

Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau

Von *Uwe Michael Lang, Oxford*

Bernardo Brons sexagenario

Einleitung: Liturgiereform und Stellung des Liturgen am Altar

Eine der augenfälligsten Veränderungen im Zuge der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchgeführten Reform des römischen Meßritus ist die Errichtung eines zum Volke gewandten Altars. Es ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, zur Regel geworden, daß der Liturgen bei der Feier der Eucharistie hinter dem Altar steht im Gegenüber zu den Gläubigen. Die Einheitlichkeit, mit der sich in wenigen Jahren die Zelebration *versus populum* in der ganzen römisch-katholischen Kirche verbreitete, führte zu dem Mißverständnis, die Abwendung des Priesters vom Volk sei charakteristisch für den Alten Ritus nach dem Missale Papst Pius' V., wohingegen die Zuwendung des Priesters zum Volk zum *Novus Ordo Missae* Papst Pauls VI. gehöre¹. Auch wird in der allgemeinen Öffentlichkeit nicht selten angenommen, die Stellung des Zelebranten *versus populum* in der Meßfeier sei gefordert, ja sogar vorgeschrieben von der durch das II. Vaticanum inaugurierten Liturgiereform.

Jedoch belehrt einen das Studium der relevanten konziliaren und nachkonziliaren Dokumente eines Besseren. In der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* ist weder von einer Zelebration *versus populum* noch von der Errichtung neuer Altäre die Rede. Angesichts dieser Tatsache ist es um so erstaunlicher, wie Josef Andreas Jungmann bereits im Jahre 1967 bemerkte, mit welcher Allgemeinheit landauf, landab »Altäre *versus populum*« aufgestellt wurden². Die Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964 enthält einen Paragraphen zur Frage des Altars. Die entscheidende Stelle des lateinischen Texts lautet:

¹ C. Schuler, »Macht hoch die Tür, die Tor macht weiter«, in: *F.A.Z.* vom Donnerstag, 23. Dezember 1999, Nr. 299, Seite 55, kommentiert eine Abbildung von einem Pontifikalamt, das von Kardinal Wendel im Jahre 1959 zelebriert wurde, mit den Worten: »An der Stellung des Altars erkennt man, daß der Zelebrant vor dem Konzil mit dem Rücken zur Gemeinde stand.«

² J. A. Jungmann, »Der neue Altar«, in: *Der Seelsorger* 37 (1967), 374–381, hier 375.

*Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit ...*³

Es wird als wünschenswert (*praestat*, wörtlich: »es ist besser«) bezeichnet, den Hochaltar von der Rückwand getrennt zu errichten, damit er leicht umschritten werden könne und eine Zelebration zum Volk hin gewandt *möglich* sei. Jungmann gibt zu bedenken:

Es wird nur die Möglichkeit betont. Und selbst dafür wird, wenn man den lateinischen Text der Bestimmung nach sieht, nicht einmal eine Vorschrift, sondern nur eine Empfehlung gegeben ... Durch die neue Ordnung wird nur gegenüber etwaigen Hemmungen oder lokalen Einschränkungen die allgemeine Erlaubtheit einer solchen Altaranlage betont⁴.

In einem Brief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 25. Januar 1966 erklärt Giacomo Kardinal Lercaro, der Vorsitzende des *Consilium* zur Ausführung der Liturgiekonstitution, daß bei der Erneuerung der Altäre »Klugheit ... die Führung behalten« müsse:

Erstens ist die Wendung des Altars zum Volk hin für eine lebendige Teilnahme an der Liturgie nicht unentbehrlich: Der gesamte Wortgottesdienst der Messe wird am Priestersitz oder am Ambo, also im Gegenüber zur Gemeinde, gefeiert. Was den eucharistischen Teil betrifft, so ermöglichen nunmehr allgemein gewordene Lautsprecheranlagen die Teilnahme zur Genüge. Zweitens ist auf die Architektur und künstlerische Ausstattung zu achten, die in vielen Ländern auch von strengen bürgerlichen Gesetzen geschützt werden⁵.

Unter Verweis auf Kardinal Lercaros Mahnung zur Klugheit warnte Jungmann davor, aus der von der *Instructio* gewährten Möglichkeit »eine absolute Forderung und schließlich eine Mode« werden zu lassen, »der man sich gedankenlos unterwirft«⁶.

Inter Oecumenici erklärt die Feier der Messe *versus populum* für erlaubt, jedoch nicht für vorgeschrieben. Wie Louis Bouyer schon im Jahre 1967 unterstrich, wird hier nicht im geringsten angedeutet, diese sei überall und immer die bestmögliche Art der Meßfeier⁷. Die »Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch« wie

³ *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam »Inter Oecumenici«*, 91: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgiae I*, ed. R. Kaczynski, Turin 1976 (Nachdruck: Rom 1990), 75.

⁴ Jungmann (1967), 375.

⁵ G. Lercaro, *Epistula »Consilii«: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973*, ed. H. Rennings – M. Klöckener, Kevelaer 1983, 311.

⁶ Jungmann (1967), 380; ebenso C. Napier, »The Altar in the Contemporary Church«, in: *Clergy Review* 57 (1972), 624–632, hier 624. Vgl. A. Lorenzer, »»Sacrosanctum Concilium«: Der Anfang der »Buchhalterei«. Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Sicht«, in: H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers (ed.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas liturgica 5), St. Ottilien 1991, 153–161, hier 158: »Zwischen den Konzilsdokumenten und den Resultaten klafft eine bemerkenswerte Differenz. Wo die Texte noch vorsichtig-abwägend Möglichkeiten eröffnen, ist die reale Umstellung zum Rundumkahlschlag geworden.«

⁷ L. Bouyer, *Liturgie und Architektur*, Einsiedeln 1993 (dt. Übersetzung v. *Liturgie and Architecture*, Notre Dame 1967), 99–100.

auch die Rubriken des *Missale Romanum* Pauls VI. setzen eine Gleichrichtung im Gebet von Priester und Volk bei der Eucharistiefeyer voraus. Dies geht daraus hervor, daß beim *Orate, fratres*, beim *Pax Domini* und beim *Ecce, Agnus Dei* jeweils angeführt wird, daß der Priester sich hierbei dem Volk zuwendet (*versus ad populum, ad populum conversus, ad populum versus*)⁸. Diese Bestimmungen implizieren, daß der Zelebrant vorher dem Altar zugewandt ist⁹.

Diese Lesart der offiziellen Dokumente ist vor wenigen Jahren von der römischen Gottesdienstkongregation in deren Mitteilungsorgan *Notitiae* ausdrücklich bestätigt worden. Dort heißt es, die Errichtung eines Altars, der eine Zelebration *versus populum* erlaube, sei keine »*quaestio stantis vel cadentis liturgiae*«. Die Hinweise Kardinal Lercaros zu dieser Frage seien nur wenig in Rechnung gestellt worden im Augenblick der (nachkonziliaren) Euphorie, was auch für andere Aspekte der Liturgiereform gelte. So habe sich gezeigt, daß die Neuorientierung des Altars und der Gebrauch der Volkssprache zum wohlfeilen Ersatz für eine wirkliche Erschließung des theologischen und spirituellen Gehalts der Liturgie werden könne¹⁰.

An Stimmen, die sich kritisch zum Siegeszug der Zelebration *versus populum* äußerten, fehlte es somit schon in den sechziger Jahren nicht. Neben Jungmann und Bouyer ist auch der verstorbene Münchner Liturgiewissenschaftler Walter Dürig zu nennen, der für Durchschnittspfarreien den Altar *versus populum* ablehnte¹¹. Bemerkenswert sind die Anfragen des Konzilstheologen Joseph Ratzinger auf seiner international beachteten Bamberger Katholikentagsrede aus dem Jahre 1966:

Wer könnte des weiteren leugnen, daß es Übersteigerungen und Einseitigkeiten gibt, die ärgerlich und unangemessen sind? Muß eigentlich wirklich jede Messe *versus populum* zelebriert werden? Ist es eigentlich so wichtig, dem Priester ins Gesicht schauen zu können, oder ist es nicht oft recht heilsam, daran zu denken, daß er Mitchrist mit den anderen ist und so allen Grund hat, sich gemeinsam mit ihnen zu Gott hin zu wenden und so mit allen zu sagen »Vater unser«?¹²

⁸ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica*, Vatikanstadt 1970, *Ordo Missae cum populo*, 25, 128 und 133; *Instructio Generalis Missalis Romani*, 107 und 115 (jedoch nicht beim *Pax Domini*, 112).

⁹ Vgl. O. Nußbaum, »Die Zelebration *versus populum* und der Opfercharakter der Messe«, in: *ZKTh* 93 (1971), 148–167, hier 149: »Wie wenig die Liturgiereform jedoch die Eucharistiefeyer *versus populum* zur alleinigen Norm machen will, zeigt deutlich die Tatsache, daß bei der Überarbeitung des »Ritus servandus in celebratione Missae« und folglich auch im *Ordo Missae* von 1965 und 1967 der Zelebrant nach wie vor angewiesen wird, sich der Gemeinde zuzuwenden, wenn er sie, wie etwa beim liturgischen Gruß, unmittelbar anspricht. Daran hält auch der *Novus Ordo Missae* innerhalb der *Liturgia Eucharistica fest*.« Nußbaum ist sicher ein Befürworter der Zelebration *versus populum*, er räumt jedoch ein, daß ihr in der Liturgiereform gegenüber der Gleichrichtung von Zelebrant und Gemeinde nicht der Vorrang oder gar die Alleingültigkeit gegeben wurde, und spricht von einem »Sowohl – Als auch«, *ibid.*, 150.

¹⁰ »Editoriale: Pregare »ad orientem versus«, in: *Notitiae* 29 (1993), 245–249, hier 247: »Cambiare l'orientamento dell'altare e utilizzare la lingua vernacola risultarono essere cose molto più facili che l'entrare nel senso teologico e spirituale della liturgia, imbevversi del suo spirito, studiare la storia e il senso dei riti e analizzare le ragioni dei cambiamenti attuati e delle loro conseguenze pastorali.«

¹¹ W. Dürig, *Kirchenbau und Liturgiereform*, München 1966, 20.

¹² J. Ratzinger, »Der Katholizismus nach dem Konzil – katholische Sicht«, in: *Auf dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg*, Paderborn 1966, 245–264, hier 253.

Balthasar Fischer räumt unumwunden ein, daß die Wendung des Zelebranten zum Volk während der gesamten Meßfeier von der Liturgiereform niemals offiziell eingeführt oder vorgeschrieben wurde. In nachkonziliaren Dokumenten wurde sie lediglich für möglich erklärt. Daß nun angesichts dessen die Zelebration *versus populum* zur nahezu ausschließlich herrschenden Praxis geworden ist, zeige das erstaunliche Ausmaß, in dem »die aktive Rolle des Volkes bei der Eucharistiefeier« – für Fischer die Grundaussage der Liturgiereform des II. Vaticanums – verwirklicht worden sei¹³. Die historischen und theologischen Überlegungen, die den Hauptteil dieses Essays ausmachen, sollen dazu dienen, die Gleichrichtung von Priester und Volk bei der eucharistischen Liturgie als geschichtlich früh bezeugte und angemessene Form der Feier aufzuweisen. Auf diese Weise soll auch deutlich werden, daß das ständige Gegenüber von Priester und Volk einer wirklichen Teilnahme der Gläubigen, wie sie vom II. Vaticanum gefordert wird, nicht zuträglich ist.

In der bereits angeführten Stellungnahme der Gottesdienstkongregation wird betont, daß die Redeweise »zum Volk hin gewandt zelebrieren« kein theologisches Konzept ist. Es handelt sich vielmehr um eine topographische Beschreibung¹⁴. Der Ausdruck *versus (ad) populum* scheint erstmals von dem päpstlichem Zeremoniär Johannes Burckard in seinem *Ordo Missae* vom Jahre 1502 verwendet worden zu sein¹⁵ und wurde aufgenommen in den *Ritus servandus in celebratione Missae* des *Missale Romanum* Pius' V. aus dem Jahre 1570. Dort wird der Fall behandelt, daß der Altar nicht nach Osten gerichtet ist, sondern zum Volk hin (*altare sit ad orientem, versus populum*)¹⁶, d. h. nicht zur Apsis hin, wie in den großen Basiliken und einigen anderen Kirchen der Stadt Rom. »*Versus populum*« ist nur als erklärende Beifügung anzusehen, nämlich im Hinblick auf die unmittelbar folgende Bestimmung, daß der Zelebrant sich in diesem Falle beim *Dominus vobiscum* nicht umzudrehen braucht (*non vertit humeros ad altare*), da er ja bereits *ad populum* gewandt ist. In diesem topographischen Sinne ist auch die Passage im *Rationale* des Durandus (gegen Ende des 13. Jahrhunderts) zu deuten, wo es heißt:

¹³ B. Fischer, »Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren«, in: Becker – Hilberath – Willers (1991), 417–428, hier 422–423; ähnlich B. Neunheuser, »Eucharistiefeier am Altare *versus populum*. Geschichte und Problematik«, in: D. Gobbi (ed.), *Florentissima proles Ecclesiae. Miscellanea hagiographica, historica et liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Trient 1996, 417–444, der allerdings die Orientierungspunkte der Gottesdienstkongregation von 1993 nicht berücksichtigt. O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 18), 2 Bde., Bonn 1965, I, 22 (Seitenangaben zu Nußbaum [1965] beziehen sich im folgenden stets auf den ersten Band), will den Vorrang der Feier *versus populum* ebenso aus dem in *Sacrosanctum Concilium* betonten Prinzip der *participatio actuosa* der Gläubigen ableiten. Zur »tätigen Teilnahme« in der Liturgie vgl. jetzt J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, 147–152.

¹⁴ C. Cult. (1993), 249: »«celebrare rivolti al popolo» non ha un senso teologico, ma solo topografico-posizionale«.

¹⁵ *Ordo Missae Ioannis Burckardi*, ed. J. W. Legg, *Tracts on the Mass* (HBS 27), London 1904, 142; cf. Nußbaum (1971), 160–161.

¹⁶ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum*, Rom 1570 (Nachdruck der *editio princeps*: Vatikanstadt 1998), *Ritus servandus in celebratione Missae*, V, 3.

*In ecclesiis vero ostia ab oriente habentibus, ut Rome, nulla est in salutatione necessaria conversio, quia sacerdos in illis celebrans semper ad populum stat conversus*¹⁷.

Keineswegs ist in diesen Texten mit »*versus populum*« eine Verbindung des Volkes mit dem Geschehen am Altar in der Weise gemeint, daß nichts die Sicht der Gläubigen auf die Handlungen des Zelebranten erschweren, geschweige denn versperren sollte. Eine solche Auffassung war dem Liturgieverständnis von der christlichen Antike bis weit in das Mittelalter fremd – für die Ostkirche gilt dies noch heute –, weshalb auch bei Altaranlagen »*versus populum*« die Sicht erheblich eingeschränkt war, etwa durch Vorhänge, die zugezogen werden konnten, oder bereits durch die bauliche Anlage¹⁸.

Wie in den »Orientierungspunkten« der Gottesdienstkongregation betont wird, wird die theologische Dimension der eucharistischen Liturgie durch den Ausdruck »*versus populum*« nicht zur Geltung gebracht. Jede Feier der Eucharistie ist *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Theologisch ist freilich die Messe als ganze, Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, immer zu Gott und zum Volk hin gewandt. In der Gestalt der Feier ist darauf zu achten, daß Theologie und Topographie nicht verwechselt werden, besonders wenn der Priester am Altar steht. Nur während der Dialoge am Altar spricht der Priester zum Volk. Alles andere ist Gebet zum Vater durch Christus im Heiligen Geist. Diese Theologie muß sichtbar sein¹⁹.

Kardinal Ratzinger hat ebenso herausgestellt, daß die Liturgie immer nur trinitarisch von Christus im Heiligen Geist zum Vater hin gefeiert wird. Wie läßt sich das am besten sinnhaft in der liturgischen Gebärde ausdrücken? Wenn wir mit jemandem sprechen, so wenden wir uns selbstverständlich ihm zu. Für die liturgische Versammlung gilt daher um so mehr, daß das Gebet von Priester und Volk eine gemeinsame Richtung oder Gleichwendung erfordert. Ratzinger wendet sich zu Recht gegen die irrige Vorstellung, in diesem Fall sei der Priester »zum Altar«, »zum Allerheiligsten« oder gar »zur Wand« hin gekehrt²⁰. Die Eucharistie wird gerade nicht »mit dem Rücken zum Volk gefeiert« – das hieße Theologie und Topographie verwechseln –, sondern in der Gleichwendung von Priester und Volk hin zu Gott. Hierin liegt die nicht aufgebare Bedeutung der gemeinsamen Ausrichtung im liturgischen Gebet.

¹⁷ Durandus, *Rationale divinorum officiorum* V, ii, 57: CCM 140A, 42–43.

¹⁸ J. A. Jungmann, Rezension zu: O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965, in: *ZKTh* 88 (1966), 445–450, hier 447, nennt: »ein tief ins Schiff hineinreichender, hochumschränkter Raum für Sänger und Klerus, Altar unter Ziborium, von Klerikern umstanden; schlechte Verbindung aus dem Seitenschiff«; vgl. auch Nußbaum (1965), 418–419.

¹⁹ C Cult. (1993), 249: »Questa teologia deve poter essere visibile«.

²⁰ J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln³ 1993 (1981), 121–123.

1. Gebetsrichtung, Liturgie und Kirchenbau in der frühen Kirche

1.1 Das christliche Prinzip der Gebetsostung

Franz Joseph Dölger hat in seiner grundlegenden Studie über die Ostung in Gebet und Liturgie gezeigt, daß es bereits im Sonnenkult der heidnischen Antike ein weit- hin verbreitetes Prinzip war, sich im Gebet nach Osten zu wenden. Diese Praxis findet sich im ganzen Orient bis hin nach Indien²¹. Eine besondere Variante des Sonnenkults begegnet uns im Manichäismus, wovon Augustinus, der ja zeitweise »Hörer« dieser Religion war, berichtet. Offensichtlich folgten die Manichäer bei ihren Gebetsübungen dem Lauf der Sonne und richteten sich jeweils nach deren Stand aus. Von den Christen wurde diese Gewohnheit entschieden als glaubenswidrig bekämpft²². Die Wendung zur aufgehenden Sonne im Gebet finden wir ebenfalls bei den Griechen, etwa im theurgischen Neuplatonismus des Proclus. Auch in der religiösen Praxis der Römer war diese Orientierung gebräuchlich, und zwar abgelöst vom Sonnenkult und unabhängig von der Gebetszeit. Der Osthimmel galt als die Götterheimat und somit als Glückssymbol²³.

Zum Verständnis der christlichen Gebetsostung reicht es jedoch nicht aus, auf das Umfeld der heidnischen Antike zu blicken; vielmehr muß dieses Thema im Kontext der Unterscheidung des frühen Christentums vom Judentum behandelt werden. Juden in der Diaspora wandten sich zum Gebet nach Jerusalem, genauer gesagt, zur Gegenwart des transzendenten Gottes (*Schekhina*) im Allerheiligsten des Tempels²⁴. Auch nach der Zerstörung des Tempels war es im Synagogengottesdienst weitestgehend üblich, nach Jerusalem gekehrt zu beten, wodurch die eschatologische Hoffnung auf das Kommen des Messias, die Wiedererrichtung des Tempels und die Sammlung des Gottesvolkes aus der Zerstreung ihren sinnhaften Ausdruck erhielt. Die Gebetsrichtung nach Jerusalem war somit untrennbar verbunden mit der messianischen Hoffnung Israels²⁵. Gerade dieser Umstand mußte die Frage der Gebetsrichtung in den Brennpunkt der Auseinandersetzungen rücken, die letztlich zur Ablösung des Christentums vom Judentum führten. Dieser Prozeß kann jedoch nicht ausschließlich als einseitige Abgrenzung von seiten der frühen Kirche aufgefaßt werden. Auch die jüdische Tradition kannte das Gebet nach Osten (vgl. Weish 16,28²⁶), und zwar nicht nur Sekten wie die Essener, sondern auch das rabbinische

²¹ F. J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LF 4/5), Münster ²1925 (¹1920), 20–38; vgl. auch A. Podossinov, »Himmelsrichtung (kultische)«, in: RAC 15 (1991), 233–286, mit neuerer Forschungsliteratur.

²² Augustinus, *C. Fortunatum* 3: CSEL 25, 84–85; *C. Faustum* XIV,11: CSEL 25, 411–412 und XX,5: 540,3–4.

²³ Vgl. Dölger (²1925), 38–60.

²⁴ So Daniel in Babylon: »In seinem Obergemach waren die Fenster nach Jerusalem hin offen. Dort kniete er dreimal am Tag nieder und richtete sein Gebet und seinen Lobpreis an seinen Gott, ganz so, wie er es gewohnt war« (Dan 6,11); auch 1 Kön 8,44,48; vgl. die entsprechende Bestimmung in *mBerakhot* 4,5 und *iBerakhot* 3,15–16.

²⁵ Vgl. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg i. Br. 1959, 1–4, und Bouyer (1993), 23–26.

²⁶ Zur Exegese dieser Stelle im hellenistischen Judentum Alexandriens siehe Dölger (²1925), 165–167

Judentum der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt. Tatsächlich sind Synagogen aus der Zeit vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert erhalten, deren Türen nach Osten ausgerichtet sind. Die Tosefta bezeugt, daß nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. in bestimmten Teilen des Judentums der Versuch unternommen wurde, die Ausrichtung des Tempels, dessen Allerheiligstes sich nach Osten öffnete, nachzuahmen; wenig später wurde jedoch gerade diese Anlehnung an den Plan des Tempels, die offensichtlich eine gewisse Verbreitung erfahren hatte, von einem palästinischen Rabbi verboten, wie aus dem babylonischen Talmud hervorgeht²⁷. Es ist anzunehmen, daß sich die Gemeinde in Synagogen mit Eingangsstütze zu den Türen hin wandte, nicht zur westlichen Mauer²⁸. Viele Synagogen aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels sind mit dem Eingang nach Jerusalem ausgerichtet, nicht mit der gegenüberliegenden Wand, vor allem in Galiläa²⁹. Dies entspricht der grundsätzlichen Empfindung der Antike, daß man Gebete wenn möglich zum offenen Himmel verrichten sollte. Daher wandte man sich in geschlossenen Räumen zur (geöffneten) Tür oder zum (offenen) Fenster. Martin Wallraff meint, daß bis zum zweiten Jahrhundert die Gebetsrichtung nach Osten einen ebenso breiten Traditionsstrom im Judentum wie die Gebetsrichtung nach Jerusalem darstellte. Im frühen Christentum habe es sich ähnlich verhalten, wie die Praxis der Elchasaiten und der Ebioniten zeige. Epiphanius von Salamis berichtet, daß Elchasai, der Stifter einer judenchristlichen Sekte gegen Ende des ersten Jahrhunderts, die Ostung zum Gebet, einen offensichtlich bereits bestehenden Brauch der Christen Palästinas und Syriens, verbot und die Ausrichtung nach Jerusalem vorschrieb³⁰. Die von Epiphanius suggerierte klare Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum hält Wallraff für einen Anachronismus, der den komplexen Verhältnissen des ersten Jahrhunderts nicht gerecht werde, vielmehr hatte das frühe Christentum an beiden jüdischen Traditionen teil. Die Ausbildung der spezifisch christlichen Gebetsrichtung (ebenso wie der spezifisch jüdischen) kam nicht durch eine einseitige Ablösung des Christentums vom Judentum zustande, sondern durch einen Prozeß gegenseitiger Beeinflussung³¹.

²⁷ Cf. *tMegillah* 4[3], 22 und *bMenahot* 109b.

²⁸ Dies wird in dem sonst sehr kompetenten Aufsatz von J. Wilkinson, »Orientation, Jewish and Christian«, in: *Palestine Exploration Quarterly* 116 (1984), 16–30, nicht beachtet.

²⁹ Vgl. F. Landsberger, »The Sacred Direction in Synagogue and Church«, in: *Hebrew Union College Annual* 28 (1957), 181–203, A. R. Seager, »The Architecture of the Dura and Sardis Synagogues«, in: J. Gutmann (ed.), *The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932–1972)*, Missoula, Mont. 1973, 79–116, und »Ancient Synagogue Architecture: An Overview«, in: J. Gutmann (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research* (Brown Judaic Studies 22), Ann Arbor 1981, 39–47, sowie M. Wallraff, »La preghiera verso l'oriente. Alle origini di un uso liturgico«, in: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini a Sant' Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998* (SEA 66), Rom 1999, 463–469, hier 466–468. In seinem ausführlicheren Beitrag »Die Ursprünge der christlichen Gebetsstung«, in: *ZKG* 111 (2000), im Druck – dem Autor sei an dieser Stelle herzlich dafür gedankt, daß er mir das Manuskript dieses Aufsatzes zur Verfügung stellte –, verweist Wallraff auch darauf, daß sich die ganze Gemeinde beim Empfang des Sabbat der Eingangstür der Synagoge zuwendet, um die »Sabbatbraut« zu begrüßen, während der Hymnus *Lecha dodi* gesungen wird; vgl. L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 57–58.

³⁰ Epiphanius, *Panarion, haer.* 19,3,5–6: GCS Epiph. I, 220; vgl. Dölger (²1925), 194–198. Über die Ebioniten s. Irenäus von Lyon, *Haer.* I,26,2: SC 264, 346: *Hierosolymam adorent quasi domus sit Dei.*

³¹ Vgl. Wallraff (1999), 468.

Wallraff zeigt überzeugend, daß das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum hinsichtlich der Gebetsrichtung in den ersten beiden Jahrhunderten differenzierter war als bisher angenommen. Tatsächlich gab es Juden, die sich zum Gebet nach Osten wandten, wie auch Christen, die nach Jerusalem hin beteten. Allerdings scheint es sich m. E. bei der jüdischen Gebetsostung um eine eher marginale Tradition zu handeln, die im Zuge der Abgrenzung von den Christen, die sich zum Gebet nach Osten wandten, schließlich aufgegeben wurde. Die Ausbildung der christlichen Gebetsostung ist nicht ausschließlich durch eine Absetzungsbewegung vom Judentum entstanden und kann tatsächlich auf jüdische Traditionen zurückgegriffen haben. Andererseits führte die Verbindung von Gebetsrichtung und messianischer Erwartung, gemäß dem Grundsatz: *lex orandi – lex credendi*³², an dieser Stelle wohl zu einem unvermeidlichen Konflikt zwischen Juden und Christen.

Schon von frühester Zeit an pflegten sich Christen zum Gebet nach dem geographischen Osten hin zur aufgehenden Sonne zu wenden. Sowohl für das private Beten wie auch für die Feier der Liturgie galt, daß man sich nicht mehr nach dem irdischen Jerusalem ausrichtete, sondern nach dem neuen, himmlischen Jerusalem. Wenn der Herr in Herrlichkeit wiederkommen wird, um die Welt zu richten, wird diese himmlische Stadt aus der Sammlung seiner Erwählten gebildet werden. Als angemessener Ausdruck für die eschatologische Erwartung der Parusie wurde unter den frühen Christen die aufgehende Sonne betrachtet. Auch wenn im NT die hervorragende kultische Bedeutung des Ostens vor den anderen Himmelsrichtungen nicht explizit ist, so ist diese Symbolik in der Tradition doch gesättigt mit biblischen Bezugspunkten, von denen hier nur einige aufgeführt werden: die Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20), die Füße des Herrn auf dem Ölberge gegenüber Jerusalem von Osten her (Sach 14,4), das aufstrahlende Licht aus der Höhe (Lk 1,78), der Engel, der mit dem Zeichen des lebendigen Gottes vom Aufgang der Sonne aufsteigt (Offb 7,2), ganz zu schweigen von der johanneischen Lichtsymbolik. Zeichen der Ankunft des Menschensohnes wie der Blitz, der im Osten aufflammt (Mt 24,27), ist das Kreuz, das ihm vorausgeht (Mt 24,30).

Erik Peterson hat die enge Verbindung von Gebetsostung und Kreuz, die sich zumindest für die nachkonstantinische Zeit belegen läßt, herausgearbeitet. In der zeitgenössischen Synagoge zeigte die Nische mit dem Behälter für die Thorarollen die Gebetsrichtung (*Qibla*) nach Jerusalem an. Über diesem Thoraschrein konnten der Tempel, der siebenarmige Leuchter und das Opfer Abrahams dargestellt werden, wie in der großen Synagoge von Dura-Europos. Dem Umstand, daß diese parthisch-rö-

³² Vgl. Landsberger (1957), 181: »It is striking that the position taken in prayer and in the layout of sacred structures has not been left to chance but has been determined by the prevailing religious outlook.« Der babylonische Talmud überliefert die Anweisung des blinden Rabbi Schescheth (3./4. Jh.) an seinen Diener, dieser könne ihn zum Gebet in jede Himmelsrichtung stellen, nur nicht nach Osten, weil die Anhänger Jesu diese wählten, *bBaba Bathra* 2, 9–10 (25a) – zur textkritischen Schwierigkeit dieser Stelle siehe Wallraff (2000). Mit der Entwicklung eines festen Thoraschreins an der Wand gegenüber dem Eingang scheint es zu einem Konflikt gekommen zu sein zwischen der Verehrung für die Heilige Schrift und der Wendung in Richtung der Türen zum Gebet. Daher setzte es sich mit der Zeit durch, daß die Wand mit dem Thoraschrein und nicht länger der Eingang die »*sacred direction*« anzeigte; vgl. Landsberger (1957), 181–193. Zur Gebetsrichtung im Judentum siehe auch Podossinov (1991), 247–253.

mische Grenzstadt am Euphrat nach ihrer weitgehenden Zerstörung durch die Perser im Jahre 256 (oder kurz darauf) nicht wieder aufgebaut wurde, verdanken wir es, daß uns dort eine Synagoge aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts mit reichen bildlichen Darstellungen erhalten ist. In der Hauskirche derselben Stadt, dem einzigen christlichen Kultraum aus der vornizänischen Ära, dessen Gestalt auf uns gekommen ist, befindet sich an der Ostwand ein Kreuz zur Markierung der Gebetsrichtung, was einem allgemeinen Brauch entsprach, sowohl in Apsiden von Basiliken als auch in Privaträumen, etwa bei Aszetten³³. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch die Frage der Gebetsrichtung im Islam. Bevor die Wendung nach Mekka vorgeschrieben wurde, folgte Mohammed der jüdischen Gebetsrichtung nach Jerusalem. Später wurde in der islamischen Polemik die christliche Gebetsostung als Abfall zum Sonnenkult verdammt. Die islamische Qibla wurde vor der Einführung der Gebetsnische durch besondere Steine angedeutet, ähnlich der Markierung des Ostens in christlichen Kulträumen durch das Kreuzzeichen³⁴.

Wenden wir uns nun den wichtigsten literarischen Quellen zu, in denen das christliche Prinzip der Ausrichtung nach Osten im Gebet zur Sprache kommt. Auf diese in der epochalen Studie Dölgers zusammengetragenen Texte werden wir in der gebotenen Kürze eingehen³⁵.

Aus dem zweiten Jahrhundert sind Belege für die Gebetsostung aus verschiedenen Teilen der christlichen Welt überliefert. In der ersten Vision des *Pastor Hermae* sieht Hermas die zweite Frauengestalt, die ihm erschienen war, in Richtung Osten entschwinden. Dölger hat dies als einen Hinweis darauf aufgefaßt, daß sich Hermas zum Gebet nach Osten gewandt hatte, was wiederum dem Brauch der römischen Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entsprechen könnte³⁶. In den apokryphen Paulusakten, die von einem Presbyter aus Kleinasien um 180 n. Chr. verfaßt wurden, werden die letzten Momente vor dem Martyrium des Apostels wie folgt beschrieben:

Da stellte sich Paulus in der Richtung nach Sonnenaufgang (*πρὸς ἀνατολὰς*), erhob die Hände zum Himmel und betete lange³⁷.

Hätte Paulus vor seiner Hinrichtung Zeit zum Gebet gehabt, dann hätte er sich, auch wenn es noch nicht christlicher Brauch war, sicher nach Osten gekehrt, nämlich nach Jerusalem zu. Wir dürfen aber annehmen, daß die fiktive Darstellung der Paulusakten die kleinasiatische Praxis widerspiegelt, sich zum Gebet gegen Sonnenaufgang zu wenden. Für Nordafrika bezeugt Tertullian in seinen Schriften *Ad nationes*

³³ Peterson (1959), 10–14, und besonders 15–35. Vgl. O. Eißfeldt, »Dura-Europos«, in: *RAC* 4 (1959), 358–370.

³⁴ Zur islamischen Gebetsrichtung siehe Dölger (²1925), 185–186, und Peterson (1959), 12–13.

³⁵ Dölger (²1925), 136–286. Siehe auch C. Vogel, »Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien«, in: *RevSR* 36 (1962), 175–211, und »L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique«, in: *OrSyr* 9 (1964), 3–37.

³⁶ *Pastor Hermae, Visio I*: GCS Apost. Väter ²I, 1–4; anders Wallraff (2000), der diese Deutung für gezwungen hält.

³⁷ *Martyrium Pauli* 5: 115.13–14 Lipsius – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 137.

und *Apologeticum* aus dem Jahre 197, daß die Wendung nach Osten im liturgischen und häuslichen Beten der Christen so selbstverständlich erscheint, daß sie nicht eigens begründet wird³⁸.

Um dieselbe Zeit bietet Clemens von Alexandrien in seinen *Stromata* folgende theologische Begründung für die Gebetsostung:

Da der Sonnenaufgang (*ἀνατολή*) das Bild des Geburtstages ist, und von dort zuerst das Licht »aus der Finsternis aufleuchtend« (*τὸ φῶς ... ἐκ σκότους λάμψαν*) zunimmt, aber auch denen, die in Unwissenheit herumtaumeln, der Tag der Wahrheitserkenntnis wie die Sonne aufging, so [verrichten wir] nach dem Morgenaufgang [unsere] Gebete. Deshalb schauten ja auch die ältesten Tempel nach Westen, damit die vor den Götterbildern Stehenden gemahnt würden, sich nach Osten zu wenden³⁹.

Dieser Text ist voller biblischer Resonanzen. Der Ausdruck *τὸ φῶς ... ἐκ σκότους λάμψαν* ist 2 Kor 4,6 entnommen: »Denn Gott, der sprach: ›Aus Finsternis soll Licht aufleuchten‹, ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis der Herrlichkeit (*δόξα*) Gottes auf dem Antlitz Christi.« Jes 9,2 (aufgenommen in Mt 4,6) klingt an, wenn Clemens von denjenigen spricht, die in Unwissenheit umherirren, denen aber mit Christus der Tag der Wahrheitserkenntnis aufgegangen ist. Schließlich bietet der Text eine Deutung des heidnischen Tempelkultes als Erwartung der wahren Erleuchtung durch das herrliche Licht Christi, das der Sonne gleich von Osten aufsteigt. Angesichts der Vorliebe für allegorische Schriftdeutung bei alexandrinischen Exegeten ist es erstaunlich, daß Clemens die Symbolik der Sonne für Christus hier nicht weiterentwickelt, zumal er diese anderswo mehrfach aufgreift⁴⁰.

Der neutestamentliche Hymnus des Zacharias preist Christus als den Sonnenaufgang bzw. das aufstrahlende Licht aus der Höhe (*ἀνατολή ἐξ ὕψους*, Lk 1,78) und greift dabei das alttestamentliche Thema von Sonne und Licht als Sinnbild und Kundgabe des Heils auf: »Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen« (Mal 3,20 – vgl. Weish 5,6). Justin greift in seinem literarischen Dialog mit dem Juden Trypho auf dieses Motiv zurück:

Denn feuriger und leuchtender als die Sonne in all ihrer Kraft ist sein Logos der Wahrheit und Weisheit, und er taucht in die Tiefen des Herzens und des Geistes. Daher sagte der Logos: »Über die Sonne wird aufgehen sein Name« [Ps. 71(72),17], und Zacharias sagt: »Aufgang (*ἀνατολή*) ist sein Name« [Sach 6,12 LXX]⁴¹.

Dölger hält es für höchstwahrscheinlich, daß Justins Schriftauslegung von Philo oder zumindest der von diesem repräsentierten hellenistisch-jüdischen Tradition der

³⁸ Tertullian, *Ad nationes*, I,13: CSEL 20, 83–84, und *Apologeticum* 16,9–11: CSEL 69, 43–44.

³⁹ Clemens Alex., *Stromata* VII,7,43,6–7: GCS Clem. Alex. III, 32–33 – dt. Übers. nach Dölger (1925), 144–146.

⁴⁰ Darauf weist Dölger (1925), 148–149, hin.

⁴¹ Justin, *Dial. c. Tr.* 121,1–2: 240 Goodspeed – dt. Übers. nach Dölger (1925), 154. Zu Sach 6,12: H. Savon, »Zacharie, 6, 12, et les justifications patristiques de la prière vers l'orient«, in: V. Saxer (ed.), *Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts au Père Adalbert G. Hamman OFM = Augustinianum* 20 (1980), 319–333. Der masoretische Text liest an dieser Stelle »Sproß« für »Aufgang«.

Exegese abhängt. Im zweiten Jahrhundert bezeichnet Melito von Sardes Christus als »die Sonne des Aufgangs (ἡλιος ἀνατολῆς), die auch den Toten im Hades erschien und den Sterblichen auf Erden. Als allein [wahre] Sonne ging er auf vom Himmel her«⁴².

Besonders deutlich kommt die Begründung der christlichen Gebetsostung zur Geltung bei Origenes, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Alexandrien und Caesarea maritima wirkte⁴³. Origenes schreibt in *De oratione* (um 231 n. Chr.):

Nun ist auch noch einiges über die Himmelsrichtung zu sagen, nach welcher man beim Gebete hinschauen soll. Da es aber vier Himmelsgegenden gibt, nämlich gegen Norden und gegen Süden, gegen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang, wer sollte da nicht ganz von selbst zugestehen, daß die Himmelsrichtung nach Osten sinnfällig kundtue, daß wir dorthin gewandt unser Gebet verrichten sollen, zum Sinnbild, daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes hinsehe⁴⁴.

Die theologische Begründung der christlichen Gebetsostung bei Origenes geht einerseits auf Motive zurück, die sich bereits in der alexandrinisch-jüdischen Exegese finden, andererseits ist sie durchdrungen von der Symbolik des Johannesevangeliums, das Christus als das Licht der Welt vorstellt⁴⁵. Wie aus Origenes hervorgeht, kommt der Gebetsostung bereits solche Selbstverständlichkeit zu, daß sie zu der Art von kirchlichen Bräuchen gehört, die zwar von allen befolgt werden müssen, deren Bedeutung aber nicht allen geläufig ist. Origenes bezeugt, daß die Wendung nach Osten zusammen mit anderen Riten »vom Hohenpriester und seinen Söhnen uns übergeben und anvertraut« wurden, d.h. ihren Ursprung bei Christus und seinen Aposteln haben⁴⁶. Dölger geht m. E. nicht zu weit, wenn er folgert, daß die erhaltenen Zeugnisse die christliche Praxis der Gebetsostung zumindest in das frühe zweite Jahrhundert hineinrücken.

Auch beim Sterben und bei der Bestattung wurde auf die Ausrichtung nach Osten Wert gelegt. Gregor von Nyssa schildert in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Macrina, wie diese vor ihrem Tod zuletzt nur noch mit Christus gesprochen und ihn dabei unverwandt angeschaut habe, »denn ihr Bett war nach Sonnenaufgang gerichtet«⁴⁷. Der gleiche Gedanke, der hinter dem Wunsch steht, sich in den letzten Stunden des Lebens nach Osten zu wenden, führte zur Beisetzung der Toten in der Richtung nach Sonnenaufgang, wie es schon für frühchristliche Grabanlagen in Gallien, Italien und Nordafrika belegt ist⁴⁸.

Besonders wichtige Zeugen für die christliche Gebetsostung sind zwei frühe Kirchenordnungen. Die syrische *Didascalia Apostolorum*, ein Text aus dem vierten

⁴² Melito von Sardes, *De bapt.* 4 (Fragment): 72 Hall.

⁴³ Vgl. Dölger (²1925), 157–170, mit vielen Belegtexten.

⁴⁴ Origenes, *De oratione* 32: GCS Orig. II, 400.21–26 – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 162–163.

⁴⁵ Vgl. *Contra Celsum* V,30: GCS Orig. II, 31–32, und *Hom. in Gen.* I,5: GCS Orig. VI, 7.

⁴⁶ *Hom. in Num.* V,1: GCS Orig. VII, 26.14–27.3 – s. Dölger (²1925), 167–170.

⁴⁷ Gregor von Nyssa, *Vita S. Macrinae*: PG 46, 984B.

⁴⁸ Zu diesem Thema sowie zur Frage der Ausrichtung des Grabes Christi s. Dölger (²1925), 258–272.

Jahrhundert, dem ein nur in wenigen Fragmenten erhaltenes griechisches Original aus dem dritten Jahrhundert (vermutlich aus dessen erster Hälfte) zugrunde liegt, enthält eine Vorschrift über die Platzordnung im Kirchenraum beim Gottesdienst:

So nämlich ziemt es sich, daß die Presbyter mit den Bischöfen an der Ostseite des Hauses sitzen, und danach die männlichen Laien und alsdann die Frauen, daß, wenn ihr steht, um zu beten, die Leiter zuerst stehen, danach die männlichen Laien und alsdann wiederum die Frauen. Nach Osten zu müßt ihr nämlich beten, wie ihr [ja] wißt, daß geschrieben steht: »Gebt Gott die Ehre, der im höchsten Himmel einherfährt nach Osten zu« [Ps 67(68),34]⁴⁹.

Die ganze liturgische Versammlung soll somit zum Gebet nach Osten ausgerichtet sein. Der zur Begründung angeführte Psalmvers wird als Weissagung der Himmelfahrt Jesu verstanden. Christus ist aufgefahren nach Osten, dem Ort des Paradieses (Gen 2,8)⁵⁰, von woher auch seine Wiederkunft erwartet wird. Die Himmelfahrt Jesu und die Wiederkunftshoffnung, die sich in den urchristlichen Rufen »Komm, Herr Jesus« (Offb 22,20) und »*Maranatha*« ausdrückt, stehen in engem Zusammenhang⁵¹. Die eschatologische Bedeutung der Gebetsostung kommt klar zur Geltung im ersten Kanon der syrischen *Didascalia Addai*, worauf F. C. Burkitt hingewiesen hat⁵²:

Die Apostel haben also bestimmt, daß ihr nach Osten beten sollt, weil, »wie der Blitz, der aufleuchtet im Aufgang und scheint bis zum Niedergang, so auch die Ankunft des Menschensohnes sein wird« [Mt 24,27], damit wir dadurch [d. h. durch die Gebetsrichtung nach Osten] erkennen und verstehen, daß er vom Osten her plötzlich erscheinen wird⁵³.

Diese beiden Texte sind um so aufschlußreicher, als in ihnen die Gebetsostung nicht von einem Theologen individuell begründet wird, sondern als kirchliche Satzung vorgeschrieben wird unter Rückgriff auf die Überlieferung. Diese Tradition wird, wie auch bei Origenes, auf die Apostel selbst zurückgeführt. Dölger kommt zu dem abschließenden Urteil: »Im Zusammenhang mit der scharf ausgeprägten Wiederkunftshoffnung des Urchristentums macht die Begründung der Canones den Eindruck höchster Altertümlichkeit und der Didaskalie gegenüber auch den Eindruck größerer Klarheit, verbunden mit einer der Gesetzformel angepaßten Einfachheit«⁵⁴.

⁴⁹ *Didascalia Apostolorum* 12: CSCO 407, 144; versehentlich wird bei Dölger (²1925), 171, ein wesentlicher Teil des Texts nicht zitiert. Zur Datierung: A. Vööbus, in: CSCO 402, 23*–28*. Siehe auch die Bearbeitung der syrischen Didaskalie in den *Constitutiones Apostolorum* (zwischen 375 und 400 n. Chr.), II, 57, 14: SC 320, 316.

⁵⁰ Zur Gebetsostung als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Paradies: Dölger (²1925), 220–242.

⁵¹ Vgl. Dölger (²1925), 198–219: »Die älteste Begründung der christlichen Gebets-Ostung«.

⁵² F. C. Burkitt, Rezension zu Dölger (1920), in: *JThS* 22 (1921), 283–286, hier 283. Zu Ursprungs- und Datierungsfragen siehe jetzt W. Witakowski, »The Origin of the ›Teaching of the Apostles‹«, in: *IV Symposium Syriacum 1984* (OCA 229), Rom 1987, 161–171, der den Text für ein syrisches Original aus dem zweiten Viertel des 4. Jh. hält.

⁵³ *Didascalia Addai*, can. 1: CSCO 367, 201 – dt. Übers. nach Dölger (²1925), 172.

⁵⁴ Dölger (²1925), 179; vgl. Burkitt (1921), 283: »It is ... of the first importance to notice that the use of Matt. xxiv 27 in this connexion has nothing whatever to do with Sun-worship: the Syriac Canon as it stands is a relic of the eschatological hopes of the early Christians and belongs to the Jewish environment in which Christianity was born, before it was ever contaminated (if it was contaminated) with heathen ideas and customs.«

In den *Constitutiones Apostolorum* aus dem späten vierten Jahrhundert wird im achten Buch, dem der Text der sogenannten *Traditio apostolica* zugrunde liegt, ein Ritus für die Eucharistiefeyer überliefert, wonach auf das allgemeine Gebet der Gläubigen – das auf den Knien verrichtet wurde – und den Friedensgruß die Entlassung der Katechumenen, der Ungläubigen und anderer folgt. Der Aufruf des Diakons hierzu schließt mit den Worten: »Aufrecht zum Herrn lasset uns mit Furcht und Zittern dastehen zum Opfern«⁵⁵. Man kann davon ausgehen, daß damit die Ausrichtung nach Osten gemeint ist, da in einigen griechischen, koptischen und äthiopischen Liturgien zu Beginn oder während der Anaphora ähnliche diakonale Rufe überliefert sind, mit der Aufforderung, aufrecht zu stehen und nach Osten zu schauen⁵⁶. In der ägyptischen Markus-Liturgie ruft der Diakon vor der Einleitung zum Trishagion: »Die ihr sitzt, erhebet euch ... Schauet nach Osten«⁵⁷.

In seinen vor 392 n. Chr. gehaltenen katechetischen Homilien erwähnt Theodor von Mopsuestia den Ruf des Diakons vor der Anaphora »Schauet auf das Opfer«⁵⁸. Aus diesem Ruf kann man nicht auf eine zum Volk gewandte Stellung des Liturgen und damit auf die Sichtbarkeit der Opfergaben schließen. In einer geosteten Kirche, wie es zu dieser Zeit in Syrien die Regel war, entspricht dieser Ruf dem »Schauet nach Osten« aus der Markus-Liturgie und anderen orientalischen Anaphoren. Der Diakon fordert die Gläubigen auf, daß sie sich ehrfürchtig auf den geosteten Altar hin ausrichten sollen, wo das eucharistische Opfer gefeiert wird⁵⁹. In dem der Anaphora vorausgehenden, allen liturgischen Traditionen gemeinsamen Dialog meint die auf *Sursum corda* folgende Antwort *Habemus ad Dominum* auch ein Hingewandtsein der Versammlung nach Osten. Die Erhebung der Herzen wird nicht nur von dem aufrechten Stehen, der Erhebung der Hände und dem Aufblicken zum Himmel, sondern auch von der Ausrichtung nach Osten als körperlicher Geste begleitet. Ein solcher Zusammenhang läßt sich in Märtyrerakten aus der Mitte des dritten Jahrhundert ablesen. Beim Martyrium wandten sich die Christen zum Gebet nach Osten⁶⁰.

⁵⁵ ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβον καὶ τρόμον ἐστῶτες ὧμεν προσφέρειν, *Const. Apost.* VIII,12,2: SC 336, 176.

⁵⁶ Dölger (²1925), 327–330; vgl. auch M. J. Moreton, »*Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε*. Orientation as a Liturgical Principle«, in: *StPatr* 18 (1982), 575–590.

⁵⁷ Nußbaum (1971), 154–155, weist zu Recht darauf hin, daß die ägyptische Markus-Liturgie zwar in Fragmenten aus dem 4./5. Jh. bekannt ist, die handschriftliche Überlieferung aber erst aus dem 12./13. Jh. stammt, vgl. G. J. Cuming, *The Liturgy of St. Mark* (OCA 234), Rom 1990, 11. Die ältesten Stücke enthalten nicht den entsprechenden Abschnitt der Anaphora, wo der erwähnte diakonale Ruf zu suchen wäre. Diesen Ruf verzeichneten erst zwei Diakonalien der sahidischen Liturgie vor dem 10. Jh. Dies spricht jedoch nicht *per se* gegen das hohe Alter der diakonalen Aufforderung zur Wendung nach Osten.

⁵⁸ Theodor von Mopsuestia, *Hom.* XV 44–45: 529–531 Tonneau-Devreesse (StT 145); vgl. *Hom XVI* 2: 537.

⁵⁹ K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (Studia patristica et liturgica 6), Regensburg 1976, 8, *pace* Nußbaum (1965), 117–118. Vgl. R. F. Taft, »Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition«, in: OCP 49 (1983), 340–365, hier 365: »the offering to which we must attend is the eucharist *tout court*«.

⁶⁰ Dölger (²1925), 323–324; R. F. Taft, »The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The *Sursum corda*«, in: OCP 54 (1988), 47–77, hier 74–75; anders Nußbaum (1971), 155. Vogel (1962), 180–181, meint, die in *Sursum corda* – *Habemus ad Dominum* implizierte Ausrichtung nach

Viele Predigten Augustins schließen mit einem Gebet, das mit Kurzformeln wie *Conversi (ad Dominum)* eingeleitet wird. Zuweilen werden diese auch ausgeschrieben, wie in *Sermo 67*:

*Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, gubernet mentem, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur: per Iesum Christum Filium eius, Amen*⁶¹.

Augustinus fordert die Gläubigen auf, zum Gebet aufrecht zu stehen und sich nach Osten zu wenden, gemäß der uns aus Syrien und Ägypten bekannten Sitte. Dies geht klar aus seiner Rede über die Bergpredigt hervor: »*cum ad orationes stamus, ad orientem convertimur*«⁶².

Besonders deutlich wird die Bedeutung der Orientierung in der Tauf liturgie, wie aus den Taufkatechesen des vierten Jahrhunderts, etwa bei Cyrill von Jerusalem und Ambrosius, hervorgeht. Bei der Apotaxis ist der Katechumene nach Westen gewandt, um dem Satan abzuschwören, und vollbringt darauf eine leibliche *conversio* nach Osten hin, um sich Christus zu übereignen⁶³.

Anstelle einer Zusammenfassung des bisher Gesagten sollen hier zwei Texte bedeutender Theologen zitiert werden, in denen das christliche Prinzip der Gebetsostung exemplarisch begründet ist. Am Ausgang des Kirchenväterzeit steht der große synthetische Denker der Ostkirche, Johannes von Damaskus, der in seinem Hauptwerk *Expositio Fidei* schreibt:

Nicht zufällig und ohne Grund beten wir nach Osten hin an. Sondern da wir aus einer sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Natur zusammengesetzt sind, leisten wir dem Schöpfer auch eine doppelte Verehrung, die wir ja auch im Geiste und mit den Lippen unseres Körpers lobsingend, wie wir getauft werden mit Wasser und Geist und auf doppelte Art dem Herrn geeint werden, indem wir teilhaben an den Mysterien und zugleich an der Gnade des Geistes. Da nun Gott geistiges Licht ist und Christus in der Schrift Sonne der Gerechtigkeit und Aufgang genannt ward, so ist ihm auch die Seite des Sonnenaufgangs als Gegend der Anbetung zuzuweisen. Denn alles Gute ist Gott zuzuweisen, von dem alles Gute seine Güte erhält. Es sagt ja auch der göttliche David: »Königreiche der Erde, singet Gott, lobpreiset den Herrn, der aufstieg über den Himmel des Himmels nach Sonnenaufgang hin« [Ps 67(68),34]. Die Schrift sagt ferner: »Es pflanzte Gott einen Garten in Eden nach Osten. Dorthin setzte er den Menschen, den er gebildet« [Gen 2,8]; nach der Sünde aber trieb er ihn hinaus und ließ ihn gegenüber dem Paradiese wohnen [Gen 3,23], d. h. offenbar im Westen. Da wir nun die alte Heimat suchen, beten wir Gott an, indem wir nach ihr hin unsere Augen richten ... Aber auch der Herr schaute bei seiner Kreuzigung nach Westen, und so beten wir ihn an hinschauend nach ihm. Und bei seiner Himmelfahrt fuhr er nach Osten auf, und so beteten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, wie der Herr selbst sagte: »Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis

⁶¹ Augustinus, *Sermo 67*: PL 38, 437 – weitere Belege bei Dölger (21925), 331–332.

⁶² Augustinus, *De sermone domini in monte II* 18,5: CCL 35, 108.

⁶³ Vgl. F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* (LF 2), Münster 1918.

zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein« [Mt 24,27]. Da wir ihn erwarten, beten wir ihn nach Osten an. Dies ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel. Denn vieles haben sie uns überliefert, was nicht in Schriften niedergelegt ist⁶⁴.

Die eschatologischen Motive, die sich in den Kirchenordnungen und bei den Theologen der ersten Jahrhunderte finden, kommen hier deutlich zum Ausdruck⁶⁵.

Thomas von Aquin führt bei der Begründung der Gebetsostung nicht eine Überlieferung der Apostel an, sondern spricht vielmehr von einer »gewissen Schicklichkeit (*secundum quandam decentiam*)«. Drei Gründe werden gegeben, zunächst die Offenbarung der göttlichen Majestät, die sich uns zeigt in der Bewegung des Himmels von Osten her, und zweitens der Ort des Paradieses nach Gen 2,8. Der dritte und entscheidende Grund ist jedoch christologisch und von der Erwartung der Wiederkunft Christi bestimmt:

*Tertio, propter Christum qui est lux mundi Io 8,12 et Oriens nominatur Zach 6,5 et qui ascendit super caelum caeli ad orientem Ps. 67,34; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Mt. 24,27: Sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus Filii hominis*⁶⁶.

Auch hier ist also die Begründung der Gebetsostung aus der frühen Kirche noch lebendig.

1.2 Gebetsrichtung und Stellung des Liturgen am Altar

Die Wendung nach Osten scheint in der Liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte als Bewegung hin zu Gott auch ohne Rücksicht auf die bauliche Anlage der Kirche vollzogen worden zu sein, sie wurde jedoch schon früh bestimmend für den Kirchenbau. Für den Zusammenhang von Gebetsostung und Stellung des Liturgen am Altar ist eine gründliche Auseinandersetzung mit Otto Nußbaums wichtiger Studie, der dieser Frage anhand archäologischer und liturgiegeschichtlicher Quellen vor dem Jahre 1000 nachging, geboten. Nußbaum formuliert das Ergebnis seiner Untersuchung wie folgt:

Bei einer Eingangsostung steht der Altar stets zwischen dem Liturgen und der Gemeinde. Bei einer Apsisostung wurde zunächst die Stellung des Liturgen versus populum und von der Gemeinde abgewandt in gleicher Weise praktiziert. Da aber allem Anschein nach die Eingangs-

⁶⁴ Johannes Damascenus, *Expositio fidei* 85 (IV 12): 190–191 Kötter (PTS 12) – dt. Übers. nach Dölger (21925), 237–238. Dölger weist auch auf die Begründung der Gebetsostung in der syrischen *Expositio officiorum ecclesiae*, die gewöhnlich Georg von Arbela zugeschrieben wird. R. F. Taft, »Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions«, in: *OCP* 34 (1968), 326–359, hier 332, datiert diese Schrift in das 9. Jh. Von besonderem Interesse ist dieser Text deshalb, weil er die Auseinandersetzung zwischen jüdischer und christlicher Gebetsrichtung widerspiegelt.

⁶⁵ J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, Innsbruck 1960, 7, weist auch auf den eschatologischen Charakter der frühchristlichen Kunst hin. Vgl. auch E. Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühkirchlicher und patristischer Zeit* (Studia Friburgensia, N.F. 70), Freiburg Schweiz 1989.

⁶⁶ Thomas von Aquin, *S. Th.* II–II, q. 84, art. 3, ad 3.

und die Apsisostung zunächst gleichwertig nebeneinanderstehen, kann man nur folgern: seit der Errichtung eigener Kultbauten hat es keine strenge Regel darüber gegeben, an welcher Altarseite der Liturgen seinen Platz haben soll. Er konnte bald vor, bald hinter dem Altar stehen. Als sich die Apsisostung dann zu Beginn des 5. Jh. durchzusetzen begann, änderte das zunächst nichts an den beiden bereits vorhandenen Möglichkeiten der Ausrichtung von Liturgen und Gemeinde. Erst zu einem späteren Zeitpunkt setzte sich dann die Stellung des Liturgen zwischen Altar und Gemeinde in der nun fast stets mit der Apsis geosteten Kirche durch⁶⁷.

Jedoch muß dieses Ergebnis nach einzelnen Gegenden differenziert werden. Laut Nußbaum stand in Syrien und Griechenland bereits bei den ältesten bekannten Kirchenanlagen der Liturgen zwischen Altar und Gemeinde, während in anderen Regionen, etwa in Ägypten und besonders in Italien, die Stellung des Liturgen *versus populum* erst im Laufe der Zeit zur Ausnahme wurde. Geht man davon aus, daß diese Interpretation der archäologischen Daten korrekt ist, so muß man immerhin feststellen, daß das Gesamtbild nicht so eindeutig ist, wie manche Autoren in der Mitte unseres Jahrhunderts meinten. Das Gegenüber von Priester und Volk war nicht die durchgängige Praxis der christlichen Antike, und wo es gebräuchlich war, war es keine »Hinwendung zum Volk« im modernen Sinne⁶⁸. Darüber hinaus ist Nußbaums Auswertung des archäologischen und literarischen Materials einer grundlegenden Kritik unterzogen worden. Die beachtenswerten Einwände Marcel Metzgers sollen im folgenden knapp zusammengefaßt werden.

Metzger gibt zunächst zu bedenken, daß in der Frage der Stellung des Liturgen am Altar das *onus probandi* bei denjenigen liegt, die für die Zelebration *versus populum* eintreten (113)⁶⁹. Können wir tatsächlich feststellen, ob dies die ursprüngliche Praxis gewesen ist? Eine Antwort hierauf ist nur dann möglich, wenn uns sichere Hinweise auf die Einrichtung frühchristlicher Kirchenräume zur Verfügung stehen. Von den ca. 560 Kirchen, die von Nußbaum im Detail untersucht werden, geben mehr als 360 keine Hinweise auf die Stellung des Liturgen, sei es daß vom Altar keine Spuren mehr vorhanden sind, sei es daß der Altar sowohl auf der Seite des Kirchenschiffs als auch auf der zur Apsis gewandten Seite benützt werden kann (115). Wenn man Aussagen über die Einrichtung dieser Kirchen treffen will, ist man auf Forschungshypothesen angewiesen. J. Lassus und G. Tchalenko gingen von der Annahme aus, die verschiedenen Kirchen einer bestimmten Region seien sich in ihrer baulichen Anlage ähnlich. So gelangten sie in ihren Untersuchungen über den antiken Kirchenbau in Syrien, ausgehend von den erhaltenen Monumenten, zu dem Ergebnis, daß im allgemeinen die Liturgen zur Apsis hin schauten, wobei sie meistens nach Osten gerichtet waren (117)⁷⁰.

⁶⁷ Nußbaum (1965), 408.

⁶⁸ Vgl. Jungmann (1966) in seiner Rezension zu Nußbaums Studie. Jungmann (1967), 376, bringt es auf den Punkt: »Die oft wiederholte Behauptung, daß der altchristliche Altar regelmäßig die Wendung zum Volke voraussetzte, erweist sich als Legende.«

⁶⁹ M. Metzger, »La place des liturges à l'autel«, in: *RevSR* 45 (1971), 113–145. Die Seitenangaben im Text (in Klammern) beziehen sich auf diesen Aufsatz.

⁷⁰ Für eine Übersicht über die Forschungsliteratur zu den frühen syrischen Kirchen, vgl. Taft (1968).

Nußbaum setzt a priori die Zelebration *versus populum* voraus, wenn die Einrichtung der betreffenden Kirche dem nicht widerspricht. Oft begnügt er sich mit der summarischen Vermutung, alles in einer Kirche spreche für die Stellung des Liturgen *versus populum*, oder zumindest gebe es keine Anzeichen, die dagegen sprächen⁷¹. Andererseits begründet er die Benützung eines Altares *versus populum* oft mit einer vorhandenen Kathedra oder einer Bank für die Presbyter in der Apsis. Dabei geht er davon aus, daß die Liturgen, wenn sie in der Apsis sitzen, zwangsläufig von der zur Apsis gewandten Seite an den Altar treten und damit *versus populum* gerichtet sind. Eine solche Interpretation ist keineswegs zwingend. Selbst wenn der Weg von der Kathedra zur Apsisseite des Altars kürzer ist als der zur Volksseite, kann dies nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß der Liturge hinter dem Altar steht. Eine mindestens ebenso wahrscheinliche Annahme ist, daß er nach Empfang der Opfergaben vor dem Altar bleibt, sich zur Anaphora lediglich umwendet und nach Osten gerichtet zum Altar tritt. Nußbaum ist bemüht, so oft wie möglich auf eine Position *versus populum* zu schließen, berücksichtigt dabei aber nicht, wie wenig Platz dem Liturgen zwischen dem Altar auf der einen Seite und der Apsismauer oder dem erhöhten Platz für das Presbyterium bliebe. Zuweilen meint er, ein Meter sei genug, zuweilen sogar weniger, wie etwa in der Südkirche von Faras in Ägypten und in der Kirche von Borasi in Dalmatien (40 cm!)⁷². Daher kommt Nußbaum zu dem Ergebnis, daß in 192 von 560 Kirchen der Altar *versus populum* verwendet werden könnte. Dagegen wendet Metzger ein, daß dies vielmehr nur bei ca. 20 Bauten der Fall sei (117–119).

Der Grund dafür, daß Nußbaum der Zelebration *versus populum* methodisch den Vorzug gibt, ist seine Theorie, daß bei der ursprünglichen Form der Eucharistiefeyer der Liturge zum Volk hin gestanden sei. Was nun das Letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern betrifft, so schließt sich Nußbaum der auch von anderen Forschern vertretenen Ansicht an, daß dafür ein sigma-, d. h. halbkreisförmiger Tisch benützt wurde. Dem damaligen Brauch gemäß, saßen (oder lagen) die Teilnehmer an der rückwärtigen Seite des Tisches, während die vordere Seite für das Auftragen der Speisen freiblieb. Der Ehrenplatz war nicht wie heute in der Mitte, sondern am rechten Ende des Tisches (*in cornu dextro*). Auf den ältesten Darstellungen des Letzten Abendmahls in Mosaiken und Buchmalereien vom fünften Jahrhundert bis weit in das Mittelalter wird diese Anordnung in der Regel wiedergegeben. Erst ungefähr ab dem 13. Jahrhundert wird zunehmend die zeitgenössische Tischordnung auf Abendmahlbildern übertragen. Jesus nimmt dabei auf der Rückseite des Tisches inmitten der Apostel Platz⁷³. Vermutlich hat die urchristliche Praxis die Verhältnisse im Abendmahlssaal beibehalten. Dabei nahm der Vorsteher beim Mahl, das in Privathäusern gefeiert wurde, den Platz Christi an der rechten Tischseite ein. Bei größeren Versammlungen wurden mehrere Tische verwendet, und schließlich wurde das eucharistische Mahl getrennt vom Sättigungsmahl gefeiert, so daß nur noch ein Tisch

⁷¹ Siehe z. B. Nußbaum (1965), 78, 98, 186, 238, 289, 290.

⁷² Vgl. Nußbaum (1965), 95–96 und 303.

⁷³ Nußbaum (1965), 373–376; ebenso K. Gamber, *Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgieform* (Studia patristica et liturgica 4), Regensburg 1972, 22.

für den Vorsteher benötigt wurde. Nußbaum nimmt an, die ersten Christen hätten den Wortgottesdienst im Tempel, das eucharistische Mahl jedoch in ihren Häusern gefeiert; erst mit der Zusammenführung beider Formen wurden der Ort der Wortverkündigung und der Mahltisch eins. Der Vorsteher stand nun, gleich dem Redner vor einer Versammlung, zum Volk hingewandt. Erst die Betonung des Opfercharakters der Eucharistie habe die »Abwendung« des Liturgen von den Gläubigen mit sich gebracht (119–120).

Wie Metzger betont, sind alle Aussagen über die Feier der Eucharistie in der Urkirche rein hypothetisch, da literarische Quellen hierzu äußerst dürftig und archäologische Monumente nicht erhalten sind. Zu berücksichtigen ist, daß die Eucharistiefeier nicht *ex nihilo* geschaffen wurde, sondern Elemente bereits bestehender kultischer Mahlfeiern in sich aufnahm, und zwar sowohl jüdische, wie das Paschamahl, als auch heidnische. Das soll selbstverständlich nicht heißen, man könne die Eucharistiefeier aus diesen Formen ableiten. Diese Mahnung Metzgers zielt vielmehr darauf, daß uns nichts berechtigt, die früheste Gestalt der Eucharistiefeier den zeitgenössischen Gebräuchen beim Sättigungsmahl zu entnehmen. Besonders die existierenden jüdischen Mahlfeiern bildeten den Kontext für Jesus und seine Jünger, die nicht in einem traditionsfreien Raum standen. Sich hier eine später verlorene Ursprünglichkeit vorstellen hieße sich einer Täuschung hingeben. Darüber hinaus können wir nicht einfach voraussetzen, das Letzte Abendmahl sei das ausschließliche Vorbild für die rituelle Gestalt der Eucharistiefeier gewesen. Auch wenn das Gemeinschaftsmahl die Urform der Eucharistie gewesen ist, kann im übrigen die Entwicklung der ersten Jahrhunderte von einem Sättigungsmahl hin zu einer kultischen Feier nicht rückgängig gemacht werden (120–121).

Nußbaum geht von einer ursprünglichen Trennung zwischen Wortverkündigung und »Mahlfeier« aus. Dagegen bemerkt Metzger, daß diese Hypothese nicht auf einer soliden Grundlage beruhe, auch wenn sie lange von Liturgikern vertreten wurde. Die Ortsbezeichnung *κατ' οἶκον* in Apg 2,46 und 5,42 bezieht sich wohl nicht nur auf den Ort des Brotbrechens und des gemeinsamen Mahles – d. h. auf ein dafür geeignetes Haus mit einem geräumigen Speisesaal⁷⁴ –, sondern auch auf den Ort, wo die Unterweisung stattfand. Wenn die ersten Christen zum Synagogengottesdienst gingen, taten sie das am Sabbath, die Eucharistie jedoch wurde am ersten Tag der Woche gefeiert. Jedenfalls ist die Hypothese, daß der Eucharistiefeier jedesmal Lesungen nach der Art des Synagogengottesdienstes vorangingen, zumindest ebenso plausibel wie die Hypothese einer ursprünglichen Trennung zwischen beiden Teilen (121–122)⁷⁵.

Wir wissen schlicht zu wenig, um auf die Frage nach der Stellung des Liturgen am Altar für die ersten zwei Jahrhunderte eine gesicherte Antwort geben zu können. Nußbaums These, der Übergang von der Betonung des Mahlcharakters der Euchari-

⁷⁴ Neben dem Obergemach (ὕπερθεον, *cenaculum*) in Jerusalem werden im NT u. a. genannt: das Haus in Troas (Apg 20,7–12), das Haus Priskas und Aquilas in Rom (Röm 16,3–4) und das Haus des Gaius in Korinth (Röm 16,23).

⁷⁵ Schwierig ist die Frage der Doppelkirchen, etwa in Aquileia. Nußbaum (1965), 380, gibt selbst zu be-

stie zur Betonung des Opfercharakters habe etwa vom Jahre 400 an die Abwendung des Zelebranten vom Volk mit sich gebracht, wird dadurch entkräftet, daß frühe Dokumente, wie etwa die *Didache*, bereits von einem Opfer sprechen. Die öffentliche Anerkennung der christlichen Religion durch Kaiser Konstantin im Jahre 313 als Wendepunkt zu sehen, wird unseren dürftigen Kenntnissen des christlichen Kultes der Frühzeit nicht gerecht, denn wir können nicht sagen, ob die Eucharistie zuvor wirklich weniger feierlich begangen wurde als in der Folgezeit (122–123).

Die Texte, die Nußbaum für eine Feier *versus populum* anführt, erlauben nicht den Schluß, daß gemeint sei, die Gläubigen könnten sehen, was am Altar vor sich gehe – abgesehen davon, daß man ja selbst bei einer Hinwendung zum Altar oft kaum etwas gesehen hätte, sei es aufgrund des großen Abstandes des Altars vom Schiff, sei es wegen der Vorhänge, die den Altar verhüllten. Diese Überlegungen führen Metzger zu dem Ergebnis, daß die Hypothese einer ursprünglichen Eucharistiefeier *versus populum* nicht haltbar ist als Erklärungsmodell für die Anlage der frühchristlichen Kirchengebäude. Auf wesentlich soliderem Grund ruht die Annahme, das Prinzip dieser Anlagen sei vielmehr in der Feier *versus ad orientem* zu suchen, zumal da die Gebetsostung in der frühen Christenheit allgemeine Geltung beanspruchte (123–124).

Auf die literarischen Zeugnisse, die schon mehrfach untersucht wurden, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Ausgehend von den in Nußbaums Studie untersuchten Kirchenbauten, die Hinweise auf die Stellung des Liturgen geben, kommt Metzger zu dem Ergebnis, daß die Ostung des Liturgen in der Tat allgemeine Praxis war, wenn es auch in einigen Regionen Ausnahmen zur Regel gab⁷⁶. Es ist nicht überraschend, daß keine kanonischen Bestimmungen von Synoden bekannt sind, worin die Wendung des Liturgen nach Osten vorgeschrieben wäre. Solche Überlieferungen werden in der Regel durch Praxis weitergegeben, während der Sinn einer gesetzlichen Bestimmung meistens darin liegt, einen bestehenden Brauch zu modifizieren oder eine in Frage gestellte Gewohnheit in Erinnerung zu rufen und zu bestätigen. Die Vorschrift der Gebetsostung in der *Didascalia Apostolorum* und der *Didascalia Addai* – als von den Aposteln überlieferte Bestimmung – kann als Beweis dafür aufgefaßt werden, daß es sich bereits im dritten Jahrhundert um einen etablierten Brauch handelt (125–134).

Zur Frage nach Eingangsostung oder Apsisostung sind drei Aspekte zu beachten: Erstens ist die Zahl der Kirchen mit Eingangsostung gering (8,4 % der von Nußbaum untersuchten ca. 560 Gebäude). Man findet sie vor allem in Rom und Nordafrika. Dies zeigt, daß die Ostung der Apsis ein *de facto* allgemeines Prinzip war, um so mehr als Kirchen mit Eingangsostung oft über Heiligengräber errichtet wurden, vor allem in der Stadt Rom. Es war die Anlage dieser hochverehrten Gräber, welche den

⁷⁶ In Zahlen ausgedrückt: Von 560 untersuchten Kirchen sind 512 mit der Apsis geostet (91,6 %); etwa 365 Kirchen (65 %) geben keine präzisen Hinweise auf die Stellung des Liturgen am Altar; in 173 Kirchen ist es offensichtlich, daß der Liturge sich nach Osten wandte – d. h. in 31 % aller untersuchten Kirchen und in 88,7% der Kirchen, die Hinweise auf die Stellung des Liturgen geben; in 22 Kirchen konnte der Liturge sich aufgrund der baulichen Gegebenheiten nicht nach Osten wenden – d. h. in 4 % aller untersuchten Kirchen und 11,2 % der Kirchen, die Hinweise auf die Stellung des Liturgen enthalten.

Kirchenbau bestimmte und die Orientierung der Apsis unmöglich machte. Zweitens war das Prinzip der Gebetsostung so stark, daß es Gegenden gibt, in denen wir keine Kirchen mit Eingangsostung finden (Kleinasien, Griechenland, Noricum, Dalmatien). Zudem wurden diese Kirchen mit Eingangsostung später oft umorientiert. Drittens war das Prinzip der Gebetsostung so bedeutend, daß der Liturgen in Kirchen mit Eingangsostung dem Kirchenschiff zugewandt war. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß die Ostung des Liturgen nicht nur eine Option (»une pratique facultative«) war (134–135).

Die Fragestellung Nußbaums, wann es in einzelnen Regionen zu einem Übergang von der Zelebration *versus populum* zur »Abwendung« des Liturgen von der Gemeinde gekommen sei, erscheint vor diesem Hintergrund verfehlt⁷⁷.

Wie bedeutend das Prinzip der Ostung im liturgischen Beten bereits um die Wende zum fünften Jahrhundert war, wird deutlich im Falle des Pilgerheiligtums von Cimitile, einer Nekropole (der heutige Name ist eine Dialektform von *coemeterium*) vor den Toren der Stadt Nola in Kampanien, wo das Grab des Bekenner Felix verehrt wurde. Bischof Paulinus von Nola erbaute dort von 401 bis 403 eine neue Basilika zu Ehren des heiligen Felix, die er in einem Brief an Sulpicius Severus aus diesen Jahren beschreibt:

*Prospectus vero basilicae non, ut usitatio mos est, orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam eius adspiciens*⁷⁸.

Allein aufgrund dieser Schilderung ist keine genaue Vorstellung von diesem Bau möglich. Nußbaum hält diese Briefstelle für einen Beleg dafür, daß die Ostung der Kirchenfassade zu Beginn des fünften Jahrhunderts die üblichere Anlage gewesen sei⁷⁹. Erst die archäologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte ergaben ein deutlicheres Bild. In den 330er Jahren wurde um das Grab des hl. Felix ein Gebäude mit einer Apsis nach Norden errichtet, die sogenannte *aula feliciana*. Zwischen 350 und 375 erfolgte der Bau einer dreischiffigen Basilika entlang der West-Ost-Achse, in der die Grabanlage integriert wurde. Die neue Basilika, von der Paulinus spricht,

⁷⁷ Zu demselben Urteil gelangt auch Gamber (1972), 24. Zur Kritik an Nußbaum: Gamber (1976), 7–27, mit weiterem Material. Vgl. auch J. Lara, »Versus Populum Revisited«, in: *Worship* 68 (1994), 210–221. Von »versus populum« zu unterscheiden ist der Ausdruck »super populum«. In dem vom Abt Andreas Agnellus verfaßten *Liber pontificalis* von Ravenna (9. Jh.) heißt es mit Bezug auf die Probus-Basilika in Classe: *missa super populum celebratur*. Die Besonderheit dieser Kirche lag offensichtlich darin, daß ihre Apsis im Westen lag und wahrscheinlich wegen der Gräber des hl. Probus sowie zweier anderer Bischöfe der Altar stark erhöht war, so daß der nach Osten gewandte Zelebrant »über das Volk« die Messe feierte. Vgl. K. Gamber, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums* (Studia patristica et liturgica 10), Regensburg 1981, 120–124, nachgedruckt in: *Zum Herrn hin! Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten* (Studia patristica et liturgica, Beihefte 18), Regensburg ²1994 (1987), 76–80.

⁷⁸ Paulinus von Nola, *Ep.* 32, 13: CSEL 29,288.

⁷⁹ Nußbaum (1965), 399. Diese Interpretation scheint auf E. Weigand, »Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage«, in: W. Schellberg (ed.), *Festschrift Sebastian Merkle*, Düsseldorf 1922, 370–385, hier 375, zurückzugehen und hält sich durch bei Podossinov (1991), 280. Zur Anlage von Cimitile vgl. D. Korol, »Neues zur Geschichte der verehrten Gräber und des zentralen Bezirks des Pilgerheiligtums in Cimitile-Nola«, in: *JAC* 35 (1992), 83–118.

stand im rechten Winkel zur alten, war entlang der Nord-Süd-Achse auf das Grab des hl. Felix hin ausgerichtet und schloß mit einer Apsis im Norden ab. Das Ungewöhnliche an dieser Anlage war zweifellos diese Ausrichtung entlang der Nord-Süd-Achse und nicht entlang der West-Ost-Achse, wie damals üblich. *Prospectus* kann nicht schlechthin mit *facies* (Fassade) gleichgesetzt werden, vielmehr ist *prospectus basilicae* gleichsam als *pars pro toto* für die Basilika zu verstehen⁸⁰. Für diese ungewöhnliche Anlage können praktische Gründe geltend gemacht werden, denn der Garten im Norden der alten Basilika und der *aula feliciana* scheint der einzige freie Platz gewesen zu sein für den Bau der neuen Kirche.

Das Besondere an der nach Norden hin gelegenen Apsis der neuen Basilika waren zwei gebogene Nischen auf der linken und der rechten Seite. Paulinus schreibt weiter, daß der Zelebrant beim eucharistischen Opfer zur rechten Nische und somit nach Osten gewandt ist, während sich in der linken, westlichen Nische hinter ihm die Betenden befinden⁸¹. Da nur der Klerus Zutritt zur Apsis hatte, dürfen wir annehmen, daß mit *orantes* nicht das Volk gemeint ist⁸². Trotz der ungewöhnlichen Ausrichtung dieser Kirche wurde also das Prinzip der Ostung für das Hochgebet beibehalten. Auf den Standort des Volkes geht Paulinus nicht ein, offensichtlich wird dieser Frage keine Wichtigkeit beigemessen.

Schließlich soll noch auf einen Punkt hingewiesen werden. Wie Klaus Gamber bemerkt, verfügen wir über keine literarischen Belege, daß der Altar im frühchristlichen Kirchenbau als Ziel der Ausrichtung bei der liturgischen Feier angesehen wurde⁸³. Zwar ist die hohe Verehrung für den Altar vom vierten Jahrhundert an klar bezeugt. Seine Heiligkeit gründet sich darauf, daß auf ihm das eucharistische Opfer vollzogen wird, weshalb er als Abbild Christi verstanden werden kann⁸⁴. Das übergeordnete Prinzip für die Gebetsrichtung im Gottesdienst ist jedoch die allgemeine Wendung nach Osten, zum auferstandenen und erhöhten Christus, dessen Wiederkommen erwartet wird.

1.3 Kirchenbau und Liturgie

Die syrischen Kirchenordnungen *Didascalia Apostolorum* und *Didascalia Addai* schreiben die Wendung nach Osten beim liturgischen Beten vor und begründen diese mit einer apostolischen Überlieferung. Die ältesten syrischen Kirchen folgen dem Typus der Basilika wie die zeitgenössischen Synagogen, sind jedoch im Gegensatz zu diesen in der Regel mit ihrer Apsis orientiert. Besonders aufschlußreich sind die archäologischen Funde in Nordsyrien und Mesopotamien. Wo Hinweise auf die Position des Altars erhalten sind, was selten der Fall ist, steht dieser nur wenig ab-

⁸⁰ Insofern trifft auch die von Gamber (1976), 10, vertretene Deutung, die Briefstelle sei ein eindeutiger Hinweis darauf, daß zu dieser Zeit die Ostung der Apsis gebräuchlicher gewesen sei, nicht zu.

⁸¹ ... *tamen cum duabus extra laevaue conchulis intra spatiosum sui ambitum absis sinuata laxetur, una earum immolanti hostias iubilationis antistiti patet, alia post sacerdotem capaci sinu receptat orantes*, Ep. 32, 13: CSEL 29,288.

⁸² Wilkinson (1984), 16–17 und 22 (Fig. 6).

⁸³ Gamber (1972), 25–26.

⁸⁴ Belege bei Nußbaum (1965), 402–403.

gerückt von der Ostwand oder direkt davor. Die Orientierung des Kirchenbaus entspricht so dem allgemeingültigen Prinzip der Gebetsostung und drückt die eschatologische Erwartung des frühen Christentums auf das Wiederkommen Christi als Sonne der Gerechtigkeit aus. Aus dem Synagogenbau wurde das Bema übernommen, eine erhöhte Plattform in der Mitte des Raumes, wo die Heiligen Bücher vorgelesen und die Gebete gesprochen wurden. Im ostsyrischen (chaldäischen) Ritus saß der Bischof mit seinem Klerus an der Westseite des Bema im Hauptschiff mit Blick nach Osten. Dies war der Ort der Lesungen und Gebete, und wenn diese verrichtet waren, zog der Klerus mit den Opfern nach Osten zum Altar für die Feier der Eucharistie. Ob dieses »Syrian arrangement«, wie es in der Forschung geläufig ist, auch in der westsyrischen Tradition allgemein verbreitet war, ist fraglich. Archäologische und literarische Quellen bezeugen zwar, daß es diese Anordnung in westsyrischen Kirchen auch gegeben hat, sie allerdings nicht überall die Regel war. Andererseits gibt Robert Taft zu bedenken, daß liturgische Entwicklungen in dieser Region gewöhnlich von Westen nach Osten weitergegeben wurden, so daß sich die Anordnung mit Mittelschiffbema wahrscheinlich von Westsyrien nach Mesopotamien verbreitete. Im chaldäischen Ritus blieb sie erhalten, während sie im Westen, von Ausnahmen abgesehen, überwiegend aufgegeben wurde⁸⁵. Was den Ursprung des Bema betrifft, so verweist Bouyer darauf, daß im Nahen Osten kultische Elemente, die aus dem Judentum stammten, am längsten beibehalten wurden. Zu Recht betont er, daß die frühchristlichen Kirchen in Beziehung zum zeitgenössischen Synagogenbau, wo sich das Gottesvolk des Alten Bundes versammelte, gebracht werden sollten. Der französische Gelehrte vermutet sogar, daß die Lösung der ostsyrischen Kirche von der Reichskirche im fünften Jahrhundert ihren Grund nicht primär in den christologisch-dogmatischen Auseinandersetzungen hatte, sondern vielmehr dem Bemühen um die Bewahrung von semitischen Traditionen entsprang, die schon in der Väterzeit als archaisch angesehen wurden, da man fürchtete, diese seien durch die fortschreitende Hellenisierung in der byzantinischen Kirche gefährdet⁸⁶. Die Hypothese Bouyers, der Typus der syrischen Kirche mit Mittelschiffbema stelle auch die ursprüngliche Anordnung im byzantinischen Ritus dar, ist teils zustimmend, teils ablehnend aufgenommen worden⁸⁷. Daß im syrischen Raum jedoch die Ostung im Kirchenbau und in der Stellung des Liturgen am Altar weitestgehend üblich war, ist unbestreitbar.

Der Ursprung des spezifisch römischen Kirchenbaus stellt schon lange eine schwierige Frage für die Forschung dar, auf die noch keine allseits befriedigende Antwort gefunden werden konnte⁸⁸. Viele Theorien haben sich als falsch erwiesen, so wissen wir heute etwa, daß die Katakomben nicht als Versammlungsräume für den Gottesdienst genutzt wurden. Schon lange vor Ende der Verfolgungen hatten die Christen in der Stadt Rom eigene Gebäude für den Gottesdienst, die ihnen entweder geschenkt oder eigens zu diesem Zweck errichtet worden waren; diese frühesten Kir-

⁸⁵ Taft (1968), 358.

⁸⁶ Bouyer (1993), 16–42 und (1964), 185–228.

⁸⁷ Vgl. die Kritik Tafts (1968), 327 und 359.

⁸⁸ Bouyer (1993), 43–59.

chenbauten kennen wir jedoch nicht. Die ältesten erhaltenen Monumente sind die unter Kaiser Konstantin gebauten Basiliken. Ihre Anlage wurde aber oft grundlegend verändert, besonders zur Zeit Papst Gregors des Großen (590–604), wie etwa bei St. Peter im Vatikan. Am deutlichsten ist die konstantinische Anlage noch in der Lateranbasilika zu erkennen. Der Stuhl des Bischofs befand sich im Zentrum der Apsis, dem Ehrensitz, wo in den Basiliken, die als Gerichtshöfe verwendet wurden, der Regierungsbeamte Platz nahm, entsprechend dem Sitz des Kaisers im Senat. Bischöfe nahmen nun denselben Rang wie die hohen Staatsbeamten ein und genossen dieselben Ehrenbezeugungen. Der Altar war am Eingang der Apsis oder im Hauptschiff, wobei sein sakraler Charakter gewahrt wurde durch seine erhöhte Stellung, durch Stufen, die zu ihm führten, und durch ein Ziborium, zwischen dessen Säulen Vorhänge angebracht waren.

Basiliken mit geostetem Eingang sind hauptsächlich in Rom und in Nordafrika, wo man sich eng an die Bräuche der römischen Kirche anschloß, zu finden. Auf einem Mosaik aus dem vierten Jahrhundert, das die Kirche von Thabarca in Nordafrika darstellt⁸⁹, steht der Altar ungefähr in der Mitte der Kirchenschiffs. Dies war wohl auch der Fall bei St. Peter im Vatikan, bevor unter Papst Gregor dem Großen diese Einrichtung verändert und der Altar mit dem Grab des Apostels verbunden wurde. Die Petersbasilika war ein Martyrium, dessen Grundriß nicht primär von liturgischen Prinzipien, sondern von der Anlage der Confessio bestimmt wurde. Beim Apostelgrab befand sich ursprünglich eine *memoria* ohne Altar, die frei zugänglich für die Gläubigen war. Gregor der Große trug offensichtlich einer stärker bewußt gewordenen Verbindung von Eucharistiefeyer und Märtyrerkult Rechnung, als er den Altar mit der *memoria* verband. Dabei mußte der Zugang zum Apostelgrab freibleiben, so daß an der Ostseite des Altars eine Ringkrypta errichtet wurde, die den Gläubigen weiterhin freien Zugang zu der hochverehrten Stätte ermöglichte. An der Westseite des Altars befand sich ja die vom Hauptschiff durch Schranken abgetrennte Apsis mit dem Bischofsthron und den Bänken für das Presbyterium. Bei der Eucharistiefeyer stand der Liturge an der Westseite des Altars und schaute nach Osten, doch wohin war das Volk ausgerichtet?

Nach Bouyer waren die Gläubigen zusammen mit dem Zelebranten nach Osten gewandt und schauten in Richtung der geöffneten Tore hin zur aufgehenden Sonne⁹⁰. Diese Auffassung ist auf Widerspruch gestoßen, denn es sei undenkbar, daß sich das Volk vom Altar, der schon früh als heiliges Objekt, ja als Abbild Christi verehrt wurde, abgewandt hätten⁹¹. Eine ähnliche Hypothese ist von Gamber vorgeschlagen worden. Nach seiner Auffassung befand sich das Volk in den Seitenschiffen, von denen es in manchen Basiliken bis zu sechs gab, während etwa St. Peter und die Lateranbasilika nur vier davon besitzen. Das Hauptschiff blieb frei und diente für liturgische Handlungen wie den feierlichen Einzug des Zelebranten und seiner Assistenten. Somit standen die Gläubigen in den Basiliken mit Eingangsstütze während der Eucharistiefeyer nicht zum Altar gewandt, kehrten diesem aber auch nicht den

⁸⁹ Das Mosaik ist abgebildet im *DACL* IV/2, 2232–2233.

⁹⁰ Bouyer (1993), 56–57.

⁹¹ So u. a. Vogel (1962), 191–192, Nußbaum (1971), 155–157, und Lara (1994), 214.

Rücken zu, was in der Tat wegen der Heiligkeit des Altars und des auf ihm gefeierten Opfers undenkbar gewesen wäre. Den Gläubigen in den Seitenschiffen genügte eine leichte Körperdrehung, wobei sie den Altar mehr oder weniger zu ihrer Rechten oder zu ihrer Linken hatten. Während des Hochgebets blickten sie zusammen mit dem Zelebranten zu den geöffneten Kirchentoren, durch die das Licht der aufgehenden Sonne hereinfiel, das Symbol des auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Christus, wobei hier auch Konstantins Verehrung für die Sonne zum Tragen gekommen sein mag. Die Gottesdienstversammlung bildete so einen nach Osten offenen Halbkreis mit dem Zelebranten als Scheitelpunkt⁹². Zur Bestätigung seiner Hypothese verweist Gamber auf die erhaltenen Kirchenbauten von Ravenna, der Hauptstadt des Ostgotenreichs, die sich im wesentlichen nicht von den römischen und byzantinischen Kirchen derselben Zeit unterscheiden. In der heute S. Apollinare nuovo genannten Palastkirche Theoderichs des Großen († 526) fallen die Entsprechungen zum charakteristischen Aufbau der späteren griechischen Ikonostase auf, mit den Abbildungen des thronenden Christus und der Gottesmutter rechts und links der »königlichen Tür«. In dieser ravennatischen Basilika sind diese Darstellungen nicht am Triumphbogen, sondern an den Wänden des Hauptschiffes. Nach Gamber liegt der Grund für diese Anlage darin, daß sich das Volk bei der Feier des Gottesdienstes nach Geschlechtern getrennt in den Seitenschiffen befand. Die Männer erblickten auf der ihnen gegenüberliegenden Wand des Mittelschiffes den thronenden Christus und die Prozession der männlichen Heiligen, die Frauen auf der ihnen gegenüberliegenden Wand des Mittelschiffes die Gottesmutter mit dem Kinde und die Prozession der weiblichen Heiligen⁹³. Gamber hält Ravenna für den Ursprungsort des *Ordo Romanus IV* und sieht darin ein Zeugnis für die erzbischöfliche Liturgie, wie sie in der alten Kathedrale der Stadt gefeiert wurde. Dieser Bau ist zwar in seiner originalen Form nicht mehr erhalten, wir kennen aber den Grundriß dieser Kirche, der sogenannten *Basilica Ursiana*. Es handelt sich um eine fünfschiffige Basilika mit einer Apsis im Osten. Der Altar stand mitten im Kirchenschiff und war auf allen vier Seiten durch Schranken (*cancelli*) abgegrenzt. Gamber nimmt an, daß der Bereich zwischen dem Altarraum und der Apsis, also ein Großteil des Mittelschiffes, nach dem *OR IV* als Presbyterium verstanden wurde⁹⁴. Dieser Raum bot Platz für die Schola, für das Einsammeln der Opfergaben und für die Kommunionsspendung an die Gläubigen. Dort befand sich wohl auch der Ambo. Die Gläubigen, so Gamber, hätten nur in den Seitenschiffen Platz gefunden, von denen es in der Basilica Ursiana vier gab. Nach allgemeinem Brauch waren die Männer auf der vom Eingang aus gesehen linken und die Frauen auf der rechten Seite. Dies entspricht der Anweisung des *Ordo IV*, der Pontifex gehe beim Einsammeln der Opfergaben von der Männerseite »ad partem mulieris«⁹⁵. Einige stadtrömische Basiliken sind nicht entlang der Ost-West-

⁹² Gamber (1976), 23–25.

⁹³ Gamber (1976), 79–81.

⁹⁴ Gamber (1976), 134, weist darauf hin, daß die Anweisung des stadtrömischen *OR I*, 54: II, 85 Andrieu: »Et tunc tolluntur cereostata de loco in quo prius steterant, ut ponantur in una linea per mediam ecclesiam« redigiert wurde zu »et ponunt ea ante altare sicut ordinem habent« (*OR IV*, 23: II, 160 Andrieu).

⁹⁵ *OR IV*, 41: II, 162 Andrieu; cf. Gamber (1976), 131–136.

Achse orientiert, wofür verschiedene Gründe angeführt werden können. Viele Kirchen ruhten auf einem alten Fundament. Zudem wurden bereits unter Konstantin heidnische Tempel und Profanbauten zu christlichen Kirchen umfunktioniert. In anderen Fällen waren Abweichungen von einer genauen Ost-West-Ausrichtung bedingt durch die örtlichen Verhältnisse, besonders die Straßenanlage in Städten, wie im Falle der römischen Kirche S. Clemente, deren Eingang nach Südosten hin liegt. Hier hätte dem Priester – wie auch den Gläubigen in den Seitenschiffen – nur eine leichte Körperdrehung genügt, um sich beim eucharistischen Opfer nach Osten zu wenden. Ein Analogon zu dieser eigentümlichen Stehordnung stellt der heute noch im christlichen Orient vorhandene Brauch dar, sich lediglich an den Seitenwänden der frühchristlichen Kleinkirchen aufzuhalten, während der Raum unter der zentralen Kuppel für die Kulthandlungen freibleibt. Taft meint, es sei auch in Kirchen mit dem Altar am Eingang der Apsis oder in der Apsis und einem Ambo im Hauptschiff üblich gewesen, daß sich das Volk in den Seitenschiffen befand und die Mitte der Kirche größtenteils freigehalten wurde für die liturgischen Handlungen⁹⁶. Als im Laufe des Mittelalters das Verständnis für die profunde Symbolik der Gebetsostung schwand und die Gläubigen sich nicht mehr nach Osten wandten, kam es zu dem Gegenüber des Zelebranten am Altar und des Volkes. Dieser Eindruck entstand besonders in den römischen Basiliken, wo der Altar von der Mitte des Kirchenschiffs in die Apsis verlegt wurde, wie in St. Peter unter Papst Gregor dem Großen. So ist in einem langen, komplizierten Prozeß das entstanden, was wir heute den »Altar versus populum« nennen. Allerdings entsprach diese Anordnung nicht dem, was in jüngster Zeit damit in Verbindung gebracht worden ist.

Wie bereits erwähnt, ist die Auffassung, daß sich die Gläubigen in Basiliken mit Eingangsstütze zu den geöffneten Toren hingewandt hätten, umstritten. Freilich sollte unser Urteil hier nicht von modernem Empfinden geleitet werden. Dieser liturgische Gestus erscheint nämlich keineswegs so ungewöhnlich im Kontext der religiösen Praxis in der Antike. Man betete im allgemeinen zum offenen Himmel, was für geschlossene Räume bedeutete, daß man sich zur geöffneten Tür oder zum offenen Fenster hin wandte. Hierfür gibt es auch zahlreiche jüdische und christliche Quellen (z. B. Dan 6,11; Tob 3,11; Apg 10,9 – Petrus steigt auf das Hausdach, um zu beten). Im babylonischen Talmud wird das Verbot des Rabbi Hiyya bar Abba überliefert, in Räumen ohne Fenster zu beten⁹⁷. Origenes behandelt in seiner Schrift *De oratione* die Schwierigkeit, die auftritt, wenn ein Haus nicht nach Osten geöffnet ist. Er argumentiert, daß die Ausrichtung nach Osten ein höheres Prinzip als die Wendung zum freien Himmel ist⁹⁸. Wir haben bereits auf die Synagogen aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. verwiesen, die mit dem Eingang nach Jerusalem ausgerichtet sind. Zum Gebet war die Versammlung offensichtlich zu den geöffneten Türen hin gewandt und blickte damit in die Richtung der Heiligen Stadt. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus plausibel, daß sich die Gläubigen

⁹⁶ Taft (1968), 327. Nußbaum (1971), 153–154, bestreitet zwar nicht, daß es diese Anordnung gegeben habe, bezweifelt aber, daß sie jemals allgemeine Praxis im Altertum gewesen sei.

⁹⁷ *bBerakhot* 5,1 (31a); 5,5 (34b).

⁹⁸ Origenes, *De oratione* 32: GCS Orig. II, 400.21–401.9; vgl. Peterson (1959), 1–4, und Wallraff (2000).

während der Hochgebets in Kirchen mit Eingangsostung zusammen mit dem Liturgen zu den geöffneten Türen hinwandten, um so mehr, wenn man bedenkt, welche Bedeutung das Prinzip der Ausrichtung nach Osten zum Gebet auch unabhängig von den baulichen Gegebenheiten hatte, wie etwa im Falle der von Paulinus von Nola errichteten Basilika in Cimitile⁹⁹.

Doch selbst wenn wir annehmen, daß das Volk schon in der Frühzeit während des eucharistischen Opfergebets in Richtung des Altars geschaut hätte, so wäre es nicht zu einem Gegenüber von Priester und Volk gekommen, da die Vorhänge zwischen den Säulen des Ziboriums wohl zugezogen gewesen wären. Im übrigen hätten sie nicht viel gesehen am Altar, da in der Frühzeit der Zelebrant in Orantenhaltung mit ausgebreitenden Armen und ohne weitere rituelle Gesten betete; diese kamen erst im Mittelalter hinzu. Der christlichen Antike wäre es sonderbar vorgekommen, das Schauen auf das Tun des Zelebranten mit Teilnahme am Gottesdienst gleichzusetzen. Jedenfalls war dem christlichen Altertum die Zelebration *versus populum* im heutigen Sinne unbekannt, und es wäre ein Anachronismus, als Prototyp dieser Feier die Praxis der römischen Basiliken mit Eingangsostung heranzuziehen.

Trotz ihrer Plausibilität können Gambers Hypothesen nur als vorläufige Antworten auf die schwierigen Fragen nach dem Ursprung und der Einrichtung der römischen Basiliken betrachtet werden. Es wird sich zeigen, was in der gelehrten Diskussion Bestand haben wird. Gerade der Vergleich mit dem Kirchenbau im Osten unterstreicht jedoch die Einsicht Bouyers, der den Gedanken, »die römische Basilika sei die ideale Form der christlichen Kirche, weil sie eine Zelebration erlaube, bei der sich Priester und Gläubige von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen«, entschieden zurückweist¹⁰⁰. Eine solche Deutung wird dem patristischen Liturgieverständnis nicht gerecht. Für Bouyer stellt der byzantinische Kirchenbau eine eigenständige Weiterentwicklung der Basilika dar, wobei all jene Elemente umgestaltet oder entfernt wurden, die der christlichen Liturgie nicht angemessen waren, und so ein neuer Gebäudetypus entstand. Bedeutsam war auch die Herausbildung einer Ikonographie, die in engem Zusammenhang zu den in der Liturgie gefeierten Mysterien steht und diese im künstlerischen Ausdruck sinnlich erfaßbar macht. Demgegenüber hat der Kirchenbau im Westen die Basilikastruktur nie ganz hinter sich gelassen. Die reiche, theologisch konzipierte Ausschmückung von Ostwand und Kuppel in byzantinischen Kirchen findet im Westen jedoch eine Entsprechung in den romanischen und ottonischen Wandmalereien und ebenso in den eindrucksvollen Altaraufbauten des Spätmittelalters, der Renaissance und des Barock, deren Thematik eng mit der Eucharistie verbunden ist und so auf den in der Meßfeier geschenkten Vorgeschmack der ewigen Herrlichkeit weist¹⁰¹.

⁹⁹ Wilkinson (1984), 26–29, ist der Auffassung, daß auch in der Kirche von Tyrus aus dem frühen 4. Jh. und im konstantinischen *martyrion* am Hl. Grab von Jerusalem die liturgische Versammlung nach Osten gewandt betete, d. h. in Richtung der vermutlich geöffneten Türen. Diese beiden bei Eusebius von Caesarea beschriebenen Bauten gehören zu den wenigen Kirchen in der Levante mit Eingangsostung.

¹⁰⁰ L. Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz 1964 (dt. Übers. v. *Le Rite et L'Homme*, Paris 1962), 213.

¹⁰¹ Vgl. Bouyer (1993), 60–82.

Bezeichnenderweise ist es bis in die jüngste Zeit im Westen nicht zu einer Übernahme des »dem Volk zugewandten« Altars aus den konstantinischen Basiliken Roms gekommen. Außerhalb von Rom und Nordafrika war die einheitliche Gebets-ostung von Zelebranten und Volk allgemein üblich. Rom hat sich in diesem Punkte eher die zeremoniellen Gepflogenheiten der anderen westlichen Kirchen angeeignet denn umgekehrt¹⁰². In der ältesten uns überlieferten Gestalt des *Ordo Romanus I* aus dem siebten Jahrhundert heißt es, daß der Pontifex für das Gloria an seiner Kathedra nach Osten gekehrt steht (*stat versus ad orientem*). Eine fränkische Rezension des *OR I* aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts ist hier ausführlicher und bestimmt, daß der Bischof sich nach dem Ende des *Kyrie* zum Volk (*contra populum*) wendet und *Gloria in excelsis Deo* intoniert, worauf er sich sofort wieder nach Osten kehrt. Nach dem Gloria wendet er sich wieder den Gläubigen zu und grüßt sie mit *Pax vobis*. Darauf kehrt er sich zurück nach Osten zum *Oremus* und zur anschließenden Oratation¹⁰³.

2. Der theologische Gehalt von Ostung und Gleichwendung im liturgischen Gebet

2.1 Zur Relevanz der liturgischen Praxis in der frühen Kirche

Der historische Teil dieses Essays könnte auch dort, wo er auf Zustimmung trifft, die Frage aufwerfen, welche Relevanz die frühchristliche Regel der Wendung nach Osten und der gemeinsamen Ausrichtung im liturgischen Gebet heute noch habe, da sich immerhin die Zeiten und mit ihnen die Menschen geändert hätten. Tatsächlich müssen in der Übertragung liturgiegeschichtlicher Einsichten auf die Situation der Kirche in der Welt von heute Archäologismen vermieden werden, vor denen schon Papst Pius XII. in seiner Liturgieencyklika *Mediator Dei* warnte. Dort lehnte er etwa die Auffassung, der Altar sei nichts weiter als ein einfacher Tisch – wofür man die frühe Kirche als Beleg heranziehen zu können glaubte – als einen solchen Archäologismus ab¹⁰⁴. Es ist zweifelsohne ein Wesenszug des christlichen Glaubens, sich immer wieder zu beziehen auf die Lehre und die Praxis des Zeitalters der Kirchenväter, die diesen Titel nicht von ungefähr tragen. Ein patristisches Resourcement ist für das Leben der Kirche zwar unerlässlich, jedoch nicht allein hinreichend. Unter der Führung von Theologen wie John Henry Newman propagierte die anglikanische Oxfordbewegung eine Auffassung der Church of England als derjenigen Kirche, welche die Lehre und die Praxis des patristischen Zeitalters am reinsten bewahrt habe

¹⁰² Schon Weigand (1922), 381–382, hat mit Bezug auf den Kirchenbau in Aquileia und Ravenna darauf hingewiesen, daß der lateinische Westen nicht mit der Stadt Rom gleichzusetzen ist. Wenn in einigen karolingischen Kirchen, wie St. Gallen und Corvey, der Zelebrant an der Westseite des Altars stand und nach Osten in das Kirchenschiff blickte, so handelt es sich hier um eine bewußte Übernahme der stadtrömischen Praxis als Teil eines weit ausgreifenden kulturellen Programms; vgl. Lara (1994), 215–216.

¹⁰³ *OR I*, 51 und 53; II, 83 und 84 Andrieu; vgl. Nußbaum (1965), 307–308.

¹⁰⁴ Pius PP. XII, *Littera Encyclica de Sacra Liturgia »Mediator Dei«*: AAS 39 (1947), 545–546.

und somit die *Via Media* zwischen den Abirrungen und Auswüchsen der römischen Kirche und dem Rationalismus und Glaubensabfall des Protestantismus sei. Newmans große Einsicht war, daß bei diesem Rückgriff auf »Antiquity«, auf dem die Theorie von der *Via Media* ruhte, das Prinzip von der geschichtlichen Entfaltung der Glaubenslehre ignoriert wurde. Eine solche Entwicklung fand bereits im patristischen Zeitalter statt und erfuhr im Mittelalter und der Neuzeit eine authentische Fortsetzung, so daß die ausschließliche Bezugnahme auf die Lehre der Kirchenväter zu einer defizienten Fiktion wird. Mit anderen Worten: »The *Via Media* has slept in libraries; it is a substitute of infancy for manhood«¹⁰⁵. Wie Newman bemerkt, gilt dies nicht nur für die Glaubenslehre, sondern auch für die Liturgie¹⁰⁶. Am klarsten ist ein Fluß nicht an der Quelle, sondern erst, wenn er schon ein Stück Wegs zurückgelegt und sein Bett an Tiefe gewonnen hat, um ein Bild des großen englischen Theologen aufzunehmen.

Im Sinne Newmans äußerte sich auch Ratzinger, als er im Jahre 1966 feststellte, unter Theologen gebe es

einen gewissen Archaismus, dessen Ziel es ist, die klassische Gestalt der römischen Liturgie vor den mittelalterlichen und karolingischen Überwucherungen wiederherzustellen. Als Maßstab liturgischer Erneuerung fungiert dann nicht die Frage: Wie soll es sein, sondern die Frage: Wie war es damals? Dazu aber ist zu sagen: Obwohl das Damals uns unerläßliche Hilfe gibt, um das Heute zu bewältigen, ist es doch nicht einfach der Maßstab, den man der Reform zugrunde legen kann. Zu wissen, wie Gregor der Große es gehalten hat, ist wertvoll, aber kein zwingender Grund, daß es heute wieder so sein müsse. Mit diesem Archaismus aber hatte man sich doch vielfach den Sinn für das Legitime, das auch in späteren Entwicklungen liegt, verbaut und den Geschmack einer Periode dogmatisiert, der ehrwürdig ist, aber so wenig alleinseligmachend wie irgendein anderer Geschmack auch¹⁰⁷.

Ratzinger weist auch auf die eigentümliche Ambivalenz dieses Archaismus hin, insofern der hohe Gestus eines liturgischen Purismus umschlagen kann in ungezähmte Neuerungssucht. Als Beispiel führt er an, wie noch in den Jahren vor dem II. Vatikanum der gregorianische Choral als die einzig legitime Art von Kirchenmusik propagiert wurde und spätere Formen, wie die konzertanten Messen der Barockzeit und die Orchestermessen der Klassik und der Romantik, als der liturgischen Feier völlig unangemessen abgewiesen wurden, während in den sechziger Jahren »in plötzlich ausgebrochener Jazz-Begeisterung ganz andere Orchester als ehemals Ein-

¹⁰⁵ J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua. Being A History of His Religious Opinions*, London 1913, 111, vgl. 104–114.

¹⁰⁶ J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1888 (Nachdruck: Notre Dame 1989), 29–30: »... the increase and expansion of the Christian Creed and Ritual, and the variations which have attended the process in the case of individual writers and Churches, are the necessary attendants on any philosophy or polity which takes possession of the intellect and heart, and has had any wide or extended dominion; that, from the nature of the human mind, time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas; and that the highest and most wonderful truths, though communicated to the world once for all by inspired teachers, could not be comprehended all at once by the recipients, but, as being received and transmitted by minds not inspired and media which were human, have required only the longer time and deeper thought for their full elucidation. This may be called the *Theory of Development of Doctrine*.«

¹⁰⁷ Ratzinger (1966), 252.

zug ins Gotteshaus« hielten. Daher schließt Ratzinger: »Der bloße Archaismus hilft nicht und die bloße Modernisierung noch weniger«¹⁰⁸.

Ein deutliches Beispiel für einen solchen Archaismus ist der Gedanke, der Priester solle bei der Eucharistiefeyer zum Volk hin gewandt stehen, mit der Begründung, daß dies schon die Position Jesu beim Letzten Abendmahl mit seinen Jüngern gewesen sei. Nicht nur liegt dieser Idee die unhaltbare Annahme zugrunde, die rituelle Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer sei einfach eine Reproduktion der Verhältnisse in jenem Obergemach gewesen, wo Jesus mit seinen Jüngern das Letzte Abendmahl hielt. Im übrigen wäre es auch Archaismus, zu meinen, daß der Übergang im Verständnis der Eucharistie von einem Gemeinschaftsmahl im strengen Sinne zu einer Kultfeier, zur Liturgie als »Dienst vor Gott« (vgl. Dtn 17,12; Hebr 10,11) rückgängig gemacht werden sollte, ja könnte¹⁰⁹. Hinzu kommen in diesem Fall auch unhistorische, gewissermaßen romantische Vorstellungen von den Verhältnissen im Abendmahlssaal. Wie bereits gesehen, war es zur Zeit Jesu und weit darüber hinaus üblich, zum Mahl an der rückwärtigen Seite eines halbkreisförmigen Tisches Platz zu nehmen, mit dem Ehrenplatz am rechten Ende. Der neue, im Spätmittelalter sich durchsetzende Bildtypus, auf dem Jesus in der Mitte der Apostel an der Rückseite des Tisches dargestellt wird, scheint auch Martin Luther vor Augen gestanden zu sein, als er in seiner Schrift *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* aus dem Jahre 1526 forderte, in der »rechten Messe« müßte der Altar nicht so bleiben wie bisher. Vielmehr müßte der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus beim Abendmahl getan habe. Nichtsdestotrotz behielten die allermeisten lutherischen Gemeinden bis in die jüngste Zeit die Gleichwendung beim liturgischen Gebet bei; erst ab der Mitte unseres Jahrhunderts ist es üblicher geworden, daß lutherische Pfarrer dem Gottesdienst zum Volk hin gewandt vorstehen. Nur vereinzelt ist die Anregung Luthers in der Reformationszeit aufgegriffen worden, etwa bei den Reformierten im südwestdeutschen Raum, z. B. bei Martin Bucer in Straßburg¹¹⁰.

Von der Gottesdienstkongregation wird zu Recht bemerkt, daß die praktische Anwendung der symbolisch bedeutsamen Gebetsostung im Westen nach und nach verlorengegangen ist¹¹¹. Tatsächlich war die Ostung von Kirchenbauten in der lateini-

¹⁰⁸ Ratzinger (1966), 253. Etwa zwei Jahrzehnte später wiederholte er diese Kritik im Rückblick und fügte hinzu: »In Wirklichkeit ist die mittelalterliche Kirche (oder in mancher Beziehung auch die Kirche des Barock) auf eine liturgische Vertiefung zugeschritten, die erst mit Aufmerksamkeit geprüft werden müßte, bevor man sie beseitigt«, J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 136–137; vgl. jetzt Ratzinger (2000), 71–72 und 74–79.

¹⁰⁹ In diesem Sinne äußert sich Jungmann (1967), 375; vgl. auch Ratzinger (2000), 68–69.

¹¹⁰ Bezeichnenderweise fügte Luther hinzu: »Nu, das erharre seyner zeyt«, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*: WA XIX,80. Vgl. F. Schulz, »Das Mahl der Brüder. Herrenmahl in neuer Gestalt«, *JLH* 15 (1970), 32–51, hier 34. Gamber (1972) verweist zu Recht auf die Luther-Stelle, schießt aber über das Ziel hinaus, wenn er die Forderung nach einem Altar *versus populum* mit Luthers Ablehnung des Opfercharakters der Messe in Verbindung bringt. Es fehlen ausdrückliche Belege dafür, daß Luther eine solche Beziehung herstellte. Hier ist Nußbaum (1971), 162, gegen Gamber recht zu geben. Im Luthertum ist weiterhin die Gleichwendung im liturgischen Gebet beibehalten worden, trotz der Ablehnung des Meßopfers. Daß in einem anderen Kontext jedoch sehr wohl ein Zusammenhang zwischen der Stellung des Liturgen am Altar und dem Opfercharakter der Eucharistie gegeben ist, soll gezeigt werden mit Bezug auf die Bedeutung, die der einheitlichen Gebetsrichtung von der anglikanischen Oxfordbewegung im 19. Jh. beigemessen wurde.

¹¹¹ C Cult. (1993), 247.

schen Kirche spätestens seit dem 16. Jahrhundert kein allgemeines Prinzip mehr¹¹². Daraus wird der Schluß gezogen, daß sie nicht eine grundlegende Tradition der christlichen Liturgie darstellen könne; dies sei dahingestellt. Weiterhin wird mit Bezug auf die Enzyklika *Mediator Dei* Pius' XII. gefragt, ob man nicht ebenso »archäologisiere«, wenn man in der Anlage des Altares *versus orientem* den entscheidenden Schlüssel für eine korrekte Feier der Eucharistie sehe¹¹³. Diese Frage könnte bejaht werden, wenn es wirklich nur darum ginge, den Altar nach einer bestimmten Himmelsrichtung auszurichten. Auch wenn für die Christen in den ersten Jahrhunderten der Osten von besonderer theologischer und liturgischer Bedeutung war – versinnbildlicht die Wendung dorthin doch die höchstlebendige Erwartung der Wiederkunft des auferstandenen und erhöhten Christus zum Gericht sowie die Bewegung des pilgernden Gottesvolkes hin auf die künftige Herrlichkeit, deren Vorgeschmack ihm in der Feier des eucharistischen Opfers teilhaftig wird –, so könnte dem entgegengehalten werden, daß mittlerweile diese eschatologische Symbolik von ihrem kosmologischen Kontext losgelöst worden ist und der Versuch, diese Bindung zu restituieren, nur ein weiterer Archäologismus wäre, von ebenso zweifelhaftem Wert wie viele andere, die in den letzten Jahrzehnten probiert wurden. Bei der Gleichwendung im liturgischen Gebet handelt es sich m. E. schon deshalb nicht um einen Archaismus, weil dies die nahezu allgemeine Praxis der lateinischen Kirche bis in die jüngste Zeit gewesen ist und in der Ostkirche noch immer die Regel darstellt. Die zuständige römische Kongregation hat in der Instruktion *Il Padre incomprensibile* vom 6. Januar 1996 eindrücklich darauf hingewiesen, daß die Feier der Liturgie *versus orientem* und somit die einheitliche Gebetsrichtung von Liturgen und Volk eine von alters her überlieferte, bedeutungsvolle und lebendige Tradition darstellt, die im Bereich der mit Rom unierten orientalischen Kirchen zu bewahren ist¹¹⁴. Im folgenden muß es daher vor allem darum gehen, den theologischen Gehalt der Gebetsostung herauszuarbeiten, der auch dann noch gültig ist, wenn er von seinem strikt kosmologischen Kontext – der Wendung in eine bestimmte Himmelsrichtung – getrennt wird.

¹¹² In dem von Papst Paul III. im Jahre 1539 approbierten *Directorium divinarum officiorum iuxta Romanae curiae ritum* bezieht sich Ludwig Ciconiolanus auf ein früher aufgekommenes Dubium, ob man einen Altar nach Westen hin errichten könne. Ciconiolanus, ed. Legg (1904), 202, erklärt, daß es bei einem nach Westen ausgerichteten Altar für den Priester üblich war, an dessen Rückseite zu stehen und die Messe *versa facie ad populum* zu feiern. Nach der Entscheidung der Päpste und dem allgemeinen Brauch der Kirche feiere der Priester jetzt die Messe »mit dem Rücken zum Volk«. Es sei rechtlich nicht bestimmt, daß der Altar nicht gegen Westen errichtet werden dürfe. Daher stehe es uns frei, den Altar nach irgendeiner Himmelsrichtung hin aufzustellen; vgl. Nußbaum (1971), 161. Möglicherweise bezieht sich Ciconiolanus hier auf ein Dekret des Papstes Vigilius (537–555), wie auch Durandus, *Rationale divinarum officiorum* V,ii,57; CCM 140A, 42. Dölger (²1925), 333–334, stellte fest, daß ein entsprechendes Dekret aus den Schriften dieses Papstes nicht belegt werden könne.

¹¹³ C Cult. (1993), 247.

¹¹⁴ C Orient., *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* »Il Padre incomprensibile«, 107; *Enchiridion Vaticanum 15: Documenti ufficiali della Santa Sede 1996*, ed. E. Lora, Bologna 1999, 88–89.

2.2 Die theologische und liturgische Bedeutung der einheitlichen Gebetsrichtung

Der entscheidende Gesichtspunkt bei der Gebetsostung ist somit nicht die Ausrichtung des Altars nach einer bestimmten Himmelsrichtung, zumal da die kosmologische Bedeutung der Gebetsostung in der lateinischen Kirche offensichtlich verlorengegangen ist, sondern die Gleichwendung der Versammlung beim liturgischen Gebet. Es gilt, nicht auf die äußere Erscheinungsform der alten Tradition zu achten – so wertvoll sie auch ist –, sondern auf ihren inneren Sinn, wie schon Jungmann betonte¹¹⁵.

Die kosmische Symbolik der sakramentalen Feier

Im Anschluß an Jungmann betont Ratzinger den Sinn der Gleichwendung von Priester und Volk zum gemeinsamen Akt der trinitarischen Anbetung. Im Zeichen der Gebetsostung wird die Wendung zu Gott sichtbar dargestellt, wie sie dem bereits behandelten Gebetsruf des Augustinus nach der Predigt entspricht: *Conversi ad Dominum*. Auf konkrete, ja leibliche Weise wird die Symbolik der Eucharistiefeyer ausgedrückt, und es eröffnet sich ihr wahrer Raum und ihr wahrer Rahmen, der ganze Kosmos. Die von Osten her aufgehende Sonne ist Auferstehungssymbol, »und insofern nicht nur christologische Aussage, sondern Hinweis auf die Macht des Vaters und das Wirken des Heiligen Geistes«. Die liturgische Gebärde weist so auf die christliche Parusie-Hoffnung, und in der kosmischen Orientierung erschließt sich zugleich eine auferstehungstheologische und darin trinitarische Deutung der Eucharistie, die Ratzinger »eine Theologie der Hoffnung« nennt, »in der jede Messe Zugehen auf die Wiederkunft Christi ist«. Kurz gefaßt ist die Gleichwendung von Zelebrant und Volk ein »Ausdruck einer kosmisch-parusialen Sicht der eucharistischen Feier«¹¹⁶.

Die kosmische Symbolik der sakramentalen Feier leistet die Gewähr für die Durchsichtigkeit der Welt auf die geistigen Wirklichkeiten, denn die Orientierung des Gebets reicht über den sichtbaren Altar hinaus zur künftigen Herrlichkeit, die in der Eucharistiefeyer vorweggenommen wird. Bouyer fordert daher: »Die sakramentale Welt darf nie zu einer von der realen Welt getrennten Welt wer-

¹¹⁵ »Die Ostung beim Gebet und die ihr zugrunde liegende Symbolik hat für uns freilich ihre lebendige Bedeutung verloren. Aber der Grundsatz, daß beim Gebet alle, auch der Zelebrant, in einer Richtung nach Gott ausschauen sollen, dürfte auch weiterhin für den gleichen Standort des Zelebranten sprechen, wenigstens dann, wenn man den Gedanken als Grundlage festhalten will, daß die Kirche noch unterwegs ist und Gott noch nicht endgültig besitzt. Der Grundsatz entspricht auch der im Darbringen enthaltenen Bewegung. Wäre die Messe nur Lehrgottesdienst und Kommunionfeier, so würde allerdings die Wendung zum Volke hin das Gegebene sein; anders wenn sie vor allem Huldigung und Opfer an Gott ist«, J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien⁵1962 (¹1948), 333, Fn15.

¹¹⁶ Ratzinger (³1993), 122. Dieser Punkt wurde auch von der Gottesdienstkongregation aufgegriffen (1993), 246: »La disposizione dell'altare in modo che il celebrante e i fedeli guardassero ad oriente ... è splendida applicazione del carattere »parusiaco« dell'Eucaristia.« Vgl. jetzt auch Ratzinger (2000), 60–63 und 65–73.

den«¹¹⁷. Wenn sich der Liturge zusammen mit den Gläubigen beim Gebet dem Altar zukehrt, so ist er der sichtbare Anführer des pilgernden Gottesvolkes im gemeinsamen Aufbruch zum wiederkommenden Herrn. Übrigens hat diese Bewegung auf den Herrn hin in der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends seinen hervorragenden künstlerischen Ausdruck in der Ausgestaltung des Altarraumes gefunden, wo das Kreuz und der verklärte Christus den Zielpunkt der irdischen Pilgerschaft darstellen. Die gemeinsame Gebetsrichtung ist ein »Ausschauen nach dem Ort des Herrn«¹¹⁸ und hält den eschatologischen Charakter der Eucharistiefeier lebendig, die ausgerichtet ist auf eine künftige Vollendung in der Gegenwart des lebendigen Gottes. So ist die liturgische Versammlung als *Ecclesia peregrinans* offen auf die Versammlung der Heiligen in der himmlischen Stadt, wie der Hebräerbrief in Erinnerung ruft:

Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ruft als das Blut Abels [Hebr 12,22–24].

Christoph Kardinal Schönborn hat die Ausführungen Ratzingers aufgegriffen und den Gedanken hinzugefügt, daß die gesamte liturgische Feier ein *obviam Sponso* ist, eine Vorwegnahme des endgültigen Kommens Christi, gemäß Mt 25,6: »Um Mitternacht aber erscholl der Ruf: Siehe, der Bräutigam! Kommt heraus, ihm entgegen!« Dabei betont Schönborn, wie wichtig sinnenhafte Zeichen, etwa die Gleichwendung im Gebet, sind, um den Glauben zu »inkarnieren«¹¹⁹. Umgekehrt ist auch dem geschlossenen Kreis, der durch das ständige Gegenüber von Zelebrant und Volk angedeutet wird, eine bestimmte Symbolik zu eigen. Das Ideal der christlichen Kirche ist nicht der Rundbau mit Altar, Ambo und Sessio im Zentrum, und es ist kein historischer Zufall, daß diese Form bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts kaum verwirklicht wurde. Tatsächlich ist die Gefahr der neuen Zelebrationsrichtung *versus populum*, daß die in sich gekehrte Gemeinde die transzendente Dimension der Eucharistiefeier nicht mehr wahrnimmt. Die Überbetonung des kommunitären Aspekts führt sozusagen zu einer geschlossenen Gesellschaft, die nicht offen ist auf die unsichtbare Versammlung der Heiligen im Himmel und auf die anderen irdischen Versammlungen der Christen. Gewissermaßen dialogisiert die Gemeinde mit sich

¹¹⁷ Bouyer (1993), 90. Vgl. Ratzinger (2000), 66: »Die Gebetsrichtung nach Osten ist Tradition vom Anfang her und grundlegender Ausdruck der christlichen Synthese von Kosmos und Geschichte, von Verankerung im Einmaligen der Heilgeschichte und von Zugehen auf den kommenden Herrn.« Die kosmische Dimension der Liturgie als ganzer wird in dem neuen Buch Ratzingers in exemplarischer Weise grundgelegt.

¹¹⁸ Vgl. Gamber (1976), 26–27: »Zwar ist richtig, wie Nußbaum sagt, daß der moderne Mensch für eine Orientierung beim Gebet nach Osten wenig Verständnis mehr aufbringt. Für ihn besitzt die aufgehende Sonne nicht mehr die gleiche Symbolkraft wie für den antiken Menschen. Etwas anderes hingegen ist es mit der Gleichrichtung von Priester und Volk beim Gebet zu Gott hin. Daß alle Gläubigen ›conversi ad Dominum‹ sein sollen, ist sicher zeitlos und auch heute noch sinnvoll.«

¹¹⁹ C. Schönborn, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. 21998 (11997), 155–158.

selbst¹²⁰. Diese Ausblendung des Transzendenten geht einher mit einer Tendenz des Zeitgeistes, die nicht unterschätzt werden darf. Vor einem Aufgehen Gottes in der menschlichen Gemeinschaft warnte bereits Henri de Lubac¹²¹. Heute droht um so mehr ein »kultischer Immanentismus«¹²², dem eine statische Auffassung des christlichen Gottesdienstes zugrunde liegt. Auch der protestantische Religionssoziologie Peter L. Berger hat vor kurzem darauf aufmerksam gemacht¹²³. Es scheint, als ob letztlich nichts Außergewöhnliches stattfindet in dieser Versammlung von Menschen, deren Erfahrung von Gemeinschaft im Mittelpunkt steht. Berger will den Gemeinschaftsaspekt des Gottesdienstes keineswegs bestreiten, jedoch es geht ihm, wie auch Kardinal Ratzinger, um die aufsprenkende trinitarische und eschatologische Dynamik der einheitlichen Gebetsrichtung¹²⁴.

Paradoxaer Weise schlagen die Bemühungen um eine »gemeinschaftlichere« Gestaltung des Gottesdienstes um in eine neue Spielart des Klerikalismus durch die Trennung zwischen Priester auf der einen Seite und Volk auf der anderen Seite des Altars, der nun als Barriere wirken kann. Dadurch wird gerade das Gegenteil dessen bewirkt, was durch die Betonung des Gemeinschaftsmahles erreicht werden sollte. Hans Urs von Balthasar hat hell-sichtig auf diese eigentümliche Verbindung von liturgischer Gemütlichkeit und Klerikalisierung des Gottesdienstes hingewiesen:

Etwas Geschmackloses ist seit dem (falsch ausgelegten) Konzil in die Liturgie eingedrungen: die Jovialität, die Anbiederung des Zelebrierenden mit der Gemeinde. Diese ist zum Beten und nicht zu einem gemütlichen Austausch gekommen; seltsamerweise ist durch diese Mißdeutung der Eindruck der postkonziliaren Liturgie wesentlich klerikaler geworden als früher, da der Priester von vorneherein als bloßer Diener des Gefeierten auftrat. Die persönlichen

¹²⁰ Vgl. Ratzinger (³1993), 124; Jungmann (1966), 449.

¹²¹ H. de Lubac, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954 (dt. Übers. von *Méditation sur l'église*, Paris ²1953), 156: »Zwar wird sich kein Christ geradezu zu einem »soziologischen Pantheismus« [nach der Art Auguste Comtes] bekennen. Aber heißt das auch, daß alle Christen in ihren Gefühlsregungen und in ihrem praktischen Verhalten gegen die zeitgenössische Neigung gefeit sind, Gott in der menschlichen Gemeinschaft aufgehen zu lassen?«; vgl. *ibid.*, 102–103.

¹²² A. Nichols, *Looking at the Liturgy. A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco 1996, 97: »the danger, namely, of a congregation's covert self-reference in a horizontal, humanistic world«.

¹²³ P. L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992, 95–96: »This new position makes wonderfully clear that the sacred being that is worshiped exists not *outside* the gathered community but rather *inside* it. It is a powerful symbolic reversal ... what is happening here is a community worshipping itself. I strongly suspect that most of the time this is exactly what is happening. From a biblical point of view, what is happening is a form of idolatry.«

¹²⁴ Die uneingeschränkte Dominanz der Zelebration *versus populum* sowie andere einschneidende Neuerungen in der Liturgie gestatten laut Berger (1992), 96–97, folgenden Schluß: »It seems to me that all of this reflects a serious mistake about the nature of worship. All true worship is a difficult attempt to reach out for transcendence. It is this reaching *out* that must be symbolized, by whatever resources a particular tradition has at hand. The chosen form will certainly have a communal aspect. But the community itself is not the object of the exercise; at best it is the subject. I further think that in the Christian case, the religious community is what Wolfhart Pannenberg has called »proleptic«: The congregation itself is not what matters, but the community of the Kingdom of God which the gathered congregation feebly foreshadows. Nor is this proleptic community contained within the walls of a particular sanctuary: It includes the community of the living everywhere, and of the living and the dead; ultimately it includes the worshipping community of the angels and all creation.« Ebenso Napier (1972), 629.

Kontakte sind vor und nach dem Gottesdienst durchaus erwünscht, aber während der Feier blicken alle gleicherweise auf den einzigen Herrn¹²⁵.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, es gehöre zur Gestaltwerdung – gleichsam zur »Inkarnation« – des Glaubens in der Liturgie, daß die Handlungen, welche der Zelebrant am Altar vollzieht, sichtbar sein sollten, womit die Anlage des Altars *versus populum* begründet werden könnte. Wie bereits erwähnt, war eine solche Forderung den Christen von der frühen Kirche bis weit in das Mittelalter fremd, da es ihnen völlig unverständlich gewesen wäre, die Sichtbarkeit der kultischen Handlungen als Grundbedingung für eine wirkliche Teilnahme an der Eucharistiefeier zu betrachten. Ungleich wichtiger als das Prinzip der Sichtbarkeit war das der Hörbarkeit. Die Auffassung, die Gläubigen seien gleichsam Zuschauer des Geschehens am Altar, kann nur als ein Relikt aus jener Zeit bezeichnet werden, als ihnen gewissermaßen nichts anderes übrigblieb, da die Messe vom Priester still gebetet wurde. Diese Haltung ist letztlich ein Mißverständnis, was auch daraus ersichtlich ist, welche Auswüchse die Konzentration auf die rituellen Handlungen des Priesters in den Meßklärungen des Spätmittelalters gelegentlich zeitigte. Es liegt durchaus in der Intention der nachkonziliaren Liturgiereform, daß dem Hören wieder der angemessene Primat über das Sehen gewährt wird. In den Rubriken des *Novus Ordo Missae* sind die rituellen Gesten des Priesters ohnehin stark vereinfacht¹²⁶.

Zugunsten der Zelebration *versus populum* wird ebenfalls angeführt, daß sie unerläßlich sei für das dialogische Geschehen zwischen dem Liturgen und der Versammlung, dessen Bedeutung für Teile der Meßfeier hier freilich nicht bestritten werden soll. Jedoch ist das übergeordnete Prinzip des Gottesdienstes der Dialog des ganzen Gottesvolkes, das heißt die Liturgen eingeschlossen, mit Gott. Wird dies nicht be-

¹²⁵ H. U. v. Balthasar, »Die Würde der Liturgie«, in: *IkaZ* 7 (1978), 481–487, hier 484. Die Kritik des Soziologen und Psychoanalytikers Alfred Lorenzer, die sich ausdrücklich nicht im Rahmen der innerkirchlichen Diskussion vollzieht, richtet sich besonders gegen eine »Scheindurchsichtigkeit, die die Sinnlichkeit des Hantierens mit der Durchsichtigkeit des Mythos verwechselt«. Die sakralen Handlungen werden nun gleichsam vor Zuschauern vollzogen. Im Gegensatz zu jener Diskretion, die in der Ostkirche heute noch bewahrt wird und die auch der westlichen Liturgie bis vor kurzem zu eigen war, wird das Sakramentale in keiner Weise verborgen und dadurch geschützt. Die Folge ist, daß es in die Alltäglichkeit, ja Banalität herabsinkt; siehe *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt am Main 1984 (Originalausgabe 1981), 192. Lorenzers Kritik wird aus der Perspektive postmoderner Autoren wie Foucault und Derrida weitergeführt von J. Hoff, »Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der ›Wut des Verstehens‹ in der Liturgie«, in: *HerKorr* 54 (2000), 149–155, bes. 154.

¹²⁶ Vgl. Jungmann (1967), 379, und Napier (1972), 628–629: »If it survives in the new liturgy it means that the whole purpose of liturgical reform has not been understood, and nothing is more likely to help it survive than an arrangement which focuses attention on the priest's actions at the altar.« Vgl. auch Ratzinger (2000), 71: »Nicht der Blick auf den Priester ist wichtig, sondern der gemeinsame Blick auf den Herrn. Nicht um Dialog geht es nun, sondern um gemeinsame Anbetung, um den Aufbruch zum Kommenden hin. Nicht der geschlossene Kreis entspricht dem Wesen des Geschehens, sondern gemeinsamer Aufbruch, der sich in gemeinsamer Richtung ausdrückt.« Übrigens wandte sich Paul Claudel bereits im Januar 1955 – nur wenige Wochen vor seinem Tod – »mit aller Kraft« gegen die damals aufkommende Praxis der Meßfeier *versus populum*. Der Priester spreche »ins Leere hinein« mit den Gläubigen als »neugierige Zuschauer«; Paul Claudel, »La Messe à l'envers«, *Figaro littéraire* vom 29. 01. 1955 – zitiert nach Jungmann (1960), 126.

achtet, so wird die Eucharistiefeyer ununterscheidbar vom Lehrgottesdienst, ja von einer katechetischen Vorlesung. Der Gottesdienst der Synagoge, eine der Wurzeln des christlichen Kults, war nicht reiner Lehrgottesdienst, sondern besaß eine rituelle, ja sakramentale Dimension, nämlich durch die Hinwendung im Gebet auf die Thoralade und so auf das Allerheiligste im Tempel – was um so mehr vom Gottesdienst des Neuen Bundes gilt. Andererseits legt die Stellung des Liturgen *versus populum* nahe, daß sich die Eucharistiefeyer in der Katechese erschöpft. Metzger geht sogar so weit zu behaupten, daß sie nicht die wahre Gestalt der Kirche und des (Dienst-)Amts ausdrückt. Die Bezeichnungen »zum Volk hin« oder »mit dem Rücken zum Volk« schließen denjenigen aus, an den sich alle wenden, Gott. Der Priester feiert die Eucharistie nicht »zum Volk hin«, sondern die ganze Gemeinschaft feiert zu Gott hin gewandt, durch Jesus Christus. Dieser Dialog Gottes mit seinem ganzen Volk kommt hervorragend zur Geltung in der Feier *versus ad orientem* bzw. *versus apsidem*. Da die Menschen an Raum und Zeit gebunden sind, wird sich ihr Rufen zu Gott in Gebet und Lobpreis immer an konkreten Orten und zu bestimmten Zeiten vergegenwärtigen. Ohne daß diese Vergegenwärtigungen in dieser Welt jemals hinter sich gelassen werden könnten, müssen die Menschen jedoch stets auf Reinigung und Läuterung dieser Formen bedacht sein. Für Metzger ist die gemeinsame Orientierung zum Gebet die höchste Läuterung dieser räumlichen Vergegenwärtigung Gottes¹²⁷. Das Wesentliche dabei ist nicht die Ausrichtung nach einer bestimmten Himmelsrichtung, sondern die sinnenhafte Verdeutlichung der wahren Gestalt der Kirche (>le vrai visage de l'Eglise«) durch die Gleichwendung der Liturgen und der Gläubigen, in deren Namen jene Gott anrufen.

Die von Metzger vorgebrachten ekklesiologischen Aspekte sind, ebenso wie die von Kardinal Ratzinger herausgestellte eschatologische und trinitarische Dimension jeder Eucharistiefeyer, vor wenigen Jahren von der römischen Gottesdienstkongregation bestätigt worden. In der Eucharistie wird die Wiederkehr Christi in Herrlichkeit sakramental vorweggenommen. Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, ist sie zwangsläufig zum Herrn hin orientiert und richtet sich in Gemeinschaft mit ihm und durch seine Mittlerschaft an den Vater, in der Einheit des Hl. Geistes. Die Anlage des Altars in der Weise, daß der Zelebrant und die Gläubigen nach Osten schauen, läßt den parusialen Charakter der Eucharistie aufscheinen, denn das Geheimnis Christi wird gefeiert, *donec veniat in caelis*. Nur während der dialogischen Teile der eucha-

¹²⁷ Metzger (1972), 140: »Le grand reproche que l'on peut formuler contre la célébration >face au peuple« est qu'un telle manière de faire n'exprime pas le vrai visage de l'Eglise et du ministère ... En effet l'homme est lié à l'espace et au temps, il ne peut évoquer Dieu qu'en purifiant des représentations liées elles aussi à l'espace et au temps, il ne peut pas ne pas localiser Dieu (Les cieux!) tout en dépassant cette localisation. Or l'orientation pendant la prière apparaît comme l'ultime purification de cette représentation spatiale de Dieu.«

¹²⁸ C. Cult. (1993), 245–246: »La celebrazione eucaristica è, per definizione, vincolata alla dimensione eschatologica della fede cristiana. Lo è nella sua più profonda identità ... La disposizione dell'altare in modo che il celebrante e i fedeli guardassero ad oriente ... è splendida applicazione del carattere >parusiaco« dell'Eucaristia. Si celebra il mistero di Cristo >donec veniat de caelis«. Il sole che illumina l'altare durante l'Eucaristia è pallido riferimento al >sole che viene dall'altro« ... per celebrare con la sua Chiesa la vittoria pasquale.«

ristischen Liturgie spricht der Priester zum Volk. Davon abgesehen betet er stets zum Vater durch Christus im Hl. Geist¹²⁸.

Position des Liturgen und Opfercharakter der Eucharistie

Wir wollen uns jetzt einem Zusammenhang zuwenden, der von Jungmann in seiner Rezension zu Nußbaums Studie angeschnitten wurde. Die weithin übliche Ostung des Liturgen in der Eucharistiefeier und die Gleichrichtung des Volks kommt nicht von ungefähr. Es handelt sich nicht um eine unreflektierte Weitergabe einer überkommenen Gewohnheit, sondern um eine bewußte Hinwendung zu Gott im Gebet, die in besonderem Zusammenhang mit dem eucharistischen Opfer steht:

Man darf das Gesetz formulieren: je deutlicher in der Messe der Begriff des Opfers zur Geltung kommt, um so regelmäßiger wird für den Liturgen, wo immer der Altar stehen mag, die Ostung gefordert. Es ist kaum Zufall, daß die Ostrichtung der Liturgen am Altar dort am frühesten auftritt, wo auch der Opfercharakter der Messe am stärksten betont wird, bei den Syren.

Zur Bekräftigung dieser These verweist Jungmann auf die Diskussion in der anglikanischen Oxfordbewegung des 19. Jahrhunderts über die Gleichrichtung von Liturgen und Volk in der Eucharistiefeier¹²⁹. In den Rubriken des anglikanischen *Book of Common Prayer* von 1552 und 1661 für die Feier der hl. Kommunion heißt es, der Geistliche solle zu Beginn das Vaterunser beten, »standing at the north side of the Table«¹³⁰. Dies wurde in der Church of England schon im 16. Jahrhundert so ausgelegt, daß der Geistliche im Gottesdienst an der linken Seite des Tisches (in einer gesteteten Kirche) stehen und von dort die Gebete sprechen sollte. Ausschlaggebend für diese herrschende Deutung war ohne Zweifel die Absicht, jegliche Assoziationen mit der katholischen Messe zu vermeiden – daher auch die Ablehnung der traditionellen liturgischen Gewänder. Das entscheidende Motiv hierbei war die unmißverständliche Bestreitung des Opfercharakters der Messe, wie es in den verbindlichen 39 Artikeln aus dem Jahre 1562 festgesetzt ist. Alf Hårdelin hat gezeigt, daß bereits in den Anfängen der Oxfordbewegung, deren Ziel die Wiedergewinnung des katholischen Erbes in der Church of England war, die »eastward position« des Liturgen und somit die Gleichwendung bei der Feier der Eucharistie eine wichtige Rolle spielte, denn in ihr sah man den Opfercharakter der Eucharistie ausgedrückt¹³¹. Die Traktarianer bemühten sich mit großem Nachdruck um die Neubelebung dieses alten liturgischen Brauchs sowohl in ihren Schriften als auch in der Praxis. W. J. E. Bennett stellte heraus, daß die Lehre vom eucharistischen Opfer es erforderte, daß er »as a Priest – and before an Altar, as an Altar« stehe. Wie wichtig den Traktarianern die »eastward position« für die Liturgie als ganze war, geht aus den Remains Hurrell Froudes hervor, die zur Zeit ihrer postumen Veröffentlichungen großes Aufsehen er-

¹²⁹ Jungmann (1966), 448–449.

¹³⁰ F. E. Brightman, *The English Rite. Being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer with an Introduction and an Appendix*, London ²1921, II, 641.

¹³¹ Vgl. A. Hårdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (Acta Universitatis Upsalensis 8), Uppsala 1965, 309–312.

regten. John Keble schreibt in seinem Vorwort, daß Froude »thought very seriously of the importance of those arrangements in Divine Service, which tend most to remind the worshipper that God's house is a house of prayer and spiritual sacrifice, not of mere instruction«¹³². Da die Oxfordbewegung ohnehin stark angefeindet wurde, war John Henry Newman darauf bedacht, die normative Anwendung der Rubriken im *Book of Common Prayer* beizubehalten, deren Änderung die Polemik gegen die Traktarianer noch zusätzlich angeheizt hätte¹³³. So wird berichtet, daß Newman als Anglikaner stets am »north end«, d. h. an der linken Seite des Altars, der Kommunionfeier vorstand. Dahingegen äußerte sich Isaac Williams, Newmans erster Kurat in der Pfarrkirche von Littlemore bei Oxford, in seinen Schriften eindeutig für die »eastward position« und nahm scharf Stellung gegen die allgemein gebräuchliche Position des Liturgen am »north end«. Bei Williams, wie auch bei anderen Traktarianern, wird deutlich, daß diesen liturgischen Gesten deshalb so viel Bedeutung zugemessen wurde, weil sie für zwei fundamental entgegengesetzte theologische Haltungen standen. Die Köpfe der Oxfordbewegung sahen in der »eastward position« wenn nicht das einzige, so doch das entscheidende Zeichen für das Verständnis der eucharistischen Opfers als »God-ward act« und sahen darin ein zentrales Moment ihres Kampfes gegen den Rationalismus der anglikanischen Theologie ihrer Zeit. Tatsächlich geht die Bedeutung der einheitlichen Gebetsrichtung im »Anglo-Katholizismus« weit hinaus über die heftigen ritualistischen Kontroversen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als es aufgrund des englischen Staatskirchensystems sogar zur gerichtlichen Verurteilung von anglikanischen Geistlichen kam, die den Gottesdienst in der »eastward position« feierten. Nur in diesem großen Zusammenhang der traktarianischen Opposition gegen die von der Aufklärung bestimmte, rationalistische Theologie ihrer Zeit können die Betonung der »eastward position« und die dadurch hervorgerufenen Widerstände verstanden werden¹³⁴.

Vor dem Hintergrund dieser kaum überschätzbaren Bedeutung, welche der einheitlichen Gebetsrichtung für die liturgische Erneuerung des Anglikanismus in den Jahrzehnten nach der Oxfordbewegung zukam, ist es einsichtig, daß sich erhebliche Widerstände regten, als in den sechziger Jahren die Zelebration *versus populum* auch in anglikanischen Kirchen Einzug zu halten begann. Der renommierte englische Theologe John Macquarrie äußerte sich hierzu im Jahre 1967, und sein Beitrag läßt wiederum den großen Zusammenhang erkennen, in dem die »eastward position« im Anglikanismus gesehen wird. Macquarrie sieht in dem »exzessiven Subjektivismus« unserer Zeit eine ernste Bedrohung für Theologie und Liturgie, was zum Ausdruck kommt in der Neuerung, daß der Zelebrant in der Eucharistiefeier zum Volk gewandt steht. Prononciert nimmt Macquarrie Stellung gegen John A. T. Robinson, der sich in seinem bekannten Buch *Honest to God* für die Zelebration *versus populum* aussprach, da so »attention upon a point in the middle« gebündelt werde. Dieser Sub-

¹³² Zitate nach Härdelin (1965), 310.

¹³³ Newman schrieb an den Bischof von Oxford im Jahre 1841: »I have left many things, which I did not like, and which most other persons would have altered«, *The Via Media of the Anglican Church*, 2 Bde., London 1899, II, 419.

¹³⁴ Dies wird von Härdelin (1965), 300–315, klar herausgearbeitet.

jektivismus, so Macquarrie, gehe zu Lasten der »objektiven« Dimension der Eucharistiefeyer, »when priest and people together are directing themselves to the God who is always ahead of us and always calling us to go out beyond ourselves into the venture of faith«¹³⁵.

Freilich bedürfte die These Jungmanns von der sachgemäßen Beziehung zwischen dem Opfercharakter der Eucharistie und der einheitlichen Gebetsrichtung einer eingehenden Untersuchung. Hier konnten nur einige historische Schlaglichter darauf geworfen werden. Die Plausibilität dieser These ist jedoch nicht von der Hand zu weisen. Wie Jungmann betont, ist Opfern ein »Hintragen zu Gott«. Dies wird auch deutlich, in den seit dem dritten Jahrhundert geläufigen Bezeichnungen der Eucharistie als *προσφορά ἀναφορά* und *oblatio*, wo die Bewegung des Darbringens und Hintragens zum Ausdruck kommt¹³⁶. Auch Gamber kommt zu dem Schluß:

Die entscheidende Frage hinsichtlich der Stellung des Priesters am Altar ist ... der Opfercharakter der Messe. Der Opfernde wendet sich dem zu, dem das Opfer dargebracht wird; er steht deshalb vor dem Altar »ad Dominum«, zum Herrn hin¹³⁷.

Gerade die pastorale Erfahrung der letzten drei Jahrzehnte dürfte uns lehren, daß dieser Zusammenhang tatsächlich besteht, denn es kann kaum bestritten werden, daß mit dem triumphalen Siegeszug der Zelebration *versus populum* auch das allgemeine Verständnis der Meßfeier als der Vergegenwärtigung und Darbringung des einzigen Opfers Christi stark geschwunden ist. Hier soll nicht suggeriert werden, die Änderung der Zelebrationsrichtung sei der einzige Grund für diese beklagenswerte Entwicklung. Doch sei immerhin in Erinnerung gerufen, daß eines der wesentlichen Argumente für diese Neuerung die Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie gewesen ist. Man muß heute nüchtern feststellen können, daß eine allzu einseitige Betonung der Meßfeier als Gemeinschaftsmahl stattgefunden hat und der Eigenart der Eucharistie als Opfermahl nicht Genüge getan worden ist. Bouyer bezeichnet die Vorstellung von der Eucharistie als Mahl *im Gegensatz* zur Auffassung der Eucharistie als Opfer zu Recht als einen fabrizierten Dualismus, der von der liturgischen Tradition her gesehen absurd erscheint¹³⁸. Die Katechese, die zweifellos unerlässlich ist, kann diesen Verlust nicht auffangen, solange der Opfercharakter der Messe keine konkrete Entsprechung in der liturgischen Gestalt findet. Mit anderen Worten, alle wohlgemeinte Rede von dem Geheimnis und der Erhabenheit des Meßopfers verläuft ins Leere, wenn im Vollzug des Gottesdienstes gegensätzliche Zeichen ausgesendet werden.

¹³⁵ J. Macquarrie, »Subjectivity and objectivity in theology and worship«, in: *Worship* 41 (1967), 152–160, hier 158.

¹³⁶ Vgl. Jungmann (1967), 377.

¹³⁷ Gamber (²1994), 61.

¹³⁸ Bouyer in seinem Nachwort zu Gamber (²1994), 74.

Anbetung und Kontemplation

Schließlich soll noch auf einen übergreifenden Aspekt eingegangen werden, auf den Max Thurian, jüngst im Organ der Gottesdienstkongregation, *Notitiae*, hingewiesen hat. Thurian nennt freimütig die Defizite in der gegenwärtigen liturgischen Praxis (»*désaffection du culte, ennui, manque de vie et de participation*«). Die Ursache für diese Probleme sieht er darin, daß die Feier der Liturgie mitunter ihren Charakter als Mysterium verloren hat. Die eucharistische Liturgie ist zugleich Akt der Danksagung, Weihe, Gedächtnis, Opfer und Fürbitte und fordert so die Liturgen und die Gläubigen dazu auf, sich zum Altar des Herrn hin zu wenden in einer Haltung, die von Anbetung und Kontemplation bestimmt wird¹³⁹. Dies muß in der äußeren Gestalt der Liturgie sichtbar werden:

Wie die architektonische Anlage der Kirche auch beschaffen sein mag, auf zwei komplementäre Grundhaltungen der Liturgie muß geachtet werden: den wechselseitigen Dialog des Wortgottesdienstes und die kontemplative Orientierung der Eucharistiefeier. Oft gleicht die ganze Feier einem Vortrag oder einem Gespräch, wo Anbetung, Kontemplation und Stille keinen Platz haben. Das ständige Gegenüber von Liturgen und Gläubigen bewirkt, daß sich die Gemeinde in sich selbst verschließt. Eine gesunde Feier hingegen, welche die Vorrangstellung des Altars, die taktvolle Zurückhaltung im Dienst der Liturgen, die Orientierung aller auf den Herrn hin und die Anbetung seiner Gegenwart, zeichenhaft in den Symbolen und verwirklicht im Sakrament, berücksichtigt, verleiht der Liturgie jenen kontemplativen Atem, ohne den sie Gefahr läuft, zu ermüdendem religiösen Geschwätz und in die Leere laufendem Gemeinschaftsaktivismus zu werden, zu einer Art von Salbaderei (*un fatigant bavardage religieux, une vaine agitation communautaire, una specie di filastrocca*)¹⁴⁰.

Thurian hält den basilikalischen Grundriß mit einem langen rechteckigen Schiff und einer halbkreisförmigen Apsis als Abschluß, wie in der lateinischen Kirche am weitesten verbreitet, für die beste und angemessenste Gestalt des liturgischen Raumes. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinschaft befindet sich gleichsam auf Pilgerschaft hin zum Herrn, dessen Wiederkunft in Herrlichkeit sie erwartet, wodurch die Dynamik der hoffnungsvollen Erwartung des Herrn und die Begegnung mit ihm zur Geltung kommt. Bei unterschiedlicher Anlage des Kirchenbaus je nach den örtlichen Gegebenheiten muß man stets dieser wesentlichen Bewegung hin zu dem Ort des Opfers und der Gegenwart des Herrn, dem Altar und dem Tabernakel, Rechnung tragen. In diesem Zusammenhang äußert sich Thurian kritisch über die heute gängige Praxis, die Session für die Liturgen unmittelbar hinter dem Altar aufzustellen, wodurch ein ständiges Gegenüber zwischen Zelebrant und Gläubigen erzeugt wird. Auf diese Weise, so Thurian, wird die liturgische Versammlung in sich eingeschlossen, und man behindert die kontemplative Orientierung der ganzen Gemeinde in der Anbetung, die auf den symbolischen Ort der Gegenwart des Herrn gerichtet ist und in eschatologischer Hoffnung seine Wiederkunft in Herrlichkeit erwartet. Es ist heute für das liturgische Leben der Kirche notwendig, so Thurian, alles möglichst so einzurichten, daß der Kontemplation und Anbetung des Herrn, der sich seinem Volk in

¹³⁹ M. Thurian, »La liturgie, contemplation du mystère«, in: *Notitiae* 32 (1996), 690–697, hier 690–691.

¹⁴⁰ Thurian (1996), 692 (dt. Übers. U. M. L.).

Wort und Sakrament zeigt, der absolute Vorrang gegeben wird. Die Liturgen sind nichts weiter als die demütigen und diskreten Diener dieses Geheimnisses. Thurian verweist auf die morgendlichen Meßfeiern des Papstes in seiner Privatkapelle, wo die kontemplative und eschatologische Orientierung der Eucharistie besonders stark wahrgenommen werden kann¹⁴¹.

Schluß: Conversi ad Dominum

Angesichts der hier vorgebrachten historischen und theologischen Argumente für die Gleichwendung im liturgischen Gebet liegt die Frage nahe, wie es überhaupt zur Favorisierung des Gegenübers von Zelebrant und Volk im modernen Verständnis gekommen sei. Die Geschichte der Zelebration *versus populum* reicht bis in die katholische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurück. Der rationalistische und moralisierende Zeitgeist machte auch nicht vor dem Verständnis der Liturgie halt, als deren zentrale Bedeutung nicht selten ihr Nutzen für die moralische Erbauung des einzelnen und der ganzen Gesellschaft betrachtet wurde. Konsequenterweise ging diese Entwicklung zu Lasten des latreutischen Charakters der Liturgie als Dienst vor Gott. Daher rührten auch die Übernahme des ästhetischen Ideals von der edlen Einfalt und die Betonung einer möglichst weitgehenden verstandesgemäßen Erschließbarkeit des Ritus. Diese Tendenzen wurden verstärkt durch zeitgenössische Strömungen in der Kirche, deren Liturgieverständnis, wenn auch zum Teil aus verschiedenen Motiven, ähnlich war, wie etwa Jansenismus und Gallikanismus in Frankreich sowie Febronianismus und Josephinismus im deutschen Sprachraum. In diesem Zusammenhang wurde auch die Forderung laut, der Priester solle mit dem Angesicht gegen das Volk gekehrt sein¹⁴².

Bei den Pionieren der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts können zwei wesentliche Motive für den Wunsch nach einer Meßfeier *versus populum* ausgemacht werden, wie Bouyer aus eigener Erfahrung berichtet. Erstens sollten die Lesungen aus der Heiligen Schrift zum Volk hin erfolgen. Das Problem bestand darin, daß die alten Rubriken für die Messe eines einzelnen Priesters ohne Diakon und Subdiakon bestimmten, daß die Lesungen aus einem auf dem Altar liegenden Buch erfolgen mußten. Da man nun das Wort Gottes zum Volk hin verkündigen und zugleich den Rubriken entsprechen wollte, bot sich die Möglichkeit an, die gesamte Messe *versus populum* zu feiern, wie ja auch vom Missale Pius' V. mit Hinblick auf die besonderen Verhältnisse in den römischen Basiliken gestattet war. Die Instruktion *Inter*

¹⁴¹ »On peut ressentir très fortement cette orientation contemplative et eschatologique dans la chapelle privée du Pape, où il célèbre la messe chaque matin, d'abord à son siège un peu en avant du premier rang des participants, tournés avec lui vers l'autel, puis à l'autel même en tête de la petite assemblée qui adore avec lui le Christ réellement présent«; Thurian (1996), 694.

¹⁴² Grundlegend ist die Studie von W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Würzburg 1939 (Nachdruck: Münster 1979); siehe auch Nußbaum (1965), 18–23, und Nichols (1996), 17–23. Ein radikaler Vertreter dieser Aufklärungsliturgie war Vitus Anton Winter.

Oecumenici aus dem Jahre 1964 führte jedoch wieder die Gewohnheit der biblischen Lesung von einem Lesepult oder Ambo ein. Somit ist dieser erste Grund für eine Meßfeier *versus populum* hinfällig geworden. Zweitens lag es in der Absicht der liturgischen Bewegung, das verloren geglaubte Verständnis der Eucharistie als Mahl wiederzugewinnen. Hierzu ist bereits bemerkt worden, daß die eucharistische Liturgie kein Gemeinschaftsmahl im strikten Sinne sein kann. Im übrigen ist einem wirklichen Mahl nichts fremder als die Stellung des Zelebranten *versus populum* – vielmehr wird gerade dadurch der Altar zu einer Barriere, die eine falsche Trennung von Klerus und Laien ausdrückt. Unsere Situation heute ist jedoch grundlegend verschieden von der in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, denn offensichtlich ist die Mahlgestalt der Eucharistiefeier wieder zum Allgemeingut geworden, während es heute not tut, den Opfertgedanken zu stärken¹⁴³.

Jungmann meinte bereits im Jahre 1967, es müsse »dem Pendel erlaubt sein, nun einmal nach der Gegenseite auszuschlagen«. Christus ist wirklich in unserer Mitte, doch sind wir mit ihm auf den Vater hin ausgerichtet. Der unbestreitbare Vorzug der Gleichwendung im Gebet liegt in dieser Bewegung des Hintragens (*προφορά, oblatio*). Durch Christus bringen wir Gebet und Opfer dar. An der Spitze dieser Prozession steht der Priester, der gemeinsam mit den Gläubigen auf Gott hingeeordnet ist. Jungmann erinnert an Kardinal Lercaros Schreiben vom 25. Januar 1966, wo Klugheit und Zurückhaltung geboten wird, und schließt mit der Mahnung: »Und auch die Lehre der Geschichte soll man nicht in den Wind schlagen«¹⁴⁴.

Zum Schluß dieses Essays soll eine von verschiedenen Autoren vorgeschlagene Option zur Diskussion gestellt werden. Es besteht kein Zweifel, daß die Verkündigung des Wortes Gottes ein Gegenüber von Liturgen und Volk voraussetzt. Der Wortgottesdienst wird daher am besten, wie heute üblich, von den Sedilien und vom Lesepult aus begangen. Ebenso ist es selbstverständlich, daß es bei der Kommunionsspendung zu einem Gegenüber von Liturgen und Gläubigen kommt. Der eucharistischen Liturgie im engeren Sinne entspricht jedoch die gemeinsame Ausrichtung auf Gott, die durch die Wendung zum Altar hin (ob dieser nun geostet ist oder nicht) ausgedrückt wird. Daher sollte sich der Liturgen bei allen Gebeten zusammen mit dem Volk dem Altar zukehren. Bouyer bemerkt, daß dies auch für die Fürbitten geschehen sollte, die ebenso an Gott gerichtet sind wie das Hochgebet¹⁴⁵.

Um so mehr gilt die Regel, daß der Priester zum Altar gewandt beten sollte in historischen Kirchen, wo oft ein künstlerisch bedeutender Hochaltar das dominierende Element des Raumes darstellt. Die prachtvollen Altaraufbauten in den Kirchen des

¹⁴³ Bouyer (1993), 101–104, gefolgt von Napier (1972), 630.

¹⁴⁴ Jungmann (1967), 379–380; siehe bereits Jungmann (1966), 449: »Es war darum nicht einfach ein Irrweg, wenn der Kirchenbau seit tausend Jahren beinahe ausnahmslos die Gleichrichtung der Liturgen mit dem Volk bevorzugt hat, sosehr es bedauert werden muß, daß damit in den meisten Fällen zugleich eine unnötige Entfernung aus dem Raum des Volkes verbunden war ... Der geschlossene Kreis spricht von der Gemeinschaft und betont die Mahlgestalt. Ihre Betonung kann im gegebenen Fall wichtig und richtig sein; aber es hieße einer Zeitströmung huldigen, wenn man ihr die Alleinberechtigung zusprechen wollte.«

¹⁴⁵ Bouyer (1993), 98–99. Diese Zweiteilung wird ebenso favorisiert von Metzger (1971), 143; Napier (1972), 630; Gamber (1994), 55–56; Thurian (1996), 692–693 – siehe auch den kurzen Beitrag von R. Kahl, »Versus populum – klerikal?«, in: *Gottesdienst* 33 (1999), 168.

Abendlandes vom Spätmittelalter bis zum Barock sind zwar ein Schritt hinaus über die Altaranlagen des ersten Jahrtausends, die heute noch in den byzantinischen und orientalischen Kirchen weiterleben, sie dienen aber ebenso dem Zweck der Liturgie, nämlich der Verherrlichung Gottes und der sakramentalen Vergegenwärtigung des Heilswerkes Gottes für die zu Gebet und Opfer versammelten Gläubigen: »Der Altar ist gleichsam der Ort des aufgerissenen Himmels; er schließt den Kirchenraum nicht ab, sondern auf – in die ewige Liturgie hinein«¹⁴⁶.

Diese empfohlene Verbindung eines Gegenübers von Liturgen und Gläubigen für den Wortgottesdienst und einer Gleichwendung der liturgischen Versammlung zum Altar für das eucharistische Gebet ist nicht nur eine legitime Möglichkeit im *Novus Ordo Missae* Pauls VI., sondern ist auch vor kurzem von der römischen Gottesdienstkongregation ausdrücklich gutgeheißen worden. Als Antwort auf eine Reihe von Fragen zum Thema Zelebrationsrichtung sind fünf »Orientierungspunkte« veröffentlicht worden, von denen zwei in unserem Zusammenhang wichtig sind. Der eine Punkt gilt vor allem für historische Kirchen, deren hochwertige künstlerische Gestaltung den Gläubigen in hervorragender Weise die wunderbare Größe und Schönheit der Heilstaten Gottes vor Augen führt. Wie schon von Lorenzer bemerkt, ist der Altar nicht nur Schwerpunkt des »Sinngefüges Kirche«, sondern auch »räumlicher Schwerpunkt«. Verändert man seine Stellung, so wird die Raumstruktur beschädigt, ja unter Umständen zerstört, und mit ihr der Raum als Sinngestalt. Durch die Aufstellung von »Volksaltären« in historischen Kirchen wurde der bisher sakral bedeutungsvolle Raum, eine wesentliche Symbolebene des Sinngefüges, zur desymbolisierten »Sinnruine«. Dieser Umbruch ist noch dramatischer als das weitgehende Verschwinden der traditionellen Kirchenmusik – vom gregorianischen Choral bis zu den Meßkompositionen des 20. Jahrhunderts –, da in diesem Fall keine ständig präsente »Sinnruine« zurückbleibt, die architektonischen Eingriffe im Namen der Liturgiereform jedoch als zerstörter Raum stets sichtbar sind¹⁴⁷. Demgegenüber ist die Erhaltung sakraler Kulturdenkmäler ein entschiedenes Postulat der richtig verstandenen Liturgiereform. Für die in den letzten Jahrzehnten erfolgten Radikalveränderungen in historischen Kirchen kann man sich nicht auf das II. Vaticanum berufen¹⁴⁸. Daher ist es folgerichtig, wenn die Gottesdienstkongregation der Zelebration am vorhandenen (Hoch-)Altar den Vorzug gibt vor der Aufstellung eines zweiten, zum Volk gekehrten Altars:

¹⁴⁶ Ratzinger (2000), 62–63.

¹⁴⁷ Vgl. Lorenzer (1984), 200–202. In diesem Zusammenhang gibt Lorenzer (1991), 159, zu bedenken: »Man steigt nicht ungestraft aus dem geschichtlichen Zusammenhang aus, indem man das Bestehende einfach verleugnet«: Diese Warnung wurde übrigens schon von Ratzinger (1966), 255, ausgesprochen: »Es gibt ein Gesetz der Kontinuität, das nicht ungestraft übertreten wird.«

¹⁴⁸ Siehe die gründliche Dokumentation bei A. Odenthal, »Denkmalpflege als Postulat der Liturgiereform«, in: *LJ* 42 (1992), 249–259, der betont, daß Lorenzer in dieser Hinsicht widersprochen werden muß. Zu den gravierenden denkmalpflegerischen Problemen der Altarraumbauten vgl. N. Gauss, »Kirchenweiterungen in Österreich. Versuch einer Typologie. Eine Zwischenbilanz 25 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum«, in: *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* (44) 1990, 1–25, und G. Klötzl, »Zwingende liturgische Notwendigkeit« zu Altarraumbauten? Bemerkungen zu § 5 Absatz 4 Denkmalschutzgesetz«, in: *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* 46 (1992), 38–43.

Die Anlage des Altars *versus populum* ist sicher etwas, das von den gegenwärtigen liturgischen Bestimmungen gewünscht ist. Jedoch handelt es sich dabei nicht um einen absoluten Wert, der über allen anderen steht. Man muß jene Fälle berücksichtigen, wo das Presbyterium eine Ausrichtung des Altars zum Volk hin nicht zuläßt oder wo der vorhandene Altar in seiner Gestaltung nicht bewahrt werden kann, wenn ein zum Volk hin gewandter Altar als Hauptaltar hervorgehoben werden soll. In diesen Fällen entspricht es dem Wesen der Liturgie besser, am vorhandenen Altar mit dem Rücken zum Volk zu zelebrieren, als zwei Altäre im selben Presbyterium zu erhalten. Das Prinzip, daß es nur einen einzigen Altar geben sollte (*il principio dell'unicità dell'altare*), ist theologisch wichtiger als die Praxis, zum Volk hin zu zelebrieren.

Darüber hinaus anerkennt die Gottesdienstkongregation jedoch auch die von verschiedenen Liturgikern vorgetragene und in diesem Essay zusammengefaßte theologische Grundlage für die Gleichwendung von Priester und Volk, den Charakter der Eucharistiefeier als an Gott gerichtetes Gebet und Opfer:

Es ist notwendig, klar zu erklären, daß der Ausdruck »zum Volk hin gekehrt zelebrieren« keine theologische Bedeutung hat, sondern nur eine topographische Beschreibung ist. Jede Eucharistiefeier ist *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Denn im theologischen Sinne richtet sich die Messe immer an Gott und an das Volk. In der Gestalt der Feier muß man darauf achten, Theologie und Topographie nicht zu verwechseln, besonders wenn der Priester am Altar ist. Nur während der Dialoge am Altar spricht der Priester zum Volk. Alles andere ist Gebet zum Vater durch Christus im Heiligen Geist. Diese Theologie muß sichtbar sein¹⁴⁹.

In der konkreten liturgischen Haltung wendet sich die Kirche ihrem Lebensquell zu, dem auferstandenen und erhöhten Herrn, dessen Wiederkunft sie sehnsüchtig erwartet.

¹⁴⁹ C Cult. (1993), 249 (dt. Übers. U. M. L.).