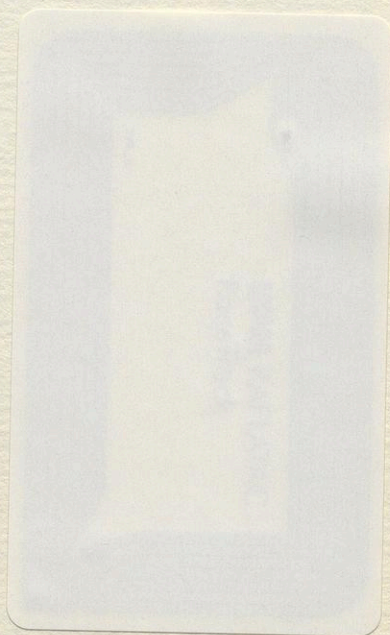




N11< 44283525 021

UB Tübingen

HEILIGER DIENST

Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg – Österreich

40. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

LITURGISCHE SPIRITUALITÄT UND VOLKSFRÖMMIGKEIT

Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich am
21. und 22. Oktober 1985

Mag. Roland Bachleitner, Pucking/Linz Auseinanderentwicklung von Liturgie und Volksfrömmigkeit	2
Dr. Josef Schicho, Linz Liturgie und Volksfrömmigkeit – eine Lerngemeinschaft	10
Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit	15
Dr. Helga Maria Wolf, Wien Lebendige Liturgie und Zeichen der Volksfrömmigkeit	32
Ergebnisse der Arbeitskreise	51
Volksnähe der Liturgie Podiumsdiskussion	53
P. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ Liturgie und Volksfrömmigkeit Zusammenfassende Überlegungen	55
Büchereingänge	63

201093

22. Tübingen

27A 4737 27. MAI 1986

40. 5. 4.
1986
olinet
1
1986

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis öS DM 6,50, sfr 6,– Ganzjahr: öS 164,–, DM 24,–, sfr 22,– (zuzüglich Porto+Versandspesen).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803, Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078.

Abbestellungen nur schriftlich zu Jahresschluß, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon 84 21 660.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–19.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit

Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich in
Salzburg, Bildungshaus St. Virgil, am 21. und 22. Oktober 1985

Die Liturgische Kommission für Österreich veranstaltete in Salzburg am 21. und 22. Oktober 1985 mit dem Institutum Liturgicum das Symposion „Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit“. Es sollte einerseits beitragen, die Frage zu klären, wie volksnah heute die Liturgie ist; andererseits wollte man das Spannungsfeld zwischen der Liturgie und der Volksfrömmigkeit abstecken. Darüber hinaus suchte man nach tatsächlichen und möglichen Verbindungen von Liturgie und Volksfrömmigkeit. Diesen Fragen dienten Referate, Gespräche und Beiträge der etwa vierzig Teilnehmer aus ganz Österreich, die sich zusammen mit dem Vorsitzenden der LKÖ, dem Salzburger Erzbischof Dr. Karl Berg, im Bildungshaus St. Virgil eingefunden haben.

Liturgie, das griechische Wort λειτουργία, bedeutet „Tun des Volkes“. Sie soll Werk des Gottesvolkes sein. Dabei verstehen wir unter „Volk“ die theologische Sicht als „Volk Gottes“, das neue Israel, das unter der Führung des Auferstandenen den Weg des Heiles Gott entgegengeht. Da aber das Wort „Laie“ die gleiche griechische Wortwurzel hat, ist auch der andere Gesichtspunkt zu sehen: Volk ist die Gruppe von Menschen, von der der Klerus ausgesondert ist. So war es das verbreitete Verständnis bis zum 2. Vatikanischen Konzil. „Volk“ ist aber auch der Begriff für die religiös-kulturelle Einheit von Menschen einer bestimmten Region. Doch ist auch dieses Verständnis heute differenzierter zu betrachten, weil es diese Einheit in einer Zeit des Pluralismus nicht mehr gibt. Dies alles zeigt, wie differenziert der Begriff „Volk“ zu behandeln ist.¹

Liturgie ist die Gesamtheit der Gottesdienste, die von der Kirche eines bestimmten Ritus geordnet ist und nach dieser Ordnung vollzogen wird. Nun betont das Zweite Vatikanische Konzil die „actuosa et fructuosa participatio“, die tätige und fruchtbare Teilnahme des Gottesvolkes und stellt diese als eine wichtige Aufgabe hin.² Die Konzilsväter betonen aber auch das Eingehen auf den Volkscharakter³ und die Anpassung an die Gegenden und Völker.⁴

Neben der Liturgie oder mit ihr verbunden gibt es die Volksfrömmigkeit. Der allerdings wenig geklärte Begriff hat einen inneren und äußeren Aspekt: den Volksglauben und den Volksbrauch. Es ist eine Erscheinung bei allen großen Religionen, daß neben dem offiziellen Kult eine relativ eigenständige Volksfrömmigkeit besteht. Sie gründet auf religiöser Erfahrung, Furcht und Ehrfurcht vor Gott, vereinfacht Glaubenswahrheiten oder setzt andere absolut, sucht das Transzendente mit den Sinnen zu erfassen, meist als Hilfe gegen die Existenzbedrohung des irdischen und ewigen Glücks. Einseitigkeiten der Volksfrömmigkeit werden begünstigt durch einseitige Verkündigung. Allzu große Nüchternheit und Objektivität des offiziellen Kultes fördern den Wunsch nach volksnäheren Frömmigkeitsübungen.⁵

Vielleicht ist es gut, sich noch das Wesen der Frömmigkeit in Erinnerung zu rufen. Drei Momente machen die Frömmigkeit aus: 1. Frömmigkeit ist die lebendige Gesinnung der Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gott; sie ist

¹ Hennig John, Volksfrömmigkeit aus der Sicht des Liturgiehistorikers, in: Baumgartner Jakob (Hrsg.), Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Regensburg 1979, 25.

² Vat. II, Konst. „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 11 und 14.

³ Vat. II, Dekr. „Ad gentes“, Nr. 19.

⁴ Vat. II, Konst. „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 38.

⁵ Dommann F., Volksfrömmigkeit, in: LThK, Bd. 10, Sp. 850.



aber nie bloß Zustandsgefühl, sondern immer Stellungnahme, Entscheidung und Haltung. 2. Diese lebendige Gesinnung Gott gegenüber findet ihren Ausdruck in Kultakten. 3. Die Haltung weitet sich aus auf alles, was Gott geschaffen hat und liebt, also auf die menschliche Gemeinschaft, das eigene Ich und die Welt der Dinge.⁶

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten möchte ich nun kurz skizzieren, wie sich im Laufe der Kirchengeschichte Liturgie und Volksfrömmigkeit auseinanderentwickelt, aber auch angenähert haben. Dann wird der Versuch eines Befundes der heutigen Situation unternommen.

1. Die apostolische Zeit und das Frühchristentum

In der Urgemeinde von Jerusalem sehen wir die Feier der Jünger noch eingebettet in die jüdische Volkstradition. Dort werden Mähler als Gottesdienste verstanden, und die „Hausliturgie“ war eine Selbstverständlichkeit. Vom Leben der Jünger in Jerusalem heißt es: „Tag für Tag verharreten sie einmütig im Tempel, brachen in den Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens“ (Apg 2,46).

Erste Spannungen und Konflikte treten auf, als auch Jünger aus dem hellenistischen Heidentum dazukamen. Wir denken an das Apostelkonzil und die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit Petrus in Antiochien.⁷ Von den Heiden wird für das Mahl nicht das gleiche Verständnis mitgebracht wie von den Juden. Der Heide kannte zwar Opfermähler, aber das Mahl im Haus hatte nicht einfachhin gottesdienstlichen Charakter. Und die jüdischen Speisevorschriften hatten in erster Linie rituelle Bedeutung.

Noch schlimmer war die Lage in Korinth. Dort fehlt von den Teilnehmern her fast jedes Gespür für den gottesdienstlichen Charakter des Herrenmahles. Deshalb muß Paulus die Gemeinde ermahnen, das Herrenmahl so zu feiern, daß es zum Nutzen aller gereicht.⁸ Hier klaffen die ursprüngliche Form des gottesdienstlichen Mahles aus der jüdischen Überlieferung und die Praxis in heidenchristlichen Gemeinden schon weit auseinander.

Dies führte in der weiteren Entwicklung zur Loslösung der Eucharistiefeier vom Sättigungsmahl, der Agape, wie schon Justinus († um 150) in seinen apologetischen Schriften klar belegt. Es hat sich also eine lebendige Form von christlichen Gottesdiensten entwickelt, die ihre Elemente aus der jüdischen Tradition entnahm, sie aber der hellenistisch-römischen

⁶ Auer Alfons, Frömmigkeit, in: LThK, Bd. 4, Sp. 402 f.

⁷ Vgl. Apg 15,1–35 und Gal 2,1–21.

⁸ Vgl. Apg 11,17–34.

Umwelt anpaßte. Dabei ist zu bedenken, daß in den ersten Jahrhunderten die Christen eine Minderheit waren, die heidnisch-kultische Elemente (z. B. des Kaiserkultes) vermieden.

2. *Die Liturgie im römischen Reich nach Konstantin*

Mit der konstantinischen Wende löste das Christentum bald die alte, römische Staatsreligion ab. Dabei kam es rasch zur Übernahme von Elementen anderer Kulte in den christlichen Gottesdienst. Einige Beispiele: Aus dem Kaiserkult wurden Beamtenkleidung und Insignien übernommen, ebenso der Weihrauch, der früher bei den Christen ganz verpönt war. Feste wurden übernommen und mit neuem Sinn erfüllt. So ist das Weihnachtsfest die volkstümliche Antwort auf den Sonnenkult; und Heiligengeste lösten den römischen Totenkult ab.

Es ist also gelungen, römischen Geist und Brauch mit dem christlichen Gottesdienst und der Botschaft der kirchlichen Lehre zu einer klassischen Einheit zu verbinden.

3. *Von der Völkerwanderung und Germanenmission bis zum Spätmittelalter*

Es ist auffallend, daß die Missionare bei der Missionierung der Kelten und Germanen wenig Rücksicht genommen haben auf deren Volksbräuche und Religiosität. Viele dieser Kulte wurden einfach unterdrückt. Denken wir an das Fällen der Donareiche durch Bonifatius. Die Missionare trugen einfach die römische Liturgie in den germanischen Raum hinein, ohne eine volksgemäße Anpassung vorzunehmen. Die Bekehrungen erfolgten bei den Fürsten meist aus politischen Überlegungen und bei deren Untertanen aus Gefolgschaftstreue.

Sehr wesentlich für diese Phase der Kirchengeschichte war die Grundentscheidung für die lateinische Kultsprache. Mit ihr wurde das römische Zeremoniell in eine fremde Kultur hineingetragen. Es war eine liturgische Sonderwelt, die das Volk nicht erreichte. Dadurch war Liturgie nicht Sache des Volkes, sondern des Klerus und der Mönche und blieb geheimnisvolles Tun für das Volk, verstärkt noch durch die Verkündigung vom „mysterium tremendum“, dem Geheimnis des unnahbaren Gottes.

Ganz aber ließ sich das Volk alte Bräuche nicht nehmen, und es kam zur Verchristlichung einzelner heidnischer Bräuche und Kultorte. Wir denken dabei besonders an die Heiligtümer zu Ehren Michaels, Oswalds oder Leonhards.

Die meisten Frömmigkeitsformen im Volk liefen aber neben der Liturgie her, oder das Volk nahm nur einzelne Elemente der Liturgie für sich in Anspruch. Vor allem waren es Dinge, wo es viel zu schauen gab. Wir denken an das Schauen der erhobenen Hostie bei den Einsetzungsworten, an den Rosenkranz, an den Kreuzweg, der durch den Einfluß der Kreuzzüge entstanden ist, an die Osterspiele, das Heilige Grab und die Weihnachtskrippe, aber auch an die vielen Segnungen im Mittelalter.⁹ Dazu kommen noch die großen und kleinen Wallfahrten.

4. *Die Neuzeit*

Wesentliche und kennzeichnende Ereignisse, die am Beginn der Neuzeit zu einer Reihe von Veränderungen führten, waren die Reformation und das Konzil von Trient. In dieser Zeit wurden viele Frömmigkeitsformen von den Reformatoren unreflektiert über Bord geworfen. Vor allem waren die Segnungen betroffen. So gab es um 1600 kaum mehr im Einflußbereich der Reformation das Weihwasser. Auf katholischer Seite hat man dagegen an alten Formen festgehalten, wenn auch in geringerem Umfang als im Hochmittelalter. Für das Volk war es eine Zeit der Unsicherheit, in der vieles Herkömmliche aufgegeben wurde.

Fragen wir nach den Ursachen der gewaltigen Änderungen, so finden wir sie in einem neuen Verständnis der Welt und des Menschen. Es ist die Zeit, da sich das kopernikanische Weltbild durchsetzte und der Humanismus den Menschen von einer neuen Seite betrachtete. Während das Mittelalter sehr sinnensfreudig war und die Menschen auf alles Schaubare aus waren, führte der Rationalismus zu einem Spiritualismus. Typisch dafür ist ein Satz von Erasmus von Rotterdam: „Steig auf vom Sichtbaren zum Unsichtbaren!“

In der Liturgie kam es zu einer Vereinheitlichung durch die tridentinische Reform, beim Volk zu einer Neubelebung alter, mittelalterlicher Bräuche in einer Phase der Beruhigung nach den Wirren der Reformation.

Eine Hochblüte für Liturgie und Volksfrömmigkeit brachte die Barockzeit. Es entfaltete sich eine große Farbenpracht und überwältigender Bilderreichtum. Prozessionen – vor allem zu Fronleichnam –, das Heilige Grab, Kreuzwege und Krippen wurden mit besonderem Reichtum ausgestattet. Da gab es „lebende Bilder“, in denen Szenen der Passion dargestellt wurden. Dem Einfallsreichtum waren keine Grenzen gesetzt. Es kam sogar zu einer gewissen Annäherung und Übereinstimmung von Liturgie und Volksfrömmigkeit, da durch die Prachtentfaltung bei Hochämtern und Prozessionen das Volksempfinden getroffen wurde, auch wenn sie nur ein umgehängtes Mäntelchen war.

⁹ Franz Adolph, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909, 2 Bd.

Es sei aber auch nicht verschwiegen, daß es bei äußeren Feiern zu Auswüchsen kam sowie zu abergläubischen Praktiken. Ein Beispiel: Die Dominikaner von Würzburg hatten sich zu verantworten wegen der Segnung von Schnüren gegen eine Viehseuche.¹⁰

5. *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*

Vom Geist der Aufklärung geprägt hat Kaiser Joseph II. im österreichischen Raum viele Formen der Volksfrömmigkeit drastisch eingeschränkt, was den Widerstand der Gläubigen hervorrief. Er ist sicherlich in vielen Dingen zu weit gegangen und hat dadurch das Volksempfinden verletzt, trotz bester Absichten. Der Geist der Aufklärung wirkte sich sicher reinigend aus gegen abergläubische Praktiken (z. B. Schluckbildchen); es gingen aber auch manche gute Dinge verloren (z. B. Wallfahrten, Prozessionen, Kirchweihfeste).

Mit der Aufklärung ist auch wieder ein Auseinanderbrechen von Liturgie und Volksfrömmigkeit zu erkennen, die in der Barockzeit nur eine oberflächliche Verbindung gefunden hatten.

Bald aber kommen wieder Wallfahrten auf, neue Formen der Volksfrömmigkeit entwickeln und verbreiten sich, meist in enger Verbindung mit Predigten. Erwähnen möchte ich die Verehrung der Unbefleckten Empfängnis, die die Dogmenverkündigung von 1854 mit sich brachte, und die durch die Erscheinungen in Lourdes und die vielen Lourdes-Grotten bei uns gekennzeichnet ist. Sie findet ihren Niederschlag in Andachten, im Linzer Dombau, aber auch im Fest am 8. Dezember, wobei das Fest im Volk vielleicht weniger verankert war als die Erscheinungen in Lourdes. Und ein zweites Beispiel: die Herz-Jesu-Verehrung. Man hat sie sich pastoral zunutze gemacht zur Förderung des häufigen Kommunionempfanges an den Herz-Jesu-Freitagen und Herz-Jesu-Sonntagen. Und dennoch lief diese volksfromme Praxis neben der Liturgie her, weil ja auch die Kommunion lange Zeit meist nur vor oder nach der Messe ausgeteilt wurde.

Durch die Änderung der soziologischen Voraussetzungen kam es in unserem Jahrhundert zuerst noch langsam zu einem Verlust an überlieferten Formen der Volksfrömmigkeit, dann aber, nach dem Zweiten Weltkrieg, immer rascher bis hinein in die bäuerliche Bevölkerung, die am längsten an vielen verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit festhielt. Heute sind viele Formen der Volksfrömmigkeit verschwunden, und es bestehen nur noch Erinnerungen an sie.

¹⁰ Veit Ludwig und Lenhart Ludwig, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg 1956, 27 f.

Goy Barbara, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1969, 181.

Manches ist allerdings auch durch die Liturgiereform überflüssig geworden, z. B. die Auferstehungsfeier am Karsamstag abends durch die Osternacht. Verschiedene Andachten sind auch dadurch verschwunden, weil an ihrer Stelle Messen angesetzt wurden.

6. Ursachen für die Entwicklung in den letzten 200 Jahren

Bis vor etwa zweihundert Jahren bestand eine Gesellschaftsstruktur, in der die verschiedenen Lebensbereiche der Menschen ein konzentrisches Ineinander bildeten. Freilich war dadurch die Freiheit des Einzelnen eingeschränkt; er konnte nicht viel auswählen und nicht ausbrechen. Durch die Entwicklung der letzten Jahrhunderte hat zwar der Mensch individuelle Freiheit gewonnen, doch ist das Leben in viele Lebensbereiche auseinandergebrochen: Familie, Politik, Schule, Freizeit, Sport, Kultur, Religion. Eine Folge dieser Vielfalt ist die Distanzierung vieler Menschen, Skepsis gegenüber allem und jedem. Die Familie ist zerbrechlicher denn je. Die Menschen sind durch ihre Freiheit überfordert. Und es gibt dadurch auch keine einheitliche Lebens- und Weltanschauung.¹¹

Eine weitere Ursache ist die Technisierung und Spezialisierung des Lebens: hier die Landwirtschaft, da die Industrie, und dort die Verwaltung. Alles wird wenig durchschaubar. Es fehlen den Menschen die Zusammenhänge. Und was nicht einsichtig ist, wird abgelehnt. So ist auch weithin ein Verlust an primären Beziehungen zur Natur eingetreten.

Dazu kommt die Mobilität der Bevölkerung: Wohn- und Arbeitsplatz sind in den seltensten Fällen beisammen. Außerdem ist die Motorisierung eine Möglichkeit, rasch von einem Ort zum anderen zu gelangen. Dadurch geht auch die Bindung an einen bestimmten Ort verloren.

Durch das Auseinanderbrechen der Lebensbereiche, durch die vielen Ideologien und Weltanschauungen ist auch die Kirchlichkeit auf weiten Linien verlorengegangen. Dadurch ist die „Volkskirche“ stark zurückgegangen.

7. Versuch eines Befundes der heutigen Lage

Die innere Zerrissenheit macht heute viele Menschen seelisch krank. Sie suchen und brauchen eine Heimat. Daß diese Tatsache erkannt wird, sehen wir am Erscheinen vieler volkskundlicher Werke, in der Pflege der Tracht, im Hervorholen alten Brauchtums. Aber bleibt vieles davon nicht im musealen Bereich stecken? Wird nicht oft daraus Folklore gemacht?

Es wurde sicher viel getan, die Liturgie durchschaubarer zu machen. Es gab vielerlei Experimente, um die Liturgie attraktiv zu machen. Dabei wurde viel Altes als scheinbarer Ballast abgeworfen. Doch wurde oft vor-

¹¹ Zauner Wilhelm, Die Glaubenssituation in den Dekanaten, Linz 1985. Manuskript.

nehme Einfachheit mit simpler Einfallslosigkeit verwechselt. Und statt zu feiern wurde Vieles zerredet (Kommentatormessen, Einleitungen als Zusatzansprachen).

Der Verlust an vielen Ausdrücken der Volksfrömmigkeit wird von vielen Menschen als schmerzlich empfunden. Andererseits ist Klage zu hören über eine zu nüchterne oder verarmte Liturgie. Dabei ist ein Abwandern zu Sekten und evangelikalen Gruppen einerseits oder zu Traditionalistengruppen andererseits zu beobachten. Bei Seelsorgern führt dies zusammen mit anderen Fehlschlägen nicht selten zu Resignation und Mutlosigkeit.

Gleichzeitig ist aber auch bei vielen Geistlichen und ihren Mitarbeitern ein Mangel an erforderlichen Grundkenntnissen für eine gute Liturgie mit ihren Möglichkeiten festzustellen. Es werden die Funktion verschiedener Gottesdienste und die Bedeutung der einzelnen Teile verkannt. Erfordernisse des Raumes oder der Größe der jeweiligen Versammlung werden mißachtet. Der Wert von Riten und Wiedererkennungsmerkmalen ist weithin unbekannt. Und oft fehlt es einfach am notwendigen Gespür. Unsicherheit und Hilflosigkeit sind die Folge.

Weithin fehlen auch Erfahrungen von echter Volksfrömmigkeit. Denn diese lebt von der direkten Weitergabe. Und diese ist nicht selten abgebrochen.

Trotz allem besteht bei den Menschen immer noch ein gewisses Symbolverständnis. Man kann es selbstverständlich nicht bei allen in gleichem Maße voraussetzen. Deshalb muß man mit Zeichen und Symbolen behutsam umgehen. Sie müssen klar und deutlich gesetzt werden (z. B. Wasser, Brot, Licht).

Dazu kommt das vielfache Interesse an alten Überlieferungen und Bräuchen, das in Städten stärker in Erscheinung tritt als auf dem Lande. Wertvolles Gut der Volksfrömmigkeit soll erhalten bleiben. Und es kann durchaus manches wieder belebt werden (z. B. Herbergsuchen, Mettengang, Rorate). Daneben entstehen neue Bräuche, die von lebendiger Volksfrömmigkeit zeugen (z. B. Osterbrot und Eier nach der Osternacht, Osterlicht auf Gräber).

Es wird allerdings unmöglich sein, ein allgemein gültiges Rezept für eine gültige Verbindung von Liturgie und Volksfrömmigkeit zu finden. Eine Differenzierung nach Orten, Gruppen und Bildung wird erforderlich sein.

Es gibt geglückte, mißlungene und sehr fragwürdige Beispiele von Versuchen einer Verbindung von Liturgie und Volksfrömmigkeit und einer Anpassung der Liturgie. Als geglückt könnte man bezeichnen die Verbindung von Anbetungsstunden beim Heiligen Grab mit den Trauermetten, eines Leonhardirittes und der Pferdesegnung mit der anschließenden Vesper in der Wallfahrtskirche, das Einbeziehen der Krippe in die Christmette; als mißlungen sogenannte „Mundartmessen“, die nur den Schein

von Volkstümlichkeit erwecken; als fragwürdig, wenn Messen zu allen Gelegenheiten stattfinden, auf Sportplätzen, in Festzelten, Bierhallen und auf Bergen, ohne daß eine wirkliche Notwendigkeit dafür besteht.

Weithin besteht eine große Hilflosigkeit im Umgang mit den verschiedenen Möglichkeiten, die die Liturgie bietet, und mit Formen der Volksfrömmigkeit. Vielfach bestehen Hemmungen und Scheu sich religiös zu äußern bis hinein in den Bereich der Familie. Dazu kommt die Rollenunsicherheit von Rollenträgern in der Liturgie.

Es erhebt sich schließlich die Frage, wie weit unsere Liturgie wirklich volkstümlich ist. Sie ist zwar „übersetzt“, aber dennoch weithin dem Volksempfinden fremd. Sicherlich ist ein wichtiges Kriterium für eine gelungene Liturgie, die ihre vorhandene Geistigkeit dem Volk nahebringen will, wie weit alle Sinne angesprochen werden. Das Schaubare, Greifbare, Riechbare, Begehbare wird in erster Linie das Volk ansprechen und berühren. Wir können hier auf das Beispiel der Ostkirche verweisen, deren Liturgie bis heute wirklich im Volk steht.

Die Spannung, die zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit bestanden hat und immer bestehen wird, sehe ich als anregend für eine gediegene Auseinandersetzung. Beide müssen einander ergänzen und korrigieren. Auswüchse und abergläubische Entartung von Volksfrömmigkeit sind ein Ausdruck von verwildeter Liturgie und mangelhafter Verkündigung. Hier muß das Bemühen um eine Ordnung einsetzen. Volksfrömmigkeit kann aber auch anregend und bereichernd für die Liturgie selber sein, wenn diese deren Formen mit viel Feingefühl einbezieht. Eine gute Liturgie wird aber auch ausstrahlen auf die Volksfrömmigkeit im Stil und in der Form des Betens und Feierns. Liturgie hat eine bestimmte Ordnung und wird nach ihr vollzogen. Volksfrömmigkeit aber ist nicht machbar. Sie äußert sich in Zeichen, an denen für den Vollzug der Liturgie manches abgelesen werden kann. Die beste Symbiose von Liturgie und Volksfrömmigkeit wäre dann gegeben, wenn die Gottesdienste mit Formen der Volksfrömmigkeit so gefeiert werden, daß sie den Geist und die Sinne der Menschen ansprechen und dem Volk Gottes zu Herzen gehen.

Literatur

- Baumgartner Jakob (Hrsg.), Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit, Regensburg 1979.
 Baumgartner Jakob, Gläubiger Umgang mit der Welt, Freiburg 1976.
 Bildungshaus Puchberg, Zeichen und Formen der Frömmigkeit heute, Wels 1971.
 Veit Ludwig und Lenhart Ludwig, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956.
 Heim Walter, Volksbrauch im Kirchenjahr heute, Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 67, Basel 1983.
 Wiener Josef und Erharder Helmut (Hrsg.), Zeichen des Heiles, Wien 1975.
 Wollmann Paul, Lebendiger Glaube will gültige Zeichen, Orientierung zur heutigen Glaubenspraxis, München/Luzern 1972.
 O.Ö. Landesmuseum, Volksfrömmigkeit in Oberösterreich, Linz 1985.

Im Folgenden handelt es sich um eine Ergänzung des Referates von Dechant Roland Bachleitner, von jemandem, der durch Interesse und Studium der Volkskunde verbunden ist und der sich viele Jahre mit den Anliegen der Landpastoral befaßt hat. Nach wie vor kann man bei Gesprächen mit älteren Volkskundlern und Brauchtumsförderern eine relativ große Enttäuschung gegenüber der Liturgiereform und ein gewisses gespanntes Verhältnis zur Kirche feststellen. Die Vorwürfe hinsichtlich einer „Ent-rümpelung der Kirche“, Verminderung des volksfrommen Brauchtums und einer Rationalisierung des Gottesdienstes gehen bis zum Hinweis, daß die Kirche in den letzten Jahrzehnten das selbst durchgeführt habe, was Kaiser Josef II. und der Aufklärung nicht gelungen sei.

Sicherlich hat sich in den letzten Jahren manches in den Beziehungen gebessert. Viele neue Ansätze sind vorhanden. Manche meinen sogar, daß im Verhältnis zwischen Volksfrömmigkeit und Liturgie nach einem Höhepunkt der Auseinanderentwicklung nun wieder ein stärkeres Miteinander festzustellen sei. Dennoch ist der bestehende Graben nicht zu übersehen.

Ich möchte aber für die Kluft zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeiten und den Fachleuten der beiden Bereiche nicht nur einer Seite die Schuld zuschieben. Es gab und gibt nicht nur Unverständnis auf kirchlicher Seite für die Volkskunde, sondern auch eine ähnliche Haltung bei nicht wenigen Brauchtumsforschern. Manche von ihnen standen der Kirche und ihren eigentlichen Aufgaben sehr fremd, wenn nicht gar ablehnend gegenüber. Einen speziellen Höhepunkt bildet hier sicher die NS-Zeit. Aber auch der Kirche nahe stehende Volkskundler neigen – ich möchte fast sagen naturgemäß – zu bestimmten Werten und Anliegen wie Tradition, konservativ, Ordnung, Autorität und können sich mit den ebenso zur Kirche gehörenden entgegengesetzten Werten und Anliegen oft wenig anfreunden.

Noch auf eines sei hingewiesen. Einiger Konfliktstoff zwischen Liturgie und Volkskunde liegt bereits in der Sache selbst. Sicherlich, es geht in weiten Bereichen um die gleichen Lebensvollzüge, um das, was mit den Begriffen Gemeinschaft, Feiern, Sinnerlebnis, Bewältigung von Extremsituationen usw. umschrieben werden kann. Es bestehen aber sehr wesentliche Unterschiede. In der Volkskunde, in der Volksfrömmigkeit finden wir die besonderen Formen menschlicher Erfahrung und Überlieferung, wie Menschen bestimmter Bereiche ihrem religiösen Naturbedürfnis entsprochen haben und dies durch Vollzug und Weitergabe entfaltet und angereichert haben. Schon im Wort „Brauchtum“ stecken viele Hinweise: etwas brauchen, Möglichkeiten gebrauchen.

So sehr der christliche Gottesdienst auf die Natur aufbaut, von ihr her mitgeprägt ist, so kommt hier doch etwas ganz Neues dazu: Liturgie ist Antwort auf eine geschichtlich konkrete Einladung und Zuwendung Gottes, ist die Weiterführung dessen, was Jesus Christus in seinem Wort, sei-

nem Leben und Sterben getan und für uns getan hat. Von da her ist der immer wieder neue Ruf, zurück zu den Quellen, eigentlich selbstverständlich. Es wird aber auch ein wenig spürbar, wie berechtigt der christliche Bruch mit dem damals traditionellen Religionsvollzug war, jenes „weg von den heiligen Orten, Zeiten und Zeichen“ und der Versuch, das christliche Leben, Beten und Feiern zum Wesentlichen zu vereinfachen, es in richtigem Sinn verstanden, zu „verweltlichen“.

Ich habe das etwas zugespitzt formuliert, damit wir die Unterschiede nicht übersehen. Um es am Beispiel auszudrücken: Die bis zur Karwochenreform so beliebte Auferstehungsprozession am Nachmittag des Karsamstags, die eine ideale Entfaltungsmöglichkeit für Vereine und überhaupt für gesellschaftliches Feierbedürfnis bot, die noch dazu in den Familien so schön das Eierverstecken durch die Mutter und das Suchen nach der Prozession ermöglichte, steht kirchlich in einem ganz anderen Zusammenhang. Die Feier der Osternacht und das Hineinstellen meines Lebens und das der Gemeinschaft in die Auferstehung Jesu sind m. E. nicht zu vergleichen mit den natürlichen familiären und gesellschaftlichen Bedürfnissen nach Frühlingsprozession und günstiger Eierversteck-Zeit. Wie das Beispiel des Karsamstags zeigt, haben sich in relativ kurzer Zeit um die neue Auferstehungsfeier viele erlebnistiefe neue Bräuche entwickelt (Feier in der Frühe des Ostermorgens, Mitnahme des Lichtes in die Familie, Verteilung gesegneter Osterbrote usw.).

Ich möchte eine erste These, ein erstes Anliegen zum Thema, so formulieren: Auseinanderentwicklungen von Liturgie und Volksfrömmigkeit sind normal, ja in gewisser Hinsicht notwendig. Angehäufte Ballast, manche Fehlentwicklungen und Verdunkelungen des Wesentlichen müssen von Zeit zu Zeit eine Bearbeitungsmöglichkeit bekommen. Dabei wird die aktive Rolle der kirchlichen, der liturgischen Seite zufallen. Volksfrömmigkeit, Volksempfinden, Beachtung des Brauchtums haben in ihrer bewahrenden Art eine bremsende und damit klärende Funktion (was ist wirklich notwendig, auf welche Werte sollte ich nicht verzichten? Welche Gefahren bestehen? usw.). Vielleicht muß man aber noch ein Stück weiter gehen und daran erinnern, daß Glaube sehr oft in die Gefahr kommt, mit Aberglauben vermischt zu werden, daß Gottesdienst immer in Gefahr ist, zur Bedürfnisbefriedigung menschlicher Anlagen und Sehnsüchte zu werden, zur lieben Gewohnheit. Hier gibt es nicht nur ein Recht, sondern eine drängende christliche Pflicht zur Reform, von der sich keine Zeit drücken kann.

Ein zweites Anliegen möchte ich mit dem biblischen Satz ausdrücken: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Der Mensch mit seinen natürlichen Bedürfnissen und Empfindungen und der Christ sind eine Einheit. Das Bemühen um die immer neue und bessere Erfassung und

Verwirklichung der christlichen Botschaft kann nicht vom Menschen abgekoppelt werden. Und gerade dann, wenn eine größere Zahl von Menschen sich um die Verwirklichung des Glaubens bemüht (bis zur Volkskirche), sollen und müssen die Bereiche der natürlichen Religion, der Volksfrömmigkeit ihren Platz haben. Dazu ein primitives Beispiel: Warum soll ich nur sagen und denken, ich liebe Gott mit allen meinen Sinnen und dies nicht auch nach allen Möglichkeiten vollziehen (Licht, Weihrauch, Musik . . .). Volksfrömmigkeit und alles, was dazugehört, können die wichtige Aufgabe haben, die Liturgie und den Glauben mit beiden Füßen auf der Erde zu lassen. Darin steckt oft eine wichtige Botschaft wie etwa: Spontaneität ist gut, aber die Erfahrungen und Überlieferungen vieler Generationen sind auch nicht zu verachten. Oder: In Worte auszudrücken und genau zu verstehen ist gut, aber hinter manchem ein Geheimnis zu errahnen, etwas zu fühlen, ohne es genau ausdrücken zu können, gehört genau so zum Leben.

Damit komme ich zum Dritten – und wie könnte es bei einer kirchlichen Tagung anders sein – zum Anliegen, daß es zu einem Miteinander von Liturgie und Volksfrömmigkeit kommt. Damit meine ich beispielsweise, daß es ein Voneinander-Lernen gibt. Die Volksfrömmigkeit kann und muß von der Liturgie sich immer wieder den Kern der Lebensvollzüge sagen lassen, damit nicht eine inhaltsleere Hülse entsteht, ein schönes Paket, wo nichts mehr drinnen ist.

Die Liturgiefachleute müssen sich durch die Volkskundler und Brauchtum-Engagierten immer wieder auf Empfindungen und Anliegen des Volkes hinweisen lassen, auf die Werte, die hinter manchen Traditionen und Bräuchen stecken. Zu diesem Miteinander gehören gegenseitige Information, Abbau von Vorurteilen, Schaffen von Verständnis für den Bereich des andern (etwa auch in der theologischen Ausbildung). Dazu zählen sicher auch die gemeinsame Beobachtung von Zeiterscheinungen und Trends und das Überlegen, wie man darauf reagieren soll, wie man sich bietende Chancen besser ausnützen kann.

Ein viertes Anliegen möchte ich aber auch noch nennen: jedem Bereich die Eigenständigkeit lassen. Warum soll es im religiösen Brauchtum nicht auch manches geben, was die Liturgiefachleute nicht unbedingt mit Freude erfüllt? Warum soll die Kirche – aus wichtigen inhaltlichen Gründen und um die eigentliche Zielsetzung besser zu verwirklichen – nicht manches ändern, woran das Herz des Volkskudlers hängt? Das eigentliche Anliegen ist ja nicht der einzelne Brauch, sondern der gemeinsame Lebensvollzug, der den ganzen Menschen und auch seine Geschichte einbezieht. Was für den Zeitgenossen bisweilen schmerzlich ist, bietet sich dem rückblickenden Betrachter oft als durchaus bereichernde Weiterentwicklung an.

Auf einige Trends der gesellschaftlichen Entwicklung, die für Gottes-

dienstgestaltung und Brauchtumspflege genau so wichtig sind, möchte ich noch hinweisen. Sie könnten bei Neuüberlegungen und Zusammenarbeit Berücksichtigung finden. Vereinfacht ausgedrückt geht es um den Wandel der relativ geschlossenen bäuerlich geprägten Gesellschaft zur Industriegesellschaft. Dazu einige mehr oder minder typische Kennzeichen und Erscheinungen:

Das Bewußtsein der Machbarkeit unserer Lebensumstände und die Erfahrung der Grenzen: Bis vor einigen Jahren gehörte es zum beherrschenden Lebensgefühl, daß die Abhängigkeit von Natur und Umständen einer weitgehenden Gestaltungsmöglichkeit des Menschen gewichen sei. Wenn man es mit einem banalen Beispiel ausdrücken will, könnte man sagen: die Kenntnisse der Wissenschaft und die Möglichkeiten der Technik haben die Bittprozessionen um das Wachsen der Feldfrüchte durch den richtigen Einsatz von „Kunstdünger“ und Schädlingsbekämpfungsmitteln ersetzt. Dieses Grundgefühl ist zwar weiter feststellbar, wird aber immer mehr durch unsere katastrophalen Erfahrungen durchlöchert, daß wir durch Umweltgefährdung und andere Katastrophen eigentlich am Ende unserer Möglichkeiten stehen.

Gesellschaftliche und sachbezogene Stützen weichen der personalen Beziehung. An die Stelle der beherrschenden Natur und eines weithin vorgegebenen gesellschaftlichen Rahmens ist eine relativ große Freiheit getreten. Bestimmend ist der Mensch, die personale Beziehung. Selbst bei den Katastrophen droht das Ärgste vom menschlichen Versagen (Atombombe, Nichtbewältigung des Hungers in der Welt, obwohl genug Nahrung vorhanden wäre usw.). Vielleicht sieht man den Wandel am deutlichsten in der Ehe und Partnerschaft, wo die früheren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stützen weithin unwirksam geworden sind, die eine echte personale Beziehung ermöglichen, aber gleichzeitig die Gefährdung erhöhen, wie man an den hohen Scheidungsziffern sieht. Bewußtes Handeln in freier Entscheidung verlangt eine größere Reife und letztlich mehr Anstrengung, was vielleicht noch zu wenig begriffen wurde.

Die Folge der Veränderungen besteht im Vorherrschen frei gewählter sozialer Beziehungen. Man ist nicht mehr automatisch in bestimmten Gesellschaften und Beziehungen, sondern kann wählen. Die Vorteile werden aber auch hier durch den Nachteil vermindert, daß nicht wenige keinen Zugang zu Gemeinschaften finden. Nachbarschaft in der Stadt, Kooperation und gegenseitige Stützen zwischen den Generationen und anderes haben zwar sehr schöne Beispiele, aber auch viele weiße Flecken auf der gesellschaftlichen Landkarte. Mit diesem Wandel sind auch viele Träger des Brauchtums wie kirchlicher Initiativen weggefallen und müssen durch persönlichen Einsatz oft neu aufgebaut werden. Die Trägerschaft (z. B. Jung-schar – Sternsingen, St.-Martins-Bräuche – Kindergärten; Familienfasttag

– Katholische Frauenbewegung usw.) ist heute vielleicht die wichtigste und entscheidendste Förderung guter Anliegen.

Verselbständigte Freizeit und Konsumhaltung. Es ist sehr erfreulich, daß die Armut an Gütern und die Beschränkung der Möglichkeiten in unseren Breiten für viele Menschen aufgehoben wurde. Der Massenkonsum ist gleichzeitig ein entscheidender Faktor für Vollbeschäftigung und Wirtschaftswachstum. Die Gefahr liegt aber – neben der verdrängten weltweiten Sicht mit der krassen Unterentwicklung in anderen Erdteilen – in einem Übergreifen der Konsumenthaltung auf andere Lebensbereiche – auf Freizeit, Kultur und sogar Religion.

Man könnte noch verschiedene weitere Aspekte des gesellschaftlichen Wandels aufzählen, die unser Denken und Verhalten oft nicht unwesentlich prägen. Beispiele wären noch die geänderte Autoritätsvorstellung, die Prägung durch die Massenmedien (vor allem Fernsehen), die Beschneidung der grundsätzlichen Freiheit und personalen Möglichkeiten durch überstarke neue Institutionen in Politik, im Arbeitsbereich bis hin zur Mode, aber auch die neuen Probleme, von der Arbeitslosigkeit bis zur Drogenszene mit ihren Hintergründen. All das müßte aber wohl mitberücksichtigt werden, wenn wir uns fragen, wie heute Volksfrömmigkeit, aber auch liturgische Feier aussehen sollten.

Abschließend möchte ich noch anmerken, daß ich die Entwicklung der letzten Jahre im Verhältnis Liturgie – Volksfrömmigkeit sehr positiv sehe. Brauchtum, Vereine usw. haben in der Kirche neue Beachtung gefunden. Es gibt zahlreiche Initiativen – ich denke beispielsweise an die derzeitige Ausstellung über Volksfrömmigkeit in Linz, an die vielen Versuche im Zusammenhang mit der Hauskirche oder an die Weiterführung der Liturgie in den Alltag hinein. Diese Tagung wird ja manches davon im einzelnen behandeln, etwa die neuen Fastentücher, neue Formen der Prozession (Kindergartenkinder zu Martini u. v. a.), Nachtwanderungen, die manches Anliegen der Wallfahrt aufgreifen usw. Kleine Hilfen von kirchlicher Seite – etwa bei den Totenwachen, bei Totengedenken von Vereinsversammlungen, bei Firmenadventfeiern, wie man die sogenannten Weihnachtsfeiern eigentlich nennen sollte – können den Menschen wirklich helfen und gleichzeitig eine pastorale Tür öffnen.

Wenn die Liturgische Kommission für Österreich ein Symposium über „Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit“ veranstaltet, dann schaltet sie sich in eine Debatte ein, die seit Jahren einige Kirchen außerordentlich bewegt. Dies gilt zunächst für Frankreich, wo seit den 70er Jahren die Auseinandersetzungen um die „religion“ beziehungsweise den „catholicisme“ oder „christianisme populaire“ äußerst lebhaft verlaufen, und zwar auf der theoretisch-wissenschaftlichen wie auf der praktisch-seelsorglichen Ebene.¹ In Italien befaßt sich eine ganze Schule neomarxistischer Prägnung, auf Antonio Gramsci († 1937) fußend, mit dem Phänomen religiöser Subkulturen, mit den Denk- und Verhaltensweisen der wirtschaftlich Benachteiligten und fragt nach Sinn und Bedeutung einer solchen Religiosität.² Eine Wende in der Einstellung zur „religiosidad popular“ bahnt sich auch in Spanien an, wo Theologen und Praktiker sich darum bemühen, die volkstümliche Frömmigkeit neu zu bewerten und die religiösen Äußerungen einfacher Gläubiger von innen her zu verstehen.³ Besonders aber gewinnt das Thema an Aktualität durch die Tatsache, daß die Kirche in Lateinamerika, vorab seit dem Puebla-Ereignis (1979), eine Relecture des dortigen Volkskatholizismus vornimmt, um Volk und Kirche miteinander zu versöhnen.⁴ Im deutschen Sprachraum ist die Diskussion noch nicht so recht in Gang gekommen, obwohl wir alle spüren, daß die gottesdienstlichen Reformen im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils ein gewisses Unbehagen ausgelöst haben.⁵ Die erneuerte Liturgie scheint einzelne Schich-

¹ A. M. Altermatt, Die aktuelle Debatte um die „Volksreligion“ in Frankreich: J. Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität* (Regensburg 1979) 185–209; A. Rousseau, *Polémique idéologique et polémique raisonnée autour du catholicisme populaire*: LMD 122 (1975) 108–115. – Die „histoire religieuse“ berücksichtigt außerordentlich stark das volksreligiöse Verhalten, z. B. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours* (Paris 1985); J.-Cl. Schmidt (Hg.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire* (Paris 1983). – Vgl. J. Duquesne, *Un débat actuel: „La religion populaire“*: LMD 122 (1975) 7–19.

² L. Magni, *La religione popolare: un interrogativo per la chiesa* (maschingeschriebene Lizentiatsarbeit, Fribourg 1982) (mit einer reichen Bibliographie).

³ V. J. Sastre García, *Volkstümliche Religiosität in Spanien. Die Grundlage der soziologischen Forschungen*: Concilium 13 (1977) 122–126; J. Llopis, *Die Volksreligiosität in Spanien in der heutigen theologischen Diskussion*: Concilium 13 (1977) 127–131; M. Gallart, *Volk und Kirche in heutigen Spanien*: J. Baumgartner (Hg.), a. a. O. 211–226.

⁴ Die Literatur dazu ist sehr umfangreich. Hier nur einige Titel: CELAM (Hg.), *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y Documentos final* (Documento CELAM no. 29; Bogotá 1977); J. M. Bonino, *Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika*: Concilium 19 (1974) 455–460; G. Secundo, *Die Diskussion über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*: Concilium 16 (1980) 418–422; E. Dussel, *Volksreligiosität in Lateinamerika. Grundlegende Hypothesen*: NZM 42 (1986) 1–12; H.-J. Prien, *Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. Überlegungen von der Kirchengeschichte her*: NZM 42 (1986) 28–43.

⁵ Vgl. etwa R. Kaczynski, Art. „Brauchtum/Fest“: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. I (München 1984) 131–150. Der Verfasser scheint die ganze Problematik Volksreligiosität-Liturgie zu ignorieren.

ten von Katholiken nicht zu befriedigen, weshalb sie sich, an den Rand gedrängt fühlend, Ersatzformen zuwenden.

Meine Aufgabe besteht darin, das „Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit“ zu klären: kein leichtes Unterfangen, denn was das zweite Glied des Binoms, „Volksfrömmigkeit“, genauerhin meint, ist nur schwer in den Griff zu bekommen.⁶ Daher drängt sich vorerst auf, uns kurz mit der Terminologie zu beschäftigen.

1. Terminologische Vorbemerkungen zur Volksfrömmigkeit

Wer sich in der einschlägigen Fachliteratur etwas umsieht, gelangt bald einmal zur Einsicht, daß die verwendete Terminologie vielfältig und seltsam unbestimmt, ja verschwommen ist. Ehe man sich also zu unserem Thema äußert, müßte man wissen, was ein Begriff wie „Volksfrömmigkeit“ genauerhin bezeichnet.⁷

1.1. *Tücken des Vokabulars*

Zunächst stellen wir fest: neben dem Ausdruck „Volksfrömmigkeit“ tauchen in der Literatur eine Reihe anderer Termini auf: Volksreligion, Volksreligiosität, Volkschristentum, Volkskatholizismus, Andachtsübungen des christlichen Volkes,⁸ religiöse Volksanschauungen und -praktiken, Andachtswesen, religiöses Brauchtum. Es dürfte schwer fallen, die einzelnen Begriffe sauber gegeneinander abzugrenzen.⁹ Was indessen die Sache noch mehr verwickelt, liegt in dem Umstand, daß stets die Präzisierung „Volks-“ (populaire, popolare, popular) mitläuft. Sowohl Ethnologen wie Volkskundler und Soziologen empfinden Schwierigkeiten, den Inhalt dessen, was „Volk“ eigentlich bedeutet, in Worte zu fassen.¹⁰

1.2. *Komplexität des Sachverhalts*

Aufgrund dessen, daß „Evangeliū Nuntiandi“ (1975) dem Begriff „Volksfrömmigkeit“ den Vorzug gibt und auch Sie diesen Ausdruck (im Programm) benutzen,¹¹ wollen wir ihn beibehalten, was nicht heißt, daß

⁶ B. Secondin, *Attualità e complessità della religiosità popolare*: Edizioni del Teresianum (Hg.), *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente* (Rom 1978) 11–37.

⁷ R. Courtas/Fr.-A. Isambert, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de „populaire“*: LMD 122 (1975) 20–42.

⁸ SC 13: *pia populi christiani exercitia; sacra exercitia*.

⁹ Paul VI., *Evangeliū Nuntiandi* (= EN) Nr. 48: Aufgrund ihrer äußeren und inneren Charakteristiken „nennen Wir sie gern Volksfrömmigkeit, nicht Religiosität, sondern Religion des Volkes“.

¹⁰ Das Kriterium kann sehr unterschiedlich lauten: die Ungebildeten, die Masse, die Traditionsverhaftetheit, die besitzlosen sozialen Klassen usw.

¹¹ LKÖ, Symposium „Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit“.

wir andere Termini ganz ausschalten. Doch was sollen wir hier unter „Volksfrömmigkeit“ verstehen? Wir sehen darin die Einstellungen, Gefühle und Verhaltensweisen, welche die Christgläubigen in ihren Beziehungen zum Heiligen oder Göttlichen mittels kultureller und kultischer Formen zum Ausdruck bringen. Es geht letztlich um die Art und Weise, wie sich das (katholische) Christentum in den verschiedenen Kulturen sowie Volksschichten einwurzelt und wie es tatsächlich gelebt und bekundet wird.¹² Bei der Rede von „Volksfrömmigkeit“ neigen wir vielleicht dazu, nur auf die weniger gebildeten, weniger fortgeschrittenen Gläubigen zu blicken, auf die breite (passiv empfangende) Masse im Gegensatz zu den führenden Leuten, also auf die schweigende Mehrheit. Doch erhebt sich dann sofort die Frage: Muß ein echtes Christentum denn nicht „volkstümlich“ sein, sofern man die Kirche Christi wirklich als Volk Gottes begreift? Die Versuchung liegt ständig nahe, daß jene, die von Volksfrömmigkeit sprechen, sich von den anderen Getauften abheben, so daß diese als ein Anhängsel derer erscheinen, die das Sagen in der Kirche haben. S. Bonnet bemerkt dazu, je mehr man vom Volk rede, desto mehr entferne man sich von ihm.¹³

2. Nachvatikanische Situation

Nachdem wir uns die Klippen vergegenwärtigt haben, die einem bei der Beschäftigung mit der Volksreligiosität begegnen, befassen wir uns mit den beiden Wirklichkeiten, deren Zusammenhang es aufzuzeigen gilt. Einerseits handelt es sich darum, die postvatikanische Liturgie auf ihre Nähe zum Kirchenvolk hin zu befragen, andererseits das religiös-brauchtümliche Verhalten der Gläubigen in den Blick zu nehmen, wobei wir uns wohl oder übel mit Verallgemeinerungen abfinden müssen.

2.1. Die unpopuläre Liturgiereform

Die Umgestaltung des Gottesdienstes fand in einer Zeit statt, in der sich die tonangebenden Kreise nur sehr wenig an volkstümlichen Frömmigkeitsäußerungen interessierten. „Evangelii Nuntiandi“, in welchem Schreiben Paul VI. die Werte der Religion des Volkes zum erstenmal offiziell würdigte, erschien ja erst, als die Liturgiereform bereits weit vorangeschritten war (1975), zum anderen erfolgte die Liturgiereform von oben;

¹² Vgl. J. López Gay, *Fondamenti teologici della religiosità popolare*: Edizioni del Tere-sianum (Hg.), *La religiosità popolare* 103–120 (hier 105).

¹³ Siehe das Pamphlet von S. Bonnet, *A hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République* (Paris 1973).

das Volk bildete das Objekt, nicht das Subjekt der Erneuerung, so daß seine Erwartungen und spezifischen religiösen Ausdrucksweisen kaum zum Zuge kamen. Gewiß bemühten sich die Fachleute, welche die neuen Gottesdienstordnungen ausarbeiteten, das öffentliche Gebet der Kirche dem Empfinden des christlichen Volkes näherzubringen, doch blieb dieses selber vom reformerischen Prozeß ausgeschlossen. Die Gemeinden sahen sich in die Rolle von Empfängern verwiesen, welche die von Spezialisten entworfenen Riten anzuwenden hatten, und dies oft ohne die notwendige Einführung. Nicht verwunderlich, wenn heutzutage ein neuer Formalismus um sich greift. Zwar sucht man dieser Gefahr dadurch zu entgehen, daß man das Feiern mit kleineren Gruppen fördert, doch fehlt auch da meistens der volkstümliche Charakter, weil diese Kreise sich aus kulturell und religiös gebildeten Minderheiten zusammensetzen.¹⁴ Ohne die Verdienste derer, die die postvatikanischen Liturgiebücher verfaßt haben, schmälern zu wollen, kommen wir nicht um die Feststellung herum, daß die Reform, vom grünen Tisch aus verwirklicht, erhebliche Mängel aufweist. „Die Erneuerung bestand in der Rückkehr zur goldenen Epoche der römischen Liturgie (5. bis 8. Jahrhundert), nicht aber in einer Anpassung an den Menschen von heute und noch weniger an den Christen von gestern. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich vor allem auf die Liturgie als solche und nicht so sehr auf den Menschen, der sie feiern sollte.“¹⁵ Der historisierend-intellektualistische Einschlag der Reform wird von den jungen Kirchen natürlich noch viel stärker empfunden als in unseren Breiten. Deshalb müssen wir einen Kritiker ernst nehmen, der aus lateinamerikanischer Sicht behauptet, die jetzige römische Liturgie sei „eine für den heutigen normalen Menschen sterile Neuinterpretation der christlichen Quellen“, ein Gebilde, das die anthropologischen und sozialen Voraussetzungen des konkreten Lebens kaum in Betracht ziehe.¹⁶ Immerhin gestehen auch westliche Beobachter zu, daß der erneuerte Gottesdienst hohe rationale Ansprüche stellt und die Zeichenhaftigkeit in etwa vernachlässigt.¹⁷ Aus all dem ergibt sich die Fragwürdigkeit einer Liturgiereform, die, von einem Punkt, Rom, aus betrieben, für eine Kirche gelten soll, die allmählich zur Kenntnis nimmt, daß sie sich über die ganze Ökumene erstreckt. Infolgedessen stellt

¹⁴ Vgl. V. J. Sastre García, a. a. O. 122.

¹⁵ J. Castellano, *Liturgia e pietà popolare oggi*: Edizioni del Teresianum (Hg.), *La religiosità popolare* 122–148 (hier 131 f.). Vgl. C. Braga, *Un problema fondamentale di pastorale liturgica: adattamento e incarnazione nelle varie culture*: Eph. Lit. 89 (1975) 5–39; B. Secondin, a. a. O. 33 f.

¹⁶ J. Piepke, *Kirchliche Verkündigung und Volksfrömmigkeit*. Anthropologische und theologische Aspekte eines Schismas zwischen Volk und Kirche: *Ordensnachrichten* 23 (1984) 255–265 (hier 259).

¹⁷ So K. Richter, *Liturgische Frömmigkeit im Wandel*: *Diakonia* 16 (1985) 99–106 (spez. 102).

die Inkulturation des Gottesdienstes ein dringendes Gebot der Stunde dar, nicht bloß in Afrika, Asien und Lateinamerika, sondern ebenso bei uns.¹⁸

2.2. *Die zählebige Volksfrömmigkeit*

Das Bedürfnis der Christen, ihren Glauben in den ihnen gemäßen Formen zu bekunden und zu bezeugen, hat selbst der soziokulturelle Wandel – den man gerne als Säkularisierung bezeichnet – nicht auszulöschen vermocht. Die Volksfrömmigkeit, der viele bereits den Tod angekündet hatten, hielt, mindestens zum Teil, den Erosionserscheinungen stand. Wie das Wallfahrtswesen, das einen einmaligen Aufschwung erlebt, konnten auch andere volksfromme Übungen sich durchretten.¹⁹ Zwar verschwand das christliche Sterbebrauchtum (infolge der Unterbringung der meisten Schwerkranken in Spitälern und Kliniken) fast ganz, aber manche Sitten um den Tod und die Toten sind noch vorhanden.²⁰ Dasselbe stellen wir für die Begehung des Kirchenjahres fest, obwohl deren Ausprägungen das katholische Leben nicht mehr grundlegend bestimmen. Neben Überbleibseln barocker, romantischer und späterer Formen, die eine gewisse Renaissance verzeichnen, „machen sich verschiedentlich auch neue Brauchsätze bemerkbar, die oft innovative Mutationen früheren Brauchtums sind“.²¹ Alte und bisher unbekannte Ausdrucksweisen verbinden sich zu einer Einheit, wie aus einer Umfrage im Bistum Basel hervorgeht.²²

Wie läßt sich die Wiederentdeckung der Volksreligiösität in den letzten Jahren erklären?²³ Zunächst sei der Wandel des Kirchenbildes erwähnt. Wenn die Kirche wirklich das Volk Gottes ist, dann kommt dem Handeln aller Getauften eine entscheidende Bedeutung zu. Dem Volk, das den Glauben bewahrt und lebendig weitergibt, eignet das Recht, seinen ureigenen Ausdruck für die Begegnung mit Gott zu schaffen. Ein weiterer Um-

¹⁸ A. Amato/A. Strus (Hg.), *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell' Incontro di Roma (12–17 settembre 1983)* (Rom 1984); darin besonders A. M. Triacca, *Inculturazione e liturgia. Traccia per una chiarificazione*, S. 343–367.

¹⁹ F. Bourdeau u. a., *Permanence et renouveau du pèlerinage* (Lyon 1976); R. Laurentin, *Lourdes, pèlerinage retrouvé* (Paris 1979); R. Laurentin, *Pèlerinages – Sanctuaires – Apparitions. Année Sainte 1983/1984. Redécouvrir la religion populaire* (Paris 1983); I. Baumer/W. Heim, *Wallfahrt heute* (Fribourg 1978).

²⁰ Vgl. W. Brückner, *Das alte Thema Tod im Boom der neuen Literatur: Bayerische Blätter für Volkskunde. Mitteilungen und Materialien* 11 (1984) 75–96.

²¹ W. Heim, *Volksbrauch im Kirchenjahr heute* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde Bd. 67) (Basel 1983) 150.

²² W. Heim, *Heutiges Kirchenjahrbrauchtum im Bistum Basel. Ergebnisse einer Umfrage*. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 81 (1985) 24–46; vgl. ders., *Altes und neues religiöses Brauchtum: Diakonia* 16 (1985) 107–111, wo der Verfasser die Revitalisierung religiösen Brauchtums an „existenzsichernden“, „festlichen“, „kommunikativen“, „leistungsbetonten“ und „sozial-karitativen Bräuchen“ aufzeigt; ders., *Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum*; J. Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiösität* 37–52.

²³ Siehe Sastre García, a. a. O. 123.

stand, der zur Veränderung der Haltung gegenüber der Volksfrömmigkeit beitrug, ist eine vermehrt auf die menschlichen Wirklichkeiten ausgerichtete Theologie²⁴ sowie eine Liturgieauffassung, die weniger rationalistisch und puritanisch verfährt. Die Einsicht bricht sich Bahn, daß sowohl der Gelehrte wie der einfache Christ der Neigung nachgeben kann, die Geheimnisse des Glaubens auf seine Ebene herabzuziehen. Und schließlich mag auch der Einfluß der lateinamerikanischen Theologie eine positivere Einstellung zur Volksreligiosität mitbewirkt haben. Das wachere Gespür für die Werte der Volkskultur und ihrer menschlich-festlichen Ausdrucksformen erzeugt ein pastorales Denken, das nicht mehr alles Heil von aufklärten Planern erwartet. Denn jedes Volk besitzt die Fähigkeit sowie das Verlangen, seine religiösen Überzeugungen und Sehnsüchte zu äußern, und zwar nicht in erster Linie durch theoretische Grundsatzklärungen, sondern eher durch symbolisch-rituelles Tun. Zu allen Zeiten gab es im Christentum religiöse Praktiken, gleichsam als „supplément d'âme“, um dem Glauben Anschaulichkeit und Farbigkeit zu verleihen, ihn tatsächlich in einem bestimmten Milieu zu inkarnieren.²⁵

Trotz einer gewissen Öffnung in Richtung Volksfrömmigkeit dauert der Bruch zwischen liturgischem Feiern und volkstümlichen religiösen Äußerungen jedoch fort.²⁶ Selbst das Konzil schaffte hier keine Abhilfe, im Gegenteil, es verfestigte den kultischen Dualismus, indem es einerseits den offiziellen Gottesdienst von sogenannten folkloristischen Elementen säuberte, andererseits die „Andachtsübungen“ durch juristische Kategorien zu retten suchte.²⁷

3. Besonderheiten der Volksfrömmigkeit

Wollen wir die eben angedeutete Kluft in etwa überbrücken, erweist es sich als notwendig, einige charakteristische Züge der Volksfrömmigkeit zu nennen, und zwar im positiven wie im negativen Sinn. Wenn wir ihre Werte wie ihre Grenzen kennen – Paul VI. sagt, sie sei „reich und gefährdet zugleich“²⁸ –, werden wir ihr gegenüber auch das richtige pastorale Verhalten finden.

²⁴ A. Exeler/N. Mette (Hg.), *Theologie des Volkes* (Mainz 1978).

²⁵ Zu den verschiedenen Haltungen der Kirchenväter gegenüber der Volksreligiosität siehe J. L. Gonzáles Novalín, *Il movimento ondulatorio della religiosità popolare nell' antichità e nel medio evo*: Edizioni del Teresianum (Hg.), *La religiosità popolare* 39–54 (bes. 47 f.).

²⁶ J. Piepke, a. a. O. 255 f.

²⁷ SC 13. – Vgl. J. Castellano, a. a. O. 134 f.; J. L. González Novalín, a. a. O. 52; S. Marsili, *Liturgia e devozioni: tra storia e teologia*: *Rivista liturgica* 63 (1976) (nuova serie) 174–198; J. Piepke, *Evangelisierung der Volksfrömmigkeit. Pastorale Ansätze zur Versöhnung von Volk und Kirche*: *Ordensnachrichten* 23 (1984) 279–293 (spez. 280).

²⁸ EN Nr. 48 weist in knappen Worten auf beide Aspekte hin.

3.1. Die Werte der Volksfrömmigkeit

Stichwortartig führen wir nun einige positive Merkmale der Volksreligiosität an.²⁹

– Zunächst die *Ritualität* als grundlegendes Kennzeichen. In seinem Urbedürfnis, religiöse Vorstellungen und Überzeugungen anschaulich darzustellen, bedient sich das Volk einer Fülle kultisch-ritueller Vorgänge, eines entwickelten Zeremoniells. Glaube und Religion stehen nicht im Gegensatz zueinander, vielmehr ruft der Glaube danach, sich im Sinnenfälligen zu verleblichen.³⁰ Zeichen und Riten eröffnen den Weg zum Transzendenten, sie gewähren Sicherheit und Geborgenheit; das Heil wird durch Sichtbares, Greifbares, Hörbares vermittelt, in einem symbolischen Geschehen.³¹

– Das *Stimmungshafte*. Volksfrömmigkeit legt großes Gewicht auf das Ambiente, auf das Atmosphärische, das Drum und Dran der Ausübung des Glaubens. Wenn das Volk feiert und betet, sehnt es sich nach Stimmung; geistliche und weltliche, religiöse und kulturelle, glaubensmäßige und profane Elemente fließen da zusammen.³²

– Das *Festliche*. Um die Härten und Prüfungen des Alltags bestehen zu können, braucht das Volk seine Feste. In ihnen gelangt die Volksfrömmigkeit zu ihrer eigentlichen Entfaltung. Nicht umsonst sprechen die Franzosen in diesem Zusammenhang von den „catholiques festifs“, den „prati-quants festifs“. Damit sind jene Christen gemeint, die der Sonntagsmesse fernbleiben, nicht aber den Feiern der hohen Festtage, der Feier des Kirchenpatrons, des Palmsonntags und von Allerheiligen.³³ Das religiöse Brauchtum verstand es in der Vergangenheit stets, die Brücke vom Fest in der Kirche zum Fest in der Familie, in Haus und Küche zu schlagen. Heiterkeit, Humor und Spaß, Phantasie und Überschwang prägten lange Zeit hindurch die katholische Volksfrömmigkeit,³⁴ bis die Strenge des reformierten Glaubens und die Kälte eines aufklärerischen Rationalismus die Festfreude dämpften.

²⁹ Zum folgenden A. Dupront, Art. „Religion populaire“: P. Poupard (Hg.), *Dictionnaire des religions* (Paris 1984) 1429–1434; J. Duquesne, a. a. O. 12–14.

³⁰ J.-Cl. Barreau, *Du bon usage de la religion* (Paris 1976). Es geht also um den rechten Gebrauch der „Religion“.

³¹ R. M. Valabek, *Volutazione della religiosità popolare in chiave positiva: Edizioni del Tere-sianum* (Hg.), *La religiosità popolare* 177–202.

³² A. Dupront, a. a. O. 1432 f.: Es handle sich um ein „univers de complétude, où toutes choses sont ensemble“; „la non-distinction, sinon la confusion, entre la profane et le sacré“. Das wird einem z. B. stark bewußt bei einer Prozession in Lateinamerika. Vgl. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie* (Düsseldorf 1985) 164–194: Plädoyer für den „Synkretismus“.

³³ Dupront, a. a. O. 1433.

³⁴ H. Schauert, *Des Volkes Scherz und Spiel mit heiligen Dingen: ThGl* 40 (1950) 534–543.

– *Die Totalsprache*. Während heute das liturgische Feiern in erster Linie auf Reden und Hören abzielt, räumt die Volksfrömmigkeit der nonverbalen Kommunikation einen breiten Platz ein, wo Zeichen, Gebärden, Mimik, Spiel, Bewegung und Tanz, Lied und Musik, Farben und Blumen zu einer Einheit verschmelzen.³⁵ Der einfache Christ artikuliert seine Glaubensüberzeugungen nicht so sehr auf rationale, wortmäßige Weise als vielmehr durch die Sprache der Gesten, in welcher der ganze Mensch mit Leib und Seele, mit all seinen emotiven Kräften zum Einsatz gelangt. Er will sich betätigen (Kreuzzeichen, Verneigungen, Kniebeugen), will schreiten und so Raum und Zeit durchmessen (Prozessionen, Wallfahrten), will verehren, indem er schaut und berührt, die heiligen Gegenstände küßt, das gesegnete Wasser trinkt oder zumindest durch Benetzung spürt.

– Damit stoßen wir auf das Verlangen nach *Gegenständlichkeit*, in welchem der Glaube gleichsam dinghafte Gestalt annimmt, denn das Volk spaltet die Wirklichkeit nicht in Geistiges und Materielles. Auf seinem Weg der Gotteserkenntnis und der Begegnung mit dem Heiligen bedient es sich der Konkretion und nicht der Abstraktion; das Schauen kommt *vor* dem diskursiven Denken und Analysieren. Die einfachen Gläubigen begehren nach dem heiligen Ort, dem anschaulichen Bild, der außergewöhnlichen Kundgabe.³⁶ All das verschafft Kontakt mit der letzten Wirklichkeit, eine Berührung mit dem ganz Anderen, welches Begriffe und verstandesmäßige Überlegungen nicht zu leisten vermögen. Konkret und greifbar erscheint dem Volk alles Persönliche, weshalb es lebendige Leitbilder,³⁷ die Muttergottes und die anderen Heiligen liebt.³⁸ Mit ihnen kann es vertrauten Umgang pflegen. Der Hang zum Konkreten macht sich in der Volksreligiosität auch auf dem Gebiet des Ethischen bemerkbar; man wünscht klare Regeln für das sittliche Handeln, exakte Rezepte in allen Lebenslagen.

– Das *Formbewußtsein*. Die Frömmigkeit des Volkes weiß sich bestimmten Ausdrucksmustern verpflichtet (z. B. litaneiartiger Reihung, meditativer Wiederholung).³⁹ Für den einfachen Gläubigen läßt sich die Form der Gebete und religiöser Handlungen nicht beliebig verändern, weil

³⁵ I. Baumer, Kulte als Träger von Verkündigung: J. Pfammatter/F. Furger, Theologische Berichte VI Liturgie als Verkündigung (Zürich/Einsiedeln/Köln 1977) 29–60.

³⁶ Dupront, a. a. O. 1430. – Man denke an das Verlangen der Gläubigen im Mittelalter, die Hostie zu sehen, an das Gepränge der Translationsfeiern, die Reliquienübertragungen, an die dramatischen Auferstehungsfeiern, an das Vertrauen in die Gnadenbilder.

³⁷ Die Persongebundenheit der Volksfrömmigkeit zeigt sich auch in der Papstverehrung – was freilich nicht bedeutet, daß die Gläubigen mit allen ethischen Forderungen des Nachfolgers Petri einig gehen –, die Aufmerksamkeit auf das Verhalten der Geistlichen und Ordensleute (geistliches Gewand!).

³⁸ R. M. Valabek, a. a. O. 184–188.

³⁹ Die „Dublettphobie“ der Liturgiker bei der Erstellung der neuen Gottesdienstbücher veranschaulicht ihre Entfernung vom Volksempfinden.

Form und Inhalt innigst verschwistert sind. Daher die oft gehörte Klage anlässlich der Liturgiereform: „On nous change la religion.“ Die Abneigung gegen den Wandel äußerer Dinge kann zuweilen so weit gehen, daß das formale Element Unantastbarkeit erlangt. Als Theologen und Seelsorger sind wir rasch mit der Bemerkung zur Stelle, es handle sich ja nur um Veränderungen von Nebensächlichem. Dabei bedenken wir zu wenig, daß in der Leutereligion, einer leicht verletzbaren Größe, der formale Wandel, das Ummodelln von sogenannten Details, den Zugang zum Heiligen erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht.⁴⁰

– Die *Traditionsgebundenheit*. Zum volksreligiösen Verhalten gehört wesentlich das Wissen um das Eingefügtsein in eine Überlieferung und damit in die Abfolge der Generationen. Der einzelne Gläubige, auch wenn er vielleicht allein eine Wallfahrt unternimmt, fühlt sich als Glied einer Gemeinschaft, verbunden mit vielen anderen, sei es mit den Vorfahren, sei es mit seinen Zeitgenossen. Aus dieser traditionellen Einstellung heraus erwarten, ja verlangen viele abseits stehende Christen von der Kirche, daß sie ihnen an den wichtigsten Einschnitten ihres Daseins (Geburt, Eintritt ins Erwachsenenalter, Ehe, Tod) jene Riten spendet, die seit je der Konvention entsprechen.⁴¹ Man handelt weniger aus rationaler Einsicht als vielmehr intuitiv, typisch, das heißt nach überlieferten Mustern, weshalb der Volksreligiosität eine gewisse Stete und Gleichförmigkeit anhaften. Dadurch kommt sie aber dem Schutzbedürfnis vieler entgegen.⁴²

– Die *Lebensnähe*. Paul. VI. zählt unter den Vorzügen der Volksfrömmigkeit unter anderem auf: „Geduld, einen Sinn für das Kreuz im täglichen Leben, Entsagung.“⁴³ In der Tat bringt der Alltag neben Freuden viel Schmerz, Enttäuschung und Kummer. Bedrückt von der Last des Lebens nimmt das gläubige Volk gern seine Zuflucht zu Christus in seinem Leiden und Sterben. Manche Frömmigkeitsformen sind von der Passion Jesu geprägt, in der die geprüften Menschen versuchen, ihrem Elend einen Sinn zu geben.⁴⁴ Vielleicht müßten wir überlegen, ob in unseren heutigen Liturgien, bei der Feier des Paschamysteriums, das Gleichgewicht zwischen den beiden Seiten des einen Geheimnisses (Leiden/Tod – Auferstehung/Ver-

⁴⁰ A. Dupront, a. a. O. 1431: „Aussi changer ce qui est cru comme s'étant toujours fait a-t-il des conséquences traumatisantes, voire déracinantes, dans le mental populaire: la religion, pour lui, est un corps d'éternité. S'il n'en reconnaît plus rites et pratiques, la déchristianisation n'est pas loin.“

⁴¹ Ebd. 1432: Jean Fourastié spricht vom „rite programmé“.

⁴² Auf das Sicherheitsbedürfnis zahlreicher Gläubiger hat man in der Seelsorge Rücksicht zu nehmen. Nach einer gemeinsamen Bußfeier mit Generalabsolution hört man dann und wann die Frage: „Ist die gemeinsame Lossprechung nun wirklich gültig?“ Um sich des ewigen Heils zu vergewissern, nimmt das Volk zu „besonders wirksamen“ Praktiken Zuflucht: neun Freitage, bestimmte „kräftige“ Gebete, Weihwasser, Reliquien, Medaillen.

⁴³ EN Nr. 48.

⁴⁴ Die ganze lateinamerikanische Volksreligiosität ist zutiefst vom Schmerzensmann geprägt.

herrlichung) gewahrt bleibt, sonst laufen wir Gefahr, die Härten, die Spannungen und die bitteren Realitäten des Daseins zu überspielen – der Gottesdienstbesucher mit „schwerem Herzen“ sähe sich in eine allzu heile Welt versetzt.⁴⁵ Das gleiche gilt für den Bußaspekt. Die Volksfrömmigkeit verspürte stets den Drang danach, eine Sinnesänderung zu bewirken, Buße zu üben, für die eigenen und fremden Sünden zu sühnen. Ob wir dieser Anliegen in der erneuerten Liturgie genügend Rechnung tragen?

– Die *Einfachheit*. Volksfrömmigkeit gibt sich einfach. Diese Aussage faßt eigentlich alles zusammen, was wir bis jetzt als Kennzeichen populärer Religion namhaft gemacht haben.⁴⁶ Das Volk ruft auch in seinem religiösen Tun nach unkomplizierten, einprägsamen Formeln, nach verständlichen, leicht eingängigen Inhalten und Darstellungsweisen, was freilich keineswegs bedeutet, daß es zum Beispiel vor einem anspruchsvollen Kunstwerk nicht ins Staunen geriete; denn Bewunderung macht einen Zug volkstümlichen Gebarens aus. Differenzierungen, Abstufungen und Feinheiten liegen ihm jedoch im allgemeinen nicht, es neigt zur Schwarzweißmalerei: hier gibt es nur Gute oder Böse.

– *Fazit*: In unserem Überblick über die Hauptmerkmale der Volksreligiosität sahen wir uns zur Schematisierung gezwungen. In Wirklichkeit gibt es zahlreiche Spielarten von Volksfrömmigkeit, je nach Gegend, Sozialgruppe, Altersschicht, kulturellem Milieu.⁴⁷ Stark fällt der Faktor Bildung ins Gewicht. Man wird sagen dürfen, daß heutzutage in unseren Breiten volkstümliches und elitäres Verhalten in Dingen der Religion hauptsächlich von der Schulbildung abhängen. Natürlich sind auch da wieder Zwischenstufen und Schattierungen möglich; so können etwa Intellektuelle, hochgebildet in ihrem Fachgebiet, religiös durchaus wie Traditionalisten handeln. Jedenfalls bietet die Volksfrömmigkeit heute ein viel breiteres Spektrum als früher.

3.2. Die Grenzen der Volksfrömmigkeit

Vielleicht sieht das Bild, das wir eben von der Volksfrömmigkeit gezeichnet haben, für den einen oder anderen Betrachter zu einnehmend aus, um wahr zu sein. Doch ging es uns zunächst um eine positive Annäherung an das Phänomen, das selbstverständlich, wie alles Menschliche, auch seine Schattenseiten aufweist. Die Volksfrömmigkeit, so erklärt „Evangelii

⁴⁵ R. M. Valabek, a. a. O. 198–201; L. Rétif, Pour une existence chrétienne signe de salut dans le monde de ce temps: LMD 122 (1975) 142–162 (hier 147 f.). Symptomatisch ist in dieser Hinsicht der französische Roman von H. Bianciotti, Sans la miséricorde du Christ (Gallimard, Paris 1985).

⁴⁶ Vgl. K. Krenn, Wege und Irrwege des einfachen Menschen zum Absoluten (Linz 1974).

⁴⁷ Man vergleiche z. B. eine lateinamerikanische Indios-Pfarrei mit einer ländlichen Gemeinde in der Schweiz.

Nuntiandi“ (Nr. 48), sei oft „dem Eindringen von so manchen religiösen Fehlformen“ sowie dem Aberglauben ausgesetzt. Häufig bleibe sie „auf der Ebene kultischer Handlungen, ohne zu einem echten Akt des Glaubens zu führen“. Der Vorwurf der Entartung zu oberflächlichen, inhaltsleeren, mit Magie und Paganismus durchsetzten Manifestationen einer irregeleiteten Religiosität wird von anderer Seite erhoben.⁴⁸ Sie fördert unter Umständen den Fatalismus und Resignation und entfremdet dadurch den Menschen. Anstatt seine Kräfte zu mobilisieren, ihn zur Mitarbeit am Plan Gottes mit der Welt zu aktivieren und so als Faktor der Befreiung zu wirken, entmündigt sie und lähmt.⁴⁹ Nicht selten tritt die Gestalt Jesu Christi ganz in den Hintergrund, ebenso verflüchtigt sich Gott Vater, den man als allmächtigen (und oft auch willkürlichen) Weltenlenker gnädig zu stimmen sucht durch die Anrufung der Heiligen, welche eine zwischen Gott und Mensch vermittelnde Position einnehmen; mit ihnen unterhält man eine persönliche Beziehung nach der Art eines Kontrakts, der dem Grundsatz des „do ut des“ folgt.⁵⁰

Die Liste möglicher Depravationen ließe sich um einiges verlängern; doch ändert dies nichts an der Tatsache, daß das Volk ihm eigene, authentische Ausdrucksformen der Suche nach Gott und des Glaubens kennt.

4. Hinwege zu einer volksnäheren Liturgie

Das Ziel dieser Tagung besteht wohl darin, Volksfrömmigkeit und Liturgie vermehrt aufeinander hinzuordnen. Als Tun des Volkes Gottes kann der offizielle Gottesdienst ja nicht davon absehen, wie die Masse der Gläubigen außerliturgisch betet und feiert. Daß hier immer noch eine Kluft vorhanden ist, wird einem etwa bewußt, wenn man die Messorationen mit den „*Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*“ vergleicht, von denen S. Bonnet eine Auswahl veröffentlicht hat.⁵¹ Wir fragen uns also in einem weiteren Schritt, auf welche Weise die Liturgie die meisten der vorhin genannten (echten) Anliegen der Volksfrömmigkeit berücksichtigen könnte, so daß der Graben zwischen den beiden Vollzügen schmaler würde.

⁴⁸ J. Duquesne, a. a. O. 13 f.; R. Moretti, *La religiosità popolare nell'insegnamento conciliare e postconciliare*: Edizioni del Teresianum (Hg.), *La religiosità popolare* 79–101 (hier 85–87).

⁴⁹ A. Botero Álvarez, *Liturgia y religiosidad popular*: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular*, S. 297–324 (spez. 310).

⁵⁰ J. Piepke, *Kirchliche Verkündigung und Volksfrömmigkeit*, a. a. O. 261–263.

⁵¹ Erschienen bei Editions du Cerf, Paris 1976. Es handelt sich um eine Auswahl aus 140.000 Gebeten, welche Gläubige an verschiedenen französischen Heiligtümern in Hefte eingetragen haben.

4.1. *Liturgie und Leib*

Vorerst geht es um die Ernstnahme der Leiblichkeit im Gottesdienst, was selbst nach dem Konzil noch weithin ein Postulat bleibt, und zwar bei den Vorstehern wie bei den Gemeinden.⁵² Aus der Tatsache, daß - nach biblisch-hebräischer Überlieferung - die Leiblichkeit eine ursprüngliche Befindlichkeit des einen und ganzen Menschen ist, erfließt die fundamentale Forderung, den Leib auch im Beten voll und ganz einzubeziehen. In der leibhaften Existenz und durch sie habe ich das Heil zu empfangen und Gott zu verherrlichen. Die Möglichkeiten, welche die erneuerte Liturgie uns diesbezüglich beläßt, sind keineswegs gering; die Frage ist nur, in welchem Maße wir sie ausnützen und die Gläubigen zum leibhaften Vollzug ermuntern und erziehen.

4.2. *Liturgie und Zeichen*

Die Liturgie als leibhaftes Ereignis bedient sich notwendigerweise der Zeichen, in denen sich unsere Innerlichkeit ausdrückt. Die Heiligung des Menschen wie die Verherrlichung Gottes, so heißt es in SC 7, erfolge durch sinnenfällige Zeichen. Die Klagen über die Zeichenarmut der nachvatikanischen Liturgie verstummen nicht; im nachhinein wird uns bewußt, daß die Reform mit der Säuberung wohl des Guten zuviel getan, an schöpferischer Initiative aber zuwenig geleistet hat.⁵³ Das Problem der Inkulturation stellt sich also nicht bloß den jungen, sondern ebenso den alten Kirchen, welche die römischen Modellriten noch stärker in den Kontext der Lokalkirchen einpassen mußten. Ein anderes Manko der Gottesdienstreform scheint darin zu liegen, daß die anthropologischen Einsichten über Sinn, Bedeutung und Funktion der Symbole - diese Zeichen sind ganz besonderer Art⁵⁴ - bisher, wenigstens im deutschen Sprachraum, die gottesdienstliche Praxis kaum beeinflusst haben.⁵⁵ Wer die liturgischen Feiern verlebendigen will, der sollte, anstatt noch mehr zu reden, die Gläubigen mit der Welt der Symbole vertraut machen, was freilich nicht von heute auf morgen geschehen kann.⁵⁶

⁵² Vgl. J. Baumgartner, *Liturgie und Leiblichkeit: Heiliger Dienst* 31 (1977) 143-164.

⁵³ Es erhebt sich natürlich die Frage, ob eine zentral gesteuerte Reform so etwas für die Weltkirche überhaupt zu leisten vermöchte. Gewiß sahen die Modellriten Adaptionsmöglichkeiten vor, aber in der Praxis kamen diese Möglichkeiten wenig zum Tragen.

⁵⁴ Ph. Harnoncourt, *Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie: ThPQ* 133 (1985) 114-124.

⁵⁵ Denken wir nur an den Mysteriencharakter der Verkündigung in der Eucharistie; die tatsächliche Gestaltung dieses kultischen Ereignisses wirkt meistens ernüchternd.

⁵⁶ W. Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst* (Göttingen 1978); F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (Paris 1979).

4.3. *Liturgie und Ritus*

Leider haftet dem Begriff „Ritus“ heute ein negativer Geruch an, weil man ihn mit inhaltsleeren, automatischen Förmlichkeiten in Verbindung bringt. Die Humanwissenschaften belehren uns indessen eines Besseren, indem sie die fundamentale Rolle der Ritualität im Leben des Menschen beleuchten.⁵⁷ Dieser ist wesentlich ein „animal rituale“. Was vermag denn der Ritus zu leisten? Er ermöglicht Kommunikation, mit den anderen wie mit dem Transzendenten, er stiftet Gemeinschaft. Er spricht den ganzen Menschen an; er bietet Hilfe in der Bewältigung von Lebensfragen und in Krisensituationen des Individuums wie der Gemeinschaft. Da er uns von der ständigen Kreativität befreit, wirkt er entlastend und schonend, er gewährt Sicherheit und Beheimatung. Wer dem rituellen Vollzug im Gottesdienst keine sorgfältige Pflege angedeihen läßt, untergräbt den Kult und verachtet letztlich den Menschen. Die Liturgie gibt uns rituelle Verrichtungen an die Hand, wenn Reden, Erklären, Beweisführungen nicht mehr genügen, und in diesem ihrem Angebot trifft sie sich mit der Volksfrömmigkeit, die das rituelle Element in reichem, zuweilen überreichem Maß ins Spiel bringt.

4.4. *Liturgie und Fest*

Nach einer Periode allzu großer Nüchternheit unserer Gottesdienste sind wir daran, die Bedeutung der Festlichkeit für den christlichen Kult neu zu entdecken.⁵⁸ Auch diesbezüglich erteilt uns die Volksfrömmigkeit einen Wink für die Gestaltung der Liturgie, hat sie doch stets das Festen und Feiern in besonderer Weise gepflegt, um auf ein Urbedürfnis des Menschen, des „homo festivus“, zu antworten. Das Fest durchbricht das Einerlei des Alltags und läßt die Gratuität des Daseins erfahren, welche Erfahrung in der Zustimmung zur fundamentalen Gutheit der Welt gründet. Das Fest als Gegengewicht zur Tretmühle des Gewöhnlichen erlaubt dem Menschen, das Leben neu zu sichten und zu gewichten, den Sinn des Ganzen zu bedenken, sich jenen Dingen zuzuwenden, die ihm am wichtigsten, am kostbarsten, am wesentlichsten scheinen und denen er sich im Andrang der Geschäfte und des Betriebs zu wenig widmen kann. Und schließlich stiftet das Fest Gemeinschaft. Im gelösten Beieinander spüren wir das Glück der Geborgenheit, gemeinsames Schicksal; wir suchen die Lebensängste zu beschwören, wir bekunden unsere Solidarität mit den anderen. Kurz und gut: Fest ist Geschenk, Sinngabe und Verbundenheit aller mit allen: Dimensionen, deren die liturgischen Feiern nicht entraten können.

⁵⁷ O. Bischofberger, *Wesen und Sinn des Ritus*: J. Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung des Volksreligiosität* 153–163; M. Scouarnec, *Vivre, croire, célébrer* (Paris 1983) 39–92.

⁵⁸ J. G. Plöger (Hg.), *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet* (Freiburg i. Br. 1980); B. Fischer, *Eucharistie als Fest*: J. Schreiner (Hg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie* (Stuttgart 1983) 43–52.

4.5. Liturgie und Leben

Das Fest, so haben wir festgestellt, hat es mit dem Leben zu tun, mit dem Leben in seinem Überschwang, in seiner Fülle. Nicht umsonst kam im Zusammenhang mit der Liturgie das Schlagwort auf: „das Leben feiern“, „célébrer la vie“, wie die Franzosen nicht müde werden zu betonen.⁵⁹ Worauf zielt dieser Appell ab? Man möchte verhindern, daß Glauben und Leben, Liturgie und Alltag unverbunden nebeneinander herlaufen, daß der Gottesdienst sich in einer Scheinwelt abspielt, in der die konkreten Sorgen und Anliegen der Menschen ausgeblendet werden. Von daher die Forderung, das, was man miteinander erlebt, erarbeitet, besprochen hat, auch gemeinsam zu feiern. In der Volksfrömmigkeit durchdrangen sich seit eh und je Alltag und rituelle Begehung; die Welt und der konkrete Mensch blieben nicht ausgeklammert. Eine volksnahe Liturgie wird also das zur Sprache bringen müssen, was den heutigen Menschen umtreibt, wonach er sich sehnt und woran er leidet („wo ihn der Schuh drückt“). Freilich müssen wir hier einem Mißverständnis vorbeugen. Welches Leben zelebriert denn die Liturgie? Das Leben des in Christus angebrochenen Reiches, das Mysterium unseres Herrn, welches das eigentliche Leben ist, in das wir im Gottesdienst hineingenommen werden, von dem wir dann zehren und in dessen Kraft unser ganzes Dasein eine Wandlung erfährt. Im Kult empfängt der Gläubige einen neuen Sinn der gelebten Wirklichkeit, einen Sinn, den Gott ihm in der Feier selbst enthüllt. Er tritt dadurch in die Wahrheit ein und verpflichtet sich, diese im Alltag zu verwirklichen, so daß seine Arbeit, seine Muße, seine Liebe, sein Schmerz in einem anderen Licht erscheinen.⁶⁰

5. Liturgiepastorale Strategie

Wir haben im vorausgehenden mehrere Kennzeichen der Volksfrömmigkeit grob umrissen sowie einige anthropologische Grundlagen liturgischen Feierns herausgestellt. Dabei dürfte uns zu Bewußtsein gekommen sein, daß eine die menschlichen Urbedürfnisse tatsächlich berücksichtigende Liturgie die Erwartungen der „gewöhnlichen“ Gläubigen weithin befriedigen könnte. Damit dies mehr und mehr Wirklichkeit wird, sollten wir uns in der seelsorglichen Praxis an ein paar Leitsätze halten, die wir im folgenden vorlegen.

5.1. Das Christentum ist stets kulturgebunden.

Es erreicht uns nie in Reinkultur, sondern als akkulturierte, „inkarnierte“ Größe. Es nimmt religiöse Elemente verschiedenster Herkunft auf,

⁵⁹ Siehe M. Scouarnec, a. a. O. 13–35.

⁶⁰ J. Gelineau, *Célébration et vie*: LMD 106 (1971) 7–23.

wobei es freilich kritischen Geist walten lassen soll.⁶¹ Jede, auch die außerchristliche Volksreligiosität verbindet sich engstens mit kulturellen und ethnischen Vorgegebenheiten. Gerade im Volkskatholizismus nimmt der Glaube sozusagen handgreifliche Gestalt in den vielen kulturellen Milieus an, weshalb man sagen darf, daß die Daseinsberechtigung der Volksfrömmigkeit in der Notwendigkeit der Inkulturation beruht.⁶² Die Kirche braucht den Reichtum volksreligiöser Spielarten, will sie als Kirche existieren, die den „homo religiosus“ ernst nimmt. Der Disput um die Volksfrömmigkeit dreht sich also letztlich um die Frage: Welche Kirche wollen wir: Kirche des Volkes oder Kirche weniger Auserlesener?⁶³

5.2. *Die Kirche ist das Volk Gottes.*

Die Schar der Gläubigen insgesamt trägt das religiöse Leben, gestaltet sich ihre Formen der Frömmigkeit. Würden diese fehlen, zeigte sich die Kirche in einem ihr fremden Gesicht. Die Ausformung volksgemäßer Praktiken gründet in einer vom II. Vatikanum gutgeheißenen Ekklesiologie,⁶⁴ so daß sowohl die Liturgie als auch das Frömmigkeitswesen dem ganzen Volk und nicht bloß einer bestimmten Schicht zu dienen haben.

5.3. *Elitäres Christentum ist bedenklich.*

Stets droht der Kirche die Gefahr, daß eine Minderheit sich über die Masse der Getauften erhaben dünkt. Die Aristokratie beziehungsweise Oligarchie der „reinen Christen“ wähnt sich allein im Besitz der Wahrheit. Sie maßt sich an, an Stelle der vielen anderen, die schweigen, das Wort zu führen. Auch heute noch besitzen die Theologen, die Kleriker, die religiös gebildeten Laien diesbezüglich die Macht, welche gerade auch in Sachen Volksreligiosität darüber befindet, was den „anderen“ frommt und was nicht.⁶⁵ Man kann, wenn man selbst zu den Gelehrten gehört, nicht aus Distanz und unschuldig über Volksfrömmigkeit palavern und dekretieren. Masse und Elite sind einander zugeordnet und aufeinander angewiesen. Welch ein Paradox, wenn die Kirche als Volk Gottes nicht „volkstümlich“ wäre!⁶⁶

⁶¹ H. Denis, Les stratégies possibles pour la gestion de la religion populaire: LMD 122 (1975) 163–193 (hier 170 f.).

⁶² J. López Gay, a. a. O. 106 f.; E. Pacho, Religiosità popolare e devozionale nell'epoca moderna: Edizioni del Teresianum (Hg.), La religiosità popolare 55–78 (hier 62).

⁶³ H. Bourgeois, Le christianisme populaire – un problème d'anthropologie religieuse: LMD 122 (1975) 116–141 (spez. 127); J. Duquesne, a. a. O. 8.

⁶⁴ López Gay, a. a. O. 111–115.

⁶⁵ J. Rovira, Orientamenti e criteri per il rinnovamento della religiosità popolare: Edizioni del Teresianum (Hg.); La religiosità popolare 149–175 (hier 165).

⁶⁶ H. Denis, a. a. O. 178–180.

5.4. Keine Politik des „Alles-oder-Nichts“.

Sofern wir das Phänomen der Volksfrömmigkeit nicht einfach beiseite schieben, sondern es mit Wohlwollen und Takt angehen, wird uns die pastorale Liebe zu den einfachen Gläubigen auch zur notwendigen Offenheit und richtigen Einschätzung verhelfen. Weder geht es darum, alles religiöse Brauchtum unbesehen zu glorifizieren sowie um jeden Preis retten zu wollen, noch darum, es in Bausch und Bogen abzulehnen.⁶⁷ Prüfen wir alles und behalten wir das Gute (1 Thess 5,21). Bei einer minimalistischen Einstellung laufen wir Gefahr, die Geringen, die Kleinen und Armen zu verletzen, bei einer maximalistischen Haltung Minderwertiges weiterzutradieren. Immer noch bieten sich anlässlich religiöser Vollzüge für Randchristen – bei Taufen, Hochzeiten, Beerdigungen – wertvolle Kontaktmöglichkeiten mit breiten Schichten des Volkes. Sollen wir diese Chance leicht hin verscherzen? Wenn wir den Pluralismus bejahen, müssen wir uns dazu bequemen, verschiedene Grade der Kirchenzugehörigkeit gelten zu lassen, also auch jene zu respektieren, die vor allem nach der Erfüllung religiöser Bedürfnisse mittels kultischer Praktiken verlangen.⁶⁸

5.5. Die Volksfrömmigkeit bedarf der ständigen Evangelisierung.

Das Ideal bestünde gewiß darin, daß die Frömmigkeit des christlichen Volkes sich voll und ganz auf das Wesentliche konzentrieren würde, die Liturgie andererseits genügend Raum für die volkstümlichen Elemente böte, so daß sie den Erwartungen der Großzahl der Gläubigen entspreche.⁶⁹ Doch ist die Entwicklung anders verlaufen; die Volksfrömmigkeit schlug eigene Wege ein, welcher Tatsache wir Rechnung zu tragen haben, sonst könnte sich eine verhängnisvolle Leere bilden. So bleibt uns unter den gegebenen Umständen nichts anderes, als die Volksfrömmigkeit ständig zu reinigen, sie dem Anspruch des Evangeliums zu unterziehen und soweit als möglich auf die Liturgie hin auszurichten.⁷⁰ Dann kann sie eine nicht zu unterschätzende Ergänzung zum offiziellen Gottesdienst sein.

5.6. Von einer elitären zu einer populären Liturgie.

Eine neue Phase der Reform müßte jetzt beginnen, und zwar auch bei uns: eine vertiefte Anpassung der Ausdrucksformen der Ritualität der römischen Liturgie an die Volkskultur und Volksreligion einer jeden Ortskirche. Es handelt sich darum, die Hauptanliegen der Volksfrömmigkeit vermehrt in das liturgische Geschehen einzubringen; diese lauten: ein-

⁶⁷ J. Rovira, a. a. O. 159 f.

⁶⁸ J. Duquesne, a. a. O. 79.

⁶⁹ P.-M. Gy, *Approbation des célébrations non strictement liturgiques*: LMD 77 (1964) 30.

⁷⁰ H. Denis, a. a. O. 174–178.

drücklichere Feierformen, weniger Klerikalismus, größere Beteiligungsmöglichkeiten, eine angepaßte Sprache, stärkere Verbindung zum Leben.⁷¹ Das Schreiben Pauls VI. „*Marialis Cultus*“ enthält einige Weisungen zum schöpferischen Tun im Umgang mit der Volksfrömmigkeit (biblisches, liturgisches, ökumenisches, anthropologisches Kriterium).⁷² Allerdings wären bei der Ausarbeitung einer volksnäheren Liturgie zwei Dinge zu beachten: daß man zum einen besonders auf die einfachen Leute (die Armen) Bedacht nähme und zum anderen die sogenannte Basis in den Prozeß einschalten würde. Vielleicht daß in einer so erneuerten Liturgie jene Gläubigen, die sich zur Feier des Herrentages versammeln, und die Christen, die sich für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen, aber dem Gottesdienst fernbleiben, sich wieder zusammenfinden.⁷³

⁷¹ D. Sartore, Il rinnovamento delle forme devozionali. Orientamenti pedagogico-pastorali: Rivista liturgica 63 (1976) 199–210 (spez. 204 ff.).

⁷² Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung. Apost. Mahnschreiben „*Marialis Cultus*“ vom 2.2.1974, mit einer Einführung von W. Beinert (Leutersdorf am Rhein 2/1975) Nr. 29–39, S. 66–79.

⁷³ L. Maldonado, La liturgie comme réalité communautaire: G. Alberigo/J.-P. Jossua, La réception de Vatican II (Paris 1985) 409–426 (spez. 422).

Volksfrömmigkeit ist in aller Munde: Symposien werden gehalten, Ausstellungen mit großem Erfolg veranstaltet – im vergangenen Jahr in München, heuer u. a. in Linz, Altenburg und Eisenstadt – Bücher erscheinen, wie die Jahrbücher der Erzdiözese Wien oder das Burgenländische Jahrbuch. Man nähert sich dem Thema aus verschiedensten wissenschaftlichen Blickwinkeln und es ist in nächster Zeit noch vieles zu erwarten. Solches Interesse an einem jahrelang unterbelichteten Thema kommt nicht zufällig.

Es wäre allerdings ein Irrtum, wollte die Kirche – und darunter verstehe ich immer: wir, Laien und Priester gemeinsam – meinen, durch Wiederbelebung äußerer Formen der sogenannten Volksfrömmigkeit christliche Innerlichkeit vermitteln zu können. Bernardin Schellenberger: „Hören wir doch schlicht und einfach gemeinsam auf das trockene, aber nahrhafte Wort Gottes und versuchen wir, es zu befragen. Von diesem nüchternen, unscheinbaren Kern her – und nur von ihm her – werden wir dann auch wieder allmählich die richtigen, angemessenen und ehrlichen Formen finden.“ Dazu möchte mein Referat beitragen.

1. Voraussetzungen

1.1. „Volk“

Wer 1985 von „Volksfrömmigkeit“ spricht, kommt nicht am Anderl von Rinn vorbei. Andreas Oxner, der am 12. Juli 1462 in der südöstlich von Innsbruck gelegenen Gemeinde Rinn umgebracht worden ist – der Legende nach von durchreisenden Juden als Opfer eines Ritualmordes – dieses unschuldige Kind hat ein halbes Jahrtausend nachher mehr Schlagzeilen gemacht als das Unrecht an Kindern, das heute geschieht (und leider zu alltäglich ist, um irgendjemanden wirklich aufzurütteln).

Dieses Beispiel zeigt wie kaum ein anderes, wie gefährlich „Volksfrömmigkeit“ werden kann. „Das Anderl“ ist aber nicht nur durch die Medien gegeistert – wobei in keinem Artikel die Anspielung auf die Volksfrömmigkeit fehlt – sein Kult scheint einigen Tirolern wirklich sehr am Herzen zu liegen. Ist diese kleine Gruppe von Anderl-Fans – das Wort stimmt in diesem Zusammenhang, weil sie die Verehrung augenscheinlich fanatisch betreiben – ist diese Gruppe von Menschen „Volk“? Und wie sieht ihre „Frömmigkeit“ aus? Man kann, gerade an diesem Beispiel, im Medienjargon sagen, daß „die Volksseele kocht“. Aus der wissenschaftlichen Diskussion muß die „Volksseele“ aber endlich gestrichen werden.

Den Begriff Volksseele hat der Dichter, Geschichtsphilosoph und Theologe Johann Gottfried von Herder (1744–1803) aufgebracht. Herders Volksbegriff – auch das Wort Volkslieder stammt von ihm – hat mit dem

„Pöbel auf den Gassen“ nichts zu tun, denn: „der singt und dichtet niemals, sondern schreit und verstümmelt.“ Für den Romantiker ist „Volk“ eine primär psychische Erfahrung, die Aufschließung tieferer Seelenkräfte und damit ein Vehikel des Schöpferischen. Er nimmt beispielsweise auch Lieder Goethes in seine Volksliedsammlung auf. Nicht, weil sie damals so populär gewesen wären, sondern weil sie, für Herder, ihrem Wesen nach „volksmäßig“ waren. Diese Auffassung von „Volk“ hat nun dazu geführt, daß sich „volkskundliche“ Bemühung mehr und mehr als philologischer Sammeleifer verstand. Die „Volkspoesie“ schien losgelöst von den sozialen Bedingungen. Mit Pflege ist notwendig ein Moment der Erstarrung verbunden: „Retten, was noch zu retten ist“. Diese Gefahr besteht auch heute.

Die Begriffe „Volkstum“ und „volkstümlich“ sind Schöpfungen des „Turnvaters“ Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852), der 1810 sein Buch „Deutsches Volksthum“ herausbrachte. Für Jahn ist Volk als „höchste und größte und umfassendste Menschengesellschaft“ bestimmt durch die „Einigungskraft des Volkstums“, das aber nur mystifizierend umschrieben wird: Da „waltet des Volkes ursprünglicher Urgeist“. Das Wort „Volkstum“ ist bis heute nicht befreit, und wohl auch nicht zu befreien, von den Jahn'schen Mystifikationen. Wie Sitte, Brauch und ähnliche Begriffe ist es ideologisch schwer belastet und daher mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen.

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts trennte die bürgerliche Gesellschaft vom Volk, den sozialen Unterschichten. Die Volkskunde hat intensiv nach einem neuen Namen für ihre Wissenschaft gesucht – und ist doch beim alten geblieben. Für sie gibt es allerdings kein romantisches Volk und keine Volksseele. „Volk“, das sind die Menschen, die innerhalb bestimmter Staatsgrenzen leben. Dieses Staatsvolk besteht aus soziologisch definierten Schichten und Gruppen, die einem steten Wandel unterworfen sind.

Bis ins 19. Jahrhundert lebte die Mehrzahl der Bevölkerung auf dem Land. Noch 1850 waren fast drei Viertel der Österreicher in der Land- und Forstwirtschaft tätig, nach der Volkszählung 1981 aber nur noch 6,7 Prozent der Wohnbevölkerung. Und auch das „Landvolk“ war keineswegs eine homogene Masse, da gab es Bauern, Gesinde, Landarbeiter, Arme, und Reiche, Männer und Frauen . . .

Der Wiener Theologe Werner Reiss schreibt: „Es wäre falsch, es (Volk) mit traditionsbestimmter ländlicher Unterschicht zu definieren. Zum Volk gehört sowohl der traditionsgeleitete Gebirgsbauer wie der akademisch gebildete Auswahlchrist, die beide auf den kultischen Zusammenhang mit unserer Kirche Wert legen, obwohl niemand weiß, was er für sie bedeutet.“

Für die Kirche hat „Volk“ noch eine andere Bedeutung. Das 2. Vatikanum hat ein alttestamentliches Bild aufgegriffen: Ähnlich wie das Volk Israel auf der Wüstenwanderung, versteht sich die Kirche als „Volk Gottes“, als Gemeinschaft der Gläubigen. Ein Volk – zu dem auch die Amtsträger gehören – wird von Gott als Führer geleitet.

Diese Auffassung hat sich in 20 Jahren noch nicht überall durchgesetzt. Dem „Kirchenvolk“, der mehr oder minder passiven Masse der Konsumenten, stehen die Amtsträger als aktive Elite gegenüber, der „Volksfrömmigkeit“ die „liturgische Spiritualität“.

Ist der Volks-Altar wirklich jenes Zentrum, das für die Gemeinschaft zum Mittelpunkt wird, wie schon Pius Parsch gefordert hat, daß die Gläubigen Circumstantes, Herumstehende, werden sollen, die aktiv an der Liturgie teilnehmen? Pius Parsch (1884–1954) hat sich selbst gern als Volksliturgiker bezeichnet. Mit seinem Volksliturgischen Apostolat in Klosterneuburg wollte er vor allem zur Bewußtseinsbildung beitragen. Er hat die Liturgie „ein heiliges Schauspiel“ genannt und den Altarraum eine heilige Bühne, wo sich die heilige Handlung vollzieht, an der Priester und Laien teilnehmen. Wo die Schola, Knaben und Mädchen, in liturgischen Gewändern „infra actionem“, mitten in der Aktion, dabei sind. Pius Parsch schrieb 1939: „Wird da nicht jeder Schritt, jede Bewegung neu gewogen und gemessen werden, wenn die Liturgie heiliges Spiel ist? Wird die Kircheneinrichtung täglich die gleiche bleiben? Die papierenen Blumen, die zerschlissenen Paramente, all der Kitsch? Wird nicht vielmehr der geistliche Regisseur trachten, die Bühne dem Kirchenjahr in Farbe, Schmuck und Stufung anzupassen?“

1.2. Frömmigkeit

Das Wort „fromm“, vom althochdeutschen „fruma (Nutzen, Vorteil)“ bedeutete ursprünglich „nützlich, brauchbar, tüchtig, tapfer, rechtschaffen“. So wurde es auch noch von Luther in der Bibelübersetzung verwendet. Seit dem 15. Jahrhundert erfährt es eine Umdeutung im religiösen Sinn. Von der Nebenbedeutung „fügsam, artig“ ist es nicht mehr weit zu „Frömmerei“ (18. Jh.); im heutigen Sprachgebrauch eher mit dem abwertenden „bigott“ (übertrieben fromm, scheinheilig) gleichgesetzt. „Fromm“ ist heute nicht mehr nützlich und die Religion nicht mehr lebensbestimmend für die Menschen.

Manche Autoren sprechen realistischerweise schon von einer „historischen Bedeutung der Religion“, wie der Deutsche Historiker Werner Blesing: „Die historische Bedeutung von Religion besteht vor allem darin, daß Weltaneignung und Daseinsausrichtung der Mehrheit in ihr gründeten. Diese mentale Bindung an Kräfte über dem realen Erfahrungsraum, die jedoch entscheidend in ihn hineinwirken, ermöglicht, indem sie fundamen-

tale Werte und Normen vermittelt, dem einzelnen Umweltvertrauen und vereinigt ihn mit anderen, gibt also im doppelten Sinn Verhaltenssicherheit. Volksreligiosität als die populäre Erscheinungsform solcher Orientierung ist damit ein Kernstück der Breitenkultur. " Blessing zeigt in seinem Aufsatz die Entwicklung der Volksreligiosität im 19. Jahrhundert, die von der Aufklärung über Erneuerung zur Entkirchlichung führt.

Heute sieht sie so aus:

- 91% der Österreicher gehören einer anerkannten Religionsgemeinschaft an (Zulehner 1981)
- 84% sind römisch-katholischer Konfession (Zulehner 1981)
- 77% glauben an Gott (Zulehner 1981)
- 69% bezeichnen sich als „religiös“ (Zulehner 1981)
- 51% glauben an in „persönliches Weiterleben nach dem Tod“ (SWS 1984)
- 42% messen der Religion „persönlich große Bedeutung“ zu (Ifes 1978) aber nur für
- 20% ist der religiöse Glaube eine „wirkliche Hilfe im Leben“ (SWS 1984)

Je weniger die Menschen über Zusammenhänge wissen, umso mehr versichern sie sich der Hilfe „von oben“, in religiöser, magischer und abergläubischer Weise. Der Fischer im Motorboot, der Bauer, der Kunstdünger und künstlicher Bewässerung vertraut, beten nicht mehr um ihren Ertrag. Der „Feldfrüchte-Rosenkranz“ wirkt anachronistisch. Ist es aber erstrebenswert, sich vorwiegend aus Existenzangst an Gott zu wenden?

Die Österreicher haben zwar einen Glauben, aber keinen christlichen. Das vitale religiöse Grundbedürfnis befriedigt die Mehrheit auf profane Weise: Erfolg, Leistung, Spaß, vielleicht Familie, Heimat, sind ihr „heilig“. Weihbischof Florian Kuntner sprach in einem „Furche“-Interview offen von einer „Epoche des praktischen Atheismus“, von einer „neuheidnischen Zeit“.

Pseudoreligiöse Einstellungen („New Age“) und abergläubische Vorstellungen sind weit verbreitet. (Aberglaube, soziologisch gesehen, als „geglaubte oder für wahr gehaltene Meinung einer Vergleichsgruppe“. Abergläubisch sind demnach immer nur die anderen, wobei deren Glaube als naiv qualifiziert wird). Das ist die Volksfrömmigkeit 1985.

Die Gesellschaft ist säkularisiert: In einem Kaufhaus zierte ein großes Goldkreuz dekorativ eine Schaufensterpuppe im Pyjama. In der Zeitung geschehen täglich „Wunder“, ein Kürzel dafür, daß jemand bei einem Unfall glücklich davongekommen ist.

Jeans heißen Jesus, ein Popstar Madonna und ein Hit Maria Magdalena. Es vollzieht sich ein lautloser Auszug aus der Kirche. Viele nehmen noch an ihrem Tun teil, aber sie haben mit dem Glauben in der Kirche Schwierigkeiten. Paul Michael Zulehner bezeichnet sie als Ritualisten, die sich be-

sonders unter der jüngeren und städtischen Bevölkerung finden. Die Auswahlchristen leben in „freundlicher Distanz“ zu ihrer Kirche.

Die Nachfrage beschränkt sich auf die Wendepunkte des Lebens. Ältere Menschen haben aus ihrer Tradition noch eine stärkere Kirchenbejahung. Diese Generation stirbt früher oder später aus. Die Sonntagsfrömmigkeit ist weitgehend von einer Konsummentalität bestimmt. Möglicherweise war sie nie „mehr“.

1.3. „Volksfrömmigkeit“ im traditionellen Sinn

„Anders als die offizielle Lehrmeinung der Kirche, die in ihrem theologischen Aufbau von strengen kanonischen Regeln bestimmt wird, die bis ins religiöse Kunstschaffen hinein das Erscheinungsbild einer allumfassenden Kirche geprägt haben, ist Volksfrömmigkeit ein schwer definierbarer Begriff. Sie ist ein zutiefst menschliches Phänomen das nur in einer Zusammenschau von Volkskunde, Verhaltensforschung, Psychologie und Theologie eine gewisse Erklärung findet“, schreibt der Volkskundler Gunter Dimt zur Linzer Ausstellung.

Für den Wiener Volkskundler Helmut Paul Fielhauer ist Volksfrömmigkeit nicht nur die geistige Haltung, die religiösen Ängste und Sehnsüchte, sondern auch das Tun, das sich daraus ergibt. Sie ist „angewandte Theologie“, konkretes Handeln.

Volksfrömmigkeit entsteht nicht von selbst – und schon gar nicht aus der Volksseele. Oft wird sie von der Amtskirche ganz bewußt forciert. Andererseits fällt diese popularisierte Theologie unter den Begriff „cultural lag“ (kulturelle Verzögerung): Das, was zurückbleibt von den offiziellen Lehrmeinungen oder kulturellen Verhaltensweisen der Oberschichten. Das sogenannte Volk hat die Theologie der eigenen Lebens- und Arbeitswelt angepaßt. Daher gibt es eine agrarisch geprägte oder eine „industrielle“ Volksfrömmigkeit – und Schwierigkeiten genau dort, wo diese Anpassung nicht – nicht mehr – funktioniert, wie in der städtischen, industriellen Gesellschaft. Wie wirkt sich Frömmigkeit heute auf das konkrete Handeln aus? Wie wird sie durch neue Lebensgewohnheiten, durch neues Wissen verändert? Diese Fragen werden die Volkskunde in nächster Zeit beschäftigen, nachdem sie sich traditionell bisher mit den schönen bunten Bräuchen, Wallfahrten und Motivbildern beschäftigt hat.

Volksfrömmigkeit ist zeitgebunden. Epochen des Aufbruchs wechseln mit solchen der Romantik (Das ist auch innerhalb der Erneuerungsbewegungen zu bemerken). Zeugnisse der „Frömmigkeitsmoden“ sind z. B. die Kirchengestaltung oder die Lieder. Vieles aus dem 19. Jahrhundert wirkt heute unerträglich sentimental, theologisch untragbar. Moden des 20. Jahrhunderts scheinen so banal, daß vieles schon wieder aus dem kirchlichen Gebrauch verschwunden ist.

Die Stilepochen der Frömmigkeit wirken lange nach. Was man seitens der kirchlichen Hierarchie dem gläubigen Volk generationenlang vermittelt hat, wird durch neue theologische und pastorale Erkenntnisse scheinbar plötzlich „falsch“. Der französische Kunsthistoriker Muchembled hat darauf hingewiesen, daß das, was heute „Volkskultur“ heißt, Rest der tridentinisch auferlegten Glaubensform ist, die ihrerseits die alte „authentischere“ im Naturkosmos lebende Volksfrömmigkeit des Mittelalters verdrängt hat. So hat die Gegenreformation sehr bewußt (und psychologisch geschickt) die Gläubigen mit allen Sinnen und Emotionen angesprochen. Vieles hat sich davon erhalten, manches eine Eigendynamik entwickelt, ältere Züge sind wieder eingeflossen, bis in der Zeit der Aufklärung der Gegenschlag erfolgte.

Damals tolerierten eher die Priester die Bräuche, die von den Beamten als Aberglaube definiert und von den „kleinen Leuten“ lebhaft gepflegt wurden. Die Kirche legitimierte, organisierte gewisse Formen und kam so zu einer „gereinigten“, kontrollierten Volksfrömmigkeit. Die vernünftige Moralreligion paßt genau zur Verbürgerlichung, die diese Zeit kennzeichnet. Das individuelle Glück rückt in den Vordergrund. Die alten Riten zur Schadensabwehr und Erfolgsbeschwörung in lebenswichtigen Situationen werden in erster Linie für den einzelnen wichtig. Zum Vergleich: „Glück“ im Sinn des älteren Brauchtums war die Sicherung der traditionellen Ordnung, Segen die dauernde Wiederholung der Sicherungsmaßnahmen der Weltordnung und in der kleinen Welt der (Dorf-)Gemeinschaft („Alle Jahre wieder“). Staatliche Verordnungen ersetzten die ungeschriebenen Gesetze. Das Leben des einzelnen wird bis in die privateste Sphäre geregelt, die Pfarreinteilung, die Besoldung der Priester, eine Fülle von Reformen werden festgelegt. In den nur zehn Jahren der Regierung Kaiser Joseph II. vergeht kein Monat ohne Neuregelungen im kirchlichen Bereich.

Ähnlich einschneidende Wirkungen auf die Volksfrömmigkeit hatte erst wieder das 2. Vatikanum. Dabei gingen allerdings die Reformen von der Kirche selbst aus und sollten eine Aufwertung des „Volks“ bringen. Durch die Verwendung der Muttersprache im Gottesdienst verloren z. B. volkstümliche „Ersatzliturgien“, die sich außerhalb der Messe abspielten, ihre Funktion. Bei den Auswirkungen des Konzils wird häufig eine „Nüchternheit“ beklagt, sei es in der Ausgestaltung der Kirchen, in einer „Verarmung der Bräuche“ des Liedgutes usw. Motivtafeln aus Marmor wurden in den Kirchen abgeräumt. Ob aber Altarinseln und Volksaltäre aus glänzendem Marmor die Nähe zum Volk fördern? Heute schlägt das Pendel zurück. Der Bildersturm ist längst vorbei, der „Kitsch“, den schon Pius Parsch beklagt hat, kommt durch die Hintertür wieder. Das „Gotteslob“ erhält allenthalben einen inoffiziellen 4. Teil, den Pfarranhang. Paul

Michael Zulehner: „Insgesamt stellt die Zeit nach dem Vatikanischen Konzil eine vielschichtige Phase in der Nachkriegsentwicklung der katholischen Kirche Österreichs dar: Auf der einen Seite Verdunstung von Kirchlichkeit/Christlichkeit, vor allem bei Personen mit schwacher Teilnahme. Auf der anderen Seite Verdichtung von Kirchlichkeit, Erneuerung der Gemeinden.“

Zum Glauben gehört Reflexion, Diskussion. Mit Naivität, die die traditionelle Volksfrömmigkeit auszeichnet, ist es heute nicht mehr getan. Alte Denkstrukturen waren symbol-assoziierend. Heute denkt man nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung. „Der moderne Mensch ist symbolunfähig,“ sagt der vor kurzem verstorbene Symbolforscher Alphonse Rosenberg. Wir verstehen Verkehrszeichen oder die Signale der Wirtschaftswerbung, die sind eindeutig. Aber die Vielschichtigkeit der christlichen Symbole ist oft nicht – nicht mehr – zugänglich. Symbole haben mit Emotion zu tun. Symbole sind auch Herrschaftszeichen. Wer das Symbol hat, und seine Verwendung in verschiedenen Kontexten verschreiben kann, hat die Macht.

Alte Herrschaftstrukturen sind von demokratischen Mustern abgelöst worden. Der vermeintlich bunte Bauernhimmel voller Nothelfer spiegelt die feudale Struktur: Zum Herrscher dringt der „kleine Mann“, mehr noch die „kleine Frau“, nicht vor. Der König ist kein Mensch, mit dem man reden kann, dem man seine Sorgen anvertrauen kann.

Es gibt Verwalter, Vermittler, Protektoren, die vielleicht für einen ein gutes Wort einlegen, wenn man sie günstig stimmt. Diese Funktion erfüllen die vielen spezialisierten Volksheiligen. Die Gegenreformation hat da gewisse Gleise falsch gelegt, die Fehlentwicklung ist bekannt: Der schlichte Gläubige „betet“ den Heiligen „an“, oder seine Gipsfigur. Gott bleibt draußen. Vor ihm hat man mehr Angst als Vertrauen. Stichwort Demokratie in der Kirche: Es gibt die Einrichtung der Pfarrgemeinderäte. Wieweit sind sie aber wirklich – wie die gewählten Politiker – repräsentative Vertreter des Volkes, oder doch wieder die „besseren“ Leute?

1.4. *Brauch*

Das 2. Vatikanum hat einschneidende Veränderungen in der Kirche und damit in der Volksfrömmigkeit gebracht. In der Liturgiekonstitution Nr. 37 wird aber ausdrücklich ermuntert, alte Bräuche zu erhalten: „Was im Brauchtum der Völker nicht unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist, das wägt die Kirche wohlwollend ab und wenn sie kann, sucht sie es voll und ganz zu erhalten. Ja, zuweilen gewährt sie ihm Einlaß in die Liturgie selbst, sofern es grundsätzlich mit dem wahren und echten Geist der Liturgie vereinbar ist.“ In diesem Sinne hat sich (um nur ein Beispiel zu nennen) die Katholische Aktion der Diözese Linz um die Neube-

lebung religiöser Bräuche, Zeichen und Symbole bemüht. Am 9. September 1982 meldete die Kathpress: „Neben dem Brauchtumsschwerpunkt der Fasten- und Osterzeit soll die Hauskirche im Advent, aber auch während des ganzen Jahres, gefördert und belebt werden. Außerdem soll die Liturgie in ihren verschiedenen Formen, von der einfachen Andacht oder Gebetsrunde bis zur Hausmesse und auch im profanen Bereich von Haus- und Dorfgemeinschaften gefeiert werden.“

Wer braucht eigentlich Bräuche? Und warum? Es wäre gefährlich, sie zur Fixierung von Strukturen zu beschwören, die nicht mehr bestehen („Dorfgemeinschaft“, Rollenbilder). Bräuche bestehen, wo sich Eliten für ihre Erhaltung einsetzen (und dahinter stehen immer bestimmte Interessen). Sie verschwinden, in dem Maß, in dem sich die Lebens- und Glaubensgrundlagen ändern. Ursachen dafür sind u. a. Information, Säkularisierung, Privatisierung, Pluralismus, Segmentierung der Gesellschaft, Emanzipation, Rationalisierung. Wenn die Verarmung des christlichen Brauchtums beklagt wird, übersieht man oft die veränderte wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Basis.

Sehr realistisch beurteilt hingegen der Schweizer Seelsorger und Volkskundler Walter Heim die Situation. Er faßt in seinem Buch „Volksbrauch im Kirchenjahr heute“ zusammen: „Die Formen der Kirchenjahrbegehung sind nur noch akzidentiell, oft als Pflege eines letzten Restes von religiöser Ambiance, nicht mehr konstitutiv für das katholische Leben.“

Für die Volkskunde ist „Brauch“ ein ähnlich ideologisch-verschleiern-der Begriff wie „Volk“. Brauch wird definiert als Tätigkeit, die Leute zu bestimmten Terminen an bestimmten Orten gemeinsam machen. Da spielt der nicht minder nebulose Begriff Gemeinschaft hinein (den ich hier nicht diskutieren möchte). Es gibt Arbeitsbräuche, Festbräuche, Rechtsbräuche, religiöse Bräuche . . . Es gibt Brauchträger, die Persönlichkeiten, die dabei eine Rolle spielen, die das Geschehen „von oben“ forcieren, es gibt diejenigen die mittun, wobei sich auch eine Eigendynamik „von unten“ entwickeln kann, und es gibt die Zuschauer. Sie stellen keineswegs eine Randgruppe dar, bei folkloristischen Veranstaltungen werden sie sogar zur Hauptsache.

Der Volkskundler Leopold Schmidt hat in seinem Aufsatz „Brauch ohne Glaube“ am Beispiel der Fronleichnamsprozession auf die verschiedenen Rollen hingewiesen: „Es gibt ja, der Vielzahl der betrachtenden mehr oder minder nur aufnehmenden Menschen und Menschengruppen entsprechend, auch eine Vielzahl der Möglichkeiten der engeren oder weiteren Bindung zu den Erscheinungen. Der Pfarrer, der in der Fronleichnamsprozession das Allerheiligste trägt, hat nicht die gleiche Einstellung zu dem Fest wie die gläubige Bäuerin, die am Straßenrand niedergekniet ist. Die Burschen haben am Vorabend die Birkenbäumchen im Holz ge-

schlagen und freuen sich nun, daß die Hausväter die schmalen, kaum begrüneten Besen richtig aufgestellt haben. Die Hausmütter aber warten schon mit Ungeduld darauf, sich gleich nach dem Vorbeizug des Allerheiligsten, nach dem Verklingen des Evangeliums am Hausaltar, auf die grünen Reiser stürzen zu können. Sie tragen die handfeste Besegnung ins Haus hinein und das grüne Birkenreis hinterm Heiligenbild wird das kommende Jahr über das Haus vor Gewitter schützen. Welche Vielzahl der verschiedensten Bindungen, welche durch keinerlei Brücke verbundenen Unterschiede, ja Gegensätze im komplexen Ganzen eines einzigen, derartigen Brauches.“

Diese Schilderung klingt rein historisch. Heute spricht man von der Unfähigkeit zu feiern. Immer wieder werden daher von kirchlichen Stellen „Gebrauchsanweisungen“ für den Umgang mit Feiern gefordert – und geliefert.

Feste sind Zäsuren im Alltag, die man braucht. Allerdings verwischen sich immer mehr die Unterschiede zwischen den „sauren Wochen“ und den „frohen Festen“. Der Alltag ist zwar nicht weniger grau geworden, doch trägt man heute kein „Sonntagskleid“ mehr, ist im Gegenteil froh, sich losgelöst von den Zwängen des Büroalltags, einmal leger kleiden zu dürfen. Mit der Änderung der Lebensweise ändern sich die Äußerlichkeiten.

Feste und Bräuche haben immer einen zeremoniellen Anteil. Solange sie leben, werden die Brauchelemente spontan variiert. Je mehr sie unter folkloristischem Einfluß, unter der Beobachtung der Massenmedien oder aus sonst einer Erwartungshaltung „gepflegt“ werden, erstarren sie. Nebensächliches wird überbetont, für Spontaneität ist kein Platz mehr.

Bräuche geben Sicherheit, Riten vermitteln Geborgenheit, Beheimatung. Genau da liegt aber auch ihre Gefahr: Die besonders schöne, feierliche Form darf nicht über ein Defizit an Inhalt hinwegtäuschen. Ein Gottesdienst, bei dem Weihrauch und viele Kerzen verwendet werden, wird als „feierlich“ empfunden, weil er Emotionen und Erinnerungen weckt. Es kann aber das viele Drumherum vom wesentlichen Ereignis der Messe ablenken. Oder: Bei einer stillen Anbetung in einer Kapelle kann ich mich auf das ausgesetzte Allerheiligste konzentrieren, meditieren, beim Umgang zu Fronleichnam ist das unmöglich.

Formen füllen sich nicht von selbst mit Inhalt und Leben. Die Rückkehr zum vermeintlich guten Alten, Nostalgie und Reaktion, die sich auch in der profanen Gesellschaft immer stärker bemerkbar macht, ist ein Zeichen mangelnder Gegenwartsbewältigung. In der Kirche zeigt sich die Unbeholfenheit einerseits in krampfhaften Wiederbelebungsversuchen, andererseits in banalen Modernismen.

2. Tradition und Innovation

Beispiele lebendiger Liturgie und Volksfrömmigkeit

2.1. *Alte Bräuche in traditioneller Begehung*

Mancherorts leben wirklich noch „echte“ alte Bräuche. Sie bestehen dort, wo die Basis noch vorhanden ist und wenig äußere Einflüsse (Massenmedien, Folklorismus) gegeben sind. Sie gehören oft auch zum fixen Angebot des Festlandes Österreich, zum Binnenexotismus und werden, fallweise bis zur Erstarrung, totgepflegt.

Eher lapidar berichtet die Kathpress 1984 über einen, anscheinend noch vitalen Brauch, den Pestkerzenumgang in St. Benedikten bei Knittelfeld.

Pestkerzenumgang in St. Benedikten

Graz, 22. 6. 84 (Kathpress) In der kleinen steirischen Pfarre St. Benedikten bei Knittelfeld hat sich ein altes Brauchtum erhalten, das in seiner Art einmalig in Österreich ist: Jeweils am dritten Sonntag nach Pfingsten, dem Herz-Jesu-Sonntag (heuer am 1. Juli) findet der sogenannte „Pestkerzenumgang“ statt. Der Brauch geht auf ein Gelöbnis der Bauern in der Pestzeit zurück, vermutlich auf das Jahr 1713, als die Pest diese Gegend besonders stark heimsuchte. Bei diesem Pestkerzenumgang wird eine fast 15 Meter hohe „Kerze“, eine Holzstange, die mit Wachs sowie mit Blumen und Reisig geschmückt ist, ähnlich wie bei einer Fronleichnamsprozession von der Pfarrkirche zu vier aufgestellten Feldaltären getragen. Die Kerze wird mit Hilfe von geschmückten Stangen gestützt, die seit alters her in verschiedenen Bauernhöfen der Umgebung aufbewahrt werden. Nach dem „Pestamt“ um 9 Uhr wird die „Kerze“ zu jedem Altar getragen, wobei jeweils gebetet und gesungen wird. Unter dem Geläut der Kirchenglocken und unter Böllerschüssen spendet dann der Pfarrer mit der Monstranz den Segen. Nach der Prozession werden Blumen und Zweige, die die Kerze schmückten, nach Hause genommen. Die Kerze selber wird wieder in die Kirche gebracht, wo sie das ganze Jahr über im Hauptschiff des Gotteshauses aufgehängt ist.

2.2. *Traditionelle Bräuche mit innovatorischen Zügen*

Der „Umgang“ zu Fronleichnam ist der kirchliche Schaubrauch schlechthin, der auch Züge einer Demonstration an sich hat. Bei keinem sind Tradition und Innovation so stark ausgeprägt wie bei diesem Brauch. Es gibt verschiedene Spielarten von der Seeprozession, die mehr folkloristischen als religiösen Charakter hat bis zum Gemeinschaftserlebnis eines Spazierganges, der in einer Feldmesse seinen Höhepunkt findet und mit einer Agape ausklingt.

Daß Fronleichnam pastoral wirklich ein Thema ist, zeigt eine repräsentative Umfrage des Vikariats Wien-Stadt aus dem Jahr 1982. Daraus geht hervor, daß mehr als 90 Prozent der befragten Gemeinden Fronleichnam als „kirchliches Fest in der Öffentlichkeit“ sehen. Der Brauch lebt (in dieser Reihenfolge der Häufigkeit) als Eucharistiefeier in der Kirche mit folgender eucharistischer Prozession, als Messe und eucharistischer Prozession im Freien, als Sternprozession mit gemeinsamer Eucharistiefeier mehrerer Pfarren.

Drei Viertel verbinden Fronleichnam mit einer Ortssegnung, 30 Prozent haben vier Altäre, 23 Prozent nur einen Altar. 94 Prozent singen Lieder aus dem „Gotteslob“, mehr als die Hälfte marschiert mit Blasmusik (Tradition), ein Drittel verwendet auch rhythmische Lieder (Innovation), 14 Prozent erarbeiteten eigene Texte. Die Kommunion in beiden Gestalten wurde nur in 11 Prozent der Gemeinden gereicht (Tradition). Mehr als die Hälfte beendet die Feier mit einer Agape (Innovation). Als „wunder Punkt“ wird in der Untersuchung die mangelnde spirituelle Vorbereitung genannt. Sie fand in 86% der Pfarren überhaupt nicht statt, wo es sie gab, bestand sie in vermehrter Beichtgelegenheit . . .

Die Prozession gehört zum traditionellen Fundus kirchlicher Rituale. Doch auch hier sind Innovationen möglich, z. B.: Flurprozession, Feldersegnung. In Probstdorf im Marchfeld trifft sich die Pfarrgemeinde am Abend in der Kirche zum Gebet und geht dann, nicht in einer starren Prozession, sondern in Gruppen, zu einem ersten Haltepunkt. Dort wird ein Lied gesungen, das Evangelium gelesen, Fürbitten und eine kurze Ansprache gehalten. Bei dieser ersten Station liegt der Akzent auf der Arbeit der Landwirte, aber der Pfarrer kommt doch auf die Problematik von Überschuß und Unterernährung zu sprechen. Beim zweiten Punkt, bei einer Fabrik, geht es um die menschliche Arbeit im allgemeinen und die Arbeitslosigkeit.

Einige Wiener Pfarren halten gemeinsam am Montag vor Christi Himmelfahrt in den frühen Morgenstunden eine Feldmesse in einem Heuriegarten. Daran nehmen nicht nur Winzer teil, sondern auch andere Bezirksbewohner. Es ist eine „ganz normale“ Messe, doch wird sie durch die Ungewöhnlichkeit des Ortes und der Zeit, in Betrachtung der Sonne, die im Nebel über dem Häusermeer höher steigt und durch die Naturverbundenheit zu einem besonderen Erlebnis.

Eine weitere Prozession, von der ältere Gewährsleute berichten, sie sei „so schön“ gewesen, wird nur noch in wenigen Orten gehalten, die Auferstehungsprozession zu Ostern. Die Kartage haben eine liturgische Erneuerung erfahren. Auch zu diesem Thema hat das Vikariat Wien-Stadt eine Umfrage veranstaltet, an der sich 40% der Wiener Pfarren beteiligt hatten. Zwei Drittel von ihnen haben den Gründonnerstag besonders gestaltet.

Die Kommunion wurde 1984 an diesem Tag in 77 Prozent der Pfarren in beiden Gestalten gespendet (1982 waren es nur 62 Prozent). Knapp ein Viertel praktiziert die Fußwaschung. Am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag wird als Gestaltungselement der Anbetung das Stundengebet herangezogen. 80 Prozent haben am Karfreitag und Karsamstag ein „Heiliges Grab“.

Die Osternacht wurde in den letzten Jahren praktisch neu entdeckt. Begannen 1981 nur 2,8 Prozent der Gemeinden um 21 Uhr, so waren es 1982 und 1983 bereits acht und 1984 32 Prozent. Rund 80 Prozent nannten besondere Gestaltungselemente der Osternacht. 50 Prozent entzündeten das Osterfeuer im Freien. 30 Prozent spendeten die Kommunion in beiden Gestalten. Feierte 1981 noch keine Wiener Pfarre die Auferstehung am Ostermorgen, so waren es 1984 bereits sieben. Beginn war um 5 oder 5.30 Uhr.

Eine Gemeinde bezieht die ganze Nacht mit ein. Sie versammelt sich um 20.30 Uhr um das Osterfeuer, hält mit Lesungen aus dem Alten und Neuen Testament den Wortgottesdienst, der mit der Entzündung des Osterlichtes abgeschlossen wird. Zwischen 22 und 6 Uhr halten einzelne und Gruppen mit Anbetung, freiem Gebet und Gesang die Nachtwache. Die Jugendlichen beginnen den Ostersonntag mit einem Emmausgang und feiern bei ihrer Rückkehr in die Kirche mit allen das Hochamt, an das sich eine Agape anschließt.

Fast allgemein (94%) ist in Wien die traditionelle Speisensegnung. Der Emmausgang am Ostermontag wird von einem Bildungshaus ökumenisch organisiert und in vielen Pfarren als kleiner Osterspaziergang einzelner Familien durchgeführt.

In der Fastenzeit wurden die „Hungertücher“ wieder entdeckt, sei es als gemeinsame Bastelarbeit der Kinder oder in der Form des „Misereor“-Tuches mit der Vision des heiligen Bruders Klaus. Eine Innovation ist auch der ökumenische Stadtkreuzweg vom Dom nach Hernal: Ein bewußtes Auftreten als Christen in der Öffentlichkeit, ähnlich wie die Straßenevangelisation oder das seit einigen Jahren von der Aktion 365 durchgeführte Schuheputzen von Passanten in der Kärntnerstraße. Die Katholischen Arbeitnehmer machen mit 50.000 Flugzetteln, mit Plakaten und Transparenten auf die Todesstunde Christi aufmerksam, rufen zu „persönlichem Engagement am Arbeitsplatz“ und zur Solidarität mit den Arbeitslosen auf.

Zu den „Christkindlmärkten“, die sich in den vergangenen Jahren in den Pfarren sprunghaft verbreitet haben, kommen jetzt auch Ostermärkte. Die Zielsetzung beider ist, durch den Verkauf von Bastelarbeiten karitative oder sonstige pfarrliche Aktionen zu finanzieren.

Bleiben wir gleich bei Advent – Weihnachten. Da wurde z. B. die Herbergsuche wieder belebt. Man trägt ein Marienbild zu verschiedenen Fami-

lien, wobei die Übergabe Anlaß für ein Gebet oder religiöses Gespräch bildet.

Adventkranz und Christbaum sind Beispiele dafür, wie die katholische Kirche relativ neue, aus anderen Bereichen kommende Zeichen zuerst abgelehnt, dann aufgegriffen und die Symbolik überbewertet hat. Der Adventkranz kam nach dem 1. Weltkrieg aus dem protestantischen Norden. Die Kränze werden bei uns seit etwa 1945 auch in den Pfarren gesegnet, oft zuvor gemeinsam gebunden, wobei man den Farben der Kerzen besondere Bedeutung zumaß. Heute löst man sich eher wieder von diesen Formen. Es gibt „rustikale“ Adventkränze aus Stroh (Stroh galt früher als Schand-symbol, aber in zentralgeheizten Wohnungen halten sich trockene Kränze besser als solche aus Reisig!), Adventkränze werden mit verschiedenem modischem Aufputz versehen. Allerdings zeichnet sich eine Ablöse von Kranz und Baum durch die haltbareren und billigeren Adventgestecke an. Über den Christbaum schreibt Leopold Schmidt, wieder in „Brauch ohne Glaube“: „Jahrzehntelang stand der Christbaum in den Häusern, in den Familien. In den katholischen Landschaften war er nicht zuletzt durch das Vorbild adeliger und großbürgerlicher Familien bekannt geworden. Sogar protestantische und jüdische Häuser hatten Einfluß auf seine Verbreitung. Die Kirche kannte ihn nicht, die katholische Bauernschaft der Alpenländer nahm ihn dementsprechend nur spät und zögernd auf. Man kann geradezu sagen, daß das allmähliche Eindringen des stehenden Christbäumchens in die letzte tiroler oder steirische Bauernstube eher ein Zeichen der Verweltlichung der allgemeinen Haltung als etwa das Gegenteil war. Gar nicht kleine Teile der Geistlichkeit hielten noch vor der Mitte des 20. Jahrhunderts daran fest, daß das Zeichen der Weihnacht die Krippe und nicht etwa der Christbaum sei. Aber diesen Widerständen zum Trotz ging zur gleichen Zeit der Christbaum auch in den Gebrauch der Kirche ein . . .“

Das bekannteste Beispiel, bei dem es gelungen ist, alte und neue Brauchelemente mit einem neuen Sinn zu erfüllen, ist die Dreikönigsaktion der katholischen Jungschar (die ich in diesem Kreis nicht näher zu erläutern brauche). Ursprünglich war das Heischen ein Brauch der armen Leute, nicht nur zu Dreikönig, und nicht nur der Kinder. Er wurde sinnvollerweise so verändert, daß heute in reichen Ländern für Entwicklungsländer gesammelt wird.

Wenn man in der volkskundlichen Feldforschung Gewährsleute fragt, seit wann es diesen oder jenen Brauch gebe, ist die fast stereotype Antwort: „Schon immer“ oder gar „Seit Christi Geburt“. Schon diese wenigen vorgestellten Beispiele zeigen, daß dem nicht so ist. Relativ Junges wird gern als „uralt“ hingestellt, und das „Volk“ glaubt das den Massenmedien und Hobbyforschern nur allzugerne. Das Beispiel dafür ist das Erntedankfest. 1933 schreibt Leopold Teufelsbauer in einer Broschüre des volksliturgi-

schen Apostolats: „Wo kein Erntedankfest sich findet, sollte es in bäuerlichen Gegenden eine Ehrenaufgabe der Seelsorger, wie auch des standesbewußten Bauerntums sein, dieses schöne Fest einzuführen.“ Ein kirchliches Erntedankfest mit Kranz und Krone hat es vorher nicht gegeben. Das Schnitterfest war rein weltlich: Die Arbeiter zeigten mit Kranz oder Krone ihrem Herrn nur an, daß die Arbeit abgeschlossen war und sie ihren Lohn, ihr Fest dafür haben wollten.

Teufelsbauer beschreibt ganz genau, wie eine kirchliche Erntedankfeier auszusehen habe, bis zu Details der Krone und dem Wortlaut der Texte. Daß dabei das rein Bäuerliche betont wurde, lag in der Zeit und mag damals seine Berechtigung gehabt haben. Wenn man aber jetzt überall in der Stadt die Erntekronen in den Kirchen stehen sieht und dort mit „Bauernmessen“ und „Volkstänzen“ ein rustikal-nostalgisches Folklorefest inszeniert, ist das unehrlich.

2.3. *Neue Bräuche*

Es gibt einige feststehende Brauchelemente und Symbole, die variiert und zu „neuen Bräuchen“ gruppiert werden. Neu sind eher die Brauchträger, die Motivation, Anlässe und Zielsetzungen. Der Katholikentag war sicher ein Anlaß, solche neuen Bräuche zu überlegen. Die Elemente sind u. a. Prozessionen („Sternmarsch“), Fahnen, bunte Tücher, Licht, Tanz, szenische Darstellungen.

Inzwischen zeigt sich die Vorbildwirkung, und für Dekanatsfeste gibt es schon so etwas wie einen fixen Stundenplan:

- ab 8.30 Uhr Eintreffen der Teilnehmer an den zwei Parkplätzen
- ab 9.00 Uhr Treffpunkt Hauptplatz, Platzkonzert der Musikkapelle, Gemeinsamer Einzug vom Hauptplatz in den Kurpark, Begrüßung und Vorstellung der Pfarren
- 10.00 Uhr Festgottesdienst mit dem Diözesanbischof in Konzelebration mit den Priestern des Dekanats und Mitwirkung der vereinigten Kirchenchöre
- ab 11.45 Uhr Verpflegungsstraße der kath. Frauenbewegung
- 12–15 Uhr Bunt es Nachmittagsprogramm, Informationsstände, gemeinsames Singen, Volkstanzvorführungen, Platzkonzerte, Ausstellungen und Diareihen aus den Pfarren
- 15.15 Uhr Luftballonstart
- 15.30 Uhr Abschlußvesper, gestaltet von der kath. Jugend
- 16.00 Uhr Ende des Dekanatsfestes.

Ich habe in Graz erlebt, wie der Katholikentag die Altstadt im besten Sinn mit Leben erfüllt hat, weil auch die Maßstäbe gestimmt haben. Auch am Wiener Katholikentag hat sich „Kirche“ eine Öffentlichkeit verschafft.

Die Kreuze am Heldenplatz und im Donaupark und viele Marterln im Umland, die zur Erinnerung gesetzt wurden, sind stehengeblieben. Auf manchen Autos kleben noch die Etiketten, man sieht vereinzelt die Jutetaschen mit dem Anker, und die Gläser und Kerzen mit dem Katholikentagszeichen. In vielen Wohnungen und Büros, auch von solchen Christen, die sonst nicht zu den engagierten zählen. Durch dieses Geschenk konnten die Massen, das vielzitierte Volk erfahren, daß die Kirche nicht nur kassiert, sondern auch etwas zu geben hat. Bei alledem ist aber nicht von „Bräuchen“ die Rede, es heißt einfach „Wir machen ein Fest“. Dabei entwickeln sich neue Strukturen. In den Pfarren bürgern sich Dritte-Welt-Feste ein, dazu gehören dann Dritte-Welt-Märkte, Suppenkochen und ein einfaches Essen, dessen Erlös Projekten in Entwicklungsländern zugute kommt.

Bei den neuen Festen ist es wie bei den alten Bräuchen. Sie werden nicht vom „Volk“ erfunden. Moderne Anlässe sind z. B. Katholikentag, Jubiläen oder vorgegebene Jahresthemen. Dabei zeigt sich, daß es trotz innerkirchlicher Werbung lange dauert, bis sich solche Dinge herumsprechen. Sinnvollerweise wurde daher heuer in Wien das Jahresthema „Sonntag“ prolongiert.

Zwei „Bräuche“ dazu:

Die Aktion Sonntagsgruß. Christen wünschen Sonntagsarbeitern mit Kärtchen, die vom Stadt-Vikariat aufgelegt, aber individuell gestaltet werden (bemalt, mit Blumen, Teebeuteln, Zuckerln besteckt) einen guten Sonntag.

Die Sonntagskerze: Anders als in der jüdischen Tradition wurde in der katholischen die religiöse Familienkultur wenig gefördert. Erst in letzter Zeit gibt es Hefte mit Anregungen für die Hauskirche im Advent, die sich großer Beliebtheit erfreuen. Die Sonntagskerze soll nun am Vorabend entzündet werden. Während sie brennt, ist Zeit für Stille, Meditation, ein religiöses Gespräch. Randbemerkung zur religiösen Familienkultur: Sie muß auch im Gottesdienst möglich sein, in dem Eltern mit kleinen Kindern ihren Platz haben und, wenn die Kinder unruhig werden, in ein Spielzimmer ausweichen können.

Eine andere, traditionell gewordene Aktion im Vikariat Wien-Stadt ist das Nachtgebet für Wien, wobei jede Stunde von einer anderen apostolischen Gruppe gestaltet wird.

Gewisse Impulse kommen auch aus anderen Ländern. Z. B. im Zuge der Sympathiewelle für Solidarnosc, die in Polen üblichen Blumenkreuze. Oder Innovation wie Schweigemärsche und sichtbare Zeichen von CSI, wenn in der Innenstadt Kreuze aus Lichtern oder aus Eisblöcken aufgerichtet werden, um auf das Schicksal politischer Gefangener aufmerksam zu machen.

An dieser Stelle soll die grundsätzliche Frage gestellt werden: Wenn sich

die traditionelle Volkskunde und die kirchliche Symbolforschung nur der ihr gewohnten Fragestellung widmen: übersehen sie nicht, daß ständig, und vor allem im Bereich der Jugendkultur neue Symbolisierungen der Gemeinschaft, des Konflikts, des Widerstandes, der Hoffnung entstehen? Daß diese evtl. religiös deutbar sind, wenn man sich nur mit ihnen einläßt (vgl. die berühmten Shell-Studien über die Jugendkultur)?

2.4. Gruppenspezifische Volksfrömmigkeit

1. Die Gruppe der Pilger

Wallfahrten erfreuen sich in letzter Zeit wieder steigender Beliebtheit. Numinose Orte, Steine, Quellen, die als geheiligt gelten, gibt es in vielen Religionen. Das Motiv „Dank und Bitte“ ist noch heute lebendig. Die Pilger erwarten von der Opfergabe am Gnadenort weiteren Segen, auch wenn das Naturalopfer, die Votivtafeln meist der Banküberweisung gewichen sind. Neuere Votivgaben sind z. B. ein bei einer Operation entfernter Nagel. Nach wie vor beliebt ist es auch, Anliegen in vorbereitete Bücher oder auf vorhandene Votivtafeln zu schreiben, z. B. „Hl. Judas Thaddäus hilf mir zu einem Arbeitsplatz“.

2. Besonders Jugendgruppen sind für Zeichen, Formen und Symbole ansprechbar. Sie entwickeln ihre eigene religiöse Kultur. Sie sind auch sehr erfinderisch. So werden bei der Schulmesse eines Wiener Gymnasiums beim Friedensgruß nicht nur die Hände gereicht, sondern auch, je nach Jahreszeit, Blumen, Weizenkörner, Ostereier übergeben. Nächtliche Wallfahrten, Lagerfeuerromantik, Lichtsymbolik erweisen sich als wirkungsvoll. Die Gruppen haben ihre eigene Musik, von rhythmischen Liedern mit Gitarrebegleitung bis zu den meditativen Gesängen aus Taizé.

3. In Basisgemeinden und apostolischen Gruppen finden sich eigene Gesten und Bräuche: Begrüßung, „vergessene“ alte Gebetshaltungen (ausgestreckte Arme, Handauflegung). Hier ist lebendige Liturgie nicht routinemäßiger Vollzug festgelegter Riten, sondern Ausdruck des Lebens und Glaubens der versammelten Geist-erfüllten Gemeinde. Nicht zu übersehen sind der hohe emotionale Wert der Beheimatung in einer Gruppe und die Gefahr, daß sie gerade dadurch zum Sammelpunkt psychischer Grenzgänger wird.

4. Traditionelle Frömmigkeitsformen wie Rosenkranz, Litanei, Herz-Jesu- und Heiligenverehrung, Marienfrömmigkeit leben ebenfalls noch.

Diese und andere Teilkulturen lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen, wie das vielleicht in der Zeit der ständischen Gliederung möglich war. Die großen Feste wie z. B. Ostern müssen für die ganze Pfarrgemeinde in einer für alle akzeptablen und attraktiven Form be-

gangen werden. Rudolf Schwarzenberger: „Eine doppelte Feier ist ein Nonsens. Die Osternachtfeier soll für die ganze Pfarrgemeinde und nicht jeweils nur für einen bestimmten Teil zelebriert werden. Zu einer Spaltung der Gemeinde darf es nicht kommen.“

3. Konsequenzen

Nach der Klärung einiger Begriffe und Voraussetzungen und Beispielen komme ich nun zu den Konsequenzen. Ich habe versucht, sie als Thesen und Fragen zu formulieren und hoffe, daß uns die Diskussion zeigt, wie wir als Kirche die Spiritualität des Volkes Gottes fördern können.

- 1 Volksfrömmigkeit entsteht nicht von allein, schon gar nicht aus der Volksseele. Sie wird von der Amtskirche mehr oder minder bewußt vermittelt. Wieweit ist nach dem 2. Vatikanum eine Trennung des gesunkenen Kulturgutes Volksfrömmigkeit und einer davon abgehobenen liturgischen Spiritualität wünschenswert?
- 2 Volksfrömmigkeit ist individuell und zeitgebunden. Sie sieht 1985 anders aus als 1780 oder 1555. Die Spurensicherung reicht meist nur bis ins 19. Jahrhundert. Wie weit ist z. B. Heiligen-„Verehrung“ zu forcieren? Ein Pfarrer vertrat in einem Rundfunkinterview die Meinung, das einfache Volk verstehe den Herrgott hinter den Himmeln sowieso nicht, daher sei es besser, den Herrgott in tausend Heilige aufzulösen.
- 3 (Gekünstelte) Äußerlichkeiten verstellen allzuleicht den Blick auf das Wesentliche. Ist es Aufgabe der Kirche, Menschen, die ihr sonst nichts mehr abgewinnen können, nur noch die Verbrämung ihrer religiösen Gefühle zu liefern?
- 4 Wer braucht Bräuche und wozu? Welche Interessen stehen hinter pflegerischen Bestrebungen?
- 5 „Prüft alles, behaltet, was gut ist.“ Pius Parsch: „Man reiße nicht ein, ehe man etwas Besseres an die Stelle gesetzt hat.“ So lange ein Brauch lebt, soll man ihn leben lassen, aber wenn nötig Anpassungen überlegen.
- 6 Alte Bauernbräuche zu beleben ist absurd, wenn die wirtschaftliche, soziale, kulturelle, religiöse Basis weggefallen ist. Die Form kann nicht über ein Defizit an Inhalt hinwegtäuschen. Es wäre gefährlich zu meinen, wenn man schöne Bräuche inszeniere, käme der Inhalt von allein. Fassadenhaftigkeit ist unehrlich. Das merken vor allem kirchenferne Christen.

- 7 Möglicherweise hat der moderne Mensch zu feiern verlernt. Wenn Vorschläge zur Festgestaltung gegeben werden, müssen sie möglichst offen sein, zur Kreativität und Spontaneität anregen. Bei „Kochrezepten“ ist das nicht der Fall.
- 8 Festgestaltung ist austauschbar. Manche Politiker wollen die Stadt in ein permanentes Grätzlfest umfunktionieren. Pfarren arbeiten oft mit den selben Versatzstücken wie politische Veranstalter. Haben sie sonst nichts zu bieten?
- 9 Niemand weiß, ob und wann eine Gewohnheit zum Brauch wird. Wenn neue Ideen auftauchen, empfiehlt es sich, zu prüfen, ob sie organisatorisch und finanziell durchführbar sind. Kirchliche Feste brauchen darüber hinaus spirituelle Vorbereitung.
- 10 Die Zeit der Volkskirche kann mit anachronistischen Relikten der Volksfrömmigkeit nicht zurückgeholt werden. Ebenso unrealistisch wäre es, die Situation der Urkirche beschwören zu wollen. Hofft die Kirche auf den mündigen Christen, der sich frei für das Leben aus seinem Glauben und in seiner Kirche entscheidet? Wie sehen die Entscheidungshilfen aus?
- 11 Neuerungen sind oft beschämend banal. Moderne Meditationen oder Lieder bestehen in den seltensten Fällen den Vergleich mit Psalmen oder anderen biblischen Texten.
- 12 Die Schätze der Kirche drängen sich nicht auf. Immer mehr Christen entdecken sie für sich. Doch stille Anbetung oder Stundengebet wird nur in wenigen Pfarren angeboten.
- 13 Die Liturgie ist reich genug. Sie braucht nicht „gestaltet“ zu werden. Anspruchsvolles Christentum entzieht sich der Infratest-Mentalität.
- 14 Spaß ist nicht alles. Die Nachfrage nach pfarrlichen Angeboten betrifft nicht nur das Lustige, Bunte, Schöne. Beschauliche Orden haben die wenigsten Nachwuchssorgen. Exerzitien sind lang vor Beginn ausgebucht. Wallfahrten zu Fuß sind oft attraktiver als solche mit dem Auto-bus.
- 15 Moderne Menschen tun sich mit den vielschichtigen christlichen Symbolen schwer. Doch Zeichen müssen durchschaubar sein. Wo das nicht – nicht mehr – der Fall ist, wären sie neu zu erklären. Auch die Rolle der Sakramentalien wäre zu überdenken.
- 16 Die Kirche ist ein Teil der Gesellschaft. Sozio-ökonomische und kulturelle Faktoren betreffen genauso ihre Mitglieder. Darf sie gesellschaftlichen Gegebenheiten nachhinken, indem sie als Bewahrerin des vermeintlich guten Alten Erscheinungen pflegt, die ihre reale Existenzgrundlage verloren haben?
- 17 In einer säkularisierten Gesellschaft gibt es ein vitales religiöses Grundbedürfnis. Nützt die Kirche die Chancen? Gibt sie auf ehrliche Fragen

- suchender Menschen ehrliche Antworten? Man lernt durch Krisen, nicht durch Erstarrung. Vertraut die Kirche, daß sie Gottes Geist weiertreibt und ihr nichts Unmögliches zumutet?
- 18 Weihbischof Florian Kuntner: „Die Kirche soll eine einladende, nicht eine ausladende sein.“ Vermittelt sie ein einladendes, positives Gottesbild? Gelingt es ihr, den Menschen Angst zu nehmen, sie zur Grundentscheidung für ein Leben mit Christus zu führen?
- 19 Laien wollen als mündige Christen aktiv am liturgischen Geschehen teilnehmen. Eine Voraussetzung dafür ist Bildung (religiöse, praktische, z. B. Lektorenschulung). Jeder Aktivismus in der Kirche ist aber sinnlos, wenn nicht persönliche Glaubens- und Gebetserfahrung dahintersteht.
- 20 Bernardin Schellenberger: „Hören wir doch schlicht und einfach gemeinsam auf das trockene, aber nahrhafte Wort Gottes und versuchen wir, es zu befragen. Von diesem nüchternen, unscheinbaren Kern her – und nur von ihm her – werden wir dann auch wieder allmählich die richtigen, angemessenen und ehrlichen Formen finden.“

1. Themenkreis: Ansätze der Liturgie für eine Verbindung mit Formen der Volksfrömmigkeit

Dem Kirchenjahr folgend werden von den Teilnehmern folgende Anlässe und Beispiele genannt:

- Segnung der Adventkränze: Betonung des Lichtsymbols, Verbindung von Gemeindeliturgie mit der „Hauskirche“
- Singen von volkstümlichen Weihnachtsliedern vor der Christmette, die mit der Liturgie nicht verbunden werden können
- Agape mit Segnung des Johannesweines am 27. Dezember
- Kindersegnung zum Fest der Unschuldigen Kinder am 28. Dezember, mancherorts mit Weihwasser am Fest der Taufe des Herrn
- Lichterprozession zum Fest der Darstellung des Herrn am Abend des 2. Februar
- Am Aschermittwoch bringen Familien Asche von den Palmzweigen des Vorjahres für die Feier mit in die Kirche
- Gestaltung des Kreuzweges in der Fastenzeit durch verschiedene Gruppen: Chor, Jugend, Firmlinge . . .
- Kreuzverhüllung am 5. Fastensonntag
- Palmsonntag: Kreuzschmücken, Palmbuschen nach der örtlichen Tradition, Mitführen des „Palmesels“
- Ölbergandacht nach der Abendmahlmesse mit dem „Todesangst-Christi-Gebet“
- Karfreitag: Blumengabe bei der Kreuzverehrung (diese Blumen dienen zum Osterschmuck der Kirche)
- Karsamstag: Grabwache als Betstunden durch verschiedene Gruppen einer Pfarre; Grabwache als Trauermette gestaltet
- Osternacht: Betonung der Nachtwache als Hauptgottesdienst des Osterfestes. Im Anschluß an die Feier: Osterprozession mit Lichtern; Speisensegnung; Singen um ein Osterfeuer; Austeilen von Brot, Eiern und Wein; Segnung der Kinder mit dem Osterwasser durch die Eltern
- Bittprozessionen an den Bittagen
- Bittgottesdienste unter Einbeziehung der industriellen Welt
- Zu Beginn der Urlaubszeit: Segensgebet für die Urlauber
- Rosenkranzfest: Rosenkranz bei Wegkreuzen, Kapellen oder Marterln
- Allerseelen: Leuchterbank mit entsprechender Anzahl von Lichtern für die im letzten Jahr Verstorbenen

Darüber hinaus werden noch folgende Anregungen genannt:

- Sonntagskerze in den Familien (z. B. die Hochzeitskerze)
- Umtrunk und Agape nach der Trauung
- Jugendvespern: Liturgische Grundformen sprechen weite Kreise an. Allerdings muß dabei die Gefahr einer Absonderung von der Gemeinde vermieden werden.

Als Zusammenfassung des Gespräches wird versucht, die folgenden Kriterien als Grundlage für weitere Überlegungen aufzustellen:

1. Damit Formen der Volksfrömmigkeit liturgiefähig werden, dürfen sie im Inhalt nicht peripher sein, sondern müssen auf die zentralen Heilstaten bezogen sein.
2. Bräuche (z. B. an hohen Festen oder in deren Umkreis) dürfen sich nicht verselbständigen und zur Hauptsache werden. Sie müssen im Zusammenhang mit der liturgischen Feier bleiben; es muß klar sein, was Rahmen und was das Wesentliche ist.
3. Es ist darauf zu achten, daß es nicht zu magischen Mißverständnissen kommt.
4. Ein Brauch muß in einem bestimmten örtlichen und zeitlichen Zusammenhang stehen. Er ist nicht austauschbar und nicht beliebig wiederholbar. Umgekehrt müssen auch die liturgischen Zeichen klar und durchschaubar sein.
5. Für ein gutes Gelingen ist auf entsprechende künstlerische, ästhetische, literarische und musikalische Qualität zu achten.

3. Themenkreis: Beispiele einer Verbindung von altem und neuem Brauchtum in der Liturgie

- Leonhardi-Ritt wird mit anschließender Vesper in der Wallfahrtskirche gestaltet (mit Lucernarium und Chorgestaltung)
- Rorate an Abenden der Adventzeit mit Kerzenlicht, von verschiedenen Gruppen gestaltet
- Gang zur Christmette mit Laternen
- Aschermittwoch: Mitgebrachte alte Palmzweige werden vorher verbrannt
- „Beichtkipferl“-Essen nach der Erstbeichte
- Karfreitag: „Grablegung“ im Anschluß an die Liturgiefeier
- Ausschenken von Wein nach dem Gottesdienst bei Hochzeiten, Patrozinium und Erntedank
- Vespren zu besonderen festlichen Anlässen: Ostern und Weihnachten, Kirchweihfest, Patrozinium, Anbetungstag
- Schmücken der Fronleichnamaltäre und Prozessionswege durch Familien
- Bedeutung kommt dem Kirchenschmuck zu für die Atmosphäre des Raumes und der Feier
- Bittprozessionen und Wettersegnen zwischen Bittagen und Erntedankfest
- Fußwallfahrten

Unter Leitung von Univ.-Prof. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck, fand ein Podiumsgespräch mit den Referenten des Symposions statt, wobei auch die Teilnehmer einbezogen wurden. Die wichtigsten Gedanken daraus seien hier zusammengestellt.

So manches Unbehagen wird laut, wenn verschiedene Versuche beobachtet werden, um an das Volk „heranzukommen“. Technische Geräte mit Projektoren und Tonbändern machen aber den Gottesdienst nicht volksnah; ebenso nicht gewisse Meditations- und Fürbitttexte, ständige Erklärungen und auf bestimmte „Themen“ ausgerichtete Formulare. Man kann auch nicht jeden Sonntag auf einen anderen „Zweck“ ausrichten oder dafür ein bestimmtes Zeichen erfinden. Die Mitte bleibt doch die Verkündigung und Feier der zentralen Glaubensgeheimnisse. Im Laufe des Jahres werden Feste mit ihren besonderen Zeichen Höhepunkte des Feierns bleiben. Man kann auch nicht alles, was im Alltag des Lebens sich ereignet, gewaltsam in einen Gottesdienst hineinpressen. Es gibt Dinge, wie zum Beispiel Faschingsbräuche, die im Gottesdienst keinen Platz haben. Vielfach gibt es wesentlich mehr Meßfeiern als erforderlich. Dabei verarmt die Liturgie, weil viele andere Formen von Gottesdiensten wie Stundengebet und Andachten zu wenig gepflegt und beachtet werden. Nicht übersehen werden darf auch die Gefahr magischen Mißverständnisses, wenn nicht eine gute Verkündigung die gottesdienstlichen Handlungen begleitet.

Für volksnahe Liturgie ist eine sachgemäße Verkündigung unerlässlich. Ihre Aufgabe ist es einerseits, immer wieder die wesentlichen Glaubensinhalte hervorzuheben, damit die Frömmigkeit nicht zu weit ins Periphere abgleitet. Andererseits kann sie das Brauchbare fördern und muß immer wieder vor Mißverständnissen warnen. Wort und Zeichen gehören in der Liturgie wesentlich zusammen. Das Wort, das den Verstand anspricht, braucht das Zeichen, daß es sich verleiht; das Zeichen braucht aber immer wieder das deutende Wort. Bei all dem ist aber auch auf die Qualität der Worte und Zeichen zu achten. Reine Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit soll vermieden werden. Texte bedürfen laufend einer behutsamen Revision.

Ein wichtiger Begriff für die volksnahe Liturgie ist die „Festlichkeit“. Sie wird sicher je nach Anlaß verschieden sein. Hochfeste, einfache Sonntage und Werktage werden sich im dafür notwendigen Aufwand unterscheiden. Zu einem richtigen Fest gehören der besondere Anlaß, vor allem die Heilsereignisse, die begangen werden, und die Gestaltung. Das beginnt schon beim zeitlich richtigen Ansatz; eine Osternachtfeier braucht zum Beispiel die Dunkelheit der Nacht. Keine geringe Bedeutung haben das Umfeld und die Vorbereitung der Feiern: das Malen, Sticken oder Nähen von Fastentüchern und Antependien, das Aufstellen des Heiligen Grabes, das Binden von Palmbuschen und Fronleichnamskranzln, der Blumen- und Kerzenschmuck. Diese sinnhafte Vorbereitung und Gestal-

tung ist auch ein gutes Mittel gegen eine Konsummentalität. Auch das Stundengebet braucht nicht dem Volksempfinden fremd sein: Eine Vesper mit Lucernarium, Weihrauch und Chorgesang wird sicherlich volkstümlich sein, weil in ihr eine Reihe sinnenhafter Elemente vorkommen. Verkürzungen in der Zeichenhaftigkeit gehen bei liturgischen Feiern zu Schaden der Durchschaubarkeit und der Festlichkeit. Feste sollen nicht um ihrer selbst willen begangen werden, und schon gar nicht um über Enttäuschungen oder Erfolgslosigkeit hinwegzutäuschen. Deshalb ist die Frömmigkeit für den Vollzug der Liturgie besonders wichtig. Die gläubige Feier in einer Haltung innerer Ruhe und Sammlung ohne äußere Hektik trägt wesentlich zu einer guten Atmosphäre bei.

Bei all dem ergibt sich für die Liturgiepastoral, daß hier keine neuen Aufgaben entstehen. Wohl aber ist von Liturgen, den Rollenträgern im Gottesdienst und ihren Mitarbeitern die notwendige Offenheit und Einsicht erforderlich für jene Dinge, die der Feier die festliche Stimmung verleihen. Wenn es gelingt, das Gespür für das rechte Feiern aufzubringen, kann man hoffen, daß unsere Liturgie volksnah ist.

Die Referate und Diskussionen haben so viele und verschiedenartige Themen, Gesichtspunkte und Fragestellungen zutage gebracht, daß eine zusammenfassende Darstellung, die sie alle gebührend berücksichtigt, kaum möglich ist – jedenfalls nicht in der hier gebotenen Kürze. Ich muß mich daher darauf beschränken, auf mir wichtig erscheinende Schwerpunkte hinzuweisen, und kann nur hoffen, daß dabei nichts Wesentliches außer Acht bleibt. Gelegentlich erlaube ich mir allerdings aus der inzwischen gewonnenen Distanz auch einen Hinweis, der über das beim Symposium Gesagte hinausgeht oder davon abweicht.

1. Zum Begriffsverständnis

Es dürfte nützlich sein, zunächst ein paar Bemerkungen dazu zu machen, wie im Kontext der Fragestellung des Symposiums die wichtigsten Begriffe zu verstehen sind:

1. Volk (davon abgeleitet: Volkstum, volkstümlich u. ä.)

Es hat sich gezeigt, daß man diesen (seit der Romantik stark emotionalisierten) Begriff inklusiv verstehen, d. h. sehr weit fassen muß, wenn von Volksfrömmigkeit die Rede ist. Er umfaßt nicht nur alle sozialen und Bildungsschichten (also nicht nur das niedere, ungebildete Volk), sondern kann auch kaum adäquat mit genauer bestimmten Begriffen wie „Staatsvolk“ oder „Volk Gottes“ wiedergegeben oder gar im Sinn der Distinktion Klerus – Volk eingengt werden.

2. Liturgie

Auch dieser Begriff sollte im Zusammenhang unserer Überlegungen so weit gefaßt werden, daß er den gesamten öffentlichen Gottesdienst der katholischen Kirche umfaßt, d. h. einschließlich der „sacra“ und „pia exercitia“, die in der bischöflich geordneten Gottesdienstfeier der Ortskirchen eine Rolle spielen: Fronleichnamsfeier, Andachten im „Gotteslob“, Sonntagsgottesdienste ohne Priester u. ä. Die Formen der Volksfrömmigkeit und das volksfromme Brauchtum unterscheiden sich dann von der Liturgie in diesem weiteren Sinn vor allem dadurch, daß sie entweder nicht-öffentlich (z. B. im Familienkreis, in informellen Gruppen) oder nicht von der zuständigen kirchlichen Autorität geordnet sind, oder daß beides auf sie zutrifft.

3. Frömmigkeit

Auch hier handelt es sich um ein viel-deutiges Wort, das erst in der Neuzeit aus einem ethischen zu einem religiösen Begriff geworden ist, der eine

stark emotionale und individuelle Konnotation hat. Die emotionale Konnotation wird durch die Wortfügung Volks-Frömmigkeit noch verstärkt. Ohne darüber ein Werturteil abgeben zu wollen, scheint es mir wichtig, daß wir für unser Thema eine Unterscheidung beachten:

Es gibt eine naturale Religiosität, die dem Gefühl, der Ahnung von übermenschlichen und überindividuellen Gesetzen und Mächten entspringt, die in der Natur und im Lauf des Lebens oder hinter ihnen stecken. Das unterscheidet sie von der christlichen Frömmigkeit, deren Grund Offenbarung und Glaubensgehorsam sind. Naturale Religiosität wird sich spontan in Formen der sinnhaften Verehrung und Festlichkeit äußern – bis hin zu Rausch und Ekstase, christliche Frömmigkeit hingegen vor allem im Hören, Bekennen und stiftungsgemäßen Handeln – in der liturgischen „actio“. Naturale Religiosität und christliche Frömmigkeit sind aber keine Gegensätze, sondern verhalten sich ähnlich zueinander wie Natur und Gnade – aber den Primat hat letztere. Darin liegt ein wichtiger Grund für die relative „Strenge“ und „Objektivität“ der Liturgie, die Spontaneität, Festlichkeit und Sinnenfreude nicht ausschließt, aber sich unterordnet. Das kann freilich die Gefahr einer unangemessenen Entweltlichung oder Spiritualisierung der liturgischen Feiern mit sich bringen. Es ermöglicht aber andererseits eine Subjektivismen weitgehend enthobene regelmäßige, ja häufige Feier in einer für alle offenen Gemeinschaft, d. h. einen festen, wiederholbaren Ritus.

4. Spiritualität

Dieser eigentlich und ursprünglich christliche Begriff bezeichnet die vom Hl. Geist getragene und durchformte Gestalt christlicher Existenz. Auch er hat in der Neuzeit (seit dem 17. Jh.) einen Bedeutungswandel durchgemacht und wird seitdem für die subjektive Eigentümlichkeit der Beziehung zu Gott, sei es des einzelnen, sei es einer Gruppe oder Gemeinschaft verwendet.

Der Ausdruck „liturgische Spiritualität“ ist im Zusammenhang der Kontroverse um die Liturgische Bewegung viel gebraucht worden und von dort her belastet. Zwar gibt es legitimerweise verschiedene Ausprägungen (z. B. benediktinische, franziskanische, ignatianische Spiritualität) der einen und ganzen christlichen Spiritualität, aber es ist irreführend, sie gegeneinander ausspielen oder sie auf eine einzige konkrete Ausprägung – und sei es die „liturgische“ – reduzieren zu wollen. Es ist außerdem fraglich, ob man sinnvoll von einer liturgischen Spiritualität sprechen kann, weil die Liturgie Sache der ganzen Kirche ist, eine spezielle Spiritualität hingegen im Charisma einer Person oder einer Gruppe ihren eigentlichen Grund hat (nicht in einer Lehre, Institution oder dgl.), aus dem eine geistliche Haltung, ein Stil erwächst, demgemäß nicht ein Teil, sondern das Ganze des Christseins gelebt wird.

Aufgrund dieser begrifflichen Klärung wird verständlich:

a) Warum man gut daran tut, Liturgie (nicht: liturgische Spiritualität) und Volksfrömmigkeit einander gegenüberzustellen oder besser: sie miteinander zu vergleichen und zueinander in Beziehung zu setzen.

b) Warum von vornherein damit zu rechnen ist, daß unter dem Doppelbegriff Volks-Frömmigkeit mehr als unter dem Begriff Liturgie emotionale, spontane, informelle und private Ausdrucksformen religiösen (nicht immer auch spezifisch christlichen Glaubens-)Lebens erfaßt werden. Das hängt auch mit der hermeneutischen Funktion solcher Begriffe (und ihrer Geschichte) zusammen.

c) Warum in der Volksfrömmigkeit anthropologische und allgemein religiöse Bedürfnisse und Anliegen, in der Liturgie hingegen (offenbarungs-)theologische Prinzipien bestimmend sind.

Im Folgenden möchte ich kurz zusammenfassend einige mir wichtig erscheinende Gesichtspunkte nennen, die sich aus den Referaten und in der Diskussion ergeben. Am Anfang steht jeweils eine Art These, der Hinweise und Erläuterungen folgen.

II. Sachliche Schwerpunkte

1. Man muß die Eigenart und Eigenständigkeit der Liturgie und der Volksfrömmigkeit ernstnehmen, damit man sie sinnvoll und sachgerecht miteinander verbinden kann, so, daß sie einander befruchten.

Die jeweilige Eigenständigkeit von Liturgie und Volksfrömmigkeit hat ihren Grund vor allem in der Eigenart der Träger und der Inhalte, obwohl sie sich teilweise decken oder überschneiden, und daraus resultieren auch deutliche Unterschiede im Feierstil.

Träger der Liturgie ist die offizielle, hierarchisch geordnete Kirche im Ganzen und mit ihren Gliederungen: Regionen (Sprachgebiete, Bereiche einer oder mehrerer Bischofskonferenzen), Diözesen, Pfarrgemeinden. Träger der Volksfrömmigkeit sind hingegen private Gruppen und Gemeinschaften (Familie, informelle Gruppen oder Bewegungen), aber auch öffentliche Vergemeinschaftungen wie kirchliche und bürgerliche Gemeinden, Vereine, Verbände.

Bezüglich der Inhalte gibt es tendentielle oder schwerpunktmäßige Unterschiede. Die Liturgie orientiert sich an Offenbarung und Heilsgeschichte, insbesondere an den Heilsg Geheimnissen des Lebens und Sterbens, der Auferstehung und der Verherrlichung des Herrn. Aus ihnen gewinnt sie in erster Linie die Kriterien für die Anlässe und den Rang der liturgischen Feste und Feiern, die sie im Jahres- (Festjahr der Kirche) und im Ta-

geslauf (Stundengebet) begeht, aber auch für jene, die den Lebenslauf der Gläubigen begleiten und deren Leben in Kirche und Welt betreffen (Sakramente, Sakramentalien). Die Volksfrömmigkeit hingegen gewinnt ihre Anlässe für Feste, Feiern und Brauchtum vorwiegend aus Ereignissen, die der naturalen Religiosität (s. o. I. 3.) naheliegen: der naturhaft-kosmische Lauf der Welt mit seinen Jahreszeiten, die „Geheimnisse“ des menschlichen Lebens von der Geburt bis zum Tod, das Berufs- und Arbeitsleben u. a. m. Das führt dazu, daß die Formen der Volksfrömmigkeit vergleichsweise konkreter, unmittelbarer mit der Natur und dem Alltagsleben verbunden, dem Gefühl näherliegend sind als liturgische Feiern – was Vor- und Nachteile hat (vgl. u. 4.).

Der Feierstil volksfrommer Feste und Bräuche unterscheidet sich infolge der verschiedenen Inhalte und Trägerschaft beträchtlich von dem liturgischer Feiern. Die Liturgie einer weltweiten Großkirche kann insgesamt, besonders aber in ihren zentralen Feiern die Bindung an Stiftung und Tradition nicht aufgeben. Sie bedarf daher – auch unter Berücksichtigung der notwendigen Inkulturation und der Freiheit zur situationsgerechten Adaptation – einer verbindlichen Ordnung. Die rituelle Grundstruktur muß gewahrt, die Rollenverteilung beachtet, das einer öffentlichen und offiziellen liturgischen „actio“ angemessene Niveau des Sprechens, Singens und Agierens gehalten werden. Die volksfrommen Feiern und Bräuche im privaten und öffentlichen Leben können, ja sollen in all diesen Bereichen vielfältiger und beweglicher sein.

Die hier genannten Fakten machen deutlich, daß man der Liturgie ebenso wie der Volksfrömmigkeit eine sie unterscheidende Eigenart zusprechen und daher ihre Eigenständigkeit respektieren muß. Man wird beiden wohl am besten nach dem (aus der Christologie geläufigen) Prinzip gerecht: unvermischt und ungetrennt.

2. Liturgie und Volksfrömmigkeit unterliegen in je verschiedener Weise dem geschichtlichen Wandel. Damit wandelt sich aber auch das Verhältnis beider zueinander.

Die unbestrittene Tatsache des geschichtlichen Wandels hängt mit den Fragen zusammen, die heute vor allem unter dem Stichwort Inkulturation verhandelt werden. Geistesgeschichtliche, kulturelle, soziale, politische und wirtschaftliche Veränderungen haben Rückwirkungen auf die Theologie, die Verkündigung, die Liturgie und die Frömmigkeit – und umgekehrt. Ebenso bestehen Wechselwirkungen zwischen Änderungen in der Theologie, in der Verkündigung, im Gottesdienst und in der Frömmigkeit.

Es scheint, daß die Liturgie aufgrund ihrer Eigenart weniger rasch und intensiv von den Veränderungen im kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich (z. B. Wandlungen der Sprache, Musik, Lebensgewohnhei-

ten; Übergang von einer agrarischen zu einer industrialisierten Gesellschaft; Privatisierung des religiösen Lebens) beeinflusst wird und auf sie reagiert als die Volksfrömmigkeit, die enger mit ihm verflochten ist. (Allerdings gibt es auch in ihr sehr starke konservative Tendenzen!) Andererseits wirken Theologie und Liturgie rascher und stärker aufeinander ein als auf die Volksfrömmigkeit, die aber ihrerseits sehr deutlich und nachhaltig die Liturgie beeinflusst.

Ein signifikantes Beispiel dafür bietet m. E. die Geschichte der Feier und der Verehrung der Eucharistie im Mittelalter: theologie- und liturgiegeschichtliche Veränderungen gehen zunächst Hand in Hand vor sich (auf die Realpräsenz fixierte Eucharistietheologie – Ausbildung der sog. Klerusliturgie); sie führen zu einer neuen Eucharistiefrömmigkeit, die sich dann in volkstümlichen Formen der Meßandacht und Eucharistieverehrung niederschlägt (allegorisch-dramatisierende Meßerklärung, Schaufrömmigkeit, Prozessionswesen u. ä.), die in der Folge den Ritus der Meßfeier beeinflussen (Elevation, Kreuzzeichen usw.) und zu neuen Formen eucharistischer Liturgie führen (z. B. Fronleichnam). Aus dem altkirchlichen Mysteriengedächtnis der ganzen Gemeinde wird ein mittelalterliches Mysterienspiel, dessen Akteure der Priester und seine Assistenz, dessen Zuschauer die Gläubigen sind. Mit anderen Worten: das volksfromme Prinzip der Mimesis hat das liturgietheologische Prinzip der Anamnesis überspielt – mit vielen negativen Konsequenzen, die das Verständnis und die Feier der Liturgie im Mittelalter und bis in unser Jahrhundert belasten. Man könnte – etwas überspitzt – sagen: die vom Mittelalter bis in die Neuzeit reichende Entwicklung hat aus der Meßfeier eine Übung der Volksfrömmigkeit gemacht, die der privaten, subjektiven, individualistischen Frömmigkeitsübung entgegenkam – und das macht es manchen so schwer, die durch die Liturgiereform zurückgewonnene Feier als gemeindliches Mysteriengedächtnis anzunehmen.

Man kann an diesem Beispiel ermesen, wie schwerwiegend eine solche geschichtliche Entwicklung sein kann, deren Folgen bis heute noch nicht aufgearbeitet sind. Zugleich zeigt es, wie wichtig die Frage nach der rechten Verbindung von Liturgie und Volksfrömmigkeit ist. Damit komme ich zu einem weiteren sachlichen Schwerpunkt.

3. Die Verbindung von Liturgie und Volksfrömmigkeit ist wünschenswert und kann fruchtbar werden, wenn man ihre jeweilige Eigenart und Eigenständigkeit berücksichtigt und wenn der Liturgie bezüglich der Inhalte die Funktion einer kritischen Instanz, damit aber auch die Führungsrolle zugestanden wird.

Es wäre weder für die Liturgie noch für die Volksfrömmigkeit förderlich, wollte man volksfromme Bräuche und Begehungen „liturgisieren“,

d. h. ihnen die Strukturgesetze und den Feierstil liturgischer Handlungen aufzotroyieren. Umgekehrt darf man nicht erwarten, daß die Liturgie in gleicher Weise wie die Volksfrömmigkeit – oder gar nur – den individuellen, subjektiven, emotionalen religiösen Bedürfnissen des einzelnen oder privater Gruppen und Gemeinschaften entspricht. Denn sie hat darüber hinausgehende Inhalte und Aufgaben: als Grundvollzug der Kirche und als umfassende „repraesentatio“ des Heilshandelns Gottes und der Glaubensantwort des Gottesvolkes unterliegt sie ihr eigentümlichen Struktur- und Stilgesetzen.

Es ist das gute Recht, ja die Aufgabe volksfrommer Feiern und Bräuche, das häusliche und familiäre Leben, die Welt der Arbeit und des Berufes, der privaten und öffentlichen Gemeinschaften und Gemeinden mit ihren Anliegen und Feieranlässen in aller Konkretheit aufzugreifen. Aber wenn es um christliche Volksfrömmigkeit geht, die diesen Namen verdient, dann muß sie vor dem Kriterium des Glaubens der Kirche in seiner Ganzheit und der „Hierarchie der Wahrheiten“ bestehen können. Nicht in dem Sinn, als sei es ebenso wie bei der Liturgie Aufgabe der Volksfrömmigkeit, diesen Glauben in seiner Ganzheit und mit seiner Hierarchie der Wahrheiten adäquat zum Ausdruck zu bringen. Wohl aber in dem Sinn, daß sie ihnen nicht widersprechen darf und sich in sie einordnen lassen muß.

Umgekehrt gilt für die Liturgie, daß sie gut daran tut, Elemente der Volksfrömmigkeit zu fördern oder in ihre Feiern zu integrieren, die geeignet sind, ihnen je nach ihrem Stellenwert Gewicht und Farbe zu verleihen. In diesem Sinn verdient z. B. alles, was das volksfromme Brauchtum zur Hervorhebung der Sonntags- und der Osterfeier beitragen kann (Sonntagskerze, Osterlicht u. a. m.) besondere Beachtung. Denn es bedeutet eine nicht unerhebliche Verschiebung der Gewichte, wenn etwa Fronleichnam oder auch Weihnachten gerade vom Brauchtum und der Volksfrömmigkeit her mehr Farbe und Anziehungskraft haben als die Feier des Pascha Christi. Solche Akzentverschiebungen können durch Elemente der Volksfrömmigkeit gefördert, aber auch korrigiert werden.

Als letzten Schwerpunkt, der immer wieder genannt und in den vorstehenden Ausführungen verschiedentlich berührt worden ist, möchte ich auf typische Chancen und Gefahren von Liturgie und Volksfrömmigkeit hinweisen.

4. Die jeweilige Eigenart der Liturgie und der Volksfrömmigkeit bringen typische Gefahren mit sich, eröffnen aber auch typische Möglichkeiten. Je deutlicher man sie sieht, um so wirksamer kann man sie vermeiden bzw. nutzen. Dabei sollte man nicht verkennen, daß Chancen und Gefahren zumeist nur die zwei Seiten ein und derselben Medaille sind – man schüttet sonst allzuleicht das Kind mit dem Bad aus.

Man könnte bei diesem Punkt, weil es ins Konkrete geht, eine lange Liste von positiven und negativen Tendenzen und Fakten aufzählen und käme nicht so bald an ein Ende. Ich beschränke mich auf einige signifikante Beispiele; auch deshalb um nicht zuviel von dem zu wiederholen, worauf ich selbst oder andere schon hingewiesen haben. Dabei geht es nicht ohne plakatative Vereinfachungen ab, um Tendenzen deutlich zu machen. Die Wirklichkeit ist vielschichtiger und differenzierter als es knappe Hinweise sein können.

Die Kirche feiert in ihrer Liturgie die zentralen Glaubensgeheimnisse. Das lobpreisende Gedenken (Anamnese und Doxologie) und die Bitte (Epiklese) halten sich die Waage in den Feiern der Kirche. Sie weiß sich dabei gebunden an die Offenbarung (Hl. Schrift), an die Stiftung durch Jesus, an die normgebende Tradition, an die daraus erfließende Ordnung und Öffentlichkeit ihres Gottesdienstes. Das verleiht der Liturgie ihr Gewicht, fordert angemessene Qualität der Ausdrucksformen, begründet ihre Verbindlichkeit und Objektivität. Das kann zu hieratischer und ritueller Erstarrung führen, zum Ritualismus und zur Ausbildung einer dem konkreten Leben fernen liturgischen Sonderwelt.

Auch die Volksfrömmigkeit ist nicht gegen Erstarrung, Traditionalismus, Absinken in bloße Folklore gefeit. Aber sie ist dem konkreten, vor allem dem privaten Leben näher, spricht das Gefühl stark an, ist – wegen ihres naturreligiösen Untergrundes – für nicht (mehr oder noch nicht) im vollen Sinn Gläubige oft zugänglicher als die Liturgie. Eben deshalb ist sie viel mehr als die Liturgie in Gefahr, ins Periphere abzudriften, der Sicherung vor Unheil und der Befriedigung religiöser, aber auch sehr konkreter irdischer Bedürfnisse zu dienen (z. B. Heiligenverehrung, Gebrauch geweihter Gegenstände, Dominanz des Bittgebetes bis zu abergläubischen Praktiken). Die Neigung, das doxologische Element völlig zu vernachlässigen und die mit dem Glauben verbundenen Forderungen auszublenden, ist unverkennbar.

Die Volksfrömmigkeit bietet mehr Raum für private und gruppenspezifische, für örtliche und regionale Bedürfnisse und Eigentümlichkeiten; und sie läßt überdies jedem die Freiheit, ob und wie weit er sich beteiligen will. Das verleiht ihr eine große Offenheit und Variabilität, macht sie aber auch anfällig für subjektive Eigenwilligkeit sowie für äußere Einflüsse und Interessen (Konventikelbildung, Vermarktung u. ä.).

Die Liturgie bietet ihrerseits die Chance, daß sie die oft ungeklärten und peripheren Äußerungen der Volksfrömmigkeit „evangelisieren“, auf die wesentlichen Inhalte des Glaubens hin ausrichten und in den Kosmos der Glaubensgeheimnisse einordnen kann. Dabei kann es freilich zu einem puristischen Eifer kommen, zu einem einseitigen und rigorosen Streben nach Einfachheit, Durchschaubarkeit und Verständlichkeit. Die Folge ist dann

u. U. eine Nüchternheit, die Verarmung bedeutet, und Schulmeisterei statt Festlichkeit, Verbalisierung statt Zeichenfülle mit sich bringt.

*

Man könnte diese Aufzählung noch lange fortsetzen, aber ich muß zum Schluß kommen. Die Frage nach dem Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit ist – das hat sich wohl sehr deutlich gezeigt – nicht einfach und nicht ein für alle Mal, aber auch nicht für jede konkrete Situation in gleicher Weise zu beantworten. Phantasie und Unterscheidungsvermögen, Mut zum Experiment, aber auch zum Eingeständnis von Fehlern und Irrwegen sind notwendig, um immer wieder neu eine fruchtbare Verbindung zwischen dem offiziellen Gottesdienst der Kirche und den Formen der Volksfrömmigkeit zu finden.

Büchereingänge:

Aus dem Verlag Doblinger, Wien-München:

Anton Bruckner: LIBERA ME, f-Moll, für gemischten Chor, 3 Posaunen, Streichbaß und Orgel.

Anton Bruckner: ECCE SACERDOS MAGNUS, für gemischten Chor, 3 Posaunen und Orgel.

Anton Bruckner: TANTUM ERGO, B-Dur, für gemischten Chor, 2 Clarini, 2 Violinen, Baß und Orgel.

Anton Bruckner: CHRISTUS FACTUS EST, für gemischten Chor, 3 Posaunen und Streicher.

Sonderdrucke aus Band XXI der Bruckner-Gesamtausgabe „Kleine Kirchenmusikwerke“, vorgelegt von Hans Bauernfeind/Leopold Nowak (4652).

KIRCHENLIEDSÄTZE – Heftausgaben, Lieder aus dem „Gotteslob“:
Weihnacht (4654)

Lob und Dank, Bitte und Vertrauen (4655)

Marienlieder (4656)

Augustinus Franz Kropfreiter: MAGNIFICAT für gemischten Chor und 15 Bläser (4657).

Martin Haselböck: MESSE. Liturgische Gesänge 1983. Dreistimmig gemischter Chor und Orgelpositiv (4658).

Augustinus Franz Kropfreiter: DEUTSCHE MESSE für Oberstimmen und Orgel (4660).

Silja Walter: KOMMUNION-PSALTER. Für alle Sonn- und Festtage im Kirchenjahr. 144 Seiten, kart. DM 16,80. Verlag Herder, Freiburg (4643a).

Winfried Pilz: DER SPRINGENDE PUNKT: JESUS. Themen des Glaubens für junge Menschen. 112 Seiten, illustr., kart. DM 9,80. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4660).

Barbara Cratzius: MIT KINDERN HEILIGE FEIERN. 160 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg (4661).

LA NUOVA PROPOSTA DI INIZIAZIONE ALLA VITA CHRISTIANA. Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova Serie n. 8. 468 Seiten, kart. Editrice Elle Di Ci, Leumann (To) (4662).

NOUVEAU MISSEL DES DIMANCHES 1986. Année liturgique 1986. Lectures de l' Année C. 511 Seiten, kart. Edition Liturgiques Collectives, Paris (4663).

Michael Seybold / Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.): MARIA IM GLAUBEN DER KIRCHE. Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge. Bd. 3. 148 Seiten, kart. Franz Sales-Verlag, Eichstätt-Wien (4664).

SCHOTT-MESSBUCH. Die österlichen Tage. Hrsg. v. den *Benediktinern der Erzabtei Beuron*. 192 Seiten, kart. DM 6,-, ab 25 Expl. DM 5,80, ab 50 Expl. DM 5,50. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien (4665).

Martin Patzek / Elisabeth Prégardier: VOR-BILDER FÜR HEUTE. Teil 4 – Lateinamerika. Gottesdienst Bd. 7. 160 Seiten, illustr., Pappb. DM 18,-. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4666).

Peter Göpfert / Egon Kaufmann: KINDER MACHEN SICH GEDANKEN. Originaltexte und methodische Hilfen für Religionsunterricht und Gruppenarbeit. 128 Seiten, kart. DM 19,80. Don Bosco-Verlag, München (4667).

Walter Friedberger: BRIEF-PASTORAL. Ermutigungen und Modelle. 120 Seiten, kart. DM 16,80. Don Bosco-Verlag, München (4668).

Luigi Agustoni u. a. (Hrsg.): BEITRÄGE ZUR GREGORIANIK. Halbjahreszeitschrift, Heft 1. 103 Seiten, Einzelheft DM 29,-, Jahresabonnement DM 48,-. Gustav Bosse Verlag, Regensburg (4669).

Heinz Gstrein: KYRILL UND METHOD. 134 Seiten, illustr., kart. S 69,-, DM 9,80, sFr 8,80. Verlag St. Gabriel, Mödling (4670).

Othmar Stary / Wim van der Kallen: FÜR DAS LEBEN DER WELT. Meditationen zur Kreuzigungsgruppe von Seckau. 84 Seiten, 26×27 cm, 22 Farbfotos, geb. S 279,-, DM 39,80, sFr 38,80. Verlag St. Gabriel, Mödling (4671).

Udo Leiser / Wolfgang Schwartz: WERKBUCH ZUM CREDO. Für Gottesdienste und Gemeindegarbeit. 164 Seiten, Paperback DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg (4672).

Helmi Habitz: JESUS HAT UNS KINDER LIEB. Gottesdienste mit Kleinkindern. 78 Seiten, kart. DM 11,80. Verlag Herder, Freiburg (4673).

TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH

Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften	S 30,—
Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche	S 11,50
Ehrfurcht beim Kommunionempfang	S 6,50
Ordnung der kirchlichen Trauung konfessions- verschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen	S 20,—
Die Feier der heiligen Eucharistie	S 10,—
Pastorale Einführung in das Meßlektionar	S 20,—
Die Feier der Eucharistie in Konzelebration	S 18,—
Der liturgische Dienst des Diakons	S 24,—
Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester	S 16,—
Dokumente zur Meßfeier	S 60,—
Gestaltung des Altarraumes	S 55,—

stitutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Pbb.

Verlagspostamt 5020
Erscheinungsort Salzburg

WS Fikzigen



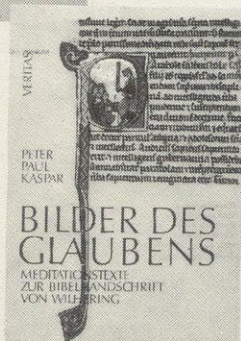
Peter Paul Kaspar

FREUND DES LEBENS
Über den anderen Gott der Bibel

104 Seiten, broschiert, S 128,-, DM 18,80

Peter Paul Kaspar versucht, der Unbegreiflichkeit Gottes anhand biblischer Grundaussagen nachzuspüren. Der Schwierigkeit, sich von Gott ein Bild zu machen, wird der Leser nicht enthoben.

Peter Paul Kaspar gibt einige Eckpfeiler auf den Weg, Gott im Leben des Menschen zu be-greifen.



Peter Paul Kaspar

BILDER DES GLAUBENS
Meditationstexte zur Bibelhandschrift von Wilhering

176 Seiten, 77 farbige Abbildungen (Initialen), Efa-lin, Schutzumschlag, S 298,-, DM 43,80

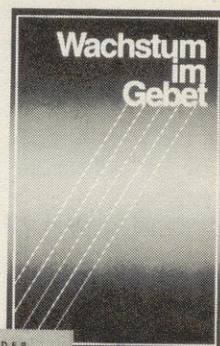
Eine Bibelhandschrift aus dem 13. Jh. begeistert den Betrachter mit leuchtenden, farbigen Bildern. Das Buch beinhaltet die 72 Initialen zum Alten und Neuen Testament mit Texten, die jeweils einer markanten Bibelstelle zugeordnet sind. Eine Erfahrung von Frau Dr. Sigmund über die historische Bedeutung sowie ein Nachwort von Peter Paul Kaspar über die Bedeutung der Bibel ergänzen diesen wunderschönen Kunstband.

P. Hans Buob

WACHSTUM IM GEBET

90 Seiten, broschiert, S 87,-, DM 12,80

Pater Hans Buob, geschätzt als tiefspirituel-ler Mensch und bekannt durch zahlreiche Vorträge und Veröffentlichungen, möchte zu einer Vertiefung des Gebetslebens hinführen. Dies tut er durch zahlreiche Impulse und konkrete Tips zu Fragen des Gebetes. Der Autor bietet auch Hilfestellungen für die Überwindung der vielen Schwierigkeiten beim Beten an.



Ingeborg Obereder

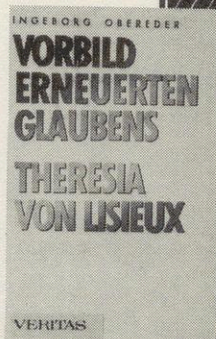
VORBILD ERNEUERTE- N GLAUBENS
Therese von Lisieux

120 Seiten, broschiert, S 98,-, DM 14,80

Immer mehr Christen erfassen die Bedeutung eines erneuerten Glaubens.

Mit Erstaunen stellen wir fest, daß eine der größten Heiligen der Kirchengeschichte, die „kleine“ hl. Theresen von Lisieux, bereits im vorigen Jahrhundert die Schwerpunkte der heutigen kirchlichen Erneuerungsbewegung in ihrem Leben vorweggenommen hat.

Die Autorin bringt dafür den überzeugenden Nachweis und wirbt für eine Glaubenserneuerung nach dem Vorbild der großen Heiligen.



VERITAS

UB Tübingen

HEILIGER DIENST

Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg – Österreich

2
1986
40. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Liturgie und Schönheit	65
DDr. Klaus Gamber, Regensburg Älteste Eucharistiegebete 4. Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus- Amulett des 5. Jahrhunderts	85
Dr. Josef Rafael Kleiner, München „Dein Reich komme“! Pastoralliturgische Anmerkungen zum Katholikentag in Aachen 1986	90
Dipl.-Theol. Guido Fuchs, Würzburg Läuten als Liturgie Zum neuen Ritus der Glockenweihe	98
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Priester und Festtage	106
Buchbesprechungen	108
Büchereingänge	112

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis öS DM 6,50, sfr 6,– Ganzjahr: öS 164,–, DM 24,–, sfr 22,– (zuzüglich Porto+Versandspesen).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803, Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078.

Abbestellungen nur schriftlich zu Jahresschluß, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbestellung anerkannt werden.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftleitung: P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon 84 21 660.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–19.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissen und liturgischer Praxis beschäftigt.

*Wer sich vom Sinn für das Schöne entfernt,
verliert die Fährte.* André Gence*

Über das Eindringen des Unechten in den christlichen Gottesdienst haben sich manche wache Christen vor dem letzten Konzil arg beklagt. Das Mittelmäßige beherrschte damals weithin das Feld, besonders was die Ausstattung der Kirchen und das liturgische Zubehör betraf. „Es erweist sich als höchst notwendig, schrieb A.-M. Roguet im Jahre 1950¹, „daß wir die Augen öffnen angesichts des andauernden, allzu oft jedoch nicht wahrgenommenen Ärgernisses, welches darin besteht, den Kult der Lüge beharrlich fortzuführen.“ Mit einer Gleichgültigkeit sondergleichen ertrugen zahlreiche Gläubige den Kitsch in der feiernden Gemeinde: „die Unwahrhaftigkeit im Dienste des Gottes der Wahrheit“. Ähnlich äußerten sich Stimmen auf dem Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß (Assisi 1956): man begegne in unseren Gottesdiensten leider noch häufig dem Minderwertigen.²

Inzwischen hat die Liturgiereform des II. Vatikanum stattgefunden. Vieles von dem, was gesundes Empfinden beleidigen konnte, verschwand aus den Kulträumen. Nicht wenige Reformer fielen indessen einer anderen Gefahr zum Opfer: der „Bildersturm“ galt nicht nur mehr bloß der fragwürdigen Ausschmückung von Kirchen und Kapellen, sondern der Hang zum Purismus erfaßte das rituelle Gefüge selbst. Das Konzil hatte nach Vereinfachung und vermehrter Durchschaubarkeit der Formen, nach deren Anpassung an die Fassungskraft der Gläubigen gerufen³. Diese (an sich legitime) Forderung verwechselten gewisse Vorsteher mit reinem Funktionalismus und alltäglicher Nüchternheit. Andere wiederum leiteten aus den konziliaren Darlegungen über den belehrenden und seelsorglichen Charakter der Liturgie⁴ das Postulat ab, eine gottesdienstliche Feier solle vor allem Evangelisation beziehungsweise Katechisation betreiben. Folglich dränge sich eine Gestaltung mit äußerst bescheidenen Mitteln auf – was nicht selten zu dürftigen, ja frustrierenden Liturgien führte, bar jedes künstlerischen Ausdrucks. Eine Flut von Banalitäten spülte über die Kirchenbesucher hinweg; sie mußten sich Geschmacklosigkeiten, wenn nicht gar Anstößiges gefallen lassen, und zwar aufgrund vielbemühter Schlagworte wie Entsakralisierung, Entfeierlichung, Entkultung. Im Zeichen der tätigen Teilnahme – das Leitmotiv der ganzen Erneuerungsbewegung, das

* «Quand on se coupe du sens du beau, on est désorienté». La Croix, numéro spécial 25/26 décembre 1984: L'art passage de Dieu, S. 2.

¹ Plaidoyer pour la vérité des choses: LMD 20 (1950) 117–126, hier 124.

² So J. Wagner, Liturgische Kunst und Seelsorge: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII., hg. von J. Wagner (Trier 1957) 105–128.

³ SC 34.

⁴ SC 33–36.

natürlich seine Gültigkeit bewahrt, das man aber häufig mißbrauchte – hielten es Liturgieverantwortliche für angebracht, alles zu nivellieren und ästhetische Maßstäbe zu beseitigen.

1. Ein liturgietheologisches Defizit

Was können wir bezüglich einer Gottesdienstreform unternehmen, deren Durchführung stark pragmatische, wenn nicht gar utilitaristische Züge aufweist und deren Feierformen nur zu oft fad und platt wirken? Es scheint an der Zeit zu sein, grundsätzliche Überlegungen über die Schönheit des christlichen Kultes anzustellen. Es stimmt bedenklich, daß, soweit man in die Runde blickt, die prinzipielle Frage, was Liturgie mit dem Schönen überhaupt zu tun hat, kaum der Erörterung würdig befunden wird⁵. Diese Frage interessiert anscheinend wenig – gemessen an dem, was die Liturghiker darüber zu sagen wissen. In seinem mehrbändigen Werk „Herrlichkeit“ entwarf H. U. von Balthasar „eine theologische Ästhetik“⁶. Der Gott der christlichen Offenbarung kommt auf uns zu nicht so sehr, indem er die Wahrheit mitteilt oder uns sein Wohlwollen bekundet, sondern vielmehr dadurch, daß er sich dem Menschen im ewigen Glanz seiner dreieinigen Liebe kundtut. „Alles, was schön und strahlend ist in der Welt, ist die Epiphanie, das Aufleuchten der mächtigen und verborgenen Seinsprinzipien, die dank der Selbsterschließung Gottes in Christus Gestalt annehmen“⁷. Etwas Entsprechendes wäre für die Betrachtung des Gottesdienstes notwendig: eine liturgische Ästhetik. Die Kirchen des Ostens haben die Liturgie nie von der Schönheit getrennt; nie haben sie diese ihr wesentliche Di-

⁵ A.-G. Martimort (Hrsg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft I (Freiburg i. Br. 1963) 194.255 begnügt sich mit der Forderung, die gottesdienstlichen Räume und Gegenstände sowie die Feiern müßten schön sein; in A. Adam – R. Berger, Pastoralliturgisches Lexikon (Freiburg i. Br. 1980) taucht das Stichwort „Schönheit“ überhaupt nicht auf, ebenso wenig in R. Le Gall, Dictionnaire de liturgie (Chambray-lès-Tours 1983) und A. Adam, Grundriß der Liturgie (Freiburg i. Br. 1985). H. Reifenberg, Fundamentalliturgie. Grundlelemente des christlichen Gottesdienstes I/II (Klosterneuburg 1978) streift da und dort die Frage nach der Schönheit im christlichen Kult (vgl. Stichwort „Schönheit“ im Sachregister), behandelt aber das Problem nicht eigens. Am meisten Anstöße vermittelt in dieser Hinsicht das Handbuch des evangelischen Gottesdienstes Leiturgia I (Kassel 1954) etwa in den Ausführungen über die Verherrlichung des dreieinigen Gottes, ferner im Abschnitt über „Gottesdienst und Kunst“ (291 ff.). Siehe auch L. Maldonado, Iniciación litúrgica. Teología, espiritualidad, pedagogía (Madrid 1980); P. Miquel, La liturgie – une œuvre d’art (Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1981).

⁶ H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 3 Bde. (Einsiedeln 1961–1969). Zur Begründung siehe Bd. I Schau der Gestalt, 15–120. Schon K. Barth hatte in seiner Dogmatik die Schönheit mit der Herrlichkeit in Verbindung gebracht: KD II/1, 722–764. Vgl. J. Wohlmuth, Art. „Schönheit/Herrlichkeit“: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4 (München 1985) 104–113.

⁷ S. de Fiore – T. Goffi (Hrsg.), Dictionnaire de la vie spirituelle (Paris 1983) 697.

mension vergessen, und zwar aus dem Bewußtsein, daß die Schönheit die Welt erlösen wird. Jedesmal nach dem Empfang der eucharistischen Gaben singt im byzantinischen Ritus der Chor: „Wir haben das wahre Licht gesehen, wir haben den himmlischen Geist empfangen, wir haben den wahren Glauben gefunden, die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an, denn sie hat uns gerettet“⁸. In der vorvatikanischen Meßordnung setzte der Johannesprolog einen kräftigen Schlußakzent mit den Worten: „Und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14), voll Liebreiz und Treue. Wahrhaftig, in der Feier des Herrenmahles schaute die Gemeinde die Herrlichkeit des Herrn, sie bekannte sich dazu: wir sind Christi, der wahren Schönheit, innegeworden⁹.

In den Anfängen der liturgischen Bewegung beschäftigte sich Ildefons Herwegen verschiedentlich mit dem Problem des Schönen, beziehungsweise des künstlerischen Ausdrucks im Gottesdienst. Er sah im „Verklärungsgedanken“ die Grundlage, welche „die Liturgie zum Kunstwerk von Ebenmaß und Schönheit von innen heraus gestaltet“, „das Kunstprinzip der Liturgie schlechthin“, so daß der Gottesdienst zum Träger und Vermittler der Verklärung wird, das heißt zur „Teilnahme am göttlichen Sein, am göttlichen Lichte und Glanze“ verhilft.¹⁰ Das veranschaulicht Herwegen an den drei Initiationssakramenten, die er jedes als „Kunstwerk“, als „sinnlichen Ausdruck einer übersinnlichen Tatsache“ betrachtet. Die Liturgie, „der bräutlichen Vereinigung Christi und der Kirche“ entsprungen, schloß so viel Schönheit in sich, daß sie sozusagen nicht anders konnte, als zu einem Kunstwerk heranzuwachsen.¹¹ In der Wohlgestalt ihrer Formen dringt die Fülle ihres inneren Reichtums nach außen.¹²

Die folgenden Darlegungen maßen sich keineswegs an, eine liturgische Ästhetik zu bieten; ihre Absicht geht dahin, die Sorge um gepflegte Gottesdienste theologisch zu untermauern, damit diese mehr und mehr jenen

⁸ Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, Heft A griechisch-deutsch, hg. von F. von Lilienfeld (Erlangen 1970) 171.

⁹ Vgl. dazu H. Kahlefeld, Christus inmitten der Gemeinde. Die Kontemplation des Erhöhten im Gottesdienst (Frankfurt a. M. 1983).

¹⁰ I. Herwegen, Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze (Düsseldorf 1920) 22–47: Der Verklärungsgedanke in der Liturgie (hier 26f.).

¹¹ I. Herwegen, Das Kunstprinzip der Liturgie (Paderborn 2/3 1920) 10–11.18–19; vgl. ebd. 5.13.20.

¹² I. Herwegen, Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze (Reihe VIII: Der katholische Gedanke) (München 1924) 81–91: Die Liturgie als eine Quelle der kirchlichen Kunst (hier 88). – Vgl. ders., Vom christlichen Sein und Leben. Gesammelte Vorträge (Berlin 2/1931) 120–130: Gottes Antlitz in der Kunst. Ebd. 128: „Der liturgische Kultus der Kirche ist Erneuerung, Fortsetzung, beständige Gegenwärtigsetzung des Erlösungswerkes Christi. Kultische Kunst muß daher erlösend wirken, Verklärung ausstrahlen . . .“

Ausdruck finden, durch den die Anwesenden einen Schimmer vom Glanz des gefeierten Geheimnisses erfahren. In einem ersten Schritt gilt es, nach dem inneren Wesen, dem Sinngehalt der Liturgie zu fragen, denn ihre Schönheit beruht in nichts anderem als dem Aufstrahlen des sich darbietenden Mysteriums. In einem zweiten Anlauf wenden wir uns der erscheinenden Gestalt der Liturgie zu; diese Gestalt ist schön, insofern sie die Tiefenwahrheit und -gutheit des kultischen Ereignisses aufzeigt und Anteil daran gibt.¹³

2. Die Liturgie – Mysterium der Herrlichkeit

An den Ansatz Herwegens anknüpfend, fassen wir zunächst das Wesen der Liturgie in den Blick. Die Kirche hat nie aufgehört, sich zur Feier des Paschamysteriums zu versammeln; sie verkündet dabei das Wort und begeht das Herrenmahl, indem sie Gott für die durch Christus empfangene Gabe dankt und lobpreist.¹⁴ In der Liturgie setzt demnach die Gemeinde der Gläubigen, die Braut Christi, das Gedächtnis all dessen fort, was der Herr für die Menschen getan hat und noch tut, und dies aufgrund der Wirkmacht des Geistes, der diese Welt verwandelt und sie auf die Verherrlichung Gottes hinlenkt.

2.1. Im Angesichte Gottes, der die Schönheit ist

Gott steht nicht nur am Beginn der Liturgie, weil er die Initiative ergreift und die Christgläubigen zusammenruft, er bildet auch den Endpunkt, auf den jede gottesdienstliche Feier hinstrebt. Deren letzter Sinn liegt im Lobpreis des Vaters, so daß Vatikanum II sagen kann: Bei der Verwirklichung dieses großen Werkes geschieht durch die mit Christus geeinte Kirche die Heiligung der Menschheit und die vollkommene Verherrlichung Gottes.¹⁵ Das Ziel der Liturgie fällt letztlich mit dem Ziel der Schöpfung zusammen. Der von der Kirche stellvertretend für die Welt gefeierte Gottesdienst umhüllt die Endbestimmung und die Grundausrichtung des ganzen Kosmos: die immerwährende Anbetung des lebendigen Gottes durch alle Kreatur zum Ausdruck zu bringen. Diese zutiefst liturgische Absicht vermochte die Sünde nicht zu durchkreuzen, denn im Verlauf der Heilsgeschichte, be-

¹³ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I, S. 111.

¹⁴ SC 6.

¹⁵ SC 7. – Vgl. A. Verheul, *Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes* (Wien 1964) 33–35; E. J. Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Mensch und Gott*, hg. von K. Richter (Freiburg i. Br. 1981) 26–33. Die Heiligung des Menschen gereicht letztlich auch zur Ehre Gottes, denn „die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes“ (Irenäus, *Adv. haer.* IV, 20,7). Ebd. 29.

sonders aber durch die Ankunft seines Sohnes im Fleisch half Gott allen, ihn zu suchen und zu finden.¹⁶ Als „unsere Hoffnung“ (1 Tim 1,1) ist Jesus Christus auch die Hoffnung der Schöpfung. Die Neuausrichtung der Menschen und der Dinge durch ihn auf den Vater ereignet sich im Gottesdienst der Kirche, wenngleich erst gebrochen und verborgen. Und dennoch ist die Liturgie der Ort, wo die Menschen hienieden ihre erste und letzte Berufung, nämlich Gottes Herrlichkeit zu rühmen, wieder ausüben. Sie geschieht stellvertretend für Menschheit und Welt. Die Kirche schuldet diesen Dienst nicht allein Gott, sondern auch der Schöpfung, um diese sowohl an ihre Urbestimmung wie an ihre verheißene Zukunft zu erinnern.¹⁷

In der Liturgie findet also das Woraufhin des Geschaffenen bewußten Ausdruck. Wenn wir Gottesdienst feiern, versammeln wir uns vor dem, der den göttlichen Namen „die Schönheit“ trägt;¹⁸ wir stehen vor dem Angesicht dessen, der in sich selbst die Fülle der Schönheit ist. Vor ihm werfen sich im Himmel alle Wesen auf ihr Angesicht, in der Gebärde der Anbetung legen sie ihre Kränze vor dem Thron nieder: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, Herrlichkeit und Ehre und Macht zu empfangen. Denn du bist es, der die Welt erschaffen hat, durch deinen Willen war sie und wurde sie erschaffen“ (Offb 4,8–11). In der kultischen Feier kommt Gottes Glorie mit ihren Gaben auf uns zu, wir unsererseits antworten darauf, indem wir das Lob seiner herrlichen Gnade anstimmen (Eph 1,6).

Daraus ergibt sich die Grundnorm für die Gestaltung unserer Liturgien: Alles, was wir zum Einsatz bringen, soll die Herzen auf Gottes Gnadenherrlichkeit hinziehen. Geschieht dies nicht, gleitet die Feier in Selbstzelebration ab, und das wäre Blasphemie. Wer im kultischen Tun wirklich Gott groß macht, gelangt, von seinem Ich befreit, in die Weiten des ganz Anderen; er wird im liturgischen Dienst alle Nachlässigkeiten ablegen, jede Formlosigkeit bekämpfen.¹⁹ Im Angesicht der göttlichen Majestät lernt er das neu, was man als „doxologische Phantasie“ bezeichnen könnte.²⁰ Die Liebe zu Gott drängt zum Lob, beflügelt zu Lyrik und Hymnik, die ihren unersetzlichen Platz im Gottesdienst haben, weil sie auf das Unsagbare verweisen (vgl. Offb 4,2–3).

¹⁶ Siehe viertes Hochgebet.

¹⁷ J.-J. von Allmen, *El culto cristiano. Su esencia y su celebración* (Salamanca 1968) 69–70.

¹⁸ Siehe O. Clément, *La beauté comme révélation: La Vie spirituelle* 637 (1980) 251–270 (hier 251 f.).

¹⁹ Vgl. Hochgebet II: „Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.“

²⁰ M.-J. Krahe, „Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt“. *Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie*; H. Becker – R. Kascynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. II *Interdisziplinäre Reflexion* (St. Ottilien 1983) 923–957.

2.2. Die Gegenwart des verherrlichten Christus

Der christliche Kult gründet im Stiftungsbefehl Jesu beim Abschiedsmahl: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,25). Überdies verhiess der Herr den Jüngern seine Nähe bis ans Ende der Zeiten (Mt 28,20), er versprach ihnen, in ihrer Mitte zu weilen, wenn sie sich zur gottesdienstlichen Versammlung einfinden (Mt 18,20). Auf diese Zusage Christi baut die Kirche, wenn sie Liturgie begeht; sie huldigt dabei keiner Täuschung, sie vertröstet sich nicht mit einer frommen Illusion. Vielmehr ereignet sich in jeder ihrer Gedächtnisfeiern Ankunft Christi, Parusie ihres Herrn: Präsenz und Aktion des Auferstandenen als Wirklichkeit des göttlichen Heils.²¹ In einer schrittweisen Vertiefung kommt Christus auf seine Gemeinde zu: zuerst in der Versammlung der Gemeinde, dann in der Person des Priesters, der zeichenhaft den Herrn vertritt, hierauf im Wort, anschließend im Sakrament, das seine intensivste Steigerung in der eucharistischen Gegenwart erfährt.²² Immer geht es um eine sakramentale, das heißt zeichenhafte, aber reale Präsenz. Auch wenn die Gemeinde nicht über sie verfügen, sondern sie nur demütig herbeifließen kann – sie wird nicht erzwungen, vielmehr erbeten²³ –, so bleibt trotzdem nicht der geringste Zweifel über das gnädige Ankommen ihres Herrn. Sie wartet nicht ins Leere hinein.²⁴

In jeder gottesdienstlichen Feier erlebt demnach die Kirche neu das Wunder der Ankunft des Auferstandenen unter den Seinen. Seine Gegenwart und Wirkmacht lösen in der versammelten Gemeinde Freude, ja eschatologischen Jubel aus.²⁵ In der Rückschau und Rückbesinnung auf die in Christus verwirklichten Heilstaten, die durch die Gedenkfeier in das Hier und Heute hereinragen, fühlen sich die Feiernden zur Eucharistia gedrängt, zu Lobpreis und Danksagung. Es handelt sich um eine Grundhaltung des Christen, die nicht nur sein gottesdienstliches Tun, sondern sein ganzes Dasein durchstimmt, so daß der Gläubige selber Eucharistie wird (vgl. Kol 3,15). Danksagung und Lob aber rufen nach Gesang und Musik, nach Zeichen der Freude und der Schönheit. Ganz auf die *mirabilia Dei*, die Wundertaten Gottes in Christus ausgerichtet, findet die Liturgie, um die Herrlichkeit Gottes zu besingen, nur das Beste gut genug. Dem wahren Christen weitet sich dabei das Herz, und „mit der unsagbaren Freude der Liebe“²⁶ dankt und preist er. Er kennt nichts, was ihm teurer wäre als der

²¹ Vgl. K. O. Nußbaum, Die Liturgie als Gedächtnisfeier: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 201–214.

²² F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (Mainz 1982).

²³ Von daher die Notwendigkeit der Epiklese.

²⁴ J.-J. von Allmen, Ökumene im Herrenmahl (Kassel 1968) 32–39.

²⁵ Apg 2,46–47 (agalliasis); 16,34; 1 Petr 1,8; 4,13; Jud 24.

²⁶ Regula Benedicti, Vorwort.

Herr, weshalb er für seine Eucharistie allein das Kostbarste für angemessen hält. Und tatsächlich „gibt es und kann es nichts Schöneres geben als Christus“ (Dostojewskij). Seine Schönheit zieht an, sie reinigt das Verlangen des Menschen, der sich künftig von nichts anderem mehr führen läßt als von diesem ewigen Ideal der Schönheit.²⁷

2.3. *Der Geist, der alles erneuert*

Wie die ganze Liturgie Herrengedächtnis ist, so ist sie nicht minder Anrufung des Geistes, eine geist-gewirkte und geist-getragene Größe. An einer der wenigen Stellen, wo das Pneuma in der Liturgiekonstitution Erwähnung findet (Art. 6), heißt es, alles im Gottesdienst geschehe „in der Kraft des Heiligen Geistes“. Die Liturgie manipuliert nicht übernatürliche Dinge, sondern erlebt das Kommen des Herrn; sie ist von Anfang bis Ende epikletisch.²⁸ Nur der Geist, den die Gemeinde herbeibittet, bringt das zustande, was der christliche Kult beabsichtigt: die Verwandlung der Dinge und der Menschen zu gottgefälligen Werkzeugen des Heils. Der Geist, der die Liturgie beseelt, zielt darauf ab, daß die Geschöpfe das Lob Gottes singen. So gibt er im Gottesdienst dem Prediger das Wort, er verleiht den Sängern das Lied, indem er sie zu solch erhöhtem Sagen befähigt (Eph 5,19; Kol 3,16), er führt die Gläubigen ins Beten ein (Röm 8,15.26-27). Doch vollzieht der Mensch den Gottesdienst nicht bloß mit dem Mund, sondern mit all seinen Organen. Wenn er seinen Leib zum liturgischen Handeln gebraucht, drückt sich darin der Geist der Wahrheit aus, der in unseren Herzen wohnt. Andererseits prägt das leibliche Tun unsere ganze Person mit dem Geist; dieser bemächtigt sich unser und verwandelt, ja vergeistigt unser Wesen. Das Lob setzt sich sogar über den Leib hinaus fort; die materiellen Dinge (das Wasser, das Brot, der Wein, das Öl) erhalten zusätzlich zu ihrer Alltagsbestimmung einen Tiefensinn, so daß sie kraft des Geistes die Gnade wirksam zu vermitteln vermögen. Der in der Liturgiefeyer waltende Geist läßt in der Gemeinde einen Abglanz der kommenden Herrlichkeit aufleuchten. Es ist gewiß kein sprachlicher Zufall, wenn das Wort, das bei den Griechen von körperlicher Anmut und von der Schönheit einer Rede gebraucht wird, nämlich „charis“, im Neuen Testament die in Jesus erschienene Huld Gottes bedeutet.²⁹ Die Grazie der Schönheit und die gratia Dei stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Wo die Gnade Gottes erscheint, äußert sich Überschwang, Überfülle, Liebreiz. Die Wohlgestalt im Gottesdienst erfließt aus dessen pneumatischem Wesen; sie weist auf die unsagbare Schönheit des kommenden Reiches hin.

²⁷ O. Clément, a.a.O. 264.

²⁸ Vgl. J. Baumgartner, *Locus ubi Spiritus Sanctus floret. Eine Geist-Epiklese im Wortgottesdienst?* FZPhTh 23 (1976) 112–145.

²⁹ X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris 1962) 420.

Dem gottesdienstlichen Geschehen eignet deshalb ein doppelter Zug: Begeisterung und „Vielstimmigkeit“. Das Rühmen Gottes und die Dankesbezeugung sind nicht vorstellbar ohne Enthusiasmus, dies freilich gemäß dem Väterwort von der „sobria ebrietas“, der nüchternen Trunkenheit. Ergriffenheit gehört zum christlichen Kult. Wer sie mißachtet oder verketzert, rechnet nicht mit dem, der im eigentlichen Sinn begeistert. Polyphonie verstanden als Zusammenspiel der Talente all derer, die beim Gottesdienst mitwirken, erfließt ebenfalls aus dem Wirken des Geistes, der die verschiedenen Gaben und Anlagen der Menschen aktiviert. Die pfingstliche Ausgießung des Pneuma erweckt ein vielfältiges Preisen der Großtaten Gottes. Die Liturgie gibt in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Äußerungen dem Reichtum des Geistes Raum.³⁰ Da der Geist aber alles, was dem Mysterium Christi dienen soll, von Chaos, Disharmonie und Häßlichkeit befreien will, müssen die Gemächte des Menschen ein Stückweit durch den Tod hindurchgehen.

2.4. *Die Kirche, Braut ihres Herrn*

Um die volle Bedeutung der Liturgie und ihres Reichtums zu erfassen, gilt es daran zu erinnern, daß die Kirche die mystische Braut Jesu Christi ist. Das Geheimnis des Bräutigams umschließt dasjenige der Braut, wie es in der Liturgiekonstitution (Art. 7) zum Ausdruck kommt. In der Tat „gesellt sich Christus“ in den gottesdienstlichen Feiern „immer wieder der Kirche, seiner geliebten Braut, zu“. Zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts deutete die Tradition das Hohelied im sakramentalen Sinn, sei es, daß die Väter das Canticum canticorum im Lichte der bräutlichen Vermählung Christi mit der Seele betrachteten, sei es, daß sie verschiedene Verse zu einzelnen Aspekten der Liturgie in Bezug setzten. Außerdem bediente sich die Überlieferung der Gleichnisse vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22, 1–14) und der klugen Jungfrauen (Mt 25, 1–13), um den bräutlichen Charakter des gottesdienstlichen Geschehens herauszuheben. So erscheint die feiernde Versammlung eindeutig als bräutliche Gemeinde.³¹

Was beinhaltet aber diese biblisch-patristische Bildrede? Braut Christi meint zunächst die Gemeinde, die auf den Ruf ihres Herrn hört, mit Ja darauf antwortet, sich ansprechen und beanspruchen läßt sowie nach dem Beispiel Jesu sich hingibt. In der Liturgiefeier tritt die Kirche als bräutliche und somit als glaubende Gemeinde in Erscheinung. Bräutliche Haltung bedeutet aber auch, daß die Kirche sich ausstreckt nach dem Kommen ih-

³⁰ J. Baumgartner, Warum gute Kirchenmusik? Plädoyer für das Schöne im christlichen Kult: Katholische Kirchenmusik, Zeitschrift für die Musik in der Liturgie 105 (1980) 86–97; ders., Singen im Gottesdienst – Gabe und Aufgabe: ebd. 109 (1984) 82–93.

³¹ J. Daniélou, Bible et liturgie (Paris 1958) 259–280, 291–299.

res Herrn, daß sie ihn ersehnt und herbeiflehnt. Sie rechnet mit seiner Verheißung; sie wäre verloren, wenn der Bräutigam ausbliebe. In ihrer freudigen Erwartung weiß sie sich vom Heiligen Geist getragen, ausgestattet mit dessen Unterpfand (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,13–14); sie versetzt ihre Glieder in die eschatologische Spannung, macht sie als eine Gemeinschaft Hoffender sichtbar. Schließlich heißt Brautsein, daß der Kirche nach ihrem Herrn und Erlöser verlangt, daß sie ihm all ihre Schönheit und jede Schönheit weiht. Daher unterläßt sie nichts, um ihm zu huldigen und das, was er für sie getan hat, gebührend zu würdigen. Indem die Liturgie die Kirche als Braut darstellt, zeigt sie, daß die Gemeinde die große Liebende ist. Im Gottesdienst entsagt die Kirche jeder Selbstgefälligkeit; nicht ihretwegen sucht sie schön zu sein, sondern für den, dessen Leib sie ist.³²

Das bräutliche Verhältnis der Kirche zu Christus muß seinen Niederschlag in der hier und jetzt feiernden Gemeinde finden: in der Schönheit der liturgischen Ausdrucksformen. Dazu zählt vorab eine angemessene Sprache, die gewiß verständlich, aber nichtsdestoweniger edel, erlesen sein soll. In ihren Gebeten verzichtet die gottesdienstliche Versammlung auf die gewöhnliche Umgangssprache, wie sie auch vom Jargon offizieller kirchlicher Dokumente oder der Redeweise in einer Katechismusstunde Abstand nimmt. Dem bräutlichen Charakter der Gottesdienstgemeinde entspricht am meisten die Sprache der Hymnen und Lieder, der Doxologien und Confessiones, der Präfationen und Hochgebete, deren Schatz die nachvatikanische Reform um einiges vermehrt hat.

2.5. *Der Einbruch der neuen Welt*

Der Gottesdienst verbindet uns zunächst mit der Vergangenheit, indem er Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi reaktualisiert, das heißt in die Gegenwart hereinholt. Andererseits aber langt er aus nach der Zukunft, er antizipiert die Wiederkunft des Herrn und die Vollendung aller Dinge. In der Liturgie ist das Reich schon gegenwärtig, angeldhaft geschenkt in Christus, der anwest. In ihr treten wir hinzu, wie eine der schönsten kulttheologischen Stellen des Neuen Testaments (Hebr 12, 22–24) lautet, „zum Berg Zion, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung, zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel eingeschrieben sind, zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus . . .“ Im Grunde existieren nicht zwei Liturgien, eine himmlische und eine irdische; vielmehr partizipieren wir, indem wir hienieden Gottesdienst feiern, an der einen Liturgie, der Christus vorsteht, umgeben von den Scharen der Engel, Heiligen und Gerech-

³² J.-J. von Allmen, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien* (Genf 1984) 47f.

ten aller Zeiten. Gewissermaßen sind wir bereits in den Himmel versetzt oder, um es anders auszudrücken, der Himmel wohnt schon unter uns an, was die Ostkirchen unablässig bezeugen. „In der irdischen Liturgie“, so erklärt Art. 8 der Liturgiekonstitution, „nehmen wir vorausskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu dem wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes . . . In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit . . .“ Eine leise Ahnung von dem, was unser einmal wartet, vermittelt die Offenbarung des Johannes, die die Herrlichkeit der kommenden Welt einzufangen sucht.

Wenn die Kirche feiert, streckt sie sich nach der Zukunft aus.³³ Sie beschleunigt das Ende aller Dinge, indem sie sehnsüchtig ruft: „Dein Reich komme. Maranatha, komm, Herr Jesus.“ Sie kostet die Kräfte der künftigen Welt (Hebr 6,5). Da erfüllt sie ihre edelste Aufgabe, „Erstlingsfrucht seiner Schöpfung“ (Jak 1,18) zu sein. Der Kult ist der Ort, wo das Geheimnis der Schöpfung (des Menschen und der Dinge) seinen echten Ausdruck findet vor der vollen Offenbarung des Reiches. In der Liturgie enthüllt sich der erste und letzte und ewige Sinn des Geschaffenen: Gefäß der Herrlichkeit Gottes zu sein, damit diese in der Welt aufstrahle. Im Kult hebt die eschatologische Verwandlung an, von welcher der Apostel (2 Kor 3,18) spricht: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“ Zuerst sind es die Menschen, die in der liturgischen Feier zu ihrer wahren Bestimmung zurückfinden, damit aber auch die Dinge dieser Welt, die dank der Heiligung durch Gottes Wort und das Gebet (1 Tim 4,4–5) mit ihren Formen, Farben, Tönen und Rhythmen zum Lobpreis und zur Anbetung Gottes werden. Die Schönheit bemächtigt sich der Gesten, der Dinge, der Kunst, jene Schönheit, von der Dostojewskij sagt, sie allein werde die Welt erlösen.³⁴

3. Die Liturgie: Epiphanie der Herrlichkeit

Die Liturgie zielt in erster Linie darauf ab, – das haben wir aufzuzeigen versucht –, daß die Gläubigen durch Christus im Heiligen Geist Anteil am göttlichen Leben erhalten und so ihr Dasein der Verherrlichung des Vaters weihen. Doch nimmt sie, sozusagen im nebenher, ohne es direkt zu beabsichtigen, das Aussehen eines Kunstwerkes an, weil ihre Ausdrucksformen das verborgene, allem voraufgehende göttliche Heilshandeln zur Darstel-

³³ Ebd. 94f.; vgl. A. Schmemmann, *L'Eucharistie, sacrement du Royaume* (Paris 1985).

³⁴ Ph. Moch, *Liturgie et monde à venir: Résurrection*. Cahiers théologiques 53 (Paris 1977) 9–28.

lung bringen. Die Schönheit wird ihr dann gleichsam hinzugegeben (vgl. Mt 6,33). Die Gottesdienstfeier muß zuerst und zuvörderst für die Gnade durchlässig sein; erst wenn sie sich voll und ganz in den Dienst ihrer Tiefenwirklichkeit stellt, fällt ihr die gewinnende Gestalt als Widerspiegelung des göttlichen Lebens geschenkt zu. Wer den christlichen Kult also nur als rein ästhetisches Gebilde betrachtet und seine Schönheit genießen will, ohne zum Kern vorzudringen, verfehlt den Zugang zum Eigentlichen. Das Wesen der Schönheit der Liturgie enthüllt sich nur dem, der in ihr das Aufstrahlen der Wahrheit entdeckt.

In der Tat ist die Liturgie Epiphanie: Aufleuchten, Ertönen, Greifbarwerden des Mysteriums.³⁵ Den Hinweg zu ihr verschaffen uns die Sinne, die nicht bloß materielle Gegebenheiten registrieren, sondern den lebendigen Geist erfassen, insofern er sich verleibt, sich ausdrückt. Bewußt oder unbewußt begehrt der Mensch in der gottesdienstlichen Feier nach der Epiphanie, nach der Kundgabe der heiligen Wirklichkeit: „das Auftönen des ewigen Wortes im Sprechen und Singen, die Gegenwärtigkeit heiligen Geistes in der Leibhaftigkeit des Greifbaren“.³⁶ Dem Gottesdienstteilnehmer ist demnach abverlangt, sich dem liturgischen Ereignis zu öffnen, sich von der Logik der Bilder und Vorgänge erfassen zu lassen und dadurch des Sinnes und der Strahlkraft der Feier innezuwerden. Der Liturgie, die auf den grundlegenden Tatsachen der Schöpfung, der Menschwerdung und der Kirche aufruht, eignen nun einige Aspekte, die im besonderen zur epiphanischen Natur des Gottesdienstes beitragen.

3.1. *Der Glanz der Poesie*

Ein erstes, was die Liturgie von ihren Anfängen an auszeichnet, ist ihre Nähe zum Poetischen. Das erklärt sich schon daraus, daß der christliche Gottesdienst, zutiefst im Judentum verwurzelt, sich seit je an der Bibel inspirierte, vor allem am Buch der Lieder, dem Psalter. Lobpreis und Danksagung, beides beschwingte Redeweisen, reichen in die Ursprünge des Christentums zurück. Vom erstaunlichen Hymnenschatz der frühesten Gemeinden legen noch die im Neuen Testament vorhandenen Fragmente Zeugnis ab. Aus der Väterzeit, einer liturgisch überaus fruchtbaren Periode, stammen (zum Teil) die großen Weihe- und Segensgebete der römischen Kirche, alles Gebilde, die Formgefühl und künstlerische Kraft verraten. Auch das Mittelalter entwickelte zahlreiche literarische Gattungen (Metren, Tropen, Sequenzen, Motetten usw.), die für den gottesdienstlichen Gesang verfaßt wurden. Das „Alma redemptoris mater“, das „Veni

³⁵ R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung* (Zürich 1950) 51–74.

³⁶ Ebd. 55. – Vgl. die Präfation von Weihnachten I.

Creator“ und andere Kostbarkeiten unserer heutigen Liturgie verdanken ihre Entstehung vorab dem Verlangen der Mönche, zu Ehren Gottes zu dichten. Diese hielten den Grundsatz hoch: „Wenn du Gott alles, was du hast, hingibst, dann darfst du dich deiner ganzen Bildung bedienen, sofern du sie, wie es sich ziemt, für die Liturgie dienstbar machst.“³⁷ Nur das Teuerste und Schönste schien ihnen für den Kult zu genügen. Alle Hilfsmittel der artes der literarischen Technik und des religiösen Denkens sowie der biblischen, patristischen und klassischen Bildungsquellen fanden im Kult ihre Erfüllung, indem sie in einem Akt der Huldigung Gott zurückerstattet wurden.

Noch heute eignet dem liturgischen Geschehen zutiefst poetischer Charakter, sei es durch das Gebetserbe aus allen Jahrhunderten – denken wir etwa an die hymnische Prosa des Exultet –, sei es durch Neuschöpfungen wie zum Beispiel die nachvatikanischen Hochgebete. Doch müssen wir uns allen Ernstes fragen, ob die Vorsteher diese Tatsache überhaupt zur Kenntnis nehmen, da sie zuweilen durch ihre Art des Zelebrierens und ihren Mangel an gestalterischer Fähigkeit den Eindruck erwecken, es gehe ihnen jegliches Gespür für das Poetische ab. Vieles, was in den Gottesdiensten an inoffiziellen Erzeugnissen, an Improvisationen und freien Kreationen den Gläubigen heutzutage dargeboten wird, entspricht kaum der Würde liturgischen Betens, das stets einen Schimmer des Schönen in sich bergen sollte.

Wieso aber geht der Gottesdienst mit der Poesie geradezu eine Symbiose ein? Weil er absieht von Nutzerwägungen, von Kalkül und Efficiency. Die Zeit, die bekanntlich für uns Geld bedeutet, und die Dinge, mit denen wir sonst rechnerisch umgehen, bringen wir in der Liturgie gleichsam verschwenderisch Gott dar, indem wir die eigenen Interessen vergessen, um für IHN dazusein. Nichts wäre hier unangebrachter als die Frage: „Was wirft das ab?“ Besonders dem Gesang haftet der Glanz des Umsonst an; beim Singen geht es weniger um zielgerichtetes Mitteilen als vielmehr um befreiendes Tun. Weil die Liturgie nicht auf Ertrag und Gewinn aus ist, waltet zwischen den beiden Vollzügen, dem liturgischen und dem musikalischen, eine enge Verwandtschaft. Musik und Poesie als Zeichen der Gratuität des Daseins, als Manifestation des Geschenkcharakters des Lebens entsprechen wie sonst kaum etwas der Gnadenhaftigkeit christlichen Kultes, in dem Gott in der Gestalt seiner Hingegebenheit auf uns zukommt, als kristallisierte und zugleich verflüssigte Liebe. Prosaisch-pragmatisches Verhalten läuft solchem Geschehen stracks zuwider.

³⁷ Zitiert bei J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters* (Düsseldorf 1963) 270. – Vgl. R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter* (Köln 1982); J. Leclercq, *The Love of Beauty as a Means and an Expression of the Love of Truth: Mittellateinisches Jahrbuch*, Bd. 16 (Stuttgart 1981) 62–72.

3.2. Die Macht des Symbols

Zum christlichen Kult gehört das Sinnenfällige, wie es Thomas von Aquin programmatisch festhält: *ad sacramenta requiruntur res sensibiles*³⁸ – Sakramente beziehungsweise die Liturgie verlangen nach Verleiblichung. Liturgisches Tun vollzieht sich in Zeichen.³⁹ Das Heil, das Gott uns in Jesus Christus schenkt, tritt uns in der Liturgie in leibhafter Gestalt entgegen, so daß es für die Gläubigen sichtbar, hörbar, berührbar wird. Darin besteht die Großartigkeit kultischer Begehungen: Mittels Zeichen, die enthüllen und zugleich verhüllen, gelangen wir mit dem menschgewordenen Herrn in Kontakt. „Von Angesicht zu Angesicht hast du dich mir gezeigt, Christus“, so schreibt Ambrosius mit Erstaunen, „ich begegne dir in deinen Sakramenten.“⁴⁰

Auch in diesem Bereich sehen wir uns zur Feststellung veranlaßt, daß unsere rationalistische, neuaufklärerische Epoche zu wenig Sinn für die Welt der Symbole und Zeichen aufbringt. Manchem Seelsorger liegt das Erklären, Reden, Bereden näher als das Aufmerken und Sichergreifenlassen von der Macht der Zeichen. In der Liturgie geht es nicht zuerst um Gedanken, sondern um Wirklichkeit, und zwar um gegenwärtige, die immer aufs neue sich ereignet, sich ereignet in Gestalt und Handlung. Solches Geschehen begreift man nicht durch Spekulieren und Theoretisieren, vielmehr dadurch, daß man, aus dem Glauben heraus, an der leibhaften, sinnenfälligen Gestalt das Innere abliest, am irdischen Vorgang das Geistlich-Verborgene schaut.⁴¹ Weil gestaltgewordenes, sakramentales Geschehen, verlangt die Liturgie vom Menschen, daß er jene Akte lerne, mit denen er die unsichtbare Gnade auffaßt, entgegennimmt und realisiert: lebendiges Schauen, gesammeltes Hören, intensives Erfahren, das sind die Grundkräfte, von denen christliche Liturgie zehrt.

Unter den Zeichen spielt nun das Symbol eine hervorragene Rolle⁴². Man kann sagen, daß der gesamte christliche Kult Symbolcharakter besitzt. Was meinen wir denn mit dem Begriff Symbol? In unserem Leben gibt es eine Tiefenwirklichkeit, die sich nicht wiedergeben läßt mit dem Satz: „Das und das ist der Fall.“ Stets liegt in der Hoffnung, in der Liebe, in der Freude, im Schmerz, die mich bewegen, also in Primärerfahrungen, etwas Überschießendes an Wirklichkeit; ein Stück Unsagbarkeit ragt in den Bereich des Sagbaren, des eindeutig Identifizierbaren herein. Das Problem besteht demnach darin: Wie wird das Unsagbare sagbar? Hier müs-

³⁸ Summa th. III, 60,4.

³⁹ SC 7.

⁴⁰ Apol. proph. David: P.L. 14,875.

⁴¹ R. Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Würzburg 1966) 9–17.

⁴² J. Baumgartner, Symbol und Liturgie: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 297–303.

sen wir zum Symbol Zuflucht nehmen, und zwar zum Realsymbol, welches an Wirklichkeit des Symbolisierten teilhat und teilt. Das Symbol – darin beruht seine eigene Leistung – bringt die unsagbare Wirklichkeit als die unsagbare zu Sprache, löst also deren Geheimnis nicht auf. Kurz: Symbolisches Geschehen führt uns zur Erfahrung der unsagbaren Wirklichkeit. Es handelt sich um eine Grenzerfahrung, das heißt, wir stoßen an eine Limite und durchstoßen sie zugleich. Hier wird etwas laut, was in der Verständigungsweise des gewohnten Umgangs mit den Dingen unbegreiflich wäre. Im Erleben des Symbols ereignet sich ein Brückenschlag über den Graben der Sprachlosigkeit. Es gehört zur Struktur des Symbols, daß es über sich hinausweist und an dem, worauf es hinweist, teilhaben läßt. Es eignet ihm die Macht, Wirklichkeit zu vermitteln, die sonst unzugänglich bliebe. In ihm erschließt sich die Schwere, die Herrlichkeit des gefeierten Mysteriums in ganz besonderer Weise.

3.3. *Der Reichtum des Festes*

Das Fest entspringt einem Urbedürfnis des Menschen.⁴³ Es durchbricht zunächst das Einerlei des Alltags und bringt die Gabe des Lebens zu Bewußtsein. Nicht das Geld entscheidet über das Gelingen eines Festes; die geglücktesten Feste sind oft jene, wo man mit leeren Händen erscheint und wieder geht. Diese Erfahrung des Geschenkcharakters des Daseins hängt mit dem Glauben an die Schöpfung zusammen. In der Tat, Gott ist ein Gott, der Leben spendet, es in Fülle austeilt (vgl. Ps 104,24). Er findet das, was er schafft, „gut“. Festen und Feiern bedeuten also das Jasagen zum Geschaffenen, die Zustimmung zur fundamentalen Gutheit der Welt. Sie gelten im letzten einem Anderen, dem, auf den die Schöpfung verweist.

Dann aber berührt das Fest die Sinnfrage. Wir erleiden vielfache Zwänge, doch verlangt uns danach, den gewöhnlichen Trott zu sprengen, wir halten Ausschau nach etwas anderem als der täglichen Routine, nach Befreiung und Aufatmen. Wenn der Mensch feiert und festet, dann wendet er sich jenen Dingen zu, die ihm am meisten bedeuten (Familie, Liebe, Freundschaft, seiner Geschichte, der Religion), jenen Themen, die ihm am wichtigsten scheinen und denen er sich im Andrang der Geschäfte und des Betriebs zu wenig widmen kann. Das Fest als Gegengewicht zur Tretmühle des grauen Alltags erlaubt ihm, das Leben neu zu sichten und zu gewichten, den Sinn des Ganzen zu bedenken. In einer Festfeier – und dies gilt im besonderen von der liturgischen Begehung – schwingt stets die Sinnfrage mit: Was hältst du von deinem Leben, was erachtest du als das

⁴³ Siehe M. Scouarnec, *Vivre, croire, célébrer* (Paris 1983).

Wesentliche? Was bedeuten dir die Freuden, die Mißerfolge, dein Ringen und Mühen? Welche Zukunft wünschst du für dich und die Deinen?

Und schließlich stiftet ein Fest Gemeinsamkeit, Zusammenschluß, Verbundenheit aller mit allen. Es zielt letztlich auf das vollkommene Einssein ab, auch wenn es dies nie endgültig verwirklicht. In solchem Beieinander spüren wir gemeinsames Schicksal, das Glück der Geborgenheit; wir suchen die Lebensängste zu beschwören, wir drücken unsere Solidarität aus, indem wir Überzeugungen und Vorstellungen miteinander teilen.

Nach der Ernüchterung durch die zum Teil unglücklich durchgeführten vatikanischen Gottesdienstreformen sind wir gottlob daran, uns neu auf den Festcharakter der Liturgie zu besinnen. Hat denn die Kirche nicht seit je die gottesdienstlichen Zusammenkünfte als Festversammlungen, ihr liturgisches Tun als ein Feiern verstanden? Gottesdienst ist (nach Augustinus) „fruitio Dei et se invicem in Deo“, Freude an Gott und Freude aneinander im Angesicht Gottes. Die Gläubigen treffen sich regelmäßig, um sich von der Guten Nachricht, die ihr Leben bestimmt, ergreifen zu lassen. In der schonenden, zweckfreien und von Leistungsforderungen entlasteten Atmosphäre der Liturgie dürfen sie Erlösung von Angst und Schuld, Erhebung und Erfüllung erfahren und so das verheißene Heil zeichenhaft vorwegnehmen. Liturgie muß sich als Ort erweisen, an dem bereits etwas von jenem Reich aufscheint, wo jeder sich mit jedem und alle zusammen sich freuen. Dem gelösten Mit-anderen-Dasein will und soll sie dienen.⁴⁴ Liturgie ist das Fest der in und durch Jesus Christus gewonnenen Freiheit, also grundlegend Fest des Ostermysteriums, ein Fest, in dem etwas von der Fülle und der Pracht des neuen Lebens zum Durchbruch gelangt.

3.4. *Die Heiterkeit des Spiels*

Der heutige Mensch, der überall Zwecke verfolgt, empfindet eine besondere Schwierigkeit, die Liturgie mitzufeiern. Diese erscheint ihm leicht als überflüssiges Gepränge, als müßige Spielerei. Er ist aus auf Sachlichkeit, Nutzen und Gewinn. Viele Dinge indessen haben keinen Zweck, wohl aber einen Sinn: sie sind zwecklos, aber sinnvoll.⁴⁵ Worin liegt nun der Sinn des Seienden? Daß es sei, daß es ein Abbild des unendlichen Gottes sei. Auch das Kunstwerk hat keinen Zweck, doch eignet ihm ein Sinn, nämlich der: es soll „splendor veritatis“ sein, der Wahrheit Schönheitsglanz. Ähnlich verhält es sich mit der Liturgie. Sie schafft einen Raum für das Mysterium, damit der Mensch sich darin bewege und entfalte. Ihr Sinn beruht darin, uns zu erlauben, in der Welt heiliger Wirklichkeiten, Wahr-

⁴⁴ J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (München 1971).

⁴⁵ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg i. Br. 1953) 89–125.

heiten, Geheimnisse und Zeichen zu leben, und zwar unser wahres, wirkliches Leben. In der Liturgie bietet sich dem Menschen die einzigartige Chance, daß er, von der Gnade getragen, sein wahres Ziel finde: daß er sich vor Gott seiner Jugend erfreut.

Von daher wird begreiflich, daß der Gottesdienst Spielcharakter aufweist. Vor Gott ein Spiel zu spielen, nicht etwas zu schaffen oder zu leisten, sondern zu sein, das macht das innerste Wesen der Liturgie aus. Daher auch die sonderbare Mischung von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit. In mannigfachen Formen verleiht der Kult dem Mysterium Ausdruck, und zwar zu keinem anderen Zweck, als daß die Gläubigen darin aufatmen und zu sich kommen. Sie müssen lernen, für Gott Zeit zu verschwenden, ohne immer gleich zu fragen: „Wozu und warum?“ Sie müssen lernen, in Freiheit und Gelöstheit vor Gott das geordnete Spiel der Liturgie zu spielen. Allem Minderwertigen, allem Banalen und Ordinären ist hier der Zutritt verwehrt, weil es sich nicht dazu eignet, dem Wahren, Schönen und Guten zu dienen. „Die Gottesfurcht ist Ruhm und Ehre, Freude ist sie und eine prächtige Krone. Die Gottesfurcht macht das Herz froh, sie gibt Freude, Frohsinn und langes Leben“ (Sir 1,11–12).

3.5. Die Verklärung des Kosmos

Es gab in der Geschichte der Kirche immer wieder Strömungen, die dem Kreatürlichen gegenüber Mißtrauen bekundeten. Obwohl die Christen seit je in der Liturgie Gott als denjenigen bekannten, der alles ins Dasein gerufen hat, stand der Schöpfungsglaube nicht immer gleich stark im Vordergrund. Nach einer Periode der Schöpfungsfreudigkeit in den ersten Jahrhunderten – sie fand ihren Anhalt in der Bibel – trat das Lob dessen, der Himmel und Erde gemacht hat, allmählich zurück; so vermißte man zum Beispiel vor dem Zweiten Vatikanum in der römischen Tradition Präfationen, in denen der Dank für die irdischen Wohltaten aufsteigt. Auf eine Periode der Schöpfungsbejahung folgte eine längere Zeit des Schöpfungs-mißtrauens, das sich vor allem in der lateinischen Segnungspraxis (Exorzismus über die Sachen) äußerte. Erst die erneuerte Liturgie rang sich wieder zur Schöpfungsbewußtheit durch, indem sie der Benedieung für die irdischen Dinge vermehrt Heimatrecht im Kult gewährt.

So verwundert es denn nicht, daß auch die Stellung der Kunst im christlichen Kult schwankte. Erinnern wir uns an die Wellen der Bilderstürmeri, den Ikonoklasmus in Byzanz im 7./8. Jahrhundert, der an den Nerv der östlichen Kirche rührte, an das zerstörerische Drama der Reformation oder an die kunstfeindlichen Tendenzen in der nachvaticanischen Kirche. Ist denn das Christentum, so mag man sich fragen, vielleicht von seiner Wurzel her bilderstürmerisch beziehungsweise kunstfeindlich? Sicher trifft dies nicht zu, auch wenn infolge platonisierender Einflüsse immer

wieder die Vergeistigungsidee als Entsinnlichung verstanden wurde. Man muß also festhalten: Echte Äußerungen der Kunst stehen dem Wesen christlicher Liturgie keineswegs entgegen, sondern sind unverzichtbare Ausdrucksweisen des christlichen Kultmysteriums. Wenn es in einem alten Gebet heißt, Gott sei derjenige, dem alle Vögel Loblieder singen, den die Zungen der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen rühmen, den alle Wasser im Himmel und unter dem Himmel verherrlichen,⁴⁶ dann wird damit nichts anderes gesagt, als daß alles Geschaffene zum Lobpreis des Schöpfers aufgerufen ist. Der Liturgie obliegt der Auftrag, die im Kosmos verborgene Herrlichkeit aufzudecken und zum Klingen zu bringen, sie in die Gebärde des Lobpreises hineinzunehmen und so auf den Ursprung aller Dinge hinzulenken. Der „liturgische Mensch“, neugeworden in Christus, befreit die stumme Kreatur, indem er sie durch die Kraft des Geistes Eucharistie werden läßt. Der heilige Seraphim von Sarow (+1833) empfing jeden Besucher mit dem Wort: „Meine Freude, Christus ist auferstanden.“ Darin liegt der Schlüssel für das wahre Leben und die wahre Schönheit.

4. Die Begegnung von Liturgie und Kunst

Es lag nicht in unserer Absicht, das Verhältnis von Gottesdienst und Kunst zu klären, sondern zu zeigen, wie die Liturgie von ihrer Tiefenwirklichkeit her danach drängt, sich in der Wohlgestalt der Formen auszudrücken. Da aber Kunst, Kult und Kultur miteinander verschwistert sind, möchten wir abschließend thesenhaft festhalten, daß die christliche Liturgie, will sie ihren Sinn erfüllen, auf die schönen Künste angewiesen ist.⁴⁷

– Der Mensch sehnt sich aus seinem innersten Wesen heraus nach der Schönheit. Auf ihm liegt die Berufung, wirklich schön zu werden, indem er die Gottebenbildlichkeit, die ihn seinsmäßig prägt, mehr und mehr in sich ausgestaltet. Die Möglichkeit der Verwandlung erschließt sich ihm in Jesus Christus, der ihm die wahre Schönheit zurückerstattet. Der Blick des durch den Herrn gereinigten und befriedeten Herzens bringt ihn dann zur

⁴⁶ Erstes pseudocyprianisches Gebet zitiert bei E. Peterson, *Das Buch von den Engeln* (München 1955) 37f.

⁴⁷ Zu dieser Problematik: Secretariado Nacional de Liturgia (Hrsg.), *Arte y celebración* (Madrid 1980); Hans Meier (Hrsg.), *Kirche, Wirklichkeit und Kunst* (Mainz 1980). Der Graben zwischen Kunst und Kirche sei noch nie so groß gewesen wie heute. „Die Kirche (war) in der nachkonziliären Umbruchsituation mit so vielen grundlegenden Fragestellungen und Problemen befaßt, daß der Bereich Kunst, wenn überhaupt, dann nur am Rand, ins Blickfeld treten konnte“ (ebd. 127). – LMD 159 (1984): Art, culte et culture. – R. Hoche-Mong, *The Artistic Dimension of Liturgy*; *Studia Liturgica* 11 (1976), 118–130; L. Maldonado, *Theologische Meditation über die Kunst in der Liturgie*; *Concilium* 16 (1980) 82–85.

Einsicht, daß in Christus, der persongewordenen Schönheit, alles schön ist. Die eigentliche Schönheit beruht in der Heiligkeit, in der Liebe; es handelt sich dabei nicht zuerst um eine ästhetische, sondern eine metaphysische Kategorie.⁴⁸

– Im Gottesdienst gehen Christus und die Kirche aufeinander zu. Diese Begegnung der Gemeinde mit dem anwesenden Herrn verlangt nach entsprechenden Formen, Ausdrucks- und Verhaltensweisen. Wird die Liturgie mit Glaube, Hoffnung und Liebe vollzogen, scheint in ihr auch notgedrungen die Schönheit auf. Alles was den Kern des gefeierten Mysteriums umgibt, gehört zur Vorbereitung auf das bräutliche Geschehen. Die Kirche, die sich in ihrem Kult darstellt, muß vor ihrem Haupt in ihrer ganzen Herrlichkeit erscheinen, „ohne Flecken, Falten oder andere Fehler“ (Eph 5,27). Daher kann die Liturgie, soll sie echt und wahrhaftig sein, nicht anders, als sich in Schönheit hüllen. Das hat nichts mit Selbstgefälligkeit und ästhetisierender Selbstzelebration zu tun.⁴⁹

– Der christliche Kult regt zum künstlerischen Schaffen an, er fördert das Stilgefühl und verleiht Sinn für das Schöne. Wenn die Liturgie den Lobpreis und die Danksagung pflegt, sich wirklich als „Eucharistie“ entfaltet, eröffnet sie der künstlerischen Betätigung ein weites Feld, spornt zur Phantasie an, auf die keine Verkündigung verzichten kann. Die ganze Schöpfung in der Mannigfaltigkeit ihrer Farben und Formen findet so Eingang ins Heiligtum und steigt durch den einzigen Mittler als Opfer des Lobes zu Gott empor. Weil ganz in Christus gründend, befreit die Liturgie die menschliche Kultur von ihren Verzerrungen. Das Wort wird geläutert, wenn es als Gefäß zum Beten dient. Das gleiche gilt von der Musik, wenn sie Hymnen, Psalmen und Doxologien durchströmt, von den Farben, wenn sie das Licht des Evangeliums symbolisch widerspiegeln, von der Architektur, wenn sie einen Raum gestaltet, in dem die Gläubigen sich versammeln, um den Bund mit Gott zu erneuern.⁵⁰ Alle wahren künstlerischen Äußerungen besitzen ihr Heimatrecht im Kult, denn dadurch, daß sie das Paschamysterium widerstrahlen, empfangen sie ihre Heiligung und Rechtfertigung.

– Die Liturgiekonstitution (Art. 34) wünscht, daß die Riten „den Glanz edler Einfachheit“ an sich tragen: Im Verein mit den Texten sollen sie „das Heilige, dem sie als Zeichen dienen“, veranschaulichend kundtun (SC 21). Die schönen Künste, so heißt es in Artikel 122, seien „ausgerichtet auf die unendliche Schönheit Gottes, die in menschlichen Werken irgendwie zum

⁴⁸ P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (Brügge 1970); O. Clément, *Orient – Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (Genf 1985) 126 ff.

⁴⁹ Siehe H. U. von Balthasar, *Die Würde der Liturgie: Communio*. Internationale Katholische Zeitschrift 7 (1978) 481–487.

⁵⁰ J.-J. von Allmen, *Célébrer le salut* 131–135.

Ausdruck kommen soll“; sie trügen dazu bei, den Sinn der Menschen auf das Lob und die Verherrlichung Gottes hinzulenken. Nie habe die Kirche davon abgesehen, erklärt das Konzil, den „edlen Dienst“ der schönen Künste zu suchen, „damit die Dinge, die zur heiligen Liturgie gehören, wahrhaft würdig seien, geziemend und schön: Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten“ (SC 122). Es geht dabei „um ein Stück Nachahmung des Schöpfergottes“ (SC 127), und zwar im Hinblick auf dessen Verherrlichung und die Heiligung der Gläubigen (SC 112). Diese Aussagen – sie ließen sich um einiges vermehren – zeigen klar, daß die Kirche die Rolle des Kunstwerkes in der Liturgie kennt und anerkennt, nämlich bei der Feier der Erlösungstat sein Teil beizusteuern.

– Gewiß gehört die Kunst nicht grundlegend zur Liturgie; diese könnte nötigenfalls darauf verzichten. Doch seit je hat sich die Kirche darum bemüht, das Heilsgedächtnis mit jener Vollendetheit zu begehen, die dem Geheimnis gebührt. Die liturgische Prachtentfaltung mag einzelnen Gläubigen, angesichts des Elends und der Not in der Welt, als Verschwendung vorkommen. Stellt der gottesdienstliche Aufwand nicht ein Ärgernis dar, wenn man sich die Selbstentäußerung Jesu vergegenwärtigt? Die Kenose Christi mündet indessen ein in die Verherrlichung; sie zielt darauf ab, daß das Mysterium unsere ganze Existenz, die verwandelt werden will, mit den Auferstehungskräften durchdringt. Es gibt zwei Weisen, aus unserem Leben ein Gott wohlgefälliges Opfer zu machen, zwei sich ergänzende Nachvollzüge der Erniedrigung Christi. Auf der ersten, der existentiellen Ebene geht es darum, durch gläubig-liebenden Selbstverzicht im Alltag für Gott Zeugnis abzulegen; auf der zweiten, der liturgischen Ebene artikulieren wir ausdrücklich unsere Hingabe an Gott und die Menschen, indem wir zu den Mitteln der Natur und Kultur greifen. Die liturgische Feier enthebt uns nicht der existentiellen Opferhaltung; im Gegenteil, sie fordert uns dazu heraus und befähigt uns dazu.

– Die Kirche lebt aus dem Mysterium der Schönheit, von dem sie Zeugnis ablegen muß. Deshalb rufen alle liturgischen Handlungen nach Wohlklang, Ebenmaß, Stil und Form. Das betrifft zunächst die Kunst des Vorstehens,⁵¹ die leider nicht alle Zelebranten beherrschen, dann aber auch das Gebiet der Rede, des Formulierens, des Sehens und des Schauens, der Bewegungen. Eine Bedingung gilt für all das, was sich den Sinnen im christlichen Kult darbietet: die Einfachheit – das Konzil spricht von der „nobilis simplicitas“ (SC 34). Einfachheit darf man jedoch nicht verwechseln mit Ärmlichkeit, Dürftigkeit oder Nachlässigkeit. Sie meint vielmehr den Willen zur Konzentration, die entschiedene Ausrichtung der Liturgie auf ihre

⁵¹ J. Baumgartner, *De arte celebrandi*. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration: Heiliger Dienst 36 (1982) 1–11.

Mitte: das Leben und die Glorie des Herrn, der sich den Feiernden zu erkennen gibt. Durch diese Verankerung im Herrenmysterium trägt das gottesdienstliche Geschehen, das die Zeichen dieser Welt ernst nimmt, dazu bei, eine Zivilisation der Schönheit aufzubauen.

Wie man Landkinder in der Stadt an der Hand nimmt und herumführt, so will ich euch wie ein Fremdenführer zu den verborgenen Wundern dieser großen Welt führen . . . Auch dich selbst wirst du kennenlernen, wie du zwar erdhafte von Natur, aber ein Werk der Hände Gottes bist, wie du zwar an Kraft weit hinter den unvernünftigen Geschöpfen kommst und trotzdem auserwählter König der unvernünftigen und unbeseelten Kreatur bist, daß du in der natürlichen Ausstattung nachstehst, aber doch imstande bist, mit der erhabenen Vernunft dich gar bis zum Himmel aufzuschwingen. Wenn wir das lernen, dann werden wir uns selbst erkennen, Gott erkennen, den Schöpfer anbeten, dem Herrn dienen, den Vater preisen, unseren Ernährer lieben, den Wohltäter ehren und unablässig den Urheber unseres gegenwärtigen und künftigen Lebens anbeten, der durch den uns bereits verliehenen Reichtum auch seine Verheißungen beglaubigt und durch den Genuß der gegenwärtigen Güter uns die zu erwartenden bestätigt.

Wenn schon die augenblicklichen Güter so groß sind, wie werden dann erst die ewigen sein! Wenn die sichtbaren so schön sind, wie werden dann die unsichtbaren sein! Wenn die Größe des Himmels das Maß menschlicher Berechnung übersteigt, welcher Verstand könnte dann das Wesen der ewigen Dinge ergründen? Wenn unsere der Vernichtung unterworfenen Sonne so schön, so groß, so schnell in der Bewegung ist, sich so exakt an wohlgeordnete Umlaufzeiten hält, eine dem Weltall entsprechende Größe hat, die über dessen Verhältnis nicht hinausgeht, und in ihrer natürlichen Schönheit wie ein hellglänzendes Auge der Schöpfung leuchtet, so daß wir sie nie genug anschauen können – wie schön muß dann die „Sonne der Gerechtigkeit“ sein! Wenn es für den Blinden eine Qual ist, diese nicht zu sehen, welche Qual wird es dann dem Sünder bereiten, des wahren Lichtes beraubt zu sein!

4. Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts

Aus der Frühzeit der Kirche sind nur wenige Eucharistiegebete überliefert und dann meist nur in relativ späten Abschriften. Ganz selten finden sich darunter Dokumente, die noch im 4. oder 5. Jahrhundert abgeschrieben wurden. Wir müssen daher unsere Aufmerksamkeit selbst kleineren Fragmenten aus dieser Zeit zuwenden, wenn sich dadurch für die Geschichte des Eucharistiegebets interessante Gesichtspunkte ergeben.

Dies gilt in besonderem Maße für den nun folgenden Text. Er enthält den Schluß einer Anaphora mitsamt dem anschließenden Inklinationsgebet (Gebet über das gebeugt dastehende Volk) und ist in griechischer Kursive auf der Recto-Seite eines Papyrusblattes verzeichnet (die Verso-Seite blieb leer). Das Blatt wurde im 5. Jahrhundert in Ägypten geschrieben und liegt jetzt im Berliner Museum (Pap. 13918).¹

Die Tatsache, daß nur die eine Seite Text aufweist, läßt vermuten, daß es sich nicht um ein Blatt aus einem Meßbuch handelt. Es dürfte vielmehr ein Amulett gewesen sein, das man, zusammen mit der Eucharistie bzw. an deren Stelle, einem Toten mit ins Grab gegeben hat, und zwar wegen des Inhalts der darauf verzeichneten Gebete (um die Früchte der Kommunion bzw. um den Schutz Gottes). Ähnliche Amulette sind zahlreich erhalten geblieben.²

Wie nun zu zeigen sein wird, handelt es sich dabei um die Teilabschrift eines liturgischen Textes, nämlich den Schluß der Anaphora, der mit der Kommunionbitte des Papyrus von Der Balaisa eine nicht zu übersehende Ähnlichkeit aufweist.³ Der Schreiber hat außerdem aus seiner Vorlage den anschließenden Priestergruß und Diakonsruf mitsamt dem darauffolgenden Inklinationsgebet abgeschrieben. Das von H. Lietzmann seinem griechischen Urtext nach edierte Amulett lautet in Übersetzung wie folgt:

(... damit die Eucharistie den Empfängern gereiche zum Unterpfand der Unsterblichkeit, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur Bru-

¹ Herausgegeben von H. Lietzmann, Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums in: Festgabe A. Jülicher (Tübingen 1927) 213–228 (mit 1 Tafel); abgedruckt in: H. Lietzmann, Kleine Schriften III (= TU 74, Berlin 1962) 56–70, wonach im folgenden zitiert wird; vgl. auch J. van Haelst, Catalogue des Papyrus littéraires juifs et chrétiens (Paris 1976) Nr. 881 S. 882 mit dem Vermerk: „Provenance inconnue . . . Probablement une amulette.“

² Vgl. u. a. H. Quecke, Ein koptischer Papyrus mit den Einsetzungsworten der Eucharistie, in: Studia Papyrologica 8 (1969) 43–53, mit Korrektur ebd. 125. – Mit unserem Fragment verwandt dürfte ein schwer entzifferbares Amulett sein bei H. Satzinger, Koptische Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums, in: Chronique d’Égypte 46 (1971) 426–428.

³ Vgl. K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 7 (1958) 51 und 55.

derliebe, zur übermächtigen Freude, zur Nüchternheit und Klugheit, zum Gegengift des Lebens, um nie mehr zu sterben, sondern in dir zu leben durch deinen eingeborenen Sohn.

Der Presbyter spricht: *Friede allen!*

Der Diakon spricht: *Wo ihr steht, neigt euer Haupt vor dem Herrn!*

Der Presbyter spricht: *Heiliger, der du in den Heiligen ruhst, Höchster, der du in den Höhen wohnst und auf das Niedere herabschaust, vor dir hat dein Volk und dein Erbteil sich hingestellt und den Nacken des Herzens und des Leibes gebeugt: Neige dein Ohr und erhöre das Gebet deiner Diener. Strecke aus deine unsichtbare und gebenedeite Hand und segne deine Diener und Dienerinnen. Beschütze sie, behüte sie durch deine Engelmächte, bestärke sie in deiner Furcht, bewahre sie in Frömmigkeit und segne (sie). Mach sicher unseren Eingang und Ausgang in Frieden. Gewähre das Gute und Nützliche durch deinen eingeborenen Sohn.*

Auffällig ist in der Kommunionbitte des Berliner Papyrus die Beziehung zum Epheserbrief des Ignatius von Antiochien, wo das „gebrochene Brot“ wie hier genannt wird: „Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegengift um nicht zu sterben, sondern in Jesus Christus immerdar zu leben“ (20,2). Lietzmann, der unseren Text als erster bekannt machte, war mit Recht der Meinung, daß hier kein direktes Zitat vorliegt (die frühen liturgischen Texte haben nicht die Gewohnheit, Kirchenväter zu zitieren), vielmehr eine urchristliche Formulierung, die sowohl bei Ignatius als auch in unserer Anaphora gebraucht wird.⁴ In dieser konkreten Form begegnet sie uns sonst nirgends mehr.

Für ein hohes Alter unseres Textes spricht auch die alttestamentliche Bezeichnung „pais“ (Knecht, Sohn; vgl. Jes 42,1 ff.) für Christus, die in den Dankgebeten der Didache (c. 9 bis 10) und noch CoAp VIII 15,9 (Ende des 4. Jahrhunderts) zu finden ist, von allen späteren Liturgien jedoch vermieden wird.

Auf eine Entstehung der Anaphora vor dem 4. Jahrhundert weist ferner das Fehlen des Herrengebets hin, das wir in CoAp VIII 15,13 ebenfalls noch vermissen, während es in der Folgezeit Allgemeingut aller Liturgien wird. Die früheste Bezeugung finden wir bei Kyrill von Jerusalem (Cat. myst. V,11); lediglich die Stellung vor bzw. nach dem Brotbrechen ist unterschiedlich. Während es bei Kyrill und in den meisten orientalischen Riten im Anschluß an die Anaphora bzw. die nachfolgende Bittlitanei des Diakons seinen Platz hat, finden wir es im alten römischen sowie im gallikanischen Ritus erst nach dem Brotbrechen. Es war Gregor d. Gr., der hier für Rom eine Änderung durch Anpassung an den Ritus von Byzanz vor-

⁴ Lietzmann a. a. O. 66.

genommen hat.⁵ Dies wurde ihm damals übel genommen,⁶ wie sich auch seine Änderung erst langsam durchsetzen konnte. So ist noch im Bonifatius-Sakramentar (vor 750) die alte Ordnung gewahrt.⁷

Auf den Schluß der Anaphora (die Doxologie ist vom Schreiber des Amuletts ausgelassen worden) folgt, ähnlich wie in der Markus-Liturgie (135,3 bzw. 136,25 Brightman), der Friedensgruß des Priesters („Friede allen!“) und der bekannte Ruf des Diakons als Einleitung zum Inklinationsgebet, hier mit dem Zusatz „wo ihr steht“, der uns als „quomodo adstatis“ beim Friedensgruß im gallikanischen Ritus wiederbegegnet.⁸

Das nun folgende Priestergebet beginnt, ähnlich wie ein solches an dieser Stelle in der Jakobus- und Markusliturgie (61,22 bzw. 137,31 Brightman) mit einer Anrede, die aus Jes 57,15 und Ps 112,4–6 gebildet erscheint. Im Codex Rossanus der Markus-Liturgie (64 Swainson) geht es dem Priesterruf „Das Heilige den Heiligen!“ voraus, während es im Codex Vaticanus diesem nachfolgt. Im Gegensatz zur Jakobus- und Markus-Liturgie, wo die betreffende Formel erst nach dem Inklinationsgebet ihren Platz hat, also zwei Priestergebete fast unmittelbar hintereinander stehen, leitet sie bei uns das Inklinationsgebet selbst ein.

Dieses wiederum geht inhaltlich, oft sogar wörtlich mit dem entsprechenden Text auf einem aus dem 8. Jahrhundert stammenden griechischen Papyrus-Doppelblatt zusammen, das in Qarara (Ägypten) gefunden wurde und im Gegensatz zum Berliner Fragment in Unziale geschrieben ist. Das etwa 300 Jahre jüngere Fragment stammt aus einem Liturgiebuch und befindet sich jetzt in der Heidelberger Papyrussammlung (Pap. Gr. 2).⁹ Die Bezeichnung „pais“ ist hier vermieden; doch begegnet uns eine Doxologie, die in die Zeit vor dem 5. Jahrhundert weist. Sie dürfte ähnlich auch im Berliner Papyrus gelautet haben.

Da das Heidelberger Blatt allem Anschein nach auf denselben Typus wie das Berliner zurückgeht und zudem noch dessen direkte Fortsetzung bietet, sei es hier seinem Text nach in Übersetzung wiedergegeben:

(. . . Reinige uns von aller) Ungerechtigkeit. Vor dir neigen deine Diener und Dienerinnen ihren Nacken, neige du ihnen dein Ohr. Strecke deine unsichtbare Hand aus und segne, heilige und leite (sie), damit sie an das Deine denken, das Deine beachten, an dem Deinen festhalten durch deinen eingeborenen Sohn, durch den und mit dem dir die Ehre

⁵ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (2Wien 1949) 336 ff.

⁶ Vgl. den Brief des Papstes Gregor d. Gr. an Bischof Johannes von Syrakus (PL 77, 956 f.).

⁷ Vgl. K. Gamber, *Das Bonifatius-Sakramentar* (= *Textus patristici et liturgici* 12, Regensburg 1975) 64; ders., in: *Rev. bénéd.* 85 (1975) 292–294.

⁸ Vgl. K. Gamber, *Ordo antiquus gallicanus* (= *Textus patristici et liturgici* 3, Regensburg 1965) 36.

⁹ Herausgegeben von F. Bilabel, *Griechische Papyri* (Heidelberg 1924) Nr. 58. Der Text ist abgedruckt von Lietzmann a. a. O. 58 f.; vgl. van Haelst, *Catalogue* Nr. 859 S. 853.

und Macht sei mit deinem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

Der Diakon spricht: *Lasset uns aufmerken!*

Der Priester nimmt ein wenig von dem konsekrierten Brot und legt es in den Kelch; dabei soll er sagen: *Das Heilige den Heiligen!*

Das Volk antwortet: *(Einer ist der heilige Vater, einer der heilige Sohn, einer der heilige Geist. Amen).*

Der Diakon: *Kommt herbei.*

Der Priester: *Gebietet, Allherrscher, wir danken dir, daß du uns gewürdigt hast der Gemeinschaft und der Teilnahme am Leib und Blut deines Christus. Stärke in uns die Hoffnung auf das Heil (es fehlen 1½ Zeilen). Behüte uns durch die Engelmächte durch deinen Eingeborenen, durch den und mit dem dir die Ehre und die Macht sei mit deinem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.*

Der Diakon sagt: *Wo ihr steht, neigt (euer Haupt vor dem Herrn!)*

In der auf das Inklinationsgebet und den Ruf des Diakons „Laßt uns aufmerken!“ folgenden Rubrik nimmt der Priester (hiereus; im Berliner Text wird er „presbyteros“ genannt) ein Stück des konsekrierten Brotes und legt es mit den Worten „Das Heilige den Heiligen!“ in den Kelch. Es fehlt also hier deutlich dessen Elevation wie im späteren Ritus.

Der Antwortgesang des Volkes ist wegen einer Textlücke nicht überliefert. Wir haben ihn nach der (gegenüber den nicht-ägyptischen Liturgien abweichenden) Fassung in der Markus-Liturgie (138,12 Brightman), die auch im äthiopischen Ritus übernommen wurde, ergänzt.

Danach folgt der Ruf des Diakons „Kommt herbei!“ als Einladung für das Volk zum Empfang der Kommunion. Ein solcher begegnet uns in der Markus-Liturgie nur noch bei der Priester- und Diakon-Kommunion (139,32 Brightman), jedoch zu: „Mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe tretet herzu!“ erweitert, auch in der byzantinischen Liturgie (341,25 Brightman).

Das Heidelberger Papyrusblatt bringt unmittelbar danach das Dankgebet im Anschluß an die Kommunion, das seinem Wortlaut nach keine Parallele mit einer anderen ägyptischen Liturgie aufweist. Ihm schließt sich, wie in der Markus-Liturgie, ein (letztes) Inklinationsgebet an, von dem freilich nur mehr der vorangehende Ruf des Diakons erhalten geblieben ist.

Lietzmann war der (meiner Meinung nach) falschen Auffassung, daß das Inklinationsgebet des Berliner Papyrus, zusammen mit dem vorausgehenden Text, hier am Schluß der Meßfeier seinen Platz hatte, wobei er die darin sich findende Bitte um Behütung „unseres Eingangs und Ausgangs“ als Hinweis anführt.¹⁰ Dies ist jedoch keineswegs richtig, da das erste Ge-

¹⁰ Lietzmann a. a. O. 66.

bet deutlich zur Anaphora gehört und hier die übliche Kommunionbitte am Schluß desselben darstellt, wie sie uns ähnlich im gallikanischen Ritus begegnet, wo es in einem „collecta ad panis fractionem“ überschriebenen Gebet heißt: „...und gib, daß (alle), die davon genießen, Gesundheit erlangen an Leib und Seele, Schutz ihres Heils, Einsicht in den Sinn Christi, Sicherheit ihrer Hoffnung und die Ewigkeit des Heiligen Geistes, durch Christus, unsern Herrn.“¹¹

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in beiden Papyrusblättern eine uns sonst nicht bekannte Form der ägyptischen Liturgie vorliegt. Sie geht allem Anschein nach auf eine sehr frühe Zeit zurück und hat bis ins 8. Jahrhundert und länger in ländlichen Gemeinden weitergelebt, bevor sie später von verschiedenen koptischen Formularen abgelöst wurde. Es fehlte in ihr noch das Herrengebet und die Elevation beim „Das Heilige den Heiligen!“. Zu diesen frühen ägyptischen Sonderformen gehört bekanntlich auch das Euchologium des Serapion¹², das jedoch mit der Liturgie unserer Papyrusblätter nicht verwandt ist.

Es kam der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern (vgl. Eph 1,4–5 u. 10). Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat Christus das Reich der Himmel auf Erden begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt. Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang und dieses Wachstum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Jo 19,34), und vorherverkündet durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen“ (Jo 12,32). Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10,17). Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.

II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 3

¹¹ Vgl. K. Gamber, *Sacramentorum* (= *Studia patristica et liturgica* 13, Regensburg 1984) 36: „... et praesta ut qui ex ea sumpserint accipiant sanitatem mentis. integritatem corporis. tutelam salutis. intellectum sensus Christi. securitatem spei. corroboracionem fidei. aeternitatem spiritus sancti. per.“

¹² Vgl. B. Botte, *L'Euchologe de Serapion est-il authentique?*, in: *Orientalia Christiana* 48 (1964) 50–56.

Dr. Josef Rafael Kleiner

1. Vorüberlegungen

1.1 *Die Zahl der jugendlichen Teilnehmer(innen)* an deutschen Katholikentagen nimmt seit Freiburg (1978) zu. Davon gehört ein großer Teil den 16 bis 20jährigen Schülern an. Sie stehen noch (oder wieder) mit distanzierter Sympathie am Rand der institutionellen Kirche (Verbände, Pfarrgemeinde, schulischer RU). Die mittleren Lebensalter sind bei Katholikentagen in der BRD immer schwächer vertreten. Die prozentuelle Teilnahme der über fünfundfünfzigjährigen Katholiken wird stärker sichtbar. Je jünger die Teilnehmer, um so ökumenischer die Gesinnung und Praxis. Man trifft sich bei Kirchen- und Katholikentagen.

1.2 *In den österreichischen Diözesen* hat sich die einjährige Vorbereitungsarbeit auf den Katholikentag in Wien (September 1983) und die pastorale Nacharbeit in den Gemeinden in etwa positiv ausgewirkt. Es scheint also angezeigt, über ähnliche Initiativen einer Vorarbeit im Hinblick auf die Feier vom 10. bis 14. 9. 1986 nicht nur im betroffenen Bistum oder im verbandlichen Getto, sondern auch in Gemeinden und Gruppen der anderen 21 Bistümer nachzudenken. Wie können die potentiellen Besucher(innen), insbes. Jugendliche, auf die Thematik spirituell eingestimmt werden?

1.3 *Im Bereich der Gemeindekatechese* bzw. kirchlichen Erwachsenenbildung (Pfarreien, Verbände) könnte dies geschehen in der Besinnung auf entsprechende Texte aus der Hl. Schrift, des II. Vatikan. Konzils („Gaudium et Spes“), der Würzburger Synode („Unsere Hoffnung“ Teil I, Nr. 6), des Neuen Erwachsenenkatechismus (S. 146–155, 232–234, 426–431), mit dem Hirtenbrief der deutschen Bischöfe „Gerechtigkeit schafft Frieden“, dem „Wirtschaftshirtenbrief“ der US-amerikanischen Bischöfe, u. ä.

1.4 *Im Bereich der Diakonie* gibt es Inspirationen zum Katholikentagsthema für das gesellschaftspolitische Engagement der Christen aus den Einsichten der „Befreiungstheologien“, den prophetisch-innovatorischen Impulsen der Ökologie- und Friedensbewegung sowie der „Dritte-Welt-Gruppen“. Diese Bereiche sind jedoch hier nicht abzuhandeln.

2. Pastoralliturgische Anmerkungen

In diesem praktischen Beitrag soll auf Elemente hingewiesen werden, die bei verschiedenen Gelegenheiten und Anlässen (Schul- und Jugendgottes-

dienste, Einkehrtage und -Wochenenden, Schulungen und Glaubenskurse, Wallfahrten und Hausgottesdienste) bei Andachten, Wort- und Eucharistiefeiern Verwendung finden können. Sie führen zur Thematik „Dein Reich komme!“ hin und vertiefen sie. Sie dienen so dem pastoralen Nutzen und auch der Evaluation der viertägigen Aachener Veranstaltung: „Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vereinigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander – als universale salutis sacramentum“ (LG 1).

3. „Gotteslob“ als Quelle zum Thema „Dein Reich komme“

3.1 passende *Lieder*: 112 262 483

154 264 549

174 269 556

183 275 560

227 281 639

249 284

259 304

3.2 passende *Kehrverse*: 152 286 529,8 633

173 526,3 561,2 646,2

3.3 passende *Psalmen*: Ps. 98 Nr. 484 Ps. 93 Nr. 738

Ps. 110 Nr. 684 Ps. 96 Nr. 740

Ps.2 Nr. 709

3.4 passende Litanei zum Einzug: 564 (Christkönigsrufe)

4. Biblische Perikopen zum Thema

4.1 Alttestamentliche *Lectio*:

Deut 5,32–6,5 Grundforderungen der Gottesherrschaft (lex)

Jesaja 11,1–12 das messianische Reich (propheta)

4.2 responsorialer *Psalm*: 97 Der Herr ist König, die Erde frohlocke . . .
oder Jesaja 12,1–6 Danklied der Geretteten

4.3 neutestamentliche *Epistola*:

Eph 1,17–23 Kirche als Vorzeichen des Gottesreiches

1 Petr 2,3–10 Gottes Eigentumsvolk

4.4 Ruf vor dem Evangelium zum *Halleluja* (wahlweise):

So spricht der Herr:

Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich ...

Wer meine Gebote hält, der wird groß sein im Himmelreich ...

Die Gerechten werden im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten ...

Wer so klein wird wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte ...

Das Reich Gottes wird einem Volk gegeben, das die erwarteten Früchte bringt ...

Das Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden ...

Kommt und nehmt das Reich in Besitz, das mein Vater für euch bestimmt hat ...

Die Zeit ist erfüllt: Das Reich Gottes ist nahe! Bekehrt euch und glaubt!

Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut!

Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber geh und verkünde das Reich Gottes!

Selig, wer im Reich Gottes am Mahl teilnehmen darf.

Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch ...

Wenn ihr das geschehen seht, sollt ihr erkennen: Gottes Reich ist da!

Ihr sollt in meinem Reich an meinem Tisch mit mir essen und trinken!

Wenn jemand von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes sehen ...

4.5. thematisches *Evangelium*:

Lk ist der Evangelist des Lesejahres C (III)

Lk 9,1–6 die Aussendung der Zwölf

Lk 16,13–17 die Entscheidung für Gottes Reich

Lk 22,24–30 Gott herrscht, indem er durch Jesus unserem Heil dient

5. *Fürbitten*

5.1 aus den bekannten *Fürbittensammlungen*:

besonders geeignet sind die Texte aus der Zeit gegen Ende des Kirchenjahres, bzw. Advent, Christi Himmelfahrt ...

5.2 Aus: *H. Oosterhuis*, Ganz nah ist dein Wort. Wien [1974]: Seiten 38, 47, 50, 62, 81, 99, 108, 123, 156, 174.

5.3 Aus: *W. Rupp*: Gottesdienste für heute. Innsbruck–Würzburg 1971 (S. 38):

Wir beten zu Jesus Christus: Schwachen Menschen hast du vor deiner Erhöhung dein Reich anvertraut. Wir sollen mitbauen, bis du kommst, dein Reich zu vollenden. Wir bitten dich:

Bewirke, daß sich alle Christen, mehr als um alles andere, um das Reich Gottes sorgen:

Stehe den Völkern in dem Bemühen bei, Streitigkeiten zu beenden und untereinander Frieden zu halten:

Hilf allen christlichen Gemeinden, der Welt zu künden, daß du uns nahe bist:

Laß uns verstehen, daß wir zuerst bei uns beginnen müssen, wenn sich dein Reich in der Welt ausbreiten soll:

Großer Gott!

Dein Reich ist dort, wo Menschen sind,
die deinen Willen tun und dich wirken lassen.

Mach uns Du zu Bürgern dieses Reiches durch Christus, unsern Herrn.

(Dieses Buch enthält zum Thema „Reich Gottes“ auch Texte aus der Profanliteratur und Hinweise auf passende biblische Perikopen: Dan 2,1 ff. und Dan 5,1 ff./Apg 1,6–8; 1 Kor 6,9–11; Apg 14,21–22 und 19,8–9/Mt 4,17.23–24; Mk 4,26–29; Lk 4,42–44 und 9,10–11).

6. Präsidialgebete (Tages-, Gaben-, Schlußgebete) zum Thema

6.1 Aus dem römischen *Meßbuch*:

Donnerstag der ersten Adventwoche

Samstag der zweiten Fastenwoche

Siebter Sonntag der Osterzeit

26. Sonntag im Jahreskreis

Christkönigssonntag

Messen für besondere Anliegen:

21. für den Fortschritt der Völker

22. um Frieden und Gerechtigkeit

6.2 Aus: *H. Oosterhuis*, Ganz nah ist dein Wort, Wien [⁵1974] (Tagesgebete) – Herr, unser Gott, jedem schenkst du dein Licht und dein Wort, wenn er nur will; dein Reich gibst du den Sündern und Armen. So wirst du auch uns gnädig sein. Schicke uns nicht fort mit leeren Händen, sondern erfülle uns mit Jesus Christus, dem Boten deines Reiches, deinem geliebten Sohn . . .

– Du wachst als Hirte über deine Schöpfung, alles Lebendige ist in deiner Hut, uns alle kennst und bewahrst du, wo wir auch gehen oder stehen. Wir bitten dich: So möge es bleiben, niemals soll uns deine Nähe mangeln. Laß uns eintreten in dein Reich der Ruhe und des Friedens heute und an jedem Tag unseres Lebens . . .

– Gott, du bist das Herz, die Wahrheit unseres Lebens. Bis zum Äußersten werden wir gehen müssen, um dein Reich zu finden. Wir bitten dich: Gib uns die Kraft dazu, damit wir uns nicht abwenden von dir und nicht unwillig werden, wenn dein Reich verborgen ankommt. Laß uns tun, wie Jesus Christus getan hat, dein Sohn und unser Bruder, der sich mit Leib und Seele hingegeben und verloren hat, damit er uns rette und dich gewinne, seinen Vater, unseren Gott . . .

6.3 Aus: *W. Rupp*, Gottesdienste für heute. Innsbruck–Würzburg 1971 (S. 33): Gott aller Völker! Dein Reich nimmt seinen Anfang hier in dieser Zeit. Hier soll beginnen, was du einmal vollenden wirst. Mache alle Menschen, welcher Rasse sie auch angehören und welche Sprache sie auch sprechen mögen, für die Aufnahme in dein Reich bereit! Du bist am Kommen und offenbarst dich dem, der dich sucht. Wir wollen dir nicht aus dem Wege gehen. Mache unsere Herzen frei von Mißtrauen und bösen Regungen, damit wir dir begegnen können! So viele Menschen kennen dich noch nicht. Schenke auch ihnen Gemeinschaft mit dir. Laß uns die Verantwortung spüren, die wir für sie tragen und mach uns fähig, die Menschen, auf die wir Einfluß haben, zu dir hinzuführen . . .

7. Eucharistiegebete

7.1 Der *Vierte Kanon* eignet sich für das Thema wegen seiner heils geschichtlichen Struktur.

7.2 Ähnliches würde auch von der Anaphora der *Lima-Liturgie* gelten; sie ist jedoch von seiten der katholischen Kirchenleitung (noch)nicht approbiert.

7.3 Das Hochgebet „*Gott führt die Kirche*“ der Schweizer Bistümer wurde am 8. 8. 1974 von der röm. Gottesdienstkongregation bestätigt. Zum Thema passen besonders die 1. und die 4. Variante.

7.4 *Präfationen* aus dem Römischen Meßbuch, in denen auf das Thema „Dein Reich komme“ in etwa Bezug genommen wird:

Advent I – das zweimalige Kommen Christi

Leiden Christi I – die Macht des gekreuzigten Herrn

Christi Himmelfahrt I – Christi Herrschaft

Sonntage I – Ostergeheimnis und Gottesvolk

Christkönigssonntag – Christi alles umfassendes Reich

7.5 *Einleitungen und Schlüsse* für die Präfationen finden sich in der Kleinausgabe des Röm. Meßbuches auf S. 1187 f. Der variable Mittelteil wird mit Rücksicht auf den besonderen Anlaß bzw. das Thema „Dein Reich komme“ formuliert.

8. *Anaphora „Dein Reich komme“ als Meditationshilfe:*

(Nach Eph 1,3–14)

Gott und Vater Jesu, unseres Herrn, es ist würdig und recht, dich zu preisen. Durch unsere Gemeinschaft mit deinem Sohn hast du uns mit allem Segen deines Geistes beschenkt.

Durch Christus sind wir erlöst von unseren Sünden und versöhnt mit dir. So kommt das Reich deiner Gnade zu uns.

In Christus hast du uns erwählt zu deinen Söhnen und Töchtern. Als Erben deines Reiches hast du uns eingesetzt.

Mit Christus gelangen wir in dein Reich und empfangen das Siegel des Heiligen Geistes, Weisheit und Einsicht. Als Kirche danken wir dir mit deinem ganzen Volk, daß du den Plan unserer Rettung nach deinem gnädigen Willen verwirklichst. Mit allen Engeln und Heiligen rufen wir zum Lob deiner Herrlichkeit: Heilig . . .

(*Postsanctus nach Offbg*)

Wir danken dir, Gott und Vater, der du warst und bist (4,8)
und kommen wirst. Du hast die Welt erschaffen, durch (4,11)
deinen Willen ist sie begründet.

Du allein bist heilig. Deine Wege sind wahr, deine ge- (15,3–4)
rechten Taten werden offenbar. Du hast deine Macht in (11,17)
Anspruch genommen und deinem *Messias* die Herrschaft (11,15)
über die Schöpfung verliehen.

Er ist der Erste und der Letzte und der Lebendige. (1,17)

Er ist würdig, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, (5,12)
Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob. Als Lamm wurde er
hingegen. Mit seinem Blut hat er uns für dich erworben aus
allen Stämmen und Sprachen, Völkern und Nationen.

Zu deiner königlichen Priesterschaft hat er uns gemacht (5,9–10)

Von ihm kommt unsere Rettung. (7,10)

Er hat uns freigekauft als Erstlingsgabe für dich, (14,4)

unseren Gott. Der *Geist Christi*, der von dir kommt und alles
neu macht, ergreife nun unsere Gaben von Brot und (17,3)

Wein und mache sie für uns zum Leib und Blut deines Sohnes,
der bei uns eintritt und mit uns Mahl hält. (3,20)

(Einsetzungsbericht aus dem Vierten Hochgebet)

(Anamnese-Epiklese II-Diptychen nach Hebr)

Gott und Vater,

voll Zuversicht gehen wir hin zum Thron der Gnade und (4,15–16)

feiern das Gedächtnis an Jesus, deinen Sohn, unseren Hohen-

priester. Auf Erden *lebend* hat er mit uns gefühlt und ist

versucht worden wie wir. Für uns hat er Gebete

und Bitten vor dich gebracht und hat durch *Leiden* Ge-

horsam gelernt.

Sterbend ist er mit seinem eigenen Blut (9,12)

in dein Heiligtum eingetreten. Ein für allemal hat er sich

selber als *Opfer* dargebracht. Du hast ihn erhört, durch seine (7,27)

Auferweckung vollendet und zur Rechten deiner Ma-

jestät in den Himmel *erhoben*. Er lebt bei dir, um für

uns einzutreten. Er ist *unsere Opfergabe*, die wir dir

darbringen. Gewähre uns, daß wir vom Altar essen und

trinken dürfen und durch *Christi Fleisch und Blut*

eintreten in dein Reich. (10,19–20)

Vater, nimm das *Opfer des Lobes* an, die Frucht unserer

Lippen, die deinen Namen preisen. (13,15)

Wir bitten dich für die *Kirche* und ihre *Vorsteher*, Papst N.,

Bischof N. und für *alle*, die mit uns auf den neuen und leben-

digen Weg hinausziehen und die künftige Stadt suchen. (13,7)

Mögen auch unsere *Toten* aufgrund ihres Glaubens bei dir

Gefallen finden und dich, den sie als ihren Gott suchten,

als ihren Lohn empfangen. (11,5–6)

Vater, wir wissen uns umgeben von einer Wolke von Zeugen,

von Maria und Josef, von den Vätern und Müttern unseres

Glaubens, den Propheten und Aposteln, dem (der) hl. N. und

allen *Heiligen*, der festlichen Versammlung

Vereine du uns mit der Gemeinschaft der Erstgeborenen und

vollendeten Gerechten, die im Himmel verzeichnet sind. (12,22–24)

So bitten wir dich im Namen Jesu, des Mittlers eines Neuen

Bundes:

(Schlußdoxologie).

9. Feierlicher Schlußsegen

– Der freigebige *Gott* hat die Fülle seiner Gaben den Weisen und Angesehenen verborgen, den Unmündigen und Kleinen aber offenbart:

Er wecke in euch Hunger und Durst nach seinem Reich und seiner Gerechtigkeit. Amen.

– Jesus *Christus* lebt als Bote und Unterpfand des Gottesreiches in unserer Mitte:

Er gewähre euch Vergebung und Trost, Stärke und Freude, Wachsamkeit und Liebe. Amen.

– Der *Geist* Christi ist vom Vater ausgegossen über die Christenheit und alle Menschen:

Sein mächtiges Erbarmen durchdringe und vollende die Schöpfung Gottes und die Werke der Menschen. Amen.

10. *Einschaltungen* sind zur Vertiefung des Themas an verschiedenen Stellen des Ordo Missae möglich bzw. vorgesehen, natürlich unter der Bedingung, daß sie gut vorbereitet sind (z. B. Kyrie-Litanei, Akklamationen, Fürbitten, Memento im Kanon, Einleitung zum Gebet des Herrn, Embolismus, Friedensgebet ...).

Während die Kirche selbst der Welt hilft oder von dieser vieles empfängt, strebt die Kirche nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit.

Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das „allumfassende Sakrament des Heiles“ ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.

Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen. Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte. Ihn hat der Vater von den Toten auferweckt, erhöht und zu seiner Rechten gesetzt; ihn hat er zum Richter der Lebendigen und Toten bestellt. Von seinem Geist belebt und geeint, schreiten wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Plan seiner Liebe zusammenfällt: „alles in Christus dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist“ (Eph 1,10).

Der Herr selbst spricht: „Sieh, ich komme bald, und mein Lohn ist mit mir, einem jeden zu vergelten nach seinen Werken. Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende“ (Apk 22,12–13).

Läuten als Liturgie

Zum neuen Ritus der Glockenweihe

Dipl. Theol. Guido Fuchs

98

Mit dem seit Ende 1984 vorliegenden Faszikel *De Benedictionibus* des *Rituale Romanum*¹ ist nun auch ein endgültiger neuer Ritus der Glockenweihe gegeben, nachdem im deutschen Sprachgebiet seit 1978 die Studienausgabe des *Benediktionale*² bereits einen solchen Weiheritus enthielt. Sicherlich wird letzterer durch die *Editio typica* nicht einfach außer Kraft gesetzt, doch lassen sich durch einen Vergleich der beiden Riten nach längerem Gebrauch Anregungen und Veränderungsvorschläge für eine endgültige deutsche Ausgabe finden. Ebenfalls 1984 erschien die *Editio typica* des *Caeremoniale Episcoporum*, das auch in einem eigenen Kapitel die Glockenweihe enthält,³ deren Verlauf die Ordnung des *Rituale Romanum* zugrundeliegt. Mit der Erstellung des neuen Glockenweiheritus, wie er sich in den genannten Büchern – im wesentlichen übereinstimmend^{3a} – findet, wurde nicht nur der Verlauf der Weihe umgestaltet; der Ritus wie auch die Glocke selbst erhielten eine andere theologische Deutung. Zwar fielen die Waschung der Glocke und die Salbung mit Krankenöl schon im *Pontificale* von 1962 weg, doch ihr apotropäischer Charakter hing der Glocke nach wie vor an: „Vor dem Klang der Glocken sollen zurückweichen alle Nachstellungen des Feindes, das Prasseln des Hagels, das Brausen der Stürme, das Ungestüm der Gewitter; gemäßigt sollen werden die feindlichen Donner, heilsam eingehalten werden das Wehen der Winde: Deine mächtige Hand schmettere nieder die Gewalten in der Luft, damit sie, sobald sie diese Glocke hören, zittern und die Flucht ergreifen vor dem auf ihr gezeichneten Banner des heiligen Kreuzes Deines Sohnes . . .“⁴.

Erst in dem nachkonziliaren Ritus wurde diese apotropäische Deutung, die in der Vergangenheit zu manchen Mißverständnissen geführt hatte,⁵ weggelassen. Das heutige theologische Verständnis der Glocke und ihrer Weihe nach der neuen Ordnung soll im folgenden dargestellt werden.

1. Ihre älteste Verwendung als Signalinstrument⁶ ist der Glocke nach wie vor beibehalten, obgleich das Schlagen an eine „kelchförmig gebogene

¹ *Rituale Romanum*, Fasz. *De Benedictionibus*. *Editio typica*, typis polyglottis Vaticanis 1984; Caput XXX. *Ordo benedictionis campanae*, Art. 1032–1051, S. 395–402 (= RR).

² *Benediktionale*. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Zürich/Freiburg/Wien 1978, Kap. 31, Glockenweihe, S. 160–166.

³ *Caeremoniale Episcoporum*. *Editio typica*, typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXXIV, Pars VI, Cap. XVII: *De benedictione campanae*, Art. 1023–1032, S. 235 ff. (= CE).

^{3a} Auf Unterschiede wird am Ende des Aufsatzes hingewiesen.

⁴ Vgl. *Pontificale Romanum*. *Editio iuxta typicam*, Taurini/Romae 1962, S. 177–180 (Gebet S. 179).

⁵ Vgl. A. Perkmann, Art. „Glocke“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von H. Baechtold-Stäubli u. a., 10 Bde. (Berlin, Leipzig 1927/42), III, S. 868–876.

⁶ Vgl. die Bezeichnung „*signum*“ für Glocke in den alten lateinischen Weiheriten.

Metallplatte“⁷ in unserer von der Elektronik gesteuerten Zeit anachronistisch anmutet. „In erster Linie dienen Glocken dazu, den Beginn des Gottesdienstes anzuzeigen und die Gläubigen zusammenzurufen.“⁸ Diese *invitatorische Funktion* klingt auch in der Begrüßung der zur Glockenweihe versammelten Gemeinde nach der lateinischen Ausgabe an: „Gratia Domini nostri Iesu Christi, caritas Dei, qui nos convocat in unam Ecclesiam . . . sit cum omnibus vobis.“⁹

Zwar ist es Gott, der sein Volk zusammenruft,¹⁰ doch im übertragenen Sinn mag dies auch für die Glocke gelten: „ . . . eorum sonus . . . plebem congregat ad liturgicas actiones peragendas, . . .“¹¹. Gott ruft die Menschen durch den Klang der Glocke: „Misericors ipse concedat, ut illi quos campanae clara resonantis voce in domum ecclesiae convocaverit, verbo, quod audiunt, intentas praebeant aures.“¹²

Die invitatorische Funktion der Glocke unterstreicht der fakultativ angegebene Lesungstext Num 10, 1–10¹³: „Der Herr sprach zu Mose: Mache dir zwei silberne Trompeten! Sie sollen dir dazu dienen, die Gemeinde einzuberufen.“ Auch im zweiten Segensgebet, das die Editio typica anbietet, wird von der Einladung gesprochen; daß dabei jedoch zu mehr als einer bloßen Versammlung gerufen wird, kommt in eben diesem Gebet sehr schön zum Ausdruck: Gott lädt die Menschen ein, seiner Göttlichkeit teilhaft zu werden.¹⁴ Auf diese tiefere Bedeutung der Einladung zielt letztlich auch die Lesung aus Numeri ab, in der es zum Schluß heißt: „Das wird für euren Gott ein Zeichen sein, das ihn an euch erinnert.“

Die Glocken rufen also nicht nur zusammen, sie sind zugleich Sinnbild für das stete Heilsangebot Gottes. Davon spricht auch ein weiterer angebotener Lesungstext aus Apg 2,36–39.41–42¹⁵: „Denn euch und euren Kindern gilt die Verheißung und all denen in der Ferne, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird.“

Der Ruf der Glocke soll uns auch daran erinnern, daß wir eine Familie sind und als solche zusammenkommen.¹⁶ Die gemeinschaftsstärkende Funktion des „Zusammenläutens“ wurde auch in den alten Weiheriten er-

⁷ W. Reindell, Die Glocken der Kirche, in: K. F. Müller/W. Blankenburg (Hrsg.), Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. IV, Kassel 1961, S. 857–886; S. 859.

⁸ Benediktionale 160.

⁹ RR 1038.

¹⁰ Vgl. GL 640, „Gott ruft sein Volk zusammen“.

¹¹ RR 1039.

¹² RR 1049.

¹³ Benediktionale 162; RR 1041 (ohne den neunten Vers).

¹⁴ RR 1047.

¹⁵ RR 1041 (nicht im Benediktionale).

¹⁶ RR 1039.

beten¹⁷, und tatsächlich scheint sie auch heute noch ungebrochen, wenn man die Freude und den Stolz betrachtet, womit eine Gemeinde „ihre“ neuen Glocken in Empfang nimmt. So wird der neue Ritus im Benediktionale auch sinnvoll unter „Segnungen im Leben der Pfarrgemeinde“ eingeordnet, während er früher (Pontificale 1895¹⁸) nach der Weihe der Altargeräte und vor der Segnung der Waffen eingereiht war.¹⁹

2. Von dieser invitorischen Bedeutung muß die *signifikative* Verwendung der Glocken unterschieden werden, wenngleich auch dieses Läuten dazu einlädt, in das Gebet der Kirche miteinzustimmen. „Eorum sonus tempora orationis metitur . . . fideles monet de gravioribus eventibus qui hanc Ecclesiae portionem (hanc civitatem) aut singulos fideles vel laetitia vel dolore afficiunt.“²⁰ „Sie erklingen an den wichtigsten Lebensstationen des Christen: u. a. Taufe, Hochzeit, Tod.“²¹ Da diese Anlässe jedoch auch immer Feiern der ganzen Gemeinde sind, ist das Läuten zugleich auch eine Einladung, an der gemeinsamen Feier teilzunehmen.

Es gilt auch, diese Zeichen nicht nur zur Kenntnis zu nehmen; wahre christliche Haltung zeigt sich in der Teilnahme: „Domine Deus, qui fratrium dolores et gaudia nos doces participare, quo plenior fiat nostra dilectio.“²²

Unter die zeichengebende Funktion der Glocke fällt auch das Läuten zu bestimmten Abschnitten in der Messe, etwa zum Evangelium, wie es vereinzelt noch (oder wieder) geschieht,²³ und zu den Einsetzungsworten. Hier muß allerdings das Läuten der Glocke (campana) vom Klingeln mit der Schelle (campanula) unterschieden werden: richtet sich ersteres als Mitteilung an Menschen, die sich außerhalb der Kirche befinden, so dient letzteres als Mahnung für die Gläubigen im Gottesdienst, den „Höhepunkt“, die Elevation nicht zu verpassen: „Kurz vor der Konsekration kann ein Altardiener ein Glockenzeichen geben: wo es Brauch ist, auch beidesmal, wenn der Zelebrant dem Volk die konsekrierten Gestalten zeigt.“²⁴ Eine Beibehaltung dieses Brauches ist heute überflüssig und zeugt eher von einem überkommenen Liturgieverständnis. Hingegen ist es durchaus sinnvoll, während der Einsetzungsworte und zum Evangelium

¹⁷ „Confortetur in Domino per illud populus tuus convocatus“ Pontificale Romanum 1962, S. 180.

¹⁸ Pontificale Romanum, Pars secunda. Mechelinae 1895, S. 297–310.

¹⁹ Im RR gehört die Glockenweihe zum dritten Teil, „De benedictionibus rerum quae in domibus ecclesiae ad usum liturgicam vel pia devotionis destinantur aut eriguntur.“

²⁰ RR 1039.

²¹ Benediktionale 161.

²² RR 1044.

²³ So im fränkischen Thundorf, wie mir der dortige Pfarrer berichtete. Vgl. auch J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I, Wien/Freiburg/Basel 1962, S. 562, Anm. 117.

²⁴ AEM 109.

ein Zeichen mit der Glocke zu geben, durch das den Menschen die Gegenwart Christi im Wort und Sakrament verkündigt wird.

Freilich ist es das Volk Gottes letztlich selbst, das zum Zeichen der Gegenwart Gottes unter den Menschen werden soll; dies drückt auch eine der Bitten aus, die die *Editio typica* des *Rituale Romanum* angibt: „Domine Deus, qui nos, plebem tuam, signum perfectius vis fieri praesentiae tuae apud homines.“²⁵

3. In seinem Werk „*Missarum Sollemnia*“ nennt Jungmann noch andere Stellen der Eucharistiefeier, zu denen die Glocken geläutet wurden: so während des Gloria in der Osternacht, wie es ja heute noch vielerorts geschieht. Der *Ordo ecclesiae Lateranensis* (Mitte 12. Jahrhundert) bezeugt dieses *Läuten aus großer Freude* heraus: „Gloria in excelsis, et statim omnia signa pro gaudio tantae sollemnitis in classicum pulsantur.“²⁶

Auf diese Funktion, der Freude Ausdruck zu verleihen, verweist im neuen Weiheritus auch die Lesung 1 Chr 15,11–12.25–28; 16,1–2: „So brachte ganz Israel die Bundeslade des Herrn herauf unter großem Jubelgeschrei und unter dem Klang des Widderhorns, unter dem Lärm der Trompeten und Zimbeln, beim Spiel der Harfen und Zithern.“²⁷

Zum freudigen Charakter nicht nur des Glockenläutens sondern auch der Glockenweihe gehört die Einschränkung der Wahl des Tages der Weihe, die das Caeremoniale macht: nicht am Aschermittwoch, nicht in der Karwoche und nicht an Allerseelen.²⁸ Vielmehr ist ein Tag zu wählen, an dem die Gläubigen in großer Zahl zusammenkommen können, bevorzugt natürlich der Sonntag.²⁹ Am Ende der Weihe können die Glocken vom Zelebranten und von den Gläubigen „zum Zeichen der Freude“ angeschlagen bzw. geläutet werden.³⁰

Doch auch die Freude, die am Tage der Weihe und beim Läuten der Glocken zum Ausdruck kommt, soll nicht in sich selbst bleiben: vielmehr soll sie vom Heilswerk Gottes künden.³¹

4. Die Glocken waren und sind neben der Orgel durch ihre Klangmächtigkeit stets besonders geeignet, der Festfreude Ausdruck zu verleihen; so ertönen sie auch beim Einzug einer Pilgerschar in die Kirche und während

²⁵ RR 1044.

²⁶ Zitiert nach Jungmann, a. a. O. Bd. II, S. 165, Anm. 22.

²⁷ Benediktionale 162; RR 1041.

²⁸ CE 1024. Hinter dem Verbot des Glockenläutens und damit auch der Glockenweihe in der Karwoche steckt wohl das „Baumstarksche Gesetz“ (Von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit): die Verwendung der Klappen und Ratschen scheint eine liturgisch ältere Tradition zu sein.

²⁹ Ebd.

³⁰ RR 1050.

³¹ RR 1044.

des Gesanges des *Te Deum*.³² Es mag dafür aber noch einen weiteren Grund für das Läuten zu diesem Hymnus geben, denn es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Gesang des *Te Deum* und dem Läuten der Glocken: bekanntlich greift dieser Hymnus das Trisagion der Engel nach Jes 6 auf, in welches das Erdenrund, der ganze Himmel miteinschwingt. Zum Sanctus, zu dem die Menschen, wie es am Ende jeder Präfation heißt, ihre Stimmen mit denen der Engel vereinen, wurden früher nämlich ebenfalls Glocken geläutet – so in England, wo es eigene „sanctus-bells“ gab.³³ Möglicherweise ist das Läuten der Glocken hier gedacht als ein Einschwingen und *Einstimmen in das Lob der ganzen Schöpfung* auf ihren Schöpfer und Erlöser.

Der große Lobpreis ist auch das Thema des Psalms 150, des einzigen Psalms, der nach der Ordnung des Benediktionale noch gesungen wird.³⁴ Zwar scheint der Grund für seine Stellung innerhalb der Glockenweihe leicht auszumachen, als in der Aufzählung der Instrumente, die zum Lob Gottes erklingen sollen, auch die den Glocken ähnlichen Zimbeln genannt werden (obgleich diese zur Zeit der Entstehung dieses Psalms eher den heutigen Becken glichen als den Glocken); doch das große Thema des Lobes kommt auch in anderen Texten der Weiheliturgie zum Ausdruck:

„Herr des Himmels und der Erde, dich preist deine Schöpfung. Im Himmel und auf der Erde erschallt dein Lob. Voll Vertrauen bitten wir dich: Segne diese Glocke(n), die dein Lob kündet (künden).“³⁵ Auch der Lesungstext Offb 19,5–9 greift diesen Gedanken des allumfassenden Jubels über die Erlösung auf: „Da hörte ich etwas wie den Ruf einer großen Schar und wie das Rauschen gewaltiger Wassermassen und wie das Rollen mächtiger Donner: Halleluja! Der Herr ist König geworden, unser Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung. Wir wollen uns freuen und jubeln und ihm die Ehre erweisen.“³⁶

Doch auch dieses Einschwingen der Glocken in das Lob der Schöpfung kann nur ein Sinnbild für das Lobopfer sein, das die Gemeinde in der Feier der Mysterien darbringt: „*Te ergo, Domine, deprecamur, ut, campanae sonitu advocante, fideles tui ad ecclesiam festina exultatione concurrant et in Apostolorum doctrina, in fraterna concordia, in fractione panis et in oratione perseverantes, cor unum fiant et anima una, ad laudem gloriae tuae.*“³⁷

³² Vgl. dazu H. Scherl, Festtagsläuten am Dom zu Münster, in: Monasterium, Domfestschrift Münster, hrsg. von A. Schröer, Münster 1966, S. 221–247.

³³ Vgl. Anm. 26.

³⁴ Nach der lateinischen Ordnung wird als Responsorium auch Ps 28 (29) angeboten, des weiteren Ps 149 als Gesang nach dem Weihegebet.

³⁵ Benediktionale 164.

³⁶ Benediktionale 162 (nicht im *Rituale Romanum*).

³⁷ RR 1046.

Der im lateinischen Ritus diesem Gebet anschließende Psalm 149 greift diesen Gedanken ebenfalls auf: „Sein Lob erschalle in der Gemeinde der Frommen.“³⁸ Dieses Lob der Gemeinde unterscheidet sich eben insofern vom Lob der Schöpfung, als es nicht nur „objective et realiter“, sondern als genuin christliches Lob „effective et verbaliter“ geschieht:³⁹ „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“

5. An dieser *Verkündigung* nehmen auch die Glocken teil. So kündet das „Angelus-Läuten“ nicht von einer bestimmten Uhrzeit – das auch –, sondern den Menschen, die es hören und verstehen, von der Menschwerdung des Gottessohnes. Solchermaßen ist die Glocke ein echtes Symbol: sie spricht verhüllt und offen zugleich vom Heilswerk Gottes.

Von dieser offenen und verborgenen Verkündigung zugleich sprechen innerhalb der Weiheliturgie auch die Lesungen Mk 4,11–12. 23–25 und Mt 13,11–17⁴⁰: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu erkennen.“ Verkündigung ist aber auch der Inhalt weiterer zur Auswahl gestellter Lesungen: „Mt 3,1–11; Mk 1,1–8; Jes 40,1–5.9–11.“

Schließlich weist auch die fakultative Chrisamsalbung⁴¹ auf die sinnbildliche Teilhabe der Glocken am priesterlichen Dienst der Verkündigung hin (1 Petr 2,9); auch die vier Stellen, an denen die Glocken gesalbt werden, deuten auf die vier Himmelsrichtungen, die ganze Welt also, der das Evangelium verkündet werden soll. Im Benediktionale wird als Lied zur Eröffnung GL 263 vorgeschlagen, „Dein Lob, Herr, ruft der Himmel aus“, das Ps 19 in Liedform aufgreift. Hier wird ebenfalls vom Schall, der in die Welt hinausgeht (vgl. 19,5), gesprochen.⁴² Traditionell wird dieser Vers von der Ausbreitung des Evangeliums verstanden.⁴³

Größere Abweichungen voneinander gibt es in den beiden vorliegenden Glockenweiheriten nicht, wenn man davon absieht, daß nach der Ordnung des Benediktionale die Fürbitten erst nach der Weihe ihren Platz haben, während sie im *Rituale Romanum* sinnvollerweise den Wortgottesdienst vor Beginn des sakramentalen Teiles beschließen.

Neben der jeweilig unterschiedlichen Auswahl an Gebeten und Lesungen finden sich im lateinischen Ritus neben Psalm 150 noch zwei weitere Psalmen: neben dem bereits erwähnten Psalm 149, der als Begleitgesang

³⁸ RR 1048.

³⁹ O. Söhngen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik*, in: K. F. Müller/W. Blankenburg (Hrsg.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* Bd. IV, Kassel 1961, S. 2–266; S 227.

⁴⁰ RR 1041; Benediktionale 162 (ohne Mk 1).

⁴¹ Benediktionale 164; nicht im *Rituale Romanum*.

⁴² Benediktionale 166.

⁴³ So am Hochfest Peter und Paul (29. VI.) als Responsorium.

der ausdeutenden Riten gesungen wird, wird als möglicher Antwortpsalm nach der Lesung noch Psalm 29 (29) angeboten, der bei der Glockenweihe traditionell seinen Platz hat:⁴⁴ „Vox Domini in virtute, vox Domini in magnificentia.“

Wesentlicher als die jeweiligen Abweichungen voneinander im Verlauf scheinen mir die Unterschiede in der theologischen Deutung der Glocken und ihrer Weihe zu sein: in den Gebeten des lateinischen Ritus wird immer wieder ausdrücklich der Bezug der Glocke und ihrer Verwendung zur Gemeinde und ihrem Dienst hergestellt. Wie auch immer das Läuten der Glocken gedeutet werden mag, es ist letztlich nur ein Symbol für das Handeln Gottes an uns und unseren Dienst an ihm und den Menschen. Dies kommt in der deutschen Ausgabe leider nicht so deutlich zum Ausdruck.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß innerhalb der Revision der Agende IV „Einweihungshandlungen“ seit 1977 auch ein Neuentwurf der Glockenweihe für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden vorliegt.⁴⁵ Zwar wird der Rahmen der Glockenweihe gegenüber der Ordnung der bislang noch gültigen Agende beibehalten, doch innerhalb des Ablaufes gibt es manche Änderungen: die bisherige Lesung, 1 Kor 13,1–8 („Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle“) wurde zugunsten von Jes 62,10–12 aufgegeben. Das Evangelium Lk 10,38–42 („Eins aber ist not“) entfällt.

Im Weihegebet wird die invitorische und signifikative Bedeutung der Glocke angesprochen: „Allmächtiger, ewiger Gott: gib, daß diese Glocken allezeit deine Ehre verkündigen und deine Gemeinde zum Gottesdienst versammeln. Laß sie nicht vergeblich rufen und zum Gebet mahnen. Wenn sie Zeit und Stunde angeben (und wenn sie über den Gräbern erklingen), laß sie uns erinnern an die Ewigkeit.“ Ihr Einstimmen in das Lob der Schöpfung kommt eindrucksvoll nach der Ankündigung der Bestimmung und Inschrift der Glocke zum Ausdruck: „Nach jeweils kurzem Läuten der einzelnen Glocken kann das volle Geläut erklingen; dabei beginnt zunächst die kleinste Glocke, die anderen setzen im Abstand von 20–30 Schlägen ein. Wenn das volle Geläut erreicht ist, kann die Gemeinde ein Lob- und Danklied singen.“ Von ihrer Teilnahme an der Verkündigung spricht die neue Lesung: „Saget der Tochter Zion: Siehe, dein Heil kommt! Man wird sie nennen ‚Heiliges Volk‘, ‚Erlöste des Herrn‘, und dich wird man nennen ‚Gesuchte‘ und ‚Nicht mehr verlassene Stadt‘.“

Über ihre zeichengebende Funktion hinaus, zu der sie heute leider allzuhäufig reduziert wird, hat die Glocke also eine tiefe symbolische Bedeu-

⁴⁴ Dadurch wurde im Lustrationsritus der apotropäische Charakter noch verstärkt.

⁴⁵ Einweihungshandlungen. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. IV, Teil 3 (= Reihe Gottesdienst 7), Hamburg 1977, S. 30–32.

tung, innerhalb und außerhalb der Eucharistiefeier – doch immer ist ihr Läuten Liturgie: Dienst des Lobes Gottes und Künden vom Werk der Erlösung an uns Menschen.

Als Teilnehmer am Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs, haben die Laien ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche. Innerhalb der Gemeinschaften der Kirche ist ihr Tun so notwendig, daß ohne dieses auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann. Denn wie jene Männer und Frauen, die Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützt haben (vgl. Apg 18,18–26; Röm 16,3), ergänzen Laien von wahrhaft apostolischer Einstellung, was ihren Brüdern fehlt; sie stärken geistig die Hirten und das übrige gläubige Volk (vgl. 1 Kor 16,17–18). Durch tätige Teilnahme am liturgischen Leben ihrer Gemeinschaft genährt, nehmen sie ja angelegentlich an deren apostolischen Werken teil. Menschen, die vielleicht weit abseits stehen, führen sie der Kirche zu. Angestrengt arbeiten sie an der Weitergabe des Wortes Gottes mit, vor allem durch katechetische Unterweisung. Durch ihre Sachkenntnis machen sie die Seelsorge und die Verwaltung der kirchlichen Güter wirk-samer.

Die Pfarrei bietet ein augenscheinliches Beispiel für das gemeinschaftliche Apostolat; was immer sie in ihrem Raum an menschlichen Unterschiedlichkeiten vorfindet, schließt sie zusammen und fügt es dem Ganzen der Kirche ein.

Aus: II. Vatikanum, Dekret über das Laienapostolat, Art. 10

1. Zur gegenwärtigen Praxis

Wenn es sich nicht gerade um die höchsten Feste des Kirchenjahres handelt, gehen heute die Festtage im Leben eines Priesters und Seelsorgers irgendwie „unter“. – Das heißt ganz konkret: Die Feste werden in Eucharistiefeier und Stundengebet „begangen“, aber „dann“ oder „davor“ existieren sie mehr oder weniger nicht mehr, da ist dieser Tag genauso wie jeder andere auch. Man kann also weithin nicht mehr von „Fest-Tagen“, sondern höchstens von „Fest-Stunden“, besser noch von einer „Feststunde“ sprechen, wenn man die Zeitdauer von heiliger Messe und Stundengebet „zusammenzählt“. Dies wiederum hat zur Folge, daß solche verkürzte Festzeiten wie ein „erratischer Block“ in der „Gegend“ stehen, beziehungslos im Tage „herumgeistern“, denn: Sinn und Größe erschließen sich einem Priester wie auch jedem Glaubenden eigentlich erst dann, wenn der Festtag in der Tat unverkürzt Festtag bleibt, was besagen will: Ein Festtag kann nur in Wahrheit leben, wenn er sich über den ganzen Tag hin „entfalten“ kann, wobei natürlich Eucharistie und Stundengebet die besonderen Höhepunkte bilden.

2. Überwindung der gegenwärtigen „Festtagsreduktion“

Es erscheint also als ein dringliches Anliegen, daß zunächst einmal bei Priestern, und dann von dort ausstrahlend auf die ganze Gemeinde, auch die „kleinen“ Festtage des Kirchenjahres (Darstellung des Herrn, Verkündigung des Herrn, Johannes d. T., Peter und Paul, Christi Verklärung, Mariä Geburt, Kreuzerhöhung, um nur einige Beispiele zu nennen) den ganzen Tag gefeiert werden, alle Stunden des betreffenden Tages ihr ganz besonderes Gepräge verleihen. Das heißt nochmals: So sehr Eucharistiefeier und Stundengebet die „Herzzeiten“ der Feier eines solchen Tages sind, so sehr muß der Geist dieses Tages auch die anderen Stunden erfüllen – hl. Messe und Stundengebet allein wären da „zu wenig“.

3. Beispiele von Formen einer ganztägigen Feier

An erster Stelle wäre hier zu nennen eine „Festtagsruhe“, die die leider fast schon gewöhnliche Alltagshektik ablöst. Selbst dort, wo vom normalen Alltagspensum nichts gestrichen werden kann, sollte alles mit größerer Ruhe, Bedachtheit, Freundlichkeit geschehen. Ich bin überzeugt, daß sich dieser „Geist“ mit einigem Bemühen in solchen Zeiten etwas ausbreiten kann. – Sodann scheint es mir von Wichtigkeit, daß man als Priester bestrebt ist, die Vorbereitung und Nachbereitung der Eucharistiefeier etwas bewußter zu gestalten. Das heißt: An Festen sollte man nicht im „letzten Augenblick“ in die Sakristei „gestürzt“ kommen – und auch nicht „möglichst bald aus dem Tempel entfliehen“. Vielmehr sei angeregt, gerade die

Zeit vor Beginn der hl. Messe etwas mehr in Ruhe zu „genießen“. – Eng damit zusammenhängt auch die Art und Weise, wie man an diesen Tagen das Stundengebet verrichtet. Wenn möglich, dann sei empfohlen, zu diesen Anlässen das Brevier im gottesdienstlichen Raum zu beten – und zwar möglichst verteilt über den ganzen Tag. Gerade diese Verteilung bringt es auch mit sich, daß eben der ganze Tag ins Festgeschehen mit einbezogen wird. Also: Die Laudes möglichst vor Beginn der Liturgie, eine der kleinen Horen etwa am Mittag, die Vesper wiederum am späten Nachmittag. – Als überaus entscheidend jedoch halte ich dafür, daß man während des Tages sich auf das jeweilige Festgeheimnis besinnt, gleichsam den Inhalt des Festes immer wieder in sich „einatmet“, kurz, bewußt-unbewußt aus ihm lebt. – Dies ist aber wiederum nur möglich, wenn eine Einstimmung auf das Geheimnis des Festes nicht erst am Tage selbst, sondern bereits am Vorabend geschieht. Ich möchte dies die Aktivierung der „Vigilgesinnung“ nennen. – Aber es sollte nicht bloß beim „Bedenken“ bleiben. Aus den Gedanken heraus, die einen beseelen und beleben, ergibt sich dann die eine oder andere Tat, gleichsam als Frucht der festtäglichen, meditativen Gesinnung. – Dazu noch einige Beispiele: An Darstellung des Herrn könnte es sein der Gedanke der Erwartung des Herrn und daraus des Zugehens auf die Menschen, um in ihnen Christus zu begegnen; an Verkündigung des Herrn wäre es der bewußte Glaube an das Kommen des Erlösers – auch heute noch, und eine Gesinnung, die versucht, jeden Menschen als Erlösten anzunehmen; an Johannes d. T. könnte die Besinnung auf die Bereitung der Wege für den Herrn heute stehen und eine ganz konkrete Wegbereitung; zu Peter und Paul sollte der Kirche besonders gedacht werden und der Versuch stehen, an diesem Feste Verbundenheit mit der Kirche zu üben; an Verklärung könnte es zu einer bewußteren Bejahung auch des Wunderbaren heute kommen; Mariä Geburt könnte der Anlaß sein, den Menschen in seiner Mitwirksamkeit am Heile zu werten und die guten Taten ganz bewußt im Rahmen der Mitwirksamkeit an der Erlösung zu „verstehen“; Kreuzerhöhung schließlich wäre die Gelegenheit, das Kreuz als Zeichen der Zuversicht lebendiger zu sehen, das über allem hoch aufgerichtet erscheint.

Der Dienst der Priester verlangt in ganz besonderer Weise, daß sie sich dieser Welt nicht gleichförmig machen; er erfordert aber zugleich, daß sie in dieser Welt mitten unter den Menschen leben, daß sie wie gute Hirten ihre Herde kennen und auch die heimzuholen suchen, die außerhalb stehen, damit sie Christi Stimme hören und eine Herde und ein Hirt sei. Dabei helfen ihnen gerade jene Eigenschaften viel, die zu Recht in der menschlichen Gesellschaft sehr geschätzt sind: Herzensgüte, Aufrichtigkeit, Charakterfestigkeit und Ausdauer, unbestechlicher Gerechtigkeitssinn, gute Umgangsformen und Ähnliches, das der Apostel Paulus empfiehlt: „Was wahr ist, was ehrwürdig und recht, was lauter, liebenswert und ansprechend, überhaupt was Tugend ist und Lob verdient, darauf seid bedacht“ (Phil 4, 8).

Aus: II. Vatikanum, Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 3

Martin Haselböck, MESSE. Liturgische Gesänge. Dreistimmig gemischter Chor und Orgelpositiv (Klavier, Cembalo), Doblinger (4658).

Martin Haselböck ist einer der bekanntesten Konzertorganisten der jüngeren Generation in Österreich. Diese Messe hat er im Auftrag des ORF 1983 fertiggestellt und ist am 5. Juni desselben Jahres auch uraufgeführt worden.

Haselböck bindet sich an keinen Stil, sondern komponiert freitonal, obwohl er Bitonalität und Cluster verwendet. Im Gloria ist die Vaterschaft des Jazzmusikers freilich unverkennbar, und so dürfte überhaupt die Grundeinstellung dieses Werkes Spielfreude sein. Der Chor ist höchst einfach gehalten. Zwei Frauenstimmen steht eine Männerstimme gegenüber, die oft auch unisono geführt sind (so im *Gloria* auf weite Strecken, und auch im *Credo*, wo er [wie ein Organist] einmal eine Stimme allein singen läßt und dann wieder alle). Gegenüber der musikalischen Funktion der Orgel, die eigentlich das Geschehen beherrscht, tritt der Chor in den Hintergrund; er ist manchmal ziemlich überflüssig. Mit einiger Geduld dürfte es für einen Chor nicht schwer sein, die Intervalle einzulernen, obwohl Haselböck nicht mit übermäßigen Quartan spart. Haselböck vertont die Texte nach der amtlichen liturgischen Übersetzung (samt dem apostolischen Credo), erlaubt sich aber manche Freiheiten (eine unerhebliche: Im Gloria statt *Geist*: *Geiste*); so z. B. im Credo läßt er aus: *am dritten Tage*; *Gottes, des allmächtigen (Vaters)*; auch im *Sanctus* ist er sehr großzügig (unerheblich: *Hosannah* statt *Hosanna*): *Herr, Gott*, statt *Gott, Herr . . .*; *der Mächte . . .* statt *aller Mächte*; *Himmel und Erde sind erfüllt* statt *Erfüllt sind Himmel und Erde*: Ich bestreite nicht, daß der Komponist die Freiheit hat, den Text zu adaptieren, aber ist es hier wirklich nötig?

Ein reizvoller Effekt ist es, wenn beim Gloria Claves (ein rhythmisches Holzinstrument) mitwirken, oder wenn das Agnus Dei mit dem Klang der Altarglocke beginnt.

Ich muß leider zugeben, daß mir der Zugang zu dieser Komposition fehlt, obwohl es ihr nicht an Originalitäten mangelt. Doch die freitonale Technik ist doch etwas zu Verschwommenes, wenn sie auch mit Elementen des Jazz oder mit Techniken von Olivier Messiaen (ein Lehrer Haselböcks) aufgefrischt ist. So sehr es bedauerlich ist, daß moderne Musik im Gottesdienst zu wenig Raum hat und von vielen nicht angenommen wird, und man deshalb den Mut des Komponisten begrüßen und bewundern muß, so steht doch die Qualität der Komposition nicht recht im Verhältnis zur Mühe einer Aufführung.

Fr. Petrus Eder OSB

Alfred Bamer / Hans Bauernfeind, KIRCHENLIEDSÄTZE. Lieder aus dem Gotteslob. Im Satz für drei gleiche Stimmen, Doblinger (4653).

Ein Satz für Frauen- oder Männerchor (und gleichartige Besetzungen) ist eine eigene Gattung für sich, die eigene Kunstfertigkeit verlangt. Doblinger hat auch hier früher erschienene Einzelblätter in einem Heft verbunden. Die Sätze teilen sich *Alfred Bamer* (GL 158, 179, 186, 218, 223, 224, 229, 262, 266, 269, 483, 547, 551, 589, 595, 662, 852, 905 und 920) und *Hans Bauernfeind* (GL 230, 248, 263, 265, 267, 275 und 643). Außer GL 643 und 265 sind alle Sätze in der Tonart des Gotteslob (deshalb liegen sie nicht hoch), lediglich die tiefe Stimme geht manchmal bis zum e (wo aber ein ossia-Vorschlag angegeben ist). Die Sätze sind alle anspruchslos und einfach, ja beinahe asketisch und nüchtern.

Fr. Petrus Eder OSB

Augustinus Franz Kropfreiter, MAGNIFICAT für gemischten Chor und 15 Bläser, Klavierauszug, Doblinger (4657).

In honorem beatissimae Mariae virginis überschreibt Kropfreiter dieses Magnificat, das auch entsprechend repräsentativ gehalten ist.

Die Aufführungsdauer beträgt ca. 17 Minuten. Den lateinischen Text gliedert er in fünf Teile. Nicht nur in der Besetzung schließt das Werk an Bruckners e-Moll-Messe an – auch in der Schwierigkeit. Der Chor ist vier- bis sechsstimmig, scheut extreme Lagen nicht und ist auch schwer geführt. Das Blasorchester erfordert Köhner, Melismen und Flatterzungen sind nichts für Dorfmusikanten.

I *Benedictio* – nicht nur der längste, sondern auch der schwierigste Abschnitt. Nach einer Einleitung, die an den 4. Psalmton erinnert, der dreimal wiederholt wird, folgt der schnelle Hauptteil, der aus homophonen Rufen über bewegtem Bläseruntergrund besteht. Diese Rufe werden unterbrochen durch imitatorische zwei- bis vierstimmige Teile, sowie durch Unisono-Partien, die thematisch auf den vierten Psalmton zurückgehen. Auch die imitatorischen Teile lassen sich auf Psalmtöne (nach der feierlichen Melodie) zurückführen. Der Satz wird abgeschlossen durch einen zweistimmigen Kanon, der auf die Unisonostelle thematisch zurückgeht. Das ganze Stück erzielt aus dem Wechsel von homophonen, bitonalen und imitatorischen Abschnitten mitreißende Effekte.

II *Aria canonica – Misericordia* (das *et* ist ausgelassen) *ejus a progenie in progenies timentibus eum*. Dieser Vers wird von zwei Solosopranen über dem Fundament der hohen Bläser ausgeführt. Der knappe Satz besteht aus einem Kanon der Sekunde und der Sekund.

III *Fuga interrotta – Fecit potentiam bis et exaltavit*. Der Titel besagt, daß es sich um eine Fuge mit selbständigen Zwischenspielen handelt. Genauer gesagt, beginnt dieser Satz schon mit einem Zwischenspiel, nämlich mit einem erregten Flatterzungenakkord. Die Exposition wird durch immer länger werdende Zwischenspiele unterbrochen und durch ein abstürzendes Motiv abgeschlossen. Bereits hier wendet Kropfreiter die Technik der Engführung an. Nach einem ruhigen Mittelteil (*et exaltavit*) folgt eine kurze Reprise in doppelter Engführung.

IV *Consolatio – Suscepit Israel*, ein ruhiger a-Capella-Satz, der durch ausdrucksvolle Bläserzwischenspiele getrennt ist. Erst bei *Sicut locutus* vereinigen sich Chor und Bläser zu einem großen Crescendo.

V *Adoratio – Gloria Patri*. Die Angabe *Langsam, misterioso* erinnert, wie die weichen Akkorde, an Bruckner. Darauf folgt die Wiederholung der Einleitung des ersten Teils, die (selbsterfundene) Chormelodie.

Das Magnificat Kropfreiters steht im Grenzbereich zwischen liturgischer und geistlicher Musik. Es ist für Gottesdienst wie für Konzert brauchbar, allerdings nur von guten Chorsängern und professionellen Instrumentalisten ausführbar. Wenn gleich es die Besetzung mit Bruckners e-Moll-Messe teilt, scheint es doch eher eine Ausführung in einer großen Kirche als im Freien nahezulegen, nicht zuletzt wegen des kammermusikalischen zweiten Satzes.

Fr. Petrus Eder OSB

Augustinus Franz Kropfreiter, DEUTSCHE MESSE für Oberstimmen und Orgel. Orgelpartitur, Doblinger (4659).

In diesem technisch anspruchslosen Werk – die Besetzung besteht aus einem drei- bis vierstimmigen Frauen- oder Knabenchor, begleitet von einem schlichten Orgelpart – zieht einer der renommiertesten Kirchenkomponisten Österreichs die

Summe seiner musikalischen Erfahrung. Es ist dies nicht nur eines seiner jüngsten Werke (entstanden 1985), sondern auch eines seiner kompaktesten. Die Gegensätze der musikalischen Behandlung, die seine früheren Kompositionen oft auseinanderfallen ließen, sind hier durch musikalische Logik zu einer Einheit zusammengeschmolzen. Nur einem guten Musikgeschichtekenner fällt das große Vorbild auf, das an diesem Werk Pate gestanden ist (freilich, ohne daß es eine platte Nachahmung bewirkt hätte). Es handelt sich um Anton Bruckner. Er ist spürbar in den misterioso-Sätzen, in den aus einem Orgelpunkt herauswachsenden Klängen, in den rhythmischen Ostinati, dem Wechsel von polyphonischem Gewebe und homophonen Einwüfen. Nicht minder ist der Einfluß der gregorianischen Melodik und des Oktoechos spürbar.

Kropfreiter hat die Texte des Ordinariums nach den deutschen liturgischen Texten komponiert, einschließlich des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Lediglich im *Gloria* läßt er einmal die Stelle . . . *und du allein* . . . aus. Textwiederholungen sind selten.

Das *Kyrie* (*langsam*) ist ein sehr innerlicher Satz in dorischer Tonart, die nur an der Schlußkadenz schmerzhaft durchbrochen wird. Aus einem langgezogenen Orgelpunkt entwickelt sich ein kontrapunktischer Chorsatz, der sich auf ein schlichtes zweitöniges Motiv zurückführen läßt. Das *Gloria* besteht in Anlehnung an klassische Formen aus drei Teilen. Nach einem rhythmischen ersten Teil folgt der kontrastierende imitatorische zweite Teil (in halbem Tempo) (= *du nimmst hinweg*), der gefolgt wird von der Wiederholung des ersten Teiles (*Denn du allein*). In der Praxis kommt es dann darauf an, den Gegensatz dieser drei Teile gut herauszuarbeiten.

Das *Credo* (105 Takte) ist ebenfalls dreiteilig. Allerdings steht formal nicht das Incarnatus oder Crucifixus im Mittelpunkt, sondern das Resurrexit. Die Außenteile sind je zweiteilig. Auf einen homophon deklamierenden Teil (*Ich glaube an Gott bzw. den Hl. Geist*) folgt ein imitatorischer Teil (*Empfangen bzw. und das ewige Leben*), der das zweite Mal allerdings variiert ist und durch eine Amen-Coda abgeschlossen wird. Im Mittelteil umschließt ein rhythmisch-schwerstampfender Chorsatz über einem Orgelbaß-Ostinato (*gelitten bzw. von dort wird er kommen*) einen imitatorischen Mittelteil (*auferstanden*), der mit dem *empfangen* thematisch verwandt ist. Es ist klar ersichtlich, daß hinter dem formalen Aufbau eine bestimmte theologische Konzeption steht: Die Auferstehung als Zentrum christlicher Verkündigung. Zur Problematik eines von einem Chor gesungenen Credo möchte ich nur bemerken, daß Credo nicht nur Bekenntnis ist, sondern auch Verkündigung und Lobpreis. Offensichtlich ist das Bedürfnis nach einem durchkomponierten Credo noch immer groß.

Das *Sanctus-Benedictus* gewinnt durch die wechselnde Behandlung der Abschnitte: *Sanctus* – imitatorisch, *Erfüllt sind* – homophon, *Hosanna* – unisono, *Hochgelobt* – homophon, *Hosanna* – unisono die Struktur. Heikel ist jene Stelle, wo der Chor nach einem G-Dur-Akkord frei in der Medianten Es-Dur einsetzen muß. Der Komponist läßt die Möglichkeit, mit der Orgel den Akkord anzugeben; es ist jedoch klar, daß man nach Möglichkeit darauf verzichten soll. Das *Agnus Dei* ist dreiteilig gearbeitet als ein auskomponiertes Crescendo zum *Gib uns deinen Frieden* hin, das das *Amen* des *Gloria* wiederholt.

Kropfreiter hat hier offensichtlich auf bescheidene Verhältnisse Rücksicht genommen – die Chorstimmen übersteigen nicht das a" und weisen keine schwierigen Stimmführungen auf. Nichtsdestoweniger ist es eine seiner besten Kompositionen, die aus echt religiösem Geist geboren ist und sich musikalischen Gegebenheiten

stellt. Sie läßt sich nicht auf Experimente ein, die allein den Schreibtischen von Liturgiefachmännern entsprungen sind, wie z. B. Wechselgesang Volk-Chor (der ganz einfach daran scheitert, weil das Volk nicht die nötige musikalische Übung besitzt). Statt dessen versucht er, die musikalischen Formen von innen heraus, d. h. aus Musik und aus Text zu beleben. Das ist ihm von meiner Sicht aus gelungen.

Fr. Petrus Eder OSB

Peter Planyavsky u. a., LIEDER AUS DEM GOTTESLOB im Satz für gemischten Chor drei- und vierstimmig, Doblinger

- Marienlieder (4656)
- Weihnachten (4654)
- Lob und Dank. Bitte und Vertrauen (4655).

Der Verlag Doblinger stellt in diesen drei Heftchen Kirchenliedsätze zusammen, die bereits früher als Einzelblätter in der Reihe „Kirchenliedsätze“ erschienen sind (3 Hefte dieser Art, Advent, Passion, Meßgesänge, wurden bereits in HLD 1985/4 besprochen). Es sind hier fast alle bekannten österreichischen Kirchenmusiker vertreten.

Hans Bauernfeind, einer der Ahnherren der österreichischen Kirchenmusik, ist mit schlichten vierstimmigen Sätzen zu GL 262, 263, 265, 267, 275 und 643 vertreten. Seine Sätze sind konservativ, mit einigen Dissonanzen angereichert, und immer linear empfunden.

Alfred Bamer hat vierstimmige Sätze zu GL 262, 266, 269, 589, 595 geschaffen. Seine Sätze sind im *stilo antico* geschrieben, mit einigen Modernismen angereichert, die allerdings nicht immer überzeugend klingen.

Erich Romanovsky, der erfahrene Wiener Kirchenmusiker und Pädagoge, hat vierstimmige Sätze zu GL 136, 817, 669, 584 und 842, sowie dreistimmige zu GL 136, 872, 669, 584 und 842 geschaffen. Seine Sätze sind sehr reich an Durchgangsnoten, bei der Vertonung von GL 669 (94) finde ich die Durchgangsnoten sogar störend. Wunderschön sind die beiden Sätze zum Weihnachtsfest, insbesondere das schwierige GL 817. Warum bei GL 842 die Melodie in Takt 13 verändert werden mußte, ist mir rätselhaft. Bei GL 842 versteckt sich in der dreistimmigen Fassung ganz bescheiden ein Kanon zwischen Ober- und Unterstimme – welche kontrapunktische Meisterschaft!

Augustinus Franz Kropfreiter gehört zu den Hauptlieferanten; aus seiner Feder stammen: GL 258, 303, 307, 583, 588, 705, 838, 839, 840 und 848 (alle sowohl dreistimmig als auch vierstimmig ausgeführt). Kropfreiter beweist hier einen großen Sinn für Farben (besonders GL 583), mit denen er Stimmung in die kurzen Sätze bringt. Eigenartig sind das modale GL 303 (schade, daß im Baß in der letzten Zeile ein h statt b vorgeschrieben ist!), besonders aber GL 307 und 705 – meisterhafte Kleinkunst.

Josef Friedrich Doppelbauer schrieb drei- und vierstimmig Sätze zu GL 138, 140, 143, 294 und 644. Seine Bearbeitungen fallen aus dem Rahmen des Heftes, da sie keine vierstimmigen Sätze darstellen, sondern kontrapunktische Kleinkunstwerke sind. Er wendet die Technik der Imitation durchgehend an, läßt den Cantus-firmus durch alle Stimmen wandern, und bringt sogar Textwiederholungen. Die beiden Fassungen jedes Chorals gehören von der Anlage her zusammen und bilden so eine Mini-Partita. Im dreistimmigen GL 644 dürfte im Sopran bei Gerechtigkeit ein Druckfehler vorliegen (wohl a' statt g').

Peter Planyavsky gehört zu den jüngeren Kirchenmusikern Österreichs, seine Sätze zu GL 582 sind entsprechend herb gehalten – übrigens in dorischer Tonart.

Ernst Ludwig Leitner, ebenfalls der jungen Generation angehörend, geht noch weiter, seine Sätze zu GL 130, 132, und 134 klingen „schräg“; er bevorzugt Septakkorde (wobei aber der Satz immer *linear* bleibt) und scheut selbst vor krassen Querständen nicht zurück. Fr. Petrus Eder OSB

Büchereingänge

Ignaz Reimann u. a.: CHRIST IST ERSTANDEN. Karfreitag und Ostern in den schönsten alten Liedern. Schallplatte DM 22,-; Musikkassette DM 22,-. Wünschelburger Edition, Anröchte (4675).

Walter Kasper: ZUKUNFT AUS DER KRAFT DES KONZILS. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. 112 Seiten, kart. DM 14,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien. (4676).

Elmar Gruber (Hrsg.): UNSERE FIRMUNG. Zur Erinnerung. 60 Seiten, illustr., geb. DM 15,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien. (4677).

Elmar Gruber (Hrsg.): MEINE TAUFE. Zur Erinnerung. 48 Seiten, illustr., geb. DM 14,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien. (4678).

Pierre Jounel: LE RENOUVEAU DU CULTE DES SAINTS DANS LA LITURGIE ROMAINE. Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ „Subsidia“. 273 Seiten, kart. Edizioni Liturgiche, Roma (4680).

Aus dem Echter-Verlag, Würzburg, Auslieferung in Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck–Wien:

Marc Chagall / Klaus Mayer: DIE HIMMEL DER HIMMEL FASSEN DICH NICHT. Die Chagall-Fenster zu St. Stephan in Mainz. Bd. 4: Die Querhausfenster. 64 Seiten mit 16 Seiten Vierfarb-Bildtafeln. Format 23,5 × 30,5 cm, Pappb. DM 48,-, S 374,40. (4681).

Jürgen E. Lenssen (Hrsg.): LITURGIE UND KIRCHENRAUM. Anstöße zu einer Neubesinnung. 112 Seiten, illustr., brosch. DM 18,-, S 140,40. (4682).

Peter Neysters (Redaktion): ICH TAUFE DICH IM NAMEN DES VATERS UND DES SOHNES UND DES HEILIGEN GEISTES. 32 Seiten, Format 21 × 21 cm, brosch., DM 6,80, S 53,-; ab 50 Expl. DM 6,30, ab 100 Expl. DM 5,80, ab 250 Expl. DM 5,30. (4684).

Josef Ernst / Knut Backhaus: STUDIUM NEUES TESTAMENT. 122 Seiten, kart. DM 12,80. Bonifatius Verlag, Paderborn. (4685)

Hans Wessling: LEBEN ENTZÜNDET SICH AM LEBEN. 208 Seiten, brosch. DM 8,-. Franz-Sales-Verlag, Eichstätt–Wien (4686).

Hrsgg. von den *Liturgischen Instituten Salzburg–Trier–Zürich*: DIE EINGLIEDERUNG VON KINDERN IM SCHULALTER IN DIE KIRCHE. 96 Seiten, Pb. DM 11,50. Verl. Benziger, Einsiedeln–Köln/ Verlag Herder, Freiburg–Wien. (4687).

TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH

Leitlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften	S 30,—
Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche	S 11,50
Angstfurcht beim Kommunionempfang	S 6,50
Ordnung der kirchlichen Trauung konfessions- verschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen	S 20,—
Die Feier der heiligen Eucharistie	S 10,—
Pastorale Einführung in das Meßlektionar	S 20,—
Die Feier der Eucharistie in Konzelebration	S 18,—
Der liturgische Dienst des Diakons	S 24,—
Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester	S 16,—
Dokumente zur Meßfeier	S 60,—
Gestaltung des Altarraumes	S 55,—

Institut Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.



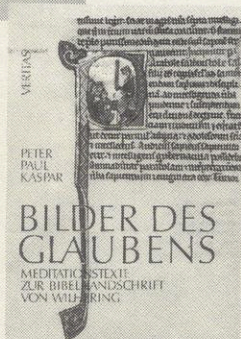
Peter Paul Kaspar

FREUND DES LEBENS
 Über den anderen Gott der Bibel

104 Seiten, broschiert, S 128,-, DM 18,80

Peter Paul Kaspar versucht, der Unbegreiflichkeit Gottes anhand biblischer Grundaussagen nachzuspüren. Der Schwierigkeit, sich von Gott ein Bild zu machen, wird der Leser nicht enthoben.

Peter Paul Kaspar gibt einige Eckpfeiler auf den Weg, Gott im Leben des Menschen zu be-greifen.



Peter Paul Kaspar

BILDER DES GLAUBENS
 Meditationstexte zur Bibelhandschrift von Wilhering

176 Seiten, 77 farbige Abbildungen (Initialen), Efallin, Schutzumschlag, S 298,-, DM 43,80

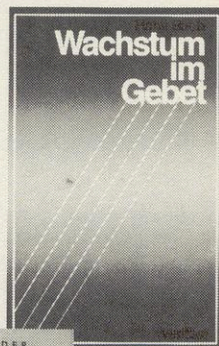
Eine Bibelhandschrift aus dem 13. Jh. begeistert den Betrachter mit leuchtenden, farbigen Bildern. Das Buch beinhaltet die 72 Initialen zum Alten und Neuen Testament mit Texten, die jeweils einer markanten Bibelstelle zugeordnet sind. Eine Erfahrung von Frau Dr. Sigmund über die historische Bedeutung sowie ein Nachwort von Peter Paul Kaspar über die Bedeutung der Bibel ergänzen diesen wunderschönen Kunstband.

P. Hans Buob

WACHSTUM IM GEBET

90 Seiten, broschiert, S 87,-, DM 12,80

Pater Hans Buob, geschätzt als tiefspiritueller Mensch und bekannt durch zahlreiche Vorträge und Veröffentlichungen, möchte zu einer Vertiefung des Gebetslebens hinführen. Dies tut er durch zahlreiche Impulse und konkrete Tips zu Fragen des Gebetes. Der Autor bietet auch Hilfestellungen für die Überwindung der vielen Schwierigkeiten beim Beten an.



Ingeborg Obereder

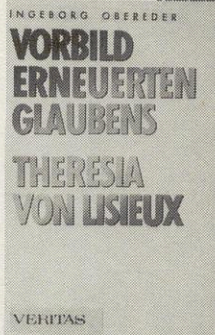
VORBILD ERNEUERTEN GLAUBENS
 Theresia von Lisieux

120 Seiten, broschiert, S 98,-, DM 14,80

Immer mehr Christen erfassen die Bedeutung eines erneuerten Glaubens.

Mit Erstaunen stellen wir fest, daß eine der größten Heiligen der Kirchengeschichte, die „kleine“ hl. Theresia von Lisieux, bereits im vorigen Jahrhundert die Schwerpunkte der heutigen kirchlichen Erneuerungsbewegung in ihrem Leben vorweggenommen hat.

Die Autorin bringt dafür den überzeugenden Nachweis und wirbt für eine Glaubenserneuerung nach dem Vorbild der großen Heiligen.



UB Tübingen

HEILIGER DIENST

Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg – Österreich

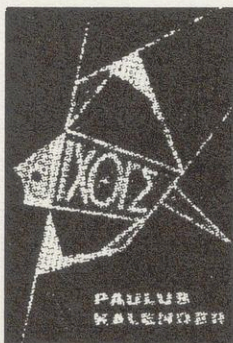
3
1986
40. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Fribourg Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform	113
Dr. François Reckinger, Köln Die Lösung bleibt zu suchen Zum Unbehagen mit den Meßstipendien	136
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier–Innsbruck Vigilgesinnung	148
Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle Gemeinschaft mit Gott	151
Buchbesprechungen	155
Büchereingänge	160

UB Tübingen

18. NOV. 1986



Paulus- kalender 1987

Buchform

Fr. 9.90

Abreißblock allein

Fr. 10.90

Wandkalender

Fr. 11.90

«Von den Kalendern ist von
der Qualität der Texte her
der Pauluskalender der wert-
vollste.»

«Christ in der Gegenwart»

Paulusverlag Freiburg/Schweiz

Auslieferung: Buchhandlung
Wilhelm Ennsthaler
4400 Steyr

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis öS DM 6,50, sfr 6,– Ganzjahr: öS 164,–, DM 24,–, sfr 22,– (zuzüglich Porto+Versandspesen).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto M 1/20046-803, Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078.

Abbestellungen nur schriftlich zu Jahresschluß, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbes anerkannt werden.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftl. P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon 84 21 660.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15–19.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

An jedes Konzil in der Kirchengeschichte schloß sich eine mehr oder weniger lange, mehr oder weniger intensive Phase der Aneignung der Beschlüsse an; es setzte stets ein Prozeß der Rezeption beziehungsweise der Nichtrezeption ein. Bezüglich der Lehrentscheidungen, des Wortlautes der Definition(en) bildete sich jeweils bald ein Konsens unter dem gläubigen Volk; die Disziplinarbeschlüsse hingegen fanden oft nur eine partielle, selektive Aufnahme in der Kirche.¹ Dies leuchtet ein, ging es hier doch um die praktische Anwendung getroffener Maßnahmen in einem bestimmten soziokulturellen Kontext. Jedenfalls lehrt uns die Geschichte, daß auf die allermeisten Konzilien eine Zeit der Spannungen und Auseinandersetzungen im kirchlichen Raum folgte.² So kannten die Konzilien von Chalzedon (451) und Trient (1545–1563) einen zum Teil schmerzvollen Rezeptionsverlauf, der sich aber dem kirchlichen Bewußtsein tief eingeprägt hat.³

Wenn sich im Gefolge des II. Vatikanums turbulente Zustände ausbreiteten, so darf uns das keineswegs verwundern; das Gegenteil, eine Art Grabesruhe, müßte uns beunruhigen, denn es käme einem Zeichen der Nichtrezeption gleich. Wir beschäftigen uns in diesen Darlegungen mit einem Teilstück konziliarer Erneuerung, der Liturgiereform, die ihren Ausgang von einem der vier großen Dokumente des II. Vatikanums nahm, von *Sacrosanctum Concilium* (SC), der Konstitution über die heilige Liturgie.⁴ Als erste Verlautbarung (am 4. 12. 1963) feierlich promulgiert, löste SC eine Bewegung aus, die inzwischen irreversibel geworden ist. Seither liegt eine beachtliche Wegstrecke hinter uns, eine längere wird und muß folgen. Obwohl es noch verfrüht scheint, ein endgültiges Urteil über den gottesdienstlichen Reformprozeß abzugeben, drängt sich indessen nach gut zwanzig Jahren eine Zwischenbilanz auf, die zugleich zu einer Gewissensforschung führen kann.

Im folgenden werden wir zunächst versuchen, eine allgemeine Diagnose zur Liturgiereform zu stellen; darauf wenden wir uns den positiven Aspekten des bisher Erreichten zu; in einem dritten Anlauf fassen wir die Schattenseiten der Gottesdienstreform in den Blick, um schließlich in einem letzten Schritt die Zukunftsperspektiven des liturgischen Wandels zu bedenken. Im voraus sei bemerkt, in welchem Geist unsere Ausführungen verstanden sein möchten: Mit der außerordentlichen Bischofssynode 85 halten wir dafür, daß das II. Vatikanum auch hinsichtlich der Liturgie „die

¹ Die Unterscheidung zwischen Lehr- und Disziplinaentscheidungen besteht schon seit dem ersten ökumenischen Konzil (Nizäa 325).

² Das Konzil von Florenz (1439), welches die Union mit den Orientalen anstrebte, löste kein Echo aus, blieb deshalb toter Buchstabe.

³ G. Alberigo, *La condition chrétienne après Vatican II*, in: G. Alberigo – J.-P. Jossua (Hg.), *La réception de Vatican II* (Paris 1985) 9–40 (spez. 11–15).

⁴ Die drei anderen Hauptdokumente sind: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*.

größte Gnade unseres Jahrhunderts“ darstellt, für die wir Gott innigen Dank schulden.

1. Allgemeine Diagnose zur Liturgiereform

Schon frühere Konzilien hatten Anstöße zu Veränderungen des Gottesdienstes gegeben, doch niemals in dem Ausmaß, wie das beim II. Vatikanum zutrifft. Deshalb legt es sich nahe, die neueste Reform in ihrer Besonderheit kurz zu umschreiben.

a) *Das Spezifische der vatikanischen Liturgiereform*

Vergleichen wir die postvatikanische mit der posttridentinischen Reform, dann springen die unterschiedlichen Vorgänge sofort in die Augen. Zwar erfolgten damals wie nach dem letzten Konzil Neuausgaben gottesdienstlicher Bücher. Das Tridentinum selbst faßte nur den Reformbeschluß, die Durchführung jedoch überband es dem Papst. Das neue Brevier erschien bereits fünf Jahre nach Konzilende (1568), das Missale Romanum zwei Jahre später (1570), also ungefähr im gleichen Rhythmus wie bei der jetzigen Reform; für die anderen Bücher bedurfte es noch weiterer 44 Jahre.⁵ Die beiden wichtigsten Bücher (Missale und Brevier) waren für alle Kirchen obligatorisch, die über keine mindestens 200 Jahre alte Eigenliturgie verfügten. Für die meisten westeuropäischen Diözesen traf dies zwar nicht zu, doch bequemen sie sich bald einmal dem *Usus romanus* an.

Handelte es sich damals um eine Liturgiereform in die Tiefe? Durchaus nicht; sie bekannte sich zur mittelalterlichen Auffassung von der Liturgie, nahm vor allem Säuberungen vor, entfernte Wildwuchs und Fragwürdiges; zu einem eigentlichen Ressourcement kam es nicht. Was aber viel schwerer ins Gewicht fiel, war die der Reform zugrundeliegende Ekklesio-logie, nach der alles von einem Punkt aus bestimmt werden sollte. Damals „eine geschichtliche Notwendigkeit“ (H. Jedin) infolge mittelalterlicher chaotischer Zustände in liturgicis, forderte der sich durchsetzende römische Zentralismus schwere Opfer. Bodenständige Liturgien, örtliche Bräuche und lokales Erbe verschwanden;⁶ eine Liturgieform, die der römischen Stadt, schwang sich obenauf, und dies gerade zu einem Zeitpunkt,

⁵ Es kamen heraus: 1584 das Martyrologium; 1596 das Pontificale; 1600 das Caeremoniale Episcoporum; 1614 das Rituale Romanum.

⁶ Ein Beispiel dafür bietet die Churer Kirche, die sich lange gegen die Romanisierung ihrer Liturgie sträubte, schließlich aber sich dem Zug der Zeit fügen mußte. Cf. H. Bissig, *Das Churer Rituale 1503–1927. Geschichte der Agende – Feier der Sakramente* (Fribourg 1979).

als sich die abendländische Kirche durch die Entdeckungen der Neuzeit allmählich zu einer Weltkirche ausweitete.⁷

Daß der geschichtliche Kontext in den 60er, 70er Jahren unseres Jahrhunderts ganz anders aussah, versteht sich von selbst. Die Liturgie befand sich – im Gegensatz zur tridentinischen Epoche – in einem fixierten Zustand, der gebieterisch nach Abhilfe rief.⁸ Von daher die in unserem Jahrhundert erwachende und mächtig anschwellende „Liturgische Bewegung“, in welcher sowohl das Drängen von der Basis her wie die Vorarbeiten der Theologen, Liturgiker, Bibliker, Patristiker als auch die Anstöße von oben (Pius X.; Pius XII.) zusammenflossen.⁹ Schon Pius XII. erkannte darin ein providentielles Zeichen und einen Durchgang des Heiligen Geistes in der Kirche.

Wir bezeichnen die vorgenommenen Änderungen in den vergangenen Jahren als „Reform“; nicht so die amtlichen Verlautbarungen. Diese ziehen den Ausdruck „*instauratio liturgica*“ dem Terminus „*reformatio*“ vor. Warum? Um jeden Anschein der Radikalität, des Bruchs mit der Vergangenheit zu vermeiden. Jedenfalls ist damit die Rückkehr zu den Quellen, zur wahren Tradition gemeint.¹⁰ *Ad fontes*: diese Losung des Ressourcement entspricht dem Bildwort, das Johannes XXIII. (1960) verwendete: „Die katholische Kirche ist nicht ein archäologisches Museum; sie ist vielmehr der alte Dorfbrunnen, der den heutigen Generationen das Wasser spendet, wie er es denen von gestern gespendet hat.“ Die Liturgiereform sollte und wollte die lebendige Kontinuität mit der Vergangenheit aufrechterhalten. Weshalb empfanden trotzdem die meisten Gläubigen die Liturgie post Vaticanum secundum als „neue“ Liturgie?¹¹ Weil die vatikanische Reform einen Mentalitätswandel verlangt, nach neuen Verhaltensweisen ruft, die sich aus dem Prinzip ergeben, daß die Gemeinde als Trägerin der *Actio sacra* waltet. Hinzu kommt die Umstellung auf die Volkssprache, welche „proviziert“ und eine individualistische, aliturgische Frömmigkeit nicht mehr begünstigt. Die Veränderungen zielen auf den Geist der Liturgie ab, was natürlich da und dort zu Widerständen führte. Gewiß verfolgte die Erneuerung des Gottesdienstes eine pastorale Absicht; Pastoral grün-

⁷ Siehe J. Baumgartner, *Mission und Liturgie in Mexiko*. Bd. II Die ersten liturgischen Bücher in der Neuen Welt (Schöneck-Beckenried 1972) bes. 287–292.

⁸ Th. Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*. Bericht und Besinnung (Bonn 1965) 119–130.

⁹ Die Liturgische Bewegung war also nicht ein ausschließlich „demokratischer“, von unten erfolgender Aufbruch.

¹⁰ Schon Pius X. hatte im Zusammenhang mit der Liturgie die Parole ausgegeben: „*revertimini ad fontes*“.

¹¹ Die Anhänger von Ecône bezeichnen den Gottesdienst in seiner erneuerten Gestalt bewußt als „*nouvelle liturgie*“, als „*nouvelle messe*“.

det aber stets in theologischen Grundsätzen, was nun auch für die Liturgiereform zutrifft. Dogma und pastorales Handeln stehen zueinander in Interaktion. Von daher gesehen erklärt sich, daß SC neben den Reformanweisungen (dem Wunsch Johannes' XXIII. gemäß) die „*altiora principia*“ hervorhob, also die Basis für eine Liturgietheologie legte, so daß man mit Recht SC als die „*Magna Charta*“ des künftigen Gottesdienstverständnisses charakterisiert hat. Tatsächlich liegt darin das Einzigartige, daß ein ökumenisches Konzil sich so ausgiebig mit liturgietheologischen und -pastoralen Fragen auseinandersetzte.

b) Die Durchführung der vatikanischen Liturgiereform

Wieso hielt Vatikanum II es für angezeigt, eine Liturgie, die 400 Jahre hindurch mehr oder weniger starr geblieben war, einer Gesamterneuerung zu unterziehen? Die Antwort erteilt die Liturgiekonstitution: Die Liturgie müsse den Bedürfnissen der Zeit angepaßt werden, denn sie enthalte, so SC 21, nebst einem unveränderlichen Kern (*divinitus instituta*) „Teile, die dem Wandel unterworfen sind“. Diese „können sich im Lauf der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben“. Die Unterscheidung zwischen Unveränderlichem und Veränderlichem im Gottesdienst der Kirche, zwar schon von Trient anerkannt,¹² aber später kaum mehr wahrgenommen,¹³ erlaubte bei der Revision der Bücher tiefe Eingriffe in das Ritusgefüge. Die Konzilsväter hatten zwar ausdrücklich erklärt (SC 23), Neuerungen dürften nur eingeführt werden, wenn „ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche“ es verlange, doch bleibt stets ein Ermessensspielraum bezüglich der „*vera et certa utilitas Ecclesiae*“.

Jedenfalls löste die Liturgiekonstitution eine Dynamik aus, die wohl einmalig ist in der neueren Geschichte der Kirche, sie beschleunigte den Reformeifer ganz allgemein. Die Erneuerung des Gottesdienstes verlief in zwei Phasen. Die erste könnte man als die enthusiastisch-euphorische bezeichnen, welche, so hofften einzelne Kreise, als Initialzündung zu einer totalen Umkrempelung der bis anhin gültigen Ordnung wirken sollte. Bald kam es zu Polarisierungen zwischen den sogenannten Konservativen und Progressiven; die einen taxierten die Reform als protestantisierend, revolutionär, traditionsfeindlich, während die anderen deren Ergebnisse als halbherzig und ungenügend beurteilten. So zeichnete sich gegen Ende des

¹² DS 1728: Die Kirche habe immer die Vollmacht besessen, bei der Feier der Sakramente – *salva illorum substantia* – Veränderungen vorzunehmen, falls dies den geistlichen Nutzen der Empfänger fördere, *pro rerum, temporum et locorum varietate* . . .

¹³ Cf. DS 1613.

Pontifikats Paul VI. (am Ausgang der 70er Jahre) ein Stimmungsumschwung ab, es begann die Phase der Ernüchterung, der Unlust und Morosität, der Müdigkeit und des Unbehagens. Es zeigte sich, daß die Herausgabe neuer Bücher nicht hinreicht, um eine Erneuerung des liturgischen Geistes, eine Vertiefung des gottesdienstlichen Handelns zu erreichen. Wenn nicht alles täuscht, stehen wir jetzt vor der dritten Phase der Liturgiereform, der Phase des Realismus, der nüchtern gläubigen Einstellung, die versucht, „von der Schale zum Kern“ (B. Fischer) vorzudringen, eine Phase, die mühsam und langwierig sein wird.

In die erste Phase der nachkonziliaren Liturgiereform fiel die Veröffentlichung der meisten neuen lateinischen Bücher; innerhalb von zehn Jahren gelang es den Verantwortlichen, beinahe alle Hauptbereiche gottesdienstlichen Lebens durch eine stattliche Zahl neuer Ordines umzugestalten: eine wahrhaftig bewundernswerte Leistung. Es fehlen nur noch die Neuauflage des Martyrologium Romanum, an dem intensiv gearbeitet wird, ein fünfter Band der Stundenliturgie und der Exorzismus. Man darf also feststellen, daß die Ritenreform an ihr Ende gelangt ist. Ob der eingeschlagene Weg (die Bücher in so rascher Folge zu publizieren) richtig war, darüber läßt sich streiten. Eine über Jahrzehnte gestaffelte Bücherreform hätte gewiß auch ihre Nachteile gehabt: eine lang anhaltende Belieferung mit neuen Riten erzeugt Überdruß und eine Unruhe, die auf die Dauer schadet. So darf man hinter die Behauptung von Kardinal Joseph Ratzinger, es sei vieles zu abrupt geschehen, doch ein Fragezeichen setzen.¹⁴ Denn ob so oder so durchgeführt, die Rezeption einer derart umfassenden und tiefgreifenden Reform verlangt nach einem langen Atem, den wir schnelllebige Menschen unseres Jahrhunderts kaum mehr aufzubringen bereit sind.

c) Die Schwierigkeiten der vatikanischen Liturgiereform

Daß bei der Verwirklichung der Gottesdienstreform Hindernisse auftraten, sollte uns keineswegs befremden. Ganz abgesehen vom Priestermangel, der die Aneignung der Reformen erschwerte, abgesehen auch von innerkirchlichen Störfaktoren (z. B. in unseren Gemeinden, vorab beim Klerus, der antirömische Affekt, der alles, was von der Zentrale kommt, verdächtigt und ablehnt), gilt es, den zeitgeschichtlichen Kontext, die Einflüsse von außen in Rechnung zu stellen. Da wäre zunächst die fortschreitende Säkularisierung zu erwähnen, das rein rational-technische Denken, das die Feier der heiligen Mysterien nicht unbedingt erleichtert. In einem solchen Klima entstanden Schlagwörter wie Entsakralisierung, Entmagisierung, Entmythologisierung des Christentums und damit auch der Li-

¹⁴ J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes (Einsiedeln 1981) 75.

turgie, Ideologien, die sich zum Teil verheerend auf das gottesdienstliche Leben ausgewirkt haben. Was die römische Kirche erfahren mußte, erfuhren auch andere Kirchen. Nicht umsonst verfaßte die Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala ein Dokument, das die Krise der westlichen Zivilisation und des Glaubens in ziemlich düsteren Farben beschrieb. Hinter dieser Krise des Gottesdienstes verberge sich eine weitverbreitete Krise des Glaubens, heißt es in der damaligen Stellungnahme.¹⁵ Zum anderen fiel die Reform in unseren Breiten zusammen mit einer Kulturexplosion. Wie soll sich unter diesen Umständen, wenn ein einigermaßen einheitlicher Kulturboden fehlt, die Liturgie einwurzeln? Es handelte sich um eine erstmalige Situation, mit der sich die Kirche bei einer gottesdienstlichen Erneuerung konfrontiert sah.

Noch ein Letztes sei kurz gestreift: die Reform der römischen Liturgie im Gefolge des II. Vatikanums erfolgte von oben. Die Masse der neuen Bücher stammt aus der Werkstatt der Spezialisten: sie können ihren Schreibtischgeruch nicht verleugnen. Gewiß wurden einzelne Gemeinden und Gemeinschaften in die Experimentierphase einbezogen, aber der Großteil der Gläubigen war von diesem schöpferischen Prozeß ausgeschlossen. Über die Möglichkeit eines stärkeren Beizugs des Kirchenvolks bei der Erarbeitung der neuen Liturgie mag man sich den Kopf zerbrechen. Mindestens sollte man sich vor Augen halten, daß Rom nicht anders konnte, als Modellriten für eine über die ganze Welt ausgebreitete Kirche zu erstellen. Tatsache bleibt indessen, daß die Katholiken sich mit den Ergebnissen der Revision abzufinden hatten, so daß ihre Erwartungen und Vorstellungen – besonders im Bereich der Volksfrömmigkeit – zu wenig zum Tragen kamen.

Fazit: Die Liturgiereform im Gefolge des Konzils, dessen erste Frucht sie darstellt, verdient als ganze eine gute Bewertung. Davon zeugt eindeutig die im allgemeinen bejahende Einstellung des Kirchenvolkes, auch wenn es einzelne Schichten gibt, die dem Latein und dem Choral nachtrauern. Zu diesem Schluß gelangten sowohl die Teilnehmer am liturgischen Kongreß (23.–28. Oktober 1984), an dem die Präsidenten und Sekretäre der liturgischen Kommissionen der ganzen Welt teilnahmen, wie auch die außerordentliche Bischofssynode 85. Die Bilanz weist einen Überschuß an Positivem auf. Es wäre ein tragischer Fehlschluß, wollte man alles, was in liturgicis nach dem II. Vatikanum schief gelaufen ist, dem Konzil anlasten: es sei des Konzils wegen passiert . . . Wir sollten uns einmal in aller Ehrlichkeit überlegen, wo und wie wir stünden, falls keine Gottesdienstreform stattgefunden hätte.

¹⁵ Uppsala spricht. Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Uppsala 1968 (Genf 1968) 82.

2. Positive Aspekte der Liturgiereform

Ohne Zweifel gehört die Liturgiekonstitution zu jenen Hauptdokumenten des Konzils, die mächtig dazu beigetragen haben, das Bewußtsein katholischer Christen umzuorientieren. Seit ihrem Inkrafttreten hat sich die Art und Weise des liturgischen Betens und Feierns augenfällig gewandelt. Wir schulden es der Redlichkeit, zunächst die positiven Seiten der Gottesdienstreform zu würdigen. Allzu rasch vergessen wir ja eine Vielzahl von Dingen, die uns heute bereits so selbstverständlich sind, daß die Mühen der Erarbeitung und die damit verbundenen Probleme kaum mehr wahrgenommen werden. Deshalb wollen wir uns in einem zweiten Schritt einige Punkte in Erinnerung rufen, die uns mit Dankbarkeit erfüllen sollten, Dankbarkeit über ein neues Wahrnehmen gemeinsamer Verantwortung, über die neue Erfahrung von Gemeinschaft, über ein neues Verstehen der gefeierten Mysterien. Aus dem Schleier der Geschichte heraus tritt die Liturgie der Kirche in ihrer Einfachheit und Größe heute neu vor uns hin.

a) Die Vielfalt der Sprachen

Die wohl einschneidendste Neuerung, die das II. Vatikanum im Hinblick auf die Gottesdienstfeier der lateinischen Kirche brachte, bestand in der Anerkennung der Volkssprachen als neben dem Latein gleichwertiger Liturgiesprachen. Es setzte eine gewaltige Übersetzungstätigkeit ein, die nicht bloß vom gottesdienstlichen Standpunkt aus gesehen werden darf, sondern auch als kulturelle Leistung die gebührende Beachtung verdient. Bis heute hat Rom liturgische Bücher in 350 Sprachen überprüft und konfirmiert:¹⁶ ein Ereignis von weitestreichender Bedeutung, denn manche Sprachen erlangten so zum erstenmal literarischen Rang. Obwohl das Konzil nachträglich wünschte, das Latein möge seine Rolle als Liturgiesprache beibehalten, verlief die Entwicklung, von der Dynamik der Neuerungen angetrieben, nicht im Sinne der Konzilsväter.

Andererseits stellten und stellen sich beim Übertragen lateinischer Texte schier unüberwindliche Hindernisse in den Weg. Denken wir bloß daran, daß einzelne Sprachen (wie etwa Spanisch und Englisch) je nach Ländern verschiedene Versionen verlangen,¹⁷ daß manche Länder mehrere Sprachen aufweisen,¹⁸ daß gewisse Sprachen einen beschränkten Wortschatz

¹⁶ „Es bleibt noch viel zu tun.“ Aus einer Pressekonferenz von Kardinal Augustinus Mayer über die Aktivitäten der Kongregation für den Gottesdienst: Gd 20 (1986) Nr. 10, S. 76.

¹⁷ In der Hispanophonie gibt es eigene Übersetzungen für Spanien, Mexiko, Kolumbien, Chile, Argentinien usw.

¹⁸ Die Schweiz hat deren vier; Ghana unterbreitete Rom Bücher in 24, Indien in 26 Sprachen . . .

besitzen, daß andere sich durch dialektale Unterschiede auszeichnen.¹⁹ Weiter erhebt sich die Frage, wie die Übersetzungen auszuführen sind: in der Sprache der Straße, der Akademiker, der Literatur? Zudem unterliegen die modernen Sprachen einer raschen Entwicklung; In-words, also Wörter kommen in Mode und verschwinden bald wieder. Wie bewahrt man angesichts solcher Probleme die Schönheit, die dem Heiligen gerecht wird, wie soll man die Bibel, wie die Psalmen mit ihren poetischen Eigenheiten, wie die verschiedenartigsten literarischen Gattungen der kirchlichen Gebete, wie Hymnen und Gesänge übertragen? Bei vielen Sprachen wird die Übersetzungsarbeit noch lange dauern, weil es an kompetenten Leuten, an Finanzen usw. mangelt. Bei anderen, z. B. im Französisch, ist man bereits zur nächsten notwendigen Phase übergegangen, indem echte französische Neuschöpfungen erstellt wurden.²⁰ Aus all dem erhellt, daß die eingeleitete Anpassung erst nach Jahrzehnten, wenn überhaupt je, beendet sein wird. Wer schon versucht hat, einen liturgischen Text selber abzufassen, gibt sich bescheiden und zollt den Werkleuten Respekt, da er weiß, welche Schwierigkeiten das Übersetzen und Komponieren würdiger Formulare bereitet.

b) Die Aufwertung des Gotteswortes

Mit der Neuentdeckung der Bibel in der katholischen Liturgie geschah etwas, das man als ökumenische Großtat einstufen darf. Gewiß hat unsere Kirche zu keiner Zeit das Wort Gottes vergessen, und dennoch stellen wir eine lange Periode fest, in welcher die gottesdienstliche Verkündigung sozusagen auf Sparflamme gehalten wurde, eine Strecke, die gekennzeichnet war durch die Verwendung der lateinischen (also weithin unverständenen) Sprache, durch ein mageres Lektionar und durch viele Wiederholungen derselben Perikopen. Aus der Erklärung des Konzils (SC 24), die Heilige Schrift sei bei der Feier des Gottesdienstes von größtem Gewicht (*maximi momenti*), zog die Reform die praktischen Konsequenzen, indem sie einerseits Wort und Sakrament wieder engstens miteinander verband, so daß die beiden Realitäten sich nicht mehr gegeneinander ausspielen lassen (hier katholische Kirche als Kirche der Sakramente; dort reformatorische Kirche als Kirche des Wortes). Wort und Sakrament, einander wesensmäßig zugeordnet, konstituieren sich gegenseitig und bilden miteinander erst das Ganze der Heilsvermittlung.²¹ Andererseits bietet die erneuerte Liturgie Leseordnungen, über deren Reichtum man sich nur freuen kann, beson-

¹⁹ Das Rätoromanisch Graubündens z. B. umfaßt mehrere Idiome.

²⁰ Siehe J. Baumgartner, Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen. Vorstehergebete in der Volkssprache: Heiliger Dienst 38 (1984) 1–9; 49–67.

²¹ J. Baumgartner, Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird: J. Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 155–173.

ders was die drei Perikopen (Prophet, Apostel, Evangelium) für Sonn- und Festtage anbelangt. Nicht bloß, daß nun alles Wichtige der Bibel Berücksichtigung findet, sondern das Alte Testament gewinnt seinen angestammten Platz in der katholischen Liturgie zurück. Dies verstärkt sich noch dadurch, daß der Antwortpsalm eine Neubelebung erfahren hat – leider bleibt er bis heute, wie das Alte Testament überhaupt, das Stiefkind der Meßreform. Offenbar wissen nicht alle Verantwortlichen zur Genüge, daß der Psalter, seit jeher das Gesang- und Gebetbuch der Kirche, von Christus und seinem Geheimnis redet. Und schließlich sei noch die Homilie genannt, die, aus ihrem Schattendasein (vor oder nach der Messe) befreit, erneut zu einem integrierenden Bestandteil der Liturgie aufgerückt ist. Wahrhaftig, die Reform hat die „Schatzkammer der Bibel“ (SC 51) weit aufgetan und den Tisch des Gotteswortes reich, für manche sogar überreich gedeckt.

c) Die Verlebendigung von Gebet und Gesang

Gewisse Kreise machen der nachvatikanischen Liturgie den Vorwurf, sie habe einen Bruch mit der Tradition bewerkstelligt. Stimmt eine solche Schelte? Ganz und gar nicht, denn das Gegenteil ist wahr. Im Meßbuch Pauls VI. begegnen wir Hunderten altrömischer Orationen (aus den frühesten Quellen, den Sakramentaren), die neu in die Eucharistiefeier Eingang gefunden haben; dasselbe gilt von den Präfationen (ehedem 16, heute über 80), deren Herkunft weit über Trient zurückreicht. Die neuen Hochgebete (II–IV) fußen auf ehrwürdigen Vorlagen, so Hochgebet II auf der Anaphore Hippolyts (ca. 200); die Fürbitten, die wir verrichten, bildeten in der Frühzeit ein Element der römischen Liturgie, bis sie gegen Ende des fünften Jahrhunderts untergingen. Die Zahl der eigentlichen Neuschöpfungen bezüglich der Gebetstexte reicht bei weitem nicht an die Fülle des alten Erbes heran. Kurz und gut: die postvatikanische Liturgie wurzelt viel stärker in der Überlieferung als die tridentinischen Bücher, welche eine Menge mittelalterliches, zum Teil fragwürdiges Gebetsgut mitführten. Sie erscheint durch und durch traditionell im besten Sinne des Wortes.

Was den Gesang angeht, fand eine eigentliche Revolution statt. Obwohl das Konzil den Choral als „den der römischen Liturgie eigenen Gesang“ pries und ihn dementsprechend gepflegt wissen wollte (SC 116), kommt man nicht um die Feststellung herum, daß er in unseren Pfarreien weithin verschwunden ist. Er, wie die zahllosen mehrstimmigen Meßordinarien und -proprien, sind durch volkssprachliche Gesänge ersetzt. Sicher kann man über den Verlust so vieler Schätze der überkommenen Kirchenmusik Klage führen; andererseits sehen wir uns zum Eingeständnis gezwungen: Im Gegensatz zu früher singt das Volk nun wirklich. Über die Güte des einst in den Pfarreien gesungenen Chorals kann man überdies geteilter

Meinung sein. Heute haben wir – wenigstens vielerorts – wieder singende Gemeinden und nicht bloß singende Chöre.

In manchen Kirchen, so z. B. in Frankreich, besonders aber in der dritten Welt – denken wir etwa an die Kirche in Simbabwe – tut die aufgebrochene Vitalität sich kund in einer ungeheuren Experimentierfreudigkeit und zahllosen Neuschöpfungen, wobei allerdings – etwa in der Frankophonie mit Tausenden neuer gottesdienstlicher Gesänge – nicht jedes Stück die gebotene Qualität aufweist. Man begegnet allen möglichen Stilen, von neobyzantinischen Melodien bis zu schlagerartigen Einlagen. Aber mit der Zeit wird sich gewiß ein Repertoire herauskristallisieren, das einerseits biblisch ausgerichtet, andererseits dem heutigen Menschen angepaßt ist. Eines dürfte jedoch sicher sein: unsere bunt zusammengesetzten gottesdienstlichen Versammlungen mit ihren so verschieden gelagerten Erwartungen erfordern ein mannigfaltigeres Musikangebot als früher. Ein gesunder Pluralismus bahnt sich an, der in ein und derselben Feier mehrere Singweisen und Musikgattungen möglich macht.

d) Die Gemeinde als feierndes Subjekt

Die nachkonziliare Zeit hat uns zu Bewußtsein gebracht, daß liturgische Fragen nicht harmlos, sondern mit theologischen Sachverhalten verknüpft sind. Das Feiern des Gottesdienstes setzt eine theologische Anthropologie, ein bestimmtes Gottesbild, eine bestimmte Auffassung von der Kirche voraus. Je nach dem Kirchenbild, das vorherrscht (Kirche als hierarchische Größe, Kirche als *Communio* etc.), wird die Liturgie eine andere Gestalt annehmen: eine stark klerikale oder gemeinschaftliche oder individualistische Ausrichtung. Deshalb stehen die beiden konziliaren Verlautbarungen, die Liturgiekonstitution und Kirchenkonstitution, in engstem Zusammenhang; sie erhellen und ergänzen sich gegenseitig. Wir stellen fest: *Lumen Gentium*, welches in Kapitel I das Mysterium der Kirche, deren trinitarischen Ursprung beleuchtet (*Ecclesia de Trinitate*), entfaltet danach eine Theologie der *Ecclesia inter tempora*, welche um zwei Grundbegriffe kreist: Kirche als Gottesvolk und Kirche als *Communio*.²² Diese im gemeinsamen Priestertum der Gläubigen wurzelnden Aussagen betreffen direkt die Art und Weise gottesdienstlichen Feierns, wie ein Beispiel sofort veranschaulicht. In LG 11 heißt es: „So übernehmen alle bei der liturgischen Handlung ihren je eigenen Teil . . .“ Die Theologie der Kirche impliziert eine Theologie der Liturgie.

In dieser Volk-Gottes- beziehungsweise *Communio*-Theologie erlangt der Begriff der gottesdienstlichen Versammlung eine zentrale Stellung. Die liturgiefeiernde Gemeinde waltet als Trägerin der heiligen Handlungen

²² B. Forte, *L' Eglise icône de la Trinité. Brève ecclésiologie*. (Paris 1985).

(und nicht zunächst der Klerus). Sie erscheint als der Ort, wo der Herr anwest und durch seinen Geist wirkt (cf. SC 7): praesens adest, gegenwärtig ist ER, und zwar in verschiedenen Weisen, die einander ergänzen. Das liturgische Geschehen als Tun der Ecclesia umgreift somit alle Anwesenden, alle betätigen sich als „Zelebrenten“, wobei gewiß dem Vorsteher eine besondere Aufgabe zufällt. Gottesdienstliches Tun ist nie „privater Natur“, sondern immer ein Feiern der Kirche (SC 26), das „den ganzen mystischen Leib“ angeht, so daß es keine „stummen Zuschauer“ geben darf (SC 48). Von daher die von der Liturgiekonstitution so nachdrücklich betonte *participatio actiosa*, die „volle, bewußte und tätige Teilnahme“ aller beim Gottesdienst Anwesenden, eine *participatio*, die aus der Taufe als Recht und Pflicht erfließt und sich vom Wesen der Liturgie her aufdrängt (SC 14; 48 usw.). Die postvatikanischen Ordnungen sind ausnahmslos auf den Mitvollzug einer Versammlung hin konzipiert. Die Einfachheit der Riten, der durchschaubare Ablauf, die Verwendung der Volkssprache: all dies intendiert letztlich das eine Ziel: aktives Mitmachen und Mitgehen. Darüber hinaus nimmt die Reform die Struktur einer Gottesdienstgemeinde, die ein gegliedertes Ganzes darstellt, voll und ganz ernst, indem sie die verschiedenen Dienste und Ämter aufwertet. Es soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, so lautet der entscheidende Grundsatz (SC 28), in der Ausübung seiner Aufgabe „nur das und all das tun“, was ihm rechtens zusteht. Das Signal also wurde gegeben, damit die Vielgestaltigkeit der Charismen und die Fülle der damit verbundenen Dienste zum Zuge kommen. Auch dies bedeutet einen großen Gewinn im Hinblick auf die Aktivierung der Laien in unseren Feiern.

e) Die Enteuropäisierung des Gottesdienstes

Wir haben gesehen, wie für Vatikanum II die liturgische Gemeinde an Bedeutung gewonnen hat. Nun aber variieren die gottesdienstlichen Versammlungen von Ort zu Ort, sie setzen sich aus je anderen Menschen zusammen. Daher erhebt das Konzil die Forderung nach Anpassung: ein weiteres Schlüsselwort der Reform. In den letzten Jahrhunderten zeichnete sich die römische Liturgie durch ihr Beharrungsvermögen aus. Eine solche Stetigkeit hatte indessen auch ihre Kehrseite: sie führte zur Erstarrung und Unbeweglichkeit des Gottesdienstes. Die schöpferischen Kräfte erlahmten, und die Ortskirchen verstanden sich als höchstgetreue Reproduzenten fixfertiger Vorlagen. Das II. Vatikanum griff wieder auf die traditionelle Idee der „Ordines“, das heißt der Modellriten zurück. Die verschiedenen liturgischen Bücher bieten heute für die gottesdienstlichen Feiern Muster mit einer festen Struktur, gewähren daneben aber auch Raum zur Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse, damit die konkreten Gemeinden sich mit den zuhandenen Vorlagen zurechtfinden. Es obliegt ih-

nen die Aufgabe, die Riten – man kann sie als „liturgische Partituren“ ansehen – zu interpretieren, gleichsam in ihr Milieu hinein zu übersetzen. So wird eine Eucharistiefeier in einer kleinen Gruppe, in Basisgemeinschaften, im häuslichen Kreis anders vor sich gehen müssen als in einer heterogenen Großgemeinde; es handelt sich um verschiedene Feiermodelle. Dazu bietet Rom Hilfen an (Messen in kleinem Kreis, Kindermessen, Hauseucharistien), so daß den verschiedenen Bedürfnissen Rechnung getragen werden kann.

Von noch unabsehbarer Reichweite wird sich das Prinzip der Adaption besonders für die außereuropäischen Kirchen auswirken. Die Kirche, so erklärt das Konzil (SC 37), wünsche nicht eine starre Einheitlichkeit der gottesdienstlichen Formen; vielmehr pflege und fördere sie das „glanzvolle Erbe der verschiedenen Stämme und Völker“. Deshalb redet Vatikanum II der „berechtigten Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker“ das Wort (SC 38). Die Möglichkeit einer „*adaptio profundior*“, welche Artikel 40 von SC anzielt, ist bis heute noch wenig genutzt worden. Der Alleinherrschaft des römischen Ritus – einer westeuropäischen Liturgiegestalt – erteilte das Konzil indes eine klare Absage. Wir müssen und sollen damit rechnen, daß sich in Zukunft, ausgehend vom römischen Stamm, neue Ritenzweige bilden werden. Es lassen sich neben der westlichen Liturgie eine afrikanische (schwarze Liturgie), eine semitische (Nordafrika, Naher Osten), eine sino-japanische, eine indische, slavische, südafrikanische, ozeanische Liturgie denken.

Wenn die römische Kirche den Anspruch der Universalität erheben will, wird sie sich zur Enteuropäisierung bekennen müssen, und zwar mit Mut und Entschlossenheit. Den Grundentscheid hat sie gefällt, erste Früchte der Diversifizierung liegen vor, jetzt ist die Zeit reif, die Adaptionenfrage resolut anzugreifen. Die Liturgie der Gesamtkirche kann sich auf die Dauer nicht mit bloßen Übersetzungen römischer Modelle begnügen; sie muß sich ausgliedern in einer Vielfalt örtlicher Liturgien, von denen jede ihre Eigenart besitzt. Die Bildung wirklich eigenständiger Regionalkirchen hängt nicht zuletzt von der Ausformung eigenständiger Liturgien ab. Dies ermöglicht zu haben ist wohl eine der zukunftsreichsten Leistungen des II. Vatikanums.

Fazit: Wir konnten nur einige, längst nicht alle positiven Aspekte der postvatikanischen Liturgiereform bedenken. Doch schon die angeführten Beispiele geben zu erkennen, daß wohl keines der konziliaren Dokumente das Leben katholischer Gemeinden so nachhaltig beeinflusst und verändert hat wie die Liturgiekonstitution. Vergewärtigt man sich etwa das Verhalten eines Durchschnittskatholiken bei der Sonntagsmesse vor zwanzig Jahren und die heute zu beobachtende gottesdienstliche Praxis, dann kommt man nicht um die Feststellung herum: Hier ist so etwas wie eine kleine Revolution vor sich gegangen.

3. Negative Aspekte der Liturgiereform

Jede Medaille hat zwei Seiten – nicht anders verhält es sich bei der Liturgiereform. Den zahlreichen unleugbaren Fortschritten stehen (leider) unverkennbare Krisenerscheinungen gegenüber, die das positive Bild in etwa trüben. Obwohl die Revision des Gottesdienstes erfreuliche Früchte zeitigte, darf man die Schwächen bei der Rezeption nicht unterschlagen. Sich mit ihnen zu befassen besagt nicht, sie gutheißen zu wollen. Ein realistischer Blick darauf soll uns vielmehr einen neuen Impuls für eine vollere Verwirklichung der Anliegen des Konzils geben. Wo zeigen sich nun einige Fehlentwicklungen in der postvatikanischen Liturgie-Erneuerung, die man nicht als bloße „Kinderkrankheiten“ verharmlosen darf (B. Fischer)?

a) Der Dissens über das Wesen christlichen Kultes

Das erste und zwar bedeutsamste Mißverständnis bezieht sich auf das Wesen der Liturgie selber, auf ihre grundlegende Struktur. Die Schlagwörter, welche diese Fehleinschätzungen artikulieren, lauten: Kreativität, Freiheit, Gemeinde.

– Kreativität war eine Zeitlang in aller Munde. Man verstand im Grunde darunter das Machen des Gottesdienstes: Ausdruck einer weitverbreiteten Lebenseinstellung.²³ Wie man mit Hilfe der modernen Wissenschaft und Technik beinahe alles fertig bringt, so meint man, auch in der Liturgie sich alles und jedes erlauben zu können. Die verlästerte Gegenvorstellung heißt dann Ritus, vorgeprägte Form, welche Begriffe jetzt offenbar in die Gerümpelkammer der Historie gehören sollen. Hier wird vergessen: Gottesdienst überschreitet den Bereich des Machbaren und Gemachten. Er ist zu tiefst Überlieferung (cf. 1 Kor 11,23: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe“ – dies in bezug auf das Herrenmahl). Gottesdienst führt in das Feld des Gegebenen, des lebendig Wachsenden, das sich uns übereignet. Liturgie entzieht sich der Beliebigkeit der einzelnen Liturgen, ja selbst der einzelnen Gemeinden, denn in ihr geschieht mehr und Größeres, als Menschen überhaupt zu leisten vermögen. Wie willkürlich manche Geistliche mit Riten umspringen, bedarf keiner längeren Erörterung. Nur eines sei noch gesagt: Sie mißachten dabei den Sinn der Ritualität, die einen unaufgebbaren Bestandteil jeden Kultes, ja sogar des menschlichen Lebens ausmacht, denn der Mensch ist und bleibt stets auch ein „animal rituale“.

²³ Siehe G. Muschalek, Verlangen ohne Erfüllung. Ist uns die Liturgie fremd geworden?: Gd 18 (1984) 161–164.

– Freiheit, das zweite Schlagwort. Es bekämpft die angeblich lähmende Bindung an kultische Regeln und Gesetze. Deshalb greift man willkürlich in das Ritusgefüge ein, produziert „des liturgies sauvages“, springt mit den Texten und Zeichen nach Belieben um. Die Freiheit, um die es jedoch im Gottesdienst grundlegend geht, liegt nicht im Erfinden und Schaffen von Formen, sondern in der Befreiung von Sünde und Tod. Die Liturgie haben wir als Gabe, als reines Geschenk dankbar entgegenzunehmen; sie lebt aus der Gratuität. Daß selbstgebastelte Gottesdienste – ganz abgesehen von ihrer häufigen Armut und Mickerigkeit – nicht selten zur Herrschaftsausübung mißbraucht und zur Indoktrination des gläubigen Volkes herhalten müssen, haben wir inzwischen leider mehr als genug erfahren. Die gegenwärtigen Liturgieordnungen bieten einigen Raum zur schöpferischen Gestaltung, den aber die „kreativen“ Liturgiemacher kaum ausnützen, besonders was den personalen Vollzug und die Durchseelung der Gebete anbelangt. Im übrigen spürt jeder Verantwortliche bald einmal schmerzlich, wie eng die Grenzen unserer Kreativität gezogen sind, so daß man froh sein darf, die entlastende Funktion des Ritus in Anspruch nehmen zu können.

– Das dritte Schlagwort schließlich: Gemeinde. Die Neuentdeckung der Gemeinde als Trägerin der Liturgie, so haben wir gesehen, zählt zu den Errungenschaften postvatikanischer Entwicklung, die wir nicht mehr missen möchten. Die gottesdienstliche Versammlung, die Synaxis, führt zusammen, vereint, aufbaut und manifestiert Kirche. Das ist alles richtig, doch weist der Begriff „Gemeinde“ über den Kreis der anwesenden Gläubigen hinaus und weitet sich in die Catholica. Die örtliche Gemeinde ist nur dann wahrhaftig in seinem Namen versammelt, wenn sie das Ganze einbezieht, wenn sie, vom Ganzen kommend, ins Ganze führt. Das verhindert die Selbstzelebration, die Selbstabkapselung und Selbstbestätigung von einer Gruppe Christen. Die Einbindung in die gesamtkirchliche Ordnung (in geschichtlicher und geographischer Universalität) bedeutet keineswegs Gängelung, sondern Öffnung, Einanderaufnehmen und Aufeinanderzugehen. Auch hier gilt: Im Selbstvergessen liegt der Friede.

b) Das Defizit an liturgischer Bildung

Kritik, die sich in unseren Tagen gegen den Gottesdienst richtet, bezieht sich zumeist nicht so sehr auf dessen Inhalt, als vielmehr auf die Art und Weise, wie die Liturgie vollzogen wird. Das Manko an entsprechender Bildung ist, gelinde gesprochen, groß. Das trifft auf die Hauptverantwortlichen zu, die Geistlichen und Laientheologen, die, als „Lehrmeister der Liturgie“ (SC 14), oft wenig an Kenntnissen mitbringen, um die Reform sachgemäß zu verwirklichen. Einerseits haben es die meisten für überflüssig gehalten, durch solides Studium der neuen Bücher (mit ihren vorzüglichen pastoral-liturgischen Einführungen) sich mit dem Wortlaut und dem

Geist der Erneuerung vertraut zu machen; andererseits hapert es an ihrer liturgiewissenschaftlichen und liturgiepastoralen Formung ganz allgemein. Obwohl das Konzil den Gottesdienst als Quelle des Glaubens und der theologischen Erkenntnis gepriesen hat, fristet die Liturgik im Ausbildungsprogramm der Seelsorger noch ein Schattendasein, was einer eklatanten Mißachtung der diesbezüglichen vatikanischen Weisungen gleichkommt.²⁴ Alles andere – und dies sowohl in der Ausbildung wie in der Weiterbildung der Seelsorger – bekommt den Vorrang im Curriculum studiorum; ja man erntet nur mitleidiges Lächeln, wenn man da und dort die Anregung macht, sich vielleicht auch einmal (bei Seelsorgstagen, Dekanatstreffen usw.) mit einer liturgischen Frage auseinanderzusetzen. Historisch-theologische Ignoranz in liturgicis rächt sich aber; man darf sich deshalb nicht verwundern, daß manches bei der Durchführung der Reform schief gegangen ist.

Die ersten Leidtragenden einer solchen Einstellung sind die Gläubigen, die sich die Eigenmächtigkeiten inkompetenter Vorsteher, welche sich als Manipulatoren gebärden, gefallen lassen müssen. Das Volk, das nie oder nur selten eine gründliche Einweisung in das gottesdienstliche Geschehen, sei es in Katechese oder Predigt, erhalten hat, büßt die Sünden der Verantwortlichen. Wahre liturgische Bildung kann jedoch nicht durch immer neue Gestaltungsvorschläge erreicht werden – die Phantasie ist bald einmal erschöpft –, sondern nur durch ständige Initiation, durch die Führung von der Gestalt zum Gehalt, durch die Befähigung zur inneren Aneignung der gemeinsamen Liturgie der Kirche. Daher stellt die Erziehung zur Interiorisierung, das Vordringen zur Tiefe *das* Postulat heutiger Liturgiepastoral dar. Es handelt sich hier um eine Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie. Was die Bischofssynode 85 als Hauptaufgabe bezüglich der Konzilsbeschlüsse insgesamt gefordert hat (eingehendere Kenntnis, innere Aneignung, liebende Bejahung, lebendige Verwirklichung), das gilt im besonderen auch von der Liturgiekonstitution und von den in ihrem Gefolge veröffentlichten Dokumenten. Eine Vernachlässigung oder nur partielle Lektüre der vorhandenen Verlautbarungen zieht unfehlbar eine mangelnde Rezeption der Reform mit sich. Wenn die eben genannte Synode als Hauptursache der gegenwärtigen unerfreulichen Situation die Krise im Kirchenverständnis bezeichnet hat, so werden die Liturgieverantwortlichen nicht darum herum kommen, gewisse ekklesiologische Irrwege zu korrigieren.²⁵

²⁴ SC 15–19. – Vgl. K. Richter, Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie: ders. (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (Freiburg i. Br. 1986) 9–27.

²⁵ So etwa die politische Deutung des Begriffes „Volk Gottes“, der Ruf nach „Demokratisierung“ der Kirche, die Öffnung der Kirche verstanden als Anpasserei, statt als Sendung in die Welt.

c) Das Weiterbestehen gewisser Fehlhaltungen

Angesichts eines solchen Bildungsdefizits erklärt sich ohne weiteres das Fortbestehen gewisser Mangelercheinungen in unseren Gottesdiensten. Nachdem der Schwung des Konzils erlahmt ist, huldigt man wieder vielfach einem Formalismus, der jahrhundertlang die Oberherrschaft geführt hat. Die von den liturgischen Büchern gewährten Freiräume (Auswahlmöglichkeiten, Einleitungen ad libitum: bei der Eröffnung, vor dem Wortgottesdienst, zum Vaterunser, Schlußwort) werden nicht voll genützt. Die frühere Buchstabentreue wich einem unerträglichen Neorubrizismus. Man geht fünf Minuten vor dem Gottesdienst in die Sakristei, ohne jede Vorbereitung, weil man sich nicht der Mühe unterziehen will, die gegebenen Möglichkeiten zum Wechsel schöpferisch auszuwerten. Der Rückfall in geistlosen Ritualismus mit seinen Stereotypen und Automatismen würdigt die gottesdienstlichen Feiern nicht selten zu schablonenhaften Vorgängen herab.

Trotz dem Ruf nach „Demokratisierung“ der Liturgie hielt zum Teil ein Neoklerikalismus Einzug ins Gotteshaus; man spricht zwar wohl von der Mündigkeit der Laien, erniedrigt sie andererseits aber dadurch, daß man sie zu wenig auf die neuen Aufgaben zurüstet, daß man sie als Ausführungsorgane priesterlicher Lieblingsideen und Einfälle einspannt. Andererseits huldigt die sogenannte Basis weithin noch einer individualistischen Auffassung von Liturgie; die Last der Vergangenheit läßt sich – wie man sieht – nicht so schnell abwerfen. Gottesdienstreform verlangt eine vorausgehende oder zumindest begleitende Einweisung in das gemeinschaftliche Denken und Handeln, in die gemeinsame Verwirklichung des Glaubens (miteinander und füreinander leben, Brüderlichkeit . . .). Wer meint, eine eingefleischte Haltung, die durch Jahrhunderte entstanden ist (Zuschauermentalität, Konsumeinstellung, unverbindliches Anhören der Lesungen und Gebete), lasse sich von heute auf morgen ändern, täuscht sich.

d) Das Aufkommen neuer Untugenden

Die vatikanische Liturgiereform mit ihrem Angebot an neuen Gestaltungsmöglichkeiten bildete offensichtlich einen fruchtbaren Nährboden für das Eindringen bisher unbekannter Abwege und Entgleisungen. Da wäre zuerst auf die einseitige Dominanz des Wortes hinzuweisen, woran die liturgischen Bücher nicht ganz unschuldig sind. Da die Wortinflation teilweise beängstigende Ausmaße annimmt, so daß die Feier zu einer Katechismusstunde oder Indoktrinationssitzung auszuarten droht, drängt sich eine Aszese des verbalen Elements gebieterisch auf. Die Ausuferung der Rede geschieht auf Kosten der nonverbalen Sprache, der Zeichen und Symbolhandlungen.

Das Konzil hatte die Überprüfung aller Zeichen in Aussicht gestellt, damit sie das Heilige, dem sie dienen, deutlicher zum Ausdruck brächten; Verstehbarkeit, Einfachheit, Durchschaubarkeit, so lauteten die Losungsworte (SC 21), mit denen die Spezialisten an die Ritenreform herangingen. Sie haben ihr Geschäft gründlich, nachträglich möchte man sagen, wohl zu gründlich besorgt. Die Säuberung, ein Stückweit sicher notwendig, entpuppt sich heute eindeutig als Verarmung, die viele nicht zu Unrecht beklagen. Die nachteiligen Folgen solcher „Tempelreinigung“, durch rationalistisch-neuaufklärerische Tendenzen noch gesteigert, spüren wir je länger je mehr: zerebrale Liturgien, Verwortung des gottesdienstlichen Geschehens, Schwund der nichtbegrifflichen Kommunikation. Manches darf man freilich nicht den offiziellen Büchern anlasten, sondern muß es der Eigenmächtigkeit und dem Subjektivismus der Verantwortlichen zuschreiben, die, „maîtres du soupçon“, der Zeichensprache mit Mißtrauen begegnen und sie bis zu kläglichen Resten zurückstutzen.

Zu Mißbräuchen kam es auch infolge der Fehldeutung des Schlüsselbegriffs von der „tätigen Teilnahme“ in SC, welches Grundwort mit Aktivismus und Getue verwechselt wurde. Dahinter muß jedoch der Gedanke stehen, daß die christliche Liturgie von ihrem Wesen und ihrer Gestalt her ein Vollzug in Gemeinschaft ist. Übersehen wurde leider auch des öfteren, daß die *Actio sacra* nicht nur und nicht primär in Reden und Betrieb, sondern in inneren Vorgängen besteht. Das Eigentliche ereignet sich in der Tiefe. Wo man diese innere Dimension vernachlässigte, kam der Eindruck auf, Liturgie sei immer noch „langweilig“ und „unverständlich“. So verlegte man sich auf äußere Emsigkeit und baute eine Art Beschäftigungstherapie ein, durch welche die Gläubigen ständig in Trab gehalten werden. Richtig verstandene *participatio actuosa* hat ihr volles Recht; fehl am Platz ist hingegen ihre Veräußerlichung, wo der Unterhaltungseffekt zählt und die Selbsterfahrung der Gemeinschaft im Vordergrund steht. Da schwindet das Mysterium aus dem Blick und die Anbetung fehlt.

e) Das Eindringen des Banalen in den Kult

Das Konzil stellte die Forderung nach einfachen Liturgiefeiern (SC 34); Verfremdungen durch äußeren Prunk und durch Zweitrangiges sollten der Vergangenheit angehören. Die heiligen Geheimnisse rufen nach einem schlichten, volksnahen Ausdruck, ohne unnötige Verfeierlichung, die vom Wesentlichen ablenkt. Freilich kam es auch da zu einem tragischen Versehen, indem man Einfachheit mit Banalität, mit Alltäglichkeit, mit Sprödeheit und Nüchternheit verwechselte, obwohl SC 34 von „*nobilis simplicitas*“ spricht. Ein Rückzug ins Brauchbare fand statt, was unsere Feiern ärmer, teilweise sogar dürftig machte. Aber das Einfache ist eben nicht das Billige, das Banale; wahre Einfachheit als Ausdruck der Reife konzentriert

sich auf das Zentrale, das Wesentliche. Sie setzt höchste Reinigung voraus, begnügt sich nicht mit seelischer anspruchslosigkeit. Die Kirche – und in ihr vor allem die Liturgie – will und muß Stätte der Herrlichkeit, muß Ort des Schönen sein, denn sie vollzieht sich im Angesicht Gottes, der die Schönheit ist, in Gegenwart des auferstandenen Herrn,²⁶ durch die Kraft des Heiligen Geistes, der alles erneuert, in der Gemeinde Jesu, die sich als die Braut zurüstet für die Begegnung, in der Erwartung der Herrlichkeit der kommenden Welt. Deshalb muß die Frage nach dem „geeigneten“ Kult immer auch die Frage nach dem „Würdigen“ sein. Freilich, die Spannung zwischen dem Anspruch der Kunst und der Einfachheit der Liturgie wird bestehen bleiben, doch darf man sich nicht dem bloßen Gebrauch unterordnen. Das zwecklose Schöne darf und soll Heimatrecht im Gotteshaus haben. Hier rächt sich das Fehlen einer Kultästhetik; denn „wer sich vom Sinn für das Schöne entfernt“, so ein Franzose, „verliert die Fährte“. Glanzlos gewordene nachvatikanische Liturgien, langweilig und fröstelnd da und dort, erbringen den Beweis dafür.

4. Perspektiven für die Weiterführung der Liturgiereform

Nachdem wir uns mit den Licht- und Schattenseiten der Liturgiereform befaßt haben, bleibt uns zum Schluß, noch einen Ausblick in die Zukunft zu tun: Perspektiven aufgrund von Retrospektive. In welcher Richtung sollten fernerhin unsere Anstrengungen verlaufen? Es scheinen drei Gebiete zu sein, auf die sich die Kräfte der Gläubigen und der Hauptverantwortlichen vermehrt konzentrieren müßten. Andeutungsweise sei dies noch dargelegt.

a) Begegnung mit den Kulturen

Schon Paul VI. hatte einmal bemerkt, das Auseinanderklaffen von Glaube und Kultur sei das Drama unserer Zeit. Das berührt auch den Gottesdienst, der immer noch im abendländischen Gewand daherkommt, obwohl die Kirche unserer Tage zum erstenmal voll realisiert, daß sie Weltkirche ist, daß sie ihre Universalität nicht bloß zu bekennen, sondern auch tatsächlich zu verwirklichen hat.^{26a} Es handelt sich hier um eine epochale Wende, gerade auch in liturgicis. Das was SC in den verheißungsvollen Artikeln 37–40 als „*legitimae varietates et aptationes*“ (als berechnete Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völ-

²⁶ Dostojewskij sagt, es gebe und könne nichts Schöneres als Christus geben. Vgl. J. Baumgartner, *Liturgie und Schönheit: Heiliger Dienst* 40 (1986) 65–84.

^{26a} Vgl. J. B. Metz, *Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Kirche*: ZMR 75 (1986) 140–153.

ker), ja sogar als „*profundior liturgiae aptatio*“ (als tiefer greifende und deshalb auch schwierigere Anpassung der Liturgie) bezeichnet, darf nicht mehr auf die lange Bank geschoben werden, besonders in den jungen Kirchen der dritten Welt. Ähnlich wie im vierten Jahrhundert beginnen sich neue Liturgietypen abzuzeichnen, diesmal im römischen Ritus.²⁷ Zunächst, also unmittelbar nach dem Konzil, förderte Rom diese Bewegung im Bewußtsein, daß die nationalen Kulturen (etwa in Afrika, Lateinamerika) nach Anerkennung und Achtung verlangten.²⁸ Doch folgte bald eine bremsende Haltung, worauf Unzufriedenheit mit den römischen Instanzen sich breit machte. Es müsse jetzt, so lautete die eindeutige Forderung beim Treffen der Präsidenten und Sekretäre der nationalen Liturgiekommissionen aus aller Welt (Oktober 1984), die Inkulturationsfrage entschieden angegangen werden. In der Tat hat nun die Kongregation für den Gottesdienst eine Studiengruppe eingesetzt mit dem Auftrag, eine Art Direktorium zu erstellen als Hilfe für die Bischofskonferenzen und den Heiligen Stuhl, um die (zugegebenermaßen schwierige) Aufgabe der Inkulturation voranzutreiben^{28a}.

Die Initiativen werden von den nationalen Bischofskonferenzen erwartet, welche ihre Vorschläge Rom unterbreiten und nach einer Experimentierphase um die Begutachtung nachsuchen sollen. Zwei Methoden sind vorgesehen: die der Akkulturation (Integration kultureller Elemente in den römischen Ritus) und die der Inkulturation (Übernahme religiöser und sozialer Riten bei gleichzeitiger Durchdringung mit christlichem Geist, Einbindung in das Christentum). Diese neue Phase der Anpassung umgreift auch das Gebiet der Volksreligiösität, die z. B. in Lateinamerika von eminenter Bedeutung ist. Aber auch bei uns sind religiöses Brauchtum und offizieller Gottesdienst nicht im wünschenswerten Maß in Übereinstimmung gebracht.²⁹ Die Inkulturationsproblematik berührt das Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirchen, von Einheit und Vielfalt, welches Verhältnis sich nur in einer *Communio*-Struktur befriedigend lösen läßt.³⁰ *Communio* besagt Vielfalt in der Einheit; das Ringen um die wahrte Katholizität, in welcher die Reichtümer der einzelnen Völker in die *Catholica* zur Bereicherung aller eingebracht werden, hat erst begonnen. Die Liturgie der Gesamtkirche wird auf die Dauer eine Einheit in der Vielfalt regionaler Liturgien mit je ihren Eigenarten sein. Eine gesunde Plurali-

²⁷ Als Beispiel dafür seien der zairische Meßordo und die Änderungen (speziell bezüglich der Haltungen und einzelner Gesten) in der Kirche Indiens erwähnt.

²⁸ In Afrika erscholl unüberhörbar der Ruf nach „*authenticité*“, nach der „*négritude*“.

^{28a} Vgl. A. M. Triacca, *Inculturazione e liturgia. Traccia per una chiarificazione*: A. Amato – A. Strus, *Inculturazione e formazione salesiana* (Rom 1984) 343–367.

²⁹ J. Baumgartner, *Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit: Heiliger Dienst* 40 (1986) 15–31.

³⁰ Die Gesamtkirche besteht „in und aus“ Ortskirchen. LG 23.

tät erzeugt fruchtbare Spannungen, die dem Ganzen zum Segen gereichen. Hier stehen noch ungeahnte Entwicklungen bevor.

b) Neuentdeckung des wahren Geistes der Liturgie

Eine zweite Ebene, auf welcher die Rezeption des Konzils bezüglich des Gottesdienstes weiterlaufen muß, ist die der Aneignung wahren liturgischen Geistes. Die äußeren Neuerungen (Einführung der Bücher, Anwendung der Riten) sind im großen und ganzen ohne allzu schwere Erschütterungen angenommen worden, so daß sie bereits in mancher Hinsicht zur Gewohnheit gehören. Doch handelt es sich da nur um die eine, mehr technische Seite des Rezeptionsvorgangs. Wo es noch weithin hapert, ist der Wandel, der die Tiefenschichten liturgischen Geschehens betrifft. Manche hatten sich vorerst der Täuschung hingegeben, mit rituellen Änderungen stelle sich gleichsam automatisch auch eine Umformung der Mentalitäten ein – was nicht stimmt und was wir allmählich, wenn auch nur ungern, eingestehen. Haben wir nicht zuviel, so müssen wir uns nachträglich fragen, von rein äußeren Reformen, von der bloßen Änderung der Strukturen erwartet? Die oft einseitige Betonung institutioneller Maßnahmen hat zum Teil die Sicht auf das Geheimnis verdeckt. Deshalb besteht heute ein dringender Nachholbedarf an Liturgietheologie.³¹ Die Besinnung auf die mysterienhafte Dimension alles gottesdienstlichen Geschehens (und auch der Kirche selbst), eine gründliche Initiation in das, was Liturgie im letzten bedeutet (Heiligung des Menschen und Lobpreis Gottes, durch Christus im Heiligen Geist im Schoße der Kirche), dies ist es, was die Gottesdienstmühsere zu beheben vermag, und nicht ständige rituelle Manipulationen. Eine solche Einweisung in die Tiefe bahnt den Weg zu einer lebendigen und fruchtbringenden Teilhabe am österlichen Geheimnis, am Pascha Jesu Christi. Die Liturgie muß erneut den Sinn für das Heilige fördern, sie muß zutiefst vom Geist der Ehrfurcht, der Anbetung und Verherrlichung getragen sein, was sich durchaus nicht gegen die Hinwendung zur Welt und zu den Menschen richtet. Wahre Gottesverehrung bildet ja das unerläßliche Fundament für den Einsatz draußen. In einer Zeit, in welcher die Menschen ihrem Hunger und Durst nach Transzendenz auffälligen Ausdruck geben, wäre es ein Versäumnis sondergleichen, diese Sehnsüchte im christlichen Kultraum nicht wahrzunehmen.³² Liturgie will Mystagogie sein, ein Hinweg zur Erfahrung des Göttlichen. Insofern wird man sagen dürfen, der Gottesdienst sollte wieder frömmere werden. Das heilige Schweigen,

³¹ Was z. B. Art. 7 von SC über die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi im Gottesdienst aussagt, ist wohl noch wenig zur Basis vorgedrungen.

³² A. Schilson, Neue Wende zum Mysterium? Unzeitgemäße Bemerkungen zu einem aktuellen Thema: Gd 18 (1984) 73–76.

das Verstummen vor dem Mysterium tremendum et fascinosum, das Sichpreisgeben in das unverfügbare, abgründige Geheimnis Gottes hinein, das sich im gottesdienstlichen Handeln erschließt, sind in unseren Tagen Erwartungen, die alle Aufmerksamkeit verdienen. Betriebsamkeit stillt solche Urbedürfnisse nicht, sondern mündet in Unlust, Müdigkeit und Enttäuschung. Die Erfahrungen der letzten Jahre haben es mehr als bestätigt.

c) Hören auf die Anrufe der Zeit

Ein dritter Sektor, dem eine künftige Liturgiepastoral sich intensiver zuwenden müssen, sind Fragen, die sich aus der heutigen gesellschaftlichen Situation ergeben. Die Hauptnot der Sakramentenpastoral liegt im Auseinanderfall von Glaube und Sakrament. Was bedeutet das konkret? Sehr viele Getaufte begehren nach liturgischen beziehungsweise sakramentalen Handlungen, ohne die dafür notwendige Offenheit, das heißt, die gläubige Haltung mitzubringen, was insbesondere bei der Kindertaufe und dem Ehesakrament zutage tritt. Praktisch haben wir es mit Neuheiden zu tun, die Liturgie feiern begehren, obwohl sie dem, was die Kirche damit beabsichtigt, kaum oder überhaupt nicht entsprechen. Sind solche Menschen überhaupt liturgiefähig? Damit stehen wir erstmals vor einer paradoxen Lage, die den Seelsorgern einige Sorge bereitet. Glaube und Sakrament bilden ja eine unlösliche Einheit, die sakramentalen Gesten setzen Evangelisierung voraus, was aber heute weithin nicht mehr der Fall ist.³³ Nachdem die Glaubensstützen gefallen sind, leben viele Getaufte nicht mehr dem Evangelium gemäß. Wir sehen uns des öfteren mit einer katechumenatsähnlichen Lage konfrontiert. Evangelisierung, bei uns noch fast ein Fremdwort, ruft danach, bereits Getaufte zur Entdeckung der Frohen Botschaft zu führen: eine immense Aufgabe, die sich auch den Laien stellt, da sie am Grundauftrag der Mission der Kirche partizipieren. Trotz der mangelnden Initiation zahlreicher Getaufter bieten wir ihnen zu oft die Höchstform christlicher Liturgie an, die Eucharistie, zu der im Altertum bekanntlich nur die Volleingeweihten Zugang hatten. Das „Meßmonopol“, das wir in unseren Tagen praktizieren, verschleudert das Heiligste: billige Gnade! Es wären Umfelder nötig, Räume, die zum Herrenmahl hinführen und von ihm die Brücke zum Alltag schlagen (Wortgottesdienste, liturgies du seuil, katechumenatsähnliche Feiern): also Kontextualisierung der Eucharistie, deren weise Beschränkung sich aufdrängt. Dem eucharistischen Überangebot könnte die Aufwertung anderer Gottesdienstformen, besonders der Stundenliturgie, in etwa abhelfen.

³³ J. Baumgartner, Die Einheit von Glaube und Sakrament: M. Klöckener – W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. Festschrift für H. Rennings (Kvelaer 1986) 47–63.

Das Stundengebet, Sache des ganzen gläubigen Volkes, bleibt tatsächlich wie eh und je Angelegenheit des Klerus. Das Konzil drückte den Wunsch aus, die Gläubigen möchten wenigstens am Sonntag wieder gemeinsam die Vesper feiern, wie dies zum Teil bis in die 50er Jahre unseres Jahrhunderts der Fall war – die Weisung verhallte ungehört. Wir leiden offensichtlich an einer Verarmung liturgischer Formen. Die Gemeinden bemühen sich zu wenig, das gottesdienstliche Angebot auszubauen, so daß wir von einem Übergewicht der Messe im Gesamtvollzug gottesdienstlichen Handelns nicht loskommen.

Eine andere Tatsache wird uns bald einmal herausfordern: der Mangel an Priestern, so daß nicht mehr jeden Sonntag eine Eucharistie gewährleistet ist. Und trotzdem soll das Volk Gottes zusammenkommen am Herrentag, dann eben unter Leitung kompetenter Laien. Das aber verlangt, daß wir sie schon jetzt auf künftige Aufgaben vorbereiten und schulen, gerade in liturgicis.

Erwähnen wir zum Schluß noch die Notwendigkeit einer besseren Formung der Priester im Dienst der Vorsteherschaft. Ihre Rolle hat sich durch die Reform stark verändert; der Priester muß sich viel mehr als früher in den Gottesdienst einbringen. Er sollte die *Ars celebrandi* beherrschen – doch wie wenige tun es. Sie ermangeln der Zelebrationskultur (beim Sprechen, Singen, beim Vollzug der Gesten etc.). Die wenigsten sehen diese Mängel ein. Die Liturgiker, die hier nach Abhilfe suchen, kommen sich wie Rufer in der Wüste vor. Zu bedenken wäre schließlich auch der Platz und die Rolle der Frauen im christlichen Kult. Sollen sie noch lange als fünftes Rad am Wagen (der Kirche) betrachtet werden – mit dem Risiko, daß sie lautlos ausziehen?

Epilog

Die Rezeption der Liturgiereform des II. Vatikanums geschah in einem erfreulichen Ausmaß; die Erneuerung des Gottesdienstes stellt die sichtbarste Frucht des Konzils dar. Doch vieles bleibt noch zu verwirklichen, eine vollere Rezeption ist uns als Aufgabe überbunden. Die Schattenseiten, einzelne Entgleisungen dürfen uns nicht entmutigen; im Gegenteil soll uns der Realismus des Glaubens – er umgreift stets auch die Wirklichkeit des Kreuzes – zum notwendigen Optimismus, besser noch zu österlicher Hoffnung bewegen. Jedenfalls haben wir keinen Grund zu entmutigender

Schwarzmalerei. Was wir uns alle wünschen, ist die Freude an der Kirche und ihrer Liturgie, eine passionierte Freude, „la douloureuse joie“, jene Freude, die aus dem Leid erwächst und die uns niemand rauben kann.³⁴

³⁴ Als weitere Literatur zum Vortrag wurde beigezogen: Synode extraordinaire Rome 1985. Vingt ans après Vatican II. Textes choisis et présentés par J. Potin et la rédaction de la Documentation catholique (Paris 1986); Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kaspar (Freiburg i. Br. 1986); LMD 162 (1985): Vingt ans de réforme liturgique; LMD 157 (1984): La pastorale liturgique en France; R. Kaczynski, Zwanzig Jahre Liturgiereform. Rückschau und Ausblick: MThZ 35 (1985) 52–66; P.-M. Gy, La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II: LMD 128 (1976) 61–75; ders., La réforme liturgique de Vatican II en perspective historique: P. Jounel u.a., Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70 compleanno (Rom 1982) 45–58; J.-Cl. Crivelli, Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution: SKZ 152 (1984) 418–420; ders., Anstöße zur zweiten Liturgiereform: SKZ 154 (1986) 18–21; Eine Bilanz der liturgischen Erneuerung: Gd 18 (1984) 177–180; Die Liturgiereform bleibt eine Jahrhundertaufgabe. Interview mit Bischof Dr. Bernhard Stein: Gd 13 (1979) 185–188; F. Favreau, L'héritage du Concile: la Liturgie (Paris 1983). – Für die kritische Lektüre dieses Beitrags dankt der Verfasser aufrichtig Herrn Dr. A. M. Lehr, Freiburg i. Br.

In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker; was im Brauchtum der Völker nicht unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist, das wägt sie wohlwollend ab, und wenn sie kann, sucht sie es voll und ganz zu erhalten. Ja, zuweilen gewährt sie ihm Einlaß in die Liturgie selbst, sofern es grundsätzlich mit dem wahren und echten Geist der Liturgie vereinbar ist.

Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im wesentlichen ist berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker, besonders in den Missionen, Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher. Dieser Grundsatz soll entsprechend beachtet werden, wenn die Gestalt der Riten und ihre Rubriken festgelegt werden.

II. Vatikanum, Liturgiekonstitution, Art. 37 u. 38

Seit 1973 haben eine Reihe von Veröffentlichungen das derzeit weitverbreitete Unbehagen gegenüber dem bestehenden Meßstipendiensystem artikuliert und mehrere unterschiedliche Änderungsvorschläge geäußert, teilweise auch das System als solches zu verteidigen versucht.¹

Da weder die einschlägigen römischen Verfügungen der sechziger und siebziger Jahre² noch der neue CIC³ diesbezüglich eine entscheidende praktische Neuerung gebracht haben, soll die Frage hier noch einmal aufgerollt und ein Lösungsvorschlag in zwei Etappen vorgelegt werden: zunächst für eine verantwortbare Praxis innerhalb des vom CIC festgelegten rechtlichen Rahmens, darüber hinaus dann aber auch im Hinblick auf eine unvermindert weiter anzustrebende rechtliche Reform.

1. Problematik

Die Frage „Was kostet eine Messe?“ ist symptomatisch für das überkommene Stipendiensystem, und soviel wir auch informieren und „bilden“ mögen, wir werden diese Redewendung nicht loswerden, solange das System weiterbesteht. Kritischen Zeitgenossen werden wir immer nur „theoretisch überzeugend“ klarmachen können, daß dies nichts mit Simonie zu tun hat; und wenn die allermeisten „Meßbesteller“ sich von dergleichen Fragestellung keineswegs beunruhigt zeigen, so sollte das uns Seelsorger nicht auch unsererseits ohne weiteres beruhigen; denn die Frage ist eben, ob die uns Anvertrauten nicht Probleme sehen und empfinden *müssen*, wenn Meßfeier und Geld in eine so enge Beziehung zueinander gebracht werden – falls es uns gelungen wäre, ihnen klarzumachen, was Eucharistiefeier und „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ wirklich bedeuten.

¹ J. Goldbrunner, Meßstipendien. Notizen zu einer Umstellung, in: gd 7 (1973) 121 f; ders., Noch einmal: Meßstipendien, ebd. 183; „Was kostet jetzt die Meß?“ Leserstimmen zu den Notizen von J. Goldbrunner (gd 16/73), ebd. 167 f; beachtenswert darin bes. die Beiträge von J. A. Jungmann (167) und B. Bauer (168); A. Mayer, Keine neuen Fehlentwicklungen! Zur Diskussion um die Meßstipendien, ebd. 8 (1974) 116 f; ders., „Firma in traditione“. Einige Neuregelungen im Bereich des Meßstipendienwesens, ebd. 188 f; B. Fischer, Zusammenlegung von Intentionen, ebd. 14 (1980) 175; F. Kohlschein, gd/Echo. Messen für Geld?, ebd. 15 (1981) 3 f; M. Wögerbauer, Meßintentionen. Ein Versuch zur Lösung eines Problems, ebd. 19 (1985) 84; A. Pichler, gd/Echo. Zu: Meßintentionen . . ., ebd. 141; A. Angenendt/Th. A. Schnitker, Die Privatmesse, in: LJ 33 (1983) 76–89; J. M. Huels, Die Meßstipendien im neuen Kirchenrecht, in: ThGw 27 (1984) 162–169.

² Motuproprio „Pastorale munus“ von 1963; Notificatio „Quo clarius“ des Staatssekretariates von 1971; Motuproprio „Firma in traditione“ von 1974 (vgl. Mayer, „Firma in traditione“).

³ Can. 945–958.

Daß etwas in diesem Bereich nicht in Ordnung ist, wurde vielen von uns vor allem infolge des zahlenmäßigen Rückgangs der Priesterberufe konkret und greifbar deutlich. Als ein extremes Beispiel für die dadurch eingeleitete Entwicklung führt *Wögerbauer* eine Ankündigung aus einem Pfarrbrief vom April 1985 an: „Feier der Osternacht für A. (best. v. B.), für C und zum Heiligen Herzen Jesu für E. und F.“ sowie den Hinweis im selben Blatt: „Meßbestellungen – Wir sind in diesem Jahr ausgebucht, deshalb können wir keine Meßbestellungen mehr entgegennehmen.“ Ich selbst habe es erlebt, daß in einer Pfarrei, um den Bestellungen in etwa entsprechen zu können, für Wochentagsmessen zwei oder drei pensionierte Priester oder Mitbrüder im Schuldienst eigens als Konzelebranten herangeholt wurden, weil man sich nicht als berechtigt ansah, mehr Intentionen anzusetzen, als Zelebranten vorhanden waren. Allerdings machte der zuständige Pfarrer seine Mitbrüder darauf aufmerksam, daß er die Theologie nicht mehr vertrete, die solches als notwendig erscheinen ließ; er meinte jedoch, seine Leute verlangten es aufgrund eben jener Theologie, die ihnen Jahrzehnte hindurch beigebracht worden sei.

Während meiner drei Jahre in Afrika machte ich die Erfahrung, daß dort (wie wohl nahezu überall in der dritten Welt) die Meßstipendien einerseits fast alle aus den Industrieländern kommen und darum keinerlei gelebten Kontakt zu den Spendern erlauben und daß sie andererseits für die allermeisten Priester die *einzigste Bareinnahme schlechthin* darstellen (Unterkunft und Verpflegung werden von den Diözesen gestellt). Manche Mitbrüder wissen sich allerdings zusätzliche Quellen zu erschließen, indem sie sich – weitgehend auf Kosten der Seelsorge – um Lehraufträge an staatlichen Schulen oder Hochschulen bewerben, geschäftliche Unternehmen betreiben oder „Wohltäter in Europa“ suchen (was neben anderen unguten Folgen zur Fortsetzung eines unwürdigen Abhängigkeitsverhältnisses führt). So gesehen kann man die Stipendienfrage darum im Hinblick auf die meisten Länder der Welt keineswegs mit Goldbrunner⁴ als eine periphere Frage bezeichnen: sie mag dogmatisch peripher sein, im praktischen Leben der Kirche ist sie es sicher nicht. Vielmehr ist die wirtschaftliche Existenz der jungen Ortskirchen weitgehend auf diese Art von Spenden gegründet – und in manchen Gegenden Frankreichs etwa ist es gewiß nicht viel anders.

Nun sollte m. E. allerdings alles getan werden, um diese Situation zu *ändern*; denn sie bringt *sehr große religiös-spirituelle Nachteile* mit sich, die ich im folgenden kurz darzustellen versuche.

1. Wenn einer *krank* ist und nicht zelebrieren kann, verliert er sein Meßstipendium und damit in den zahlreichen erwähnten Ländern sein gesam-

⁴ Noch einmal: Meßstipendien.

tes Bareinkommen für die betreffenden Tage; wieso sollte das gerecht sein?

2. Gerade die finanzielle Notwendigkeit führt mit dazu, daß in eben diesen Ländern eine ganze Reihe Priester *ganz allein* zelebrieren – eine Entwicklung, gegenüber der die Gesetzgebung kapituliert hat, indem sie die frühere Vorschrift, daß die Messe schlechthin nicht ohne einen Ministranten gefeiert werden dürfe⁵, dahingehend geändert hat, daß dies „nur aus schwerwiegenden Gründen“ gestattet sei.⁶ Damit ist die *paradoxe Situation* festgeschrieben, daß die Eucharistie, die doch der überlieferten Lehre nach das am meisten gemeinschaftsbildende Sakrament darstellt, zugleich das einzige ist, das jemand gültig und gegebenenfalls erlaubterweise für sich allein feiern kann.

Der erforderliche schwerwiegende Grund ist dort leicht zu finden, wo, wie dargetan, das Meßstipendium das einzige Bareinkommen des Priesters ausmacht. Gewiß sollte man auch und gerade in solchen Situationen nach Ministranten oder wenigstens Teilnehmern suchen. Allerdings sollte man dafür immer nur solche Christen ansprechen, von denen man annehmen darf, daß sie sich *vernünftigerweise* zu einer solchen Teilnahme motivieren lassen können; also nicht etwa einen Meßdiener oder Küster, der ohnehin am selben Tag schon eine oder mehrere andere Meßfeiern zu „bedienen“ hat (wie es früher vielfach praktiziert wurde); in der Regel auch keinen Christen, dem der Gedanke einer Meßteilnahme zumindest an Wochentagen völlig fernliegt; und in der Regel niemanden, der am selben Tag Gelegenheit hat, auf schönere und sinnvollere Weise Eucharistie zu feiern mit der Gemeinde, der er zugehört. Ein Priester, der dies beachtet und dennoch zur Zelebration genötigt ist, um seines Tageseinkommens nicht verlustig zu gehen, wird sehr häufig den „schwerwiegenden Grund“, ohne jeglichen Teilnehmer zu zelebrieren, gegeben sehen – sofern ihm keine vernünftige Möglichkeit der *Konzelebration* geboten ist.

Auch hier muß man unterstreichen: „*vernünftige Möglichkeit*“. Denn dort, wo der Hauptzelebrant nicht die Liturgie der Kirche, sondern seinen Privatritus feiert – vor allem dann, wenn er auch den Konzelebranten in den von ihnen mitzuvollziehenden Teilen entsprechende Abweichungen von den vorgeschriebenen Texten und Gesten zumutet –, wird es sehr schnell zur Gewissenspflicht, das Konzelebrieren unter derartigen Bedingungen zu verweigern.

3. Noch größere Gewissensprobleme ergeben sich für Priester, die im Zustand der (nichtbereuten, noch fortdauernden) *schweren Sünde* leben. Gerade in vielen Ländern der dritten Welt, in denen die Geistlichen finan-

⁵ CIC 1917, can. 813.

⁶ Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 211.

ziell so sehr auf Meßstipendien angewiesen sind, leben eine ganze Reihe von ihnen offenkundig etwa im Konkubinat. Nun ist die mit dem Stipendium verknüpfte Frage der materiellen Existenz sicher nicht der einzige Grund, aus dem in einem solchen Fall Gewissensprobleme erwachsen, wohl aber ein schwerwiegender zusätzlicher Grund. Denn zur Erfüllung ihrer seelsorglichen Funktion wäre eine ganze Reihe von Priestern u. U. nur an Sonn- und Feiertagen sowie zu besonderen Gelegenheiten an Wochentagen unbedingt zur Zelebration verpflichtet. Vom Einkommen her gesehen jedoch sind sie täglich dazu genötigt – wenigstens wenn sie den mehr oder weniger europäischen Lebensstandard halten wollen, an den sie während ihrer Ausbildung im Priesterseminar gewöhnt wurden (eine Tatsache, die man bedauern und hinsichtlich ihrer Berechtigung hinterfragen mag, der man als Gegebenheit zunächst jedoch einmal Rechnung zu tragen hat).

Was soll denn nun ein solcher Priester machen, der noch nicht die Kraft findet, seiner verkehrten Bindung zu entsagen, und dem die Kirche die Möglichkeit der Umorientierung in einen anderen Beruf und des Eingehens einer christlichen Ehe versagt? Aufgrund des Berufes, den er beibehalten muß, ist er häufig zur Zelebration verpflichtet, aus finanziellen Gründen sieht er sich täglich dazu genötigt; von seiner persönlichen Situation her ist sie ihm dagegen an sich strengstens untersagt. Sündigt er wirklich schwer, wenn er aus den genannten Gründen dennoch zelebriert – wie es ja auch sein Bischof, obwohl er (in sehr vielen Fällen) um seine irreguläre Situation genauestens weiß, von ihm erwartet? Für wann dürfen wir ein Dokument des kirchlichen Lehramtes erwarten, das diese Frage beantwortet?

2. *Meßstipendien und Theologie*

Wenn man nach Ursprung und Sinn der Meßstipendien fragt, ist die Antwort eindeutig: sie gehen wie die Kollekte aus der antiken Praxis des „Offertoriums“, des Herbeibringens von Brot und Wein, gelegentlich auch anderer Gaben durch die Gläubigen hervor. Der Bezug dieser Gaben zur Eucharistiefeier ist keineswegs nur ein äußerer oder auch ein bloß ritueller. Sollen sie doch dazu dienen, die materiellen Erfordernisse der Feier (Brot, Wein, Geräte, Kirchenraum) bereitzustellen, den Unterhalt der im Dienst der Kirche Tätigen zu bestreiten und den Armen zu helfen; und ohne diesen drei Erfordernissen gerecht zu werden kann eine Gemeinde nicht ehrbarerweise vor Gott hintreten und Eucharistie feiern.⁷

⁷ Vgl. F. Reckinger, Eucharistie feiern nach der Liturgiereform (III), in: Heiliger Dienst 38 (1984) 68–77; hier: 70.

Ein Stipendium besteht nun in nichts anderem, als daß eine bestimmte Person, eine Familie oder Gruppe einen höheren Betrag spendet, der einem oder mehreren der drei genannten Zweckbereiche zugute kommen soll; einen Betrag, der an Wochentagen sinnvollerweise die Kollekte ersetzen kann und darum, sofern der Spender nicht besonders arm ist, an das zu vermutende Durchschnittsergebnis einer Wochentagskollekte heranreicht.

Vom Altertum her ist die Praxis bekannt, die „Namen der Darbringenden“ (nomina offerentium) innerhalb der Eucharistiefeier vortragen zu lassen: in Gallien vor, in Rom seit Innozenz I. († 417) innerhalb des Hochgebetes: das ist der ganze Sinn der bis heute in unserem ersten Hochgebetformular erhaltenen „N. und N.“. Die Praxis, Meßintentionen bekanntzugeben, ist demnach so alt wie die der entsprechenden Abgaben selbst, und sie muß, sofern sie in angemessener Weise erfolgt, als sehr sinnvoll erscheinen, besonders in unserer Gesellschaft, in der sich – im Unterschied zur Kirche des Altertums – nahezu jeder Meßbestellungen finanziell gesehen leisten kann. Durch eine angemessene Bekanntgabe der Namen wird die besondere Einbeziehung der entsprechenden Personen und ihrer Anliegen aus der bloß privaten Sphäre heraus in den Raum der Gemeinde hineingehoben.

Daß diese Personen, falls sie ihre besondere Einbeziehung mit Geist und Herz wünschen und mitvollziehen, wirklich auch vor Gott besonders einbezogen sind und einen besonderen Anteil an der Heilsgnade der Feier erlangen, kann vernünftigerweise wohl kaum bezweifelt werden. Theologisch abwegig war jedoch die seit dem 13. Jh. wirksam gewordene Ansicht, daß es sich hierbei um eine Gnade oder „Meßopferfrucht“ *ganz eigener Art* handelte, die auf andere Weise (etwa durch engagierte Teilnahme, gegebenenfalls auch an der Kollekte) nicht erreicht werden könnte, und daß diese ganz spezielle Frucht, als Gegenstand eines „Meßbestellungs-Vertrages“, *nicht auf mehrere Intentionen* angewandt werden könnte, ohne an Wirksamkeit für jede einzelne davon einzubüßen.

Dem widerspricht der oben aufgezeigte Ursprung der Stipendienpraxis. Dort ist regelmäßig von einer Mehrzahl die Rede: „nomina offerentium“; „... deiner Diener und Dienerinnen N. und N.“ (wobei wir heute, falls nur eine Intention für eine Einzelperson ausgesagt werden soll, natürlich entsprechend abändern müssen: „... deines Dieners N.“, bzw. „deiner Dienerin N.“). Um eine unbegrenzte Anzahl von Teilhabenden handelt es sich auch in der parallelen Praxis der *byzantinischen* Kirche. Dort hat sich kein Stipendienwesen in unserem Sinn entwickelt, wohl aber etwas sehr ähnliches: vor jeder Feier der Göttlichen Liturgie steht es einem jeden Gläubigen frei, in der Sakristei ein Brotstück zu kaufen und als Ausdruck

seiner Gebete und Anliegen in das Opfer- und Mahlgeschehen mithineinzugeben.⁸

Als Gründe, wieso es zur Begrenzung auf ein einziges Stipendium pro Meßfeier hat kommen können, sind zwei ersichtlich:

1) verdinglichendes und verrechtlichendes Vertragsdenken bei unseren germanischen Vorfahren, das meinte, im Fall der „Teilung“ mit einer Minderung der Gnadenwirkung rechnen zu müssen;

2) die Absicht, Gewinnsucht und Bereicherung der Priester im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier auszuschließen.

Letztere Zielsetzung ist natürlich voll zu bejahen; sie läßt sich jedoch auch auf andere Weise verwirklichen als durch Begrenzung der Stipendien auf eines pro Zelebration: durch die Bestimmung, daß, unabhängig von der Anzahl der Stipendien pro Meßfeier, der einzelne Priester pro Tag nicht mehr als einen bestimmten Betrag aus dem Stipendienfundus beziehen darf.

Der erstgenannte Grund kann heute in unserem theologischen Bewußtsein mit Recht als überwunden gelten. „Daß die Theorie von den Meßopferfrüchten keine tragfähige Grundlage (für die Stipendienpraxis) ist, wird heute kaum mehr jemand bestreiten“, schrieb *Jungmann*⁹ 1973, und *Goldbrunner* stimmte ihm betont zu.¹⁰ Mit Recht stellt *Huels* fest, daß im Motuproprio „Firma in traditione“ von 1974 ebenso wie im neuen CIC die Stipendien nicht mehr als Vertragsleistung, sondern als Spenden gesehen werden, daß keiner der beiden Texte irgendeine Aussage enthält, die die mittelalterliche Theorie von einer speziellen „Meßopferfrucht“ stützen würde, einer Frucht, die nur durch das Stipendium zu erlangen wäre und der „eine spezifische Wirksamkeit im Unterschied zu jedem anderen Gedenken“ zukäme; daß es nach den Darlegungen Pauls VI. eher um eine Gnade geht, „die offenbar durch den Glauben und die Hingabe der Spender vermittelt ist“ („ex opere operantis offerentium“ könnte man entsprechend der überlieferten Schulerminologie dazu sagen).

Demgegenüber ist es inkonsequent, daß die erneuerte Gesetzgebung dennoch am Prinzip des einzigen Stipendiums pro Meßfeier festhält.¹¹ Das entscheidende und überzeugende Wort dazu hat *Wögerbauer* geschrieben: Man wird „sich daran erinnern müssen, daß es . . . (mit der zu applizierenden Meßfeier) so ist wie mit dem Sonnenschein: wenn sich drei oder hundert Menschen darein teilen, hat der einzelne keinen Nachteil davon“.¹²

⁸ Vgl. C.-J. Dumont, *Le sacerdoce dans l'Orient chrétien*, in: *Études sur le sacrement de l'ordre* (Lex orandi 22), Paris 1957, 391–411 (hier: 395, Anm. 1).

⁹ A.a.O. (oben Anm. 1).

¹⁰ Noch einmal: Meßstipendien.

¹¹ CIC, can. 948.

¹² A.a.O. (oben Anm. 1); im selben Sinn Goldbrunner, Meßstipendien, 122.

Die positive Regelung durch die geltende Gesetzgebung ist somit der einzige Grund, weswegen wir vorläufig, sofern wir Stipendien im Sinn der Tradition und des Codex annehmen, diese auf ein einziges pro Meßfeier beschränken sollen.

3. Empfehlungen für eine verantwortete Praxis

Unmittelbar fällige Anpassungen

1) Ohne eine Änderung der Gesetzgebung abzuwarten, können und sollten wir dafür Sorge tragen, daß keine Stipendien mehr schlechthin „weggeschickt“ werden und die Spender infolgedessen keine Gelegenheit haben, die von ihnen bestellten Messen mitzufeiern. Ebenso sollte niemand ungebührlich lange auf einen Termin warten müssen. Beides ist auch im Rahmen der derzeit geltenden Bestimmungen leicht zu bewerkstelligen aufgrund der Überlegung, daß statt fünf Messen für *je eine von fünf Intentionen auch fünfmal je eine Messe für alle fünf Intentionen* zusammen gefeiert werden kann. Bei Intentionen-Hochkonjunktur hält man dann eine Messe für die fünf Intentionen in der Pfarrei, in der sie bestellt wurden, die übrigen vier überweist man anderswohin. Auf diese Weise können alle Spender die von ihnen bestellte Messe mitfeiern, und für die Seelsorger und Zelebranten ergibt sich die Chance, eine relativ große Werktagsgemeinde um sich zu versammeln.¹³

2) Ist die Zahl der Intentionen, die man in eine einzige Meßfeier mit hineinnehmen kann, von der Sache her unbegrenzt, so drängt sich aus psychologischen Gründen eine Begrenzung der *öffentlich anzukündigenden* Intentionen auf maximal etwa fünf oder sechs auf, weil sich bei einer größeren Anzahl die der einzelnen geschenkte Aufmerksamkeit zwangsläufig nahezu verliert.¹⁴

3) Die Bedeutsamkeit der öffentlichen *Ankündigung* für den Bezug der Meßbestellung zur Gesamtgemeinde wurde bereits hervorgehoben. In sehr kleinen Gemeinden können alle derartigen Ankündigungen auch heute noch, wie früher, mündlich innerhalb des Sonntagsgottesdienstes erfolgen; in den übrigen sollte es im Normalfall durch Aushang und Pfarrbrief geschehen. Doch könnten auch dort *besondere* Meßfeiern, wie Begräbnismesse, erstes Jahrgedächtnis, Trauung, Jubiläen . . . innerhalb der sonntäglichen Versammlung angekündigt werden.

¹³ Diese Praxis liegt dem im zitierten Beitrag von B. Fischer vorgelegten Lösungsvorschlag zugrunde und wird auch von A. Mayer (in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, 690, Anm. 97) für zulässig erachtet.

¹⁴ Vgl. Goldbrunner, Meßstipendien, 122: „... mehr kann menschlich gar nicht realisiert werden.“

4) *Sonntagsmessen* sollten von öffentlich angekündigten (und im Normalfall auch von privat zugesagten) Intentionen grundsätzlich freigehalten werden. Dies gilt nicht nur, wie früher, von einer einzigen Messe pro Sonntag und Feiertag, hinsichtlich der für den Pfarrer „Applikationspflicht“ bestand. Denn diese Bestimmung entstammt einer Zeit, in der – wenigstens in der überwiegenden Mehrzahl der Pfarreien – nur eine einzige Sonntagsmesse gefeiert wurde; und sie wurde beibehalten in der nachfolgenden Zeit, in der eine unter den Sonntagsmessen (die frühere einzige) als „Hochamt“ vor allen anderen Zelebrationen privilegiert war. Seit der Liturgiereform jedoch sind alle Sonntagsmessen *gleichberechtigt*, und darum drängt es sich auf, den Teilnehmern bewußt zu machen, daß eine jede von ihnen für die versammelte Gemeinde als ganze und darüber hinaus für die gesamte Kirche und das Kommen des Reiches Gottes gefeiert wird, weswegen Privatintentionen von Einzelpersonen und Gruppen zurücktreten müssen. Sie haben ihren legitimen Ort in den Wochentagsmessen. Daß der neue CIC den Gedanken der Applikationspflicht noch in der alten Form hinsichtlich bloß einer Sonntagsmesse und nur für den Pfarrer übernommen hat,¹⁵ ist eines unter anderen Anzeichen dafür, daß aus der Liturgiereform noch nicht alle Konsequenzen gezogen wurden.

Ein Abweichen von der hier empfohlenen Regel kann an gewöhnlichen Sonntagen – nicht jedoch an hohen Feiertagen – verantwortet werden hinsichtlich bestimmter Intentionen von *öffentlicher Bedeutsamkeit*, wie etwa Stiftungsfeste von ortsansässigen Vereinen.

5) Die dogmatisch und liturgisch vielfach schiefen Präzisierungen „zu wem oder zu wessen“ *„Ehren“* eine Messe zu feiern ist, sollten bei Bestellungen nicht mehr als in Inhalt öffentlicher Ankündigung angenommen, dafür aber den Gläubigen deutlich gemacht werden, daß alle Meßfeiern sich an Gott den Vater wenden – durch Jesus und im Heiligen Geist.

6) Diözesane und örtliche Regelungen, wonach die Spender durch Entrichten eines höheren Betrages bestimmen können, daß eine Messe mit Gesang und/oder Orgel zu feiern ist, lassen sich nicht länger rechtfertigen.¹⁶ Vielmehr sollte die Form der Feier *allein* vom *Festlichkeitsgrad des Tages*, vom *Vermögen* und dem *berechtigten Wunsch* der *Teilnehmer* sowie letztlich dem *pastoralen Ermessen* des *Zelebranten* abhängen. Vorsänger und Organisten sollten gegebenenfalls sehr wohl aus dem Stipendienfundus vergütet werden, jedoch unabhängig davon, ob für die Messen, bei denen sie mitwirken, eine solche Mitwirkung bestellt und bei der Bemessung der Spende eigens in Rechnung gestellt wurde oder nicht.

¹⁵ Can. 534.

¹⁶ Vgl. Kohlschein, 4.

7) Verkündigung und Katechese sollten sich darum bemühen, den Gläubigen bewußt zu machen, daß Intentionen und Meßspenden für *Lebende wenigstens ebenso wichtig* sind wie für Verstorbene, und zwar aus zwei Gründen. Vor allem: für Verstorbene ist die große Entscheidung, nämlich die zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis, bereits gefallen, während man bei Lebenden mittels der Fürbitte gerade auf diese Entscheidung noch Einfluß nehmen kann; hinzu kommt, daß man Lebenden gegenüber meist noch Gelegenheit hat, sein eigenes fürbittendes Gebet „wahr“ zu machen durch die Haltung, die man ihnen gegenüber im täglichen Leben einnimmt.

8) Bewußt machen sollten wir auch mehr als bisher, daß es bei der „Bestellung“ einer Meßfeier in erster Linie darum geht, an dieser auch *selbst teilzunehmen*. Auf die Frage „Wann können Sie eine hl. Messe auf meine oder unsere Intention feiern?“ sollten Seelsorger im Normalfall mit der Gegenfrage antworten: „Wann möchten *Sie* eine solche hl. Messe *mitfeiern*?“ Daß sich dem für gewöhnlich keine unüberwindlichen Terminschwierigkeiten entgegenzustellen und darum keine Intentionen ohne jegliche Feier am Ort weggeschickt zu werden brauchen, dafür wurden oben unter Nr. 1 Mittel und Wege aufgezeigt. Ausnahmen sind selbstverständlich bei Krankheit, Gebrechen, und anderen echten Verhinderungsgründen zu machen. Loskommen aber sollten wir ein für allemal von einer noch teilweise verbreiteten Mentalität, die die Aufgaben aufteilt nach dem Motto: „Ich bezahle, Sie beten.“

9) Dementsprechend sollten wir m. E. *neue Stiftungen nicht mehr annehmen*. Wenn Menschen da sind, die für Lebende oder Verstorbene beten und die Eucharistie mitfeiern wollen, können sie eine solche Feier sehr wohl von Fall zu Fall veranlassen; Meßfeiern dagegen auf Jahre und Jahrzehnte hinaus zu bestellen, so daß sie ablaufen, auch und gerade dann, wenn niemand sich mehr ernstlich dafür interessiert, kann kaum als christlich sinnvoll erscheinen; es hat eher mit vorschristlichem religiösem Empfinden zu tun, das dem kultischen Tun des Tempelpriestertums allein, unter Absehen von der Beteiligung der Nutznießer oder gar einer Gemeinde, ausschlaggebende Bedeutung zuerkannte.

10) Noch weniger sollten wir in Zukunft weiter sog. *gregorianische Messen* annehmen. Damit ist nach überliefertem Brauch, wie ich ihn selbst in der Praxis noch kennengelernt habe, eine Reihe von 30 Meßfeiern gemeint, die an 30 unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen zu halten sind, und zwar so, daß, wenn an einem Tag, gewollt oder ungewollt, die vorgesehene Zelebration unterbleibt, die ganze Reihe wieder von vorne anzufangen ist – wofür dann auch für jede dieser Zelebrationen ein höheres Stipendium entrichtet und dementsprechend eine größere Wirksamkeit zugunsten des Verstorbenen, dem diese Feiern zugute kommen sollen, erwartet wird.

J. A. Jungmann¹⁷ hat recht, wenn er diesen Brauch deutlich unter die abergläubischen Praktiken einreihet, von denen das Mittelalter um die Meßfeier herum noch eine ganze Reihe andere gekannt hat. Nachdem er die Reformbestimmung des Trienter Konzils erwähnt hat, wonach „die abergläubische Beobachtung der Zahl bei bestimmten Messen“ aufhören müsse, vermerkt er, die nähere Durchführung dieser Bestimmung habe „bekanntlich von den mittelalterlichen Meßreihen schließlich nur die dreißig gregorianischen Messen für Verstorbene fortbestehen lassen“. Somit wäre es nun endlich an der Zeit, auch in diesem Punkt zur Anwendung zu bringen, was bereits das Trienter Konzil verfügt hat.

Ein weitergehender Reformvorschlag

11) Immer noch im Rahmen der derzeitigen gesetzlichen Regelung kann man einen entscheidenden Schritt weitergehen, indem man *zum größten Teil auf Stipendien im eigentlichen Sinn des Wortes verzichtet*, dafür aber die Gläubigen einlädt, zugleich mit ihren Intentionen, derer bei der Eucharistiefeier gedacht werden soll, freiwillige Gaben in das Opfergeschehen mit hineinzugeben, wobei von vorneherein klargestellt wird, daß eine Intention und eine Gabe weitere Intentionen und Gaben keineswegs ausschließen. Dieser Vorschlag – der auf der Tatsache gründet, daß es der Gesetzgebung entsprechend „jedem Priester, der eine Messe zelebriert, *erlaubt* ist, ein Meßstipendium anzunehmen“¹⁸, er dazu jedoch in keiner Weise verpflichtet ist – wurde von *Kohlschein* (4) und (detaillierter hinsichtlich des Durchführungsmodus) von *Wögerbauer* vorgetragen. An letzteren anknüpfend möchte ich denselben Vorschlag hier in leicht abgewandelter Form darstellen und empfehlen.

In Absprache mit dem Pfarrgemeinderat beschließen die Seelsorger einer Pfarrei, Stipendien im Sinne des überlieferten Brauches und des CIC *nur noch für bestimmte Meßfeiern* zu besonderen Gelegenheiten anzunehmen, die sie in Pfarrbrief, Aushang und Verkündigung genau angeben; etwa: Trauung, Jubiläen, Vereinsfeierlichkeiten, Jahrgangstreffen; auch Begräbnismesse, sofern diese nicht mit einer ohnehin vorgesehenen Wochentagsmesse zusammenfällt, für die vor Bekanntwerden des Begräbnistermins bereits andere Intentionen angekündigt waren; gegebenenfalls, je nach Pfarrei, auch Sechswochenmesse und/oder das erste Jahrgedächtnis.

Für diese Messen ist die angekündigte Intention naturgemäß einzig – und das entspricht durchweg einer an sich berechtigten Erwartungshaltung der Teilnehmer bei derartigen Gelegenheiten: nicht von einer rechne-

¹⁷ Missarum sollemnia I, Wien 1962, 177, mit Anm. 42.

¹⁸ CIC, can. 945,1.

rischen Auffassung hinsichtlich der Gnadenwirkung her, sondern wegen der Konzentration der Aufmerksamkeit auf den gegebenen besonderen Anlaß. In größeren Pfarreien wird man jedoch für das Zusammenlegen von Verstorbenen-Intentionen auch der genannten Art Verständnis aufbringen. Die Koppelung einer Begräbnismesse mit einer Goldhochzeit, wie ich sie einmal erlebt habe, sollte man dagegen tunlichst zu vermeiden suchen.

Hinsichtlich aller Messen außer den angegebenen Arten wird den Gläubigen mitgeteilt, daß dafür keine eigentlichen Stipendien angenommen werden, daß sie jedoch ihre Intentionen für Lebende und Verstorbene in sie hineingeben dürfen und diese vorher angekündigt, gegebenenfalls auch bei der Feier selbst genannt werden; und daß sie, um ihrer Beteiligung auch einen materiellen Ausdruck zu geben, eingeladen werden, bei dieser Gelegenheit eine Gabe nach freiem Ermessen zu spenden, wobei sie sich durchaus an dem in der Diözese geltenden Stipendienbetrag orientieren können.

12) Für die Art und den Zeitpunkt der Abgabe dieser Spenden ebenso wie der Stipendien im eigentlichen Sinn des Wortes sollte m. E. der Vorschlag von *Bauer* Beachtung finden: nicht bei der Bestellung im Pfarramt, sondern durch Einwurf zu Beginn des fraglichen Gottesdienstes in eine in der Kirche dazu eigens aufgestellte Büchse (oder: Opferstock). Fragt der Besteller, was denn geschähe, wenn er am betreffenden Tag krank oder sonstwie verhindert wäre, soll ihm bedeutet werden, er möchte jemand anderem seine Gabe mitgeben oder sie später, anläßlich eines anderen Gottesdienstes einwerfen. Auf die Frage, „ob das nicht manche ausnützen und nichts hineinwerfen“, antwortete der zitierte Autor: „Dann macht das auch nichts. Für die Intention brauche ich kein Geld. Nur hat der Betreffende die Chance, sein Anliegen auch durch ein materielles Opfer zu unterstreichen, nicht wahrgenommen.“

Wenn man, wie in diesem Vorschlag empfohlen, die freie Festsetzung des Betrages durch den Spender betont, ist es wichtig, daß die Abgabe sich in der hier vorausgesetzten Weise vollzieht, d. h. so, daß *niemand erfährt, wieviel der einzelne Spender gegeben hat*. Im gegenteiligen Fall ist *Mayer* recht zu geben, wenn er meint, feste Beträge seien bescheidener als das, was die Leute sich verpflichtet fühlen zu geben, wenn der (offen abzugebende) Betrag in ihr Belieben gestellt wird.¹⁹

Bemerkenswert ist noch, was *Bauer* auf den Einwand: „Dann wissen Sie ja nicht, daß ich meine Schulden bezahlt habe“, erwidert: „Sie haben nicht bei mir Schulden, sondern bei Gott, dem Sie ja alles schulden, und der weiß um jedes Zeichen – auch das kleine materielle Opfer, das Sie in diesem Anliegen geben.“²⁰ *Ich* muß nicht darum wissen.“

¹⁹ Keine neuen Fehlentwicklungen!, 117.

²⁰ Im Kontext ist von Stipendien im eigentlichen Sinn die Rede.

13) Dem berechtigten Anliegen, das hinter der traditionellen Begrenzung auf ein Stipendium pro Meßfeier steht, wäre bei der hier empfohlenen Lösung dadurch Genüge getan, daß der oder die Zelebranten pro Meßfeier aus dem Ertrag der Meßspenden maximal soviel zu ihrer eigenen freien Verfügung erhielten, wie die geltenden Bestimmungen für ein Stipendium vorsehen. In den Ländern, in denen die Priester ihren Lebensunterhalt im wesentlichen aus den Meßspenden bestreiten, sollte ein solcher Betrag aus dem Meßspendenfundus ihnen *pro Tag* zustehen, auch dann, wenn sie aus einem vernünftigen Grund nicht zelebrieren.

Desiderata hinsichtlich einer künftigen gesetzlichen Reform

14) Nach einiger Zeit der Erprobung des im vorstehenden geäußerten Vorschlags sollte eine Lösung dieser Art *allgemein verbindlich gemacht* und „Stipendien im eigentlichen Sinn des Wortes“, die weitere von Spenden begleitete Intentionen grundsätzlich ausschließen, abgeschafft werden.

15) Zu beseitigen wäre sobald wie möglich eine recht kuriose Einzelheit, nämlich die Bestimmung von can. 951,2 (entsprechend „Firma in traditione“ und einer Erklärung der Gottesdienstkongregation vom 7. 8. 1972), wonach „ein Priester, der am selben Tag eine weitere Messe *konzelebiert*, aus keinem Rechtsgrund dafür ein Stipendium annehmen kann“. Wieso in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen Einzelzelebration (bzw. Hauptzelebration) und Konzelebration zu begründen wäre, ist beim besten Willen nicht ersichtlich.

Die richtige Zeit, an den Tisch des Herrn zu treten, ist dann, wenn wir ein reines Gewissen haben. Die heilige Kommunion zur Osterzeit hat nichts voraus vor der, die man jetzt empfängt: es ist ein und dasselbe. Es ist immer dieselbe Gnade des Heiligen Geistes. Es ist immer Pascha. Ihr Eingeweihten versteht, was ich sage! Am Freitag, am Samstag, am Sonntag, am Tag der heiligen Märtyrer – immer wird dasselbe Opfer vollbracht. „So oft ihr dieses Brot esset“, heißt es, „und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn.“ (1 Kor 11,26) Der Apostel bindet das Opfer nicht an eine bestimmte Zeit. Wie ist es nun zu erklären, fragt man, daß es zu jener Zeit Pascha heißt? Weil Christus zu dieser Zeit für uns gelitten hat. Deshalb soll niemand zu dieser Zeit mit einer solchen und zu einer andern Zeit mit einer anderen Gesinnung hinzutreten. Es ist ein und dieselbe Kraft, ein und dasselbe erhabene Geheimnis, eine und dieselbe Gnade, ein und derselbe Leib Christi: das eine Mal nicht heiliger und das andere Mal nicht geringer. Das wißt auch ihr: ihr seht zur Osterzeit nichts Außergewöhnliches, mit Ausnahme der Kirchenzier hier und der festlich geschmückten Versammlung der Gläubigen. Etwas haben jene Tage allerdings dadurch voraus, daß sie den Anfangstermin unseres Heiles bilden, den Zeitpunkt, da Christus geopfert wurde; sonst aber, in bezug auf diese Geheimnisse, besitzen sie keinen Vorrang.

Es gibt nur mehr ganz wenige Vigilien in unserem Kirchenjahr. Die abgeschafften Vigilien wieder einzuführen steht nicht in Aussicht. – Trotzdem zeigt es sich und merkt es jeder wache, sensible Seelsorger, daß mit der Streichung der Vigilien doch etwas verlorengegangen ist. Also: Es blieb nicht einfach bei der Streichung, sondern es kam im Zuge dieser Neuordnung auch zu einer gewissen Verarmung im Miterleben der verschiedenen Feste. – Die Vigilien früherer Zeiten trugen viel bei zur Einstimmung auf die entsprechenden Feiertage – dies hatte seine besondere Bedeutung im Hinblick auf die „kleinen Feiertage“ – denn die Einstimmung auf die hohen und höchsten Feste mochte auch ohne die Mitfeier der Vigil leichter möglich sein. – Es gilt nun für uns heute, diese Einstimmung wieder ernst zu nehmen. Es ist in den meisten Fällen einfach zu wenig, wenn erst zu Beginn des „kleinen Festes“ an dieses gedacht wird. Diese Aussage stimmt sicher nicht nur für Laien, sondern ebenso sehr auch für Priester. – Daher erscheint es unerläßlich, wieder zu einer Art Vigil zurückzukehren – auch bei jenen Festen, für die ursprünglich keine Vigil bestanden hat. – Es dreht sich also bei dieser Anregung nicht um eine Wiedereinführung von alten, liturgischen Formen. Vielmehr soll im Gefolge der schönen alten Gepflogenheit von Vigilien generell an Formen gedacht werden, die der Einstimmung und der Einfühlung in den kommenden Feiertag dienlich sind. – Es soll sich dabei nicht unbedingt um eine eigentliche Feier handeln, obwohl dies in einzelnen Fällen durchaus nicht ausgeschlossen sein müßte. Worauf es im eigentlichen ankommt, ist die Weckung einer Haltung, die den Feiertag nicht so plötzlich einfach „dastehen“ sieht, sondern die es vermag, in einer schönen, einfachen Vorfriede das kommende Fest gleichsam schon im vorhinein zu „verkosten“. – Diese Haltung möchte ich „Vigilgesinnung“ nennen und ich glaube, wo diese angeregt und gefördert wird, da hat die Abschaffung der liturgischen Vigilien sicher keinen Schaden gebracht.

Wie bereits angedeutet ist aber dieses Anliegen einer „Vigilgesinnung“ zunächst einmal „Sache“ des Priesters und aller Mitarbeiter in der Seelsorge. – Zur Weckung dieser Gesinnung ist es in der Tat vonnöten, sich bereits am Vortag mit dem Inhalt des kommenden Festes irgendwie vertraut zu machen, sich gleichsam freudig zu „machen“ für den bald anbrechenden Tag. Man könnte auch anders sagen: Vigilgesinnung äußert sich auch in der Sehnsucht, das kommende Fest tiefer zu erfassen und darum ist sie eigentlich immer verbunden mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Bitte: „Herr, komm mit Deiner Gnade, daß mir das baldige Fest nicht ferne, sondern nahe sei, daß es mir wiederum etwas bedeute, nachdem ich es schon des öfteren gefeiert habe!“ – Ja – es genügt nicht, wenn der Seelsorger nur dann und wann sich in Vigilgesinnung auf das Fest vorbereiten möchte. Jedes Jahr sollte, soweit als möglich, ein neuer diesbe-

züglicher „Anlauf“ genommen werden, in dem Bewußtsein, daß Vorbereitung auf ein Fest ständig neu und anders erfolgen sollte. Natürlich darf daraus keine Ideologie gemacht werden. Es genügt vollauf, wenn da ein herzlicher und stiller Wunsch jedes Jahr von neuem in der Vorbereitung auf den kommenden Tag im Herzen des Seelsorgers erwacht, daß das Fest wirklich „Neues“ bringe, „Neues“ an Leben, Glauben und Hoffnung. – Diese so in der Persönlichkeit des Seelsorgers wachsende Vigilgesinnung drängt dann „nach außen“, wird sich der Gemeinde mitteilen wollen, um auch sie in die Vorfreude hereinzunehmen. Vorfreude wirkt in Wahrheit ansteckend – und im Laufe der Jahre wird es auch so kommen können und vielleicht sogar dort und da müssen, daß die Laien in der Gemeinde dann selbst sich um Vigilgesinnung bemühen, sich selbst, unabhängig vom Seelsorger, in diese Vorfreude „hineinleben“ und dann, wie der Seelsorger selbst, zu merken beginnen, wie ein Fest ungemein gewinnt, wenn man aus Vigilgesinnung heraus manches von diesem Fest am Vortag schon vorauszunehmen sich bemüht. – Konkret nun werden diese Anregungen vom Seelsorger für die Entfaltung von Vigilgesinnung in der Gemeinde etwa so aussehen können: Am Vortag sagt der Priester bei der hl. Messe das kommende Fest an – und zwar nicht einfach „kurz und bündig“ – sondern aus einem echten Bedürfnis heraus. Erst dann werden die Glieder der Gemeinde ahnen, was den Priester da in der Tat zuinnerst bewegt, und sie werden sich von dieser Bewegung anregen, ja tragen lassen und so entsteht „Bewegung auf das Fest zu“. Irgendwie werden Menschen diese Ansage als einen tragenden Gedanken mit nach Hause, mit auf den Arbeitsplatz nehmen, und der Glanz des kommenden Tages wird schon etwas von der Alltäglichkeit des vorausgehenden Tages wegnehmen, das heißt: Der Vortag beginnt, ein Vigiltag zu werden. – Es kann auch sein, daß an Stelle der bewegten und bewegenden Ansage am Vorabend eine besondere Einstimmung in Form einer Andacht angesetzt wird. Dies wird normalerweise nicht immer so sein, aber in besonderen Fällen sollte diese Form ganz bewußt gewählt werden.

Es stellt sich nun die Frage, an welche Feste im Hinblick auf Vigilgesinnung besonders gedacht ist. – An erster Stelle stehen hier die „kleinen Christusfeste“ des Kirchenjahres – also: Darstellung des Herrn (2. Februar), Christi Verklärung (6. August), Kreuzerhöhung (14. September). – Was das Hochfest der Verkündigung des Herrn am 25. März betrifft, so gehört dieses Fest zweifellos zu den höchsten Christusfesten, ist aber in unseren Gemeinden nicht sehr beheimatet und daher als „kleines Christusfest“ anzusehen, so daß auch für diesen Tag unbedingt eine Vigilgesinnung zu erarbeiten wäre. Hier nun würde ich vorschlagen, daß eine eigene Andacht bzw. Besinnungsstunde am Vorabend eingeführt wird. – Sodann ist zu denken an die Marienfeste, wobei auch für viele Gebiete die Marien-

hochfeste des 8. Dezember und des 15. August mitgerechnet werden müssen. Es wäre daher für den 8. Dezember, den 2. Juli, den 15. August, den 8. September und den 21. November (Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem – wegen der ökumenischen Bedeutung im Hinblick auf die Ostchristen) an Vigilgesinnung zu denken, vorab aber im Blick auf den 8. Dezember und den 15. August. Schließlich sollten nicht übersehen werden das Fest der Kirchweihe, aller Apostel, das Fest der Bekehrung des hl. Paulus am 25. Jänner, wie das Fest der Erzengel Michael, Gabriel, Raphael am 29. September. – Dazu kämen die Tage, die oft einen besonderen Patronatscharakter tragen, so etwa das Fest des hl. Josef am 19. März. – Schließlich gibt es Heiligenfeste, die darüber hinaus tief verwurzelt werden sollten im Glaubensbewußtsein unserer Gemeinden – dies kann am besten über die „Vigilgesinnung“ geschehen. Ich nenne hier vor allem: Das Fest der hl. Agnes am 21. Jänner, das des hl. Thomas von Aquin am 28. Jänner, das des hl. Blasius am 3. Februar, das von Petri Stuhlfeier am 22. Februar, des hl. Markus am 25. April, des hl. Johannes d. T. am 24. Juni, des hl. Benedikt am 11. Juli, der hl. Maria Magdalena am 22. Juli, der hl. Anna und des hl. Joachim am 26. Juli, der hl. Marta am 29. Juli, der Kirchweihe von S. Maria Maggiore in Rom am 5. August, des hl. Laurentius am 10. August, der hl. Klara am 12. August, des hl. Augustinus am 28. August, der hl. Theresia von Lisieux am 1. Oktober, der hl. Theresia von Avila am 15. Oktober, des hl. Lukas am 18. Oktober, der Kirchweihe der Lateranbasilika am 9. November, des hl. Martin am 11. November, des hl. Albert und des hl. Leopold am 15. November, der hl. Cäcilia am 22. November, der hl. Katharina am 25. November, der hl. Barbara am 4. Dezember, des hl. Ambrosius am 7. Dezember. – Hier wird für gewöhnlich eine kurze Erwähnung am Vortag „genügen“. – Eine etwas entfaltetere „Vigilgesinnung“ sollte jedoch unbedingt für die „kleinen Christusfeste“, alle Marienfeste, alle Apostelfeste, für das Engelfest wie das Fest des hl. Johannes des Täufers in Betracht gezogen werden. – Etwas scherzhaft könnte man dann von einer „großen“ und von einer „kleinen“ Vigilgesinnung sprechen.

Beim würdigen, aufmerksamen und frommen Vollzug dieses Gebetes muß das Herz mit der Stimme zusammenklingen. Dann erst kann das Gebet von den Teilnehmern persönlich vollzogen werden, kann es Quelle der Frömmigkeit und der vielfältigen Gnade Gottes, Nährboden des persönlichen Betens und des apostolischen Wirkens sein. Mit der Gnade von oben sollen alle unermüdlich zusammenwirken, damit sie die Gnade nicht vergeblich empfangen. Sie sollen Christus suchen und im Gebet immer tiefer in sein Geheimnis eindringen; sie sollen in der gleichen Gesinnung Gott loben und ihm ihre Bitten vortragen, in der unser göttlicher Erlöser selber gebetet hat.

In der Predigt der Urkirche spielt die Gemeinschaft der Gläubigen mit Jesus Christus, der Mensch und Gott ist, eine entscheidende Rolle. Den Juden aber war die Vorstellung einer Gemeinschaft mit Gott fremd. Der alttestamentliche Fromme betrachtete sich als einen Knecht Gottes in einem Abhängigkeits- und Hörigkeitsverhältnis, das sich zwar zu einem Vertrauensverhältnis vertiefen konnte, aber nicht in eine mystische Lebensgemeinschaft überzugehen vermochte. Der alttestamentliche Fromme wagte nicht, sich einen Genossen Gottes zu nennen. Das Alte Testament hatte auch kein entsprechendes Wort zur Bezeichnung einer Gottesgemeinschaft; der Mensch konnte dort nur Gottes Verehrer oder Gottes Freund sein. Paulus aber fand eine Möglichkeit, seine tiefe Erkenntnis der von Christus geschenkten Gottverbundenheit in Worte zu fassen. In seiner kleinasiatischen Heimat gab es genug heidnische Kulte, die von der Gottesgemeinschaft der Gläubigen überzeugt waren; sie sprachen vom *koinón* oder der *koinonía* und meinten damit eine Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gott. Daran knüpfte Paulus an im Wissen, daß die Juden in Palästina, Syrien und Kleinasien gewohnt waren, griechische und lateinische Lehnworte aus dem Bereich der hellenistisch-römischen Kultur zu übernehmen. Dort bot sich ein entsprechender Wortschatz aus der hellenistisch-römischen Welt an. „Das frühe Judentum darf heute nicht in einen hebräisch-aramäisch sprechenden und einem grundsätzlich verschiedenen hellenistischen Zweig in der griechischen Diaspora aufgespalten werden“.¹ Da ist *koinón*, die Kultgemeinschaft, der Kultverein, von dem die Urkunden der hellenistischen Kultstiftungen immer wieder sprechen. Im berühmten Testament der Epiktete z. B. und im Stiftungsdekret von der Insel Thera wird das *koinón* als Stiftungsempfänger genannt für Gemeinschaftsmahle mit der Gottheit, vielleicht mit Dionysos.² Man glaubte an die Gegenwart der Gottheit, der gelegentlich eine Lagerstatt und ein Tisch bereitet wurden.³ Die Verbundenheit mit der Gottheit war nach der Vorstellung der Hellenisten enger als das Verhältnis zu dem Gott des Alten Bundes.⁴

Paulus griff dies auf und sprach in seinen Briefen erstmalig vom *koinón*, von der *koinonía* der Christen mit ihrem Gott. Diese Worte fanden in den Briefen des heiligen Paulus eine neue, andersartige Heimat; der christliche

¹ So Karl Hoheisel, *Das antike Judentum in christlicher Sicht*. Wiesbaden 1978, S. 78, unter Verweis auf S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942; *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1953.

² B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, Bd. I u. II: Bd. II Nr. 43. 44. Vgl. ebda. Nr. 7. 21. 34. 52. 74. 91; vgl. auch F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909, 164 f.; B 418 u. a.

³ Vgl. Poland, a. a. O. (Anm. 2), S. 269.

⁴ Vgl. Oda Hagemeyer, *Gemeinschaft mit Gott und den Menschen*. In: *Regulae Benedicti Studia*, 1973, II, S. 49–88.

Umgang mit dem Wort *koinón* nahm mit Paulus seinen Anfang. „Die spezielle Füllung, die ekklesiologische Verwendung des Begriffes ist sein Proprium.“⁵ Wir würden dies heute mit „Inkulturation“ in Zusammenhang bringen, der Einbürgerung und Einwurzelung des Glaubens in ein anderes religiöses Milieu.

Was sagt Paulus?

„Getreu ist Gott“, schreibt er den Korinthern, „durch ihn wurdet ihr berufen zur Gemeinschaft (*koinonía*) mit seinem Sohn, Jesus Christus, unserem Herrn“ (1 Kor 1,9).

Und was für eine Gemeinschaft ist das? Den Philippern schreibt Paulus: „Wenn es Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr eines Sinnes seid, einander verbunden in Liebe, einmütig und einträchtig . . .“ (Phil 2,1 f.).

Eine Gemeinschaft des Gottesgeistes ist diese Gemeinschaft die alle in Gott und durch Gott eines Sinnes werden läßt. Paulus fügt hinzu: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden (*koinonían pathemáton autoú*); sein Tod soll mich prägen“ (Phil 3,10).

Es geht ihm um die Gemeinschaft mit dem Leiden Christi, die ihm auch die „Macht seiner Auferstehung“ erfahren läßt.

Worin die „Gemeinschaft des Leidens“ bestand, spricht Paulus in Röm 6,1 ff. aus: „Wir wurden mit Christus begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters auferweckt wurde von den Toten, so sollen auch wir als neue Menschen leben“ (Röm 6,4). Paulus stammelt geradezu, um das, was er erfahren hat, auszusprechen. Im 1. Korintherbrief spricht er in ähnlichem Zusammenhang vom Herrenmahl, dessen Feier Jesus den Seinen aufgetragen hat. Er sagt: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht *koinonía am Blute Christi*? Ist das Brot, das wir brechen, nicht *koinonía am Leibe Christi*?“ (1 Kor 10,16). Und er fügt hinzu: *Ein* Brot ist es; darum sind wir, die Vielen, *ein* Leib; denn wir haben alle teil an dem einen Brot“ (Vers 17).

Paulus hat durch die *Übernahme dieses griechischen Wortes koinonía*, das in den heidnischen Mysterien eine immense Bedeutung hatte, sein Wissen um das Mysterium des Christentums auf eine bis dahin ungewohnte und unbekannte Weise ausgesprochen. Wir können dies nicht anders erklären als daß er sich beim Vollzug des Herrenmahls *hineingenommen in das Leiden, den Tod und die Auferstehung Jesu* erfuhr. Er wurde Leidensgenosse Jesu, des Erlösers, und dadurch wurde er eins mit Jesus Christus und wußte sich verpflichtet, diese seine *Erfahrung* weiterzugeben an seine

⁵ Vgl. Josef Hainz, *Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus*. Regensburg 1982, S. 203.

Glaubensgefährten. Er teilte diese Erfahrung nicht nur den Korinthern mit, sondern allen, die sie erleben können wie er. Die Aussage von 1 Kor 10,16 gründet in der *Erfahrung* des in seinem Geist, seinem Pneuma, gegenwärtigen lebendigen Christus. Wir wissen nicht, woher Paulus die Anregung zu den entsprechenden Aussagen empfing. Die Texte der Gemeinde von Qumrân enthalten zwar einen in der Hl. Schrift kaum verwandten Namen für die Gottesgemeinschaft. Man sprach dort vom sôd der Gemeinschaft und meinte damit das geheimnisvolle Miteinander Gottes mit den Menschen, das die Gläubigen unermüdlich in Hymnen, Psalmen und Gebeten feierten.⁴ Die Gemeinschaft von Qumrân bezeichnete sich mit dem Wort sôd nicht so sehr als institutionalisierte „Gemeinde“, sondern als eine in Gott gegründete geistliche Gemeinschaft. Der sôd ist das geheimnisvolle Miteinander von Gott und Mensch, er ist noch in den heutigen Synagogengebetbüchern das Thema inniger Gebete der Frommen. Dieser sôd ist eine Entsprechung der von den frommen Hellenisten als solche bezeichneten koinonía zwischen Gott und den Menschen. Denn in den heidnischen hellenistischen Gemeinschaften umschrieben die Worte koinonía die Teilhabe der Mysten an den Mysterien der Gottheit und die Gemeinschaft mit dieser Mysteriengottheit. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß Paulus durch Kontakte mit Qumrân oder durch Berührung mit den Hellenisten die Anregung empfing zum Gebrauch des Wortes koinonía, Gottesgemeinschaft. Die Wörter koinón, koinonía fanden infolgedessen in den Briefen des heiligen Paulus eine neue, andersartige Heimat. Der christliche Umgang mit dem Wort koinonía nahm mit Paulus seinen Anfang.

Die alten Christen sprachen nicht nur dank der Interpretation des heiligen Paulus von der koinonía des Leibes Christi, sondern auch von der heiligen koinonía, wenn sie den eucharistischen Leib des Herrn meinten; sie bezeichneten den eucharistischen Leib des Herrn als koinonía⁶. Die Lateiner haben dieses Wort dann angemessen übersetzt mit den Worten communio, Kommunion.

Das Fazit ist dies:

Die Gottesgemeinschaft, die koinonía mit Jesus Christus, zu der wir nach 1 Kor 1,9 berufen sind, gründet nach der Erfahrung des hl. Paulus in der Teilhabe an Jesu Christi eucharistischem Leib und Blut, die durch die Teilnahme am Essen des Brotes und Trinken des Kelches beim Herrenmahl gewährt wird. „Weil gemeinsame Teilhabe, werden die Teilhaber auch untereinander zur Gemeinschaft verbunden“, zur Gottesgemeinschaft, zur koinonía.⁷

⁶ Vgl. Johannes Moschus, Pratum Spiritale, PG 87, Bd. 3, 2876 f.

⁷ Vgl. Josef Hainz, a. a. O. (Anm. 5) S. 35.

Nicht durch unser Tun werden wir eins mit Christus, Christus schenkt uns die Teilhabe. Wir müssen aber die im Herrenmahl uns *geschenkte* Einheit mit Jesus Christus sich auswirken lassen durch unser *Mit-Tun*. Wie Christus sich hingab für uns, so müssen wir teilnehmen an seiner Hingabe für alle.

Wir stehen heute in einem ähnlichen Prozeß wie die frühe Christenheit. Völker und Kulturen begegnen einander im Ausmaß, wie wir es noch nicht kannten. Das erfordert und ermöglicht eine Besinnung nicht nur auf elementare Formen menschlicher Gemeinschaft, sondern auch der Gemeinschaft mit Gott. Welch ein Geschenk der Gnade Gottes!

Nun besitzt jener Leib, den Gott in sich getragen, allein die Gnade, unsterblich zu machen; unser Körper aber gelangt nur dadurch zur Unsterblichkeit, wenn er durch die Vereinigung mit jenem unsterblichen Leib die Gabe der Unvergänglichkeit empfängt. Wie ist es aber möglich, daß jener Leib, obgleich er an so viele Tausende von Gläubigen auf dem ganzen Erdenrund immerfort verteilt wird, jedem in der großen Reihe der Teilnehmenden ganz zuteil wird und daß er für sich selbst dennoch ganz bleibt?

Wer weiß nicht, daß unser Leib seiner ganzen Natur nach nicht durch und aus sich selbst zu leben vermag, sondern durch eine Kraft, die ihm von außen zufließt und die ihn sowohl in seiner Existenz wie in seinem Bestand dadurch erhält, daß in ununterbrochener Tätigkeit das Mangelnde aufgenommen und das Überflüssige ausgeschieden wird? Unser Leib ist nicht so ausgestattet, daß er selbst seinen Bestand sichern könnte, sondern eine Kraft, die ihm von außen zufließt, erhält ihn in seiner Existenz, und diese Kraft ist und heißt Nahrung. Doch ist diese nicht für alle Körper, die ihrer bedürfen, gleich, sondern jedem Leib ist die ihm entsprechende Nahrung vom Schöpfer der Natur zugewiesen. Für den Menschen ist die Hauptnahrung das Brot, und sein Trank zur Erhaltung und Bewahrung der Flüssigkeit ist nicht lediglich Wasser, sondern häufig mit Wein verbessert. Wer demnach diese Dinge sieht, sieht unseren ganzen Körper, weil dieser in ihnen der Möglichkeit nach enthalten ist; denn wenn ich dieselben in mich aufgenommen habe, wird daraus Blut und Leib, indem der Körper durch eine anpassende Kraft sie entsprechend in seine Substanz überführt.

Was von allen menschlichen Leibern gilt, wird auch bei jenem Leib zugestanden: auch er wird durch Brot erhalten; aber derselbe Leib wird auch durch das Einwohnen des Wortes Gottes zur göttlichen Würde erhoben. Mit Recht also glauben wir, daß auch jetzt das durch das Wort Gottes geheiligte Brot in den Leib des Wortes Gottes verwandelt wird; denn auch jener Leib war der Möglichkeit nach Brot, geheiligt aber wurde er durch das Einwohnen des Wortes Gottes, das im Fleisch sein Gezelt aufschlug. Wie sonach das Brot, das in jenen Leib umgewandelt wurde, in die göttliche Macht überging, so wird auch jetzt noch auf dieselbe Weise Brot zum nämlichen Leib. Denn damals machte die Gnade des Wortes den Leib heilig, der durch Brot in seinem Bestand erhalten wurde und in gewissem Sinne also selbst Brot war; und so wird jetzt in gleicher Weise das Brot, wie der Apostel (1 Tim 4,5) sagt, durch das Wort Gottes und durch Gebet geheiligt, jedoch nicht so, daß es erst allmählich durch Essen in den Leib des Wortes überging, sondern so, daß es sofort durch das Wort in den Leib verwandelt wird, gemäß der Aussage des Wortes Gottes selbst: „Das ist mein Leib.“

Theodor Maas-Ewerd, AUF DEM WEG DURCH DIE ZEIT. Predigten und Besinnungen zum Kirchenjahr, 362 Seiten, kart. DM 38,-, Friedrich Pustet, Regensburg 1982 (4447).

Das Buch hat sich zum Ziele gesetzt, interessierten Christen einen Leitfaden durch das Kirchenjahr an die Hand zu geben. Vordringlich erscheint eine solche Hilfe in einer Zeit, in der altes Glaubensgut an Überzeugungskraft rapide verliert und neue Formen noch nicht allgemein anerkannt worden sind. Auf der Suche nach einem festen Fundament richtet man sich zurecht nach der uns wesenhaft tragenden Verkündigung des Gotteswortes in der Liturgie. Dies ist das Fundament des Neubeginnes. Daher ist es nur zu richtig, daß sich der größte Teil der Coautoren bemüht, entsprechend dem Wunsche des 2. Vatikanums, den Tisch des Wortes reicher zu decken, diesmal durch eher meditativ aufgearbeitete Bibelstellen.

Die zweite Säule unseres Glaubens ist die Tradition, die sich in den Sakramenten, aber auch in dem Festkreis des Kirchenjahres und dessen Inhalten für alle Gläubigen in Erinnerung bringt bzw. präsent bleibt.

In den Teilbeiträgen wird nun versucht eine umfassende Hilfe anzubieten. Der einleitende Teil beschäftigt sich mit Gedanken darüber, daß unsere *Zeit* sich in Gottes Händen befindet, daß die *Zeit* wesentlich unser Leben prägt und daß das liturgische Jahr Lebensbegleitung sein sollte. Daran schließt sich ein weiterer, eher allgemeiner Teil, der die Funktion, den Zeugnischarakter und wichtige Inhalte der „Feier“tage und mancher Elemente des Feierns behandelt.

Daran schließt sich – in einer großen Zahl von Beiträgen – der Osterfestkreis, die Zeit von Ostern bis Pfingsten, der Advent und Weihnachtfestkreis, Herrenfeste im besondern und eine Reihe von Heiligenfesten (z. B. Josef, Petrus und Paulus, Allerheiligen) schließen diesen Hauptteil ab. Dann folgen Gedanken zum Kirchweihfest. Der 10 Beiträge umfassende Schlußteil zeigt, wie das Kirchenjahr und insbesondere das darin verkündete Wort zum Wort des Lebens wird, angefangen von dem Thema: „Nicht vom Brot lebt der Mensch, sondern vom Wort Gottes“, über die Theologie der Evangelisten zum Herrengebet.

Dieses Werk, das Teilbeiträge von bekannten Autoren im Umfang von je 2–3 Seiten bietet, ist eine wertvolle Hilfe: Erstens kann man sich in überschaubarem, recht zeitsparendem Weg auf ein Thema einstellen, hineinmeditieren. Trotzdem – zweitens – ist es maßvoll dicht, so daß man nicht überfordert, aber doch zum Weiterdenken angeregt wird.

Univ.-Prof. Dr. Fr. V. Reiterer

Heribert Mühlen (Hrsg.), GEISTESGABEN HEUTE (Topos-Taschenbücher 116), 180 Seiten, kart. DM 10,80, S 84,50, Matthias-Grünwald, Mainz 1982 (4374). Für viele Christen wie Nichtchristen hat die charismatische Erneuerungsbewegung etwas Befremdliches, mitunter Gefährliches, Bedrohliches, ja Dubioses an sich. Dies hängt sicherlich auch mit Fehlentwicklungen zusammen, häufiger jedoch mit dem Umstand, daß man nicht recht weiß, was charismatische Erneuerung eigentlich wirklich heißt und wie die immer wieder mit dieser Erscheinung in Verbindung gebrachten Geistesgaben zu verstehen sind. Darauf will das Sammelwerk Antwort geben.

Das vorliegende Werk ordnet zuerst das Charisma in den Kontext der Kirche ein und zeigt dadurch die innere Verquickung, wie zugleich auch die Quelle der Mißverständnisse, da „Charisma“ sehr unterschiedlich gebraucht wird. Weiters werden aus der neutestamentlichen „Kirchenstruktur“ die Berechtigung bzw. Notwendigkeit der Charismen zum Aufbau der Gemeinde dargetan. Bevor einzelne Äuße-

rungsformen vorgestellt werden, findet sich eine „geschichtstheologische Überlegung zur Gemeinde-Erneuerung“, verfaßt von Mühlen. Dann werden einzelne Bereiche vorgestellt, wie die Umkehr als Voraussetzung prophetischen Redens, die Prophetengaben, die innere Heilung wie auch der Heilungsdienst in der Gemeinde. Das Sprachengebet schließt diesen Teil ab, dem Beiträge über die Funktion der Charismen als gesellschaftspolitische und gesellschaftsaufbauende Elemente folgen.

Das leicht lesbare Buch zielt auf gute Information. Tatsächlich werden wertvolle, vertiefende Einsichten, mäßigende Korrekturen und anziehendes Interesse erreicht.

Univ.-Prof. Dr. Fr. V. Reiterer

Heribert Mühlen (Hrsg.), *DOKUMENTE ZUR ERNEUERUNG DER KIRCHE* (Topos-Taschenbücher 118), 120 Seiten, kart. DM 7,80, Matthias-Grünwald, Mainz 1982 (4375).

Wie der Titel sagt, liegt eine Sammlung bzw. Vorstellung von grundlegenden Veröffentlichungen (es sind derer drei) vor. Obwohl 1980 eine umfangreiche Dokumentation über die charismatischen Aufbruchsbewegungen im Umfang von ca. 1600 Seiten erschienen ist, rechtfertigt das Buch Mühlens zweierlei: erstens sind die vorliegenden Texte in der erwähnten Sammlung nicht enthalten und zweitens liegen zentrale katholische Dokumente vor. In der Einleitung übernimmt Mühlen den Gedankengang von Iserloh, wonach die Erneuerungsbewegungen durchwegs nicht vom Amt ausgegangen sind, ihre Durchschlagskraft aber erst dann erhielten, als sie vom Amt aufgenommen und mit Mut und Autorität unterstützt, zum Teil auch begleitet und korrigiert wurden. Viele Fehlentwicklungen, ja gefährliche Häresien hätten vermutlich in die rechten Bahnen gelenkt werden können, wären sie frühzeitig ernst genommen und im Gesamt der Kirche aufgearbeitet worden. Da sich „in der bisherigen Kirchengeschichte . . . keine einzige positive und bestärkende päpstliche Äußerung zu frei aufbrechenden Charismen“ (11) findet, erachtet Mühlen es als recht sinnvoll, die Ansprache Papst Johannes Pauls II. anlässlich der 4. Internationalen Leiterkonferenz der katholischen charismatischen Bewegung (113–120) zu veröffentlichen. Neben dem Protokoll des Konferenzberichtes über die Bedeutung der charismatischen Erneuerung des Weltrates der Kirchen (101–102) findet sich das umfängliche und bedeutende Dokument der „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes“ (19–99), das vom Koordinations-team der charismatischen Gemeinde-Erneuerung herausgegeben wurde.

Vier Abschnitte gliedern das Dokument: Der Geist Gottes als Lebensprinzip in Schöpfung und Heilsgeschichte; Stufen des Christwerdens für Getaufte; Leben und Dienen in der Kraft des Geistes: die Gnadengaben; Weg zur Erneuerung der Kirche. Im einzelnen werden die Grundlagen und Äußerungen der gesamten Erneuerungsbewegung dargestellt. Die Evangelisierung als Grundauftrag der Kirche wird ebenso begründet wie das Verhältnis von Charisma und Sakrament, Charisma und Amt usw. Etwa wird im Abschnitt „Kirche und Sünder“ dargelegt, daß gerade heute, da die Kirche für viele an Anziehungskraft verloren hat, die Erneuerung drängend wird. Die Kirche ist sich des Geistes zwar sicher, doch ist sie „der Kampfplatz zwischen göttlichen und widergöttlichen Mächten und auf ihrem geschichtlichen Weg nicht frei vor Fehlentwicklungen und Entstellungen der Botschaft Jesu . . .“ (38). Als anderes Informationsbeispiel diene das unter „Liturgische Formen der Geisterneuerung“ Gesagte, und zwar das je persönliche „Ja-Wort“, das nach entsprechender Vorbereitung vor der versammelten Gemeinde zu sprechen

ist. Dann wird auch der Sinn der Handauflegung und die deutliche Abgrenzung zur Weihehandauflegung durch den Bischof besprochen. Die Gebetsgebärden (Heben der Hände bzw. die Hände schalenförmig zu formen) werden aus der Bibel und in ihrer Funktion dargestellt.

Insgesamt ist diese Schrift als ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der Erneuerungsbewegung wie zum Verhalten ihrer Mitglieder anzusehen.

Univ.-Prof. Dr. Fr. V. Reiterer

H. B. Meyer (Hrsg.) / *J. Schermann*: DER GOTTESDIENST IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe, Studien zur Pastoraliturgie V (Sonderband), XIX. 647 Seiten, kart. DM 32,-, Friedrich Pustet, Regensburg 1982 (4442).

Der einleitende Abschnitt begründet, daß eine einschlägige Sammlung jetzt dringlich ist, da die liturgische Erneuerung aufgrund der Anregungen seit dem II. Vatikanum im teilkirchlichen Bereich eine enorme Entwicklung genommen hat. Instrukтив ist die Vorstellung der Autoritäten und die Darstellung der Verbindlichkeit der verschiedenartigen Veröffentlichungen, angefangen beim Konzil, dem Heiligen Stuhl über den Ortsbischof, die Bischofskonferenzen, die liturgischen Kommissionen, wie die Interpretationen z. B. durch die Römische Kongregation oder wissenschaftliche Auslegungen.

Der Dokumentationsteil ist untergliedert in römische und deutschsprachige Veröffentlichungen. Besonders wertvoll macht die umfangreiche Sammlung folgender systematisch beachteter Aufbau: Die im Titel (Überschrift) genannte Materie wird chronologisch eingeordnet (z. B. die Liturgiekonstitution S. 55 oder Diakonsvollmachten hinsichtlich verschiedener Segnungen S. 194). Dann wird angefügt, wo bzw. wie das Original (hin und wieder auch wertvolle Interpretationen) erschienen ist (sind). Kurz und prägnant folgt der Inhalt und wichtige Implikationen. Eine Art Wirkgeschichte schließt bedeutendere Abschnitte ab.

Es ist schwer, eine dermaßen umfangreiche und umfassende Sammlung von Dokumenten, die ab 1964 erschienen sind, auf kleinem Raum zu würdigen. Sicher ist, daß jeder im Rahmen der Liturgie Tätige und Interessierte ein sehr brauchbares Instrument bekommen hat, dem man größtmögliche Verbreitung wünschen würde.

Univ.-Prof. Dr. Fr. V. Reiterer

Karl Martin Leicht, GOTTES WORT INS SPIEL BRINGEN. Gottesdienste von Jugendlichen für Jugendliche, 103 Seiten, kart. DM 22,50, Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1983 (4457).

Daß die kirchliche Jugendarbeit im argen liegt, pfeifen schon die Sperlinge vom Dach. Die Krise hat wohl auch darin ihre Wurzeln, daß keine die innere personale Gemeinschaft prägende Grunderfahrung im religiösen Bereich möglich scheint. Die Resignation hat Seelsorger ergriffen und die kleine Zahl von jugendlichen Gottesdienstbesuchern bezeugt, daß mit herkömmlichen Mitteln eben nur wenige anzusprechen sind.

In dieser Situation ist es erfreulich, daß der Versuch unternommen wird, ohne halsbrecherische Experimente neue Wege zu gehen, wo die Eigeninitiative und – wo noch vorhanden – die schöpferische Gestaltungsfähigkeit gefördert wird. Sieben Themen (Friede und dessen Verletzlichkeit; In Takt kommen – gemeint ist eine innere Spannungseinheit der Feiernden vergleichbar dem Rhythmus, der Melodie und dem Text eines Liedes; eine Marionette als Besinnungszeichen; „Wer zur

Quelle will, muß gegen den Strom schwimmen“; Partnerschaft und Bereitschaft zum Teilen; das Risiko im Leben Jesu und im Leben eines jeden Christen; das von Gott geduldete Nebeneinander von Guten und Bösen) werden je nach folgendem Schema behandelt: Themaeführung, Gottesdienstverlaufsschema, Elemente zum Gottesdienst inklusive z. B. Meditationen zum Thema, Fürbitten, Friedensgruß usw. Ein Registerteil (Stichworte, biblische Texte) und liturgische Einordnungsmöglichkeiten, ein umfassender Liedteil und zuletzt (weiterführende) Quellenangaben machen aus dem Buch ein brauchbares Hilfsmittel in zweierlei Hinsicht: Die Materialien helfen einerseits, ohne viel Zeitaufwand für mehrere beim Gottesdienst mitwirkende Jugendliche Unterlagen zur Hand zu haben, andererseits Anregungen zu bieten, wie man zeitangepaßte Gottesdienste in einer eigenen Gemeinde entwerfen kann. Das Buch aus der Praxis, mit Jugendlichen für die Praxis erprobt, wird seiner Intention gerecht.

Univ.-Prof. Dr. Fr. V. Reiterer

Paul Weiß, IHR ALLE SEID GESCHWISTER. Gemeinde und Priester, 149 Seiten, kart. DM 19.80, Matthias-Grünwald, Mainz 1983 (4462).

In der Schlußzusammenfassung schreibt der Autor, daß „das eigentliche Wesen des Amtspriestertums als Zeichen und Werkzeug der Einheit zwischen den Gemeinden zu verstehen (ist), durch das die Kirche als Gemeinschaft von Gemeinden in der Verbundenheit mit Jesus Christus aufgebaut und bewahrt bleiben kann . . .“ (147). Dem allgemeinen Priestertum der Christen hat das Amtspriestertum zu dienen. Dazu wird nötig sein, die „Einführung eines Erwachsenen Katechumenats, das mit einer Taufenerneuerung in einer bestimmten Gemeinde – und mit der Bindung an sie – abgeschlossen wird. Der Mut, die Kindertaufe nur mehr dort zu spenden, wo wenigstens ein Elternteil die Glaubensentscheidung getroffen hat . . .“ (147f). Für die Firmung gilt Ähnliches.

So scharf abgrenzend die Worte klingen, so versöhnlich und ausgewogen ist der Autor in der Argumentation, die nur angedeutet werden kann. Er geht von den gegenwärtig diskutierten Gegensätzen über das Amt (insbesondere Priesteramt, das stillschweigend alle Ämter zu subsumieren scheint; hierbei befindet sich der Autor auf nicht sonderlich originellem Wege, wie er es bei vielen anderen Ansätzen versucht!) aus und skizziert die Thesen des Priesteramtes von oben (eine Deutung aufgrund geschichtlicher Fehlentwicklungen [62–71]: „Priester, Repräsentant, Stellvertreter, Erscheinungsform Jesu Christi . . .“) bzw. des Priesteramtes von unten, wo die Gemeinde den Dienst des Gemeindeleitungsamtes akzeptiert (15). Weiß geht nun einen dritten Weg, der das allgemeine Priestertum der Gemeinde in das Zentrum rückt. Er bemüht sich, nachzuweisen, daß die eigentlich christliche Gemeinde eine geschwisterliche Gemeinde sein muß. Dabei beschreibt er die geschwisterliche Gemeinde als von „gegenseitige(r) personale(r) Liebe“ getragener Gemeinschaft. Im Detail hält Weiß fest, daß die geschwisterliche Liebe wechselseitig ist und nicht in einseitiger Zuwendung besteht, ein Mindestmaß an Nähe auf Dauer, ohne ständiges Beisammensein erfordert, untereinander in entsprechender Beziehung, ohne Bevorzugung einzelner Gemeindemitglieder in Erscheinung tritt. Im Gegensatz zur Freundschaft und Ehe kann man auch „die Geschwister nicht nach Sympathie aussuchen“ (38), weswegen diese Liebe als Vorbild gelten kann.

„Die Verwirklichung der geschwisterlichen Gemeinschaft unter den Gläubigen als des inneren Wesens der Kirche kann nur in überschaubaren Basis- und Stammgemeinden erfolgen . . . In ihnen verwirklicht sich das fundamentale allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ (72f). Da man eine geschwisterliche Ordnung nicht eigenmächtig herstellen könne (7) und diese in sich ein Ergebnis der Gnade darstellt,

ist der Gnadengeber, nämlich Jesus Christus, im Zentrum. Er will eine Großgemeinschaft, die alle Welt umspannende Kirche. Sie wird durch die Verbindung der Kerngemeinden hergestellt; die Verbindung bilden die Amtspriester und garantieren als personale Zeugen die Einheit.

Solange nun eine Art Gründungssituation – ähnlich jener der Gemeindeneugründung in apostolischer Zeit – gegeben ist, hat der Amtspriester gleich den Aposteln die führende Stellung (112–115). In einer mündigen Gemeinde würde er aber der Vorrangstellung entbehren und Volksmitglied (Laie!) unter Volksmitgliedern (Laien; vom griechischen Wort „laos“ = Volk; 85).

Eine solche neue Betrachtungsweise hätte wesentliche Konsequenzen. Etwa müßten solche Kerngruppen erst – und zwar durch ein Erwachsenenkatechumenat – gebildet werden; sie hätten höchstens bis zu 100 Personen zu umfassen (81). Man müßte den Mut zur Glaubensentscheidung fordern und wo sie nicht gegeben ist, die Kindertaufe verweigern (113f). Der Priester, wie Bischof oder Diakon (109f) haben je nach Ermächtigung die Sakramente der Einheit zu spenden. Etwa *soll* der Priester die Eucharistiefeier leiten, „weil gerade sie den Geschenkscharakter des Heils, der Gemeinschaft mit Gott und der von Gott durch Jesus Christus gestifteten Gemeinschaft der Gläubigen untereinander, sichtbar macht“ (105). Die große Fülle von Ideen und Neuansätzen können im einzelnen nicht weiter vorgestellt werden. Der Autor ist sich bewußt, daß seine von einem ideellen Christentum geprägten Vorstellungen im Regelfall erst initiiert werden müssen. Er ist sich dessen bewußt, daß herkömmliche Kirchenformen mit der von ihm angeregten solange nebeneinander existieren müssen, bis sich mündige Gemeinden allseits verwirklicht haben.

Und an solchen Erwartungen zeigt sich die Brüchigkeit des gutgemeinten Ansatzes. Weiß nimmt viel zu wenig den „Zeitgeist“, den Außeneinfluß und die Schwäche des Menschen ernst, dessen Elan einfach nach mehr oder weniger langer Zeit erlahmt. Ein „professioneller“ Verkünder (Amtspriester) hat ein besseres „Stehvermögen“, hängt doch sein Lebensinhalt eng mit seiner Erwerbsgrundlage zusammen. So wird man seinen Satz, daß seine Thesen zum Teil „wohl leicht utopisch“ (110) wirken, unterstreichen. Eine Gefahr scheint insgesamt gegeben, wenn man ein elitäres, nicht mehr die verschiedenen „Entwicklungsstufen“ hin zum Glaubenden – und auch diese Personen gehören trotz aller ihrer, oder wegen all ihrer Schwächen zum „Volk Christi“, wie solche „Randschichten“, „passive Mitläufer“ wesentlich zu Israel, zu dem Jesus gesandt worden war, gezählt wurden – berücksichtigendes Christentum als Endziel erreichen sollte.

Doch ist das Buch insgesamt dermaßen ideenreich und anregend und für viele Fragen wie Situationsanalysen hilfreich, daß man seine intensive Lektüre nur wärmstens empfehlen kann.

Univ.-Prof. Dr. Fr. V. Reiterer

GEMEINDEBIBEL, Lesejahr A-B-C. Die Lesungen und Evangelien der Sonn- und Feiertage, bearbeitet von *Heinzgerd Brakmann*, 585 Seiten, Plastik, gebunden, DM 19,80, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986 (4679).

In einem Band bietet die „Gemeindebibel“ alle Lesungen der drei Lesejahre für Sonn- und Feiertage. Dazu bringt das Buch gediegene Einführungen zu jedem Lesejahr. Hervorzuheben sind die typographische Gestaltung und die knappen Überschriften zu den Lesungen. Ein Lesezeichen hilft beim Aufschlagen, der Plastikeinband gewährt lange Dauer. Die Gemeindebibel ist damit eine gute Hilfe, sich in persönlicher Schriftlesung auf den Tag des Herrn vorzubereiten oder nachzulesen.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher O.S.B.

Alexander Ronai / Hedwig Wahle: DAS EVANGELIUM – EIN JÜDISCHES BUCH? Eine Einführung in die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments. HB Bd. 1298. 190 Seiten, kart. DM 9,90. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4688).

Werner Schaube: RUFSAULE. Versuche zu beten. 142 Seiten, kart. DM 11,–. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4689).

Martin Klöckner / Winfried Glade (Hrsg.): DIE FEIER DER SAKRAMENTE IN DER GEMEINDE. Festschrift für Heinrich Rennings. 483 Seiten, Pb. DM 39,50. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (4690).

Simon Dach (Hrsg.): GEMEINDEGOTTESDIENSTE OHNE PRIESTER. Gottesdienstbuch DM 16,80; Werkmappe I DM 32,–; Werkmappe II DM 27,30. Preis des Gesamtwerkes DM 68,–. Fortsetzungslieferungen. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4691).

SCHOTT-MESSBUCH FÜR VERSCHIEDENE ANLÄSSE. 1840 Seiten, Kstl. DM 65,–. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4692).

Elmar Gruber (Hrsg.): DIE BIBEL IN 365 GESCHICHTEN ERZÄHLT. 416 Seiten, illustr., geb. DM 36,–. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4693).

Elmar Nübold: ENTSTEHUNG UND BEWERTUNG DER NEUEN PERIKOPENORDNUNG DES RÖMISCHEN RITUS FÜR DIE MESSFEIER AN SONN- UND FEIERTAGEN. 451 Seiten, kart. DM 58,–. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4694).

Friedhelm Mennekes: PSALMEN DEUTEN DIE WEGE DES LEBENS. 219 Seiten, kart. DM 24,80. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart (4695).

Heinrich Fries: RUF UND VERHEISSUNG. Über Worte und Taten Jesu. 172 Seiten, kart. S 168,–, DM 24,80. Verlag Styria, Graz (4696).

Klemens Richter (Hrsg.): LITURGIE – EIN VERGESSENES THEMA DER THEOLOGIE? Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 107. 192 Seiten, Pb. DM 39,–, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4697).

Joseph G. Donders: SO EINFACH IST DAS EVANGELIUM. Ungewöhnliche Texte für das Kirchenjahr. 192 Seiten, Pb. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4698).

Georg Sporschill (Hrsg.): WIE HEUTE BEICHTEN. 176 Seiten, kart. DM 19,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4699).

Klemens Richter (Hrsg.): ZUM LEBEN GEBOREN. Taufansprachen. 144 Seiten, Pb. DM 17,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4700).

Heinrich Spaemann (Hrsg.): „... UND TRINKET ALLE DARAUS“. Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. 128 Seiten, Pb. DM 16,80. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4701).

TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH

1. Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner Gemeinschaften	S 30,—
2. Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche	S 11,50
3. Ehrfurcht beim Kommunionempfang	S 6,50
4. Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen	S 20,—
5. Die Feier der heiligen Eucharistie	S 10,—
6. Pastorale Einführung in das Meßlektionar	S 20,—
7. Die Feier der Eucharistie in Konzelebration	S 18,—
8. Der liturgische Dienst des Diakons	S 24,—
9. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester	S 16,—
10. Dokumente zur Meßfeier	S 60,—
11. Gestaltung des Altarraumes	S 55,—

Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Pbb.
Verlagspostamt 5020
Erscheinungsort Salzburg

Das neue große Glaubensbuch



Herausgegeben
und bearbeitet von
Günter Biemer

840 Seiten, gebunden
nur 29,80 DM
ISBN 3-451-20494-0

Glaube zum Leben ist ein neues, modernes Glaubensbuch: Eine Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens in biblischer, dogmatischer, liturgischer, gemeindepraktischer und ethischer Sicht.

Glaube zum Leben vermittelt Hoffnung und Sinn in einer Sprache, die jeder versteht.

Glaube zum Leben gibt nicht nur Wissen weiter, sondern ist eine Einladung zum Glauben, zu einem lebendigen Glauben, mit dem man heute leben kann.

Glaube zum Leben wendet sich an alle; an jeden aufgeschlossenen, fragenden und suchenden Menschen; an alle Christen, die ihren Glauben neu kennenlernen und vertiefen wollen und an alle in der Glaubensverkündigung engagierten Priester und Laien.

VERLAG HERDER

HEILIGER DIENST

7
4

1986

RX
Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter,
Salzburg – Österreich

40. Jahrgang

Aus dem Inhalt:

Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer, Salzburg

„Hör mal, lieber Gott . . .“

Die Vielschichtigkeit biblischen Betens: Vorbild für die
Erwachsenen als Vermittlungshilfe an Kinder und Jugendliche
in einer Zeit der Gebetskrise

161

DDr. Klaus Gamber, Regensburg

Älteste Eucharistiegebete

5. „Qui formam sacrificii . . .“

Eine eucharistische Urformel in der altgallikanischen Liturgie

181

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Trier-Innsbruck

Offene Kirchen – bitte!

188

Dr. Josef Rafael Kleiner, München

Laien leiten Liturgie

Vorüberlegungen zur Römischen Bischofssynode 1987

193

Buchbesprechungen

202

Büchereingänge

205

Inhaltsverzeichnis des 40. Jahrganges 1986

207

US Tübingen

07. JAN. 1987

TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH

1. Richtlinien für Kindermessen und Meßfeiern kleiner
Gemeinschaften S 30,—
2. Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft
der katholischen Kirche S 11,50
3. Ehrfurcht beim Kommunionempfang S 6,50
4. Ordnung der kirchlichen Trauung konfessions-
verschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer
beider Kirchen S 20,—
5. Die Feier der heiligen Eucharistie S 10,—
6. Pastorale Einführung in das Meßlektionar S 20,—
7. Die Feier der Eucharistie in Konzelebration S 18,—
8. Der liturgische Dienst des Diakons S 24,—
9. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester S 16,—
10. Dokumente zur Meßfeier S 60,—
11. Gestaltung des Altarraumes S 55,—

Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Der „Heilige Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. — Preis: Einzelpreis öS DM 6,50, sfr 6,— Ganzjahr: öS 164,—, DM 24,—, sfr 22,— (zuzüglich Porto+Versandspesen).

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7158.890, Deutschland: Postscheckkonto Mün 1/20046-803, Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078.

Abbestellungen nur schriftlich zu Jahresschluß, Rücksendung von Heften kann nicht als Abbeste anerkannt werden.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Herausgeber: Institutum Liturgicum, Schriftlei P. Rupert Schindlauer OSB, alle A-5010 Salzburg, Postfach 113, Telefon 84 21 660.
Hersteller: Druckhaus Nonntal, A-5020 Salzburg, Petersbrunnstraße 15-19.

„Heiliger Dienst“ ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissens und liturgischer Praxis beschäftigt.

Die Vielschichtigkeit biblischen Betens: Vorbild für die Erwachsenen als Vermittlungshilfe an Kinder und Jugendliche in einer Zeit der Gebetskrise

Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

1. Notwendige Voraussetzungen aufseiten der Vorbildspersonen

Die Erfahrungstatsache, daß nur *jene Person* mit Überzeugung ihre Worte sagen kann, die von innen her geradezu zum Überlaufen davon begeistert ist und daß man nur jener Person ihre Stellungnahme wirklich abnimmt, bei der man merkt, sie lebt so, wie sie spricht, sie spricht so, weil sie so lebt, ist eine alte Erfahrungstatsache. Klassisch zusammengefaßt wurden die Beobachtungen schon im Matthäusevangelium:

„An den Früchten also erkennt man den Baum . . .

Denn wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund“ (Mt 12,33 f.).

Sollte die Bibel nicht zum Aufhänger für *meine* Pläne und Absichten mißbraucht werden, und ich im beschränkten Rahmen eingebunden sein in das ganzkirchliche Leben und damit in die Verkündigung, so *muß* meine Leitlinie die Bibel werden. Erzbischof Berg hat seinen Fastenhirtenbrief 1986 der Bibel gewidmet. Dort kommt er darauf zu sprechen, daß die Bibel für uns Christen das Rollenbuch unserer Lebensgestaltung und der Lebenssinngabe ist. „Wer Christus nicht kennt, kann von ihm auch nicht Zeugnis geben; er verfehlt seine Berufung als Christ; er kann an seinem eigenen Leben und am Mitmenschen *schuldig* werden, wenn diese den Weg zum Leben, den Weg zu Christus nicht finden. Es muß allen Ernstes gesagt werden: Es ist uns Christen keineswegs freigestellt, ob wir uns um die bessere Kenntnis Christi kümmern oder nicht. Wir müssen Christus kennen und immer besser kennenlernen, um als Christen leben und Zeugnis geben zu können.“¹

2. Beten – wozu?

Solche Fragen lassen sich nicht nur mit logischen Argumenten allein beantworten. Wenn ich als Mensch nicht von innen, vom Herzen her zum Gebet gedrängt werde, helfen mir die besten Argumente, die zum Gebet anregen und die Notwendigkeit des Gebetes begründen sollten, nichts. Noch weniger Überzeugungskraft haben heute die Argumente mit der Tradition, denn deretwegen neigt man eher das Gebet zu meiden als es zu pflegen. Andererseits ist das Gebet ein Akt, den nur der Mensch setzen

¹ Erzbischof K. Berg, Fastenhirtenbrief. Ein Hirtenwort zur Bibel, Beilage zum Verordnungsblatt 1986, Salzburg 1986, 6.

kann: beten bezeugt, daß der Mensch – anders als der Rest der Schöpfung – vom Schöpfer mit besonderen Anlagen ausgestattet ist.²

Was mache ich beim Beten?

Wenn ich diese Frage in Richtung einer Tätigkeit, einer Leistung, einer Pflicht o. ä. beantworten würde, habe ich – im Blick auf die biblische Gebetshaltung und deren Gebete als Ausfluß dieser Haltung – die richtige Einstellung schon verfehlt. Beten ist keine Leistung, sondern ein Bereich, eine Art meiner Lebensführung. Wenn ich hungrig bin, esse ich, wenn ich am Arbeitsplatz bin, arbeite ich. Oft aber kommen den Menschen Fragen, wozu soll das Leben überhaupt dienen? Dann rückt die Freude an Unterhaltung, Geld usw. zumindest für kurze Zeit in den Hintergrund. Vor drängt sich die Frage nach der Zukunft – vor drängt sich die Frage nach dem Lebenssinn. Ja, und dann hätte ich das Bedürfnis mit jemandem darüber zu sprechen. Manchmal geht's mit einem Arbeitskollegen, manchmal mit einem Freund – aber meist bleiben die bohrendsten Fragen unbeantwortet. Dann suche ich weiter und spüre: in mir, da gibt es einen Platz, wo jemand geradezu auf die Beantwortung solcher Fragen wartet. Er will mir Halt geben – und das ist Gott. Mit ihm unsere Sorgen, Ängste, den Alltag, sowie auch die Freude besprechen, das ist Gebet.³

3. Vorbilder – Nachbilder

Nun sind wir nicht die ersten Menschen, die sich mit der vor allem – praktischen – Seite des Gebetes beschäftigen. Bei der Suche nach Vorbildern kann es wohl keine verbindlicheren Zeugen, als jene in der Bibel geben, ist sie doch die von Gott gegebene Hilfe für unser Leben. Und das Spektrum der Bibel deckt sowohl das „Wie“ – aber vor allem das „Daß“ und „Wozu“ des Gebetes ab, ohne daß sie die Absicht hat, eine abstrakte Konstruktion anzubieten. Gott sprach in und aus konkreten Situationen, so sind die Aussagen auch auf solchem Hintergrund zu verstehen und wollen nur Anleitung, nicht normative Vorschriften weitergeben.

Folgende Bereiche läßt eine erste Durchschau aufzählen:

- Gebet als Existential, als eine Art fundierter Selbstverwirklichung, Hilfe festen Selbstandes

² „Das Gebet ist ein Privileg des Menschen, Pflanzen und Tiere beten nicht. Der Mensch ist das Wesen, das beten kann, denn er hat Vernunft und Freiheit . . . Im Gebet bringt der Mensch seine Existenz zur Sprache. Das bedeutet auch: Der geschaffene Mensch ist nicht absoluter und unbeschränkter Herr der Welt oder Herr seiner selbst. Er erkennt neben und über sich eine andere Wirklichkeit an, die man die alles bestimmende Wirklichkeit nennt. Ihr gaben wir den Namen Gott“ (H. Fries, Ruf und Verheißung. Über Worte und Taten Jesu, Graz 1986, 115).

³ Vgl. Fr. V. Reiterer, Wozu Gebet in der Kolpingfamilie, in: Kolpophon. Kolpingblatt der Erzdiözese Salzburg, 2 (1986) 6.

- Gebet als Hilfe zur Bewältigung der eigenen (menschlichen) Probleme
- Gebet als Sprechen (Klagen, Bitten, Jubeln) innerhalb der Gemeinschaft
- Gebet als Unterweisung
- Gebet als Fürbittgebet
- Gebet und Geistverleihung
- Mißbrauch des Gebetes:
- Gebet als Ausweis für ein besseres Menschsein; Gebet als Angeberei.

3.1 *Gebet als Existential*

„Sorgt euch um nichts, sondern bringt in jeder Lage betend und flehend eure Bitten mit Dank vor Gott. Und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren“ (Phil 4,6f.).

Hier wird zweierlei deutlich:

- Das Gebet ist die *lebensbestimmende Grundhaltung*. Diese, und nicht das Sorgen, Planen, Hoffen und Fürchten bestimmen eine in Christus gefestigte Existenzweise.⁴ Folge davon ist, daß man selbstverständlich alles dem Herrn vorbringen kann, in der sicheren Erwartung, er werde bei der Lösung der Probleme Beistand leisten.

3.2 *Gebet als Hilfe zur Bewältigung der eigenen Probleme*

Natürlich steuert jeder Stoßseufzer, wie jedes Klagelied usw. mehr oder weniger direkt auf dieses Ziel hin. Hier geht es aber um Hinweise auf Texte, die gewöhnlich nicht angeführt werden.

Als Tobit trotz seines öffentlichen und dann – wegen der Verfolger – geheimen Eintretens für seinen Glauben auch noch durch ein Ungeschick erblindet war, wurde er etwas mißtrauisch. Seiner Frau, die die Familie erhalten mußte, mißtraute er, daß sie tatsächlich als Gabe für ihre schönen Webarbeiten ein wertvolles Böckchen geschenkt erhalten haben sollte. Im Familienstreit zweifelte er die Redlichkeit seiner Frau an, die ihrerseits damit konterte, daß sein redliches Leben ihm bis jetzt auch nur die Blindheit eingebracht hätte. Dann liest man: „Da wurde ich traurig und begann zu weinen. In meinem Schmerz betete ich: Herr, du bist gerecht, all deine Wege und Taten zeugen von deiner Barmherzigkeit und Wahrheit . . . Denk an mich und blick auf mich herab! Straf mich nicht für die Sünden und Fehler, die ich und meine Väter dir gegenüber begangen haben . . . Tu also mit mir, was dir gefällt, laß meinen Geist von mir scheiden; laß mich sterben und zu Staub werden!“ (Tob 3,1–6).

⁴ „Gebet soll nicht eine religiöse Pflichtübung sein, die wir glauben Gott schuldig zu sein. Er will nicht, daß wir nur ein paar kurze Augenblicke am Tage ‚religiös‘ werden. Er sehnt sich danach, in all unser Handeln hineingenommen zu werden. So können wir all unsere Erfahrungen mit ihm teilen. Unser ganzes Leben sollte zum Gebet werden“ (D. Watson, S. Jenkins, Jesus 2000. Was von der Botschaft bleibt, hrsg. G. Biemer, Freiburg–Basel–Wien 1984, 96).

Auch von Ijob hören wir (im späten Rahmen des Buches), daß er die schweren Schicksalsschläge nur betend überwinden konnte. Hierbei werden tiefste Gedanken formuliert: „Nun stand Ijob auf, zerriß sein Gewand, schor sich das Haupt, fiel auf die Erde und betete. Dann sagte er: „Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn“ (Ijob 1,20f.) und später: „Nehmen wir das Gute von Gott an, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (Ijob 2,10).

Auch Ester und ihr Onkel Mordechai (vgl. die späteren Einschreibungen, erhalten im griechischen Text) bewältigen ihr Leben nur mit Hilfe des Gebetes: „Und sie betete zum Herrn, dem Gott Israels: Herr, unser König, du bist der einzige. Hilf mir! Denn ich bin allein und habe keine Helfer außer dir; die Gefahr steht greifbar neben mir“ (Est 4,17 k. 17 l).

3.3 *Gebet als Sprechen und Klagen, Bitten und Jubeln mitten innerhalb der Gemeinschaft*

In jener Zeit, als Israel noch großfamiliär, später im Königtum und weiters in noch funktionierenden Gruppen existieren konnte, prägte die Gemeinschaftsbezogenheit das Gebet. Insbesondere legen eine Vielfalt von Anspielungen in den Psalmen dafür Zeugnis ab:

„Die Treue preise ich in *großer Gemeinde*; ich erfülle meine Gelübde vor denen, die Gott fürchten“ (Ps 22,26).

„Den Herrn will ich preisen in der *Gemeinde*“ (Ps 26,12).

„Ich will dir danken in *großer Gemeinde*, vor *zahlreichem Volk* dich preisen“ (Ps 35,18).

Diese Dimension ist wesentlich. Gerade in einer Zeit, in der das religiöse Leben in den Privatbereich des einzelnen abgedrängt zu werden droht, muß sie wieder ins Bewußtsein gebracht werden. Beten und Glauben sind nicht Privatsache! Vielmehr sind diese den Menschen prägenden Grundgegebenheiten Elemente, die über politische, wirtschaftliche und soziale Strömungen und Positionen hinweg imstande sind, das Fundament zu legen für eine funktionierende, jeden Menschen als Menschen ernst nehmende Gesellschaft.

3.4 *Gebet als Unterweisung und Verkündigung*

Einer Welt, die im Gebet nur ein Zwiegespräch zwischen dem einzelnen Glaubenden und „seinem Gott“ (als ob nicht alle Welt nur einen Gott besäße!) sieht, ist dieses Thema geradezu befremdend, und doch war es einst nicht so.

Gerade das Beten in der Gemeinde hatte positiven Verkündigungscharakter: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern *verkünden*, inmitten der Gemeinde dich preisen“ (Ps 22,23).

Dies kann bis zu thematischen „Verkündigungselementen“ gehen:

„Rechtschaffenheit verkünde ich in großer Gemeinde, meine Lippen verschließe ich nicht; Herr, du weißt es. Deine Gerechtigkeit verberge ich nicht im Herzen, ich spreche von deiner Treue und Hilfe, ich *schweige nicht* über deine Huld und Wahrheit vor der *großen Gemeinde*“ (Ps 40,10f.).

Aber was ist, wenn in einer versammelten Gemeinde sich einige in ekstatisches Gebet versetzen lassen, sich mitreißen lassen, – so vielleicht bei den anderen eine gewisse Bewunderung erzeugen, aber durch ihr unverständliches Gelalle keine Verkündigungsfunktion übernehmen können?

Schon zur Zeit des Paulus war das aktuell (und wird es in vielen Erneuerungsbewegungen der Gegenwart wiederum). Paulus fordert, daß *jeder* bei einer Versammlung etwas beizutragen habe, etwa einen Psalm (1 Kor 14,26). Wenn es aber in der Begeisterung dann so weit kommt, daß mehrere in Zungen reden (also tatsächlich sprechen) und niemand kann das deuten, dann hat diese Art des Gebetes verhindert zu werden (1 Kor 14,28). „Deswegen soll einer, der in Zungen redet, darum beten, daß er es auch auslegen kann . . . Das Dankgebet mag noch so gut sein, der andere hat keinen Nutzen davon . . . Vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um *auch andere zu unterweisen*, als zehntausend Worte in Zungen zu stammeln“ (1 Kor 14,13.17.19).

Diese beherzten und zugleich äußerst wesentlichen Worte sollen vor allem bei den positiven Ansätzen zum sogenannten freien Gebet bedacht sein.⁵ Gebet hat auch dazu zu dienen, das menschliche Fundament – beim *Kind* wie beim *Erwachsenen* – zu kräftigen. Der vielfach unbedachte Umgang mit dieser Gegebenheit im Rahmen von Kindergebeten hat sehr viel Negatives dazu beigetragen, daß so viele Menschen damit Schwierigkeiten haben. Denn der Bildungs- und Unterweisungseffekt wurde erreicht, aber durch die Moralisierung, durch die Vermittlung eines falschen Gottesbildes (vgl. dazu unten) sehr viel zerstört.

3.5 Gebet als Fürbitte

Fürbitte ist eine der Aufgaben, die bedeutende Persönlichkeiten der Bibel auszeichnet. Eines der klassischsten Beispiele ist wohl Abrahams Versuch, mit Gott darüber zu hadern, ob die total verkommenen (heidnischen) Sodom und Gomorra nicht gerettet werden könnten (vgl. Gen

⁵ Vgl. dazu H. Mühlen, Das Sprachengebet, in: H. Michla (Hrsg.), Geistesgaben heute (Topos-Taschenbücher 116), Mainz 1982, 113–146. Im Rahmen der charismatischen Gemeinderneuerung gilt – nach Mühlen –: „Beim Sprachengebet zeigt sich besonders eindrucklich eine Grundstruktur von Charisma überhaupt . . . Das Sprachengebet ist eine Form der Umkehr zum Kindsein vor Gott, zu einer ‚zweiten Naivität‘, ist der Verzicht darauf, vor Gott ‚erwachsen‘ zu sein und möglichst viel über ihn wissen zu wollen . . . Das Sprachengebet ist nicht die wichtigste aller Geistesgaben . . ., sie ist als Eröffnung der Dimension des Geheimnisses aber eine große Hilfe auf dem Wege zur Gemeinde-Erneuerung“ (145f.).

18,22–32; vgl. Mose und Ex 10,17ff.). Fürbittend treten Mose und Amos (7,4–6) bei Gott für ihr Volk ein. Das gleiche gilt für Jesus, der sich für seine Jünger und alle Gläubigen bei seinem Vater einsetzte (Joh 17,9.15.20). Solche Fürbitte ist einer der Aufträge, die die Kirche übernommen hat. Wahr nimmt sie ihn, indem etwa Ordensleute und Kleriker sowohl zum Preis Gottes als auch zur Fürbitte für die, die kaum oder nicht beten, deren Gebetsauftrag übernehmen.

Solche Fürbitte muß aber nicht immer personale Probleme der Mitmenschen oder des eigenen Lebens zum Inhalt haben. Wie uns 2 Thess 3,1 zeigt, ersucht der Briefschreiber die Angesprochenen, daß sie dafür beten mögen, daß das „Wort des Herrn sich ausbreitet und verherrlicht wird“. Das Gebet ist hier jenes Kraftmittel, das es ermöglicht, daß sich die Botschaft Jesu verbreiten kann. Dies ist schon deshalb interessant, weil gleich im folgenden Vers festgehalten wird, daß „nicht alle den Glauben annehmen“. So wird deutlich, daß die Fürbitte für die Verkünder nicht nur eine äußerliche, fast frömmlicherisch wirkende Geste ist, sondern erst die Kraft und Energie von Gott her frei werden läßt, um auch in schwierigen Situationen den Schwung, den Enthusiasmus und die innere Kraft, sich für die Verkündigung einzusetzen, nicht zu verlieren. – Heute wird diese Dimension um vieles zuwenig ernst genommen. Manch ein Mensch, der aufgrund körperlicher Gebrechen oder ähnlichem nicht mehr in der Lage ist, „aktiv“ in der Gemeinde mitzuarbeiten, könnte so eine Aufgabe, ja eine äußerst notwendige Aufgabe und damit einen Sinn seines Lebens von und für die Gemeinde übereignet bekommen: Fürbitter zu sein für die jeweilige Heimatgemeinde.

3.6 *Gebet und Geistverleihung*

Daß Gott oft direkt eingreifen muß, will er eine Änderung auf der Welt erreichen, erweisen die Arten der Wirkweise Gottes: so wirkt Gott durch das personifizierte Wort (vgl. Jes 55,8–10), die Weisheit (vgl. Spr 8,17–36), seinen Namen und nicht zuletzt durch den Geist (vgl. Joel 3,1–3). Eine weitere Möglichkeit hat er mit menschlichem Wirken verbunden. Mit Gottes Erscheinung verknüpft wird, daß nicht nur bei Mose anwesende Israeliten in ekstatische Erregung kamen, sondern auch solche, die zwar dort hätten sein sollen, es aber nicht waren. So zeigt sich an, daß trotz menschlicher Einbindung, nicht die Menschen die entscheidende Verfügungsgewalt besitzen. Das gleiche geschieht in dem köstlichen Beispiel in Apg 10. Der Römer Kornelius betete inständig zu Gott, bemüht den rechten Weg zu finden (Apg 10,2). Tatsächlich erfährt er in einer Vision, daß sein Gebet erhört worden sei und Petrus zu ihm gesandt würde. Petrus verkündet nun die wichtigsten Taten des Christentums. „Noch während Petrus dies sagte, kam der Heilige Geist auf alle herab, die das Wort hörten. Die gläubig gewordenen Juden, die mit Petrus gekommen

waren, konnten es nicht fassen, daß auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen“ wird und daraufhin sagt Petrus: „Kann jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben.“ (Apg 10,44f.47).

Diese Offenheit für das Wirken Gottes, das dort geschieht, wo Gott will und uns oft überrascht, müssen wir nicht nur, sondern dürfen wir einkalkulieren. Wenn das Gebet auch vorbereitend helfen mag, werden die Gaben des Geistes alle überraschen, wenn wir nicht aus Sturheit verhindern, daß „der Geist weht, wo er will“.

3.7 *Mißbrauch des Gebetes*

In verschiedenen, wenn heute auch zahlenmäßig recht beschränkten Gruppen wird besonders intensives Gebet als ein Zeichen hoher Religiosität bewertet. In diesem Fall ist die Gefahr gegeben, daß das Gebet als ein Anlaß dient, Ruhm für sich zu buchen. Diese Ruhmsucht warf Jesus manchen Pharisäern vor: „Alles, was sie tun, tun sie nur, damit die Menschen es sehen: Sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten an ihren Gewändern lang“ (Mt 22,5) und „verrichten in ihrer Scheinheiligkeit lange Gebete“ (Lk 20,47). Und Lukas berichtet von einem noch anstößigeren Beispiel: Zwei Männer, ein Zöllner und ein Pharisäer, betraten den Tempel. Nicht aufdringlich, aber doch dreist, betete der Pharisäer: „Gott ich danke dir, daß ich nicht wie die anderen Menschen bin, die Räuber, Betrüger, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner dort. Ich faste zweimal in der Woche . . .“. Der Zöllner dagegen blieb demütig, fast ängstlich ganz hinten stehen und stammelte, ohne sich die Augen zu Gott erheben zu getrauen: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ Und Jesus bewertet das Gleichnis: „Ich sage euch: Dieser kehrte als Gerechter nach Hause zurück, der andere nicht“ (Lk 18,11.13f.).

Diesen Keim zur dreisten Überheblichkeit trägt jeder in sich. Es gilt ein ausgewogenes Maß zu finden. Es ist nicht recht, wenn man solch ein Gleichnis dazu benützt, um uns ein permanentes schlechtes Gewissen einzureden: Wir haben Grund, einen gesunden Stolz darüber zu spüren, Kinder Gottes sein zu *dürfen*. Das ist aber keine Vorrangstellung, die uns über andere erhebt, sondern eine Chance für uns und die anderen und zugleich eine Verpflichtung, nach tiefer menschlicher Verwirklichung zu streben. Einmünden sollte das Verhalten in die Fürbittfunktion, von der oben schon die Rede war.

Der Mißbrauch, der zur Zeit Jesu wie in der Gegenwart gleicherweise als Gefahr lauert, veranlaßte den Redakteur des Matthäusevangeliums, in der Bergpredigt den bekanntgewordenen Satz aufzunehmen: „Wenn ihr betet, macht es nicht wie die Heuchler . . . Sie haben ihren Lohn bereits erhalten. Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater,

der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten“ (Mt 6,5f.). – Diese harte Kritik hat nicht das offizielle Kultgebet im Auge, sondern die Frömmigkeit des einzelnen. Wenn man diesen Text aus dem Kontext der Geschichte – dem Gebetsmißbrauch durch manche Pharisäer – reißt, wird er geradezu gefährlich. Denn, wenn auch hier nur vom Gebet die Rede ist, so ist das ganze religiöse Leben in Gefahr, ins rein Private abgedrängt zu werden. Und dies geschähe noch, mit – wenn auch falsch ausgelegten – biblischen Argumenten begründet. Weiters könnte dieser Text das mutige Bekenntertum, das heute im öffentlichen Gebet (in Gruppen) liegt, ungewollt untergraben. Zudem könnte die gemeinschaftsfördernde Funktion des Gebetes verlorengehen, denn es gilt auch: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

3.8 Zusammenfassung

Schaut man auf diesen Abschnitt zurück, sehen wir, daß eine breite Palette wichtiger Themen und Bezugspunkte angeschnitten wurden, die den Wert, die Chance, die Funktion, wie die Gefahren des Gebetes darboten.

Als besonders wichtig sei nochmals hervorgehoben, daß das Gebet eine Lebensweise und nicht eine Einzelaktion darstellt; die Einzelaktion – das Einzelgebet – ist gleichsam die Blüte des Geflechtes, das unser Leben bestimmt – vergleichbar einem Pilz mit seinen weitverzweigten, aber für das freie Auge nicht sichtbaren Verästelungen unter der Erde.

Das Gebet als Grundhaltung – wie als Einzelgebet – ist dazu da, sich als einzelner, wie als Glied der Gemeinschaft das Leben leichter und tiefer, vertiefend gestalten zu können. Die Gemeinschaftsbindung ist genauso wichtig wie die Verkündigung, die Fürbitte für andere wie die Selbsthilfe. – Mahnend sei darauf hingewiesen, daß das Gebet im großen und ganzen nicht darauf hingeeordnet ist, Privatsache zu sein. Andererseits darf es nie dazu kommen, daß das Gebet Selbstzweck, Wertungsmittel zum Erweis der eigenen Güte im Verhältnis zu anderen wird.

4. Typen des Gebetes, die sich geprägte Formen gebildet haben

Ohne hier umfassend die Problematik der verschiedenen Gattungen des Gebetes darstellen zu können, sei doch darauf verwiesen, daß die Grundanlässe für das Gebet soweit führten, daß sich geradezu feste, im großen und ganzen klar gegliederte Schemata entwickelt haben. Den klassischen Ausdruck erfuhren diese Gebete in jenen Texten, die wir im Psalterium gesammelt haben: Klage – Vertrauen – Dank – Hymnus.

4.1 Die Klagelieder sind geprägt vom Element der Klage. Aus verschiedenen Anlässen wird die Verzweiflung, Angst, Not und Depression vor Gott – meist in der Gemeinde, während des Kults – gebracht. Die geprägten Formen erlaubten es, in überkommenen Schemata die je eigene Not zu formulieren.

4.2 Vertrauenslieder knüpfen gewöhnlich bei mißlichen Situationen (vgl. Klagelieder) an, doch prägt die Texte das Vertrauen. Geborgen in Gottes Hand, kann der Beter die verschiedenen Schwierigkeiten, Angriffe oder Krankheiten ertragen.

4.3 Das Danklied – oft findet sich ein Dankelement schon im Klagelied – verkündet in der Gemeinde die Gewißheit der Hoffnung, daß Gott eingreifen wird – oder gar schon eingegriffen hat und das Schicksal zum Guten wendet.

4.4 Der Hymnus preist – mehr oder weniger selbstlos – Gott aus Freude über die Schöpfung und seine Welterhaltung bzw. seinen Beistand. Daneben gibt es bestimmte Anlässe, in Loblieder auszubrechen, wie das Wissen, daß Gott in seinem Tempel für jeden Gläubigen direkt zugänglich ist.

4.5 Des weiteren gibt es noch Psalmen, die thematisch geprägt sind, so etwa Königpsalmen, Tempeleinlaßliturgie, Weisheitspsalmen u. a.

Diese Formen geprägten Gebetes dürfen aber keineswegs als etwas Erstarrtes angesehen werden, wie man das mitunter als Vorwurf im Rahmen der Wertung des Psalmengebetes hört. Nein, im Gegenteil. Wie Mennekens richtig festhält, haben die Psalmen Grundtypen menschlicher Existenz in geradezu zeitlos gültiger Form eingefangen.⁶ Sie sind Zeugen für das schwer zu beschreibende Gleichbleibende, das den Menschen als Menschen und Person auszeichnet, ohne daß deswegen die Person in ihrer Individualität eingeschränkt wird.

Klage führt man auch darüber, daß Psalmen fremd geworden sind. Sicherlich muß man ernst nehmen, daß einige tausend Jahre zwischen der Abfassung und uns liegen. Nicht nur kulturelle Veränderungen, sondern vor allem solche geistiger Art trennen uns. Wir haben es verlernt, unsere Empfindungen in Bildern und Symbolen auszusprechen. So wurden wir oft *sprachlos* und fühlen uns unverstanden und vereinsamt. An den Psalmen können wir wieder lernen, vertieft Mensch zu sein. Insbesondere gilt dies für die Bewältigung von Problemen, die in der emotionalen Dimension des Menschen beheimatet sind. Dieser Bereich ist von der modernen Gesellschaft (ausgenommen eine steigende Zahl eher stiller oder lauthals auftretender Aussteiger) beinahe vollständig verdrängt und geradezu mit einem Tabu versehen worden. Mennekens hat das pastoraltheologische Anliegen wie die darin liegenden Chancen deutlich gesehen: „Psalmen sprechen den Menschen in den Engpässen seines Lebens an und verweisen ihn auf den praktischen Vollzug seines religiösen Lebens . . . Freilich, die im-

⁶ Vgl. F. Mennekens, Psalmen deuten die Wege des Lebens. Eine Predigtreihe zur österlichen Bußzeit. Mit einem Vorwort von L. Bertsch und Zeichnungen von H. Falke, Stuttgart 1986, 24–28.

mer wieder erschreckende Offenheit Gott gegenüber, und die fast hemmungslosen Ausbrüche vor ihm sind nicht Zeugnis eines Kampfes gegen Gott bzw. seine Leugnung, sie sind vielmehr Niederschläge eines sehr existentiellen Ringens mit dem lebendigen Gott, von dem der Psalmist bis in die Tiefen seines Lebens hinein betroffen ist.“⁷

5. *Freies Gebet oder gebundenes/geprägtes Gebet*

Damit kommen wir zu einem wichtigen, immer wieder aufgeworfenen Problem. Sollen wir vorgeformte Gebete verwenden, lernen und pflegen oder sollen wir bemüht sein, neue, freiformulierte Gebete zu fördern und zu pflegen.

Diese Alternativen halte ich – als Gegensatz verstanden – für falsch und von der Bibel her nicht zu rechtfertigen. Im Gegensatz: gerade die Bibel regt uns an, beide Arten anzuerkennen und zu fördern.

5.1 *Vorgeformtes – gebundenes Gebet in der Bibel*

Wie gerade festgehalten, hat sich eine intensive Gebetstradition so gefestigt, daß immer wieder geprägte Texte in der Bibel vorkommen, vor allem aber, daß biblische Bücher (Ps; Klgl) nur aus Gebeten bestehen. Hätten diese Texte nicht ihren hohen Stellenwert besessen, wäre diese Entwicklung unmöglich gewesen. Zudem findet sich in der gesamten alt- wie neutestamentlichen Literatur kein einziger Hinweis, der Gebete abwerten würde!⁸

Die altbundlichen Gebete ihrerseits sind Zeugen dafür, daß (ein Kernbestand der) jeweilige(n) Psalmen jahrhundertlang betend weitergegeben wurden. Darin fand sich der Beter, darin drückte er sich aus, das verwirklichte er in seiner Person, das wurde zum Ausdruck seiner selbst. Die redaktionellen Einschübe (für ungeübte Augen oft nicht erkennbar!) wenden die überkommenen Gebete durch (kurze) Sätze und Passagen in neuen Situationen zeit- und situationsentsprechend an. Die geänderten Umstände führten zwar zu solchen Aktualisierungen, nicht jedoch dazu, diese bestimmten Psalmen nicht mehr zu beten.

Die Beobachtung bezeugt, daß es in Israel, im beginnenden Judentum (ab 2. Jh. v. Chr.) und zur Zeit Jesu ein lebendiges Gebetsleben gab, das besonders auf dem Psalterium aufbaute. Daher ist es auch nicht verwun-

⁷ Mennekens (Anm. 6) 20.

⁸ Diese Grundtatsache erkennt jeder, der – vermutlich trotz redlichster Absichten – die Gebetshaltung Jesu gegen jene des damals zeitgenössischen Judentums abheben will, z. B.: „Von Kindheit an lernten die Jünger in der Synagoge zu beten. Doch als sie eines Tages Jesus beten sahen, waren sie offensichtlich tief beeindruckt, denn sie baten ihn: Lehre uns beten! – an der Art, wie Jesus betete, muß etwas Besonderes gewesen sein“ (Watson, Anm. 4, S. 86). – Solche ungewollte, versteckte Seitenhiebe gegen das Judentum zur Zeit Jesu verallgemeinern in ungerechtfertigter Weise und werden durch eine bessere Bibelkenntnis selbst ad absurdum geführt.

derlich, daß jene neutestamentlichen Schriftsteller – für die die Psalmen-sprache ja religiöse „Muttersprache“ war – am häufigsten von allen alttestamentlichen Büchern an Teile der Psalmen anspielen oder sie direkt zitieren.

Verwiesen sei z. B. auf die Übernahme von Ps 34,13–17 durch 1 Petr 3,10–12, oder Ps 40,7–9 G in Hebr 10,5–7.9 oder Ps 102,26–28 in Hebr 1,10–12 wie Ps 118,22f. in Mt 21,42 (Mk 12,10f.) und Ps 118,25f. in Mt 21,9 (Mk 11,9; Jo 12,13); vgl. Ps 148,1 und Mk 11,10. Besonders bedeutsam ist jedoch der Hinweis, daß auch Jesus das Psalmengebet pflegte. Das erschütterndste Zeugnis dafür ist Ps 22⁹, den Jesus am Kreuz sprach (vgl. Mk 15,34; Mt 27,46).

5.2 *Freies Gebet in der Bibel*

Spricht man von freiem Gebet, so muß man zwischen zwei Formen unterscheiden, die jeweils für sich keine direkte Vorlage im vorgeprägten altbundlichen Gebets- (oder Text-)bestand aufweisen. Das eine ist freies Gebet auf der Grundlage der im weiteren Rahmen in altbundlich geprägten Formkategorien beheimateten und solchen Gebeten, die von dieser Grundlage weggehen, wie z. B. das sogenannte Zungengebet, auf das Paulus anspielt.

Jedes Gespräch mit Gott in je einmaligen Situationen kann als freies Gebet eingestuft werden. Dies beginnt bei Salomo, der anlässlich der Weihe des Tempels vor die versammelte Gemeinde trat, „seine Hände zum Himmel ausbreitete und betete: . . . Wende dich, Herr, mein Gott, dem Beten und Flehen deines Knechtes zu! Höre auf das Rufen und auf das Gebet, das dein Knecht heute vor dir verrichtet. Halte deine Augen offen über diesem Haus bei Nacht und bei Tag . . .“ (1 Kön 8,22f.28). Im Buch der Weisheit erinnert man sich an eine andere Phase aus Salomos Leben: „Daher

⁹ Tatsächlich trifft J. G. Donders, So einfach ist das Evangelium. Ungewöhnliche Texte für das Kirchenjahr, Freiburg–Basel–Wien 1986, 115–119, eine der Absichten Jesu, wenn er im Gebet Christi das Bestreben findet, die Gewalt zu brechen. Man mag seiner Frage zustimmen: „Wie könnte denn Gewalt, die er in der Welt brechen wollte, durch Anwendung von Gegengewalt unterbunden werden, selbst wenn es durch die Macht des Vaters geschähe?“ (S. 118). – Wenn dieses Wort auch gerade nicht von einem großen Vertrauen auf die Allmacht Gottvaters rechnet (anders als der Sohn Jesus!), geht der Autor auch etwas leichtfertig mit der Anspielung auf Bibelverse und die Einstellung biblischer Autoren um, so daß nicht aufgearbeitete Gedanken gegen andere ausgespielt werden. Er sieht zwar, daß Jesus „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ als Gebet in den Mund nahm, scheint aber zu übersehen, daß Jesus hier den 22. Psalm als Bitte am Kreuz verwendet. Anschließend setzt er – pauschal – das Gebet „vieler Menschen in der Bibel“ dagegen: „Zermalme ihre Köpfe! Laß ihre Kinder zugrundegehen . . .“ Diese nur zum Teil wörtlichen Zitate aus Ps 68,22; 109,9 bzw. Jer 18,21 sind nur richtig im Kontext – und zwar nicht nur des Gedichtes, sondern des „theo“-logischen Anliegens – deutbar. So, wie sie in dem Meditationsbuch vorliegen, vermag der Schreiber nur falsche Vorurteile zu bekräftigen bzw. zu erzeugen. – Man mag den Buchuntertitel bei manchem Text in einem neuen Licht zu sehen beginnen „ungewöhnliche Texte“, – vielleicht sollte man sogar verschärfen „manch unverantwortlicher Text“.

betete ich“, wird Salomo in den Mund gelegt, „und es wurde mir Klugheit gegeben; ich flehte, und der Geist der Weisheit kam zu mir“. Auch vom Propheten Elischa hört man des öfteren, daß er in besonders ernsten oder gefährlichen Situationen sich im Gebet an Gott wandte (z. B. als ihn die Aramäer gefangen nehmen wollten, 2 Kön 6,17f.; das Kind der Schunne- miterin wurde aufgrund des Gebetes vom Propheten wieder ins Leben zu- rückgeholt, 2 Kön 4,33). Im Kampf der Makkabäer begleitete das zahlen- mäßig kleinere Heer der Juden stets das Gebet zum Herrn, damit er die Rettung sende („Als Judas das gewaltige Heerlager der Feinde erblickte, sprach er folgendes Gebet: Gepriesen seist du, Retter Israels: Du hast den wütenden Riesen durch deinen Knecht David erschlagen: du hast das Kriegsheer der Philister Jonatan, dem Sohn Sauls, und seinem Waffenträ- ger in die Hand gegeben . . .“ Insbesondere in 2 Makk begleiten Gebete die Darstellung: aussichtslos erscheinende Situationen wurden mit Hilfe der Stärkung im Gebet in Angriff genommen (z. B. 2 Makk 10,24–27). Aber auch in der Weisheitsliteratur hat das Gebet, je situativ und damit keineswegs notwendig an geprägte Formulierungen sich anschließend, ei- nen gewichtigen Stellenwert. Sira empfiehlt etwa, bei Erkrankungen vor- erst nicht zum Arzt, sondern zu Gott als dem Arzt zu gehen: „Mein Sohn, bei Krankheit säume nicht, bete zu Gott: denn er macht gesund“ (Sir 38,9). Auch Judit vermag ihre imposante Rettungstat nur durch die Kraft, die sie aus dem Gebet erhielt, zu erfüllen. Die Situation ist so unerwartet und ein- malig, daß ihr Gebet als Musterfall eines die ganze Person umgreifenden, freien Gebetes beschrieben werden kann, wenn sie auch an die Vätertradi- tionen im Glauben anknüpft (z. B. Jdt 9,1–14).

Auch von Jesus werden „freie“ Gebete überliefert. Etwas spontan und unmotiviert – deswegen vermutlich sicher im Kern echt jesuanisch – ist ein Jubelruf: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles überge- ben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Lk 10,21–22; vgl. Mt 11,25–27). Während hier noch eine Anspie- lung – das gilt nur für die griechische Tradition des AT! – auf Jes 29,14 in Gedanken an das – dort keineswegs im gleichen Kontext stehende – Ver- bergen vor den Weisen gegeben ist, gehen andere Stellen weiter. Vor der Erweckung des Lazarus – die sich in einer gespannten, erwartungsvollen Situation abspielt – spricht Jesus: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte, daß du mich immer erhörst; aber wegen der Menge, die um mich herum steht, habe ich es gesagt; denn sie sollen glauben, daß du mich gesandt hast“ (Joh 11,41f.).

Ein weiteres, äußerst einprägsames und bekanntes Beispiel ist das „Her-

rengebet“, das in der matthäischen Form das bekannte „Vater unser“ bildet. In der Bibel selbst finden sich zwei Versionen, in Mt 6,7–13 bzw. Lk 11,2–4.

Der matthäische Kontext könnte es nahelegen, daß das „Vater unser“ eine direkte Fortführung der Überlegungen sein sollte, daß man sich in ein stilles Kämmerlein beim Gebet zurückziehen müßte. Daß dem nicht so ist, zeigt schon die Spannung zwischen „dein Vater“ (Mt 6,6) und „unser Vater“ (Mt 6,9). Es wurden zwei unabhängige Texte, die sich je mit dem Thema befaßten, neben einander gestellt. Eine entsprechende „Vorlage“ für das „Vater unser“ findet sich nirgends, wenn auch der Satz: „Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldern erlassen haben“ (Mt 6,12), in Sira 28,2 („Vergib deinem Nächsten das Unrecht, dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben“) eine gedankliche Parallele besitzt.

Lukas (11,1–4) bringt den Kernbestand ganz anders. Die Jünger beobachteten Jesus, daß er betete und ersuchten ihn, er möge sie auch beten lehren, habe dies doch auch Johannes der Täufer getan. Wiederum – wie bei Matthäus – gibt es eine Kluft zwischen Jesus und seinen Jüngern, sagt er doch nicht: „Wenn *wir* beten, dann . . .“, sondern „wenn *ihr* betet, so spricht: „Vater, dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Gib uns täglich das Brot, das wir brauchen, und erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist. Und führe uns nicht in Versuchung.“

So sieht man an einem *heute fest geprägten* Gebet (die matthäische Form des Herrengebetes), daß die Bibel erstens zwei verschiedene Versionen kennt, und daß zweitens dieses heute fest geprägte Gebet zu biblischen Zeiten ein *freies* war!

5.3 Zusammenfassung

Die Bibel bezeugt in ihrem geprägten wie nicht geprägten Gebetsschatz, daß beide Formen ihr Recht haben. Fragwürdig wird nur solches Gebet, das einseitig, phrasenhaft oder inhaltsleer wird. Markant ist, daß im Gebet nie und nimmer der Mensch im Zentrum steht, sondern daß das Gebet auf Gott hinführt, auch und besonders dann, wenn zurecht die vielen und verschiedenartigsten menschlichen Anliegen vor Gott gebracht werden.

6. Probleme mit dem Gebet und Chancen

Es ist ein Gemeinplatz, festzustellen, daß das Gebetsleben in Krise sei. Wenn überhaupt noch zu Hause gebetet wird, so erschöpft sich das zu meist nur darin, daß man selbstgelernte, geprägte Gebete weitergibt.

Da aber vielfach die Familie nicht intakt ist, da das Gebetsleben häufigst nicht gepflegt wird, tritt in katholischen Bereichen die Kindergartentante,

der Pfarrer oder der (die) Religionslehrer(in) als religiös prägende Bezugsperson in den Mittelpunkt. Somit ist die markant zentrale Aufgabe dieser Personengruppen klar angesprochen.

6.1 Voraussetzungen für freies oder geprägtes Gebet

Wie schon oben deutlich gezeigt wurde, bedarf es der rechten Grundhaltung, einer Art Gebetshaltung als Lebenseinstellung, wenn man überhaupt beten will, egal ob frei oder gebunden. Bevor man also die Frage nach freiem oder gebundenem Gebet in den Raum stellt, geht es darum, negative Dimensionen – die von den Kindern über Eltern und Großeltern weitergegeben werden – abzubauen und zu meiden.

6.2 Prägende Teilgesichtspunkte

6.2.1 Die emotionale Dimension in der Stellung zum Glauben und zur Bibel

Wie jeder Mensch von den persönlichen Eindrücken seiner Umwelt entschieden mitgeprägt wird, so sieht das Kind im besonderen seine Welt nur von der Seite der Gefühle und Erfahrungen. Es überträgt diese von den Bezugspersonen auf sein Innenleben, so auch auf die religiösen Bereiche. Ist in – für das Kind – zentralen Erfahrungen Freude und Geborgenheit gegeben, wird man leicht zur religiösen Vertiefung hier einsetzen können. Fehlt dem Kind die Erfahrung, wird es notwendig sein, erst die Vorarbeit zu einer positiven Aufnahmemöglichkeit zu schaffen.

1. *These:* Von den positiven wie negativen Erfahrungen mit den Bezugspersonen (Eltern, Kindergärtnerinnen usw.) wird das Fundament für ein tragfähiges Gottesverhältnis entscheidend mitgeprägt.

6.2.2 Das Gottesbild prägt das Gebet

Daß das Gebet in eine derartige Krise geraten ist, liegt am häufig falschen, zumindest oft sehr einseitigen Gottesbild der Eltern (oft auch Verkündigern, Klerikern wie Laien).

Zum einen haben viele Erwachsene – z. T. aus Enttäuschung, z. T. weil sie nie im Glaubensleben reiften, z. T. aus Bequemlichkeit – mit dem Gebets-, oft mit dem religiösen Leben gebrochen. Die Zweifel daran, ob es Gott gibt, die Forderung, daß er bei chaotischen Zuständen durchgreifen müßte, die Anklage, daß er Katastrophen nie zulassen dürfte, wie der offene und latente Spott halten viele Erwachsene ab, über Gott – wenn überhaupt – zu reden. Dies gilt häufig auch für Ehepartner (etwa braucht man in Zusammenhang mit der Eheschließung nur bei rituellen Texten das Wort „Gott“ in den Mund nehmen und kann dessen Verwendung vorher wie nachher vollständig vermeiden).

2. *These:* Erwachsene, die kein positives Verhältnis zu Gott haben, ver-

mitteln den Kinder gewollt oder ungewollt ein negatives. Durch abfällige Bemerkungen werden die Partner, wie das Kind, dermaßen verunsichert, daß sie sich frühzeitig hüten, über religiöse Fragen zu sprechen und sich so in der Familie „lächerlich“ zu machen. Wenn auch nicht offen gespöttelt wird, so haben die Kinder ein feines Sensorium für emotionelle Vorgänge.

6.2.3 *Gott niemals zur Zuchtrute im Fenster degradieren*

Gott wurde und wird häufig als Erziehungshilfe eingesetzt und damit mißbraucht. Es ist schon häufig der Fall, daß Mütter, wenn die langsam heranwachsenden Kinder schwerer zu bändigen sind, mit dem Vater drohen. So wird der Vater zum Familiengendarm, im Extremfall zum Prügelmann. Daß ein solches Bild weder familien- noch religiös förderlich ist, liegt auf der Hand. Was soll dieses Kind für ein Gottesbild erhalten, wenn es den Vater (in der Familie) und den Vater oder Jesus gleichzusetzen beginnt?

Weiters: Viele alte Kindergebete haben einen moralisierenden Gott als ausschließlich strafenden Rächer von – auch kleinen – Vergehen unterschwellig anerzogen. Gebete wie: „Lieber Gott, mach mich fromm, daß ich zu dir in den Himmel komm!“ oder „Mach ein braves Kind aus mir!“ sind zwar auch für Kinder leicht zu merken, vermitteln aber keinen Gott der Liebe, sondern einen solchen, der jede kleine unrechte Tat (wer legt die Norm für das Kind fest?) ahndet.

Diese Tendenz wird noch durch die falsch eingesetzte Allgegenwart Gottes verstärkt. So macht man – bis zur Gegenwart – bei Gewitter Kinder darauf aufmerksam, daß Petrus oder gar der „liebe“ Gott zürne und schimpfe. Daß damit sowohl die Lokalisation des Himmels einseitig verzerrt wird, ebenso wie das Gottesbild, mag einsichtig sein. Ein Gott, der bis zu den nicht gewaschenen Füßen der Kinder auf alles achtgibt, vermittelt keine Anziehungskraft, die auf Liebe und Angenommensein gründet.

3. *These:* Es ist fatal für die Verkündigung, wenn das Gottesbild – gegen die Aussagen der Bibel – zu einem Gott der Strafe umfunktioniert wird. Schwer ist dann, davon zu sprechen, daß der Name „Jahwe“ eigentlich meint, daß Gott lebensbegleitend, beschützend mitgeht, daß er uns an der Hand führt, wie die Mutter ein Kind, das das Gehen lernt, daß Jesus aus Liebe Mensch wurde und uns vom Bösen befreit und mitteilt: Gott ist die Liebe.

6.2.4 *Vertrauen – Sicherheit – Leben*

Das positive Gottesbild müßte von Grund auf aufgebaut werden. So gehört einmal dazu, daß alle oben genannten Fehlformen abgebaut und vermieden werden. Kindergebete – einfacher Form – im Lichte der lebensfördernden Offenbarung sollten prägend – Morgen-, Abendgebet – werden.

Die Nähe Gottes müßte so dargestellt werden, daß dadurch Vertrauen¹⁰ und Sicherheit wachsen. Er will für uns ein erfülltes Leben, dafür sandte er Boten wie Abraham, die Propheten, die Apostel, dafür wurde er selbst Mensch.

4. *These*: Mit aller Anstrengung haben wir uns zu bemühen, wieder zu den Wurzeln unseres Glaubens zurückzukehren. Das heißt nicht, daß wir nur einen süßlichen, weichen und verniedlichten Gott verkünden. Das heißt vielmehr, daß wir von einem Gott reden, der uns gerne hat, der etwas von uns erwartet, uns und unsere Verantwortung ernstnimmt, der enttäuscht ist, wenn wir versagen – aber bereit, uns jederzeit anzunehmen, wenn wir uns wieder an ihn wenden, der aber auch – im Extremfall – zeigt, daß er nicht unser Spielzeug ist, auf das wir einschlagen können, wenn wir zornig sind, das wir beleidigt beiseite legen können, das wir wegwerfen können, wann immer wir wollen, das wir übersehen und beschimpfen können, wenn es unserem Zorn, unserer Enttäuschung entspricht.

6.2.5 *Gebet als Einübung in tiefergehenden Dialog*

Das Gebet ist Einübung in das tiefe religiöse, aber auch menschliche Gespräch. Wer sich im Gebet entblößen gelernt hat, wird weniger Scham haben, auch in schwierigen Lebenssituationen offen und ehrlich zu sein, auch wenn es für ihn gerade nicht angenehm ist.

Nun ist dieses Problem eines, das einen gewissen personalen Reifungsprozeß voraussetzt. Weiters ist die Bibel weder für Kinder noch zur Kinderunterweisung verfaßt worden. Wenn didaktische Abzweckung auch nachweisbar ist, dann wendet sie sich an Erwachsene.

5. *These*: Die Bibel kann nicht direkt als Lesebuch oder Lebensanleitungsbuch für Kinder verwendet werden. Dazu wurde sie nicht verfaßt und ist schon von der Entstehung her dafür untauglich.

Andererseits ist die Bibel sehr wohl fähig, die Zielangabe für eine sinnvoll geleitete, religiöse Entwicklung darzustellen, wofür das Kindergartenkind eben die Kindergärtnerinnen als Vorbild hat. „Doch mit wirklichem Engagement und mit letzter Ehrlichkeit kann ein Erwachsener vor Kindern diesen Erfahrungsbereich nur entfalten, wenn er zuvor eine persönliche Beziehung, eine eigene Betroffenheit dazu gewonnen hat.“ Dies kann nach einer längeren Zeit der Entwicklung und Förderung zu Erfahrungen führen, „an denen Kinder und Erwachsene Erfahrungen (sammeln), an denen Kinder und Erwachsene gemeinsam gewinnen. Natürlich wird da

¹⁰ „In drei entscheidenden Augenblicken seines Lebens, bei seiner Taufe, bei seiner Verklärung und vor seiner Gefangennahme, wurde Jesus – wie Lukas berichtet – im Gebet von Gott gestärkt und ermutigt. Das will nicht sagen, daß Beten immer eine Ermutigung und Stärkung ist; aber Gott kann am besten mit uns in Verbindung treten, wenn wir ihm unsere Zeit und Zuwendung schenken“ (D. Watson, Anm. 4, S. 88).

manches beim Erwachsenen eine Tiefendimension erreichen, die dem Kind vor allem verbal nicht erschließbar ist, aber ein Kind spürt, ob die Sache auch uns unter die Haut geht“.¹¹

6.2.6 *Biblische Gebete sind auf die Aktualisation hingeeordnet*

Wer sich mit den biblischen Texten von früher beschäftigt, wird dem wissenschaftlichen Ergebnis zustimmen, daß sie aus einer bestimmten historischen Situation gewachsen sind und aus dieser gedeutet werden müssen, will man sie richtig verstehen. Nun fügt es sich aber, daß die meist literarisch – das gilt gewöhnlich auch für die redaktionellen Einschübe – hochstehenden Texte von Kindern als Kunstwerke weder verstanden, noch in der Themenfülle verkraftet werden können.

Sinnvoll scheint es daher, in der Kindergartenarbeit, die Grundarten des Gebetes aufzunehmen: Klage, Vertrauen, Dank, Hymnus, Fürbitte; und – von der Tiefe der Psalmen erfaßt – mit den Kindern je ihnen am Herzen liegende Fragen, Sorgen oder Probleme hier aufzuarbeiten.

„Der Dank spielt im gesamten Erleben des Kindes eine entscheidende Rolle. Wenn Eltern sich mit ihren Kindern um das Dankgebet mühen, lernen sie vor allem die positiven Seiten des Lebens zu sehen . . .“

Dank führt zum Lob . . .

„Gott du hast alles so schön gemacht,
wie groß bis du!“

In der Gebetserziehung geht es im Kindergarten nicht so sehr um ein umfangreiches Wissen, „sondern ein tieferes Ergreifen und Erfahren. Vordringlich ist die Übereinstimmung mit dem Leben“.¹²

Hier ist es über die Maßen wichtig, daß die Kindergärtnerin, will sie einen Bibeltext zur Grundlage nehmen, sich selbst in den Text hineinmeditiert hat und themenweise in Verbindung mit dem Anliegen der Kinder Psalmen zu „aktualisieren“ versucht.

6. These: Die biblischen Gebetstexte sind aus konkreten Situationen wegen eines Glaubensbedürfnisses, wegen eines Bedürfnisses im Glauben zu reden, entstanden. Von da her sind sie grundsätzlich offen für die Aktualisierung. Die Jahrtausende alte Tradierung zeigt, daß sie Grunderfahrungen des Menschseins aufgearbeitet haben und sich im Gebet und der Meditation von Millionen quer durch viele Jahrhunderte bewährten – allerdings als Gebete für die Erwachsenen. Daher eignen sich zumeist nur wenige Zeilen direkt als Kindergebete. (Dieses Problem stellt sich in der Schule wohl anders). Man wird zustimmen, daß, wenn es gelingt, den Schüler zu einem *biblischen*, bibelnahen Beten hinzuführen, ihm sozusagen die Hei-

¹¹ W. Longardt, *Leben im Jahreskreis*. 1 Frühling und Sommer im Kindergarten, Freiburg u. a. 1984, 34.

¹² J. Müller, *Kinder lernen beten*, München 1977, 40. 47.

lige Schrift als Gebetsbuch zu erschließen, . . . von vorneherein viele Gebetskrankheiten, Fehlformen und Schwierigkeiten im Gebetsleben des Heranwachsenden vermieden werden.¹³ Allerdings sind auch hier intensive katechetische Vorarbeiten zu leisten. Unsere Kleinen können aber vorbereitet werden, später ihr Leben von der Bibel her fundiert zu sehen, wenn sie frühzeitig erfahren, daß auch für sie schon eine positive Hilfe angeboten werden könnte.

6.2.7 Argumente für festformulierte Gebete

Offen ist noch die Frage nach den formulierten und freien Gebeten.

Die bisherigen Feststellungen sprachen nicht direkt von frei formulierten Gebeten, doch ging die Stoßrichtung implizit dort hin.

Doch „ohne formulierte Gebete kommt das Kind nicht aus, auch wenn es oft das Verlangen spürt, Neues zu formulieren, weil das Vertraute nicht ausreicht“. ¹⁴ Besonders aktuell ist dieses Problem dann, wenn man in der Familie, im Kindergarten, in der Jungschar oder bei Kindermessen gemeinsam betet, singt und feiert. – Wenn jeder etwas anderes macht, wird ein Chaos das Endergebnis sein.

Weiters: Das Kind will heranwachsen. Es will in „Kleinigkeiten“ die Größe der Eltern erreichen: daher zieht es sich die Schuhe der Eltern an, daher steigt es auf den Tisch, um mit dem Vater Aug in Aug reden zu können, oder freut sich, wenn die Eltern am Boden mit ihm herumtollen; die Kinder meist auf den Eltern sitzend. Daher ist es nicht nur kein Schaden, sondern die Verhinderung des „Möchte-gerne-groß-sein“ im Kind, wenn man ihm eben auch Gebete anlernt, die das rationelle Aufnahmevermögen des Kleinen weit übersteigen. Notwendig ist es, hier gerade die Emotionen anzustacheln und zu fördern, die auf anderen Ebenen das Streben nach dem „Gleich-Sein“ wie die Erwachsenen provozieren.

7. These: Bezüglich der formulierten und vor allem der klassischen christlichen Grundgebete sollte man eine positive Grundhaltung einnehmen.

Vom Gesichtspunkt des Erwachsenen aus gesehen, ist es eine wertvolle Vorbereitung und Verbreitung der heute in ihrer Kenntnis auch schon gefährdeten Texte.

Vom Kind aus gesehen, dürfte auf diesen Gebeten nicht zwanghafter Druck liegen. Vielmehr müßte der Beschäftigung mit derartigen Gebeten eine gute psychische Vorbereitung vorangehen und für die Zukunft hin „neugierig“ machen.

¹³ M. Eckart, Das Schulgebet in Hauptschule, Realschule und Gymnasium. Mit einem Gebetsanhang, Donauwörth 1967, 51.

¹⁴ Müller (Anm. 12) 46.

6.2.8 Kinderbibel: kindgemäß – kindentsprechend – für Eltern missionarisch

„Kein noch so gutes Kinderbuch kann das Beten der Eltern mit ihren Kindern ersetzen. Aufgeschlossene Eltern sehen ein, daß es wenig Sinn hat, dem Kind ein noch so gutes Gebetsbüchlein in die Hand zu drücken, wenn sie nicht selbst mit ihren Kindern beten. Darum sind Texte und Bilder von Kindergebetsbüchern vor allem daraufhin zu überprüfen, ob sie offen sind für das Gespräch mit dem Kind und vor allem, ob sie dem Erlebnis- und Erfahrungsraum des Kindes entsprechen.“¹⁵

Dasselbe gilt natürlich vor allem auch für Kinderbibeln. Soll man eine Kinderbibel wählen, die möglichst oder gar textgetreu ist, oder soll man sich eine Paraphrase suchen, jeweils mit ausgiebigen Bildern geschmückt – selbstverständlich?

Persönlich trete ich derzeit nachdrücklich für die letztere Alternative ein: Dem Kind wird nicht vorgegaukelt, es kenne die Schrift und ist so fähig, für weitere Tiefendimensionen vorbereitet zu werden. Viele Ausdrucksformen, die nicht einmal Erwachsene realisieren, überfordern das Kind. Zuletzt wäre man gezwungen, Texte zu kürzen und zurechtzuschneiden, so daß der übriggebliebene Torso ohnedies nicht mehr als Bibel im Vollsinn angesprochen werden kann. Nicht zu übersehen ist der *missionarische* Aspekt: denn über die Kinder könnte bei gezielten Anregungen hin und wieder für eine biblische oder allgemein religiöse Beschäftigung geworben werden.

8. *These*: Als Kinderbibel empfehle ich bilderreiche, in Paraphrasenart gestaltete Angebote. Diese sind in einem ersten Schritt deutend dem Kind angepaßt und können von den Eltern, Kindergärtnern usw. weiter ausgeschmückt werden, ohne daß man der eigentlichen biblischen Aussage Zwang antut. Allerdings sollte diese Art der Verwendung biblischen Inhalts darauf abzielen, die Kinder zu einer späteren Bibellektüre anzuregen.

6.3 Zusammenfassung

Blickt man auf diesen Abschnitt zurück, so zeigen sich Chancen des Gebetes ab, wobei gerade die Bibel – insbesondere gute Kinderbibeln – einen wertvollen Beitrag leistet.

Das Gebetsleben sollte einen Mittelweg finden zwischen dem formulierten und dem freien Beten. Niemals aber sollte die plappernde Verflachung einreißen.

Bevor man jedoch zu derartiger Aufbauarbeit kommt, ist es nötig, Vor- und Fehlteile abzubauen, die uns mehr oder weniger unbewußt – herkömmliche, oft niedlich erscheinende Kindergebete beschert haben.

¹⁵ Müller (Anm. 12) 47.

Das Gebet wird nur dann in seinen vollen Dimensionen erfaßt, wenn es als eine Existenzform der Person angesehen wird. Solche Lebenseinstellung birgt Erleichterungen und Verpflichtungen in sich. Denn einerseits weiß sich der Mensch, dessen Leben eine Form von Gebet darstellt, jederzeit im Gespräch mit dem personalen Du Gottes, er verarmt seelisch nicht und wird nicht vereinsamen. Zugleich erhält er Mut und Energie, gar manche aussichtslos erscheinende Situation, aber auch zu große Freuden, wie den gewöhnlichen Alltag in maßvoller Weise in das Gesamt des Lebens einzuordnen und so zu bewältigen. Die mit einer solchen Lebensweise mitgegebenen Verpflichtungen sind keine Sonder- oder Geheimaufträge esoterischer Art, sondern sehr gemeinschaftsbezogene Grundaufgaben des Menschseins: die jeweiligen Mitmenschen sollten am Beispiel lernen können. Insbesondere die nachrückenden Generationen brauchen personale Vorbilder, gereifte Menschen, an denen sie für sich abschauen können, was Wertvolles daran liegt, eine vom Glauben geprägte Lebensführung anzustreben.

Wege, um dieses Ziel zu erreichen, gibt es viele. Irrwege, die die klare Zielrichtung verzerren, haben wir im Laufe der Geschichte genugsam angesammelt. Eine Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln ermöglicht es uns, eine breite Palette überlegenswerter Grundtatsachen zur Kenntnis zu nehmen und zugleich am Beispiel zu lernen. An uns liegt es, in bewußter Berücksichtigung jener psychischen wie gesellschaftlichen Rahmenbedingung der heutigen Zeit, Wege zu suchen, um die durch die Offenbarung gewiesene Richtung neu zu aktualisieren. Nur wenn wir die Absicht des Schöpfers anvisieren, werden wir zu unserer Selbstverwirklichung gelangen.

Im Rahmen des Gebetes bieten sich nun schwerpunktartig zwei Akzente an, die je ihren Wert haben und nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen: das engagierte „Nachbeten“ von gebundenen, geprägten Gebeten und das Bemühen um freies, an dem individuellen Einzelanliegen orientierten Sprechen mit Gott. – Beide Arten ergänzen sich. Geraten erscheint, sich je nach den Situationen und den individuellen Verantwortlichkeiten, sich der einen oder anderen Möglichkeit anzuschließen. Ziel ist es, je ein Stück mehr zu reifen und sich in der Ganzheit der Planung der Schöpfung Gottes beheimatet zu erfahren. Das ist auch einer der Hauptaufträge, die die Erwachsenen haben: durch Wort und Beispiel der kommenden Generation in Gott gegründeten Lebensmut weiterzugeben und sie zu begeistern, dieses Ziel anzustreben.

5. „Qui formam sacrificii . . .“

Eine eucharistische Urformel in der altgallikanischen Liturgie

In der ostsyrischen Anaphora der Apostel Addai und Mari (unser Text 1) ist in einer Formel vor dem Einsetzungsbericht die Rede vom „Gedächtnis (des Opfers) des Leibes und Blutes deines Christus, das wir darbringen auf deinem reinen und heiligen Altar, wie du uns (durch ihn) gelehrt hast.“ Dies erinnert uns an ein ähnliches Wort des Johannes Chrysostomus († 407): „Nicht ein anderes Opfer als der Hohepriester (Jesus) damals, sondern dasselbe bringen wir dar, oder vielmehr: wir begehen das Gedächtnis des Opfers (des Herrn).“¹ Ähnlich meint Theodor von Mopsuestia († 428): „Es ist also offensichtlich ein Opfer, aber es ist kein neues, noch auch ist es ein eigenes, was der Priester vollbringt, sondern es ist ein Gedächtnis dieser wahrhaften Opferung (Christi).“²

Eine ähnliche Wendung wie in der ostsyrischen Anaphora finden wir – ebenfalls unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht – in der äthiopischen Johannes Chrysostomus-Anaphora, die vermutlich auf einer frühen syrischen Vorlage beruht, wenn es hier heißt:

„Was kein Auge sah und kein Ohr hörte und was in keinem Menschenherzen gedacht wurde, das hat er denen bereitet, die ihn lieben (vgl. 1 Kor 2,9): Seinen heiligen Jüngern . . . zeigte er die Ordnung des Mysteriums der Darbringung (kuerban). Er nahm Brot in seine heiligen . . . Hände . . .“³

Für die folgende Untersuchung ist – neben der interessanten Tatsache, daß das Pauluswort 1 Kor 2,9, ähnlich wie schon bei einigen frühen Vätern⁴ sowie in der Jakobus-Anaphora⁵, konkret auf die Feier der Eucharistie bezogen wird – die Wendung wichtig, die auch in der eingangs zitierten ostsyrischen Anaphora anklingt, daß Christus beim Letzten Abendmahl seinen Aposteln „die Ordnung des Mysteriums der Darbringung“, also den Ritus der Meßfeier, gezeigt hat.

Der nämliche Gedankengang begegnet uns – auch hier unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht – innerhalb des lateinischen Liturgiebereichs in verschiedenen altgallikanischen Formeln, einmal sogar mit den gleichen Worten wie in der äthiopischen Anaphora. Gemeint ist eine solche in einem Palimpsest-Sakramentar, das im 7. Jh. in Irland abgeschrieben wurde

¹ Joh. Chrysostomus, In hebr. hom. 17,3 (PG 63,131); vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter I, 1 (Leipzig 1955) 191.

² Theodor v. Mopsuestia, Hom. cat. 15,15 (485 Tonneau-Devresse); vgl. Betz a. a. O. 195.

³ Vgl. K. Gamber, Liturgische Texte aus der Kirche Äthiopiens (= 13. Beiheft zu den Studia patristica et liturgica, Regensburg 1984) 21.

⁴ Vgl. W. Scherer, Der erste Clemensbrief (Regensburg 1902) 112; K. Gamber, Kult und Mysterium (11. Beiheft zu den Studia, Regensburg 1983) 26.

⁵ Vgl. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I (Oxford 1896) 53, 10–12.

(jetzt in München), wo davon die Rede ist, daß Jesus „mysterii ordinem . . . instituit. Ipse enim qui pridie quam pateretur . . . (Er hat die Ordnung des Mysteriums eingesetzt: Er nämlich, der am Tage vor seinem Leiden . . .).“⁶

Weit häufiger ist aber eine andere ähnliche Formel, die in gleicher Weise sowohl in altgallikanischen als auch in mit diesen verwandten altspanischen (mozarabischen) und altmailändischen Liturgiebüchern auftaucht und allem Anschein nach eine Urformel darstellt. Mit ihren zwei Fassungen wollen wir uns im folgenden beschäftigen und sie theologisch zu deuten versuchen. Die eine findet sich in einem (aus Südfrankreich stammenden) Palimpsest-Sakramentar in Mailand⁷ sowie, nur wenig abgewandelt, im Missale Gothicum⁸ und in den ambrosianischen Meßbüchern am Gründonnerstag;⁹ sie lautet:

*Qui formam sacrificii perennis instituens¹⁰
hostiam se primus obtulit
et a nobis¹¹ iussit offerri.*

Qui pridie quam pateretur . . .

*Der die Form des fortdauernden Opfers einsetzend
sich als erster als Opfergabe darbrachte
und befahl, daß es (das Opfer) von uns (ebenso) dargebracht werde.*

Die andere Fassung steht im bereits genannten gallikanisch-irischen Liturgiebuch¹² sowie, mit einer kleinen Erweiterung, im mozarabischen Liber mysticus (Missale):¹³

*Qui sacrificandi novam legem
sacerdos verus instituit
hostiam se tibi placitam¹⁴ obtulit
et a nobis iussit offerri.*

*Der die neue Vorschrift des Opfern
als der wahrhafte Priester Gottes eingesetzt,
sich selbst dir als eine angenehme Opfergabe dargebracht
und befohlen hat, daß es (das Opfer) von uns dargebracht werde.*

⁶ Herausgegeben von A. Dold – L. Eizenhöfer (= TuA 52–54, Beuron 1962) Nr. 74 S. 92.

⁷ Herausgegeben von A. Dold (= TuA 43, Beuron 1952) 6*.

⁸ Herausgegeben von L. C. Mohlberg (= RED Fontes V, Roma 1961) Nr. 514 S. 119.

⁹ Mehrere Ausgaben; die älteste Handschrift (9. Jh.) ist herausgegeben von A. Paredi, Sacramentarium Bergomense (= Monumenta Bergomensia VI, Bergamo 1962) Nr. 489 S. 156.

¹⁰ Variante: instituit.

¹¹ Variante: primus. – Dold liest statt: hostiam se primus obtulit: eam primus obtulit.

¹² Vgl. Dold-Eizenhöfer a. a. O. 49 S. 58.

¹³ Herausgegeben von M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum (= Monumenta Ecclesiae Liturgica VI, Paris 1912) Nr. 1127 S. 517 und Nr. 1367 S. 622.

¹⁴ Die mozarabischen Quellen fügen hinzu: et ipse.

Beide Formeln sagen im Wesentlichen dasselbe aus, nämlich daß Christus im Abendmahlssaal ein neues, ein dauerhaftes Opfer eingesetzt, sich selbst zur Opfergabe gemacht und den Befehl gegeben hat, dieses Opfer ebenfalls zu feiern, wobei als „forma sacrificii“ offensichtlich die Darbringung von Brot und Wein und deren Verwandlung in den geopferten Leib und das am Kreuz vergossene Blut gemeint ist.

Einige Schwierigkeit bereitet dabei die Übersetzung von „a nobis iussit offerri“, da man sich fragen kann, was letztlich dargebracht werden soll: das neue Opfer oder der Leib und das Blut Christi selbst. Bei der Lösung können Abwandlungen unserer Formel helfen, wie sie im gleichen Liber mysticus zu finden sind. In der ersten ist direkt vom Darbringen eines Lobopfers die Rede:¹⁵

Qui . . . simplicem ritum novae sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter haec sacrosancta solemnia innocentia pura vivere et deo soli hostiam laudis offerre.

Welcher den schlichten Ritus der neuen Heiligung eingesetzt und seine Schüler gelehrt hat, umgeben von diesen hochheiligen Feiern unversehrt und rein zu leben und Gott allein das Opfer des Lobes darzubringen.

In einem zweiten Text wird von der „hostia“ gesprochen, die zum Gedächtnis an den Opfertod Jesu dargebracht werden soll:¹⁶

Qui . . . tibi se immaculatam hostiam obtulit et a nobis exiguis servis pro sua commemoratione indesinenter offerri praecepit.

Welcher sich dir als eine unversehrte Opfergabe dargebracht und befohlen hat, daß sie von uns geringen Dienern zu seinem Gedächtnis unaufhörlich dargebracht wird.

Der „Ritus der neuen Heiligung“ besteht nach Irenäus († nach 200) darin, daß die Kirche nach dem Vorbild Jesu Brot und Wein darbringt:

„Er (Christus) gab seinen Jüngern den Auftrag, die Erstlinge der Schöpfung (Brot und Wein) Gott darzubringen, nicht als ob er selbst dessen bedürfe, sondern damit sie nicht unfruchtbar und undankbar seien. Als er deshalb die Gabe des Brotes nahm, sprach er das Dankgebet und sagte: Das ist mein Leib. Und ähnlich bekannte er den Kelch, der aus der irdischen Schöpfung stammt, als sein Blut und machte ihn zur Opfergabe des Neuen Bundes, sodaß ihn die Kirche, wie sie ihn von den Aposteln empfangen hat, auf der ganzen Welt ihm, der uns ernährt, darbringt als die Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bunde. Darauf weist unter den zwölf Propheten Malachias mit folgenden Worten hin: . . . Vom Aufgang der Sonne bis zum

¹⁵ Vgl. Férotin Nr. 1385 S. 629.

¹⁶ Vgl. Férotin Nr. 744 S. 321.

Niedergang wird mein Name verherrlicht werden unter den Völkern und an jedem Ort wird ein Rauchopfer meinem Namen dargebracht werden und ein reines Opfer, denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Allmächtige . . . Weil also die Kirche in Einfalt opfert, so wird ihre Gabe mit Recht von Gott als reines Opfer angesehen . . . Und dieses reine Opfer bringt allein die Kirche dem Schöpfer dar, indem sie ihm unter Danksagung aus seinen Geschöpfen (*ex creatura eius*) opfert.“¹⁷

Ähnlich meint Cyprian von Carthago († 258), wenn er das Tun Jesu im Abendmahlssaal, näherhin das Sprechen des Dankgebets über Brot und Wein samt den damit verbundenen Opfergesten, mit dem Opfer des Melchisedech in Zusammenhang bringt:

„Unser Herr Jesus Christus hat Gott dem Vater ein Opfer dargebracht (*sacrificium deo patri obtulit*) und zwar dasselbe, das auch Melchisedech dargebracht hat, das heißt Brot und Wein, nämlich seinen Leib und sein Blut.“¹⁸

Dabei bezieht sich „seinen Leib und sein Blut“ logischerweise nicht auf das Verhältnis zum Opfer des Melchisedech, sondern an die im Anschluß an die Dankgebete erfolgte Umwandlung der Gaben durch Christus.

Wie hier auf das Opfer von Brot und Wein angespielt wird, das der Herr im Abendmahlssaal als „Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedech“ (Hebr 5,10) vollzog, so im gleichen Brief Cyprians an das Opfer, das Jesus „als Hoherpriester Gottes“ dem himmlischen Vater darbrachte, nämlich sich selbst:

„Jesus Christus, der Herr und unser Gott, ist selbst der Hohepriester Gottes des Vaters und hat sich selbst dem Vater als erster dargebracht (*se ipsum primus obtulit*) und befohlen, dies zu seinem Gedächtnis zu tun. Jener Priester übt fürwahr sein Amt in Stellvertretung Christi aus, wenn er das, was Christus getan hat, nachahmt und ein wahres und vollgültiges Opfer in der Kirche Gott dem Vater darbringt und ebenso zu opfern beginnt, wie er sieht, daß Christus das Opfer dargebracht hat (*secundum quod videat Christum obtulisse*).“¹⁹

Wir finden hier nicht nur dieselbe Wendung wie in unserer Formel: „*se ipsum primus obtulit*“, sondern auch einen ganz ähnlichen Gedankengang

¹⁷ Irenaeus, *Adv. haer.* IV 17,5–18,4 (PG 7,1023 f.). Ähnlich bezeichnet Justin im Hinblick auf Mal 1,10–12 das Brot und den Kelch der Eucharistie als die Opfergaben der Christen (Dial. 41,3); vgl. J. Betz, *Die Prosphora in der patristischen Theologie*, in: B. Neunheuser (Hg.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960) 99–116, hier 104.

¹⁸ Cyprian., Ep. 63,4 (PL 4, 376 A); vgl. dazu PL 4,377 B und Ep. 63,9 (381 A); außerdem Ep. 63,4 (377 B): „Es ging das in Brot und Wein bestehende bildliche Opfer voraus. Bei der Vollendung und Erfüllung dieses Vorgangs hat der Herr Brot und den mit einer Weinmischung gefüllten Kelch dargebracht (*panem et calicem mixtum vino obtulit*)“.

¹⁹ Cyprian., Ep. 63,4 (PL 4,385).

wie dort. Dies muß jedoch nicht heißen, daß Cyprian unsern Text gekannt hat und auf ihn anspielt. Hier liegt vielmehr der Grundtenor des Meßopferverständnisses der frühen Kirche vor, wie er sich auch in den beiden eingangs zitierten orientalischen Anaphoren widerspiegelt.

Ausdrücklich auf die Formel „Qui formam sacrificii . . .“ bezieht sich aber ein unbekannter (gallischer?) Autor des 5./6. Jh., der im Zusammenhang mit der Trinität die Frage aufwirft, wem das Meßopfer dargebracht wird und dann meint:

„Wenn jemand dir sagt, der Vater sei als Gott größer, der Sohn kleiner, der Heilige Geist ein dritter Gott, . . . dann antworte ihm, daß ohne Bezug auf die Trinität das Opfer (überhaupt) nicht dargebracht werden (offerri non potest) . . . noch man bei der Konsekration des Mysteriums sprechen kann: Qui formam sacrificii perennis instituit, da dies nicht der Vater, sondern der Sohn eingesetzt hat, der einen Leib hatte und gelitten und die Form des Opfers eingesetzt hat.“²⁰

Die später vertretene Auffassung, daß die Kirche bei der Messe den Leib und das Blut des Herrn dem himmlischen Vater darbringt, scheint bereits ganz deutlich bei Kyrill von Jerusalem († 386) vorzuliegen, wenn dieser in den (von seinem Nachfolger Johannes herausgegebenen) Mystagogischen Katechesen (5,10) erklärt: „Wir bringen den für unsere Sünden geopferten Christus dar, um Gott, der die Menschen liebt, ihnen (den Entschlafenen) und uns gnädig zu stimmen.“

Man darf diese jedoch nicht aus dem Zusammenhang reißen. Unmittelbar vorher trägt nämlich Kyrill ein Gleichnis vor, wie die Angehörigen eines vom König Bestraften, um ihn um Nachlaß der Strafe zu bewegen, zuvor einen Kranz flechten und diesen dem König bringen, um ihn umzustimmen. Ähnlich, meint Kyrill, stellen wir statt eines Kranzes den für uns geopferten Christus dem himmlischen Vater vor. Dies dürfte hier mit „darbringen“ gemeint sein, zumal der Kranz auch kein Opfer im eigentlichen Sinn gebildet hat.²¹

Ganz allgemein gilt hier: Väteraussagen, die den theologischen Gehalt der Feier der Eucharistie betreffen, müssen im Licht der jeweiligen liturgischen Texte gedeutet werden, in unserem Fall der Jakobus-Anaphora, die nach Meinung der Liturgiker im wesentlichen auf die Zeit Kyrills zurückgeht und in Jerusalem gebraucht wurde. Dies bestätigen auch die Angaben, die dieser in seinen Mystagogischen Katechesen über den Ritus seiner Kirche macht, so vor allem hinsichtlich der Epiklese und der nachfolgenden Kommemorationen (Fürbitten).

²⁰ Vgl. G. Morin, Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au Ve – VIe siècle, in: Rev. bénéd. 41 (1929) 70 ff.; Dold, in: TuA 43, 36 f.

²¹ Vgl. dazu auch was dazu M. de la Taille, Mysterium fidei (Paris 1931) 239 sagt.

Nun ist aber weder in der Jakobus-Anaphora noch in einem anderen aus der gleichen Zeit stammenden Eucharistiegebet davon die Rede, daß die Kirche beim heiligen Opfer den Gottmenschen Jesus Christus dem Vater darbringt; es ist in den verschiedenen Formularen vielmehr immer nur von einem Darbringen der Gaben von Brot und Wein die Rede, die anschließend (in der Epiklese) in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden.²²

Kyrrill dürfte sich an der zitierten Stelle auf einen Passus beziehen, der im Anschluß an die Anamnese und noch vor der Epiklese vom Zelebranten in der Jakobus-Anaphora gesprochen wird: „Wir bringen dir dar . . . , o Herr, dieses furchtbare und unblutige Opfer und bitten dich, daß du nicht nach unseren Sünden handelst noch uns nach unseren Missetaten vergeltest . . .“²³

Die Auffassung, daß die Kirche den geopfertem Christus dem himmlischen Vater darbringt – was bekanntlich mit ein Grund für die Ablehnung des Meßopfers durch Martin Luther war²⁴ –, fehlt in der östlichen Theologie²⁵ und in den liturgischen Texten, worin später höchstens von einer symbolischen Schlachtung des „Lammes“ durch den Zelebranten die Rede ist.²⁶

Im Abendland ist seit Gregor dem Großen († 604) davon die Rede, daß wir bei der Messe „hostiam suae passionis offerimus“ (die Opfergabe des Leidens Christi darbringen).²⁷ Deutlich scheint aber erst die Sekret von Epiphanie zu sein, worin es heißt: „ . . . eiusdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur Iesus Christus“ (unter diesen Gaben wird Jesus Christus dargestellt, geopfert und genossen).

Abschließend sei ein Wort von J. A. Jungmann angeführt: „Das christliche Opfer ist der Kirche so übertragen, daß sie es mit Brot und Wein beginnen muß. Verleugnet oder verdunkelt man dies, so vermehrt man die Gefahr, daß das Opfer Christi auch als Opfer der Kirche die Verbindung mit der irdischen Welt und mit dem Leben verliert.“²⁸ Doch soll, wie J. Betz be-

²² Vgl. K. Gamber, *Sacrificium missae* (= *Studia patristica et liturgica* 9, Regensburg 1980) 24–29.

²³ Vgl. Brightman 53, 4–8.

²⁴ Vgl. H.-Chr. Seraphim, *Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons* (Diss. München 1970); dazu J. A. Jungmann, in: *Zeitschrift f. kathol. Theol.* 95 (1973) 91–93.

²⁵ So meint Theophilus von Alex. († 411): „Der Sohn wird freiwillig geopfert, heute nicht mehr von den Widersachern Gottes, sondern von ihm selbst“ (PG 77,1017 A) oder: „Er selbst bleibt Opferpriester und Opfer, er selbst Darbringer und Dargebrachter, Empfänger und Austeiler“ (PG 77,1029 B), während Kyrrill von Alex. († 444) davon spricht, daß „wir Christus geistig opfern“ (PG 72,272 C); vgl. weiterhin J. Betz, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* IV 4a (1979) 69.

²⁶ Vgl. H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt* (= *Sophia* 5, Trier 1980) 116 f.

²⁷ Gregor. M., *Hom. 37 in ev. 7* (PL 76, 1278–79); vgl. De la Taille, *Mysterium fidei* 245.

²⁸ J. A. Jungmann, in: *Gottesdienst* 4 (1970) 102.

tont, die Darbringung der Gaben „nicht ein eigenes Opfer aufrichten, nicht Eigengerechtigkeit ausdrücken, sondern von vornherein das Opfer symbolisch-anamnetisch aktualisieren: *memores offerimus*“,²⁹ wobei wir wieder beim Ausgangspunkt unserer Untersuchung angelangt sind, daß die Messe das „Gedächtnis des Opfers“ des Herrn ist.³⁰

Wir nehmen teil in dem Bewußtsein, wie Johannes Chrysostomus sagt, daß auf dem Altar der geopfert Christus liegt: „Du trittst hin zur Opfergabe, die ehrfurchtgebietend und heilig ist. Christus liegt geschlachtet da (vgl. Apk 5,5: ‚das Lamm wie geschlachtet‘). Und warum wurde er geschlachtet? Weswegen? Damit er versöhne, was im Himmel und auf Erden ist.“³¹

Die Formel „*Qui formam sacrificii . . .*“ hat im gallikanischen Eucharistiegebet, wie auch die entsprechenden Formeln im syrischen Liturgiebereich, wie gesagt, ihren Platz unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht. Sie stellt hier den Schluß des christologischen Post-Sanctus-Gebets dar, wie auch im Eucharistiegebet des Hippolyt die christologischen Aussagen direkt zu diesem überleiten. Unsere Formel fehlt im römischen Ritus ganz. Hier finden wir stattdessen eine Opferbitte, die in einer frühen Fassung des Meßkanons in *De sacramentis*, wie folgt, lautet: „*Fac nobis hanc oblationem ratam rationabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Qui pridie quam pateretur . . .*“ Doch darüber in anderem Zusammenhang!

²⁹ J. Betz, in: ²LThK VII 346.

³⁰ Dasselbe meint auch De la Taille 239 in Note 1.

³¹ Joh. Chrys., Hom. 1 de prod. Judae n. 6 (PG 49, 381).

Zum Fest der Geburt unseres Herrn
wünschen wir allen unseren Lesern
die Fülle des göttlichen Lebens.
Seine Kraft erneuere Sie und
begleite Sie im kommenden Jahr!

Die Schriftleitung

1. Immer mehr Kirchen werden tagsüber geschlossen

Schon seit längerer Zeit greift eine beklemmende „Sitte“ immer mehr um sich: Katholische Kirchen sind tagsüber „bummfest“ zu, das heißt, „absolut geschlossen“. In der Tat: Die Gründe dafür sind sicher nicht an den Haaren herbeigezogen, sie liegen vielmehr auf der Hand: Überall wird eingebrochen, gestohlen, beschädigt und beschmutzt. Galt in früheren Zeiten oft als Kennzeichen katholischer Kirchen: Sie sind geöffnet, von morgens früh bis spät abends, und als Kennzeichen evangelischer Gotteshäuser: Sie sind, von gottesdienstlichen Zeiten abgesehen, abgeschlossen – so muß für heute leider immer mehr das Wort von den weithin verschlossenen christlichen Kirchen Geltung für sich beanspruchen. Um es gleich hinzuzufügen: Es ist nicht nur im Hinblick auf katholische Kirchen betrüblich, daß man sie tagsüber nicht mehr betreten kann. Auch für evangelische Gotteshäuser wäre das Geöffnetsein der „normale Zustand“.

2. Warum die christlichen Kirchen geöffnet sein müssen

Der erste und überhaupt tragende Grund für das Geöffnetsein ist die Glaubenstatsache, daß die Kirche besondere Wohnstatt Gottes unter den Menschen ist. Natürlich ist diese Vorstellung in besonderer Weise verbunden mit der eucharistischen Gegenwart des Herrn. Wo das heiligste Sakrament des Altares aufbewahrt wird, da ist der Herr ganz dicht mitten unter den Menschen. Allein: Auch eine Kirche, in der die Eucharistie nicht verwahrt wird, ist Wohnung Gottes. Darum sind auch die evangelischen Gotteshäuser Wohnstätten des dreifaltigen Gottes.

Wohnung Gottes ist aber nicht Wohnung Gottes für Gott allein. Wenn Gott in Jesus Christus und in der Liebe des Heiligen Geistes in einem Bau, errichtet von Menschenhand, gegenwärtig wird, dann nur, um dem Menschen näher zu sein. Gott nimmt Wohnung unter den Menschen für die Menschen. Dieses „Für die Menschen“ ist aber auch nur dann möglich, wenn die Tore dieses Hauses Gottes weit geöffnet sind. Natürlich ist Gott auch „für die Menschen“ bei geschlossenen Kirchen, er geht auch durch die verschlossenen Türen auf die Menschen zu – wie einst am Abend des Auferstehungstages, als er den Aposteln bei verschlossenen Türen erschienen ist. Aber – und dies ist sehr entscheidend: Nur wenn der glaubende Mensch ins Innere der Kirche eintreten kann, also auf diese Art und Weise zu Gott gehen kann, empfindet er auch die Glaubenswahrheit, daß umgekehrt auch Gott zu ihm kommt. Deutlicher formuliert: Wo Kirchen längere Zeit verschlossen bleiben, beginnt der Mensch langsam zu vergessen, daß Gott in Jesus Christus ihm ganz nahe ist, ja in seiner nächsten Nähe

wohnt. Man könnte nun einwenden und sagen: Für einen wirklich glaubenden Menschen wohnt Gott überall und ist er an jedem Orte anwesend. Dies stimmt voll und ganz – und dennoch: Gotteshäuser sind nun einmal die ganz besonderen Orte der Gegenwart Gottes und als solche sind sie durch nichts zu ersetzen! Die lebendige Verbundenheit von Gott und Mensch hängt zutiefst an unseren Kirchen, und zwar an den geöffneten! Geschlossene Gotteshäuser hingegen wirken finster, fremd, abweisend – und dies nicht nur für sich als sakrale Gebäude. Nein. Was viel schlimmer ist, das ist dies: Solche Kirchen werden zu einem Symbol für einen finsternen, fremden, abweisenden, fernen, verschlossenen Gott. Wo aber Gott verschlossen, zugeschlossen erscheint, da ist es aus mit dem menschenfreundlichen Gott im Erlöser und Heiland Jesus Christus. Zugeschlossene Gotteshäuser sind, im Bilde gesprochen, das Gegenteil vom geöffneten Herzen Jesu, aus dem die Ströme der Gnade und des Erbarmens, des Anhörens, des Trostes und des Schutzes fließen. Verschlossene Kirchen stellen still und heimlich, aber gefährlich an den Wurzeln nagend, den echten Glauben an unser Erlöstsein in Frage. Man kann es nicht einfach genug und direkt ausdrücken: Geschlossene Gotteshäuser sind nicht Zeichen von Heil, das einem zuteil wird. Sie sind vielmehr Symbole von Heil, das nur zu ganz bestimmten Stunden zugänglich ist. Damit wird eine beklemmende Enge, ja Bürokratie in den Glauben an Heil, Zuwendung des Heils, Begegnung mit Christus eingeschleust. Beinahe ist man versucht, das Bild von ganz bestimmten „Kanzlei- und Sprechstunden in Angelegenheit Heil und Erlösung“ hierfür zu gebrauchen. Gott bietet vielmehr in Jesus Christus und in der Kraft seines Heiligen Geistes ständig, ohne jegliche zeitliche Begrenzung, das Heil und die Versöhnung an, er will in jedem Augenblick zum Menschen kommen, und der Mensch wiederum muß jederzeit Zutritt zu Gott in Jesus Christus haben. Nochmals: Nur geöffnete Kirchen können für einen solchen Gott und für ein solches Heilsangebot überzeugendes Sinnbild sein!

In diesem Zusammenhang noch eine weitere Überlegung: Wie steht es denn mit der Anbetung Gottes, mit den Bitt- und Dankgebeten bei den Gläubigen, wenn unsere Kirchen weithin geschlossen sind? Wird es dann so sein, daß diese Menschen, die Gott in der Kirche anbeten wollen, die ihm in der Kirche danken und ihn dort bitten wollen diese ihre Gebete und Gebethaltungen so selbstverständlich in Gottes freie Natur oder in ihre Wohnungen „verlegen“ werden? Es ist in der Tat möglich, daß solches geschieht – und es ist durchaus gut, wenn solches sich ereignet! Nur bezweifle ich, daß dies dann immer und auch auf längere Zeit so geschieht! Es wird, mit aller Zurückhaltung angedeutet, doch wohl meist so sein oder binnen kurzer Zeit so werden, daß dann Anbetung, Bitte und Dank immer unprofiliertes, dünner, nichtssagender werden – bis sie schließlich und

endlich in den freien Lüften der Natur und in der Wohnung buchstäblich „verdunsten“.

Es kann hier nicht eindringlich genug gesagt werden: Gebete in ihrer verschiedenen Ausprägung haben bzw. bekommen nur „Profil“ im Inneren einer Kirche oder in einer ganz dicht im Glauben versammelten Gemeinschaft auch im Freien draußen. Als einzelner „verdunstet“ man sehr leicht und sehr schnell in seinen Gebeten vor verschlossenen Kirchentüren! Der ganz konkrete, ganz profilierte, absolut nicht anonyme Glaube an Christus kann sich eigentlich nur in geöffneten Kirchen entfalten, denn das Kircheninnere trägt „Christusprofil“, vor allem durch die Gegenwart in Eucharistie und Hl. Schrift, dann aber dies alles verstärkend in räumlicher und bildlicher Ausgestaltung. – Sodann darf hier noch ein Gedanke kurz angedeutet werden: Der Mensch, der aus seinem Glauben heraus in der Kirche verweilt, erlebt hier in den Bildern und Darstellungen auch intensiviert „Kirche“. Kirchenbewußtsein wird somit auch erheblich gestärkt im Raume des Gotteshauses, denn hier lebt nicht nur Christus, hier leben auch seine Heiligen, hier lebt sein geheimnisvoller Leib. Geöffnete Kirchen werden so zum Tor zur Gemeinschaft der Engel und Heiligen, die nicht nur zur Zeit der Liturgie, vorab der heiligen Eucharistie, den Altar gleichsam unsichtbar umgeben. Auch in Stunden, da es ganz still geworden ist im Kircheninneren, wird alles erfüllt von Christus dem Haupt und von der Kirche als seinem Leib. Wenn aber die Heiligen als Glieder der Kirche hier leben, dann müssen doch die Heiligen, die noch der streitenden Kirche auf Erden angehören, freien Zutritt haben zu diesen Heiligen der triumphierenden Kirche. – Verschlossene Kirchen stellen daher eine Trennmauer dar zwischen der triumphierenden und der streitenden Kirche, sie behindern in der Tat die Einheit der Kirche im Himmel und auf der Erde. Wiederum: Natürlich können verschlossene Türen im Eigentlichen nicht die Gemeinschaft der Kirche verhindern. Aber, wie schon bei Gott und seinem Sohn Jesus Christus angeführt: Das allgemeine Empfinden und Bewußtsein von dieser Zusammengehörigkeit wird doch in einem merklichen Maße herabgemindert, ja ausgesprochen abgestumpft. Es ist eben doch so: Für unser gläubiges Volk ist im Durchschnitt die Welt der Heiligen und der triumphierenden Kirche nicht vor, sondern hinter den Kirchentüren und diese müssen dann offen sein, damit eine Verbindung mit diesen zustande kommen kann. – Abschließend sei noch folgender Hinweis gegeben: Für die meisten Menschen unserer Zeit, die aus den verschiedensten Gründen „glaubenslos“ sind, bildet eine geöffnete Kirche, in die sie eintreten können, die einzige und zugleich letzte Möglichkeit, einen, wenn auch sehr diffusen Kontakt mit dem zu bekommen, was man Gott, Kirche, Erlösung benennen kann. Ist eine Kirche offen, dann „geht man halt hinein“, oft gedankenlos, so gewohnheitsmäßig oder aus bloßer

Neugierde, weil eben sonst nichts zu „begucken“ ist. Sicher werden viele von denen, die „glaubenslos“ sind und so eintreten, vollkommen gleich und ohne jeden anderen Gedanken wieder herauskommen. Aber man darf ebenso sicher nicht einfach in Abrede stellen, daß der eine oder andere, weil er hineingehen konnte, angerührt worden ist von der Gnade und Heiligkeit des Raumes, seiner Engel und seiner Heiligen. Eine solche „Berührung“ ist überaus kostbar, und wenn ein solcher Mensch auch nur für einen ganz kurzen Augenblick mit entsprechenden Gedanken darauf geantwortet hat, dann freut sich der Himmel mehr als über „99 Gerechte“, die scheinbar eines solchen Raumes nicht bedürfen! Nochmals: Geöffnete Gotteshäuser sind manchmal – oder vielleicht sogar öfter als wir meinen – letzter Rettungsanker für den Glauben glaubenslos gewordener Menschen unserer Tage. Es ist sogar möglich, daß offene Kirchen zur letzten Zuflucht für verzweifelte Menschen werden können – die offene Kirche fängt solche Menschen vor dem Fall in den Abgrund der Verzweiflung auf!

3. *Wie können die christlichen Kirchen geöffnet bleiben?*

Die Gründe für das Geöffnetsein der Kirchen wurden kurz vorgestellt. Sie sind, nochmals aufgezählt: Bewahrung des Glaubens an das Wohnen Gottes unter uns, Rettung eines wichtigen Sinnbildes für das Vertrauen auf die allezeit für alle offene Erlöserliebe Jesu Christi, Ermöglichung und Stärkung des Glaubensprofils in Anbetung, Bitte und Danksagung, Erhaltung des Erlebnisses von triumphierender und streitender Kirche, Erleichterung der Vorstellung von einer wahren Gemeinschaft von himmlischer und irdischer Kirche, Gewährung einer letzten Möglichkeit für Glaubenslose und Kirchenferne, doch wieder Kontakt zu bekommen mit Christus, Erlösung und Kirche, Sicherung einer letzten Zufluchtstätte für Verzweifelte. Angesichts dieser vielen, so wichtigen Gründe dürfte es klar sein, daß die Notwendigkeit der Öffnung unserer Kirchen mit den tiefsten Wurzeln des Glaubens und der Menschlichkeit zusammenhängt. Die Gefahren, die entstehen, wenn Kirchen tagsüber geöffnet bleiben, wiegen in keiner Weise so schwer wie die Gefahren, die kommen, wenn unsere Kirchen geschlossen werden. Somit ergibt sich die Frage: Wie läßt sich das lebensnotwendige Geöffnetsein der Kirchen ermöglichen? Ich möchte hier nur 3 Möglichkeiten nennen: 1. Einbau eines Gitters, das zwar den Eintritt in den weiten Kirchenraum verhindert, aber dennoch das Betreten des Gotteshauses ermöglicht. 2. Bildung einer Gemeinschaft von älteren Menschen, die nicht mehr im Beruf stehen, und sich in einer Art „Kirchenwache“ stundenweise ablösen. 3. Beschränkung der Öffnung der Kirche auf ganz bestimmte Stunden, in denen wiederum Laien und Priester sich in der

Hut ablösen. – Natürlich muß in der Werbung für diesen Dienst von den Seelsorgern tief und fromm mit den Menschen gesprochen werden. Dieser Dienst ist nicht eine organisatorische Angelegenheit, die leider in unserer Zeit notwendig geworden ist, damit nichts gestohlen und beschmutzt wird. Nein, dieser Dienst hat es mit sehr Hohem, ja Höchstem zu tun. Durch ihn wird Menschen der Glaube erleichtert, bereichert, können Menschen wieder in Kontakt treten mit der Kirche, die ihnen verlorenging, wird Menschen Hilfe und Rettung geboten. Ich stehe nicht an, abschließend zu sagen: Der Dienst an der Öffnung unserer Gotteshäuser ist ein Dienst am Glauben an das allezeit geöffnete Herz unseres Erlösers Jesus Christus! Dieses Herz hält sich offen für alles und jedes, was dem Heile dient – geöffnete Kirchen sind auch Zeichen für eine Kirche, die sich in Nachfolge Jesu geöffnet erhält für alles und jedes in unserer Zeit, was dem Heile dient!

Christus der Herr ist in Ewigkeit ohne Anfang beim Vater, und doch darfst du heute fragen: Was ist? Es ist Geburtstag. Wessen? Des Herrn. Hat er einen Geburtstag? Ja. Das Wort im Anfang, Gott bei Gott, hat einen Geburtstag? Ja. Hätte er nicht eine menschliche Geburt, so kämen wir nicht zu einer göttlichen Wiedergeburt. Er ist geboren worden, auf daß wir wiedergeboren würden. Keiner zweifle an seiner Wiedergeburt! Christus ist geboren worden, er ist geboren worden und wird nicht wiedergeboren werden. Denn wem anders war eine Wiedergeburt vonnöten als dem, dessen Geburt verflucht worden ist? Es geschehe also in unseren Herzen sein Erbarmen. Die Mutter hat ihn im Schoße getragen, tragen wir ihn im Herzen! Die Jungfrau ist befruchtet worden durch die Menschwerdung Christi, unser Inneres möge befruchtet werden durch den Glauben an Christus. Sie hat den Heiland geboren, wir wollen Lobpreis gebären. Wir dürfen nicht unfruchtbar sein, wir müssen Frucht bringen für Gott.

Augustinus, Predigt über die Geburt des Herrn 189,3

1. Im Teil C (Kirche als Communio Nr. 6) sagt das *Schlußdokument der Römischen Bischofssynode vom Dezember 1985*: „Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, muß es auf allen ihren Ebenen Teilhabe (Participatio) und Mitverantwortung (Corresponsabilitas) geben. Dieses allgemeine Prinzip muß man in verschiedenen Umfeldern unterschiedlich verstehen . . . Seit dem Konzil gibt es einen neuen guten Stil der Zusammenarbeit (Cooperatio) zwischen Klerus und Laien in der Kirche. Der Geist der Verfügbarkeit (Disponibilitas), mit dem sich viele Laien in den Dienst der Kirche gestellt haben, gehört zu den besten Früchten des Konzils. Hier erfährt man neu, daß wir alle Kirche sind . . . Es ist Sorge zu tragen, daß die Frauen in der Kirche einen solchen Platz einnehmen, daß sie die ihnen eigenen Gaben zum Dienst der Kirche angemessen nutzen können und eine größere Rolle auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Apostolats haben.“ In Nr. 6 wird empfohlen zu studieren, „ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewendet werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei“.

Der folgende Beitrag möchte die *Schlüsselworte* „*Teilhabe – Mitverantwortung – Zusammenarbeit – Verfügbarkeit – Frauendienste – Subsidiaritätsprinzip*“ im Ausblick auf die Thematik „*Laien in der Kirche*“ der bevorstehenden Bischofssynode 1987 befragen und auswerten, und zwar speziell im *Bereich der liturgischen Dienste*.

2. *Das Zeugnis des Neuen Testaments* über die liturgischen Dienste der Getauften in der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung ist eindrucksvoll. Als Beispiel diene 1 Kor: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes (Gnadengaben, Dienste, Kräfte) geschenkt, damit sie anderen nützt“ (12, 8). „Gott hat in der Gemeinde einzelne eingesetzt als Apostel, als Propheten, als Lehrer, als Träger von Wunderkräften, Heilungsgaben, Hilfe, Leitung, verzückter Rede“ (12, 28). „Auch ein Unkundiger soll von deinem Dankgebet Nutzen haben. Er soll verstehen können, was du sagst. Dann wird er zu deinem Lobpreis das Amen sagen“ (14, 16f). „Einem Ungläubigen soll (in der Liturgie) ins Gewissen geredet, das im Herzen Verborgene aufgedeckt werden, so daß er Gott anbetet und bekennt: Gott ist wahrhaftig bei euch!“ (14, 24f). „Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei: einer ein Lied, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung, einer redet verzückt und ein anderer deutet diese Rede. Alles geschehe so, daß es aufbaut“ (14, 26). Und in Gal, 3, 28: „Unter den auf Christus Getauften gibt es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid *e i n e r* in Christus Jesus.“ Wir kennen Namen von 17 Frauen aus der Umgebung des Apostels Paulus, die in ihren Gemeinden (liturgische) Leitungsverantwortung trugen.

3. *Das II. Vatikanische Konzil* proklamierte die feiernde *Gemeinde als Subjekt des christlichen Gottesdienstes* (SC 7), als „auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliger Stamm, Gottes Eigentumsvolk, das die großen Taten seines Herrn verkündet“ (1 Petr 2, 9) und an den liturgischen Vollzügen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn teilnimmt (SC 11). Dieses Konzil hat – die Impulse der liturgischen Bewegung aufnehmend – nach 1500 Jahren das Startzeichen zu einer „Wiederaneignung (Reappropriatio) der Liturgie durch das Volk“ gegeben, nachdem gottesdienstliches Handeln fast gänzlich durch eine klerikale Minderheit monopolisiert worden war: „Die Feier in Gemeinschaft ist jener vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen“ (SC 27). „Jeder soll in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm . . . zukommt“ (SC 28).

Der Laie (laikós) *als geheiligt und verantwortliches Glied des Volkes* (Laós) Gottes ist Zeuge der Auferstehung und des Lebens Jesu (LG 38), hat Anteil am Priestertum Christi (LG 10, 34, 35), partizipiert am Heilswirken der Kirche (LG 33) aufgrund seiner Taufe und Firmung (AA 3) nicht nur im „Weltbereich“, sondern auch und vor allem bei der Auferbauung (oikodomé) der Kirche (AA 25); er (sie) übernimmt Ämter im kirchlichen Dienst (PO 9, LG 33), spendet Taufe und Sakramentalien nicht nur in Notsituationen (SC 68, 49, LG 35).

4. *Der Codex Juris Canonici von 1983* setzte diesen Konzilsauftrag in gesetzliche Regelungen um (freilich bisweilen zögerlich und kleinmütig). Alle Gläubigen haben das Grundrecht (und Pflicht!) auf Mitkonstituierung der Kultgemeinde (canones 96, 210, 834 § 1, 848). Obwohl nur der Ordinierte bei sakramentalen Handlungen „in persona Christi“ der Gemeinde vor- und gegenübersteht (cc. 899 § 2, 900 § 1, 1008), haben auch Laien Anteil am Heiligungsdienst durch Mittätigkeit bei liturgischen Feiern als Lektor, Kommentator, Kantor etc. (c. 230 § 2), werden zur Entgegennahme des Ehwillens und Leitung der Trauungsliturgie delegiert (c. 1112 § 2) und stehen als Seelsorger(innen) im Team mit einem Priester den Pfarrgemeinden vor (517 § 2); mit diesem kirchlichen Amt sind eo ipso auch Recht und Pflicht zu liturgischen Leitungsfunktionen verbunden (z. B. sonn- und feiertäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester mit Predigt, mit oder ohne Kommunionausteilung; Hausgottesdienst mit Kranken und Behinderten; Andachten und Wortgottesdienste zu verschiedenen Anlässen und für verschiedene Gruppen; kirchliche Begräbnisfeiern, Schülergottesdienste u. ä.).

5. *Die Übertragung des Dienstes eines Lektors oder Akolythen* auf Dauer durch den vorgeschriebenen Ritus reserviert der CIC nur Männern (c. 230 § 1), während die Funktion als solche längst schon auch von Frauen und

Mädchen erfüllt wird (vgl. c. 230 § 3, wo ausdrücklich vom Dienst am Wort, der Leitung liturgischer Gebete, der Spendung der Taufe und der Kommunionausteilung die Rede ist). Der Grundsatz bewahrheitet sich noch nicht: „Lex sequitur vitam“ – Was durch die normative Kraft des Faktischen entstand, wird dann legalisiert.

6. In der *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den römischen „Lineamenta“* (Vorbereitungspapier für die Synode 87) heißt es zur „christlichen Grundausrüstung“:

„Die Firmung ist zusammen mit der Taufe und der Eucharistie die Grundlage für alles Mitwirken in *Communio* und *Missio*. Eben dadurch und nicht erst durch etwas, das zu dieser charismatischen und sakramentalen Grundlage hinzukäme, wirkt der Laie beim Aufbau der Kirche mit . . . Die Mitwirkung der Laien verwirklicht und bewährt sich noch am weitesten bei der Feier der *Liturgie* . . . So ist mehr und mehr ein neues Bewußtsein entstanden, daß auch der Laie die liturgische Feier mitträgt. In vielen Gemeinden wirken darüber hinaus Laien verantwortlich an der Vorbereitung des Gottesdienstes mit und übernehmen darin zahlreiche Dienste und Funktionen. Auch der Bereich der Sakramentenkatechese (Vorbereitung auf Taufe, Erstkommunion und Firmung) stellt in vielen Gemeinden für Laien wichtige Tätigkeitsfelder dar . . . doch steht eine weitere Wandlung des Bewußtseins bei vielen Amtsträgern und Laien sowie eine stärkere Beteiligung der Laien . . . als Aufgabe der Zukunft noch vor uns.“

In Top 2.2 (Familie als Hauskirche) wird auf die Bedeutung christlicher Familiengruppen als Ort des Austausches von Erfahrungen, gegenseitiger Glaubenshilfe und Gebetsgemeinschaft hingewiesen. Weil die einzelne Familie und die Familien-(Nachbarschafts-)Gruppe die Urzellen jeder kirchlichen Gemeinde sind, muß die „Hausliturgie“ wiedererweckt und vom Familienvater bzw. der Familienmutter als Gastgeber(in) geleitet werden. Kirchenjahr und Familienfeste, Besuche und Gastfreundschaft, Samstagabend, Tages- und Tischgebete bieten dafür willkommene Anlässe. Im überschaubaren und vertrauten Kreis einer Bibelrunde, eines Gesprächskreises zu einem Thema des neuen Erwachsenenkatechismus oder eines anderen religiösen Buches, einer „Prayer-group“, einer Agape-Feier kann ökumenische Offenheit gegenüber nichtkatholischen oder der Kirche entfremdeten Christen oder Muslimen (Gastarbeitern) praktiziert und die Praxis des Vorstehens und Leitens solcher Feiern eingeübt werden.

7. Von den priesterarmen *Ortskirchen der dritten Welt* können wir in unseren mit Priestern (Diakonen) und nichtordinierten hauptamtlichen „Kirchenmännern“ (Frauen sind in der Minderzahl) eigentlich noch wohlversorgten Pfarreien viele zukunftsweisende Impulse erhalten. Dort näm-

lich wird die Struktur der institutionellen Kirche – auch im Bereich der Liturgie – vitalisiert durch ein gesundes Gewebe von Kleingruppen als Zellen der kanonischen Pfarreien. Aus diesen „Basisgemeinden“ wachsen die befähigten Männer und Frauen heraus, welche diese Gemeinden – auch bei Gottesdiensten – leiten: Mokambi in Afrika (Zaire); lay-ministers in Asien (Indien, Philippinen); delegados de la palabra, lideres, moderadores, animatrices de la comunidad in Lateinamerika. Sie tun ihren Dienst ehrenamtlich im Team, wie das Presbyterkollegium in der Urkirche. Sie verbrachten ihr Leben in dieser konkreten Gemeinde, werden nicht als völlig Fremde in sie hineinversetzt und wurden ihr nicht durch einen evtl. 15jährigen Ausbildungsprozeß (Knaben- und Priesterseminar) entfremdet. Sie werden auch nicht durch Ordination (Diakonat) „klerikalisiert“, denn schon durch Taufe und Firmung sind sie „Geistliche“ (Apg 8, 17 und 129, 6; 1 Kor 2, 15). Es ist realistisch, mit einer weiteren Abnahme der Priesterzahlen, einer Zunahme von Verbänden priesterloser Pfarreien und einem Einstellungsstopp für Laien im Kirchendienst infolge der Finanzlage der Diözesen Mitteleuropas zu rechnen. Die gezielte Gewinnung und Ausbildung von Männern und Frauen als ehrenamtlichen Leitern (Leiterinnen) der Gemeindeliturgie wird vordringlich. Auch sie sind die „geistlichen Berufe“, um die wir beten und für die wir werben müssen.

8. *Die Hinführung der Gläubigen zum liturgischen Vollzug* ist der erste Schritt zu ihrer Einübung in die Leitung von Gottesdiensten. Feiern ist ein Teil des Lebens. Es gilt, den Sinn für das Ganze, die Muße, das Sich-Verdanken, das nicht Machbare neu zu entdecken. Es kommt darauf an, zu überlieferten Formen des Feierns wieder Zugang zu gewinnen, aber auch neue Formen und eine neue Sprache zu erfinden. Sie wachsen heraus aus dem Stil unseres alltäglichen Zusammenlebens. Die Art, wie wir miteinander umgehen, spiegelt sich wider im Feiern, auch in der Liturgie. Dies gilt gerade von gesellschaftlichen Bereichen wie Familie, Nachbarschaft, Wohnviertel, Kleingemeinde, Interessensgruppe. Gottesdienste wirken konfliktlösend, stiften Gemeinschaft, Versöhnung, Verständnis füreinander.

Sie setzen aber auch gläubige Erfahrung im Gebet, durch Meditation und Vertrautheit mit der Hl. Schrift und der Tradition christlicher Spiritualität voraus. Deshalb ist das Familiengebet von größter Bedeutung. Seine (durchgehaltene oder neubegonnene) Praxis fordert Diskretion und Gespür für das Auffinden des rechten Anlasses und Augenblicks, um nicht zu Routine und Formalismus zu werden. Aus der Inspiration betender Familien und Gruppen empfängt der Gemeindegottesdienst seinen geistlichen Gehalt.

Mystagogie als geistliche Erschließung und Deutung der Grundelemente und -vollzüge der Liturgie einerseits und des in ihr gefeierten Le-

bens vor Gottes Angesicht andererseits ist auch ein Moment der Schulung von Gottesdiensthelfer(inne)n und Laien als Leiter(inne)n. Texte, Lieder und Riten müssen durchschaubar werden in ihrem Bezug zum konkreten Leben, zu aktuellen und weltweiten Anliegen wie: Dank für die Schöpfung und Ehrfurcht vor ihr (Umwelt); Frieden und Abrüstung in kleinen und großen Bereichen; Engagement für gerechtes Teilen zwischen Reich und Arm (Geld, Wissen, Arbeit, Obdach, Lebenschancen); Einsatz für Menschenrechte, Befreiung und Freiheit etc. Gerade von Laien geleitete nicht-sakramentale Wortgottesdienste und Andachten, Gebetsgruppen und Wallfahrten helfen so mit, die grausame Kluft zwischen Liturgiefeier und Alltagsarbeit, Kirche und Welt, Glaube und Leben zu überbrücken. Erlebnisse und Ereignisse des Alltags lassen sich von den Symbolen und Impulsen der Liturgie her annehmen und bewältigen – in Dank und Lobpreis, Bitte und Bekenntnis. Die „inneren Sinne“ werden geweckt, um etwas von jener Wirklichkeit zu ahnen, die sich darin selbst gibt: „Ich bin da!“

9. Im *Arbeitskreis für Liturgie des Pfarrgemeinderates* findet die Teilhabe und Mitverantwortung der christlichen Gemeinde ihren institutionellen Ausdruck; hier geschieht Zusammenarbeit möglichst vieler verfügbarer Charismata von Männern und Frauen für die Gottesdienstfeiern; hier können die Dienste der einzelnen, der Gruppen und Verbände, der Lebensstände und -alter, die Befähigung und Kompetenz dem Subsidiaritätsprinzip entsprechend koordiniert werden.

9.1 Aufgaben dieses Arbeitskreises:

- Repräsentant der Mitverantwortung der Gemeinde mit dem Pfarrer für Vorbereitung, Vollzug und pastorale Auswertung der Liturgie;
- Mitarbeitergremium, das Funktionen übernimmt, die tätige Teilnahme der Gemeinde animiert, die Rollenverteilung gewährleistet;
- Gewinnung, Schulung, Fortbildung von Vorlesern, Sängern, Musikern, Künstlern, Leitern priesterloser Gottesdienste . . .;
- Information und Rechenschaft vor dem Plenum des Pfarrgemeinderates über Initiativen, Entscheidungen, Ergebnisse, Termine;
- Kontakte zu katholischen und anderen christlichen Nachbargemeinden wegen gemeinsamer ökumenischer Feiern, zum Austausch von Gottesdienstmodellen und Erfahrungen.

9.2 Sachbereiche des Arbeitskreises:

- Meßdiener(innen)schulung und -betreuung
- Vorleserdienst: Werbung, Einübung, Zeitplanung
- Vorsängerdienst (Psalmenvortrag, Lieder mit der Gemeinde einüben)
- Organistendienst (Liedpläne für Sonn- und Festtage)
- Kirchenchor, Schola, Jugendchor, Orchester, Band (Koordination-Integration)
- Sorge um Kirchenschmuck, Beleuchtung, Heizung, Lautsprecher, Medien, Information und Werbung, Plakate, „Gotteslob“ und neues Liedgut.

9.3 Mitglieder des Arbeitskreises:

- Engagierte und an diesem Bereich Interessierte
- Pfarrer, Diakon, Pastoralassistent(in), andere Leiter liturgischer Feiern

- Religionslehrer und Katecheten
- Organist, Chorleiter, Kapellmeister der Ortmusik
- Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfer(innen)
- Leiter der Maßdienergruppe, Mesner (Küster)

10. Die *Vorbereitung von gottesdienstlichen Feiern* bietet gute Gelegenheit, daß immer mehr Mitglieder der Gemeinde sich die Liturgie „aneignen“, sie mit Herz und Stimme, Leib und Seele, Geben und Nehmen mittragen lernen. Je nach Anlaß, Thema und Zielgruppe sollen die Teilnehmer wechseln, damit möglichst viele Ideen und Kreativität in die liturgischen Vollzüge der Gemeinde und ihrer „Basisgruppen“ einströmen können, wenn diese Feiern vorbereitet und begangen werden. Vorteilhaft ist eine Kompetenzaufteilung des Vorbereitungsgremiums in Teams je für die organisatorischen, musikalischen, biblischen, literarischen, künstlerischen, technischen und der Werbung zugehörigen Bereiche. Der (die) Moderator(in) des Arbeitskreises sorgt dafür, daß der vorzubereitende Gottesdienst einerseits für die Zielgruppe (Gesamtgemeinde, Senioren, Jugend, Kinder, nichtkatholische Teilnehmer) aus ihrem Kontext heraus mitvollziehbar und für ihr Glaubensleben aufbauend ist und andererseits sein kirchliches Profil, seine christliche Echtheit als Liturgie bewahrt. Eine Orientierung am Kern der Überlieferung ist nötig und nützlich. Gleichbleibende Strukturen, vertraute Gebete, gewohnte Vollzüge ermöglichen eine heilsame Beheimatung und Verbundenheit der Gottesdienstteilnehmer mit anderen Gemeinden und der ganzen Kirche. Ausgewogenheit zwischen aktualisierender Kreativität und gutverwurzelter Kontinuität ist anzustreben.

11. *Methoden und Strategien für den liturgischen Arbeitskreis* können wie folgt in einem „Fünferschritt“ systematisiert werden:

11.1 Themen- und Gestaltungsvorschläge durch Fragebögen oder per Gespräch oder Pfarrbrief aus der Gemeinde und ihren Gruppierungen sammeln; dieses Brainstorming bringt nicht nur inhaltlich und gestalterisch eine Fülle von Ideen, es werden dabei auch Leute entdeckt, die im Prozeß der Vorbereitung und bei der Feier selbst einen Dienst zu übernehmen fähig und bereit sind.

11.2 Entscheidung für ein klar formuliertes und eingegrenztes Thema oder „Schlüsselwort-Slogan“; dabei ist auf Kirchen- und Kalenderjahr, Anlässe und Motive, Ereignisse von allgemeiner Bedeutung Rücksicht zu nehmen. Hilfen finden sich in Werkbüchern und Sammlungen.

11.3 Aufteilung und Arbeit der Teams des Vorbereitungskreises in Bereiche für *Organisation* (Termin und Ort mit dem Pfarrer absprechen, Erstellung und Vervielfältigung des Programms, Werbung mit Plakaten, Handzetteln, Pfarrbrief, Medien); *Lesetexte* (literarische Texte erleichtern bisweilen den Gegenwartsbezug zu biblischen Perikopen; Erschließung

durch Predigtgespräch – Rollenspiel – Sprechmotette – Textcollage – Tonbild – Bildmeditation); *Gebetstexte* (Kyrie – Litanei, Fürbitten, Danksagungsmotive, Formeln für den Schlußsegen sind zu formulieren; aus den 11 approbierten Hochgebeten ist vom Priester eines auszuwählen; für Tauf- oder Glaubensbekenntnis und zur Besinnung nach der Kommunion können passende Texte gesucht werden); *Lied und Musik* müssen zum Thema und zu ihrer Funktion in der Feier passen und entsprechend eingeübt werden; *Gestaltung* (Raumschmuck, Anordnung von Altartisch, Lesepult, Bestuhlung, Bilder, Wandbehänge, Collagen, Bücher, Texte, Kerzen, Opfergaben, Paramente; Überlegung ritueller Vollzüge wie Prozessionen, Gebärden, Rollenverteilung); *AV-Medien* müssen funktionsfähig bereitgestellt, fachgerecht bedient und nur sparsam eingesetzt werden.

11.4 Treffen der Teams im Plenum des Arbeitskreises mit dem (der) Leiter(in) des Gotteshauses, hier wird das endgültige Gesamtprogramm erstellt. Jede(r) Rollenträger(in) erhält sein (ihr) Verlaufskonzept.

11.5 Eine Generalprobe ist dort nötig, wo es um ungewohnte und komplexe musikalische und dramaturgische Vollzüge geht. Der musikalische Part (Vor- und Nachspiele, Einsätze der Vorsänger etc.) wird eingeübt; Lesetexte werden geprobt (Akustik, Lautsprecher!); die Funktionstüchtigkeit der Beleuchtung, Instrumente, Medien wird getestet.

12. Eine *Check-Liste* zur guten Vorbereitung von Gottesdiensten kann sich in Sonderfällen als nützlich erweisen. In ihr müßte festgehalten werden:

Was ist zu tun? Wer hat es zu tun? Wann/bis wann muß es geschehen? Was im einzelnen zu tun ist, möge den Punkten 9–11 entnommen und entsprechend aufgelistet werden.

13. *Praktische Anmerkungen*

13.1 Oberster Grundsatz liturgischer Gestaltung soll sein, daß die feiernde Gemeinde intensiv miteinbezogen und beteiligt wird.

Möglichkeiten dafür bieten sich:

- Beim Gesang von Liedern, Refrains oder Kehrversen (Psalmen)
- bei Antworten auf Zurufe (Kyrie, Halleluja, Fürbitten, Amen . . .)
- Hostien einlegen, bei der Gabenbereitung, Stehen im Kreis um den Altartisch
- Einfügen von Intentionen bei den Fürbitten bzw. von Dankmotiven bei der Präfation
- Formen des Friedensgrußes, Ausdruck durch Gesten der Verbundenheit
- Ordnung und Gestaltung der Kommunionsspendung (möglichst unter beiden Gestalten) je nach Größe der Gemeinde

13.2 Besonders zu beachten sind folgende Gesichtspunkte:

- Meditatives Schweigen, damit die Gemeinde zur Ruhe kommt, z. B. beim Bußakt, nach dem Vortrag von Texten, nach der Predigt, nach der Kommunion
- realistische Einschätzung der Zeit für den Gottesdienst, während welcher Ruhe und Konzentration der Mitfeiernden zu erwarten sind
- strikte Beschränkung auf wenige, kurze und thematisch treffende Texte
- sparsamer Umgang mit AV-Medien, die nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Nahebringen christlicher Glaubenserfahrung bleiben müssen.

13.3 Nacharbeit über die Feier des Gottesdienstes hinaus:

Das intensive Zusammenwirken der Mitglieder des Arbeitskreises und der anderen Rollenträger(innen) bei der Vorbereitung und Feier läßt vielfältige wertvolle Bindungen entstehen, weckt verborgene Fähigkeiten und fördert die ganzheitliche Aneignung des Glaubens (Learning by doing). Manches kann sich daraus ergeben:

- persönliche Kontakte in der Anonymität der Gemeinden
- Interesse für ein „Geistliches Wochenende“ in einem Kloster, Exerzitenhaus, auf einer Wanderung oder Wallfahrt
- regelmäßiges kurzes Treffen zu „geistlichem Tun“ (Gebets- oder Bibelkreis)
- Anstoß zum Engagement in einer Gruppe, z. B. bei der Vorbereitung der Erstkommunikanten, Firmlinge, für die Jugend
- Wohnviertelapostolat, Besuch Neuzugezogener, Bedrängter, der behinderten, kranken, alten Mitmenschen in der Nachbarschaft
- Entdecken der eigenen geistlichen Berufung im kirchlichen Dienst (Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Pastoralassistent, Orden, Diakonat, Priesteramt).

14. Ökumenische Möglichkeiten

14.1 Herausforderungen:

„Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen, wie auch der Hirten, und sie geht einen jeden an“ (UR 5). „Wir müssen tun was eint. Wir schulden es Gott und der Welt. Laßt uns nach dem streben, was zum Frieden und zum Aufbau beiträgt“ (Joh. Paul II., Mainz, 17. 11. 1980). „Das gemeinsame Gebet ist das Herz aller ökumenischen Bemühungen. Es baut auf der schon bestehenden Gemeinschaft auf und hält die Hoffnung auf die noch ausstehende Einheit lebendig . . . gemeinsame Gottesdienste und nicht zuletzt deren gemeinsame Vorbereitung vermitteln den Beteiligten ökumenische Erfahrungen, wie sie durch Information und Dialog allein nicht erreicht werden können . . . Die Synode begrüßt deshalb alle Bemühungen um einen Schatz gemeinsamer Gebete und Gesänge und ermuntert die Gemeinden zu deren Einführung“ (Syn. d. dt. Bistümer Würzburg, Ökum. 5. 2. 8; 6. 5). Die

Synode empfiehlt ökumenische Wortgottesdienste . . . sie sind besonders fruchtbar, wenn sie aus einer gemeinsam getragenen Verantwortung erwachsen . . . es gibt viele Gelegenheiten bei besonderen Anlässen, gemeinsamen Anliegen, Nöten und Freuden . . . ein Grundbestand ökumenischer Gottesdienste soll zur Gottesdienstordnung jeder katholischen Gemeinde gehören . . . die vorhandenen gemeinsamen Gebete und Lieder sollen in den Gemeinden benützt und ihre Zahl vermehrt werden (a. a. O. Gottesd. 5; Hirtenw. d. dt. Bisch. v. 12. 11. 1979).

14.2 Kirchenamtliche Weisungen

Empfehlungen für die ökumenischen Bemühungen am Ort, hrsg. von der Freisinger Bischofskonferenz, 22./23. 3. 1982.

Ökumenische Mindestforderungen, hrsg. i. A. der Kommission für Catholica-Fragen der Evgl.-Luther. Kirche in Bayern, 1982.

Materialien für ökumenische Basisarbeit sind erhältlich bei: Aktion 365, Kennedyallee 111a, 6000 Frankfurt/M. 70, Tel. 06 11 / 63 2063

14.3 Ökumenisches Liedgut im „Gotteslob“:

Advent	Weihnacht	Fastenz.	Ostern	Pfingsten	Lob/Dank	Vertrauen
105 111	130 141	163 178	213 225	242 248	257 266	292 297
107 113	131 142	164 179	218 228	244 250	258 267	293 310
108 114	133 144	166 180	219 230	247	262 269	294 311
110 116	134 146	168 181	223		265 276	296
	138 157	169				

Messe	J. Christus	Leben/Gl.	Kirche	Tod/Voll.	Stundengebet
464 482	551 557	614 618			
469 493	554 559	616 622	634	656 658	666 671
470 494	555				667 696
473 499					669 705
474 516					

Alle Psalmen sind der approbierten Einheitsübersetzung entnommen.

15. Abschluß

Weil sich in der Liturgie das Werk unserer Erlösung vollzieht, trägt diese im höchsten Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird (SC 2). Je mehr Christen sich von diesem Heilsvorgang ganzmenschlicher Befreiung ergreifen lassen und dabei bewußt und tätig mitwirken, um so glaubhafter und wirksamer wird die Kirche Christi ihrem Anspruch gerecht werden, das „universale sacramentum salutis“ zu sein.

Luigi Agustoni u. a. (Hrsg.): BEITRÄGE ZUR GREGORIANIK, Heft 1, Regensburg, Gustav Bosse Verlag 1985 (4669).

Mit dieser Zeitschrift ist einer der dringlichsten Wünsche der Kirchenmusik im deutschen Sprachraum verwirklicht, nämlich der nach einer Publikation, die den neuesten wissenschaftlichen Stand der Gregorianik dokumentiert. Bis zu diesem Zeitpunkt war der Interessierte angewiesen auf fremdsprachige, hauptsächlich italienische und französische Literatur, insbesondere, wenn er sich über die derzeit führende Richtung der Gregorianik, die Semiologie informieren wollte. Ja, bis zum Erscheinen des Handbuchs *Musik im Gottesdienst* (1983) war nicht einmal eine deutschsprachige Einführung in die Semiologie greifbar. Das editorial board umfaßt die bekanntesten Schüler des Begründers der Semiologie, *Eugène Cardine*, nämlich *Rupert Fischer* (Metten), *Johannes Berchmans Göschl* (St. Ottilien), *Godehard Jopich* (Münsterschwarzach) – alle Benediktiner – *Luigi Agustoni* (Mailand/Orselina) und *Heinrich Rumphorst* (Berlin). Der Schriftleiter *Matthias Kreuels* stellt in einem kurzen Vorwort die Zeitschrift vor, die besonders dazu dienen soll, die Ergebnisse der semiologischen Forschung der letzten zwanzig Jahre der Öffentlichkeit zu präsentieren. Sie dient allerdings nicht der Einführung in den greg. Choral, weshalb für das Studium der einzelnen Beiträge ein gewisses Vorwissen, insbesondere die Kenntnis der wichtigsten Neumengattungen und des gregorianischen Repertoires notwendig ist.

Das erste Heft ist in seinem ersten Teil dem Gründer der Semiologie, *Dom Eugène Cardine*, Mönch in Solemnnes, gewidmet, der während seiner dreißig Jahre währenden Lehrtätigkeit in Rom die Grundlagen, Methoden und das Selbstverständnis der Semiologie herausgearbeitet hat. Die Semiologie als Wissenschaft, der gleichberechtigt die Praxis zur Seite steht, stützt sich auf die Notation des Chorals in den ältesten Handschriften, da allein diese die einzig zuverlässige Quelle für die Kenntnis dieser Musik bietet. Durch den kritischen Vergleich des Gebrauchs der sog. Neumen bei einem Schreiber (bzw. Schreibschule), und, in einem weiteren Schritt, bei verschiedenen Schreibern (Schreibschulen), läßt sich in einem methodischen Zwischenschritt zuerst die Bedeutung der Neumen für sich genommen ermitteln, und anschließend auch die Funktion der Neumen als musikalische Zeichen im musikalischen Gesamtzusammenhang einer Komposition ermitteln (= ästhetische Wertung).

Der erste Beitrag, *Die gregorianische Semiologie und Eugène Cardine*, aus der Feder *Luigi Agustonis*, ist die Wiedergabe einer Laudatio für Cardine, gehalten beim 2. Kongreß der *Associazione Internazionale Studi di Cantu Gregoriano*, der hier aus Verehrung für Person und Werk Cardines abgedruckt ist. Der zweite Artikel, die deutsche Erstveröffentlichung eines ursprüngl. franz. Vorworts, bildet den Schwerpunkt des Heftes. Cardine behandelt hier Methode und wissenschaftliches Selbstverständnis der Semiologie (ich habe daraus obige Ausführungen über die Methode der Semiologie entnommen).

Hier ist wohl der Platz, um eine wissenschaftstheoretische Überlegung anzustellen. Semiologie ist für Cardine eine Hilfswissenschaft, die der Praxis der Interpretation nur die theoretischen Hilfsmittel liefern kann (S. 31). Wenn sich aber die Semiologie als Teildisziplin der Musikwissenschaft versteht, die nach den gleichen methodologischen Grundsätzen vorzugehen hat wie diese (Gregorianischer Choral ist nämlich im Prinzip nichts anderes als „Alte Musik“, d. h. Musik, deren ästhetische Grundlagen uns verlorengegangen sind), so besteht die Aufgabe der Semiologie nicht nur in Notationskunde, sondern auch in der ästhetischen Bewertung der Musik als solcher. Und Semiologie, wie sie in diesem Heft vor uns tritt, begnügt

sich nicht mit bloßer Philologie oder Theorie der Aufführungspraxis, sondern unternimmt den Versuch, den gregorianischen Choral von den Grundlagen der Neumenkunde her als musikalisches Phänomen zu erfassen. Deshalb darf sich auch die Semiologie mit gutem Gewissen als Wissenschaft von der Musik in ihrem Vollsinn verstehen.

Den zweiten Teil des Heftes bildet der Artikel von *Job. Berchmans Göschl: Der gegenwärtige Stand der semiologischen Forschung*, der in knapper und verständlicher Weise die gegenwärtigen Ansatzpunkte und Probleme der Semiologie, sowie diejenigen Forschungsbereiche darstellt, die für die Zukunft die fruchtbarsten Ergebnisse versprechen. Dieser Artikel stellt auch die derzeitige Terminologie (freilich unvollständig) vor, die hoffentlich zu einem einheitlichen Vokabular führen wird. In den drei Beiträgen des Heftes sind zumindest Inkongruenzen im Begriffsumfang feststellbar (z. B. der Begriff *Neume*, S. 33 f. und S. 78 ff.), was dem Schriftleiter auch voll bewußt war.

Ein Wort noch zu einem Spezialproblem: Dem Verhältnis der lateinischen Sprache zur greg. Komposition. Cardine unterschiebt der lat. Sprache eine Konstanz, die zumindestens angezweifelt werden kann (ich spreche nicht vom Vulgärlatein). Der Begriff *hieratisches Latein* (S. 40) – aus der Ägyptologie entlehnt – suggeriert erstens die falsche Tatsache, die Pflege des hochsprachlichen Lateins sei vom Kult ausgegangen (sie ging in Wahrheit von den Gebildeten aus), sowie zweitens, dieses Latein habe immer den gleichen phonetischen Bestand aufgewiesen, was schon angesichts der gewaltigen lautlichen Umwälzungen im Frankreich zwischen Loire und Bretagne unwahrscheinlich ist. Daß bei Nichtbeachtung dieser Tatsache die Behandlung des Phänomens der Liqueszens, das ja aufs engste mit der Aussprache zusammenhängt, auf tönernen Füßen steht, sei hier nur erwähnt.

Wenn diese Zeitschrift erst einmal die ihr gebührende Verbreitung gefunden hat, wird sie hoffentlich nicht nur der Veröffentlichung von zehn oder mehr Jahre alten Forschungen dienen, wie es die Voranzeige der nächsten Hefte befürchten ließe, und wie es auch sicherlich sehr notwendig ist, sondern die gesamte Gregorianik im deutschen Sprachraum wird neue Impulse erhalten, falls es gelingt, wie es im Beitrag Göschls schon geschehen ist, die jüngsten Entwicklungen der Forschung auf internationaler Ebene zu dokumentieren. Die Übersetzung der einzelnen Beiträge weisen leider nicht die gleich gute Qualität auf, so wirkt die Übersetzung der Rede Agustonis durch schwerfällige Italianismen etwas plump.

Zu wünschen bleibt dieser Zeitschrift nur mehr die Gewogenheit des Verlages, der sich um die Kirchenmusik schon große Verdienste erworben hat, sowie die Gewogenheit der Abonnenten, damit diesem Sprachrohr der Gregorianik ein möglichst langes Leben ermöglicht wird.

Fr. Petrus Eder OSB

Elmar Gruber (Hrsg.), *MEINE TAUFE*. Zur Erinnerung, DM 14,80, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1986 (4678).

Dieses erfreulich schön gestaltete Taufalbum vereinigt dreierlei Schwerpunkte: Am Anfang und am Ende ist Raum vorgesehen, in dem persönliche Daten des Täuflings eingetragen werden können, angefangen vom Namen, der Geburtszeit, den Taufdaten usw. Dann folgen auf je einer Seite 20 gut gewählte Bilder mit verschiedenen Motiven zum Thema Lebensfreude. Sie sind begleitet von ansprechenden, kurzen Meditationstexten, die allesamt in den geistigen Kontext des Lebens und des aufbrechenden Glücks führen. Der letzte Abschnitt bringt einen Durch-

blick durch die wichtigsten Elemente der Tauffeier, wobei zumeist wörtliche Texte aus dem Taufritus übernommen worden sind.

Das Buch eignet sich vorzüglich zur geistigen Einstimmung auf die Taufe. Zur Besinnung anlässlich einer Taufe wird es den Eltern wie Paten eine Hilfe sein. Will man es als Erinnerungsbuch führen, wird es der Täufling auch als Erwachsener gerne zur Hand nehmen.

Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Friedhelm Mennekes, PSALMEN DEUTEN DIE WEGE DES LEBENS. Eine Predigtreihe zur österlichen Bußzeit. Mit einem Vorwort von Ludwig Bertsch und Zeichnungen von Herbert Falken, DM 24,80, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986 (4695).

Während die ersten Spannungen der Urkirche mit dem offiziellen Judentum dazu führten, so führt der Autor aus, daß die Psalmen zurückgedrängt wurden, erkannte man alsbald wieder den Wert, so daß die Psalmen die Gebetsgrundtexte schlechthin wurden. Doch heute gelten sie wegen ihrer bildhaft geprägten und sprachlichen Vielgestaltigkeit und ihrer unverbrämten Darstellung der tiefsten Lebensprobleme, die in ihrer vollen Affektgeladenheit vorgestellt werden, als fremd (19f.). – Der Autor läßt sich auch von der gegenwärtigen kirchlichen Praxis, Psalmen nicht in der Predigt zu verwenden, von seinem wertvollen Versuch nicht abhalten. Er teilt die Meinung einiger Psalmenspezialisten (z. B. Westermann) nicht, in der Predigt könnte man auf diese Texte verzichten. Vielmehr verweist er darauf, daß uns gerade in den Psalmen prägendste Lebenswerte begegnen. Eine Reihe von Leitsätzen führen den Autor (24–28) und es ist wert, sie ernst zu nehmen: „Psalmen sprechen den Menschen in den Engpässen seines Lebens an . . . Psalmen binden die Vielfalt der begegnenden Lebenswirklichkeit des Menschen auf das Gegenüber zu Gott zusammen . . . (Sie) verweisen den Menschen auf die Gemeinschaft der Glaubenden . . . (sie) deuten das Leben auch dort, wo andere Deutungen versagen . . . Psalmenpredigten vermitteln aus sich selbst heraus Verkündigung und Gottesdienst, Predigt und Gebet leiten an zum persönlichen Umgang mit Gott.“ Die Wahl, derzufolge gerade Texte der Liturgie der österlichen Bußzeit (und der Osterzeit, wie man hinzufügen muß, vgl. Ps 118 bzw. Ps 16 vom Ostersonntag und Ostermontag), vorgestellt werden, soll „zu einer gewissen Erneuerung vor Gott führen“ (27).

Nach diesen Kriterien werden in drei Abschnitten („Der Weg des Menschen“; Ps 1; 142; 73; 103 und 51; „Der Weg des Gottesknechts“; Ps 24; 42/43; 22 und „Der Weg Gottes“; Ps 126; 118, 14–24; 16) die genannten Psalmen nach folgendem Muster behandelt. Der ganze Text (sehr wertvoll: einerseits zeugt diese Art von der Ehrfurcht vor dem Gotteswort und ist andererseits eine Hilfe für den Benutzer, der jeden Gedanken am Text verfolgen und vergleichen kann), eine Zusammenfassung wichtigster exegetischer Ergebnisse (mit angeschlossenen Literaturverweisen) und eine Predigt, die vertiefend und aktualisierend den Psalm in die Gegenwart setzen möchte.

Überdies findet sich je am Beginn der Behandlung eines Psalms ein Bild (also insgesamt elf) von Herbert Falke, wodurch die meditative Einstimmung gefördert wird.

Man kann dem Autor zu diesem sprachlich flüssig gebotenen, tief sinnigen Buchlein gratulieren. Es mag ein Anreiz sein, sowohl in der Predigt, wie auch in der stillen Meditation öfter von den Psalmen geführt die durch Jahrhunderte durchlebten Freuden und durchlittenen Nöte vor Gott zu bringen und mit ihm zu bewältigen.

Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Elmar Gruber, UNSERE FIRMUNG, Zur Erinnerung, DM 15,80, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1986 (4677).

Als Andenken und anregendes Besinnungsalbum kann dieses prachtvoll gestaltete Werk dienen. Aufgebaut ist es so, daß nach einigen Blättern, die zum Eintragen persönlich wichtiger Daten, wie Angaben über Taufe, Firmgruppe usw. vorgesehen sind, 25 Doppelseiten folgen, die ein Schlüsselwort, einen kurzen Meditations-text und pro Doppelseite je ein großes, sehr gut gewähltes Photo enthalten. Leitthema jedes Doppelblattes ist je ein Teil des Glaubensbekenntnisses (z. B. „empfangen durch den Heiligen Geist“ oder „am dritten Tage auferstanden von den Toten“), das auf diese Weise den ganzen Text meditieren läßt und die Reife des Glaubens, den der Getaufte in die Welt tragen sollte, lebendig und vor Augen behalten will.

Dieses anregende Büchlein, dem man große Verbreitung wünschen kann, ist nicht nur schön, sondern vermag den durch die Firmung in die Eigenverantwortlichkeit entlassenen jungen Christen eine Anregung zu bieten, die bei jedem Durchblättern neue Aspekte aufleuchten läßt.

Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Büchereingänge

Waltraud Schneider: GETANZTES GEBET. Vorschläge für Gottesdienste in Gemeinde und Gruppe. 91 Seiten, Pb. DM 14,80. Herder-Verlag, Freiburg–Basel–Wien (4703).

Paul Türks: PHILIPP NERI ODER DAS FEUER DER FREUDE. 240 Seiten, geb. DM 28,—. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien (4704).

Hortense von Gelmini (Bildautorin): VATER UNSER. Mit einem Text von Franziskus Eisenbach. 7 Farbtafeln in kart. Umschlag und 8seitige Textbeilage. DM 12,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4705).

Odo Casel: GEGENWART DES CHRISTUS-MYSTERIUMS. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr. In Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach hrsg. und eingeleitet von Arno Schilson. 136 Seiten, Pb. DM 19,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4706).

Anneliese Hück: EIN DIENST, DER UNS FROH MACHT. Kleines Handbuch für Ministranten unter Mitarbeit von Josef Seuffert. 72 Seiten, kt. DM 9,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4707).

Willi Hoffsümmer: 33 GRUPPENSTUNDEN FÜR MINISTRANTEN, geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. 148 Seiten, kt., DM 22,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4708).

Albert Schmidt OSB: ZUSÄTZE ALS PROBLEM DES MONASTISCHEN STUNDENGEBETES IM MITTELALTER. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und Benediktinertums, Bd. 36. Veröffentlichung des Abt-Herwegen-Instituts, Maria Laach. XXII u. 216 Seiten, kt. DM 68,—. Verlag Aschendorff, Münster (4709).

Günter Biemer (Hrsg.): GLAUBE ZUM LEBEN. Die christliche Botschaft. 840 Seiten, geb. DM 29,80. Herder-Verlag, Freiburg–Basel–Wien (4710).

Anton Rotzetter: Beseeltes Leben. Briefe zur Spiritualität. 240 Seiten, geb. DM 24,80. Herder-Verlag, Freiburg–Basel–Wien (4711).

Helmut Hinkel: DIE HEILIGEN IM REGIONALKALENDER DES DEUTSCHSPRACHIGEN RAUMS. Mit einem Vorwort von Gerhard Ludwig Müller. Topos-TB. Bd. 161. 188 Seiten, kt. DM 9,80. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (4712).

Adalbert L. Balling/Joseph Hopfgartner (Hrsg.): FÜR WEN GEHST DU? Ordensleute berichten über ihre Berufung. Herderbücher Bd. 1325. 188 Seiten, kt. DM 7,90. Herder-Verlag, Freiburg (4713).

Hrsg. v. d. *Oblaten des heiligen Franz v. Sales*: MINISTRANTEN-KALENDER 1987: Jahrbuch für Meßdiener und Sängerknaben. 112 Seiten, illustr., brosch. DM 4,-. MINISTRANTEN-TERMIN-POSTER 1987: Format 70×50 cm, DM 1,50. Franz-Sales-Verlag, Eichstätt (4714).

François Reckinger: GOTT BEGEGNEN IN DER ZEIT. Unser Kirchenjahr. 216 Seiten, kt. DM 24,-. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4715).

Klaus Hollmann: VERBIRG NICHT DEIN GESICHT VOR MIR. Mit 20 Psalmen im Gespräch. 242 Seiten, kt. DM 24,-. Bonifatius-Verlag, Paderborn (4716).

Paul Nützel (Hrsg.): GEMEINSCHAFT IM ZEICHEN DES KREUZES. Schwierigkeiten und Chancen christlicher Gemeinden heute. 104 Seiten, Broschur, DM 14,80, Echter-Verlag, Würzburg, Auslieferung: Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (4717).

Josef Sudbrack: PORTALE. Eintreten ins Geheimnis. Mit einem kunsthistorischen Beitrag von Arthur Saliger. 96 Seiten mit 21 einfarbigen Bildseiten, fester vierfarbiger Einband, DM 26,-. Echter-Verlag, Würzburg, Auslieferung: Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck (4718).

Augustinus Andre OSB: WALLFAHRT FÜR DIE KIRCHE. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Hans Hermann Groër und Abt Clemens Lashofer. Reihe: „Maria am Werk“, Bd. 2. 151 Seiten, kt. S 95,-. Salterae Schriftenapostolat, Maria Roggendorf (4719).

PAULUSKALENDER 1987. Buchformat DM 12,50/sFr 9,90; Abreißblock allein DM 13,50/sFr 10,90; Wandkalender DM 15,-/sFr 11,90. Paulusverlag/Schweiz (4702).

Inhaltsverzeichnis des 40. Jahrganges 1986

207

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich am 21. und 22. Oktober 1985	1	1
Auseinanderentwicklung von Liturgie und Volksfrömmigkeit (Bachleitner)	1	2
Liturgie und Volksfrömmigkeit – eine Lerngemeinschaft (Schicho)	1	10
Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit (Baumgartner)	1	15
Lebendige Liturgie und Zeichen der Volksfrömmigkeit (Wolf)	1	32
Ergebnisse der Arbeitskreise	1	51
Volksnähe der Liturgie Podiumsdiskussion	1	53
Liturgie und Volksfrömmigkeit Zusammenfassende Überlegungen (Meyer)	1	55
Liturgie und Schönheit (Baumgartner)	2	65
Älteste Eucharistiegebete 4. Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts (Gamber)	2	85
„Dein Reich komme“! Pastoralliturgische Anmerkungen zum Katholikentag in Aachen 1986 (Kleiner) ...	2	90
Läuten als Liturgie Zum neuen Ritus der Glockenweihe (Fuchs)	2	98
Priester und Festtage (Sausser)	2	106
Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform (Baumgartner)	3	113
Die Lösung bleibt zu suchen Zum Unbehagen mit den Meßstipendien (Reckinger)	3	136
Vigilgesinnung (Sausser)	3	148
Gemeinschaft mit Gott (Hagemeyer)	3	151
„Hör mal, lieber Gott ...“ Die Vielschichtigkeit biblischen Betens: Vorbild für die Erwachsenen als Vermittlungshilfe an Kinder und Jugendliche in einer Zeit der Gebetskrise (Reiterer)	4	161
Älteste Eucharistiegebete 5. „Qui formam sacrificii ...“ Eine eucharistische Urformel in der altgallikanischen Liturgie (Gamber)	4	181
Offene Kirchen – bitte! (Sausser)	4	188
Laien leiten Liturgie Vorüberlegungen zur Römischen Bischofssynode 1987 (Kleiner)	4	193

BUCHBESPRECHUNGEN

Buchbesprechungen	2	108
Buchbesprechungen	3	155
Buchbesprechungen	4	202

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge	1	63
Büchereingänge	2	112
Büchereingänge	3	160
Büchereingänge	4	205

AUTOREN

Bachleitner, Mag. Roland, Pucking/Linz		
Auseinanderentwicklung von Liturgie und Volksfrömmigkeit	1	2
Baumgartner, Prof. Dr. Jakob, Fribourg		
Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit	1	15
Liturgie und Schönheit	2	65
Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform	3	113
Fuchs, Dipl.-Theol. Guido, Passau		
Läuten als Liturgie		
Zum neuen Ritus der Glockenweihe	2	98
Gamber, DDr. Klaus, Regensburg		
Älteste Eucharistiegebete:		
4. Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts	2	85
5. „Qui formam sacrificii ...“		
Eine eucharistische Urformel in der altgallikanischen Liturgie	4	181
Hagemeyer, Dr. Sr. Oda, Herstelle		
Gemeinschaft mit Gott	3	151
Kleiner, Dr. Josef Rafael, München		
„Dein Reich komme“!		
Pastoralliturgische Anmerkungen zum Katholikentag in Aachen 1986	2	90
Laien leiten Liturgie		
Vorüberlegungen zur Römischen Bischofssynode 1987	4	193
Meyer, Univ.-Prof. Dr. P. Hans Bernhard, Innsbruck:		
Liturgie und Volksfrömmigkeit.		
Zusammenfassende Überlegungen	1	63
Reckinger, Dr. François, Köln		
Die Lösung bleibt zu suchen		
Zum Unbehagen mit den Meßstipendien	3	136
Reiterer, Univ.-Prof. Dr. Friedrich V., Salzburg		
„Hör mal, lieber Gott ...“		
Die Vielschichtigkeit biblischen Betens: Vorbild für die Erwachsenen		
als Vermittlungshilfe an Kinder und Jugendliche in einer Zeit der Gebetskrise	4	161
Sauser, Prof. DDr. Ekkart, Trier-Innsbruck		
Priester und Festtage	2	106
Vigilgesinnung	3	148
Offene Kirchen – bitte!	4	188
Schicho, Dr. Josef, Linz:		
Liturgie und Volksfrömmigkeit – eine Lerngemeinschaft	1	10
Wolf, Dr. Helga Maria, Wien		
Lebendige Liturgie und Zeichen der Volksfrömmigkeit	1	32

GLAUBE ALS WIDERSTANDS KRAFT

Edith Stein
Alfred Delp
Dietrich
Bonhoeffer



Knecht

Jede Generation muß neu ihre Fragen des Glaubens formulieren und zu beantworten suchen. Aber sie muß sich der Lebens- und Glaubenskraft jener erinnern, die vor ihnen gelebt haben. Aus einem kritischen und kreativen Zwiegespräch wird ehrende und gefährliche Erinnerung: aktualisierende Herausforderung an unseren Glauben.

Wo standen die prophetischen Menschen damals und warum? Wo stehen wir heute, mehr als 40 Jahre danach? Welche ihrer Hoffnungen sind erfüllt?

Glaube als Widerstandskraft

Alfred Delp – Dietrich Bonhoeffer –
Edith Stein

Herausgegeben von Gotthard Fuchs
248 Seiten, Paperback, DM 29,-



VERLAG JOSEF KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

Nazareno Fabbretti

Bruder Antonius – der rastlose Heilige

2. Auflage

204 Seiten, Hardcover

S 150,-

ISBN 3 900173 47 8

Fabbretti schrieb keine kritische Biographie, sondern in Ichform eine originelle, lebendige Darstellung des am meisten angerufenen Heiligen der christlichen Geschichte. Antonius von Padua, geboren 1195 in Lissabon, war zuerst Augustiner-Chorherr, trat aber 1220 bei den Minderbrüdern zu Coimbra ein und nahm den Namen des Klosterpatrons Antonius an. Er wirkte als begnadeter Prediger in Oberitalien und Südfrankreich. Franziskus bestimmte ihn zum ersten Lehrer der Theologie für die Minderbrüder. Antonius war ein hervorragender Kenner der Heiligen Schrift und folgte in seiner Theologie besonders Augustinus. Antonius starb am 13. Juni 1231 zu Arcella bei Padua; er wurde einer der beliebtesten Volksheiligen.

VERLAG ST. PETER · Postf. 113 · A-5010 Salzburg

Christian Weis

Begnadet, besessen oder was sonst?

Okkultismus und christlicher Glaube

164 Seiten

Format 13,5×20,5 cm

S 150,-

ISBN 3 900173 50 8

Okkulte Praktiken wie Pendeln, Wahrsagerei, Spiritismus, Schwarze Magie usw. faszinieren heute viele Menschen. Die einen machen den Okkultismus zum Religionsersatz und erwarten sich von ihm Entscheidendes für die Grundfragen der menschlichen Existenz, die anderen sehen in ihm ein Einfallstor dämonischer Mächte oder des Satans. Das Buch will aufzeigen, daß beide Standpunkte sachlich nicht begründet sind, daß es aber auch nicht richtig ist, wenn man annimmt, alles Außergewöhnliche, was von den Teilnehmern an Okkult-Praktiken erlebt wird, beruhe auf Einbildung.

Der Autor informiert über das Gebiet der Parapsychologie und stellt Grundlagen einer wissenschaftlichen Erklärung dar. Vor allem aber geht es ihm um eine klare theologische Stellungnahme.

