

heiliger Dienst

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

1
1992

46. Jahrgang

R

Dokumentation des Symposions

WIR FEIERN OSTERN

Zu Grundgehalt und Grundgestalt der Paschafeier,

veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
7. und 8. Oktober 1991, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Wort zu diesem Heft

1

Hans Jörg Auf der Maur, Wien

Vom Tod zum Leben

Liturgiehistorische und theologische Aspekte

3

Ursula Struppe, Wien

Aus der Knechtschaft in die Freiheit

Das alttestamentlich-jüdische Pesach als Leidensgedächtnis
und Fest der Erlösung

26

Philipp Harnoncourt, Graz

Vom Sehen zum Einsehen – Vom Greifen zum Begreifen Österliche Symbole

39

Erfahrungsberichte

Franz Forsthuber

Zur Feier der Osternacht im Pfarrverband

Überlegungen zu einer verantwortbaren geänderten Praxis

59

Rudolf Schwarzenberger

Die Gemeinde auf Ostern vorbereiten

63

Marianne Angulanza

Vorbereitung und Feier von Ostern

in Familien mit Kindern und Jugendlichen

65

Aus den Arbeitsgruppen

71

Aus der Praxis – für die Praxis

Franz Forsthuber

Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht

73

Buchbesprechungen

87

Büchereingänge

88

TR 97 x 103 cm

ZA 4737

Autoren und Mitarbeiter an diesem Heft:

Univ.-Prof. Dr. Hans Jörg Auf der Maur, Schottenring 21, A-1010 Wien.

Marianne Angulanza, Josef-Thorak-Str. 5, 5026 Salzburg.

Pfarrer Franz Forsthuber, Kirchenplatz 1, A-2104 Spillern.

Prof. P. Dr. Winfried Glade SVD, Missionshaus St. Gabriel, A-2340 Mödling.

Univ.-Prof. Msgr. Dr. Philipp Harnoncourt, Parkstr. 1 a, A-8010 Graz.

Pfarrer Msgr. Dr. Rudolf Schwarzenberger, Endresstr. 117, A-1238 Wien.

Dr. Ursula Struppe, Stephansplatz 3, A-1010 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

„Heiliger Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 56, DM 8,-, sfr 7,50. Jahresabonnement: öS 195,-, DM 29,-, sfr 27,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078

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

Herausgeber: Institutum Liturgicum, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Ass.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Univ.-Ass. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer, Grödig.

Schriftleiter: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: 0 66 2/84 45 76-84, Telefax: 0 66 2/84 45 76-80.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

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

heiliger Dienst

46. Jahrgang – 1992

Herausgeber: Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Salzburg

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter

alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Angulanza, Marianne, Salzburg		
Vorbereitung und Feier von Ostern in Familien mit Kindern und Jugendlichen	1	65
Auf der Maur, Univ.-Prof. Dr. Hans Jörg, Wien		
Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte	1	3
Baumgartner, Prof. Dr. Jakob, Immensee		
Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins Missale Romanum	2	90
Forsthuber, Pfarrer Franz, Spillern		
Zur Feier der Osternacht im Pfarrverband	1	59
Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht	1	73
Gelineau, P. Joseph SJ, Ecuelles		
Kreativität in der Liturgie	3	212
Glade, Prof. Dr. Winfried SVD, Mödling		
Exsultet	1	71
Harnoncourt, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz		
Vom Sehen zum Einsehen – Vom Greifen zum Begreifen. Österlicher Symbole	1	39
Hofrichter, Ass.-Prof. Dr. Peter, Salzburg		
„Amt und Amtsverständnis in der Urkirche“.		
Berichtigung und Ergänzung zum Artikel in HfD 45/1991	4	261
Kleiner, Dr. Joseph Rafael, München		
„Brief an die Hebräer“. Judenchristliche liturgische Mystagogie	4	263
Zeitschriftenschau	2	145
Kleinheyer, Prof. Dr. Bruno, Sinzing		
Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe (I)	2	128
Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe (II)	3	174
Lechner, Joseph †/Maas-Ewerd, Dr. Theodor, Eichstätt		
Ludwig Eisenhofer (1871–1941).		
Erinnerungen an einen verdienstvollen Liturgiehistoriker	4	254
Lechner, Abt Odilo OSB, München		
Heute Gottesdienst feiern.		
Überlegungen aus der benediktinischen Tradition	4	226
Maas-Ewerd, Dr. Theodor, Eichstätt/Lechner, Joseph †		
Ludwig Eisenhofer (1871–1941).		
Erinnerungen an einen verdienstvollen Liturgiehistoriker	4	254
Nikolasch, Univ.-Prof. Dr. Franz, Salzburg		
Lesermeinung zum „Versuch einer Antwort zur Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer liturgischer Bücher“	3	219
Pinckers, Abbé Ghislain, Liège, Vorsitzender des Europäischen Treffens der Nationalen Liturgiekommmissions-Sekretäre		
Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern.		
Überlegungen zum liturgischen Leitungsdienst	3	158
Schwarzenberger, Msgr. Dr. Rudolf, Wien		
Die Gemeinde auf Ostern vorbereiten	1	63
Schmidt-Lauber, Univ.-Prof. Dr. Hans-Christoph, Wien		
Erneuerte Agende im Kontext evangelischer Liturgietradition	2	106
Schwenzer, Andreas, Würzburg		
Beauftragungen zu liturgischen Laiendiensten (I).		
Zwanzig Jahre Motu proprio „Ministeria quædam“ und Instruktion „Immensæ caritatis“ ..	3	194
Beauftragungen zu liturgischen Laiendiensten (II).		
Theologische Ortung und praxisbezogene Lösungsansätze	4	239
Struppe, Dr. Ursula, Wien		
Aus der Knechtschaft in die Freiheit.		
Das alttestamentlich-jüdische Pesach als Leidensgedächtnis und Fest der Erlösung	1	26

Wort zu diesem Heft

Die Kongregation für den Gottesdienst hat am 16. Jänner 1988 ein Rundschreiben „über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ herausgegeben. Im Vorwort wird darauf verwiesen, daß „manche Schwierigkeiten und Mißverständnisse über die Feier von Ostern darin gründen, daß sowohl der Klerus als auch die Gläubigen nur ungenügend über das Pascha-Mysterium als Mittelpunkt des Kirchenjahres und des Christenlebens unterrichtet sind“ (Nr. 3). Die Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) wußte sich von daher aufgerufen, diesen Mangel beheben zu helfen. Dazu wurde zunächst in den Pfarren der österreichischen Diözesen eine Umfrage durchgeführt, um den Ist-Stand der Feier von Ostern zu erheben. Eine Auswertung dieser Umfrage wurde im Heft 3/1990 versucht.

Im Anschluß daran hat nun die LKÖ am 7. und 8. Oktober 1991 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg, ihr Symposium 1991 zum Thema: „Wir feiern Ostern – zu Grundgehalt und Grundgestalt der Paschafeier“ veranstaltet. Über 90 Teilnehmerinnen und Teilnehmer – Verantwortliche, Multiplikatorinnen und Multiplikatoren der liturgischen Arbeit in den Diözesen, Gemeinden und Gemeinschaften – sind gekommen, um sich einer eher grundsätzlichen Besinnung auf die zentrale Feier der gesamten Christenheit zu widmen.

Univ.-Prof. Dr. Hans Jörg Auf der Maur, Wien, verdeutlichte in seinem Referat „Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte“, daß die Osterfeier die höchste Aktualisierung der gesamten Heilsgeschichte ist. Die christliche Pascha-Feier ist daher im Wesen Durchgang vom Dunkel zum Licht, vom Leiden zur Freude, vom Tod zum Leben. Er zeigte auch auf die unterschiedlichen Ausformungen der Osterfeier im Laufe der Geschichte. In der Osterfeier geht es nicht um das Nachspielen vergangener Ereignisse, sondern um die Feier der befreienden Erlösung hier und jetzt.

Dr. Ursula Struppe, Wien, wies in ihrem Referat „Aus der Knechtschaft in die Freiheit – Das alttestamentlich-jüdische Pesach als Leidensgedächtnis und Fest der Erlösung“ auf die Wurzeln der atl. Pesachfeier und den schöpferischen Umgang mit liturgischer Tradition innerhalb der atl. Überlieferung hin und zeigte Akzente atl. Feierns auf: U. a. geht es dabei nicht um Einstimmen in eine bestehende Ordnung, sondern um Hoffnung auf Überwindung einer bedrückenden Wirklichkeit, so will Liturgie in den Alltag hineinwirken.

Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Graz, befaßte sich in seinem Referat „Vom Sehen zum Einsehen – Vom Greifen zum Begreifen. Österliche Symbole“ vorerst allgemein mit dem Gebrauch von Zeichen und Symbolen im menschlichen Leben und im zweiten Teil des Referates mit österlichen Symbolen, vor allem mit Symbolen, die uns auch ansonsten vertraut sind, die aber als österliche Symbole leicht übersehen werden. Ob diese und andere als österliche Symbole angenommen werden, dafür tragen wir Christen Mitverantwortung, denn vor allem und vorerst müssen wir, die auf den Tod und die Auferstehung des Herrn getauft sind, uns selbst als das österliche Symbol bezeugen.

Eine wertvolle Vertiefung erfuhr die Gesamthematik durch Gruppenarbeit und Erfahrungsberichte.

Pfarrer F. Forsthuber, Spillern/Niederösterreich, stellte ein Modell „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht“ als Ersatzgottesdienst für die Feier der Osternacht im Pfarrverband vor. Dieses Modell sieht eine wohlüberlegte Verflechtung des Lichtritus mit Wortgottesdiensttexten vor und ist so aufgebaut, daß er als Ersatzgottesdienst ganz auf die Eucharistiefeier am Ostersonntag hin ausgerichtet ist.

Pfarrer Msgr. Dr. Rudolf Schwarzenberger, Mauer/Wien, erinnert in seinem Kurzreferat „Die Gemeinde auf Ostern vorbereiten“ an die Notwendigkeit einzelner „Touren zum Training“ des Unterwegsseins der Gemeinde, damit diese den Gipfel des Kirchenjahres: Ostern, erklimmen kann.

Marianne Angulanza, Salzburg, konnte mit ihrem Erfahrungsbericht „Vorbereitung und Feier von Ostern in Familien mit Kindern und Jugendlichen“ als Mutter und Referentin bei Fortbildungsseminaren neue Wege aufzeigen, über entsprechende Geschichten und Erzählungen aus dem Leben der Familie die Heilswirklichkeit von Ostern für das konkrete Leben in der Familie transparent zu machen.

Die Vorstellung von Liedern und Rufen für Gemeinde und Chor in einfacher Mehrstimmigkeit durch den Salzburger Domkapellmeister Janos Czifra und Pfarrer Hans Steinwender, Hallwang/Salzburg, verdeutlichte die Notwendigkeit der „Station“ der musikalischen Vorbereitung auf Ostern hin. Neben den auch bei uns heimischen österlichen Liedern wurden u. a. Gesänge aus dem Buch „Kommt, laß uns jubeln vor dem Herrn“, Chorgebet des Volkes Gottes, Hg. Peter Arnold, Butzon & Bercker, Kevelaer, vorgestellt.

In den anschließenden Diskussionen wurde einerseits die Erwartung geäußert, daß auch heute verschiedene Modelle für Osternachtsfeiern in unterschiedlich strukturierten Gemeinden auch offiziell zugelassen werden mögen, zum anderen wurde dazu ermuntert, den eigenen Weg zu finden, sich aber bei alledem von der Grundgestalt und vom Grundgehalt der Feier leiten zu lassen.

Die Hauptreferate, die Erfahrungsberichte und das Modell „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht“ sind im vorliegenden Heft dokumentiert. Möge dies ein weiterer Beitrag sein, daß Klerus und Gläubige besser über das Pascha-Mysterium unterrichtet werden und damit manche Schwierigkeiten und Mißverständnisse von Ostern behoben werden können. Das wünscht sich Ihr

P. Winfried Bachler OSB

Hans Jörg Auf der Maur, Wien

Vom Tod zum Leben

Liturgiehistorische und theologische Aspekte¹

Wir feiern an Ostern das Pascha-Mysterium. Was ist das? Die Frage ist so alt wie die Feier selbst. Schon in der ältesten bekannten christlichen Osterpredigt aus ungefähr der Mitte des 2. Jh.s fragt der Prediger Meliton von Sardes: „Was ist das Pascha?“² Und in der jüdischen Pesachfeier fragt gleich zu Beginn das Mahles der jüngste Teilnehmer: „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten?“³ Bereits im atl. Einsetzungsbericht des Pesach heißt es: „Fragen dich dann eure Kinder: Was habt ihr da für einen Brauch?, dann sollt ihr sagen: Das ist das Pascha für Jahwe, der . . .“ (Ex 12,26–27).

Was ist also das Pascha-Mysterium?

Im folgenden soll zunächst etwas zum Wort „Pascha-Mysterium“ gesagt werden (1); zweitens stelle ich Grundgehalt und Grundgestalt der christlichen Paschafeier im Laufe der Geschichte dar (2), und im dritten Teil versuche ich, eine theologische Gesamtschau zu geben.

1. DAS WORT „PASCHA-MYSTERIUM“

1.1 Das Wort: „Mysterium“

1.1.1 Das griechische Wort *Mysterion* wird übersetzt mit „Geheimnis“, „etwas Verborgenes“. Es enthält ganz allgemein eine Dimension, die für uns Menschen nicht erkennbar, nicht auslotbar ist. Gott und sein Handeln sind so richtigerweise *Mysterium*. Jede liturgische Feier hat dieses *Mysterium* zum Zentrum.

1.1.2 Für viele alte heidnische, aber auch moderne neuheidnische oder restaurativ katholische Auffassungen ist Gott das *Mysteriöse*, das *Numinose*. Von diesem Ansatz her wird oft gefolgert, daß die liturgische Feier möglichst *mysteriös* sein muß, um das *Mysterium* Gottes zum Ausdruck zu bringen: durch unverständliche Sprache, unverständliche Riten und Mythen. Je unverständlicher die Verkündigung und je undurchsichtiger die Feier, desto mehr ist sie Zeichen für das *Numinose*.

¹ Der Vortragscharakter dieses Referates ist im folgenden beibehalten worden.

² Meliton, nr. 46; s. u. Anm. 13.

³ Zum Seder Pesach s. u. Anm. 14.

1.1.3 Diese Auffassung entspricht aber nicht der atl. und ntl. Auffassung vom Mysterium. Gehen wir z. B. aus von Kol 1,25–28: Hier führt der Autor aus, daß ihm anvertraut wurde, daß „ich euch das Wort Gottes in seiner Fülle verkündige: Jenes Mysterion, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart. Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses Mysterion unter den Menschen ist: Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit. Ihn verkündigen wir . . .“

Oder vergleichen wir 1 Tim 3,16: „Wahrhaftig, das Mysterion des Glaubens ist groß: Er wurde offenbart in Fleisch, gerechtfertigt durch den Geist, geschaut von den Engeln, verkündet unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit.“

Mysterion ist nach diesen Stellen zwar der geheimnisvolle Heilsplan Gottes, der aber in der Heilsgeschichte, vor allem in dem menschengewordenen Jesus Christus, in dieser Welt sichtbar geworden ist. Mysterion ist der sichtbar gewordene Heilsplan in der Geschichte dieser Welt und dieser Menschen. Zudem ist Mysterion nicht etwas, das vor langer Zeit geschehen ist, sondern etwas, das sich unter uns jetzt ereignet und das sich vollenden wird in der Zukunft. Die Kirchenväter der Frühzeit haben darum unter *Mysteria* nicht nur alle Ereignisse der Heilsgeschichte und vor allem die Ereignisse des Lebens Jesu verstanden, sondern auch alle liturgischen Feiern, d. h. alles, was durch Worte, Klänge, Handlungen, Dinge, Personen usw. sinnlich wahrnehmbar wird und was die Heilswirklichkeit Gottes zum Ausdruck bringt; dies ist aber nicht nur ein bloßer Hinweis auf die Wirklichkeit. In den liturgischen Zeichen und Symbolen ist Gottes Heil auch wirklich gegenwärtig und anwesend, real präsent.⁴

1.1.4 Aus dieser Sicht ergeben sich hier zwei praktische Konsequenzen, die für die Osterliturgie von besonderer Wichtigkeit sind:

– Zunächst muß die sichtbare Gestalt der Mysterienfeier, hier des Pascha-Mysteriums, erkennbar, vollziehbar und verstehbar sein für die Gemeinde. Denn alle Symbole, verbale und nichtverbale, sind ja Vehikel, die uns zur unsichtbaren Wirklichkeit hinführen sollen. Nicht unverständliche, nebulose und numinose Formen und Zeichen sind das Mysterium, sondern die Geistwirklichkeit, die hinter sichtbaren verständlichen Formen anwesend ist.

– Mysterienfeiern sind nicht einfach eine längst vergangene Sache, die man nachspielt; es sind keine historischen Ereignisse, die wir einfachhin imitieren. Mysterienfeier heißt: Wir feiern das Drama der Erlösung, das sich mitten unter uns im Frühling 1992 ereignet und das uns auf unsere Heilszukunft hin auf den Weg schickt.

⁴ Näheres dazu vgl. J. FINKENZELLER, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik. Freiburg 1980.

1.2 Was heißt nun das Wort „Pascha“?

1.2.1 Die deutsche und englische Sprache gehören zu den wenigen, die für dieses Fest ein eigenes Wort haben: Ostern, Easter. Ob dies nun von einer altenglischen Frühlingsgöttin Ostara/Eostrae abzuleiten ist (wie schon Beda Venerabilis im 8. Jh. vermutet) oder von Ostara/Ostar (= Osten), wie z. B. Honorius von Autin im 12. Jh. glaubt, oder vom althochdeutschen Eostarun (= Morgenröte) nach einer Hypothese des 20. Jh.s, lasse ich dahingestellt. Dies bringt uns für unsere Überlegungen nicht sehr weit.

Alle anderen Sprachen, selbst auch einige germanische, übernehmen das Wort von dem durch die alten Liturgiebücher überlieferten Ausdruck: Pascha. Aber auch die lateinische und die griechische Tradition (in Septuaginta und NT) entnimmt das Wort dem atl.-jüdischen Sprachschatz.

1.2.2 Das atl. Pesach bedeutet sowohl das Paschafest als auch das Opfertier, das an diesem Fest geschlachtet wurde, das Paschalamm. Es leitet sich her vom Verbum psh. Was bedeutet das? Es ist nicht die Aufgabe meines Referates, näher auf diese atl. Bedeutung einzugehen.⁵

1.2.3 Die atl.-jüdische Bedeutung psh/Pesach wurde nun auch vom frühen Christentum übernommen, jedoch aktualisiert auf Christus bzw. auf das ntl. Volk Gottes. So ist nach Origenes im 3. Jh. der Kyrios Christus jener, der rettend an seinem Volk vorübergeht. Christus ist es, der vom Tod zum Leben hinübergeht und der sein Volk vom Tod zum Leben hinüberführt bzw. das Volk Gottes geht von der Unterdrückung zur Freiheit, vom Tod zum Leben, vom Dunkel zum Licht.

Eine weitere frühchristliche Deutung geht aus von der sprachlich-klanglichen Angleichung zwischen psh/Pascha und dem griechischen paschein/Pathos = Leiden. Pascha bedeutet die Schlachtung des Lammes, aber auch das Leiden und Sterben des neuen Pascha-Lammes: Christus. Dazu gehört immer auch die Errettung bzw. die Auferweckung von Jesus. Diese Deutung ist zwar etymologisch falsch – das sah schon Origenes –, aber sie bringt einen wichtigen theologischen Aspekt zum Ausdruck. Von daher kommt es, daß alle frühchristlichen Osterpredigten, die uns überliefert sind, nicht einfach Auslegungen des Auferstehungsberichtes sind, sondern primär immer Auslegung von Ex 12–14 in Zusammenhang mit der Leidens-, Todes- und Auferstehungsgeschichte Jesu.⁶

Aus dieser groben Übersicht über das Wort Pascha-Mysterium halten wir folgendes fest:

Pascha ist ein Wort der Bewegung. Das Fest ist darum wesentlich ein Fest der Bewegung, der Dynamik. Und zwar handelt es sich um eine Bewegung

⁵ Dazu s. den Beitrag von U. STRUPPE in diesem Heft, S. 26 ff.

⁶ Vgl. CHR. MOHRMANN, Pascha, Passio, Transitus, in: dies., *Études sur le latin des chrétiens* 1. Roma 1959, 205–222.

nach vorwärts: „von – zu“. Eine Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft.

Diese Bewegung beinhaltet die Bewegung Gottes bzw. Christi einerseits und zugleich die Bewegung seines auserwählten Volkes.

Das christliche Paschafest ist nicht etwas neben dem atl.-jüdischen Pesach. Es ist gerade von seiner Wortgeschichte, natürlich noch viel mehr von Gestalt und Gehalt her, nicht mehr, aber auch nicht weniger als die höchste Aktualisierung der gesamten Heilsgeschichte.

– Bezüglich der christologischen Aktualisierung des Pesach ist zu sagen: es ist der Übergang vom Tod zur Auferstehung des Herrn. Beide Pole sind gleich wichtig: die Passion, der Tod gehört ebenso zu Ostern wie die Erhöhung des Herrn.

– Diese Bewegung umfaßt aber auch ganz wesentlich die Gemeinde, das ntl. Volk Gottes. Es geht hinüber vom Tod zum Leben.

– Dieses atl.-jüdisch-christliche Pascha ist insofern ein Mysterion, als sich in ihm der verborgene Heilsplan Gottes in der Geschichte, in dieser Welt und in dieser Zeit verwirklicht.

– Dieses Pascha-Mysterion umfaßt nicht nur die Heilsvergangenheit, sondern auch die Heilszukunft, die sich in der Gegenwart verwirklicht.

– Mysterion ist dieses Pascha auch insofern, als es in sichtbaren, verstehbaren und erfahrbaren menschlichen Zeichen und Symbolen zur Darstellung kommt und zugleich hinweist auf die hinter diesen sichtbaren Gegebenheiten stehende Wirklichkeit, aber nicht nur hinweist, sondern sie auch vergegenwärtigt.

Nach diesen mehr allgemeinen Überlegungen zum Begriff Mysterion Paschale bzw. Pascha-Mysterium wollen wir uns jetzt etwas näher beschäftigen mit der Entwicklung der christlichen Pascha-Feier.

2. DIE CHRISTLICHE PASCHA-FEIER

Aus der Wurzel des atl.-jüdischen Pesach-Festes⁷ hat sich die christliche Pascha-Feier entwickelt.⁸

☆ Der frühchristliche Kern.

☆ Die Entfaltung im 4.–7. Jh.

☆ Die Auflösung der einen Pascha-Feier im westlichen Mittelalter und in der Neuzeit.

☆ Die Wiederentdeckung der Osterfeier im 20. Jh.

⁷ Dazu s. den Beitrag von U. STRUPPE in diesem Heft, S. 26 ff.

⁸ Für die folgenden Ausführungen verweise ich auf H. J. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983, 56–143 (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. H. B. MEYER u. a. Teil 5). – Im folgenden abgekürzt: GdK 5. Vgl. auch A. G. MARTIMORT, L'Église en prière. Introduction à la Liturgie. Édition nouvelle. 4. Paris 1983, 45–90. K. H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. München 1987, 77–141.

2.1 Die frühchristliche Paschafeier⁹

2.1.1 Es ist müßig zu fragen, ob die ersten Christen das Pesach gefeiert haben. Eindeutige Belege haben wir zwar erst aus dem 2. Jh., aber wir müssen bedenken, daß die ersten Christen Juden waren. Das Festhalten der Jerusalemer Urgemeinde am Tempelkult, an dessen Gebets- und Festzeiten sind aus der Apostelgeschichte belegt (z. B. Apg 2,46). Wahrscheinlich weist Apg 12,1–17 auf eine Vigil-Feier der christlichen Gemeinde in Jerusalem hin: Petrus wird in den „Tagen der ungesäuerten Brote“ (zu dieser Zeit bedeutungsgleich mit Pesach) in der Nacht befreit und trifft die Gemeinde, die soeben zum Gebet versammelt ist. Besonders aber weisen uns die synoptischen Einsetzungsberichte des Abendmahles auf eine christliche Pesachfeier hin. Denn die Synoptiker setzen in ihrem erzählenden Rahmen voraus, daß das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Pesach-Mahl eingesetzt wurde (Mk 14,12ff. par; bes. Lk 22,15). Der älteste uns bekannte Einsetzungsbericht, nämlich 1 Kor 11,23–26, kennt diese Verbindung (noch) nicht. Und nach der Chronologie des Johannesevangeliums stirbt Jesus am Kreuz am Nachmittag des 14. Nisan, zu dem Zeitpunkt, wo im Tempel die Pesachlämmer geschlachtet wurden (Joh 18,28; 19,28–37). Das bedeutet, daß das Herrenmahl wohl unabhängig vom Paschamahl gefeiert wurde, daß aber in verschiedenen Gemeinden, so in den synoptischen Gemeinden, das Pesachmahl gefeiert wurde durch ein neues Mahl, nämlich das von Christus gestiftete Herrenmahl. „So sind die synoptischen Berichte und die in ihnen verarbeiteten frühen Traditionen aller Wahrscheinlichkeit nach ein Spiegelbild urchristlicher Pascha-Feier im apostolischen Zeitalter.“¹⁰ Nach R. Feneberg hätte in den synoptischen Berichten der auf die Einsetzung des Abendmahles folgende Passionsbericht die Rolle einer christlichen Pesach-Haggada übernommen.¹¹

2.1.2 *Datumsmäßig* hat sich im Verlauf des Frühchristentums eine Verschiebung ergeben. Während die Kirchen Kleinasiens zusammen mit den Juden das Pesach/Pascha am 14. Nisan feierten, unabhängig vom Wochentag, feierten die Kirchen Alexandriens und Roms das Pascha in der Nacht von Samstag auf Sonntag, der dem 14. Nisan folgte. Dieser Termin ist seit dem Konzil von Nicäa allgemein geworden und gilt bis heute, wenn auch kalendarische Berechnungen vor allem seit dem Übergang vom Julianischen zum Gregorianischen Kalender im 16. Jh. größere Differenzen erzeugten. Die Ostkirchen folgen noch heute der Osterberechnung nach dem Julianischen Kalender.¹²

⁹ s. GdK 5, 132. Dazu vgl. auch Th. J. THALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*. New York 1986, 1–77.

¹⁰ H. HAAG, *Vom Alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*. Stuttgart 1971, 129.

¹¹ R. FENEBERG, *Christliche Passa-Feier und Abendmahl*. München 1971.

¹² Vgl. A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Berlin 1977 (TU 121); ders., *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*. Münster 1984 (LQF 64).

2.1.3 Wie hat man nun im Frühchristentum bis ins 4. Jh. in Ost und West das Pascha gefeiert?

– Genau wie im AT und im Judentum besteht die Feier in einem *einzigsten Gottesdienst in der Nacht*. Während aber zu dieser Zeit die Juden das Mahl um Mitternacht beendeten, feierten die Christen die ganze Nacht über bis zum frühen Morgen.

Der gottesdienstlichen Feier geht ein Pascha-Fasten voraus, das je nach Ortskirchen ein bis sechs Tage dauert. Aber es gibt keine der Pascha-Nacht vorausgehende liturgische Feier, also auch keinen Karfreitag und keine Karwoche. Die Osternachtfeier schwingt aus in die Zeit der Pentekoste, d. h. der Fünftägigen Freudenzeit. Das siebentägige Mazzotfest der Juden wurde zunächst nicht übernommen. Die Osteroktav, d. h. die achttägige Nachfeier von Ostern, taucht erst zu Anfang des 4. Jh.s auf, aber dann im Zusammenhang mit der Tauffeier. Der Fünftägige Tag, im AT und im Judentum ein eigenes Fest (Wochenfest), hat bei den Christen zunächst nur den Charakter eines feierlichen Abschlusses der Pentekoste, beinhaltet aber noch nicht die Sendung des Geistes.

– Die Feier der Paschanacht ist nach den Quellen aus Kleinasien und Syrien wie folgt *strukturiert*: Sie besteht aus zwei Phasen: Die erste Phase ist die einer Besinnung, der Trauer und des Fastens. Die zweite Phase beginnt beim „Hahenschrei“ gegen den frühen Morgen (ca. 3 Uhr) und besteht in einer Freudenfeier mit Eucharistie und Agape.

Aus verschiedenen Dokumenten des 2. und 3. Jh.s wissen wir, daß in der ersten Phase aus der Schrift gelesen und darüber gepredigt wurde. Einige Lesungen sind uns bekannt: So Ex 12–14 (Schlachtung des Pascha-Lammes und Auszug aus Ägypten) und der Bericht der Passion und der Auferstehung Jesu. Dazu kommen Gebete und Fürbitten. Interessant ist die älteste bekannte christliche Oster-Predigt des Meliton von Sardes.¹³ Sie besteht deutlich aus zwei Teilen: zunächst aus einer Homilie über die Auszugsgeschichte und die Leidensgeschichte Jesu, welche vorausgehend gelesen wurde, und geht so zurück auf einen strukturierten Wortgottesdienst synagogalen Typs. Der zweite Teil ist eine christliche Umformung einer Pesach-Hagada¹⁴ mit vielen Zitaten aus jüdischen Vorlagen. Das deutet darauf hin, daß eine christliche Gemeinde den synagogalen Lesegottesdienst und die Hausliturgie miteinander verschmolzen und zu einer einzigen Feier gemacht hat.

Formal zeigt sich diese Feier als ein Übergang vom Dunkel zum Licht (aus der Nacht in den Morgen hinein), von der Trauer zur Freude (vom Fasten zum Mahl), *vom Tod zum Leben*. Wir haben also hier die Grundstruktur: von – zu.

¹³ Textedition und Kommentar: Melito of Sardes, On Pascha and fragments. Texts and Translations. Ed. by St. G. Hall. Oxford 1979. Vgl. H. J. Auf der Maur, De Paaspreek von Meliton von Sardes. Joodse Wortels – christlijke herinterpretatie – anti-joodse polemiek, in: Joden en christenen. Een moeizaam gesprek door de eeuwen heen. Uitg. door L. A. R. BAKKER, Baarn 1985, 65–80.

¹⁴ Passover Hagadah. Ed. by M. Lehmann. New York 1974.

– Wenn auch die Osternacht eine Ganznachtfeier war, dürfen wir uns nicht vorstellen, daß die Gläubigen die ganze Nacht hindurch im Gottesdienst festgehalten wurden. Bereits 1952 hat Herbert Vorgrimmler¹⁵ die Frage aufgeworfen: „War die altchristliche Osternacht eine ununterbrochene Feier?“ Tatsächlich gibt es Hinweise, daß dem nicht so war. Bei den lang dauernden Tauffeiern in den zumeist kleinen Baptisterien war kaum die ganze Gemeinde anwesend. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß die Gläubigen nach dem langen Lesegottesdienst nach Hause gingen und sich mit dem häuslichen Ostermahl stärkten, um nachher zur Feier der Eucharistie zurückzukehren. So erklärt sich auch, was Eusebius in der ersten Hälfte des 4. Jh.s berichtet, daß nämlich unter Konstantin die ganze Stadt erleuchtet war und so die Nacht in hellen Tag verwandelt wurde. Erst im 5. Jh., als die Taufen seltener wurden, hat man Vigil, Taufe und Eucharistie zusammengezogen. Dieses Detail erscheint mir heute erneut von Bedeutung zu sein, da man vermehrt wieder die Osternacht als Ganznachtfeier neu entdeckt hat.

2.1.4 Was ist nun der theologische Grundgehalt dieser altchristlichen Osterfeier?

Dazu ist zu sagen, daß man keine einheitliche Feier und keinen einheitlichen Feiergehalt kennt. Die verschiedenen Ortskirchen haben ihre eigenen Akzente gesetzt. Aber es zeigen sich gemeinsame, verbindende Grundlinien:

- Die Feier wird immer als *Pascha* bezeichnet, d. h. der Ausgangspunkt ist das atl.-jüdische Pesach. Aber dieses ist aktualisiert und erfüllt durch den Tod und die Auferstehung Christi (vgl. schon 1 Kor 5,7: „Unser Pascha-Lamm ist geschlachtet, Christus“).
- Die Feier umfaßt die *Einheit der Heilsgeheimnisse*, d. h. die Einheit von Leiden – Tod – Erhöhung des Herrn. Wohl haben die verschiedenen Ortskirchen Akzente gesetzt, teils stärker das Leiden, teils stärker die Auferstehung betont. Aber immer geht es um Leiden, Tod und Erhöhung zusammen.

Außerdem ist auch die Erhöhung Christi immer als ganze gesehen: Nicht bloß die Auferstehung, auf die dann 40 Tage später die Himmelfahrt folgt und 50 Tage später die Geistsendung. Ostern umfaßt: Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung als ein einziges Geschehen. Man beachte, daß auch die Sendung des Geistes ganz wesentlich zu Ostern gehört (vgl. etwa Joh 20,19–22: Die Geistsendung am Auferstehungstag).

Aber dieses Christusgeschehen von Tod und Erhöhung ist nur der Kernpunkt des Pascha. Dieses wird gesehen in Einheit mit der Schöpfung und den vielen Heilsereignissen der atl. und ntl. Heilsgeschichte. Man beachte, wie etwa bei Meliton von Sardes in Zusammenhang mit der Osterpredigt der ganze Bogen der Heilsgeschichte – angefangen von der Schöpfung bis zur endzeitlichen Ver-

¹⁵ H. VORGRIMMLER, War die altchristliche Osternacht eine ununterbrochene Feier?, in: ZkTh 74. 1952, 464–472.

herrlichung – aufgezeigt wird, ganz ähnlich wie im Judentum des 1. Jh.s christlicher Zeitrechnung das palästinensische Targum zu Ex 12,42 aufzeigt, daß das Pascha aus vier Heilsnächten besteht, der Heilsnacht der Schöpfung, der Verheißung an Abraham und des Opfers Isaaks, des Auszugs und der endzeitlichen Kunft des Messias.¹⁶

– Die Pascha-Feier beinhaltet außerdem die *Einheit des Handelns Gottes bzw. Christi und der Gemeinde*. Nicht nur Christus geht hinüber vom Tod zur Erhöhung, sondern er nimmt seine Gemeinde mit sich vom Tod zum Leben. Die Gemeinde imitiert nicht auf theatralische Weise den Tod und die Auferstehung des Herrn. Sie gedenkt zwar der rettenden Heilstat Gottes von einst, aber dieses Heil ist mitten in der Gemeinde im Heute gegenwärtig. Darum kommt auch in der Osternacht-Liturgie in der ersten Phase die Trauer zum Ausdruck: die Trauer über das Mysterium des Bösen in der heutigen Welt. Und in der zweiten Phase die Freude: die Erlösung vom Bösen durch die Gegenwart des Auferstandenen und Erhöhten.

– Vor allem in der kleinasiatischen Tradition ist die Paschanacht aber zuallererst *Erwartung der Wiederkunft des Herrn*. Mit der Auferweckung des Herrn ist die Heilsgeschichte nicht abgeschlossen. Sie findet ihre Erfüllung in der endzeitlichen Erlösung des Leibes Christi. Noch im 4. Jh. weiß Hieronymus zu berichten, daß man die Wiederkunft des Herrn erwarte in der Osternacht (Hom. In Mt 4,25,6). Ganz ähnlich erwartet ja auch die jüdische Gemeinde die Kunft des Messias in der Paschanacht (vgl. die letzte der vier Heilsnächte aus dem schon erwähnten palästinensischen Targum). So umfaßt die Paschafeier Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft.

2.2 Die Entfaltung der Osterfeier im 4. bis 7. Jh.

Seit dem frühen 4. Jh. beginnt sich die eine Osternachtfeier in mehrfacher Weise zu entfalten: einerseits wachsen der Osternacht verschiedene Feierelemente dazu, und andererseits entfaltet sich diese eine Nachtfeier auf mehrere Tage und erhält eine längere Vorbereitungszeit. In unserer Darstellung liegt der Hauptakzent stark auf der römischen Liturgie.

2.2.1 Die Entfaltung der Osternacht

Gegen Ende des 3./Anfang des 4. Jh.s wachsen zwei wichtige Strukturelemente der Osternachtfeier dazu, die – wie wir gesehen haben – bis jetzt aus zwei Phasen besteht: der Trauerphase und der Freudenphase, näherhin aus einem ausgedehnten Wortgottesdienst und der Eucharistie und Agape.

– Zunächst stellen wir fest, daß die *Osternacht zum zentralen Tauftermin* wird, wobei selbstverständlich immer Taufe, Firmung und Erstkommunion als das

¹⁶ Zu Textedition und Kommentar vgl. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Rome 1963.

eine Mysterium der Initiation gefeiert werden. Die Grundidee ist: Das Pascha-Mysterium ist gegenwärtig unter uns im Symbol der Initiation. Daß die Taufe zum festen Element der Osternachtfeier wird, ergab sich schon aus ntl. tauf-theologischen Ansätzen, vor allem entwickelt durch Paulus, so in Röm 6,3–11: die Taufe als Teilnahme am Tod und an der Auferstehung des Herrn; und 1 Kor 10,1–13: die Taufe als neuer Durchzug durch das Rote Meer.

Die zeitlichen Ansatzpunkte für diese Tauffeier in der Osternacht sind aber je verschieden: Entweder während des Wortgottesdienstes mit feierlichem Einzug der Neugetauften vor dem Evangelium (wie etwa in der Jerusalemer Tradition des 5. Jh.s) oder auch nach dem Wortgottesdienst. In der römischen Tradition des 7. Jh.s ist die Taufe eingebaut in den Wortgottesdienst, und zwar zwischen den atl. und ntl. Lesungen.

– Ein weiteres Element, das neu dazuwächst, ist die *Lichtfeier*. Das Pascha ist ja der Übergang vom Dunkel zum Licht, wie das schon Meliton von Sardes betont – im übrigen in Anlehnung an die jüdische Pesach-Hagada. Auch hier wird deutlich: Christus ist gegenwärtig mitten in der Gemeinde nicht nur im Symbol des Wortes und des Mahles, sondern auch in dem des Lichtes.

Auch für die Lichtfeier gibt es in der Frühkirche verschiedene zeitliche Ansatzpunkte. Das Licht wird teils integriert in Anlehnung an antike Mysterienkulte, die ähnlich strukturiert sind: Übergang vom Dunkel zum Licht. Das Licht wird hineingetragen am Übergang von der Unheils- zur Heilsphase.

Aber auch die Feier der Taufe bringt Lichtriten mit sich. Vor allem wird dies deutlich in der syrischen Tradition, die bereits schon im frühen 3. Jh. die Lichtfeier in die Tauffeier integriert hat.¹⁷ Bis heute haben wir ja auch in der römischen Liturgie am Schluß jeder Tauffeier die Übergabe der brennenden Kerze, die an der Osterkerze entzündet wird. Aus dem 4. Jh. wissen wir, daß in der Osternacht die ganze Stadt mit Licht geschmückt wurde, und ein Autor des frühen 4. Jh.s, Asterios Sophistes, kann die Osternacht sogar poetisch umschreiben als die „Nacht heller als der Tag, strahlender als Sonne, weißer als Schnee, blendender als der Blitz, leuchtender als Fackeln, . . . befreit von der Finsternis, erfüllt von Licht . . .“¹⁸

Schließlich hat auch der *Vesper-Gottesdienst* mit dem in der alten Kirche üblichen, allabendlichen Lichtanzünden und dem Lichtlobpreis das Licht in die Osternacht gebracht, ein Brauch übrigens, den die Ostkirche bis heute in ihrem Hesperinos erhalten hat, der im Westen aber für Jahrhunderte verloren ging und heute wieder neu entdeckt wird in der Praxis verschiedener Ortskirchen. In der Jerusalemer Liturgie des 5. Jh.s findet dieses Anzünden des Vesper-Lichtes am Abend vor der Osternacht in der Auferstehungskirche statt und erhält dadurch

¹⁷ So etwa bei der Taufe des Gundaphor in den Thomas-Akten 26–27 (Neutestamentliche Apokryphen, hg. von W. SCHNEEMELCHER, 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Tübingen 1989, 313–314).

¹⁸ Vgl. H. J. AUF DER MAUR, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier. Trier 1967, 104–105.

die Bedeutung eines Auferstehungsritus.¹⁹ Dieser Brauch wurde auch im Westen rezipiert und hat sich bis heute erhalten, insofern nämlich die Lichtfeier zu Beginn der Osternacht steht. Dabei hat der Lobpreis über das Licht eine besonders feierliche Textgestaltung erhalten, in der ausführlich nicht nur das Licht gepriesen wird, sondern auch das Paschamysterium gefeiert wird, das sich in der Osternacht vergegenwärtigt. Einer der vielen lateinischen Texte ist unser „Exsultet“, das wir bis heute in der offiziellen Feier vorfinden.²⁰

– Wenden wir uns nun der Entwicklung der *Osternachtfeier in der römischen Liturgie* zu. Hier haben wir allerdings aufgrund der Quellenlage erst vom 7. Jh. an exaktere Hinweise. Auffallend ist, daß wir zu dieser Zeit in derselben Stadt Rom zwei verschiedene Osternacht-Traditionen vorfinden: Die Gregorianische (in der Papstliturgie) und die Gelasianische (in den Titelkirchen). Auffällig ist, daß die Gregorianische Tradition direkt mit dem Wortgottesdienst beginnt und wie folgt strukturiert ist: Wortgottesdienst – Taufe – Eucharistie. Die Gelasianische Osternacht fängt an mit einer Kyrielitanei, auf die das Anzünden der Osterkerze im Kirchenraum folgt zusammen mit dem Lichtlobpreis (aber mit einem anderen Text als dem Exsultet). Darauf folgen, wie in der Gregorianischen Tradition, der Wortgottesdienst, die Tauffeier und die Eucharistie.

Hat die Gregorianische Feier keine Lichtfeier? Es ist ein Lichtritus da, aber er ist anders gestaltet und umfaßt vor allem keine verbalen Elemente (also keinen Lichtlobpreis). Er besteht im Hereintragen von zwei großen Kerzen zu Anfang des Wortgottesdienstes, dem Einsenken der beiden Kerzen in den Taufbrunnen während der Tauffeier und in der festlichen Illumination der Kirche zur Eucharistiefeier. Wir beachten hier also eine Steigerung des Lichtes. Demgegenüber findet sich in der Gelasianischen Tradition zuerst der vesperale Lichtritus.

Ferner fällt auf, daß der päpstliche Wortgottesdienst nur vier atl. Lesungen und zwei ntl. kennt, während die Gelasianische Tradition ein viel reicheres Lesematerial besitzt, nämlich zehn atl. Lesungen mit vier atl. Cantica. Beide Typen haben zusätzlich eine Lesung (nicht Gesangsvortrag) von Ps 42 (= ein Taufpsalm), und bei beiden ist die volle Initiationsfeier in der Osternacht integriert. Dazu gehört natürlich auch die Benedictio fontis, d. h. der Lobpreis über das Taufwasser.²¹ Beide Feiern haben nur noch den Auferstehungsbericht behalten, während wir noch aus Predigten von Leo I. aus dem 5. Jh. wissen, daß auch

¹⁹ So im Armenischen Lektionar: Le Codex arménien Jérusalem 121.2: Ed. comparé du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes par A. RENOUX. Turnhout 1971 (PO 36, 2, no. 168).

²⁰ Dazu vgl. H. ZWICK, Osterlobpreis und Taufe. Frankfurt 1986; H. Ch. SCHMIDT-LAUBER, Das Pascha-Mysterium im Osterlobpreis. Zur Feier der Osternacht, in: ders., Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. Stuttgart 1990, 395–421; G. FUCHS – H. M. WEIKMANN, Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung. Regensburg (erscheint im Frühjahr 1992).

²¹ Dazu vgl. B. KLEINHEYER, Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente, in LJ 42. 1992, Heft 1 (in Druck).

in Rom in der Osternacht der Passions- und Auferstehungsbericht gelesen wurde.²² In beiden Traditionen wird zudem der Wortgottesdienst zwischen AT und NT durch die Taufe unterbrochen.

Seit dem 8. Jh. sind die zwei stadtrömischen Osternachtmodelle auch im Norden rezipiert worden, haben sich aber mehrfach miteinander vermischt, wie das die sog. Ordines Romani des 8. und 9. Jh.s deutlich aufweisen. Vor allem ist interessant, wie z. B. der Ordo Romanus 29 die Benedictio cerei, d. h. die Lobpreisung über die Osterkerze, einschibt zwischen Wortgottesdienst und Tauffeier.²³ Dies ist z. B. auch bezeugt in den alten Liturgien von Lyon und Benevent. Eine der vielen Mischformen, wenn auch sehr vereinfacht, schlägt sich schließlich im römischen Kurienmissale des 13. Jh.s nieder, und diese Feierform wird zur Grundstruktur der Osternacht im Missale Romanum von 1570. Die liturgischen Bücher des Hoch- und Spätmittelalters übernehmen zudem verschiedene andere nichtrömische Elemente. Ich erwähne hier nur das Anzünden und Segnen des Osterfeuers, wohl eine Verchristlichung des germanischen Frühlingsfeuers, und verschiedene Speisesegnungen (zur Übersicht s. Tabelle I).

2.2.2 Die Entfaltung der Gesamtosterfeier: Von der einen Osternacht zur mehrtägigen Feier.

Neben dieser inneren strukturellen und inhaltlichen Entwicklung der Osternachtfeier selbst sehen wir seit dem 4. Jh. eine Entfaltung der Osternacht auf verschiedene Tage.

– Zunächst werden vor allem im Westen die Tage rund um die Osternacht profiliert als *Triduum sacrum*: die Heiligen Drei Tage, nämlich Freitag, Samstag und Sonntag. Augustinus nennt sie: Das Triduum des Gekreuzigten, des Begrabenen und Auferstandenen. Das Zentrum bleibt aber die Osternacht. Freitag und Samstag erhalten je eigene Wortgottesdienste, wobei die Themen Leiden, Tod und Begräbnis besonders zum Ausdruck kommen. Der Ostersonntag selbst erhält eine zweite Eucharistiefeier.²⁴

– Im Osten, ausgehend von Jerusalem, wird vor allem die ganze Woche vor und nach Ostern profiliert. Die Woche vor Ostern heißt *Hohe Woche* (*hebdomas major*) oder auch „Pascha-Woche“. Nach dem Pilgerbericht der Egeria aus dem Ende des 4. Jh.s²⁵ eröffnet man diese Woche am Samstag vor dem Palmsonntag in Bethanien mit dem Gedächtnis der Auferweckung des Lazarus. Am Sonntag versammelt man sich in der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg, zieht in Jeru-

²² Dazu vgl. LEON LE GRAND, *Setmons*. Tome III. Éd. par R. DOLLE. Paris 1961 (SChr 74), bes. 123–135.

²³ *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge*. III. Éd. par M. ANDRIEU. Louvain 1961, 429–445.

²⁴ Vgl. BALTH. FISCHER, Vom einen Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken, in: *Paschatis Sollemnia*, Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Hg. von BALTH. FISCHER u. J. WAGNER. Basel 1959, 146–156.

²⁵ Égérie, *Journal de Voyage*. Éd. par P. MARAVAL. Paris 1982 (SChr 296).

salem ein und gedenkt des Einzugs Jesu in Jerusalem; die Prozession endet in der Auferstehungskirche. Am Hohen Donnerstag gedenkt man abends besonders der Einsetzung der Eucharistie, versammelt sich am späten Abend am Ölberg, hält die ganze Nacht durch Wache, verehrt am Morgen des Karfreitags zwischen der Auferstehungskirche und der großen Gemeindekirche (genannt Martyrion) die Kreuzreliquien, versammelt sich hier wiederum zwischen 12 und 15 Uhr am Ort des Kreuzes zu einem ausgedehnten Wortgottesdienst (Lesungen von atl. Leidensprophezeiungen und der Passionslesung) und feiert die ganze Osternacht durch das Pascha Domini. Das Prinzip ist klar: Die Osternacht selbst wird entfaltet in verschiedenen Gottesdiensten an den Orten und zu den Zeiten, wo die ntl. Ereignisse stattgefunden haben; d. h. Die Ereignisse der Heilsvorgänge rücken in den Vordergrund. Aber die Einheit des Pascha-Mysteriums bleibt erhalten. Denn die Woche wird eröffnet mit der Feier einer Auferstehung (Lazarus) und beendet mit der Auferstehung Christi. Ausgangspunkte verschiedener Feiern während dieser Woche sind immer wieder die Himmelfahrtskirche und das Ende der Prozessionen: die Auferstehungskirche, d. h. Leiden und Tod des Herrn werden in Einheit gesehen mit seiner Verherrlichung.

Etwas anders scheint die Entwicklung im syrischen Liturgiebereich verlaufen zu sein. Dort wird wohl im Verlauf des frühen 4. Jh.s die ursprünglich Quartodezimanische Ostervigil auf die Freitagnacht angesetzt und komplementiert durch die neuere Osternachtsfeier der Dominikalen Praxis in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag.²⁶

– Ähnlich entfaltet sich auch die *Phase der Erhöhung*. Die Osternacht schwingt zunächst aus in eine achttägige Feier der Erhöhung mit der Lesung der verschiedenen Erscheinungsberichte und gleichzeitig mit der Versammlung der Neugetauften, die vom Bischof durch die mystagogischen Katechesen unterrichtet werden. Am 8. Tag liest man den Bericht Joh 20,26–29. Die fünfzigstägige Pentekoste wird zwar einerseits zerlegt, insofern man nun am 50. Tage das Himmelfahrts- und Pfingstfest feiert. Erst im 5. Jh. profilieren sich auch der 40. Tag als Fest der Himmelfahrt und der 50. als Tag der Sendung des Geistes heraus. Aber immer bleibt noch, wenn wir von den Predigten der Kirchenväter ausgehen und die liturgischen Texte des 5. und 6. Jh.s betrachten, der innere Zusammenhang von Leiden, Tod und Erhöhung bewahrt.

– In der gleichen Epoche bildet sich schließlich eine *vierzigstägige Vorbereitungszeit* auf das Pascha-Fest aus, die sogenannte Quadragesima. Auf die verschiedenen historischen Entfaltungsstufen dieser Zeit kann ich hier nicht eingehen. Die Vierzig Tage sind einerseits die letzte Vorbereitung der großteils mündigen Taufbewerber auf die Feier der Initiation in der Osternacht, andererseits auch eine vertiefende Vorbereitung der schon Getauften auf das Pascha-Fest.

²⁶ Dazu vgl. G. A. M. ROUWHORST, *Les Hymnes Pascales d'Ephrem de Nisibe*. 1–2. Leiden 1989, bes. 1, 28–194.

Im Verlauf des 6./7. Jh.s wird diese Zeit auch immer mehr die Zeit von Umkehr und Versöhnung für die sogenannten Büsser, die jedenfalls in der römischen Tradition am Gründonnerstag wieder in die Kirche aufgenommen wurden. Von daher also auch die spätere Bedeutung dieser Zeit: Umkehr und Versöhnung.

Immer aber bleibt als eigentlicher Kern und als Hauptgottesdienst des ganzen Festes: die Feier der Osternacht. Wir können sagen: Der Kern, die Osternacht, bleibt die eigentliche Pascha-Feier (die Einheit von Tod und Erhöhung des Herrn), aber sie wird komplementiert und entfaltet durch die Heilige Woche, das Triduum sacrum, die Osteroktav und durch die Fünfzig Tage mit Himmelfahrt und Geistsendung.

Diese formalen und auch inhaltlichen Stadien und das Grundkonzept finden wir zurück, wenn wir die ältesten Quellen der altrömischen Osterliturgie betrachten, nämlich die Sakramentare, Lektionare und Antiphonare aus der Zeit des 7.–9. Jh.s.

(Zur Übersicht s. Tabelle 1.)

2.3 Die Zerlegung und Zersetzung der Pascha-Feier im westlichen Mittelalter

Das altchristliche Erbe der Pascha-Feier wurde auf großartige Weise in den altrömischen Liturgiebüchern des 6. und 7. Jh.s bewahrt. Dies im einzelnen aufzuzeigen, kann mir im Rahmen dieser Ausführung nicht gelingen. Während nun aber die östlichen Liturgien bis in unsere heutige Zeit Grundgehalt und Grundgestalt der Pascha-Feier behalten haben, ergab sich bei uns im Westen bereits ab dem 8./9. Jh. eine zunehmende Zersetzung der Pascha-Liturgie, die sich im Spätmittelalter fortgesetzt hat. Diese wurde in der Volksfrömmigkeit des Barock und der Restauration des 19. Jh.s schlußendlich zementiert. Was ist geschehen?

2.3.1 Ganz langsam ging die Feier der Osternacht als Kern der gesamten Osterfeier verloren. Das zeigt sich schon an der zeitlichen Verschiebung. Die Osternacht verschob sich immer mehr auf den frühen Abend des Karsamstags. Dieser Zustand blieb erhalten bis 1951.

2.3.2 Zudem ging das Bewußtsein vom Zusammenhang zwischen dem Tod und der Erhöhung des Herrn verloren, aber auch der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ereignissen der Erhöhung wurde nicht mehr gesehen. Die Ereignisse des Lebens Jesu wurden in Einzelereignisse ohne inneren Zusammenhang aufgelöst. So nennt die Volksfrömmigkeit noch heute die Große oder Heilige Woche die Karwoche (Trauerwoche) mit dem Karfreitag und Karsamstag. Die Osternachtfeier selbst am Karsamstag Morgen zählte zur Karwoche, wobei es allerdings den Interessierten rätselhaft blieb, warum mitten in der Trauerwoche, in der ja ohnehin die Glocken nach Rom geflogen waren, plötzlich beim morgenfrühen Gloria die Glocken erklangen und das Halleluja gesungen wurde, ehe man wieder in Todestrauer versank. Der Ostersonntag wurde einfach zum Fest der Auferstehung. Es bildete sich sogar aus dem einen Triduum Sacrum

ein Doppeltridium aus: das Leidenstridium (Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag) und das Auferstehungstridium (Ostersonntag, Ostermontag, Osterdienstag), so wie man ja auch den Schmerzhaften und den Glorreichen Rosenkranz betete und der Kreuzweg mit der Grablegung abschloß. Sogar in der hohen Theologie konzentrierte man sich im Westen seit dem Mittelalter in der Erlösungslehre primär auf das Leiden und den Tod Jesu. Diesem allein kam eigentlich Heilsbedeutung zu. Die Auferstehung und Erhöhung wurde weniger als Heilsmysterium gesehen, sondern galt vor allem als ein wundermächtiger Erweis der Göttlichkeit des Auferstandenen.

Ganz ähnlich erging es der Pentekoste. Sie löste sich auf in Einzelfeste der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Geistsendung, wobei Himmelfahrt und Pfingstsonntag je eine eigene Vorbereitungszeit, Pfingstvigil oder Pfingstnovene, und eine Nachfeier erhielt, Oktav von Himmelfahrt, Oktav von Pfingsten. In der Volksfrömmigkeit wurde Pfingsten immer mehr zum Fest des Heiligen Geistes. Man wundert sich nur noch, warum es eigentlich nicht noch zu einem Fest Gottes, des Vaters, kam.

2.3.3 Außerdem ergab sich eine zunehmende Historisierung der Osterfeier. Zwar rückten schon seit dem späten 4. Jh. die historischen Ereignisse der Heilsvorgangeneit zusehends in den Vordergrund, aber die Liturgie als ganze war noch Mysterium. Doch seit dem Hoch- und Spätmittelalter waren es primär nur noch die Ereignisse der Vergangenheit, die in der Liturgie zentral standen und zunächst einmal innerhalb der liturgischen Feier selbst, später auch immer mehr außerhalb, nachgespielt und dramatisiert wurden. So wurde z. B. die Passionslesung dramatisiert oder das Heilige Grab möglichst naturgetreu (und später im Barock noch sehr pompös) imitiert; dort wurde am Karsamstagabend die Auferstehung nachgespielt. Noch bis in die Mitte des 20. Jh.s galt in vielen Gebieten Europas diese Auferstehungsfeier als eigentlicher Höhepunkt von Ostern. Ostermorgen stellte man den Besuch der drei Frauen am Grabe dar. An Himmelfahrt wurde eine Statue zur Decke des Kirchenschiffs hochgezogen, und an Pfingsten ließ man Tauben fliegen oder Rosenblätter vom Kirchendach her auf die staunende Gemeinde herunterregnen. Viele Volksbräuche unterstrichen dies zusätzlich, d. h. die Vergangenheitsdimension der Heilsgeschichte wurde je als geschichtliches Ereignis imitiert. Diese Aufführungen und Dramen wurden vor der Gemeinde gespielt, wobei diese selbst nicht mehr handelnd war. So war es auch nicht erstaunlich, daß sowohl Passions- wie Auferstehungsspiele langsam, aber sicher außerhalb des Kirchenraumes ein Eigenleben zu führen begannen. Aber Leiden, Tod und Erhöhung waren nicht mehr als Mysterien gesehen, d. h. nicht mehr verstanden als ein Geschehen, das sich im Jetzt und mitten in der Gemeinde ereignet.

2.3.4 Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging eine Verdinglichung der Liturgie vor sich, d. h. man konzentrierte sich auf die Gegenstände, die in der Litur-

gie gesegnet und geweiht wurden. Dieses Schicksal ereilte auch die Osternachtfeier. Nicht mehr das Anzünden des Osterfeuers war entscheidend, sondern die gesegnete Glut und Asche; nicht mehr das Anzünden der Osterkerze mit dem Lobpreis über das Licht, sondern die gesegneten Wachsstücke standen im Zentrum des Interesses; nicht mehr war der Vollzug der Initiation entscheidend, sondern es ging um das geweihte Taufwasser, das man einerseits das ganze Jahr über im Taufbrunnen (als Symbol des reinigenden Bades) aufbewahrte und das man vor der Eingießung der Öle als Weihwasser an die versammelte Gemeinde verteilte, um es nach Hause zu nehmen. Zur selben Zeit trat auch die Feier des eucharistischen Mahles, die *Actio Eucharistico*, in den Hintergrund, und das Hauptinteresse wandte sich der Konsekration der Hostie zu. Die Agape war schon längst verloren, aber die Osterfeier fungierte schließlich auch dahin, um gesegnete Speisen herzustellen. So also wurde die Osternachtliturgie sozusagen nur noch der Anlaß für verschiedene Segnungen von Dingen, die man nach Ablauf nach Hause nahm. Ähnlich erging es mit der Feier des Einzugs Jesu in Jerusalem, deren Interesse schließlich nur noch in der Palmweihe lag.

Zwar ist an sich nichts gegen Konkretisierungen in der Liturgie zu sagen, auch nicht gegen die in der Osterliturgie. Die historischen Ereignisse sind ein Teil der Anamnese, des Gedächtnisses; und die in der liturgischen Feier gebrauchten Symbole können und dürfen auch nach der aktuellen Feier zu Hause Erinnerungs- und Segenszeichen sein. Auch die vielen Volksbräuche im Umkreis der Liturgie sind an sich auch nicht negativ zu beurteilen, das Tragische an dieser Entwicklung lag darin, daß das ganze altchristliche Erbe, das uns die lateinischen Liturgiebücher bewahrt haben, aufgrund der fremden Sprach- und Formenwelt nicht mehr verstanden wurde: Die zentralen Grundinhalte, die großen Zusammenhänge und die primären Dimensionen traten so in den Hintergrund, und das Sekundäre und Marginale wurde allein noch verstanden und trat so allein in den Vordergrund.

*2.4 Die Wiedergewinnung der Paschafeier im 20. Jh.*²⁷

2.4.1 Im Gegensatz zur Ostkirche, für die seit den Anfängen die Osterfeier bis heute das Herzstück der Liturgie geblieben ist, hat die Westkirche Ostern eigentlich erst wieder im ausgehenden 19. und im 20. Jh. entdeckt. Viele Faktoren haben dazu geführt: die Rückbesinnung auf die Bibel, aber auch auf die Kirchenväter, und die Wiederentdeckung der östlichen Liturgien. Vor allem aber war es die Liturgische Bewegung seit Ende des 19./Anfang des 20. Jh.s, die hier eine Pionierleistung vollbracht hat. Unter vielen Namen seien hier nur einige wenige Persönlichkeiten genannt, so aus dem deutschen Sprachraum der

²⁷ H. J. AUF DER MAUR, Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier im 20. Jh. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum ökumenischen Dialog, in: BiLi 60. 1987, 2–25.

Klosterneuburger Pius Parsch, und der Benediktiner Odo Casel aus Maria Laach und Romano Guardini. In späteren Jahren, ab den 30er Jahren, auch der Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann, Innsbruck. Einen bedeutenden Beitrag an dieser Wiederentdeckung der Osterfeier hat vor allem die Jugendbewegung der 20er und 30er Jahre geleistet. Vor allem Pius Parsch, aber auch Odo Casel haben sich nicht nur literarisch mit der Osternachtfeier beschäftigt, sondern sie haben ihre Erkenntnisse auch in die Praxis umgesetzt. Im Mai 1951, also nach der offiziellen gesamtkirchlichen Erneuerung der Osternacht, äußerte sich Parsch wie folgt: „Wie wir heuer die erste legale Osternachtfeier gehalten haben (21 Jahre lang hielten wir sie illegal), darüber wurde in diesem Heft bereits abgehandelt.“²⁸ Die Praxis von St. Gertrud bei Klosterneuburg strahlte aber auch auf andere Orte aus. Bereits in dem Beitrag Osternachlese von 1932/33 wird ersichtlich, daß man zu diesem Zeitpunkt schon vielerorts bemüht war, eine Änderung in der Osternachtpraxis herbeizuführen.

In Rom wurden die Impulse aus der Basis in den späten 40er Jahren aufgenommen, und daraus resultierte unter Pius XII. 1951 die Erneuerung der Osternacht *ad experimentum* und schließlich 1955/56 die Erneuerung der ganzen Heiligen Woche.

Nicht zuletzt aufgrund der Rückbesinnung auf das zentrale Pascha-Mysterium in der Liturgiekonstitution hat das Vaticanum II eine allgemeine Erneuerung der Liturgie, der liturgischen Bücher und damit auch nochmals der Osterliturgie veranlaßt, die sich dann 1970 mit der Herausgabe des neuen *Missale Romanum* verwirklicht hat.²⁹ Die Gottesdienstkongregation hat schließlich in einem Rundschreiben von 1988 „Die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ erneut dokumentiert, wie wichtig ihr die Erneuerung der Osterliturgie ist.

Doch nicht nur in der römisch-katholischen Kirche ist die Osternachtfeier wieder neu entdeckt worden, bereits in den 30er Jahren wird dieses Anliegen von lutherischen Kreisen Deutschlands aufgegriffen, und das Resultat dieser Bemühungen hat sich inzwischen in den Erneuernten Agenden der 60er und 80er Jahre niedergeschlagen. Auch die reformierten Kirchen der französischsprachigen und deutschsprachigen Schweiz haben seit den 50er Jahren die Osternachtfeier wiederentdeckt und schließlich in die Erneuernten Agenden der späten 70er und der 80er Jahre integriert. Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß auch in den 80er Jahren die christ-katholische Kirche der Schweiz (Altkatholiken) eine Erneuerung der Osternachtfeier unternommen hat.³⁰

2.4.2 Es soll hier kurz die Struktur der Osternachtfeier im ökumenischen Vergleich dargestellt werden. Strukturell zeigt sich, daß alle Feiertypen geprägt

²⁸ BiLi 26. 1950/1951, 256.

²⁹ H. M. STOWASSER, Die Erneuerung der Vigilia Paschalis. Zur Gesamtkirchlichen Rezeption eines Anliegens der liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet. Eichstätt 1987.

³⁰ Vgl. auch J. BAUMGARTNER, Die Rückgewinnung der Osternachtfeier in den reformierten Kirchen der Schweiz, in: *Ecclesia Orans* 5. 1988, 177–217.

sind von der mittelalterlich rezipierten römischen Feier. Alle Strukturen weisen dieselben Grundelemente auf: Lichtfeier, Wortgottesdienst, Tauffeier, Eucharistiefeier, wenn auch die verschiedenen Elemente je verschieden miteinander verknüpft sind. Lutheraner und Reformierte haben das Osterfeuer nicht rezipiert. Im Gegensatz zu allen übrigen (auch der römisch-katholischen) hat die christ-katholische Kirche einen eigenen Schlußteil mit Laudes, dem (byzantinischen) Osterruf und der Segnung der Ostereier. Die Lutherische Form hat noch immer die Taufe zwischen atl. und ntl. Wortgottesdienst. Die originellste Struktur freilich hat die Evangelisch Reformierte Liturgie der Schweiz entwickelt: Sie beginnt direkt mit dem Wortgottesdienst mit atl. Lesungen und dem Evangelium. Die Lichtfeier findet im Zusammenhang mit der Auferstehungsbotschaft statt, und nach der Homilie folgt als dritter Teil die Tauffeier mit vorausgehender Epistellesung: Röm 6. Darauf folgt das Österliche Mahl, wobei hervorgehoben werden muß, daß auch hier ein volles eucharistisches Hochgebet integriert ist. Interessant ist auch im Zusammenhang mit der Tauf liturgie die sehr sinnvolle Umgestaltung der Heiligenlitanei in einen Dank für die Glaubenszeugen: „Die Kirche Jesu Christi soll als die Frucht der Auferstehung ins Blickfeld kommen.“ Zum Vergleich s. Tabelle 2.

Die Osternacht als Hauptgottesdienst des Jahres erfordert selbstverständlich auch eine entsprechend gesänglich-musikalische Gestaltung, zumal ja wesentliche Teile aus Psalmen, Cantica und Lobpreisungen bestehen. In allen Ordnungen wird der Gesang als integrales Element der Feier wahrgenommen. Grundsätzliche Aussagen zu musikalischen Gestaltungsfragen gibt aber das Römische Formular leider nicht. Die Reformierte Liturgie weist jedoch auf ein wichtiges Gestaltungsprinzip hin: „Musik und Gesang sollten wie das Licht erst im Laufe der Feier nach und nach hinzukommen.“ In der Lutherischen Einführung wird darauf hingewiesen, daß vor allem drei musikalische Schwerpunkte hervorgehoben werden sollten: Lichtdanksagung, Evangelium und Österliche Eucharistiefeier. In diesem Zusammenhang sei übrigens hingewiesen auf einen Ansatz einer musikalisch durchgestalteten katholischen Osternachtfeier von Paul Müller 1971 und Ernst Pfiffner 1984.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die vier vorgelegten Osternachtfeiern eine bemerkenswerte Einheit im Grundverständnis, im Grundgefüge und in den Grundelementen aufweisen, die formalen Elemente aber je verschieden gestalten. Leider zeigen sich auch gemeinsame Defizienzen, nämlich keine der Osternachtfeiern verzeichnet als Höhepunkt des Wortgottesdienstes die Passionslesung, sondern nur das Auferstehungsevangeliem, und obwohl alle Einführungen der Osternachtfeier richtigerweise behaupten, die altchristliche Ostervigil sei wesentlich die Erwartung des wiederkommenden Herrn, fehlt im Lesematerial bei den meisten die eschatologische Dimension. Eine löbliche Ausnahme macht die Reformierte „Liturgie des temps des fetes“ aus der Westschweiz, wo im Lesezyklus des Markus- und des Johannesjahres anstelle von Röm 6 die großartige Schau des endzeitlichen Hochzeitsmahles aus Offb 19 gelesen wird.

3. ZUSAMMENFASSENDE GESAMTSCHAU

Als abschließende Synthese soll hier die theologische Grundstruktur der Osternachtfeier dienen, die ja das Zentrum der gesamten Paschafeier ist. Blicken wir auf die einzelnen großen Strukturelemente, völlig unabhängig von der Art und Weise, wie sie miteinander verknüpft sind, so entdecken wir überall dieselbe Gegebenheit:

3.1 In der Lichtfeier wird uns Gottes Heil erfahrbar gemacht durch das Symbol des Lichtes (Osterfeuer, Osterkerze). Verschiedene Texte, vor allem aber die große Lichtdanksagung (Exsultet) verbinden auf der verbalen Ebene die allgemeine Symbolerfahrung mit dem Heilsgedächtnis der Anamnese: Gottes Heilschaffen in der Geschichte im Zeichen des Lichtes. Die Gemeinde empfängt das Licht und erkennt und anerkennt lobend und preisend dieses Heilstun Gottes im Licht. Sie antwortet durch den Lobpreis: „Dank sei Gott“ und mit der großen Danksagung über das Licht.

3.2 Im Wortgottesdienst wird durch das Symbol des Wortes Gottes Heil erfahren und gegenwärtig: von der Schöpfung über das Pascha Christi bis zur Wiederkunft des Herrn. Die Gemeinde hört und empfängt Gottes Wort und antwortet lobpreisend in den verschiedenen Psalmen, Cantica und im österlichen Halleluja.

3.3 In der Tauffeier wird Gottes Heil erfahren im Symbol des Wassers. Auf der Ebene des Wortes wird diese Symbolerfahrung verbunden mit der Anamnese im „Lobpreis und der Anrufung Gottes über dem Wasser“. Die Gemeinde antwortet in verschiedenen Gesängen, vor allem aber im Lobpreis über das Wasser, und bringt ihr Engagement zum Ausdruck in der Erneuerung der Taufgelübde.

3.4 In dem österlichen Mahl kommt Gottes Heil zum Ausdruck im eucharistischen Mahl von Brot und Wein. Im großen Lob- und Dankgebet über Brot und Wein, dem Eucharistischen Hochgebet, geschieht Anamnese, Gedächtnis des österlichen Heils in besonderer Weise. Die Gemeinde empfängt die Gaben, gibt sich selbst in die Opferhingabe Christi hinein und antwortet im Lobpreis der eucharistischen Danksagung.

Jedes dieser vier Strukturelemente weist also letztlich dieselbe Grundgestalt auf: Gedächtnis, ganz ähnlich wie H. B. Meyer dies herausgearbeitet hat als Sinngestalt der Eucharistiefeyer in Teil 4 des Handbuches der Liturgiewissenschaft.³¹

³¹ H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Praxis. Regensburg 1989, 446–457 (GdK Teil 4).

Was H. B. Meyer sagt in bezug auf die Eucharistiefeier, läßt sich so auch anwenden auf die Osternachtfeier: „Die Vollzugsform ‚eulogisches Gedenken‘ ist. . . ein soterisch-katabatisches und kultisch-anabatisches Handeln, das in Wort, Geste und Gabe zum Ausdruck kommt. Dem ist hinzuzufügen, daß dies alles nur geschehen kann, weil Gott sich uns durch Christus im Heiligen Geist als Segensgabe übergibt, so daß wir die Kirche, uns selbst und unsere Welt mit Christus im Heiligen Geist, dem Vater im gedenkend-segnenden Lobpreis übergeben können.“³²

Kaum an einem anderen Fest oder Zeitraum des Kirchenjahres tritt die Diskrepanz zwischen der Größe des kultischen Geschehens und der Entfremdung des gläubigen Volkes gegenüber diesem Geschehen so kraß in Erscheinung wie in den Kartagen: Die Kirche feiert in ihren unvergänglichen heiligen Riten die größten Heilsmysterien unseres Glaubens, die coena Domini, den Erlösertod und die Auferstehung des Herrn, sie singt, wie niemals sonst, in den Liedern ihrer überströmenden Freude von der Würde des Christen, vom Glanz des Lichtes, sie spricht vom „mächtigen Jubel des Volkes“, das den heiligen Tempel erfüllen soll. Das Volk aber ist nicht da! Es *kann* nicht da sein! – Es ist nicht eine neue Klage, die wir damit erheben, aber es ist eine Bitte, die, so glauben wir, immer mehr der *Erfüllung entgegenreift*: Das Volk möge das Sacrum Triduum wieder mitfeiern können, und die Liturgie dieser heiligen Tage möge auch aus Gründen der *Echtheit des Vollzuges* wieder zeitlich ganz auf den ihr jeweils zukommenden Platz gestellt werden!

Aus dem Protokoll der VI. Konferenz der
Österreichischen Liturgischen Kommission am 11. Oktober 1950
(Heiliger Dienst, 1950, 132)

³² Ders., ebd. 455.

Gregorianische Tradition (Papstliturgie) 7./8. Jh.	Gelasianische Tradition (Gemeindeliturgie) 7./8. Jh.	Gallische/Fränkische Tradition (Mischform) 9. Jh.	MRom 1570 (Mischform)
GrH, OR 23–24	GeV, OR 16–17	OR 29	
Einzug in die Kirche	Einzug in die Kirche Kyrie-Litanei	Anzünden der Candela (kleine Kerze) am Kirchenportal Einzug in die Kirche	Segnung des Osterfeuers Anzünden der Candela am Osterfeuer Einzug in die Kirche
Anzünden von 2 Fackeln	Hereintragen und Anzünden der Osterkerze	Anzünden von 2 Kerzen	Anzünden der dreiarmligen Kerze Anzünden der Osterkerze
	Lobpreis über das Licht (Deus, mundi conditor) Eröffnungsgebet		Lobpreis über das Licht (Exsultet) Illumination der Kirche
Gen 1 Ex 14 Jes 4 Jes 54 (Dt 31)	+ Gebet (G) + G + G + G	Gen 1 Gen 5 Gen 22 Ex 14 + Canticum Ex 15 Jes 54 Ez 37 Jes 4 + Canticum Jes 5 Ex 12 Dt 31 + Canticum Dt 32 Dan 3 Ps 41 (42)	Gen 1 Gen 5 Gen 22 Ex 14 + Canticum Ex 15 Jes 54 Bar 3 Ez 37 Jes 4 + Canticum Jes 5 Ex 12 Jona 3 Dt 31 + Canticum Dt 32 Dan 3
			+ G + G + G + G + G + G + G + G + G + G + G + G
Ps 41 (42)	+ G		

Auszug aus der Kirche Anzünden der Osterkerze am Osterfeuer Einzug in die Kirche Lobpreis über das Licht (Exsultet)		Prozession zum Taufbrunnen Kyrie-Litanei Lobpreis über das Wasser Einsenken der 2 Kerzen Taufe/Firmung Vesper		Prozession zum Taufbrunnen Ps 41 (42) Lobpreis über das Wasser Einsenken der Osterkerze (Taufe)	
Prozession zum Taufbrunnen Kyrie-Litanei Lobpreis über das Wasser Einsenken der 2 Fackeln Taufe/Firmung		Prozession zum Taufbrunnen Kyrie-Litanei Lobpreis über das Wasser Einsenken der 2 Kerzen Taufe/Firmung Vesper		Prozession zum Taufbrunnen Ps 41 (42) Lobpreis über das Wasser Einsenken der Osterkerze (Taufe)	
Prozession zum Altar Kyrie-Litanei Illumination der Kirche		Prozession zum Altar Kyrie-Litanei Illumination der Kirche		Prozession zum Altar Kyrie-Litanei Anzünden der Altarkerzen	
Gloria Gebet Kol 3, 1–4 Halleluja, Ps 117. 116 Mt 28, 1–7 Eucharistie		Gloria Gebet (Kol 3, 1–4) Halleluja, Ps 117. 116 (Mt 28, 1–7) Eucharistie		Gloria Gebet Kol 3, 1–4 Halleluja, Ps 117. 116 Mt 28, 1–7 Eucharistie Vesper	

³³ Dazu vgl. GdK 5 (s. o. Anm. 8), 87–88; dort auch Belege und Quellen.

TABELLE 2³⁴

röm.-kath. Meßbuch 1975	evang.-lutherisch Völker 1983 Vorbereitung: Gen 1 Lob des Christuslichtes	evang.-reform. Liturgie 1983	christ.-kath. Triduum 1980
Lichtfeier Osterfeuer Lichtprozession Osterlob (Exsultet)	Lichtfeier Osterfeuer Lichtprozession Lob über Osterlicht (Exsultet)		
Wortgottesdienst Gen 1	Wortgottesdienst Gen 1	Wortgottesdienst Gen 1	Vigilfeier Gen 1
Gen 22 Ex 14 Jes 54 Jes 55 Bar 3 Ez 36	Gen 6 Ex 14	Ex 14	Ex 14
Röm 6 Halleluja Mt 28/Mk 16/Lk 24	Röm 6	Ez 37	Ez 37
Homilie			
	Lichtfeier und Osterevangelium Hereintragen des Lichtes Mt 28 Osterlob (Exsultet)		

Tauffeier

Prozession zum

Taufbrunnen

Lobpreis und

Anrufung Gottes über
das Wasser

Taufe

Erneuerung des

Taufversprechens

Taufgedächtnis

Prozession zum

Taufbrunnen

Taufgedächtnistext

Taufe

Glaubensbekenntnis

Predigt – Tauffeier – Dank

Homilie

Röm 6

Tauffeier

Segnung des Wassers

Taufgedächtnis

Osterlicht austeilen

Taufe

Glaubensbekenntnis

Taufe

Bittgebet um Bewahrung
des Glaubens

Dank für Glaubenszeugen

Wortgottesdienst

Halleluja

Mt 28

Halleluja

Homilie

Fürbitten

Abendmahlsfeier

Euch. Dankgebet

Abschluß

Gebet

Sendung

Segen

Österliches Mahl

Euch. Dankgebet

Abschluß

Gebet

Sendung

Segen

Eucharistiefeier

Euch. Dankgebet

Abschluß

Laudes Osterruf

Segnung der Ostereier

Sendung

Segen

Eucharistiefeier

Euch. Dankgebet

Abschluß

Gebet

Segen

Sendung

³⁴ Dazu vgl. H. J. AUF DER MAUR, Die Wiederentdeckung (s. o. Anm. 27), 14; Belege und Quellen, ebd., 11–17.

Aus der Knechtschaft in die Freiheit

Das alttestamentlich-jüdische Pesach als Leidensgedächtnis und Fest der Erlösung

1. ZUR FRAGESTELLUNG: SCHÖPFERISCHER UMGANG MIT LITURGISCHER TRADITION INNERHALB DER ALTTESTAMENTLICHEN ÜBERLIEFERUNG

In einem liturgischen Symposium zum Thema „Wir feiern Ostern“ haben Sie sich entschlossen, nicht nur Liturgiker zu Wort kommen zu lassen, sondern Ihr Thema auch aus der Sicht des Alten Testaments zu beleuchten. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Das neutestamentlich-kirchliche Ostern ist ohne seine alttestamentlichen Wurzeln nicht zu begreifen. Was ist aber nun genauer der Arbeitsauftrag an mich und an uns alle an diesem Nachmittag? Geht es darum, grundsätzlich diesen Zusammenhang zwischen dem Alten Testament und unserer christlichen Feier zu erläutern? Ich denke, daß dies in einem solchen Rahmen vorauszusetzen ist. Offenbar geht es auch nicht darum, ein bestimmtes Ritual zu erheben, das als „Modell“ für unsere Feier dienen kann – das christliche Pascha ist etwas anderes als das alttestamentliche Fest. Geht es dann um geschichtliche Erläuterungen, um die „Vorgeschichte“ für Menschen, die an der Vergangenheit besonderes Interesse haben, um „Geschichte um der Geschichte willen“? Auch das scheint mir nicht Grund genug, einen ganzen Nachmittag zu verwenden, wenn es Ihnen und uns allen um „unsere Feier von Ostern“ geht, wie der Titel des Symposiums sagt.

Ich möchte daher die Entwicklung des alttestamentlichen Pesach darstellen, und zwar unter dem Aspekt des geschichtlichen Wandels, der sich im Alten Testament selber ereignet hat. Die leitende Frage ist daher für mich nicht, wie wir auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Texte heute Pesach/Ostern feiern sollen und müssen, sondern wie Liturgie bereits innerbiblisch Besinnung auf Grundgehalt und Grundgestalt der Feier gewesen ist und was uns dieser Umgang mit Ritus und Fest heute zu sagen hat. Es geht also um die Frage, wie die Bibel selbst mit „Tradition“ umgegangen ist. In diesem Sinn geht es mir hier um Bibel als „Formalprinzip“ – als Prinzip des Umgangs mit liturgischer Tradition.

Dazu einleitend ein Zitat zur Frage der „Tradition“ von Bischof Walter Kasper: „Geht es um einen fixen Bestand von Lehren und Disziplinen oder um einen lebendigen, geschichtlichen Prozeß der Weitergabe des Glaubens, dessen Kontinuität man nur erkennt, wenn man kein starres, objektivistisches Traditions- und Kontinuitätsverständnis voraussetzt, sondern ein hermeneutisch re-

flektiertes, geschichtliches Traditionsverständnis vertritt?“¹ Das heißt auch für die Tradition der Liturgie, daß sie nicht ein „Weiterreichen des Immergleichen, so wie eine Kette von Arbeitern sich Ziegelsteine zuwirft“ (Hans Urs von Balthasar) sein kann, nicht ein Weitergeben toter Formeln oder toter Riten. Geschichtlichkeit der Liturgie müßte bedeuten, daß „die eine und selbe Tradition angesichts neuer geschichtlicher Situationen neu befragt wird“.²

2. ZUR REDAKTIONELLEN GESTALT DES BUCHES EXODUS – DER ENTWURF EINER SOLIDARISCHEN FREIHEITSGESCHICHTE³

Die Texte des Buches Exodus, insbesondere auch das Kap. 12, das uns im Zusammenhang mit unserem Thema besonders interessiert, verdanken sich einem langen, im einzelnen komplizierten und auch umstrittenen Prozeß der (mündlichen wie schriftlichen) Überlieferung. Für uns maßgeblich ist letztlich der uns vorliegende kanonische Text in seiner Endgestalt. Er verdankt sich einer Redaktion (RP), die das Ringen um die Identität Israels nach der Katastrophe von 586 als Tempelgemeinde widerspiegelt.

Worin liegt das theologische Programm dieser Komposition, und welche Rolle spielt darin die Pesachüberlieferung in Ex 12? Im großen umfaßt das Buch drei Teile:

- ☆ Israel unter dem Pharao bzw. in seinem Herrschaftsbereich (Ex 1,1–16,36)
- ☆ Israel am Sinai und die Offenbarung der Königsherrschaft (Ex 17,1–34,35)
- ☆ Jahwe inmitten der Gemeinschaft seines Volkes (Ex 35,1–40,38).

Jahwe, ein Gott, der leidenschaftlich für die Bedrängten und Versklavten Partei ergreift, ein Gott der Rettung und Befreiung (vgl. „JHWH“ in Ex 3,14) – das ist das Thema des ersten Teils. Die großen Rettungszusagen des ersten Teils bzw. die Erfahrung des Auszugs und der Rettung haben aber ihren Grund und ihr Ziel nicht in sich selbst, sondern im zweiten Teil, der die Mitte der Komposition bildet: Es geht um die Offenbarung der Königsherrschaft Jahwes, um die Offenbarung seiner Tora, seiner Gesellschaftsordnung, dessen „Magna Charta“ der Dekalog bildet.⁴ „Damit Jahwe diese Grundordnung von Freiheit und Leben glaubhaft offenbaren konnte, und damit Israel ein glaubhafter Zeuge dieser Grundordnung sein kann, hat Jahwe Israel aus der Sklaverei Ägyptens befreit und zu sich in die Wüste geführt, um dort mit ihm Solidarität und Treue einzu-

¹ W. KASPER, Bewahren oder Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche, in: *Öffnung zum Heute*. Hrsg. v. U. Struppe/J. Weismayer, Innsbruck 1991, S. 109–132, hier S. 115.

² KASPER (wie Anm. 1) S. 115.

³ Vgl. zum Titel und zum Folgenden: E. ZENGER, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34, Altenberge 1982, S. 22–55.

⁴ Im Zentrum der Komposition stehen Ex 19,1–25a und 19,25b–20,21, vgl. ZENGER (wie Anm. 3) S. 52. Der Dekalog als Sinn des Exodus wird auch in Ex 20,2 ausdrücklich hervorgehoben.

üben . . .“⁵ „Das ist die Würde derer, die sich unter die Gottesherrschaft Jahwes stellen: sie sind befreit zum Befreien anderer!“⁶ Der dritte Teil spricht über die Einstiftung der göttlichen Gegenwart in Israels Mitte, über das Heiligtum und den Kult.

An diesem Punkt wird verwunderlich, daß wir vom Pesach als dem zentralen kultischen Vollzug des nachexilischen Israel nicht erst in diesem dritten Teil hören, sondern bereits in Ex 12, also im ersten Teil, wo es eigentlich noch gar nicht „paßt“. Diese Beobachtung gilt es zunächst nur festzuhalten.

Nun ein etwas genauerer Blick auf den ersten großen Abschnitt „Israel unter dem Pharaο“. Auch dieser Abschnitt besteht aus drei Teilen:

- ☆ Ankündigung der Befreiung: Ex 1,1–6,27
- ☆ Plagen: Ex 6,28–11,20 (verzögerndes Element; erzählt vom dramatischen Kampf der Gottesmänner Mose und Aaron gegen den „Götzen“ Pharaο)
- ☆ Ausführung der Befreiung: Ex 12,1–16,36

Dieser dritte Teil (Ex 12 – 16) enthält zwei zentrale Zusagen bzw. Aufforderungen: „Ein Pesach ist es/soll es sein für Jahwe“ (Ex 12,11) und „Ein Sabbat ist es/soll es sein für Jahwe“ (Ex 16,25).⁷ Das Pesach als Feier und Mahl der geschenkten Befreiung und der Sabbat als Tag, an dem Israel an der Freiheit des befreienden Jahwe Anteil hat, sind die beiden Institutionen und Vollzüge, die beide auf ihre Weise das in Israel gegenwärtig halten wollen, was zwischen Ex 12 und Ex 16 erzählt wird: die Rettung durch Jahwe am Schilfmeer (Ex 14,1–15,12).

Dieser Abschnitt (Ex 12 – 16) ist durch zwei Ortsangaben gerahmt, und diese geben ihm eine ungeheure Spannung: Ex 12,1 „im Lande Ägypten“ und Ex 16,35f: „bis sie in ein Land kamen, wo man wohnen/leben kann . . . bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen“. Es geht um den ganzen Bogen der Geschichte, und darin um die beiden Institutionen des Pesach und des Sabbat.

In der Feier des Pesach denkt Israel daran, daß es aus der leidenschaftlichen Liebe Jahwes lebt, die erwählt, beruft, zum Jahwevolk macht und alles besiegt, was knechtend, unterdrückend und unfrei machend dem vollen Leben vor Gott und miteinander im Weg steht.

Im Sabbat (Ex 16) bekennt Israel, daß es sich ganz und vollständig Jahwe verdankt (das Manna wird als Gabe des siebten Tages „entdeckt“, der Sabbat wird also entdeckt und nicht einfach „verordnet“). Alles Brot, auch und gerade das im Land Kanaan, soll als „Brot vom Himmel“ (Ex 16,4) verstanden werden.

⁵ ZENGER (wie Anm. 3) S. 52.

⁶ ZENGER (wie Anm. 3) S. 53.

⁷ Beide sind kompositorisch durch Stichwortverbindungen aufeinander bezogen, vgl. E. ZENGER, Tradition und Interpretation in Exodus XV 1–21, in: Congress Volume Vienna 1980 (VTS 32), Leiden 1981, S. 452–583.

In diesem Brot sichert Jahwe ganz und vollkommen das Leben Israels (Ex 16,18).

Nach diesem Blick auf die kanonische Endgestalt und die theologische Intention des Redaktors soll nun die Entwicklung der Pesachfeier in Israel beleuchtet werden.

3. DAS PESACH IN DER GESCHICHTE ISRAELS – DIE LITERARISCH GREIFBARE VORGESCHICHTE

3.1 Das vordeuteronomische Pesach – Ex 12,21–23

Es ist weithin *Opinio communis* unter den Exegeten, daß innerhalb des über weite Strecken priesterschriftlichen Kapitels 12 in den Versen 21–23 eine alte, jahwistische Überlieferung vorliegt.⁸ Der Text spricht nicht von einem Opfer, sondern vom einfachen „Töten“ eines Lammes. Das so gewonnene Blut wird auf die Türpfosten gestrichen und soll als Schutz vor dem „Verderber“ dienen.⁹ Dieser Ritus wird in einem Haus (nicht im Tempel!) vollzogen, ist also ein Ritus in der Familie. Von einem Mahl ist nicht die Rede. Es handelt sich um einen alten apotropäischen Blutritus des Kulturlandes¹⁰ – und nicht um einen nomadischen Brauch im Zusammenhang mit dem Weidewechsel.¹¹

⁸ Vgl. J. SCHREINER, Exodus 12,21–23 und das israelitische Pascha, in: Studien zum Pentateuch. Hrsg. v. G. BRAULIK, Wien 1977, S. 69–90. Die Zuweisung zu J wird von den meisten Exegeten angenommen, vgl. u. a.: J. SCHARBERT, Exodus (Neue Echter Bibel) S. 51; vgl. auch ders., Das Pascha als Fest der Erlösung im Alten Testament: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. Fs. für J. G. PLÖGER. Hrsg. v. J. SCHREINER, Stuttgart 1983, S. 21–30. Einschränkend beurteilt P. WEIMAR nur Ex 12,21–22a.23b als jehowistisch: P. WEIMAR, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5. (OBO 32) Fribourg 1980, S. 289. Grundsätzliche Bedenken gegen diesen breiten Konsens meldet van Seters an, für den der Blutritus erst eine priesterschriftliche Neueinführung zum Pesach ist: J. van Seters, The Place of the Yahwist in the History of Passover and Massot: ZAW 95 (1983) S. 167–182, bes. S. 177.

⁹ Der Jahwist nimmt hier eine alte Überlieferung auf, wie die Spannung zwischen „Jahwe“ (der für J der eigentlich Handelnde ist) und dem „Verderber“ in V. 23 zeigt; vgl. SCHARBERT, Exodus (Neue Echter Bibel) S. 52.

¹⁰ G. BRAULIK, Pascha – von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest: BiKi 36 (1981) S. 159–165, hier S. 159.

¹¹ L. ROST hat 1943 auf einige Parallelen zu nomadischen Riten im Zusammenhang mit dem Weidewechsel hingewiesen (Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender: ZDPV 66 [1943] S. 205–215). Bis heute findet sich in der Literatur diese These wieder, zum Beispiel in: E. OTTO/T. SCHRAMM, Fest und Freude. (Kohlhammer Taschenbücher/Biblische Konfrontationen 1003), Stuttgart 1977, S. 11–15. Diese Annahme ist aber heute unwahrscheinlich geworden. Zunächst ist sie nur auf dem Hintergrund der These von A. ALT sinnvoll, die Lebensweise der Patriarchen sei als „nomadisch“ zu beschreiben. Dies ist heute so nicht mehr zu halten, vgl. das Themenheft zu den Anfängen Israels: BiKi 38 (1983), Heft 2. Zum anderen ist ein ähnlicher Blutritus der Araber nicht ein Ritus des Ankommens und Sich-Niederlassens. Gerade der Text selbst deutet an, daß der Schutz des Blutes für diejenigen gilt, die sich im Haus aufhalten (vgl. Ex 12,21 – das Verbot,

3.2 Der Ursprung von Mazzot

In Ex 12,15–20 wird – nach dem eigentlichen Pesachritus – von einem anderen Fest gesprochen, das uns aus den alten, vordeuteronomischen Festkalendern (Ex 23,14–17 und Ex 34,18–24) bekannt ist und ursprünglich nichts mit dem Blutritus des Pesach zu tun hatte – dem Fest der ungesäuerten Brote, dem Mazzot. Sieben Tage lang soll ungesäuertes Brot gegessen werden.

Dieses Fest wurde im Frühjahr, vor der ersten Gerstenernte, gefeiert. Es entstand als Antwort des Jahweglaubens auf die Herausforderungen des bäuerlichen Lebens. Es hat wahrscheinlich keine agrarischen, vor-israelitischen Ursprünge, die nachträglich „jahweisiert“ worden wären, wie oft fälschlich behauptet wird.¹² Ungesäuerte Brote sind die Speise in Situationen, die ein Backen mit vorbereitetem und bereits gesäuertem Teig nicht gestatten. Sie sind die klassische Speise für „unterwegs“. In diesem Sinn ist es besonders die Speise des Exodus, des hastigen Aufbruchs und der Wüstenwanderung. Daran knüpft das Fest an. Vor der Ernte, bevor der Ertrag der Arbeit sichergestellt ist, denkt Israel an den geschichtlichen Anfang: Der Segen des fruchtbaren Landes wurde ihnen durch Jahwe und seine Herausführung geschenkt, ist seine Gabe.¹³ Durch den genau festgelegten Zeitraum von sieben Tagen, in denen man das ungesäuerte Brot aß, wird diese situationsbedingte Gewohnheit zu einem Ritus.

3.3 Die Kultzentralisation des 8. Jahrhunderts

Im 8. Jh. wurde das Mazzenfest von König Hiskija an den Tempel von Jerusalem verlegt (2 Kön 18,4.22; vgl. auch 2 Chr 30,13.21)¹⁴; vom Reformkönig Jo-

das Haus während der Nacht zu verlassen). Es handelt sich – modern gesprochen – eher um einen „Haussegen“ als um einen „Reisesege“: J. VAN SETERS (wie Anm. 8) S. 172; B. N. WAMBACQ, *Les origines de la Pesah israélite*: Bib 57 (1976) S. 206–224, S. 301–326; ders., *Pesah – Massot*: Bib 62 (1981) S. 499–518.

¹² Vgl. J. Halbe, *Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes*: ZAW 87 (1975) S. 224–346; B. N. WAMBACQ, *Les massot*: Bib 61 (1980) S. 31–54; G. BRAULIK, *Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest*, in: ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, S. 95–121 (ursprünglich veröffentlicht in: *Theologie und Philosophie* 56 [1981] S. 335–357). Gegen einen agrarischen Ursprung spricht – neben der biblischen Überlieferung insgesamt – u. a. der (fixe) Termin im Monat Abib, in dem die Gerste in Palästina noch nicht schnittreif ist, und die Tatsache, daß eine siebentägige Feier gerade zu Beginn der Ernte diese gefährdet hätte.

¹³ Der (priesterschriftliche geprägte?) Text Jos 5,10–12, der zweifellos auf eine alte Tradition zurückgeht, nennt das ungesäuerte Brot und das Röstkorn als erste Gaben des Landes. Nicht jahreszeitlich (als erster Ertrag der Ernte), sondern heilsgeschichtlich bildet es den ersten Ertrag, vgl. Halbe, *Erwägungen* (wie Anm. 12) S. 233.

¹⁴ Vgl. dazu H. HAAG, *Das Mazzenfest des Hiskija: Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt*. Hrsg. v. B. Lang, Düsseldorf 1980, S. 216–225 (auch in: *Wort und Geschichte*. Fs. für K. ELLINGER zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. HESE und H. P. RÜGER. (Alter Orient und Altes Testament 18), Kevelaer 1973, S. 87–94.

schija wird berichtet, daß er nach einer umfassenden Erneuerung ein Pesach des „ganzen Volkes“ feiern läßt (2 Kön 23,4–20).¹⁵ Es ist die Zeit des 8. Jh.s, Israel ist Vasall Assurs. Die massive kulturelle Einstrahlung der überlegenen Assyrer hatte zu einem „Kulturschock“ geführt; der traditionelle Jahweglauben war wenig plausibel. Es schlug die Stunde der Theologie, um dieser Glaubenskrise zu begegnen, und damit auch die Stunde einer Liturgiereform, die auf der Grundlage einer neuen Theologie des Volkes Gottes beruhte. Ein Teil davon war die Kultzentralisation der beiden oben erwähnten Könige; ein weiterer Teil die Verschmelzung der beiden ursprünglich selbständigen Feste/Riten des Pesach und des Mazzot.

Hier zeigt sich etwas, was auch sonst für Liturgie im Alten Testament zutrifft: neue Herausforderungen, geänderte gesellschaftliche und religiöse Situationen führen nicht nur zur Abwehr von nicht-Jahwe-konformen Praktiken, sondern auch zur „schöpferischen Umprägung altisraelischer sakraler Institutionen und Praktiken“.¹⁶ Für das Dtn heißt das: Es entsakralisierte, entritualisierte, rationalisierte und humanisierte den überlieferten Jahwekult. Dies ist im folgenden zu zeigen.

Dazu noch zwei Zwischenergebnisse, die es kurz festzuhalten gilt:

☆ Liturgiereform wird notwendig sein durch eine veränderte Theologie – oder umgekehrt auch: sie ist der Motor, der eine veränderte Theologie betreibt, sie „unter die Leute bringt“, sie lebbar macht.

☆ Das liturgische „Programm“ der Kultzentralisation war ein „politisch-kultischer“ Akt: „Er unterstrich die nationale Befreiungsbewegung, die der König gegenüber dem neuassyrischen Imperium betrieb, und wehrte zugleich jeder neuen Abhängigkeit vom damals gerade erstarkenden Ägypten . . . Das Pascha war ein Stück bester Befreiungsliturgie, die das Volk Gottes vom Urdatum seiner Geschichte, der Herausführung aus Ägypten, her zu einer wahrhaft erlösten und selbst befreienden Gesellschaft formte.“¹⁷

Das theologische Programm, das mehrfach erweitert und aktualisiert wurde, ist uns vor allem im Dtn erhalten.¹⁸ In Dtn 16,1–17 haben wir die „älteste biblische Festtheorie“¹⁹ vor uns.

3.4 Pesach im Deuteronomium (Dtn 16,1–8)

Neben den zwei agrarischen Festen – dem Wochen- und Laubhüttenfest – kennt das Dtn ein Fest Pesach – Mazzot. Während die agrarischen Feste keinen

¹⁵ Vgl. M. DELCOR, *Reflexions sur la pâque du temps de Josias d'après 2 Rois 23,21–23*; Hénoc 4 (1982) S. 205–219.

¹⁶ BRAULIK, *Leidensgedächtnisfeier* (wie Anm. 12) S. 100.

¹⁷ G. BRAULIK, *Die politische Kraft des Festes. Biblische Aussagen*, in: *Liturgie zwischen Mystik und Politik*. Hrsg. v. H. Erharder/ H. M. Rauter, Wien 1991, S. 65–79; hier S. 69.

¹⁸ Vgl. dazu und zum folgenden: BRAULIK, *Leidensgedächtnisfeier* (wie Anm. 12).

¹⁹ BRAULIK, *Leidensgedächtnisfeier* (wie Anm. 12) S. 96.

festen Termin²⁰ und vor allem die Freude vor Jahwe über die erfahrenen Segen des Kulturlandes (die Fruchtbarkeit) zum Inhalt haben, ist das Pesach – Mazzot eigentlich kein „Freudenfest“²¹, sondern eine „Leidensgedächtnisfeier“.²²

Gegenüber der alten Tradition werden die beiden Feste Pesach und Mazzot in dieser „Liturgiereform“ neu akzentuiert: zum einen wird aus dem Blutritus in den einzelnen Familien ein Schlachtopfer, das in Jerusalem dargebracht werden soll (Dtn 16,2.6.7)²³ und das als Privatopfer in ein Opfermahl mündete; zum anderen wird dieses Schlachtopfer mit dem Mazzot verbunden. Auf diese Weise konnte die traditionelle Dreizahl der Feste²⁴ beibehalten werden. Der gemeinsame Ort wird durch einen gemeinsamen Termin ergänzt, damit das Pesach – Mazzot wirklich Feier des ganzen Volkes sein kann: am Neumond²⁵ des Monats Abib (Symbolik des Auszugs).²⁶

Während die Erntefeste im Deuteronomium ohne rituelle Anweisungen als „Feste“ der Freude gefeiert werden, kennt das Dtn im Gegensatz dazu beim Pesach rituelle Vorschriften: Das Lamm soll am Abend, bei Sonnenuntergang, „zu der Stunde, in der du aus Ägypten ausgezogen bist“ (V. 6), gegessen werden, und „vom Fleisch des Tieres darf bis zum anderen Morgen nichts übrigbleiben“ (V. 4).

²⁰ Der Termin richtet sich nach der Ernte, die je nach Witterung von Jahr zu Jahr zu einem unterschiedlichen Zeitpunkt eingebracht werden kann.

²¹ Nach BRAULIK, Pascha (wie Anm. 10) S. 160, wird das Pascha nur in Ex 34,25 „Fest“ (hag) genannt. Dort ging es ursprünglich nur um das Verbot, Blut über ungesäuertes Brot fließen zu lassen und vom geschlachteten Fleisch etwas zum Morgen übrigzulassen. Durch einen Zusatz in diesem Vers wurde dann dieses Opfer als „Pesach“ interpretiert (passend zur deuteronomischen Ordnung). Sonst begegnet hag auch noch in Ex 12,14 (allerdings nach BRAULIK auf „Gedächtnistag“ bezogen und auf ihn hingeeordnet) und ebenso in Ez 45,21, aber dort als „Zusatzbemerkung“, die vom Mazzenfest inspiriert ist (vgl. BRAULIK, Pascha S. 165, Anm. 9).

²² Das Dtn kennt zwei Grundformen der Liturgie, die den beiden Weisen des Wirkens Jahwes entsprechen: seinem rettenden Tun in der Geschichte (Pesach – Mazzot) und seinem segnenden Tun in der Natur (Wochen- bzw. Laubhüttenfest). Beide Grundformen – die der „Feier“ (Geschichte) und die des „Festes“ (Natur) – sind deutlich voneinander geschieden. Die Erntefeste werden im Dtn gerade nicht historisiert. Freilich ist später (vgl. Lev 23) eine Angleichung zu beobachten: Bei Wochen- und Laubhüttenfesten wird das Datum genau festgelegt, ein genauer Ritus wird vorgeschrieben. Auch für die Erntefeste werden historische Bezüge hergestellt, vgl. dazu BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier (wie Anm. 12) S. 118–119.

²³ zbh pesah; im Gegensatz dazu sht pesah in Ex 12,21.

²⁴ Vgl. die älteren Festkalender in Ex 23,14–17; Ex 34,18.22; dazu auch Dtn 16,16, wo die ältere Festordnung noch durchscheint. Pesach und Mazzot konnten auch deshalb gut verbunden werden, da beide schon vor dem Dtn den Exodus als ihr „Thema“ hatten.

²⁵ Zur Übersetzung mit „Neumond“ (und nicht „Monat“) vgl. BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier (wie Anm. 12) S. 102–103 (bes. auch Anm. 19). Der Neumond dürfte der Termin gewesen sein, an dem bereits vor der Verschmelzung mit dem Pesach das Fest Mazzot gefeiert wurde.

²⁶ Es handelt sich um eine kultdramatische Vergegenwärtigung des Exodus. Der Monat Abib ist der Frühlingsmonat, der später – nach dem Exil – „Nisan“ genannt wurde.

Die Symbolik der ungesäuerten Brote²⁷ und damit das Motiv des Auszugs bilden literarisch wie theologisch die Mitte der Textkomposition. Das ungesäuerte Brot wird (nur hier im Alten Testament) ätiologisch als „Speise der Bedrängnis“ bezeichnet. Neu ist auch das Motiv der „Hast“ des Auszugs²⁸ und der Zweck der Feier. Sie soll an den Auszug erinnern, und zwar genauer an die Herausführung durch Jahwe²⁹: „damit du alle Tage deines Lebens gedenkst“. Diese Erinnerung wird im nächtlichen Mahl vergegenwärtigt, doch bleibt sie nicht darauf beschränkt: Der Genuß der ungesäuerten Brote an den weiteren Tagen verlängert das „Unterwegssein“ in den Alltag der Feiernden hinein. Die Heimkehr von Jerusalem wird zur Verlängerung der Wanderung, die mit dem Auszug begonnen hat.³⁰ Die Wirklichkeit dieser Memoria erfaßt das ganze Volk und Land (V. 4) und wird so sehr zu einer Lebenswirklichkeit, daß die eigenen „Stadtgebiete“ (V. 5) geradezu zu „Zelten“ werden (V. 7).

Eine weitere Besonderheit ist auffallend: Im Gegensatz zu allen anderen Kultbestimmungen im Deuteronomium werden die Leviten nicht eigens erwähnt. Sie sind dafür nicht zuständig; das ganze Volk ist bei dieser Feier des Urdatums der Geschichte Israels „der Liturgen“.³¹ Es ist Volksliturgie des Feierns, Opfern und Ruhens „für Jahwe, deinen Gott“ (vgl. V. 1.2.8). Sie ist Liturgie des Volkes und Liturgie für das Volk.

BRAULIK formuliert zusammenfassend: „In der deuteronomischen Pesach/Mazzot-Liturgie vergegenwärtigt erstens das Volk sein Urbild in Aufbruch und Wanderung und aktualisiert damit ein Gedächtnis der Volksgeschichte, das fortwirkt in ein künftiges Leben aus dem erfahrenen Jahwehandeln.“³²

3.5 Die priesterschriftliche Pesachtradition in Ex 12

Nach dem Exil wird das Pesach zur wichtigsten Feier des Jahres. Die sogenannte Priesterliche Gesetzgebung setzt gegenüber der deuteronomischen Ordnung neue Akzente. Sie historisiert den Ritus des Pesachopfers (Ex 12,1–13) – wie nach zeitgenössischer Meinung das erste Pesach in Ägypten gefeiert wurde, so soll es auch heute gefeiert werden. Das Pesach ist – im Rückgriff auf die vordeuteronomische Tradition – wieder eine Familienfeier. Durch den gleichen Termin ist es zugleich aber eine Feier Israels. Ein einjähriges, männliches Lamm wird „von jedem Haus“ am Abend der ersten Frühlingsvollmondnacht

²⁷ Es gibt keinen vordeuteronomischen Beleg dafür, daß im Rahmen des Pesach schon vor seiner Verbindung mit Mazzot ungesäuertes Brot gegessen worden wäre, vgl. BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier (wie Anm. 12), S. 101 Anm. 18.

²⁸ Nur noch in Ex 12,11 und Jes 52,12.

²⁹ Anders als Ex 34,18; 23,15.

³⁰ Der Feiertag (V. 8) erfordert nicht unbedingt die Anwesenheit am Zentralheiligtum, vgl. BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier (wie Anm. 12) S. 106 Anm. 34.

³¹ Daher werden auch die Fremden nicht in den Kreis der feiernden Gemeinde eingeschlossen.

³² BRAULIK, Leidensgedächtnisfeier (wie Anm. 12) S. 108.

geschlachtet. Es ist aber kein Opfer.³³ Mit dem Blut werden die Türpfosten bestrichen. Das gebratene Fleisch wird mit Bitterkräutern (Symbol der Knechtschaft) und mit ungesäuertem Brot gegessen. Es ist Eile geboten – die Wanderkleidung erinnert an die Hast des Aufbruchs. Auch das Mazzot dient dem „Gedächtnis“ des Exodus (V. 14 und V. 17); es ist aber vom Pesach wieder deutlicher abgesetzt.

Neu ist auch das Motiv von der „Wachenacht für Jahwe“ (V. 42). An die Seite der Solidarisierung mit der Generation in Ägypten tritt die Nachahmung Jahwes (und vergegenwärtigt sie). Es ist die identitätsstiftende Feier des Jahwevolkes Israel, daher darf kein Unbeschnittener daran teilnehmen (V. 43–49).

3.6 Die nachexilische Feier

Auch in Lev 23,5–8 bleibt grundsätzlich die Trennung zwischen Pesach und Mazzot aufrecht. Das Pesach wird – wie im Dtn – an den Tempel in Jerusalem „zurückverlegt“. Es wird rituell immer präziser festgelegt; verschiedene Züge – vor allem Opfer und der Gedanken der Sühne – kommen neu hinzu.³⁴

In hellenistischer Zeit wird das Pesach als Heilsmahlopfers gefeiert. In 2 Chr 30, 2 Chr 35 und Esr 6,19–22 signalisiert die Feier des Pesach die Wiederaufnahme des legitimen Kultes im Jerusalemer Tempel.³⁵ Zwar nicht beim Pesach, aber beim Mazzot wird von Freude berichtet, die rituelle Reinheit (Esr 6,21) bzw. Entsühnung durch Jahwe (2 Chr 30,18–19) wird vorausgesetzt. Neu im chronistischen Geschichtswerk ist, daß die Leviten die Pesachlämmer schlachten. Die Priester sprengen das Blut an den Altar.

Die Zeit nach dem Exil und nach der Wiedererrichtung des Tempels von Jerusalem war durch restaurative Bestrebungen gekennzeichnet – konkret: durch eine zunehmende Klerikalisierung und Ritualisierung. Eine fast unüberschaubare Fülle von kultgesetzlichem Material fand Eingang in die erzählenden Texte des Pentateuch.³⁶ Davon gilt: Man „befaßt sich ausschließlich mit dem Kultus, und zwar nicht bloß mit dem kleinen Kultus der frommen Exerzitien des täglichen Lebens, den auch die Laien kennen und üben mußten, sondern sogar

³³ Die Priesterschrift kennt „Priester“ und „Opfer“ erst nach der Errichtung und Einweihung des „Zeltes der Begegnung“ am Sinai (Lev 9).

³⁴ Num 28,16–26 sieht vor, daß in der Festwoche des Mazzot Opfer dargebracht werden; der Gedanke der „Sühne“ durch das Pesachopfer kommt in Ez 45,22 hinzu; nach Num 9,1–14 gehen Sühneriten dem Pesach voraus.

³⁵ Vorbild war wahrscheinlich 2 Kön 23, die erste Pesachfeier unter König Joschija nach der Kulturreform.

³⁶ Es handelt sich vor allem um Material, das in der Exegese mit dem Signum „PS“ bezeichnet wird und entweder eine Erweiterung der priesterschriftlichen Grundschrift („PG“) darstellt oder überhaupt erst im Zuge der Endredaktion eingearbeitet wurde.

vorzugsweise mit dem großen Kultus am Altar; er macht die Praxis der Priester am Altar und das Ritual des Tempeldienstes . . . zum Hauptinhalt des allgemeinen und jedermann zu wissen nötigen mosaischen Gesetzes . . . Der Kultus wird streng zentralisiert und zugleich vollkommen uniformiert, die unbedeutendsten Riten werden gesetzlich festgelegt und vorschriftsmäßig geordnet. Der Begriff des Korrekten und Legitimen beherrscht das Ganze . . . Der Klerus ist autonom und scharf getrennt von den Laien.³⁷ „Das große Fest der Erlösten . . . ist auf diese Weise mehr und mehr zu einer bis in alle Einzelheiten genau festgelegten und durch Vorschriften geordneten Kulthandlung geworden.“³⁸

3.7 Das Kultverständnis der Pentateuchredaktion³⁹

Auf diesem Hintergrund fragen wir zuletzt nach dem Kultverständnis der Pentateuchredaktion. Entspricht es dem soeben skizzierten Kultverständnis der nachexilischen Gemeinde? Die Fülle von PS-Material, die in die erzählenden Partien eingeschoben wurde, vermittelt auf den ersten Blick diesen Eindruck. Dennoch trifft dies nicht zu, wie sich gerade auch am dritten Abschnitt des Buches Exodus, am Pesach und am Sabbat, zeigen läßt. Beide Vollzüge werden nicht erst am Sinai als „Kultlegenden“ eingeschoben, sondern – wie schon eingangs erwähnt – erhalten ihren Platz im Auszugsgeschehen selbst, also zu einer Zeit, in der es Opfer und Priester noch nicht gab. Genau diese beiden so zentralen Feiern sind gerade im Verständnis der Redaktion also priesterlose Feiern der ganzen Gemeinde. Es sind nicht die Priester, sondern die „Laien“, die das Paschalamm schlachten.

Zudem ist die Redaktion vor allem auf eine theologische Erschließung der beiden Feiern bedacht. Die beiden rahmenden Ortsangaben (Ex 12,1: „im Lande Ägypten“ und Ex 16,35f: „bis sie in ein Land kamen, wo man wohnen/leben kann . . . bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen“) sind redaktionell. Theologisch unterstreicht der Redaktor damit den ganzen Bogen der Geschichte: vom Anfang bei der Rettung aus Ägypten bis zum Ausblick ins Land Kanaan, ins Land der Erlösung. Zentral feiert Israel seine Errettung von den Chaosmächten, die von Jahwe besiegt wurden (Ex 14–15). Es geht um Erinnerung (des Exodus) und um (eschatologische) Erwartung des endgültigen Sieges Jahwes. Pesach und Sabbat sind also aus der Sicht von RP eschatologische „Feste“. In ihnen feiert Israel im „Heute“ der Geschichte die Gabe der (zukünftigen) Heilszeit.

Noch eine Beobachtung zum Verständnis des Pesach nach RP läßt sich anschließen: Innerhalb des Abschnittes Ex 12,24–27a, der insgesamt auf RP zu-

³⁷ J. WELLHAUSEN, Israelitisch-jüdische Religion, in: R. SMEND (Hrsg.), Grundrisse zum Alten Testament. (ThB 27), München 1965, S. 65–109; Zitat S. 99.

³⁸ P. WEIMAR, Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses des Pentateuch, in: Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hrsg. v. K. RICHTER. (QD 107), Freiburg 1986, S. 65–83; Zitat S. 77.

³⁹ Vgl. zum Folgenden: WEIMAR, Kult (wie Anm. 38).

rückgeht⁴⁰, ist folgender Satz für das Kultverständnis charakteristisch: „Es ist das Paschaopfer zur Ehre Jahwes, der in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorüberging, als er die Ägypter schlug, unsere Häuser aber verschonte.“ Zwei Aspekte sind hier wesentlich: Wer Pesach feiert, gründet sich und sein Tun auf einem Handeln Jahwes an Israel.⁴¹ Wer Pesach feiert, feiert das Handeln Gottes als gegenwärtiges Geschehen („Häuser Israels in Ägypten“ – „unsere Häuser“). Dieses Gedächtnis ist ein „Dienst“ (Ex 12,25.26)⁴² und trägt den Charakter eines „Festes“ (Ex 12,14).⁴³

In diesem Fest als Gedächtnis wird die „neue Zeit“ (Ex 12,2) erfahren; sie wird zur aktuellen Wirklichkeit. Der Vers 12,32b hat daher wahrscheinlich programmatische Funktion und deutet die Perspektive an, auf die hin sich das „Fest“ ereignen soll: „Geht und wirkt auch mir einen Segen“.⁴⁴ Im Pesach feiert Israel also einen Neubeginn, der nicht für es selbst, sondern – in der Sicht von RP – auch für die gesamte Menschheitsgeschichte bedeutsam ist.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Die Pentateuchredaktion ist auf die theologische Deutung, auf die Erschließung des Sinnes der Feste bedacht, es geht ihr nicht um eine weiterreichende Ritualisierung.⁴⁵

3.8 Die Paschafeier zur Zeit Jesu

Zur Zeit Jesu wird das Lamm daher wieder von Laien selbst getötet⁴⁶, und zwar vor Sonnenuntergang und im Tempel von Jerusalem. Das Blut wird von den Priestern an den Altar gegossen; die Fettstücke werden verbrannt. Der Rest des Tieres wird nach Hause genommen, gebraten und gegessen. Das Mahl ereignet sich in der Familie bzw. in einer kleinen Gemeinschaft. Die Feiernden

⁴⁰ WEIMAR, Berufung (wie Anm. 8) S. 289 Anm. 126; vgl. auch ders., Kult (wie Anm. 38) S. 79 Anm. 61; ebenso J. SCHABERT, Exodus (Neue Echter Bibel) S. 52; anders hingegen E. OTTO, für den diese Verse aus der Zeit vor Joschija stammen: Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und „Sitz im Leben“ des jahwistischen Plagenzyklus: VT 26 (1976) S. 18. Anm. 56.

⁴¹ psh 'al: als verbale Konstruktion mit Subjekt Jahwe sonst nur noch in Ex 12,13 und 23: Die Bedeutung des Verbs psh ist umstritten. Offenkundig handelt es sich um ein Verb der Bewegung. Genauer lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen, vgl. dazu: G. GERLEMAN, Was heißt psh? ZAW 88 (1976) S. 409–413; O. Keel, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha und zur Etymologie von paesah: ZAW 84 (1972) S. 414–434.

⁴² „Dienst“ könnte auch mit „Ritus, Feier“ übersetzt werden, so z. B. BRAULIK, Pascha (wie Anm. 10) S. 161.

⁴³ V. 14 steht an der Nahtstelle zwischen Pesach- und Mazzot und stellt eine markante Betonung dar; vgl. die chiasmatische Anordnung der in Parallele zueinander stehenden Aussagen 14aßb, die 12,14aÜ erläutern, vgl. Weimar, Kult (wie Anm. 38) 79 Anm. 63.

⁴⁴ Vgl. Gen 47,7.10 (auch RP); auf Textebene auch Gen 13,3b. 31aß hängt kompositorisch und literarisch mit 32b zusammen.

⁴⁵ Es ist eine „Überlagerung kultisch-ritueller Anweisungen durch deutende Aussagen“ festzustellen, durch die Pesach und Sabbat „neue Dimensionen“ gewinnen, so: WEIMAR, Kult (wie Anm. 38) S. 78–79.

⁴⁶ Im Unterschied zum Chronistischen Geschichtswerk, vgl. dazu oben.

liegen zu Tisch – das Mahl hat den Charakter des Aufbruchs und der Eile verloren und wird zu einem „Bankett“. Gedacht wird der Befreiung, wie es im Mischna-Traktat Pesachim X,5bc heißt: „In jedem Zeitalter ist jeder verpflichtet zu danken, zu preisen, zu loben, zu verherrlichen, zu erhöhen den, der an uns und an unseren Vätern all diese Wunder getan hat. Er hat uns herausgeführt aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus dem Kummer in die Freude, aus der Trauer in die Festlichkeit, aus der Finsternis in das große Licht und aus der Knechtschaft in die Erlösung. Wir wollen vor ihm sprechen: Halleluja!“

Der Ernst des Pesach als Leidensgedächtnisfeier wird durch die Freude des Mazzot überstrahlt: so wird nun Wein vorgesehen und zum Abschluß der Feier ein Lobgesang.⁴⁷ So zeigt sich insgesamt in der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung eine gewisse Doppeldeutigkeit des Pascha: Es ist in erster Linie eine Leidensgedächtnisfeier mit allem Ernst und aller Feierlichkeit. Es erhält im Zuge der Überlieferung immer mehr Züge eines „Festes“. Es ist daher – wie der Titel dieses Referats anzeigt – Leidensgedächtnisfeier und Fest der Erlösung. Auch unser christliches Ostern weist diese Doppelstruktur auf: Es ist Feier des Paschamysteriums, Feier von Tod und Auferstehung Jesu.

Als zusammenfassende Beschreibung und Deutung der alttestamentlichen Struktur von Liturgie und Paschafeier soll nochmals PETER WEIMAR zu Wort kommen: „Diese in der Feier des Festes schon gegenwärtig sich ereignende Wirklichkeit ist als solche utopischer Entwurf, wodurch aber auch die Gegenwart in neuem Licht erscheint. Das kritische, die Wirklichkeit verändernde Potential, das im Feiern des Festes lebendig wird, resultiert wesentlich aus dem Wiedererzählen vergangener Erfahrung, weil sie gerade den Stimulus abgibt, die bestehende Wirklichkeit von erinnerten Kontrasterfahrungen her aufzubrechen. Indem der Feiernde vergangene Erfahrung wieder lebendig werden läßt, bleibt sie nicht einfach vergangene Erfahrung, sondern wird nicht zuletzt durch die besondere Atmosphäre, die das Fest schafft, gegenwärtig. Im Fest wird der Feiernde geradezu Zeitgenosse jener Geschehnisse, die in ihm festlich erinnert werden. Gerade in der Feier des Festes wird die Erinnerung zur „gefährlichen Erinnerung“, insofern sie die Hoffnung auf eine grundlegende und endgültige Veränderung der bestehenden Wirklichkeit der Welt freisetzt.“⁴⁸

4. AKZENTE ALTTESTAMENTLICHEN FEIERNIS – FRAGMENTARISCHE HINWEISE FÜR HEUTE

a) Liturgie ist nicht nur „Feier“, sondern auch „Fest“, wobei die Akzente sehr verschieden gelagert sein können. Vielleicht müßte Liturgie auch beide

⁴⁷ Sonstige Jubellieder sind aber ausdrücklich verboten (Pesachim X 8). Der Charakter der Leidensgedächtnisfeier ist nicht (vollständig) aufgegeben, vgl. BRAULIK, Pascha (wie Anm. 10) S. 165 Anm. 11.

⁴⁸ WEIMAR, Kult (wie Anm. 38) S. 81; zur „gefährlichen Erinnerung“ vgl. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁴1984, S. 77–103.

Aspekte (in unterschiedlichen „Feiern“) enthalten? Jedenfalls ist sie so Sache des ganzen Volkes. Ihr Kern liegt nicht im genauen Vollzug eines Rituals, sondern bietet auch Freiraum in der Gestaltung.

b) Es gibt innerhalb des Alten Testaments keine unveränderliche Liturgie. Auch eine liturgische Tradition lebt nur, wenn sie sich in der Geschichte verändert. Treue zur Tradition bedeutet Besinnung auf „Grundgehalt und Grundgestalt“, nicht Vollzug eines ewig gleichen Rituals.

c) Pesach ist nicht Einstimmen in eine bestehende Ordnung, sondern Hoffnung auf Überwindung einer bedrückenden Wirklichkeit. Zu ihr gehört „das Moment des Ingangbringens einer Bewegung, der Aufsprengung des eigenen Bewußtseins, der Eröffnung der Hoffnung“.⁴⁹ Vergangene Erfahrung stimuliert diesen Prozeß.

d) Utopisches Element: Sie zielt auf „Verwandlung der Welt“ „in einen Raum von Freiheit und Leben“. Liturgie ist nicht Pseudorealität („heile Welt“), die ohne Beziehung zur Welt des Alltags bleibt. Sie will in den Alltag hineinwirken.⁵⁰

Haltet euch an diese Anordnung! Sie gelte dir und deinen Nachkommen als Feste Regel.

Wenn ihr in das Land kommt, das euch der Herr gibt, wie er gesagt hat, so begeht diese Feier! Und wenn euch eure Söhne fragen: Was bedeutet diese Feier?, dann sagt: Es ist das Pascha-Opfer zur Ehre des Herrn, der in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorüberging, als er die Ägypter mit Unheil schlug, unsere Häuser aber verschonte.

Ex 12, 24–27a

⁴⁹ WEIMAR, Kult (wie Anm. 38) S. 82.

⁵⁰ Vgl. dazu W. ZAUNER, Fest und Feier als Lebenshilfe: ThPQ 133 (1985) S. 97–104.

Philipp Harnoncourt, Graz

Vom Sehen zum Einsehen – Vom Greifen zum Begreifen Österliche Symbole

Liebe Schwestern und liebe Brüder im Glauben!

Für das mir gestellte Thema „Österliche Symbole“ habe ich absichtlich einen dynamischen Titel gewählt, um nicht einen Katalog von Symbolen hier aufzuzählen und so der Erwartung Vorschub zu leisten, man könne von einer Tagung ein ganzes Reservoir von Symbolen nach Hause mitnehmen und brauche sie dann nur anzuwenden.

Symbole in der Liturgie sind weniger Sachen oder Dinge, die uns zur Verfügung stehen, als vielmehr eine bestimmte Weise, mit Wirklichkeit umzugehen. Das Symbol existiert eigentlich erst, wenn es wahrgenommen und als solches gebraucht wird, und nicht als objektive Gegebenheit für sich. Das Symbol will etwas erreichen, bzw. wir Menschen werden durch Symbolgebrauch erreicht und können, Symbole gebrauchend, auch mit anderen umgehen.

Meinen Beitrag möchte ich in zwei Hauptteile gliedern: zunächst befassen wir uns mit dem Gebrauch von Zeichen und Symbolen im menschlichen Leben ganz allgemein (1. Teil); sodann wenden wir uns den österlichen Symbolen, den Äußerungen und der Mitteilung von heilbringender Befreiung zu (2. Teil).

1. DER GEBRAUCH VON ZEICHEN UND SYMBOLEN IM LEBEN DER MENSCHEN

Es geht in diesem Teil um die Art und Weise, wie Zeichen – und dazu gehören auch die Symbole – von uns Menschen gebraucht werden und wie dieser Gebrauch funktioniert oder auch nicht funktioniert.

1.1 *Es gibt keine Verständigung (Kommunikation) ohne Zeichen*

Verständigung zwischen Menschen – aber auch zwischen vielen Tieren – ist ohne Zeichen nicht möglich. Die Tatsache, daß ich Ihnen hier und jetzt etwas mitteilen soll, verlangt unausweichlich, daß ich Zeichen verwenden muß, um etwas zu äußern, um mich zu äußern, um diese Äußerungen zu Ihnen zu transportieren und um Sie dadurch entsprechend zu informieren. Das alles geschieht mit Hilfe der verbalen Sprache, aber nie durch sie allein, denn gesprochene

Sprache – im Unterschied zur geschriebenen und gelesenen Sprache der Literatur – ist immer mit „Stimme“ verbunden, die ebenfalls Mitteilungen äußert. Ich persönlich kann Vorträge nicht vorlesen, denn ich kann nicht zugleich auf meinen Zettel schauen und auf die Menschen, zu denen ich sprechen soll. Diejenigen, denen ich etwas mitzuteilen habe, sind mir wichtiger als der Gegenstand, über den ich zu sprechen habe, allein. Das darf freilich nicht so weit gehen, daß ich nicht mehr weiß, was ich eigentlich mitteilen möchte. Die Kunst des guten Vortrags besteht darin, zugleich konzentriert beim *Thema* zu bleiben und seine ganze Aufmerksamkeit den *Zuhörern* zu schenken. So ein Geschehen – Sprechen und Zuhören – ist ein recht komplizierter Vorgang, über den wir aber in der Regel gar nicht nachdenken, vor allem dann nicht, wenn es gut funktioniert. Jetzt aber wollen wir uns gerade mit diesem kommunikativen Geschehen beschäftigen, denn jeder Symbolgebrauch ist – direkt oder indirekt – ein „Sprachgeschehen“. Wie geht ein solches vor sich?

Zuerst muß ein Gedanke, eine Idee, eine Erfahrung oder ähnliches vorhanden sein, sodann in Sprache verschlüsselt und hörbar ausgesagt werden; jetzt ist das verbale Zeichen (genaugenommen ein ganzes Bündel von hör- und sichtbaren Zeichen, eben die Sprache mit allem Drum und Dran) vorhanden, und es kann vom Hörer empfangen werden. Dieser kann schließlich einiges vom dem auspacken, was der Sprecher eingepackt hat. Beides geschieht absichtlich und unabsichtlich, sowohl bewußt wie auch unbewußt.

1.1.1 Leibhaftigkeit – Ausdruck – Wahrnehmung

Warum ist das so, daß sich Menschen nur durch Zeichen miteinander verständigen können? – Das hängt mit unserer *Leibhaftigkeit* zusammen. Dabei taucht sogleich die Frage auf: Was hat es für eine Bewandnis mit dem Leib? Ist der Leib mein Ausdruck? Bin ich mein Leib oder habe ich einen Leib? (Ich sage in der Regel nicht: „Mein Leib ist krank“, sondern: „Ich bin krank“.) Für uns Menschen gibt es einen sehr engen und verstrickten Zusammenhang zwischen Person-Sein und einen Leib-Haben. Dieser Leib ist einerseits wahrnehmbar und andererseits auch mit Sinnen, die wahrnehmen können, ausgestattet. Wir brauchen den Leib, um zu signalisieren, und wir brauchen den Leib, um Signale aufzunehmen.

Eine Voraussetzung für jeglichen Symbolgebrauch ist, daß wir in unserem Leib existieren, daß uns dieser Leib zur Verfügung steht, um uns auszudrücken, und daß uns dieser Leib mit seinen Sinnen, die wahrnehmungsfähig sind, auch Botschaften, die von anderen signalisiert werden, vermittelt. Diese Vermittlung geht gleichzeitig und ununterbrochen hin und her. Wenn Sie mir zuhören und ich Sie gleichzeitig anschau, empfangen Sie von mir eine Botschaft, aber Sie ansehend, empfangen auch ich eine Botschaft: Ich kann wahrnehmen, ob Sie an dem, was ich sage, interessiert sind, ob Sie die Absicht haben und ob Sie in der Lage sind, mir zu folgen usw.

1.1.2 Sprache und nichtsprachliche Zeichen zur Verständigung

Wir meinen sehr oft, daß uns nur die Sprache zur Verfügung steht, um uns zu verständigen, und wir neigen dazu, Sprache und Zeichen zu unterscheiden. Das geht bis in die Theologie hinein, die meint, es gäbe eine Kirche des Wortes und eine Kirche der Sakramente, als wäre das Wort kein Sakrament oder als wäre das Sakrament kein Wort. Wort und Zeichen gehören zusammen. Zeichen ist der Oberbegriff, und innerhalb der vielfältigen Zeichenwelt gibt es verbale Zeichen und nicht-verbale Zeichen. Und unter den nicht-verbalen Zeichen gibt es hörbare, sichtbare, greifbare, schmeckbare und riechbare Zeichen. Alles, was als Äußerung brauchbar ist, was Eingang findet über die Sinne, was fähig ist, Botschaften und Mitteilungen zu transportieren, macht das aus, was wir Zeichen nennen.

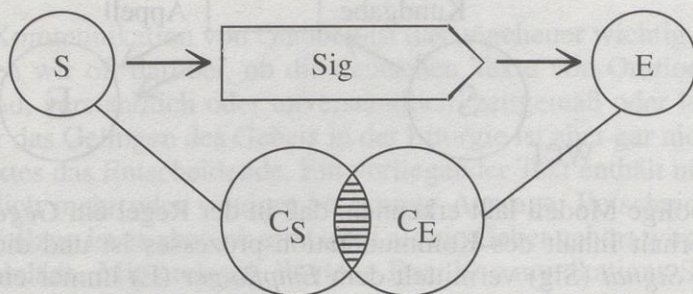
Das Geschehen, das sich im Zeichengebrauch ereignet, nennen wir „Kommunikation“. Symbolgebrauch ist eine bestimmte Art von zwischenmenschlicher Kommunikation.

1.1.3 Kommunikationsmodelle: Sich selbst ausdrücken – etwas ausdrücken

In den letzten Jahren wurde durch die Humanwissenschaften gut untersucht und verbreitet, wie Kommunikation funktioniert. Ich möchte aber dennoch einiges hier wiederholen und hervorheben: Jedes liturgische Geschehen, jedes Feiern ist – zwar nicht nur, aber auch – ein Kommunikationsgeschehen. Und in diesem Kommunikationsgeschehen haben Symbole eine ganz unverzichtbare Aufgabe als Zeichen des Glaubens, als Ausdruck des Glaubens und zur Vermittlung von Glauben. Die Verwendung von Symbolen ist eine ganz bestimmte Weise von Glaubenskommunikation, und darum ist es wichtig zu wissen, wie Kommunikation funktioniert.

Zwei Modelle – ein zweipoliges und ein dreipoliges – dienen dem leichteren Erfassen des Gesamtprozesses und seiner einzelnen Komponenten.

a) Das zweipolige Modell (Jean Yves Hameline, Paris 1965)



Kommunikation spielt sich immer zwischen wenigstens zwei Partnern ab – den Kommunikanten –, der eine wird als *Sender* (S) bezeichnet, der andere bzw. die anderen als *Empfänger* (E). Zwischen diesen beiden spielt sich die Kommu-

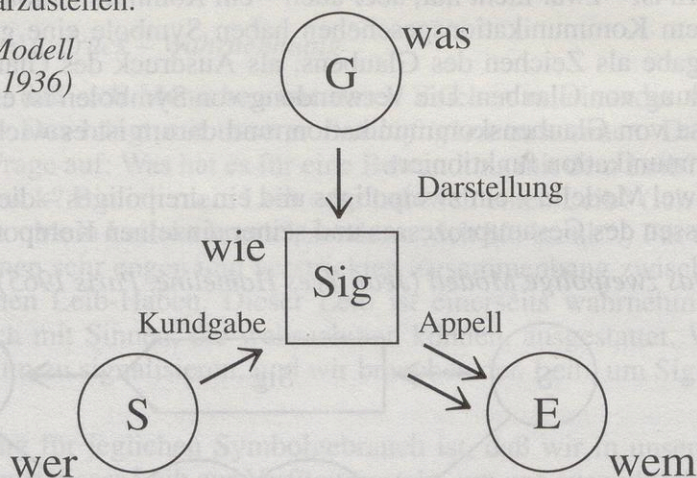
nikation ab. Als Kommunikationsmittel wird das *Signal* (Sig) gebraucht. Der *Sender* äußert sich und etwas als *Botschaft*, die er in *Signale* gleichsam einpackt (*codiert*). Aber nicht das Eingepackte, die mitgeteilte Botschaft, sondern die wahrnehmbaren bzw. wahrgenommenen *Signale* kommen auf den *Empfänger* zu, und dieser muß nun wieder auspacken (*decodieren*), was der *Sender* ihm mitgeteilt hat. Die dabei verwendeten Signale können zugleich sehr verschiedenen Systemen zugehören. Es gibt – je nach den wahrnehmenden Sinnen – sichtbare, hörbare, tastbare, riechbare und schmeckbare Signale, die in allen möglichen Kombinationen miteinander verbunden sein können, und Handlungs-Signale bzw. Signal-Handlungen, wozu alle Rituale zu rechnen sind.

Damit Verständigung gelingen kann, muß jeder der Kommunikanten seinen ihm zur Verfügung stehenden Zeichenvorrat (*Code*) gebrauchen. Nur in jenem Bereich, in welchem sich der Code des Senders (CS) mit dem Code des Empfängers (CE) deckt, ist Verständigung möglich.

Ein Beispiel: Wenn einer Chinesisch spricht, der andere kein Wort Chinesisch versteht, kann nahezu nichts sprachlich vermittelt werden – ich sage absichtlich: „nahezu nichts“, weil immer noch die am Sprechen beteiligte Stimme hören und so erkennen läßt, wie der Sprechende „gestimmt“ ist: ungeduldig oder geduldig, freundlich oder unfreundlich usw.

Heutzutage wird in der Regel das zweipolige Modell zur Veranschaulichung des Kommunikationsprozesses verwendet, weil es zeigt, daß dieser ein interpersonales Geschehen ist. Mir persönlich ist aber das aus der Sprachtheorie kommende dreipolige Modell wichtiger, und es ist auch besser geeignet, den Symbolgebrauch darzustellen.

b) Das dreipolige Modell
(Karl Bühler, Wien 1936)



Das dreipolige Modell läßt erkennen, daß in der Regel ein *Gegenstand* (G) oder Sachverhalt Inhalt des Kommunikationsprozesses ist und diesen mitbestimmt. Das *Signal* (Sig) vermittelt dem *Empfänger* (E) immer eine doppelte Botschaft: den *Gegenstand*, den der *Sender* (S) mitteilen will, und etwas vom *Sender*, der sich ja auch selbst äußern muß (Selbstmitteilung), wenn er „etwas“ äußert. Das dreipolige Modell zeigt, *wer* (S) *wem* (E) *was* (G) mitteilt und *wie* (Sig) dies geschieht. Dieses Modell zeigt auch, daß Kommunikation nicht et-

was Statisches ist, sondern ein dynamischer Prozeß. Der Sender äußert etwas und sich selbst, wenn er das Signal setzt: Er stellt im Signal einen Gegenstand/Sachverhalt dar und gibt zugleich sich selbst kund. Den Empfänger trifft das Signal als informativer Appell. Das in der Mitte des Kommunikationsprozesses stehende Signal ist somit für den Gegenstand eine *Darstellung* (zutreffend, korrekt, angemessen . . .), für den Sender eine *Kundgabe* bzw. Selbstmitteilung (wahrhaftig, überzeugend, interessiert, kompetent . . .) und für den Empfänger ein *Appell* (informativ, verständlich, reaktiv, stimulierend . . .).

Es ist wichtig zu wissen, daß jedes Signal ein großes Bündel von Mitteilungen zum Empfänger transportiert, aus dem dieser durch Aufmerksamkeit und Konzentration einiges bewußt aufnimmt; auch das unbewußt Wahrgenommene ist und bleibt aber irgendwie informativ, d. h. es „formt“ den Empfänger.

Übungsbeispiele zur Verdeutlichung:

Wir drehen das Radio auf. Wodurch unterscheidet sich eine Nachrichtensendung von einer Sport-Reportage (live)?

Bei der Übertragung von *Nachrichten* tritt der Sprecher mit seiner persönlichen Kundgabe fast ganz in den Hintergrund. Der Hörer erwartet auch nicht, über die Person des Sprechers informiert zu werden, er will Nachrichten hören. Dennoch informiert dieser ganz unwillkürlich immer auch über sich selbst, und manchem aufmerksamen Hörer entgehen auch diese Mitteilungen nicht, so z. B.: Der kann aber schnell sprechen; der hat eine angenehme Stimme; der weiß nicht, wie ungarische oder tschechische Wörter und Namen auszusprechen sind; der ist heute sehr krank usf. Dann und wann schimmert auch irgendwie durch, daß diese Nachricht ihn freut, eine andere ihn belustigt, jene ihn entsetzt. Doch im allgemeinen stellt der Sprecher als „Sender“ bei der Übertragung von Nachrichten nur sein Sprachvermögen zur Verfügung. Der Hörer als „Empfänger“ soll sich auf die Vermittlung von Sachverhalten konzentrieren.

Bei einer *Sport-Reportage* im Hörfunk ist jedoch ein guter Nachrichten-Sprecher uninteressant. Der Hörer will ja durch das Geschehen in Spannung gesetzt werden. Und dies geschieht kaum durch die Sachverhalts-Mitteilung, sehr wohl aber durch die Spannung, die vom Reporter selbst ausgeht und sich vor allem in seiner Stimme und im vernehmbaren Gehabe ausdrückt. Manche Empfänger praktizieren Sportübertragungen so, daß sie am Hörfunk den Kommentator empfangen und am Bildschirm das Geschehen live verfolgen. Nicht selten sagen sie dann: „Was schreit denn der so aufgeregt, das ist ja gar nicht so spannend.“ Gerade hier kann gut wahrgenommen werden, welchen Anteil die persönliche Kundgabe im Kommunikationsgeschehen haben kann.

Für die Kommunikation von Glauben ist das ungeheuer wichtig. Als Liturghiker sprechen wir oft darüber, ob die deutschen Texte von Orationen gut oder schlecht sind, verständlich oder unverständlich, zeitgemäß oder leer und floskelhaft. Für das Gelingen des Gebets in der Liturgie ist aber gar nicht der Wortlaut des Textes das Entscheidende. Ein vorliegender Text enthält nicht mehr als eine inhaltlich mehr oder weniger bestimmte Aussage. Entscheidend für den hörenden Vollzug ist es aber, ob ein Gebet als ein Gebet gehört wird und so zum Mitbeten einlädt. Mit anderen Worten: Das Kommunikations-Signal Gebet trifft den Hörenden als „informierender“ Appell, es bringt ihn in die Form des Betens bzw. des Beters. Die Information durch den Gebetstext ist dieser Information zum Gebet untergeordnet. Der vermittelte Akt des Betens hängt nicht in erster Linie davon ab, ob der Wortlaut gut ist, sondern ob man hörend wahrneh-

men kann, daß hier ein Mensch als Beter dem lebendigen und heiligen Gott gegenübersteht.

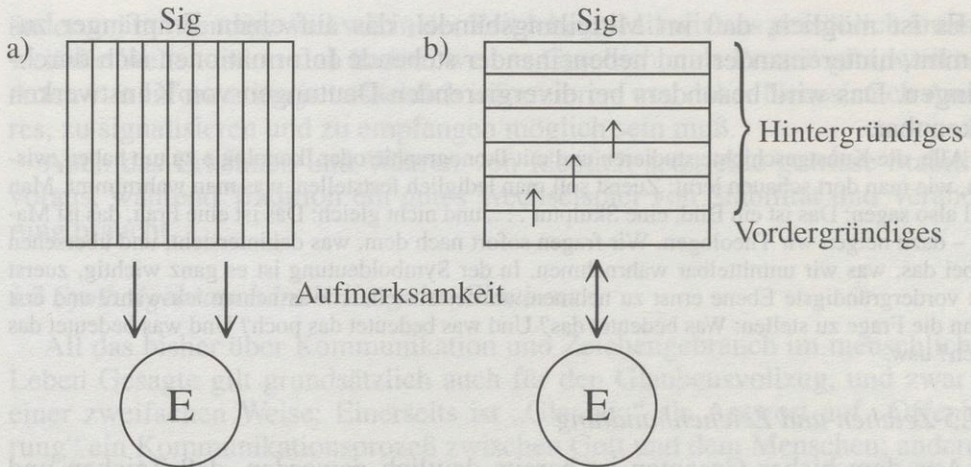
Im Symbolgebrauch kümmern wir uns viel zu sehr nur darum, was paßt, um Gegenstände darzustellen, und wir überlegen zuwenig, wie wir die Symbole als Zeugnisse gebrauchen, die unseren unablässbaren, persönlichen Glauben kundtun, so daß Glaube durch Glaube geweckt wird. Die Information durch Texte geschieht weitgehend rational, während die Information zu Gebet und Glauben nicht rational verläuft, sondern gewissermaßen „ansteckend“. Bei Kommunikation durch Musik kann man dies relativ leicht erkennen: *Sonanz* erzeugt *Resonanz*; Freude zündet Freude an, Trauer ruft Trauer hervor, Andacht weckt Andacht. Das Signal selbst ist nicht andächtig oder unandächtig, aber es kann so gesetzt werden, daß persönliche Andacht, Ehrfurcht, Glaube usw. zeugnishaft und überzeugend kundgegeben werden. Zum Alltäglichen kommt in der liturgischen Kommunikation immer noch eine tiefere bzw. höhere Ebene dazu, die in unser Modell nicht hineinzubringen ist. (In Punkt zwei des ersten Teiles wird das noch klarer gesagt.)

1.1.4 Deutung von Zeichen und Symbolen – Aufmerksamkeit

Charakteristisch für einen verständnisvollen Symbol- oder Zeichengebrauch ist es, daß eine *Entschlüsselung* vorgenommen werden muß, eine Deutung oder Interpretation. Meistens geht das so automatisch vor sich, daß wir – etwa beim Zuhören von Sprache – überhaupt nicht mehr den Eindruck haben, daß wir etwas entschlüsseln müßten. Wir haben so eine Übung im Entschlüsseln von Sprache, daß wir den Entschlüsselungsprozeß selbst gar nicht mehr wahrnehmen.

Es gibt aber auch Sprachsignale, die uns fragen lassen: Was heißt das? Was steckt da dahinter? Das gilt nicht nur für schlechte, unbeholfene, unzutreffende Ausdrucksweise, sondern das ist sehr oft beabsichtigt, vor allem in Lyrik und Poesie, wo wir eine vordergründige Sprachebene von dahinterliegenden Ebenen unterscheiden können und die vordergründige Sprachebene so stilisiert ist (auch darüber im 2. Abschnitt mehr), daß sie uns herausfordert und neugierig macht, weiterzufragen, was da dahintersteckt. Für das Verständnis von Glaubenssymbolen ist es wichtig, Deutung der personalen Kundgabe und die Deutung der inhaltlichen Darstellung unterscheiden zu können; außerdem ist damit zu rechnen, mehrschichtige, ja vielschichtige Botschaften zu bekommen, denn mit jedem Signal kommt eine ungeheure Zahl von Informationsmöglichkeiten auf den „Empfänger“ zu. In der Regel wird nie alles bewußt wahrgenommen, was wahrnehmbar ist, sondern Aufmerksamkeit und Konzentration filtern aus.

In diesem Zusammenhang scheint mir eine Unterscheidung sehr wichtig zu sein: Im großen Bündel von Mitteilungen, die durch Signale zum Empfänger transportiert werden, gibt es solche, die gewissermaßen *nebeneinander* stehen (Skizze a), und solche, die *hintereinander* stehen (Skizze b), und zwar vom Empfänger aus gesehen.



a) Aus den *nebeneinander* stehenden Mitteilungen kann, ja muß der Empfänger auswählen, und er tut das teils bewußt durch Interesse und Aufmerksamkeit, teils unbewußt durch Zufall oder Ablenkung. Da die Aufmerksamkeit beschränkt ist, wird immer nur ein kleiner Teil der nebeneinander ankommenden Informationen bewußt wahrgenommen und gedeutet.

(Ein Arzt, ein Gesangslehrer, ein Schauspieler, ein Didaktiker, ein Freund oder ein Feind des Vortragenden können aus ein und demselben Vortrag sehr verschiedene Informationen bekommen; und falls die äußeren Umstände auffallend sind: Teilnehmerzahl, Raumverhältnisse, Wetter, Störungen von außen usw., werden auch diese Informationen bewußt aufgenommen, was jedoch die Konzentration auf den Inhalt des Vortrags erschwert.

b) Aus den *hintereinander* stehenden Mitteilungen kann der Empfänger immer erst eine nach der anderen, genauer: durch die andere(n) entdecken. Zu unterscheiden ist Vordergründiges und Hintergründiges, Äußeres und Inneres, und das oft in mehreren Schichten, so daß auch viel Zeit aufgewendet werden muß, um an den Kern oder die Kerne der Botschaft zu kommen. Für die gründliche Beschäftigung mit Kunst und mit Symbolen ist diese Erkenntnis sehr wichtig.

Die Tatsache der hintereinander stehenden und daher nach und nach zu erfassenden Bedeutungen hat zunächst noch nicht mit religiösem Glauben zu tun, ist aber im Zeichen- und Symbolgebrauch des Glaubens ganz wichtig. Im Deutungs-Prozeß wird auf der Suche nach dem Hintergründigsten einmal eine Grenze erreicht, die nur noch der Glaube durchbrechen oder überbrücken kann. In der Beschäftigung mit der Kunst üben wir uns aber ein, Grenzen in das Hintergründige zu überschreiten. Wenn etwa in der Sprachkunst, d. h. auf verbale Weise, visuelle Bilder „gemalt“ werden, und erst recht, wenn das in verdichteter Form, d. h. im „Gedicht“, geschieht, ist es naheliegend, hintergründige Deutungen aufzuspüren.

Das Gedicht vom „Heidenröslein“ (J. W. v. Goethe) ist mehr als eine Warnung vor den Dornen beim Rosenpflücken. Das Umschmieden von Schwertern zu Pflügen ist mehr als eine pazifistische Anweisung. Weitere Beispiele kennen Sie genug.

Es ist möglich, daß im Mitteilungsbündel, das auf einen Empfänger zukommt, hintereinander und nebeneinander stehende Informationen sich durchdringen. Das wird besonders bei divergierenden Deutungen von Kunstwerken erkennbar.

Alle, die Kunstgeschichte studieren und mit Ikonographie oder Ikonologie zu tun haben, wissen, wie man dort schauen lernt: Zuerst soll man lediglich feststellen, was man wahrnimmt. Man soll also sagen: Das ist ein Bild, eine Skulptur . . . , und nicht gleich: Das ist eine Frau, das ist Maria – dazu neigen wir Theologen. Wir fragen sofort nach dem, was dahintersteht, und übersehen dabei das, was wir unmittelbar wahrnehmen. In der Symboldeutung ist es ganz wichtig, zuerst die vordergründigste Ebene ernst zu nehmen, um festzustellen: Was nehme ich wahr? und erst dann die Frage zu stellen: Was bedeutet das? Und was bedeutet das noch? Und was bedeutet das noch? usw.

1.1.5 Zeichen und Zeichenhandlung

Aus dem bisher Gesagten ist bereits deutlich geworden, daß Zeichen und Symbole als Bedeutungsträger nicht auf leblose Sachen und Dinge, auf statische Gegebenheiten, eingeschränkt werden dürfen, mag auch an diesen leichter aufzuzeigen sein, wie Zeichen gebraucht werden und funktionieren.

Wichtig ist es für uns, daß auch *Handlungen*, dynamisches Geschehen, wahrnehmbare Prozesse Zeichen- bzw. Symbolcharakter haben (können). Wir sprechen von Zeichenhandlungen bzw. Symbolhandlungen. Die sogenannten Rituale sind solche Symbolhandlungen von wichtiger Bedeutung. Waren „Ritual“ und „ritualistisch“ noch vor 20 Jahren negativ besetzte Wörter mit der Bedeutung „unverständlich“, „sinnlos“, „langweilig“ . . . , so hat die Verhaltensforschung den hohen Rang der Rituale für das individuelle und gemeinschaftliche Leben, also auch für die Liturgie, neu entdeckt.

Die dem Zeichen „Wasser“ entsprechenden Zeichenhandlungen sind: Trinken, Waschen/Baden, Regnen, Strömen/Fließen, Schwimmen, Durchqueren, Untergehen, . . .

Die dem Zeichen „Licht/Feuer“ entsprechenden Zeichenhandlungen sind: Brennen/Verbrennen, Leuchten/Erleuchten, Wärmen, Schmelzen . . . (Sie können selbst solche Reihen zusammenstellen.)

1.1.6 Stabilität und Veränderlichkeit

Damit in der Kommunikation verständlich signalisiert werden kann und damit hintergründig oder tiefschichtig signalisiert werden kann, ist eine gewisse Stabilität der Zeichensprache notwendig. Eine Zeichensprache wird schlecht oder fast unbrauchbar, wenn sie sich ständig ändert, wenn sie keine Spielregeln anerkennt. Viele Spielregeln sind uns eingeboren, die brauchen wir uns gar nicht geben; es gibt aber auch Spielregeln, die man sich selbst geben muß. Ein Zeitstil beispielsweise ist auch eine Interpretationshilfe, weil eine Spielregel – in welchen Formen man sich zu äußern habe – für eine bestimmte Periode verbindlich war.

In der Kunst heute finden wir viel eher Personalstile als Zeitstile, daher sind uns manche Künstler leichter zugänglich und ihre Ausdrucksformen erschließbar, andere Künstler kaum oder gar nicht. Sicher ist in aller Stabilität auch Ver-

änderung notwendig, weil wir in der Zeit leben, weil wir uns persönlich ändern, weil die Weltsituation sich ändert, weil es Geschichte als Prozeß gibt, weil alle Arten von Information ja tatsächlich informieren, und daher Neues, auch Anderes, zu signalisieren und zu empfangen möglich sein muß.

Auch das Erkennen und Wahren von Identität setzt eine gewisse Stabilität voraus, während Tradition ein gutes Wechselspiel von Stabilität und Veränderung braucht.

1.2 Symbolgebrauch im Vollzug des Glaubens

All das bisher über Kommunikation und Zeichengebrauch im menschlichen Leben Gesagte gilt grundsätzlich auch für den Glaubensvollzug, und zwar in einer zweifachen Weise: Einerseits ist „Glauben“ als Antwort auf „Offenbarung“ ein Kommunikationsprozeß zwischen Gott und dem Menschen; andererseits müssen auch die Glaubenden untereinander ihren Glauben kommunikativ austauschen und festigen.

1.2.1 Offenbarung – Selbstmitteilung Gottes in Zeichen – Inkarnation

Für Juden und Christen ist „Kommunikation“ (mit all ihrem Drum und Dran, das im ersten Abschnitt dargelegt worden ist) ein Schlüssel zum Verständnis von Heilsgeschichte, denn die Weise, wie der eine und lebendige Gott als Schöpfer und als Retter sich selbst dem Menschen offenbart, ist ein Kommunikationsprozeß zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Schöpfung. Gottes Großtaten – die *magnalia Dei* – sind kommunikative Signale, die vom Menschen wahrgenommen und gedeutet werden können. Diese Großtaten der Selbstmitteilung Gottes haben ihr Ziel und ihren unüberbietbaren Höhepunkt in der *Inkarnation*, d. h. in der Menschwerdung Gottes. Gott gibt sich selbst kund in Jesus von Nazareth. Gott übersetzt sich – verschlüsselt sich, verpackt sich – des Menschen wegen in menschliche Wahrnehmbarkeit: seine Ewigkeit in Zeithaftigkeit, seine Unsterblichkeit in Sterblichkeit, seine Geist-Existenz in leibhaftes Menschsein, seine Allmacht in Schwachheit, seine Herrschaft in Knechtsdienst. Inkarnation ist das Paradigma für Offenbarung und Glauben als Kommunikationsprozeß; oder mit anderen Worten gesagt: Was Menschen untereinander schon immer getan haben und tun, wenn sie sich verständigen, das tut Gott mit uns.

Die Inkarnation Gottes stellt uns vor die Frage: Was ist die Menschheit Jesu für Gott? Was hat es mit Jesus von Nazareth, Christus/Messias, für eine Bewandnis? – Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes (*mysterium incarnationis*) bringt zugleich Gott den Menschen nahe und verhüllt Gott vor den Menschen, oder richtiger: beläßt Gott dennoch in seiner Verborgenheit. Was mein Auge sehen kann, ist nur der Menschenleib, in den Gott sich inkarniert hat; das Erkennen Gottes in dieser Menschengestalt ist nur dem „Glauben“ möglich.

An diesem Geheimnis der *Gottheit in Menschengestalt* wird die volle Wirklichkeit dessen, was wir „Symbol“ nennen, faßbar: Symbolon ist „das Zusam-

mengefügte“ (von symballein – zusammenwerfen); im Zeichen ist das Bezeichnete gegenwärtig, im Wahrnehmbaren tritt das/der Nicht-Wahrnehmbare in Erscheinung. Um diesen Zusammenhang auch erkennbar zu machen, muß das Wahrnehmbare – das Glaubenssymbol – einen Grad von Transparenz, von Durchsichtigkeit haben, damit der Wahrnehmende sich nicht mit der wahrgenommenen Außenseite begnügt, sondern aufgerufen wird, dem Verborgenen nachzuspüren. Das Glaubenssymbol muß einen Appell zum Glauben enthalten. (Dazu mehr unter 1.2.4 unten.)

Wenn und weil Jesus als Gott-bei-uns angenommen sein will, muß er die Menschen, die ihm begegnen und die ihm folgen, fragen: „Für wen halten die Leute den Menschensohn? Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mt 16,13b.15) Damit Glaube als Kommunikation mit Gott gelingen kann, ist es ungeheuer wichtig, daß die vordergründige, menschliche, also wahrnehmbare Gegebenheit so beschaffen ist, daß sie zur Frage herausfordert: „Was ist das für ein Mensch?“ (Mk 4,41b) Was steckt hier *dahinter* – oder *darüber* – oder *darunter*?

Eine provozierende Nicht-Alltäglichkeit des Alltäglichen ist hier ganz wichtig. Ich kann natürlich feststellen: Gott ist in Jesus sehr alltäglich geworden, aber er ist zugleich auch sehr nicht-alltäglich geblieben, und diese Nicht-Alltäglichkeit muß durch die Alltäglichkeit durchschimmern. Das geschieht einerseits in der Armut Jesu und andererseits in den Taten aus Gottes Vollmacht. Beides weckt zunächst Staunen und, daraus hervorgehend, die Frage: „Wer ist dieser?“ In seiner Armut verspricht Jesus denen, die ihm folgen, weder Erfolg noch Reichtum. „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ (Lk 9,58) – Warum also ihm folgen? Wenn sich die Nicht-Alltäglichkeit Jesu in Vollmachts-Zeichen offenbart – Reden in Vollmacht, Heilung, Sündenvergebung ... –, wird aber nicht nur die Einladung zum Glauben nachhaltiger, sondern auch die Nachfolge vielversprechender: „Sie wollten ihn zu ihrem König machen“ (vgl. Joh 6,15), und die Jünger Jesu streiten um bessere Plätze.

1.2.2 Das sakramentale Prinzip in der Kirche

Nach überlieferter Sakramentenlehre sind die Sakramente der Kirche „Zeichen der Gnade, die bewirken, was sie bedeuten“. Wir sollten diese Definition verdeutlichen und sagen: *Heilstiftendes Handeln Gottes auf wahrnehmbare Weise*. Darin wird erkennbar, daß der Kirche aufgetragen ist, Leben und Werk Jesu, des menschengewordenen Gottes, zur Rettung der Menschen weiterzuführen bis an die Grenzen der Erde und bis ans Ende der Zeit. Die Kirche als ganze ist „Leib Christi“ und somit Fortsetzung der Inkarnation, und die Sakramente der Kirche sind inkarnatorische Handlungen: Gott rettet durch Christus im Heiligen Geist, wenn die Kirche die ihr aufgetragenen Sakramente feiernd vollzieht. So ist die Kirche in Analogie zu Christus und in gewisser Weise identisch und eins mit ihm Heilssymbol für den Menschen. Und das gilt vor allem für bestimmte Lebensvollzüge der Kirche, die wir Sakramente nennen.

In der Alltäglichkeit kirchlichen Handelns und Feierns muß das Nicht-Alltägliche durchschimmern, sowohl als Zeugnis des Glaubens wie auch als Einladung zum Glauben.

1.2.3 Liturgie als Glaubensvollzug

Alles Feiern der Kirche ist heilstiftender Lebensvollzug der Kirche und zugleich auch Glaubensvollzug. Hier beachten wir vor allem die Kommunikation des Glaubens der feiernden Christen untereinander und an die Welt. Auch hier finden wir zeichenhaftes Handeln, das über sich hinausweist, ein vordergründiges Geschehen mit hintergründiger Bedeutung und Wirkung. Vordergründig ist das Sich-Versammeln, Miteinander-Gehen, Miteinander- und Aufeinander-Hören, Miteinander-Beten, Miteinander-Singen, Miteinander-Essen und -Trinken . . . Aber es steckt jedesmal etwas dahinter. Dieses Tun geht nicht im Alltäglichen auf und weist über sich hinaus auf mehr als bloß Alltägliches hin.

Wie geschieht dieses Eintragen des Nicht-Alltäglichen in das Alltägliche?

1.2.4 Stilisierung der Glaubenssymbole: Reduzierung – Intensivierung

Die *Stilisierung* der Glaubenssymbole scheint mir einer der wichtigsten Grundsätze zu sein, um die Vordergründigkeit von Zeichen und Symbolen, d. h. ihre Dimension des Alltäglichen, durchlässig zu machen für das, was, und für den, der dahintersteht. Diese Stilisierung geht in der Regel in zwei Richtungen: hin zur *Reduzierung* oder hin zur *Intensivierung*. Beide Arten der Stilisierung setzen das Zeichen in einer Weise, daß der Wahrnehmende provoziert ist, sich näher damit zu beschäftigen. Im Hinblick auf die Forderung der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums, Zeichen sollten einfach und verständlich sein und nicht vieler Erklärungen bedürfen, ist das Postulat der notwendigen Stilisierung aller Zeichen des Glaubens gut zu begründen. Zeichen und Symbole der Liturgie dürfen niemals aufhören, Zeichen des Glaubens zu bleiben. Wenn sie im Zuge von Reformen so einfach und alltäglich werden, daß nur noch vordergründige Alltäglichkeit wahrzunehmen ist, dann hören sie auf, Zeichen des Glaubens zu sein.

Ziel der hier angesprochenen Stilisierung – der Reduzierung wie der Intensivierung – ist das *Transparent-Machen* der Zeichen für das Heilige, das sie künden und enthalten.

Drei Beispiele zur Verdeutlichung:

a) *Reduzierung des Zeichens*

Brot ist elementares Lebensmittel. Christus sagt von sich selbst: „Ich bin das Brot des Lebens . . . Brot, das vom Himmel herab gekommen ist“ (Joh 6,35.51a).

– In der Eucharistiefeier wird das Brot zu einem kleinen Bissen reduziert, damit niemand kommt, nur um seinen hungrigen Magen zu füllen. Wenn der gereichte Bissen so klein ist, daß man nichts davon hat, stellt sich provozierend die Frage: Warum soll und warum will ich das essen? Es muß etwas dahinterstecken, das zum Essen dieses kleinen Bissens einlädt.

– Wenn aber die Reduzierung so weit geht, daß nicht mehr wahrzunehmen ist, daß hier Brot, also eine Speise, gereicht wird, dann ist das Zeichen als solches zerstört. Wenn Brot wie Papier aussieht und auch wie Papier bebildert ist, dann möchte man die eucharistische Hostie lieber aufheben und anschauen als aufessen. Die Angemessenheit des Signals für den Gegenstand (ich sage es absichtlich in der Sprache der oben vorgestellten Kommunikationsmodelle) ist verloren und damit auch der zeichenspezifische Zugang sowohl zur Deutung wie zum Vollzug.

b) Intensivierung des Zeichens

Um beim Beispiel Brot zu bleiben, möchte ich auf die Speisung der Tausenden (Brotvermehrung genannt) hinweisen. Von wenig Broten werden alle satt, und es bleibt sogar noch davon übrig, wenn Jesus es segnet und reicht. Von ihm, dem einen und einzigen Brot des Lebens, wird die ganze Menschheit gesättigt, weil er sich darin selbst gibt. Intensivierung ist für alle messianische Symbolik unerlässlich – „Blinde sehen, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf . . .“ (Lk 7,22) –, aber sie ist auch gefährlich, denn sie kann den Zeichen-vordergrund so dicht machen, daß Dahinterstehendes gar nicht mehr gesucht wird.

c) Reduzierung und Intensivierung

Beim Kelch für die Eucharistie sind Reduzierung und Intensivierung vorgenommen. Der eucharistische Wein wird zu einem kleinen Schluck reduziert, analog zum kleinen Bissen Brot (oder – leider noch viel zu oft – den Mitfeiernden ganz vorenthalten, was ein unzulässiges Zuviel an Reduzierung bedeutet); das Gefäß jedoch durch Intensivierung stilisiert, um auf den kostbaren Inhalt aufmerksam zu machen. Zum Trinken genügt ein einfacher Becher. Schon für einen edlen Wein, weil er ein kostbares und köstliches Getränk ist, halten wir ein edleres Glas für besser angemessen (ein Kelch-Glas ist formal ein „empor-gehobener“ Becher). Obwohl es in der Eucharistie fast nichts zu trinken gibt, ist dieser Trank doch das Kostbarste, was der Herr seiner Kirche anvertraut hat: sein aus Liebe für alle und zur Vergebung der Schuld am Kreuz vergossenes Blut.

Zur Zeit der Apostel gab es diese Stilisierung der eucharistischen Speisen noch nicht. Vordergründigkeit und Alltäglichkeit von Essen und Trinken erschwerten oder versperrten den Zutritt in das Glaubensgeheimnis. Paulus muß mahnen: „Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt. Wer also unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen, erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon ißt und trinkt, ohne zu bedenken, daß es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er ißt und trinkt.“ (1 Kor 11,26–29)

Das Stilisieren von Zeichen des Glaubens und in besonderer Weise der Sakramente als Zeichenhandlungen des Glaubens fordert dieses Sich-Prüfen heraus, weil es vor die Frage stellt: Warum tue ich das? Was bedeutet das? Was steckt hier geheimnisvoll dahinter? Woran nehme ich teil?

Sind einmal diese wesentlichen und konstitutiven Elemente von Zeichen und Zeichengebrauch im menschlichen Leben und im Vollzug des Glaubens für den einzelnen Christen und für die Gemeinschaft der Kirche erfaßt, so sind Verständnis und Gebrauch *österlicher Symbole* einfache Exemplifizierungen für den Prozeß: Sichtbar machen – sehen – einsehen; greifbar machen – greifen – begreifen; wahrnehmbar machen – wahrnehmen – glauben, daß Gott uns rettet und befreit.

2. ÖSTERLICHE SYMBOLE

– MITTEILUNG HEILBRINGENDER BEFREIUNG

Ich habe nicht die Absicht, Ihnen jetzt einzelne Symbole, die in der Liturgie des *Triduum sacrum paschale* vorkommen, aufzuzählen, zu deuten und ihren Gebrauch zu erklären. Da in jeder liturgischen Feier in irgendeiner Weise das *mysterium paschale* memorierend und vergegenwärtigend begangen wird, muß der Vorrat an österlichen Symbolen erheblich größer sein. Es geht mir auch nicht darum, möglichst viele neue, bisher noch nicht gebrauchte österliche Symbole zu finden, sondern solche zu benennen, die bereits im liturgischen Gebrauch stehen, aber leicht übersehen werden. Ich versuche, diese Symbole und Symbolhandlungen in eine einigermaßen übersichtliche Ordnung zu bringen.

2.1 Zeitsymbole – Zeiten österlichen Heils

Zeit vergeht, Zeit verrinnt; alle Zeit hat ihren unaufhaltsamen Verlauf. So ist Zeit ein Prozeß und wird auch als Prozeß erfahren. Zeit kann darum auch ein prozeßhaftes Geschehen signalisieren. Mit anderen Worten: Was in der Zeit geschieht bzw. geschehen ist (Geschichte, Heilsgeschichte), kann auch durch Zeit zum Ausdruck gebracht und dargestellt werden.

In die erfahrbaren, regelmäßig ablaufenden Zeit-Zyklen – erkennbar an der gleichmäßigen Wiederkehr bestimmter Erscheinungen: Jahreszeiten, Mondphasen, Wochentage, Sonnenauf- und -untergang . . . – können wir entsprechende Ereignisse der Heilsgeschichte hineinprojizieren. Die erfahrene Zeit wird so gewissermaßen mit Glaubenserfahrung aufgeladen und so zum Glaubenssymbol gemacht, vielleicht sogar konsekriert. In den regelmäßigen Rhythmen der Zeit erfahren wir etwas bleibend Verbindendes zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist es sogar natürlich und naheliegend, in Feiern in der je erlebten Gegenwart eine Möglichkeit zu sehen, Vergangenes und Künftiges im „Heute“ und „in dieser Stunde“, im „Jetzt“ und „Nun“ von Festen und Gedenktagen zu erleben und daran teilzunehmen. Wir sprechen entweder von feiernder Vergegenwärtigung der Heilsereignisse oder davon, daß die Feierenden diesen Heilsereignissen gleichzeitig werden. Für Christen, die nicht ein Ende der Zeit, sondern die Vollendung der gesamten Geschichte erwarten (eschatologische Ausrichtung des Glaubens), ist diese Möglichkeit besonders wichtig und willkommen.

2.1.1 Wochenzyklus – Sonntag und Freitag–Samstag–Sonntag (*triduum*)

Unter den Zeitzyklen ist die *Sieben-Tage-Woche* mit ihrer ständigen Wiederkehr deswegen besonders merkwürdig, weil sie nicht durch die Bewegung der Himmelskörper begründet zu sein scheint. Daß in der ununterbrochenen Abfolge von Tagen jeweils sechs Tage anders sein sollen als der siebte Tag, ist aus der Natur nicht ablesbar. Die Woche mit ihrem Feiertag ist Ergebnis einer bestimm-

ten Glaubenskultur. Dieser Feiertag ist vom Menschen – Juden und Christen sagen durch göttliche Anordnung – zum heiligen Tag gemacht worden.

Das Sieben-Tage-Schema des biblischen Schöpfungsberichtes macht die inzwischen in alle Weltkulturen übernommene Sieben-Tage-Woche zum unaufhörlich wiederkehrenden Schöpfungsgedächtnis. Zeit und Leben sind uns vom Schöpfer geschenkt. Er bringt uns vom Nicht-Sein zum Sein und aus der Knechtschaft der Arbeit zur Ruhe. Auf dem Hintergrund des Schöpfungs- und Befreiungsgedächtnisses Israels im Wochenrhythmus wird dessen Weiterentfaltung zum christlichen Ostergedächtnis besser verständlich.

Der *Sonntag* der Christen ist in gleicher Weise *Erster Tag* („Es werde Licht“), *Achter Tag* (ewige Vollendung jenseits aller verlaufenden Zeit) und *Dritter Tag* seit dem Sterben Jesu am Kreuz (Auferstehung, Auffindung des leeren Grabes, erste Begegnung mit dem Auferstandenen). Dieser Tag ist durch das *mysterium paschale* geheiligt und durch die regelmäßige Eucharistiefeier der Jünger Jesu zum österlichen Symbol geprägt. Die Perikope von den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13–35) schildert uns nicht protokollarisch den Sonntag der Auferstehung, sondern bezeugt uns den *Sonntag* als österliches Symbol für die Kirche und seine *Eucharistie* als österliches Mahl: Der erhöhte Herr begleitet die Seinen; wo Christen sich versammeln, ist Er bei ihnen (ob sie es wahrnehmen oder nicht), Er selbst erschließt den Sinn der Schrift (wer auch immer die Lesungen vorträgt oder predigt), Er selbst bricht das Brot und gibt sich so als auferstanden, anwesend und lebensspendend zu erkennen. So ein Sonntag sollte auch uns zu Zeugen der Auferstehung machen.

Jede Woche hat aber vor ihrem Sonntag auch ihren *Freitag* als Gedenktag des Leidens und Sterbens Christi, als Tag seiner Erhöhung am Kreuz und als ersten Tag einer auf den Sonntag hinzielenden Drei-Tage-Periode. Somit gibt es auch im Wochenzyklus ein *triduum paschale*, das als ein österliches Zeit-Symbol zu gelten hat.

Die Ansätze der frühen Kirche, an jedem Freitag und Samstag zu fasten (Trauerfasten, weil der Braut der Bräutigam genommen ist – Mk 2,20), hat die Einheit dieser Drei Tage unterstrichen. Da es aber für Judenchristen ganz unmöglich war, am Sabbat zu fasten, konnte sich das Samstag-Fasten nicht durchsetzen. Die Ausrichtung jedes Freitags auf den folgenden Sonntag dürfte der wirksamste Grund dafür sein, daß der Sonntag im allgemeinen als Abschluß der Woche – das „Wochenende“ ist so ein übergreifender Begriff – und nicht als deren Beginn erfahren wird. Die Übertragung des dritten Gebotes aus dem Dekalog „Du sollst den Tag des Herrn heiligen“ vom Sabbat der Juden auf den Sonntag der Christen wie auch die Bezeichnung „Achter Tag“ für den Sonntag bringen ebenfalls dieses Empfinden zum Ausdruck.

2.1.2 Im Jahreszyklus: Frühjahr und Ostern

Im Kreislauf jedes Jahres feiern wir Ostern. Hier spielt schon die erlebte Zeit, das Frühjahr, eine wichtige Rolle: Dunkelheit und Kälte des Winters ge-

hen zu Ende, die Tage werden spürbar länger, die Sonne steigt, alles Leben beginnt wieder zu blühen und Früchte hervorzubringen. Es ist begreiflich, daß für Israel diese Zeit als solche schon Schöpfungsgedächtnis war und bleiben wird: Gott *schuf* nicht nur am Anfang aller Zeit, und er *sprach* nicht nur sein vielfaches „Es werde . . .“, Gott *schafft*, und er *spricht* sein „Es werde . . .“, auch hier und jetzt; jeder kann das selbst erfahren, wenn er nicht blind ist.

Gott steht treu zu seiner Schöpfung, auch wenn der Mensch untreu wird. Der Schöpfer hat sich auch als Retter erwiesen und erweist sich als Retter: Er führt aus Dunkelheit ins Licht, aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus Schuld in die Versöhnung, aus dem Tod ins Leben, aus dem Land der Sklaverei ins verheißene Land.

Eine Nacht und der ihr folgende anbrechende Morgen werden durch die Liturgiefeier – vor allem durch deren Lesungen, Lieder, Gebete und Rituale – zum Oster-Symbol aufgeladen, das uns alle diese schaffenden und rettenden Übergänge als unsere Schöpfung und Rettung erfahren läßt bis hin zum kommenden Bräutigam, der mit uns Hochzeit hält.

Hier ist auch darauf hinzuweisen, daß nach dem Zeugnis des Neuen Testaments bestimmte *Tage* und *Stunden*, ebenso wie bestimmte *Stätten* durch die Passion Christi und sein Pascha so hervorgehoben sind, daß die feiernde Kirche, vor allem in Jerusalem, aber schließlich in allen Christengemeinden eben diese Tage – Palmsonntag, Gründonnerstag-Abend, Karfreitag, Karsamstag, Ostersonntag, den Achten Tag danach sowie den 40. und 50. Tag – als österliche Symbole gebraucht, und zwar wiederum so, daß Lesungen, Gesänge, Gebete und Riten diese Tage zu Heilszeichen machen und uns Feiernde zu Zeitgenossen des rettenden Geschehens.

2.1.3 Im Tageszyklus: Stunden österlichen Heiles

Der Tageszyklus, die Grundeinheit jeglicher Zeitrechnung, ist vor allem gekennzeichnet durch den regelmäßigen wiederkehrenden Wechsel von Dunkelheit und Licht sowie durch die steigende und sinkende Sonne. In diesem Zyklus haben wir so etwas wie eine Kurzfassung allen Lebens und aller Geschichte und so auch der Heilsgeschichte vor uns (*Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist* – Ps 90,8). Die Natur läßt uns im ungewissen, wer im ständigen Wechsel von Tag und Nacht, von Leben und Tod, das letzte Wort haben wird. Der Tod scheint schließlich stärker zu sein.

In dieser Ungewißheit begegnet uns das österliche Symbol des Tageslaufes: In der Finsternis der Nacht erfahren wir Angst, Unfreiheit, Unwissenheit, auch Schuld, alles Unheil bis hin zum Tod. Im Licht der Sonne erfahren wir Erkenntnis, Zuversicht, Wärme, Freude, Freiheit und Leben. Die Sonne bringt das Licht des Tages. Die Sonne – wenn wir sie zum Heilssymbol aufladen – verkündet uns Tag für Tag, daß Christus auferstanden ist und aufersteht, daß Er, einmal auferstanden, nicht mehr stirbt. Er ist die „Sonne der Gerechtigkeit“, die „Sonne, die nicht untergeht“, das „Licht vom Licht“.

Auch bei den Gebetszeiten im Tageskreis sind es Hymnen, die diesen Stunden ihren Gedenk-Inhalt und das heißt auch ihre Symbolbedeutung einprägen. Besonders deutlich zu erkennen ist dies bei den Ordinariums-Hymnen für die Laudes und für die Dritte, Sechste und Neunte Stunde. Sonnenaufgang bzw. jeweiliger Sonnenstand sind die Anknüpfungspunkte für die speziell österliche Prägung. Ausgewählte Psalmen (besonders zur Laudes) haben eine ähnliche Aufgabe.

2.2 Singen – ein österliches Glaubenszeugnis

Das Singen von Texten kann sowohl als spezielle Stilisierung verbaler Äußerung erklärt werden, um durch ihre Intensivierung auf die letztlich unaussprechliche Betroffenheit von Gottes liebender Zuwendung aufmerksam zu machen; es kann aber auch als musikalisches Geschehen gedeutet werden mit allen der Musik eigentümlichen Ausdrucksmöglichkeiten: *Musik – Sprache des Himmels* und *Musik – Sprache der Empfindungen*.

Betroffenheit und Erfahrung, von Gott geliebt und durch das *mysterium paschale* gerettet zu sein, lassen sich nicht teilnahmslos und objektiv erzählen, davon muß man singen! Und davon ist auch immer gesungen worden. Das „Halleluja“ ist der österliche Gesang schlechthin. Wovon nur geredet wird, das kommt aus unserem Nachdenken, d. h. aus dem Kopf; was mich betroffen gemacht hat, ist mir zu Herzen gegangen und muß darum von Herzen besungen und gesungen werden. Singen ist die überzeugende Ausdrucksweise der Betroffenheit.

Christen nennen ihr fundamentales Glaubenszeugnis *Eu-Angelion*, Frohe und frohmachende Botschaft. Der Inhalt dieser Botschaft wird verbal bezeugt und vermittelt; daß diese Botschaft aber tatsächlich froh macht, tiefe Freude stiftet, endgültiges Heil vermittelt, das verlangt nach Musik und Gesang.

Der österliche Charakter alles christlichen Singens zeigt sich auch da, wo Trauer, Schmerz und Klage das Singen nicht einfach abwürgen oder zum Verzweiflungsschrei verfremden, sondern im Gesang zugleich kundgetan und bewältigt werden. Die letzte österliche Hoffnung des Christen schenkt Zuversicht, daß auch das auswegloseste Unheil, die tiefste Schuld und das schrecklichste Sterben im *mysterium paschale Christi* überwunden sind.

2.3 Feierndes Handeln in österlichen Ritualen

Beim feierlichen *Handeln* in österlichen Ritualen sind vor allem Wasser, Licht, Öl, Speise und Trank zu nennen. Diese Zeichen werden aber in der Liturgie erst im *Agieren* mit ihnen zu österlichen Ritualen. Sie sind ganz allgemein als Symbole des Lebens bekannt, und die ihnen entsprechenden Rituale sind dann Lebens-Rituale. Zu diesen Lebens-Ritualen gehören auch noch *Musik* und *Spiel*.

Ich halte es für besonders wichtig, darauf aufmerksam zu machen, daß alle Symbole und Rituale des *Lebens* immer auch Symbole und Rituale des *Todes*

sind (wie auch umgekehrt). Diese Tatsache macht sie besonders geeignet für österliche Rituale, denn das große Wunder im *mysterium paschale*, das durch diese ausgedrückt werden muß, besteht ja gerade darin, daß Gott als unser Retter den Tod nicht abgeschafft oder von uns weggenommen hat, sondern den Tod durch das Sterben des Unsterblichen entmachtet hat, so daß jetzt im Tod Christi und in seiner Auferstehung – also in dem, was wir *pascha Domini* nennen – das vollendete Leben begründet ist.

In allen österlichen Ritualen muß darum deutlich werden, daß Leben aus dem Tod entspringt, daß Sterben als Mit-Sterben mit Christus lebenspendend ist, daß dieser Tod aber auch als tödliches Gericht sich ereignet hat und ereignet. Die folgenden knappen Hinweise sind als Anregung zum eigenen Weitermeditieren zu verstehen.

2.3.1 Wasser und Wasserrituale

Kein Leben ohne Wasser: Quelle und Strom des Lebens, fruchtbarer Regen, erquickender Trank, reinigendes Bad . . .

Aber auch: Verdursten, Ertrinken, Versinken, Untergehen, Überfluten, Wegschwemmen, Wasser bis zum Hals, kein Boden unter den Füßen . . .

Das Wasser muß als lebenspendende und lebensgefährliche Gabe gehütet werden!

2.3.2 Licht und Lichtrituale

Kein Leben ohne Feuer, das Licht und Wärme spendet. Das Beherrschen des Feuers ist Grundlage jeglicher menschlichen Kultur.

Aber auch: Erlöschen, Verbrennen, Blenden, Schmelzen . . .

Das Feuer muß als lebenspendende und lebensgefährliche Gabe gehütet werden!

2.3.3 Öl und Salbungen

Von Katecheten und Jugendseelsorgern wird oft behauptet, die Öl-Rituale seien heute unverständlich geworden und nicht mehr erklärbar. Wer aber einen Blick in ein Badezimmer, in eine Drogerie oder Apotheke wirft, kann auf den ersten Blick sehen, wie lebenswichtig auch heute noch (oder heute wieder) Öle und Salbungen sind, sei es kosmetisch (um schön und wohlriechend zu sein), sei es medizinisch (um gesund zu werden und zu bleiben). Öl als Bodenschatz und Energieträger . . .

Aber auch: Ölpest, tödlicher Ölteppich . . .

Öl muß als kostbarer Schatz und als gefährliches Gut gehütet werden!

2.3.4 Speise und Trank – das Mahl

Kein Leben ohne Lebensmittel, denn unser Leben „haben“ wir nicht, wir können es auch nicht herstellen, sondern es ist uns gegeben und muß uns stän-

dig gegeben werden. Wir „verdanken“ es dem Geber. Das Mahl, gemeinsam empfangenes und bedanktes Leben.

Aber auch: Gift ist Gabe, tödliche Gabe, der Kelch des Leidens, der Des-trank, gesundheitsschädliche Kost, Hungersnot . . .

Behutsamer Umgang mit Lebensmitteln!

2.3.5 Rituelles Spiel und Körpersprache

Kein Leben ohne Lebensvollzüge. Besonders Spiel und Musik sind Lebens-rituale: sie beginnen und sie ereignen sich prozeßhaft in der Zeit.

Aber auch: Zu-Ende-Gehen, Verklingen, Verstummen, letzter Akt, letzter Ton, den Vorhang schließen . . .

Während bei allen bildenden Künsten Werke geschaffen werden, die bleiben, bleibt von Spiel und Musik nichts, wenn zu Ende gespielt ist (Literatur ist keine Sprachhandlung, eine Partitur ist keine Musik, beides sind lediglich Anweisungen zum Spiel). So sind alle Feiern und ihre einzelnen Handlungselemente zugleich Lebens- und Todes-Rituale.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch kurz auf die sogenannte *Körpersprache* hinweisen, ohne die rituelles Handeln nicht möglich ist. Auch hier können viele Gesten und Haltungen gegensätzlich interpretiert werden:

– *Stehen* ist die österliche Haltung schlechthin (Auf-er-Stehen; „Du hast uns berufen, vor dir zu stehen und dir zu dienen“; „Steh auf!“ . . .) – aber auch: Auf-stand, Erhebung . . .

– *Sich versammeln* ist gemeinsame Antwort auf Zusammenrufen; aus dem Alleinsein gerettet sein, sich verstehen . . . – aber auch: Sich zusammenrotten, von der Masse verschluckt werden . . .

– *Handauflegen* drückt Schutz, Segen, Geborgenheit . . . aus – aber auch Unterdrückung, Niederhalten, nicht aufkommen lassen . . .

– *Sich legen* ist Ausdruck tiefster Verehrung und Anbetung . . . – aber auch: Niederlage, Ohnmacht . . .

Diese Andeutungen genügen. Überlegen Sie selbst weiter, was wir an österlichem Glauben mit unserem Körper ausdrücken können und was andere uns vermitteln, etwa durch *Tanz*, *Prozession* usw. Es ist ganz gut, wenn wir Erfahrungen, die uns mehr oder weniger unbewußt zuteil werden, in unser Bewußtsein rufen.

Auch hier ist darauf hinzuweisen, daß gewisse Stilisierungen die Körpersprache im Glaubensvollzug zwar nicht ganz verfremden dürfen, aber unerläßlich sind, um sie nicht in Alltäglichkeit untergehen zu lassen. Sie muß Appell sein und bleiben, das Hintergründige, die Glaubensbedeutung zu entdecken.

2.4 Die Ikone – Ostern im Bild

Das Bild und seine Bedeutung als österliches Symbol soll deshalb hier noch kurz erwähnt werden, weil es – anders als viele andere Symbole – in der Lage

ist, viele verschiedene und räumlich oder zeitlich getrennte Inhalte gleichzeitig wahrnehmbar zu machen. Kaum eine andere Kunst vermag so intensiv Vergangenes, Zukünftiges und Gegenwärtiges in eine Einheit zusammenzufassen. Ikonen als *Festbilder* und *Glaubenszeugnisse* stellen uns Heilsereignisse, die geschichtlich gesehen längst vorüber sind, heute vor Augen, aber ebenso nicht selten auch deren Verheißung und künftige Erfüllungen, die in ihnen enthalten sind; so beispielsweise wenn unter dem Kreuz der Schädel des Adam liegt; oder wenn auf der Osterikone Christus, durch seine Wundmale als Gekreuzigter erkennbar, die ehernen Pforten des Hades aufbricht, Adam und Eva aus dem Totenreich herauszieht, um mit ihnen emporzusteigen in die Vollendung; oder wenn auch „mein“ Grab geöffnet zu sehen ist. Durch bildhafte *Querverweise* kommen wichtige analoge Heilsaussagen ins Bild; so etwa, wenn die Krippe der Weihnachtsikone als Altar oder als Kreuz dargestellt ist, oder wenn das Jesus-Kind so in Windeln eingewickelt ist wie Lazarus, den Jesus aus dem Grab gerufen hat, oder wenn Jesus in dieselbe schwarze Höhle hineingeboren wird, in die der Gekreuzigte hinabsteigt, um die im Tod Gefangenen zu befreien. In solchen mehrschichtigen Bildern erhalten wir ganze Serien von Informationen, sei es aus der Heilsgeschichte, aus der Theologie oder aus Welterfahrung.

Auf eines muß aber in diesem Zusammenhang deutlich hingewiesen werden: Bilder als Glaubenssymbole sind meditierend, betend und feiernd entstanden und darum ebenso zu erschließen, nicht aber akademisch zu analysieren. Vor allem für Bildmeditationen ist das wichtig. Die Teilnehmer spüren sofort, ob sie eine kunstgeschichtliche Unterweisung bekommen oder ob mit ihnen ein Glaubenszeugnis erschlossen wird, mit dessen Botschaft sie in den mitgeteilten Glauben auch selbst hineinwachsen.

Eine ähnliche Überlegung wäre auch auf den Kirchenbau bzw. den gestalteten Gottesdienstraum mit seiner österlichen Symbolik anzustellen.

2.5 Das österliche Lebenszeugnis der Christen

Ob unser Gebrauch österlicher Symbole tatsächlich stimmt und zielführend ist, d. h., ob wir durch sie zu österlichen Menschen, zu glaubwürdigen Zeugen der Auferstehung „informiert“ werden, erweist sich aber nicht in den verschiedenen österlichen Feiern, sondern auf dem Prüfstand des alltäglichen Lebens. Letztentscheidend ist also nicht, ob wir die am besten entsprechenden oder die gut erklärten traditionellen Symbole in der Osterliturgie gebrauchen, sondern ob wir selbst uns als österliche Symbole erweisen, als solche, die „mit Christus auferweckt“ sind; die nicht nur rufen: „Herr, Herr!“ – das ist der Kyrie-Ruf unserer Liturgie –, sondern den Willen des Vaters tun (vgl. Mt. 7,21); die nicht nur Gottes Wort hören – in den Lesungen unserer Liturgie –, sondern auch danach leben; die nicht nur Opfergaben herbeibringen, sondern barmherzig sind, Veröhnung schenken und Frieden stiften.

Jeder Christ und jede Christin ist in der Taufe zum österlichen Symbol konsekriert worden, und in den Feiern der Kirche wird uns diese „Information“ be-

wahrt und erneuert. Diese Gabe und Aufgabe dürfen wir bei aller intensiven Beschäftigung mit österlichen Symbolen in der Liturgie nicht aus den Augen verlieren. Die Glaubwürdigkeit der Kirche – und diese umfaßt immer auch die Glaubwürdigkeit der Christen – wird nicht an ihrer Liturgie gemessen. An der Liturgie kann und soll man aber erkennen, ob die diesseitige und alltägliche Welt offen ist auf Gott hin. Trifft dies zu, dann wird die dort empfangene österliche Freude auch unseren Alltag glaubwürdig prägen.

Wie jede Woche ihren Anfang und ihren Höhepunkt in der Feier des Sonntags hat, der stets österlichen Charakter besitzt, so hat das gesamte Kirchenjahr seinen lichtvollen Höhepunkt in den „drei österlichen Tagen vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn“, die in der Österlichen Bußzeit vorbereitet und während 50 Tagen der Osterzeit in Freude fortgesetzt werden.

In vielen Teilen der Christenheit geben die Gläubigen mit ihren Hirten diesen Feiern die größte Bedeutung und nehmen zahlreich und mit großem geistlichen Nutzen daran teil.

In einigen Gegenden hingegen begannen der religiöse Eifer und die Begeisterung, mit der die Reform der Osternacht anfänglich aufgenommen worden war, im Laufe der Zeit zu erkalten. Mancherorts ist heute selbst der Begriff der Osternacht so wenig bekannt, daß ihre Feier wie eine einfache Vorabendmesse angesehen wird, und auf dieselbe Art und zur selben Zeit gefeiert wird wie die Vorabendmesse des Sonntags am vorhergehenden Samstag.

Rundschreiben über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung, Nr. 2–3
Kongregation für den Gottesdienst, am 16. Januar 1988.

ERFAHRUNGSBERICHTE

Franz Forsthuber, Spillern/NÖ

Zur Feier der Osternacht im Pfarrverband

ÜBERLEGUNGEN ZU EINER VERANTWORTBAREN GEÄNDERTEN PRAXIS

Wenn mein Bericht unter das Stichwort „Erfahrungsberichte“ geraten ist, werde ich dabei zu einem Teil das Thema verfehlen müssen. Ich kann hier nicht von Erfahrungen mit einer priesterlosen Osternachtsfeier berichten, aber ich möchte die Voraussetzungen und den Werdegang des in Frage stehenden Modells „Osternachtsfeier und Ostern ohne Priester“ aufzeigen. Anschließend möchte ich das Verlaufsmodell „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht“ mit einigen Erläuterungen vorstellen.

Der Ordo instauratus Hebdomadæ Sanctæ wurde in unseren Gemeinden in überraschend kurzer Zeit angenommen. Kannten die Pfarren vor knapp vier Jahrzehnten noch keine Osternachtsfeier, so ist sie heute bereits in vielen Fällen der bestbesuchte Gottesdienst des ganzen Jahres. Das Triduum Sacrum wurde im Bewußtsein vieler Gemeinden zu dem, was es in Wahrheit ist: die Herzmitte, die zentrale Feier des ganzen Kirchenjahres.

In die Freude über das Erreichte mischt sich seit einigen Jahren ein Wermutstropfen: mangels eines eigenen Pfarrers am Ort müssen kleinere Gemeinden bereits auf die eigene Osternachtsfeier verzichten; oder was nicht weniger schlimm ist und die herausgehobene Einmaligkeit der Osternachtsfeier einebnen: gar manche Gemeinden erleben eine mit ein paar zusätzlichen Riten angereicherte Vorabendmesse am frühen Abend des Karsamstags, weil ein Priester für zwei oder mehrere Osterfeiern in der vorgesehenen Vollform weder Zeit, noch Energie, noch ehrliche Gestimmtheit aufbringen kann. In dieser Notsituation wurden manche Überlegungen gemacht und zaghaft versucht, bisher ungewohnte Wege zu gehen, die wohl alles Notlösungen sind und als solche spürbar bleiben müssen, aber andererseits der zentralen Stellung des Osternachtsgottesdienstes, zu dem sich eine ganze Gemeinde auch bei Abwesenheit des zuständigen Pfarrers versammelt, so weit wie möglich entsprechen.

In meinen Augen wäre es ein pastoraler und gemeindlicher Nonsens, auf eine eigene Feier von Ostern überhaupt zu verzichten und die Christen einer Pfarrgemeinde auf die Osterfeier in der Nachbarschaft zu verweisen. Der wohlmeinende Hinweis mancher kirchlicher Leitstellen – ähnlich auch das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation vom 19. Februar 1988 „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ –, alle Gemeinden des Pfarrverbandes in eine Kirche zur gemeinsamen Osternachtsfeier einzuladen, scheitert vielfach auch an der Begrenztheit des Kirchenraumes.

Dabei drängt sich die Frage auf: Warum soll man das höchste christliche Fest gerade auswärts feiern müssen? Und bleiben bei solcher „Wanderschaft“ nicht

gerade die zurück, auf die keine Gemeinde in ihren Feiern verzichten darf, die Kinder und die älteren Menschen? In großen städtischen Gemeinden bemüht man sich, kleine, überschaubare, lebendige Strukturen zu finden und aufzubauen; auf dem Land hat man diese überschaubaren kleinen Gebilde von vornherein noch. Sie sollten nicht der Mitte ihres Christseins verlustig gehen: der Feier der österlichen Geheimnisse, sei es das Wochen-Pascha oder das Jahres-Pascha. Entscheidend ist doch, daß sich eine christliche Gemeinde am Ort versammelt; in welcher Weise dann gefeiert werden kann, wird sich aus vielen vorhandenen und nicht-vorhandenen Voraussetzungen ergeben.

Oft ist zu hören: „Warum soll und kann ein Pfarrer bei geschickter Zeiteinteilung die Osternachtsfeier nicht auch mehrmals feiern?“ Das entscheidende Gegenargument ist wohl: „Ein Gottesdienst, der beliebig oft wiederholbar ist, kann nicht so wichtig sein.“

Dies hat auch seine Gültigkeit mit Blick auf den Vorsteher, den Priester, der mehrmals der gleichen Feier vorstehen sollte! Aus eigener leidvoller Erfahrung frage ich mich bei Binationen und Trinationen an hohen Festtagen: „Wann ist nun für mich selbst das Fest, bei welcher Christmette ist es nun für mich selbst Weihnachten?“ Es geht bei der ganzen Frage nicht um die Ermöglichung des Festes, sondern um das Fest für und in der Gemeinde zusammen mit ihrem Vorsteher, der immer auch ein Teil der Gemeinde ist. Ich möchte als Pfarrer nicht verstanden werden als „*conditio sine qua non*“, nur als der, der in der Rolle des Kultfunktionärs das Fest ermöglicht.

Dazu ein Schlaglicht auf die bittere Wirklichkeit: Aus einer Umfrage, die zu Jahresanfang 1988 im Vikariat unter dem Manhartsberg (Erzdiözese Wien) – vielleicht besser bekannt als Weinviertel und Marchfeld – gemacht wurde, erfuhr man, daß manche Pfarrer dreimal Osternacht in den Abendstunden feiern und dreimal Eucharistie am Ostersonntag vormittags: also sechsmal Eucharistie in kaum viel mehr als zwölf Stunden, dazu dreimal in Verbindung mit der Osternachtsfeier.

Für manche Pfarre läßt sich für die Osterfeier noch – wie lange noch? – eine priesterliche Aushilfe finden. Ist das die beste Lösung? Gerade bei Festen wie der Osternacht zeigt sich die Schwierigkeit mit einem Priester, der die Gemeinde und den die Gemeinde nicht kennt und sich auch oft nur schwer verständigen kann. In unserem Fall ist der fremde Priester nicht nur ein mitfeiernder Gast, sondern der Träger der Hauptrolle im Festgeschehen. Die allermeisten Mitfeiernden kennen einander, kennen die ortsüblichen Gepflogenheiten, dem Aushilfspriester sind alle und ist alles fremd und neu. Die Feier der Liturgie aus dem Buch gemäß den Rubriken ging bei der Osternacht weder in den ersten Jahren (wegen des großen Freiraumes an Gestaltungsmöglichkeiten) noch weniger heute, da sich erfreulicherweise regionale und gemeindeeigene Besonderheiten entwickelt haben, die der Grundintention der Osterfeier keineswegs zuwiderlaufen, sondern vielmehr diese im „*hic et nunc*“ verwirklichen.

Wiederholt wird gefragt: Könnte man bei diesem priesterlosen Gottesdienst der Osternacht nicht auch die hl. Kommunion spenden; dann müßten die Leute nicht ein zweites Mal am Ostersonntag kommen? Wenn die Kommunionspen-

dung bei irgendeinem Ersatzgottesdienst unpassend und theologisch und liturgisch bedenklich ist, so ist sie es hier in ganz besonderer Weise, denn sie würde genau das vorwegnehmen, worauf nach Abschluß des Luzernars mit dem Wortgottesdienst bis in den frühen Morgen gewartet werden muß: auf die Feier des Siegesmahles mit dem Auferstandenen, dessen Auferstehung im Wortgottesdienst des Abends schon angekündigt werden konnte.

Der bloße Gedanke und mehr noch das Vorhandensein eines Feiermodells einer Osternachtsfeier ohne Priester haben bei kirchlichen Leitstellen schon manches Kopfschütteln verursacht, denen priesterlose Gottesdienste grundsätzlich zuwider oder noch unvorstellbar sind, denen aber meines Erachtens das wahre Ausmaß des Mangels an geweihten Vorstehern, die auch gemeindefähig sind, noch nicht wirklich bewußt geworden ist. Viele Priester in solchen Situationen fragen sich: Kann und darf man an dem vorgegebenen Feiermodell von Ostern überhaupt etwas ändern? Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation vom 19. Februar 1988 über die „Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ klingt in manchen Passagen nicht unbedingt ermutigend. Man darf annehmen, daß die Verfasser dieses Rundschreibens über die tatsächliche Situation nicht genügend informiert sind. Vielen von den Problemen betroffenen Seelsorgern fehlt die nötige Zeit und Energie, selbst Lösungen aufzuspüren; vielleicht mangelt es auch am Sachwissen, vertretbare Änderungen durchzuführen. Aus diesem Grund entstand hier das Modell „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht – ein Ersatzgottesdienst in Gemeinden ohne Priester“. Gewiß muß sich solch ein Modell noch in der Praxis klären und bewähren.¹

ZUM AUFBAU DIESES MODELLS:

Das vorgeschlagene Modell sieht die Verflechtung und Verzahnung des Lichtritrus mit den Wortgottesdiensttexten vor. Das Fehlen des Einzugs mit der Osterkerze, des dreimaligen „Lumen Christi“ und der Wegfall des österlichen Preisgesangs „Exsultet“ machen von Anfang an deutlich, daß es sich hier um eine Ersatzgottesdienstform handelt. Die Lichtfeier ist der Liturgie der Osternacht später zugewachsen, und sie wurde erst nachträglich mit theologischen Aussagen aufgefüllt; so scheint hier eine Änderung (Weglassen der gewohnten Elemente) verantwortlich. Der Kirchenraum soll zu Beginn der Feier dunkel sein (ohne elektrisches Licht), nur für Lektoren und Sänger und später für den Vorsteher gibt es sparsame Beleuchtung. Vorsteher, Ministranten und die übrigen Rollenträger begeben sich in schlichter Form auf ihre Plätze. Nach einer längeren Stille beginnt der Gottesdienst (ohne Eröffnungswort oder Gebet) mit der ersten Lesung aus dem Buch Genësis. Die Lesung wird von zwei Lektoren

¹ Das Modell selbst und Überlegungen dazu finden sich in diesem Heft unter „Aus der Praxis – für die Praxis“. Der vollständige Faszikel (mit Notenmaterial) „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht“ kann bei Pfarrer Franz Forsthuber, Kirchplatz 1, A-2104 Spillern, bestellt werden.

vorgetragen. Der Beginn der Lesung des Schöpfungsberichtes in die gespannte „dunkle“ Stille hinein ist ein ungewöhnliches Zeichen, das seine Wirkung nicht verfehlt. Bei der Stelle „Es werde Licht, und es wurde Licht!“ wird die Lesung erstmals unterbrochen und die Osterkerze vom Leiter des Gottesdienstes entzündet.

Es ist wichtig, die Osterkerze als vielschichtiges Lichtsymbol zu verstehen:

- a) Licht der Schöpfung (Gen 1,3: „Es werde Licht!“)
- b) Licht des befreienden Gottes (Ex 14ff)
- c) Licht Christi (Kol 1,11ff: [. . .] auf ihn hin ist alles geschaffen.)
- d) Licht der Auferstehung
- e) Licht des Evangeliums (apostolische Verkündigung)
- f) Licht des eschatologischen Wartens (Licht auf den Friedhof, Osterfeuer als „Wartefeuer“)

In dieser Zeichenhaftigkeit werden im Verlauf des Wortgottesdienstes die jeweiligen Lichter entzündet: vor der Verkündigung von Ex 14 werden mit dem Licht der Osterkerze die Kerzen am Siebenarmigen Leuchter entzündet; vor der ntl. Lesung Kol 3,1–4 (Röm 6 sollte besser wegen des direkten Bezugs zur Taufe in der Eucharistie des Ostermorgens gelesen werden) die Kerzen bei den Apostelkreuzen; nach der Verkündigung der Auferstehungsbotschaft im Evangelium die kleinen Osterkerzen der Gläubigen; nach der Feier die Grablichter auf dem Friedhof; eventuell nach der Feier auch ein großes Osterfeuer vor der Kirche, das als Wartefeuer bis zur Eucharistie am Ostermorgen wärmen und leuchten kann.

Eine weitere Besonderheit des Feiermodells ist die abschnittsweise Verkündigung des Ganz-Pascha-Evangeliums: der Botschaft vom Tod, Begräbnis und der Auferstehung des Herrn. Ursprünglich war die Osternacht jene liturgische Feier, in der das ganze Pascha-Geschehen von Leiden, Hingabe, Tod, Begräbnis und Auferstehung gefeiert wurde. Die Paulinischen Kurz-Credos verweisen auf diese Gesamtsicht und lassen mit Recht auf eine Osterfeier schließen, in der alle „Pascha-Inhalte“ auf einmal begangen wurden. Die Entfaltung auf das Triduum Sacrum ist erst später unter historisierenden Tendenzen geschehen.

Wenn wir heute auch das Pascha schwerpunktmäßig in den Feiern der Karwoche begehen, so sind doch in jeder Feier grundsätzlich die österlichen Geheimnisse zur Gänze enthalten. Die pastorale Erfahrung zeigt, daß bei weitem nicht alle praktizierenden Christen das ganze Triduum Sacrum mitfeiern [können], doch wohl die Osternachtsfeier besuchen. Und wenn diese dann in der Verkündigung das Evangelium von Tod und Auferstehung als Einheit hören, leuchtet auch für sie der Hindurchgang Jesu vom Tod zum Leben, eben das Pascha, besser auf.

Jede Änderung bisheriger Praxis und die Einführung neuer Feiermodelle und Gottesdienstordnungen bedarf einer behutsamen Motivation der betroffenen Gemeinden und einer gründlichen Vorbereitung der Feiern. Die Herzmitte des Kirchenjahres, Ostern, in den Gemeinden entsprechend zu feiern, rechtfertigt jedoch jede Mühe.

Rudolf Schwarzenberger, Wien

Die Gemeinde auf Ostern vorbereiten

Vom Gesamtauftrag des Konzils, die Gemeinde zur vollen, bewußten und tätigen Mitfeier der Gottesdienste (vgl. SC 14) während des ganzen Jahres hinzuführen, ist das erste und Wichtigste die Vorbereitung der Gemeinde auf die jährliche Osterfeier. Wer nie gelernt hat, in den Bergen zu wandern, der wird kaum plötzlich einen Gipfel sicher ersteigen können. Ostern ist der Gipfel des Kirchenjahres. „Die Drei Österlichen Tage vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn“ sind Höhepunkte des ganzen Kirchenjahres.“ (GOKJ 18) Die österliche Bußzeit dient dann der näheren Vorbereitung auf die österlichen Mysterien. (Vgl. in diesem Zusammenhang die Praxis der frühchristlichen Kirche.)

1. DIE ÖSTERLICHE PRÄGUNG DER SONNTAGSFEIER

„Was der Sonntag für die Woche bedeutet, ist Ostern für das ganze Jahr.“ (GOKJ 18) Der freudige Charakter der österlichen Feier wird daher der Grundton der sonntäglichen Eucharistiefeier sein.

1.1 Unsere christliche Existenz ist begründet im Mitbegraben- und Mitauferwecktsein mit Christus durch die Taufe. Taufe ist das österliche Sakrament. Deshalb soll das sonntägliche Taufgedächtnis seinen festen Platz im Gemeindegottesdienst haben.¹

1.2 Das österliche Lied ist das Halleluja. Das Halleluja vor dem Evangelium ist deshalb besonders an den Sonntagen vom Kantor und der Gemeinde zu singen. Es soll keinesfalls durch irgendein anderes Lied ersetzt werden.

1.3 Selbstverständlich sind die Embolismen im Post-Sanctus der römischen Hochgebete I, II und III zu wählen.

2. ÖSTERLICHE ZEICHEN IN DER TOTENLITURGIE

Die Osterkerze beim Taufbrunnen ist das Zeichen für unsere Hoffnung, in Christus das Leben zu finden. Ihr Schein erhellt das Dunkel des Todes. Auch die Homilie wird die Verbindung von Tod und Auferstehung als die österliche Grundbotschaft zum Ausdruck bringen.

¹ Vgl. ROLAND BACHLEITNER, „Bespreng mich, Herr . . .“: gd 9 (1991) 68f.

3. DIE TAUFFEIER

Einen besonderen Stellenwert in der Vorbereitung der Gemeinde auf Ostern hat die Feier der Taufe. Besonders wenn in der Osternacht Erwachsene oder Kinder im Schulalter getauft werden sollen, ist die Quadregese d i e Zeit der Vorbereitung, in der die einzelnen Stufen der Initiation im Gemeindegottesdienst des Sonntags ihren Platz haben. So kann die Gemeinde am besten den Weg des Glaubenden zur Taufe mitvollziehen.

4. DIE KERYGMATISCHE VORBEREITUNG

Was für die Liturgiefeier im ganzen gilt, gilt auch für den Dienst der Verkündigung. Viele Texte bieten naturgemäß eine Transparenz auf die österlichen Geheimnisse, in besonderer Weise natürlich die Sonntagsperikopen in der österlichen Bußzeit. Hier ist die Reihe aus dem Lesejahr A auf die Taufe als das österliche Sakrament abgestimmt. Es kann auch, falls in der Osternacht eine Taufe gefeiert wird, in den anderen Lesejahren diese Perikopenreihe verkündet werden.

5. DIE GEMEINDEKATECHESE UND DIE VORBEREITUNG AUF OSTERN

5.1 Mehr denn je bedarf es heute einer Hinführung zu den Zeichen und Symbolen der österlichen Feier, denn die sichtbare Gestalt des Mysteriums muß für die Gemeinde erkennbar und verstehbar sein:

5.2 Der Wechsel von Nacht und Tag, von Finsternis und Licht bedarf des deutenden Wortes, ebenso die Zeichenhaftigkeit von Feuer, Wasser und der Kerzen, besonders der Osterkerze.

5.3 Die Hinführung zur bewußten Mitfeier der Osternacht verlangt eine intensive Auseinandersetzung mit ihren biblischen Quellen und ihrer Geschichte im Laufe der Jahrhunderte.

6. DIE KIRCHENMUSIKALISCHE VORBEREITUNG

Während manche Gesänge das Jahr über ihren Platz im Gemeindegottesdienst haben, wie z. B. ein Tauflied und das Halleluja, sind andere nur für diese eine Nacht, z. B. das Lied als Antwort auf das Exsultet, zu verwenden. Bei diesen bedarf es eines geeigneten Zeitpunktes, in der sie mit der Gemeinde einzuüben sind.

Marianne Angulanza, Salzburg

Vorbereitung und Feier von Ostern in Familien mit Kindern und Jugendlichen

Ich stelle mich kurz vor: Ich habe kein abgeschlossenes Theologiestudium, sondern heiratete kurz vor dem Examen. Ich habe in Bonn und Münster Theologie studiert, dann einige Jahre in der Volksschule unterrichtet und bekam eigentlich mit diesem Thema „Feiern von Ostern in der Familie“ durch meine eigene Familie zu tun. Ich habe fünf Kinder im Alter von fünfundzwanzig bis elf Jahren und habe mich durch die Familie am meisten wieder theologisch weitergebildet.

Ich möchte ganz woanders ansetzen: Sie werden vielleicht überrascht sein über das, was ich jetzt zu sagen habe: Ich habe, wie ich noch in der Schule war und wie meine großen Kinder klein waren, Elternabende gehalten in dieser Art: „Wie kann man Ostern vorbereiten und feiern in der Familie? Wie kann man Osterkerzen basteln? Wie kann man das alles sinnvoll gestalten, damit etwas in der Familie lebendig wird.“ Ich habe damit ganz aufgehört und ganz woanders angefangen.

Vielleicht erinnern sich noch einige von Ihnen, daß vor Jahren kurz vor Ostern Theologiestudenten in Salzburg einmal auf die Straße gegangen sind, in die Getreidegasse, mit einem Mikrophon und einem Tonband. Sie haben siebzig Passanten gefragt: „Was fällt Ihnen ein, wenn Sie das Wort ‚Ostern‘ hören?“ Das Ergebnis war erschütternd, es war im ‚Rupertusblatt‘ und in den ‚Salzburger Nachrichten‘ publiziert. Von diesen siebzig Passanten haben über sechzig geantwortet mit: „Frühlingsfest, ein langes Wochenende, noch einmal Schifahren gehen können, Kindergaudi, Eierfärben, Osterhasensuchen [...]“ Nicht einmal zehn antworteten mit: „Auferstehungsfest, zentrales Fest der Christen.“ Ein älterer Mann sagte: „Ich feiere grundsätzlich nur Weihnachten.“ Ein junger Mann sagte: „Es ist immer nur ein Frühlingsfest gewesen, nur die Kirche hat daraus etwas anderes gemacht.“

Ich glaube, wenn wir unsere Todesanzeigen in den Zeitungen anschauen, dann kommt uns genau dieses Echo auch entgegen: Nur ein ganz verschwindend kleiner Teil zeigt etwas von Hoffnung, von Auferstehung.

Das hat mich eigentlich dazu gebracht, Elternabende ganz anders zu halten. Es ist mir auch bestätigt worden, wie weit die Sprachlosigkeit und die Hilflosigkeit gerade bei den jungen Eltern verbreitet sind. Ich glaube, es sollte uns bewußt sein, daß die schönste Liturgie und die bestens vorbereiteten Gottesdienste an sehr vielen Menschen vorbeigehen, an all denen, die sprachlos sind, die hilflos sind.

Ich möchte Ihnen eine Geschichte vorlesen, die ich an solchen Elternabenden als Einstieg nehme und die die Leute hellhörig macht und auf das Problem bringt: Diese Geschichte heißt: „Nichts für Kinder.“¹

„Kinder können da nicht mit“, sagte die Mutter. „Ich möchte mal wissen, wie das gemacht wird“, sagte Christoph. „Es ist zu traurig für dich“, sagte die Mutter. „Ich heule bestimmt nicht“, sagte Christoph.

Die Mutter sagte noch eine Menge: Daß es eine ernste Feier sei, bei der die Leute schwarze Kleider anhaben, daß Kinder dort stören und daß es gar keinen Grund gäbe, Christoph mitzunehmen, weil sie mit dem alten Opa Buschke von nebenan gar nicht einmal verwandt gewesen seien. „Aber er war mein Freund“, sagte Christoph, „und er hat mir immer Briefmarken geschenkt!“ Dann drehte er sich um. Es hatte keinen Zweck, sie verstanden einen nie. Mit dem alten Opa Buschke hätte er darüber reden können – von Mann zu Mann sozusagen –, aber der war ja nun tot.

Dann saß er ganz hinten. Er war mit seinem kleinen Fahrrad gekommen, und niemand beachtete ihn. Die Kapuze vom Anorak zog er über den Kopf. Ob er so schwarz genug angezogen war? Die Halle mit den bunten Fenstern gefiel ihm, auch die Blumen und überhaupt alles. Er entdeckte einige Leute aus der Straße. Sie standen auf, als vier Männer einen großen Kasten hereintrugen. Der Pfarrer erzählte eine Menge von Opa Buschke. Manches davon hatte Christoph gar nicht gewußt: daß Opa Buschke einmal jung gewesen war und in einen Krieg zog, daß er ein Abzeichen im Krieg bekommen hatte [. . .]. „Darum also hatte Opa Buschke das kranke Bein gehabt!“ Manches wiederum wußte Christoph viel besser: Die Sache mit den Kohlen zum Beispiel, wo Opa Buschke sich einfach vom Bahndamm hatte herunterrollen lassen, immer mit dem Kohlensack auf dem Rücken, und sie hatten ihn nicht erwischt.

Als die Leute nach draußen gingen, schloß er sich an. Die Männer ließen den Kasten an Stricken in ein großes Loch. Er faltete die Hände, wie die anderen Leute das auch machten. „Wie tief mochte das Loch wohl sein? Da hatten sie aber eine Menge zu graben gehabt!“ Er hätte es sich gerne genau angesehen. Aber die Leute standen so dicht vor ihm. Der Pfarrer betete und sagte, daß alles wieder zu Erde wird. Die Leute warfen Blumen und Erde in das Loch. Nachher würden die vier Männer wohl alles wieder zuschaukeln, dann war es ein Grab, Opa Buschkes Grab.

So war das also! Jetzt wußte er es. Leise schlich er zur Seite. Er holte sein Rad und fuhr nach Hause. Nicht besonders schnell, denn er mußte nachdenken. Nein, er weinte nicht! Aber er hätte sich gern mit jemand über das alles unterhalten – von Mann zu Mann sozusagen –, zum Beispiel mit Opa Buschke.

Am Ende dieser Geschichte erlebe ich immer, daß die Zuhörer sehr betroffen dasitzen, ich frage dann meist: „Wer hat hier das Problem mit dem Tod, der

¹ Vgl. STEINWEDE D. / RUPRECHT S., Vorlesebuch Religion, 1, Kaufmann, Lehr, u. a. 1971, 116 f.

Christoph oder die Mutter?“ Alle sind sich einig: „Das ist die Mutter.“ Warum kann sie mit dem Buben nicht sprechen? Wieso spürt der Bub, daß er mit der Mutter nicht sprechen kann? Er spürt: Da ist Angst; da ist Unsicherheit; sie schiebt ihn ab: Das ist zu traurig für dich; das ist nichts für Kinder. Wenn ich dann die Frage stelle: „Was würden denn Sie dem Christoph sagen, wenn er Sie fragt: ‚Was ist jetzt mit dem Opa Buschke?‘“ dann spüre ich die Hilflosigkeit, die Sprachlosigkeit.

Ich habe es letztes Jahr erlebt in einem kleinen Dorf im katholischen Tirol: Über zwanzig junge Eltern. Ich habe inzwischen den Atem zu warten, bis jemand etwas sagt. Ich habe zehn Minuten gewartet, dann sagte ein Vater ganz hilflos: „Da kann ich nichts sagen, das ist mir selber zu schwierig, was jetzt mit dem Opa Buschke ist.“ Und eine junge Frau sagte: „Ich hab’ mich damit in letzter Zeit befaßt, und ich glaube überhaupt an die Wiedergeburt.“

95% sind in Tirol getauft auf Tod und Auferstehung, aber sie sind nicht imstande, einem Kind diesen Glauben weiterzugeben.

Ich denke, daß das Osterfest eine Gelegenheit wäre, Glauben zur Sprache zu bringen, Glauben erfahrbar zu machen. Aber es fehlt an dieser Sprache. Ich glaube, es ist sehr wichtig, daß wir Ostern in die heutige Zeit hineinholen, so wie es heute früh schon gesagt worden ist:

- daß Ostern 1992 gefeiert wird,
- daß wir etwas von dem erlebbar machen in unseren Familien,
- daß es mit unserem Leben zu tun hat, daß vor 2000 Jahren einer gestorben und auferstanden ist.

Als Gegensatz dazu möchte ich jetzt einen Brief vorlesen von einer Bäuerin vom Gaisberg hier bei uns in Salzburg, deren einziger Sohn mit fünfzehn Jahren mit dem Fahrrad tödlich verunglückt ist. In diesem Brief steht ein Satz, den ich bei einem solchen Elternabend in die Mitte stelle:

„Ein Monat ist schon vergangen, seit Leo heimgerufen wurde. Er hat ein Auto übersehen und fuhr in die Vorrangstraße, mitten im Ort. Er hat am Nachmittag bei einem Begräbnis noch ministriert, war am Friedhof mit und hat noch gebetet für den Nächsten, der aus unserer Pfarre dem Verstorbenen folgen wird. Anschließend stellte er noch die Sessel im Pfarrheim für den nächsten Gottesdienst. Er war anschließend etwa eine halbe Stunde daheim und wollte dann zum Jungscharführertreffen fahren. Er hatte Schädelbasisbruch und Gehirnquetschung.

Ich glaube, Gott holt jeden heim, wenn es für den Betreffenden am besten ist. Seine Wege und seine Heilstaten sind für uns nicht durchschaubar. *Ich danke Gott aus ganzem Herzen, daß ich glauben darf, daß es Auferstehung und Weiterleben in Herrlichkeit gibt.* Ja, ich danke auch Gott für die knapp fünfzehn Jahre, die er uns Leo geschenkt hat. Im Gebet verbunden grüßt Euch herzlichst [. . .].“

„*Ich danke Gott, daß ich glauben darf.*“ Diesen Satz möchte ich auch heute abend in die Mitte nehmen. Die Frau spürt, daß sie nicht aus sich selbst die

Kraft hat, mit diesem – wie wir doch alle sagen würden – Schicksalsschlag weiterzuleben. Ich spüre auch bei einem solchen Elternabend Betroffenheit, daß eine einfache Frau die Kraft aufbringt, zu sagen, „Ich danke für die Zeit, die ich dieses Kind gehabt habe.“ Das ist erschütternd, daß hier etwas spürbar ist von dieser Kraft, diesem Glauben, der diese Frau so etwas durchstehen läßt. Denn es ist uns durchaus verständlich, wenn jemand sagt: „Warum jetzt schon? Warum so früh? Warum mein einziges Kind?“

Als hier in St. Virgil vor wenigen Wochen eine Ausstellung junger Künstler zum Thema „Tod und Auferstehung“ eröffnet worden ist, hat Prälat Dr. Johannes Neuhardt, Salzburg, einen Satz gesagt, der mir hängen geblieben ist: „Das Gegenteil von Glaube ist nicht Unglaube, sondern Angst.“

Angst ist – wenn wir an Eugen Drewermann denken – geradezu unsere Krankheit von heute. Angst ist auch das, was ich bei diesen jungen Eltern immer wieder erlebe, Angst: Was wäre, wenn mein Kind stirbt? Wenn mein Partner stirbt? Bedrängende Angst vor dem Tod. Wenn nur das schwarze Tor (wie es draußen ausgestellt war) gesehen wird und nicht das helle Lebenstor der Liebe. Trauerarbeit, das ist etwas, das wir heute kennen: Wir werden begleitet, Trauerarbeit wird ernst genommen, wir können sie auch nicht überspringen. Aber Auferstehungsarbeit, das wäre das, was seit dem ersten Ostern unsere Chance wäre, mit dem Tod zu leben: Trauer und Auferstehung, Karfreitag und Ostern. Ich glaube, daß wir es auch im Leben immer wieder erleben, daß einfach das, was heute früh gesagt worden ist, dieses Drama von Karfreitag und Ostern, von Tod und Auferstehung in unser Leben hineinkommen mußte.

Ich erlebe bei solchen Elternabenden diese Angst, dieses Festklammern, diesen Tod doch als letztes und auswegloses Ansehen.

Aber ich erlebe dort auch, daß Geschichten helfen können, daß Geschichten ein Stück weiterbringen. Ich erzähle dort dann eine Geschichte, weiterführend zur Auferstehung hin – zum Loslassen hin, zu diesem Fürchte-dich-Nicht hin.

Die Geschichte, die mir selbst einmal geholfen hat, als ich Angst hatte um unseren Ältesten, als er sein erstes Moped fahren wollte, als er sein erstes Auto kaufen wollte und einer seiner Klassenkameraden tödlich verunglückt war. Die Geschichte hat mir eigentlich Mut gemacht, und ich merke mit dieser Geschichte auch bei Eltern, daß sie ein Stück weiterkommen können.

Die Geschichte von zwei Perlen²

Ein Rabbi lehrt den ganzen Sabbat in der Synagoge. Erst als es Abend wird, kommt er heim. Als seine Frau ihm öffnet, fragte er sie sofort: „Wo sind unsere beiden Söhne?“ – „Sie sind unterwegs“, antwortet die Frau. „Was, so spät noch?“ sagt er. „Komm her, ich hab’ dir das Nachtmahl gerichtet, ich muß dir etwas erzählen!“

² W. HOFΣÜMMER, Kurzgeschichten 1, Mainz ⁵1983, 133.

Während er ißt, erzählt sie ihm: „Vor langer Zeit ist ein Fremder gekommen mit zwei kostbaren Perlen. Er bat mich, diese Perlen für ihn gut aufzuheben, er werde eines Tages kommen und sie wieder abholen. Ich habe diese Perlen an mich genommen, ich habe mich an ihnen gefreut, ich konnte mir gar nicht vorstellen, daß ich sie wieder hergeben muß. Heute nun ist dieser Fremde gekommen und wollte sie wieder mitnehmen. Was meinst du, Mann: Habe ich sie ihm geben müssen?“ – „Ja sicher, Frau“, erwiderte der Rabbi, „was dir nicht gehört, was man dir nur anvertraut hat, das mußt du auch wieder hergeben.“ – „Da bin ich froh“, sagt sie, „daß du das auch sagst, ich habe sie ihm wieder zurückgegeben.“

Inzwischen ist es ganz dunkel geworden. Der Rabbi läuft zur Türe, läuft zum Fenster: „Wo sind die beiden so spät?“ Seine Frau tritt hinter ihn, legt ihm die Hand auf die Schulter und sagt: „Ich habe dir doch eben etwas erzählt.“ Da geht ihm ein Licht auf, er läuft ins Schlafzimmer der beiden Söhne, dort liegen beide tot auf ihren Betten. Er wirft sich über sie, er schüttelt sie, er schreit verzweifelt ihre Namen. Da tritt sie wieder hinter ihn, legt ihm die Hand auf den Arm und sagt: „Siehst du, ich glaube, wir waren schon in Gefahr, als Besitz anzusehen, was uns nur anvertraut worden ist.“

Diese Geschichte kann, glaube ich, zwei Dinge bewußtmachen:

– Anvertraut heißt: es gehört mir nicht. Jeder Mensch, mit dem ich das Glück habe, leben zu dürfen, ist ein Geschenk, aber nicht ein Besitz – ob das die alten Eltern sind, die Freunde, der Partner, die Kinder. Anvertraut heißt: für eine gewisse Zeit.

– Es hat noch eine zweite Folge: daß ich mit diesem Anvertrauten bewußter umgehe, daß ich den Tag wirklich nutze, daß ich sage: „Wie wäre es, wenn die alte Mutter, wenn der Partner nicht da wäre?“, daß man anders mit diesem anvertrauten Geschenk umgeht. Es gibt mehr Freiraum. Man kann loslassen, wenn man etwas anvertraut bekommen hat.

Mehr kann man bei einem solchen Elternabend kaum erwarten, als daß sich vielleicht etwas ändert. Und ich habe es erlebt, ein halbes Jahr nach solch einem Abend, daß mir Eltern die Todesanzeige ihrer sechsjährigen Tochter, der jüngsten ihrer drei Töchter, zugeschickt haben und sich bedankt haben, daß sie ein Stück weitergekommen sind. Sie haben sehr bewußt mit dem Pfarrer ihres Ortes zusammen diese Anzeige gestaltet: „Warum so früh? – Warum überhaupt?“ – Wir schweigen – wir hoffen – wir beten. Gott, du hast uns die Christiane anvertraut. Wir haben uns mit ihr gefreut, wir waren dir dankbar für jeden Tag. Wir können nicht mehr bei ihr bleiben. Gott, laß Christiane bei dir sein und habe sie lieb!“

In dieser Anzeige ist eigentlich alles drin an Schmerz und an Hoffnung. Sie lassen die Fragen nicht aus: Warum so früh? Warum überhaupt? Dann kommt das Schweigen, die Hilflosigkeit: Wir wissen es nicht. Aber sie bleiben nicht stehen, sie können schon ein Stück weitergehen. Wir hoffen und wir beten.

Einen gibt es, mit dem wir darüber sprechen können. Und dann der Satz: Gott, du hast uns die Christiane anvertraut. (Da ist es, dieses Geschenk, diese anvertraute Perle.) Wir haben uns mit ihr gefreut. Und wir übergeben sie jetzt in deine Liebe.

Ich glaube, es wäre wichtig, daß wir etwas von Ostern, etwas von Auferstehung auch zum Tragen, zum Sprechen bringen, daß Glaube wirklich in unseren Familien besprochen wird.

Ich habe das sehr bewußt erlebt, als meine Mutter, die zwölf Jahre bei uns gelebt hat, sehr plötzlich gestorben ist an Herzschwäche. Mein Bruder, der Priester ist, kam von Bonn herunter, und wir waren sicher, er hat alles schon fertig, den Partenzettel, die Anzeige . . . „Nein“, hat er gesagt, „das machen wir zusammen.“ Und er schaute unsere Kinder an und sagte: „Was sagt ihr über den Tod eurer Großmutter?“ Die Älteren sind auf ihre Zimmer gegangen und holten die Todesanzeigen ihrer Klassenkameraden. (Jeder von den beiden Großen hatte schon einen Klassenkameraden verloren.) Sie brachten diese und sagten: „So wollen wir sagen: Betroffen von ihrem schnellen Tod, doch in christlicher Hoffnung, teilen wir mit, daß unsere Großmutter uns in den österlichen Frieden vorausgegangen ist.“

Da ist – glaube ich – etwas, wo Auferstehung, wo Ostern lebendig wird, wenn Jugendliche, wenn Kinder überlegen: Was ist mit unserer Großmutter, wo ist sie jetzt, was bedeutet für uns ihr Tod, und was erhoffen wir als Auferstehung? In den Familien müßte man erleben können, daß es Hoffnung gibt, daß es Auferstehung gibt, daß es Ostern gibt ganz konkret in unserem Leben, daß Leben immer weitergeht.

Am Schluß möchte ich eine Geschichte erzählen, die als Ostergeschichte in Familien sehr gut Platz hätte: Die Geschichte von einem Blutegel und einer Libellenlarve.³

Ein Blutegel und eine Libellenlarve leben zusammen in einem Tümpel. Sie sind gute Freunde, aber sehr verschieden. Der Blutegel schwimmt zufrieden im Tümpel herum: Das ist sein Leben, mehr braucht er nicht. Ganz anders die Libellenlarve: Immer wieder taucht sie an die Oberfläche. Immer wieder schwimmt sie da oben herum, und wenn sie herunterkommt, stellt sie der Blutegel zur Rede und fragt: „Was machst du da oben? Da gibt es doch nichts!“ – „Oh, doch“, sagt sie, „ich habe einfach die Sehnsucht, immer wieder da hinaufzutauchen und etwas Himmelsluft zu atmen. Ich habe auch schon Licht und Schatten gesehen und Umrisse.“ Der Blutegel lacht sie aus: „Du bist eine Spinnerin, du bist eine Träumerin“, sagt er: „Glaube mir! Dieser Tümpel ist die Welt, und die Welt ist dieser Tümpel, und sonst gibt es nichts.“ Aber immer wieder taucht die Libellenlarve hinauf, und immer wieder stellt sie der Blutegel zur Rede: „Was suchst du da oben? Glaube mir, ich bin ein erfahrener Mann, ich

³ W. HOFΣÜMMER, Kurzgeschichten 1, Mainz ^s1983, 42.

kenne das Leben. Nur das, was ich greifen, nur das, was ich festhalten kann, das ist wirklich, und sonst gibt es nichts.“ Aber eines Tages ist es soweit. Wieder taucht die Libellenlarve hinauf auf die Oberfläche, aber diesmal taucht sie auf, aus dem Wasser. Goldene Flügel wachsen ihr, und sie schwebt schier schimmernd der Sonne entgegen.

Ich glaube, das ist eine Geschichte von der Auferstehung, die gerade auch Kindern und alten Menschen etwas lebendig macht. Ich habe erlebt bei einem Seniorennachmittag, als ich diese Geschichte erzählt habe, daß ganz spontan eine über achtzig Jahre alte Frau gesagt hat: „Das, das ist es. Das spür' ich, das wird einmal sein. Wie ein Schmetterling, so frei werde ich sein. Ich komme aus diesem Körper raus, der mich immer mehr zwickt und mir immer beschwerlicher, immer lästiger wird. Eines Tages – und es ist nicht mehr weit –, und ihre blauen Augen haben dabei geleuchtet, „werde ich dieser Schmetterling sein, diese Libelle, die fliegen kann.“

Diese Frau hat etwas von Ostern erzählt. Etwas von ihrer Auferstehung, die auf sie zukommt. Ich glaube, das ist es, was wir brauchen: Menschen, die in dieser Zuversicht leben, die auch in unseren Familien weitergeben können: Hoffnung auf Ostern jeden Tag!

AUS DEN ARBEITSGRUPPEN

Ein (stellvertretender) Bericht:

P. Winfried Glade, Mödling

EXSULTET

Nach dem gelesenen Vortrag des Textes und einer Stille wurde die Frage gestellt: „Welcher Gedanke würde zu einer Predigt reizen?“

Es kamen verschiedenste Antworten, u. a.:

- Über alle Sätze, die mit dem „O“ beginnen.
- O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden!
- Die Kerze leuchte, bis der Morgenstern erscheint, jener wahre Morgenstern, der in Ewigkeit nicht untergeht!

Kritisch wurde angemerkt, daß bei den gewählten Gedanken das eigentliche Pascha-Geschehen nicht enthalten ist. Kaum einer der anwesenden Priester hat bisher über das „Exsultet“ gepredigt!

Die nächste Frage war: „Was stört mich an diesem Text?“ U. a. wurde angemerkt:

- Es wird zwar feierlich von der Biene gesungen, aber die Kerze selbst besteht kaum aus Bienenwachs.
- Ist der Text gedeckt von der Stimmung der Gemeinde, oder ist der Anspruch nicht einfach zu hoch? („Töne von des Volkes mächtigem Jubel!“)
- Es wird wieder einmal nur von den „Brüdern“ gesprochen.
- Die in Klammern gestellte Passage („... Schar der Leviten ...“) müßte auf jeden Fall gestrichen werden. Die Rolle des Sängers – auch wenn er Diakon ist – wird zu sehr überbetont.
- Die Anspielung auf den „Schuldbrief“ – „ausgelöscht“, „zerrissen“ – wird für nicht ganz glücklich empfunden.
- Insgesamt werden zu viele Bilder angesprochen.

Das Resümee der Gruppe: Der Text verlangt nach Wahrheit: guter Gesang; den rechten Zeitansatz („Morgenstern“, nicht Vorabendmesse); ein entsprechendes Osterfeuer; (in dieser Form) eine echte Wachskerze.

Überlegungen für die konkrete Praxis:

- Ist kein guter Sänger oder keine gute Sängerin da, worum man sich dringend bemühen sollte, ist Sprechen des Textes kein Ersatz. Man könnte in solch einem Fall an das Lied „O Licht der wunderbaren Nacht“ (GL 208) denken.
- Es gibt Beispiele, daß die Gemeinde an diesem Gesang mit einem Kehrsvers beteiligt wird. Dagegen wird nicht unwidersprochen eingewandt, durch solch eine Praxis könnten die Melodie des Gesangs und die Aufmerksamkeit der Gemeinde gestört werden. Einig ist man sich, daß auf jeden Fall das „Amen“ des Exsultet gut ausgeführt werden müsse. Dabei wird verwiesen auf die Wichtigkeit des „Amen“ als Abschluß des Hochgebetes – hier könne eingeübt werden.
- Gefragt wird auch nach einer Exsultet-Rolle. Niemandem in der Gruppe ist bekannt, ob es so eine derartige Anfertigung gibt, sie könnte aber in der Pfarrei selbst erstellt werden, versehen mit kostbarer Verzierung.

Verschiedene Gebräuche mit den Kerzen werden genannt:

- U. a. wird von einer Pfarre berichtet, in der die Kerzen der Gläubigen erst zur Erneuerung des Taufversprechens entzündet werden, vorher brennen allerdings in der Kirche schon sehr viele Kerzen, die nach und nach entzündet werden. Die Gläubigen halten dann ihre brennenden Kerzen bis zum Ende der Feier – also auch beim Kommunionsgang – in den Händen.
- In einer Gemeinde wird das Evangeliar in feierlicher Prozession vom Heiligen Grab geholt.

Der Wortgottesdienst wird in der noch dunklen Kirche gehalten. Erst nach der neutestamentlichen Lesung wird vor dem Evangelium der Lichtritus eingeschoben. Diese Form der Feier hat nach den Erfahrungen derer, die sie schon praktiziert haben, einen „dramaturgischen Vorteil“.

AUS DER PRAXIS – FÜR DIE PRAXIS

Franz Forsthuber, Spillern

Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht

FEIER DER OSTERNACHT PFARRVERBAND¹

Im folgenden werden hier Vorschläge zur „Gottesdienstordnung“ der Osternachtsfeier und des Ostersonntags angeboten, die sich in der Praxis klären und bewähren müssen: Die Vorlage „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst in der Osternacht“ wurde als eine Form der Feier ausgearbeitet, der ein beauftragter Laie vorsteht. In einem Pfarrverband von drei bzw. zwei Pfarrgemeinden können die verschiedenen Gottesdienste in den einzelnen Gemeinden in der Reihe eines Zwei- oder Drei-Jahres-Zyklus gefeiert werden, d. h. die Pfarre A des heurigen Jahres ist im nächsten Jahr die Pfarre B (und im übernächsten Jahr die Pfarre C). Dies kann etwa nach folgenden Modellen geschehen:

*Vier Modelle im Drei-Jahres-Zyklus:
Drei Gemeinden – ein Priester.*

Modell 1:

Gemeinde A:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Osternachtsfeier gemäß den offiziellen liturgischen Büchern.
- Am Morgen oder Vormittag: keine Eucharistiefeier.
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper gemeinsam mit den Gemeinden B und C.

Gemeinde B:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Festliches Luzernarium.
- Am Morgen oder Vormittag: Eucharistiefeier (mit Elementen der Tauffeier der Osternacht).
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper in der Gemeinde A gemeinsam mit der Gemeinde C.

Gemeinde C:

- In den Morgenstunden (vor Sonnenaufgang): Osternachtsfeier gemäß den offiziellen liturgischen Büchern.
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper in der Gemeinde A gemeinsam mit der Gemeinde B.

¹ Vgl. auch den Erfahrungsbericht: „Zur Feier der Osternacht im Pfarrverband“ in diesem Heft, S. 59 ff.

Modell 2:

Gemeinde A und B wie bei Modell 1.

Gemeinde C:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Festliches Luzernarium.
- Am Morgen und Vormittag: Eucharistiefeier (mit Elementen der Tauffeier der Osternacht).
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper in der Gemeinde A gemeinsam mit der Gemeinde B.

Modell 3:

Gemeinde A und B wie bei Modell 1.

Gemeinde C:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Einladung, in der Gemeinde A oder Gemeinde B mitzufeiern, je nach Maßgabe des Platzes in den Kirchen.
- Am Morgen oder Vormittag: Eucharistiefeier mit Elementen aus der Osternacht (Einzug mit Osterkerze, Tauferneuerung, eventuell Taufspendung).
- Am Nachmittag und frühen Abend: Ostervesper in der Gemeinde A gemeinsam mit der Gemeinde B.

Modell 4:

Gemeinde A:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Osternachtsfeier gemäß den offiziellen liturgischen Büchern.
- Am Morgen oder Vormittag: keine Eucharistiefeier.
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper, geleitet von einem Beauftragten.

Gemeinde B:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Festliches Luzernarium.
- Am Morgen oder Vormittag: Eucharistiefeier (mit Elementen der Tauffeier der Osternacht).
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper, geleitet von einem Beauftragten.

Gemeinde C

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Festliches Luzernarium.
- Am Morgen oder Vormittag: keine Eucharistiefeier.
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper und Eucharistie (verbunden zu einer Feier mit Elementen der Tauffeier der Osternacht).

Modell im Zwei-Jahres-Zyklus:

Zwei Gemeinden – ein Priester:

Gemeinde A:

- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Osternachtsfeier gemäß den offiziellen liturgischen Büchern.

- Am Morgen oder Vormittag: keine Eucharistiefeier.
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper in der Gemeinde B.
Gemeinde B:
- Am Vorabend (nach Sonnenuntergang): Festliches Luzernarium.
- Am Morgen oder Vormittag: Eucharistiefeier (mit Elementen der Tauffeier der Osternacht).
- Am Nachmittag oder frühen Abend: Ostervesper gemeinsam mit der Gemeinde A.

Anmerkungen zur gemeinsamen Feier der Vesper am Ostersonntag

In allen Modellen (außer Modell 4 bei drei Gemeinden – ein Priester) wird eine gemeinsame Vesper der betroffenen Gemeinden am Ostersonntag vorgeschlagen. Als Vorlage dazu kann die „Vesper in der Osterzeit“ (GL 234ff) gewählt werden, die große Freiheiten in der Gestaltungsweise zuläßt: Der Aufbau muß nicht streng eingehalten werden, auch die Dreizahl der Psalmen ist nicht verpflichtend. Notwendig dagegen scheint eine die Teilnehmer ansprechende musikalische Gestaltung, wobei gegebenenfalls vielleicht anfangs noch auf die gesungene Psalmodie verzichtet werden kann. Teile der Vesper können auch vom Chor oder vom Kantor übernommen werden. Weiters verlangt das Tagzeitengebet mit der Gemeinde nach dem Einsatz von Zeichen und Symbolen:

- Feierlicher Einzug (eventuell Ministranten oder/und Rollenträger aus allen Gemeinden, die mitsammen feiern);
- Weihrauch als Zeichen des zu Gott emporsteigenden Gebetes (vgl. Psalm 141);
- Friedensgruß, in dem die österlichen Wünsche füreinander ausgedrückt werden;
- Prozession zum Taufbrunnen, eventuell Besprengung mit Wasser;
- der „Emmausgang“ einer Gemeinde in jene Gemeinde, in der die Vesper gefeiert wird;
- die Segnung der Osterspisen, die in der anschließenden Agape gemeinsam verzehrt werden, u. ä.

DAS VERLAUFSMODELL: FESTLICHES LUZERNAR UND WORTGOTTESDIENST DER OSTERNACHT²

Überblick

- 1) Erste Lesung: Gen 1,1–2,2/dabei Entzünden der Osterkerze
- 2) Antwortpsalm: Psalm 104 oder Psalmlied GL 259 oder GL 272

² Der Faszikel: „Festliches Luzernar und Wortgottesdienst der Osternacht“ (mit den Melodien und den vollständigen Texten) kann bei Pfarrer Franz Forsthuber, Kirchenplatz 1, A-2104 Spillern, bestellt werden.

- 3) Gebet
- 4) Eröffnungs- und Deutewort zur Feier
- 5) Entzünden der Kerzen am „Siebenarmigen Leuchter“
- 6) Zweite Lesung: Ex 14,15–31
- 7) Meditationsstille mit vorangestellter Hinführung
- 8) Antwortpsalm: Canticum (Ex 15)
oder Psalmlied (GL 269, GL 262, GL 291, GL 264)
- 9) Gebet
- 10) Dritte Lesung: Ez 31,12b–14
- 11) Meditationstext zur Lesung Ez 31
- 12) Antwortpsalm: Psalm 18 oder Psalm 130
- 13) Gebet
- 14) Entzünden der Kerzen bei den Apostelkreuzen
- 15) Vierte Lesung (Epistel): Kol 3,1–4
- 16) Einführung in das Ganz-Pascha-Mysterium:
- 17) Frohbotschaft der Osternacht (entsprechend dem Lesejahr A/B/C)
 - a) Der Tod Jesu: Mt 27,45–50/Mk 15,33–39/Lk 23,44–48 – Stille
 - b) Begräbnis Jesu: Mt 27,57–60/Mk 15,42–46/Lk 23,50/51–53 – Stille
 - c) Osterhalleluja, mit Orgel begleitet
 - d) Die Botschaft von der Auferstehung Jesu: dabei läuten die Glocken
- 18) Entzünden der kleinen Osterkerzen aller Mitfeiernden
- 19) Osterlied (GL 915, GL 826, GL 223 zur Auswahl)
- 20) Eventuell Ansprache
- 21) Fürbitten
- 22) Vaterunser
- 23) Schlußgebet
- 24) Mitteilungen
- 25) Segensbitte
- 26) Festliches Orgelspiel: dabei Auszug mit dem Licht

AUS DEM FEIERTEXT

Die einzelnen „Bausteine“: Hinführungen, Gebetstexte, Texte und Feierelemente

Vorsteher, Ministranten und die übrigen Rollenträger begeben sich in schlichter Form auf ihre Plätze. Auf einen feierlichen Einzug wird bewußt verzichtet.

1) Erste Lesung: Gen 1,1–2,2

(Meß-Lektionar, Feier der Osternacht)

Nach einer längeren Stille beginnt der Gottesdienst ohne Eröffnungswort oder Gebet mit der ersten Lesung aus dem Buch Genesis. Der Beginn der Lesung des Schöpfungsberichtes in die gespannte „dunkle“ Stille hinein ist ein ungewöhnliches Zeichen, das seine Wirkung nicht verfehlt. Für die erste Lesung sind zwei Lektoren vorgesehen: einer/eine liest die ‚geraden‘ Schöpfungstage, einer/eine die ‚ungeraden‘. Auf die Kurzform des Schöpfungsberichtes soll auf jeden Fall verzichtet werden.

a) Abschnitt 1: Gen 1,1–3

... Und es wurde Licht.

An dieser Stelle wird die Lesung erstmals unterbrochen. Die Osterkerze, die im Altarraum auf ihrem Leuchter steht, wird entzündet (vgl. Kol 1,16f). Dazu könnte ein passendes Lichtlied gesungen werden, z. B.:

Im Dunkel unsrer Nacht entzünde das Feuer, das niemals verlöscht, das niemals verlöscht. Im Dunkel unsrer Nacht entzünde das Feuer, das niemals verlöscht, das niemals verlöscht. Im Dunkel unsrer ...

(Aus den Gesängen von Taizé, „35 neue Gesänge aus Taizé“, Christophorus-Verlag)

b) Abschnitt 2: Gen 1,4–5a

... und die Finsternis nannte er Nacht.

Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag.

Die sogenannten Refrainzeilen „Es wurde Abend, und es wurde Morgen: ... Tag“ können von beiden Lektoren gemeinsam oder einer Sprechergruppe, eventuell von Jugendlichen, gesprochen werden. Ein kleiner Chor kann sie auch singen. Die Melodie dazu findet sich im Faszikel.

Um die Schöpfungstage zu markieren, kann nach jeder Strophe eine Glocke oder ein Gong angeschlagen werden; für den ersten Tag ein Schlag, für den zweiten zwei Schläge ...

c) Abschnitt 3: Gen 1,4–8a

... und Gott nannte das Gewölbe Himmel.

Es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag.

d) Abschnitt 4: Gen 1,9–12

... und Gott sah, daß es gut war.

Es wurde Abend, und es wurde Morgen: dritter Tag.

e) Abschnitt 5: Gen 1,14–18

... und Gott sah, daß es gut war.

Es wurde Abend, und es wurde Morgen: vierter Tag.

f) Abschnitt 6: Gen 1,20–22

... und die Vögel sollen sich auf dem Land vermehren.

Es wurde Abend, und es wurde Morgen: fünfter Tag.

g) Abschnitt 7: Gen 1,24–31a

... Es war sehr gut.

Es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag.

h) Abschnitt 8: Gen 2,1–2

... nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte.

2) Antwortpsalm:

Psalm 104,1–2.5–6.10–12.13–14ab.24 und 1ab

Antiphon: Sende aus deinen Geist, und das Antlitz der Erde wird neu.

(GL 253,1)

Wenn es einer Gemeinde nicht möglich ist, den angegebenen Psalm zu singen, könnte als Ersatz das Psalmenlied GL 259 oder GL 272 (in Abwechslung von Vorsängern und Gemeinde) gesungen werden.

3) Gebet:

Der Vorsteher betet eine der folgenden Orationen:

Allmächtiger Gott!

Du bist wunderbar in allem, was du tust.

Du hast die Erde geschaffen, gut und schön.

Der Mensch aber hat das Antlitz deiner Schöpfung entstellt.

Doch du hast uns deinen Sohn geschenkt,

damit er uns durch seinen Tod und seine Auferstehung von aller Schuld und Sünde befreie.

Wir bitten dich: Sende aus deinen Geist, hier und heute, daß er das Antlitz der Erde und uns alle erneuere.

Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

oder:

Allmächtiger Gott!

Du bist wunderbar in allem, was du tust.

Du hast dem Menschen die Erde anvertraut, gut und schön.

Als die Fülle der Zeiten gekommen war,

hast du uns deinen Sohn gesandt,

um die ganze Schöpfung von der Vergänglichkeit zu befreien

und alles zu erneuern, was im Himmel und auf Erden ist.

Wir bitten dich: Sende aus deinen Geist, hier und heute,

daß er das Antlitz unserer Erde erneuere

und uns forme nach dem Bilde Jesu Christi, deines Sohnes,

der mit Dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

oder (Meßbuch I, [87]):

Allmächtiger Gott!

Du bist wunderbar in allem, was du tust.

Laß deine Erlösten erkennen,

daß deine Schöpfung groß ist,

doch größer noch das Werk der Erlösung,

die du uns in der Fülle der Zeit geschenkt hast

durch den Tod des Osterlammes,

unseres Herrn Jesus Christus,

der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

4) Eröffnungs- und Deuteworte:

Der Vorsteher spricht nun zur Eröffnung und Deutung der Feier etwa folgende Worte:

Schwestern und Brüder!

Wir haben uns in unserer Gemeinde zu diesem österlichen Gottesdienst versammelt, der ausgerichtet ist auf die Eucharistiefeier des Ostermorgens. Dazwischen liegt die Nacht; die einen werden schlafen, einige werden wachen: hier in der Kirche betend, singend, meditierend; andere wachen beim Feuer vor der Kirche, bei den Gräbern im Friedhof; andere wachen bei den Kranken. So sind es viele Wartende, doch alle bereiten wir uns auf den Herrn, der uns in der morgendlichen Eucharistiefeier zu seinem Siegesmahl lädt. (Vgl. Lk 12,37.)

Jetzt in dieser Stunde hören wir im Gotteswort die uralten Heilstaten des Herrn an seinem Volk. Auf Gottes Heilsbotschaft geben wir Antwort mit Psalmen und Liedern, Gebeten und besonders mit dem Zeichen des Lichtes. Ein Kernstück der christlichen wie schon der jüdi-

schen Osterfeier ist die Geschichte von der Rettung des Volkes Israel aus der Gefangenschaft in Ägypten, der befreiende Durchzug durch das Schilfmeer. Wenn Juden und Christen diese Textstelle zu Ostern hören, darf ihnen immer wieder die Glaubenserkenntnis aufleuchten: Gott rettet allezeit: damals, gestern, heute und auch morgen! Das Symbol des Wassers verweist uns Christen auf die Taufe, in der uns kraft des Todes und der Auferstehung Christi die endgültige Rettung von Gott zugesagt ist.

5) Entzünden der Lichter am Siebenarmigen Leuchter:

Bevor nun mit der zweiten Lesung begonnen wird, werden vom Licht der Osterkerze die Kerzen am Siebenarmigen Leuchter entzündet, der in der Nähe des Taufbrunnens steht, sofern dieser sichtbar für die Gemeinde ist, ansonsten kann der Siebenarmige Leuchter in der Nähe des Ambos aufgestellt werden. Zur Deutung spricht der Vorsteher diese oder ähnliche Worte:

Der Siebenarmige Leuchter – bis heute ein wichtiges Zeichen der jüdischen Liturgie – macht uns deutlich, daß die Juden die Väter und Mütter unseres christlichen Glaubens sind.

6) Zweite Lesung: Ex 14,14–31

(Meß-Lektionar, dritte Lesung von der Feier der Osternacht)

7) Meditationsstille:

Nach der Lesung wird zunächst eine längere Stille gehalten. Der Vorsteher gibt dazu einige Hinweise:

Wir wollen nun alle einige Zeit Stille halten.

Jeder von uns darf sich die Frage stellen:

Wo hat Gott in meinem Leben rettend eingegriffen?

Wo hat er mich herausgeholt:

Aus der Angst in die Zuversicht?

Aus der Krankheit zurück ins Leben der Arbeit und Bewegung?

Aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft der Menschen?

Aus der Enge der Schuld in die Freiheit der Vergebung?

Aus welchen Wassern der Bedrängnis hat Gott mich gerettet?

Zu welchen Quellen des Lebens hat er mich geführt?

Nach der Stille folgt in der Regel der Antwortgesang (Ex 15), andernfalls wird die Stille mit einem der folgenden Gebete beschlossen (s. unten).

8) Antwortpsalm:

Ex 15,1b–2b.2c–3.4–5.6 und 13.17–18 (*Meß-Lektionar*)

Antiphon: Der Herr hat uns befreit; auf ewig besteht sein Bund. (GL 233,7)

Gegebenenfalls könnte als Ersatz für das Canticum eines der folgenden Psalmenlieder – auswendig, da der Kirchenraum noch dunkel ist – gesungen werden:

Nach Psalm 118: „Nun saget Dank und lobt den Herrn!“ (GL 269)

Nach Psalm 98: „Nun singt ein neues Lied dem Herren!“ (GL 262)

Nach Psalm 91: „Wer unterm Schutz des Höchsten steht!“ (GL 291)

Nach Psalm 138: „Mein ganzes Herz erhebet dich!“ (GL 264)

9) Gebet:

Der Vorsteher betet eine der folgenden Orationen:

Gott,
deine uralten Wunder
leuchten noch in unseren Tagen.
Was einst dein mächtiger Arm
an einem Volk getan hat,
das tust du jetzt an allen Völkern:
Einst hast du Israel
aus der Knechtschaft des Pharao befreit
und durch die Fluten des Roten Meeres geführt,
nun aber führst du alle Völker
durch das Wasser der Taufe zur Freiheit.
Gib, daß alle Menschen Kinder Abrahams werden
und zur Würde des auserwählten Volkes gelangen.
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

oder:

Allmächtiger, ewiger Gott!
Hilf uns, die Wunder nicht zu vergessen,
die du an deinem Volk und an jedem von uns getan hast.
Unsere stumpfen Augen vermögen das zwar nicht immer zu sehen.
Aber es bleibt wahr,
daß du ein Gott voll Erbarmen bist,
der sein Volk aus den Wassern der Bedrängnis errettet
und zu den Quellen des Lebens hinführt.
Dich preisen wir durch Christus, unseren Herrn.

10) Dritte Lesung: Ez 37,12b–14 bzw. 37,1–14

(Aus der Osternachtsfeier nach dem Gelasianum;

Meß-Lektionar: 5. Fastensonntag, Lesejahr A, 1. Lesung, bzw. Am Vorabend von Pfingsten, 1. Lesung)

11) Meditationstext zur Lesung aus Ezechiel:

Dieser Text soll nicht vom Leiter des Gottesdienstes selbst gesprochen werden.

Viele unserer Zeitgenossen leben ohne Hoffnung; freudlos laufen die Tage ihres Lebens dahin; ihr Dasein empfinden sie zuweilen wie ein Gefängnis, wie ein Grab.

In solcher Situation lebte auch das Volk Israel im babylonischen Exil: ohne Hoffnung, ohne Freude, mehr tot als lebendig. Da spricht Gott durch den Mund des Propheten Ezechiel die tröstende, lebenserweckende Botschaft aus: „Ich hole euch heraus aus euren Gräbern, ich lasse euch wieder Heimat finden, ein neuer Geist wird euch beleben!“

In diesem Prophetenwort hören wir einen deutlichen Hinweis auf die Auferstehung der Toten, auf die Verheißung des Gottesgeistes – Wirklichkeiten unseres christlichen Glaubens, aus denen wir Leben haben, aus denen wir Hoffnung, Kraft und Freude schöpfen können. In der Auferweckung des gekreuzigten und begrabenen Jesus von Nazareth ist das prophetische Ezechielwort zur Wirklichkeit geworden, die nie mehr zurückgenommen wird: Jeder, der sich an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus hält, hat Grund zur Freude und zur Hoffnung in seinem Leben.

12) Antwortpsalm:

Psalm 130,1–2.3–4.5–6.7–8.9–10 (GL 82,2)

Antiphon: Beim Herrn ist Barmherzigkeit und reiche Erlösung. (GL 82,1)

oder:

Psalm 18,1–2.3–4.5–6.7–8.9–10 (GL 712,2)

Antiphon: Du führst mich hinaus ins Weite; du machst meine Finsternis hell. (GL 712,1)

13) Gebet:

Der Vorsteher betet folgende Orationen:

Gott,

du unwandelbare Kraft, du ewiges Licht,

schau gütig auf deine Kirche

und wirke durch sie das Heil der Menschen.

So erfahre die Welt,

was du von Ewigkeit her bestimmt hast:

Was alt ist, wird neu,

was dunkel ist, wird licht,

was tot war, steht auf zum Leben,

und alles wird wieder heil in dem,

der der Ursprung von allem ist,
in unserem Herrn Jesus Christus,
der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

14) Entzünden der Kerzen bei den Apostelkreuzen:

Vor Beginn der Epistel (Kol 3,12b–14)³ werden nun die Kerzen bei den Apostelkreuzen entzündet.⁴ Damit kommt zum Ausdruck, daß unser christlicher Glaube auf dem Fundament der Apostel begründet ist. Der Kern der apostolischen Verkündigung war und bleibt das Pascha-Mysterium: das Heilsgeschehen von Hingabe, Tod und Auferweckung Jesu.

15) Vierte Lesung (Epistel): Kol 3,1–4 bzw. Kol 3,1–5.9–11

(Meß-Lektionar, Ostersonntag, Am Tag, bzw. Lesejahr C, 18. Sonntag im Jahreskreis)

16) Einführung in das Ganz-Pascha-Evangelium:

Die Einführung soll nicht der Verkünder des Evangeliums selbst sprechen. Sie soll auch nicht vom Ambo aus oder vom Ort der Schriftverkündigung gesprochen werden.

Brüder und Schwestern!

Diese Nacht ist eine Nacht des Durchgangs. Unsere Welt kam durch den Willen Gottes aus dem Nichts ins Dasein: aus dem Chaos wurde der Kosmos. Israel schritt durch die Fluten und kam aus Gefängnis und Todesschicksal zur Freiheit und zum Leben. Christus gab sich in den Tod am Kreuz, wurde begraben, doch am dritten Tage auferweckt.

Das alles dürfen wir als Großtat Gottes in dieser Nacht verkünden und feiern, damit auch wir von der Finsternis zum Licht finden, aus der Verbannung ins Vaterhaus zurückkommen, aus der Trauer zur Freude gelangen, aus dem Tod zum Leben.

In der Verkündigung des Evangeliums gehen wir nochmals mit Christus den Weg seines Todes, um noch mehr an der Freude seiner Auferstehung teilhaben zu dürfen.

(Zum Evangelium stehen wir!)

17) Frohbotschaft der Osternacht:

Lesejahr A:

a) Abschnitt 1: Der Tod Jesu: Mt 27,45–50

³ Statt Röm 6,3–11, die einen starken Bezug zur Taufe hat, soll Kol 3,12b–14 vom Ostersonntag gelesen werden; bei der Eucharistie am Ostersonntag soll dann Röm 6,3–11 gelesen werden, sofern eine Taufe gespendet oder zumindest die österliche Taferneuerung gehalten wird!

⁴ Zum Entzünden der Kerzen bei den Apostelkreuzen wäre Instrumentalmusik angebracht, doch nicht von der Orgel; diese soll schweigen bis zum feierlichen „Halleluja“.

(*Meß-Lektionar, Palmsonntag A*)

... Dann hauchte er den Geist aus.

Hier empfiehlt sich, eine kurze Stille zu halten.

b) Abschnitt 2: Das Begräbnis Jesu: Mt 27,57–61

(*Meß-Lektionar, Palmsonntag A*)

... sie saßen dem Grab gegenüber.

Hier soll nochmals eine kurze Stille gehalten werden.

c) Abschnitt 3: Osterhalleluja (mit Orgelbegleitung)

Der Kantor oder – nach altem Brauch – der Vorsteher stimmt das Osterhalleluja an.

Halleluja (GL 530,7)

Psalm 118 (117), 1–2.16–17.22–23 (*Meß-Lektionar*)

oder anstelle von Psalm 118 kann auch die sehr freie Nachdichtung von Psalm 65 (Text: Huub Osterhuis, Melodie: F. Forsthuber 1979) verwendet werden, Texte und Melodie stehen im Faszikel.

d) Abschnitt 4: Die Botschaft von der Auferstehung Jesu: Mt 28,1–10

(*Meß-Lektionar, Osternacht, Lesejahr A*)

Zur Verkündigung der Auferstehungsbotschaft läuten alle Glocken vom Kirchturm.

Lesejahr B:

(vgl. die Hinweise zum Lesejahr A)

a) Abschnitt 1: Der Tod Jesu: Mk 15,33–39

(*Meß-Lektionar, Palmsonntag B*)

b) Abschnitt 2: Das Begräbnis Jesu: Mk 15,42–46

(*Meß-Lektionar, Palmsonntag B*)

c) Abschnitt 3: wie oben im Lesejahr A

d) Abschnitt 4: Die Botschaft von der Auferstehung Jesu: Mk 16,1–7

(*Meß-Lektionar Evangelium der Osternacht B*)

Lesejahr C:

(vgl. die Hinweise zum Lesejahr A)

a) Abschnitt 1: Der Tod Jesu: Lk 23,44–48

(*Meß-Lektionar, Palmsonntag C*)

b) Abschnitt 2: Das Begräbnis Jesu: Lk 23,50/51–53

(*Meß-Lektionar, Palmsonntag C*)

c) Abschnitt 3: wie oben im Lesejahr A

d) Abschnitt 4: Die Botschaft von der Auferstehung Jesu: Lk 24,1–12

(*Meß-Lektionar, Evangelium der Osternacht C*)

18) Entzünden der kleinen Osterkerzen aller Mitfeiernden:

Nach dem Evangelium werden die Kerzen der Gläubigen entzündet. Wenn die Zahl der Teilnehmer gering ist, könnten alle aus ihren Bänken herauskommen und sich selbst das Licht von der Osterkerze holen. Gegebenenfalls holen die am äußeren Rand der Kirchenbänke Plazierten das Licht von der Osterkerze und bringen es ihren Nachbarn in den Bänken, die es weitergeben, oder auch eine bestimmte Gruppe (Firmkandidaten, Ministranten, Rollenträger, Mitglieder des Pfarrgemeinderates . . .) bringt das Licht den Gläubigen. Während des Entzündens der kleinen Kerzen spielt die Orgel bereits das Osterlied ein.

19) Osterlied der Gemeinde:

Wenn es notwendig ist, kann dazu auch elektrisches Licht eingeschaltet werden.

– „Wir wollen alle fröhlich sein“ (GL 223)

Wenn möglich mit Vorsängern oder Chor; das Volk singt nach jeder Strophe das „Halleluja“, dann erspart man sich Texte in den Händen der Gemeinde.

Oder

– „Freu dich, erlöste Christenheit“ (GL 826)

Das Volk singt nur den Refrain, Vorsänger oder Chor übernehmen die variablen Strophentexte.

Oder

– „Der Heiland ist erstanden“ (GL 827)

20) Nun kann eine Ansprache folgen.

21) Fürbitten.

22) Vaterunser:

Einladung zum Vaterunser: Wir haben den Geist empfangen, der uns zu Kindern Gottes macht. Darum wagen wir zu sprechen:

Vater unser (GL 362)

23) Schlußgebet:

Der Vorsteher betet folgende Oration:

Herr, unser Gott.

Wir danken dir

für das Geschenk dieser österlichen Zusammenkunft.

Sie hält in uns lebendig,

was wir allein vergessen und verlieren würden.

Zeig uns heute neu den Sinn unseres Lebens.

Festige unsere Gemeinschaft mit dir und miteinander.

Schenk uns den Geist deines Sohnes,

unseres Herrn Jesus Christus,

der in der Einheit des Heiligen Geistes

mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

24) Mitteilungen:

Gegebenenfalls gibt der Vorsteher im Schlußwort aktuelle Hinweise:

- auf die österliche Eucharistiefeier (mit Taufe, Taufferneuerung) am Ostermorgen;
- auf die gemeinsame Ostervesper (Emmausgang und Agape);
- zur Segnung der Osterspisen;
- zu anderen ortsüblichen Osterbräuchen.

Die Gemeinde kann eingeladen werden, das Osterlicht zu den Gräbern im Friedhof zu tragen. Mit dem Osterlicht kann auch ein großes Osterfeuer auf dem Platz vor der Kirche entzündet werden. Um dieses Feuer herum versammelt sich die Gemeinde und singt österliche Lieder. Einige mögen Wache halten bis zur morgendlichen Eucharistiefeier. Die Firmkandidaten und mit ihnen die Gemeinde können in diesem Feuer bereits das Feuer des Gottesgeistes erkennen. Dies könnte auch durch verschiedene Aktionen rund um das Feuer bezeugt werden.

25) Segensbitte:

Der Friede und die Freude des auferstandenen Herrn
sollen unser Leben verwandeln und tragen.

Dazu gebe uns seinen Segen Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.

A: Amen.

26) Festliches Orgelspiel.

Auszug des Vorstehers und der Assistenz mit dem Licht.

Nach Ende der Feier in der Kirche könnten nochmals alle Turmglocken zum österlichen Geläut erklingen.

BUCHBESPRECHUNGEN

SUDBRACK, JOSEF, *Mystische Spuren*. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt. Würzburg: Echter Verlag 1990, 368 Seiten, öS 304,-, DM 39,-.

Im Jahr des fünfhundertsten Geburtstages von Ignatius von Loyola veröffentlichte der bekannte Jesuitenpater Josef Sudbrack ein umfangreiches Werk zu einem Thema, dem infolge seiner Komplexität selbst die Salzburger Hochschulwochen 1991 nicht in allem gerecht werden konnten: Mystik. Das Wort Karl Rahners „Der Fromme der Zukunft wird ein Mystiker sein“ prägt den Autor wesentlich. Es geht somit auch in diesem Buch, dem eine große Aufsatzsammlung (etwa von 1974 bis 1989) zugrunde liegt, um ein Christentum, das lebt und nicht nur verwaltet oder wie ein museales Gut tradiert wird. Josef Sudbrack begibt sich – wie er selbst schreibt (S. 11) – auf Spurensuche nach einer Mystik im Sinne einer lebendigen Gotteserfahrung. In zwölf Kapiteln versucht er die Vielschichtigkeit dieses Themas zu behandeln. Er greift dabei theologische und kirchliche Fragestellungen auf, geht auf Aspekte der Volksfrömmigkeit von einst und heute ein und widmet ein Kapitel auch Eugen Drewermann: Grenzen seiner Analyse im Buch „Kleriker“. Daß neueste religiöse Strömungen wie ‚New Age‘ oder die ‚Transpersonale Psychologie‘ (eine wichtige Facette von New Age) behandelt werden, läßt uns einen Meister auf dem Gebiet religiöser Strömungen erkennen. Sudbrack vermag in diesem Werk wohl überzeugend darzulegen, daß das spezifisch Christliche an der Mystik nur in der Begegnung mit dem personalen Absoluten, als Angenommensein des Menschen von einem ewigen DU gesehen werden kann.

P. Franz Lauterbacher OSB

ADAM, ADOLF, *Das Kirchenjahr*. Schlüssel zum Glauben, Betrachtungen. Freiburg: Herder 1990, Broschur, 190 Seiten, DM 24,80.

Der bekannte Liturgiker Adolf Adam erschließt mit diesem Buch den Inhalt und Symbolreichtum der christlichen Festtage und Sonntage im Jahreskreis. Drei Schritte legt er in jeder Betrachtung vor: eine liturgische Hinführung (mit Geschichte und Entstehung des Festes), die spirituelle Vertiefung und einen Impuls zur Meditation. Die Texte sind sehr prägnant und übersichtlich verfaßt. Besonders gut gelingt es ihm, die Symbole verschiedener Feste herauszuarbeiten: „Ostern – Christus, das Licht – ewiges Licht. Menschen können sich vor ihm verhüllen, auslöschen aber können sie es nicht“ (S. 92). Das Buch kann so ein sehr guter Begleiter bei der Meßvorbereitung sein.

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Werke wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

Liturgie

SEUFFERT, Josef/BERGER, Rupert/DUFFRER, Günther, *Neues Werkbuch zum Gotteslob*. Lesejahr C, Freiburg: Herder 1991, 255 Seiten, kartoniert, DM 29,80.

EMMINGHAUS, H. Johannes, *Die Messe*. Wesen – Gestalt – Vollzug, 5. Auflage, durchgesehen und überarbeitet von Theodor Maas-Ewerd, Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1992, 317 Seiten, kartoniert, öS 378,-, DM 56,80, sFr 49,80.

Bibel

GRAFF, Michael, *Da bin ich, lieber Gott! Meine Sonntagsbibel*, Zum Lesejahr C, Mit Zeichnungen von Kristine Rothfuß-Rietmann, Freiburg: Herder 1991, 144 Seiten, DM 19,80.

Pastoral

GMELCH, Michael (Hg.), *Stell dich in die Mitte*. Predigten und Ansprachen für kranke Menschen, Würz-

burg: Echter Verlag 1991, 184 Seiten, Broschur, öS 193,40, DM 24,80.

EBNER, Martin/MAI, Stefan, *Wenn aus Steinen Rosen wachsen*. 22 Bußgottesdienste, Würzburg: Echter Verlag 1991, 116 Seiten, Broschur, öS 177,80, DM 22,80.

KIRCHGESSNER, Bernhard, *Gedanken auf den Weg*. Sonn- und Festtage im Lesejahr C, Regensburg: Verlag Pustet 1991, 94 Seiten, kartoniert, DM 14,80.

Kirchengeschichte

NIGG, Walter, *Der Pfarrer von Ars*. Mit einem Essay von H. Spaemann, Freiburg: Herder 1992, 144 Seiten, kartoniert, DM 19,80.

Sonstiges

WOLF, Helga Maria, *Das Brauchbuch*. Alte Bräuche – Neue Bräuche – Antibräuche, Wien: Herder & Co. 1992, 320 Seiten, Paperback mit gebr. Klappen, öS 278,-, DM 39,80.

Gebet – Meditation – Spiritualität

EIZINGER, Werner, *Kommunion-meditationen*. Lesejahr A, B, C, Regensburg: Verlag Pustet 1991, 156 Seiten, kartoniert, DM 24,80.

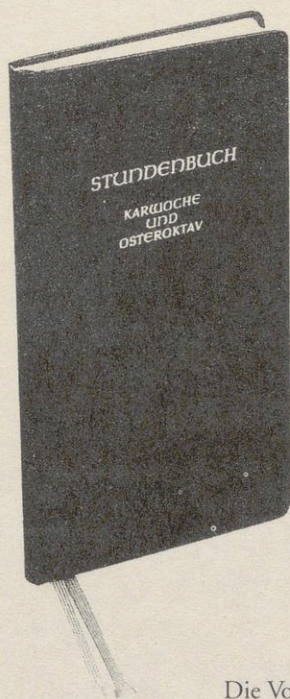
Jetzt neu

Der praktische Auszug aus dem Stundenbuch

Für alle Beter, besonders für Priester und Priesteramtskandidaten,
Ordensleute, Novizinnen und Novizen.

KARWOCHE UND OSTEROKTAV

aus: DIE FEIER DES STUNDENGEBETES



Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch

Format: 19×10 cm, 544 Seiten,
Kunstleder, Dünndruckpapier,
Zweifarbendruck, 2 Zeichenbänder

DM 59,-/sFr 58,30/öS 460,20

Die Vorteile dieser Ausgabe:

- **handlich:** Die vollständigen Texte des Stundengebetes für alle Tage der Kar- und Osterwoche sind hier in einer besonders handlichen Ausgabe zusammengefaßt.
- **praktisch:** Häufiges Blättern erübrigt sich, weil alle Texte im Ablauf des Stundengebetes wiedergegeben sind.
- **unersetzlich:** In ihrem Zuschnitt ist diese Ausgabe einmalig und unentbehrlich. Sie erleichtert eine bewußtere Mitfeier der wichtigsten Zeit des Kirchenjahres.

Benziger Zürich und Braunschweig – Herder Freiburg
und Basel – Friedrich Pustet Regensburg –
Herder Wien – St. Peter Salzburg – Veritas Linz

Jetzt auch verstärkt in Österreich:

LITURGIE IM FERNKURS

Liturgie im Fernkurs

wird gemeinsam herausgegeben von den Liturgischen Instituten Trier, Salzburg, Zürich und Theologie im Fernkurs, Domschule e. V. Würzburg.

Liturgie im Fernkurs

wird seit 1984 vom Liturgischen Institut Trier erfolgreich durchgeführt und ab Oktober 1992 auch in Österreich verstärkt für Interessenten aus Österreich vom Liturgischen Institut Salzburg angeboten.

Liturgie im Fernkurs

- ★ informiert umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst;
- ★ vertieft das Verständnis für Liturgie;
- ★ motiviert zur bewußten und tätigen Mitfeier des Gottesdienstes.

Liturgie im Fernkurs

- ★ dauert in der Regel 18 Monate und beginnt jeweils zum 1. April oder zum 1. Oktober;
- ★ ist für alle Interessenten, die keine Möglichkeit zu einer Vollzeitausbildung haben, wohl aber einen Hauptschulabschluß nachweisen können.

Liturgie im Fernkurs

besteht aus folgenden „Bausteinen“:

- ★ Lehrmaterial: 12 Lehrbriefe, die im Abstand von sechs Wochen zugesandt werden;
- ★ Studienwochenenden: zu verschiedenen liturgischen Themen und an verschiedenen Orten;
- ★ Praktische Übungen, die in den Lehrbriefen empfohlen und unter Begleitung eines Mentors/einer Mentorin auszuführen sind.

Liturgie im Fernkurs

wird abgeschlossen

- ★ mit einem Teilnehmerzertifikat, wenn das Lehrmaterial bezogen, die praktischen Übungen durchgeführt und zumindest ein Studienwochenende besucht wurde;
- ★ mit einem Abschlußzeugnis, wenn das Lehrmaterial bezogen, das Praktikumsprogramm durchgeführt, mindestens zwei Studienwochenenden besucht und die Prüfung mit Erfolg abgelegt wurde.

Anfragen und Anmeldung bei

„Liturgie im Fernkurs“, Institutum Liturgicum

Postfach 113, A-5010 SALZBURG

Telefon 0 66 2/84 45 76-84, Fax 0 66 2/84 45 76-80

heiliger Dienst

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

2
1992

46. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

US Tübingen. 89

Jakob Baumgartner

**Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes
ins Missale Romanum**

90

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

Erneuerte Agende im Kontext evangelischer Liturgietradition 106

Bruno Kleinheyer

Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe (I)

128

Josef Rafael Kleiner

Zeitschriftenschau

145

Buchbesprechungen

149

Büchereingänge

156

Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, Chemin de l'Abbé Freeley 18, CH-1700 Fribourg
– *Dr. Josef Rafael Kleiner*, Pettenkoferstraße 26, D-8000 München 2. – *Prof. Dr. Bruno Kleinheyer*, Universitätsstraße 31, D-8400 Regensburg. – *Univ.-Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber*, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

„Heiliger Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 56,-, DM 8,-, sfr 7,50. Jahresabonnement: öS 195,-, DM 29,-, sfr 27,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078

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

Herausgeber: Institutum Liturgicum, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Ass.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Univ.-Ass. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer, Grödig.

Schriftleiter: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: 0 66 2 84 45 76-84, Telefax: 0 66 2/84 45 76-80.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

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

Wort zu diesem Heft

Im Jahre 1974 bestätigte die zuständige Kongregation die Verwendung des „Hochgebetes für die Kirche in der Schweiz“ anlässlich der Synode 72. In der Zwischenzeit wurden von vielen Bischofskonferenzen Anträge gestellt, daß auch in ihrem Gebiet dieses Hochgebet verwendet werden darf. Die häufigen Anfragen wurden von Rom positiv beantwortet und als Zeichen gewertet, daß der Wunsch nach einem solchen Hochgebet besteht, daß diese *Prex eucharistica* zu einem „*usus practice universalis*“ geworden ist. J. Baumgartner zeichnet in seinem Beitrag die Geschichte von der Entstehung des „Schweizer Hochgebetes“ bis hin zur kürzlich erschienenen *editio typica lingua latina* nach. In kritischem Vergleich stellt er die deutsche Urfassung der neuen lateinischen gegenüber und schließt mit einer Gesamtbewertung des Textes, auch in Hinblick auf dessen Aufnahme in die *editio tertia* des *Missale Romanum*.

Eine Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche erstellte einen Vorentwurf zu einer „Erneuten Agenda“, der 1990 erschienen ist. H.-C. Schmidt-Lauber widmet diesem bedeutsamen Ereignis seinen Artikel „Erneuerte Agenda im Kontext evangelischer Liturgietradition“. Nach Aufzeigen der Agendentradition in den evangelischen Kirchen werden die Impulse zu einer neuen Liturgiereform erläutert. Der abschließende Teil zeigt die Neuerungen auf, die die Erneuerte Agenda zu einem Arbeitsbuch für den Gottesdienst machen.

In letzter Zeit wurde des öfteren in verschiedenen Publikationen das Thema „Fürbitten“ überdacht. Mancher Autor neigt dazu, von einer „Fürbittmisere“ zu sprechen. Wie es wirklich darum steht und was gegebenenfalls getan werden kann, versucht B. Kleinheyer in seinem Artikel darzulegen. Im ersten Teil seines Beitrages „Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe“ blickt er zuerst auf die konziliaren Impulse zurück. Anschließend werden die geltenden Normen aufgezeigt. Die verschiedenen amtlichen und privaten Vorlagen, die als Grundlage für die Vorbereitung im Gottesdienst dienen können, werden vorgestellt und durch ein reichhaltiges Literaturverzeichnis dokumentiert. In den weiteren Abschnitten geht Kleinheyer besonderen Einzelfragen nach. In diesem Heft wird die Rolle der Gemeinde genauer behandelt. Der Beitrag im folgenden Heft wird sich mit den Themen Struktur und Inhalt der Intentionen, Rollenverteilung und Einordnung in die jeweilige Feier befassen.

Wichtige Themen und Schwerpunkte der liturgischen Arbeit hat J. R. Kleiner in der „Zeitschriftenschau“ zusammengestellt. Einen Einblick in neuere theologische Literatur wollen die Buchbesprechungen geben, z. B. rezensierte B. Kleinheyer die Festgabe für seinen Freund G. Mühlenbrock „Du führst mich hinaus ins Weite“, die Zugänge zum priesterlichen Dienst vermitteln will.

Wir hoffen, daß Heiliger Dienst wiederum einen kleinen Beitrag für die liturgische Arbeit und fachliche Diskussion leisten kann.

Mag. Albert Thaddäus Esterbauer

Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins Missale Romanum

Als auf der vierten gesamtschweizerischen Synode in Bern (am 8. September 1974) das von der Bischofskonferenz approbierte und vom Apostolischen Stuhl konfirmierte „Hochgebet für die Kirche in der Schweiz“ erstmals zur Anwendung gelangte, herrschte über das Entgegenkommen Roms Genugtuung: eine Teilkirche sah sich in ihrer Eigenständigkeit und ihrem Eigenleben hinsichtlich liturgischer Belange ein Stück weit ermutigt und bestärkt.¹ Wer die damalige Situation etwas kennt, muß es als einen Glücksfall bezeichnen, daß unser Land das Zugeständnis eines neuen Kanons erhielt. Ein Jahr zuvor hatte nämlich die Gottesdienstkongregation im Rundschreiben „Eucharistiæ participationem“ (27.4.1973) erklärt, „im gegenwärtigen Zeitpunkt bleibt es bei den vier eucharistischen Hochgebeten des erneuerten Römischen Meßbuches“. Einen Spalt zur Anfertigung neuer Formulare ließ sie allerdings noch offen, indem sie zusicherte, der Apostolische Stuhl sei bereit, „Eingaben von Bischofskonferenzen, die darauf hinzielen, daß unter besonderen Umständen vielleicht ein neues Hochgebet geschaffen und in die Liturgie eingeführt werde, wohlwollend (zu) prüfen“.² Die „peculiariora adiuncta“ erblickten die helvetischen Gottesdienstverantwortlichen in dem für die Kirche in der Schweiz bedeutsamen Ereignis der Synode 72. Mit römischer Einwilligung und unter etlichem Zeitdruck entwarf eine Arbeitsgruppe im Verlauf der ersten Monate 1974 den Text, der bereits am 8. August desselben Jahres von Rom bestätigt und zur Veröffentlichung freigestellt wurde.³

¹ Zur Entstehung des Formulars siehe W. VON ARX, Ein neues Hochgebet für die Kirche in der Schweiz, in: SKZ 142 (1974) 645–647; 673–674; DERS., Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. Ein liturgiegeschichtliches Ereignis, in: ZSKG 71 (1977) 279–293.

² H. RENNINGS (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie 1, Kvelaer 1983, Nr. 3037–3055 (hier 3042). Zu diesem Erlaß J. BAUMGARTNER, Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt?, in: HID 27 (1973) 89–102.

³ Siehe J. BAUMGARTNER, Hochgebet Synode 72 für die Kirche in der Schweiz, in: HID 28 (1974) 165–170; DERS., Kirche unterwegs. Theologische Schwerpunkte des Schweizer Hochgebetes, in: H. RITT/A. DAMBLON/H. BRAKMANN (Hg.), Weizenkorn. Elemente zur Feier der Gemeindemesse Lesejahr A: „... vergib die Schuld“, 22. bis 27. Sonntag im Jahreskreis, Stuttgart 1984, 107–117; vgl. K. RICHTER, Ein Hochgebet für die Kirche in der Schweiz, in: CiG Nr. 41 (1991) 331: „An diesem Gebet läßt sich der Vorzug teilkirchlich geschaffener Hochgebete gegenüber Übersetzungen aus dem Latein erkennen. Es ist die Sprache, die, ohne theologisch blaß oder gar platt zu sein, verständlich und nachvollziehbar das Geheimnis des Glaubens zum Ausdruck bringt (R. KACZYNSKI).“

1. DIE VERBREITUNG DES SCHWEIZER HOCHGEBETES

Das ursprünglich deutsch verfaßte, dann ins Französische⁴ und Italienische übertragene Hochgebet zog bald einmal die Aufmerksamkeit der Nachbarkirchen auf sich. Zunächst fand es Eingang in Luxemburg (6. November 1974), kurz darauf in Österreich (2. Januar 1975) und etwas später in der Diözese Straßburg (15. April 1975 in der französischen Ausgabe) sowie in Frankreich (2. Februar 1978). Bis heute sind es an die dreißig Länder beziehungsweise Regionen, die das eucharistische Formular übernahmen und die römische Bewilligung für dessen Einführung erhielten: Belgien⁵, Nordafrika⁶, die Philippinen⁷, Französisch-Kanada, Ungarn, Italien, Slowenien⁸, Polen, Spanien⁹, elf Nationen in Lateinamerika und schließlich Holland.¹⁰ Neuestens bewerben sich auch portugiesischsprechende Kirchen um die *Prex helvetica*, so daß Rom aufgrund der erlassenen Genehmigungsdekrete zur Überzeugung gelangte, die Verwendung des Hochgebetes sei „praktisch universell“ geworden.¹¹

Nachdem der italienische Episkopat den schweizerischen Kanon (am 5. Januar 1980) zur Benützung freigegeben hatte, entfachte der Benediktinerabt Salvatore Marsili, Redaktor der angesehenen Zeitschrift „*Rivista Liturgica*“, eine Polemik¹², in welcher er dem neuen Hochgebet verschiedene Mängel ankreiden zu müssen glaubte (zu starke Betonung der Ortskirche auf Kosten der Universalkirche, Vernachlässigung des Opfercharakters der Messe, das Fehlen einer genauen Sprache). Sein Gesamturteil fiel, gelinde gesagt, negativ aus: „Dieses neue eucharistische Formular sackt im Vergleich zu den vier vorhandenen Hochgebeten ab; in recht einfacher, aber theologisch zu fader, wenn nicht gar zweideutiger Redeweise wird es das liturgische Feiern, das Feiern auf eine lebendige und kraftvolle Art, schwerlich voranbringen.“¹³ Eine Entgegnung versuchte, die Vorhaltungen Marsilis zu widerlegen¹⁴; tatsächlich zeitigten dessen Bedenken und Einwände keine unmittelbaren Folgen, es sei denn, daß in gewissen römischen Kreisen dem Eucharistietext gegenüber ein Argwohn hängen blieb.

⁴ Beim (sehr raschen und unkomplizierten) Bestätigungsverfahren lagen in Rom die deutsche Urfassung und die französische Übersetzung vor. Der italienische Text wurde am 15. November 1974 gutgeheißen.

⁵ In französischer bzw. niederländischer Fassung am 9.3.1978 bzw. 9.10.1984.

⁶ Französische Fassung am 3.5.1978.

⁷ Englische Übersetzung (3.8.1979; 24.9.1985), cebuanische Version (27.11.1985).

⁸ In slowakischer Sprache (5.4.1982).

⁹ Kastilisch (2.8.1985), katalanisch (9.9.1985) und galicisch (7.4.1986).

¹⁰ Niederländisch am 9.2.1987.

¹¹ Nota praesentationis, siehe unten Anm. 17.

¹² Una nuova Preghiera eucaristica per la Chiesa italiana, in: RivLit 67 (1980) 465–478.

¹³ Una nuova Preghiera (s. Anm. 12) 478.

¹⁴ J. BAUMGARTNER, Ambigua per la Chiesa italiana la nuova preghiera eucaristica? Una replica, in: RivLit 68 (1981) 82–94.

2. DIE ERSTELLUNG EINER LATEINISCHEN „VERSIO TYPICA“

Wenn Rom aufgrund der so oft erteilten Genehmigung zur Übernahme des Schweizer Hochgebetes zum Schluß gelangte: „usus Precis factus [est] practice universalis“¹⁵, erstaunt es nicht mehr, daß die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung auf den Gedanken kam, der *Prex helvetica* in der dritten Ausgabe des römischen Meßbuches Aufnahme zu gewähren.¹⁶ In der Plenaria vom Januar 1991 faßten die Mitglieder des eben genannten Dikasteriums einerseits einstimmig den Beschluß, wegen der vorhandenen Unterschiede im Schweizer Text „eine lateinische Fassung des Gebetes zu erstellen, die als ‚typisch‘ zu gelten hätte“, andererseits entschieden sie, den Gebrauch des Schweizer Kanons, wie es der ursprünglichen Zielsetzung entspreche, auf die Messen „pro diversis necessitatibus“ hinzuorientieren.¹⁷

In Ausführung der getroffenen Vereinbarung gab das oben genannte Dikasterium (unter dem Datum vom 22. Mai 1991) eine erste lateinische Übersetzung heraus, mit der wir uns weiter unten noch etwas näher befassen werden.¹⁸ Die der (vorläufigen) *Versio latina Precis eucharisticae „Synodi Helveticae“* beigefügten Vorbemerkungen (*Nota praesentationis*) durften das Verdienst beanspruchen, einigermaßen klaren Wein über das angebaute Unternehmen einzuschenken. Es wurde darin dargelegt, die anfängliche Textverschiedenheit – es handelt sich wohl um die drei nationalsprachlichen Schweizer Fassungen¹⁹ – habe zu erheblichen späteren Varianten geführt; es sei ferner die ursprüngliche Zweckbestimmung (bei Messen für verschiedene Anliegen) in Vergessenheit geraten, so daß das Formular nach und nach wie die vier offiziellen Hochgebete zur Verwendung kam. Deshalb dränge es sich auf, die Vorlage der primären Absicht gemäß der dritten Ausgabe des *Missale Romanum* als „*Prex eucharistica pro Missis in variis necessitatibus*“ einzuverleiben.²⁰

Diese (fast unschuldig anmutenden) Feststellungen werden natürlich bedenkliche praktische Folgen zeitigen. Zunächst ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die künftigen ebenso wie die bereits angefertigten volkssprachlichen Übersetzungen nach dem einen, fortan verbindlichen lateinischen Modell aus-

¹⁵ *Nota praesentationis*, s. unten Anm. 17.

¹⁶ Zur editio tertia des *missale romanum* cf. *Notitiae* 294/295 (1991) 39–43.

¹⁷ *Nota praesentationis* zum Erscheinen der *versio latina prima*; vgl. „Breve nota sull’iter del lavoro circa la versione tipica latina della Preghiera eucaristica del Sinodo della Svizzera“ zum Erscheinen der zweiten *versio latina*, Nr. 4.

¹⁸ Gemäß dem Begleitschreiben von Kardinal E. Martínez (22.5.1991) mußten die Antworten bei der Vernehmlassung auf den 15. Juni 1991 einlaufen.

¹⁹ Das Original des CH-Hochgebetes ist die deutschsprachige Fassung; die italienische Übersetzung, vom französischen Text aus getätigt, fiel weniger getreu aus. Vgl. oben Anm. 4.

²⁰ *Nota praesentationis* (s. Anm. 17) Absätze 4–5.

zurichten.²¹ Weiter lesen wir im Vorspann, die Urheber der lateinischen Fassung, zwar um größtmögliche Treue gegenüber dem (Schweizer) Original bemüht, hätten indessen die Gelegenheit ergriffen, den lateinischen Text reicher auszugestalten und ihn für den vorgesehenen Zweck geeigneter zu machen [...].²² Ohne Umschweife gesagt, bedeutet das ganz schlicht und einfach, das Schweizer Hochgebet krankt an einer gewissen inhaltlichen Dürftigkeit und ruft deshalb, soll es seiner Zweckbestimmung besser dienen, nach einer Anreicherung.

3. DIE PROBLEMATIK DER ERSTEN LATEINISCHEN FASSUNG

Dieser Absicht entsprechend fiel dann die erste lateinische Version tatsächlich aus.²³ Von vornherein etwas skeptisch stimmte einen die letzte Aussage der „Nota præsentionis“, in der es hieß, man habe „einen biblisch-liturgischen Wortschatz gewählt, wie er sich gemeinhin in die Euchologie der römischen Liturgie findet“.²⁴ Um die „Traditionsgemäßheit“ der Übertragung zu erhärten, statteten die Verfasser des Textes fast jede Sinnzeile mit einem Verweis auf die biblische beziehungsweise christlich-liturgische Überlieferung aus – im ganzen zählte man 73 Fußnoten –, was den Eindruck erwecken mußte, nur die herkömmliche theologische Redeweise eigne sich zur Vermittlung des eucharistischen Erbes, während eine mehr gegenwartsnahe Diktion fehl am Platz sei.

Unwillkürlich stieg die Frage auf, welches Traditionsverständnis denn hinter einem derartigen Bestreben steckte. Die konzilare Erneuerung – darin ist auch die Liturgie inbegriffen – sollte ja im Geist einer stets *lebendigen Tradition* erfolgen, wie es Johannes Paul II. in seinem Schreiben über die Eucharistie „*Dominicæ Cenæ*“ (24.2.1980) nachdrücklich betonte.²⁵ Es gehöre zum Wesen einer recht verstandenen Tradition, „daß man auch die ‚Zeichen der Zeit‘ richtig deutet, nach denen es gilt, aus dem reichen Schatz der Offenbarung ‚Neues und Altes‘ hervorzuholen“.²⁶ Innovation und Tradition stehen somit nicht im Gegensatz zueinander; es geht um schöpferische Treue, nicht um Archäologismus

²¹ Nota præsentionis (s. Anm. 17) Absatz 6: „Necessarium videtur versionem latinam typicam apparare ad unitatem reducendas versiones futuras atque ut ipsa inserviat ad versiones *iam factas recognoscendas*, attentis etiam animadversionibus circa textum, quæ ab autoritate nuper sunt propositæ.“

²² Nota præsentionis (s. Anm. 17) Absatz 8: „Textus latinus, qui nunc exhibetur, redactus est textus originalis fidelitatem pro viribus servando et insuper occasionem adipiscendo, ut textus divitior fieret et ad usum intentum aptior.“

²³ Prex eucharistica pro variis necessitatibus, 9 S. – Im Begleitschreiben versicherte der Präfekt der Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Kardinal Martínez, die Redaktoren der lateinischen Fassung wären darauf bedacht gewesen, die Hauptthemen der Prex sorgfältig herauszuschälen (22. Mai 1991).

²⁴ Absatz 9: „In versione latina apparanda selecta sunt vocabula biblica et liturgica communiter adhibita in eucologia Liturgiæ romanæ.“

²⁵ SKZ 148 (1980) 193–202.

²⁶ SKZ 148 (1980) 202 (Nr. 13).

oder bloße Repristinierung des früher Gesagten. Kurz und gut, es handelt sich auch im gottesdienstlichen Bereich um das Heutigerwerden und das pastorale Fruchtbarmachen des Vermächtnisses Jesu Christi.²⁷

In dieser Hinsicht erschien die erste lateinische Fassung des Schweizer Hochgebetes, welche das hergebrachte Sprechen (*vocabula biblica et liturgica communiter adhibit*) bevorzugte und leicht eingängige Formulierungen zurückdrängte, in einem verfänglichen Licht. Gewährleistet nur die „alte“ Redeweise die Treue gegenüber der Überlieferung? Das angewandte Vorgehen steuerte darauf zu, daß die dem heutigen Menschen besonders eingängigen Passagen des Schweizer Formulars (vorab in den Interzessionen) stark beschnitten, verwässert und zum Teil umgemodelt aussahen. Zahlreiche Texterweiterungen befrachteten nach der „chirurgischen Operation“ das doch eher einfach gehaltene Modell; die Beigaben und Modifikationen verliefen in Richtung Verfeierlichung und „Sakralisierung“. Ein Beispiel dafür mag genügen: Das schlichte Initium der Präfation: „Wir danken dir, Gott, unser Vater (heiliger, starker Gott; treuer und barmherziger Vater; gütiger Vater)“, wich dem üblichen, etwas wehevoll klingenden „Vere dignum est iustum est [...]“, eine wohltuende Abwechslung entfiel. Daß den Bearbeitern des C-Textes die Hierarchiereihenfolge, beginnend mit den Gläubigen bzw. Laien und endend mit dem Papst (Variante I und IV), nicht behagte und folglich nach einer Umstellung rief, verwundert nicht allzu sehr. Desgleichen die Ausmerzung des Passus (in Variante III) der Interzessionen: „Mache die Kirche zu einem Ort der Wahrheit und Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen.“ Ein solch sicher nicht übertriebener, aber für gewisse Ohren ärgerlicher Flehruf fiel dem Purgierungseifer zum Opfer. Ganz allgemein war zu bedauern, daß die Bitten, welche aufgrund ihrer ungekünstelten Sprache und der Nennung aktueller Bedürfnisse so großen Anklang gefunden hatten, domestiziert wurden.²⁸ Fromme Wendungen verdrängten teilweise die vorgegebenen, ohne weiteres verständlichen Anliegen.

Weiter fiel in der *Versio latina prima* auf, wie die Übersetzer die hier und jetzt feiernde Versammlung, die Synaxis, nicht gerne erwähnt sahen; sie begünstigten die Rede von *der Kirche*, obwohl diese in den konkreten Gemeinden wahrhaft da ist.²⁹ Ferner verflüchtigte sich in der lateinischen Erstfassung die

²⁷ W. KASPAR, Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. (mit einem Kommentar), Freiburg i. Br. 1980, 72–77.

²⁸ In den Vorbemerkungen hieß es übrigens von den Interzessionen im CH-Hochgebet, ihre Thematik gliche „mehr oder weniger derjenigen der großen Gebetsanliegen der *Oratio universalis*“ (Fürbitten). *Nota praesentationis* (s. Anm. 17) Absatz 1.

²⁹ So veränderte sich das „laß uns eins werden im Glauben und in der Liebe“ (Variante III) zu: „*Ecclesiam tuam in fide et caritate perficere digneris*“; „die Kirche in unserem Land“ möge „zu neuem Leben erstarken“ (Variante IV), wandelte sich unversehens zu: „*fac, quæsumus, ut Ecclesia tua lumine Evangelii renovetur*“.

inklusive Sprechweise wieder, die in der Vorlage Eingang gefunden hatte³⁰, ein Verfahren, das in unseren Tagen Anstoß erregt. Im gesamten hafteten dem ersten Latinisierungsversuch, so dürfen wir nach genauerer Prüfung des Entwurfs festhalten, zahlreiche Mängel an, die einen Rückschritt bedeuteten, so daß die Gottesdienstkongregation gut daran tat, einen anderen Text in Umlauf zu bringen.³¹

4. DIE VERÖFFENTLICHUNG DER OFFIZIELLEN LATEINISCHEN FASSUNG

Die Versio latina typica, die unter dem Datum des 6. August 1991 mit Zustimmung der Kongregation für die Glaubenslehre³² herauskam, stellt die endgültige, von der Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum bestätigte Fassung der *Prex eucharistica Synodi helveticae* dar. Die das Formular begleitende „Breve nota“³³ enthält einige für die Beurteilung des euchologischen Textes aufschlußreiche Aussagen.

a) Um insbesondere den *Inhalt* genau wiederzugeben, so wird darin ausgeführt, hätten sich die Verfasser nach dem Ursprünglichsten, nämlich am deutschsprachigen Urtext, ausgerichtet, ohne deshalb die französische und italienische Fassung gänzlich außer acht zu lassen.³⁴

b) In liturgietheologischer Hinsicht, heißt es weiter, sei seit Erscheinen des Schweizer Kanons beanstandet worden, er weise „einige Formulierungen“ auf, die, obwohl lehrmäßig „nicht abwegig“ (*non erronee*), dennoch „nicht ganz befriedigten“³⁵, was die Kongregation für die Glaubenslehre bereits 1987 zu verlangen veranlaßt hätte, die erste Epiklese in allen Fassungen durch einen Wortlaut zu ersetzen, der sich demjenigen des dritten offiziellen Hochgebetes annähern soll.

c) Stärkere Abweichungen von der CH-Urfassung³⁶ betreffen folgende Elemente des Kanons:

- die Wandlungsepiklese (gemäß der Forderung der Kongregation für die Glaubenslehre);
- die Anamnese, in welcher der Opfercharakter der Messe sowie die Darbringung der Kirche jetzt kräftiger durchschlüßen;
- die Kommunionepiklese, die in Übereinstimmung mit den andern Epiklesen der römischen Liturgie, die Erwähnung des Heiligen Geistes in bezug zur eu-

³⁰ Zum Beispiel in Präfation Variante III: „[. . .] daß du ein Gott bist, der sich der *Menschen* annimmt“; lateinische Version: „[. . .] te esse Patrem omniumque *filiarum tuorum* curam habere“.

³¹ Über das Ergebnis der Vernehmlassung zur ersten lateinischen Fassung schweigt sich die „Breve nota“ aus.

³² Breve nota (s. Anm. 17) Nr. 8.

³³ Siehe Anm. 17.

³⁴ Breve nota (s. Anm. 17) Nr. 6.

³⁵ Breve nota (s. Anm. 17) Nr. 5. Ob hier Marsilis Beanstandungen (oben Anm. 12) gemeint sind?

³⁶ „Le parti nelle quali si è un po di più elaborato il testo sono le seguenti . . .“

charistischen Kommunion und zum eschatologischen Wachstum des ecclesialen Leibes hervorhebe.³⁷

d) Die vier Präfationen mit den dazugehörigen Interzessionen, so fährt die Breve nota weiter, machten die „Originalität“ des sogenannten Schweizer Gebetes aus. Deshalb lag es den Bearbeitern am Herzen, der Urfassung gerade hier mit „größtmöglicher Treue“ zu folgen.

e) Schließlich schickt die zweite Versio typica dem eucharistischen Text „Prænotanda“ voraus, also eine Art rubrikaler Weisungen, die zur passenden Verwendung des Hochgebetes Anregungen geben wollen.³⁸

5. DER WORTLAUT DER ENDGÜLTIGEN LATEINISCHEN FASSUNG

Wir wenden uns im folgenden zuerst den veränderlichen Textstücken (Präfationen-Interzessionen), dann den gleichbleibenden Elementen zu. Die Anordnung der vier Varianten des CH-Hochgebetes erfuhr in der definitiven Editio typica eine Umdisponierung; die Thematik IV „Die Kirche auf dem Weg zur Einheit“ (Ecclesia in viam unitatis progrediens) figuriert jetzt an erster (und nicht mehr an letzter) Stelle.

a) DIE PRÄFATIONEN-INTERZESSIONEN

Das Initium der Präfationen, in allen vier Schweizer Spielarten recht einfach gestaltet, wächst in der lateinischen Version zu einem längeren Vere dignum aus.

- I. Vere dignum et iustum est tibi gratias agere
tibi que gloriæ et laudis hymnum canere,
Domine, Pater infinitæ bonitatis.
- II. Vere dignum et iustum est, æquum et salutare,
nos tibi semper et ubique gratias agere,
Domine, sancte Pater,
mundi creator et fons omnis vitæ.
- III. Vere dignum et iustum est æquum et salutare,
nos tibi semper et ubique gratias agere,
sancte Pater, Domine cæli et terræ,
per Christum Dominum nostrum.
- IV. Vere dignum et iustum est, æquum et salutare,
nos tibi semper et ubique gratias agere,
Pater misericordiarum et Deus fidelis.

³⁷ Breve nota (s. Anm. 17) Nr. 6.

³⁸ Breve nota (s. Anm. 17) Nr. 7 und 9.

Man mag es bedauern, daß das einfache Initium der CH-Präfationen der stereotypen lateinischen Formel weichen mußte, womit die Möglichkeit einer wohlthuenden Abwechslung wegfällt.

Präfation I: Ecclesia in viam unitatis progrediens:

Die erste Perikope des anamnetischen Teils entfaltet in eindeutiger Anlehnung an die CH-Vorlage das Motiv der Einsammlung der Völker: unam Ecclesiam collegisti; homines in unum congregare non desinis. Perikope zwei, im deutschen Modell ziemlich knapp gehalten, wächst im Lateinischen etwas in die Breite: Sie (die Kirche) offenbart das Vermächtnis deiner Liebe, sie gewährt ohne Unterlaß die selige Hoffnung auf das Reich, sie leuchtet als Zeichen deiner Treue, die du in Jesus Christus, unserem Herrn, für ewig verheißen hast.

Fazit: Schon hier zeigt sich die Neigung zu einer gewissen Redundanz; das Bild „sie öffnet allen das Tor der Hoffnung“ findet bei den Übersetzern keine Gnade.

Interzession I:

Bewahrt ist der Gedanke von der Erstarkung der Kirche in unserem Land (Ecclesiam tuam, quæ est N.), ausgeweitet durch „lumine Evangelii“, ebenso derjenige von der Festigung des Bandes zwischen den Gliedern des Volkes Gottes sowie von der Kirche als „prophetischem Zeichen der Einheit und Eintracht“ (statt „Werkzeug im Dienst der Einheit“) in dieser durch Zwietracht zerrissenen Welt.

Fazit: Die Wiedergabe, ein wenig angeschwollen, fällt befriedigend aus.

Präfation II: Deus Ecclesiam suam in viam salutis conducens:

Die Idee „Du hast uns ins Leben gerufen“ fehlt in der lateinischen Fassung; anstelle des ursprünglichen Passus: „Du läßt uns nie allein auf unserem Weg. Immer bist du für uns da“ bringt die Version: „Qui opera sapientiæ tuæ numquam derelinquis, sed in medio nostri adhuc providus operaris“ (Du verläßt nie die Werke deiner Weisheit, sondern wirkst auch heute noch in unserer Mitte voll Fürsorge). Neu hört sich die (österliche) Wendung an: „Mit machtvoller Hand und ausgestrecktem Arm“ (in manu potenti et brachio extento) (Ps 117/118,16) hast du dein Volk Israel durch die Wüste geführt. Der Passus über das Geleitetsein der Kirche durch die Kraft des Gottesgeistes und über ihren Hinweg durch diese Zeit zur Freude des ewigen Lebens vermochte sich, ausgeschmückt mit einigen Anhängseln (z. B. deine in der Welt pilgernden Kirche), zu behaupten. Freilich ist es nicht mehr der Sohn, der uns den Weg bahnt, sondern der Vater.

Fazit: Die Hauptaussagen des Originals tauchen auf, doch erfahren sie da und dort (nicht immer unbedingt nötige) Füllungen.

Interzession II:

Die lateinische Fassung wendet den Flehruf „Stärke uns durch die Teilnahme an diesem Mahl“ um zur Bitte um die *confirmatio in unitate*. Desgleichen erfolgt bei der zweiten Bitte um „Freude und Vertrauen“ auf unserem Weg, damit wir „Hoffnung und Zuversicht“ ausstrahlen, eine leichte Akzentverschiebung: *ut [. . .] in fide ac spe per semitas tuas ambulantes, gaudium et fiduciam in mundum effundere valeamus.*

Fazit: Man kann sich mit der lateinischen Wiedergabe einverstanden erklären, zumal sie die erste göttliche Tugend einfügt.

Präfation III: Iesus via ad Patrem:

Der erste Teil der Eucharistia-Motive (Embolismus) weicht vom Urtext beachtlich ab, wenn es darin heißt: „Durch dein Wort hast du die Welt erschaffen und lenkst das All mit Festigkeit“ (*æquitate*). Neu klingt auch die Einleitung zur Christus-Prädikation: „Ihn, der Fleisch geworden, hast du uns als Mittler gegeben, der uns deine Worte verkündete und uns in seine Nachfolge rief.“ Hier erkennen wir nur vereinzelte Anklänge an die deutsche Fassung: „[. . .] damit alle dein Wort hören und deinem Sohn im Glauben folgen.“ Das johanneische „Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) blieb (mit geringen Veränderungen) stehen; daran fügt sich indessen eine zweite, im Original nicht vorhandene Perikope: „Durch deinen Sohn vereintest du zu einer Familie die Menschen, die du zur Verherrlichung deines Namens bestimmt, durch das Blut seines Kreuzes erlöst und mit dem Siegel des Geistes bezeichnet hast.“

Ergebnis: Gewiß, die Präfation bringt neue, tiefe Gedanken ein: die Erschaffung der Welt durch den Logos, die trinitarisch reiche Schluß-Ausfaltung, doch drängte sich eine solche Ausweitung nicht auf jeden Fall auf. Das Risiko theologischer Überfrachtung liegt in Reichweite.

Interzession III:

Der deutsche Originaltext, mit seinen Anleihen aus *Gaudium et Spes*³⁹ außerordentlich schön geraten, fand glücklicherweise eine entsprechende Latinisierung mit bemerkenswerten kleineren Modifizierungen. Die erste deutschsprachige Bitte: „Stärke uns durch seinen Leib und sein Blut und erneuere uns nach seinem Bild“ tönt nun so: „Durch die Teilnahme an diesem Mysterium, allmächtiger Vater, belebe uns durch seinen Geist und gestalte uns dem Bild deines Sohnes an.“ Die zweite (Für-)Bitte (Segne unseren Papst N. und unseren Bischof N.) lautet jetzt: „Im Band der *Communio* bestärke unseren Papst N., unseren Bischof N. und die übrigen Bischöfe zusammen mit den Priestern und Diakonen sowie dein ganzes Volk.“ Die weiteren Bitten (um das Verstehen der Zeichen der Zeit⁴⁰, um das Wachstum in der Treue zum Evangelium, um die

³⁹ GS 1.

⁴⁰ „*Fac ut omnes Ecclesiæ fideles temporum signa lumine fidei perscrutantes [. . .]*“.

Öffnung auf die Menschen) sind in der lateinischen Fassung sehr geglückt, zum Beispiel das Finale:

„Ad cunctorum hominum necessitates redde nos intentos
ut luctus eorum et angores, gaudium et spem participantes,
nuntium salutis illis fideliter afferamus⁴¹
et cum eis in viam regni tui progrediamur.“

Ergebnis: Hier dürfen wir bezüglich der Übertragung von einer Reüssite sprechen.

Präfation IV: Iesus pertransiens benefaciendo:

„Der Dank für Jesus, deinen Sohn, unseren Herrn und Bruder“, lautet in der Versio latina: „weil du uns Jesus Christus, deinen Sohn, den Herrn und Erlöser, geschenkt hast.“ Offensichtlich sträubt sich die römische Liturgie dagegen, in Jesus unseren Bruder zu sehen.⁴² Seine Barmherzigkeit (deutsch: Liebe) zu den Kleinen und Armen (deutsch: zu den Armen und Kranken), zu den Kranken und Sündern (deutsch: zu den Ausgestoßenen und Sündern) findet Erwähnung; „an keiner Not ging er vorüber“, für diese Aussage wählten die Übersetzer den Satz: „proximum se fecit oppressis et afflictis“. Die im Deutschen etwas spröde klingende Ausdrucksweise: „Sein Leben und seine Botschaft lehren uns, daß du ein Gott bist, der sich der Menschen annimmt, wie ein Vater sich um seine Kinder sorgt“, diese Formel also wendeten die Bearbeiter zu einer Aussage über das in Wort und Werk verkündigende Tun Jesu:

„Verbo et opere mundo nuntiavit te esse Patrem
omniumque filiorum tuorum curam habere“,

so daß der Herr durchgehend als Handelnder auftritt.

Ergebnis: Im großen und ganzen mag wohl die Version dieser Präfation, die gewinnbringende Retuschen erhielt, den Hörer ansprechen.

Interzession IV:

Die erste Interzession (Stärke uns [...] und laß uns eins werden im Glauben und in der Liebe in Gemeinschaft mit [...]) betrifft in der lateinischen Version „deine Kirche“, die der Herr in Glauben und Liebe vollenden möge in der Gemeinschaft mit unserem Papst N., mit unserem Bischof N., mit allen Bischöfen, Presbytern, Diakonen und mit dem „ganzen Volk, das dein Eigentum ist“. Die darauf folgenden Fürbitten finden gebührende, wenn auch nicht wortwörtliche Berücksichtigung:

– Öffne unsere Augen für jede Not: *aperi oculos nostros ut necessitates fratrum agnoscamus;*

– gib uns das rechte Wort, wenn andere sich einsam und verloren fühlen: *verba et opera nobis inspira, ad laborantes et oneratos confortandos;*

⁴¹ Diese Zeile, ebenfalls von GS 1 inspiriert, ist der lateinischen Fassung zugewachsen.

⁴² Auch in den römischen Orationen des nachvatikanischen Meßbuches ist dies höchst selten der Fall.

– gib uns den Mut, tatkräftig zu helfen, wo Menschen arm und unterdrückt sind: *fac nos sincere ipsis* (den Mühseligen und Beladenen) *inservire*;

– mache die Kirche zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen: die lateinische Fassung stimmt wörtlich mit dem Urtext überein.

Ergebnis: Bei der Übertragung ins Deutsche wären hier wohl kaum Änderungen vorzunehmen.

b) DIE FESTSTEHENDEN ELEMENTE:

Nachdem wir die variablen Stücke unter die Lupe genommen haben, obliegt uns noch die Prüfung der gleichbleibenden Elemente.

Das Vere Sanctus.

Im Original greift es Momente der Emmausperikope (Lk 24,13–35) auf. Wie verhält es sich in der lateinischen Fassung? Das Postsanctus (ursprünglich: „Wir preisen dich, heiliger Vater. Du bist immer mit uns auf dem Weg, besonders wenn Jesus, dein Sohn, uns versammelt zum Mahl der Liebe“) lehnt sich in der *Versio typica* (traditionsgemäß) an das vorausgegangene Dreimalheilig an:

„*Vere Sanctus es et glorificandus, amator hominum Deus*“,
welch letzterer Titel ganz und gar der östlichen Redeweise vom Theos philanthropos entspricht,

„*qui semper illis ades in itinere vitae*“.

Darauf fährt die Überleitungsformel ergänzend fort:

„*Vere benedictus Filius tuus,
qui praesens est in medio nostri
cum ab eius amore congregamur,
et sicut olim pro discipulis
nobis Scripturas aperit et panem frangit.*“

Das „*Vere benedictus Filius tuus*“ stellt ebenfalls eine glückliche Wiederaufnahme, und zwar jetzt des vorausgegangenen Benedictus, dar, so daß zwei Verbindungselemente den Zusammenhang mit dem Sanctus – Benedictus gewährleisten. Auch die Erwähnung der Gegenwart des Sohnes inmitten der in Liebe Versammelten sowie seines Eröffnens der Schrift und seines Brotbrechens in der Feier der Eucharistie verdient lobende Anerkennung.

Ergebnis: Das lateinische Postsanctus beschreitet einen eigenen, mustergültigen Weg, ohne etwas vom Gehalt der Vorlage preiszugeben; im Gegenteil, es stattet diese mit beachtlichen neuen Wendungen aus (besonders durch das Vere Sanctus – Vere Benedictus).

Die Wandlungsepiklese.

Wie bereits angetönt, verordnete die Kongregation für die Glaubenslehre, daß die erste Geistanrufung, neu formuliert, sich derjenigen im dritten römischen

Hochgebet annähern soll. Was ist von einer solchen Auflage zu halten? Niemand wird behaupten wollen, der Synodenkanon sei in seiner Machart nicht zu überbieten, also über jede Kritik erhaben. Wie alle menschlichen Erzeugnisse bleibt er für Verbesserungen offen. Es sind vornehmlich zwei Stellen, die bestimmt nicht mit Irrtümern behaftet, aber da und dort als mißverständlich empfunden und infolgedessen angefochten, sich eine Korrektur, besser eine genauere Fassung gefallen lassen dürfen.

Da wäre eben einmal die Wandlungsepiklese, die (außer der Anamnese) irgendwie als Testfall für die katholische Eucharistieauffassung in Betracht kommt. Im deutschen Original hört sich die Herabrufung des Geistes auf die Gaben so an:

„Darum bitten wir dich, allmächtiger Gott:
Sende deinen Geist über Brot und Wein,
damit Jesus Christus mit Leib und Blut
in unserer Mitte gegenwärtig wird.“

Selbstverständlich läßt sich diese Formel durchaus rechtläubig interpretieren, doch gibt es Stimmen, welche sich bis zur Behauptung versteigen, die erste Epiklese im Schweizer Hochgebet bekenne sich nicht zur überlieferten (Transsubstantiations-) Lehre, weil sie sich über die Verwandlung der Gaben ausschweige.⁴³ In der Tat wird man zugestehen können, daß die letzten zwei Zeilen des eben angeführten Passus nicht ganz geglückt sind, zumal Jesus Christus schon unter den im Namen Jesu Zusammengekommenen und im verkündeten Wort, also vor der eigentlichen eucharistischen Actio, im Schoß der Gemeinde anwesend und wirkt, wenn auch nicht in der Weise von „Leib und Blut“. Deshalb sah sich die römische Kongregation durch die Angriffe und Klagen gewisser Kreise veranlaßt, in der Versio typica folgenden, präziser und unmißverständlich komponierten Text einzuschieben.

„Rogamus ergo te, Pater clementissime,
ut Spiritum Sanctum tuum emittas,
qui hæc dona panis et vini sanctificet,
ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Jesu Christi.“

⁴³ So die Monatszeitschrift „30 giorni“ (in der Julinummer 1991), das Organ der in Italien (und auch in der Diözese Lugano) rührigen Bewegung „Communione e Liberazione“. Es erscheint seit Januar 1991 (unter dem Titel „30 Tage in Kirche und Welt“, Aachen) auch eine deutsche Ausgabe; die französische, kaum lanciert, ist bereits wieder aus dem Verkehr gezogen, weil sie in der Dezemberrummer 1990 den dortigen Katholizismus, insbesondere Kardinal Lustiger von Paris, böse aufs Korn nahm, zum Teil schlug sie antisemitische Töne an. „Trenta giorni“, eine unflätige Attacke gegen das Schweizer Hochgebet reitend, wagt zu behaupten, dieses sei protestantisierend und ziehe die Transsubstantiation in Zweifel. Die „Beweisführung“ derer, die darin den CH-Text verlästern, stützen sich vorab auf zwei Elemente: die erste Epiklese, welche die Wesensverwandlung in der Schwebe lasse, und die Anamnese, in der der Opferaspekt zu kurz komme. – Ins gleiche Horn stößt „Timor Domini“, das Organ der Schweizerischen Bewegung für Papst und Kirche, 20 (1991) Nr. 3/September 1991, 3.

Aufgrund ihrer größeren Genauigkeit dürfte die veränderte Epiklese den verschiedentlich erhobenen Vorwurf „häretischer Tendenzen“ im CH-Kanon entkräften und jeden Zweifel an der Orthodoxie der Geistanrufung über die Gaben zerstreuen.

Zum *Stiftungsbericht* legen sich keine speziellen Bemerkungen nahe, da er dem Urtext ziemlich exakt folgt.

Die Anamnese.

Ebenfalls in bezug auf sie bestand die Kongregation für die Glaubenslehre auf einzelnen Verdeutlichungen, und zwar hinsichtlich des Opfercharakters der Eucharistiefeier und der Darbringungshandlung der Kirche: Messe auch als Opfer der Kirche.⁴⁴ Bestimmt stoßen wir beim Gedächtnis, verbunden mit dem Element der Darbringung, auf die zweite heikle Stelle, auf die Rom einiges Gewicht zu legen scheint.⁴⁵ Bisher lautete der Text des Memoriale-Offertorius:

„Gütiger Vater,
wir feiern das Gedächtnis unserer Versöhnung
und verkünden das Werk deiner Liebe:
Dein Sohn ist durch Leiden und Tod
hinübergegangen in das neue Leben
und ist auferstanden zu deiner Herrlichkeit.

Schau herab auf dieses Opfer;
auf Christus, der sich mit Leib und Blut hingibt
und uns in seiner Hingabe
den Weg öffnet zu dir, unserem Vater.“

Wiederum wird man, mit ein wenig gutem Willen, zu einer ganz und gar rechtgläubigen Deutung gelangen. Doch können und sollen wir Schweizer, um der Klarstellung willen, uns mit der neuen (lateinischen) Fassung des Gedächtnis- und Darbringungsgestus einverstanden erklären, zumal dadurch eine (theologisch) anfechtbare Wendung („Christus, der sich mit Leib und Blut hingibt“)

⁴⁴ Wie stark neuestens dieser Aspekt (in ausdrücklicher Absetzung zur evangelisch-reformierten Position) wieder veranschlagt wird, zeigt etwa M. GRÜNWALD, Volk Gottes und Feier der Eucharistie. Eine geistliche Anleitung für Christen, Regensburg 1991. – Die Aussage von K. RICHTER, Ein Hochgebet für die Kirche in der Schweiz (oben Anm. 3), gilt von der lateinischen Fassung nicht mehr: „Besonders wichtig auch für die Ökumene ist, daß die Kirche das Opfer Christi darbringe.“

⁴⁵ Vgl. AEM 54 f.: „In diesem Gedächtnis bringt die Kirche, vor allem als hier und jetzt zur Feier versammelte Gemeinde, im Heiligen Geist die makellose Opfergabe dem Vater dar. Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur diese makellose Gabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst hinzuschicken, und so durch Christus, den Mittler, zu einer immer innigeren Einheit mit Gott und untereinander zu gelangen, auf daß Gott alles in allem sei.“

zum Verschwinden kommt.⁴⁶ Sicher, der Opfercharakter erfährt jetzt eine spürbare Verstärkung; angesichts des (zuweilen überbetonten) Mahlgeschehens dürfte indessen die Ergänzung durch die gesteigerte Opferthematik einiges zu einer ausgewogenen Schau beitragen. Immerhin begegnen wir in der neuen Anamnese äußerst wertvollen Elementen wie:

der sessio ad dexteram Patris;

den Verbalformen:

gratias agentes (also der Neuerwähnung des eucharistischen Tuns);

opus tuæ caritatis annuntiamus, donec ipse veniat (cf. 1 Kor 11,26);

dem klassischen „memores-offerimus“.

In der abgewandelten Form sieht die Anamnese so aus:

„Unde et nos, Pater sancte, memores Christi Filii tui Salvatoris nostri, quem per passionem et mortem crucis ad resurrectionis gloriam perduxisti et ad dexteram tuam sedere fecisti,

opus tuæ caritatis annuntiamus, donec ipse veniat,

tibique panem vitæ et calicem benedictionis offerimus.“

Fazit: Der Anamnese-Text, durch mehrere Elemente angereichert, unterschlägt zwar den Ausdruck von „Hinübergang“ Jesu – jetzt ist es der Vater, der seinen Sohn vom Tod in die Herrlichkeit führt –, doch wiegen die vortrefflichen Zusätze den Verlust des Weggedankens (transitus Domini) auf.

Die Kommunionepiklese.

Auch sie, in der Urfassung recht kurz geraten (Barmherziger Gott, schenke uns den Geist der Liebe, den Geist deines Sohnes) und zudem mit den darauffolgenden Interzessionen engstens verkoppelt, bedurfte in den Augen Roms einer (zweifachen) Modifikation a) hinsichtlich Heiliger Geist und Kommunion, b) hinsichtlich Heiliger Geist und Wachstum der Kirche.

Die zweite lateinische Epiklese, merklich ausgefaltet, zeigt sich nun wie folgt:

„In oblatione ecclesiæ tuæ⁴⁷

in qua paschale Christi sacrificium nobis traditum exhibemus⁴⁸

respice propitius, et concede, ut virtute Spiritus caritatis tuæ⁴⁹

inter Filii tui membra, cuius Corpori communicamus et Sanguini,

nunc et in diem æternitatis numeremur.“

Fazit: Der theologisch dichte, in die Eschata ausmündende Text bringt die von der Kongregation für die Glaubenslehre geforderten Veränderungen tref-

⁴⁶ Um das Ephapax, die ein für allemal geschehene Heilstat Jesu Christi (vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10), zu unterstreichen, hätte sich von Anfang an die verbale Form des Perfekts empfohlen: „Schau [Vater] herab auf diese Opfer: auf Christus, der mit Leib und Blut *hingegen*, uns in seiner Hingabe den Weg öffnet zu dir [. . .]“

⁴⁷ Die Wendung erinnert an die Epiklese in der Anaphore Hippolyts und in Hochgebet III.

⁴⁸ Die Aussage vom österlichen Opfer Christi, das uns in der Opferfeier der Kirche überliefert wird und das wir (vor Gott) hinstellen, scheint außergewöhnlich gut gelungen.

⁴⁹ Anklang an die deutsche Urfassung.

fend zum Ausdruck. Viel hängt davon ab, wie die Epiklese, in die verschiedenen Volkssprachen übertragen, dann klingen wird.

Das Memento mortuorum.

Abgesehen davon, daß das Wegmotiv (die im Frieden Christi heimgegangen sind) entfällt und die Bildrede vom „Entschlafen“ im Herrn auftaucht, zieht die lateinische Fassung das ursprüngliche, ziemlich abstrakte „führe sie zur Auferstehung“ aus in die sinnfälligere Vorstellung von der beseligenden Schau des Antlitzes Gottes und dem Genuß der Fülle des Lebens:

„Eos ad lumen vultus tui fruendum admitte
et in resurrectione dona eis vitæ plenitudinem.“⁵⁰

Der eschatologische Ausblick.

Von der deutschen Vorlage:

„Wenn unser eigener Weg zu Ende geht,
nimm auch uns auf in dein Reich,
wo wir für immer die Fülle des Lebens
und der Herrlichkeit erwarten [. . .],“

entfernt sich der neue Text relativ wenig:

„Concede nos quoque, terrena exacta peregrinatione,
ad æternam pervenire mansionem,
ubi tecum semper vivemus [. . .]“

Es überrascht, daß die Bearbeiter hier, mehr als die Verfasser des deutschen Textes, sich redlich um eine bildhafte Sprache (ewige Wohnung, das immerwährende Mitgottleben) bemühen.

6. GESAMTBEWERTUNG DER VERSIO LATINA DES SCHWEIZER HOCHGEBETES

Im Vergleich zur provisorischen lateinischen Lesart des Synodenkanons, so dürfen wir abschließend festhalten, verdient die endgültige *Versio latina typica* im großen und ganzen Anerkennung; die Fortschritte von der ersten zur zweiten Übersetzung sind beachtlich.

Was die variablen Stücke (Präfationen-Interzessionen) betrifft, darf man der *prex eucharistica helvetica* bescheinigen, daß die Neufassung, je nach dem einzelnen Element, befriedigend bis eher gut ausgefallen ist. Freilich macht sich zuweilen die Tendenz zur Überladung, zu überflüssigen Füllsätzen bemerkbar; gerade wegen der Einbringung neuer (meist tiefer) theologischer Gedanken droht dem Formular ab und zu die Gefahr inhaltlicher Befruchtung.

Was die feststehenden Elemente angeht, förderte die Prüfung mehrheitlich positive Ergebnisse zutage. Das *Postsanctus* hat durch die Neufassung etwas gewonnen, desgleichen die auf Geheiß der Kongregation für die Glaubenslehre einer Änderung unterzogene *Wandlungsepiklese*, die, nun präziser komponiert,

⁵⁰ Zu bedauern ist die nichtinklusive Stelle: *memento fratrum nostrorum*.

jeden Zweifel an ihrer Rechtsgläubigkeit beseitigen muß. Die Anamnese samt dem Darbringungsgebet vermeidet unscharfe Ausdrucksweisen und bringt, bei aller theologischen Ausweitung, einen Fortschritt. Die *Kommunionepiklese* findet sich dank der Ergänzungen vermehrt auf der Linie der großen eucharistischen Tradition, während das *Memento vivorum* sowie der *eschatologische Ausblick* gesamthaft wenig vom Original abweichen.

Alles in allem genommen, erlaubt die getätigte lateinische Übertragung kaum einen Sturm der Entrüstung. Wenn einzelne Gravamina (gelegentliche Neigung zur Redseligkeit, dann und wann Zug zur Verfeierlichung, bisweilen theologische Aufladung) auch ihre Berechtigung haben, so darf man dem römischen Diskasterium immerhin bescheinigen, daß es das Schweizer Formular respektvoll und umsichtig behutsam einer Revision unterzogen hat. Freilich wird man den Eindruck nicht ganz los, auf diesem Umweg sei es Rom schließlich doch gelungen, das CH-Hochgebet zu „zähmen“ bzw. auf die offizielle Linie einzuspuren, also, wie die Franzosen sagen, zu rekonstruieren. Für eine Feststellung wissen sich die Eidgenossen der Kongregation zu Dank verpflichtet: sie bekennt sich nämlich dazu, der *Prex helvetica* hafteten keine eigentlichen theologischen Irrtümer, sondern eher ein paar Unvollkommenheiten an. Im übrigen bedeutet es für die Schweizer Kirche eine Ehre, daß sie durch ein Gebetsformular, das dem wichtigsten liturgischen Geschehen dient und im *Missale Romanum* Eingang finden soll, einen Beitrag an den eucharistischen Schatz der Gesamtkirche leisten darf. Die *Prex eucharistica pro variis necessitatibus* bildet nun nicht mehr ein helvetisches Sonderzüglein. Vielleicht vermag sich künftig auch die deutsche Kirche – von ihr rühmt „Trenta giorni“, sie hätte als einzige den Mut aufgebracht, sich gegen die Einführung des Schweizer Kanons zu sperren⁵¹ – zum Entscheid durchzuringen, das Hochgebet, das zwar dort viel gebraucht, aber offiziell nie gebilligt wurde, zu übernehmen – selbst wenn es aus dem kleinen Helvetien stammt . . .

Ein besonderes Problem stellt sich bezüglich des praktischen Vorgehens in der Zukunft. Die *Breve nota*⁵² drückt die Meinung aus, die Anpassung der schon bestehenden volkssprachlichen Fassungen an den fortan verpflichtenden lateinischen Text verursache wohl kaum spezielle Schwierigkeiten. Doch liegt gerade hier ein Haken, denn es ist wohl kaum zu erwarten, daß die zahllosen gedruckten Exemplare des Hochgebetes in verschiedensten Sprachen nun plötzlich aus dem Verkehr gezogen werden, und zwar aufgrund einer römischen Verordnung. Was bis anhin gestattet war, kann nicht von einem Tag auf den andern unerlaubt sein, wird es heißen. Zwecks Schutzes der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Autorität wäre die Frage der zu ergreifenden Maßnahmen gut zu überlegen und die vorsichtige Klausel der *Breve nota*⁵³, „*al momento opportuno*“ seien die Umstellungen in die Wege zu leiten, ernst zu nehmen.

⁵¹ Trenta giorni (s. Anm. 43) 15.

⁵² Breve nota (s. Anm. 17) Nr. 7.

⁵³ Ebd.

Erneuerte Agende im Kontext evangelischer Liturgietradition

Ende 1990 ist der Vorentwurf zu einer „Erneuten Agende“ erschienen, den eine von den vier Kirchenleitungen der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in beiden Teilen Deutschlands zehn Jahre zuvor eingesetzte Arbeitsgruppe erstellt hat.¹ Er enthält Gottesdienstordnungen für den Sonn- und Festtagsgottesdienst (den sogenannten Hauptgottesdienst mit Predigt und Abendmahl), ein reiches Proprium nach Kirchenjahr und Anlaß sowie eine Fülle weiterer Texte, vor allem Fürbitten- und Eucharistiegebete. Die Erneuerte Agende entspricht somit der Agende I des vierbändigen Lutherischen Agendenwerkes (1955) bzw. der zweibändigen Agende für die Evangelische Kirche der Union (1959). Zur Zeit befindet sich der Vorentwurf in der Erprobungsphase, an der sich auch die anderen Gliedkirchen der EKD, die den beiden großen Zusammenschlüssen nicht angehören, sowie außerdeutsche evangelische Kirchen beteiligen.

Erstmals befaßt sich somit nahezu der gesamte deutschsprachige Protestantismus mit der Herausgabe einer gemeinsamen Agende. Aus dem angelaufenen Stellungnahmeverfahren auf allen Ebenen soll – vermutlich in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre – die endgültige Vorlage für die Verabschiedung durch die synodalen Entscheidungsgremien resultieren.

AGENDENTRADITION IN DEN EVANGELISCHEN KIRCHEN

Es wird gut sein, sich vor der Beurteilung der gegenwärtigen Bemühungen um die Erneuerung der Agende zunächst die Eigenart evangelischer Liturgietradition zu vergegenwärtigen.

(1) In der Reformationszeit begegnen wir einer Vielzahl von Gottesdienstordnungen, die anfangs in die umfassenderen regionalen Kirchenordnungen eingebunden sind und sich dann bald als selbständige Veröffentlichungen finden. Zu deren Bezeichnung griff man vor allem auf den Terminus (Kirchen-) Agende zurück, der schon in vorchristlicher Zeit für den Kultus verwandt wurde und sich auch im römisch-katholischen Bereich bis ins 18. Jahrhundert hinein findet, vor allem für das regionale Rituale.² In den Kirchen der Reformation war das *ius liturgicum* in Ermangelung evangelischer Bischöfe auf die Landesherren und die Räte der Freien Städte übergegangen, es wurde dementsprechend pluriform wahrgenommen.

¹ Erneuerte Agende. Vorentwurf, hg. von der VELKD, Luth. Kirchenamt, und der EKU, Kirchenkanzlei, Hannover/Bielefeld 1990.

² Z. B. Münster 1712; vgl. zum Ganzen Alfred NIEBERGALL, Agende, in: TRE, 1, (1977) 756.

Das war keineswegs eine grundsätzliche Neuerung, denn die Geschichte des christlichen Gottesdienstes ist von Anfang an durch die Vielzahl der Formen, nicht durch Einförmigkeit geprägt. Der Gedanke einer die ganze Kirche zusammenhaltenden Einheitsliturgie hat sich erst im Tridentinum durchgesetzt und im Meßbuch Pius' V. 1570 seine Konkretion gefunden, wobei allerdings jene liturgischen Traditionen unangetastet blieben, die mindestens zwei Jahrhunderte in Geltung standen. Dieses Konzept einer Einheitsliturgie ist zu Recht gescheitert. Es wurde auch vierhundert Jahre später mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums und dem Meßbuch Pauls VI. 1970 wieder aufgegeben zugunsten landessprachlicher Inkulturation und Variation im eigenen Bereich und der Respektierung aller anderen „rechtlich anerkannten Riten“ (SC 4): Das Genus Liturgie gibt es seinem Wesen nach nur im Plural von Liturgien.³

Wenn das Augsburgische Bekenntnis (1530) erklärt, es „ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden“ (CA VII), so bleibt es im herkömmlichen Rahmen. Das bedeutet nun aber keineswegs, daß das Streben nach Einheit in der liturgischen Formgebung keine Berechtigung mehr hat. Der liturgischen Entfaltung wohnt offenbar eine gewisse Tendenz zur Vereinheitlichung und Angleichung in größere Regionen hinein inne.

Schon die in der Reformationszeit entstandenen Gottesdienstordnungen lassen deutlich Liturgiefamilien erkennen, innerhalb derer es zahlreiche Varianten gibt. Die lutherischen Kirchen behalten die Meßtradition bei, wobei der Brandenburg-Nürnberger Typus sich trotz aller Reduktion noch erkennbar an der Struktur des überlieferten Eucharistiegebets orientiert, während die norddeutschen Ordnungen aus der Feder Johannes Bugenhagens mit der konsequenten Umsetzung der mittelalterlich-abendländischen Konsekrationstheologie in liturgische Praxis (Isolierung der *verba testamenti* unter Voranstellung des Vaterunsers) einen neuen Typus schaffen. Die oberdeutschen und die reformierten Kirchen, bald auch das lutherische Württemberg nehmen die Tradition des Prädikantengottesdienstes auf, der aus der sich verselbständigenden Predigtliturgie des Hochmittelalters (Pronaus)⁴ entstanden war.

Mit dem Aufgehen der Kleinfürstentümer in größere territoriale Einheiten bilden sich dann weiträumigere Landeskirchen heraus, die die Zahl der Gottesdienstordnungen verringern und in der Gegenwart nach größerer Gemeinsamkeit streben. Die großen Flüchtlingsströme dieses Jahrhunderts und die mit zunehmender Mobilität entstandene Migration haben die Lebensräume, innerhalb derer sich die Gemeindeglieder bewegen und in denen sie auch ihre gottesdienstliche Heimat wiederzufinden wünschen, außerordentlich erweitert.

³ Vgl. Balthasar FISCHER, Liturgie oder Liturgien?, in: TThZ 90 (1981) 265 ff.

⁴ Vgl. Eberhard WEISMANN, Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen, in: Leit. 3 (1956) 19 ff.

(2) Ein zweites Problem ist das der Verbindlichkeit liturgischer Ordnungen. Sich nicht an die eingeführten Ordnungen zu halten, ist für sich allein noch kein disziplinar zu ahndender Verstoß. Erst wenn dadurch das Bekenntnis der Kirche verletzt oder in der Gemeinde Ärgernis hervorgerufen wird, muß die kirchliche Aufsichtsinstanz einschreiten, im ersten Fall durch ein Lehrbeanstandungsverfahren, im zweiten durch ein Amtspflichtsverletzungsverfahren.

Zum *ius liturgicum* genügt in der Reformationszeit die Regel, daß die Bischöfe oder Pfarrer (*episcopi seu pastores*) die Ordnungen machen (CA XXVIII,53), weil „die Gemein Gottes jdes Orts und jde Zeit nach derselben Gelegenheit Macht habe, die Ceremonien zu ändern, wie es der Gemeinen Gottes am nützlichsten und erbaulichsten sein mag“ (FC Epit. X,2): Pfarrer und Gemeinde sind eine Einheit, die Gemeinden haben noch keine anderen Vertretungen als ihre Pfarrer und notfalls die Patrone. Erst der Pietismus neigt mit seinem Individualismus dazu, das Schwergewicht auf den Pfarrer zu verlagern, und noch der junge Schleiermacher sieht den einzelnen Pfarrer als Inhaber des *ius liturgicum*, das er als religiöser Virtuose in einem je neuen individuellen Kunstwerk wahrnimmt.⁵ Auf jeden Fall bleibt die Kompetenz zur Erstellung gottesdienstlicher Ordnungen primär in der Ortsgemeinde angesiedelt, weniger in ephoralen Organen, auch wenn sich die evangelischen Landesherren als *principua membra ecclesiae* und die städtischen Magistrate dieser Sache annahmen und von Theologen erarbeitete Agenden herausgaben und auch wenn zeitweilig ein dem reformatorischen Verständnis fremder Agendenzwang aufkam. Das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 bestätigte der einzelnen Kirchengemeinde das Recht zur „Einführung dienlicher Ordnungen wegen der äußeren Form und Feier des Gottesdienstes“, die nach staatsaufsichtlicher Genehmigung den Charakter eines Polizeigesetzes erlangen.⁶

Das evangelische Verständnis des *ius liturgicum* hat sich erst im 19. Jahrhundert voll ausbilden können. An dessen Anfang stand der preußische Agendenstreit, in dem es weniger um Gestalt und Inhalt der von Friedrich Wilhelm III. selbst erarbeiteten Agenda ging, mit der er den Zusammenschluß der beiden protestantischen Bekenntnisse zum Reformationsjubiläum 1817 zu unterstützen suchte, als vielmehr um die Vorgangsweise des noch im Absolutismus befangenen Monarchen.⁷ Um die Mitte des Jahrhunderts wurde die synodale Verfassung geschaffen, mit der die Agenda modifiziert eingeführt und zugleich das *ius liturgicum* nach reformatorischen Grundsätzen neu geordnet werden konnte. Das Ergebnis ist, daß letzteres nicht von einer Instanz allein, weder von der

⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Vierte Rede, hg.v. Rudolf Otto, Göttingen 1967, 131. 151. 156.

⁶ Vgl. Oskar SÖHNGEN, Über das *Jus liturgicum*, in: ZevKR 8 (1961) 2 ff.

⁷ „Dem ev. Landesherren steht das Recht, die liturgischen Formen nach seinem Ermessen zu bestimmen, unbestritten zu“, Kabinettsorder v. 19.2.1822, Erich FOERSTER, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III., II, Tübingen 1907, 60.

Synode, der Kirchenleitung, dem Bischof oder der Pfarrerschaft (dem Geistlichen Ministerium) noch vom Presbyterium/Kirchenvorstand oder dem amtierenden Pfarrer allein in Anspruch genommen, sondern nur im Zusammenwirken aller Ebenen wahrgenommen werden kann.⁸

Das Verfahren nach dem so verstandenen *ius liturgicum* mag an zwei aktuellen Beispielen veranschaulicht werden: 1954 wurde die Lutherische Agende I von der Generalsynode und der Bischofskonferenz der VELKD verabschiedet. 1958 beschloß die Landessynode der bayerischen Gliedkirche deren Einführung, wobei die einzelnen Gemeinden sich für eine Übergangszeit, wie man meinte, für die Beibehaltung der alten bayerischen Agende von 1854 entscheiden konnten. Aber 1968, nach zehn Jahren, hatte erst ein knappes Drittel der Gemeinden die neue Agende eingeführt, 1975 noch nicht die Hälfte. 1980 suchte die bayerische Landessynode mit mehr Erfolg die Zweigleisigkeit des Nebeneinanders der alten und der neuen Agende durch einen neuerlichen Beschluß zu beenden, wobei ein „Konvergenzmodell“ den Anhängern der alten Agende „Übergänge ermöglichen“ sollte, mit denen die Agende I mitvollziehbar eingeführt werden konnte. Bis zum Ende des Kirchenjahres 1982/83 sollten dann „alle Gemeinden diese Ordnung gebrauchen“.⁹ Und wieder wurde auf jeden Zwang zugunsten von Sachargumenten und Bitten verzichtet. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, zu dem bereits die Erarbeitung der nächsten Agende in Auftrag gegeben wurde.

Das zweite Beispiel findet sich in den „Thesen zur Verbindlichkeit von Ordnungen des Gottesdienstes“ der VELKD von 1977. Nach ihnen sind „heute allgemeine Regelungen für die Ordnung von Gottesdiensten [...] von den Synoden unter Mitwirkung anderer Stellen (Organe)“ zu treffen. Die Mitwirkung findet ihren Ausdruck darin,

- „a) daß bei der Einführung von Agenden eine möglichst breite Beteiligung der Gemeinden herbeigeführt wird,
- b) daß die Gemeinden die Möglichkeit erhalten, Ordnungen vorläufig zu praktizieren, um Erfahrungen mit ihnen zu machen,
- c) daß die Gemeinden die Freiheit behalten, bei allgemeiner Einführung einer neuen Agende – mindestens befristet – bei ihrer bisherigen Ordnung zu bleiben,
- d) daß den Gemeinden in den Agenden genügend Raum für die Gestaltung ihres Gottesdienstes im einzelnen gelassen wird“.¹⁰

⁸ „Die Befugnis, Regelungen für die Ordnung von Gottesdiensten zu schaffen, [...] steht originär keiner Person, keinem Amt oder Organ in der Kirche allein zu. Sie muß im Konsens wahrgenommen werden“, Thesen zur Verbindlichkeit von Ordnungen des Gottesdienstes. Vom 25.10.1977 (VELKD), in: Martin LINDOW (Hg.), Recht und Verlautbarungen der VELKD, Hannover 1989, Nr. 235, 2.

⁹ ABL. f. d. ev.-luth. Kirche in Bayern 24 (1980) 175 ff.; vgl. dazu Hanns KERNER, Die erneuerte Agende im Kontext der Agendenreform in Bayern. Vortrag auf der Tagung der Luth. Liturgischen Konferenz in Bayern, Neuendettelsau Juli 1991.

¹⁰ Thesen zur Verbindlichkeit (s. Anm. 8)

Mit anderen Worten: Zur Einführung von Agenden gehören eine Erprobungsphase und der Stellungnahmeprozess, an denen alle Ebenen und vor allem alle Gemeinden beteiligt werden und die auf die endgültige Gestalt des der Synode zur Entscheidung vorzulegenden Entwurfs Einfluß nehmen. Und zur Einführung von Agenden gehört der Rezeptionsprozess, in dem die einzelnen Gemeinden, bei größeren Zusammenschlüssen wie die VELKD und EKD auch die einzelnen Gliedkirchen nochmals in aller Freiheit entscheiden: Agenden müssen überzeugen.

(3) Endlich werden uns Kriterien für die Erstellung von Gottesdienstordnungen und den Umgang mit ihnen gegeben. Luther nennt dazu in der Vorrede zu seiner Deutschen Messe von 1526 vier Begriffe, von denen die ersten beiden vom Zentrum reformatorischer Theologie ausgehen: Liturgie ist im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Liebe angesiedelt.

Die *Freiheit* eines Christenmenschen wehrt um des Evangeliums willen jeder Gesetzlichkeit, mit der Ordnungen verpflichtend, verdienstlich oder gar heilsnotwendig gemacht werden könnten. Diese Freiheit stößt aber dort an ihre Grenzen, wo sie zur Willkür verkehrt wird und in Eigensinn oder Schwärmerei umzuschlagen droht.

Die *Liebe* ist deshalb das zweite Kriterium: Es ist „darauf zu sehen, daß die Freiheit der Liebe und des Nächsten Diener ist und sein soll. Wo es denn also geschieht, daß sich die Menschen ärgern oder irre werden über solchem mancherlei Brauch, sind wir wahrlich schuldig, die Freiheit einzuziehen und, so viel es möglich ist, schaffen und lassen, auf daß die Leute sich an uns bessern und nicht ärgern“. Zur Liebe gehört die Rücksichtnahme auf den anderen, besonders den Schwachen. Andererseits kann aber auch gefolgert werden: Weil Ordnung frei ist, können wir uns auch fügen.

Daraus entfaltet sich das dritte Kriterium, die *Einheit*: Wir sollen „danach trachten, daß wir einerlei gesinnt seien und aufs beste es sein kann, gleicher Weise und Gebärden sein, gleichwie alle Christen einerlei Taufe, einerlei Sakrament haben und keinem ein sonderliches von Gott gegeben ist“. ¹¹ Aber dieser Einheitsgedanke ist recht begrenzt gefaßt: „Fein wäre es, wo in einer jeglichen Herrschaft der Gottes Dienst auf einerlei Weise ginge, und die umliegenden Städtlein und Dörfer mit einer Stadt gleich bardeten.“ ¹² Daß größere Bereiche

¹¹ Deutsche Messe 1526, WA 19,72

¹² (barden = sich gebärden, gleiche Ordnung halten), WA 19,73. Vgl. dazu Luthers Sendschreiben „an alle lieben Christen in Liefland“: Es „ist doch das unchristlich, daß man darüber uneinig ist und das arme Volk damit irre macht, und nicht viel mehr achtet die Besserung der Leute, denn unsern eignen Sinn und Gutdünken. So bitte ich nun euch alle, meine lieben Herrn, lasse ein jeglicher seinen Sinn fahren, und kommt freundlich zusammen, und werdet sein eines, wie ihr diese äußerlichen Stücke wollt halten, daß es bei euch in eurem Strich gleich und einerlei sei, und nicht so zerrüttet, anders hie anders da, gehalten werde, und damit das einfältige Volk verwirrt und unlustig macht“, (1525) WA 18,418 f.

wie das ganze Land oder gar der gesamte Sprachraum noch nicht in den Blick kamen, lag einmal an den damaligen Lebensbedingungen, die den Menschen in der Regel an seinen Geburtsort oder dessen Nähe banden, zum anderen wohl auch an dem Fehlen einer funktionierenden überregionalen kirchlichen Organisation, deren Einrichtung ja der nicht beabsichtigten Trennung von der katholischen Kirche Vorschub geleistet hätte.

Das vierte Kriterium ist das der *Ordnung*, von der Luther sagt, daß an ihr „nichts gelegen ist unseres Gewissens halber vor Gott“, daß sie aber „doch dem Nächsten nützlich sein kann“.¹³ Und zum Schluß seiner Schrift faßt er zusammen: „Ordnung ist ein äußerlich Ding, sie sei wie gut sie will, so kann sie in Mißbrauch geraten. Dann aber ist nicht mehr eine Ordnung, sondern eine Unordnung. Darum steht und gilt keine Ordnung von ihr selbst etwas [...], sondern aller Ordnung Leben, Würde, Kraft und Tugend ist der rechte Brauch, sonst gilt und taugt sie gar nichts.“¹⁴ Das Augsburger Bekenntnis nimmt diesen letzten Gedanken vier Jahre später noch einmal auf: „damit es ordentlich in der Kirche zugehe [...], um der Lieb und des Friedens willen“ (CA XXVIII,53.55). Die Nähe zum paulinischen Umgang mit der Ordnung des Gottesdienstes liegt auf der Hand: Alles geschehe ehrbar und *katà táxin* (1 Kor 14,40). Die Ordnung hat kein Eigengewicht. „Gott ist nicht ein Gott der Unordnung“, sagt Paulus, fährt dann aber fort, „sondern des Friedens“ (1 Kor 14,33). Darum ist dieses vierte Kriterium nicht von gleichem Rang wie die anderen drei.

Als ein weiteres Kriterium könnte heute mit dem Altmeister der lutherischen Gottesdiensttheologie Peter Brunner die „pneumatische Angemessenheit“ genannt werden. Liturgie ist auch Zeichen, das hindeutet auf das stiftende Wort Christi und damit den Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem zum Ausdruck bringt. „Angemessenheit heißt also Entsprechung in pneumatischer Freiheit, die stets Freiheit in pneumatischer Gebundenheit ist.“¹⁵ Dabei kommt die Tatsache ins Blickfeld, daß schon vor uns Generationen von Christen Gottesdienst gefeiert, gebetet, gelobt und gesungen haben; der Heilige Geist hat in der Geschichte des Gottesdienstes Spuren hinterlassen. Für alle neue Arbeit an der Liturgie sind deshalb sowohl eigene Kreativität wie auch Aufnahme des Erbes der Väter wichtig.

IMPULSE ZU EINER NEUEN LITURGIEREFORM

(1) Die Liturgieforschung hat ergeben, daß die Reformation auf dem Gebiet der Gottesdienstordnung weit konservativer gewesen ist als in ihrem theologischen Ansatz. Das heißt, viele mittelalterliche Engführungen sind damals noch

¹³ WA 19,72.

¹⁴ WA 19,113.

¹⁵ Peter BRUNNER, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leit. I (1954) 277.

nicht als solche erkannt worden und darum unversehens in die Neugestaltung eingeflossen. Eine dem reformatorischen Durchbruch, dem sich in entscheidenden Punkten auch der Katholizismus des Zweiten Vatikanums geöffnet hat, kongeniale Liturgie hat damals noch nicht entfaltet werden können. Drei Beispiele seien hierfür angeführt:

Die Vorrangstellung der *verba testamenti* gegenüber allem übrigen Beten und Handeln in der Eucharistiefeier ist keineswegs eine reformatorische Neuerung, sondern letzte Zuspitzung einer im 4. Jahrhundert aufkommenden und sich im Mittelalter immer weiter verengenden westlichen Konsekrationstheologie. Diese setzte an die Stelle des für die vornizänische Kirche konstitutiven stiftungsgemäßen Handelns, in dem der Danksagung über den Gaben besondere Bedeutung zukommt, die Rezitation des die Eucharistie der Kirche begründenden Einsetzungsberichts. Daß der römischen Liturgie diese radikale Reduktion erspart geblieben ist, liegt nicht an sachgemäßerer Theologie, sondern ausschließlich an dem Beharrungsvermögen liturgischer Überlieferung. Wir sehen heute den elementaren Zusammenhang zwischen der jüdischen *birkat ha-mazon*, dem Nach-Tischgebet der Seder- bzw. Pesachmahlfeier, und der Danksagung Jesu in seiner Mahlgemeinschaft mit den Jüngern einerseits sowie der das Heilsgeschehen zueignenden Stiftung Jesu und dem Eucharistiegebet der Alten Kirche andererseits. Die Erneuerung der eucharistischen Danksagung wird deshalb zu einem Schwerpunkt jeder künftigen Liturgiereform in den Kirchen der Reformation.¹⁶

Die Reformation hat die Einheit von Wort und Sakrament zwar in ihrem Bekenntnis wiedergewinnen können, deren Umsetzung in die gottesdienstliche Praxis fiel ihr jedoch schwer. Zum einen wirkte die schon im frühen Mittelalter einsetzende Scheu vor der Kommunion nach, die durch die Forderung der Beichte als Vorbereitung auf den Abendmahlsgang belastet blieb. Eine problematische Auslegung der Unwürdigkeit nach 1 Kor 11,27, die über die Mißachtung der Heilstat Christi durch liebloses Verhalten gegenüber anderen Teilnehmern am Herrenmahl hinausgeht, mag ein übriges hinzugetan haben. Zum anderen kam wegen des Nachholbedarfs an elementarem Glaubensunterricht für das im ausgehenden Mittelalter in Unwissenheit belassene Kirchenvolk ein auf Luther selbst zurückgehendes¹⁷ lehrhaftes Element hinzu, das die Form einer Exploration oder eines Katechismusexamens in Verbindung mit der bis zum Ende des 18. Jahrhunderts überall vorgeschriebenen Einzelbeichte am Tag vor

¹⁶ Vgl. Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie*, Stuttgart 1990, 82 ff. 371 f.

¹⁷ „(Episcopus) petentes non admittat, nisi rationem fidei suæ reddiderint, et interrogati responderint, an intelligant, quid sit cæna domini, quid præstet, quo vsu illa velint potiri“, *Formula missæ et communionis* 1523, WA 12,215; vgl. „Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis“, CA XXV,1.

der Kommunion annimmt, um erst dann der allgemeinen Beichte zu weichen.¹⁸ Um diese Zeit setzten sich auch bestimmte Abendmahlstage (monatlich, vierteljährlich, hohe Feste) durch. Bis dahin war die sonntägliche Meßfeier in allen lutherischen Kirchen selbstverständlich, auch wenn schon zu Luthers Zeiten die Mehrzahl der Gemeinde nach der Predigt den Gottesdienst verließ¹⁹ und sich später immer wieder die Ermahnung findet, bei der Abendmahlsliturgie anwesend zu bleiben, auch wenn nur ein Kommunikant da ist.²⁰ So wurde der Predigtgottesdienst in der nachreformatorischen Entwicklung zum gleichberechtigten (und häufigeren) Hauptgottesdienst, und bald las man diese protestantische Praxis sogar in das Neue Testament hinein. Erst in neuerer Zeit kommt die ekklesiologische Dimension der Eucharistie gegenüber dem individuellen Aspekt wieder in den Blick.

Damit hängt nun auch das dritte Beispiel zusammen, das den evangelischen Gottesdienst über lange Wegstrecken als kopflastig und pädagogisch überfremdet erweist. Wie im Mittelalter die priesterliche Gnadenvermittlung das gottesdienstliche Geschehen dominierte und die Gemeinde zum passiven Empfänger machte, so verwandelt sich in der Aufklärung der Prediger zum Religionslehrer und die Gemeinde zum Predigtpublikum.

(2) Es hat in der Geschichte der Kirche mit wenigen Ausnahmen wohl immer Bemühungen um die Erneuerung der Liturgie gegeben. Die sich wandelnde Sprache, Kunst, Kultur, aber auch Theologie und Vorstellungswelt haben ihren Einfluß genommen auf Inhalt, Gestalt und Ausdrucksformen des Gottesdienstes. Für unser Thema sind die beiden liturgischen Bewegungen des (19. und) 20. Jahrhunderts besonders bedeutsam.

Die sogenannte Ältere Liturgische Bewegung um die Straßburger Professoren Friedrich Spitta (1852–1924) und Julius Smend (1857–1930) mit ihrer „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst“ (1896–1941) ist im neuprotestantischen Liberalismus verwurzelt. Sie greift auf Schleiermachers Verständnis des Kultus als darstellendes und mitteilendes Handeln und der Liturgie als je neu zu gestaltendes Kunstwerk zurück. Dabei tritt der reformatorische Ansatz des Gottesdienstes beim Heilsgeschehen zurück zugunsten einer stärker anthropologischen Schau. Gottesdienst ist religiöses Erlebnis, Fest und Feier, bei dem ästhetische, psychologische und soziokulturelle Grundsätze eine wich-

¹⁸ Noch 1780 werden in Königsberg neue Beichtstühle errichtet, vgl. Paul GRAFF, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der ev. Kirche Deutschlands*, II, Göttingen 1939, 282. Zum ganzen ebd. 139 ff., 279 ff., vgl. I (²1937) 372 ff.

¹⁹ „Post concionem maior pars populi abiuit“, zum Wittenberger Gottesdienst an Exaudi 1536, Reisebericht des Wolfgang Musculus (Exaudi 1536), Theodor KOLDE, *Analecta Lutherana*, Göttingen 1883, 228.

²⁰ Weil das Abendmahl zur Winkelmesse würde, wenn die ganze übrige Gemeinde vorher die Kirche verließ, Lüneburger KO 1643, GRAFF (s. Anm. 18) I, 179. Zum Ganzen ebd. 177 ff., II 140 f.

tige Rolle spielen. Die Ältere Liturgische Bewegung wendet sich gegen den Vorrang der Predigt und die Verschulung des Gottesdienstes. Es geht ihr um „festliche Vergegenwärtigung des Heils“, „Befriedigung der Gegenwartsbedürfnisse“ und den „Ausdruck modern-christlicher Erfahrung“, wobei an die Stelle der Orientierung am Kirchenjahr („ein merkwürdiges Zufallsgebilde [...] Mit dem, was sich überlebt hat, sollten wir brechen“) die thematische Durchformung der Liturgie tritt.²¹ „Der Gottesdienst ist für das Leben da“, deshalb sind „alle noch bestehenden Verbindungen zwischen Volkssitte und Kirche auf das sorgfältigste zu pflegen.“ Die altpreußische Agendenreform wird als „Konservierung und Restaurierung des Alten“ und damit als „prinzipieller Mißgriff“ bezeichnet²², und an die Stelle verordneter Agenden treten weitverbreitete „Kirchenbücher“ mit durchgehender Thematisierung, moderner Gestalt wie häufigem Wechsel der Gebete und der Suche nach Wiedergewinnung mystischer Elemente. Das Evangelische Kirchenbuch von Karl Arper/Alfred Zillesen hat von 1910 bis 1936 sechs Auflagen erlebt und wird noch heute an einigen Orten gebraucht.

Die Jüngere Liturgische Bewegung verdankt ihre Entstehung vielschichtigen Bestrebungen nach dem Ersten Weltkrieg. Der Marburger Dogmatiker Rudolf Otto (1869–1937) suchte die Anbetung des Heiligen – mit dem Begriff des Numinosen umschrieben und als *mysterium tremendum et fascinosum* dem Menschen zugänglich gemacht – für die stark rational bestimmte protestantische Liturgietradition zurückzugewinnen und regte mit den „Liturgischen Blättern“ (1926–1934) und den „Chorgebeten“ (1925) eine neue Hinwendung zur Liturgie an. Diese besonders von jugendbewegten Kreisen aufgenommenen Impulse bringen das Neue noch nicht eigentlich, sie markieren eher den Übergang von der Älteren zur Jüngeren Liturgischen Bewegung. Die 1918 gegründete Hochkirchliche Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses rückte – vor allem unter dem Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (1892–1967) – die ökumenische Dimension der Kirche, des Amtes und des Gottesdienstes ins Blickfeld und erschloß vorreformatorische Liturgietraditionen für ihre mit reichem Zeremoniale gefeierte Messe, ohne jedoch über einen begrenzten Bereich hinaus auf die Gemeindepraxis einzuwirken. Dagegen hat die nach ihrer ersten Tagungsstätte (1923–1927) benannte Berneuchener Bewegung mit der 1931 gestifteten Evangelischen Michaelsbruderschaft erhebliche Breitenwirkung erzielen können durch Ordnungen des Tagzeitengebets, der Kirchenjahreslesung mit Wochensprüchen und Wochenliedern, der Beichte und vor allem der Eucharistiefeier. Viele Gebete Karl Bernhard Ritters (1890–1968) sind heute kirchliches Allgemeingut. Die hier gefundene Verbindung zur altkirchlich-abendländischen wie zur ostkirchlichen Überlieferung (trinitarische Theologie, Eucharistiegebet, Opferverständnis) hat auf die neueren Liturgiereformen Einfluß ge-

²¹ Julius SMEND, *Der evangelische Gottesdienst*, Göttingen 1904, 39^f. 21. 30. 136.

²² Friedrich SPITTA, *Zur Reform des evangelischen Kultus*, Göttingen 1891, 24 f. 27. 77 f.

nommen. Seit 1933 sucht die Alpirsbacher Kirchliche Arbeit reformatorische Worttheologie, wie sie in der Dialektischen Theologie neu zur Geltung kam, mit der Gregorianik zu verbinden, da letztere „dem Wort seine Freiheit läßt, anstatt es in einer bestimmten Richtung interpretieren zu wollen“.²³ Zur Jüngerer Liturgischen Bewegung gehört auch die aus dem kirchlichen Flügel des Wandervogels entstandene Singbewegung, die den reformatorischen Choral wiederentdeckte, gemeindliche Singarbeit anregte und sich der neuen Kirchenmusik öffnete.

Schließlich hat die theologische Neuorientierung seit den zwanziger Jahren entscheidend dazu beigetragen, Theologie und Praxis wieder enger miteinander zu verbinden und der evangelischen Liturgiewissenschaft ein neues Profil zu geben. Einerseits war es die Dialektische Theologie, die sich zwar zunächst auf Inhalt und Vollmacht der Verkündigung in Frontstellung gegen neuprotestantischen Modernismus wie „katholischen Sakramentalismus“ konzentrierte, dann aber im Kirchenkampf Gottesdiensttheologie und Liturgie thematisierte.²⁴ Andererseits beflügelte die Lutherrenaissance die Bemühungen um den Gottesdienst in Theologie und Liturgie²⁵, die in der bis heute noch nicht wieder eingeholten Gottesdienstlehre Peter Brunners zu ihrer systematischen Grundlegung gelangten.²⁶

(3) Nach dem Zweiten Weltkrieg konnten sich die erwähnten Bestrebungen dann rasch zu einer ersten Gesangbuch- und Liturgiereform verdichten, die durch die Notwendigkeit des kirchlichen Wiederaufbaus und der Eingliederung von zwölf Millionen überwiegend evangelischen Vertriebenen aus sehr verschiedenen Gottesdiensttraditionen begünstigt wurde. Der deutschsprachige Protestantismus erhielt im Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) erstmals ein im Stammteil gemeinsames Gesangbuch (1950), das die einzelnen Landeskirchen durch eigene Regionalteile ergänzten.

Als noch bedeutsamer erwies sich die 1954 für die lutherischen Kirchen der VELKD und 1959 in etwas modifizierter Form für die unierten Kirchen der EKU beschlossene Agenda I für den Hauptgottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Die 1941 begründete Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands hatte unter Christhard Mahrenholz (1900–1980) als unabhängige, bald auch nicht-lutherische Fachleute einbeziehende Arbeitsgemeinschaft die Vorarbeiten bis

²³ Eberhard WEISMANN, Alpirsbach, in: TRE, 2, 297, 17 f.

²⁴ „Es wird vielleicht eine von den dem Protestantismus gestellten Entscheidungsfragen der nächsten Zukunft bilden, ob es gelingt, den evangelischen Gottesdienst seiner von Luther wie Calvin intendierten Ganzheit entgegenzuführen, d. h. jene unsinnige Trennung von Predigt und Sakrament aufzuheben und ihre natürliche Zusammenordnung wiederherzustellen“, Karl BARTH, Kirchliche Dogmatik, I/2, Zürich 1938, 853; vgl. DERS., Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformiertem Verständnis, Zollikon 1938, 199.

²⁵ Vgl. Otto DIETZ, Luther-Agenda, Kassel 1928, und später Vilmos VAJTA, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952.

²⁶ S. o. zu Ann. 15.

zur entscheidungsreifen Vorlage für die Synoden geleistet. Damit erhielt der weitaus größte Teil des deutschsprachigen Protestantismus zum ersten Mal eine gemeinsame Agenda, die an die abendländische Meßtradition anschließt (in der EKU-Agenda I wegen der konfessionellen Verschiedenheit der Gemeinden nur in der ersten Form) und den Predigtgottesdienst als Ausgliederung eines zentralen Elementes aus dem Ganzen, somit als Nebengottesdienst versteht. Das Eucharistiegebet findet, wenn auch noch zurückhaltend, wieder Eingang in die evangelische Abendmahlsliturgie, das reiche altkirchliche und reformatorische Erbe wird erschlossen und mit neuen Texten verbunden.²⁷ Die Lutherische Agenda umfaßt noch drei weitere Bände zu Gebetsgottesdiensten, Amtshandlungen und Ordination/Einführung/Einweihung (1951–1962²⁸), die EKU-Agenda II die kirchlichen Handlungen und Ordination/Einführung. In den übrigen Kirchen vollzogen sich ähnliche Liturgiereformen.²⁹ Die Synode der österreichischen Evangelischen Kirche A.B. hat 1949 lediglich die Gottesdienstordnung ohne Proprium festgelegt.

Während sich die Einheit von Wort und Sakrament in der gottesdienstlichen Praxis immer stärker verwirklichte und die Kommunionen bei allgemein rückläufigem Gottesdienstbesuch stetig stiegen³⁰, äußerte sich bereits im folgenden Jahrzehnt ein deutliches Unbehagen an Form, Sprache und vermeintlicher Unbeweglichkeit der eben eingeführten Ordnungen und an kirchenamtlichen Agenden überhaupt. Es begann eine Phase des Experimentierens, die sich in alternativen Angeboten oder kontrapunktischen Gegenmodellen (z. B. „Gottesdienst anders“ oder das auf Politisierung des Gewissens und Aktion abzielende „Politische Nachtgebet“), in Variationen und Ergänzungen des Herkömmlichen (in Dialog-, Themen-, Kommentar-, Meditationsgottesdiensten, im Familiengottesdienst, in Gottesdiensten für bestimmte Gruppen und Situationen) und in einer Fülle von Gebetsliteratur und Gottesdienstmaterialien äußerte. Spontaneität, Improvisation und Kreativität brachten die Sehnsucht nach *dem* neuen Gottesdienst zum Ausdruck, den *die* neuen Gottesdienste jedoch noch nicht zu erfüllen imstande waren. Diese Phase ist inzwischen weitgehend abgeklungen. Geblieben ist aber das Miteinander von Gottesdiensten herkömmlicher Gestalt und neuen Formen, wobei letztere schon wegen des personellen wie zeitlichen Aufwands die Ausnahme bleiben werden, aber auch besonderen Gewinn bringen, vor allem für die verantwortlichen Arbeitsgruppen in den Gemeinden.³¹

²⁷ EKU-Agenda I: Postsanctus, Anamnese und Epiklese vor den verba testamenti und dem Vaterunser; Luth. Agenda I [nur Form B]: Postsanctus, Epiklese, verba testamenti, Anamnese, eschatologische Bitte und Schlußdoxologie, Vaterunser.

²⁸ Neubearbeitungen: Band IV Ordination usw. 1987, Band III Amtshandlungen in Teilausgaben: Taufe 1988, Trauung 1988, Begräbnis [Entwurf] 1985.

²⁹ Vgl. Alfred NIEBERGALL, Agenda, in: TRE, 2, 69 ff.

³⁰ In den westdeutschen Landeskirchen ging die Praxis der Trennung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier zwischen 1963 und 1987 von 62% auf 12% zurück, die Zahl der Kommunikanten stieg von 25% auf 38%, vgl. SCHMIDT-LAUBER, (s. Anm. 16) 61.

³¹ Vgl. SCHMIDT-LAUBER, (s. Anm. 16) 139 ff.

In der Zwischenzeit ist aber auch die für die Erstellung des Agendenwerkes der fünfziger und sechziger Jahre verantwortliche Lutherische Liturgische Konferenz nicht untätig geblieben, denn die Erkenntnis, daß Agenden ihre Zeit haben, blieb nicht unausgesprochen. Christhard Mahrenholz grenzte bei der Vorlage seiner „Grundsätze für die Weiterarbeit an der Agende“ auf der Kieler Generalsynode der VELKD 1965 die Lebensdauer einer Agende auf „eine Spanne von 3 bis 6 Jahrzehnten“ ein.³² Alfred Niebergall äußerte sich zehn Jahre später vor der Landessynode Kurhessen-Waldecks über die sieben Jahre zuvor herausgegebene Agende noch pessimistischer, sie könne „infolge des ungewöhnlich raschen Wandels in Sprache, Stil und theologischer Auffassung [. . .] nur als eine vorläufige, unzureichende, also provisorische Arbeit, ja als ein veraltetes Buch angesehen werden“, und folgerte: „Agenden können unter den gegenwärtigen Umständen weder für Jahrzehnte noch gar für längere Dauer herausgegeben werden.“³³ Die Weiterarbeit an der Agende beginnt deshalb faktisch bereits mit deren Einführung.

Unter dem Eindruck der massiven Agendenkritik entstand 1974 das sogenannte „Strukturpapier“ der Lutherischen Liturgischen Konferenz³⁴, das zunächst Verständnis- und Erschließungshilfen zum flexibleren Gebrauch der vorhandenen Agenden bieten, dann aber auch eine Agendenrevision vorbereiten sollte. Darin wird die zweipolige Konzeption „Grundstruktur und Ausformungsvarianten“ vorgelegt. Alle mit der Mahlfeier verbundenen Liturgien lassen eine gemeinsame Grundstruktur erkennen mit den Elementen: Eröffnung – Anrufung – Verkündigung und Bekenntnis – Abendmahl – Sendung. Die Ausformungsvarianten dagegen sind vielfältige, wenn auch nicht beliebige Konkrektionen, die zwischen Tradition und Innovation vermitteln. „Die Ausformungsvarianten erweisen die Schmiegsamkeit der Liturgie, während die feste Grundstruktur Ursprungsbindung, Kontinuität und Identität des christlichen Gottesdienstes bewußt macht.“ Mit diesem Konzept wird „auf eine verbindliche und wiederholbare Gestalt gedrungen, die das Evangelium vor der Entleerung bewahrt, der Gemeinde die Möglichkeit bietet, sich im Gottesdienst heimisch zu fühlen, und die sie vor der Willkür des Liturgen oder einer Gruppe schützt“.³⁵ Der Begriff Struktur blieb in diesem Zusammenhang nicht ohne Kri-

³² Vgl. Gebete, (Reihe gottesdienst 8/9) Hamburg 1979, 1.

³³ Vgl. Agende I. Ergänzungen, LKA Kurhessen-Waldeck, Kassel 1983, 7.

³⁴ Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende, Hamburg o. J. (1974).

³⁵ Ebd. 5 f.; auch Herwarth von Schade/Frieder Schulz, Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe, (Reihe gottesdienst 10) Hamburg 1979, 9 f.

tik.³⁶ Doch konnte Frieder Schulz, der geistige Urheber des Strukturpapiers, auf die durch die vergleichende Liturgiewissenschaft herausgearbeitete gemeinsame Grundstruktur der verschiedenen Liturgiefamilien verweisen und die Verwendung des Begriffs begründen.³⁷ Bei aller verbleibenden Problematik ermöglichte dieses Modell ein neues Agendenkonzept und mit ihm die zweite Agendenrevision nach 1945, die sich seit 1979 in einer Reihe von Veröffentlichungen ankündigte³⁸, in denen der Sprachwandel, aber auch neue inhaltliche Akzente und stärkere Wahlmöglichkeit Berücksichtigung finden.

Die Erneuerte Agenda verdankt ihre Entstehung drei unübersehbaren Herausforderungen: Das an Formen, Sprachwandel und zum Teil wohl auch Inhalten der Texte festzumachende Unbehagen an der Agenda I fordert heraus zur Arbeit an Grundmustern und Texten. Die zweifellos in zunehmender Säkularisierung begründete Krise des Gottesdienstes und seiner Liturgie fordert heraus zu neuer Grundlagenforschung, bei der die Begegnung zwischen Theologie und Humanwissenschaften eine wichtige Rolle spielt. Die Innovationen aus der Bewegung der Neuen Gottesdienste fordern heraus zum Wahrnehmen von Kommunikation, Kreativität, Spontaneität und Variabilität.

Dazu kam ein ganz praktischer Anlaß, daß nämlich Ende der siebziger Jahre die Agenden I sowohl der VELKD als auch der EKU vergriffen waren und man angesichts der veränderten Situation auf deren Neuauflage verzichtete.³⁹ Statt dessen wurde 1980 die eingangs erwähnte Ost/West-Arbeitsgruppe Erneuerte Agenda eingesetzt, die unter Aufnahme des Strukturpapiers zunächst ein die unterschiedlichen Gottesdiensttraditionen verbindendes Konzept (1981) und Entwürfe zu den Ordnungen (1983) vorlegte, um sich dann mit dem Proprium, vor allem den Kollektengebeten, und den übrigen Texten zu befassen. Auf einer Arbeitstagung im September 1986 in Bad Saarow/Mark Brandenburg wurden den Vertretern der Landeskirchen Grundformen und Liturgien sowie ausgewählte Proprien vorgestellt. Kurz vor dem Erscheinen des von der VELKD und der EKU gemeinsam herausgegebenen Vorentwurfs der Erneueren Agenda fand dann im April 1990 in Bad Bukow/Märkische Schweiz eine weitere Informationstagung für Multiplikatoren aus den Landeskirchen statt, die den Stellungnahmeprozess vorbereiten sollte.

³⁶ „Zu abstrakt, um [...] liturgische Phänomene erfassen zu können“, Karl Heinrich BIERITZ, Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher, *JLH* 23 (1979) 37; „bedenkliche Unschärfe der verwendeten Kategorien“, Peter CORNEHL, Aufgaben und Eigenart einer Theorie des Gottesdienstes, (Pastoraltheol. Informationen 1981/1) 25; „syntaktisch-formal“ und nicht geeignet, theologische Deformationen auszuschließen, Klaus-Peter JÖRNS, Problemlösung oder Erlösung, *DtPfrBl* 81 (1981) 352.

³⁷ Frieder SCHULZ, Die Struktur der Liturgie. Konstanten und Varianten, *JLH* 26 (1982) 78 ff., bes. 83 ff.; vgl. Joachim STALMANN, Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe, *PTh* 77 (1988) 169 f.

³⁸ Vgl. vor allem die revidierten Gebetstexte zu Agenda I von 1979, oben Anm. 32.

³⁹ Die EKU hat dann doch 1981 noch eine dritte Auflage herausgebracht, um die Zeit bis zum Erscheinen der Erneueren Agenda zu überbrücken.

DIE ERNEUERTE AGENDE ALS ARBEITSBUCH ZUM GOTTESDIENST

Der Vorentwurf zur Erneuernten Agenda unterscheidet sich von herkömmlichen Agenden dadurch, daß die in diesem Buch dargebotenen Ordnungen wie auch die Texte nicht mehr einfach abzulesen sind, sondern Auswahl und Entscheidungen, also Mitarbeit verlangen sowie eigene Entfaltung anregen. Der Umgang mit einem solchen Buch wird deshalb manchem Leser ungewohnte Arbeit abfordern und, vor allem am Anfang, Probleme bringen. Daß damit ein Expertenbuch geschaffen worden sei, das nur den Fachleuten nützlich ist, dem normalen Gemeindepfarrer und erst recht dem Gottesdienstteam am Ort aber verschlossen bleibe, braucht kaum befürchtet zu werden.⁴⁰ Zum einen ist die Suche nach überzeugenderen Formen und vor allem nach neuen Texten – man bedenke nur die nicht abreißende Flut immer neuer Publikationen gottesdienstlicher Vorschläge und Gebete – so verbreitet, daß die Erneuerte Agenda zumindest auf Neugier und damit Beachtung stoßen wird, wobei das Interesse zuerst nur den Ordnungen oder den Texten allein gelten mag. Zum anderen beweisen die Erfahrungen der gottesdienstlichen Arbeitsstätten, daß eine sachkundige Einführung in das Konzept der Erneuernten Agenda und in den Umgang mit ihr die anfänglichen Schwierigkeiten mit einem Arbeitsbuch statt einer Leseagenda rasch überwinden läßt. Zum dritten liegt zwischen dem Vorentwurf und dem endgültigen Entwurf der Stellungnahmeprozess, von dem ja entscheidende Verbesserungen erwartet werden können, die den Rezeptionsprozess erleichtern.

(1) Das *Konzept der Erneuernten Agenda* ist wesentlich von dem Problem bestimmt, wie eine wirklich gemeinsame Agenda aller deutschsprachigen evangelischen Kirchen aussehen muß, die die beiden Hauptströme liturgischer Gottesdienstordnung miteinander verbindet, in denen entweder an die abendländische Meßtradition (so bei den Lutheranern) oder an den spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienst (so im oberdeutschen Raum, bald auch in Württemberg, und bei den Reformierten) angeknüpft worden ist. Auch die Erneuerte Agenda vermag die historische Differenz nicht anders zu lösen, als es die Agenda der EKKK getan hat, indem sie nämlich zwei „Grundformen“ – EKKK: die Erste und die Andere Form – nebeneinanderstellt, wobei es vermutlich den einzelnen Kirchen überlassen bleiben wird, für ihren Bereich beide Grundformen oder nur eine in Geltung zu setzen. Die Vergleichbarkeit der beiden Tradi-

⁴⁰ Dietrich STOLLBERG empfindet „das vorgelegte Werk in vieler Hinsicht als einen Durchbruch, vor allem auch im Sinne der ökumenischen Bewegung und entsprechender liturgischer Konvergenzen“, hält aber andererseits „das vorgelegte Werk für viel zu kompliziert, um in der Praxis positiv rezipiert und mit seinen Möglichkeiten wirklich sinnvoll genutzt werden zu können. Die permanenten Querverweisungen und überaus zahlreichen Alternativ- und Variationsmöglichkeiten machen den Gebrauch des Buches zu einem Forschungsunternehmen“, Stellungnahme an die VELKD vom 20.12.1990, 1 f.

tionen wurde aber erst dadurch ermöglicht, daß in der (oberdeutschen) Grundform II der Predigtgottesdienst grundsätzlich um das Abendmahl erweitert wird.⁴¹

Man sollte sich die theologische Bedeutung dieser Entscheidung vergegenwärtigen: Der Prädikantengottesdienst entstand durch Auswanderung der seit karolingischen Zeiten betonten Predigt mit der sie umrahmenden deutschen Kanzelliturgie, die sich immer stärker ausweitete, aus der lateinischen Messe des Hochmittelalters. Dies mußte zwangsläufig zur unterschiedlichen Wertung von Wort und Sakrament führen, durch die zunächst die Verkündigung Gefahr lief, aus der Messe als dem zentralen Gemeindegottesdienst auszuwandern – und in der nachreformatorischen Entwicklung umgekehrt das Sakrament aus dem Hauptgottesdienst. Damit daß die Erneuerte Agenda nun in beiden Grundordnungen der Einheit von Wort und Sakrament im Hauptgottesdienst wieder Rechnung trägt, geschieht eine Heimholung des einen zum anderen, wobei der liturgiegeschichtliche Ursprung der Ordnung sekundär wird. Auch wenn nicht jeder sonntägliche Hauptgottesdienst das Abendmahl einschließt, wird die Bedeutung dieser Grundentscheidung nicht relativiert.

Zum Agendenkonzept gehören fünf im Vorwort benannte Zielvorstellungen⁴²: Zunächst geht es um die *Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde*. Gottesdienst ist *actio ecclesiae*, Handeln des ganzen Gottesvolkes und nicht nur des Klerus an seiner Statt und für es. Das ist schon immer reformatorisches Bekenntnis gewesen, abgeleitet aus dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, auch wenn die Praxis der Pastorenkirche und die pädagogische Überfremdung des evangelischen Gottesdienstes dies nicht überall erkennen ließ und läßt. Das ist zugleich Konzilsaussage des Zweiten Vatikanums, das vom Wesen der Kirche her die *plena, conscia atque actiosa participatio* aller Gläubigen fordert (SC 14). Die Erneuerte Agenda sucht den lebendigen Wechsel möglichst vieler Dienste der Gemeindeglieder zu fördern und betont deshalb z. B. die Bedeutung der Akklamationen, der Wechselgebete und anderer dialogischer Teile der Liturgie. Die jedem Propriumsteil vorangestellten liturgiedidaktischen Hinweise zeigen Möglichkeiten für dieses Zusammenwirken möglichst vieler immer wieder auf.

Sodann wird die aus dem Strukturpapier stammende zweipolige Konzeption *erkennbare, stabile Grundstruktur mit vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten* genannt. Mit dieser ist ein Raster gewonnen, der einerseits den wachsenden Pluralismus und die fortschreitende Loslösung der liturgischen Praxis von den eingeführten Agenden auffangen könnte, indem er das berechtigte Anliegen einer zeit- und situationsgemäßen Konkretion aufnimmt. Andererseits wird man damit am ehesten der neuen Lage der evangelischen Kirchen gerecht, in der die

⁴¹ Zwar setzt die Überschrift der Grundform II das Abendmahl noch in Klammern: „Predigtgottesdienst (mit Abendmahl)“, jedoch taucht diese Einschränkung im Text selbst nicht mehr auf, EA 43. 46.

⁴² EA 10.

gemeinsamen Probleme mit dem Gottesdienst eine noch größere Gemeinsamkeit in der Bereitstellung von rezipierbaren Gottesdienstordnungen nahelegen, als sie durch die Verwurzelung der Nachkriegsagenden in der Liturgischen Bewegung und in der Arbeit der Lutherischen Liturgischen Konferenz bereits besteht.⁴³

Drittens will die *Gleichberechtigung von bewährten traditionellen und neuen Texten* nicht etwa die Akzeptabilität der Erneuerter Agenda erhöhen (jeder findet etwas nach seiner Gewohnheit und seinem Geschmack). Sie entspricht einerseits der im Verlauf der Arbeit an den Texten festgestellten Tatsache, daß gute zeitgenössische Texte seltener sind, als man vermuten möchte, und dann auch nicht immer für eine längere Zeitspanne agendenfähig zu bleiben versprechen, und andererseits der immer wieder bestätigten Einsicht in die „Ausstrahlungskraft viele(r) Texte der Tradition im Gegenüber zu neuen Texten. [...] Sie vermitteln z. T. geistliche Erfahrungen und Weisheit, für die wir heute noch keine Sprache gefunden haben“. Es mag ein Nachteil sein, daß die Erneuerte Agenda dadurch sehr umfangreich geworden ist. Man mag auch beklagen, daß sich die Arbeitsgruppe nicht für stärkere Reduktion entscheiden konnte, das Meßbuch Pauls VI. (1970/75), das amerikanische Lutheran Book of Worship (1978) und das anglikanische Alternative Service Book (1980) kommen in der Regel mit einem Propriumstext aus und beschränken sich in den austauschbaren Ordinariusstücken. Es scheint aber der besonderen Situation des deutschen Protestantismus zu entsprechen, daß auf die kreative Vielfalt der experimentellen Liturgie jetzt mit einer möglichst großen Vielfalt der Formen, Sprache und auch Inhalte geantwortet werden muß.

Mit der vierten Zielvorstellung *Erweiterung der reformatorischen Basis durch ökumenische Spiritualität* wird die wachsende ökumenische Konvergenz im Gottesdienstverständnis nun auch in der liturgischen Gestalt unübersehbar. Ging es im Abendland durch Jahrhunderte um den Siegeszug einer Liturgietradition über alle anderen, so erschließen sich die Kirchen jetzt die geistlichen Erfahrungen anderer Liturgietraditionen. Der nachkonziliare Katholizismus machte den Anfang, indem er sich in reichem Maße reformatorische Spiritualität, vor allem im Liedgut, zu eigen machte, auf das altkirchliche Eucharistiegebet Hippolyts zurückgriff, ein weiteres Hochgebet östlicher Spiritualität nachzuformen suchte und die aus der alexandrinischen Basiliusanaphora stammende – 1844 von Wilhelm Löhe erstmals in eine westliche Liturgie übertragene⁴⁴ – Akklamation nach den Einsetzungsworten übernahm. Die ökumenische Ausrichtung der Erneuerter Agenda ist weniger historisch als vielmehr zeitgenössisch orientiert. Viele Gebete aus römischen, skandinavischen, amerikanischen und anglikanischen Liturgien, auch aus der sogenannten „Lima-Litur-

⁴³ Vgl. dazu Frieder SCHULZ, Zukunftsperspektiven der Gottesdienstpraxis. Folgerungen aus dem gewandelten Gottesdienstverhältnis der Gegenwart, in: PTh 71 (1982) 32 ff.

⁴⁴ Agenda für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses. Gesammelte Werke, 7/1, Neuendettelsau 1953, 83.

gie⁴⁵, bezeugen dies. Und so heißt es im Vorwort: „Eine Agenda auf reformatorischer Basis kann heute am Reichtum ökumenischer Spiritualität nicht vorbeigehen. Sie würde ärmer, wenn sie nicht wahrnähme, welche geistlichen Kräfte hier Neues in Bewegung zu setzen vermögen. Um den Aufgaben und Problemen christlicher und kirchlicher Existenz heute und in Zukunft gewachsen zu sein, brauchen die Gemeinden eine neue Spiritualität, neue Formen und Erfahrungen von Frömmigkeit.“

Endlich ist die *nicht ausgrenzende Sprache (inclusive language)* eine wichtige Forderung an jede neue Agenda. Ist die neutestamentliche *philadelphía* heute noch mit „brüderlicher Liebe“ zu vermitteln, kann man (schon) „geschwisterlich“ sagen? Muß immer von Gott als dem „Herrn“ geredet werden, sind überhaupt Begriffe wie „Herrlichkeit“ und „herrschen“ ohne Nebentöne verstehbar? Wie kann man Verletzungen ausschließen, die durch sicher nicht beabsichtigte, aber dennoch gedankenlose Ausgrenzung von Frauen (der Mehrzahl unserer Gottesdienstbesucher und aktiven Gemeindeglieder), jungen Menschen, Randgruppen und Minderheiten entstehen? Das Problem weitet sich heute aus auf Ausländer und das Verantwortungsdefizit im Nord/Süd- und Reich/Arm-Gefälle. Die auftraggebenden Kirchenleitungen haben sich bei der Drucklegung der Ordinarien (Grundformen I und II) konsequent für das Nebeneinander der männlichen und der weiblichen Bezeichnung entschieden: Liturg/Liturgin, Prediger/Predigerin, Lektor/Lektorin, Vorbeter/Vorbeterin, Kantor/Kantorin, Helfer/Helferin. In den Liturgien wird dann später die Nennung der Ämter vermieden, nur bei der Kommunion ist Kommunikant/Kommunikantin zu lesen. Dies ist sicher noch keine befriedigende Lösung. Sie mag für Rubriken angehen, das gesprochene Wort würde aber in seinem natürlichen Sprachfluß erheblich beeinträchtigt. Das Nebeneinander könnte sich letztlich sogar kontraproduktiv auswirken, weil es gerade nicht in die erstrebte Gemeinsamkeit hinein Holt, was zuvor ausgeschlossen war, sondern permanent den geschlechtlichen Unterschied neu ins Bewußtsein ruft und somit Rivalität fördert. Eine radikale Feminisierung, bei der die weibliche Form die Regel wird⁴⁶, wäre noch untauglicher. Unser Sprachempfinden ist so sensibel geworden, daß die für die gegenwärtige Entwicklungsphase angemessene Entscheidung nicht leicht zu finden ist und darum auch die Agendensprache nicht endgültig fixiert werden kann. Aber neu erkannten Ausgrenzungen kann und muß begegnet werden.

(2) Schon ein flüchtiger Blick auf die *Gottesdienstordnungen* (Ordinarien), die den ersten Teil der Erneuernten Agenda bilden, zeigt den Charakter einer „Arbeitsagenda“ im Unterschied zu den bisherigen Agenden, deren Ordinarien

⁴⁵ Vgl. SCHMIDT-LAUBER (s. Anm. 16) 258 ff.

⁴⁶ Vgl. Luise PUSCH, Alle Menschen werden Schwestern. Vortrag auf der Plenartagung der LLK, Fulda 27./28.2.1989 (ungedruckt). Zum Ganzen vgl. Gustav ROTH, Die Sprache ist kein Mann, Madame!, in: PTh 79 (1990) 41 ff.

sofort altarfähig waren und die nur wenige Alternativen und selten Blockvarianten⁴⁷ bieten. Den „Ableseliturgen“ wird die Erneuerte Agende zunächst verwirren, den „Bearbeitungsliturgen“ erfreuen und den „kreativen Liturgen“ zumindest anregen.⁴⁸

Beide *Grundformen* I Gottesdienst mit Predigt und Abendmahl (altkirchlich/lutherischer Meßtypus) und II Predigtgottesdienst [mit Abendmahl] (um letzteres erweiterter spätmittelalterlich/oberdeutscher Pronaus/Prädikantengottesdienst-Typus) sind nach dem Vorbild der „Elemente“ des Strukturpapiers blockartig in jeweils vier Abschnitte gegliedert⁴⁹: A Eröffnung und Anrufung, B Verkündigung und Bekenntnis, C Abendmahl und D Sendung. Sie werden hier in einer ausführlichen zweispaltigen Verlaufsbeschreibung dargestellt. Links findet man Abfolge und Ausdruck der feststehenden Ordinarius-Texte, bei den nach dem Kirchenjahr wechselnden Ordinariustücken exemplarische Texte. Die rechte Spalte beschreibt in Form der herkömmlichen Rubriken den Verlauf des Gottesdienstes und gibt Hinweise auf unterschiedliche Ausführungsmöglichkeiten, also Erweiterung, Kürzung, Umstellung an einen anderen Ort in der Liturgie und freie Gestaltung. Hier wird auch schon auf die (Block-)Varianten und – im Abendmahlsteil C – auf das Einfügen der (Teil-)Varianten verwiesen.

In der Grundordnung I sind folgende Umstellungen und Veränderungen bemerkenswert:

- Der Gruß rückt von der Verbindung mit dem Kollektengebet, mit dem einmal der Gottesdienst begann, an den Anfang, er gehört zur Eröffnung.
- Der Lesungsteil ist um die alttestamentliche Lektion erweitert.
- Das Glaubensbekenntnis folgt in der Regel der Predigt.
- Die Ankündigungen können an verschiedenen Stellen gehalten und auch aufgeteilt werden.
- Gabenbereitung und Dankopfer zu Beginn des Abendmahls können entfallen.
- Das Vaterunser folgt im Abendmahlsteil in der Regel den *verba testamenti* – wie in der Ökumene und auch schon in der EKU-Agende.

Auch die Grundform II weist Möglichkeiten zur Entfaltung oder auch Straffung auf. Die oberdeutsche/reformierte Liturgietradition war schon immer offen für freiere Gestaltung.

Es folgen die *Liturgien* I und II als „Ausformungsbeispiele der Grundformen“. Erst sie entsprechen den bisherigen Ordinarien und sind im Unterschied zu den der Vorbereitung dienenden Grundformen altarfähig. Dies aber mit einer sehr wichtigen Einschränkung: Diese Liturgien sind Beispiele, denen weitere folgen können und sollen. Die konkrete Liturgie kann nur im Blick auf die Ge-

⁴⁷ Vgl. die doppelten Spalten und Auswahltexte in beiden Agenden I, ferner die Formen A und B des Abendmahlsteiles der Lutherischen Agende I.

⁴⁸ Vgl. SCHULZ (s. Anm. 43) 34.

⁴⁹ Dort allerdings fünf Elemente, die beiden ersten sind in der Erneuerten Agende zusammengezogen.

meinde und ihre besondere Situation erarbeitet werden. Dabei wird die Grundform I zweimal ausgedruckt:

- ohne Noten (für Gemeinden, in denen der Altargesang ungebräuchlich ist) und dann
- mit Noten für die liturgischen Gesänge, wobei es nach den Abschnitten A und B zwei Versionen für die Abendmahls- und Sendungsteile C und D gibt:

C Abendmahl – Erste Form mit Eucharistiegebet und

C Abendmahl – Zweite Form in der norddeutschen Beschränkung auf Präfation/Sanctus, Vaterunser, verba testamenti (fakultativ mit Akklamation!), Agnus und Austeilung.

Zu den Liturgien gehören zehn „Varianten zur wechselnden Gestaltung der Teile A–D der Grundformen“. Sie tauschen jeweils einen Abschnitt insgesamt aus.

Vier betreffen den ersten Teil A *Eröffnung und Anrufung* und setzen folgende Schwerpunkte: A1 nimmt die altpreußische Verknüpfung von Bußgebet/Kyrie/Gnadenzusage/Gloria auf, A2 entfaltet das Kyrie zur Litanei oder zu Christusanrufungen, A3 betont den Eingangpsalm und A4 den Lobpreis mit Gloria in excelsis, Tedeum oder einem anderen Lobgesang.

Für den Teil B *Verkündigung und Bekenntnis* werden zwei Varianten angeboten: B1 verschränkt die drei Lesungen mit einer dreigeteilten Predigt, und B2 reduziert die Lesungen auf den Predigttext.

Den Teil C *Abendmahl* verändern zwei Varianten: C1 verzichtet auf das Eucharistiegebet zugunsten einer Sonderstellung der Einsetzungsworte im Sinne der über Bugenhagens Kirchenordnungen in Norddeutschland verbreiteten Tradition und entspricht (mit Ausnahme der Akklamation) ganz dem mit Noten ausgedruckten Teil C Abendmahl – Zweite Form der Liturgie I.⁵⁰ C2 entfaltet die Vorbereitung des Abendmahls durch Dankopfer- und Gabenbereitungsgebet, Offene Schuld und Friedensgruß. Auch hier ist der ganze Teil C ausgeführt, jetzt mit einem Eucharistiegebet.

In den Teil D *Sendung* verlegen die Varianten D1 die Fürbitten und D2 das Gloria in excelsis (was an die anglikanische Liturgietradition erinnert, deren Book of Common Prayer seit 1552 Lob- und Dankopfer mit Selbstdarbringung und großem Gloria dem Dank nach der Kommunion zuordnet).

Auf Totalvarianten, die alle vier Teile der Liturgie verändern, verzichtet die Erneuerte Agenda ausdrücklich. Die Varianten sollen schwerpunktartig an einer Stelle neue Akzente setzen. Wo sie entfalten, soll an anderer Stelle reduziert werden. Es muß nicht alles variiert werden. „Wo nämlich immer alles originell

⁵⁰ Ursprünglich hatte die Arbeitsgruppe Erneuerte Agenda diese lutherische Sondertradition nur als Variante C1 beibehalten. Auf ausdrücklichen Wunsch Nordelbiens kam sie dann später zusätzlich auch in den zweiten Liturgieausdruck als Form B.

sein soll, wird die Originalität seltener, der ‚Gottesdienst in neuer Gestalt‘ zum allenfalls halbjährigen Sonderfall.⁵¹

Endlich bringt die Erneuerte Agenda noch *Sonderformen* für den „Gottesdienst am Karfreitag und am Buß- und Bettag“, der sich im 19. Jahrhundert in unierten wie lutherischen Kirchen herausgebildet hat, für einen „Abendmahls-gottesdienst mit kleiner Teilnehmerzahl“, der auch als Tischabendmahl gefeiert werden kann, und für den „Gottesdienst mit Taufe“.

(3) Für die Akzeptanz einer neuen Agenda sind deren *Texte* möglicherweise noch wichtiger als das Korpus der Gottesdienstordnungen, deren Variationsmöglichkeiten in diesem Fall von nicht wenigen Stellungnahmen als Verunsicherung oder Überforderung beurteilt werden und die deshalb sicher im Stellungnahmeprozess noch in Richtung einer größeren Eindeutigkeit Veränderungen erfahren werden. An allen Texten ist intensiv gearbeitet worden unter Durchsicht der überlieferten und aller greifbaren neueren Textsammlungen. Manche Gebetstexte sind in mehreren Durchgängen immer wieder verändert worden, wenige würden bei einer neuerlichen Durchsicht unverändert bleiben.

Besondere Aufmerksamkeit wandte die Arbeitsgruppe über fast das ganze Jahrzehnt den *Kollekten- und Eingangsgebeten* zu. Hatte bereits die Lutherische Liturgische Konferenz in ihrer ersten Vorarbeit zur neuen Agendenrevision, den revidierten Gebetstexten zu Agenda I von 1979, die sprachliche Gestalt der klassischen Kollekte etwa durch generelle Umformung der nach den lateinischen Sprachgesetzen relativisch anknüpfenden Gottesprädikation in einen Hauptsatz (Du hast [. . .]) und durch Verzicht auf die Deklination des Herrennamens (Durch unsern Herrn Jesus Christus), aber auch inhaltlich an vielen Stellen verändert und gelegentlich aus gleichem Grund auch die ganze Kollekte ausgetauscht, so zeigte sich, daß wenige Jahre danach viel tiefergreifende Veränderungen der Sammlung nötig geworden waren. Zunächst wurden vier parallele Reihen zusammengestellt, von denen die erste der liturgischen Tradition (von der Alten Kirche bis zur Reformation) folgt, die zweite den gleichen klassischen Inhalt unter Beibehalt der herkömmlichen Kollektenform in anderer Sprachgestalt zu bieten sucht, die dritte sich moderner Sprache bedient und neuen Inhalten öffnet und die vierte die strenge Form der das stille Beten der Gemeinde voraussetzenden Kollekte durch die offenere, oft auch weiter ausholende Form des Eingangsgebets ersetzt. Bereits die Reduzierung auf drei Reihen bereitete Probleme. Bei dem Versuch, zwei Kollekten unabhängig von Tradition und Form auszuwählen unter dem Gesichtspunkt der vermutlich weitestgehenden Zustimmung, schieden die altkirchlichen und reformatorischen, sogar die aus der Feder Luthers, fast durchweg aus. Schließlich einigte sich die Arbeitsgruppe auf ein in der Regel dreireihiges Angebot unter Reihung nach der erwarteten Akzeptanz.

⁵¹ Einführung, 16.

Was für die Kollekten- und Eingangsgebete im besonderen gilt, betrifft auch die anderen Texte. Dabei wurde der Arbeitsgruppe zuletzt ein nicht mehr einzuholendes, wahrscheinlich aber unvermeidliches Defizit bewußt, vor allem im Blick auf einige Grundfragen unserer Zeit: Umgang mit Zeit und Geld, Hektik des Alltags, Arbeitsstrukturen, unterschiedliche Lebensformen, Verkehr, Ausländer- und Asylfragen, Auf- und Abrüstung und manches andere. Die Fürbitten sind hiervon am deutlichsten betroffen. So wird weitergearbeitet werden müssen. Der Liturg/die Liturgin und der Gottesdienstträgerkreis sollen nicht nur ermutigt werden, sprachlich weiterzuarbeiten, wobei ihnen die Texte der Erneuerten Agenda Grundlage und Ausgangsbasis bieten. Sie werden auch Defizite entdecken, die aufgefüllt werden müssen, soll der Gottesdienst eine lebendige und konkrete Gestalt gewinnen. Unter dieser Einschränkung darf der Vorentwurf der Erneuerten Agenda aber wohl doch als die umfassendste, vielseitigste und auch ausgewogenste Textsammlung bezeichnet werden, die es derzeit auf dem Markt gibt.

Das Textangebot umfaßt zunächst das nach Kirchenjahr, Gedenktagen oder auch Anlaß wechselnde *Proprium*, das Introitus, Tagesgebete und Hallelujavers enthält und – aufgrund eines Votums der auftraggebenden Kirchenleitungen – auch Lesungen und Predigttexte, Biblisches Votum (Wochenspruch), Wochenlied und Kirchenjahresfarbe angibt.

Es folgen unter der Überschrift „*Texte*“ Psalmen/Psalmenkollekten, Gruß zur Eröffnung, Vorbereitungsgebete, Entfaltetes Kyrie, weitere Tagesgebete (allgemein und thematisch), Lesungsabschlüsse, Abkündigungsformen und Offene Schuld. Dann kommen 30 *Fürbittengebete* in den vier Formen der Prophonese, der Ektenie, des Diakonischen Gebets und der Preces, die Karfreitagsglitanie und „Besondere Gebete“ (aktuelle Anlässe und neue Ausdrucksformen und Sprachmuster) und Dankopfergebete.

Ein besonderes Kennzeichen der Erneuerten Agenda sind ihre reichen Präifikationen und insgesamt 14 *Eucharistiegebete*, denen sich für die oberdeutsch/reformierte Grundform II sechs Abendmahlsbetrachtungen und acht Abendmahlsgebete (darunter auch Cranmers Prayer of humble access aus dem Book of Common Prayer 1552) anfügen. Die Eucharistiegebete zur Grundform I sind das deutlichste Zeichen ökumenischer Öffnung dieser neuen Liturgiereform. Aus der Alten Kirche finden sich drei Texte: Hippolyts Eucharistiegebet (um 215), wobei die evangelische Fassung das Original getreuer aufnehmen kann als die katholische ihre eigene älteste Tradition, und zwei nach den Gebeten Did 9/10 (um 100) geformte Texte. Die enge Verbindung zur katholischen Spiritualität dokumentiert sich in vier Texten, dem Votivhochgebet „Versöhnung“, einem der Hochgebete für Eucharistiefeiern mit Kindern (beide 1975) sowie zwei Bearbeitungen von holländischen Kanongebeten aus der Sammlung Alfred Schillings (1968). Die ökumenische Bewegung ist vertreten durch die nicht ganz unproblematische Lima-Liturgie (1982). Die übrigen sechs Eucharistiegebete geben Texte aus der eigenen Konfessionsfamilie wieder, aus der Agenda I

(1955), aus Peter Brunnens Gottesdienstlehre (1953), zwei weitere aus den revidierten Gebetstexten (1979), ein neues aus dem Lübecker Dom, und schließlich ist die innerlutherische Ökumene vertreten durch das amerikanisch-lutherische Eucharistiegebet von 1978. Es würde sich lohnen, die sorgfältige Bearbeitung der Vorlagen in ihrer theologischen Stringenz genauer zu untersuchen, dies kann aber an dieser Stelle nicht mehr geleistet werden.⁵²

Die übrigen Texte der Erneuerten Agende befassen sich mit Einleitungen zum Vaterunser, Spendeformeln, Dankgebeten nach dem Abendmahl, Sendungsworten und dem Schlußsegen. Das Werk wird beschlossen mit einem vielseitigen Angebot an liturgischen Melodien, dem Quellennachweis, der Gottesdienstordnung zur Aufnahme in das neue Gesangbuch und einem Frage-raster für den Stellungnahmeprozess.

Liturgie ist die Wortgestalt und Form des Geschehens, in dem Gott seiner Gemeinde begegnen und uns in seine Gnade bergen will. Sie hat das Paschageheimnis zum Ursprung und dient der Christusanamnese als dem zentralen Inhalt sowohl des gepredigten Wortes wie des eucharistischen Mahles.⁵³ Liturgie wird aber nur konkret im Spannungsfeld zwischen der Vorahnung des Kommenden und dem gegenwärtig erfahrenen Unvollkommenen und bleibt deshalb unvermeidlich dem Bruchstückhaften unserer Worte und Gestaltung verhaftet. Die Kondeszendenz Gottes hat nicht ohne Grund das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem, unvermischt und ungetrennt, gewählt. Möge diese Erkenntnis Mut machen, den Gottesdienst als Haus der Gnade wohnlicher zu machen, auch wenn sich der wahre Glanz nur dem Glauben erschließt. Liturgia semper reformanda, darum befaßt sich die evangelische Kirche deutscher Sprache jetzt mit der Erneuerten Agende.

Gottesdienstordnungen sollen der Verkündigung, dem Sakramentsgebrauch und dem Gebet (Bekenntnis, Lobpreis, Bitte, Segen) in der Versammlung der Gemeinde sinnvolle Gestalt geben. Sie sollen der Klarheit und Verständlichkeit der Handlungen dienen, die Verbundenheit der Gemeinden fördern und vor Unordnung und Willkür schützen.

Agende für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden, Übergangsausgabe, I, Hamburg 1981.

⁵² Vgl. Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Die Erneuerung des Eucharistischen Gebetes (erscheint in Kürze in einem Begleitband der LLK zur Erneuerten Agende).

⁵³ Vgl. die Lima-Erklärung zur Eucharistie, n. 12.

Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe (I)

„Wenn diese Charakteristik – gemeint sind die Aussagen über Fürbitten in ‚Die Feier der Gemeindemesse‘ (1975) des Meßbuches – bei der Formulierung des Allgemeinen Gebetes stets von neuem beachtet würde, gäbe es die seit Jahren beklagte ‚Fürbittmisere‘ im deutschen Sprachgebiet nicht in dem zu erlebenden Maß“: so urteilt 1987 W. Groß.¹ Fürbittmisere – seit Jahren beklagt! Ein Leserbrief in einer der führenden pastoralliturgischen Zeitschriften des Sprachgebiets hat das jüngst so ausgedrückt: „Die Fürbitten gehören nach wie vor in den ‚Wetterwinkel‘ der Eucharistiefeier, überhaupt des Gottesdienstes.“² Deshalb muß das Gespräch über unsere Fürbittpraxis weitergehen.

Ein Rückblick auf die konziliaren Impulse, ein Blick auf die geltenden Normen und auf die amtlich und privat zur Verfügung gestellten Vorlagen sollen die Grundlage bieten (Abschnitt 1) für die Diskussion der nach wie vor aktuellen und nach Ausweis der Praxis nicht unstreitig beantworteten Einzelfragen: zur Rolle der Gemeinde (Abschnitt 2), zur Struktur und zu den Inhalten der Intentionsangaben (Abschnitt 3), zur Rollenverteilung (Abschnitt 4), zur Einordnung in die jeweilige Feier (Abschnitt 5).

1. IMPULSE – VORGABEN – VORLAGEN

Nicht nur zur Eucharistiefeier sind Fürbitten unerläßlich; Fürbitten haben ihren Platz auch in nichteucharistischen Gottesdiensten. Wir beziehen in unsere Überlegungen vor allem die Entwicklung bei den Haupthoren des Tagzeitengebetes ein. Zum einen ist das deshalb notwendig, weil diejenigen, die primär für die Fürbitten in der Eucharistie und in anderen gemeindlichen Liturgiefeiern verantwortlich sind, durch die Praxis der Bitten in den Laudes, der Fürbitten in der Vesper ständig geprägt werden; zum anderen ist das wohl auch deshalb notwendig, weil die Feiern der Haupthoren, zumal der Vesper, in den und mit den Gemeinden nicht ohne erste Erfolge gefördert wurden und künftig noch intensiver zu fördern sind.

1.1 IMPULSE IN KONZILIARER ZEIT

In Kap. II der Liturgiekonstitution (SC) des Vaticanum II. lautet eine der konkreten Anweisungen, der für unser Thema einschlägige Art. 53:

Nach dem Evangelium und der Homilie soll – besonders an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen – das „Allgemeine Gebet“ oder „Gebet der

¹ Fürbitten. Lesejahr B, Ostfildern 1987, 5: Vorwort.

² W. TERBOVEN, in: GD 25 (1991) 80.

Gläubigen“ [„Oratio communis seu fidelium“] wiedereingeführt werden, damit unter Teilnahme des Volkes Fürbitten gehalten werden für die heilige Kirche, für die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, und für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt (vgl. 1 Tim 2,1–2).

In den verbreiteten Kommentaren zu SC³ wird zwar der Name dessen nicht genannt, dem vor allem der Impuls zur Erneuerung des „Allgemeinen Gebetes“ zu verdanken ist; doch wird in diesen Kommentaren auf den einschlägigen Artikel im LThK verwiesen⁴, aus dem unzweideutig hervorgeht, wer um die Mitte dieses Jahrhunderts den entscheidenden Anstoß gegeben hat: Josef Gülden, Priester des Bistums Aachen, Mitglied des Oratoriums in Leipzig.⁵

Für den Bischofsrat zur rechten Durchführung der Liturgiekonstitution wurde gleich bei dessen Konstituierung eine eigene Arbeitsgruppe gebildet – Coetus XII: De oratione communi seu fidelium, unter Leitung von A.-M. Roguet OP –, in die J. Gülden als Consiliarius berufen wurde.⁶

Frucht erster Arbeiten des Bischofsrates war die sog. Instructio I ‚Inter Oecumenici‘ vom 26. September 1964, in der zur Durchführung des Art. 53 SC vorläufig bestimmt war:

n. 56: Wo das „Allgemeine Gebet“ (das „Gebet der Gläubigen“) schon in Übung ist, möge es einstweilen vor dem Offertorium im Anschluß an das Oremus eingefügt werden, und zwar nach den in den einzelnen Gegenden üblichen Formen; der Zelebrant leite es vom Altar oder seinem Sitz oder vom Ambo oder von den Chorschranken aus. Die Gebetsmeinung oder die Anrufung kann vom Diakon, vom Kantor oder einem anderen geeigneten Altardiener gesungen werden. Dem Zelebranten sind jedoch die Einleitung und das Schlußgebet vorbehalten . . .⁷

Zur Neuordnung der Preces im Tagzeitengebet hatte Kap. IV der SC nichts gesagt; dementsprechend äußert sich auch die genannte Instructio I nicht zum

³ Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie . . . Text mit einem Kommentar von E. J. LENGELING, (LGD 5/6) Münster 1964, 114 f. – J. A. JUNG-MANN, Einleitung und Kommentar [zur Konstitution über die heilige Liturgie], in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, I, Freiburg/Br. 1966, 10–109, hier: 54–57.

⁴ E. J. LENGELING, Fürbitten, in: LThK, 4, 1960, 461 f.

⁵ Vgl. J. GÜLDEN, Das Allgemeine Gebet in der Sicht der Seelsorge, in: F. X. ARNOLD/B. FISCHER (Hg.), Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen, (FS J. A. JUNG-MANN) Freiburg/Br. 1950, 337–353; erste (anonym erschienene) Exempla in: K. BORGMANN (Hg.), Parochia. Handreichungen für die Pfarrseelsorger, Kolmar o. J. (1942), 387–408 [Anhang: Fürbittgebete].

⁶ Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. Elenchus membrorum – consulti – consiliariorum – coetuum a studiis, Civitate Vaticana 1967, 48.

⁷ Dt.: H. RENNINGS (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983, 121 f.

Thema. Aus dem umfassenden Bericht des Sekretärs des Bischofsrates A. Bugnini ist zu entnehmen, daß sich der Bischofsrat erst im April 1967 (8. Vollversammlung) gründlicher mit den Preces in Vesper und Laudes beschäftigt hat und erst im Zug dieser Verhandlungen eine eigene Arbeitsgruppe zur Bearbeitung dieser Thematik berufen hat, Coetus XII bis, unter Leitung von V. Raffa FDP.⁸

1.2 DIE SEITHER GELTENDEN NORMEN

Unter Berufung auf SC 53 und n. 56 der Instructio I sind in der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch (AEM) die Richtlinien für ‚Die Fürbitten‘ formuliert:

45. In den Fürbitten übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus. Dieses Gebet gehört für gewöhnlich zu jeder mit einer Gemeinde gefeierten Messe, damit Fürbitten gehalten werden für die heilige Kirche, die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, für alle Menschen und für das Heil der ganzen Welt.

46. Die Reihenfolge der einzelnen Bitten soll in der Regel sein:

- a) für die Anliegen der Kirche,
- b) für die Regierenden und für das Heil der ganzen Welt,
- c) für alle von verschiedener Not Bedrückten,
- d) für die Ortsgemeinde.

Bei besonderen Feiern wie Firmung, Trauung, Begräbnis usw. kann die Reihenfolge der Fürbitten jedoch mehr den entsprechenden Anlaß berücksichtigen.

47. Es ist Aufgabe des Priesters, dieses Gebet zu leiten, die Gläubigen zum Gebet einzuladen und es zu beschließen. Die Bitten sollen vom Diakon oder Kantor oder von jemand anderem vorgetragen werden. Die ganze Versammlung bringt ihr Beten durch eine gemeinsame Anrufung nach den einzelnen Bitten oder durch ein stilles Gebet zum Ausdruck.

Die einschlägige „Zusatzrubrik“ (vgl. Approbationsbeschluß) in „Die Feier der Gemeindemesse“ des Meßbuches für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes geht darüber nicht hinaus.⁹

Vielfältiger und umfangreicher sind die in der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet (AES) eingeschriebenen Normen, aus denen wir die für unseren Zusammenhang wichtigen Artikel zitieren:

⁸ Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. (Dt. Ausg. hg. von J. WAGNER/F. RAAS), Freiburg/Br. 1988, 588–591: Preces in Laudes und Vesper.

⁹ Meßbuch 1975, 342; lediglich der „Lektor“ ist eingefügt in die Aufzählung derer, die die einzelnen Anliegen vortragen können.

182. Der Name „Preces“ umfaßt also sowohl die Fürbitten in der Vesper als auch die Bitten in den Laudes, durch die der neue Tag Gott geweiht wird.¹⁰

186. Die letzte Fürbitte in der Vesper gilt stets den Verstorbenen.

187. Das Stundengebet ist in erster Linie ein Gebet der ganzen Kirche für die ganze Kirche, ja für das Heil der ganzen Welt. Die allgemeinen Anliegen müssen daher in den Preces den Vorrang haben. Man soll für die Kirche und ihre Stände, für die Regierenden, für die von Armut, Krankheit und Unglück Bedrängten und für die Nöte der ganzen Welt beten, zum Beispiel für den Frieden und ähnliche gewichtige Anliegen.

188. Außerdem darf man in Laudes und Vesper noch einige besondere Anliegen anfügen.

189. Die Preces im Stundengebet sind so verfaßt, daß sie sich sowohl für eine Gemeinde, für einen kleinen Kreis wie auch für das Gebet des einzelnen eignen.

190. In der Feier der Gemeinde oder in Gemeinschaft beginnen die Preces mit einer kurzen Einladung, die der Priester oder ein anderer Leiter spricht und in der die Antwort angesagt wird, die die Gemeinschaft dann unverändert nach den einzelnen Bitten wiederholt.

191. Die Bitten selbst sind in direkter Rede an Gott gerichtet, so daß sie sich sowohl für die gemeinsame Feier wie für das Gebet des einzelnen eignen.

192. Jede Bitte besteht aus zwei Teilen, deren zweiter als jeweils wechselnde Antwort verwendet werden kann.

193. Dadurch ergeben sich folgende Möglichkeiten: Entweder spricht der Priester oder Leiter die ganze Bitte; dann antwortet die Gemeinschaft mit einer festen Formel oder mit kurzem stillem Gebet. Oder es wird nur der erste Teil der Bitte vorgesprochen, und alle antworten mit dem zweiten.

Im Blick auf den nächsten Punkt des Berichts ist hier auf einen bemerkenswerten Unterschied hinzuweisen, Fürbitten in der Messe einerseits, in der Vesper andererseits zu formulieren. Gemäß AES n. 184 sind die Preces des Stundengebets zu approbieren; d. h. also: Die Preces des Stundenbuches sind von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebiets approbiert worden. Approbation der Formulare für Fürbitten in der Eucharistie war zwar nach der In-

¹⁰ Nomine precum appellantur tum intercessiones, quæ fiunt ad Vesperas, tum invocationes ad diem Deo dicendam, quæ fiunt ad Laudes matutinas. – Also unterscheidet auch das universal-kirchliche Buch zwischen preces (invocationes) zu den Laudes und preces (intercessiones) zur Vesper.

structio I vom 26. September 1964 zunächst auch vorgesehen. „Die Anweisungen [z. B.] der Deutschen Bischofskonferenz vom 6. November 1964 verlangten für die Formulare des Allgemeinen Gebets eine bischöfliche Approbation.“¹¹ Doch ist von solcher Approbation in der Folgezeit nie mehr die Rede gewesen. Das 1974 approbierte Meßbuch bietet in Feier der Gemeindemesse und im Anhang III „Beispiele für Fürbitten“, also keine approbierten Formulare, sondern Vorlagen.

1.3 VORLAGEN ZU FÜRBITTEN – VORNEHMLICH IN DER EUCHARISTIEFEIER

Um den einschlägigen Art. SC 53 weltweit verständlich zu machen, sah sich der Bischofsrat zur rechten Durchführung der Liturgiekonstitution alsbald genötigt, die territorialen Bischofskonferenzen durch theoretische Erwägungen und durch Beispiele über die rechte Gestaltung der Oratio communis seu fidelium zu unterrichten, zunächst in knapper, bald darauf in relativ ausführlicher Form¹²; universalkirchliche Vorlagen also – deren Wirkung wohl unterschiedlich gewesen ist.

Nachhaltigen Einfluß haben diese ersten ‚specimina‘ vor allem auf das Missale Romanum gehabt¹³, keineswegs aber auf alle anderen nachkonziliar erneuerten Liturgiebücher¹⁴, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, jeweils ein

¹¹ E. J. LENGELING, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar, Münster 1970 (LGD 17/18) 214 (Kommentar zu n. 47 AEM); L. bemerkt weiter: „Unsere Artikel sagen nichts über eine Approbation. Die deutsche Rubrik 16 der Gemeindemesse erklärt (entgegen Art. 56 der Instruktion von 1964 und der zitierten Weisungen des Liturgierates) der faktischen Entwicklung folgend: ‚Die Formulierung ist frei.‘“ [Diese Rubrik 16 erscheint nicht im Meßbuch 1975.]

¹² Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, De oratione communi seu fidelium. Eius natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina ad experimentum coetibus territorialibus Episcoporum proposita (Pro manuscripto). Vatikanstadt 1965 [32 S.] – [Dasselbe] Vatikanstadt 1966 [182 S. – Die specima (zweisprachig: lt. – franz.) S. 16–159].

¹³ Missale Romanum . . . Vaticano 1970, 893–903: Appendix formularum pro oratione universali; aus der Veröffentlichung des Consilium von 1966 (s. Anm. 12) werden elf specimina übernommen.

¹⁴ Für die weitere Erörterung konkreter Fragen wählen wir aus den universalkirchlichen und deutschsprachigen Liturgiebüchern einige aus, die wir auch hier nur abgekürzt zitieren:

- Ordo Baptismi parvulorum . . . Vaticano 1969 (15. 5. 1969); Editio typica altera 1973 (O. Baptismi);

- Ordo Initiationis Christianae adultorum . . . Vaticano 1972 (6. 1. 1972) (O. Init. Chr);

- Ordo Confirmationis . . . Vaticano 1971 (22. 8. 1971) (O. Confirm);

oder mehrere Formulare zur Oratio fidelium oder – entsprechend dem um 1969/1970 veränderten Sprachgebrauch¹⁵ – Oratio universalis enthalten.

Wir ziehen in den folgenden Abschnitten, in der Diskussion der Sachfragen, immer wieder auch Fürbitt-Formulare der Liturgiebücher (insbesondere des deutschen Sprachgebietes) bei. Ein nur für einen Teil des Sprachgebiets approbiertes Liturgiebuch ist das katholische Gebet- und Gesangbuch GOTTES-LOB¹⁶, dort aber – auch was die Fürbittpraxis betrifft – von erheblicher Bedeutung.

Vorlagen der Autoren gab es schon vorkonziliar. J. GÜLDEN hat nicht nur Überlegungen zur Wiederbelebung der Fürbitten angestellt, sondern auch durch Beispiele den Weg zur rechten Praxis gewiesen.¹⁷

Auf dieser so vorgezeichneten Spur folgen bald nach Veröffentlichung der Liturgiekonstitution – anfangs auch in Verbindung oder „in Zusammenarbeit“ mit den Liturgischen Instituten der Länder des deutschen Sprachgebietes – Modellbücher für Fürbitten vornehmlich zur Feier der Eucharistie.¹⁸ Manche verantwortlichen Herausgeber bzw. Autoren solcher Modellbücher haben auf dem

- Ordo Celebrationis Matrimonii 1969 (19.3.1969); Editio typica altera 1990 (19.3.1990) (O. Cel. Matr.) – erst die 2. Aufl. hat Beispiele zur Oratio universalis.

- Ordnung der Kindertaufe nach dem neuen Rituale Romanum . . . Deutsche Studienausgabe. Einsiedeln u. a. 1970 (O. Kindertaufe);

- Die Feier der Kindertaufe. Einsiedeln u. a. 1971 (F. Kindertaufe);

- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Studienausgabe. Einsiedeln u. a. 1975 (F. Eingliederung);

- Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe . . . Einsiedeln u. a. 1986;

- Die Feier der Firmung. Einsiedeln u. a. 1973 (F. Firmung);

- Die Feier der Trauung. Einsiedeln u. a. 1975 (F. Trauung).

¹⁵ Noch O. Baptismi (15.5.1969) gebraucht (vor n. 46 e. gr.) „oratio fidelium“, während es schon im Ordo Missæ des Missale Romanum (6. 4. 1969) in der Institutio generalis Missalis Romani (vor n. 45) „oratio universalis“ heißt.

¹⁶ N. 357 Fürbitten (Allgemeines Gebet); 358 Fürbittrufe – mit Verweis auf nn. 762. 770.

¹⁷ Nach J. GÜLDEN, Das Allgemeine Gebet (s. Anm. 5) 349, Anm. 25, ist das älteste gedruckte „Modellbuch“ 1940 erschienen. – Mir liegt vor: J. GÜLDEN (Hg.), Fürbittgebete, Freiburg/Br. (1946) 1958.

¹⁸ - J. GÜLDEN/W. MUSCHICK, Fürbitten. – F. KOLBE, Gebetseinladungen. Freiburg/Br. 1964 [S. 4; Hg. in Verbindung mit Liturgischem Institut Trier . . .].

- H. STEFFENS, Fürbittenbuch. Paderborn 1965.

- A. HÖFER, Fürbitten (Kleine Ausgabe), Klosterneuburg 1965.

- G. HOLZHERR (Hg.), Das Gebet der Gläubigen, Einsiedeln 1967.

- J. SEUFFERT, Fürbitten. Anleitung und Modelle (Hilfen für den Gottesdienst), München 1971.

- Th. MAAS-EWERD/G. J. MAURER/H. REIFENBERG. Neue Fürbitten. Modelle für die Sonn- und Feiertage des liturgischen Jahres, Regensburg 1971.

- J. GÜLDEN/W. KRAWINKEL, Fürbittgebete. Modelle, Einsiedeln/Freiburg/Br. 1972.

Gebiet pastoralliturgischer Praxis Rang und Namen. Es fanden und finden sich bis zur Stunde auf dem Markt die unterschiedlichsten Produkte, relativ schmale Bändchen einerseits, andererseits mehrbändige Werke, so hergestellt und ausgestattet, als seien sie oder sollten sie gewichtige Stücke einer amtlich verordneten pfarrlichen Liturgiebibliothek sein. Daneben bieten Periodica zur Gestaltung von Predigt und Gottesdienst und andere pastoralpraktische Zeitschriften mit einiger oder konsequenter Regelmäßigkeit Modelle zu Fürbitten.¹⁹

Auch und nicht zuletzt solche Modellbücher spiegeln für uns die gegenwärtige Praxis wider. Darauf vor allem haben wir uns bei der Erörterung der Einzelfragen zu beziehen. Da es uns hier keinesfalls darum geht, irgendeines dieser Modellbücher an den Pranger zu stellen, zitieren wir nur, wenn wir ein positiv zu wertendes Beispiel einführen. Doch dürfte kein Zweifel bestehen, daß die Fülle von Vorlagen zu Fürbitten, die im vergangenen Vierteljahrhundert erschienen sind, nicht nur eine Hilfe war, die von W. Groß als „Fürbittmisere“ – wir stimmen ihm zu – beschriebene Situation zu überwinden! Ursache und Wirkung hier zu unterscheiden ist freilich schwierig, da ja nach den Gesetzen des Marktes Produzenten und Konsumenten in Symbiose die Entwicklung prä-

- H. STEFFENS, Fürbitten und Texte zur Meßfeier. Entwurf und Anregung, Bd. I: Sonntage und Herrenfeste im Lesejahr A, Paderborn 41977; Bd. II: Sonn- und Festtage im Lesejahr B, Paderborn 1972; Bd. III: Sonn- und Festtage im Lesejahr C, Paderborn 1976 – u. a.

- P. NORDHUES, Kleines Fürbittbuch, Paderborn 1974, 31976.

- O. STARY, Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Feste der Lesejahre A – B – C, Graz 1977; Fürbitten und Einführungsworte für die Wochentage. Advent, Fastenzeit, Ostern, Graz 1978; Fürbitten und Einführungsworte für die Wochentage im Jahreskreis, Graz 1980.

- 99 Fürbitt-Texte. Zusammengestellt durch die Dominikaner-Gemeinschaft in Huissen/Niederlande. (Dt. Ausg. besorgt von G. MILLER), Kevelaer 1978.

- F. G. FRIEMEL, Das Gebet der Gläubigen. Fürbitten. Vorschläge und Anregungen, Freiburg/Br. 1978.

- F. G. FRIEMEL, Fürbitten. In den Anliegen der Menschen. Nach 180 Themen alphabetisch geordnet, Freiburg/Br. 1980.

- W. GROSS (Hg.), Fürbitten. Lesejahr C, Stuttgart/Ostfildern 1985. Lesejahr A, Stuttgart/Ostfildern 1986. Lesejahr B, Stuttgart/Ostfildern 1987 [Vorwort von W. GROSS].

- Fürbitten zu den Sonn- und Feiertagen, den Herrenfesten und zu besonderen Gelegenheiten, Hildesheim 1986. [Vorwort von F.-W. THIELE].

- N. KELLER, Laßt uns füreinander beten. Fürbitten. Sonn- und Feiertage. Lesejahr B, Limburg 1987.

- Das große SCHOTT-Fürbittbuch. Bd. 1: Wochentage 1. (Erarbeitet von F. SCHÜTZ), Freiburg/Br. 1987; Bd. 2: Wochentage 2. (Erarbeitet von F. SCHÜTZ), Freiburg/Br. 1988; Bd. 3: Sonn- und Festtage. Lesejahre A – B – C. (Erarbeitet von R. BERGER), Freiburg/Br. 1988, 21989. Bd. 4: Verschiedene Anlässe. (Erarbeitet von F. SCHÜTZ), Freiburg/Br. 1990.

¹⁹ Wir machen für ein Periodicum (und für ein Jahr) die vollständige bibliogr. Angabe: H. RITT (Hg.), Gottes Volk. Bibel und Liturgie in der Gemeinde. Lesejahr A, 1/90 – 8/90, Stuttgart 1989 – 1990; 1/90 – 2/90 unter Mitarbeit von A. HELLER; ferner sind zu nennen: Gottes Wort im Kirchenjahr (Fürbittmodelle seit 1973); Gottesdienst (seit 1978); Liturgie konkret (seit 1978). – Auf regelmäßige Handreichungen regionaler Instanzen (z. B. Seelsorgeämter) oder anlaßgebundene Handreichungen überregionaler Instanzen (z. B. Bischöfl. Hauptstellen; Päpstliche Werke) gehen wir nicht ein.

gen. Heute von den Produzenten Zurückhaltung, gar Totalabstinenz zu fordern, hieße fraglos, Scharen von Konsumenten auf die Barrikaden zu treiben. Liefie sich daraus folgern, daß die Praxis vor Ort so gut und so schlecht ist wie die gedruckten Vorlagen – und die Vorlagen deshalb so gut und so schlecht sind, weil die Praxis sie konsumiert? Jedenfalls braucht es intensive gemeinsame Anstrengungen, um diese „Fürbittmisere“ zu überwinden.

2. BETEILIGUNG DER GEMEINDE AN DEN FÜRBITTEN

Gebet in gemeinsamer Feier ist fast selbstverständlich immer auch Gebet der gläubigen Gemeinde. Nur sehr gelegentlich und auch nur in der Eucharistiefeier gibt es Privatgebete des Zelebranten: einige kurze Gebete zur Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion. Jedes andere Gebet in der Liturgie ist immer auch Gebet der Gemeinde, selbst wenn sie wie bei den kürzeren Amtsgebeten ihre Beteiligung „nur“ mit dem Amen bekundet.

Herkömmlich ist die Gemeinde am Allgemeinen Gebet besonders intensiv beteiligt. Das darzulegen muß man sich nicht einmal auf die Terminologie berufen; ‚oratio fidelium, Gebet der Gläubigen‘ ist nicht selten ja auch so ausgelegt worden: Gebet derer, die zur Sakramentsfeier bleiben, während die Taufbewerber schon vor diesem Gebet aus dem Gemeindegottesdienst entlassen wurden.

Beim Allgemeinen Gebet muß die Gemeinde die Möglichkeit haben, die ihr vorgegebene Intention sich innerlich anzueignen, damit bei der Antwort Herz und Stimme zusammenklingen. Das ist unsere Grundthese in diesem Abschnitt. Die Antwort der Gemeinde, die Ausdruck der Zustimmung zur Intentionsangabe ist, kann nur echt sein, wenn vorgängig die einzelnen Beter in ihrem Herzen haben ja sagen können zu der vorgegebenen Intention: Ja, in diesem Anliegen will ich beten; ja, das mache ich mir zu eigen, das ist heute unser aller Gebet, da stimme ich zu.

Erst im folgenden Abschnitt wird zu erörtern sein, daß damit, was den Inhalt angeht, eine beträchtliche Anforderung an diejenigen gestellt ist, die für die Formulierung der Intentionsangaben verantwortlich sind. Hier geht es zunächst um Aspekte der Form: Wie kann die nötige Stille vor den einzelnen Gemeindevantworten gesichert werden? Wie muß das Impulswort formuliert sein, damit es eine angemessene Gemeindeantwort evoziert?

2.1 GEGENBILDER, DOCH AUCH ANNÄHERUNGEN IN LITURGIEBÜCHERN

Das ursprüngliche Gegenbild ist wohl allgemein bekannt: Die Antwort folgt unmittelbar auf die Intentionsangabe, wobei die literarische und melodische

Gestalt der Intentionsangabe gewissermaßen zwangsläufig die Antwort provoziert – so im Schlußteil der Allerheiligenlitanei:

Ut Ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris,

te rogamus audi nos =

Schütze deine Kirche und leite sie

wir bitten dich, erhöhe uns.²⁰

Eine Fülle von Exempla aus nachkonziliaren universalkirchlichen und regionalen Liturgiebüchern ist leicht beizubringen, die zeigen, wie sehr sich die Verantwortlichen im ersten Jahrzehnt nach Veröffentlichung der Liturgiekonstitution, nach Erneuerung des Allgemeinen Gebetes, von diesem Modell abhängig fühlten.

Im O. Baptismi liest man:

Ut parentes et patrinos lucidum his parvulis exemplar fidei constituere digneris. R: Te rogamus, audi nos (n. 47).²¹

Aus F. Firmung zitieren wir die nahezu wörtliche Übersetzung des universal-kirchlichen Modells:

Gütiger Gott, wir bitten dich für die Neugefirmten, die du mit dem Heiligen Geist gestärkt hast, daß sie im Glauben festgewurzelt und in der Liebe festbegründet bleiben und durch ihr ganzes Leben Christus, den Herrn, bezeugen.

Wir bitten dich, erhöhe uns.²²

Anders als in „Feier der Firmung“ zeigt sich im deutschsprachigen Buch zur Kindertaufe, daß die regionalen Instanzen auch flexibler reagieren können.

²⁰ Die lateinische Version aus *Calendarium Romanum* 1969, 32–37, 38 f., hier 37, 39; die deutsche Version aus GL 762,7. In: *Magnifikat. Gebet- und Gesangbuch*. Ausgabe für das Bistum Regensburg. Regensburg 1964, 984, hatte die Übersetzung noch gelaute: „Daß du deine heilige Kirche regieren und erhalten wollest.“

²¹ Die Alternativmodelle im Schlußkapitel des O. Baptismi beharren bei eben diesem Modell, auch wenn die Intentionsangaben sprachlich etwas anders strukturiert sind:

- ut in omnibus hic astantibus renovetur gratia Baptismi (n. 217);

- ut hi parvuli per Baptismum adoptionem recipiant filiorum, Dominum deprecemur (n. 218);

- ut Ecclesiae sanctae tuae vivida membra fiant (n. 220);

selbstverständlich ist immer die Gemeindeantwort vorgesehen: Te rogamus, audi nos.

²² O. Confirm, n. 30: Pro iis famulis suis, quos donatio Spiritus Sancti confirmavit: ut, in fide radicati et in caritate fundati, Christo Domino testimonium sua conversatione perhibeant, Dominum precemur. – Am Rande sei bemerkt, daß die Firmfeier als Bischofsgottesdienst mehr als andere Feiern Vorbildcharakter hat oder haben sollte, Mängel dementsprechend hier mehr ins Gewicht fallen.

Zwar dominiert im zweiten und vierten Fürbittformular noch die im universal-kirchlichen Buch allein vorgegebene Struktur:

- Wir beten für diese Kinder, daß sie sich auf ihrem ganzen Lebensweg zu Christus bekennen (2,2);
- Herr Jesus Christus, laß diese Kinder lebendige Glieder deiner Kirche werden (4,1);

in beiden Formularen ist die Antwort: Wir bitten dich, erhöre uns.

Doch sind das erste und dritte Formular ein halber und ein ganzer Schritt in die richtige Richtung. Im ersten Formular beschränkt sich die Gemeinde auf stilles Gebet nach den einzelnen Gebetsintentionen: Ein Verzicht auf die stereotype Antwort „Wir bitten dich, erhöre uns“ ist in dieser Situation eher auf der Habenseite zu buchen. Im dritten Formular folgt nach den einzelnen Gebetsintentionen zunächst Stille; dann stimmt der Zelebrant (oder ein Lektor) einen der beiden folgenden Wechselrufe an:

„Herr, erbarme dich. – Christus, erbarme dich.

Christus, höre uns. – Christus, erhöre uns.“

Das ist der Schritt in die richtige Richtung.

Fast ganz am Ziel sind wir eigentlich schon im Meßbuch für das deutsche Sprachgebiet, dessen Anhang III acht Beispiele von Fürbitten bietet. Bei fünf dieser Beispiele lautet das Impulswort „Christus, höre uns“, der Antwortruf: „Christus, erhöre uns“; bei je einem dieser Beispiele ist vorgesehen:

Kyrie, eleison. (Herr, erbarme dich.)

– Christe eleison. (Christus, erbarme dich.)

Christus, Heiland und Erlöser – Wir bitten dich, erhöre uns.

Nur das letzte Beispiel, nämlich „Fürbitten – Für Verstorbene“ fällt aus diesem (erfreulichen) Rahmen; es ist aus „Die Begräbnisfeier“ übernommen:

Reinige sie von Schuld und Sünde. – Wir bitten dich, erhöre uns.

Vollende sie in deinem Leben. – Wir bitten dich, erhöre uns.

Tröste sie in ihrem Schmerz. – Wir bitten dich, erhöre uns. (usw.)²³

Das Rollenbuch der Gemeinde GOTTESLOB ist zunächst vorbehaltlos zu loben; in n. 357 ist betont, daß auf die Intentionsangabe (hier „Anliegen“ genannt), Stille folgen müsse, darauf das Impulswort zum Gemeinderuf; n. 358,2 zeigt die Möglichkeit auf, nach diesem Modell zu singen. Weniger eindeutig ist n. 358,1; denn naturgemäß ist der Satz „Schenke der Welt deinen Frieden“ Intentionsangabe, auf die hier wieder unmittelbar die Gemeindeantwort folgt: Wir bitten dich, erhöre uns.²⁴

²³ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes . . . Einsiedeln/[u. a.] 1973, 103.

²⁴ Auf GL 358,3 und auf die Schlußrubrik gehen wir weiter unten ein.

Es ist fast schon ein Exkurs, wenn jetzt vom Tagzeitengebet die Rede ist, von der Struktur der *Preces* in Vesper (Fürbitten) und Laudes (Bitten). Die in AES n. 192 vorgesehene (und im Schlußsatz von n. 193 nochmals angesprochene) Form „Jede Bitte besteht aus zwei Teilen, deren zweiter als jeweils wechselnde Antwort verwendet werden kann“, identifiziert „Bitte“ mit der Summe aus Intentionsangabe und Gemeindeantwort; realisierbar ist diese Form natürlich nur, wenn alle Mitfeiernden das gleiche Buch in Händen bzw. dasselbe Formular vor Augen haben. Andernfalls bleibt nur die Möglichkeit, von der n. 193 in der Hauptsache spricht:

„... der Priester oder Leiter [spricht] die ganze Bitte; dann antwortet die Gemeinschaft mit einer festen Formel oder mit einem kurzen stillen Gebet.“

Das „kurze stille Gebet“ muß hier nicht kommentiert werden. Die „feste Formel“ war schon in AES 190 angesprochen worden; da hieß es, in „einer kurzen Einladung [werde] die Antwort angesagt, die die Gemeinschaft dann unverändert nach den einzelnen Bitten wiederholt“.²⁵ Die „vorgesagte“ Formel ist gleichsam im Rahmen der Einleitung (Einladung) das „Impulswort“ für alle Fälle; Stille nach den einzelnen Bitten, vor der Gemeindeantwort findet nicht statt.

An diesem Detail wird einmal mehr deutlich: Bei der Gestaltung auch des nachkonziliaren Buches zum Tagzeitengebet und bei der Ausformung der Einzelheiten stand mehr der Gedanke an die Verpflichtung der Kleriker und Ordensleute zum Standesgebet im Vordergrund als das Anliegen, nach diesem Konzil müßten zumindest die Haupthoren vor allem für die Feier in Gemeinschaft der Gemeinden, dann erst der dazu Verpflichteten, eingerichtet sein. – Doch, wie gesagt, ist das eher eine Art Exkurs, allenfalls ein erstes Beispiel dafür, daß derzeit Modelle der *Preces* des Stundengebets nicht unbesehen auf das Fürbittgebet in Gemeinschaft der Gemeinden übertragen werden dürfen.

2.2 AUS DEN HINWEISEN UND MODELLEN DER AUTOREN

Da unsere Fürbittpraxis nach vor allem den universalkirchlichen Liturgiebüchern den Ansatz bei den Bittrufen der Litanei deutlich erkennen läßt, verwundert es nicht, wenn das die Autoren auch aussprechen. So schreibt J. Gülden 1946: „Wir haben trotz aller sprachlichen Schwierigkeiten die seit Jahrhunder-

²⁵ Liturgia Horarum verläßt sich bei der Darbietung des allerersten *Preces*-Formulars darauf, daß IGLH 190 bekannt ist: *Dominica I Adventus – Ad I Vesperas – Preces: Christum . . . invocemus, dicentes: Veni, Domine, et noli tardare* (der Antwortruf ist kursiv gesetzt), während in Stundenbuch I, Erster Adventssonntag – Erste Vesper – Fürbitten der Antwortruf zweimal, als Vorgabe und als Antwort, abgedruckt ist:

Laßt uns beten zu Christus, der Freude aller, die sein Kommen erwarten:

Komm, Herr, und säume nicht.

R. Komm, Herr, und säume nicht.

ten eingebürgerte ehrwürdige Form der unmittelbaren Anrede Gottes beibehalten: ‚Daß Du . . . wolltest, – . . . ; so weiß die Gemeinde auch mit Sicherheit, wann sie zu antworten hat . . . : ‚Wir bitten dich, erhöre uns!‘, wie es im dritten Teil unserer Litaneien gerade bei solchen Fürbitten die Regel ist.“²⁶

Dabei bleibt der Altmeister unserer Fürbittpraxis dann aber doch nicht stehen. Er – gemeinsam mit W. Krawinkel – rückt 1970 ausdrücklich von dieser Position ab, nicht ohne noch einmal zurückzuschauen: „Im Modell D war zunächst die in den alten Litaneien gebräuchliche Form ‚Daß du [. . .] wolltest – [. . .] vorgesehen. Bei den ersten Bemühungen um die Wiederbelebung der Fürbitten hat diese dem Volke bekannte Form viel geholfen, da das Stichwort für die Antwort der Gemeinde leicht erkennbar war. Unserem Sprachempfinden scheint diese Form allerdings veraltet. Vor allem wird die darin mitklingende Bitte an Gott, er möge sich herabneigen, wie sie dem lateinischen ‚digneris‘ entspricht, nicht mehr erkannt. Anstelle der Umschreibung ‚daß du [. . .]‘ wurde deshalb auch in diesem Modell die Bitte ohne abhängigen Satz formuliert. Zur Erleichterung der Gemeindeantwort kann ein [. . .] Vorbeter [. . .] jede Bitte vielleicht nach einer kurzen Stille abschließen mit: ‚Christus, Heiland der Welt.‘ Die Gemeinde antwortet: ‚Wir bitten dich, erhöre uns.‘“²⁷

Ein anderer „Klassiker“ des Fürbittgebetes, H. Steffens, hatte sich schon 1965 in vorsichtigen Formulierungen von der damals herkömmlichen Praxis distanziert, die Intentionsangaben in das Satzgefüge „Daß Du [. . .] wolltest“ einzubringen: „Jede Bitte endet mit einem Hauptwort. Das ordnet nicht nur den sprachlichen cursus, sondern erleichtert wesentlich die Antwort. Bei selbstgeformten Bitten wird man darauf achten.“ Was die Antwort der Gemeinde betrifft, bemerkt dieser Autor: „Als allgemeine Antwort folgt auf jede Bitte: ‚Wir bitten dich, erhöre uns.‘ Jedoch sind auch andere Antworten möglich [. . .] So ließe sich etwa jeweils antworten mit: ‚Kyrie eleison‘ oder auch mit einem schlichten ‚Amen‘.“²⁸ Diese Stellungnahme verrät ungewollt, für wie selbstverständlich man unmittelbar nach dem Konzil die Praxis gehalten hat, auf Fürbitten (Intentionsangaben) sei mit „Wir bitten dich, erhöre uns“ zu antworten. Einige Jahre später liest man dann aber bei H. Steffens: „Wichtiger [als die Bemühung um immer neue Antworttexte: Vf.] ist bei den Fürbitten die besinnliche Pause. Was in ihr geistig verarbeitet wurde, wird durch eine nachfolgende noch so stereotype Antwort nicht zerstört“ (1972), anscheinend bald darauf dann: „Es ist selbstverständlich, daß ein spontan und ohne Besinnungspause gesprochenes ‚Wir bitten dich, erhöre uns‘ die schlechteste aller Lösungen ist [. . .] Impulsive Antworten werden gedankenlos gegeben und loten keine Tiefe aus.“

²⁶ J. GÜLDEN, Fürbittgebete (s. Anm. 17) 8. – Fast wörtlich werden diese Anweisungen übernommen in: J. GÜLDEN/W. MUSCHICK, Fürbitten (s. Anm. 18) 7.

²⁷ J. GÜLDEN/W. KRAWINKEL, Fürbittgebete (s. Anm. 18) 8.

²⁸ H. STEFFENS, Fürbittenbuch (s. Anm. 18) 8.

Eine Bitte, die sogleich wieder vergessen ist, kann nicht zum Gebet werden. Andererseits erschwert eine Vielzahl von möglichen Antworten die Teilnahme auswärtiger Kirchenbesucher. Es empfiehlt sich, wegen der Einheit des Gottesdienstes sich auf die Vorlagen des GOTTESLOB zu beschränken“ (1973 bzw. 1976).²⁹

Anfangs der siebziger Jahre distanzieren sich auch andere Autoren mit einigem Nachdruck von der Form, ohne einen Moment der Besinnung auf die Intentionsangabe antworten zu lassen. Doch spiegelt sich in derartigen Stellungnahmen immer noch deutlich genug die damals durchschnittliche Praxis wider; in vielen Gemeinden war es eben immer noch üblich, unmittelbar auf die Angabe der Intention – in Hauptsätzen oder antiquierter: „Daß du [. . .] wollest“ – zu antworten: „Wir bitten dich, erhöre uns.“³⁰

Hat sich das in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten geändert? Blättert man in jüngeren Veröffentlichungen, dann muß man zu dem Schluß kommen, daß die meisten Autoren durchaus die Ansicht teilen, es bedürfe der Besinnungspause, einer kurzen Stille vor jedem Gemeinderuf, daß sie andererseits immer noch mit Gemeinden rechnen, in denen das anders praktiziert wird; in denen es also nach wie vor üblich ist, ohne vorgängige Stille zu antworten: „Wir bitten dich, erhöre uns.“³¹

²⁹ H. STEFFENS, *Fürbittenbuch* (s. Anm. 18) 10; H. STEFFENS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier* (1973), 1976 (s. Anm. 18) 12.

³⁰ Für TH.-MAAS-EWERD/[U. A.], *Neue Fürbitten* (s. Anm. 18) 12–14, ist das die erste, doch nicht die beste, nicht die von diesen Autoren favorisierte Möglichkeit. – Vgl. auch B. KLEINHEYER/[U. A.], *Werktagsmessen . . . Jahresreihe 1 . . .*, Regensburg 1972; in „Kurze Hinweise für den Benutzer“ (H. BÜSSE) heißt es dort (S. 14): „Jeder Gebetsruf der Gemeinde wird durch einen Gebetsruf . . . eingeleitet, wodurch einerseits das Gewicht des Betens gegenüber der Intentionsangabe deutlich wird und andererseits keine Unsicherheit über den Zeitpunkt des Beginns der Gemeindeantwort aufkommen kann. Wichtig ist ein kurzes Innehalten nach jeder Intentionsangabe. Alle Intentionen sind so formuliert, daß notfalls der leider noch weithin allein gebräuchliche Gebetsruf ‚Wir bitten dich, erhöre uns‘ unmittelbar angefügt werden kann.“

³¹ In: Das große SCHOTT-Fürbittbuch, 3 (s. Anm. 18) 5, schreibt R. BERGER im „Vorwort“: „Man wird am Sonntag bevorzugt Formen wählen, bei denen die Gemeinde nach der Nennung des Anliegens nicht sofort laut antwortet, sondern erst nach einer kurzen Stille in einen vom Kantor angestimmten Ruf einfällt; das ist auch bei der verbreiteten Antwort ‚Wir bitten dich, erhöre uns‘ möglich . . . Stille ist gegebenenfalls auch möglich nach dem Antwortruf, bevor das nächste Anliegen genannt wird.“ – In: *Fürbitten. Lesejahr B* (s. Anm. 18) 7 [von W. GROSS ?], liest man: „Zu den Fürbitten gehört unabdingbar das persönliche Gebet der Gläubigen. Nach jeder Bitte kann [!] eine Zeit der Stille den Mitfeiernden helfen, sich die Intention zu eigen zu machen.“ – N. KELLER, *Laßt uns* (s. Anm. 18) 8, bemerkt: „Bei Modellen, die keinen Antwortruf aufweisen, könnten die einzelnen Bitten bekräftigt werden mit ‚Wir bitten dich, erhöre uns‘ [doch kommen bei diesem Autor solche Modelle nur selten vor].“

2.3 FÜRBITTRUFE – GESUNGEN

Bei der Auswahl der Impulsworte und der zugehörigen Gemeinderufe wird man – wenn man die gemeindliche Praxis grundsätzlich neu überdenken oder aber behutsam korrigieren will – davon ausgehen, daß bei festlichen Anlässen die Rufe auch gesungen werden sollten. Festliche Anlässe, das ist selbstverständlich eine dehnbare Größe. Man wird nach einem der Gemeinde angemessenen Weg suchen; einerseits sollte man bei den Fürbitten nicht so selten singen, daß solcher Vortrag ungewohnt, damit befremdlich bleibt, andererseits nicht so häufig, daß solcher Vortrag all(sonn)täglich wird; auch die Sonntage haben unterschiedliche Qualität. Auch wird man – eine bare Selbstverständlichkeit – darauf zu achten haben, ob eine zum Singen fähige Gemeinschaft versammelt ist. – Wir behandeln den Sonderfall, daß Impulswort und Gemeinderuf gesungen werden, deshalb zuerst, weil hier etliche zusätzliche Aspekte zu berücksichtigen sind.

GOTTESLOB 358 bietet drei Formen an, Fürbittrufe zu singen; ferner wird dort auf die Akklamationen in den Litaneien GL 762, 770 verwiesen. GL 358,1 scheint – wie gesagt – deswegen ungünstig, weil „Schenke der Welt deinen Frieden“ kein Impulswort ist, sondern Intentionsangabe; insofern ist also auch Stille zur Besinnung nicht möglich. Man sollte von der Nutzung dieses Modells absehen. Dagegen uneingeschränkt ja zu GL 358,2; denn dem Impuls, „Christus, höre uns“ geht Stille voraus, wie in GL 357 nachdrücklich gefordert. Ja auch zu GL 358,3, wenn dem Ruf des Kantors „Lasset zum Herrn uns rufen“ ein Moment der Besinnung vorausgeht, was nach der Melodie ja nicht unmöglich ist.³² Natürlich kann auch der Ruf „Wir bitten dich, erhöre uns“ gesungen werden – doch besser nicht nach der Melodie GL 358,1, sondern nach der geläufigen Melodie GL 762,7, wenn als Impulswort ein Fünfsilber gesungen wird, entweder „Gott, unser Vater“ oder „Herr, unser Heiland (Herr Jesus Christus)“ – je nachdem, ob sich die Bitte an die erste oder die zweite göttliche Person richtet.

Eine Reihe weiterer Möglichkeiten deutet der Verweis auf GL 762, 770 an; doch scheinen nicht alle diese Akklamationen geeignet. Eine gute Hilfe sind die Hinweise von W. Groß³³, der Akklamationen aus GL 770 ganz ausspart, unter denen aus GL 762 sorgsam auswählt, dafür auf andere Akklamationen aus GL aufmerksam macht:

GL 563: Erhöre uns, Christus;

GL 563: Christus gestern, Christus heute, Christus in Ewigkeit;

GL 564: Christus Sieger, Christus König, Christus Herr in Ewigkeit;

GL 205,1: Im Kreuz ist Heil, im Kreuz ist Leben, im Kreuz ist Hoffnung.

³² Was die Antwort „Herr / Christus, erbarme dich“ angeht, sind weiter unten Anmerkungen zu machen.

³³ Gross, Fürbitten. Lesejahr B (s. Anm. 18) 7 f.

Die zuletzt genannten Akklamationen werden nach der Besinnungsstille vom Kantor vorgesungen, von der Gemeinde wiederholt. Eben weil sie so festlich sind, wird man diese Rufe nicht allzu häufig nutzen können. Auch wird man in jedem Fall bedenken müssen, ob der Gemeinderuf zu den vorgesehenen Intentionsangaben paßt. Schließlich ist zu bemerken, daß die wörtliche Übereinstimmung von Impulswort und Gemeindeantwort nur selten erträglich ist, und dann wohl auch nur, wenn die Rufe gesungen werden.

2.4 IMPULSWORT UND GEMEINDERUF

Vornehmliche Frage ist, wie Impulswort und Gemeinderuf so aufeinander abgestimmt werden können, daß der Impuls unmittelbar und eindeutig die Antwort der Gemeinde evoziert. Daß wir die pure Wiederholung des Impulswortes nicht für günstig halten, wie das beim Tagzeitengebet in Gemeinschaft anscheinend das Normale sein soll, hatten wir schon gesagt. Das minder gute Beispiel könnte auch bei der Eucharistiefeier Schule machen. Impulswort und Gemeinderuf sollten voneinander unterschieden und doch aufeinander bezogen sein. Darum sollte in der Praxis jeder Gemeinde ein bestimmtes Impulswort eine festgelegte Antwort „bewirken“. Allenfalls dann ist eine Abweichung von der Regel möglich, wenn gesungen wird; wenn die Melodie des Impulswortes eindeutig zum Ruf führt – z. B. – „Wir bitten dich, erhöre uns“, dann können auch unterschiedliche Texte (s. o.) dieser Melodie unterlegt werden.

Der Gemeinderuf antwortet auf Anliegen, die Fürbitten sind. Darum muß sich der Gemeinderuf dem einfügen. Im Tagzeitengebet³⁴ sind zu den Bitten der Laudes Antworten vorgesehen wie: „Schenke uns deinen Geist“; „Bewahre uns in deinem Dienst“; „Schenke uns dein Erbarmen“ – das entspricht der Funktion dieser morgendlichen Bitten, in denen es um die Heiligung des Tages geht. Wenn es aber auch in der Vesper heißt: „Herr, schenk uns dein Erbarmen“, „[Herr,] zeige uns dein Erbarmen“ (mehrfach), dann ist die Funktion der fürbittenden Preces in der Vesper eben nicht getroffen; denn nicht uns, sondern jetzt denen, für die wir bitten, möge Gott sein Erbarmen zuwenden. Der Gemeinderuf ist schon da nicht stimmig formuliert, wo Gott auf „sein Volk“ hingewiesen wird: „Herr, steh deinem Volke bei“; „Herr, gedenke deines Volkes“; „Herr, erbarme dich deines Volkes“; „Herr, segne dein Volk“. Auf Gebetsanliegen wie „Bewahre die Völker vor Angst und Verzweiflung“; „Schenke allen Völkern der Erde Frieden“; „Dein Licht leuchte [. . .] allen Menschen“, „Tröste alle, die im Elend leben“; „Richte auf, die ungerecht verfolgt und gefangengehalten werden“, kann man nicht antworten mit Rufen, die „Dein Volk“ als den Empfänger von Gottes Erbarmen vorstellen – es sei denn, die Rede vom Volk Gottes

³⁴ Wir haben die folgenden Beispiele alle aus den 2 x 28 Formularen der Preces des Vierwochenpsalters gewählt; aus anderen Formularen ließen sich ähnlich instruktive Beispiele anführen.

wird vage, verschwommen, unverbindlich.³⁵ Die Fürbitten bzw. die einzelnen Elemente im Gefüge der Fürbitten müßten an der schönen Klarheit unserer Hochgebete partizipieren, in denen unterschieden wird: hier „die versammelte Gemeinde“, dort „alle deine Söhne und Töchter, die noch fern sind von dir“ – die jedenfalls wir nicht vereinnahmen dürfen, indem wir sie unsere Brüder und Schwestern nennen oder indistinkt zum Volke Gottes rechnen.³⁶

Es ließe sich zeigen, daß es Vorlagen von Autoren gibt, die sich unbesehen solche Ungereimtheiten aus den Fürbittformularen des Tagzeitengebets zu eigen gemacht haben.

Bevor wir einige praktikable Beispiele präsentieren, sei eben die Frage erörtert, ob „Kyrie/Christe eleison – Herr/Christus, erbarme dich“ Impulswort und Gemeindeantwort sein könnten. Daß GL 358,3 eine solche Form bzw. diesen Ruf vorsieht, ist schon Teil einer bejahenden Antwort. Überdies wird der Ruf nach Erbarmen ja auch in anderem Zusammenhang in der Eucharistiefeier ausgebracht, im Gloria. In der Vesper hat der dreigliedrige Kyrie/Christe-Ruf seinen legitimen Ort. Doch wird man die Bedenken derer nicht gering veranschlagen dürfen, die fürchten, der häufige Einsatz des „Kyrie, eleison / Herr, erbarme dich“ im Rahmen der Fürbitten könnte dem Kyrie – dem Ruf und der oft damit verbundenen Litanei der Christus-Prädikationen – im Rahmen der Eröffnung der Eucharistie abträglich sein. Darum sollte man mit diesem Impuls und mit dieser Antwort im Rahmen der Fürbitten bei der Eucharistie eher sparsam umgehen. Übrigens darf keinesfalls unklar sein, wer der Kyrios ist; mit „Herr, erbarme dich“ den Vater unseres Herrn Jesus Christus anzurufen, widerspricht aller Tradition. Daß es bei den Fürbitten selbstverständlich immer nur heißen kann „Herr, erbarme dich“, nie jedoch „... erbarme dich unser“, liegt in der Natur dieses Gebets, das Für-Bitte ist und nichts anderes.

Eine ganze Reihe von Formeln hat sich längst bewährt, besonders der von GL 357/358,2 favorisierte Ruf:

V: Christus, höre uns – A: Christus, erhöre uns.

Vielfach gebräuchlich sind auch:

V: Herr, erhöre uns – A: Erhöre uns, o Herr;

V: Herr, erhöre unser Gebet – A: Und laß unser Rufen zu dir kommen.

Den herkömmlichen, den weitverbreiteten Gemeinderuf könnte man auch einleiten:

V: Erhöre unsere Bitte – A: Wir bitten dich, erhöre uns.

³⁵ Völlig verfehlt ist, auf die Fürbitte für Verstorbene antworten zu lassen: „Herr, erbarme dich unser“: z. B. Psalterium, Vesper am Freitag der 4. Woche.

³⁶ Ähnlich differenziert wird in Hochgebet III bei der Interzession für Verstorbene gebetet: Erbarme dich unserer verstorbenen Brüder und Schwestern – und aller, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind.

Doch wäre es auch möglich, den Impuls so zu fassen:

V: Herr, wir rufen zu dir – A: Wir bitten dich, erhöhe uns.

Jedenfalls sollte die Gemeinde auch bei diesem Ruf mit Eindeutigkeit rechnen dürfen.³⁷

Th. Maas-Ewerd und seine Mitarbeiter haben etliche weitere Formeln ins Gespräch gebracht³⁸; hier seien zwei genannt, die in Erinnerung bleiben sollten:

V: Gewähre ihnen Heil, o Herr – A: Denn sie hoffen auf dich, o Gott;

V: Sende ihnen deine Hilfe, o Herr – A: Und behüte sie mit starker Hand.

Gelegentlich wird gefragt, wieviel verschiedene Rufe, Impulsworte und zugehörige Gemeinderufe denn in einer Gemeinde eingeführt sein sollten. Eine für alle verbindliche Antwort wird man kaum geben können. Man wird berücksichtigen müssen, wie sich die Gemeinde jeweils zusammensetzt. Je stärker die Fluktuation, desto zurückhaltender sollte man sein im Gebrauch von Alternativen. Auf eine Gemeinde im Zentrum einer Großstadt muß man anders eingehen als auf eine kleinstädtische oder ländliche Gemeinde; überdies ist es ein Unterschied, ob man am Werktag Eucharistie feiert oder am Sonntag – relativ früh oder relativ spät. Schließlich sei noch bemerkt, daß extravagante Formulierungen auf gelegentlich mitfeiernde fremde oder einheimische Christen eher distanzierend wirken.

2.5 VOR ALLEM STILLE ZUM GEBET IM HERZEN

Abschließend sei das nochmals mit allem Nachdruck gesagt: Im Zusammenspiel der „Rollen“ beim Allgemeinen Gebet tendiert alles hin auf die Aktion des Trägers der „Hauptrolle“. Die Gemeinde hat das entscheidende Wort. Dazu muß sie befähigt werden. Immer werden einzelne der Gemeinschaft die Intentionen, die Anliegen vorgeben müssen. Gerade deshalb ist es unerlässlich, daß alle, die zum Gebet aufgerufen und bereit sind, genügend Zeit haben, die jeweilige Intention aufzunehmen, anzunehmen, ins Herz zu nehmen, sich zu eigen zu machen. Lieber auf die eine oder andere Intention verzichten, selbst wenn auch sie „heute so schön zum Thema paßt“, als die Augenblicke der Stille zu kürzen. Wem daran liegt, zur Behebung der „Fürbittmisere“ beizutragen, der sollte hier ansetzen. Vertrauensvolles Gebet vor Gottes Angesicht ist nur möglich in Ruhe, in Gelassenheit. Nur so können Fürbitten sein, was sie sein sollen; nur so wird die Gemeinde zu ihrem geistlichen Dienst und Amt befähigt: „In den Fürbitten übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus“ (AEM 45).

³⁷ F. G. FRIEMEL, *Gebet der Gläubigen* 1978 (s. Anm. 18) 198 macht diesen Vorschlag; doch gibt es bei diesem Autor – wie bei anderen – auch andere Vorschläge, die Akklamation „Wir bitten dich, erhöhe uns“ einzusetzen, auch als Impulswort, das dann zu einer anderen Antwort führt.

³⁸ MAAS-EWERD/[U. A.], *Neue Fürbitten* (s. Anm. 18) 12–14.

Josef Rafael Kleiner, München

Zeitschriftenschau

Kurzinformationen

Inkulturierte Liturgie war Thema und Anliegen des Kongresses vom 6. bis 10. Mai 1991, veranstaltet vom päpstlichen Liturgischen Institut S. Anselmo in Rom. Über 100 Professoren und Studenten nahmen teil. Die Leitung hatte ANSGAR CHUPUNGO OSB, früher Rektor des Athenäums und Präsident des Instituts, jetzt Leiter des pastoralliturgischen Instituts in Manila (Philippinen). Er erläuterte das Leitthema am Missionsdekret AG des 2. Vatikanischen Konzils (Nr. 22) in der Begriffsklärung von „Revision – Adaptation – Inkulturation“. Letztere geht tiefer als eine bloße Akkulturation (Nebeneinander von zwei Kulturen); sie bedeutet gegenseitige Integration, Assimilation, Durchdringung. Religion (ritus) und Volkskultur nehmen eine schöpferische und verwandelnde Beziehung miteinander auf. Neben dem unverzichtbar Bleibenden gibt es eine Fülle von wandelbaren Elementen (SC Nr. 21). – BASIL STUDER OSB, Patrologe in S. Anselmo, zeigte auf: Die urkirchliche christliche Liturgie ist zu einem beträchtlichen Teil das Produkt eines Inkulturationsprozesses, ein Kind der jüdischen Glaubensgemeinschaft, gestaltet im hellenistisch-römischen Milieu von Kult und Kultur mit Spuren der paganen Mysterien. Entscheidend ist jedoch der biblische Einfluß in Gestalt der

Zeichen-Symbole, Mysteria-Sakramente der inkarnatorisch-paschalen Wirklichkeit der Feiern dieser Kirche. – EPHREM CARR OSB, S. Anselmo, behandelte das Kirchenjahr im syrischen Ritus und in laufend stattgefundenen pastoralen Anpassungen. – A. R. CROLLIUS SJ, Historiker der Gregoriana, interpretierte Methoden und Modelle der Inkulturation im Gefolge von „Ad Gentes“, das Ineinander von „homo laudans et ludens“, und die Notwendigkeit des Pluralismus innerhalb des römischen Patriarchats heute. – A. M. TRIACCA SDB, Redakteur von „Ecclesia orans“, zeigte auf, wie die reformierten liturgischen Agenden nach dem Vaticanum II. durch die Partikularrechte der Bischofskonferenzen und die je spezifischen Übersetzungen/Paraphrasen diesen Weg der Inkulturation zaghaft begonnen haben. – J. ALDABAL SDB aus Barcelona wies exemplarisch auf konkrete Zeugnisse hin und zeigte Desiderata für die Zukunft der verschiedenen Ortskirchen der Catholica auf. – A. CHUPUNGO OSB faßte die Einzelperspektiven zusammen und formulierte Kriterien einer Weiterentwicklung: Ersetzen eines alten fremden Ritus durch einen lebendigen Gestus der Volkskultur als kraftvolles Äquivalent; liturgisch-biblisches Implantat zur schöpferischen Anverwandlung; Auffül-

lung von Lücken im amtlichen Ritus mit Elementen der volksreligiösen Überlieferung. – In Sprachgruppen wurden konkrete Experimente und Zeugnisse der Inkulturation in Indien, Zaire, Lateinamerika, Polynesien u. a. vorgestellt und diskutiert.

A. HOLLAARDT, *L'inculturation liturgique*, in: *Questions liturgique*, 72 (1991) 241–243.

Komposition neuer Tagesgebete – Richtlinien: Solche wurden von der Liturgischen Kommission der Bischöfe Irlands (ICEL) 1991 formuliert:

- Wesen des sakramentalen Ritus und Kontext bestimmen Inhalt und Stil der Gebete.

- Die Gebete sind für den Vortrag in der feiernden Gemeinde bestimmt.

- Rhythmus und Kadenz sollen helfen, daß Gebete gut vorgetragen, hörbar und leicht verstehbar sind.

- Als Elemente sind festzuhalten: Anrede und ihre Erweiterung, Bitte, Anliegen und Anlaß, Schlußformel. Bisweilen ist es berechtigt, von dieser überlieferten Struktur abzugehen.

- Anregungen für Gebete finden sich in der Bibel, dem Kirchenjahr, den theologischen Perspektiven.

- Man bediene sich einer vielgestaltigen Wortwahl, sprachlicher Farbe und dichterischer Phantasie.

- Die Sprache sei inklusiv und vermeide sexistische, rassistische, klerikalistische, antisemitische Anspielungen.

- Gebete des Vorstehers richten sich an Gott, den Vater. Man bediene sich dabei verschiedener biblischer Bilder und Metaphern. Schon die Anrede weise auf das Gebetsanliegen hin.

- Die Schlußformel bringe klar zum Ausdruck: Jesus ist der Mittler christlichen Betens. Die Konklusion muß mit dem Kern des Gebetes übereinstimmen. Ist die Doxologie im Text enthalten, unterbleibe sie in der Schlußformel.

ICEL, *Original Texts*, in: *New Liturgy*, 73 (1992), 4–8, hier: 6.

43. *Liturgischer Nationalkongreß Italiens in Bari 24.–28. August 1992:*

„Gott nimmt Wohnung unter den Menschen – Tempel und Versammlung“, so lautete das Thema der Woche. Es ging aus von 1 Petr 2,4 und sah die Kirche als Kultgemeinschaft, aufgebaut durch die Eucharistie zum sichtbaren Zeichen ihrer Pilgerschaft hin zur Vollendung als himmlische Kirche. Dies wird auch sichtbar in der Beziehung zwischen Versammlung und Kultgebäude, zwischen Leben und Feier der Christen. Zur Teilnahme lud ein MARIANO MAGRASSI OSB, seit 1976 Erzbischof von Bari-Bitonto, Präsident der Liturgischen Kommission der CEI. Man beging zugleich die Siebenhundertjahrfeier der Konsekration der Kathedrale von Bari. Kongreß und Fest wurden vorbereitet von DON ALFREDO DI STEFANO.

DON ALFREDO DI STEFANO, *Dimora di Dio tra gli uomini*, in: *Liturgia* 26 (1992), 186 f.

Der Bezug „Bibel und Liturgie“ zeigt sich in der biblischen Inspiration gottesdienstlicher Texte und der liturgischen Herkunft von Schrifttexten. Dazu ergibt sich eine Reihe von Fragen: Materielle und formelle Bi-

beltreue der Agenden? Was sagt diese Unterscheidung aus? Bis zu welcher Grenze darf die zweite über die erste hinweggehen? Welche theologischen und pastoralen Folgen hat dies bezüglich der Übersetzung und Kürzung bzw. Verstümmelung von Texten im liturgischen Beziehungsgefüge? Was heißt das für die biblische Durchdringung von alten und neuen Gebetstexten, Hymnen, Liedern, Eucharistiegebeten? Wir sind heute geprägt von der kritischen Rationalität und haben Bedenken wegen einer a-historisch-unwissenschaftlichen Verwendung von Schrifttexten. Wie können wir unserer eigenen kritischen Ideologie enttrinnen? Wie können wir Wissenschaftlichkeit, Sinn für Geschichte, Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit im religiösen Bereich bewahren? Gibt es eine „*Lecture des Herzens*“ im rituellen Vollzug beim Umgang mit der Heiligen Schrift? Darf das Prinzip gelten: „*Lectio semper est selectio*“? Wir dürfen die traditionelle Regel gelten lassen vom pluriformen *Sensus Sacrae Scripturae* – auch vom „*sensus liturgico-allegoricus*“.

L.-M. CHAUVET, *La dimension biblique des textes liturgiques*, La Maison-Dieu 1992, n. 189, 131–147, hier: 146 f.

Für Lektor(innen) der Liturgiefeier gilt zu achten auf:

– Haltung: Sie muß mit dem Lesetext übereinstimmen. Außen und Innen müssen einander entsprechen – aufrecht, wach, entspannt. Der Leib ist getragen und durchlichtet vom Geist.
– Atem: Entspannt und selbstbewußt sein hilft zur Regulierung des Atem-

haltens. Die Stimmbänder sind gespannt, der Leib wirkt wie eine Orgel zur Resonanz der Stimme. Atem und Interpunktionen sind aufeinander abgestimmt.

– Stimmgebrauch: Das Einzigartigste am Menschen! Klang der Vokale, Präzision der Konsonanten, Stimmhöhe sind dem Text und dem Auditorium im Raum angepaßt.

– Artikulation: Von ihr hängt die Verständlichkeit des Gelesenen besonders ab. Die letzten Silben und Buchstaben nicht verschlucken! Achtung auf das Abgleiten in den Dialekt!

– Akzent, Melodie, Rhythmus und Tempo: Rechte Betonung macht den Sinn einer Aussage hörbar. Sprachmelodie vermeidet monotones, bewirkt Aufmerksamkeit heischendes Lesen. Rhythmus bringt die Dynamik in die Verkündigung. Tempo verlockt zum bewußten Mitgehen und Entgegennehmen der Lesung durch die Hörer.

J. VAN DER KNAAP, *Lezen in de Liturgie*, in: *Rond de tafel*, 47 (1992), 3 f., hier: 4.

Echte Kommunikation in der Liturgiefeier ist bedingt durch Codices oder Ausdrucksmittel, die geschehen im wörtlichen, sichtbaren, bildhaften, musikalischen, berührbaren, geruchsbestimmten, dramatisch-bewegten Bereich. Gelungene Kommunikation geschieht im technisch korrekten Gebrauch dieser Medien und besonders in der Fähigkeit, sie harmonisch miteinander zu verbinden. Ritus, Bild, Wort, Symbol sollen zu einer Einheit werden – eingängig, be-

wegend, gewinnend. Wenn der Vorsteher der Feier die Gaben, den Altar, das Kreuz und die Versammlung inzensiert, singt die Gemeinde aus dem Psalm: „Wie Weihrauch steige mein Gebet auf zu dir, mein Gott . . .“ Dabei gewinnt der Ritus eine signifikante Dichte. Worte, Töne, Gesten, Düfte, Bilder fließen zusammen in ein Symbol, das die versammelte Gemeinde als Subjekt dieser Feier hervortreten läßt.

GIANFRANCO VENTURINI, *Comunicare nella celebrazione liturgica*, in: *Liturgia* 26 (1992) 16–41.

Initiatorische Sonntagsfeiern für „Christwerdungs-Kandidaten“, d. h. Katechumenen, legt uns eine missionarische, evangelisierende Pastoral nahe. Die Zahl der Getauften ohne jede institutionelle Kirchenbindung bzw. die Zahl der Ungetauften in unseren nach-christentümlichen Ländern nehmen ständig zu. Sie brauchen das Angebot, in geschwisterlicher Gemeinschaft als Schüler Jesu nach dem Evangelium leben zu lernen. Dazu bietet sich die sonntägliche Versammlung an. Welche Gestalt soll nun diese Feier haben? Was brauchen die möglichen Teilnehmer, die sich fragen, ob sie christlich heiraten, ihre Kinder taufen lassen, am Leben der Gemeinde der Glaubenden teilnehmen sollen? Es geht um *Koinonia*, Verbundenheit und Freundschaft miteinander; es geht um Vertrautwerden mit der biblischen Botschaft, um Ermutigung durch das Beispiel Christi und der Christen zu einer jesuanischen Lebenspraxis; es geht um die liturgische Feier des Le-

bens aus dem Glauben in Gebet, Liturgie, Sakrament. Dies alles bedarf einer gestalteten Zeit, eines organischen Rhythmus, einer ganzheitlichen Weg-Erfahrung, wie sie der christliche Sonntag im Wochenablauf garantiert.

L. LEMMENS, *Wij kunnen niet leven zonder de dag des Heren te vieren. Zondag vieren „Tussen de Tijden“*, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 76 (1992) 22–60.

Die gottesdienstliche Versammlung ist eine typische Gemeinde in der Kraft des Geistes. Dieser befähigt und bewegt sie dazu, den vom österlichen Christus gestifteten Kult ständig und überall fortzusetzen und andauern zu lassen im Leben aus dem Glauben. Jeder bringt ins Ganze ein, was nur so ihm verliehen wird, und dient damit allen. Der charismatische Reichtum der Gemeinschaft inspiriert und begleitet die Mitglieder, ohne die Eigenständigkeit der Personen aufzuheben, z. B. bei der gemeinsamen Gewissensprüfung im Bußritus, im Lobpreis der Dreifaltigkeit beim Gloria, Sanctus, der Kanondoxologie, bei der Psalmodie, beim Lesen und Hören der Schriftperikopen, bei der Gabenbereitung, insbesondere im Zuspruch und Gestus des sakramentalen Vollzugs, wie auch bei der Epiklese (Geistbitte) über die Gemeinde. Diese lebensstiftende und befreiende Wirklichkeit des Heilsgeschehens faßt zusammen eine Formel des Aquinaten (Thomas, IV Sent., dist. 8, qu. 2, a 3, ad 1): „Die Feier, an welcher die liturgische Versammlung teilnimmt, gewinnt ihre verwandeln-

de Wirksamkeit aus der Fülle des Geistes Christi.“ Darin kommt die priesterliche Dimension des Gottesvolkes, der Versammlung der feiernden Getauften, zum kultischen Ausdruck, so entsteht Kirche als Eine,

Heilige, Katholische und Apostolische ständig neu in Zeit und Raum.

A. M. TRIACCA, *Dinamismi ed interazioni tra assemblea e Spirito Santo*, in: *Liturgie* 26 (1992) 268–281.

BUCHBESPRECHUNGEN

HILLENBRAND, K. / KEHL, M., *Du führst mich hinaus ins Weite*. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock, Würzburg: Echter Verlag 1991, 456 Seiten, DM 56,-.

Lieber Kaplan, aus mehreren Gründen wähle ich für diese Buchbesprechung die Form eines Briefes an Sie. Zwei Gründe nenne ich hier, den dritten zum Schluß. Weder in liturgiepastoraler noch in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht ist dieses Buch fachspezifisch: der erste Grund; der andere: Ich darf mich zum Kreis derer rechnen, die dem junggebliebenen 75jährigen Georg Mühlenbrock SJ seit langem in Freundschaft verbunden sind.

Ps 18(17),20a „Er führt mich hinaus ins Weite“ hat zum Buchtitel angeregt. Die Freundesgabe soll davon Zeugnis geben, daß G. Mühlenbrock vielen Theologiestudenten, vielen Novizen seines Ordens und später vielen Priestern diesen Dienst getan hat, die Führung durch den lebendigen Gott zu bezeugen. Für die Jahre,

in denen P. Mühlenbrock als Spiritual am Priesterseminar Aachen (1950–1959) tätig war, steht der Beitrag des Aachener Bischofs Klaus Hemmerle. Nicht wenige Aufsätze stammen aus der Feder von Jesuiten, denen der Jubilar in Eringerfeld/Westf. (1959–1967) Novizenmeister war; die Jahre als Regens des Priesterseminars St. Georgen in Frankfurt/M. (1967–1973) und als Rektor des Römischen Collegium Germanicum et Hungaricum (1973–1979) spiegeln sich im Gros der Beiträge, die auch seine Verbundenheit mit der Konferenz der Regenten und der Spirituale der Priesterseminare im deutschen Sprachgebiet bezeugen. Nach seinen römischen Jahren war G. Mühlenbrock bis 1987 Priesterseelsorger im Bistum Limburg; daher widmet ihm Bischof Kamphaus von Limburg eine Exhorte an die Priester des Bistums. Dreißig Freunde – die ältesten aus seinem Heimatbistum Trier, der jüngste fast ein halbes Jahrhundert jünger als der älteste, aus dem weiten Raum zwischen Chur (CH) und Osnabrück, zwischen Rotterdam und Zagreb (Kroatien) sowie Alba Julia (Siebenbürgen) – haben wahrlich eine Gabe

zusammengestellt, die vielen Führung und Geleit bieten kann. Sicher ist es kein Buch, dem man thematische „Stromlinienform“ bescheinigen kann (wie viele Verlage dies heutzutage von Festschriften wünschen); doch heißt das nicht, hier liege ein Musterbeispiel für das andere Extrem von Festschrift vor, ein Buch, dessen Beiträge nur durch die Intention, einen Jubilar zu ehren, und durch den Einband zusammengehalten werden.

Vielleicht wollen Sie vorab wissen, was denn dieses Buch für das theologische Fach, dem Sie Ihr besonderes Interesse zugewandt haben, das Fach, das ich vertrete und das die Leser dieser Zeitschrift insbesondere interessiert, an Bemerkenswertem bringt. Ich deute hier eben an, daß wohl zwei Liturgiewissenschaftler mitgearbeitet haben, die sich aber nicht zu fachspezifischen Fragen äußern. Daß immer wieder anklingt, die Feier der Eucharistie sei für die Gemeinden und ihre Priester die Mitte geistlichen Lebens, versteht sich; doch ist es schon viel, daß Seite 308 auf diverse Texte und Formeln der Eucharistie im Kontext eines Teilthemas Bezug genommen wird. Zur Praxis liturgischer Feiern zwischen Zielsetzung und Tatsächlichkeit liest man herzlich wenig – schmerzlich ist das vor allem im Blick auf die Feier der Tagzeiten in den Gemeinden, in Priestergemeinschaften, im Gebet des einzelnen. Die Übersetzung lateinischer Orationen im Deutschen Meßbuch (1974) wird einmal pauschal – schlecht – beurteilt (S. 273 f.); ein allgemein bekanntes Element der Or-

dinationsliturgie wird – etwas ungenau – zitiert (S. 41); eine Phrase der Liturgieenzyklika Pius' XII. *Mediator Dei* (n. 194) wird bis zur Unkenntlichkeit entstellt – aus zweiter Hand – zitiert (S. 234); schließlich sei vermerkt – da wir schon bei den Kleinigkeiten sind, ohne die es in einer Rezension auch nicht geht, wenn man dem Buch weitere Auflagen wünscht –, daß aus GOTTESLOB 8,3 (besser als 35) das Gebet „um Humor“ – laut Redaktionsbericht zum GOTTESLOB – irrtümlich dem hl. Thomas Morus zugeschrieben wird (so S. 129 f.).

Summa: Diese Zurückhaltung gegenüber konkreter Liturgie scheint mir zeittypisch, allerdings nicht wenig bedauerlich; doch schmälert sie den Wert dieses Buches nicht im mindesten.

Wo mögen Sie mit der Lektüre beginnen? Vielleicht reizt den jungen Kaplan noch die Überschrift des Hauptabschnittes III: „Hinführung zum Priesterberuf“. Ich empfehle Ihnen als erstes die Antrittspredigt des münsterschen Konviktsdirektors F.-H. Lürken „Über die Ehrfurcht des Regens vor der Gemeinde der Seminaristen“ (S. 286–295) [ich zitiere oft nur den Untertitel der Beiträge, den eigentlichen Sachtitel]. Sie lesen sicher auch bald – auch im Rückblick auf Ihre Priesterweihe und Primiz – die Anregungen von R. Lachenschmid SJ, Rom, zu „Dankbarkeit und Dank in der Priesterausbildung“ (S. 296–309). In diesem Teil III sind vor allem bewegend die Überlegungen zur Priesterbildung von W. Lambert SJ, Augsburg, „Priesterseminar

Jesu Christi“ überschrieben (S. 310–327), in deren praktischem Teil sehr konkrete Schlußfolgerungen gezogen und Anregungen gegeben werden: Braucht es nicht ein „Noviziatsjahr“ für Seminaristen? Müßten nicht die in der Priesterbildung Tätigen sich eigens auf diesen Dienst hin vorbereiten? Sollten nicht psycho-therapeutische Hilfen auf dem Weg der Berufsfindung besser genutzt werden? Das sind also Anregungen, Schlußfolgerungen, die sich zwar auch, doch nicht primär an Priesterseminaristen wenden, die vor allem den Verantwortlichen, nicht zuletzt den Bischöfen, zu denken geben sollten. Bewegend auch die Erfahrungen und Reflexionen eines Regens – A. Wieh –, der urteilen muß über die „Eignung zum Priesterberuf“ (S. 252–264). „Die ästhetische Dimension in der Ausbildung der Theologen“ sollte einen höheren Stellenwert haben, meint zu Recht K. Weigel unter der Überschrift „Verachtet mir das Schöne nicht“ (S. 233–251). Doch das Problemfeld wird nur umschrieben; Wege dazu, wie die hier anstehenden Aufgaben bewältigt werden könnten, werden leider nicht gewiesen. Zudem bleiben bei diesem Beitrag auch in formaler Hinsicht viele Wünsche offen (exemplarisch: die verschiedenen – falschen – Versionen des Autorennamens F.-J. van der Grinten: ärgerlich!). So wird ein wichtiges Thema vertan – eine Schwachstelle dieses Teils III und des ganzen Bandes.

Vielleicht interessiert Sie entsprechend Ihrem Status am Ende des ersten Kaplanjahres aber auch zuerst,

was in Teil II „Der Dienst des Priesters“ z. B. der Spiritual P. Deselaers an Beobachtungen vorträgt und an Ratschlägen gibt „Zu den ersten Kaplanjahren“ (S. 181–192). In diesem Teil II kommen die beiden Bischöfe zu Wort: F. Kamphaus „Zur Lebenssituation des Priesters“ (S. 121–138); K. Hemmerle „Der Priester als ‚Zeitgenosse‘“ (S. 139–151); des bedacht-samen Lesens sind beide Beiträge wohl wert! Ferner nenne ich aus diesem Teil II die gründliche, bibelwissenschaftlich fundierte Meditationsanregung „Jeremia oder das Kreuz im priesterlichen Leben“ des Weihbischofs G. Jakubinyi aus Siebenbürgen (S. 204–214), die nüchterne und doch engagierte Erörterung der „Chancen gemeinschaftlicher Spiritualität unter Priestern“ von M. Kopp (S. 215–230), die geschliffenen – und sicher hilfreichen – Ausführungen unseres Regensburger Moraltheologen E. Schockenhoff „Zur komplementären Lebensform von Priestern und Laien in der Kirche“ (S. 163–180). In diesem und manch anderem Beitrag spürt man, wie der Freundeskreis um Georg Mühlenbrock zurückhaltend, immer vornehm und brüderlich, doch auch entschieden den Herausforderungen eines E. Drewwermann – im ‚Sic‘, vor allem im ‚Non‘ – gerecht zu werden sucht. – Irgendwo habe ich mir an den Rand geschrieben: Was ist mit Diakonen? Von Priestern ist durchgehend die Rede, von ihrem Dienst, ihrem Glauben, ihrer Zusammenarbeit mit den Laien im pastoralen Dienst und im Ehrenamt. Diakone kommen nicht vor. Auch das spiegelt etwas von der

Wirklichkeit der Kirche in unseren Tagen in unseren Breiten wider. Und um gleich noch ein weiteres Defizit zu benennen: Zu Feier und Spiritualität von Ordination und Primiz in Heimatgemeinde und erster Dienstgemeinde findet man nichts – was ich recht bedauere.

Aus dem „spiritualitätsgeschichtlichen“ Teil IV: ‚Impulse aus der Glaubensgeschichte‘ habe ich die beiden Aufsätze von Kollegen meines Fachs mit beträchtlichem Gewinn gelesen: A. Arens, „Friedrich Spee und die ‚Jesuitinnen‘ in Köln“ (S. 405–436); Balth. Fischer, „Auch der Klerus wird gemahnt“: Eine Eigenart der Stände-Predigt des 18. Jahrhunderts, dargetan am Beispiel einer Neujahrspredigt des Jesuiten Fr. X. Hunolt († 1746) im Trierer Dom (S. 437–443). Bewegt hat mich vor allem die Skizze, die der Kirchenhistoriker N. Trippen, vor wenigen Jahren noch Regens des Priesterseminars in Köln, beisteuert: „Ein Blick auf die europäische Kirche der Gegenwart aus der Perspektive der angelsächsischen Missionare des 7./8. Jahrhunderts“ (S. 365–372); Trippen stellt seine Reminiszenz unter das Herrenwort „Einer sät, und ein anderer erntet“ (Joh 4,38); ein Wort, das jeder junge und jeder altgewordene Priester im Blick auf Vorgänger und Nachfolger sich je neu zu Herzen nehmen muß. Daß sich engagierte Studenten der Theologie freuen sollten, wenn sie – gedruckt – zur Kenntnis nehmen können, daß sich ihre Vorgesetzten im Priesterseminar wissenschaftlich qualifiziert zu Wort melden, darüber sind wir beide uns

einig. Dafür ein schönes Beispiel ist der Aufsatz eines der Herausgeber, des Würzburger Regens K. Hillenbrand, „Die politische, soziale und religiöse Herausforderung des frühen Christentums“ (S. 342–364).

Der Kreis schließt sich, wenn ich jetzt den Teil I „Lebensweisen des Glaubens“ vorstelle, der m. A. n. jüngere und ältere Priester – und Diakone und Laien – in gleicher Weise anspricht, ein Thema wichtiger als das andere. Ich nenne einige, nicht alle, und will damit nicht werten, vielmehr den jungen Mitbruder zum Lesen animieren: A. Knapp, „Spiritualität als gläubiger Umgang mit der Wirklichkeit“ (S. 13–27); M. Kehl SJ, „Die Kirche zwischen neuen gnostischen und geistlichen Bewegungen“ (S. 28–40); F.-J. Steinmetz SJ, „Marginalien zum Thema ‚Freiheit und Gehorsam‘“ (S. 67–80); W. Löser SJ, „Maria – mit uns auf dem Pilgerweg des Glaubens“ (S. 81–92). Der letzte Beitrag dieses Teils I hat zum Thema ein Wort der Weisung des Novizenmeisters G. Mühlenbrock: „Tu in deinem Leben immer etwas, wovon du ein bißchen Angst hast“ (H. Schaller SJ, S. 111–118); das Wort zitiert, ein wenig abgewandelt, auch M. Kehl: S. 28. Vor allem im Teil I ist der Priesterseelsorger Mühlenbrock ständig präsent; die Autoren danken es ihm mit herzlichen Worten – und mit der Wegweisung für andere, nämlich ihre Leser.

Vielleicht werden Sie, lieber Kaplan, die erste „Schnupperlektüre“ mit dem letztgenannten Beitrag beginnen – obwohl Sie ja durchaus kein ängstlicher Typ sind. Aber uns allen

geht es ein Leben lang so: Es gibt Aufgaben, vor denen wir immer noch „ein bißchen Angst haben“ – und uns Älteren täte gut, wenn wir vor mancher Aufgabe, die wir leicht zu bewältigen meinen, wieder neu und immer wieder „ein bißchen Angst“ bekämen! Wenn Sie den Band, den ich Ihnen zum Jahrtag Ihrer Priesterweihe und Primiz schenken will (der letzte Grund für diese Form der Besprechung, wie eingangs angedeutet), mit in die Ferien nehmen – die Sie so erleben sollten, daß Sie auch zu solcher Lektüre kommen –, dann werden Sie zum Ferienschuß auf einer Grußkarte vermelden, Sie hätten schon fast mit der Hälfte der Aufsätze dieser Freundesgabe Freundschaft geschlossen.

Um im Genre der Besprechung zu bleiben: Ich persönlich hätte mir eine etwas ausführlichere Biographie, vor allem eine Bibliographie von P. Georg Mühlenbrock SJ gewünscht. Leserfreundlich wäre in einer weiteren Auflage auch, gäbe es Kolumnentitel; denn auf viele Beiträge dieses Bandes wird mancher Leser immer wieder einmal schnell zurückgreifen wollen, sicher Ihr

Bruno Kleinheyer, Regensburg.

KARRER, LEO (Hg.), *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, Freiburg: Herder 1990, kart., 320 Seiten, DM 49,80.

Die Seelsorge befindet sich im Umbruch. Seit drei Jahrzehnten wandelt sich das Gesicht unserer Pfarren wesentlich. Ein Schlagwort heißt: „Von der Pfarre zur Gemeinde.“ In-

itten solcher Reformen will das Handbuch keine soziologische Analysen oder problematisierende Bestandsaufnahmen machen, sondern kreative Entwicklungsmöglichkeiten und schöpferische Auf-Brüche für die Gemeindepraxis anbieten. Ich glaube, dieser Aufgabe wird das Werk gerecht. Es ist gut, daß wieder einmal klar und übersichtlich die Grundvollzüge christlicher Gemeinde herausgestellt (WIEDERKEHR, D.) und ebenso die unverzichtbaren Lebensgesetze für die Gemeinde dargelegt werden (FRIEMEL, F. G.). Der zweite Teil trägt den Titel „Bezeugen, was geschah“ und hat im Kapitel „Dem Glauben Seele geben“ eine Vision christlichen Zeugnisses. Im dritten Teil wird behandelt „Gemeinsam den Glauben feiern“, wobei die Sakramentenpastoral recht gut behandelt wird. Im vierten und fünften geht es um „Diakonia“ und „Koinonia“.

Dieses Kirchenverständnis wird in Zukunft noch mehr an Bedeutung gewinnen, soll Kirche wirklich für die Zukunft der Menschen von heute an Bedeutung gewinnen.

P. Franz Lauterbacher OSB

WOLF, HALGA MARIA, *Das BrauchBuch*, Alte Bräuche – Neue Bräuche – Antibräuche. Wien: Herder 1992, 320 Seiten, öS 278,-, DM 39,80.

Frau Dr. Halga Maria Wolf, die engagierte Leiterin der Abteilung Religion/Volkskunde im ORF, Radio Wien, hat sich die immense Mühe gemacht, über 250 Bräuche und An-

tibräuche aus der Vergangenheit und Gegenwart, wie sie heute vor allem im Lebensraum Wien und Umgebung – aber nicht nur dort – gepflegt werden, zusammenzutragen und mit fundiertem Fachwissen in sachlicher Art darzustellen. Das Buch gewährt Einblick in die weite Welt der Bräuche und deren Bedeutung. Die Bräuche, alt oder neu, sind für das Leben in Kirche, Staat und Gesellschaft unverzichtbare Brennpunkte, deren Wert und Unwert wieder neu erkannt werden und in denen die Volksseele ein ansonsten oft unbekanntes Gesicht zeigt. Für viele mag es neu sein, daß manch liebgewordener Brauch in Vergangenheit und Gegenwart einen Antibrauch provozierte, der sich inzwischen ebenso etablierte. Stellvertretend dafür sei genannt die Opernballdemo als Antibrauch zum Wiener Opernball, zu dem nun in der Zwischenzeit Ballfrisuren im Demo-Look offeriert werden.

Dieses derzeit wahrscheinlich noch einzigartige Nachschlagewerk seiner Art über Bräuche und Antibräuche sollte wohl kein „Einzelkind“ bleiben, alte und neue Bräuchen und Antibräuche aus anderen Lebensräumen könnten in ähnlicher Weise dokumentiert werden.

Das BrauchBuch mit seinen über 250 Bräuchen und Antibräuchen ist nach dem Kalenderjahr geordnet. Ein ausführlicher Registerteil im Anhang des Buches erleichtert die Suche nach bestimmten Bräuchen.

Das BrauchBuch ist nicht nur Brauchtumpfleger und Brauchtumsaktivisten empfohlen, sondern all jenen, die über die Gebräuche

mehr wissen wollen, als „daß man halt das bei uns so tut, weil es Brauch ist“.

P. Winfried Bachler OSB

JANINI, José, *Liber Ordinum Episcop. Cod. Silos, Arch. Monastico 4 (Studia Silensia 15)*, Silos 1991.

Dem Werk liegt ein Manuskript aus dem Nachlaß des berühmten Kenners der altspanischen Liturgie, J. Janini, zugrunde. Es wurde von den Benediktinern von Silos (Burgos, Spanien) bearbeitet, vervollständigt und herausgegeben. Das Buch kann als eine kritische Ausgabe gelten, da es neben dem Manuskript 4 von Silos auch das in der Madrider Bibliothek der Realakademie der Geschichte aufbewahrte und aus dem Kloster San Millán de la Cogolla stammende Manuskript des Liber Ordinum Emilianense A 56 enthält und beide miteinander vergleicht. Zwei Anhänge bereichern die Ausgabe: der erste bietet eine Konkordanz der lateinischen Sakramentarien und außerdem eine Fülle interessanter Belege für eine „liturgie comparée“; der zweite enthält die Tafeln des Liber Ordinum, aus denen die Übereinstimmungen und Unterschiede der euchologischen Strukturen der alten Handschriften sowie kodikologische Details bezüglich der Abgrenzung vom Liber Ordinum der altspanischen Liturgie erkennbar sind.

Der Liber Ordinum Episcopalis ist in drei Teile gegliedert:

1. das eigentliche Rituale-Pontificale;
2. die Feiern des Palmsonntags und des Triduum Paschale;

3. der Anhang mit einer Reihe von Votivmessen.

Das *Rituale-Pontificale* enthält die für die Feier der Sakramente notwendigen Formulare und Rubriken, die Segnungen, die Begräbnisfeier usw. Das *Weiherituale* ist wegen des Fehlens des „*Ordo de ordinatione episcopi*“ unvollständig – eine Lücke der altspanischen Liturgie. Darauf folgen die Abtweihe sowie die Jungfrauen- und Äbtissinnenweihe. Eine Besonderheit sind der „*Ordo poenitentiae et reconicilationis*“ sowie ein eigener *Ritus* bzw. *Ordo* für den König, der mit seinem Heer in den Krieg zieht. Das *Rituale* für die Trauung sowie eine vollständige Liste aller *Rituale-Feiern* bilden den Abschluß.

Der *Ordo* der Karwoche enthält die Feiern des Palmsonntags, Gründonnerstags, Karfreitags, Karsamstags und der Ostervigil. Beachtenswert ist am Karfreitag der besondere *Ritus* der „*Indulgentia*“ (= Mitleid), der eine mitreißende Dramatik entfaltet und an dem das Volk aktiv teilnimmt.

Der dritte Teil des *Liber Ordinum* umfaßt zahlreiche Meßformulare, die wir heute Votivmessen und Messen in besonderen Anliegen nennen würden, und endet mit den Meßformularen für die Verstorbenen. In dieser Reihe ist die „*Missa omnimoda*“ zu nennen, eine Votivmesse, die sich auf keine besondere Feier innerhalb des Kirchenjahres bezieht. Gerade diese

Messe galt für den Ausschluß, der mit der Erneuerung der altspanischen Bücher beauftragt war, als Maßstab für den neuen *Ordo Missae* der altspanischen Liturgie.

Auf den ersten Folien des Manuskripts befinden sich vier Stücke von besonderem Wert und besonderer Bedeutung: das erste ist ein liturgischer Festkalender der altspanischen Liturgie. Es folgt auf Folio 4r ein mozarabisches Sonnen-Horologium für die zwölf Monate des Jahres – eine Art volkstümlicher Astronomie. Die Folien 4v und 5 enthalten Formeln für die Ankündigung wichtiger Feste des Jahres, die Folien 6 bis 8 den Index des ganzen Buches.

Diese flüchtige Durchsicht des Manuskripts 4 aus dem Archiv von Silos läßt die Bedeutung dieser liturgiewissenschaftlichen Quellen erkennen. In derselben Reihe (*Studia Silensia* Nr. 7) wurde auch der „*Liber Ordinum Sacerdotalis*“ herausgegeben, eine wertvolle Ergänzung des vorgestellten Werkes und ebenfalls eine wichtige Quelle zur Erforschung der altspanischen oder mozarabischen Liturgie. Dabei handelt es sich um eine revidierte Ausgabe, die notwendig wurde, da die Ausgabe von Dom Marius Ferotin (1904) vergriffen war und da die Liturgiewissenschaftliche Forschung gerade in diesem Bereich zahlreiche neue Erkenntnisse zutage gefördert hatte.

Jesús Camarero, Burgos

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Werke wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

Liturgie

ADAM, Adolf, *Höre mein Gebet*. Aus der Schatzkammer der Stundenliturgie. Freiburg/Br.: Herder 1992, 159 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 24,-.

GYR, Meinrad/STENGELE, Annelies, *Gebrochenes Brot für eine neue Welt*, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, kartoniert, DM 20,80.

HÖNTGES, Hans Albert, *Freude an Gott*. Predigten, Spielszenen und Gebete für Gottesdienste mit Kindern, Freiburg/Br.: Herder 1992, 126 Seiten, kartoniert, DM 17,80.

KARWOCHE UND OSTEROKTAV. *Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch*. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, Freiburg/Br.: Herder 1992, 530 Seiten, Kunstledereinband, DM 59,-.

ROSS, Klaus, *Mut machen zum Leben*. Predigten für Kinder, Würzburg: Echter 1992, 63 Seiten, Broschur, DM 12,80, öS 99,80.

RÜEVENAUVER, Hubert/ZINGEL, Heribert, *Den Sonntag feiern*. Das Hausbuch zum Sonntag. Mit vielen Tips, den Sonntag und das Wochenende zu gestalten, München: Kösel 1992, ca. 300 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 44,-.

SCHLEMMER, Karl (Hg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* Freiburg/Br.: Herder 1991, 136 Seiten, kartoniert, DM 40,-.

Pastoral

GRÜN, Anselm, *Sich ändern lernen*. Versöhnung leben und feiern (Perspektiven für die Seelsorge 6), Würzburg: Echter 1992, Broschur, DM 19,80, öS 154,40.

HAUER, Erich, *Gemeinde Jesu vor Ort*. Ein Leitfaden für Pfarrgemeinderäte, Freiburg/Br.: Herder 1992, 31 Seiten, kartoniert, DM 4,80. Ab 25 Exempl.: DM 3,80, ab 50 Exempl.: DM 3,20, ab 100 Exempl.: DM 3,00, ab 200 Exempl.: DM 2,80.

NOUWEN, Henri J. M., *Nähe*. Sehnsucht nach lebendiger Beziehung, Freiburg/Br.: Herder 1992, 137 Seiten, kartoniert, DM 24,80.

RICHTER, Klemens (Hg.), „Unablässig leidet mein Herz“. Christliche Verkündigung angesichts von Trauer und Angst, Freiburg/Br.: Herder 1992, 176 Seiten, kartoniert, DM 24,80.

Kirchengeschichte

EVANGELOS KONSTANTINOU (Hg.), *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos*. Beiträge eines Symposiums der Griechisch-deutschen Initiative Würzburg im Wasserschloß Mitwitz vom 25. bis 27. Juli 1985 zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Methodios, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 148 Seiten, kartoniert.

GRÜN, Anselm, *Gemeinsam Gott suchen*. Die Abtei Münsterschwarzach in Geschichte und Gegenwart, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 83 Seiten, kartoniert.

Sonstiges

BRUDER EPHRAIM, *Martha ... das eine oder andere, was ich von ihr weiß ...* Für Martha Robin zu ihrem neunten Geburtstag zum Himmel, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 167 Seiten, kartoniert, DM 18,80.

DOPPELFELD, Basilius (Hg.), *Für unsere eine Welt*. Ein Lesebuch, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 184 Seiten, kartoniert, DM 19,80.

FIETZEK, Petra/LIESE, Rose, *In meinen Augen Du*. Lyrik zu asiatischen Gesichtern, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1991, 84 Seiten, kartoniert.

HAITE, Dieter, *Der unbewachte Baum*. Worte, die entkommen sind.

Ich durfte sie hören, konnte sie sprechen und ließ sie wieder entkommen. Ein Gedichtzyklus ohne Kreis. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 100 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag und Farbbildern, DM 22,80.

JACOBELLI, Maria Caterina, *Osterge-läucher*. Sexualität und Lust im Raum des Heiligen, Regensburg: Pustet 1992, 144 Seiten, kartoniert.

Dogmatik

SCHRECK, Alan, *Christ und Katholik*. Eine Darlegung häufig mißverstandener katholischer Glaubensaus-sagen, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1991, 223 Seiten, kartoniert, DM 24,80.

Gebet – Meditation – Spiritualität

BRUDER EPHRAIM, *Der Kreuzweg*, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 96 Seiten, kartoniert, DM 19,80.

DE WAAL, Esther, *Gottsuchen im Alltag*. Der Weg des heiligen Benedikt, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 146 Seiten, kartoniert, DM 15,80.

DIE BENEDIKTUSREGEL, Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron: Beuroner Kunstverlag 1992, 312 Seiten, Gebunden mit 3 Kunstdrucktafeln, farbiger Schutzumschlag, DM 36,-.

Jetzt auch verstärkt in Österreich:

LITURGIE IM FERNKURS

Liturgie im Fernkurs

wird gemeinsam herausgegeben von den Liturgischen Instituten Trier, Salzburg, Zürich und Theologie im Fernkurs, Domschule e. V. Würzburg.

Liturgie im Fernkurs

wird seit 1984 vom Liturgischen Institut Trier erfolgreich durchgeführt und ab Oktober 1992 auch in Österreich verstärkt für Interessenten aus Österreich vom Liturgischen Institut Salzburg angeboten.

Liturgie im Fernkurs

- ★ informiert umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst;
- ★ vertieft das Verständnis für Liturgie;
- ★ motiviert zur bewußten und tätigen Mitfeier des Gottesdienstes.

Liturgie im Fernkurs

- ★ dauert in der Regel 18 Monate und beginnt jeweils zum 1. April oder zum 1. Oktober;
- ★ ist für alle Interessenten, die keine Möglichkeit zu einer Vollzeitausbildung haben, wohl aber einen Hauptschulabschluß nachweisen können.

Liturgie im Fernkurs

besteht aus folgenden „Bausteinen“:

- ★ Lehrmaterial: 12 Lehrbriefe, die im Abstand von sechs Wochen zugesandt werden;
- ★ Studienwochenenden: zu verschiedenen liturgischen Themen und an verschiedenen Orten;
- ★ Praktische Übungen, die in den Lehrbriefen empfohlen und unter Begleitung eines Mentors/einer Mentorin auszuführen sind.

Liturgie im Fernkurs

wird abgeschlossen

- ★ mit einem Teilnehmerzertifikat, wenn das Lehrmaterial bezogen, die praktischen Übungen durchgeführt und zumindest ein Studienwochenende besucht wurde;
- ★ mit einem Abschlußzeugnis, wenn das Lehrmaterial bezogen, das Praktikumsprogramm durchgeführt, mindestens zwei Studienwochenenden besucht und die Prüfung mit Erfolg abgelegt wurde.

Anfragen und Anmeldung bei

„Liturgie im Fernkurs“, Institutum Liturgicum
Postfach 113, A-5010 SALZBURG
Telefon 0 66 2/84 45 76-84, Fax 0 66 2/84 45 76-80

heiliger Dienst

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

3
1992

46. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

UK Tübingen 157

Ghislain Pinckers

Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern

Überlegungen zum liturgischen Leitungsdienst 158

Bruno Kleinheyer

Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe (II) 174

Andreas Schwenzer

„Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten (I)

Zwanzig Jahre Motu proprio „Ministeria quædam“
und Instruktion „Immensæ caritatis“ 194

Joseph Gelineau

Kreativität in der Liturgie 212

Franz Nikolasch

Lesermeinung zum „Versuch einer Antwort zur Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer liturgischer Bücher“

219

Buchbesprechungen

223

Büchereingänge

224

Autoren und Mitarbeiter an diesem Heft:

P. Joseph Gelineau SJ, 43, rue Georges Villette, F-77250 Ecuelles

Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Universitätsstraße 31, D-8400 Regensburg, bzw. Bergstraße 23, D-8411 Sinzing

Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Abbé Ghislain Pinckers, Präsident des Europäischen Treffens der nationalen Liturgiekommissions-Sekretäre, Rue des Prémontrés, no. 40, B-4000 Liège

Andreas Schwenzer, AB Liturgiewissenschaft, Theologische Fakultät, Werthmannplatz 3, D-7800 Freiburg i. Br.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

„Heiliger Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 56,-, DM 8,-, sfr 7,50. Jahresabonnement: öS 195,-, DM 29,-, sfr 27,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten an:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078

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

Herausgeber: Institutum Liturgicum, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Ass.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Univ.-Ass. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig.

Schriftleiter: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: 0 66 2/ 84 45 76-84, Telefax: 0 66 2/84 45 76-80.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

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

Wort zu diesem Heft

Das Wesen und die Bedeutung des liturgischen Leitungsdienstes wird gelegentlich mißverstanden, deshalb stand das Europäische Treffen der Nationalen Liturgiekommmissions-Sekretäre, vom 11. bis 16. 6. 1990 in Brügge, Belgien, unter dem Thema „*La présidence des assemblées liturgiques*“. Vom Büro des Treffens unter dem Präsidenten Ghislain Pinckers wurde im Anschluß daran das Dokument „Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern“ erarbeitet und von den Sekretären der Liturgiekommmissionen verabschiedet. Die französische Originalfassung erschien in *Notitiæ* 27 (1991) 208–223. Das Dokument wurde bereits in verschiedene Sprachen übersetzt. HEILIGER DIENST bringt die deutsche Übersetzung dieses Dokumentes. Der erste Punkt weist auf die dringende Aufgabe der liturgischen Bildung hin und stellt die liturgischen Leitungsdienste unserer Gottesdienstfeiern vor. Im zweiten Abschnitt werden die Aufgaben des Vorstehers erläutert. Weiters wird auf wichtige Elemente wie Kommunikation, Raum und Kleidung eingegangen. Abschließend werden für den Vorsteher in der Meßfeier einige praktische Anregungen gegeben.

In Heft 2/1992 hat B. Kleinheyer amtliche und private Vorlagen für das Fürbittgebet vorgestellt und die Rolle der Gemeinde genauer aufgezeigt. In diesem Heft führt er seine Überlegungen zu den Fürbitten als einer immer wieder neuen Aufgabe fort. Er beschäftigt sich mit dem zentralen Problem der Intentionsangaben. In vier Thesen faßt er das Wesentliche für die Formulierung von Intentionsangaben zusammen. In bezug auf Art. 28 der Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ erläutert er die Rollenverteilung bei der „*oratio universalis*“.

Vor 20 Jahren, am 15. August 1972, hat Papst Paul VI. mit dem *Motu proprio* „*Ministeria quædam*“ bestimmte liturgische Dienste neu geordnet. A. Schwenzer, Liturgiewissenschaftliches Institut der Theologischen Fakultät Freiburg, untersucht diese „Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten. Im ersten Teil, der in diesem Heft veröffentlicht wird, zeigt er die geschichtliche Entwicklung von den biblischen Quellen bis zum genannten Dokument auf. Danach geht er auf das *Motu proprio* „*Ministeria quædam*“ und die Instruktion „*Immensæ caritatis*“ ein, die den Dienst der Kommunionhelferinnen und -helfer regelt.

Zur Kreativität in der Liturgie will J. Gelineau, der wesentlich die liturgische Erneuerung im französischen Sprachgebiet mitgetragen hat, mit seinem Beitrag ermuntern. Für ihn bedeutet dies, den Worten und Gesten der Liturgie die angemessene „Würde“ zuteil werden lassen. Kreativität ist gefordert in der Kantillation des Wortes Gottes und im Gebet im Namen des Volkes. Anhand von drei Beispielen zeigt er, wie diese Kreativität zur Inkulturation führen kann.

F. Nikolasch nimmt Stellung zur Lesermeinung auf seinen Artikel über die Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer Bücher.

Wir hoffen, daß die Beiträge dieses Heftes praktische Anregungen geben können, damit die Liturgie für die Kirche Höhepunkt und Quelle der Kraft (vgl. SC 10) sei.

Mag. Albert Thaddäus Esterbauer

Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern

Überlegungen zum liturgischen Leitungsdienst¹

1. LITURGISCHE BILDUNG, EINE DRINGENDE AUFGABE

1.1 DEN GEIST DES KONZILS NEU ENTFACHEN

Zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie hat Papst Johannes Paul II. „die biblische und liturgische Bildung des Volkes Gottes, der Hirten und der Gläubigen“ als dringende Aufgabe bezeichnet. Besonders mit Blick auf die Priester betont er, es bestehe keine Hoffnung, die Forderung des Konzils nach voller und tätiger Teilnahme des ganzen Volkes Gottes zu verwirklichen, „wenn nicht zuerst die Seelsorger tief vom Geist und von der Kraft der Liturgie durchdrungen sind“². „Dies ist“, so sagt er, „eine Arbeit, die langen Atem braucht und die in den Seminarien und den Bildungsstätten beginnen und durch das ganze priesterliche Leben sich fortsetzen muß.“³

Aufgrund unserer Erfahrungen als Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen in Europa möchten wir dies nachdrücklich unterstreichen. Zweifellos gibt es in den Ländern Europas vielfältige Bemühungen um liturgische Bildung mit zum Teil recht ermutigenden Ergebnissen. Doch aufs Ganze gesehen bleibt die liturgische Bildung hinter den Empfehlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils häufig zurück.

Bezüglich der Priesteramtskandidaten sei daran erinnert, daß in der Grundordnung für die Ausbildung der Priester von 1970 die Liturgiewissenschaft als ein theologisches Hauptfach bezeichnet wird.⁴ Dabei soll die Ausbildung so-

¹ Vorliegendes Dokument ging aus den Beratungen beim Europäischen Treffen der Nationalen Liturgiekommissions-Sekretäre (Brügge, 11.–16. 6. 1990) hervor. Es wurde vom Büro dieses Treffens unter Vorsitz von Ghislain PINCKERS (Belgien) redigiert und von den Sekretären verabschiedet. Die französische Originalfassung erschien in: *Notitiae* 27 (1991) 208–224. Die Übertragung ins Deutsche besorgte Heinzgerd BRAKMANN (Bonn/Burg Lantershofen).

² JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben vom 4. Dezember 1988 zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ über die heilige Liturgie, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 89 [im folgenden VAS 89], Nr. 15.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Grundordnung für die Ausbildung der Priester der KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN vom 6. Januar 1970, Nr. 79, in: H. RENNING (Hg.), *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973*, 1, Kevelaer 1983, Nr. 2016; vgl. auch die Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten vom 3. Juni 1979, VAS 14.

wohl theoretisch als auch praktisch sein, und sie soll auch die Aufgaben des Vorstehers der liturgischen Versammlung behandeln und eine genügende Anzahl praktischer Übungen umfassen.

Tatsächlich leidet die Ausübung des liturgischen Vorsteherdienstes unter erheblichen Defiziten. In diesem Bereich ist viel Unbeholfenheit, Unsicherheit und Unwissen zu beobachten – trotz besten Willens auf seiten der Vorstehenden. Wurden sie genügend auf diesen Dienst vorbereitet? Sind sie sich dessen bewußt, wie sehr das Gelingen eines Gottesdienstes vom Charisma und der Kompetenz seiner Leitung abhängt?

„Es scheint die Zeit gekommen“, so betont der Heilige Vater, „den starken Geistesanstrieb wieder zu entdecken, den die Kirche in jenem Augenblick verspürte, da die Konstitution Sacrosanctum Concilium vorbereitet, diskutiert, abgestimmt und veröffentlicht wurde und diese die ersten konkreten Ausführungen erfuhr.“⁵

1.2 ZWECK DIESES DOKUMENTES

Ein Dokument über das Vorstehen im Gottesdienst nützt wenig, wenn es nicht zu konkreten Schritten in der liturgischen Aus- und Weiterbildung der Betroffenen führt. Wir sind uns bewußt, daß Planung und Durchführung solcher Schritte mit zu unseren Aufgaben als Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen gehören. Wir selbst haben also ein großes Interesse am Gelingen dieser Aufgaben und möchten unseren Beitrag dazu leisten.

Die vorliegenden Überlegungen sind eine Frucht unseres Europäischen Treffens in Brügge 1990. Zu seiner Vorbereitung haben wir damals eine Umfrage zur Situation des liturgischen Leitungsdienstes in ganz Europa durchgeführt. Dabei wurde immer wieder deutlich, wie sehr eine gediegene liturgische Bildung nottut.

Unsere Absicht ist es also, hier unsere gemeinsamen Überlegungen zu den Anforderungen und zur Spiritualität des liturgischen Leitungsdienstes sowie zu Fragen der Ausbildung zu diesem Dienst darzulegen. Wir wenden uns damit an die Bischofskonferenzen der Länder Europas und an alle für die liturgische Bildung Verantwortlichen. Dabei haben wir an erster Stelle den Vorsteherdienst von Priestern, Diakonen und – *salva reverentia* – von Bischöfen im Blick; doch sind damit die gottesdienstlichen Leitungsaufgaben von Laien nicht ausgeschlossen. Papst Johannes Paul II. äußert dazu in seinem erwähnten Apostolischen Schreiben: „Dieselbe Bildung, ihrem Stand angemessen, ist auch unentbehrlich für die Laien, um so mehr als diese in vielen Regionen dazu aufgerufen werden, immer höhere Verantwortungen in der Gemeinschaft zu übernehmen.“⁶

⁵ VAS 89, Nr. 23.

⁶ VAS 89, Nr. 15.

1.3 DER LITURGISCHE LEITUNGSDIENST HEUTE

a) *Die gottesdienstliche Versammlung – erste Trägerin der Feier*

Erstes und vorrangiges „Subjekt“ jeder gottesdienstlichen Feier ist die Versammlung, die zusammengerufen ist, um in Glauben und Lobpreis das gemeinsame Priestertum der Getauften auszuüben. In rechter Weise konstituiert, ist die gottesdienstliche Versammlung das herausragende Zeichen der Gegenwart Christi in seiner Kirche. „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚ Sakrament der Einheit ‘ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen Leib der Kirche an [. . .]; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme“ (SC 26).

Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist Christus in seiner Kirche auch gegenwärtig in der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Feier der eucharistischen Liturgie sowie in der Person dessen, der den Vorsteherdienst vollzieht.

Dieses Dokument behandelt vornehmlich den Vorsteherdienst. Doch soll dabei die Vorrangigkeit der liturgischen Versammlung nicht übersehen werden.

b) *Der Vorsteherdienst aufgrund des Weihesakramentes*

Der liturgische Leitungsdienst wirft gegenwärtig in unseren Ländern verschiedene Fragen auf, die teils praktischer, teils theologischer Natur sind. In einigen europäischen Sprachen wirkt es befremdlich, wenn auf die Liturgie bezogen ein präsidiales Vokabular verwendet wird. Doch entspricht diese Ausdrucksweise sowohl den liturgischen Gegebenheiten wie auch der kirchlichen Tradition.

Freilich ist die Bedeutung der Begriffe näher zu bestimmen; das Vorstehen in einer Feier bzw. die Leitung einer Versammlung und ebenso das konkrete Handeln, das für einen sinnvollen Vollzug dieses Dienstes erforderlich ist, müssen von der besonderen Natur der liturgischen Versammlung und der gottesdienstlichen Feier geprägt sein; dabei kann es durchaus nützlich sein, auch die Erkenntnisse der modernen Kommunikationswissenschaften heranzuziehen.

Der liturgische Vorsteherdienst ist nicht in erster Linie in der Hierarchie kirchlicher Ränge und Würden begründet, auch nicht in der Kompetenz und Qualifikation zum Leitungsdienst, noch in der notwendigen Aufgabenverteilung. Das alles ist sicher nicht unwichtig. Jede Liturgiefeier braucht gewiß eine Leitung. Doch bestehen kann die Gottesdienst feiernde Versammlung nur im Namen Christi, von ihm einberufen und versammelt. Sie stützt sich dabei auf die lebendige Überlieferung des katholischen und apostolischen Glaubens. Dies bringt der Vorsteherdienst zum Ausdruck.

Beim Vorsteherdienst von Bischöfen und Priestern ist dies offensichtlich; denn das Weihesakrament bevollmächtigt Bischöfe und Priester, „in persona Christi“ Sorge zu tragen für die Auferbauung der Kirche, für ihre gottesdienst-

lichen Versammlungen und vor allem für die Feier der Sakramente. Ihr Vorsteheramnt macht anschaulich, daß es in der Tat Christus selbst ist, der seine Kirche einberuft, versammelt und leitet.

Doch wäre es gefährlich, den Vorsteherdienst so zu interpretieren, als ob er diejenigen, die ihn ausüben, außerhalb der Versammlung stellte oder ihnen erlaubte, die Versammlung zu beherrschen. Bischof und Priester, die mit der Leitung von Gebet und Lob des Gottesvolkes – seinem „geistlichen Opfer“ – beauftragt sind, können dies nur „in medio Ecclesiae – inmitten der Kirche“ tun, auch sie als Glieder des einen Leibes Christi; denn das „Subjekt“ der liturgischen Handlung, besonders der eucharistischen Darbringung, ist die Kirche, das Volk der Getauften und Gefirmten, die zum „königlichen Priestertum aller Gläubigen“ geweiht sind. Daran erinnert die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch bei der Begründung der notwendigen Teilnahme der Gläubigen an der Eucharistiefeier.⁷ Der Vorsteherdienst und das „Amtspriestertum“, das er in bestimmten Fällen voraussetzt, sind beide stets ein Dienst am gemeinsamen Priestertum der Getauften.

In der liturgischen Feier soll dieser Reichtum der Kirche erfahrbar und wirksam werden, besonders durch das Zeichen der lebendigen Beziehung zwischen der Versammlung und ihrem Vorsteher. In ihm muß sich die Gemeinde selbst als Trägerin der liturgischen Handlung wiedererkennen können; durch ihn muß sie sich aber auch erkennen können als der Leib ihres einzigen Herrn Jesus Christus.

Als geweihte Amtsträger können auch Diakone mit der Leitung bestimmter Feiern beauftragt werden. Das Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ der Kongregation für den Gottesdienst vom 2. Juni 1988⁸ enthält dazu eine Reihe von Hinweisen.

Der Diakon übt seinen Vorsteherdienst aufgrund seiner Weihe aus: „Weil nämlich der Diakon zur Leitung und Förderung des Wachstums des Volkes Gottes geweiht ist, kommt es ihm zu, das Gebet zu leiten, das Evangelium zu verkünden, die Homilie zu halten und die Kommunion auszuteilen.“⁹ Dies ändert aber nichts daran, daß er den Vorsteherdienst nur ergänzend ausübt; denn der Diakonat zielt nicht auf den Vorsteherdienst ab, und kein Diakon kann die wichtigste liturgische Versammlung der Kirche leiten, die Feier der Eucharistie.

c) Der Leitungsdienst von Laien

Mehr und mehr werden Laien damit beauftragt, in Abwesenheit eines Priesters Verantwortung für gottesdienstliche Feiern des Volkes Gottes zu übernehmen. Mit welchem Recht? Auch dazu gibt das Direktorium „Sonntäglicher Ge-

⁷ AEM Vorwort, Nr. 5.

⁸ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“, VAS 94.

⁹ VAS 94, Nr. 29.

meinegottesdienst ohne Priester“ einige Hinweise, die auch auf andere liturgische Feiern bezogen werden können.

Indem das Direktorium die sonntäglichen Gemeindegottesdienste ohne Priester als „Versammlungen“ wertet und näherhin als „Feiern des Wortes Gottes“ bezeichnet¹⁰, erkennt es an, daß es sich dabei um Versammlungen der Kirche handelt und nicht nur um Andachtsübungen einzelner. Der vorgenommene Vergleich mit der Tagzeitenliturgie ist von Bedeutung, da die Allgemeine Einführung in das Stundengebet mit Recht feststellt: „Wenn die Gläubigen zur Feier des Stundengebets gerufen werden und in ihrer Versammlung Herz und Stimme vereinen, wird in ihnen die Kirche sichtbar, die das Mysterium Christi feiert.“¹¹

Wenn es sich um Laien handelt, spricht das Direktorium nicht vom „Vorstehen“ (præesse), sondern vom „Leiten“ (moderari) der Versammlung. Die Unterscheidung ist wichtig für das Verständnis der Funktion. Der Begriff „Leiten“ geht davon aus, daß es Aufgabe dieses Dienstes ist, auf das rechte Gleichgewicht der Elemente und die Einhaltung der Rollenverteilung zu achten. Er schließt keine umfassende Verantwortung für die Seelsorge ein (die dem Priester zusteht), noch notwendig einen Dienst, der auf Dauer angelegt ist. In diesem Sinn kann man sagen: „Ein Laie, der die Versammlung leitet, verhält sich wie einer unter gleichen.“¹² Dennoch muß auch durch den Leitungsdienst von Laien deutlich werden, daß die betreffende Versammlung in Einheit mit der Kirche Christi steht.

In der Mehrzahl der Fälle ist vorgesehen, daß Laien, die einen Gottesdienst leiten, die Gebete sprechen und die rituellen Handlungen vollziehen, wie sie in den liturgischen Büchern vorgeschrieben sind. Sie nehmen also „eine gewisse Form des Vorsteherdienstes“ wahr, die sich vom Sinn, von der Zeichenhaftigkeit und den Gesetzen der Liturgie leiten lassen muß. Dieser Leitungsdienst gründet auf der kirchlichen Beauftragung und letztlich auf der allen Getauften eigenen Verantwortung, die im „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“ wurzelt. Dies bringt Papst Johannes Paul II. im erwähnten Apostolischen Schreiben zum Ausdruck: Wir müssen „Gott für das Hindurchgehen seines Geistes durch die Kirche danken, welches in dem liturgischen Reformgeschehen ist [. . .]; für die Dienste, die von den Laien ausgeführt werden, und für die Verantwortungen, die sie kraft des gemeinsamen Priestertums übernommen haben, an dem sie durch die Taufe und die Firmung teilhaben“¹³.

Eine Beauftragung von Laien zur „Leitung“ von Gottesdiensten kann sich nach Maßgabe des kirchlichen Rechts und bischöflicher Richtlinien z. B. für folgende Fälle als notwendig erweisen: sonntägliche Gemeindegottesdienste, Feier der Trauung (can. 1112 CIC), Feier des Begräbnisses, Feier einiger Seg-

¹⁰ VAS 94, Nr. 20.

¹¹ AES, Nr. 22, zitiert im o. a. Direktorium (vgl. Anm. 8), Nr. 33.

¹² VAS 94, Nr. 39.

¹³ VAS 89 (vgl. Anm. 2), Nr. 12.

nungen, Feiern der Stundenliturgie, Vigilfeiern, Feier von Gruppengottesdiensten, etwa mit Kindern und Jugendlichen.

Dabei wird man einerseits darauf achten, daß es nicht zu einer Verwechslung kommt. So werden Laien, die mit dem Leitungsdienst beauftragt sind, nicht den Vorsteherstuhl einnehmen und sich am Altar nicht wie Amtsträger verhalten. Gesten und Worte, die geweihten Amtsträgern vorbehalten sind (z. B. zum liturgischen Gruß, zur Segnung der Gemeinde), werden sie durch andere Formen ersetzen, die nicht mit Amtsvollmacht assoziiert werden. Die Gemeinde werden sie in der Regel nicht in der Anredeform ansprechen, sondern mit dem inklusiven „Wir“. Vorteilhaft dürfte es außerdem sein, wenn nicht immer wieder dieselbe Person die „Leitung“ der Feiern übernimmt.

Andererseits wird man darauf achten, daß Laien den Leitungsdienst so ausüben, daß sie durch ihre Haltung und ihr Verantwortungsbewußtsein die transzendente Dimension der Versammlung deutlich werden lassen, die von Christus zusammengerufen ist und in Gemeinschaft steht mit den übrigen Gemeinden der Kirche, insbesondere mit denen der Ortskirche.

Dazu gehört auch, daß man die Zeichen der Gegenwart Christi, des eigentlichen Vorstehers der Feier, nämlich das Kreuz und das Buch mit den Heiligen Schriften, so einbezieht und verehrt, wie dies auch sonst in der Liturgie üblich ist.

Unter Beachtung dieser einführenden Bemerkungen treffen die folgenden Überlegungen auf jede Form liturgischen Vorsteherdienstes oder gottesdienstlicher Leitung zu. Der Einfachheit halber sprechen wir allgemein von „Vorsteherdienst“, ohne daß dadurch die dargelegten Unterscheidungen verwischt werden sollen.

2. ALLGEMEINE ÜBERLEGUNGEN

2.1 WAS GEHÖRT ZUM VORSTEHERDIENST?

Gemeinschaft bilden und Aufgaben koordinieren

Der Vorsteher tritt der liturgischen Versammlung nicht wie ein Fremder gegenüber. Soweit möglich, empfängt er die Gläubigen, begrüßt sie, bestärkt sie in dem Gefühl, daß sie im Hause Gottes willkommen und angenommen sind.

Dies tut er nicht allein, sondern gemeinsam mit denen, die gleich ihm in der Feier Dienste ausüben. Und davon gibt es viele und verschiedenartige!

Deswegen muß die Stellung des Vorstehers in bezug auf die verschiedenen anderen Dienste der Feier genauer bestimmt werden. Vorstehen bedeutet nicht, alles allein zu tun, zum Schaden der Mitwirkungsmöglichkeit anderer. Was man von einem Vorsteher an erster Stelle erwartet, ist, daß er da ist und daß er die Dienste und Aufgaben der anderen Mitwirkenden ermöglicht und koordiniert. Zu häufig noch erliegen Vorsteher der Versuchung, alle Aufgaben selbst zu übernehmen. Andererseits vergessen auch andere Diensttuenden nicht selten, daß sie eine untergeordnete Rolle ausüben, und versuchen ihrerseits, alles an

sich zu ziehen. Hier tun richtige Selbsteinschätzung und gute Zusammenarbeit not.

Ganz dabeisein

In erster Linie muß der Vorsteher selbst ganz dabeisein! Das heißt zunächst, daß er sich nicht entfernen darf (auch nicht bei der Homilie, die ein anderer hält . . .). Es heißt aber vor allem, daß seine eigene tätige und „innere“, aufmerksame und fromme, Teilnahme allen Anwesenden bewußt macht, daß die Feier, bis in Kleinigkeiten hinein, eine großartige und wichtige Angelegenheit ist. In der Person des Vorstehers wird die Gegenwart Christi der zum Gebet versammelten Kirche zeichenhaft dargestellt.

Eröffnen und beschließen

Es obliegt dem Vorsteher, die gottesdienstlichen Handlungen zu eröffnen und zu beschließen; dies gilt sowohl für die Feier als ganze (Begrüßung der Gemeinde, Schlußsegens) wie gegebenenfalls für einzelne ihrer Teile (z. B. den Eröffnungsritus, das Allgemeine Gebet, das Eucharistische Hochgebet, das Vater-unser). Eröffnen und Beschließen – in vielen Fällen ist damit die Aufgabe des Vorsteherdienstes erfüllt; denn die Ausführung der Handlungen selbst ist häufig der ganzen Gemeinde (zu der der Vorsteher natürlich auch gehört) oder einzelnen Mitwirkenden zu überlassen.

Beten

Grundsätzlich spricht der Vorsteher mit vernehmbarer und würdiger Stimme die „Amtsgebete“. Sie setzen selbstverständlich voraus, daß die Gemeinde einbezogen wird und mitbetet. Zugleich macht der Präsidialcharakter dieser Gebete deutlich, daß das Gebet der Kirche die einzelnen übersteigt und letztlich das Gebet des Leibes Christi ist. Das Beten „in medio Ecclesiae“ und „in persona Christi“ bringt das innerste Wesen des liturgischen Vorsteherdienstes zum Ausdruck. Dies setzt allerdings voraus, daß jeder Vorsteher nicht nur geübt im persönlichen Gebet ist, sondern auch vertraut mit dem Gebet der Kirche, seinem Inhalt, seinem Stil, seinem Sinn und seinem Vollzug.

Die sakramentalen Zeichen vollziehen

Dem Vorsteher der liturgischen Versammlung kommt es gegebenenfalls zu, die wesentlichen und konstitutiven sakramentalen Zeichen zu vollziehen.

Die Feier vorbereiten. Sich vorbereiten.

Einer Feier vorzustehen setzt gewissenhafte Vorbereitung voraus; denn alle liturgischen Ordnungen sehen Auswahlmöglichkeiten vor und bieten Gelegenheit zu freien, persönlichen Formulierungen. Improvisationen gelingen dann am besten, wenn sie sorgfältig vorbereitet sind.

Der Vorsteher muß außerdem die Versammlung richtig einschätzen, um angemessen zu ihr sprechen und in ihr handeln zu können.

Verlangt ist also eine zweifache Vorbereitung, die von folgenden Fragen ausgeht: Welcher gottesdienstlichen Versammlung werde ich vorstehen? Worin be-

steht meine Vorstehertätigkeit im einzelnen? Das schließt die innere Vorbereitung ein, die Vorbereitung der Seele und des Leibes, des Herzens und des Geistes.

2.2 KOMMUNIKATION DURCH WORT UND ZEICHEN

Kommunikation

Der Vorsteher übt seinen Dienst für andere aus! Kommunikation gehört also wesentlich zu seinen Aufgaben. Doch ist zu beachten, welche Art von Kommunikation für die Liturgie im allgemeinen und für die jeweiligen Gottesdienste bzw. gottesdienstlichen Elemente im besonderen spezifisch ist.

Der Vorsteher muß sich immer fragen, zu wem und in wessen Namen er spricht, für wen und in wessen Namen er handelt. Dies verlangt viel Feingefühl. So richtet sich der Gruß im Namen des Herrn an die Versammlung, ein Gebet jedoch im Namen der Versammlung an Gott. Das ist nicht dasselbe. Es verlangt jeweils Anpassung in der Sprechweise, in der Blickrichtung und in den Gesten.

Zu den priesterlichen Amtsgebeten bemerkt schon die Instruktion „Eucharistiæ participationem“ von 1973: „Beim Vortrag [. . .] vermeide der Priester einerseits eine unpersönliche und monotone Sprechweise und andererseits eine stark subjektive und pathetische Art zu sprechen und zu handeln. Als Leiter des Gottesdienstes trage er durch seine Art des Lesens, Singens und Tuns mit Sorgfalt dazu bei, daß die Teilnehmer zu einer wirklichen Gemeinschaft werden, die das Gedächtnis des Herrn feiert und im Leben verwirklicht.“¹⁴

Richtiges Auftreten

Das richtige Auftreten des Vorstehers in der Liturgie kann man beschreiben mit würdig, aber nicht verkrampft. Gemeint ist eine Ungezwungenheit, die aber nicht lässig oder unbedacht ist; sie muß einhergehen mit dem Ernst und der Würde, die der Feier der göttlichen Mysterien angemessen sind. Unter Ernst ist jedoch kein gekünsteltes oder steifes Verhalten zu verstehen, sondern das Wissen um die Bedeutung der liturgischen Handlung, ein Wissen, das aus der Freiheit des Geistes erwächst.

Es geht also darum, daß der Vorsteher sich wohl fühlt bei seinem Handeln, das sowohl ritueller als auch zeichenhafter Natur ist. Die Ritualisierung bringt es mit sich, daß prägnante Elemente, die notwendigerweise bekannt sind, in jeder Feier wiederholt werden. Dadurch wird die Aneignung erleichtert; außerdem ist der Aspekt des Wiedererkennens wichtig für die Identität der Gemeinde. Durch ihre Zeichenhaftigkeit werden diese geprägten Elemente aber auf eine sie übersteigende Dimension hin geöffnet, nämlich auf die Begegnung mit dem lebendigen Christus. Der Vorsteher muß sich also darum bemühen, die li-

¹⁴ Rundschreiben der KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST vom 27. 4. 1973 über die Eucharistischen Hochgebete, Nr. 17, in: RENNINGS, Dokumente (s. Anm. 4), Nr. 3053.

turgischen Gesten so zu vollziehen und die vom Ritus vorgesehenen Worte so auszusprechen, daß die Gemeinde lernt, sich immer enger ihrem einen Herrn anzuschließen und sein Leib zu werden. Das unterscheidet sich wesentlich von bloßer Persolvierung der Rubriken.

Die Wahrhaftigkeit der Zeichen

Ein wichtiges Anliegen ist die Wahrhaftigkeit der Zeichen und Gebärden. Die Liturgie wird mit dem Leib gefeiert, inmitten des Universums, im Zusammenwirken mit der Schöpfung. Dies ist besonders für den Vorsteher der Feier von Bedeutung; denn er steht der Versammlung gegenüber und stellt deren Bezugsperson dar. Sparsame Gesten, die dezent, würdig und wahrhaftig sind und die von innen heraus leben, bringen die Liturgie weit mehr zum Sprechen als ein Schwall von Worten und Kommentaren. Schönheit und Schlichtheit der liturgischen Orte, Geräte, Gewänder und besonders der sakramentalen „Materie“ stellen das gefeierte Mysterium besser heraus als viele Erklärungen, die die Erbärmlichkeit der Zeichen nicht verbergen können.

All das heißt nicht etwa, daß die Beziehungen zwischen Vorsteher und Versammlung nicht freundlich und warmherzig sein sollen. Die zeichenhafte Präsenz des Vorstehers setzt aber Wahrhaftigkeit und innere Reife voraus. Dabei kommt viel auf den Blickkontakt an; denn der Blick ist das Tor der Seele. Von jedem Vorsteher wird erwartet, daß er seine Brüder und Schwestern so ansieht, daß sein Blick ein Widerschein des Antlitzes Christi ist, d. h. der Herrlichkeit Gottes.

Der Vorsteher hat auch dafür zu sorgen, daß im Gottesdienst Zeiten der Stille vorkommen und daß die Gemeinde damit umgehen kann. Die Gelegenheiten dafür sind in den liturgischen Ordnungen vorgesehen. Es ist aber darauf zu achten, daß sie weder ungebührlich verlängert noch durch fieberhafte Eile verkürzt werden. Ein aufmerksamer Vorsteher wird ein Empfinden entwickeln für die Gestimmtheit der Versammlung und wird es verstehen, sie vorteilhaft zu beeinflussen. Schon allein durch ihre Art des Auftretens, der Körperhaltung, des Sprechens und Singens können die, die einen liturgischen Dienst ausüben, auch außerhalb der Zeiten „heiligen Schweigens“ die Gemeinde zu innerer Sammlung führen.

Singen?

Soll der Vorsteher die liturgischen Texte singen („kantillieren“)? Wenn er falsch oder schlecht singt, sollte er darauf verzichten. Zu berücksichtigen sind jedoch auch regionale Bräuche und die Erwartungen der Gemeinde. Außerdem muß man beachten, daß nicht alles, was der Vorsteher spricht, auf derselben Ebene liegt. Der Dialog vor dem Hochgebet oder der Gruß zur Eröffnung sind etwas anderes als eine Präfation oder eine Oration. Die Erfahrung lehrt, daß die Gemeinden eher durch das gesungene als durch das gesprochene Wort zu einer gemeinsamen Antwort bewegt werden. Wird die Oration nicht gesungen, könnte man also z. B. nur ihre Schlußformel singen. Hinführende Worte oder Erklärungen werden hingegen niemals gesungen.

2.3 LITURGISCHER RAUM UND LITURGISCHE GEWÄNDER

Der Vorstehersitz

Die zeichenhafte Bedeutung des Vorstehers kommt unter anderem in dem Ort zum Ausdruck, vom dem aus er die Versammlung leitet. Der Sitz des Bischofs oder Priesters „hat dessen Dienst als Vorsteher der Gemeinde und dessen Aufgabe, das Gebet zu leiten, gut erkennbar zu machen“¹⁵.

Es ist wichtig, daß die Gestaltung des liturgischen Raumes dem Rechnung trägt, d. h. der Vorstehersitz muß sich an einer Stelle befinden, die sich für den Leitungsdienst am besten eignet und die die Vorsteherrolle zeichenhaft zur Geltung bringt, wobei der Sitz jedoch nicht die Form eines Thrones annehmen darf.

Der Vorstehersitz ist der Ort, von dem aus alle Leitungsfunktionen vollzogen werden, sofern nicht bestimmte gottesdienstliche Elemente einen anderen Handlungsort erfordern. Es ist zu bedauern, daß viele Vorsteher ihren Leitungsdienst noch meist vom Altar aus wahrnehmen. Wenn eine Kirche über eine Lautsprechanlage verfügt, muß selbstverständlich auch der Vorstehersitz mit einem Mikrophon ausgestattet sein.

Generell müssen die liturgischen Orte eindeutig den ihnen eigenen Aufgaben vorbehalten bleiben und sollen nicht anderen Zwecken dienen. Der Sitz des Vorstehers ist nicht dazu da, Bücher darauf abzulegen oder eine elektronische Schaltanlage darin unterzubringen, und der Altar ist weder Leuchtertisch noch Rednerpult usw.

Die liturgischen Gewänder

Die Bedeutung jeder liturgischen Kleidung liegt darin, daß sie zeichenhaft zum Ausdruck bringt, daß wir als Getaufte „Christus angezogen haben“; sie ist das Zeichen des verherrlichten Christus. Wenn es auch in unseren Gegenden kaum gebräuchlich ist, daß alle Mitfeiernden die Albe als das liturgische Grundgewand tragen, so müßte doch eine festliche Kleidung selbstverständlich sein. Das widerspricht nicht dem Gebot der Einfachheit.

Wenn ein Laie die Liturgie leitet, wird man prüfen, was unter den gegebenen Bedingungen am günstigsten ist: Zivilkleidung oder ein liturgisches Gewand oder ein besonderes Abzeichen?

Der Priester trägt über der Albe die Stola, bei der Meßfeier zusätzlich die Kasel.¹⁶ Die Gestaltung dieser Kleidungsstücke sollte sorgfältig im Gespräch mit den Herstellern bedacht werden. Fragwürdig ist es, so bedenkenlos auf die Kasel zu verzichten, wie dies mancherorts zu beobachten ist; sie ist ein Zeichen des Vorsteherdienstes und hebt „zugleich den festlichen Charakter der liturgischen Feier hervor“¹⁷.

¹⁵ AEM 271.

¹⁶ AEM 299.

¹⁷ AEM 297.

3. DIE MESSFEIER

Die folgenden Ausführungen gelten mutatis mutandis auch für liturgische Feiern, die von einem Diakon oder einem Laien geleitet werden, soweit diese Gottesdienste Elemente enthalten, die auch in der Meßfeier vorkommen.

3.1 DIE ERÖFFNUNG DER FEIER

Aus der Versammlung zum Priestersitz

Bevor der Vorsteher auf dem Priestersitz Platz nimmt, erscheint es angebracht, daß er während des Gesangs zur Eröffnung durch die Versammlung zum Altar zieht; er wird dabei begleitet von jenen, die einen besonderen Dienst versehen, besonders vom Diakon oder Lektor mit dem Evangelienbuch. Darin kommt schon die vielfältige Beziehung zum Ausdruck, die zwischen der Gemeinde und ihrem Vorsteher besteht.

Danach ehren Priester und Mitwirkende den Altar und das Kreuz. Erinnert sei an die Aussagen der AEM über die Würde des Altares und des Kreuzes.¹⁸ Durch den andächtigen Vollzug dieser verehrenden Gesten macht der Priester zeichenhaft sichtbar, wem er sein Amt verdankt; denn der Altar stellt Christus dar.

Begrüßung und Einführung

Zur Eröffnung der Feier begrüßt der Priester die Gemeinde auf rituelle Art mit einem der vorgesehenen Grußworte, die sich jedoch alle auf Christus oder die Dreifaltigkeit beziehen. Es handelt sich dabei um etwas anderes als ein „Guten Tag!“; die ritualisierte Begrüßung ist von zeichenhafter Art und erinnert an den Grund der gottesdienstlichen Versammlung: Es ist der Herr selbst, der seine Gemeinde zusammenruft und versammelt.

Um die Versammlung zu begrüßen, wendet sich der Priester mit ausgebreiteten Händen ihr zu; wenig später erhebt er die Hände zu Gott, um im Namen und mit der Gemeinde zu beten. Beide Gesten sind einander ähnlich, und lange hat die Rubrizistik sie gleich behandelt; dennoch sind sie verschieden. Diese Verschiedenheit sollte jedoch nicht durch Übertreibung unterstrichen werden; solche Gesten des Vorstehers können nur dann als wahrhaftig empfunden werden, wenn sie von echter Freiheit des Leibes und tiefer innerer Überzeugung des Geistes geprägt sind.

Nach der Begrüßung kann der Vorsteher seine Schwestern und Brüder in kurzen Worten in die Tagesmesse einführen. Eine gute Einführung ist vielleicht der beste Testfall für einen zugleich herzlichen wie würdevollen Vorstederdienst. Dabei geht es nicht um eine Zusammenfassung dessen, was folgt, oder um einige freundliche Gemeinplätze, sondern darum, die vom Herrn zusammengerufene und versammelte Gemeinde in das Mysterium der liturgischen Zeit oder des Festes einzuführen. Haben unsere Priester bereits genügend ge-

¹⁸ AEM 259, 269–270.

lernt, als Verwalter eines Mysteriums zu sprechen, das auch sie überragt und doch die Mitte ihres Lebens ausmacht?

Beim Schuldbekenntnis und beim Gloria ist der vorstehende Priester, wie zuvor beim Gesang zur Eröffnung, Teil der liturgischen Versammlung; denn sein Amt entbindet ihn nicht davon, ein Glaubender unter Glaubenden zu sein; er singt mit seinen Schwestern und Brüdern (ohne ihren Gesang durch das Mikrophon zu übertönen), besinnt sich mit ihnen, formt wie sie sein Gebet im Herzen, bevor er dann das Beten aller im Eröffnungs- oder Tagesgebet („Kollekte“) sammelt.

Das Eröffnungsgebet

Der Vorsteher schließt die Eröffnung ab, indem er das Gebet aller Mitfeiernden in einem ersten Präsidialgebet („Amtsgebet“) zusammenfaßt. Dies ist ein erster Höhepunkt der liturgischen Handlung; denn die Versammlung der Kirche dient vor allem dem Gebet. Vielleicht wichtiger als der Inhalt der Oration ist deshalb ihre Schlußformel („Darum bitten wir durch Jesus Christus . . .“): Indem der Priester so die Mittlerschaft Christi zum Ausdruck bringt, bezeugt er, daß er dem Gebet nicht nur im Namen der Kirche vorsteht, sondern auch im Namen dessen, der in Wahrheit als Haupt der Kirche ihren Gottesdienst leitet.

Ist der Vorsteher nicht Priester, könnte dies darin zum Ausdruck kommen, daß er sich beim Gebet dem Altar oder dem Kreuz zuwendet.

3.2 DER WORTGOTTESDIENST

Hören auf Gottes Wort

Die Kirche versammelt sich nicht aus eigenem Antrieb, sondern vom Herrn gerufen. Deshalb besteht der erste Hauptteil jeder liturgischen Feier darin, das Wort Gottes zu verkünden, es zu hören und zu bedenken. Der Mittelpunkt der Versammlung verlagert sich zum Ort der Verkündigung, dem Ambo, der gleichfalls würdig sein und die Bedeutung des Wortes Gottes sichtbar machen muß.¹⁹ Dabei sitzt oder steht der Vorsteher und hört auf die Schriftlesungen.

Wenn, wie vorgesehen, ein Diakon oder anderer Priester das Evangelium verkündet, handelt der vorstehende Priester in besonderer Weise erst wieder bei der Homilie, die gewöhnlich vom Vorsteher der Feier gehalten wird.

Bedeutet dies, daß er während der Schriftlesungen seinen Vorsteherdienst aufgibt? Im Gegenteil! Durch sein aufmerksames und ehrfürchtiges Zuhören, durch sein Mitsingen beim Kehrvers zum Antwortpsalm und beim Ruf vor dem Evangelium regt er alle, die ihn sehen, dazu an, gleichfalls ihre ganze Aufmerksamkeit dem verkündeten Wort Gottes zuzuwenden. Seine Gegenwart ist hier wichtiger als alles, was er unter Verdrängung anderer Mitwirkender tun könnte, die ihre eigene Rolle als Lektoren, Kantoren (Psalmisten) und Diakone in jeder Feier zu erfüllen haben.

¹⁹ AEM 272; PELM 32–34.

Biblische Bildung für die Liturgie

Dieser Punkt sei nachdrücklich betont; denn er stellt einen wichtigen Aspekt der Ausbildung zum Vorsteherdienst dar. Der Priester ist für die Verkündigung des Wortes Gottes verantwortlich; es ist seine Aufgabe als Vorsteher, die gottesdienstliche Lesung aus der Heiligen Schrift zu gewährleisten und deutlich zu machen, daß die ganze Kirche dem Gericht des Wortes Gottes untersteht und aus seiner heilbringenden Kraft lebt.

Doch kennen die Priester und die mit dem Leitungsdienst Beauftragten das Wort Gottes? Haben sie es voll und ganz in sich aufgenommen? Es fehlt heute nicht an ernsthaften Studien im Fach Exegese. Doch die liturgische Bildung darf sich damit nicht begnügen. Die Liturgie läßt den biblischen Text zum lebendigen Wort werden: „Wann immer in der Kirche die Heilige Schrift gelesen wird, spricht Gott selbst zu seinem Volk, und verkündet Christus, gegenwärtig in seinem Wort, die Frohbotschaft.“²⁰ So kann sich zwischen dem lebendigen Gott und denen, die auf sein Wort hören, ein Dialog des Glaubens entwickeln. Die biblische Bildung muß zu diesem – persönlichen wie gemeinschaftlichen – Dialog hinführen, in dem das Wort Gottes Quelle des Lebens ist, weil Gott allein den Dialog mit seinem Volk aufnehmen kann. Man könnte sagen, daß die erste Verantwortung des vorstehenden Priesters darin besteht, darüber zu wachen, daß Gottes Wort den Leib Christi, die Kirche, gestaltet und aufbaut.

Die Homilie

Auf sie legen wir Nachdruck, weil es leider zu oft Homilien gibt, die sich in Erwägungen moralischer oder gesellschaftlicher Art ergehen, Anekdoten aneinanderreihen oder sich sogar in Polemik verstricken oder die das Wort Gottes abwerten, indem sie es auf den kleinsten gemeinsamen Nenner herunterstufen, der der menschlicher Weisheit akzeptabel erscheint. „Die Homilie ist ein Teil der Liturgie“²¹; deshalb muß sie als wahrhaft liturgische Handlung in Erscheinung treten, als Hinhören auf Gott, als Lob und Gebet, als Dienst am Bund zwischen Gott und den Menschen. Die Homilie ist nie ein „Vortrag“, um welchen Inhalt es auch immer geht. Dafür gibt es andere Gelegenheiten. Man muß der Homilie ihre spezifische Eigenart belassen und zu glauben wagen, daß „alles andere hinzugegeben wird“.

Gerade weil es darum geht, das Wort Gottes konkret werden zu lassen und auf aktuelle Probleme anzuwenden, wird von der Homilie zunächst erwartet, daß sie (nicht Menschenwort, sondern) Gottes Wort zu Gehör bringt, und zwar in der Sprache der Menschen von heute. Als liturgische Handlung ist die Homilie zugleich auch prophetisches Handeln, doch die wahren Propheten sind jene, die Gott zu Wort kommen lassen.

Ist es übertrieben, wenn wir den Eindruck haben, daß viele Priester zu wenig Zeit auf die Vorbereitung ihrer Homilie und das Lesen des Wortes Gottes verwenden? Wir befürchten, daß Improvisation und Subjektivität überhandneh-

²⁰ AEM 9; vgl. PELM 4.

²¹ AEM 41; vgl. 9.

men. Jeder sollte sich prüfen und die Frage stellen, ob er die Homilie nicht insgeheim zur Tribüne seiner allzu persönlichen Anliegen umfunktioniert ... Ebenso müßte aber auch gefragt werden, inwieweit die Prediger fähig sind, in eine wirkliche Kommunikation mit der Gemeinde einzutreten.

3.3 DIE EUCHARISTIEFEIER

Die Zeichenhandlungen der Eucharistie erinnern an das Letzte Abendmahl: Christus nahm das Brot und den Kelch, sprach den Lobpreis, brach das Brot und reichte beides seinen Jüngern. Die Eucharistiefeier der Kirche ist so geordnet, daß sie den Worten und Handlungen Christi entspricht: Bereitung des heiligen Tisches, Eucharistisches Hochgebet, Teilen des einen Brotes und Empfang von Leib und Blut des Herrn.²² Jedem Teil der Feier steht der Priester vor, doch nicht immer auf dieselbe Weise.

a) *Bereitung*

Die Zurüstung des Altares ist Sache des Diakons und der Ministranten²³, doch stets in Verbindung mit der Gemeinde, denn Brot und Wein sind „Gabe des Volkes Gottes“²⁴. Normalerweise werden daher die Gaben aus der Versammlung zum Altar gebracht. Wenn alles bereitet ist, tritt der Vorsteher an den eucharistischen Tisch und schließt die Gabenbereitung mit den vorgeschriebenen Gebeten und Handlungen ab. Diese sind keine Darbringungsgesten, sondern ein Bereitstellen der Gaben („depositio sollemnis“).

b) *Eucharistisches Hochgebet*

Das Eucharistische Hochgebet ist das Präsidialgebet schlechthin. Hier sollen einige Besonderheiten unterstrichen werden, die seinen Vortrag durch den Vorsteher betreffen.

Vorstehergebet

Von seinem Wesen her muß das Hochgebet immer deutlich und vernehmlich vorgetragen werden.²⁵

Wirken Konzelebranten mit, sprechen sie die gemeinsam zu betenden Teile leise („submissa voce“), so daß nur die Stimme des Hauptzelebranten zu hören ist. Einzelne Interzessionen kann einer der Priester und die Schlußdoxologie können die Konzelebranten gemeinsam vortragen, doch ist dies nicht vorgeschrieben.

Der Charakter des Eucharistischen Hochgebetes als Präsidialgebet verlangt, daß die versammelte Gemeinde beteiligt wird: durch ihre Zustimmung am Anfang und Schluß, durch das Sanctus und die anamnetische Akklamation (z. B. „Deinen Tod, o Herr, . . .“) sowie gegebenenfalls durch andere eingeschobene Rufe. Der Vorsteher muß diesem Rechnung tragen und durch seine Gebets-

²² Vgl. AEM 48.

²³ „Akolythen“, auch ohne „Beauftragung“; vgl. AEM 70.

²⁴ Allenthalben in den Gabengebeten des Meßbuchs, z. B. in der Feier der Osternacht.

²⁵ Vgl. AEM 12.

haltung und die Art des Vortrags die Gläubigen zum Mitloben und Mitbeten einführen.

Von Anfang bis zum Schluß: Ein Gebet

Das ganze Eucharistische Hochgebet wendet sich an Gott, den Vater, auch wenn im Text von den Großtaten Gottes und näherhin vom Letzten Abendmahl Christi „berichtet“ wird. Es ist ein Gebet, denn der Priester bittet den Vater, daß er den Heiligen Geist sende, damit das Brot und der Wein Leib und Blut Christi werden. Auch der Einsetzungsbericht ist Gebet und wendet sich an den Vater: „er sagte dir Lob und Dank . . . und sprach . . .“.

Das Eucharistische Hochgebet ist anamnetisch, d. h. in ihm vollzieht sich ein „Gedächtnis“. Die Kirche steht vor Gott, verkündet die Großtaten seiner Gnade und bittet ihn, sein Heilswerk fortzuführen. Daher muß man darauf achten, den „Einsetzungsbericht“ des Gebetes nicht in eine Erzählung für die Gemeinde umzuwandeln oder nachzuspielen. Der Priester spricht hier stets zu Gott, und die Versammlung, die dieses Gebet hörend und akklamierend begleitet, ist aufgerufen, das Gedächtnis mitzuvollziehen.

Tischgebet der Eucharistie

Brot und Wein stehen auf dem Tisch des Herrn; aufgrund des Gebetes der Kirche werden sie durch den Heiligen Geist verwandelt. Das Eucharistische Hochgebet ist jedoch nicht der Ort, alle Handlungen Christi beim Letzten Abendmahl zu wiederholen, sondern nur jene Gesten, die Lob und Dank zum Ausdruck bringen. Man achte also darauf, die vorgeschriebenen Gesten nicht zum Theater werden zu lassen, und es ist ganz sicher nicht angebracht, beim Einsetzungsbericht eine Brotbrechung vorzunehmen.

c) Die Kommunion

Das Brotbrechen

Unter den Handlungen und Gebeten, die zum Empfang der Kommunion hinführen, kommt dem Brechen des Brotes eine herausragende Stellung zu, die in seiner Zeichenhaftigkeit begründet ist. „Das Brotbrechen, das in apostolischer Zeit der Eucharistiefeier ihren Namen gab, bringt die Einheit aller in dem einen Brot wirksam und deutlich zum Ausdruck. Ebenso ist es ein Zeichen brüderlicher [geschwisterlicher] Liebe, da dieses eine Brot unter Brüdern [und Schwestern] geteilt wird.“²⁶

Die Zeichenhaftigkeit des Vorsteherdienstes im Hinblick auf das Letzte Abendmahl Christi wird verdeutlicht, wenn sich der vorstehende Priester die Zeit nimmt, das Brot für die gesamte Versammlung zu brechen, während diese den Gesang zur Brechung (Agnus Dei) singt.²⁷ Die Brotbrechung gehört zu den wichtigsten Handlungen des Vorsteherdienstes in der Eucharistiefeier, und es ist sehr zu bedauern, daß sie allzu oft bis zur Bedeutungslosigkeit verkürzt wird.

²⁶ AEM 283.

²⁷ Konzelebranten können bei der Brotbrechung helfen (AEM 195).

Für die Gläubigenkommunion soll in der Meßfeier nicht das im Tabernakel aufbewahrte heilige Brot verwendet werden. Konsekrierte Hostien dürfen nur in geringer Anzahl aufbewahrt werden, wie es vor allem für die Kranken- und Sterbekommunion erforderlich ist.

Der Gesang des Agnus Dei ist handlungsbezogen: er begleitet die Brotbrechung, kann aber gegebenenfalls verlängert werden, bis das heilige Brot an die Konzelebranten und die übrigen Mitwirkenden im Altarraum ausgeteilt ist.

Die Kommunion

Als Vorsteher der Versammlung leitet der Priester das Gebet des Herrn ein, wünscht seinen Schwestern und Brüdern den Frieden Christi und lädt sie zum „Hochzeitsmahl des Lammes“ ein.

Die Austeilung des Leibes und des Blutes Christi bei der Gläubigenkommunion gehört im strengen Sinn nicht zu den Vorsteheraufgaben. Das Reichen des Kelches obliegt traditionell den Diakonen; weitere Helfer können mit der Kommunionsspendung (unter jeder der beiden Gestalten) beauftragt werden. Der vorstehende Priester übergibt dann Diakonen, Akolythen und Kommunionhelfern die Hostienschale bzw. den Kelch zur Ausführung ihres Dienstes.

3.4 DER ABSCHLUSS

Der Vorsteher beschließt die Feier durch das Gebet nach der Kommunion (Schlußgebet) und den Schlußsegen. Besonders wenn dieser als Feierlicher Schlußsegen vollzogen wird, sollte er gesungen werden, damit die Gemeinde ohne zu zögern mit „Amen“ antwortet. Auch bei einer Meßfeier in Konzelebration wird der Segen besser nicht von allen Priestern gemeinsam gesprochen; denn er ist eine Präsidialhandlung, die einem einzelnen zukommt.

3.5 KONZELEBRATION UND MINISTRANTEN

Meßfeiern in Konzelebration bilden ein Sonderproblem des liturgischen Leitungsdienstes.

Die Vorsteheraufgabe wird nicht aufgeteilt, und die Konzelebranten dürfen die Funktion des Hauptzelebranten nicht beeinträchtigen. Eine Konzelebration macht das gemeinsame Dienstant von Bischöfen und Presbytern deutlich; der eine Hauptzelebrant verweist zeichenhaft auf den einen Herrn Jesus Christus.

Andererseits muß darauf geachtet werden, daß der Betätigungsdrang der Konzelebranten nicht dazu führt, daß sie Aufgaben anderer, etwa des Diakons, des Lektors oder der Ministranten (Akolythen) an sich ziehen. Diese üben ihre Dienste keineswegs als Ersatz für fehlende Priester aus!

Das Schlußwort soll den Ministranten (Akolythen) gelten. Eine gute Ausübung des Leitungsdienstes setzt die Mithilfe von Helferinnen und Helfern voraus, deren Dienst nicht geringgeschätzt werden darf. Was würde passieren, wenn der Vorsteher niemanden hätte, der ihm reicht, was nötig ist? Wie sollte er am Vorstehersitz die Hände zum Gebet ausbreiten, wenn ihm niemand das Buch hält? So erfüllen die Ministranten eine wichtige liturgische Aufgabe, und es besteht aller Grund, ihren Dienst aufzuwerten.

Bruno Kleinheyer, Regensburg

Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe (II)

3. ZUM ZENTRALEN PROBLEM: DIE INTENTIONSANGABEN

Wieder tut ein Blick in die offiziellen Liturgiebücher gut. Nicht als ob darin alles optimal wäre; aber man wird doch konstatieren müssen, daß es manchem Verfasser von Fürbittformularen sehr geholfen hätte, sich an den Modellen der Liturgiebücher nach Form und Inhalt zu orientieren. Wie man das Schmerzenskind „Fürbitten“, chronisch leidend an den Intentionsangaben, nachhaltig kurieren könnte, soll in einigen Thesen zu sagen versucht werden.

3.1 NOCH EINMAL: DIE LITURGIEBÜCHER

Weil das einer der elementaren Grundsätze ist, sei er hier noch einmal im Blick auf das Tagzeitengebet mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: Fürbitten kennt das Stundenbuch nur zur Vesper; Preces in den Laudes sind Bitten – für den Beter, für die betende Kommunität. Zur Eucharistiefeier sind Fürbitten angesagt wie zur Vesper, keinesfalls aber Bitten.

Um Fürbitten geht es in den (meisten) Intentionsangaben unserer Liturgiebücher, so unterschiedlich diese auch sprachlich geformt sind.

In Feier der Firmung etwa heißt es:

Für die ganze Welt und für alle Menschen, deren Schöpfer und Vater du bist: daß sie einander achten trotz der Verschiedenheit in Rasse, Volk und Stand, daß sie den Frieden und die Freude im Heiligen Geist – das Reich Gottes – mit lauterer Gesinnung und von ganzem Herzen suchen.¹

Es fällt zu schwer, hier den Kommentar zu unterdrücken, daß mit der Vielzahl der hier angedeuteten Motive ein umfängliches Formular hätte gestaltet werden können.

Zur Feier der Trauung werden Intentionsangaben recht unterschiedlicher Struktur vorgelegt²

- Erneure in allen Ehegatten, die hier anwesend sind, die Gnade, die du dem Bund der Ehe verheißen hast.
- Für alle Eheleute, daß sie in Freud und Leid zusammenstehen und einander helfen.
- Für alle Eheleute laßt uns bitten.

Ähnlich unterschiedlich strukturiert und inhaltlich gefüllt sind Bitten aus den Formularen, die dem Deutschen Meßbuch im Anhang als Beispiele beigegeben

¹ Die Feier der Firmung, Einsiedeln [u. a.] 1973, Nr. 16; dieser Text ist nahezu wörtliche Übertragung aus Ordo Confirmationis, Vatikan 1971, Nr. 30.

² Aus den vier Fürbittformularen in: Die Feier der Trauung, Einsiedeln [u. a.] 1975 (Nr. 18), zitieren wir inhaltlich vergleichbare Gebetsanliegen.

sind. Gelegentlich wird nur der Personenkreis, die „Begünstigten“, genannt, denen das Fürbittgebet zugute kommen soll (fachlich spricht man von Pro-Bitten). In der Mehrzahl der Beispiele wird auch das erbetene Gut ausdrücklich zur Sprache gebracht (Pro-Ut-Bitten); das erbetene Gut kann in einem Finalsatz oder in anderer Form ausgedrückt werden.³

– Für unseren Papst, unseren Bischof und die Gemeinschaft der Bischöfe: Daß er [Christus] sie mit seiner Gnade stärke (Im Advent, 2. Bitte).

– Wir beten für die Regierenden und für alle, die im öffentlichen Leben Verantwortung tragen (Im Jahreskreis, 2. Bitte).

– Für alle, die unter Armut, Hunger, Krankheit und Einsamkeit leiden, daß sie die Menschenfreundlichkeit Gottes, die unter uns erschienen ist, durch gute Menschen erfahren (In der Weihnachtszeit, 3. Bitte).

– Wir bitten um die Hilfe Christi für unsere Angehörigen und Freunde (Allg. Fürbitten II, 1. Bitte).

– Wir gedenken der Glieder unserer Gemeinde, die jetzt nicht unter uns sind (ebd., 2. Bitte).

– Für uns: daß wir in deiner Nachfolge nicht erlahmen (Allg. Fürbitten I, 4. Bitte).

Daß die zuletzt zitierte Bitte keine Fürbitte ist, wird niemand bestreiten können.

Einleitend hatten wir Maß am Tagzeitengebet genommen: Fürbitten hier, Bitten dort. Hier muß abschließend ergänzt werden, daß die komplizierte Struktur der Intentionsangaben in Vesper (und Laudes) zur Nachahmung wohl nicht empfohlen werden kann:

– Dein Sohn hat auf Erden mit seinen eigenen Händen gearbeitet / gedenke derer, die durch ihrer Hände Arbeit ihr Brot verdienen.

– Schenke neue Hoffnung denen, die durch Mißerfolg und Undank entmutigt sind, / und bewahre vor Hochmut die Erfolgreichen, damit sie nicht überheblich werden (Vesper am Mittwoch der 3. Woche des Vierwochenpsalters).⁴

Man wird solche Vielfalt sehen müssen und manche Mängel nicht übersehen dürfen, wenn es darum geht, die von Autoren erstellten Modelle kritisch zu beurteilen. Schließlich haben auch die Autoren Vorgaben gebraucht und sie sicher auch nicht selten in den Liturgiebüchern gesucht und wohl auch gefunden.

3.2 DRUCKVORLAGEN: VERSUCH EINER BESTANDSAUFNAHME

Eine solche Bestandsaufnahme, zumindest in diesem Rahmen, kann wohl kaum dem Vorwurf entgehen, einseitig zu sein. Denn was sind angesichts des überreich beschickten Marktes schon die zehn Fürbittbücher – zudem aus fast

³ Die Ut ... digneris-Rufe der Litanei sind meist Pro-Ut-Bitten; denn der/die „Begünstigte/n“ wird/werden meist ausdrücklich genannt – z. B.: Ut hos electos benedicere digneris (bei Ordinationsfeiern).

⁴ Diese formal durchaus gleichartig gebauten Bitten desselben Formulars sind andererseits auch wieder sehr unterschiedlich formuliert: Im zuerst zitierten Gebetsanliegen geht der Bitte eine Feststellung voraus nach Art einer Anamnese, die die folgende Bitte begründet; das nächste Gebetsanliegen ist in den beiden Teigliedern, die nach Art eines Parallelismus membrorum aufeinander abgestimmt sind, ausschließlich Bitte.

drei Jahrzehnten –, die wir hier beiziehen.⁵ Doch würde das Gespräch um unsere Fürbittpraxis noch abstrakter, würden Haben und Soll nicht exemplarisch belegt.

Fürbittbücher, auch Vorlagen, die als „lose Blätter“ geliefert werden, können unterschiedlich organisiert sein. Thematisch orientiert sind die von kirchlichen Instanzen zu den sogenannten Zwecksonntagen bereitgestellten Formulare. Es gibt aber auch Bücher, die „nach [. . .] Themen alphabetisch geordnet“ Fürbittformulare anbieten – von Abend über Barmherzigkeit, Caritas, Dank bis Umwelt, Vater, Wahrheit, Zeit, oder von Alter, Amt, Anbeten, Arbeit über Krankheit, Kreuz, Lachen, Leben bis Wohnen, Wort, Zeugnis ablegen, Zweifel. Die Mehrzahl der Fürbittbücher und selbstverständlich alle von Autoren oder kirchlichen Institutionen vorgelegten Periodica ordnen die Formulare nach der Ordnung des Jahres – in Temporale und Sanctorale – bis zur Reform der Leseordnung (1969) im Einjahreszyklus, seither (meist) im Dreijahreszyklus, soweit es um die Sonntagsleseordnung geht.

Aus jeder Kategorie seien einige Beispiele präsentiert, zuerst aus dem Bereich „Thematische Fürbitten“:

„*Furcht*“ (ist das Thema):

Beten wir zur Gott, unserem Herrn, dessen Liebe alle Furcht verbannt:

- daß wir voll Ehrfurcht und Respekt umgehen mit der Erde, die wir verwalten dürfen, um so den Schöpfer von allem zu ehren;
- daß wir befreit werden von jeglicher Angst, die unser Leben lähmt, damit wir offen sind für Gott und den Nächsten;
- daß wir keine Furcht haben vor denen, die uns bedrängen und unterdrücken, sondern leben aus dem Vertrauen auf Gott, der uns in seiner Hand hält;
- daß wir erlöst werden von jeglicher Furcht vor Gott und seinem Urteil, um als seine Kinder in Freiheit zu leben;
- daß wir uns bemühen um Gottes Gebote, sie ernst nehmen in unserem Suchen nach Gerechtigkeit und so Gottes Barmherzigkeit erfahren von Tag zu Tag.
- Zeige uns, Herr, deine Barmherzigkeit.

„*Nachfolge*“ (ist das Thema):

Herr Jesus Christus, du kennst den Weg, den du für uns bestimmt hast, du sagst zu jedem von uns: Folge mir. Wir vertrauen dir und rufen:

1. Laß uns erkennen, daß du uns nicht in eine Weltanschauung rufst, sondern in deine Nachfolge.
2. Erleuchte uns, daß wir genau unsere Art und Weise der Nachfolge erkennen.
3. Laß unsere Liebe zu dir so anziehend sein, daß andere sich auf den Weg der Nachfolge einlassen.
4. Führe uns in der Nachfolge deines Lebens durch unser Leid.
5. [. . .]
6. Zeige uns, wie den Jüngern, wo du wohnst.

⁵ Die Beispiele dieses Abschnitts stammen aus folgenden in HID 46 (1992) 133 f., Anm. 18 genannten Fürbittbüchern: H. STEFFENS 1965; Das Gebet der Gläubigen 1967; Neue Fürbitten 1971; H. STEFFENS (1973) 1976; O. STARY 1977; 99 Fürbitt-Texte 1978; F. G. FRIEMEL 1980; Fürbitten. Hg. von W. GROSS 1985; Fürbitten . . . [F.-W. THIELE] 1986; Das große SCHOTT-Fürbittbuch 1988 (R. BERGER).

Herr und Vater, wir vertrauen dir. Wir fürchten kein Unglück, denn du bist bei uns. Du machst alles gut in Ewigkeit. Amen.⁶

Die Vermutung, derartige Formulare würden doch wohl nur selten verwendet, dürfte vielleicht nicht ganz realistisch sein. Man wird schon damit rechnen müssen, daß auch sie in der Praxis stilbildend gewirkt haben und auch künftig noch wirken.

Verbreiteter sind am Kirchenjahr orientierte Vorlagen. Da man davon ausgehen kann – das ist hier zunächst eine Arbeitshypothese –, daß Vorlagen zu Fürbitten an normalen Sonntagen sich häufig an den Schriftperikopen, insbesondere am Evangelium ausrichten; da es hier auch darum geht, einige Bücher einzubeziehen, die vor der Neuordnung der Perikopen erschienen sind, haben wir als Bezugspunkt die Perikope Lk 17,11–19 (Die Heilung der zehn Aussätzigen / Der dankbare Samariter) gewählt, ehemals am 13. Sonntag nach Pfingsten verkündet, jetzt am 28. Sonntag im Lesejahr C. Wir vereinfachen diese Bestandsaufnahme (aus acht Fürbittbüchern) noch einmal, insofern wir jene Fürbitten nicht berücksichtigen, die in den Vorlagen für die Regierenden und die von mancherlei Not Bedrängten vorgesehen sind. Nur die Intentionsangaben für die Universalkirche und die für die Ortsgemeinde sollen hier analysiert werden.

Zum Themenbereich „*Universalkirche*“ machen drei Autoren keinen Vorschlag; in einem Buch sind zwei Vorschläge gemacht⁷:

- Für Papst N. und seinen Einsatz für die Entrechteten und Unterdrückten, für Bischöfe, Priester und Diakone, Brüder und Schwestern überall in der weiten Welt: Herr, gib ihnen Kraft zur Erfüllung ihres Dienstes.
- Für alle gläubigen Menschen: Laß sie ihre Glaubenserfahrung nicht für sich behalten, sondern in Taten der Liebe umsetzen.
- Erwecke deiner Kirche eifrige Seelsorger und Missionare.
- Schenke allen Gliedern der Kirche den Mut, Neues zu wagen, und zugleich Aufrichtigkeit genug, um Irrtümer zuzugeben.
- Allen, die mit uns unterwegs sind und – wie wir – Versöhnung und Vergebung nötig haben, wende dein Erbarmen und deine Hilfe zu.
- Bewahre die Kirche vor jeder Anmaßung gegenüber anderen Religionen.

Papst . . . Brüder und Schwestern in der weiten Welt – deine/die Kirche – alle Glieder der Kirche – alle gläubigen Menschen – alle, die mit uns unterwegs sind: Das sind gewiß Bitten für die Universalkirche; gelegentlich mag die Umgrenzung etwas unscharf sein. Daß das Tagesevangelium in einigen Fällen auf die Formulierung der Intentionen eingewirkt hat, wird man dann etwas deutlicher sehen, wenn man den Wortlaut der Perikope vor Augen hat. Doch ist die

⁶ In dieser Quelle (F. G. FRIEMEL 1980) werden im Anhang den einzelnen Stichworten (Leitworten, Themen) der Formulare Schriftstellen zugeordnet, vermutlich eine Hilfe für den Fall, daß zu den Perikopen eines bestimmten Tages „passende“ Fürbitten gesucht werden.

⁷ Wir vermeiden bei den folgenden Zusammenstellungen eine Zitation der Quellen in chronologischer Ordnung, weil es – wie in 3.1 gesagt – nicht darum geht, irgendeine Veröffentlichung kritisch zu rezensieren.

durchgängige Zurückhaltung gegenüber der Perikope bemerkenswert – zumindest hier, beim Themenfeld „Universalkirche“.

Zum Themenvorschlag „Ortsgemeinde“ bieten alle acht Bücher eine oder mehrere Anregungen:

- Lehre die Kinder unserer Gemeinde, ihren Eltern dankbar zu sein.
- Hilf, daß unser Leben unseren Dank bekunde für alle deine Wohltaten.
- Du hast den Dank des Geheilten angenommen, der zurückkam: Öffne die Augen der Unzufriedenen, damit sie deine Wohltaten erkennen.⁸
- Für alle Leidenden unter uns: Laß sie erfahren, daß du mit ihnen leidest und daß ihre Not nicht vergebens ist.
- Gib, daß Eltern und Jugend unserer Gemeinde sich verstehen und lieben.
- Allen, die in unseren Gemeinden unter ihrer selbstgewählten Isolation und Vereinsamung leiden, wende ihnen dein Erbarmen und deine Hilfe zu.
- Hilf uns, besonders gegenüber unseren nächsten Angehörigen entgegenkommend und verständnisvoll zu sein.
- Reinige uns vom Aussatz unserer Sünden.
- Wir beten für uns selber, um Geduld und Ausdauer, um Mut und Gottvertrauen, wo das Leid uns trifft, und schließlich um eine glückliche Sterbestunde: Herr, bleibe uns immer nahe mit deiner Liebe.
- Durchbrich unsere Verslossenheit, damit wir fähig werden, deine Hilfe anzunehmen und auszunutzen.
- Führe uns durch den Glauben zu unserem ewigen Heil.

Die zentrale Aussage der Perikope und ihr Facettenreichtum wird bei diesen Bitten, die der Ortsgemeinde gelten (sollen), deutlicher spürbar: Isolierung und Vereinsamung (allerdings: selbstgewählt!) – Aussatz – Hilfe annehmen – Führe uns durch Glauben zum Heil – Dank/Dankbarkeit/(Un)zufriedenheit – wo Leid uns trifft – entgegenkommen, verständnisvoll. – Doch bleibt manche Anspielung unverstanden, wenn nicht der Evangelientext mitgehört wird. Der Versuch, metaphorisch zu reden – Aussatz der Sünden –, verdient eigens angemerkt zu werden.

Vor allem aber ist auffällig, daß in der Mehrzahl der Bitten die Ortsgemeinde und die zur Eucharistie versammelte Gemeinde in eins gesetzt werden. Anders ist das nur, wo für die Kinder unserer Gemeinde, für Eltern und Jugend, für alle Leidenden unter uns, für alle an selbstgewählter . . . Vereinsamung Leidenden gebetet wird. Die Unzufriedenen sind ja wohl auch bei denen zu suchen, denen so vorgebetet wird. Die Mehrzahl dieser elf Intentionsangaben sind also – um es im Jargon zu sagen – „Uns-Bitten“.

Diese Beispiele aus gedruckten Vorlagen – das sei abschließend noch einmal angedeutet – werden vielleicht doch den Verdacht abwehren können oder ihn gar nicht erst aufkommen lassen, so werde ein Zerrspiegel unserer durchschnittlichen Praxis geboten. – In dem folgenden Versuch, „Grundregeln“ zu

⁸ In diesem Fall hat der Autor offenkundig die Struktur der Gebetsanliegen im Stundenbuch zum Vorbild genommen (vgl. dazu oben Anm. 4).

formulieren, werden diese Beispiele aus den Druckvorlagen des öfteren beigezogen.

3.3 NICHT (UN)UMSTRITTENE GRUNDREGELN

In einigen Thesen soll hier zusammenfassend gesagt werden, was im Blick auf die Formulierungen von Intentionsangaben vordringlich scheint.

THESE 1: Die betende Gemeinde soll sich durch die Intentionsangaben bestärkt fühlen in ihrer Berufung, vor Gott für andere eintreten zu dürfen, zu müssen, zu können.

Es geht beim Allgemeinen Gebet immer um Für-Bitten, nie um Uns-Bitten. „Führe uns durch den Glauben zu unserem ewigen Heil“: Das ist nie und nimmer eine Fürbitte! In den kurzen Amtsgebeten, in der Epiklese des Eucharistiegebetes geht es ja doch immer wieder um „die hier versammelte Gemeinde“ – um nur ein Beispiel zu nennen: „Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt, damit wir das verheißene Erbe erlangen [. . .]“ (Hochgebet III). Im Allgemeinen Gebet hingegen geht es eben nicht um die Versammelten, sondern um die anderen, die das Gebet der gläubigen Gemeinde, der hier und jetzt versammelten Gemeinde, notwendig brauchen. Die Eucharistiegemeinde übt – um es noch einmal zu betonen – „durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus“ (AEM 45), das eben darin besteht, fürbittend beim Herrn Jesus Christus, dem Haupt seiner Kirche, und durch ihn beim Vater der Erbarmung, dem Gott allen Trostes, für diejenigen einzutreten, die des Gebets der Gläubigen bedürfen. Gerade diejenigen, deren Glauben, deren Zuversicht auf Gottes hilfreiche Nähe sozusagen verdunkelt ist, oder die aus solchem Glauben noch nie haben leben können, gerade sie sollen wissen: Da gibt es diese Gemeinschaft von betenden Menschen, die als Kirche Jesu Christi regelmäßig zusammenkommen – und dabei auch meiner, auch unserer gedenken.

Daß ab und zu einige der Mitfeiernden sich als in einer Fürbitte mitgemeint erfahren, sich als „Begünstigte“ betrachten dürfen, widerspricht dieser These nicht im mindesten. Ein Missionar ist auf Heimaturlaub – „für alle unsere Landsleute in den Ländern der Mission“ wird gebetet; Wahlen stehen an, von den Kandidaten feiern sicher einige regelmäßig mit der Gemeinde Eucharistie, sind vielleicht auch im pfarrlichen Leben engagiert – also sind sie in die Fürbitte „für alle Männer und Frauen“ eingeschlossen, „die bereit sind, in der nächsten Stadtverordnetenversammlung Verantwortung zu übernehmen“. Die Gemeinde kann und soll fürbittend eintreten etwa „für die Eltern, die in den kommenden Monaten ein Kind zur Taufe bringen wollen“; „für die Frauen und Männer, die sich den Firmgruppen als Helfer bei der Vorbereitung zur Verfügung stellen“. Solche Teilgruppen gehören zur Gemeinde; doch sind Bitten für diese Teilgruppen echte Für-Bitten, nicht Uns-Bitten; denn die Betergemeinde – und das eben ist charakteristisch für Für-Bitten – sieht von sich selbst ab und empfiehlt andere, in diesem Fall aus der eigenen Ortsgemeinde (communitas

localis), der väterlichen Huld Gottes – einmal ganz abgesehen davon, daß manche von denen aus der Ortsgemeinde, für die so gebetet wird, sich selbst selten oder kaum jemals zur Gemeinschaft derer halten, die am Sonntag Eucharistie feiern und dabei fürbittend für andere eintreten.

THESE 2: *Die Intentionsangaben führen nie die Predigt fort, ergänzen sie nicht, nicht deren Indikativ, schon gar nicht deren Imperativ.*

„Du hast den Dank des Geheilten angenommen“; das ist er Vordersatz, „nur“ der Vordersatz einer der in unserer Bestandsaufnahme notierten Intentionsangaben. Damit wird eine der indikativischen Aussagen der betreffenden Tagesperikope aufgenommen. Jetzt erwartet man naturgemäß die Fortführung, die Konsequenz, den Imperativ, der dann auch folgt: „Öffne die Augen der Unzufriedenen [. . .].“⁹ Weil der Imperativ fast zwangsläufig auf solchen Indikativ folgt, verträgt die Intentionsangabe nicht einmal die Wiederaufnahme eines indikativischen Elements aus dem Bereich der Verkündigung.

Massiver drängt sich natürlich der aus der Auslegung womöglich resultierende Imperativ nach vorn, ob nun alle Anwesenden betroffen sind oder nur eine Gruppe der Gemeinde oder gar Gemeindemitglieder, die heute nicht mit der Gemeinde feiern – wenn es denn in unseren Beispielen heißt: „Öffne die Augen der Unzufriedenen, damit sie deine Wohltaten erkennen – Lehre die Kinder unserer Gemeinde, ihren Eltern dankbar zu sein – Hilf, daß unser Leben unseren Dank bekunde für alle deine Wohltaten.“ Übrigens: Die negative Wirkung solcher Intentionsangaben hängt nicht davon ab, ob die hier einbezogene Perikope in der Predigt ausgelegt wurde oder nicht. Belastender sind imperativische Intentionsangaben natürlich dann, wenn in den Fürbitten Imperative ins Wort gebracht werden, die der Prediger in der Predigt auszusprechen nicht gewagt hat.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß einer der unabdingbaren Grundsätze ist: Jeder in der versammelten Gemeinde muß die Intention bejahen können, der er betend zustimmen soll. Da wird vorgegeben: „Durchbrich unsere Verslossenheit, damit wir fähig werden, deine Hilfe anzunehmen und auszunützen.“ Vorweg ist da anzumerken, daß jedenfalls von der Perikope der Aussätzigenheilung her eine solche Formulierung abwegig erscheint, daß überdies hier keine Für-Bitte ausgesprochen wird; aber davon abgesehen: Wieso muß sich jeder der Anwesenden als Gott gegenüber „verschlossen“ verstehen?! Bei Finalsätzen – direkten, indirekten – wie z. B.: „Schenke [. . .] der Kirche den Mut, Neues zu wagen, und zugleich Aufrichtigkeit genug, um Irrtümer zuzugeben“, auch bei einer bestimmten Sorte von Relativsätzen: „Für unsere Bischöfe, die [. . .] [so selten mit unseren Pfarrgemeinden Eucharistie feiern (?)] [. . .]“ ist die Gefahr nicht fern, daß die Intentionsangaben aufdringlich, manchmal verletzend wirken; jedenfalls sieht man da schnell den pädagogischen Zeigefinger – und ist verstimmt. Intentionsangaben,

⁹ Vgl. dazu Anm. 8 nebst Anm. 4.

denen ein Teil der Gemeinde nicht zustimmen kann, muß der Verantwortliche auf jeden Fall zu vermeiden suchen; er täte wohl gut daran, sich gelegentlich dessen gesprächsweise zu vergewissern. Sonst müßte man denn doch wohl fragen, ob sich nicht vielleicht wieder Klerikalismus manifestiert, auf eine neue Art, anders als in früheren Generationen gewiß, aber eben nicht weniger ärgerlich!

Daß dann und wann dem einen oder anderen Gemeindemitglied aufgeht, daß man – im Sinne der ihn hier und jetzt überraschenden Intentionsangabe – längst selbst so schon hätte beten können und sollen, daß in diesem Sinne also sinnvoll gewählte Intentionsangaben Gebetshilfen sind auch über die aktuelle Feier hinaus, steht noch einmal wieder auf einem anderen Blatt.

THESE 3: Intentionsangaben – für die grundsätzlich intendierten vier Gruppen der „Begünstigten“ – sollten nach Möglichkeit aktuell sein, sollten konkret gefaßt sein, ohne daß dadurch fortdauernde Anliegen gänzlich in den Hintergrund gedrängt werden.

Das ist ein weiterer Schwachpunkt, gleichsam der gravierende Geburtsfehler der Formulierungen aller gedruckten Vorlagen, vor allem in den Büchern, aber auch in den Periodica, selbst wenn sie monatlich oder gar halbmonatlich erscheinen. Katastrophen wie ein Vulkanausbruch auf den Philippinen, Flutkatastrophen in Bangladesch, in den chinesischen Ost- und Südprovinzen, Unglücke auch im näheren Erfahrungsbereich, Verbrechen, Terrorakte: Intentionsangaben zu derartigen Geschehnissen sind in gedruckten Vorlagen naturgemäß nicht zu finden. Auch politische Entwicklungen setzen oft so abrupt ein oder eskalieren so plötzlich – man denke an die Aggression des Irak gegen Kuwait und die Reaktionen der Vereinten Nationen darauf –, daß demgegenüber auch Vorlagen in Zeitschriften schon Makulatur sind, bevor sie den Benutzer erreicht haben. Daß aber solche außenpolitischen, natürlich auch innenpolitischen Vorgänge, hierzulande wie in fernen Ländern, daß Notlagen und Katastrophen, die uns die Medien in Ton, Bild und Schrift Tag um Tag vor Augen führen, eine fremde Welt sind für unsere Fürbitten, nur deshalb, weil wir uns mit Haut und Haaren den gedruckten Vorlagen verschrieben haben, ist doch wohl ein Skandal. Dann wäre es besser, man verzichtete überhaupt auf Fürbitten, als durch solche Praxis, natürlich unausgesprochen, zu bekunden: Was draußen alle Welt bewegt, das berührt uns hier, in unserer Eucharistiefeier, in unserer Glaubensgemeinschaft nicht im mindesten. Es wird nicht selten darüber geklagt, unsere Gottesdienste seien so wenig „welthaltig“: Hier in den Fürbitten ist der Ort, mit Gott darüber „ins Gespräch zu kommen“, was alle Welt bewegt und nicht selten verwirrt und verstört.

Das bedeutet natürlich nicht, daß die Intentionsangaben je wieder neu wie ein Abklatsch der Schlagzeilen in der Boulevard-Presse oder auch nur der Nachrichtensendungen wirken müßten. Der Versuch, die aktuellen Geschehnisse dieser Welt gläubig zu sehen, das Bewußtsein, in den Fürbitten Leid und Not

dieser Welt vor den barmherzigen und allmächtigen Gott tragen zu können, verändert ohnehin die Aufdringlichkeit aktueller Schlagzeilen. Außerdem werden ja die Bitten zu aktuellen Themen immer wieder eingebunden in die Bitten für Kirche und Welt, die jenseits aller Tagesaktualität allzeit dringlich sind.

Konkretisierung bedeutet auch – um es an den beiden Bereichen zu zeigen, zu denen bei der Bestandsaufnahme aus gedruckten Vorlagen zitiert wurde –, bei Fürbitten für die Anliegen der universalen Kirche nicht einfachhin zu beten: Für den Papst, den Bischof und das Bischofskollegium – sondern: „für das Bistum X, dessen Bischofssitz vakant ist; für alle, die bei der Wiederbesetzung Verantwortung tragen; für den Kandidaten, den Christus, der Herr, sich erwählt; für die 21 Kardinäle, die der Papst jüngst berufen hat; für die Christen im Land X, denen der Papst in diesen Tagen auf seiner Visitationsreise begegnet“. Nicht: „Für unser Bistum“ – sondern: „Für alle Gemeinden, in denen junge Menschen in diesem Jahr das Sakrament der Firmung erbitten“. Nicht: „Für (um) geistliche Berufe“ – sondern: „Für die beiden Männer, die Ende des Monats zu Diakonen geweiht werden, und für deren Familien“. Nicht: „Um Wiedervereinigung im Glauben“ – sondern: „Für die Synode der evangelischen Landeskirche, die in der kommenden Woche zusammentritt“.

Konkretisierung des Gebets für die Ortsgemeinde könnte bedeuten, zu beten: „Für die jungen Christen, die erstmals das Bußsakrament empfangen; für die Helferinnen und Helfer, die unser Pfarrfest vorbereiten; für jene Ehepaare in unserer Gemeinde, die es schwer miteinander haben; für alle, denen wir unser Gebet versprochen haben; für den Künstler, der unseren neuen Taufbrunnen gestaltet; für die Studenten aus der Gemeinde, die ihr erstes Semester beginnen; für die Nachbarpfarrei, die heute Patrozinium feiert; für die Männer und Frauen, die zur Kandidatur bei der Pfarrgemeinderatswahl bereit sind; für die Familien unserer Gemeinde, die in diesen Tagen um einen Verstorbenen trauern; für unsere Patengemeinde in Chile; für unsere Schulentlassenen; für alle Patienten in den Kliniken unserer Stadt, für ihre Ärzte und Pfleger“. – Gebetsanliegen für die Christengemeinde am Ort gibt es mehr als genug; und immer bleibt das Genus Für-Bitte gewahrt, nie wird das Gebetsanliegen zur Uns-Bitte verfälscht – wenn man die Intentionsangaben nur richtig wählt.

THESE 4: Intentionsangaben müssen sprachlich einfach sein, damit sie von allen aufgenommen werden können und damit sie leicht reproduzierbar sind.

Beginnen wir mit einigen Beispielen:

- Für die Asylbewerber, die in diesem Jahr in unser Land gekommen sind.
- Für die Menschen in Lateinamerika, denen wir an Weihnachten von unserem Reichtum mitteilen wollen.
- Für alle, die in unserem Nachbarland politische Verantwortung tragen.
- Für die Menschen in den baltischen Ländern.
- Für die Senioren, die einsam geworden sind.
- Für die Naturwissenschaftler in unserem Land, die wichtige Entscheidungen für das Leben in den kommenden Jahrzehnten vorbereiten.
- Für die Menschen in unserer Stadt, die der christlichen Kirche, die dem Glauben der Väter abgesagt haben.

- Für die Mitgliedsstaaten im Weltsicherheitsrat, die vor einer schwierigen Entscheidung stehen.

Es mag sein, daß selbst aus diesen Beispielen das eine oder andere einige Mitfeiernde überfordert. Höchstwahrscheinlich aber sind viele durch folgende Intentionsangaben überfordert¹⁰:

- Erfülle die Christen mit Mut und Tapferkeit in ihren klaren Entscheidungen für Christus, und laß sie mit Freude in dieser Welt dir und den Menschen dienen.
- Für die Opfer der Weltwirtschaftspolitik: daß Christen sich unbedingt für Gerechtigkeit einsetzen und daß die Völker in Asien, in Afrika, in Lateinamerika durch Entwicklungshilfe genug zum Leben haben.
- Menschen nehmen vieles sehr wichtig: Besitz, Kleidung, Aussehen, Auto, und sie vergessen darüber, was wir wirklich brauchen: die Liebe Gottes, die uns im anderen begegnet. Wir bitten den Herrn, daß er den Einsamen und Verlassenen, den Alten und den Kranken wahre Freunde als Helfer sende.
- Für unsere Gemeinde, daß wir immer mehr zum Lebensraum werden, in dem wir einander wahrnehmen und die rechten Worte füreinander finden.

Vorausgesetzt, daß es absolut keine akustischen Schwierigkeiten gibt – das Anliegen, das die Gebetsintention ausspricht, muß vor allem in seinem Inhalt voll aufgenommen werden können. Andernfalls kann sich die Gemeinde der Beter die Bitte ja nicht innerlich zu eigen machen; dann bleibt aber die Antwort der Gläubigen leer, d. h. der Gebetsruf der Gemeinde ist keine Antwort, weil eben die Gemeinde das Wort des Gebetsanliegens nicht hat aufnehmen können.

Gelegentlich werden bei Feiern im kleinen Kreis die Fürbittintentionen von Teilnehmern im Rund um den Altar ausgesprochen. Dabei bemüht sich dann jeder – man erlebt das immer wieder –, seine eigene Intention in ihrer Sprachstruktur der seines „Vorredners“ anzupassen. War schon die erste Gebetsintention aus dem Kreis der Versammelten nach Wortwahl, Wortzahl, Sprachebene nicht einfach, dann ist oft schon die nächste ausgesprochen schwierig; damit ist dann für die übernächste Intention ein Mißgeschick gewissermaßen programmiert. Aber nicht nur im kleinen Kreis müssen Gebetsintentionen innerhalb eines Formulars leicht reproduzierbar, also einfach sein. Auch der Zelebrant der Feier selbst – wenn es denn seine Rolle ist, Gebetsanliegen vorzutragen (worüber noch zu reden sein wird) – sollte sich nicht überfordern. Er sollte überdies bedenken, daß es zu seinen Pflichten gehört, den Kreis der Gottesdiensthelfer Schritt um Schritt in die Aufgabe einzuweisen, durch eigene Intentionsangaben die Gemeinde beim Allgemeinen Gebet zu führen – und das unabhängig von jeder gedruckten Vorlage. Auch darum müssen die Intentionsangaben auch des erfahrenen „Vorbeters“ sprachlich einfach, also leicht reproduzierbar sein.

3.4 EINE ZENTRALE FRAGE

Sollen die Intentionsangaben als Pro-*Ut*-Bitten formuliert werden oder als reine Pro-Bitten, soll also auch die Gabe näher bezeichnet werden, die Gott

¹⁰ Außer den in Anm. 5 genannten Vorlagen ziehen wir bei: N. KELLER, *Laßt uns füreinander beten. Fürbitten. Sonn- und Feiertage*. Lesejahr B, Limburg 1987; H. RITT (Hg.), *Gottes Volk. Bibel und Liturgie in der Gemeinde*. Lesejahr A 1989/90, Stuttgart 1989–1990.

schenken möge, oder sollen nur diejenigen näher bezeichnet werden, denen sich Gott in seiner Güte zuwenden möge? Die meisten Modellbücher sind auf die Form der Pro-Ut-Bitten festgelegt. Gegen diese Form einzuwenden, Gott wisse ohnehin, was denen fehle, was denen von Nutzen sei, für die wir hier beten, wäre wohl kein angemessenes Argument. In jedem Tagesgebet beispielsweise bittet die versammelte Gemeinde für sich um bestimmte Heilsgaben. Doch wird das Gebet dabei nicht deshalb konkret, weil es etwa darum gehen müßte, Gottes Aufmerksamkeit und seine Hilfsbereitschaft in eine bestimmte Richtung zu lenken; es geht vielmehr darum, die Gemeinde zu vergewissern, was sie von Gott für sich erbitten könne und in dieser Stunde erbitten solle.

Eine Bemerkung am Rande: Eine reine Ut-Bitte ist keine Für-Bitte. GL 357, „Beispiel“ überschrieben, zeigt in diesem Punkt eine Schwachstelle, insofern da angeregt wird zu beten „Um Rettung von Krankheit, Hunger und Krieg“. Nichts weiter als die Gabe zu nennen, ist nur dann sinnvoll, wenn die „Begünstigten“ ohnehin schon klar bezeichnet sind, weil etwa in der Feier sich alles um sie dreht – um das Brautpaar z. B. – oder weil sie etwa in der Einleitung schon ausdrücklich genannt sind. In gewisser Weise ist das z. B. der Fall bei den Fürbitten zur Begräbnisfeier:

- Wir beten auch für jene, die um diesen Verstorbenen trauern: Tröste sie in ihrem Schmerz. Festige ihren Glauben und stärke ihre Hoffnung.

Pro-Ut-Bitten können in unterschiedlichen Formen erscheinen. „Ut Ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris / Daß du deine heilige Kirche leiten und hüten wollest“, ist eine Pro-Ut-Bitte, ohne Frage! In den verschiedenen Formulierungen, die im Anhang des Meßbuches als Beispiele vorgelegt werden, finden sich Pro-Ut-Intentionsangaben von sehr unterschiedlicher Sprachstruktur:

- Wir bitten um Erleuchtung für alle, die noch nicht an Christus glauben;
- Für die Regierenden in allen Staaten und bei allen Völkern, daß er ihr Tun nach seinem Willen lenke;
- Für die ganze Welt: schenke den Völkern der Erde den Geist der Versöhnung, daß sie in Frieden und Sicherheit miteinander leben.
- Gib Kraft und Trost denen, die um deinetwillen Verfolgung erleiden, und laß sie ausharren in ihrer Bedrängnis.

Im Blick auf solche Formulierungen ist zweierlei zu bemerken: Höchst wünschenswert ist, daß innerhalb eines Formulars die Sprachstruktur von Bitte zu Bitte sich nicht verändert.¹¹ Überdies wäre, wenn zunächst die Begünstigten genannt würden (Pro), dann das erbetene Gut (Ut), die Intentionsangabe von der Gemeinde leichter zu erfassen; die Bitte muß ja in einmaligem Hören aufgenommen werden können.

Das vorausgesetzt, kann jetzt als eine (weitere) Grundregel festgestellt werden: *Je konkreter die Gruppe der „Begünstigten“ benannt ist, desto weniger*

¹¹ Diese vier Intentionsangaben gehören zu vier verschiedenen Formularen des Meßbuch-Anhangs.

dringlich ist es, die für sie erbetene Gabe Gottes ausdrücklich zu bezeichnen – was möglicherweise ja auch zu Peinlichkeiten führen könnte. Auch macht man bei sich selbst ja immer wieder die Erfahrung, daß, wenn die Menschen in Not, die der Huld, der Zuwendung Gottes bedürfen, nur einigermaßen konkret benannt sind – „Für die Ehepaare in unserer Stadt, die ihre Scheidung erwägen, und für die Kinder aus diesen Ehen“ –, sich ohnehin im Herzen die Bitte an Gott sofort konkret auszuformen beginnt.

Diese Grundregel ist umkehrbar: *Je allgemeiner in der Gebetsintention von den „Begünstigten“ gesprochen wird* – „Für alle, die in Bedrängnis sind . . . – Für die ganze Welt . . . – Für die Regierenden in allen Staaten . . .“, *desto notwendiger muß das erhoffte Heilsgut näher bezeichnet werden.* Wo der Gemeinde vorgegeben wird, sie solle für sich beten, da ist es dann unumgänglich, das „Ut“ genau zu bezeichnen. Auch deshalb scheint die Form der Pro-Ut-Bitte in den Vorlagen zur Normalform geworden zu sein, weil viele Autoren der Ansicht sind, mindestens eine „Uns-Bitte“ wenn nicht gar mehrere gehörten einfach zu einem kompletten Formular dazu. Das bringt mancherlei Nachteile mit sich. Hier sei ein weiterer genannt: Der Hauptsatz, die Bitte an Gott, beginnt allzu oft mit einem Verb aus einem relativ schmalen Wortfeld: Hilf – Mach – Segne – Gib – Stärke – Gewähre – Sei gnädig – Schenke – Laß – Zeige dich – Erfülle – Führe – Verleihe . . .¹² Das ist ein weiterer Beitrag, Fürbitten zu Allgemeinplätzen verkommen zu lassen.

Die Pro-Bitte verdient also den Vorzug – unter der Voraussetzung, daß diejenigen, für die zu beten die Gemeinde eingeladen wird, nur möglichst konkret benannt werden; sie schließt ja doch die Zuversicht ein, Gott werde sich diesen Menschen großherzig zuwenden und ihnen eben die Gabe gewähren, die ihnen nottut, die wir jedoch in unserer menschlichen Begrenztheit oft nicht einmal recht erkennen und benennen können. – Deshalb haben wir unsere eigenen Beispiele in diesen Abschnitt konsequent als Pro-Bitten gefaßt.

4. RECHTE ROLLENVERTEILUNG

Fast dreißig Jahre nach Veröffentlichung der Liturgiekonstitution scheint eine Binsenweisheit, was die Väter des Konzils in SC 28 (zur Verteilung der Rollen in der Liturgie) der Praxis ins Stammbuch geschrieben haben: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.“ Vorkonziliar war das ganz und gar keine Binsenwahrheit; nur Schritt um Schritt haben wir gelernt, in unseren Feiern entsprechend zu agieren. Dieser Lernprozeß ist noch keineswegs abgeschlossen. – Was also kommt wem beim Allgemeinen Gebet zu „aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln“?

¹² In einer der in Anm. 5 genannten Vorlagen beginnen in den Formularen für die Sonntage der Advents- und der Fastenzeit von den 72 Intentionsangaben 38 mit einem dieser Verben.

In AEM 47 sind die Regeln zur Rollenverteilung beim Allgemeinen Gebet so formuliert: „Es ist Aufgabe des Priesters, dieses Gebet zu leiten, die Gläubigen zum Gebet einzuladen und es zu beschließen. Die Bitten sollen vom Diakon oder Kantor oder jemand anderem vorgetragen werden. Die ganze Versammlung bringt ihr Beten durch eine gemeinsame Anrufung nach den einzelnen Bitten oder durch ein stilles Gebet zum Ausdruck.“ Die in „Feier der Gemeindemesse“ des Deutschen Meßbuches an der entsprechenden Stelle eingefügte „Zusatzrubrik“¹³ erweitert diese Anweisungen etwas, insofern neben dem Diakon, dem Kantor oder einem anderen Helfer der Lektor ausdrücklich genannt wird.¹⁴

4.1 DIE TRAGENDEN ROLLEN

Selbst wenn es in manchen oder in vielen Gemeinden anders scheinen möchte, gelegentlich oder häufig: Die tragenden Rollen haben der Priester, der (Haupt-)Zelebrant der Eucharistie, und die Gemeinde, die Gläubigen. Anders könnte das scheinen, insofern womöglich ein Diakon, Kantor, Lektor oder ein anderer Helfer häufiger zu Wort kommt, nämlich bei den Intentionsangaben („Bitten“ sagt AEM 47, „intentiones“ das Missale Romanum), überdies der Gemeinde das Stichwort, den Impuls gibt zum Antwortruf. Gleichwohl hat die Gemeinde eine Hauptrolle; denn es gilt: „In den Fürbitten übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus.“ Das gilt selbst dann, wenn die Gemeinde sich die einzelnen Anliegen „nur“ in stillem Gebet zu eigen macht und lediglich auf die Schlußdoxologie des Zelebranten mit Amen antwortet. Doch kommt der Gemeinde normalerweise bei der Wahrnehmung ihrer Rolle entschieden mehr Aktivität zu – und das ist gut so.

Der Priester in der Eucharistie – in anderen nichteucharistischen Gottesdiensten, denen kein Priester vorsteht, der dazu bestellte Leiter – hat die Leitung auch bei den Fürbitten. Dieser Leitungsdienst kommt immer dadurch zur Geltung, mindestens dadurch, daß der Zelebrant das Allgemeine Gebet eröffnet und beschließt. Darüber hinaus muß aber auch klar sein: Der Zelebrant hat die volle Verantwortung für das Gelingen des Gebets der gläubigen Gemeinde, die hier ihr priesterliches Amt ausübt.¹⁵ Es ist Sache des Leiters, die Gemeinde zu inspirieren, in welchen Anliegen sie vor Gott für die Menschen eintreten soll. Damit ist zunächst noch nichts über die Rolle des Helfers gesagt – oder doch schon soviel: Der Helfer ist Helfer der Gemeinde und des Zelebranten; doch ist sein Part keine tragende Rolle.

¹³ Vgl. dazu den Approbationsbeschluß der Bischofskonferenzen und Bischöfe des deutschen Sprachgebietes vom 23. 9. 1974, Nr. 5.

¹⁴ Das Missale Romanum nebst seiner *Institutio generalis* wurde zu einem Zeitpunkt vorgelegt, als die Neuordnung der Dienste (*ministeria*) unterhalb des Diakonats noch nicht erfolgt war; das Deutsche Meßbuch hingegen wurde erst nach dieser Neuordnung – am 15. 8. 1972 durch das *Motu proprio* PAULS VI. „*Ministeria quaedam*“ – veröffentlicht. Insofern ist es verständlich, daß erst in einer Zusatzrubrik des Deutschen Meßbuches vom Lektor als einem möglichen Helfer bei den Fürbitten die Rede ist.

¹⁵ „*Est sacerdotis celebrantis precationem moderari* [...]“ IGMR 47.

4.2 DIE ROLLE DES HELFERS

Mit der Rubrik des Meßbuches nennen wir jeden, der bei den Fürbitten mitwirken könnte, zunächst „Helfer“ und differenzieren erst später – wobei ohnehin klar ist, daß „der Helfer“ immer geschlechtsneutral verstanden wird (vom Diakon abgesehen). Soll ein Helfer die Intensionsangaben vortragen? Das ist die Grundfrage. Weitere Fragen sind: Sollen zwei Helfer agieren – einer, der die Intentionen angibt, ein anderer, der der Gemeinde den Impuls zum Antwortruf gibt? Sollen mehrere Helfer gebeten werden und jeder von ihnen eine Intention vortragen?

Wer die Dokumente gründlich liest, könnte vielleicht meinen, sie seien nicht sorgfältig genug aufeinander abgestimmt. In AEM 47 heißt es: „Die Bitten sollen vom Diakon [. . .] vorgetragen werden“, in der Zusatzrubrik in „Feier der Gemeindemesse“ klingt das anders: „Die einzelnen Anliegen können vom Diakon [. . .] vorgetragen werden.“ Doch ergibt sich, wenn man die entsprechenden lateinischen Formulierungen beizieht, daß es sich hier durchaus um eine „Kann-Bestimmung“ handelt.¹⁶ Der Dienst des Helfers ist nicht zwingend notwendig, wird nicht einmal dringlich empfohlen. Was aber andererseits nicht besagt, daß es in jedem Fall besser wäre, einen Helfer nicht in Anspruch zu nehmen. Aufteilung der Dienste entsprechend „der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln“ gibt immer der Feier Profil und ist insofern wünschenswert.

Wer soll der Helfer sein: der Diakon, der Kantor, der Lektor oder ein anderer?

Wenn in einer Gemeinde ein Diakon oder gar mehrere Diakone tätig sind, dann ist das vor allem für die sonntägliche Eucharistiefeier von großem Gewinn; die Beteiligung des Diakons wertet gewiß auch das Allgemeine Gebet auf. Man sollte gegen die Mitwirkung des Diakons bei den Fürbitten nicht schnell einwenden, er habe ja auch noch andere und wichtigere Aufgaben in der Feier.

Vom Kantor reden die Dokumente einmal deshalb, weil – wie schon gesagt – zunächst ein Lektor noch nicht „in Sicht war“, dann aber auch deshalb, weil anfangs die Vorstellung war, es sei doch der Normalfall, das Allgemeine Gebet zu singen¹⁷; immerhin hatten die Oraciones sollemnes der Karfreitagsliturgie einerseits und andererseits die „Ut . . . digneris“-Rufe der Litanei nachkonziliar dem Allgemeinen Gebet Pate gestanden.

¹⁶ In IGMR 47 heißt es: „[. . .] intentiones a diacono [. . .] proferantur“, was mit „sollen vorgetragen werden“ sicher sachgerecht übersetzt ist; andererseits beruft sich die Institutio generalis hier auf die erste Durchführungsverordnung zur Liturgiekonstitution (26. 9. 1964) „Inter Oecumenici“, Nr. 56: „Intentiones seu deprecationes a diacono [. . .] cani possunt [. . .]“ = „Die Gebetsmeinung oder die Anrufung kann vom Diakon [. . .] gesungen werden“ (so in: H. RENNINGS (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, 1, Kevelaer 1983, 102–139, hier: 122).

¹⁷ Während SC 53 nicht erkennen läßt, an welche Vortragsform gedacht wurde – „obsecrationes fiant“ heißt es, als Zitat aus 1 Tim 2,1 –, sagt die Erste Durchführungsverordnung (s. Anm. 54 nebst Anm. 7) in Nr. 56: „Intentiones [. . .] cani possunt“. IGMR 47 ist realistischer: „Expedit ut intentiones [. . .] proferantur“.

Daß das Allgemeine Gebet als Ganzes gesungen würde, wäre wirklich exzeptionell. Bei festlichen Anlässen erlebt man nicht ganz so selten, daß die Intentionsangaben, das Impulswort und der Gemeinderuf gesungen werden, häufiger, daß zwar die Intentionsangaben gesprochen werden, der Gemeinderuf und dementsprechend vorher das Impulswort gesungen werden. Auch wenn nur Impulswort und Gemeinderuf gesungen werden – durchaus eine festliche Form –, braucht es einen geübten (Vor-)Sänger, erst recht, wenn auch die Intentionsangaben gesungen werden sollten. Eins allerdings ist Vorbedingung: Der (Vor-)Sänger, der Kantor im Sinne der Dokumente, muß angesichts der Gemeinde deren Gesang führen; an einen Kantor, der, weil er den Chor leitet und/oder die Orgel spielt, fernab vom Presbyterium auf der Orgelempore seinen Platz hat, ist nicht gedacht.

Die Dokumente sprechen ferner vom Lektor oder einem anderen Helfer.¹⁸ Man findet gelegentlich gedruckte Vorlagen, die es für selbstverständlich halten, daß als Helfer nur der Lektor in Betracht kommt. Das muß nicht so sein. In kleineren Gemeinden kann es schon sein, daß im günstigen Fall immer jemand bereit ist, als Lektor – auch bei zwei nichtevangelischen Lesungen – und dann bei den Fürbitten mitzuwirken, u. U. auch Helferdienste bei der Kommunionsspendung zu leisten. In größeren Gemeinden und bei festlichen Gelegenheiten dürfte man durchaus die anfallenden Dienste auffächern: Kommunionshelfer in der nötigen Zahl, zwei Lektoren für die nichtevangelischen Lesungen und durchaus noch ein weiterer Helfer, der nur beim Allgemeinen Gebet seinen Dienst tut, seine Rolle hat.

Grundvoraussetzung aber für die Mitwirkung eines Helfers, sei er Diakon, Lektor oder ein anderer, ist freilich, daß die inhaltliche und sprachliche Qualität der Intentionsangaben gewährleistet ist. Alles, was dazu bisher gesagt wurde, bleibt auch dann in Geltung, wenn nicht der Zelebrant, sondern ein Helfer die Intentionsangaben vorträgt. Unter keinen Umständen kann die Mitwirkung des Helfers ein oder gar das entscheidende Argument sein für gedruckte Vorlagen, d. h. für den Verzicht auf Aktualität, auf Welthaftigkeit beim Allgemeinen Gebet. Wenn der Helfer und der Zelebrant oder einer von beiden der Meinung ist, auf schriftlich vorbereitete Fürbitten könne man nicht verzichten, dann ist die Konsequenz aus solcher Einsicht und Übereinkunft nicht der Rückzug auf Druckvorlagen; dann müßten Fürbitten je neu schriftlich vorbereitet werden.¹⁹ Der Zelebrant wird seiner Leitungsaufgabe eben nicht gerecht, wenn er in der pfarrlichen „Fürbittbibliothek“ blättert und seinem Helfer schnell ein Buch in die Hand drückt.

¹⁸ In der Ersten Durchführungsverordnung „Inter Oecumenici“ hatte es Nr. 56 geheißen: „[. . .] vel ab alio idoneo ministrante [. . .]“, und war richtig übersetzt worden: „[. . .] oder einem anderen geeigneten Altardiener [. . .]“ (in: RENNINGS, Dokumente [s. Anm. 16]). IGMR 47 ist auch insofern realistischer, als da gesagt wird: „[. . .] vel ab alio proferantur“.

¹⁹ Im Rahmen solcher Überlegungen wäre wohl auch anzufragen, ob nicht gerade in größeren Pfarren wegen der unterschiedlichen Zusammensetzung der Fei ergemeinden im Laufe des Sonntags noch weitere Variierung bei den Fürbitten notwendig werden könnte.

Daß die je neue schriftliche Vorbereitung kein Dauerzustand, sondern nur ein Übergangsstadium sei, wäre natürlich höchst wünschenswert. Auch um der künftig wohl häufigeren Sonntagsgottesdienste willen, die nicht Eucharistiefeiern sind, weil kein Priester als Zelebrant zur Verfügung steht, lohnt sich jede Anstrengung, Laien als selbständige Helfer auch bei den Fürbitten zu befähigen. Die Lektorenschulung, auch die Bildung der Mitglieder im pfarrlichen Liturgieausschuß wäre auf diese Aufgabe hin auszuweiten. Jedenfalls darf die Mitwirkung von Helfern beim Allgemeinen Gebet nicht zum „Ersatz“ geraten, zur Minderung der Qualität. Das sachgerechte Vorbild des Zelebranten und dessen beharrliches Bemühen, auf solchem Niveau Helfer zu bilden, rechtfertigt die auf Dauer höchst wünschenswerte Rollenteilung, die Zuweisung der Gebetsintentionen an Lektoren oder andere Helfer.

4.3 EIN HELFER ODER MEHRERE HELFER?

Werden die Intensionsangaben gesprochen, das Impulswort gesungen, und ist der Helfer kein sicherer Sänger, sollte er einen Kantor zur Seite haben; das gilt auch, wenn der Zelebrant selbst nicht begabt ist, den Gesang der Gemeinde zu führen. Nach Möglichkeit sollten die beiden, die da miteinander agieren, nicht ständig zur Seite bzw. nach vorn treten müssen, weil nur ein Mikrofon zur Verfügung steht; der Zelebrant wird ohnehin das Allgemeine Gebet vom Priestersitz aus leiten, wenn er einen Helfer hat.²⁰

Primär geht es bei der Frage nach der Zahl der Helfer darum, ob alle Intensionsangaben durch einen Helfer vorgetragen werden sollen oder zu jeder Intensionsangabe ein anderer Helfer vor die Gemeinde tritt. Der Einsatz mehrerer Helfer ist in großer Gemeinschaft bei besonders festlichem Anlaß gelegentlich üblich – oder aber bei Feiern im kleinen Kreis. Voraussetzung ist fraglos, daß jeder Sprecher von allen ohne Schwierigkeiten verstanden wird. Zum Vortrag der Intentionen bei Feiern im kleinen Kreis erwarten die einschlägigen Richtlinien, daß neben den von einzelnen Sprechern spontan und dann wohl manchmal recht persönlich formulierten Bitten auch „die allgemeinen Anliegen berücksichtigt werden, damit auch so die Gemeinschaft mit der Kirche und die Verantwortung für die Welt zum Ausdruck kommen“²¹. Wenn die zur Feier zusammengekommene Gruppe weniger vertraut miteinander ist, ist es nach aller Erfahrung günstig, vorher zu verabreden, wer, in welcher Reihung, in welcher Form (am besten als schlichte Pro-Bitte) der Gemeinschaft eine Intention vorlegt; sollten diese Intensionsangaben die Akzente zu einseitig setzen, kann der Zelebrant seinerseits durch die eine oder andere Intention, die er selbst formuliert, ausgleichend wirken.

²⁰ Vgl. AEM 99.

²¹ Vgl. Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gruppen (Gruppenmessen). Approbiert [...] am 24. September 1970 in Fulda, in: Nachkonziliare Dokumentation 31, Trier 1972, 54–64, hier 63.

5. DIENST DER LEITUNG IN EINLADUNG UND ABSCHLUSS

Gewiß sind die Intentionsangaben das zentrale Problem, gewiß ist das Gebet der Gemeinde das Herzstück des Allgemeinen Gebets. Gleichwohl ist der Dienst der Leitung für das Gelingen der Fürbitten von beträchtlicher Bedeutung.

Im Blick auf die Einladung zum Allgemeinen Gebet und auf dessen Abschluß haben die Autoren²² vor allem folgende Fragen diskutiert: An wen rich-

²² Es scheint sinnvoll – auch um das Gespräch über das Allgemeine Gebet zu beleben und zu vertiefen –, abschließend auf diverse Meinungsäußerungen aus nachkonziliarer Zeit hinzuweisen, verständlicherweise ohne den Anspruch, eine vollständige Bibliographie zu bieten, außerdem eingegrenzt auf deutschsprachige Beiträge. Über die hier genannten Titel hinaus ist mit Nachdruck auf die Anregungen und Hinweise in den Vorreden mancher in *HID* 46 (1992) 133 f., Anm. 18 genannter Fürbittbücher zu verweisen, von denen eins hier noch einmal genannt werden sollte: – J. SEUFFERT, *Fürbitten. Anleitungen und Modelle*, München 1971 (Reihe: Hilfen für den Gottesdienst).

Die weiteren Titel werden in der Folge ihres Erscheinens aufgelistet:

- F. KOLBE, *Inhalt und Form des Fürbittgebets*, in: *LJ* 16 (1966) 91–98.
- H. STEFFENS, *Zu „Inhalt und Form des Fürbittgebets“*, in: *LJ* 16 (1966) 248–251.
- Th. MAAS-EWERD, *Fürbitten – Inhalt und Form*, in: *BiLi* 39 (1966) 140–157.
- R. MENNE, *Das Fürbittgebet*, in: *HID* 25 (1971) 112–145.
- B. FISCHER, *Die Nennung der Namen in den Vesperfürbitten. Ein Beitrag zum Fragenkreis „Stundengebet und Seelsorge“*, in: W. ERNST/K. FEIEREIS (Hg.), *Einheit in Vielfalt. FS H. Aufderbeck* (Erfurter Theol. Studien 32), Leipzig 1974, 47–51.
- H. WACHENDORF, *Fürbittgebet. Noch immer liturgisches Neuland?*, in: *LJ* 25 (1975) 186–196.
- K. STADEL, *Das Fürbittgebet in der Eucharistiefeier*, in: *LS* 27 (1976) 54–59.
- A. KIRCHGÄSSNER, *Fürbitten „kultiviert“*, in: *gd* 11 (1977) 132.
- St. WAGNER, *Für alle Menschen. Inhalt und Gestalt des Allgemeinen Gebetes der Gläubigen*, in: *gd* 11 (1977) 147f. Ders., „Abba, lieber Vater“ [Abschluß . . .], in: *Ebd.* 159f.
- F. X. MAIER, *Sinn und Unsinn von Fürbitten*, in: *gd* 12 (1978) 149.
- B. FISCHER, *Die Schluß-Bitten in Laudes und Vesper des neuen Stundengebets*, in: *LJ* 29 (1979) 14–23.
- B. KLEINHEYER, „Lehr-Gang: Fürbitten“ – nach geltenden Liturgiebüchern, in: *Erbe und Auftrag* 55 (1979) 420–429.
- G. FÖSGES, *Fürbitten im Kindergd*, in: *LJ* 30 (1980) 26–40.
- B. KLEINHEYER, *Vom Bitten der Glaubenden*, in: J. G. PLÖGER (Hg.), *Gott feiern. FS Th. Schnitzler*, Freiburg/Br 1980, 159–169.
- W. MEURER, *Wirkliches Für-Beten. Die überfällige Reform der Fürbitten*, in: *gd* 17 (1983) 192.
- R. BERGER, *Zu Christus oder durch Christus? An wen richten sich die Fürbitten in der Meßfeier?* in: *gd* 21 (1987) 76f.
- A. DEXELMANN, *Konkrete Fürbitten!*, in: *gd* 21 (1987) 116.
- B. KLEINHEYER, *Die Gemeinde nach innen führen. Modelltexte zur Eucharistie im Osterfestkreis*. München 1987, 249–255: Fürbitten.
- W. MÜLLER, *Anliegen vor Gott bringen*, in: *gd* 21 (1987) 96.
- A. POMELLA, *Ein Tun der Gemeinde. Der Aufbau des Fürbittgebets*, in: *gd* 24 (1990) 48.
- D. EISSING, „Gebet aller“ oder „Allgemeines Gebet“? Wer soll die „Fürbitten“ sprechen? in: *gd* 25 (1991) 49f.
- B. FISCHER, *Die Fürbitten. Grundlagen und Gestaltungshinweise*, in: *gd* 25 (1991) 115.

ten sich die Fürbitten, an Gott, den Allmächtigen, Herrn des Himmels und der Erde, den Vater unseres Herrn Jesus Christus – oder an den Gottmenschen, Jesus, den Messias, den Heiland, das Haupt seiner Kirche, den Herrn in der Höhe, der zur Rechten des Vaters thront? Den Heiligen Geist zum Adressaten der Fürbitten zu machen ist auch an Pfingsten nicht sachgerecht. Die zur Kirche versammelten Gläubigen sind Gemeinschaft im Heiligen Geist und beten als diese Gemeinschaft in der Einheit des Heiligen Geistes für alle, die ihres Gebetes bedürfen. Immer betet die Kirche Jesu Christi, geeint im Heiligen Geist, „durch Christus zum Vater“. Deshalb kann der Herr Jesus Christus durchaus Adressat der Fürbitten sein; denn ihm trägt die Gemeinde ihre Anliegen vor in der Überzeugung, er, der über alle Himmel Erhöhte, sei in jeglicher Not unser Anwalt beim Vater.

Es ist Sache des Zelebranten, in der Einleitung zum Allgemeinen Gebet Klarheit zu schaffen über die Gebetsrichtung. Die Gemeinderufe und das entsprechende Impulswort werden sich an dieser Vorgabe ausrichten; Helfer, die selbständig Gebetsanliegen formulieren, sollten auch in der Auswahl dieser Rufe geübt sein. Nur brauchen sie vorweg Klarheit, an wen sich die Fürbitten richten.

Was den Abschluß angeht, haben die Autoren gefragt: Soll der Zelebrant das Allgemeine Gebet mit einer Oration beschließen oder soll eine Doxologie der Schluß sein? Und: Soll sich das Gebet zum Abschluß, ob Oration oder Doxologie, der in der Einleitung vorgegebenen und in den Intentionen durchgehaltenen Gebetsrichtung einfügen? Gemäß dem Grundgesetz christlichen Betens „durch Christus zum Vater“ ist durchaus denkbar und nicht selten in diversen Vorlagen empfohlen worden, die Fürbitten an den Mittler, den Anwalt Jesus Christus, zu richten, jedoch zum Schluß direkt den Vater anzurufen. Doch ist ein solcher Wechsel in der Gebetsrichtung keineswegs notwendig. Das Gebet ist wohl auch ein wenig leichter durchschaubar, wenn man von diesem Wechsel absieht.

Zum Abschluß der *Oratio communis seu fidelium* hatte die erste universal-kirchliche Ausführungsbestimmung für den Normalfall eine bestimmte Oration des *Missale Romanum* vorgesehen.²³ Solche Festlegungen hat man später nicht mehr für sinnvoll gehalten. Der Zelebrant kann also das Allgemeine Gebet in einer Oration zusammenfassen oder aber mit einer Doxologie abschließen. Wählt man die Form der Oration, wird man vor allem dann, wenn die Intensionsangaben als Pro-Ut-Bitten vorgetragen wurden, Wiederholungen zu vermeiden bemüht sein. Die Gefahr, sich zu wiederholen, besteht wohl kaum,

²³ In der Ersten Durchführungsverordnung „*Inter Oecumenici*“ (RENNINGS, Dokumente [s. Anm. 16]) hatte es in Nr. 56 geheißen: „[. . .] Dem Zelebranten sind jedoch die Einleitung und das Schlußwort vorbehalten; dieses wird in der Regel die Oration: ‚O Gott, unsere Zuflucht und Stärke‘ (Römisches Meßbuch, Verschiedene Gebete Nr. 20) sein („[. . .] oratio: Deus, refugium nostrum et virtus“ cf. *Missale Romanum*, *Orationes diversae*, Nr. 20) [. . .]“) oder auch ein anderes Gebet, das den besonderen Bedürfnissen am besten entspricht.“

wenn das Allgemeine Gebet mit einer Doxologie beschlossen wird, die ja wohl auch erheblich leichter aus dem Stegreif vorgetragen werden kann.

Über diese häufiger erörterten Fragen hinaus scheinen zwei andere Aspekte im Blick auf Einleitung und Abschluß von Belang.

5.1 EINBETTUNG IN DAS PROPRIUM DER FEIER

Nicht selten wird die Vielgestaltigkeit der Eröffnung der Meßfeier, auch des Wortgottesdienstes zum Thema pastoralliturgischer Dispute. Das Problem ist in seinen verschiedenen Dimensionen allzu bekannt, als daß es hier in seinen Einzelaspekten vorgeführt werden müßte. Hier ist zu fragen, wie vermieden werden könne, daß auch das Allgemeine Gebet zur Themenvielfalt des Wortgottesdienstes beiträgt – oder besser: wie erreicht werden könne, daß sich das Allgemeine Gebet auf die schon im Wortgottesdienst vorgebrachten Motive einstellt.

Bei gedruckten Vorlagen macht man – wie schon erörtert – nicht selten die Beobachtung, daß Motive primär des Tagesevangeliums vornehmlich in den Intentionsangaben „verarbeitet“ werden. Das widerstreitet dem Anliegen „welthafter, welthaltiger“ Fürbitten. Aber sehr sinnvoll scheint es, in der Einleitung, also in der Einladung zum Gebet, solche Motive aufzunehmen, die, insofern sie in den Schriftperikopen zur Geltung kommen, ohnehin schon die Feier bestimmt hatten. Dazu einige Beispiele:

An den späteren Sonntagen der Osterzeit, auch an den Wochentagen dieser Zeit werden die Evangelienperikopen aus Joh 10; 14–16; 17 gewählt. Da könnte die Einleitung zu den jeweiligen Bitten leicht aus den dort anklingenden Motiven gestaltet werden – etwa so:

– Herr Jesus Christus, Hirt der Deinen, Tür, durch die wir ausziehen und heimkehren, wir bitten dich – für . . .

– Herr Jesus Christus, du hast dein Leben hingegeben für all deine Schafe. Du suchst auch die und willst auch die führen, die noch nicht zu deiner Herde gehören. Wir bitten dich – für . . .

– Jesus Christus ist für uns und für alle der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wir wollen ihn anrufen und für alle bitten, die unser Gebet notwendig brauchen: Für . . .

– Unser Herr Jesus Christus hat gesagt: Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt; ihr werdet es erhalten. Laßt uns also beten: Für . . .

– Herr Jesus Christus, wahrer Weinstock, an dem wir die Rebzweige sind: Wir bitten dich – für . . .

– Herr Jesus Christus, du hast uns dein Gebot gegeben: Liebt einander! Auf dein Wort hin kommen wir und bitten dich für unsere Schwestern und Brüder, die zu lieben du uns aufgetragen hast: Für . . .

– Herr Jesus Christus, in dieser Welt ist das Herz des Menschen oft geängstigt und verzagt. Wir bitten dich für alle, die in unseren Tagen bedrängt und belastet sind: Für . . .

Ähnlich könnten auch Motive aus den nichtevangelischen Lesungen in der Einladung zum Fürbittgebet anklingen. Doch folgen Evangelium und Allgemeines Gebet unmittelbarer aufeinander. Darum liegt es näher, Motive aus dem Evangelium zu wählen.

Nicht eben dringlich, doch keineswegs auszuschließen ist die Übernahme vor allem biblischer Motive aus dem Proprium des Tages auch in den Abschluß der Fürbitten. Wichtig ist jedenfalls – vor allem an Sonntagen im Jahreskreis,

deren Proprium (anders als an Sonn- und Festtagen in geprägten Zeiten) meist recht mannigfaltig ist –, daß auch die Fürbitten durch die Einleitung und vielleicht auch durch den Abschluß als in das vorgegebene Proprium eingebettet erscheinen – auch wenn aus der Natur der Sache in den Intentionsangaben Anliegen zur Sprache kommen, die die Gemeinde bisher draußen vor der Tür, doch noch nicht im Kircheninnern beschäftigt hatten.

5.2 AUS GLAUBEN ZU GLAUBEN

Bei der Einbettung des Allgemeinen Gebets in die Eucharistiefeier geht es fraglos auch um den Wortlaut von Einleitung und Abschluß. Es ist sicher sehr wünschenswert, wenn in der Einladung und auch in der abschließenden Doxologie oder Oration – in einer gewissen Analogie etwa zu den Christus-Prädikationen der Kyrie-Litanei oder zum Eröffnungswort, also der kurzen Einführung nach dem Gruß, die wie die Fürbitten dem Zelebranten zur freien Formulierung aufgetragen sind – grundlegende Aussagen der Schriftlesungen des Tages anklingen bzw. wieder aufgenommen werden. So erfährt die Gemeinde: Heute beten wir so und können so beten, weil uns heute in eben diesen Schriftlesungen die Frohbotschaft verkündet wurde.

Es gilt aber auch, das Allgemeine Gebet in das Mysterium der Eucharistie einzubergen. Fürbitten dürfen nicht – als seit einigen Jahrzehnten nun wieder eingeführt und vorgeschrieben – wie ein Programmpunkt nach und vor anderen Punkten des Programms persolviiert werden. Die Gemeinde soll je neu sich als von Gott zusammengerufen erfahren – in Christus Jesus vor dem Thron des Allherrschers, vor dem Vater der Erbarmung und dem Gott allen Trostes versammelt. Im Wort der Schrift wird ihr Gottes Heil zugesagt; sein Wort, das sicher auch urteilt, ja, richtet, ist doch vor allem Ermutigung und Beseligung für das Volk Gottes. In den Gaben, Zeichen zunächst der Hingabe der Gläubigen an den lebendigen Gott, die aus der Kraft des Heiligen Geistes zum eucharistischen Mahl des Leibes und Blutes Christi werden, erfährt die Kirche Gottes Huld in überreicher Fülle. So wird der im Pascha-Mysterium konstituierte Neue und ewige Bund geistliche Wirklichkeit für alle, die als Kirche vor Ort Eucharistie feiern. Der Gruß zu Beginn der Feier sucht das Mysterium zu umgreifen: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch.“

Die Kirche, die sich je neu so selbst erfährt, weiß sich im Allgemeinen Gebet berufen, vor ihrem Gott des Neuen und ewigen Bundes für alle diejenigen einzutreten, die hier und heute solcher Fürsprache vor Gottes Angesicht bedürfen, ob sie das Gebet der gläubigen Gemeinde nun ausdrücklich oder nur einschlußweise – oder ganz und gar nicht – erwarten. Die Gemeinde zu solchem Verständnis ihres eigenen Tuns zu bilden, sie so nach innen zu führen, ist Aufgabe des Zelebranten, der er weniger durch gelegentliche Unterweisung als vielmehr durch je neue Bemühung um die rechten Worte im Dienst der Leitung nach Kräften gerecht werden muß.

Es gibt eine böse Karikatur einer Intentionsangabe: In den aus der Litanei übernommenen Gebetsimpuls „Daß du . . . wollest“ hat einer die Nachbildung

eines Werbespots aus der Waschmittelindustrie eingebracht – im Gespräch um Fürbitten sicherlich ein Ladenhüter! Mit dieser Karikatur sollten – zwei Fliegen mit einer Klappe – sowohl die antiquierte Struktur der Bitte des „Vorbeters“ als auch das gedankenlose Antworten der „Nachbeter“ getroffen werden. Gut sind – auch böse – Karikaturen dann, wenn sie gerade in der groben Überzeichnung ein Stück Wahrheit ans Licht bringen. Und diese Karikatur bringt sicher ein Stück Wahrheit ans Licht. Wo immer der Zelebrant zu den Fürbitten eben nur schnell nach einer gedruckten Vorlage greift, da verführt er die Gemeinde zu solch gedankenloser Reaktion, wie sie in jener Karikatur aus Olims Zeiten so bitter verurteilt wird. Wo hingegen der Zelebrant – nicht zuletzt auch bei den Fürbitten der Vesper (vgl. Nr. 188 AES) – in seinem Herzen die Nöte der Menschen in dieser Zeit, ja, an diesem Tag je neu bedenkt und dann der Gemeinde so vorbetet, da wird das Allgemeine Gebet je neu lebendige Liturgie; da befähigt der Priester, dem der Dienst der Leitung übertragen ist, die vor Gott versammelte Gemeinde, „in den Fürbitten durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt auszuüben“.

Andreas Schwenzer, Freiburg i. Br.

„Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten (I)

*Zwanzig Jahre Motu proprio „Ministeria quædam“
und Instruktion „Immensæ caritatis“*

„Die Theorie träumt, die Praxis belehrt.“ Dieses Zitat, das Karl v. Holtei zugeschrieben wird, scheint auch auf die gegenwärtige Situation liturgischer Laiendienste und ihrer Beauftragungsfeiern in der röm.-kath. (lateinischen) Kirche zuzutreffen: Einerseits sind das liturgische Engagement von Laien und die liturgischen Laiendienste in unserem Sprachgebiet nicht mehr wegzudenken, andererseits führt die Suche nach einer *liturgischen* Beauftragungspraxis nur zu mageren Ergebnissen. Die „Beauftragungen“ sind heute größtenteils auf eine „Kanzleihandlung“ (Versand einer Beauftragungsurkunde) reduziert bzw. werden im kleinen Kreis einer Bildungsveranstaltung oder im Priesterseminar (den Weihekandidaten) ausgesprochen.

Die vor knapp 20 Jahren in zwei Dokumenten der Liturgiereform grundlegende Theorie zur Praxis der liturgischen Laiendienste war nicht eindeutig und hatte mit der damaligen pastoralen Situation (teilweise) wenig zu tun. Von daher war eine Praxis vorprogrammiert, die *ebenso* unklar und pastoral problematisch wurde. Denn ein Blick auf die heutige Situation zeigt doch,

- daß es im Bereich der liturgischen Laiendienste uneinheitliche und teilweise sich überschneidende Aufgabenbereiche gibt (z. B. Ministranten- und Akolythendienst),
- daß zu denselben Tätigkeitsfeldern unterschiedliche Formen der Beauftragung bestehen (z. B. Kommunionhelfer- und Akolythendienst),
- daß bestimmte Personengruppen zu einem bestimmten Zeitpunkt zu bestimmten Laiendiensten beauftragt werden müssen (z. B. Kandidaten des Ständigen Diakonats),
- während andere ohne jede förmliche Beauftragung einen Laiendienst ausüben können (z. B. Lektorinnen).

„Es geht doch auch so“, wird man einwenden wollen, man habe doch einen „way of life“ gefunden. Außerdem hätten die Beauftragungsfeiern doch etwas mit den „niederer Weiher“ zu tun, und man solle sich peinlichst davor hüten, die liturgischen Laiendienste zu „klerikalisieren“. Hier müsse sich die Theorie eben nach der Praxis richten und sich demgemäß ändern.

Dieser Vorbehalt gegenüber einer liturgischen Beauftragungspraxis ist vielleicht im Blick auf die geschichtliche Hypothek der liturgischen Laiendienste als „niederer Weiher“ verständlich. Darüber hinaus ist auch die Tatsache zu bedenken, daß Anfang der 70er Jahre nur ein „fauler“ Kompromiß aus „*neuer*“ Theorie und *altehrwürdiger* Praxis übrig und daher eine wirkungsvolle Erneuerung der liturgischen Laiendienste auf der Strecke blieb: Die Praxis rezipierte die Theorie nicht, weil die Theorie nicht praktikabel war.

Aber seien wir doch ehrlich:

- Ist die Situation der liturgischen Laiendienste und der jeweiligen Beauftragungsfeiern in ihrer derzeitigen Form akzeptabel und als allen Wünschen gerecht geworden zu beurteilen?
- Stellt es für Weihelikandidaten eine echte Hilfestellung für ihre anstehende Lebensentscheidung dar, wenn die „mit Beauftragung“ ausgeübten *Laiendienste* des Lektors und des Akolythen *de facto* Durchgangsstufen zu den „höheren Weiher“ geblieben sind, weil sie *in praxi* ausschließlich ihnen vorbehalten werden?
- Ist es noch verständlich zu machen, warum gleichzeitig in den Gemeinden Laien (Frauen wie Männer) dieselben liturgischen Tätigkeiten aufgrund einer *anderen* (Kommunionhelferinnen und -helfer) bzw. *ohne* Beauftragung (Lektorinnen und Lektoren) ausüben?
- Liegt es an der mitteleuropäischen Neigung zu Bürokratismus, daß wir Strukturen in unserer Gottesdienstkultur gerne unter einem *juristisch-administrativen* Aspekt sehen und daher eine „Kanzleibeauftragung“ einer liturgischen Beauftragungsfeier vorziehen?
- Wird nicht die symbiotische Beziehung von Liturgie und Leben in ihrer wahren Bedeutung verkannt, wenn eine das *gottesdienstliche* Gemeindeleben betreffende Angelegenheit außerhalb (der Gemeinde und) des liturgischen Bereiches auf dem „Verwaltungsweg“ geregelt wird?

– Aus welchem Grund begnügt man sich bei der Verkündigung des Wortes Gottes damit, von einer wie auch immer gearteten förmlichen Beauftragung abzusehen und die Fähigkeit zum Lesen als scheinbar *einziges* Auswahlkriterium zu akzeptieren?

– Wird durch die Beauftragungspraxis zur Mithilfe bei der Kommunionaus-
teilung nicht auch beiläufig vermittelt, daß der Kommunionteil und die gesamte Eucharistiefeier *eigentlich* Sache des Priesters sei, daß die Reden von der Gemeinde als *Trägerin* des Eucharistischen Hochgebetes also nur leere Worte seien?

Zwanzig Jahre nach Erscheinen der entsprechenden Dokumente zu liturgischen Laiendiensten und dreißig Jahre nach dem Beginn der Diskussion über die Liturgiekonstitution auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil müßte doch die Zeit dafür gekommen sein, eine Erneuerung der theoretischen Praxis liturgischer Laiendienste und ihrer Beauftragungsfeiern herbeizuführen; und dies vorbehaltlos, d. h. ohne blinden Drang nach Wiederherstellung der geschichtlichen Vergangenheit, sowie die Praxis kritisch reflektierend und mit Blick auf die wahren Bedürfnisse der heutigen Pastoral.

Als Gewinn könnte eine „ehrliche“ und praktikable Vereinheitlichung herauspringen: ein *Rahmen*, innerhalb dessen den einzelnen Ortskirchen und auch den Gemeinden die Möglichkeit einer sinnvollen Strukturierung der „Dienste“ und „Dienstleistungen“ in ihren Gottesdiensten gegeben wird. Darüber hinaus könnte in den gottesdienstlichen Beauftragungsfeiern auf zeichenhafte Weise der „Sitz im Leben“ liturgischer Laiendienste deutlich werden. Hierauf aufbauend ließe sich auch ein Gesamtkonzept einer „Pastoral des Dienens“ entwickeln, um in einem neuen *Miteinander Kirche* zu sein für die Welt von heute.¹

Im folgenden sollen nun vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung liturgischer Laiendienste (1) und nach Kenntnisnahme der einschlägigen liturgischen Dokumente (2) – aus einer theologisch-reflektierten Zusammenschau (3) heraus – Lösungsansätze (4) als Diskussionsbeiträge vorgestellt werden.

1. GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

Die wenigen Anhaltspunkte, die wir biblischen und außerbiblischen Stellen entnehmen können, lassen den Schluß zu, daß es in der Frühzeit der Kirche eine Vielfalt von Gottesdienstformen und -gestaltungen gab, die *gemeindebezogen* und daher nicht in allen Gemeinden gleich waren.² Je nach den Bedürfnissen in den Gemeinden wurden Dienstleistungen nötig, welche die verschiedenen Bereiche kirchlichen Handelns (Diakonia, Liturgia, Martyria) betrafen. Folglich fielen auch im Verlauf der Gemeinde- und Gruppengottesdienste bestimmte Handreichungen und Handlungen an, die verrichtet werden mußten.

¹ Vgl. O. SAIER, Hirtenbrief des Herrn Erzbischofs zur pastoralen Initiative „Miteinander Kirche sein – für die Welt von heute“, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg (1989) 209–211.

² Vgl. hierzu und zum folgenden: P. HOFRICHTER, Amt und Amtsverständnis in der Urkirche, in: *HID* 45 (1991) 4–19.

Durch das Einbringen der Fähigkeiten und Charismen einzelner Gemeindeglieder in die gottesdienstlichen Feiern formten sich allmählich bestimmte „Rollen“ heraus: Propheten, Presbyter, Zungenredner, Heilende, Lektoren, Sänger, Überbringer der Kommunion (an alte und kranke Angehörige) usw. Dabei war die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen vor allem in den paulinischen und hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden eine Selbstverständlichkeit.³

Die in den verschiedenen Gemeinden der Frühen Kirche entstandenen Strukturen, d. h. die aus den verschiedenen Rollen und Diensttätigkeiten herauskristallisierten Ämter und Dienste, fügten sich im 2. Jh. zu einem „hierarchischen“ System zusammen, das noch lange nicht fest und in sich abgeschlossen war.⁴

Ein Zeugnis dieses Prozesses bildet die „*Traditio apostolica*“ (um 210), in deren Prolog zunächst von der Verantwortung der *ganzen* Gemeinde für den Glauben und den Zusammenhalt in der Gemeinde die Rede ist. Erst im Anschluß daran werden „klerikale Ämter“ und „laikale Dienste“ unterschieden und für die Übernahme einzelner liturgischer Funktionen gottesdienstliche Beauftragungselemente festgelegt.⁵

Schon Mitte des 3. Jh.s ist die Tendenz erkennbar, diese „Laiendienste“ *auch*, d. h. noch nicht ausschließlich, als Vorstufen der Ordinationsfeiern zu Diakonen und Presbytern zu verstehen.⁶ Da es allein um eine Möglichkeit zur Erprobung und Bewährung der Weihekandidaten ging, war es relativ belanglos, in welchem Dienst dies geschehen sollte.

Eine feste Reihenfolge von (ernsthaft und lückenlos) zu durchlaufenden Weihegraden war noch lange nicht in Sicht. Die Zeugnisse, die uns eine Auflistung „niederer“ und „höherer Weihen“ bieten, hatten nicht die Absicht, bestimmte „Laufbahnen“ verpflichtend zu machen⁷; meist stammen sie aus späterer Zeit und wurden den „Vorfahren“ in den Mund gelegt, um somit auf eine „altewürdige“ Tradition verweisen zu können⁸.

Die neue Bedeutung der liturgischen Laiendienste als Vorstufen zur Diakonen- und zur Presbyterweihe führte in der Folgezeit dazu, die „Laiendienste“ allmählich den „Laien“ zu entziehen und einzig den Weihekandidaten zuzuweisen. Aus den liturgischen Beauftragungselementen wurden „niedere Weihen“, aus den entsprechend Beauftragten „niedere Kleriker“.

Bald darauf kam es aufgrund verschiedener Faktoren zu einem Verlust an Wirklichkeitsbezug und damit an Bedeutung für das kirchliche Leben: Die bisherigen Aufgabengebiete der „niederen Kleriker“ entfielen oder wurden ihnen entzogen (weil etwa Kinder zum Lektorendienst herangezogen wurden, denen

³ Vgl. F. NIKOLASCH, Die Neuordnung der kirchlichen Dienste, in: LJ 22 (1972) 176.

⁴ Vgl. HOFRICHTER (s. Anm. 2) 5.

⁵ Vgl. TrAp 9–14.

⁶ Vgl. CYPRIAN, Ep. 39,5 (CSEL III, 585).

⁷ Vgl. SIRICIUS, Ep. 1,9 (PL 13,1142f).

⁸ Vgl. CAIUS, Ep. ad Felic. VI. (PL 5,190A). Vgl. auch: J. LUNGKOFER, Die Vorstufen zu den Höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis, in: ZKTh 66 (1942) 10.

man keine Verwaltungsaufgaben anvertrauen konnte). Für andere Tätigkeitsfelder entstanden neue „Kirchenämter“ (z. B. Notare), die nicht mit den „niederen Weihen“ in Beziehung gesetzt wurden. In der Folge erstarrten die „niederen Weihen“ und entwickelten sich zu inhaltsleeren Ritualisierungen.

Da sich durch die aufkommenden Lektorenschulen (die nur noch den Namen mit dem einstigen Laiendienst gemeinsam hatten) ein anderer Raum zur Bewährung, Erprobung und Ausbildung der Weihekandidaten bot, verschwanden mancherorts die „niederen Weihen“ gänzlich. Nur noch in liturgischen und juristischen Dokumenten hielten sich die „niederen Weihen“ und eine festgefügte „Hierarchie“ der Weihegrade.⁹ Diese Dokumente können aber nicht als authentische Zeugnisse der Zeitsituation gelten. Meist geben sie das Wunschdenken späterer Reformkreise wieder.¹⁰

Zahlreiche Theologen untermauerten die Vorstellung einer festgefügtten, „gottgesetzten“ Hierarchie, indem sie die geschichtliche Komponente der „niederen Weihen“ leugneten und deren Existenz als übergeschichtliche Wahrheit und als im Heilsplan Gottes verankert betrachteten:

– Pseudo-Hieronymus „gelang“ eine „Klerikalisierung“ der ehemaligen „Laiendienste“ durch eine sakramentalisierende Anbindung an die kirchliche Hierarchie. Für ihn trugen die Bischöfe – gleich Christus – die Fülle der göttlichen Macht in sich. Als „partes et membra virtutum“ besaßen auch die „niederen Kleriker“ die von Christus übergebene potestas ecclesiae.¹¹ Somit waren nämlich die „niederen Weihen“ nicht mehr beliebige „Dienste“, die gelegentlich auch von Laien ausgeübt werden konnten, sondern „Ämter“, deren Vollmacht sich von der des Bischofs herleitete.

– Isidor v. Sevilla verlegte in allegorischer Weise den Ursprung der „niederen Weihen“ in das Alte Testament und erblickte u. a. in den Natinäern (Esra 2,43) die ersten Subdiakone und in den Propheten die ersten Lektoren.¹²

– In der um die Wende vom 7. zum 8. Jh. entstandenen Irischen Kanonensammlung wurde zu zeigen versucht, daß Jesus Christus in seinem irdischen Leben die Funktionen der einzelnen Weihegrade ausgeübt hatte.¹³ Es ist doch wirklich nur ein kleiner Schritt: „Wenn die niederen Weihen bereits im Alten Testament vorgebildet sind und wenn sie eine wirkliche potestas ecclesiae darstellen, dann müssen sie auch und zuerst in Christus, in dem sich das ganze Alte Testament erfüllt und von dem alle kirchliche Gewalt stammt, vorhanden gewesen sein.“¹⁴

⁹ Vgl. Statuta ecclesiae antiqua, Liber Pontificalis, Irische Kanonensammlung.

¹⁰ Vgl. LUNGKOFER (s. Anm. 7) 1, 10, 19; W. CROCE, Die Niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung, in: ZKTh 70 (1948) 274 ff.

¹¹ Vgl. PSEUDO-HIERONYMUS, De septem ordinibus Ecclesiae (= Ep. 12) (PL 30,158).

¹² Vgl. ISIDOR V. SEVILLA, De ecclesiasticis officiis (PL 83,790–794).

¹³ Vgl. Irische Kanonensammlung VIII,1.

¹⁴ CROCE (s. Anm. 9) 298.

– Amalar v. Metz machte zwar das Zugeständnis, daß die „niedereren Weihen“ erst in späterer Zeit entstanden sind. Ihre Amtsgewalt war allerdings in den „höheren Weihen“ enthalten und wurde von diesen erst dann an die „niedereren Weihen“ weitergegeben, als sie wegen des Anwachsens der Kirche nicht mehr ihren Aufgaben nachkommen konnten. Daher verstand er die „niedereren Weihen“ als „sakramentale Ausfaltungen des Priesteramtes“¹⁵.

Zu Beginn des 10. Jh.s gab es keine einheitliche, die „niedereren Weihen“ betreffende Praxis. Die einzelnen Diözesen unterschieden sich bezüglich der erteilten „Weihen“ und einer mehr oder weniger ausgestalteten und verpflichtenden Reihenfolge. An einem Grundsatz wurde jedoch überall festgehalten: Niemand sollte zu den „höheren Weihen“ zugelassen werden, wenn er sich nicht zuvor in einer „niedereren Weihe“, einer Schule oder einer Priestergemeinschaft (dem sogenannten „Klerikat“) bewährt hatte. Nur in einigen Dokumenten und theologischen Erwägungen schlummerte die Vorstellung einer festgefügtten Hierarchie „niederer“ und „höherer Weihen“ weiter.

Dieser „Dornröschenschlaf“ endete plötzlich, als im 10. Jh. Kaiser Otto d. Gr. Papst Johannes XII. absetzen und durch den Laien und Protoskrinar Leo ersetzen lassen wollte. Otto meinte dem bekannten Grundsatz Genüge zu tun, wenn er Leo alle „niedereren“ und „höheren Weihen“ der Reihe nach erteilen ließ, bevor er zum Bischof geweiht würde. Für dieses Durchlaufen aller Weihegrade (= cursus honorum) setzte er allerdings nur zwei Tage an, verstand demnach das Ganze nur als eine rein formelle Angelegenheit.¹⁶

Die Folge war, daß dieser cursus honorum zum einzigen Legitimationsgrund wurde und die Frage nach festen Zeitabständen zwischen den einzelnen „Weihen“ (= Interstitien) jeglichen Sinn verlor und daher in der Praxis vernachlässigt wurde. Damit einher ging eine Akzentverlagerung von der Ausübung der mit den einzelnen „niedereren Weihen“ verbundenen Tätigkeiten hin zu dem „kurzen“ Zeitpunkt der „Weihe“. Schließlich kam es dazu, daß die weiterhin notwendigen Dienstleistungen (wieder) von (männlichen) Laien verrichtet wurden, welche die entsprechende Beauftragung, d. h. die jeweilige „niedere Weihe“, jedoch nicht erhielten. Währenddessen „ruhten“ sich die eigentlich dazu Beauftragten, d. h. die „niedereren Kleriker“, aus und bereiteten sich auf die „höheren Weihen“ vor.

Infolge gewagter systematischer Spekulationen kam es im Hochmittelalter zu einem sakramentalen Verständnis auch der „niedereren Weihen“. Für Thomas v. Aquin prägten sie einen „sakramentalen Charakter“ (character indelebilis) ein.¹⁷ Zur „Form“ dieser sakramentalen Handlung wurde die Überreichung des mit

¹⁵ Vgl. AMALAR v. METZ, *De ecclesiasticis officiis* libri IV ad Ludovicum Pium, II 6.

¹⁶ Vgl. CROCE (s. Anm. 9) 300 f.

¹⁷ TH. v. AQUIN, *S. th., Suppl.*, q. 35, a. 2 corp. und a. 5.

der jeweiligen „Weihe“ verbundenen Gegenstandes (z. B. Schlüssel, Buch usw.), so daß nicht mehr das Segensgebet, sondern diese *Traditio instrumentorum* als wichtigstes liturgisches Element betrachtet wurde.

Im Zeitalter der Reformation boten die „niederen Weihen“ schon lange nicht mehr den geeigneten Rahmen für all die Aufgaben, die im Laufe der Zeit in der Kirche erfüllt werden mußten. Auch hatten sie ihren pädagogischen Wert innerhalb der „Priesterausbildung“ schon lange verloren. Das Konzil von Trient sah sich deshalb gezwungen, auch bezüglich der „niederen Weihen“ auf die laut gewordenen Zweifel zu reagieren. Dazu trug es zunächst verschiedene Lösungsansätze zusammen.¹⁸ Vorrangiges Ziel dabei war die Wiederherstellung der Verbindung von Amt und Ordo, d. h. von Diensttätigkeit und Beauftragung („Weihe“):

– Diejenigen, die eine bestimmte „niedere Weihe“ erhalten haben, sollen ihren Dienst auch ausüben.

– Da die Priesterkandidaten für den zu leistenden Dienst nicht ausreichen, dürfen (u. U.) auch verheiratete, im Leben bewährte Männer diese Dienste übernehmen.

– Diejenigen aber, die bestimmte Dienstleistungen verrichten, sollen auch die entsprechende „niedere Weihe“ erhalten.

– Um die „niederen Weihen“ als eigenständige Dienste wiederzubeleben, sollen die einzelnen Betätigungsfelder ausgeweitet und dabei neben liturgischen auch katechetische, caritative und administrative Dienstbereiche einbezogen werden.

Aus Zeitdruck konnten diese in die Richtung einer möglichen Verlebendigung weisenden Lösungsansätze nicht ausreichend behandelt werden, so daß sie keine Aufnahme in das offizielle Schlußdokument des Konzils fanden.

„Wie das Konzil zu sehr festgehalten hat an den alten Formen und sie nur ein wenig auszuweiten, aber nicht zu sprengen gewagt hat, so fand man erst recht in der späteren Zeit den Mut nicht mehr dazu.“¹⁹ Die „niederen Weihen“ blieben den Priesterkandidaten vorbehalten, die ihre Dienste nicht ausübten, während gleichzeitig in den Gemeinden meist verheiratete Männer *stellvertretend* für die „niederen Kleriker“ die Dienste ausübten; allerdings ohne „niedere Weihe“.

Dieser Status quo wurde unverändert in den CIC von 1917 aufgenommen, so daß der in der Praxis geübte Vorbehalt für die Priesterkandidaten nun zum Gesetz erhoben wurde. Von da an war es verboten, Nicht-Priesterkandidaten „niedere Weihen“ zu erteilen.

Der Wunsch nach mehr Verständnis und Mitvollzug der liturgischen Handlungen und Texte sowie ein leiser Unmut gegen das priesterzentrierte Liturgieverständnis, das die „Aktive Teilnahme“ aller zum Gottesdienst Versammelten unberücksichtigt ließ, waren Auslöser der vor allem im mitteleuropäischen

¹⁸ KONZIL V. TRIENT, Sess. XXIII, Decr. sup. ref.

¹⁹ CROCE (s. Anm. 9) 310.

Raum aufkommenden Liturgischen Bewegung. Dabei entwickelte der Begriff von der „Aktiven Teilnahme“ in der Folgezeit eine derart starke innere Dynamik, daß alte Denkschemata aufgesprengt und viele neue Aspekte entdeckt wurden.

Schließlich wurde die „Aktive Teilnahme“ zum „Kehrvers“ der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf dem auf revolutionäre Weise ein als *neu* erscheinendes Kirchenbild vorgezeichnet und ein im Grunde *altes* Liturgieverständnis wiederentdeckt wurde. In diesem Zusammenhang stellte das Konzil die Weichen für eine allgemeine Liturgiereform und leitete diese auch in bezug auf die Ordinationsriten ein.²⁰

Zur Umsetzung der Liturgiekonstitution wurde 1964 das „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia“ errichtet, ein Gremium, das in Zusammenarbeit mit der Ritenkongregation konkrete Vorschläge für die liturgische Erneuerung erarbeiten sollte. Mit einzelnen Bereichen der nachkonziliaren Liturgiereform war auch die Sakramentenkongregation beteiligt. Dies führte mitunter zu zweigleisigen Entwicklungen mit wenigen „Verbindungsweichen“ oder (um ein Bild Bruno Kleinheyers²¹ zu verwenden) dazu, daß von zwei Seiten her ein Tunnel gebaut wurde, dessen Stollen nie aufeinander trafen. Diese Konstellation ist auch für die verpaßte Erneuerung der liturgischen Dienste mitverantwortlich zu machen. (Zur Verdeutlichung dieser Zweigleisigkeit werden die beiden Entwicklungslinien chronologisch verfolgt und dabei die Abschnitte bezüglich des Kommunionhilfedienstes eingerückt):

Im Sommer 1965 sammelte zunächst eine vom „Consilium“ eingesetzte außerordentliche Kommission Vorschläge zur Erneuerung der liturgischen Dienste. Diese Vorlage enthielt schon größtenteils all die Elemente der sieben Jahre später erlassenen diesbezüglichen Dokumente. Weil aufgrund einer ungenauen Information Paul VI. sehr beunruhigt über die Lösungsansätze war, hielt man es für angemessen, die Akten vorerst auf Eis zu legen.²²

Anfang 1966 bereitete die Sakramentenkongregation eine Instruktion über den Einsatz von Laien als Kommunionhelfer vor, deren Inhalt zunächst von Paul VI. approbiert wurde. Das „Consilium“ empfahl aber dringendst sowohl die Beauftragung als auch die Dienstausbübung (Kommunionausteilung bei Fehlen eines Priesters) in einer liturgischen Feier zu situieren.²³

Daraufhin schuf das Sekretariat des „Consilium“ Riten zur Kommunionausteilung durch Laien und für eine entsprechende Beauftragung. Die Approbation ließ aber auf sich warten, da u. a. die Beauftragungs-

²⁰ Vgl. SC 69.

²¹ Vgl. B. KLEINHEYER, Dienste in der Eucharistiefeier, in: *gd* 10 (1976) 74 f.

²² Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975, Freiburg/Br. 1988, 759–762, 764–768. (Im folgenden abgekürzt: BUGNINI L.).

²³ Vgl. BUGNINI L. (s. Anm. 20) 669 f.

feier den einen zu schlicht, den anderen zu feierlich war; für letztere glich sie zu sehr einer „niederer Weihe“.²⁴

Im Herbst 1967 wandten sich Bischofskonferenzen verschiedener Länder (darunter die deutsche) an Papst Paul VI. mit der Bitte, auch Laien zur Kommunionausteilung heranziehen zu dürfen. Diesem Gesuch wurde durch zwei Reskripte der Sakramentenkongregation (v. 28. 11. 1967 und 14. 2. 1968) für drei Jahre stattgegeben. Als Kommunionhelfer waren nun grundsätzlich männliche Laien und in klösterlichen Gemeinschaften auch die Hausoberinnen zugelassen.²⁵

Anfang März 1968 erließ die Deutsche Bischofskonferenz diesbezügliche Ausführungsbestimmungen und legte fest, daß die Beauftragung durch den Ortsordinarius mittels eines entsprechenden *Schreibens* erfolge.²⁶

Währenddessen nahm das „Consilium“ die Reform der „niederer Weihen“ nach zweijähriger Pause erneut in Angriff und schlug dem Papst vor, die Lektorenbeauftragung zusammen mit der *Missio canonica* (bzw. *homiletica*) jenen Laien zu erteilen, die als Katecheten oder Religionslehrer tätig sind.²⁷

Am 30. April 1969 approbierte Papst Paul VI. die Instruktion der Sakramentenkongregation über die außerordentlichen Kommunionhelfer „*Fidei custos*“, in der ausdrücklich auch Frauen als mögliche Kommunionhelferinnen genannt wurden. Allerdings erlangte dieses Dokument keine Rechtskraft.²⁸

Durch Reskript der Sakramentenkongregation vom 13. 11. 1969 wurde indessen die Ausnahmeregelung bezüglich der Kommunionhelfer bis Ende November 1972 verlängert und um die Möglichkeit der Beauftragung von Frauen erweitert.²⁹

In der Zwischenzeit rang die Sakramentenkongregation mit der neu (aus dem Consilium und der Ritenkongregation) errichteten Gottesdienstkongregation um den *Erhalt* der „niederer Weihen“, welche ihrerseits die *Neueinrichtung* der „liturgischen Laiendienste“ favorisierte. Paul VI. tendierte dabei zur Erhaltung der „niederer Weihen“ bei gleichzeitiger sachgerechter Anpassung, was nicht gerade zu einer schnellen Lösung beitrug.³⁰

Von verschiedenen Bischofskonferenzen wurden Gesuche um Wegfall bzw. Ersetzung der „niederer Weihen“ an Papst Paul VI. gerichtet. Als sich 1970

²⁴ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 670 f.

²⁵ Vgl. Spendung der Heiligen Kommunion durch Laien, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg (1968) 53.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 769 f.

²⁸ Vgl. die Instruktion in: H. RENNINGS (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, 1, Kevelaer 1983, Nr. 151*–159*.

²⁹ Vgl. Kommunionspendung durch Laien, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg (1970) 91.

³⁰ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 769 f., 773.

Linzer Priesterkandidaten weigerten, die „niederer Weiher“ nach dem alten Ritus zu erhalten und Ersatzriten vorlegten, setzte Paul VI. ein Treffen von Vertretern der Sakramenten-, Klerus- und Gottesdienstkongregation an. Einen Tag später legte die Gottesdienstkongregation Riten vor, die von nun an „ad actum et ad experimentum“ gestattet wurden.³¹ „In 24 Stunden hatte die Gottesdienstkongregation (provisorisch) ein Problem gelöst, das sich schon jahrelang hinzog.“³²

In der Folge überarbeitete die Sakramentenkongregation die rechtliche Ordnung hinsichtlich der Zulassung zu den „niederer Weiher“, während die Gottesdienstkongregation die entsprechenden gottesdienstlichen Beauftragungsfeiern konzipierte.³³

Noch einige Male zirkulierten die Dokumente und wurden stets neu überarbeitet, bis schließlich Anfang 1971 die Entwürfe des *Motu proprio* und der erneuerten Riten zur abschließenden Beurteilung an die Bischofskonferenzen ausgeliefert werden konnten. (In den Texten war übrigens dem Wunsch der Sakramentenkongregation nach klarer Trennung zwischen den „niederer Weiher“ der Weiekandidaten und „Segnungen“ für Laien nachgekommen worden.)³⁴

Die „Wende“ folgte auf den Fuß, als die Antworten aus der Bischofsbefragung eintrafen: „Akolyth und Lektorat werden Dienste, stehen auch Laien offen, müssen von Priesterkandidaten empfangen werden, sie bedeuten aber keine Aufnahme in den Klerikerstand, dieser ist ab jetzt mit dem Diakonat verbunden.“³⁵

Kurz vor „Torschluss“ brachte die Gottesdienstkongregation noch den Gedanken ein, daß der Akolyth eigentlich auch als außerordentlicher Kommunionhelfer fungieren könnte. Dies fand sofortige Aufnahme in die Dokumente.³⁶

Unter dem Datum vom 15. 8. 1972 erschien dann das Apostolische Schreiben *Motu proprio* Papst Pauls VI. zur Neuordnung der ersten Tonsur, der niederen Weiher und des Subdiakonats in der lateinischen Kirche („*Ministeria quædam*“), das zum 1. 1. 1973 in Kraft trat.³⁷ Mit Dekret vom 3. 12. 1972 wurden die entsprechenden Riten veröffentlicht.³⁸

³¹ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 773–775.

³² BUGNINI L (s. Anm. 20) 774 f.

³³ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 776.

³⁴ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 779 f.

³⁵ BUGNINI L (s. Anm. 20) 780.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ In: R. KACZYNSKI (Hg.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicæ*, 1, Turin 1976, Nr. 2877–2893. (Im folgenden abgekürzt: KACZYNSKI 1).

Das in demselben Zusammenhang erschienene *Motu proprio* „*Ad pascendum*“ ist für unsere Fragestellung nicht relevant.

³⁸ Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 783.

Schon zuvor, im Sommer 1972, verlängerte die Sakramentenkongregation „bis auf weiteres“ die zeitlich befristete Vollmacht zur Beauftragung von Kommunionhelfern.³⁹

Gegen Ende desselben Jahres approbierte Papst Paul VI. die später unter dem 29. 1. 1973 von der Sakramentenkongregation veröffentlichte Instruktion über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen („*Immensæ caritatis*“).⁴⁰ In ihrem Anhang befanden sich die beiden Riten für die Beauftragung von Kommunionhelferinnen und -helfern sowie für deren Kommunionausteilung während der Meßfeier.⁴¹

Die geschichtliche Entwicklung bis hin zu den beiden Dokumenten der nachkonziliaren Liturgiereform zeigt, wie sehr sich die liturgischen Laiendienste von den (gottesdienstlichen) Bedürfnissen der Gemeinden entfernt haben und sich zu erstarrten Ritualen in einer festgefügtten Hierarchie institutionalisierten.

Immer wieder war die Bemühung erkennbar, die offensichtliche Problematik zu lösen und auf erfolgversprechende Richtungen hinzuweisen. Doch hatte man einerseits mit nostalgischen Tendenzen zu tun und andererseits nicht genügend Mut, eine Reform konsequent zu entwerfen und durchzuführen. Vor allem wurde es in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil versäumt, die Reform der liturgischen Laiendienste in einem Komplex zusammenzufassen und diesen im ganzen zu erneuern. Von diesem fehlenden pastoralen Weitblick zeugen die beiden innerhalb eines halben Jahres veröffentlichten Dokumente, die es nun näher zu betrachten gilt.

2. EINSCHLÄGIGE DOKUMENTE

Zur Neuordnung auch der „niederen Weihen“ wurde das *Motu proprio* Papst Pauls VI. „*Ministeria quædam*“ (= MP MinQ) veröffentlicht, wodurch die liturgischen Laiendienste der Lektoren und Akolythen neugeordnet bzw. neu eingerichtet werden sollten.

Als Reaktion auf pastorale Engpässe bezüglich der Kommunionausteilung wurde durch die Instruktion „*Immensæ caritatis*“ (= Instruktion ImCar) der Sakramentenkongregation der liturgische Laiendienst von Kommunionhelferinnen und -helfern eingerichtet.

2.1 MOTU PROPRIO „MINISTERIA QUÆDAM“

Das MP MinQ läßt sich inhaltlich in zwei Teile aufgliedern, einer (etwas längeren) Einleitung und einer Passage mit entsprechenden Ausführungsbestimmungen:

³⁹ Vgl. Kommunionspendung durch Laien, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg (1972) 142 f.

⁴⁰ In: KACZYNSKI I, 2967–2982. Vgl. BUGNINI L (s. Anm. 20) 672 f.

⁴¹ In: *Notitiæ* 9 (1973) 165–167.

– Zu Beginn der Einleitung geht es allgemein um „bestimmte Dienste“, die schon früh in der Kirche entstanden und stets den zeitlichen Anforderungen angepaßt wurden. Zu diesen Diensten, die im liturgischen und im caritativen Bereich angesiedelt waren, wurde häufig durch ein liturgisches Feierelement mit Segensbitte „beauftragt“.

– Einige dieser Dienste, die ihr Hauptbetätigungsfeld vor allem in der Liturgie hatten, entwickelten sich zu Vorstufen zu den „höheren Weihen“, so daß sie mit der Zeit fast überall ausschließlich den Priesterkandidaten vorbehalten waren.

– Da die derzeitige Ordnung dieser Dienste nicht mehr der tatsächlichen pastoralen Situation gerecht wird, soll dieser Bereich erneuert werden; ganz nach dem Motto: Was veraltet ist, soll ausgeschieden, was nützlich ist, beibehalten, und was notwendig erscheint, eingeführt werden.

– Schon das Zweite Vatikanische Konzil hatte sich für eine Erneuerung dieser Dienste ausgesprochen. Dabei hatte es sich zwar mit konkreten Entscheidungen zurückgehalten, aber doch mit dem Hinweis auf den Gemeinschaftscharakter der Liturgie und ihres Rollenprinzips die Richtung gewiesen.

– Diese beiden liturgischen Grunddaten haben ihr theologisches Fundament in dem der Teilhabe am „Gemeinsamen Priestertum“ entwachsenden Recht (und der Pflicht) zu „Aktiver Teilnahme“.

– Zwei Dienste sollen deshalb erhalten und angepaßt werden: der Dienst am Wort (Lektor) und der Dienst am Altar (Akolyth).

– Außer diesen beiden können die Bischofskonferenzen um die Einrichtung weiterer für ihren Bereich notwendiger und nützlicher Dienste bitten. Gedacht ist unter anderem an Exorzisten und Katecheten, aber auch an nicht näher bestimmte caritative Dienste.

– Da sich die Zeiten ändern und weil diese Dienste heute einen anderen theologischen Ort haben – Kleriker wird man erst mit dem Diakonat –, soll die Terminologie sich insofern ändern, als ab sofort nur noch von „Diensten“ und „Beauftragungen“, nicht mehr von „niederen Ordines“ und „niederen Weihen“ die Rede ist.

– Daher werden nach eingehender Beratung Bestimmungen erlassen, die Gesetzescharakter haben und bisher geltendes Recht außer Kraft setzen.

Teilweise in Wiederholung des in der Einleitung Gesagten wird im einzelnen ausgeführt:

- I. Die Tonsur wird abgeschafft; der Klerikerstand zählt erst ab dem Diakonat.
- II. Die ehemaligen „niederen Weihen“ heißen nun „Dienste“.
- III. Sie sind nicht mehr den Weihekandidaten vorbehalten; es können also „auch Laien“ beauftragt werden.
- IV. Der Subdiakonat wird abgeschafft und seine Aufgaben auf die beibehaltenen Dienste des Lektors und des Akolythen aufgeteilt. Die Bischofskonferenzen können den Akolyth auch „Subdiakon“ nennen.

- V. Der Lektorendienst besteht vor allem in der Schriftlesung (mit Ausnahme des Evangeliums) bei gottesdienstlichen Feiern. Darüber hinaus soll der Lektor den Gesang anleiten und die Gläubigen zu einem würdigen „Sakramentenempfang“ vorbereiten. Auch kann er die „Vorleser“, die *vorübergehend* zu diesem Dienst beauftragt sind, „unterweisen“. Dem Lektor eignet ebenso, sich selbst um ein tieferes Verständnis der Hl. Schrift zu bemühen, um in echter Liebe zum Wort Gottes „ein besserer Jünger des Herrn zu werden“.
- VI. Der Akolythendienst besteht im wesentlichen darin, „dem Diakon zu helfen und dem Priester zu dienen“. Das bedeutet im einzelnen, diesen beiden in gottesdienstlichen Feiern „zur Seite zu stehen“ und sich um den Altardienst zu kümmern. Darüber hinaus fungiert er unter den bekannten Umständen als „außerordentlicher Kommunionsspender“ und darf konsekrierte Hostien zur eucharistischen Anbetung aussetzen, „nicht aber den Segen erteilen“. Auch soll er diejenigen, die ähnliche Hilfsdienste in der Liturgie verrichten, „unterweisen“. Dem Akolythen steht ebenso an, sich selbst um ein tieferes Verständnis der Liturgie (und insbesondere der Eucharistie) zu bemühen, um in echter Liebe zum mystischen Leib Christi „sich täglich ganz Gott darzubringen“.
- VII. Aufgrund der „ehrwürdigen Tradition“ sind „nur Männer“ zu den liturgischen Laiendiensten des Lektors und des Akolythen zugelassen.
- VIII. Zulassungsvoraussetzungen sind ein „aus freiem Entschluß“ abgefaßtes und an den Ordinarius (Diözesanbischof oder Ordensoberer) gerichtetes Gesuch, ein von den Bischofskonferenzen festzulegendes Mindestalter und „der feste Wille, Gott und dem christlichen Volk in Treue zu dienen“.
- IX. Vorsteher der liturgischen Beauftragungsfeier, die dem entsprechenden Ritus folgen soll, ist der Ordinarius.
- X. Sollte jemand zu beiden Diensten beauftragt werden, ist ein vom Apostolischen Stuhl oder den Bischofskonferenzen festzulegender Zeitabstand zwischen den Beauftragungen einzuhalten.
- XI. Weihekandidaten müssen vor ihrer Diakonenweihe zum Lektoren- und zum Akolythendienst beauftragt werden und diese Dienste „eine entsprechende Zeitlang“ ausgeübt haben, „um so besser für den zukünftigen Dienst am Wort Gottes und am Altar vorbereitet zu sein“. Von den Beauftragungen kann allein der Apostolische Stuhl dispensieren.
- XII. Aus der Beauftragung folgt keine Unterhaltungspflicht seitens der Kirche.
- XIII. Die zu verwendenden liturgischen Vorlagen (Riten) zu den Beauftragungsfeiern erscheinen bald nach der Veröffentlichung dieses Dokumentes.

Diese Verfügungen treten am 1. 1. 1973 in Kraft und heben eventuell widersprechende ältere Bestimmungen auf.

Das MP MinQ war angetreten, die liturgisch bestimmten Dienste („unterhalb des Diakonats“) *so* neu zu ordnen, daß sie für die Praxis brauchbar würden und

in den Gemeinden wieder heimisch werden konnten. Aus der Erkenntnis heraus, daß sie „kirchlicher Einsetzung“ und von daher auch dem Wandel der Zeit unterworfen sind, konnte eine theoretische und auch praktische Erneuerung gewagt werden.

Das Lesen des Dokumentes hinterläßt dann aber doch einen leicht zwiespältigen Eindruck: Während die durchaus guten Ansätze einer „Theologie der (liturgischen) Laiendienste“ einen Bruch mit der knapp tausend Jahre alten Ordinationspraxis in der römischen Kirche bedeuten, sucht man deren vollständige und konsequente Konkretisierung in den praktischen Ausführungsbestimmungen vergebens. Im Gegenteil erscheinen diese noch sehr „geschichtlich belastet“, das heißt, daß sie eine Tendenz erahnen lassen, welche die Dienste des Lektors und des Akolythen weiterhin als „niedere Ordines“ beibehalten, und deshalb den Weihelikandidaten vorzubehalten suchte.

Dieser „Traditionalismus“ ist im MP MinQ an verschiedenen Detailbestimmungen noch erkennbar. Am auffälligsten ist dabei die Anordnung, wonach zu den neu-(geordnet)en liturgischen Laiendiensten des Lektors und des Akolythen „gemäß der ehrwürdigen Tradition der Kirche“ Frauen nicht beauftragt werden dürfen (MP MinQ, VII.). Wohl aber können sie die *Funktionen* des Lektors und des Akolythen weiterhin in „amtlich-öffentlicher“ Weise ausüben; allerdings ohne „förmliche und kanonische Einsetzung“. Dies versuchte eine „präzisierende Erklärung“ zu verdeutlichen, die im Oktober als Pressemitteilung in „L'Osservatore Romano“⁴² nachgeschoben wurde.

Die Tatsache, daß diese Bestimmung und deren Argumentation auf zahlreichen Protest gestoßen ist, verwundert keineswegs; zumal das Dokument nicht erst eine theologische Begründung zu finden versucht, sondern sich allein auf eine „Tradition“ stützen möchte, die alles andere als eindeutig und von daher in ihrer „Ehrwürdigkeit“ als fraglich zu bewerten ist. So kannte die Frühe Kirche ja durchaus „Beauftragungen“ von Frauen zu kirchlichen Diensten.⁴³

Die vorgebrachte Unterscheidung zwischen „liturgischer Einsetzung auf Dauer“ (institutio) und „förmlicher oder formloser Beauftragung auf Zeit“ (temporanea deputatio) wirkt vor dem Hintergrund der Reformabsicht, Ordo und Amt, d. h. Beauftragung und Dienstaussübung, wieder zu verbinden, als spitzfindig, wenn nicht sogar widersprüchlich. Zumindest ist diese strukturelle Regelung schwer nachvollziehbar. Daher ist es auch kein Wunder, wenn in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen wird, „mit welchem Recht Frauen im Hinblick auf Dienste von Laien den Männern gegenüber diskriminiert werden“⁴⁴, und offen vom „Ausschluß der Frau“ und ihrer „Diskriminierung“ die Rede ist.

⁴² OR 2 (1972) Nr. 231 (6. 10. 1972).

⁴³ Vgl. NIKOLASCH (s. Anm. 3) 176.

⁴⁴ I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Zwischen Rechtsschutz und Diskriminierung? in: Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg/Br. 1989, 137. Vgl. NIKOLASCH (s. Anm. 3) 176.

Auch die III. Bestimmung des MP MinQ enthält eine Formulierung, die zumindest als „unglücklich“ bezeichnet werden muß. Die Feststellung, daß zu den beiden liturgischen Laiendiensten künftig „auch Laien“ beauftragt werden können, hinterläßt nämlich den Eindruck, daß die Dienste *hauptsächlich* für Weihesakandidaten gedacht sind und erst *in zweiter Linie* (d. h. unter Umständen) auch „normalen“ Laien übertragen werden können. Diese Formulierung ist nur vor dem geschichtlichen Hintergrund und der „Wende“ im Verständnis der Dienste nachvollziehbar, weil ja im Gegensatz zur früheren Praxis des ausschließlichen Vorbehalts für Priesterkandidaten in Zukunft zwar weiterhin Weihesakandidaten „beauftragt“ werden, aber eben *auch* Laien zu liturgischen Laiendiensten beauftragt werden können.

Andere Aussagen im MP MinQ lassen deutlicher die *konservative* Absicht einer „Bewahrung der niederen Weihen“ erkennen: zum Beispiel die Einschränkung der Beauftragungsvollmacht – ohne Delegationsmöglichkeit – auf den „Ordinarius“ (Diözesanbischof⁴⁵) oder Ordensoberen. Diese Regelung ist nämlich von zwei Seiten her bedenklich:

Zum einen wird sich diese Bestimmung unter pastoralen Gesichtspunkten schlichtweg als unpraktikabel erweisen: Was in Kleindiözesen (nach italienischem Schnittmuster) möglich scheint, ist in größeren (mitteleuropäischen) Diözesen kaum, in übergroßen (lateinamerikanischen) Diözesen überhaupt nicht durchführbar.

Zum anderen ändert sich durch die bischöfliche Beauftragung äußerlich nichts an der Situation: „Wie der Bischof vor der Reform allein zuständig war für die Erteilung der Ordines minores, so ist er auch nach der Reform allein berechtigt, in die Dienste des Lektors und des Akolythen einzuweisen.“⁴⁶

Es drängt sich die Frage auf, warum hier nicht eine eventuelle Delegation an den Ortspfarrer vorgesehen ist, während eine solche beispielsweise zur Spendung der Firmung ermöglicht wurde. Auch wenn dieser Vorbehalt mit der Rolle des Bischofs als „erstem Liturgen in der Diözese“ begründet wird, steckt vermutlich noch die Vorstellung im Hinterkopf, daß mit dieser „Beauftragung“ weniger eine Segensbitte ins Auge gefaßt wird, sondern es sich dabei um die Übertragung einer nicht näher beschriebenen (bischöflichen) Vollmacht, um eine „Weihe“ handelt.

Des weiteren läßt sich die den Bischofskonferenzen eröffnete Möglichkeit, den „Akolythen“ auch „Subdiakon“ zu nennen (MP MinQ, III.), wohl auf ökumenische Beziehungen und Rücksichtnahme auf die Ostkirchen zurückführen. Die Erwähnung von Ostiakern und Exorzisten als eventuell von den Bischofs-

⁴⁵ Unter „Ordinarius“ ist in MP MinQ, IX. wohl – bei aller „kanonistischen Ungenauigkeit“ – der betreffende Diözesanbischof zu verstehen (vgl. H. SCHMITZ, Die Neuordnung von erster Tonsur, Niederen Weihen, Subdiakonat und Diakonat in der lateinischen Kirche. Einführung und Kommentar, in: Kleriker- und Weiherecht [NKD 38], Trier 1974, 10).

⁴⁶ B. KLEINHEYER, Vorbereitung auf das Diakonenamt durch Lektoren- und Akolythendienste, in: Der Diakon (FS Frotz), Freiburg/Br. 1980, 72 f.

konferenzen zu erbittenden weiteren Diensten (MP MinQ, Einl.) erscheint im Zusammenhang mit der „Neuordnung der niederen Weihen“ als unrealistisch und der ehemaligen Praxis noch eng verbunden.

Die Regelungen bezüglich der Interstitien und der „Beauftragung“ von Weihelikandidaten sind dem CIC 1917 (c. 978) nachgebildet und lassen daher den Rückbezug auf die frühere Praxis noch deutlicher werden. Wenn auch Beauftragung und Ausübung des Lektoren- und des Akolythendienstes Zulassungsbedingungen zur Diakonenweihe sind, so ist dann doch positiv zu vermerken, daß einerseits keine bestimmte Reihenfolge der Beauftragungen (und der Aufnahme unter die Weihelikandidaten) mehr vorgeschrieben, andererseits eine Dispens von den Beauftragungen (nicht von der Dienstausbübung) grundsätzlich möglich ist. Weshalb diese Dispensvollmacht dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist und nicht dem „Ordinarius“ übertragen wurde, der über vorliegende gerechte Gründe wohl besser entscheiden kann, bleibt allerdings unverständlich. Dennoch ist in diesen Texten eine gewisse Loslösung von der festen Stufenfolge der „niederen Weihen“ als auch eine Akzentverschiebung von der Beauftragungsfeier hin zur Dienstausbübung durchaus erkennbar und positiv zu bewerten.

Als im Ansatz überzeugend müssen die Bemühungen um die „Aufwertung“ der beiden liturgischen Laiendienste des Lektors und des Akolythen beurteilt werden:

Die Mithilfe des Akolythen bei der Kommunionausteilung knüpft dabei an die ersten Jahrhunderte der Frühen Kirche an, in denen u. a. Laien ihren kranken und alten Angehörigen vom konsekrierten Brot der sonntäglichen Eucharistiefeier mitbrachten.

Der „zaghafte“ Ausweitung des Tätigkeitsfeldes der Lektoren in den gemeinde- und sakramentenkatechetischen Bereich hinein ist auch zu entnehmen, „daß der Lektorendienst ursprünglich nicht auf das bloße Vorlesen der Heiligen Schrift beschränkt sein, sondern den Predigtdienst einschließen sollte“⁴⁷. Der Ausgrenzung der Evangelienlesung nicht nur bei der Meßfeier, sondern in allen gottesdienstlichen Feiern sind neben exegetischen Bedenken gegenüber einer scheinbaren Rangfolge der biblischen Bücher auch liturgiepastorale Einwände vor dem Hintergrund der „sonntäglichen Wortgottesdienste in der Gemeinde“ (ohne priesterlichen Vorsteher) entgegenzustellen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das MP MinQ eine echte, theologisch fundierte und praktikable Erneuerung der liturgischen Laiendienste herbeizuführen versuchte und hierzu gutes „theoretisches Rohmaterial“ zur Verfügung stellte. Allerdings fehlte es wohl letztlich an Mut, dieses Rohmaterial in den praxisbezogenen Detailbestimmungen auch konsequent und nutzbringend zu verarbeiten. So verblieben Konstruktionsfehler und offene Fragen, die bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet wurden.

⁴⁷ SCHMITZ (s. Anm. 42) 8.

Zwei Bestimmungen sind vor allem für die fehlende Rezeption verantwortlich zu machen: Zum einen war (und ist) es den Bischöfen unmöglich, die für die Gemeinden ihres Bistums benötigten Lektoren und Akolythen (feierlich und sachgerecht) zu beauftragen. (Eine Delegation an den Ortspfarrer wurde ja ausgeschlossen: MP MinQ, IX.) Zum anderen war (und ist) der Ausschluß der Frauen von der Beauftragung zum Lektoren- und zum Akolythendienst aus der „ehrwürdigen Tradition der Kirche“ nicht verständlich (zu machen) und auch nicht annehmbar.

Das MP MinQ stellt daher innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der liturgischen Laiendienste einen in seinen direkten Auswirkungen unbedeutenden „Meilenstein“ dar. Dennoch steckt in ihm ein nicht zu unterschätzendes „Veränderungspotential“, das es immer noch freizusetzen gilt.

2.2 INSTRUKTION „IMMENSÆ CARITATIS“

Wie der volle Titel der Instruktion („über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen“) schon zum Ausdruck bringt, geht es ihr um Anweisungen, welche den Rahmen des Kommunionempfangs betreffen. Denn die zeitlichen Verhältnisse erfordern nach Meinung dieses Dokumentes einen erweiterten Zugang zur heiligen Kommunion.

In diesem Sinne enthält die Instruktion ImCar auch Textabschnitte über die Erweiterung der Erlaubnis zum zweimaligen Kommunionempfang am selben Tag, zur Milderung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes für kranke und ältere Menschen und über die Frömmigkeit und Ehrfurcht vor dem eucharistischen Brot bei der Handkommunion.

Für die Instruktion ImCar führt aber kein Weg an der Zielsetzung vorbei, die gleich in der Einleitung formuliert wird: „In erster Linie ist dafür zu sorgen, daß der Empfang der heiligen Kommunion nicht aufgrund eines Mangels an Kommunion Spendern unmöglich oder schwierig wird.“

Als mögliche Anlässe eines solchen Mangels werden genannt:

- „während der Messe, wenn die Zahl der Mitfeiernden groß ist oder wenn dem Zelebranten die Austeilung der Kommunion besonders schwerfällt;
- außerhalb der Messe, wenn es weite Entfernungen schwierig machen, die heilige Kommunion Gläubigen zu bringen, besonders als Wegzehrung für Kranke in Todesgefahr, oder wenn die Zahl der Kranken, vor allem in Krankenhäusern u. dgl., mehrere Spender erfordert.“⁴⁸

Im folgenden werden diese Fälle noch spezifiziert:

- wenn Priester, Diakon oder Akolyth „wegen anderer Seelsorgeverpflichtungen, wegen Krankheit oder wegen vorgerückten Alters verhindert sind;
- die Zahl der Kommunikanten so groß ist, daß die Feier der Messe oder die Austeilung der Eucharistie außerhalb der Messe zu lange dauern würde“.⁴⁹

⁴⁸ Kapitel I.

⁴⁹ Ebd.

Das Grundanliegen der Instruktion besteht also in der *Förderung* der eucharistischen Frömmigkeit und der häufigen Kommunion, so daß die Mithilfe von Laien bei der Kommunionausteilung bzw. -überbringung eher als Zugeständnis aus „pastoraler Notwendigkeit“ erscheint, denn in ihr ein eigenständiger liturgischer Dienst zu sehen ist.

Das wird zum einen schon in der Bezeichnung „*außerordentlicher* Spender der heiligen Kommunion“ und bei der Auflistung möglicher Gültigkeitszeiträume einer solchen Beauftragung deutlich: „im Einzelfall oder für eine bestimmte Zeit oder, wenn nötig, auch auf Dauer“. Des weiteren sind die Wendungen „nur zum geistlichen Wohl der Gläubigen und für wirkliche Notfälle“ sowie bei der Einzelfall-Beauftragung, „wenn es wirklich notwendig ist“, Indizien für ein solches Verständnis.

Über diese Schwierigkeiten einer von äußeren Konstellationen unabhängigen, „absoluten Existenzberechtigung“ hinaus ergibt sich durch die Instruktion ImCar ein weiteres Problemfeld: Die Mithilfe bei der Kommunionausteilung ist nämlich unter den genannten Umständen erst dann gefragt, wenn „kein Priester, Diakon oder *Akolyth* zur Verfügung steht“. Diese kurz nach Inkrafttreten der Neuerrichtung des Lektorats und des Akolythats als liturgische Laiendienste geschaffene „Laien-Rangordnung“ läßt doch die Frage nach der Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit des Erneuerungswillens in diesem Bereich aufkommen. Schließlich entsteht doch unweigerlich der Eindruck, „als stehe dem Laiendienst des Akolythen nach ‚*Ministeria quædam*‘ der noch laienhaftere Dienst des Kommunionhelfers nach ‚*Immensæ caritatis*‘ gegenüber“⁵⁰ bzw. als gäbe es außerordentliche Kommunionsspender erster und zweiter Klasse.⁵¹

Eine weitere Rangordnung, und zwar in einer Art Fortführung der Hierarchie „nach unten“, erscheint im folgenden Textabschnitt. Danach sollen die möglichen Kommunionhelfer zunächst im Kreis der Lektoren, dann der Priesterkandidaten und der Ordensmänner, dann erst der Ordensfrauen, hierauf unter den Katecheten und schließlich unter allen Gläubigen – gleich welchen Geschlechts – gesucht werden. Diese Reihenfolge kann immerhin durch den Ortsordinarius verändert werden.

Trotzdem ist positiv zu vermerken, daß die liturgische Feier der Beauftragung als förderlich („*expedit*“) bzw. „angebracht“ eingeschätzt wird und deshalb nur dann entfallen sollte, wenn es die Zeit nicht zuläßt.

Rückblickend läßt sich sagen, daß in den meisten mitteleuropäischen Gemeinden durch den Einsatz von Kommunionhelfern (später auch -helferinnen) die Engpässe bei den sonntäglichen Meßfeiern überwunden werden konnten. Diese seit 1967/68 bestehende Praxis erfuhr durch die Instruktion ImCar eine

⁵⁰ M. KUNZLER, Laien am Altar, in: LJ 37 (1987) 213.

⁵¹ Vgl. B. KLEINHEYER, Lektoren und Vorleser, Kommunionhelfer und Akolythen, in: Bestell zum Zeugnis. FS Pohlschneider, Aachen 1974, 246.

offizielle und dauerhafte Bestätigung. Da sich aber die Praxis durchgesetzt hatte, die Beauftragung allein mittels einer vom zuständigen Ordinariat oder Generalvikariat ausgestellten Urkunde zu erteilen, war der Zug für die von der Instruktion ImCar vorgesehene liturgische Beauftragungsfeier bereits abgefahren. Auch in der Folgezeit erfreute sich die liturgische Weise der Beauftragung keiner großen Beliebtheit, so daß Kommunionhelfer-Beauftragungen *praktisch* zum Aufgabengebiet der Sekretärinnen der Liturgiereferate in den Ordinariaten und Generalvikariaten wurden.

Joseph Gelineau SJ, Ecuelles

Kreativität in der Liturgie¹

Will man den Begriff „Kreativität“ auf die Liturgie anwenden, so muß man auf Verschiedenes hinweisen, das es zu unterscheiden gilt.

Mit Kreativität kann das Auftreten neuer Formen des Ritus gemeint sein: neuer Texte, Gebete, Hymnen, Gesänge (Psalmodien, Troparien, Antiphonen, Responsorien usw.), neuer Zeremonien (Gebetshaltungen, Gesten, Prozessionen), neuer sakraler Architektur und Kunst. Dies ist eine kontinuierliche Erscheinung in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes, mehr oder weniger wahrnehmbar in den verschiedenen Epochen. Man spricht auch von Perioden liturgischen *Schaffens*: z. B. die Periode der römischen Euchologien des 5. Jahrhunderts, der byzantinischen Troparien des 7. Jahrhunderts, des Gregorianischen Chorals des 8. und 9. Jahrhunderts usw. Auch die beiden Jahrzehnte nach dem II. Vatikanischen Konzil waren eine Periode solch liturgischen Schaffens.

Unmittelbar nach dem Konzil – unter dem Einfluß des „Auftauens“ der Riten als Folge der Einführung der Volkssprachen und der Neuordnung der Zeremonien nach einer langen Zeit der rubrikalen Unveränderlichkeit – setzte ein großer Schub von „Kreativität“ ein. Dieser modern gewordene Begriff meinte nicht nur Neuschöpfungen, von denen wir sprachen, oder das Suchen nach einem neuen rituellen Verhalten, auf das wir noch zurückkommen werden, sondern eine gewisse *Spontaneitäts*-Ideologie (Spontaneismus): völlig freie Verhaltensformen der Liturgen, Improvisation der Gebete, ständiger Wechsel des rituellen Programms. Vor allem ging es darum, aus Konventionen, verpflichtenden Formen und Wiederholungen auszubrechen. Man schätzte vornehmlich Überraschungseffekte, die die Aufmerksamkeit wecken sollten, und die Suche

¹ Die französische Originalfassung dieses Artikels wurde von P. Paulus GORDAN OSB, Salzburg, übersetzt und von Ass.-Prof. Dr. Rudolf PACIK, Innsbruck, und Mag. Albert Thaddäus ESTERBAUER, Salzburg, bearbeitet.

nach immer neuen religiösen, ästhetischen, zur Andacht stimmenden Emotionen.

Tiefer als diese oft oberflächlichen und vorübergehenden Wellen ging das Streben, den Gottesdienst auf neue Weise „im Geist und in der Wahrheit“ zu feiern. Vor allem dieses Streben soll Gegenstand unserer Überlegungen sein; wir bezeichnen es als *lebendigen Ausdruck*.

Das Konzept der Kreativität beinhaltet auch die Neuschaffung im Sinne neuer ritueller Formen und deren „Ausführung“ als lebendige Feier und führt zur Frage der Inkulturation der Liturgie: Wie muß der christliche Kult gefeiert werden, damit jeder Mensch innerhalb seiner eigenen Kultur davon ergriffen, umgewandelt und als gottgefällige Opfergabe geheiligt werde?

In diesem Artikel wollen wir nicht die liturgischen „Schöpfungen“ im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils behandeln. Ein Großteil davon ist bereits veraltet, und es ist noch zu früh, um zu beurteilen, welche Formen davon überdauern werden. Wir halten uns auch nicht bei der Welle der spontaneistischen Kreativität auf. Selbst wo sie noch andauert, wird deutlich, daß rituelle Symbolik nicht ohne hinreichende Stabilität symbolischer Formen, nicht ohne deren Wiederholung, nicht ohne „Zeremoniell“ entstehen kann. Überdies stand diese Spontaneität meist auf der Ebene „unmittelbarer religiöser Erfahrung“: Diese ist gut an ihrem Ort und zu ihrer Zeit auf einem spirituellen Weg. Doch hier vollzieht sich noch nicht der österliche und sakramentale Akt im Glauben, der zur Liturgie hinführt.

Wir konzentrieren uns bei unseren Überlegungen also auf die rituelle Handlung im Geist und in der Wahrheit. Man kann die rituelle Handlung als lebendigen Ausdruck bezeichnen, vorausgesetzt, man vergißt nicht, wie sehr der Ritus ebenso „Eindruck“ (impression) wie „Ausdruck“ (expression) ist: hier wird nicht nur offenbar, was ich schon bin, sondern mehr noch das, wozu ich im Auferstandenen zu werden berufen bin. In einem zweiten Teil schlagen wir dann eine Brücke zur Hauptfrage der Inkulturation der Liturgie.

1. RITUELLE HANDLUNG – EIN MENSCHLICHES TUN

Der Ritus ist ein menschliches Tun. Er unterscheidet sich von anderen Handlungen des Menschen dadurch, daß er kollektiv, symbolhaft und religiös ist:

- Selbst wenn er von einem einzelnen vollzogen wird, bleibt er stets im Rahmen sozialen Verhaltens. Er gehört einer Kultur, einer bestimmten Religion und einer konkreten Gemeinschaft am Ort an.
- Er zielt nicht auf irgendeinen Nutzen, er ist augenscheinlich unproduktiv und „nutzlos“. Insofern er symbolhaft ist, zielt er über sich selbst hinaus.
- Er ist eine Handlung der Glaubenden.

Von diesen drei Eigenschaften soll uns hier vor allem das Merkmal des Symbolischen beschäftigen.

Der rituelle Gestus hat gewissermaßen zwei Seiten: Einerseits scheint er formgebunden zu sein, eine Wiederholung überkommener Formen; andererseits

bietet er dem geglaubten und erhofften „Neuen“ eine Chance. Der Ritus ist immer Wiederholung und Neuschöpfung zugleich.

Man könnte sagen, Form und Vollzug des Ritus stellen seine äußere und sichtbare Gestalt dar, während die Neuheit, der kreative Aspekt, als Sache des Glaubens innerlich und unsichtbar bleiben. Doch diese Zweiteilung in äußeren Vollzug und innerlichen Glaube birgt die Gefahr in sich, zum Ruin der Liturgie und sogar zur Verleugnung des christlichen Sakraments zu führen. Denn es gibt eine untrennbare Verbindung zwischen christlichem Ritus und Sakrament, zwischen Form und Inhalt, Äußerem und Innerem, Körper und Geist, Zeit und Ewigkeit, den Wirklichkeiten des Glaubens und deren Erscheinungsformen.

Aus diesem Grund ist das Verhalten des Menschen, des Vorstehers wie des mitfeiernden Gläubigen, der rituell handelt, gewissermaßen ausgespannt zwischen zwei Polen: der Darstellung („epiphanisch“) und des Vollzugs („österlich“). Beide Male geht es um das Wirken des Geistes im fleischlichen Menschen. Doch die Anziehungskraft eines der beiden Pole kann zwei Typen des Verhaltens bewirken: Einerseits kann die Sorge um die genaue Wiedergabe der rituellen Gestalt zu restlosem Konformismus und zur Erstarrung im liturgischen Verhalten führen, andererseits kann man so sehr bestrebt sein, die beispiellose, unwiederholbare Einzigartigkeit des Ereignisses kundzutun, sodaß die Form des Ritus unkenntlich wird.

Zweifellos ist es möglich, die Gabe Gottes authentisch zu empfangen, sowohl im Rubrizismus als auch im Spontaneismus. Beide Verhaltensformen sind jedoch Schwächen und letztlich Verformungen der christlichen Liturgie.

Wodurch läßt sich beides vereinen? Einerseits die Wiederholung der Form, die das Symbol birgt, und andererseits die Darstellung der Einzigartigkeit des Bundes mit Gott in Jesus Christus, im Heiligen Geist, hier und jetzt erneuert und gegenwärtig.

Wir versuchen keine theoretische Antwort auf diese sehr komplexe Frage zu geben, aber man kann sich einer solchen Antwort annähern, indem man von konkreten Beispielen der Praxis ausgeht. Wir begnügen uns hier mit drei Beispielen.

1.1 „WÜRDE“ IN WORTEN UND GESTEN

Da ist ein Betender – im Augenblick, da die liturgische Feier beginnt: „Er steht vor Gott.“ Sein ganzes Wesen wendet sich jemandem zu, einem Wesen, das, obwohl unsichtbar, ganz und gar präsent ist. Dieser Betende ist da, ehrfürchtig, gesammelt, mit sich selbst im Einklang. Er strahlt den Geist aus, der ihn ergreift, die Kraft, die ihn anzieht, die Liebe, die ihn entflammt. Inmitten seiner Schwestern und Brüder ist er innig mit ihnen vereint. Er empfängt von ihnen diese Zeit der Anbetung und wird zum lebendigen Spiegelbild. Er ist weder wie ein Roboter noch wie ein Schauspieler. Er ist vielmehr wie ein Baum, der, obwohl unbeweglich, sich dennoch bewegt in all seinen Zellen, seinem Saft, seinen Blättern, seinen Blüten, die zu Früchten werden. Er ist der lebendi-

ge Ausdruck der in ihm wirkenden göttlichen Kraft. Jeder kann einen toten Baum von einem lebenden unterscheiden. Wer mit Würde und Erhabenheit im Heiligen Geist betet, gleicht solch einem lebenden Baum.

Da ist nun ein Altardiener, der die Heilige Schrift trägt oder die eucharistischen Gaben bringt. Er erfüllt nicht nur einen nützlichen Dienst in der Feier, er ist „Christo-phorus“ [Christusträger], er läßt Christus für sein Opfer in die Mitte seiner Schwestern und Brüder treten. Er tut es mit großer Würde, weil er selbst das unendliche Gewicht jener unsichtbaren Wirklichkeiten spürt, die er in Händen trägt.

Da ist der Priester, der seine Hände zum Gebet erhebt. Er hält die leeren Handflächen, die bloßen, unbewaffneten, unschuldigen Hände, Gott entgegen. Und ich, der ich an der eucharistischen Versammlung teilnehme, bin in diesen seinen Händen als Opfergabe für Gott und Gabe Gottes an die Menschen; diese Hände haben mich gleichsam ergriffen.

Nota bene: Es geht hier nicht um fromme Träumereien, sondern um das Mysterium selbst, das diese Riten erfüllt und das man im Glauben wahrnimmt und empfängt.

Der lebendige Ausdruck des Unsichtbaren im menschlichen Leib verlangt große Aufmerksamkeit auf die Zeremonien. Die Treue zu Zeremonien ist ein Zeichen der Transzendenz Gottes, Hinweis auf Christi Gegenwart, Bereitschaft für das Wirken des Geistes und bedeutet keineswegs eine Erstarrung der Liturgie.

Die unbedingt notwendige Reform nach dem II. Vatikanischen Konzil hat das bisherige Zeremoniell umgestürzt. Davon blieben nur noch *membra disiecta* [verstreute Glieder] erhalten: mehr oder minder funktionelle und nützliche Ortsveränderungen und Gesten, deren „Würde“ (onction = „Salbung“) zumeist verlorengegangen ist – wie das Wort „onction“ selbst im heutigen Französisch. All dies muß wiederentdeckt und neugeformt werden. Davon ausgehend tritt das versammelte Volk ein in das Gebet, in die Anbetung, in das Hören, in den Lobpreis und die Hingabe.

1.2 DIE KANTILLATION DES WORTES GOTTES

Um zu sagen, was er zu sagen hat, bedient sich der Mensch eines gewissen „Tones“, der verschieden ist, je nachdem, ob er mit seinem Kind, seinem Vorgesetzten, seinem Ehepartner spricht. Durch den „Ton“ wird eine besondere Beziehung zum anderen ausgedrückt und aufgebaut.

Da man von Gott – und mehr noch: zu Gott – nicht in beliebiger Weise spricht, haben die Riten besondere „Töne“ für Oration, Fürbitte, Verkündigung, Lobpreis festgelegt und diese formalisiert.

Der jüdisch-christliche Kult enthält eine typische Art des Umgangs mit dem Wort: die Lesung der Heiligen Schrift in der gottesdienstlichen Versammlung.

Da wir hier keinen geschichtlichen oder musikwissenschaftlichen Diskurs führen können, begnügen wir uns mit einem Vergleich zwischen dem Vortrag

der Lesungen im gesungenen lateinischen Hochamt und der Lesung aus dem Lektionar in unserer heutigen Liturgie. Die eine war zum Teil tot, da sie eine tote Sprache benutzte. Die andere wird meist gut vorgetragen, gehört und verstanden als biblisches Dokument. Aber wird die Lesung der Schrift erfahren als Eingreifen des lebendigen Gottes in meine Lebenswirklichkeit, als zweischneidiges Schwert, das im Innersten Mark und Bein durchdringt?

Die lateinische Kantillation war tot, weil sie Noten auf Silben setzte. Die wahre Kantillation ist in unseren modernen westlichen Sprachen noch nicht neu erstanden, weil man in der Dichotomie Musik – Wort, gesungenes – gesprochenes Wort, gefangen blieb. Entweder gibt es dann eine banale Lesung oder einen Scheingesang, eine musikalische Künstelei, der man Worte überstülpt.

Der Schlüssel zur Kantillation als lebendiger Sprechkunst liegt im Gebrauch eines „Tones“, einer mehr oder weniger melodiosen Formel, die der Lektor kreativ den Worten, dem Satzbau, der Phrase entsprechend anpaßt. So wird der Sinn hervorgehoben und verstärkt, ohne daß das Wort durch den Sänger oder durch den Hörer verdeckt wird. So entsteht das Wort gleichsam „zwischen“ Gott und dem Volk. Es entsteht „vor“ dem Volk und ist eine Einladung zum Hören und Gehorsam im Glauben.

Solange wir solche „Töne“ und eine solche Kunst des Kantillierens nicht in diesem Sinn neugeschaffen haben, wird der Lesung der Schrift eine Dimension der rituellen Darstellung und eine Dimension ihres Wesens als Gottes Wort fehlen.

1.3 DAS GEBET IM NAMEN DES VOLKES

Wer in der gottesdienstlichen Versammlung das Gebet in aller Namen an Gott richtet, liest nicht aus einem Buch einen früher verfaßten Text vor. Er läßt vielmehr hier und jetzt für *diese* Gemeinde an *diesem* Tag das Gebet der Kirche lebendig werden.

Im eigentlichen Sinn gibt es in der christlichen Liturgie nur *ein* Buch, die Bibel. Das liturgische Beten bedarf zweifellos auch anderer Bücher, um die Formeln der *lex orandi* weiterzugeben und Modelle für ihre Formulierung anzubieten, doch das Gebet muß die Gemeinde heute und jetzt betreffen.

In der rabbinischen Tradition heißt es, es sei dem Vorsteher verboten, das Gebet vorzutragen. Während das Volk betet, indem es im Herzen die bekannten Formeln wiederholt, muß der Vorsteher über die Weise nachdenken, in der er *das* Gebet zum Ausdruck bringen wird. Also wird es als das offizielle Gebet der feiernden Gemeinde deutlich, ohne zu stereotyper, unveränderlicher Form zu erstarren.

Diese Praxis, die auch in den ersten Jahrhunderten der Kirche bis zur Festlegung von Modellformularen üblich war, gründet in den Gesetzen der mündlichen Kommunikation. In einer Erzählung oder einer Festrede, deren Inhalt schon bekannt ist oder doch erwartet wird, ändert sich nichts an der Reihenfol-

ge der Abschnitte: weder an deren Verknüpfung noch an deren typischen, symbolkräftigen Formeln. Weder liest der Erzähler oder der Redner seinen Text, noch rezitiert er ihn: er spricht; er sagt ihn von neuem. Und dadurch werden die Zuhörer in Spannung gehalten.

Der Gebrauch einer toten Sprache und die ausschließliche kanonische Autorität, die den Texten der betreffenden Bücher zukam, ließ bei der liturgischen Handlung – wenigstens in der römischen Liturgie – die echte gemeinsame, mündliche Kommunikation verlorengehen. Der heutige Gebrauch der Volkssprache und die Abnützung, die die häufige Wiederholung unveränderlicher Formeln im Vorstehergebet verursacht, verpflichtet uns, die schöpferische Kompetenz dessen, der vor dem Volk und in dessen Namen betet, neu zu entdecken.

Wie im Fall der von „Würde“ beseelten Gesten oder in der Kantillation, die dem Wort Nachdruck verleiht, so verpflichtet uns die lebendige Feier, symbolische Verhaltensformen neu zu erlernen, ausgehend von „operativen Modellen“, das heißt: von typischen Formen, die immer wieder neu kreiert, aktualisiert und der jeweiligen Situation angepaßt werden. Die Künste und die traditionellen Kulte der Menschheit haben immer so funktioniert. Wenn uns der Geniekult und das heftige – elitäre – Streben der modernen Kunst nach Originalität der Formen dies vergessen ließen, müssen wir es in der rechten Feier der Liturgie wiederentdecken.

2. INKULTURATION

Was wir anhand verschiedener ritueller Akte, aus denen jede liturgische Feier innerhalb einer bestimmten Sprach- und Kulturgemeinschaft besteht, zu zeigen versucht haben, kann auf der Ebene der „operativen Modelle“ überall dort angewandt werden, wo Inkulturation notwendig wird.

Dabei geht es nicht allein darum, in lebendiger Weise die in der Kultur oder in der lokalen Liturgietradition verfügbaren rituellen Modelle oder Symbole in lebendiger Weise einzusetzen, sondern Modelle neu zu schaffen, die uns aus der Tradition in heute nicht mehr anwendbaren oder bedeutungsleeren Formen überliefert sind. Drei Beispiele sollen uns zeigen, wie dies zu verstehen ist.

2.1 ANBETUNG

Eine der grundlegenden rituellen Gesten in allen Religionen ist jene der *Anbetung*: Prostratio, kniende Haltung, Kniebeuge, Verneigung des Köpers oder des Hauptes, Kuß usw. Nichts ist ausdrucksreicher und wirkmächtiger als das Verhalten dessen, der sich aus religiöser Ehrfurcht verneigt, sich beugt, sich erniedrigt vor dem, der alles ist.

In der liturgischen Tradition des christlichen Abendlandes ist es vor allem die Kniebeuge – hier zu unterscheiden vom knienden Beten –, welche die Anbetung ausdrücken kann. Aus verschiedenen psychologischen und materiellen Gründen wird sie in unseren gottesdienstlichen Versammlungen kaum noch ge-

übt. Da den Gemeinden die Verneigung (die uns ja eigentlich viel näher wäre) eher ungewohnt und die Prostratio fremd ist, fehlt ihnen der Grundgestus der Begegnung mit dem Ganz-Anderen. Was Anbetung heißt, das zeigen uns unsere muslimischen Brüder.

Sollten nicht die abendländischen Christen ein operatives Modell der Anbetung wiederbeleben? Wie sollten sonst die Kinder hingeführt werden können zum transzendenten Gott und zum Akt des demütigen Betens?

2.2 ANTWORTPSALM

Die Liturgiereform wollte die Psalmen wieder als wesentliches Element in den Wortgottesdienst aufnehmen; nicht bloß als Vorlesen aus der Bibel, sondern unter tätiger Teilnahme der Gemeinde. Um dies im Lektionar deutlich zu machen, mußte man eine Form der Psalmodie verwenden. Man ließ sich von der im 4. und 5. Jahrhundert über den ganzen Mittelmeerraum verbreiteten Praxis inspirieren und entschied sich für das Modell der responsorialen Psalmstrophen.

In einigen Gegenden, wie z. B. in Schwarzafrika, konnte dieses Modell leicht eingeführt werden, weil das responsoriale Singen in den lokalen Kulturen bereits vorhanden war. Hingegen haben die meisten Länder des Westens noch kein operatives Modell für den Psalmengesang mit der Gemeinde gefunden und ersetzen diesen daher oft durch Lieder.

Hier fehlt es nicht an schöpferischer Kraft, Tausende Musikwerke sind dafür in unseren Ländern entstanden. Aber auch sie haben das Problem nicht gelöst. Ebenso wenig vermochten dies bisweilen bemerkenswerte Kompositionen, die für bestimmte Feiern geschaffen wurden, die aber nicht in allen Gemeinden des jeweiligen Landes wiederholbar sind.

Die Inkulturation der Psalmodie wird erst gelingen, wenn operative Modelle entstehen, die für die durchschnittlichen Gemeinden eines bestimmten Kulturraumes annehmbar sind.

2.3 TAUFGE UND EUCHARISTIE

Am wichtigsten sind unsere Überlegungen für die Herzmitte des christlichen Kultes: *Taufe* und *Eucharistie*. Gerade hier ist das operative Modell für das Sakrament als Zeichen konstitutiv.

Wie kann das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus sichtbar werden, wenn man dem Täufling wenige Tropfen Wasser über die Stirn gießt? Seit Jahrhunderten ist die Taufe, von Ausnahmen abgesehen, jener Zeichen beraubt, die mehr als jedes Wort das Mysterium ausdrücken können, das begangen wird. Kann man die Folgen ermessen, wenn man es unterläßt, das operative Modell der christlichen Taufe neu zu beleben?

Ebenso schwer wiegt der Mangel, den es zu überwinden gilt, bei der Doppelhandlung des eucharistischen Mahles: des Essens und Trinkens zum Gedächtnis des Herrn. Das Brot wird „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit genannt“. Ist es für die feiernde Gemeinde wirklich die Frucht *ihrer* Erde und

ihrer Arbeit? Ist es auch ein geteiltes Brot, Nahrung vom alltäglichen Tisch, angeboten den zum königlichen Gastmahl Geladenen? Ist der Kelch ein Trank als Zeichen und Symbol der Freude, der Geschwisterlichkeit, des Festes – ein Becher, aus dem alle trinken . . .?

Derzeit setzen nur wenige unserer Eucharistiefeiernden diese Zeichen so, daß dadurch die Mitfeiernden auf den Weg zu den unendlichen Reichtümern des Mysteriums hingeführt werden, das uns geoffenbart und überliefert ist.

Ein weiter Weg bleibt noch vor uns, bis unsere Liturgiefeiernden den Gläubigen die überreiche Nahrung ihrer beiden Tische [Wort und Sakrament] reichen. Doch wissen wir, daß die Entwicklung kultureller Modelle lange Zeit braucht, um in die Tiefe zu wirken. Wir müssen daher heute beginnen, für unsere Enkel zu arbeiten. Und vergessen wir nicht, daß all unsere menschlichen Liturgien – wie das erste Pascha und wie Jesu Abendmahl – Feiern in Eile und unter menschlich dramatischen Umständen sind, aber zugleich im strahlenden Glanz des heilschaffenden Wirkens Gottes.

Lesermeinung

Franz Nikolasch, Salzburg

Zur Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer liturgischer Bücher

Antwort auf A. Haunschmidt, Lesermeinung zur „Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer liturgischer Bücher“, in: HID 45 (1991) 169–171.

In seinem „Versuch einer Antwort“¹ akzeptiert Albert Haunschmidt zwar das von mir herangezogene Prinzip einer Stufenordnung der kirchlichen Gesetzgebung, „wobei das jeweils höher zu qualifizierende Gesetz durch ein niedrigeres nicht außer Kraft gesetzt werden kann. Die Stufenordnung der Gesetze bestimmt sich nun einerseits danach, ob eine Norm göttlichen Rechts oder bloß kirchlichen Rechts ist, und andererseits nach der hierarchischen Rangstufe desjenigen, der das in Frage stehende Gesetz erlassen hat.“² Haunschmidt lehnt jedoch meine Schlußfolgerung, daß eine Apostolische Konstitution nur durch ein gleichrangiges Rechtsdokument aufgehoben bzw. eingeschränkt werden könne,

¹ In: HID 45 (1991) 169–171.

² HID 45 (1991) 169–171, hier: 169.

als unzutreffend ab, da „die Form der Verschriftung eines Gesetzes ohne jeglichen Einfluß“³ auf die erwähnte Stufenordnung sei.

Ich kann mich dieser Argumentation nicht anschließen, sondern möchte folgende Überlegungen zu bedenken geben:

1. APOSTOLISCHE KONSTITUTIONEN FÜR TEILBEREICHE DER ERNEUERTEN LITURGIE

Es ist sicher nicht von ungefähr und bestimmt kein willkürliches Vorgehen, wenn die Inkraftsetzung der erneuerten Liturgie durch Rechtsdokumente unterschiedlicher Form erfolgt ist. So wurden mittels einer Apostolischen Konstitution Papst Pauls VI. folgende Teilbereiche der erneuerten Liturgie in Kraft gesetzt:

- Die Weihe der Diakone, Priester und des Bischofs (Apostolische Konstitution „Missale Romani“, 18. 6. 1968)
- Die Feier der Eucharistie gemäß dem Römischen Meßbuch (Apostolische Konstitution „Missale Romanum“, 3. 4. 1969)
- Die Feier der Firmung (Apostolische Konstitution „Divinae consortium naturae“, 15. 8. 1971)
- Die Feier der Krankensalbung (Apostolische Konstitution „Sacram Unctionem infirmorum“, 30. 11. 1972).

Alle anderen Teilbereiche wurden mittels Dekret der jeweils zuständigen römischen Kongregation, das auf die Approbation durch den Papst und dessen Anordnung zur Veröffentlichung verweist, in Kraft gesetzt.

Der Grund für diese unterschiedliche Vorgangsweise war der, daß bei der Reformarbeit die einhellige Rechtsmeinung bestand, wo immer der Kernvollzug eines Sakramentes eine Änderung erfährt, ein formeller und direkter Rechtsakt des Papstes als obersten Gesetzgeber in Form einer Apostolischen Konstitutionen erforderlich ist und nicht nur ein Rechtsakt eines im Auftrag oder im besonderen Auftrag des Papstes handelnden Organs der römischen Kurie. Dies war übrigens auch unter Pius XII. der Fall, der die Festlegung des Kernvollzugs der Ordination mit der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis“ vom 30. 11. 1947 vornahm.

Diese Unterscheidung bei der Inkraftsetzung der verschiedenen Teilbereiche der erneuerten Liturgie nur als eine unterschiedliche Form der Verschriftung eines Gesetzes ohne jeglichen Einfluß auf eine rechtliche Stufenordnung hinstellen zu wollen, ist meines Erachtens nicht gerechtfertigt.

2. ZUR BEDEUTUNG DER APOSTOLISCHEN KONSTITUTIONEN

Die zentrale Aufgabe dieser Rechtsdokumente wie auch die Begründung, warum diese Form gewählt wird, liegt in der damit verbundenen Festlegung der Kernvollzüge sakramentaler Feiern, in traditioneller Sprechweise der Fest-

³ HID 45 (1991) 169–171, hier: 170.

legung von Materie und Form des Sakramentes. Somit werden durch diese Rechtsdokumente nicht nur Festlegungen hinsichtlich der liturgischen Gestaltung von Feiern getroffen, sondern auch dogmatisch relevante Aussagen gemacht, die das Wesen der sakramentalen Vollzüge berühren. Man lese nur die entsprechenden Abschnitte der einzelnen Apostolischen Konstitutionen:

„*Pontificalis Romani*“ (18. 6. 1968): „Um jede Kontroverse zu vermeiden und jeder Gewissensbeunruhigung vorzubeugen, erachten Wir es für notwendig zu erklären, was im erneuerten Ritus als wesentlich anzusehen ist. Hinsichtlich der Materie und der Form bei der Weihespendung erklären und bestimmen Wir kraft Unserer Apostolischen Autorität folgendes [. . .] Kraft Unserer Apostolischen Autorität approbieren Wir diesen Ritus der heiligen Weihen des Diakonats, Presbyterats und Episkopats [. . .] Diese Unsere Bestimmungen und Vorschriften sollen nach Unserem Willen jetzt und in Zukunft gültig und wirksam sein, ungeachtet aller etwa entgegenstehenden Apostolischen Konstitutionen und Anordnungen Unserer Vorgänger und auch aller übrigen Vorschriften, einschließlich der besonders erwähnens- und abschaffenswerten.“⁴

„*Missale Romanum*“ (3. 4. 1969): „[. . .] Aus pastoralen Gründen und zur Erleichterung der Konzelebration haben Wir verfügt, daß die Herrenworte in allen Fassungen des Kanons die gleichen seien. Wir bestimmen also, daß sie in jedem eucharistischen Hochgebet folgendermaßen lauten [. . .].“⁵ „Unsere Anordnungen und Vorschriften sollen jetzt und in Zukunft gültig und rechtskräftig sein, unter Aufhebung jedweder entgegenstehenden Konstitutionen und Verordnungen Unserer Vorgänger sowie aller übrigen Anweisungen, welcher Art sie auch seien.“⁶

„*Divinae consortium naturæ*“ (15. 8. 1971): „Damit also bei der Neugestaltung der Firmordnung möglichst auch die wesentlichen Elemente des sakramentalen Vollzugs mit einbezogen werden, entscheiden und bestimmen Wir kraft Unserer obersten Apostolischen Autorität, daß in der Lateinischen Kirche künftig folgendes gilt [. . .].“⁷ „Da nun hinsichtlich des wesentlichen Ritus der Firmung dies alles bestimmt und dargelegt ist, approbieren Wir kraft Unserer Apostolischen Autorität die Ordnung dieses Sakramentes [. . .] Unsere Anordnungen und Bestimmungen sollen jetzt und künftig in der Lateinischen Kirche gültig und rechtskräftig sein, unter Aufhebung etwa entgegenstehender Apostolischer Konstitutionen und Verordnungen Unserer Vorgänger sowie aller übrigen Anweisungen, welcher Art sie auch seien [. . .].“⁸

⁴ PAUL VI., Apostolische Konstitution „*Pontificalis Romani*“, in: H. RENNINGS (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhles 1963–1973, 1, Kevelaer 1983, Nr. 1084–1088.

⁵ PAUL VI., Apostolische Konstitution „*Missale Romanum*“, in: RENNINGS (s. Anm. 3) Nr. 1366.

⁶ „*Missale Romanum*“, in: RENNINGS (s. Anm. 3) Nr. 1372.

⁷ PAUL VI., Apostolische Konstitution „*Divinae consortium naturæ*“, in: RENNINGS (s. Anm. 3) Nr. 2600.

⁸ „*Divinae consortium naturæ*“, in: RENNINGS (s. Anm. 3) Nr. 2601.

„*Sacram Unctionem infirmorum*“ (30. 11. 1972): „Aus diesem Grunde haben Wir, da diese Überprüfung in einigen Dingen auch den sakramentalen Ritus selbst berührt, kraft Unserer Apostolischen Autorität festgesetzt, daß im Lateinischen Ritus in Zukunft die folgenden Bestimmungen gelten [. . .].“⁹ „Nach dieser Festlegung und Bestimmung des wesentlichen Ritus des Sakramentes der Krankensalbung approbieren Wir kraft Unserer Apostolischen Autorität den *Ordo Unctionis infirmorum* [. . .] Gleichzeitig setzen Wir, soweit erforderlich, die entsprechenden Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches oder andere bisher geltende Gesetze ganz oder teilweise außer Kraft, während alle übrigen Vorschriften und Gesetze, die durch diesen *Ordo* weder abgeschafft noch verändert werden, gültig und rechtswirksam bleiben [. . .] Wir wollen, daß Unsere Beschlüsse und Vorschriften im Lateinischen Ritus rechtskräftig und wirksam seien und bleiben. Etwaige entgegenstehende Apostolische Konstitutionen und Anordnungen, die von Unseren Vorgängern erlassen worden sind, und andere Vorschriften, selbst wenn sie eine besondere Erwähnung verdienen, sind hiermit aufgehoben.“¹⁰

Aus diesen Apostolischen Konstitutionen geht eindeutig hervor, daß Änderungen sakramentaler Kernvollzüge, d. h. die Festlegung, was hinsichtlich der Materie und Form des Sakramentes wesentlich ist, eines direkten und unmittelbaren Rechtsaktes der Apostolischen Autorität des Papstes bedürfen. Hier geht es ja nicht um liturgische Änderungen allein, diese können im Auftrag des Papstes von einer Kurialbehörde verfügt werden, sondern um Änderungen, die eine dogmatische Relevanz haben. Ferner geht aus diesen Dokumenten hervor, daß alle vorausgegangenen Festlegungen und Bestimmungen hinsichtlich des sakramentalen Kernvollzugs außer Kraft gesetzt werden und ab der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution ihre Rechtswirksamkeit und Rechtsgültigkeit verlieren. Darüber hinaus war es die Rechtsüberzeugung derer, die diese Apostolischen Konstitutionen vorbereiteten, daß Änderungen des Kernvollzugs von Sakramenten dieser Form unmittelbarer päpstlicher Rechtsetzung bedürfen.

Aus all dem folgt, daß jedwede Veränderung des Kernvollzugs durch eine wie immer auch geartete Wiedereinsetzung eines durch eine Apostolische Konstitution außer Kraft gesetzten sakramentalen Kernvollzugs – und darum handelt es sich bei der Zulassung der vorkonziliaren Riten von Firmung und Ordination – eines rechtlich gleichartigen Dokuments bedarf. Hier nur von einer unterschiedlichen Form der Verschriftung eines Gesetzes ohne jeglichen Einfluß auf eine Rangordnung der Gesetze zu sprechen, widerspricht eindeutig dem Tenor und dem Selbstverständnis dieser Apostolischen Konstitutionen.

⁹ PAUL VI., Apostolische Konstitution „*Sacram Unctionem infirmorum*“, in: RENNINGS (s. Anm. 3) Nr. 2922.

¹⁰ „*Sacram Unctionem infirmorum*“, in: RENNINGS (s. Anm. 3) Nr. 2923.

BUCHBESPRECHUNGEN

DIE BENEDIKTUSREGEL, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron: Beuronischer Kunstverlag 1992, 312 Seiten, gebunden mit drei Kunstdrucktafeln, farbiger Schutzumschlag, DM 36,—.

Im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, der Vereinigung der Benediktinerklöster im deutschen Sprachgebiet, hat eine eigene Regula-Benedicti-Kommission die Benediktusregel neu übersetzt und bearbeitet. Es wurde versucht, die Regel des heiligen Ordensvaters Benedikt für seine „Söhne und Töchter“ und für alle an „der Schule für den Dienst des Herrn“ (Prolog 45) Interessierten in der Sprache von heute vorzulegen. Wenn auch eine Übersetzung nicht mehr als eine Übersetzung ist und damit etwas Vorläufiges bleiben muß, so ist es in dieser Übersetzung, bei der gemäß dem Stand der heutigen Forschung der lateinische Text wissenschaftlich exakt bearbeitet wurde, doch gelungen, etwas vom Eifer und vom Anliegen des hl. Benedikt nachzuspüren und für heute erfahrbar zu machen.

Die vorliegende lateinisch-deutsche Ausgabe der Benediktusregel bringt darüber hinaus eine fundierte Einführung zum Mönchtum, zur Spiritualität der Regel, zur Gestalt des lateinischen Textes und zur Übersetzung selbst. Ein ausführliches Quellenverzeichnis, eine Synopse zwischen der Regel Benedikts und der des „Magisters“, ein aufschlußreiches Glossar wichtiger lateinischer

Begriffe und Namen, ein Verzeichnis patristischer und monastischer Parallelen zur Benediktusregel und ein entsprechendes Stichwortverzeichnis finden sich als wertvolle Ergänzung im Anhang dieser Ausgabe.

Die Mönche und die Nonnen aus den benediktinischen Gemeinschaften werden die vorliegende Ausgabe der Regel als wertvolle Hilfe zu ihrem persönlichen Regelstudium gerne annehmen. Es wäre aber wünschenswert, wenn darüber hinaus möglichst viele Männer und Frauen unserer Tage dem Geiste Benedikts wieder neu nachspüren, der auch heute für jeden ein Lehrmeister des Lebens sein kann. Die auch in ihrer äußeren Aufmachung übersichtlich gestaltete Regelausgabe bietet sich dazu in geeigneter Weise an.

P. Winfried Bachler OSB

BEURONER KUNSTKALENDER 1993. Hohe Zeit der Gotik. Kunstwerke aus Ungarns Schatzkammern, Beuron: Beuronischer Kunstverlag 1992, Hochformat 30×48 cm, 13 Farbtafeln, DM 32,—.

Wie jedes Jahr, so bietet der Beuronischer Kunstverlag auch für das Jahr 1993 seinen für seine Qualität bereits bekannten und von Liebhabern und Kunstkennern sehr geschätzten Beuronischen Kunstkalender an. Im Jahr 1993 widmet er sich der „Hohen Zeit der Gotik“ und zeigt auserlesene Kunstwerke der „Donaus Schule“ aus Ungarns Schatzkammern, die nun dank der neuen politischen Verhältnisse von einer breiteren Öffentlichkeit be-

staunt werden können. Der Kalender bringt u. a. Tafelbilder vom Meister MS, Thomas Klausenberg und anderen, namentlich nicht bekannten Meistern aus dem 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts.

Zu den einzelnen Bildern findet sich wieder beim jeweiligen Monatsblatt eine knapp gehaltene, aber überaus informative Bildbeschreibung,

die das jeweilige Tafelbild neu eröffnet und die jeder Betrachter gerne nützen wird.

Dem Beuroner Kunstkalender 1993 wird es wieder leicht gelingen, seinen bereits bestehenden Freundeskreis erneut zu begeistern und Neue zu motivieren, sich diesem Freundeskreis anzuschließen.

P. Winfried Bachler OSB

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Werke wurden von Verlagen eingesandt. Eine jeweilige Besprechung folgt nach Möglichkeit.

Gebet – Meditation – Spiritualität

ABELN, Reinhard/KNER, Anton, *In einem guten Wort ist Wärme für drei Monate*. Ein Kartenbuch, Einsiedeln: Wendelinsverlag 1992, 20 Karten, sfr 9,60/DM 10,40.

Der Kreuzweg. Aufstieg zur Freude. Ein Büchlein von Gottes wunderbaren Wegen, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 256 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 16,80.

Der Rosenkranz. Begleiter durch das Leben Jesu und Mariä und durch unser Leben, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 400 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 16,80.

Die heilige Messe. Vier verschiedene Meßfeiern in Wort und Bild, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1990, 448 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 16,80.

DOMEK, Johanna OSB, *Durch Bilder schau ich dir entgegen*. Buch-

malereien, Fenster und Meditationen, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1992, 68 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 29,80.

FRALING, Bernhard, *Geistliche Erfahrungen machen*. Spiritualität im Seelsorge-Verbund (Perspektiven für die Seelsorge 7), Würzburg: Echter 1992, 107 Seiten, Broschur, ca. DM 24,-/öS 187,20.

GROSSMANN, Heinz, *Menschen am Weg*. Ein Jugendkreuzweg, Freiburg/Br.: Herder 1992, 70 Seiten, kartoniert, DM 14,80.

HÜBINGER, Willi, *Geborgen in Gott*. Der menschenfreundliche Glaube der Christen, Freiburg/Br.: Herder 1992, 31 Seiten, kartoniert, DM 4,80. Ab 25 Exempl.: DM 3,80, ab 50 Exempl.: DM 3,20, ab 100 Exempl.: DM 3,00, ab 200 Exempl.: DM 2,80.

Jesus und Maria. Ein kleines Gebetbuch für die kostbaren Jahre zwischen dem 2000. Geburtstag Mariens und dem 2000. Geburtstag Christi, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 232 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 14,50.

Jetzt auch verstärkt in Österreich:

LITURGIE IM FERNKURS

Liturgie im Fernkurs

wird gemeinsam herausgegeben von den Liturgischen Instituten Trier, Salzburg, Zürich und Theologie im Fernkurs, Domschule e. V. Würzburg.

Liturgie im Fernkurs

wird seit 1984 vom Liturgischen Institut Trier erfolgreich durchgeführt und ab Oktober 1992 auch in Österreich verstärkt für Interessenten aus Österreich vom Liturgischen Institut Salzburg angeboten.

Liturgie im Fernkurs

- ★ informiert umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst;
- ★ vertieft das Verständnis für Liturgie;
- ★ motiviert zur bewußten und tätigen Mitfeier des Gottesdienstes.

Liturgie im Fernkurs

- ★ dauert in der Regel 18 Monate und beginnt jeweils zum 1. April oder zum 1. Oktober;
- ★ ist für alle Interessenten, die keine Möglichkeit zu einer Vollzeitausbildung haben, wohl aber einen Hauptschulabschluß nachweisen können.

Liturgie im Fernkurs

besteht aus folgenden „Bausteinen“:

- ★ Lehrmaterial: 12 Lehrbriefe, die im Abstand von sechs Wochen zugesandt werden;
- ★ Studienwochenenden: zu verschiedenen liturgischen Themen und an verschiedenen Orten;
- ★ Praktische Übungen, die in den Lehrbriefen empfohlen und unter Begleitung eines Mentors/einer Mentorin auszuführen sind.

Liturgie im Fernkurs

wird abgeschlossen

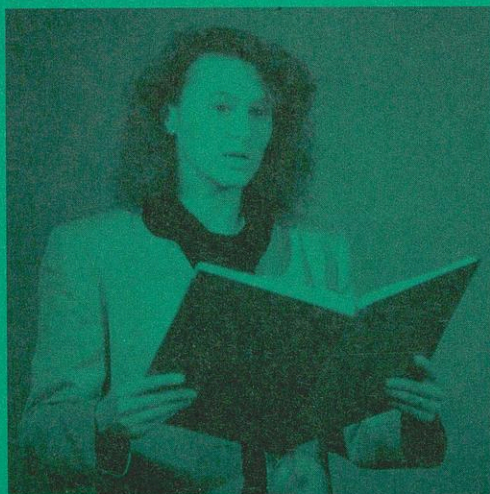
- ★ mit einem Teilnehmerzertifikat, wenn das Lehrmaterial bezogen, die praktischen Übungen durchgeführt und zumindest ein Studienwochenende besucht wurde;
- ★ mit einem Abschlußzeugnis, wenn das Lehrmaterial bezogen, das Praktikumsprogramm durchgeführt, mindestens zwei Studienwochenenden besucht und die Prüfung mit Erfolg abgelegt wurde.

Anfragen und Anmeldung bei

„Liturgie im Fernkurs“, Institutum Liturgicum

Postfach 113, A-5010 SALZBURG

Telefon 0 66 2/84 45 76-84, Fax 0 66 2/84 45 76-80



Singend laßt uns vor ihn treten

DER KANTORENDIENST

**Ein Video (mit Begleitheft)
zum Kantorendienst
in der Messe**

Gemeinden, die den Kantorendienst haben, machen die Erfahrung:

- ◆ die Feier der Eucharistie wird lebendiger
- ◆ die Freude an der gemeinsamen Feier wächst
- ◆ die Dynamik der Eucharistiefeier wird tiefer erlebt

Wichtige Ziele der liturgischen Erneuerung können damit in das Gemeindeleben umgesetzt werden.

In Gemeinden, die den Kantorendienst noch nicht kennen, kann das Video zeigen, welche Wege zu diesen positiven Erfahrungen auch ihnen offenstehen.

Ziel und Zielgruppe:

Video und Begleitheft wenden sich an alle, die für die Feier der Liturgie im Sinne ihrer nachkonziliaren Erneuerung Verantwortung tragen:

- ◆ die priesterlichen Gemeindeleiter
- ◆ Organisten/Organistinnen, Chorleiter/Chorleiterinnen
- ◆ hauptamtliche und nebenberufliche Diakone
- ◆ Laien – Männer und Frauen –, die Gottesdienste leiten
- ◆ Pfarrgemeinderäte und Liturgieausschüsse
- ◆ Verantwortliche für die liturgische Aus- und Weiterbildung von Priestern und Kirchenmusikern/Kirchenmusikerinnen

Verwendungsmöglichkeiten:

- ◆ in Veranstaltungen der Erwachsenenbildung zu liturgischen Themen
- ◆ in Veranstaltungen zur Motivierung geeigneter Frauen und Männer für den Kantorendienst, unter ihnen besonders Mitglieder von Kirchenchören, Scholen und Singgruppen

VHS / 31 Minuten

Herausgeber: Deutsches Liturgisches Institut Trier

Bestell-Nr. für Video und Begleitheft: 7005, Preis: DM 64,-

Bestell-Nr. für Heft allein: 5007, Preis DM 3,50

(Preise zuzüglich Versandkostenanteil, ab 5 Heften 20% Ermäßigung)

Zu beziehen beim:

Deutschen Liturgischen Institut, Postfach 2628, D-5500 Trier

heiliger Dienst

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

4
1992
46. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

W. S. Tüdingen

225

Odilo Lechner

Heute Gottesdienst feiern

Überlegungen aus der benediktinischen Tradition

226

Andreas Schwenzer

„Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten (II)

Theologische Ortung und praxisbezogene Lösungsansätze

239

Joseph Lechner † / Theodor Maas-Ewerd

Ludwig Eisenhofer (1871–1941)

Erinnerung an einen verdienstvollen Liturgiehistoriker

254

Peter Hofrichter

Amt und Amtsverständnis in der Urkirche

Berichtigung und Ergänzung zum Artikel in HID 45/1991

261

Aus der Praxis – für die Praxis

Josef Rafael Kleiner

„Brief an die Hebräer“

Judenchristliche liturgische Mystagogie

263

Buchbesprechungen

269

Büchereingänge

276

Autoren und Mitarbeiter an diesem Heft:

Abt Odilo Lechner OSB, Abtei St. Bonifaz, Karlstraße 34, W-8000 München 2.

Andreas Schwenzer, wiss. Mitarbeiter, Sanderring 2, W-8700 Würzburg.

Prälat Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Ostenstraße 26–28, W-8078 Eichstätt.

Ass.-Prof. Univ.-Doz. DDr. Peter Hofrichter, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Dr. Josef Rafael Kleiner, St.-Pauls-Platz 10, W-8000 München 2.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

„Heiliger Dienst“ erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 56,-, DM 8,-, sfr 7,50. Jahresabonnement: öS 195,-, DM 29,-, sfr 27,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078

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

Herausgeber: Institutum Liturgicum, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Ass.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Univ.-Ass. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig.

Schriftleiter: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: 0 66 2/ 84 45 76-84, Telefax: 0 66 2/84 45 76-80.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

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

Wort zu diesem Heft

Das II. Vaticanum betont in „Sacrosanctum Concilium“, daß „die Liturgie der Höhepunkt [ist], dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“. Verschiedene Untersuchungen zeigen aber, daß der Gottesdienst heute in vielem bedroht ist. Abt Odilo Lechner, St. Bonifaz, München, hat bei seinem Festvortrag „Heute Gottesdienst feiern“ in Garsten (Oberösterreich) zum Gedenken an den 850. Todestag des hl. Abtes Berthold von Garsten Impulse aus der benediktinischen Tradition gegeben, wie die Sinninhalte des Gottesdienstes heute verstanden und neu entdeckt werden können. Als Anregung dazu veröffentlicht HEILIGER DIENST diesen Festvortrag.

Mit der geschichtlichen Entwicklung der „Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten und deren Neuordnung durch „Ministeria quædam“ und „Immensæ Caritatis“ beschäftigte sich der Beitrag von A. Schwenzer im Heft 3/1992. In diesem Heft nun erscheint der zweite Teil des Artikels, in dem Schwenzer eine theologische Reflexion zu den „Beauftragungen“ vorlegt, die von den biblischen Quellen ausgehend liturgietheologische Sichtweisen aufzeigt. Als Antwort auf aktuelle Fragen zur Art der Beauftragungen sowie zur konkreten liturgischen Form zeigt er praxisbezogene Lösungsansätze auf.

Am 29. 03. 1941 verstarb der Eichstätter Liturgiker Prälat Dr. Ludwig Eisenhofer, der ein wichtiger Wegbereiter auf liturgischem Gebiet in seiner Zeit war. Bekannt sind seine renommierten Werke „Handbuch der katholischen Liturgik“ und „Grundriß der katholischen Liturgik“. Damals war es nicht möglich, in Fachzeitschriften mit einem Nachruf seiner zu gedenken. Deshalb soll nun zu seinem 50. Todestag der von Th. Maas-Ewerd bearbeitete Beitrag, den der Eichstätter Kirchenrechtler J. Lechner im Todesjahr Eisenhofers verfaßt hat, diesen wichtigen Liturgiewissenschaftler würdigen.

P. Hofrichter legt einige Ergänzungen zu seinem Artikel „Amt und Amtsverständnis in der Urkirche“ (HID 45 [1991] 4–19) vor, die sich aufgrund der neueren und neuesten Forschung ergeben haben.

Das II. Vaticanum hat betont, daß die Heilige Schrift „von größtem Gewicht für die Liturgiefeier“ ist (SC 24). Deshalb sollen die Gebete der Liturgie unter dem „Anhauch und Antrieb“ der Heiligen Schrift verfaßt werden (vgl. ebda.). Diesem Anliegen widmet sich J. R. Kleiner in seinem Beitrag „Der Brief an die Hebräer. Judenchristliche Mystagogie“. Die aus dem Hebräerbrief erstellten Texte zeigen, wie dieses Anliegen des Konzils verwirklicht werden könnte.

Es sei noch auf zwei Buchbesprechungen verwiesen: Eine widmet sich der Dissertation von H. Weidenhofer zum Thema „Sakramentshäuschen in Österreich“. Die andere stellt einen Behelf zum Thema „Leiden – Krankheit – Tod“ vor, der von der Pfarre Hartberg als Handreichung für Familien herausgegeben wurde.

Wir hoffen, daß auch dieses Heft von HEILIGER DIENST allen, die sich mit Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigen, einen kleinen Unterstützung in ihrer Arbeit bietet.

Mag. Albert Thaddäus Esterbauer

Heute Gottesdienst feiern¹

Überlegungen aus der benediktinischen Tradition

1. VORBEMERKUNGEN

Die Aufgabe, heute Gottesdienst zu feiern, stellt uns in das Spannungsverhältnis von Gott und Mensch, von Zeit und Ewigkeit, von Mysterium und Verständlichkeit, von liturgischer Kultur und Menschennähe, von Einheit und Vielfalt. Wir wollen uns heute fragen: „Kann uns die benediktinische Tradition in dieser Spannung hilfreich sein?“

Zu dem, wie Gottesdienst-Feiern zu verstehen ist, möchte ich ein Beispiel bringen, das Prof. Baumgartner einmal angeführt hat, in dem er zwischen allgemeiner Religiosität und eigentlicher Liturgiefähigkeit unterschieden hat. Er hat es das „Bayrische Credo“ genannt, das sich in drei Sätzen ausdrückt: „(1) Irgendwas muaß gebn. (2) Was gwiß woas ma net. (3) Schaden tuats auf jedn Fall nit.“ Das ist zwar allgemeine Religiosität und allgemeines Bedürfnis, aber das schließt noch nicht die Fähigkeit, die Bereitschaft, die Entschlossenheit mit ein, Eucharistie zu feiern.

2. EINZELNE „VERLUSTE“ UNSERER GOTTESDIENSTFEIERN

2.1 VERLUST DER GEMEINSCHAFTSBILDENDEN FUNKTION

Wir wissen, daß der Gottesdienst heute in vielem bedroht ist. Das zeigt nicht nur der bekannte Rückgang des Gottesdienstbesuches. Zahlreiche statistische Untersuchungen der letzten 20 Jahre weisen auf, daß ein gewaltiger Funktionsverlust des Gottesdienstes in der Gesellschaft zu verzeichnen ist. Früher hatte der Gottesdienst die Funktion, Gemeinschaft herzustellen, die Gemeinschaft des Dorfes oder einer Gesellschaft. Dieses Zeichen des Versammelns am Sonntag hatte sich auch durch lange Zeit gehalten – zumindest in den bayrischen Dörfern. Das ganze Dorf war versammelt, wenn auch ein Großteil der Männer nicht in der Kirche, sondern (vor der Kirche) beim Frühschoppen war. Aber man hat gewußt, der Gottesdienst ist das gemeinsame Zeichen unseres Dorfes, da muß man dabeisein. Wenn auch dieses Zeichen jetzt zerfallen ist, so heißt das nicht, daß das Bedürfnis nach dieser Gemeinsamkeit nicht vorhanden wäre.

Vielmehr stehen wir manchmal vor dem Problem, daß ein Trachtenverein, die Schule, das Rote Kreuz oder eine andere Institution bzw. Organisation etwas feiert oder der Verstorbenen gedenken will. Dabei stellt sich die Frage: Wie kann gemeinsam gefeiert werden? Ein Teil der Mitfeiernden ist evangelisch,

¹ Festvortrag anlässlich des Bertholdfestes zum Gedenken an den 850. Todestag des hl. Berthold von Garsten am 27. 07. 1992 in Garsten. Bei der Drucklegung wurde der Vortragsstil beibehalten.

ein anderer katholisch und der größte Teil bekennt sich nicht ausdrücklich zu einer Kirche, und doch wollen alle etwas Gemeinsames haben. Auch die Gesellschaft von heute braucht religiöse Symbole und verlangt danach.

2.2 VERLUST DES VERSTÄNDNISSES DER SONNTAGSPFLICHT

Weggefallen ist auch das „Pflichtverständnis“ der Sonntagsmesse, wie wir es bis in die Mitte unseres Jahrhunderts und teilweise noch immer haben: „Zum Heil ist notwendig, daß ich am Sonntag an der Messe teilnehme.“ Zur Zeit meiner ersten Priesterjahre war es noch selbstverständlich, daß man im Katechismusunterricht bei der Erklärung der Todsünde als bestes Beispiel die Sonntagsmesse nahm. Für mich war es zwar damals schon bedenklich, wenn sich die Kinder dabei angeschaut haben und sich wohl dachten, daß viele der lieben Leute, die sie umgeben, Onkeln, Tanten, Eltern usw. – Leute, die respektabel und gut sind – am Sonntag nicht in die Kirche gehen. Und sie mögen sich mit Recht gefragt haben: Sind die alle der Todsünde verfallen? Heute scheint es vielen selbstverständlich zu sein, daß man die Mitfeier des Sonntagsgottesdienstes nicht mehr als unbedingt heilsnotwendig betrachtet. In der Stadt geht kaum jemand aus reinem Pflichtgefühl zum Gottesdienst. Zumindest junge Leute stellen die Frage: „Was bringt mir das, was gibt mir das? Kann ich mir aus diesem Gottesdienst etwas mitnehmen? Wozu soll ich den Gottesdienst mitfeiern?“ Daraus folgt natürlich die Frage: „Was macht eigentlich unser Christsein aus?“ Und der junge Christ beeilt sich zu sagen: „Natürlich nicht das In-die-Kirche-Gehen, sondern das Christsein zeigt sich in erster Linie in der Nächstenliebe, im sozialen Einsatz.“ Dem muß man zum Teil auch zustimmen. Dann muß man ebenso zugeben, daß in diesem Christlichsein die Nichtchristen oft genausogut sind wie die Christen, gerade was den sozialen Einsatz und die Liebe zum Nächsten betrifft.

2.3 VERLUST DER INFORMATION IM GOTTESDIENST

Ein weiterer Funktionsverlust unseres Gottesdienstes besteht darin, daß er an Informations- und Richtungswert verloren hat. Früher hat die Predigt viel Information vermittelt. Im Gottesdienst wurde es als Dienst der Information gesehen, wenn der Prediger viel vermitteln konnte. Auch die Liturgiereform des Zweiten Vaticanum legt eigentlich einen verstärkten Akzent auf die Predigt, aber wir wissen, wieviel Konkurrenz es da gibt. Die meisten unserer Zuhörer – wenn sie religiös interessiert sind – können in der Literatur, in der Presse, in Rundfunk und Fernsehen oftmals viel Besseres und Interessanteres auch auf religiösem Gebiet hören und mitnehmen, als ihnen bei der Predigt gesagt werden kann. Oft ist es ja recht allgemein und unbefriedigend, was dort zu hören ist. Will man eine fundierte religiöse Information, greift man lieber zu einem entsprechenden Buch.

2.4 VERLUST DES MYSTISCHEN IM GOTTESDIENST

In unserer Zeit besteht geradezu ein Hunger nach Mystik, nach innerer Erfahrung, nach Bewußtseinerweiterung. Aber viele Menschen, die danach verlangen, suchen dies nicht in unserem Gottesdienst. Für sie ist der Gottesdienst nicht viel mehr als ein Ritus, der eben nach bestimmten äußeren Regeln abläuft und für die Masse bestimmt ist. Demgegenüber ist aber die religiöse Erfahrung etwas Inneres, etwas Subjektives, etwas, was nur jeweils den einzelnen betrifft. Von daher erleben wir, daß viele Menschen in die Esoterik abwandern und ihre religiöse Erfahrung nicht im Gottesdienst suchen, sondern auf ganz individuelle Weise, indem jeder einzelne in sich geht. Sie wollen in der Stille für sich sein und in ihrem Hunger nach Mystik nicht vom äußeren Ablauf eines Gottesdienstes gestört werden.

2.5 VERLUST DER EINHEIT VON GOTT UND MENSCH

Die Liturgiereform des Zweiten Vaticanums hat uns verstärkt in eine gewisse Spannung gestellt: „Gott und Mensch“, „Gottesdienst vor Gott für die Menschen“. Wir erleben oftmals diesen Zwiespalt, wenn wir im Gottesdienst den Menschen begegnen wollen, und wir müssen uns dabei die Frage gefallen lassen: Geht dabei nicht Gott verloren? Und ebenso gilt: Wenn wir von Gott reden, vergessen wir da nicht die Menschen? In unseren Pfarrgemeinden kennen wir die zwei Typen von jungen Christen: Die einen sind sehr sozial interessiert, diskutieren in ehrlicher Suche Fragen des Evangeliums und der rechten Ordnung der Welt. Den anderen geht es vor allem um religiöse Erfahrung: sie können nächtelang beten und sich geistlichen Übungen widmen. Mit beiden kann man jeweils gut zusammensein, aber diese beiden Gruppen können sich fast nie zu zu etwas Gemeinsamem zusammenfinden.

Bei jeder Feier der Liturgie ist die Frage nach dem Ewigen, nach der Liturgie als Teilnahme an der himmlischen Liturgie neu lebendig. Sie ist darum natürlich immer dieselbe – Jahrhunderte hindurch –, aber sie steht auch in unserer Zeit, sie muß *heute* gefeiert werden und darum sollte ein aktueller Bezug vorhanden sein. Die Frage nach der Verständlichkeit der Liturgie ist eine Grundforderung, daß hier nicht etwas Fremdes abläuft. Seit der Liturgiereform haben wir zwar die Volkssprache und versuchen das Geheimnis des Göttlichen in der Sprache der Menschen zu sagen, aber es scheint uns dabei das Eigentliche, das Mysterium in der banalen Sprache des Alltags zu entschwinden. Andererseits bemühen wir uns um eine Kultur der Liturgie, sehen es als Auftrag, daß die Liturgie kulturell eine hochstehende Form hat. Aber sie geht heute an vielen Menschen gänzlich vorbei. Wenn sich Menschen heute selber aussagen müßten, würden sie ganz anders von sich sprechen, wahrscheinlich in einer Sprache und Form, die wir mitunter als kulturlos bezeichnen würden.

2.6 VERLUST DES EINEN GOTTESDIENSTES IN DER VIELHEIT

Wir kennen heute eine Vielfalt der Gottesdienstformen in den verschiedenen Gemeinden, wobei oft die eine Form gegen die andere Art und Weise des Fei-

erns ausgespielt wird. Die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Gottesdienstfeiern müssen gründen in dem Prinzip, daß es immer der eine Gottesdienst zur Ehre Gottes ist, den die Gemeinde feiert.

3. VERSUCH EINER ANTWORT

AUS DER BENEDIKTINISCHEN TRADITION

Zu diesen und weiteren Fragen über Gottesdienst-Feiern soll heute eine Antwort aus der benediktinischen Tradition versucht werden.

3.1 WAS IST DAS TYPISCH „BENEDIKTINISCHE“?

Zunächst möchte ich dazu aus meinen eigenen Erfahrungen berichten: Ich habe „Benediktinisches“ zuerst im bayrischen Kloster Metten kennengelernt: einiges aus der Vergangenheit der Benediktiner und darüber, was sie alles in ihrer Kulturtätigkeit gemacht haben, wie sie in das Land hineingewirkt haben. Das alles hat mir imponiert, aber zu fragen ist: Was hat das eigentlich mit der Regel des hl. Benedikt zu tun? Es ist eine frühe Frage der Historiker, die immer wieder aufgeworfen wird, etwa anhand des St. Gallener Klosterplanes: Wie lassen sich die Kulturtätigkeit, diese Weltgestaltung durch das Kloster, mit der Ascese, dem Ursprünglichen des Mönchtums, vereinbaren? Was ist das typisch „Benediktinische“? Als ich dann in Innsbruck meinem Spiritual, Prof. Dander SJ, Dogmatiker, eröffnet habe, daß ich Benediktiner werden möchte, fragte ich ihn, was jetzt so die Aufgabe der Benediktiner sei, und er antwortete mir: „Ich meine, schon noch immer das liturgische Apostolat.“ Für mich war das eine eher enttäuschende Antwort. Die Liturgie und die liturgische Forschung war sicher ein Schwerpunkt in einzelnen Benediktinerklöstern, aber es war letztlich doch ein eher spezielles Gebiet, auf das das Benediktinische dadurch eingeeengt wurde. Diese Frage nach dem speziell „Benediktinischen“ blieb für mich immer eine persönliche Frage, gerade auch als Spiritual im Kolleg St. Benedikt in Salzburg oder später auch als Abt. Mir wurde dabei immer klarer, daß das „Benediktinische“ wirklich etwas mit dem „Opus Dei“, mit dem „Gottesdienst“ zu tun hat.

Unser Leben als Benediktiner ist zunächst Dienst Gottes im Horchen auf seine Weisung und in unserer Antwort, die eben die Antwort der Liturgie ist: Loben, Preisen und Danken. Das ist die Mitte unseres Lebens, die sich freilich nicht beschränkt auf die Stunden der gottesdienstlichen Feiern, sondern das ganze benediktinische Leben muß sein: Anbetung, Lobpreis, Anerkennung Gottes, Gottesdienst.

Aber noch mehr ist das „Opus Dei“ zu verstehen als: das Wirken Gottes an uns. Als Benediktiner müssen wir dem Wirken Gottes Raum geben, uns von seinem Geist erfüllen lassen – dadurch gibt er uns Anteil an seinem Heil und an seinem Reich. „Gottes-Dienst“ ist das sichtbare Zeichen dessen, was unser ganzes Leben, was den Sinn des ganzen Lebens ausmacht.

3.2 BENEDIKTINISCHE SEELSORGE

Ich denke, daß wir gerade in unserer heutigen Situation unser ganzes Tun zusammenfassen können unter dem Wort: „ut in omnibus glorificetur Deus“², und daß auch die Seelsorge als ein Gottes-Dienst zu verstehen ist, an dem andere teilnehmen. So können wir anderen helfen, „den Mönch in sich zu entdecken“, wie es Raimon Ranniker in einem Buchtitel einmal formuliert hat. Seelsorge nach der Regel Benedikts soll helfen, in der Vielfalt und in der Vielheit der menschlichen Tätigkeiten, in den verschiedensten Berufen, die Einheit zu finden. Sie soll helfen, die Einbindung der Vielfalt des Lebens in eine umfassende Einheit, hinbezogen auf Gott, den Ursprung und das Ziel unseres Lebens, zu fördern. Benediktinische Seelsorge heißt: Am eigenen Suchen nach Gott und am eigenen Gottesdienst anderen Anteil zu geben.

Gemäß dem 53. Kapitel der Regel, bei dem es um die Aufnahme der Gäste und die Gastfreundschaft geht, soll man die Gastfreundschaft besonders den Geschwistern im Glauben (den „domestici fidei“) und den Fremden (den „peregrini“) erweisen. Ich meine, die „domestici fidei“, die Geschwister im Glauben, sind die uns anvertrauten christlichen Gemeinden, die Schulgemeinde und alle Mitchristen, die rings um ein Kloster sind. Es sind Menschen, die uns nahestehen und uns anvertraut sind. Aber es heißt auch, daß es die Aufgabe der Klöster – und wohl jeder christlichen Gemeinde – ist, sich der „peregrini“, der Fremden, der Ausgestoßenen, der Randgruppen, der Suchenden, der Armen (im wörtlichen Sinn oder auch der im Inneren der Seele Leidenden), anzunehmen, d. h. auch: denen, die dem Lebenssinn entfremdet sind, an der eigenen Sinnsuche Anteil zu geben; denen, die verwirrt und desorientiert sind, an der eigenen Suche nach der „discretio“ – der Unterscheidung der Geister – Anteil zu geben.

Heute-am-Gottesdienst-Anteil-Geben bedeutet somit zunächst und vor allem – vor aller Erforschung der Geschichte der Liturgie und der Entfaltung des gottesdienstlichen Lebens –, die Grundsituation und die Grunddisposition des Menschen anzusprechen und zu eruieren, ob er fähig ist auf Gott zu hören, ob er noch liturgiefähig ist. Diese Fragen, die uns auch selbst betreffen, müssen wir so ernst und tief formulieren, daß auch der Fernstehende noch Anteil daran haben kann. Das 53. Kapitel der Regel beschreibt sehr schön, wie Gebet, Gottesdienst und Arbeit eine Einheit bilden muß und wie Gottesverehrung gerade auch zu einer Verehrung des Menschen führt, indem wir im ankommenden Gast Christus begegnen. Mit all der Ehrfurcht, in der wir ihm begegnen, und mit all der Menschenfreundlichkeit („humanitas“), die wir ihm erweisen, sollen wir ihn doch hinführen zu dem, was das Tiefste ist: das Gebet.

Benedikt ermahnt uns, die Menschen im Glauben zu erbauen durch das Vorlesen der Weisung Gottes.³ Die Gemeinschaft der Menschen untereinander, das

² „Daß Gott in allem verherrlicht werde“: Regula Benedicti. Die Benediktusregel, lateinisch – deutsch, hg. von der SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, Beuron 1992 (im folgenden abgekürzt RB), 57,9.

³ RB 53,9.

„societur in pace“⁴, wurzelt in der Gottesfurcht. Um vor Täuschung und Mißverständnis verschont zu werden, soll man zuerst miteinander beten.⁵ „Suscepti autem hospites ducantur ad orationem“⁶. Das geschehe im räumlichen Sinn, aber auch in diesem letzten, tiefsten Sinn benediktinischen Lebens. Darum gilt für uns selber und darum auch für die Kirche „operi Dei nihil præponatur“⁷.

Wir müssen uns von daher immer wieder ernsthaft die Frage nach dem Vorrang des Gottesdienstes stellen. Denken wir an das Dritte Reich, als der seelsorgliche Dienst auf den Gottesdienst beschränkt war, oder denken wir an die russische Geschichte, in der durch siebzig Jahre hindurch die Religion allein im Gottesdienst überlebt hat und dabei doch das Entscheidende bewahrt hat, was den ganzen Menschen betroffen hat. Es ist damit nicht gesagt, daß alle anderen notwendigen Aktivitäten nichts sind im Vergleich zu diesem „präponatur“ des Gottesdienstes, aber das „präponatur“ kennzeichnet den Gottesdienst als Erhebung und Sinnspitze des Lebens.

In den Jahren um 1968 trat oft die Frage auf: Ist die Studentengemeinde noch christlich, ist sie noch eine katholische Studentengemeinde? Das entscheidende Kriterium ist wohl, ob in der Mitte oder immerhin bei einer Kerngruppe als leitendes Motiv die Frage nach dem Evangelium gestellt wird: Was ist der Wille Gottes, was heißt im Sinne Jesu zu handeln? Dies muß auch im Gebet ausgesprochen und reflektiert werden. So wird dem Wirken des Geistes Gottes in der Gemeinschaft Raum gegeben. Wenn dies gegeben ist, dann – so meine ich – kann man von einer christlichen Gemeinde sprechen.

Der Vorrang des Gottesdienstes bedeutet, daß der Gottesdienst den Glauben als Voraussetzung hat, denn Beten, Mit-Gott-reden, die Begegnung mit Gott, ist Ausdruck des Glaubens. Deshalb braucht der Gottesdienst die entsprechende Vorbereitung vom Glauben her. Damit wir heute Gottesdienst feiern können, brauchen wir in der Seelsorge katechumenale Gruppen, d. h. Gruppen, in denen lebendiger Glaube eingeübt werden kann, in denen man Glauben erfährt, in denen man darüber spricht, in denen man in den Glauben hineinwächst. Eine Begegnung mit solchen Gruppen kann den nach Lebenssinn Suchenden dafür bereiten und dazu bewegen, wirklich Ja zu sagen zu Gott, zu Christus. Aber kann deswegen schon verlangt werden: „So, und jetzt gehst Du jeden Sonntag in die Messe“? Findet er dort, was er sucht? Kann er so seinen Glauben und das Leben im Glauben vertiefen?

Die Regel des heiligen Benedikt versteht das Kloster als eine „scola domini“⁸ und als „officina“⁹, die Werkstatt, wo das eingeübt und verwirklicht werden kann: das Weiterwachsen und das Hineinwachsen ins christliche Leben

⁴ „Sich vereinigen im Frieden“: RB 53,4.

⁵ RB 53,4.

⁶ „Hat man die Gäste aufgenommen, werden sie zum Gebet, zum Gottesdienst geführt“: RB 53,8.

⁷ „Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden“: RB 43,3.

⁸ „Eine Schule für den Dienst des Herrn“: RB Prol. 45.

⁹ RB 4,78.

wie in einer Katechese der Taufbewerber. Wie es im Kloster möglich sein soll, den suchenden Menschen am klösterlichen Leben Anteil zu geben, so sollen auch die nach Lebenssinn suchenden Menschen durch solche katechumenale Gruppen hineinwachsen können in das christliche Leben. Dadurch werden Voraussetzungen geschaffen für die Mitfeier des Gottesdienstes im Glauben, der hineinwirkt in den Alltag, in den selbstlosen Dienst für Mensch und Gott und in die Nachfolge Christi.

3.3 BENEDIKTINISCHES VERSTÄNDNIS VON GOTTESDIENST

Eine besondere Erfahrung in den letzten zwanzig Jahren war für uns die Begegnung mit Jugendlichen, die in Andechs „Kloster auf Zeit“ machten. Da wir im Kloster Andechs nur wenige Mönche waren und infolgedessen auch keine „fachmännische“ Liturgie feiern konnten, hatten wir anfangs große Bedenken: „Wie werden die jungen Leute reagieren? Sie werden sich wahrscheinlich eine schöne Liturgie erwarten, wenn sie sich schon für „Kloster auf Zeit“ entschließen.“ Ich war erstaunt, wie sich auch Evangelische und selbst solche, die sich als Ungläubige bezeichneten, ganz eifrig am klösterlichen Gottesdienst beteiligten. Das Entscheidende für sie war die Erfahrung: Hier wird Gottesdienst nicht für andere gemacht. Das Problematische ist meist, wenn der Liturge, der Priester, der Pfarrer oder auch eine Gruppe einen Gottesdienst für die Menschen gestalten wollen. Viele Jugendliche haben – nicht unbegründet – den Verdacht, hier wird nur arrangiert, und die da kommen, wollen sich bloß sehen lassen. Bei „Kloster auf Zeit“ haben die Teilnehmer erlebt, im Benediktinerkloster wird gebetet und Gottesdienst gefeiert, ohne daß jemand zuschaut. Sie haben bemerkt, daß wir uns auch nicht anders benehmen, weil noch fünf oder acht andere mitbeten. Sie haben gesehen, daß wir Menschen sind, unter denen es auch einige Ungereimtheiten oder Streitigkeiten gibt, und die doch in Frieden miteinander leben. Sie haben gespürt, daß das Gebet die Grundstruktur unseres Lebens ist. Der Gottesdienst ist ins Leben eingebunden und in jeder Hinsicht absichtslos: Der Gottesdienst zielt auf Gott hin und will nicht auf andere Eindruck machen. Wir versuchen Gott zu loben und zu preisen, eingebunden in unserem Alltag.

3.4 BENEDIKTINISCHE BERÜCKSICHTIGUNG DER JEWEILIGEN EIGENART DES EINZELNEN

Jeder Mensch hat seine ganz eigene Gabe von Gott. Benedikt schreibt darüber in der Regel im Kapitel 40 „Über das Maß des Getränkes“: „Alius sic, alius vero sic.“¹⁰ Der ehemalige und langjährige Abtpräses Sigisbert Mitterer hat sich mitunter beklagt, daß die „siccitas“ seiner Mönche gar so groß sei. Benedikt betont in seiner Regel immer wieder, daß man auf den einzelnen und dessen Schwächen Rücksicht nehmen muß¹¹, und daß man den Menschen sehen

¹⁰ „Der eine so, der andere so“: RB 40,1.

¹¹ RB 35,3; 37,2; 48,25 u. ä.

muß, wie er wirklich ist. Jeder ist anders. Man muß auf jeden verschieden eingehen. Die Pastoraltheologie sagt heute: „Den Menschen dort abholen, wo er steht.“ Diese Grundforderung ist heute von besonderer Wichtigkeit.

Gott will das Heil aller Menschen. Aber nach der heutigen Theologie muß dazu nicht jeder in der Kirche sein. Jeder, auch wenn er nicht in der Kirche und auch nicht in einem Benediktinerkloster ist, wird von Gott geliebt. Im Gottesdienst geht es um die konkrete Lebenssituation des Menschen, d. h., selbst der Mensch, der relativ kirchenfern ist, braucht den Gottesdienst, auch wenn er noch nicht fähig oder nicht Willens ist, einer Hochform des Gottesdienstes beizuwohnen. Wir müßten daher den weiten Bereich der Sakramentalien, der Segnungen und des Gebetes ausbauen, um Menschen, die noch nicht zur Mitfeier der Eucharistie fähig sind und doch zur christlichen Gemeinde gehören, der Liebe Gottes teilhaftig werden zu lassen. Sie sollten spüren: „Gott spricht mich an, er liebt mich.“ In diesem Zusammenhang sind natürlich auch die Fragen der Ökumene und der „allgemeinen Religiosität“ zu überlegen. Wie kann ein gemeinsamer Gottesdienst aussehen?

Die Regel Benedikts hilft uns dabei, weil sie den Menschen ganz natürlich sieht. Sie berücksichtigt ausdrücklich auch jene, die ganz unverständlich sind¹², die gar nicht lesen können¹³ oder sonst irgendwelche Schwächen haben. Die Regel gibt immer Anstöße zur Hilfe für den einzelnen, wenn z. B. einer den Tischdienst versieht, wird er, bevor er seinen Dienst antritt, gesegnet.¹⁴ Welche Wirkung auch heute ein Segensgebet und das fürbittende Gebet hat, erfahren wir selbst bei Menschen, die nicht katholisch oder nicht in unserem Sinne gläubig sind. Wo sie sich in ihrer Verzweiflung und ihren Schwierigkeiten verstanden wissen, nehmen sie dankbar das Angebot eines Segensgebetes oder fürbittenden Gebetes an.

In gewisser Weise ein Schlüsselerlebnis war mir eine Erfahrung mit Berufsschülern: Vor ungefähr 25 Jahren durfte ich ein Wochenende für diese Schüler halten, bei der auch die Sonntagsmesse als fester Tagesordnungspunkt eingeplant war. Ich hatte aber große Bedenken, da ich feststellen mußte, daß die Schüler mit der Messe eigentlich nichts anzufangen wußten. Ich habe gesehen, es hat keinen Sinn, mit ihnen einen großen Gottesdienst zu feiern. So haben wir uns zu einer anderen Form der Gottesdienstfeier entschieden: Wir haben einander ausgetauscht, wovor wir Angst haben, was uns Freude bereitet und was wir wünschen, und haben dann all dies im Gebet vor Gott getragen. Es war beinahe zu greifen, wie alle dabei waren. Da haben sie sich als Menschen in ihrer Situation verstanden gewußt, und sie konnten sich auf Gott hin aussprechen.

Es geht also darum, die Eigenart des Menschen und auch seine Schwächen zu berücksichtigen, auch und gerade im Gottesdienst. Es bleibt die Differenz

¹² RB 30,2.

¹³ RB 48,23.

¹⁴ RB 38,4.

zwischen dem Anspruch, der an den Menschen gestellt ist, und zwischen der Wirklichkeit, wie er wirklich ist.

Der heilige Benedikt hat dafür in der Regel ein wunderbares Wort, das er wiederholt einschiebt: „quod absit!“¹⁵. Es sollte nicht vorkommen, daß man sich verschläft¹⁶, die Glocken zu spät läutet oder daß sich die Mönchsgemeinschaft einen schlechten Abt wählt, der mit all ihren Lastern einverstanden ist¹⁷. Aber so etwas kommt gelegentlich vor. Auch dafür muß man vorsorgen und geradestehen.

Gerade wenn heute für viele Menschen die Sakramentenspendung nicht mehr oder noch nicht möglich ist, ist es doch wichtig, den Menschen zu vermitteln: „Ich darf in der Kirche ehrlich sein.“ Offenheit und Ehrlichkeit dienen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Kirche. „Ich darf das aussprechen, was fehlt. Ich darf dort anfangen, wo ich stehe.“

Benedikt schreibt darüber im Kapitel 64 über den Abt, daß er in der „discretio“ alles so ordnen soll, „ut sit, et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant“¹⁸. Jeder einzelne ist dazu berufen, Gott immer tiefer zu begegnen und einen immer sinnvolleren und erfüllteren Gottesdienst zu feiern.

3.5 DER EINE GOTTESDIENST IN SEINER VIELFALT

Wir haben auch in der Seelsorge darauf zu achten, daß die „Starken finden, wonach sie verlangen“: Menschen, die nach mehr verlangen, sollen auch weitergeführt werden und sich nicht begnügen müssen mit dem, was alle machen. So kann dieses Weiterführen und Hineinführen in den Gottesdienst der Gemeinde und in die Eucharistie verstanden werden, wobei aber auch für die anderen Formen des Gottesdienstes, wie z. B. die Gebete in der Familie und die Feiern der Hauskirche, viel Platz sein muß. Denken wir nur an das jüdische Volk, das sich durch die Familien- und die Synagogenliturgie, die reine Laienliturgie sind, den Glauben durch Generationen hindurch bewahren konnte, trotz aller Verfolgung, Gefährdung und Assimilation.

Zur Vielzahl der Gottesdienstformen gehört das benediktinische Leben mit dem Wortgottesdienst des Stundengebetes. Eigenartigerweise gilt bei uns noch immer die Meinung, daß das Stundengebet nur für liturgisch fortgeschrittene Spezialisten sei, die schon jahrelang die Messe besucht haben und jetzt nach mehr verlangen. Vielmehr müßte aber gelten, daß Menschen zunächst an einem Wortgottesdienst teilnehmen und allmählich erst hineinwachsen in die liturgische Hochform der Eucharistiefeier. Das Stundengebet könnte den Menschen öffnen für die Feier des Gottesdienstes und ihm vielleicht helfen und ihn dazu ermutigen, Gottesdienstformen zu finden, wie sie mit Gott in ihrer konkreten

¹⁵ „Was ferne sei!“ z. B. RB 11,12.

¹⁶ RB 11,12 f.

¹⁷ RB 64,3.

¹⁸ „Daß die Starken finden, wonach sie verlangen, und die Schwachen nicht davonlaufen“; RB 64,19.

Situation ins Gespräch kommen können. Benedikt geht es um die jeweilige Gemeinschaft, das „corpus monasterii“, die miteinander Gottesdienst feiert. Die klösterliche Gemeinschaft und ebenso die jeweilige Gemeinde ist Trägerin des Gottesdienstes.

Hinzu kommt das benediktinische Element der „stabilitas“, des Ausharrens, der Verbindlichkeit in einer Gemeinschaft. Auch in der Großstadt gibt es eine große Sehnsucht nach solch einer Verbindlichkeit. Selbstverständlich spielt in der Großstadt die lokale Ortsgemeinde kaum mehr eine Rolle: Wo ich zufällig schlafe, ist nicht der Ort, wo ich lebe. In der Großstadt wissen viele oft nicht, zu welcher Pfarrkirche sie gehören. Trotzdem will und soll man sich in einer Kirche zu Hause fühlen. Aus unterschiedlichen Überlegungen suchte man früher oft die günstigste Zeit, um die Messe mit dem Ausflug kombinieren zu können, oder jene Kirche, wo die schönste Kirchenmusik dargeboten wird oder wo die interessanteste Predigt zu hören ist. Die Erfahrung zeigt, daß viele Menschen heute in eine bestimmte Gemeinde oder immer zur selben Messe in eine Kirche gehen und so zu einer vertrauten Gemeinde zusammengewachsen sind. Es braucht solche Verbindlichkeit, die auch in den Alltag hineinwirken kann. Hier ist eine Kommunität mit einer gewissen Stabilität natürlich ein großer Vorteil. Benediktinerklöster sind solche Orte, an denen durch Jahrhunderte hindurch Konformität und Stabilität erlebt werden.

Die Wichtigkeit der Stabilität gilt auch für unser Leben und für die große Gedächtnisfeier der Eucharistie, in der wir erinnernd ein Ereignis feiern, das uns trägt und uns Identität gibt: „Ich selbst bin es, der dies einmal erlebt hat; ich kann mich daran erinnern; ich bin derselbe.“ Und wir sind dasselbe Gottesvolk durch die Jahrhunderte hindurch. Gerade wenn wir an den heiligen Berthold denken, dessen 850. Todestag wir heute hier in Garsten feiern, wird uns das bewußt.

3.6 DIE IMMER NEUE FEIER DER LITURGIE

Wichtig ist, daß wir Wiederholung, etwas Vertrautes haben. Das heißt allerdings nicht, daß es immer dasselbe sein müßte. Ähnlich wie beim neuen Engel Aloisius in Ludwig Thomas Geschichte „Der Münchner im Himmel“ ist vor allem bei jungen Menschen bezüglich des Gottesdienstes der Verdacht lebendig: „Des werd schon fad“, das betrifft mich nicht, da ist nichts Neues und nichts Aktuelles.

Dagegen hat der große Dogmatiker Univ.-Prof. Dr. Michael Schmaus, der jetzt in München seinen 95. Geburtstag gefeiert hat, in seiner Dogmatik wiederholt darauf Wert gelegt, daß Kirche und Christentum etwas sind, das mit Fortschritt zu tun hat. Schmaus spricht von der Furcht, daß die Rede vom Himmel einmal Langeweile oder Überfluß hervorrufen könnte. Er wendet sich gegen die Meinung der meisten Theologen, daß es im Himmel keinen Fortschritt geben könne, weil die Einfachheit Gottes keine Zunahme und keine Abnahme in der Gottesschau gestattet. Vielmehr plädiert er für die Ansicht, daß die Vollen-

deten von Leben zu Leben, von Liebe zu Liebe, von Freude zu Freude, von Staunen zu Staunen, von Klarheit zu Klarheit fortschreiten. Gottes freiver-schenkende Liebe erschließt den Seligen immer neue Tiefen des Gottseins. Der Selige wird hiervon immer wieder überrascht. Dieses Eindringen in Gott kann sich grenzenlos fortsetzen in alle Ewigkeit hindurch.

Wenn wir also sagen, wir nehmen an der himmlischen Liturgie teil, dann heißt das, daß wir immer wieder Neues erfahren, daß es ein Voranschreiten, ein Fortschreiten ist. In unserer Zeit wäre es wichtig, den Unterschied zwischen quantitativem Wachstum, das an seine Grenzen gelangt ist – wie wir leidvoll erfahren –, und qualitativem Fortschritt zu erkennen und auch deutlich zu machen. Der Mensch ist darauf angelegt, zu wachsen und voranzuschreiten, aber eben in diese Tiefe hinein, in die Erkenntnis Gottes, in das Überraschende der Liebe Gottes. Für unsere Liturgie bedeutet das, immer wieder Möglichkeiten zu schaffen, um Neues zu entdecken von demselben Christus, der nie ganz erkannt ist, um Neues zu entdecken vom Geschehen des Heils, das Gott wirkt und das immer wieder neu beginnt.

Von den Heilstaten Gottes erzählen heißt: Was beim Auszug aus Ägypten, bei der Sammlung Israels aus dem Exil geschehen ist, was Gott in der Geschichte an Wunderbarem getan hat, das geschieht auch heute wieder unter uns. Es wird einbezogen in unsere konkrete Situation. Wenn wir jeden Tag die Psalmen beten, spricht uns gelegentlich der eine oder andere Vers neu an, in unserer momentanen Not und Bedrängnis oder in der Freude des Lebens. Wir sollen nicht so voranschreiten, daß wir durch das Neue alt werden, sondern in uns soll die Neuheit Gottes immer mehr wachsen, „*ipsa novitas crescat*“ (Augustinus).

3.7 LITURGISCHE KULTUR UND MENSCHENNÄHE

Der Benediktiner darf und soll liturgische Kultur mit Menschennähe verbinden: eine Aufgabe, die auch immer wieder unsere Gemeinden haben. Das bedeutet, daß wir auf die konkrete Situation Rücksicht nehmen dürfen, wie es uns die Liturgiereform möglich gemacht hat, trotz den Anforderungen unserer großen Tradition. Z. B.: Wenn ein Konvent merkt, daß an seinem beschwerlichen Gesang weder die Mitmenschen noch der liebe Gott seine Freude haben können, sollen sie auf diese ihre Situation eingehen und anstatt zu singen eben langsam und würdig beten.

Schlimm wäre es, wenn unser Kult von der Kultur der Zeit völlig abgeschnitten wäre oder sich eine Kulturverdrossenheit abzeichnete. Es bedarf daher immer wieder eines Inkulturationsprozesses, und es ist notwendig, sich immer wieder mit der Kultur der Zeit und mit der Kunst der Zeit auseinanderzusetzen. Man wird und muß nicht alles schön finden, und wir brauchen auch nicht alles in den Kirchenraum stellen, aber wir müssen beachten, was Dichtung, was Künstler, die Seismographen unserer Zeit, schaffen und was sie bewegt. Wir müssen uns überlegen, wie auch wir die notwendigen Zeichen setzen können, wie wir die alten Zeichen in ihrem Sinn spürbar werden lassen, daß auch sie hineingehören in die Kultur unserer Zeit.

3.8 MONASTISCHE KULTUR AM SONNTAG

Früher war der Sonntag wesentlich durch das Brauchtum geregelt und durch die Gemeinschaft geschützt. Wir haben heute diesen Schutz nicht mehr, und wir werden ihn durch äußere Zwänge auch nicht halten können. Umsomehr müssen wir die Menschen befähigen, zu einer selbständigen Kultur des Sonntags zu finden. Es ist nicht aufzuhalten, daß wir in einer pluralistischen und liberalen Gesellschaft leben, es gibt auch keine Gesetze dagegen, daß der Sportverein oder andere Institutionen dies und jenes am Sonntag veranstalten. Ein Großteil der Menschen kennt ja nur mehr das Wochenende, man wünscht einander ein gutes Wochenende, das am Freitag beginnt und am Montag endet. Inhaltlich sind die Wochenenden dann mehr oder weniger ausgefüllt. Manche gehen zwischendrin am Samstag oder am Sonntag irgendwo in die Kirche.

Unsere Aufgabe ist es, den Sinn des Sonntags – des Pascha – neu zu wecken, den Sonntag wieder als Zeit des Ruhigwerdens und der Befreiung ins Bewußtsein zu rufen. Der Sonntag ist Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten, d. h. für uns, daß wir nicht Sklaven sind und weder der Welt noch den Gesetzen der Wirtschaft unterworfen sind. Wir sind befreit, und darum gibt es das Sabbatgebot, damit wir nicht mehr als Sklaven leben müssen. Der Sonntag wird aber erst dadurch sinnvoll, wenn wir frei werden für Gott. Der Sabbat ist um des Menschen willen da und macht den Menschen frei, läßt ihn zu sich selber finden, indem er wirklich frei wird für Gott. Die orthodoxen Juden nehmen dies in Ängstlichkeit um die Einhaltung der Gebote sehr ernst, damit sie ja ganz frei sind für Gott, auf Gottes Weisung hören können und zu sich selber zu finden.

Wir sollen die Menschen ermutigen, den Sonntag zu gestalten, solche Freiräume zu schaffen, in denen man zu sich selber kommen kann und in denen man Gott hören kann. Das ist eine der wichtigsten Aufgaben für die Kultur unserer ganzen Gesellschaft. Leider fehlt die rechte Sonntagskultur zum Teil auch schon in unseren Klöstern. Aus verschiedenen Gründen hat sich in den meisten Klöstern eingebürgert, am Sonntag etwas länger zu schlafen. Nach der Regel des heiligen Benedikt steht man am Sonntag aber früher auf¹⁹, um für Gott offener und freier zu sein. Somit haben wir uns auch in unseren Klöstern zu fragen, wie wir den Sonntag gestalten, ob wir Raum schaffen für das Hören im Schweigen und dadurch unsere Freiheit retten und bewahren.

3.9 DAS GESCHENK DER EINHEIT IN DER VIELFALT

Im Benediktinerkloster erleben wir durch die oft sehr unterschiedlichen Brüder bzw. Schwestern eine Einheit in der Vielfalt. In ähnlicher Weise erleben wir das auch im Bistum und in der Gesamtkirche. Der Respekt der Einheit vor der Vielfalt und umgekehrt muß sich auch in der Feier unseres Gottesdienstes finden. Für diese Einheit in der Vielfalt müssen wir sicher auch zu manchem Opfer bereit sein. Es gibt verschiedene Formen von Gottesdienstfeiern, die dem ei-

¹⁹ RB 11,1.

nen oder anderen nicht so entsprechen, und doch müssen wir an der Einheit festhalten, weil wir an den einen Herrn glauben dürfen. Max Thurian, der Theologe der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé, schreibt, daß er in der katholischen Kirche besonders das Bemühen schätzt, in der Liebe und von innen heraus den anderen zu verstehen. So schreibt er: „Wir wissen, daß dieser ganze Katholizismus (mit seiner Vielfalt) in einer Einheit seine Form findet. Das bewahrt uns davor, uns allzuleicht über einen uns näherkommenden Katholizismus zu freuen, aber auch zugleich davor, an einem Katholizismus zu verzweifeln, der uns unverständlicher wird. Der eine kann auf den anderen Einfluß nehmen oder auch über ihn dominieren. Der Glaube an den Heiligen Geist, der alle Getauften führt, soll uns hier volles Vertrauen in die Zukunft schenken, die Gott bestimmt.“

4. SCHLUSSBEMERKUNG

Dies, so meine ich, soll auch unsere Zuversicht sein. Bei aller Verschiedenheit und Unterschiedlichkeit dürfen wir unsere Form der Frömmigkeit und des Gottesdienstes pflegen, in der wir den Menschen näherkommen und das menschenfreundliche Antlitz Gottes bezeugen können. Wir können darauf vertrauen, und wir brauchen vor der Zukunft keine Angst zu haben, weil der Geist Gottes die Kirche auch heute führt und die Kirche der Zukunft bestimmt.

Überall ist Gott gegenwärtig, so glauben wir, und die Augen des Herrn schauen an jedem Ort auf Gute und Böse. Das wollen wir ohne jeden Zweifel ganz besonders dann glauben, wenn wir Gottesdienst feiern. Denken wir daher immer an die Worte des Propheten: „Dient dem Herrn in Furcht.“ „Singt die Psalmen in Weisheit.“ „Vor dem Angesicht der Engel will ich Psalmen singen.“ Beachten wir also, wie wir vor dem Angesicht Gottes und seiner Engel sein müssen, und stehen wir so beim Psalmensingen, daß Herz und Stimme in Einklang sind.

Andreas Schwenzer, Würzburg

„Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten (II)

Theologische Ortung und praxisbezogene Lösungsansätze

Die einzelnen Fachbereiche der Praktischen Theologie stehen immer zwischen Theorie und Praxis kirchlichen Denkens und Handelns. Weil sie sich als Wissenschaften *von* und *für* die Praxis verstehen, ergibt sich eine Wechselbeziehung in Animation und Reflexion. Von Theorie und Praxis ist deshalb ein ständiger Prozeß des Aufeinanderhinhörens und -hinweisens gefragt.

Wenn daher Karl v. Holtei den Schluß zieht: „Die Theorie träumt, die Praxis belehrt“, dann mag dies in vielen Fällen zutreffen (so zum Teil auch für den Bereich der liturgischen Laiendienste). Dennoch muß dies nicht als abschließende Feststellung hingenommen werden: Warum sollte es nicht gelingen, nach gewissenhafter Reflexion der Praxis die Theorie neu zu bedenken und stellenweise *so* zu verbessern, daß sie praktikabel wird?

Ein Blick auf die gegenwärtige Praxis der liturgischen Laiendienste und ihrer „Beauftragungen“ als auch auf den Widerspruch zwischen dem theoretischen Ansatz und den praktischen Durchführungsbestimmungen der Neuordnung von 1970 zeigt, daß die derzeitige Regelung sinnlos ist und sich so nicht anzuwenden lohnt. Manche Praxis, die sich in Ordnungen für die Ausbildung von Priestern oder Pastoralassistenten findet, führt sich dabei selbst ad absurdum. Zumindest wird die „Beauftragung“ zu den beiden Diensten des Lektors und des Akolythen nicht gerade als hilfreich für die persönliche Berufs- und Berufungs-Entscheidung bzw. für die pastorale Ausbildung empfunden.¹

Daher soll nun in bezug auf liturgische Laiendienste und deren „Beauftragungen“ eine Reflexion und Neuakzentuierung der Theorie zur Diskussion vorgelegt werden – verbunden mit der Hoffnung, daß sich daraus eine sinnvolle, verständliche und durchführbare Praxis ergeben könnte.

3. THEOLOGISCHE REFLEXION

Aus dem bisherigen Verlauf der nachkonziliaren Liturgiereform in diesem Bereich und aus der gegenwärtigen Situation in den Gemeinden ergibt sich, daß die liturgischen Laiendienste in einem Gesamtkonzept, näherhin im Bereich der „Aktiven Teilnahme“ aller zum Gottesdienst Versammelten zu suchen bzw. zu orten sind. Daher wird im folgenden das Augenmerk stets auf die „Aktive

¹ Vgl. den Beitrag: Alle Jahre wieder – und doch anders. Bericht von der „Beauftragung“ 1989, in: Kontakte 25 (1990) 72–80. – [Bezug über: Coll. Borromaeum, Schoferstr. 1, D-7800 Freiburg/Br.]

Teilnahme“ gerichtet sein und von daher den Blick weiten auf die Rolle der Laien im Gottesdienst und zu dem Feld, das hier mit „liturgischen Laiendiensten“ bezeichnet wird.

3.1 BIBLISCHE QUELLEN

Die biblischen Zeugnisse über das gottesdienstliche Leben der Urgemeinde und der verschiedenen durch Mission gegründeten Gemeinden sind nicht so deutlich, wie man es sich vielleicht wünschen würde. Doch lassen sich Anhaltspunkte für eine zunächst gemeindebezogene Gottesdienstkultur finden, die in der Folgezeit bestimmte liturgische Elemente und Feierformen der einzelnen Gemeinden (z. B. das Brotbrechen) aneinander anglich, ohne eine gewisse Eigenständigkeit zu verlieren.

Wie aber schon die Zusammensetzung und die Leitungsstruktur in den einzelnen Gemeinden der jungen Kirche sehr verschieden waren, so unterschiedlich zeigten sich auch die Vorstellungen von „Liturgie“. War die aramäischsprechende Urgemeinde in Jerusalem noch stark mit der synagogalen Tradition und dem Tempelkult verhaftet, fand der Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinden mitten in einer „heidnischen“ Umwelt statt, von der es sich abzugrenzen galt, die aber auch einen gewissen Einfluß auf die jungen Gemeinden ausübte.

Es kam zu einem ersten innerkirchlichen Konflikt, als das „Zwischenglied“² der beiden obengenannten Gemeinden, das hellenistische Judenchristentum, dem Jerusalemer Tempelkult eine dezidierte Absage erteilte, mit den „Sieben“ unter der Führung des Stephanus aus der Urgemeinde auszog (vgl. Apg 6,1–6!) und sich dadurch „kirchliche“ Selbständigkeit verschaffte.

Diese Abwendung von den gängigen kultischen Vorstellungen bezeugt auch das Wort von der Gegenwart Christi dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). „Denn einerseits ist damit die Gegenwart des Auferstandenen an die Stelle der kultischen Gegenwart Gottes im Tempel getreten, und andererseits ist die für jeden jüdischen Gottesdienst erforderliche Mindestzahl von mindestens zehn Personen preisgegeben.“³

Einen „Schlußpunkt“ in der Frage um die Bedeutung des Kultes für die junge Kirche setzt hierbei der Hebräerbrief: Er stellt fest, daß Jesus Christus durch seine Lebenshingabe *ein für allemal* die Versöhnung Gottes mit den Menschen bewirkt hat. Durch diese Ablösung und Aufhebung aller Opfer hat er eine neue Heilsordnung gestiftet (vgl. u. a. Hebr 5,1–10; 8,1–6).⁴

² Vgl. hierzu und zum folgenden: F. HAHN, *Der urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart 1970, 47, 51; P. HOFRICHTER, *Amt und Amtsverständnis in der Urkirche*, in: *HID* 45 (1991) 7.

³ HAHN (s. Anm. 2) 42.

⁴ Vgl. HOFRICHTER (s. Anm. 2) 10, Anm. 8; O. KNOCH, „In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer“ (Apg 13,1), in: *LJ* 32 (1982) 145.

Die Überzeugung, daß von nun an „einer allein der Priester ist“, der gestorbene und auferstandene Christus Jesus⁵, bedeutete die totale Abkehr von einem in Teilen noch aufrechterhaltenen priesterzentrierten und -gewirkten Opferkult. Mehr noch: die kultischen und priesterlichen Begriffe sind nun auf die Gesamtheit der Kirche gerichtet, weil *diese* der Leib Christi und somit die Gegenwart Christi in der Welt „ist“.

Durch die Taufe der kirchlichen Gemeinschaft eingegliedert, haftet allen Christen der priesterliche Charakter an. Sie alle haben unmittelbaren „Zugang“ zu Gott und sind bevollmächtigt, „priesterlich“ zu beten und zu verkündigen. In diesem Sinne wiederentdeckt und überträgt der erste Petrusbrief „die Aussagen des Alten Bundesvolkes über die priesterliche Eigenart des Volkes Gottes bewußt auf die Christen und ihre Gemeinden“⁶: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.“ (1 Petr 2,9)

Jesus Christus ist somit das erste „Subjekt“ der Liturgie: „Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn. Durch ihn dankt Gott, dem Vater!“ (Kol 3,17). Daher ist aber auch die versammelte Gemeinde im ganzen – als konkret gewordener Leib Christi – „Trägerin“ des Gottesdienstes kraft des Geistes, der in ihr „weht“.

Dieses gemeinsame Feiern geschieht jedoch nicht in nivellierender Einförmigkeit, sondern in der Vielfalt der empfangenen und eingebrachten Charismen (vgl. Eph 4,15).

Eine solche Überzeugung wurde bereits von Paulus in seinem aus dem römischen Kontext entnommenen Bild vom Leib Christi und in der Rede von der Vielfalt der Charismen grundgelegt: „Weder darf sich jemand ausschließen, weil er keine höhere Stellung in der Kirche innehat (1 Kor 12,14–18), noch dürfen jene, denen bestimmte Gnadengaben und Funktionen in der Kirche verliehen sind, sich über andere erheben (1 Kor 12,19–25).“⁷

Hier werden also die Charismen als geistgewirkte Fähigkeiten verstanden, die zum Aufbau des Leibes Christi einzubringen sind (vgl. 1 Kor 14). Daher setzt Paulus hinsichtlich des Gottesdienstes voraus, daß sich alle im Namen des Herrn versammeln (vgl. 1 Kor 5,4) und jeder etwas dazu beiträgt (vgl. 1 Kor 14,26). Diese einzelnen „Funktionen“ geben der Gemeinschaft eine Struktur, weil in ihr nicht alle dieselben Fähigkeiten haben, nicht dieselbe Rolle spielen, nicht denselben Einfluß ausüben (können).

⁵ Vgl. hierzu und zum folgenden: G. PINCKERS, *Fondements et conditions des ministères liturgiques laïcs*, in: ComLi 69 (1987) 317 f.

⁶ KNOCH (s. Anm. 4) 144.

⁷ HOFRICHTER (s. Anm. 2) 18.

Alle Getauften haben demnach an der priesterlichen Sendung der Kirche teil, und zwar aufgrund „eigenständiger“ Vollmachten⁸. Folglich sind Taufe und Firmung die *allen* Diensten und Ämtern sowie der Sendung der gesamten Kirche *zugrundeliegenden* Sakramente. Durch sie werden die einzelnen „Dienste“ nicht auf eine Ebene nivelliert, jedoch auf ein Ziel hin ausgerichtet: „Alles geschehe so, daß es aufbaut.“ (1 Kor 14,26)

3. 2 LITURGIETHEOLOGISCHE SICHTWEISEN

– „Gemeinsames Priestertum“ aller Gläubigen

Ausgehend von dem in seiner ganzen Bandbreite wiederentdeckten Bild der Kirche als dem „Volk Gottes“ gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch das Bewußtsein von der Würde der Laien und dem „Adel der Taufe“⁹ wiederzugewinnen:

Durch Taufe, Firmung und Eucharistie der Kirche eingegliedert gehören die Christen zum Volk Gottes und haben Teil am Leib Christi (vgl. LG 7, 10 f.). Daher ist ihnen allen „gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit“ (vgl. LG 32).

Durch ihre Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft haben die Christen auch Anteil an der Sendung und Aufgabe des Volkes Gottes. Sie *alle* tragen zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Menschen bei und sind hierfür Zeugen und lebendiges Werkzeug (vgl. LG 10 f., 32 f.). In diesem Sinne sind dann auch alle, die auf Christi Namen getauft sind, zu einer *Christusrepräsentation* fähig.¹⁰

Die Sendung der Kirche aktualisiert sich in der gemeinsamen Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und betrifft daher alle „klassischen“ Bereiche des kirchlichen Handelns: die Liturgia, die Martyria und die Diakonia (vgl. LG 10, 31; AA 10).

Die *gemeinsame* Teilhabe am Priestertum Christi bedeutet, daß die einzelnen Christen daran Anteil haben, *insofern* sie Glieder des Volkes Gottes und des Leibes Christi sind.¹¹

Dieses „Gemeinsame Priestertum“ aller hat also sein „Fundament“ allein in der sakramentalen Initiation in die Kirche und seine „Ursache“ einzig in ihrem Herrn Jesus Christus (vgl. LG 33). Das *Recht* auf Ausübung des „Gemeinsamen Priestertums“ kann demnach nicht von einer irgendwie gearteten kirchli-

⁸ Vgl. PINCKERS (s. Anm. 5) 318: „à des titres singuliers“.

⁹ Vgl. PINCKERS (s. Anm. 5) 309: „la noblesse baptismale“.

¹⁰ Vgl. M. KUNZLER, Berufen, dir zu dienen, Paderborn 1989, 25. – Im folgenden abgekürzt: KUNZLER, Berufen.

¹¹ Vgl. W. LÖSER, Allgemeines Priestertum, in: W. BEINERT (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 1987, 12.

chen Erlaubnis abhängen oder gar vom bischöflichen Leitungsamt abgeleitet werden.¹²

– *Gemeinde als „Trägerin“ der Liturgie*

Das „Gemeinsame Priestertum“ aller Getauften (und Gefirmten) aktualisiert sich auch im gottesdienstlichen Bereich des kirchlichen Lebens (vgl. LG 10 f., 34). In der gemeinschaftlichen liturgischen Ausübung des Priestertums Christi ist dieser selbst gegenwärtig (vgl. SC 7) und „qualifiziert“ dadurch jede gottesdienstliche Versammlung zu einer „Etappe“ auf dem Weg zur „Erlösung des Menschen und der vollkommenen Verherrlichung Gottes“ (vgl. SC 5. 7). Das bedeutet, daß Jesus Christus der *eigentliche* Träger, das eigentliche Subjekt jeder gottesdienstlichen Feier, oder besser: des ganzen kirchlichen Handelns, ist.

Weil nun die Kirche der lebendige Leib Christi ist, wird sie selbst zu einem Subjekt der Liturgie. Die Kirche in ihrer Gesamtheit gilt als Trägerin des Gottesdienstes in der geistgewirkten katabatischen und anabatischen Dynamik. Sie selbst wird zum „Gesamtsubjekt“¹³, so daß ihre Gottesdienste nicht so sehr Veranstaltungen *für* die Gemeinden, sondern Feiern *der* Gemeinden sind (vgl. SC 26).

Da sich Kirche in den Ortskirchen und in den einzelnen Gemeinden widerspiegelt, ist auch *jede* zu einer liturgischen Versammlung aufs neue zusammengekommene und konkret sich konstituierende Gemeinde (im Kontext der kirchlichen Gemeinschaft) Trägerin und Subjekt der *jeweiligen* gottesdienstlichen Feiern.

– „Aktive Teilnahme“ aller Versammelten

Als *das* Stichwort für die liturgische Erneuerung unserer Tage hat sich der Begriff von der „Aktiven Teilnahme“ aller zum Gottesdienst Versammelten erwiesen. In der Magna Charta der Liturgiereform, der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, ist die „Aktive Teilnahme“ geradezu zum „Kehrvers“¹⁴ geworden. Durch vielfältige sprachliche Formen und mit einer großen Variation beigelegter Eigenschaftswörter gelang es der Liturgiekonstitution, die „Aktive Teilnahme“ in ihren unzähligen Aspekten aufzudecken und ihre innere Dynamik für eine gelingende liturgische Erneuerung freizulegen:

Durch die Taufe empfangen die Christen den Geist der Kindschaft, der sie in ein enges Vertrauensverhältnis zu Gott setzt („Abba, Vater“) und die Zunge

¹² Vgl. H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Freiburg/Br., 1965, 100. – Im folgenden abgekürzt: SCHMIDT SC.

¹³ Vgl. H. B. MEYER, Die feiernde Gemeinde und ihre Dienste, in: HLD 45 (1991) 22. – Im folgenden abgekürzt: MEYER, Feierende Gemeinde.

¹⁴ SCHMIDT SC (s. Anm. 12) 202.

löst, um durch Jesus Christus im Heiligen Geist Lobpreis, Dank und Klage gegenüber Gott zum Ausdruck zu bringen (vgl. SC 6). „Christus selbst ist es, der jedem Gläubigen in der Taufe das Siegel des Liturgen aufdrückt.“¹⁵

Die Verehrung Gottes wird durch die Gotteskindschaft der Kirche geradezu zur *Pflicht* gemacht (vgl. SC 10) und die „Aktive Teilnahme“ daran zu einem *Rechtstitel* all derer, die ihr angehören (vgl. SC 14). Daß sich diese „Aktive Teilnahme“ auf recht unterschiedliche Weise realisiert, tut dem sakramental in der Initiation begründeten Recht darauf keinen Abbruch. Vielmehr ergibt sich diese Vielfalt aus dem Charakter und der Struktur der verschiedenen Gottesdienstformen und -gestaltungen.

Vor diesem Hintergrund ist die Rede von einer „Konzelebration“ aller Versammelten durchaus gerechtfertigt. Der Begriff darf dann allerdings nicht (im bisher gebräuchlichen Sinn) für die gemeinsame Feier priesterlicher Amtsträger verwendet werden, sondern als Bezeichnung für die gemeinschaftliche gottesdienstliche Feier der gesamten (sehr wohl strukturierten) Gemeinde; „Konzelebration“ also im Sinne eines „Miteinander-Feierns“.

– *Diensttätigkeiten und „besondere Dienste“ von Laien*

Damit die Kirche ihrer göttlichen Sendung in der und für die Welt nachkommen konnte, hatte sich im Laufe ihrer nun knapp zweitausend Jahre alten Geschichte eine bestimmte Struktur herausgebildet, in der Ämter, Dienste und das „freie“ Laienapostolat (vgl. AA 9) verschiedenen Aufgabenbereichen in besonderer Weise zugeteilt waren. In diesem Prozeß der strukturellen Formgebung war die Kirche (mit mehr oder weniger Erfolg) stets darum bemüht, der pastoralen Situation gerecht zu werden.

Je nach Bedeutung und Tragweite der mit einem Amt oder Dienst verbundenen Tätigkeit hat sich dabei die Kirche des „geistgewirkten Beistandes Gottes in Jesus Christus“ vergewissert und gegebenenfalls durch Ordination oder Beauftragung bzw. Segnung eine bestimmte Person in Dienst genommen und gesandt.¹⁶

Diese Struktur wurde von der Kirche auch auf ihre Gottesdienstkultur übertragen bzw. spiegelte sich in ihr wider. Denn auch im gottesdienstlichen Bereich des kirchlichen Lebens fielen naturgemäß verschiedene Aufgaben an.

Die Aktivitäten, die *heute* im Verlauf der verschiedenen Gottesdienstformen von einzelnen Rollenträgern ausgeführt werden, lassen sich dabei zunächst in zwei Gruppen grob aufteilen:

– „Komplementärdienste“

Einmal die Handlungen und Gesten, die als reine Hilfsdienste und Handreichungen bezeichnet werden können; die also dem Ablauf des Gottesdienstes dienen und auf bestimmte Sachen, Vollzüge oder Personen ausgerichtet sind

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. M. B. MERZ, Gedanken zum Ständigen Diakonat, in: BiLi 63 (1990) 16.

(z. B. musikalisches Begleiten, Dirigieren des Gesangs, Herbeibringen benötigter Gegenstände usw.).

– „*Konstitutivdienste*“

Zum anderen sind Aktivitäten zu erkennen, die einen eigenständigen, die Liturgie konstituierenden Charakter besitzen; die also nicht einfach nebenherlaufen oder einer übergelagerten Handlung untergeordnet sind (z. B. Vortragen von Gebeten und Schriftlesungen, dialogisches Psallieren und Akklamieren usw.).¹⁷

Allen Aktivitäten gemeinsam ist, daß sie einen Dienst im und am Gottesdienst der Gemeinde und somit einen Dienst *in* und *an* der Gemeinde darstellen.

Für einzelne dieser Aktivitäten oder für Bündelungen von verschiedenen Tätigkeiten gibt es heute unterschiedlich stark differenzierte, eigenständige Rollen, die in einer Art „Funktionsgemeinschaft“ die Gottesdienste (mit)gestalten und tragen. Als Grundsatz dieser Funktionsgemeinschaft gilt dabei: Jeder soll „nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (vgl. SC 28).

Über die Eigenart als bedeutendes dramaturgisches Element hinaus besitzt dieses Rollenprinzip Zeichencharakter. Es verweist nämlich einerseits zurück auf die Strukturierung der Gemeinde und der Gesamtkirche (d. h. des Leibes Christi) und bringt andererseits paradigmatisch zum Ausdruck, daß die Gemeinde als ganze Trägerin der Liturgie und somit zur „Aktiven Teilnahme“ berufen und verpflichtet ist.

Es gibt also verschiedene Arten des dienenden Engagements, denen auch verschiedene Weisen der Indienstnahme, Beauftragung, Sendung, Ordination, Bestellung – oder wie auch immer es genannt wird – zugewiesen sind:

– Der *Ortsbischof* ist als Leiter der Ortskirche auch der erste Vorsteher in den gottesdienstlichen Feiern seiner Diözese (vgl. SC 41). Er hat zudem seiner Verantwortung für die Gottesdienstkultur in seinem Bistum sorgfältig nachzukommen (vgl. SC 22 § 1; 40).

– Zur Gemeindeleitung und für einige sakramentale Feiern auf Gemeindeebene (z. B. Initiationsfeiern, Meßfeier, Krankensalbung) ist zur „Vertretung“ des Bischofs das Dienstamt des *presbyteralen Vorstehers* eingerichtet (vgl. SC 42).

– Der *Diakon* ist von seinem Wesen her zunächst nicht ein liturgischer Rollenträger, sondern als *Mitverantwortlicher* für den diakonalen Bereich einer Gemeinde ein „Motor im geschwisterlichen Zueinanderstehen“¹⁸. Insofern nun eine *wesentliche* symbiotische Verbindung zwischen Liturgie und Leben besteht (bzw. bestehen sollte), ist es aber durchaus sinnvoll, daß er etwa in der sonntäglichen Meßfeier der Gemeinde auch gewisse diakonale Aufgaben übernimmt

¹⁷ Dies kann allerdings nur eine grobe Einteilung darstellen, da die Grenzen im Einzelfall doch fließend sein können (z. B. das Herbeibringen von Gaben in der Meßfeier, das sowohl komplementären als auch konstitutiven Charakter hat).

¹⁸ MERZ (s. Anm. 16) 16.

(d. h. Dienst an der Gemeinde, am Verlauf ihres Gottesdienstes und an ihrem presbyteralen Vorsteher). Der Vortrag des Evangeliums, der als eine Art „Ehrung“ der Gemeinde für seinen diakonalen Einsatz zu verstehen ist, verbindet ebenfalls Liturgie und Leben, weil hier das Wort Gottes „durch denjenigen vorgetragen [wird], der genau das tut, was Jesus sagt: Solidarität und Barmherzigkeit den Menschen gegenüber üben!“¹⁹

– Alle *anderen* Aufgaben, die in den verschiedenen Gottesdienstformen anfallen, z. B. Vorstehen²⁰, Vorlesen, Vorsingen, Vorbeten usw., sind wesentlich den Laien zustehende Aufgaben. Die Ausübung der damit verbundenen Tätigkeiten bzw. die Übernahme einer bestimmten liturgischen Rolle wurzeln in der *einen* Tauf- und Firmberufung bzw. entfalten sie und sind daher „besondere Ausprägungen und Konkretisierungen“²¹ bzw. „ausgeprägteste Konzentrierung und Manifestation“²² des „Gemeinsamen Priestertums“ aller Getauften.

Zu den kirchlichen Diensten des Bischofs, des Presbyters und des Diakons werden (derzeit) männliche Laien durch die entsprechend in drei Weisen ausgefaltete sakramentale Ordination in Dienst *genommen* und in ihren Dienst *gesandt*. Die heute von Laien ausgeübten Dienste und Hilfstätigkeiten lassen sich ungefähr – wie oben erwähnt – aufteilen in Komplementär- und in Konstitutivdienste. Während die Aktivitäten der einen Gruppe bestimmten liturgischen Elementen zugeordnet sind und in ihrer „Bedeutung“ von diesen abhängen, genießen die Dienste der anderen Gruppe einen eigenständigeren Wert in den gottesdienstlichen Feiern. Letztere haben nämlich ihren festen Platz in der anabatischen und katabatischen Dynamik der Liturgie: Der Dialog mit Gott kommt nämlich gerade *auch* dort zum Ausdruck:

- wo sein an uns Menschen gerichtetes Wort „zur Sprache kommt“, vorgetragen und bezeugt wird (z. B. Schriftlesungen, Predigten),
- wo sein Wort „umgewandelt“ wird in den Lobpreis seiner in Geschichte und Gegenwart erfahrenen und für die Zukunft erhofften Menschenfreundlichkeit (z. B. Psalmen, Magnificat usw.),
- wo die Leib und Blut gewordene Hingabe Jesu Christi und liebende Annahme Gottes „unter die Haut geht“ (z. B. Eucharistiefeier, Viaticum).

Diejenigen, die einen liturgischen Dienst konstitutiver Art versehen, „verkörpern je nach dem ihnen anvertrauten Amt oder Dienst die heilige Selbstmitteilung Gottes an sein Volk und die Gott verherrlichende Glaubensantwort der Gemeinde“²³. Sie alle vermitteln eine wirkliche Gottesbegegnung und stehen in ihr; unabhängig davon, ob sie ordiniert sind oder nicht. Auch treten sie dadurch – zumindest räumlich – „in ein gewisses Gegenüber zur Gemeinde“²⁴.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Beispielsweise bei Wort- und Segnungsgottesdiensten, bei Feiern der Stundenliturgie, unter Umständen auch bei Feiern der Trauung sowie der Taufe.

²¹ F. NIKOLASCH, Die Neuordnung der kirchlichen Dienste, in: *HID* 22 (1972) 170.

²² O. NUSSBAUM, Lektorat und Akolythat, Köln 1974. 14.

²³ MEYER, Feiernde Gemeinde (s. Anm. 13) 27.

²⁴ KUNZLER, Berufen (s. Anm. 10) 29.

Daher ist die Rede von dem, einen besonderen liturgischen Dienst ausübenden Laien als „Lückenbüßer“ oder „Ersatz-Klerus“ fehl am Platz. Ebenso haben die Bezeichnungen „Zwischenämter“ und „Kontaktmittel“ zwischen der Hierarchie und dem Laientum ihre Schwierigkeiten und werden der eigenen Würde dieser Dienste nicht ganz gerecht.

Gleichfalls problematisch erscheint die Vorstellung, daß bestimmte Laien in Ausübung der Dienste die Gemeinde „vertreten“. Ausgehend vom „Grundsatz der sachgerechten Rollenverteilung“²⁵ kommt auch der Gemeinde, d. h. all denjenigen, die keinen besonderen Dienst übernehmen, eine eigenständige liturgische Rolle zu (vgl. SC 30). Oder bedeutet die durch eine Lektorin als „stellvertretend“ (für die ganze Gemeinde) vorgetragen verstandene Lesung, daß *eigentlich* ein gemeinschaftliches Vortragen durch die ganze Gemeinde beabsichtigt oder zumindest als möglich betrachtet werden müßte? Gegen eine solche Auffassung „stellvertretend geleisteter Dienste“ stehen aber in diesem Beispiel wohl neben sachlichen Gründen der akustischen und artikulatorischen Verständlichkeit des Vortrags auch dramaturgische und liturgietheologische Gründe.

Es zeigt sich, daß demnach *alle* Gemeindeangehörigen jeweils unterschiedliche Rollen übernehmen, als Einzelpersonen (z. B. Lektor, Kantorin) oder in Gruppen (z. B. Kirchenchor, Jugendband, „Gemeinde“). Keiner der Versammelten wird in der „Aktiven Teilnahme“ am Gottesdienst durch eine andere Person vertreten, nicht das „Volk“ durch den Priester und auch nicht durch einen „Vorbeter“²⁶. Jeder Mitfeiernde hat *seinen* Anteil an der Ausübung des „Gemeinsamen Priestertums“.

4. KONSEQUENTE LÖSUNGSWEGE

Es stellt sich nun ganz neu die Frage nach dem Wesen und den konkreten Formen von Beauftragungen zu liturgischen Laiendiensten; zunächst grundsätzlich nach deren Existenzberechtigung:

4.1 WARUM ÜBERHAUPT „BEAUFTRAGUNGEN“?

- Wenn nämlich die Kirche als ganze zur Verkündigung und Bezeugung der Menschenfreundlichkeit Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist gesandt ist,
- wenn sich darüber hinaus in der Kirche eine Struktur entwickelt hat, die zur Erfüllung dieser Aufgabe beitragen und keinen Christen von seiner individuellen Verantwortung dafür befreien soll,

²⁵ H. B. MEYER, Chronik der Reform und liturgische Bücher, in: DERS., Eucharistie. Geschichte, Theologie und Pastoral (GdK, Teil 4), Regensburg 1989, 311.

²⁶ Denn auch diejenige Person, die beispielsweise eine Fürbitte „vorbetet“, liest im eigentlichen die jeweilige Intention „nur“ vor. Die *ganze* Gemeinde nimmt diese durch aktives Hören auf und bestätigt und bekräftigt sie durch entsprechende Akklamationen. Die Gemeinde als ganze ist (zusammen mit dem „Vorbeter“) Trägerin des Fürbittgebets.

- wenn jedem Christen aufgrund der sakramentalen Initiation in die Kirche Recht und Pflicht zur „Aktiven Teilnahme“ an diesem Prozeß und an der Ausübung des „Gemeinsamen Priestertums“ übertragen ist,
- dann „genügt“ die in der *einen* Tauf- und Firmberufung wurzelnde Sendung für die Übernahme eines von Laien ausgeübten liturgischen Komplementär- oder Konstitutivdienstes.

Das bedeutet, daß eine Bevollmächtigung im theologischen Sinn, d. h. eine Übertragung „geistiger Vollmachten“, zur Ausübung liturgischer Laiendienste nicht nötig ist, weil die Befähigung im theologischen Sinn, d. h. die „geistige Fähigkeit“, durch Taufe und Firmung *bereits* (sakramental!) vermittelt ist. (Die Befähigung im technischen Sinn, z. B. das Singen-Können bei Kantoren, muß selbstverständlich hinzutreten.)

Vor diesem Hintergrund entsteht die Frage nach dem Charakter einer „Beauftragung“:

4.2 WELCHER ART KÖNNTE DANN EINE „BEAUFTRAGUNG“ SEIN?

Da Kirche (nicht nur, aber *auch*) eine soziologische Größe ist, müssen nach Klärung der „theologischen Kompetenz“ für die Übernahme von liturgischen Aufgaben gewisse *ordnende* Rahmenbedingungen gefunden werden. Mit deren Hilfe sollte es gelingen, Auswahlkriterien für die Suche nach geeigneten Personen zu finden und für die Dienstausübung einer bestimmten Person eine Art Bestätigung durch die Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Soziologisch gesehen könnte durch eine solche Beauftragung auf einfache Weise deutlich gemacht werden, daß der „Sitz im Leben“ liturgischer Laiendienste *innerhalb* der Gemeinde zu suchen ist, daß jedes Gemeindemitglied als solches zur Ausübung liturgischer Laiendienste schon „befähigt“ ist, daß aber die „Beauftragung“ dazu von der Gemeinde ausgeht, weil diese Dienste nicht Orte der Selbstdarstellung sind, sondern zur Feier der Gemeindegottesdienste beitragen sollen. Kurzum: der *gemeindliche* Kontext liturgischer Laiendienste könnte dadurch hervorgehoben werden.

Aus den von den konkreten Einzelfällen erschließbaren soziologischen Rahmenbedingungen ließe sich daher für eine Beauftragungspraxis der *Grundsatz* formulieren:

Je „öffentlicher“ der Charakter einer gottesdienstlichen Feier ist, desto „offizieller“ müßte auch die Bestätigung durch die Versammelten sein, mit der eine bestimmte Person für die Erfüllung einer bestimmten Aufgabe „beauftragt“ würde.

In der Praxis bedeutet das: Findet eine Feier im kleinen Rahmen statt (z. B. Krankenkommunion, Wortgottesdienst in einer Gruppe), wird man sich im voraus über die Verteilung der verschiedenen Aufgaben einigen. Dagegen erweist sich für Gottesdienste unter großer Beteiligung der Gemeinde (z. B. sonntägliche Meßfeier, Firmung) die „Institutionalisierung“ eines mehr oder weniger festen Personenkreises, der die liturgischen Dienste übernimmt, als sinnvoll und

praxisgerecht. Eine soziologisch geforderte Bestätigung wäre dann den einzelnen Personen dieser Kreise auf eine absehbare Zeit hin auszusprechen.

Wenn demnach eine Bevollmächtigung aus soziologischen Gründen als besonders angemessen erscheint, kommt die Frage nach dem Rahmen einer solchen „Beauftragung“ auf:

4.3 LITURGISCHE BEAUFTRAGUNG „IN ALLER ÖFFENTLICHKEIT“?

Die liturgischen Laiendienste werden „in aller Öffentlichkeit“ ausgeübt. Auch wenn Gottesdienste „im kleinen Rahmen“ oder in bestimmten Gruppen gefeiert werden, sind sie „Gottesdienst der Kirche“ und *grundsätzlich* der (kirchlichen) Öffentlichkeit zugänglich. Es haftet also auch ihnen der Charakter öffentlicher Feiern an.

Daher erscheint es als überaus sachgerecht, wenn *öffentliche* Angelegenheiten auch *öffentlich*, d. h. offensichtlich, geregelt werden. Das bedeutet konkret, daß die Bestätigung der Gemeinde zur Ausübung eines liturgischen Laiendienstes durch eine bestimmte Person auch in aller Öffentlichkeit zum Ausdruck gebracht werden sollte; und zwar in Form einer „ritualisierten Bevollmächtigung“ (im soziologischen Sinn). Daß diese „Beauftragung“ auch ihren Platz im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde bzw. der konkret versammelten Gemeinschaft haben sollte, ergibt sich also aus dem liturgischen Kontext der Laiendienste und deren soziologisch motivierten Verhältnis.

Darüber hinaus folgt aus der hervorragenden Rolle der Liturgie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Handelns (vgl. SC 10), daß alle wichtigen Ereignisse im gemeindlichen Leben hineingenommen werden in die gegenseitige Dynamik der Heiligung der Menschen und der Verherrlichung Gottes in der Liturgie (vgl. SC 5). All das, was im Leben einer Gemeinde vorkommt, sollte im Licht der Gegenwart Gottes beurteilt und zur Ausweitung des Be-Reiches Gottes beitragen.

Weil demnach die Beauftragungen zu liturgischen Laiendiensten in gottesdienstlichen Feiern stattfinden sollten, ergibt sich die Frage nach einem möglichen über den soziologischen Aspekt hinausgehenden Charakter liturgischer Beauftragungen:

4.4 DER LITURGISCHE CHARAKTER EINER „BEAUFTRAGUNG“?

Da die Kirche nicht nur eine soziologische Größe ist, müßte die soziologische Seite der „Beauftragung“ durch einen *liturgietheologischen* Aspekt ergänzt und bereichert werden. Dieser könnte den Zusammenhang zwischen der liturgischen Rolle und dem Wesen der Liturgie als gemeinschaftliche Feier herstellen und in das Gesamt der „Geschichte Gottes mit den Menschen“ einordnen:

In einer Beauftragungsfeier bringt die Gemeinde fürbittend ihre Hoffnung zum Ausdruck, daß diejenigen, die einen Dienst im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde übernehmen, mit Freude ihren Dienst ausüben, dadurch in ihrem

Glauben gefestigt werden und sich in das Gemeindeleben bestärkend und aufbauend einbringen. Hierzu ruft die Gemeinde – Gott lobpreisend – die Menschenfreundlichkeit Gottes in Erinnerung und bittet Gott um seinen *segnbringenden* Beistand. Bei dieser liturgischen Ausgestaltung stehen folglich zwei Aspekte im Vordergrund: Einerseits geht es um eine bestimmte feierliche Form, einen Auftrag zur Ausübung eines Dienstes zu erteilen. Zum anderen macht sich die versammelte Gemeinde das segnende „Gut-heißen“ (*bene-dictio*) Gottes bewußt.

Schließlich stellt sich die Frage nach der konkreten gottesdienstlichen Gestaltung einer Beauftragungsfeier bzw. eines entsprechenden Beauftragungselementes:

4.5 WELCHE KONKRETE LITURGISCHE FORM?

Für diese Problemstellung ist es hilfreich, die obengenannte Unterscheidung der Beauftragungssituationen (für den Einzelfall und eine bestimmte Zeitdauer) und die Kategorisierung der Dienste (konstitutiv und komplementär) in Erinnerung zu rufen.

Hierbei ist nämlich festzustellen, daß sich die Ausübung reiner Hilfstätigkeiten, die einem liturgischen Element komplementär zugewiesen sind, keiner so großen Wertschätzung erfreut, auch wenn sie für den Verlauf der Gottesdienste wichtig sind. (Oftmals werden z. B. Ministrantendienste gerne den Kindern und Jugendlichen überlassen.) Dagegen stehen die konstitutiv-liturgischen Laiendienste (z. B. Lesung und Kommunionausteilung) in höherer Achtung; und dies wohl auch zu Recht, da sie einen „Teil“ der Liturgie ausmachen und eine eigene „Rolle“ in der liturgischen Dynamik einnehmen.

Von daher erscheint es äußerst sinnvoll, gerade bei den liturgischen Konstitutivdiensten auf eine besonders gestaltete liturgische Beauftragung besonderen Wert zu legen. Dadurch könnte auf einfache und leicht erfaßbare Weise die gewichtigere Bedeutung konstitutiv-liturgischer Dienste hervorgehoben werden. Eine Beauftragung zu liturgischen Komplementärdiensten erscheint dahingegen als sekundär und nicht unbedingt erforderlich (wenn auch nicht undenkbar).

Sachgerecht und besonders angemessen wäre bei einer Beauftragung für einen bestimmten mittelfristigen Zeitraum (von etwa 2–3 Jahren) eine Beauftragungsfeier, die *derart* ausgestaltet ist, daß sie auch einen nachhaltigen Eindruck hinterläßt. Wenn die Beauftragung also für einen längeren Zeitraum *andauern* soll, muß auch die Erinnerung an deren Erteilung länger *andauern*. Dies kann durch eine eigene gottesdienstliche Feier oder ein entsprechend ausgestaltetes liturgisches Element geschehen, das in eine andere Gottesdienstform integriert ist (z. B. sonntägliche Meßfeier, Firmung).

In diesem Zusammenhang wäre der Raum zu öffnen für eine Beauftragungspraxis, die auch einer *spontan* erforderlichen (!) Ausübung liturgischer Laien-

dienste gerecht wird. Denn hin und wieder kommt es doch vor, daß vorgesehene Kommunionhelfer oder Lektoren fehlen. In solchen Situationen ist es nicht selten, daß der priesterliche Vorsteher diesen „Personalmangel“ selbst zu decken versucht, statt die *bereits* vorhandenen Möglichkeiten auszuschöpfen und jemand (der keine Beauftragungsurkunde besitzt) um die Ausübung eines Dienstes zu bitten.

Gerade hierfür könnte aus der ambrosianischen Liturgie der Mailänder Ortskirche das kurze liturgische Element der Segnung des Lektors vor der Lesung als Beispiel anregend wirken. Im Ambrosianischen Meßbuch lesen wir hierzu (übersetzt):

„Bevor der Lektor den Titel der Lesung verkündet, verneigt er sich vor dem Priester und bittet um den Segen, indem er mit vernehmlicher Stimme spricht:

Segne mich, Pater. („padre“)

Der Priester segnet – mit vernehmlicher Stimme – mit einer der folgenden Formeln:

– Falls die Lesung aus dem Alten Testament genommen ist:

Die prophetische Lesung + erleuchte uns und führe uns zum Heil.

– Falls die Lesung aus dem Neuen Testament genommen ist:

Die apostolische Lesung + erleuchte uns und führe uns zum Heil.

– Falls der Lektor beide Lesungen vorträgt, welche der Verkündigung des Evangeliums vorausgehen:

Das Wort Gottes + erleuchte uns und führe uns zum Heil.

– Falls die Lesung aus dem Leidens- oder Lebensbericht des Kirchenpatrons oder -heiligen genommen ist:

Das Wort der Kirche + erleuchte uns und führe uns zum Heil.

– Falls derselbe Lektor sowohl die kirchliche als auch die biblische Lesung vorträgt, segnet der Priester mit der folgenden Formel:

Lies + im Namen des Herrn.“²⁷

In ähnlicher Weise ließen sich doch auch für unser Sprachgebiet kurze Segensformeln schaffen, mit denen schlicht und zugleich sachgerecht zu einem liturgischen Laiendienst ad hoc „beauftragt“ werden könnte²⁸. Durch die Segensbitte und die Segensgestik würde nämlich auf sprachliche und nichtsprachliche, leicht erfaßbare Weise die Achtung vor dem Wort Gottes oder den eucharistischen Gaben zum Ausdruck kommen. Durch die Schlichtheit dieser Handlung könnte andererseits die Freiheit wiedergewonnen werden, auf konkret in den Gottesdiensten aufkommende Anforderungen mit „ad hoc“-Beauftragungen reagieren zu können.

²⁷ Eigene Übersetzung aus: Messale Ambrosiano secondo il rito della santa chiesa di Milano, Mailand 1976, 327.

²⁸ Denkbar wäre in diesem Zusammenhang auch eine (angepaßte) Übernahme der Segensformel, die im Fall der Verkündigung des Evangeliums durch einen Diakon verwendet wird.

Daß wir noch weit von einer solchen Praxis entfernt sind, zeigt die Beobachtung, daß die im Anhang der zweiten Auflage des deutschsprachigen Meßbuches (von 1988) abgedruckte „Beauftragungsformel“ für im Einzelfall benötigte Kommunionhelfer noch sehr vielen unbekannt ist, geschweige denn Anwendung findet.

Daß wir aber dennoch auf dem Weg zu einer solchen Praxis sind, zeigen Beispiele wie z. B. der Abschlußgottesdienst beim Freiburger „Jugendkongreß Gottesdienst“ 1990²⁹, bei dem zum Reichen des Kelches verschiedene Kommunionhelferinnen und -helfer spontan herangezogen wurden.

5. SCHLUSSBEMERKUNG

20 Jahre nach dem Erscheinen der einschlägigen Dokumente der nachkonziliaren Liturgiereform zu liturgischen Laiendiensten ist die Situation in den Gemeinden ambivalent zu beurteilen:

Auf der einen Seite ist es erfreulich zu sehen, wie sich in der „kurzen“ Zeit nach dem Konzil die Ausübung liturgischer Dienste durch Laien in fast allen Gottesdienstformen und Gemeinden etabliert hat. Worte über „Aktive Teilnahme“ und „Gemeinsames Priestertum“ sind nicht nur „Schall und Rauch“, sondern sind erlebbar und erfahrbar geworden. Die Übernahme von Diensten und von Verantwortung für das gottesdienstliche Gemeindeleben haben ihre Kreise gezogen und zu einer Wahrnehmung der Verantwortung in allen Bereichen des Gemeindelebens geführt. Dieser Boden ist in vielen Gemeinden so gut bestellt, daß die Hinführung zu Vorbereitung, Gestaltung und Durchführung „Sonntäglicher Wortgottesdienste der Gemeinde“ (ohne priesterlichen Vorsteher) den Laien sowie das Vertrauen auf Gelingen solcher Gottesdienste den zuständigen Pfarrern leicht(er) fällt.

Auf der anderen Seite steht das noch ungenutzte, weil nicht erkannte Potential liturgischer Beauftragungsfeiern bzw. -elemente. Sowohl die geschichtliche Vergangenheit als „niedere Weihen“ als auch eine in den mitteleuropäischen Ländern der 70er Jahre festzustellende Abneigung gegenüber kultischen, rituellen und feierlichen „Gesellschaftsformen“ standen einem fruchtbaren Aufgreifen der liturgischen Beauftragungsmöglichkeiten entgegen. Allein ein zunächst als personelle Notsituation deklariertes Problem galt es durch Mithilfe von Laien zu überwinden, wozu man bald eine bürokratisch machbare Regelung fand.

Ein tieferer Blick in die Situation der liturgischen Laiendienste in den Gemeinden läßt jedoch die Frage aufkommen, ob die Dienste wirklich als Konkretisierungen des „Gemeinsamen Priestertums“, als besondere Ausprägungen der „Aktiven Teilnahme“ verstanden werden. Wird der konstitutive Charakter einiger den Laien *wesentlich* zukommenden liturgischen Diensten erkannt oder erscheint es gar nicht als mangelhaft, wenn der priesterliche Vorsteher z. B. beim Wortgottesdienst der Meßfeier auch die Aufgaben der Lektoren und Kantoren

²⁹ Vgl. die Beiträge in: GD 24 (1990) 153–155, 158; 25 (1991) 180 f.

übernimmt? Wird die allgemeine, sakramental in Taufe und Firmung vermittelte „theologische Kompetenz“ zur Ausübung eines liturgischen Laiendienstes augenscheinlich oder verrichten Laien ihre liturgischen Dienste „auf des Pfarrers Gnaden“?

Dieser Fragenkatalog könnte fortgesetzt werden. Er zeigt an, daß *äußerlich* die Liturgiereform in Sachen liturgischer Laiendienste geglückt scheint. Er zeigt aber auch an, daß es teilweise noch Defizite gibt, was die „*inneren Werte*“ der liturgischen Laiendienste angeht. Das wird gerade in der selten bzw. rudimentär geübten liturgischen Beauftragungspraxis deutlich; und dies teilweise auch dort, wo man keine Defizite wahrzunehmen glaubt.

Hier könnten sowohl kurze, eingefügte liturgische Beauftragungselemente für spontan übernommene Dienste als auch eigenständige oder integrierte liturgische Beauftragungsfeiern für eine längerfristige Ausübung von Diensten auf die liturgietheologische und liturgiepastoralen Gesichtspunkte hinweisen:

- Ohne viele Worte zu verlieren, könnte auf schlichte Art deutlich werden, daß das „Prinzip der sachgerechten Rollendifferenzierung“ konstitutiv zur Liturgie gehört und die liturgischen Laiendienste innerhalb einer Funktionsgemeinschaft (mit den Amtsträgern) auf je eigenständige und besondere Weise die Liturgie ausmachen und tragen.
- Es könnte deutlich werden, daß alle zum Gottesdienst Versammelten zu einer „vollen, bewußten und tätigen Teilnahme“ (vgl. SC 14) aufgerufen sind und *deshalb* zu der in Taufe und Firmung begründeten sakramentalen Befähigung das Recht auf Übernahme eines Dienstes hinzutritt.
- Es könnte deutlich werden, daß liturgische Laiendienste von der Gemeinde ausgehen und daher die Übernahme eines Dienstes einer Art „soziologischen Legitimation“ bedarf, die durch ein entsprechendes liturgisches Beauftragungselement zum Ausdruck gebracht wird.
- Es könnte deutlich werden, daß dieselbe Gemeinde die liturgischen Laiendienste auch unterstützt und trägt, indem sie Fürbitten formuliert und um Segen bittet.

Diese und weitere Chancen liturgischer Beauftragungen gilt es 20 Jahre nach der Neuordnung *immer noch* zu entdecken und aufzugreifen:

Es braucht nun *Gemeinden*, die ihrer liturgischen Trägerschaft bewußt werden und diese mit Leben zu füllen vermögen. Hierzu gehört auch eine bewußte Neuregelung der Beauftragungspraxis zu liturgischen Laiendiensten. Eine Möglichkeit *heute* schon damit zu beginnen liegt in den kurzen fürbittenden Segensformeln, welche der Priester – nach Art des Mailänder Modells – vor der Dienstausübung aussprechen könnte. Eine weitere heute schon realisierbare Möglichkeit besteht darin, Lektorinnen und Lektoren, die für einen längeren Zeitraum in der Gemeinde das Wort Gottes verkünden sollen, sowie bischöflich beauftragte Kommunionhelferinnen und -helfer vor der ersten Dienstausübung in einem eigenen liturgischen Element „ins Gebet“ zu nehmen.

Darüber hinaus sind nun *Diözesanleitungen* (und Bischofskonferenzen) gefragt, die bereit sind, diese Anregungen innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches zu fördern, d. h. der bisherigen Beauftragungspraxis zur Mithilfe bei der Kommunionausteilung den liturgischen und gemeindlichen Charakter beizugeben (liturgische Beauftragungsfeiern in den Gemeinden) sowie die Gemeinden und deren liturgischen Vorsteherinnen und Vorsteher zur Ergreifung der Möglichkeit einer spontanen Heranziehung von Laien für konkret benötigte Dienste in den Gemeindegottesdiensten zu bestärken.

Ermutigende Beispiele aus verschiedenen Gemeinden, aber auch die Modelle „Sendungsfeier für kirchliche Dienste in den Diözesen Österreichs“ verdienen hierbei (mehr) Beachtung, denn sie weisen den Weg zu einer fruchtbaren Umsetzung der nachkonziliaren Liturgiereform in diesem Bereich.

Joseph Lechner † / Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

Ludwig Eisenhofer (1871–1941)

Erinnerung an einen verdienstvollen Liturgiehistoriker

Am 29. März 1991 jährte sich zum 50. Mal der Todestag des Eichstätter Liturikers Prälat Prof. Dr. Ludwig Eisenhofer (1871–1941), der in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts vor allem durch sein zweibändiges *Handbuch der katholischen Liturgik*¹, das auf eine Bearbeitung des renommierten Handbuches von Valentin Thalhofer (1835–1891)² zurückgeht, sehr bekannt gewesen ist. Zumal unter liturgiehistorischen Aspekten wird das „Handbuch“ Eisenhofers, das – ebenso wie der erstmals 1923 erschienene „Grundriß“³ desselben Verfassers – auch in andere Sprachen übertragen worden ist, noch heute zu Rate gezogen.

Unter den schwierigen Verhältnissen des NS-Regimes und des Zweiten Weltkrieges ist weder im Todesjahr Eisenhofers noch danach ein Nachruf erschienen. Die Fachzeitschriften waren um 1941/42 fast allesamt den Schikanen des damaligen Regimes, das nicht zuletzt unter Hinweis auf kriegsbedingte Erfordernisse alles unterdrückte bzw. bekämpfte, was mit Theologie und Kirche zu tun hatte, zum Opfer gefallen. Eine Ausnahme bildet ein Beitrag des Eichstätter Kirchenrechtlers Joseph Lechner (1893–1954), der an der Phil.-Theol. Hochschule in Eichstätt nach dem Tode Eisenhofers auch die Liturgik vertreten hat. Lechner veröffentlichte im „Kirchenblatt für das Bistum Eichstätt“⁴ einen Beitrag unter dem Titel *Prälat Dr. Ludwig Eisenhofer †*, der sowohl die Eigenart des Organs wie dessen Zielgruppe berücksichtigt als auch Aspekte eines wissenschaftlichen Nachrufs aufnimmt. Letzteres wohl deshalb, weil dem Verfasser unter den genannten Verhältnissen kaum eine andere Möglichkeit offenstand. Aus Anlaß des 50. Todestages Ludwig Eisenhofers legen wir den damals erschienenen und heute kaum bekannten *Nachruf von Joseph Lechner* in einer überarbeiteten und mit Zwischentiteln versehenen Fassung vor. Bei der Lektüre wird man nicht übersehen dürfen, daß dieser Beitrag im Frühjahr 1941 entstanden ist.

¹ L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1–2, Freiburg/Br. 1932–1933.

² V. THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg/Br. 1883.

³ L. EISENHOFER, *Grundriß der katholischen Liturgik*, Freiburg/Br. 1923, ^{2–3}1926, ⁴1927.

⁴ Kirchenblatt für das Bistum Eichstätt 8 (1941) Nr. 16 (20. 4. 1941), 88–91.

DIE LETZTEN TAGE EISENHOFERS

Im Verlauf der letzten drei Jahre verlor die Bischöfliche Philosophisch-Theologische Hochschule in Eichstätt drei markante Persönlichkeiten: den Alttestamentler Dr. Franz Xaver Wutz († 19. März 1938), den langjährigen Vertreter der Moral- und Pastoraltheologie, Prälat Dr. Karl Kiefer († 25. April 1940), und nunmehr den o. Professor der Kirchengeschichte, Liturgik und Patrologie, Prälat Dr. Ludwig Eisenhofer. In der Frühe des 20. Januar 1941 erlitt Eisenhofer bei einem Fall einen linksseitigen Oberschenkelbruch, der eine Überführung ins Krankenhaus notwendig machte. Die Heilung der Verletzung selbst nahm einen durchaus befriedigenden Verlauf, aber es machte sich – bei der Beanspruchung der Körperkräfte in solcher Situation und bei dem vorgerückten Alter des Patienten – in ständig zunehmendem Maße die unheimliche Gewalt einer schon seit Jahren schleichend vorhandenen, tückischen Krankheit geltend, deren bedrohlichen Charakter weder der Kranke noch seine Umgebung hatte ahnen können. Nicht die gewissenhafte Betreuung des Arztes, nicht die hingebende Pflege der Krankenschwester, nicht die Umsorgung der Nahestehenden konnten den rasch voranschreitenden Kräfteverfall des Patienten aufhalten; am Vorabend des Passionssonntages, des 29. März 1941, erlag Ludwig Eisenhofer, nach einem letzten Aufbäumen seiner Lebenskraft, um 17.30 Uhr, dem Tod.

Mit Prälat Eisenhofer ist nicht nur der derzeitige Senior der Hochschule, sondern auch der letzte Professor der älteren Generation ins Grab gesunken; die Kollegen des Verewigten aus dieser Fakultät sind selber – mit einer einzigen, durch die Verschiedenheit des Studienortes bedingten Ausnahme – als Schüler „zu Füßen“ Eisenhofers gesessen und sind von ihm in wichtige Teilgebiete der theologischen Wissenschaft eingeführt worden. So bedeutet der Heimgang Ludwig Eisenhofers einen bedeutsamen Einschnitt in der Geschichte der Eichstätter Hochschule.

LEBENS LAUF DES VERSTORBENEN

Ludwig Karl August Eisenhofer war ein geborener Münchner (geb. am 1. April 1871). Sein Vater Karl August Eisenhofer, dessen würdige Gestalt – in einem Portrait der Nachwelt festgehalten – im Sohn wiederkehrte, stand als königlicher Offiziant im Dienst des Bayerischen Hofes; nur einige wenige, aber reizvolle Kindheitserinnerungen hielten zeitlebens im Sohne Ludwig das gütigernste Bild des allzu früh verstorbenen Vaters fest († 19. März 1874). Die aus Neuburg an der Donau stammende Mutter Anna, geb. Bösl, deren lebhaftes, geistige Beweglichkeit noch heute aus einem wirklich guten Bild zu uns spricht, schenkte dem Sohne die geistige Physiognomie. Die Mutter muß eine ausgezeichnete Frau gewesen sein. Verstand sie es doch mit der verhältnismäßig bescheidenen Pension und den ihr sonst noch zur Verfügung stehenden Mitteln so zu wirtschaften, daß es, wie der Prälat erzählte, in der Familie nicht nur niemals an dem wirklich Notwendigen mangelte, sondern daß zugleich den vier Kin-

dern aus der allzu kurzen, aber glücklichen Ehe eine solide Ausbildung zuteil werden konnte. Ludwig Eisenhofer hat als Jüngster seine Geschwister überlebt; die Schwester Juliana, eine verheiratete Stadler, starb 1920; der Bruder Anton, der als junger Kunstmaler nach England ging, sich dort eine Existenz schuf und eine Familie gründete, verschied 1900; die unverheiratet gebliebene Schwester Amalie starb 1937 in Seeshaupt.

Ludwig Eisenhofer kam auf das Ludwigs-Gymnasium in München, später auf das Humanistische Gymnasium in Freising. Als er in der vierten Klasse war, wurde er von Freising nach Hause ans Sterbelager der Mutter († 26. Oktober 1885) gerufen. Die Familie des guten „Onkel Anton“ Kolb, der mit einer Schwester des Vaters Ludwig Eisenhofers verheiratet war, nahm sich fortan des Studenten an. 1890 absolvierte Eisenhofer das Gymnasium und studierte zunächst in Freising Philosophie (1890/91). Von 1891 bis 1894 widmete er sich in München als „Gregorianer“ der Theologie. Der strebsame Student löste die für das Jahr 1893/94 von der theologischen Fakultät gestellte Preisaufgabe „*Procopius von Gaza mit einer Würdigung seiner exegetischen Schriften*“ und bahnte sich so schon frühzeitig den Weg zum theologischen Doktorat. Nach dem Urteil des Preisgerichtes erwies sich seine Arbeit „dank der Gründlichkeit der Untersuchung, der Umsicht des Urteils, der Fülle der gesicherten Ergebnisse als Leistung von hervorragenden literargeschichtlichen Werten“⁵. Als Abschluß der Münchener Studienjahre machte Eisenhofer 1894 eine Reise nach Italien, nach Rom. 1894/95 finden wir Eisenhofer in Freising, wo er am 29. Juni 1895 die Priesterweihe empfing.

Die erste Anstellung erhielt der Neugeweihte am 19. Juli 1895 als Coadjutor in Pasing. Doch schon am 3. Oktober 1895 wurde er als 3. Studienpräfekt an das Königliche Erziehungsinstitut Albertinum in München berufen. In diese Zeit fällt seine Promotion zum Doktor der Theologie (24. Juli 1897). Ab 1. August 1897 wurde er Präfekt und erster von Heckenstallerscher Stipendiat am Bischöflichen Klerikalseminar zu Freising. Von hier aus gewann ihn der Eichstätter Bischof Dr. Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1867–1905), von dem damaligen Hochschulprofessor in Freising Dr. Joseph Schlecht († 26. Mai 1925) auf den jungen Gelehrten aufmerksam gemacht, für die Hochschule in Eichstätt und ernannte ihn am 23. April 1898 zum Dozenten der Patrologie und Liturgik an Stelle des am 25. Februar 1898 verstorbenen Adalbert Ebner (1861–1898). Zwei Jahre später, am 15. April 1900, ernannte Bischof Franz Leopold den rasch sich Bewährenden zum Professor (landesherrliche Genehmigung am 8. Mai 1900) und übertrug ihm am 14. Oktober 1900 den Lehrauftrag für Kirchengeschichte. Am 31. Dezember 1922 erhielt Ludwig Eisenhofer von Bischof Leo von Mergel OSB (1905–1932) die Würde eines Bischöflichen Geistlichen Rats und am 29. Januar 1927 von Papst Pius XI. die Ernennung zum Päpstlichen

⁵ Chronik der Ludwig-Maximilians-Universität München für das Jahr 1893/94, München 1894, 51.

Hausprälaten. Am 8. Dezember 1937 konnte Prof. Eisenhofer die Erinnerung an den Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit vor 80 Semestern begehen. Dies war die letzte Ehrung seines Lebens. Schon damals trug der Prälat den Todeskeim in sich. Als die Woche des 12.–18. Januar 1941 zu Ende ging, ahnte niemand, daß Eisenhofer seine letzte Vorlesung gehalten hatte.

EISENHOFERS WISSENSCHAFTLICHES ARBEITEN

Ludwig Eisenhofer war ein Mann der Wissenschaft. Er eröffnete seine literarischen Arbeiten mit einer aus der von ihm gelösten theologischen Preisarbeit hervorgegangenen Untersuchung: *Procopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie* (Freiburg i. Br. 1897). Seine nächste Schrift wandte sich bereits von der Patristik zur Liturgik: *Das bischöfliche Rationale. Seine Entstehung und Entwicklung*⁶. Nach der Übernahme des Lehrauftrages für Liturgik hat Eisenhofer unter den ihm anvertrauten Fächern in erster Linie diese Disziplin zu seinem wissenschaftlichen Arbeitsfeld erkoren. Der Bearbeitung des Handbuches der katholischen Liturgik von Valentin Thalhöfer (1835–1891) in einer zweiten, völlig umgearbeiteten und vervollständigten Auflage galt in jahrelangem Mühen seine nächste Sorge⁷. 1917 steuerte Eisenhofer zu der Alois Knöpfler (1847–1921) zum 70. Geburtstag gewidmeten literarischen Festgabe einen patristischen Aufsatz bei: *Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Großen*. 1923 schenkte er der Kirche und Wissenschaft seinen überaus geschätzten *Grundriß der katholischen Liturgik*⁸, der auch ins Italienische und Spanische übersetzt wurde. 1932 und 1933 erschien bei Herder in Freiburg in zwei Bänden in völlig selbständiger Bearbeitung (und daher nur mehr unter dem Namen Eisenhofer) das „Handbuch der katholischen Liturgik“⁹, ein Standardwerk der Geschichte der Liturgie.

Neben diesen selbständig erschienenen Untersuchungen lief eine vielseitige Mitarbeit an Gemeinschafts-Unternehmungen einher. So publizierte Eisenhofer z. B. im *Kirchlichen Handlexikon* von Michael Buchberger einen großen Artikel *Liturgik* (II/684/86). In den *Lebensläufen aus Franken* schrieb er die biographischen Skizzen über Valentin Thalhöfer und Adalbert Ebner. Am *Lexikon für Theologie und Kirche* (Ausgabe von 1930) war Eisenhofer Fachleiter für Liturgie; als solcher redigierte er nicht nur alle einschlägigen Artikel, sondern verfaßte auch eine erhebliche Anzahl derselben persönlich. Weniger bekannt ist, daß Eisenhofer auf Ansuchen des Verlags auch am *Brockhaus* insofern tätig war, als er nicht nur den Verlag beriet, sondern auch viele Artikel liturgiegeschichtlicher Art verfaßte.

⁶ L. EISENHOFER, *Das bischöfliche Rationale. Seine Entstehung und Entwicklung*, in: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar in München, II. 4, München 1904.

⁷ V. THALHÖFER/L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1–2, Freiburg/Br. 1912.

⁸ S. Anm. 2.

⁹ S. Anm. 1.

Ludwig Eisenhofer hat eine weitgreifende Rezensionstätigkeit entfaltet. Seine Besprechungen sind nicht bloße Buchanzeigen, sondern positive wissenschaftliche Beiträge oft ziemlich ausgedehnter Art. Es sei verwiesen auf die Jahrgänge 1924–1940 der Theologischen Revue, ferner auf die Literarische Rundschau (1902 ff.), auf das Historische Jahrbuch der Görresgesellschaft (1906, 1909), auf die Byzantinische Zeitschrift, vor allem aber auf die Blätter für den katholischen Klerus bzw. das Klerusblatt. Für die bayerischen Geistlichen schrieb Eisenhofer mehrere Aufsätze. Genannt seien seine Aufsätze *Der christliche Altar*¹⁰, *Neuere populär-liturgische Literatur*¹¹, *Römische Erinnerungen*, nämlich in der kirchlichen Liturgie¹², und *Liber Sacramentorum* (zugleich eine wertvolle Buchbeschreibung)¹³.

Der Professor verschmähte es nicht, in katholischen Zeitschriften und Zeitungen für weitere Kreise sich religiös belehrend ans Volk zu wenden. So verfaßte er u. a. einen schönen Artikel *Die Braut Christi. Gedanken zur Jungfrauenweihe des römischen Pontifikale* für die Walburgisblätter¹⁴; in der Eichstätter Volkszeitung schrieb er einen Aufsatz: *Die Bischofsweihe*¹⁵. Mit dem letzteren Artikel betreten wir ein weiteres Betätigungsfeld Eisenhofers. In früheren Jahren war seine Mitarbeit an der Tagespresse recht rege. Sie betrifft vor allem die Eichstätter Volkszeitung, die Augsburger Postzeitung und die Kölnische Volkszeitung. In der Kölner Volkszeitung z. B. widmete Eisenhofer dem großen Liturgiker und Gelehrten Prälat Dr. Adolf Franz zu dessen 70. Geburtstag (am 21. 12. 1912) einen sehr ausgewogenen Aufsatz.

Die hier gegebene Aufzählung kann und will nicht erschöpfend sein. Sie zeigt, wie vielseitig Eisenhofers geistige Bildung und wie weit sein Gesichtskreis gewesen sind. Eine Reise nach England im Jahre 1908 erweiterte sein geistliches Blickfeld. Diese Reise diente nicht nur einem Verwandtenbesuch, sondern auch der Förderung der liturgischen Wissenschaft. Hat doch in England das Interesse für die Liturgik, durch die Edition von Texten wie durch Untersuchungen, stets eine Heimstätte gehabt.

Wenn man die literarische Lebensarbeit Eisenhofers kennzeichnen darf, so müssen an ihr eine nüchterne Sachlichkeit, eine gewissenhafte Gründlichkeit, die Liebe zur Wahrheit und eine bewußt kirchliche Gesinnung festgestellt werden. Konnte Eisenhofer in seinen mündlichen Äußerungen mitunter lebhaft und temperamentvoll werden, bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten trat diese persönliche Note zurück und machte eindeutig der geistigen Selbstzucht Platz.

Eisenhofer war als Gelehrter in erster Linie Liturgiker. Dies legt nahe, hier seine Stellung zur Liturgischen Bewegung bzw. Liturgischen Erneuerung zu

¹⁰ In: Liter. Beil. z. Klerusbl. 1 (1925) 33–38, 69–75.

¹¹ In: Liter. Beil. z. Klerusbl. 1 (1925) 321–326.

¹² In: Liter. Beil. z. Klerusbl. 2 (1926) 313–315, 325–327.

¹³ In: Liter. Beil. z. Klerusbl. 6 (1930) 153–156.

¹⁴ In: Walburgisblätter 6 (1919) 113–116.

¹⁵ In: Eichstätter Volkszeitung 28 (1905) Nr. 293 (23. 12. 1905).

skizzieren. Der Professor war Historiker und als solcher naturgemäß konservativ. Als Historiker sah er auch eher und schärfer die Schwächen und die Mängel der Liturgischen Erneuerung; er erkannte in manchen Übertreibungen und Äußerungen nur allzu deutlich alte Bekannte aus der Aufklärungszeit. Doch wäre es falsch, in Eisenhofer schlechthin einen Gegner der Liturgischen Erneuerung zu sehen. Vielmehr plädierte er im Sinne einer organischen Entwicklung. Er wollte, daß der Gottesdienst in seinen altererbten ehrwürdigen Formen immer mehr dem Verständnis der Gläubigen nahegebracht werde, um so, soweit dies möglich ist, eine gemeinsam aufbauende Feier der heiligen Liturgie anzubahnen. In dieser Auffassung war Ludwig Eisenhofer eins mit der Verlautbarung des Konzils von Trient¹⁶. Eine eigentümliche Fügung will es, daß Eisenhofer in diesem Sinne sich noch in einer erst während seiner Todeskrankheit erschienenen Rezension ausgesprochen hat¹⁷.

PRIESTER – LEHRER – SEELSORGER

Prof. Eisenhofer war Wissenschaftler, aber das war nicht das Größte an ihm: Die Wissenschaft stand bei ihm im Dienste einer höheren Ordnung, im Dienste seines Priestertums. Als presbyteralen Dienst betrachtete er die Ausübung des ihm vom Bischof übertragenen Lehramtes. Die Liebe zur Kirche und die Liebe zur Wahrheit zu fördern, Verständnis für geschichtlich Gewordenes und ein bewußtes „sentire cum Ecclesia“ seinen Hörern und zukünftigen Priestern zu vermitteln, galt ihm als vornehmste Aufgabe. Eisenhofer nahm es mit seinem Dienst als Professor streng; er lehrte mit Autorität und war in seinen Anforderungen als Examinator recht genau. Die Milde des Alters ließ ihn im Laufe der Jahre allerdings manches nachsehen, auch übersehen oder gütig vergessen.

Eisenhofer beschränkte seine Tätigkeit nicht auf Unterricht und Vorlesung, auch außerhalb seiner Gelehrtenstube und des Hörsaales stellte er sich gern in den Dienst der Menschen. Viele Jahre lang leitete er das Eichstätter katholische Kasino mit Eifer und Tatkraft. Gern half er aus in der Seelsorge, vor allem in Gottesdienst und Predigt. So wurde Eisenhofer, wegen seiner würdigen Erscheinung am Altar, wegen des gemessenen Vollzugs der heiligen Liturgie, zu feierlichen Gottesdiensten oft eingeladen; auch war er ein gesuchter Prediger, besonders bei Primizen. Seine Predigten waren gehaltvoll, genährt aus Väterlektüre und Liturgie. Seine Predigtweise war geprägt von der ihm angeborenen Würde und erfüllt von jenem Pathos, das er in jungen Jahren an den großen Vortragskünstlern seiner Zeit bewundert hat.

Ludwig Eisenhofer war in seinem priesterlichen Lebenswandel von untadeliger Art. Er hatte die besten und herzlichsten Beziehungen zu den Vertretern der bischöflichen Autorität, sowohl in seiner Ursprungsdiözese als auch in der Wahldiözese Eichstätt. Unverbrüchlich war die Treue Prof. Eisenhofers zum Heiligen Stuhl.

¹⁶ Konzil von Trient, sess. XXII de sacrificio Missae c.8.

¹⁷ Theologische Revue 39 (1940) 271–273.

Die ganze Größe seines priesterlichen Lebens und Wirkens zeigte sich bei Eisenhofer auf seinem Sterbelager. Was die einzigartige Kraft und Überlegenheit christlichen Lebensbewußtseins bedeutet, konnte man hier erleben. Die Art, wie Ludwig Eisenhofer dem Tode entgegenging, die übernatürliche Heiterkeit und Freudigkeit, die völlige Freiheit von Todesfurcht und allem Bangen vor dem Ende wird nur aus einer tief christlichen priesterlichen Opfergesinnung verständlich.

Das Priesterliche in Eisenhofer verklärte auch seine Menschlichkeit. Er war und blieb ein christlicher Humanist; er schätzte die klassische Bildung über alles und bedauerte oft lebhaft, da und dort einen Rückgang des Interesses für die Werte der alten Geistesbildung feststellen zu müssen. In der Verbindung der antiken Bildungswerte mit dem Christentum sah er ein hohes Ideal. Eisenhofer war im Verkehr mit seinen Freunden und Mitmenschen von schlichter, ungezwungener Einfachheit und Freundlichkeit. Gewiß, er konnte auch temperamentvoll werden und es tief fühlen, wenn ihn etwas verletzt hatte; doch vergaß er schnell und trug nie etwas lange nach.

Voll Liebe hing Prof. Eisenhofer an seiner bayerischen Heimat. Zeitlebens blieb, trotz der festen Verwurzelung in der Eichstätter Diözese, ein Stück Münchner in ihm; die Liebe zur Heimat gründete bei ihm in der Liebe zu München, die Liebe zum Vaterland in der Liebe zu Bayern. Alljährlich suchte der Prälat seine Vaterstadt auf; er wanderte dann durch all die Straßen und Gassen und Winkel der Altstadt, um Jugenderinnerungen aufzufrischen. Nie fehlte ein Gang durch den Münchner Südlichen Friedhof, durch das „Bayerische Pantheon“. Man konnte in der Tat kaum jemand finden, der Münchens und Bayerns Geschichte so lebendig und eindrucksvoll an den Denkmälern abzulesen vermochte wie Eisenhofer.

GRAB IN EICHSTÄTT

Prälat Eisenhofer hat sein Grab gefunden im alten Teil des Eichstätter Ostfriedhofes. Dort wurde er am Tage seines 70. Geburtstages (1. April 1941) beigesetzt. Sein Begräbnis war schlicht, so wie er es sich gewünscht hatte. Dr. Johannes Stigler, Regens des Seminars und Rektor der Hochschule, hielt in der Frühe des 1. April das feierliche Requiem und geleitete am Nachmittag desselben Tages den sterblichen Leib des hochverehrten Kollegen mit dem Kondukt zu Grabe. Hinter dem Sarg schritten Bischof Matthias Ehrenfried von Würzburg, Freund und einst Professor neben dem Verstorbenen, und der vom Toten so hochgeschätzte Bischof Michael Rackl, das Professorenkollegium, die nächsten Verwandten und Angehörigen, eine schier endlose Reihe von Welt- und Ordenspriestern, unter ihnen der Hochwürdigste Herr Abt von Plankstetten sowie Vertreter anderer Abteien bzw. religiöser Gesellschaften. Auch Mitglieder nahestehender Hochschulen (Freising, Regensburg) fehlten nicht; zahlreich erschien das Volk. Das Seminar, die Phil.-Theol. Hochschule, die Studentenschaft und die Freisinger Hochschule (die erste Wirkungsstätte des jungen Dozenten)

legten Kränze auf den Grabhügel. Den Trauergottesdienst im Dom, am 2. April, zelebrierte Generalvikar Prof. Dr. Ludwig Bruggaier; nochmals vereinte sich hier die Trauergemeinde im Gebet für den Verstorbenen.

Wir können es uns nicht versagen, die eindrucksvollen Worte, die Regens und Rektor Dr. Stigler am Grabe sprach, wenigstens in Auszügen wörtlich anzuführen:

In Ehrfurcht beugen wir uns am Grabe vor der Majestät Gottes, des Herrn über Leben und Tod, der unserm lieben Mitbruder, dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten, Hochschulprofessor für Kirchengeschichte, Liturgik und Patrologie, Dr. theol. Ludwig Eisenhofer, 69 Jahre des Lebens, der Gesundheit und der Schaffenskraft gegeben und der ihm zuletzt 69 Tage des Leidens, der Krankheit und des Absterbens gnädig gewährt hat. Heute, am 1. April 1941, an seinem 70. Geburtstag, haben wir seinen Leib dem Acker Gottes anvertraut als Samenkorn zur Auferstehung am Jüngsten Tage.

Groß erschien uns Prof. Eisenhofer, da er als gelehrter Forscher seine Liturgik dozierte und schrieb, die, in fremde Sprachen übersetzt, den Weg in alle Welt gefunden hat, größer noch schien er uns zu sein als Priester, da er mit seltsamer, wundersamer Fröhlichkeit und Heiterkeit dem nahenden Tod ins Antlitz sah und mutig von ihm sprach, da er sterbend Zeugnis gab von der einen großen Wahrheit und Hoffnung: Christus ist der Sohn Gottes, er ist für uns geboren und am Kreuz gestorben, er ist begraben worden und wahrhaft auferstanden, er wird auch uns auferwecken am Jüngsten Tag – des sind wir gewiß und froh.“

In seinem Testament vom 24. April 1937 hat Ludwig Eisenhofer folgende Bitte ausgesprochen: *Hoc unum a misericordissimo Deo, precor, petatis, ut defunctus saeculo quam primum ipsi aeternaliter vivam in lumine viventium!*

Peter Hofrichter, Salzburg

Amt und Amtsverständnis in der Urkirche

Berichtigung und Ergänzung zum Artikel in HlD 45 (1991) 4–19.

In meinem Beitrag „*Amt und Amtsverständnis in der Urkirche*“ (Vortrag beim Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich vom 15. bis 16. 10. 1990 in Salzburg, veröffentlicht in HlD 45 [1991] 4–19), habe ich auf S. 12 f. im Zusammenhang mit der Frage, ob die Liturgie ursprünglich an einen bestimmten Amtsträger gebunden war, die entgegenstehenden Pluralformulierungen der Apostelgeschichte und der Didache besprochen. Bei dieser Gelegenheit habe ich auch erwähnt, daß im eucharistischen Gebet der Didache auch noch nicht die Einsetzungsworte rezitiert werden, die den Sprecher erst in die her-

ausgehobene Rolle Jesu stellen. In Anm. 9, S. 13, habe ich dazu auf zwei spätere eucharistische Liturgien verwiesen, die ebenfalls noch keinen Einsetzungsbericht aufweisen.

Diese Anmerkung möchte ich sowohl korrigieren als auch ergänzen: Die Absenz des Einsetzungsberichtes in der Liturgie nach Addai und Mari ist bekannt, ihre liturgiegeschichtliche Beweiskraft leidet aber an der Singularität und an der grundsätzlichen Problematik des *argumentum e silentio*. Die Anaphora Johannes des Donnersohnes gehört überhaupt nicht in diesen Zusammenhang. Hier steht zwar die Eigenart, nicht aber das Vorhandensein des Einsetzungsberichtes zur Diskussion. Soweit die Richtigstellung, die mir am Herzen liegt.

In der Zwischenzeit bin ich aber auf einen Artikel gestoßen, der die intendierten Parallelen wirklich bereitstellt: Cyrille VOGEL, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles*, in: *Augustinianum* 20 (1980) 401–410. C. Vogel (Straßburg) stellt hier erstmals aus zwei apokryphen Apostelakten eine ganze Reihe von eucharistischen Gebeten zusammen, die tatsächlich mit dem der Didache vergleichbar sind und nur aus einer sehr ausführlichen Danksagung bestehen, auf die unmittelbar das Brechen und Austeilen des Brotes folgt. Eine Kelchkommunion wird hier übrigens nicht berichtet. Zwei derartige Liturgien finden sich in den Johannesakten, 85 f. und 106–110.¹ Zumindest drei weitere Liturgien dieser Art werden in den Thomasakten referiert: 49 f., 133 und 268; 120 ist weniger aussagekräftig.² In allen Fällen ist der Apostel als Held der Erzählung selbstverständlich auch der Sprecher des Eucharistiegebetes. Für das eucharistische Gebet ohne Einsetzungsbericht bei den apostolischen Vätern verweist Vogel auf die Didache 9 f. und außerdem auf 1 Klem 59.³

Abschließend sei auf eine ganz neue Veröffentlichung zum Thema der urchristlichen Eucharistiefeier hingewiesen: B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttinger Theologische Arbeiten 43), Göttingen 1990.

¹ C. VOGEL, in: *Augustinianum* 20 (1980) 404 f.

² C. VOGEL, in: *Augustinianum* 20 (1980) 406–409.

³ C. VOGEL, in: *s. Augustinianum* 20 (1980) 410.

Aus der Praxis – für die Praxis

Josef Rafael Kleiner, München

„Brief an die Hebräer“¹

Judenchristliche liturgische Mystagogie

1. Die Glaubenssprache der Christenheit schöpft ihre Echtheit und Kraft aus der Heiligen Schrift. Biblische Zitate und Allusionen an Schrifttexte bzw. Bilder finden sich insbesondere in den liturgischen Agenden und Formularien. Die Botschaft der Tagesperikopen aus Gesetz, Propheten, Apostel und Evangelium als „Anspruch“ des Gotteswortes verlangt nach einer „Antwort“ der Glaubensgemeinschaft in Lobpreis und Dank, Bitte und Bekenntnis. Die Predigt vermittelt zwischen beiden, bereitet hinführend und deutend den „Tisch des Wortes“ für die Gläubigen, inspiriert die Gemeinde zur Feier des Gottesdienstes und zur christlichen Lebenspraxis.

2. Die Konstitutionen des 2. Vatikanischen Konzils „*Dei Verbum*“ (Über Göttliche Offenbarung) und „*Sacrosanctum Concilium*“ (Über die heilige Liturgie) weisen oftmals und auf vielerlei Weise hin auf den inneren Zusammenhang zwischen Bibel und Liturgie.² Sie bestätigen damit zwei Erneuerungsbebewegungen in der abendländischen Kirche seit hundert Jahren und rezipieren sie kirchenamtlich. Sie schärfen den Blick des Bibellesers, in vielen Teilen der Schrift liturgische Texte als deren Herzstück zu entdecken, z. B. in den neutestamentlichen Briefen. Ob Predigt oder Gebet, sie stammen aus dem Schoß der urkirchlichen Gemeindegottesdienstfeiern.

3. Der „Schriftbezug“ liturgischer Texte ist eines der Elemente der authentischen und am Wort-Sakrament-Leben-Konnex orientierten Mystagogie. Dieser Bezug darf bei allem Bemühen um wünschenswerte Inkulturation der gottesdienstlichen Sprache nicht eingegeben werden. Es muß offenkundig bleiben, daß die alttestamentlich-judenchristliche Wurzel des Ölbaumes den eingepropften neuen Zweig trägt und veredelt (Röm 11,17–24). Uns Christen sollte klarer werden: Wenn wir die Beziehung zwischen dem „Alten“ Mosebund und dem „Neuen“ Christusbund Gottes mit dem „ersten“ Israel und der Kirche, dem „erweiterten“ Israel (nach einem Wort von Papst Johannes Paul II.), beschreiben, ist das Schema „Erfüllung – Verheißung“ nicht im Sinne einer Abschaf-

¹ J. R. KLEINER veröffentlichte schon öfters ähnliche Beiträge, die der Meditation biblischer Texte im Blick auf die Liturgie dienen sollen, so z. B.: „Dein Reich komme!“ Pastoralliturgische Anmerkungen zum Katholikentag in Aachen 1986, in: HID 40 (1986) 90–97; „Gott für die große Gabe dank sagen“ (2 Kor 9,15), Liturgische Aspekte der Jugend- und Schülerpastoral, in HID 42 (1988) 162–170; „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“, in HID 43 (1989) 122–132; Eucharistische Meditationen nach den johanneischen Abschiedsreden, in: HID 45 (1991) 109–112; Katholikentag Karlsruhe 1992: „Eine neue Stadt ersteht“, in HID 45 (1991) 172–179.

² SC 7. 24 (!). 35,1. 51. 92 u. ö.; DV 21–26 u. ö.

fung des Ersten Bundes zu verstehen (Röm 11,28–32). Die Einmaligkeit und Unverzichtbarkeit der Erwählung Israels „um der Völker willen“ (Ps 67 und Ps 100) soll liturgisch nicht nur etwa durch die (beim Sonntagsgottesdienst leider allzu oft unterlassenen) alttestamentlichen Lesungen und Psalmen präsent und wirksam werden, sondern auch in Sprachstil und Duktus der einzelnen Gebete zum Ausdruck kommen und didaktisch-theologische Hinweise für die Predigt geben.

4. *Der Hebräerbrief* wird im folgenden als Quelle dienen, um konkret aufzuzeigen, wie den genannten Anliegen Genüge getan werden könnte. Der Hebräerbrief ist eine geschriebene Predigt. Der nicht bekannte Verfasser (Paulinische Schule – Philon – Barnabas – Apollo – Klemens v. Rom) schickt den Brief seiner judenchristlichen Gemeinde (wahrscheinlich Alexandria oder Jerusalem), von der er zeitweise getrennt ist, als Paränese (Trost- und Mahnschreiben). Der Verfasser ist Meister sowohl des Koiné-Griechisch als auch der rabbinischen Exegese. Der Brief ist wahrscheinlich vor dem Jahre 70 geschrieben worden, weil der Tempel mit seiner Liturgie noch besteht. Die Gemeinde des „Neuen Weges“ derer, die Jesus als den verheißenen Messias bekennen, ist im Begriff, sich von der Synagoge loszulösen. Von den „Mose-Jüngern“ des überlieferten Weges der Tora wird sie immer mehr ausgegrenzt. Geistliche Ermüdung tritt ein. Sonntägliche Versammlungen, die mit ihrer Schlichtheit in einer Minderheitensituation nur schwer mit dem aufwendigen, eindrucksvollen Tempelkult konkurrieren können, werden schlecht besucht. Die Mystagogie des Verfassers will die wankenden Judenchristen auffangen und in ihrer Entscheidung für Christus befestigen. Darum bedient er sich der „Volk-Gottes-unterwegs-Ekklesiologie“, der „Hohepriester-Christologie“, der „pneumatisch-typologischen Kulttheologie“, der Konzentration auf das „Unterscheidend-Christliche“, die Glaubensentscheidung für den vorangegangenen und kommenden Christus als Mitte und Mittler (Hebr 8,1 – 9,28).

5. *Unsere Situation heute* ist ähnlich jener der Adressaten des Hebräerbriefes. Wir leben in der Diaspora. Die gegenwärtige Gestalt unserer Kirche ist historisch belastet. Viele sind „kultunfähig“, des Glaubenslebens und Jesu überdrüssig, auf „Ego-Trip“ einer vagabundierenden Religiosität. Was uns helfen kann, wieder aufzubrechen, ist in der gemeinsamen Meditation, im „Bible-Sharing“ des Hebräerbriefes angeboten. Gebetstexte können helfen, diese Erfahrungen feierend zu begehen.

Gebetstexte für einen Gottesdienst

KYRIE-LITANEI³

Ein Leben lang sind wir der Knechtschaft der Sünde und der Furcht vor dem Tod verfallen. Gott befreit uns durch seinen Sohn. Es war des Vaters gnädiger

³ Melodie: GOTTESLOB Nr. 495.

Wille, daß Jesus für alle den Tod erlitt, durch Leiden vollendet wurde, seine Brüder und Schwestern zur Herrlichkeit führt. Zu ihm rufen wir:

- Jesus, du wurdest selbst in Versuchung geführt und kannst uns helfen, die wir versucht werden:
Kyrie eleison.
- Du hast Verständnis für uns Unwissende, Irrende, Schwache:
Kyrie eleison.
- Du hast mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor Gott gebracht, und er hat dich erhört und von Angst befreit:
Christe eleison.
- Du bist das makellose Opfer, das unser Gewissen von toten Werken reinigt:
Christe eleison.
- Du wurdest ein einziges Mal geopfert, um die Sünden aller hinwegzunehmen:
Kyrie eleison.
- Du bist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit und heiligst dein Volk:
Kyrie eleison.

Das lebendige Wort Gottes scheidet Gutes und Böses, durchdringt Seele und Geist, richtet die Gesinnungen unserer Herzen. Unserem Gott schulden wir Rechenschaft über unser Tun und Lassen. Er sei uns gnädig und geleite uns zur Vollendung.

(Vgl. Hebr 2,15 f.; 2,9 f.; 5,2.7; 9,14.28; 13,8–9.13; 4,12 f.)

BITTRUFE

Vater, voll Zuversicht treten wir hin zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Hilfe erlangen zur rechten Zeit. Wir rufen zu Dir:

- Bewege die Kirche, daß sie die Nächstenliebe im Tun erweist und im Eifer nicht müde wird.
Du bist unser Helfer. – Auf dich vertrauen wir.
- Hilf unseren Gästen, den Gefangenen, den Mißhandelten, den Sündern und Verlorenen, daß sie im Glauben das Leben gewinnen.
Du bist unser Helfer. – Auf dich vertrauen wir.
- Begleite dein Volk, daß es auch durch Leiden Gehorsam lernt und zur Vollendung gelangt.
Du bist unser Helfer. – Auf dich vertrauen wir.
- Bestärke die Deinen in der Hoffnung auf das Heil als sicheren und festen Anker der Seele, der dorthin reicht, wohin uns Jesus vorausging.
Du bist unser Helfer. – Auf dich vertrauen wir.
- Bewirke im Geiste, was dir gefällt, damit wir deinen Willen tun.

Du bist unser Helfer. – Auf dich vertrauen wir.

– Öffne uns das Ohr des Herzens, daß uns dein Wort im Glauben stärkt und wir ins Land deiner Ruhe gelangen.

Du bist unser Helfer. – Auf dich vertrauen wir.

(Vgl. Hebr 4,16; 6,10–12; 10,39; 13,1–3; 4,2 f.; 5,8 f.; 6,18–20; 13,20 f.)

GEBET

Verborgener Gott, viele Male und auf vielerlei Weise hast du dich den Menschen geoffenbart durch Seher und Propheten. In dieser Endzeit sprichst du zu uns durch deinen Sohn. In ihm sehen wir den Abglanz deiner Herrlichkeit und das Abbild deines Wesens. Du hast ihn bezeugt durch Zeichen und Wunder, Machttaten und Geistesgaben.

Laß uns aufmerksam auf all das achten, was wir von ihm hören, dem Urheber und Vollender des Glaubens, unserem Hohenpriester Jesus Christus, der sich zu deiner Rechten im Himmel gesetzt hat als Mittler des Neuen Bundes, um für uns vor deinem Angesicht zu sein. Darum bitten wir durch ihn, Christus unseren Herrn.

(Vgl. Hebr 1,1–3; 2,4; 2,1; 12,2; 8,1 f.; 11,15)

LOBPREISUNGEN GOTTES

Gott, unser guter Vater:

– Dir gebührt Ruhm, denn du hast das Haus der Welt erbaut durch deinen Sohn. Du hast ihn eingesetzt zum Erben des Alls, das er trägt durch sein machtvollles Wort.

Preisest den Herrn, denn er ist gut. – Danket dem Herrn, denn er ist gut.⁴

– Du hast uns in ihm den Hohenpriester gegeben, der mitfühlen kann mit unserer Schwäche. Er ist heilig, unschuldig, makellos, abgesondert von uns Sündern und erhöht über die Himmel.

Preisest den Herrn, denn er ist gut. – Danket dem Herrn, denn er ist gut.

– Dir hat er sich dargebracht in der Kraft des Geistes. Mit seinem eigenen Blut ist er ein für allemal in dein Heiligtum eingetreten und hat eine ewige Erlösung bewirkt.

Preisest den Herrn, denn er ist gut. – Danket dem Herrn, denn er ist gut.

– Du hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt und wirst ihm alles zu Füßen legen.

⁴ Melodie: GOTTESLOB, Nr. 280.

Preiset den Herrn, denn er ist gut. – Danket dem Herrn, denn er ist gut.

- Du hast uns zur festlichen Versammlung geladen, umgeben von der Wolke getreuer Zeugen, der Gemeinschaft der vollendeten Gerechten und der Engel.

Preiset den Herrn, denn er ist gut. – Danket dem Herrn, denn er ist gut.

(Vgl. Hebr 3,3 f.; 1,1–3; 4,15; 7,26; 9,12–14; 2,7 f.; 12,1; 12,22 f.)

GEBET

Freigebiger Gott, wir sind dein Volk und kommen zu dir. In unserer Schwachheit und Armut können wir unser Gewissen nicht zur Vollkommenheit führen, aber dein Sohn, den ewigen Hohenpriester, der allezeit lebt und für uns eintritt, kann uns für immer retten. Dir sei Lob und Dank in alle Ewigkeit.

(Vgl. Hebr 5,1 f.; 9,9 f.; 7,25)

DANKSAGUNG

Bei seinem Eintritt in unsere Welt spricht Christus: Ja, Vater, ich komme, um deinen Willen zu tun. Darum gedenken wir seines Gehorsams, wie er angesichts der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich genommen, ohne auf die Schande zu achten.

Ja, Vater, wir danken dir für deinen Sohn, unseren Herrn.

- Er wurde ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen; er wird wiederkommen, um die zu retten, die ihn erwarten.

Ja, Vater, wir danken dir für deinen Sohn, unseren Herrn.

- Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen, ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht und sich dann für immer zu Deiner Rechten gesetzt.

Ja, Vater, wir danken dir für deinen Sohn, unseren Herrn.

- Er hat uns eine neue Stadt, die himmlische Heimat, bereitet, zu der wir als dein Volk unterwegs sein dürfen.

Ja, Vater, wir danken dir für deinen Sohn, unseren Herrn.

- Er hat uns in seine Kirche berufen und uns in der Gemeinschaft mit der Gottesmutter Maria und allen Heiligen ein unerschütterliches Reich verheißen.

Ja, Vater, wir danken dir für deinen Sohn, unseren Herrn.

(Vgl. Hebr 10,5.9; 12,2; 10,12; 11,14–16; 12,28)

GEBET

Guter Gott und Vater, bei dieser Zusammenkunft dürfen wir deine Nähe erfahren. Du bist da, hast uns dein Wort verkündet. Möge dein Wort uns helfen, voranzuschreiten in das Land deiner Ruhe. Wir danken dir für diese Kraft des unzerstörbaren Lebens, der du lebst und herrschest allzeit und in Ewigkeit.

(Vgl. Hebr 10,25; 4,2; 7,16f.; 5,14; 4,1)

SEGENSGEBET

- Der Gott des Friedens hat Jesus von den Toten heraufgeführt: Er gewähre euch (uns) Anteil an seiner Heiligkeit:
Amen.
- Jesus, der erhabene Hirte seiner Schafe, festige euch (uns) im Ewigen Bund:
Er mache euch (uns) tüchtig im Guten.
Amen.
- Der Geist Christi bewirke in euch (uns), was Gott gefällt: Er stärke eure (unsere) Herzen durch seine Gnade.
Amen.
- Dazu segne euch (uns) der allmächtige Gott, der Vater + und der Sohn und der Heilige Geist.
Amen.

(Vgl. Hebr 13,20; 12,10; 13,20 f.; 13,9)

BUCHBESPRECHUNGEN

WEIDENHOFER, Hansjörg, *Sakramentshäuschen in Österreich*. Eine Untersuchung zur Typologie und stilistischen Entwicklung in der Spätgotik und Renaissance, Bd. 1: Text, 339 Seiten, Bd. 2: Abbildungen, 313 Ablichtungen, nicht paginiert, dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1992 (= Dissertationen der Karl-Franzens-Universität 87), kartoniert.

Die vorliegende Dissertation wurde 1991 am Institut für Kunstgeschichte der Universität Graz abgegeben. Sie ist aber nicht nur für die Kunstgeschichte, sondern auch für die Liturgiewissenschaft von großer Wichtigkeit und wird darum hier vor allem unter Einbeziehung liturgiewissenschaftlicher Aspekte besprochen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, das Phänomen der Sakramentshäuschen, die vor allem in Mitteleuropa in der Hoch- und Spätgotik für die Aufbewahrung der Eucharistie hergestellt worden sind, im Bereich des heutigen Österreich umfassend kunsthistorisch zu untersuchen. Es geht ihm nicht nur darum, einzelne Beispiele darzulegen, sondern den Bestand so vollständig als möglich zu dokumentieren, das Sakramentshäuschen in seiner theologischen und kunstgeschichtlichen Entwicklung zu erfassen, Abhängigkeiten und Eigentümlichkeiten zu erklären und die Untersuchungsergebnisse übersichtlich und plausibel geordnet darzulegen.

Vorab ist dem Verfasser großer Sammelfleiß und Geschick zur Sy-

stematisierung zu bestätigen. Beachtung verdient die Absicht des Verfassers, sich nicht mit stilkundlichen Erörterungen zum Sakramentshäuschen zu begnügen, sondern auch die Entwicklung des Ranges der Verehrung der aufbewahrten Eucharistie in der katholischen Frömmigkeit, die sich im Sakramentshäuschen zeigt, zu erfassen und darzustellen.

Nach der Vorstellung der Zielsetzung und Methode seiner Arbeit (Kap. I) legt der Verfasser den gegenwärtigen Forschungsstand – liturgiewissenschaftlich und kunsthistorisch – dar (Kap. II) und skizziert sodann die Entwicklung der Aufbewahrung der Eucharistie in der Kirche (Kap. III). In diesem Abschnitt hat der Theologe einige Einwände anzumelden: Es trifft nicht zu, daß die katholische Lehre von der dauernden Realpräsenz von Leib und Blut Christi in den eucharistischen Gestalten „die Voraussetzung für die Aufbewahrung der Eucharistie“ (S. 7) darstellt; diese liegt vielmehr darin, daß mittels der Aufbewahrung und Reichung der eucharistischen Gestalten auch Christen, die an der Feier selbst nicht unmittelbar teilnehmen konnten, Anteil an der Eucharistiefeier der Gemeinde erhalten sollten. Es entspricht der Speise-Gestalt des eucharistischen Mahles, den Abwesenden etwas von den Speisen aufzuheben und zu bringen, wie es der Sprache gemäß ist, der Abwesenden fürbittend zu gedenken. Wäre die Lehre der „Realpräsenz“ der auslösende Faktor, so könnte nicht erklärt werden, warum

es in keiner einzigen Ostkirche irgendeine Form der Anbetung oder der Verehrung der aufbewahrten Eucharistie gibt, obwohl hier die Verehrung der Reliquien, deren eigentümliche Formen (Ewiges Licht, Weihrauch, Kniebeuge, Aufbewahrungs- und Zeigegefäß, Verwendung für Segen und Prozession usw.) die Formen der abendländischen Sakramentsfrömmigkeit grundlegend bestimmt haben, eine große Rolle spielt. Die Unterscheidung zwischen Eucharistiefeier und aufbewahrter Eucharistie ist eine erst im 2. nachchristlichen Jahrtausend entstandene Eigentümlichkeit der abendländischen (Sakramenten-)Theologie, die Aufbewahrung der eucharistischen Speise(n) hingegen ein gemeinsames Erbe der Ost- und Westkirchen, abgesehen von einigen Kirchen reformatorischen Ursprungs. – Es fällt auf, daß der Verfasser die Bezeichnung „Eucharistie“ ausschließlich für die aufbewahrten eucharistischen Gestalten, also in ihrer sekundären Bedeutung, verwendet (S. 15: „Während man im ersten Jahrtausend die Eucharistie vor allem als *Opfergabe* sah, ...“ – trifft so nicht zu). Der erste Satz des 3. Abschnitts (S. 15) gehört sinngemäß an den Anfang des 2. Abschnitts (S. 10). Irreführend ist auch die wiederholte Gleichsetzung der römischen Kirche, deren Theologie und Liturgie deutlich ortskirchliche Merkmale aufweisen, mit der „ganzen Kirche“ (S. 16, 21). Im übrigen ist die Entwicklung des Aufbewahrungsortes der Eucharistie und seiner künstlerischen Gestalt gut dargestellt.

Kap. IV: „Allgemeine Fragen der Sakramentshäuschen“ stellt den ersten Hauptteil der Untersuchung dar. Im ersten Abschnitt werden die verwendeten Materialien (Stein, Holz, Metall, sonstige) und ihre Behandlung aufgezeigt, es folgt eine sehr gute formale Klassifizierung, die künftig allgemein akzeptiert werden sollte:

A. Sakramentsnischen (einfache, mit Giebelbekrönung, mit Architekturverblendung, mit gerahmter Architekturverblendung), die letzte ist bereits eine Übergangsform zu

B. Sakramentsschränke;

C. Sakramentshäuschen im eigentlichen Sinn (in der Regel mit Bodenkontakt durch einen Sockel oder Fuß): a) Pyramidenform, b) Tabernakelpeiler, c) Monstranzform, d) Baldachintypus, e) Fassadentypus, f) gemaltes Sakramentshäuschen und schließlich g) Sonderformen der Renaissance. Mit Recht sieht der Verfasser in den gemalten Sakramentshäuschen sowohl Vorläufer der plastischen Sakramentshäuschen als auch Sparvarianten, wie sie uns auch bei Barockretabeln begegnen.

Der dritte, der *Ikongraphie der Tabernakel* gewidmete Abschnitt berührt wieder intensiv theologische, vor allem sakramententheologische Fragen. Von zentraler Bedeutung ist Christus als Schmerzensmann, nicht nur Andachtsbild, sondern Präsentation des Glaubens an das gegenwärtige Wirken des erhöhten Herrn, der die Male des Leidens und Sterbens trägt und zeigt. Ob die nach unten gekreuzten Arme nur auf Passionsdarstellungen hinweisen (S. 48) oder

nicht auch auf das sog. Turiner Leichentuch, sei dahingestellt. Wichtig die guten Hinweise auf den „meßopfernden Schmerzensmann“, die „Gregoriusmesse“ und die „arma Christi“ (S. 49 u. ö.). – Darstellung des Letzten Abendmahls und von atl. Präfigurationen der Eucharistie machen deutlich, daß man im MA noch durchaus wußte, daß die Eucharistie in erster Linie eine actio, also (heilbringendes) Handeln Christi ist und, erst daraus sich ergebend, der aufbewahrte eucharistische Leib des Herrn. – Die Bezeichnung „Vorläufer“ des Herrn sollte Johannes d. T. vorbehalten bleiben; bei Abel, Abraham, Melchisedek, Mose u. a. m. sollte man Typos gebrauchen oder mit Präfiguration formulieren (S. 52, 71 u. ö.). – Unter den Heiligendarstellungen kommt Maria und den Kirchenpatronen Vorrang zu. Bei Maria fällt auf, daß christologische gegenüber nur mariologischen Darstellungen deutlich Vorrang haben; es trifft aber nicht zu, daß Mariä Verkündigung als „Beginn des göttlichen Heilsplanes“ (S. 96) angesprochen wird. Bei Johannes d. T. (S. 52) wäre darauf hinzuweisen, daß dieser Heilige in jeder Meßfeier im *Agnus Dei* zu Wort kommt. – Schließlich wird noch auf eucharistische Symbole und Inschriften hingewiesen sowie auf den wichtigen Zusammenhang zwischen Sakramentshäuschen und Hl. Grab. Bei der Begründung für die Vorliebe für Turmformen sowohl bei plastischen wie auch bei gemalten Sakramentshäuschen dürfte aber dem Hinweis auf die Stadt Jerusalem gegenüber dem Hinweis auf das Hl.

Grab Vorrang gebühren (S. 55 f. u. ö.).

Das umfassendste Kapitel (V.) enthält die detaillierte Darstellung der *stilistischen Entwicklung* der Sakramentshäuschen in Österreich, angefangen von den Sakramentsschränken des 15. Jh.s bis zu den Spätformen der Renaissance. Mit größter Akribie spürt der Verfasser hier Entwicklungslinien, Einflüsse und Abhängigkeiten auf und läßt so etwas wie „Familien“ von zusammengehörenden, näher oder weiter verwandten Sakramentshäuschen erkennen, die natürlich über Österreich hinausreichen.

Interessant die Hinweise auf die zahlreichen in Wien aufbewahrten Skizzen und Risse für ausgeführte und nicht ausgeführte Sakramentshäuschen. Hier wird einmal mehr die weitreichende Bedeutung der Wiener Dombauhütte St. Stephan erkennbar. Verbindungen von in Österreich wirkenden Künstlern nach Oberitalien, in die Schweiz, in den deutschen Norden sowie nach Osten und Südosten bis nach Siebenbürgen entsprechen der kulturgeschichtlichen Bedeutung Österreichs im späten Mittelalter.

Reich ist der Bestand an ganz oder teilweise erhaltenen Sakramentshäuschen im gesamten Donauraum sowie in Kärnten samt der Region um Murau und in Vorarlberg. Demgegenüber sind Tirol, Salzburg und die Steiermark, abgesehen vom Gebiet um Bad Aussee, auffallend leer. – Als Beispiel für den Entdeckerfleiß des Verfassers sei auf die Erhebung auch der Fragmente von Sakraments-

häuschen hingewiesen, die entweder in anderweitiger liturgischer Verwendung existieren oder außerhalb von Kirchen gefunden worden sind (S. 106–108, 142 u. ö.). Informativ ist die Darstellung der *allgemeinen stilgeschichtlichen Zusammenhänge* (Kap. VI) sowohl mit den Großformen gotischer Architektur wie auch mit der sog. „kleinen Gotik“ der Buchmalerei, der Gold- und Silberschmiede, der Bildstöcke und Brunnen usw. – Berücksichtigt sind schließlich (Kap. VII) auch die *Auswirkungen* der Sakramentshäuschen in Österreich auf die Entwicklung in Europa. Eine *Zusammenfassung* (Kap. VIII) und die *Anmerkungen* (S. 167–199) schließen den Darstellungsteil ab.

Es folgt ein überaus wertvoller Katalog der erhaltenen Sakramentshäuschen und -schränke (S. 200–268), in welchem einzeln und in alphabetischer Ordnung als Sakramentshäuschen aufgelistet und nach einheitlichem Schema beschrieben sind: Position in der Kirche, Typus, Datierung, Höhe, Material bzw. Technik und formale Beschreibung. Hier finden sich zwar überaus viele Wiederholungen aus den Kapp. IV und V, die aber kaum zu vermeiden sind, wenn der Katalog für sich allein benützbar sein soll. Hinweise auf die vorhandene Literatur ergänzen diese Angaben.

Angeschlossen sind weiters das *Verzeichnis der erhaltenen Sakramentsnischen* (S. 269–293) in alphabetischer Anordnung und mit Datierung, aber ohne weitere Angaben, als willkommene Ergänzung zum Katalog; das *Quellenverzeichnis*

(S. 294 f.), das besser mit dem folgenden *Verzeichnis der benützten Literatur* (S. 296–316) verbunden wäre, und das *Verzeichnis der 313 Abbildungen* (S. 317–336), die als Originalaufnahmen im Kunsthistorischen Institut der Universität Graz hinterlegt sind und in Kopien den Inhalt von Bd. 2 ausmachen. – Einen Anhang bilden zwei Tafeln mit *Steinmetzzeichen* und eine *Übersichtskarte* zum Bestand der Sakramentshäuschen im heutigen Österreich.

Mit Bedauern werden bei einem so guten Werk Personen- und Ortsregister vermißt, die dem interessierten Benützer das Auffinden wichtiger Hinweise vor allem im Darstellungsteil ermöglichen.

Insgesamt ist dem Verfasser zu diesem vorzüglichen Werk zu gratulieren. Für Österreich liegt nun eine Abhandlung vor, die für ganz Europa in ähnlicher Weise wünschenswert wäre. Im Hinblick auf die gerade für ein solches Thema unerläßliche Interdisziplinarität zwischen Kunstgeschichte und Theologie – Sakramententheologie, Liturgiewissenschaft und Frömmigkeitsgeschichte – ist allerdings die Theologie leider etwas zu kurz gekommen. Ob nicht ein Autoren-Team für so eine Aufgabe das Richtige wäre?

Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt,
Graz

PFARRAMT HARTBERG (Hg.), *Leiden – Krankheit – Tod*. Hilfen für die christliche Familie, Hartberg 1992, 166 S., kartoniert, öS 80,–.

Diese Broschüre wurde vor kurzem von der Pfarre Hartberg (Diöze-

se Graz-Seckau) herausgegeben. Einige Jahre ist es nun her, daß in den Dörfern und Stadtvierteln Gesprächsrunden stattgefunden haben, in denen über den oft verdrängten Lebensabschnitt *Tod* gesprochen wurde. Weil sich mit lebensbedrohenden Situationen oft Hilflosigkeit paart, kam der Gedanke auf, den Familien eine Handreichung zur Verfügung zu stellen.

In der Vorbereitungszeit (Herstellen eines Probe-Exemplars, Besprechungen mit Vorbetern und Liturgiekreis) einigte man sich auf die Inhalte des Heftchens: Es sollte sowohl Gebete, Lieder, Texte für den Kranken/Sterbenden selbst als auch für die Angehörigen enthalten und ausgeführte Gestaltungsvorschläge für die bei uns üblichen „Totenwachen“ (Gebetsgottesdienste in den Familien oder Dorfkapellen für den Verstorbenen zwischen Todestag und Begräbnis) bringen; außerdem sollte das Format so gewählt sein, daß es für die Vorbeter leicht praktikabel ist.

In den Überlegungen wurde auch daran gedacht, das im Ritus für das Begräbnis enthaltene „Gebet im Trauerhaus“ erneut ins Bewußtsein zu rufen, indem wir, an die Tradition der sog. „Aussegnung“ anknüpfend, eine Feier für die Familie gestalteten, bevor der Tote eingesargt und in die Aufbahrungshalle gebracht wird. Damit wird zugleich der ursprüngliche Dreischritt in den „Verabschiedungen“ beim Begräbnis wiederhergestellt:

- Verabschiedung und Gebet in der Familie (Aussegnung)
- Verabschiedung und Gebet im Dorf (dies wurde bei uns in die Auf-

bahrungshalle verlegt, wie in sehr vielen Gegenden)

- Verabschiedung der Pfarre: Meßfeier und Friedhofgang.

Schließlich wollten wir noch jene kirchlichen „Ansprechpartner“ eines Dorfes, eines Viertels in ihrer Aufgabe stärken, die landauf, landab immer weniger wichtig werden und auszusterben drohen: die Vorbeter. Was lag näher, als dem Vorbeter die ihm zustehende Feier während der Begräbnisliturgie wieder „zurückzugeben“, nämlich die oben angeführte Verabschiedung des Dorfes, die Einsegnung in der Aufbahrungshalle.

Um den Charakter der einen Feier des Begräbnisses zu sichern (volksfrömmigkeitliche Formen verdoppeln des öfteren die offizielle Liturgie, ja laufen zum Teil sogar parallel zu ihr ab), wurden unnötige Verdoppelungen entfernt (etwa Fürbitten bei der Meßfeier und am Grab; „Vater unser“, ...) und damit der ganzen Feier mehr Einheit verliehen.

So wurde schließlich eine Broschüre veröffentlicht, die wir als Hilfestellung für jede Familie unserer Pfarre gedacht haben – sowohl für jene Zeiten, in denen tatsächlich jemand krank oder gestorben ist, als auch für jene Momente, durch die ich mich persönlich auf meinen eigenen Tod vorbereite – also auch eine Hilfe für die „ars bene moriendi“. Die Broschüre ist wie folgt aufgebaut:

- Kurze Hinweise und Hilfestellungen „Was ist zu tun, wenn jemand schwer krank ist, stirbt, gestorben ist?

- Gebete mit Kranken und für Kranke, mit Sterbenden und für Sterbende, für Verstorbene
- Hilfestellungen für die Verfassung von Beileidschreiben
- Psalmen, Hymnen, Lieder, Litaneien, Fürbitten, Danksagungen, Meditationstexte, Lesungen
- Die Aussegnung
- 7 Modelle für die Totenwache
- Totenvesper
- Ablauf des Begräbnisses (für Erwachsene und Kinder) in der adaptierten Form
- Gebete beim Totenmahl
- Urnenbeisetzung

Erste Erfahrungen mit dem kleinen Heftchen (dessen Zusammenstellung aus anderen Handreichungen für diesen Zweck, aber auch von Traditionen unseres Raumes und unserer Pfarre geschah) lassen darauf schließen, daß unsere Intentionen richtig und wichtig waren: die Einsegnung in der Aufbahnhalle wird praktisch immer von den Vorbetern durchgeführt. Natürlich müssen wir auch weiterhin den Vorbetern zur Seite stehen (die Einführungsabende in den Behelf müssen durch Erfahrungsberichte ergänzt werden; weitere Initiativen zur Stärkung dieses „Amtes“ müssen gesetzt werden, ...) und versuchen, gute alte Traditionen mit neuem Leben zu erfüllen.

Die Broschüre ist im Pfarramt A-8230 Hartberg, Hauptplatz 11, zum Preis von öS 80,- (exkl. Porto) erhältlich.

Dr. Wilhelm Krautwaschl, Hartberg

ständigen Kommentar der Jerusalemer Bibel, Herderbücherei 1765, Freiburg i. Br.: Herder 1992, 576 S., kartoniert, DM 16,80.

Ein Beitrag des Herder-Verlages zum Jahr der Bibel 1992 war die Neuauflage der Jerusalemer Bibel, diesmal in Taschenbuchformat und Teilbänden. Viele, vor allem Theologinnen und Theologen, bedauerten sehr, als vor einigen Jahren der Druck der Jerusalemer Bibel eingestellt wurde. Es gab zwar eine Ausgabe der Einheitsübersetzung mit dem vollständigen Kommentar der Jerusalemer Bibel, doch viele ziehen die Herder-Übersetzung der oftmals sehr frei oder unklar ins Deutsche übertragenen Einheitsübersetzung vor. Diesem Mangel wurde bereits im Frühjahr Abhilfe geschaffen, als der erste Band der nunmehr *Kleine Jerusalemer Bibel* betitelten Ausgabe erschienen ist, welcher das Neue Testament und die Psalmen enthält. Die ideale Ergänzung dazu bildet der neue Band *Weisheitsbücher und Propheten*. Gerade diese beiden Schriftgruppen zählen zu den meistgelesenen Teilen des Alten Testamentes. Vor den jeweiligen Texten wird eine ausführliche Einleitung – historisch, theologisch und textkritisch – in die jeweiligen Schriften geboten. Die Einführungen in die Prophetenbücher sind durch kurze Zusammenfassungen über Prophetentum, die prophetische Bewegung und die Lehre der Propheten ergänzt, die dem Leser/der Leserin helfen, die Propheten und deren Wirken besser zu verstehen und entsprechend einzuordnen.

Kleine Jerusalemer Bibel. Die Weisheitsbücher und die Propheten. Herder-Übersetzung mit dem voll

Das sehr ausführliche Stichwortregister bietet einen einzigartigen Schlüssel, Lebens- und Glaubenthemen in der Bibel aufzufinden, ohne ein weiteres einschlägiges Buch benutzen zu müssen.

Es wäre wünschenswert gewesen, in dieser Neuauflage – gemäß der Tradition unserer Schwestern und Brüder im jüdischen Glauben – den Gottesnamen in seiner unvokalisiert Form (JHWH) zu schreiben.

So bleibt zu hoffen, daß zu diesen beiden Bänden bald weitere hinzukommen, die die übrigen Texte des Alten Testamentes enthalten.

Mag. Albert Thaddäus Esterbauer,
Salzburg

JUNG, Herbert, Gottes sanfte Hände über dir. Segensgebete für Gemeinde und Familie, Freiburg i. Br.: Herder 1992, 19,8×10,6 cm, ca. 96 S., Papp., ca. DM 17,80.

Herbert Jung, Gemeindepfarrer und Mentor für die Weiterbildung von Kaplänen und Pastoralreferentinnen und -referenten, will mit diesem Büchlein eine Tradition wiederbeleben, die den Menschen einmal „so vertraut war wie der tägliche Gruß“ (S. 9), nämlich das Sprechen eines Segensgebetes. Es ist ein Ausdruck zärtlicher Zuneigung und liebevoller Aufmerksamkeit; es ist auch Ausdruck des Glaubens an einen

Gott, der sich als Liebhaber des Menschen zeigt. Über jemanden einen Segen zu sprechen bedeutet nichts anderes, als ihn/sie wissen zu lassen, daß man es gut meint, daß man ihn/sie in Gottes besonderen Schutz stellen will. Jung hat dazu verschiedene Texte – eben auch aus der großen biblischen Tradition des Segnens – zusammengetragen und in einem ersten Teil verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres zugeordnet. Darunter finden sich erfreulicherweise auch Familienfesttage wie Geburt, Taufe, Erstkommunion, Firmung, Ehe und Ehejubiläum usw. Ein zweiter Abschnitt ist der „Heiligung des Tages“ gewidmet. Im Schlußteil bringt Jung Segensgebete für unterschiedliche Anlässe wie Reise, Krankenbesuch, nach einem Konflikt, Sterben und – was manchen verwundern wird – ein einfühlsames Segensgebet für jemanden, der von der Kirche Abschied nimmt.

Alle Gebete sind gut formuliert und sprechen die Sprache der Menschen unserer Zeit. Man wird immer wieder gerne zu diesem Büchlein zurückgreifen, sei es im Gebet in der Familie, bei der Vorbereitung von Gebetsstunden und Wortgottesdiensten oder auch, wenn man jemandem schriftlich Gottes Segen zusagen will.

Mag. Albert Thaddäus Esterbauer,
Salzburg

BÜCHEREINGÄNGE

Folgende Werke wurden von Verlagen eingesandt. Eine Besprechung folgt nach Möglichkeit.

Gebet – Meditation – Spiritualität

HOFMANN, Ernst, *Andächtig kommunizieren*. Jesus selbst lehrt es uns, Leutesdorf: Johannes-Verlag 1989, kartoniert, 52 Seiten, DM 3,-.

HOFMANN, Ernst, *Gott? in meiner Ehe*, Leutesdorf: Johannes-Verlag 1992, kartoniert, 50 Seiten, DM 3,-.

HOFMANN, Ernst, *Unser jenseitiger Leib*. Zuversicht aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, Leutesdorf: Johannes-Verlag 1992, kartoniert, 185 Seiten, DM 6,90.

JUNG, Herbert, *Gottes sanfte Hände über dir*. Segensgebete für Gemeinde und Familie, Freiburg/Br.: Herder 1992, 96 Seiten, gebunden, DM 17,80.

KOCH, Kurt, *Bereitet den Weg des Herrn*. Meditationen zur Advents- und Weihnachtszeit, Freiburg/Br.: Herder 1992, 31 Seiten, geh., DM 4,80. Ab 25 Exempl.: DM 3,80, ab 50 Exempl.: DM 3,20, ab 100 Exempl.: DM 3,-, ab 200 Exempl.: DM 2,80.

KOCH, Kurt, *Sein Leben war das eines Menschen*. Meditationen zur Passions- und Osterzeit, Freiburg/Br.: Herder 1992, 31 Seiten, geh., DM 4,80. Ab 25 Exempl.: DM 3,80, ab 50 Exempl.: DM 3,20, ab 100 Ex-

empl.: DM 3,-, ab 200 Exempl.: DM 2,80.

Leben in Fülle. Aus göttlichen Quellen. Die täglichen Gebete erläutert und illustriert, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1991, 224 Seiten, gebunden mit Glanzumschlag, DM 14,50.

MORGENSCHWEIS, Fritz, *Haltezeichen*. Gedanken zu Breviersalmen, Regensburg: Pustet 1992, 11,5×19 cm, kart., DM 16,80.

WINKLER, Hedwig-Maria, *Die Stille leuchtet*. Lieder an Gott, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1987, 92 Seiten, kartoniert.

Bibel und Bibelarbeit

Kleine Jerusalemer Bibel – AT. Die Weisheitsbücher und die Propheten. Herder-Übersetzung mit dem vollständigen Kommentar der Jerusalemer Bibel, Freiburg/Br.: Herder Neuausgabe 1992, Herderbücherei 1765, 576 Seiten, kartoniert, DM 16,80.

KNECHT, Lothar/KNECHT, Martin, *Lebendige Bibelarbeit*. Beispiele für Schule und Gemeinde, Freiburg/Br.: Herder 1992, 288 Seiten, kartoniert, DM 38,-.

RAVASI, Gian Franco, *Das Evangelium nach Matthäus*. Einführung und Erklärungen, München: Neue Stadt 1992, 152 Seiten, gebunden, DM 24,80, sfr 28,70, öS 194,-.

Büchereingänge

Liturgie

KIRCHGESSNER, Bernhard, *Wort in die Stille*. Sonn- und Festtage im Lesejahr A, Regensburg: Pustet 1992, 94 Seiten, 13,8×20,8 cm, kartoniert, DM 14,80.

LAARMANN, Heriburg, *Stern über Bethlehem*. Krippenspiele für Kinder, Freiburg/Br.: Herder 1992, 160 Seiten, kartonierter Glanzumschlag, DM 19,80.

Liturgie und Kunst

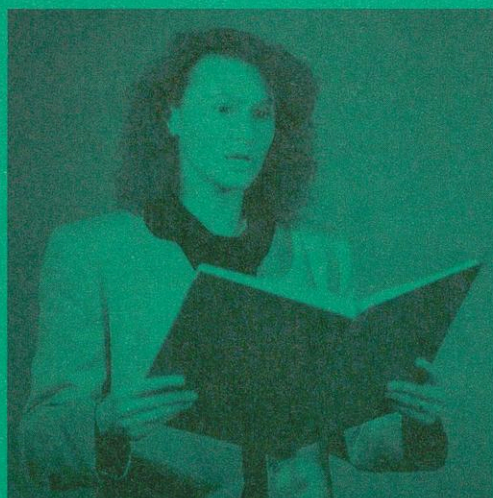
BERGTHALER, Wolfgang/[u. a.] (Hg.), *Funktion und Zeichen*. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum, Graz/Budapest: Schnider 1992, 320 Seiten, Leinen geb.

Sonstiges

GEMEINSCHAFT DER FOKOLARE (Hg.), *Wo zwei oder drei . . .* Die Fokolar-Bewegung. Entstehung – Spiritualität – Initiativen, München: Neue Stadt 1992, 32 Seiten, kartoniert, DM 6,80.

SUDBRACK, Josef, *Eugen Drewermann*. Um die Menschlichkeit des Christentums, Würzburg: Echter 1992, 132 Seiten, Broschur, DM 14,80, öS 115,40.

WEIDINGER, Gertrud und Norbert, *Farbe bekennen*. Ein Wegweiser für größere Ministranten, Freiburg/Br.: Herder 1992, 31 Seiten, geh., DM 4,80. Ab 25 Exempl.: DM 3,80, ab 50 Exempl.: DM 3,20, ab 100 Exempl.: DM 3,-, ab 200 Exempl.: DM 2,80.



Singend laßt uns vor ihn treten

DER KANTORENDIENST

**Ein Video (mit Begleitheft)
zum Kantorendienst
in der Messe**

Gemeinden, die den Kantorendienst haben, machen die Erfahrung:

- ◆ die Feier der Eucharistie wird lebendiger
- ◆ die Freude an der gemeinsamen Feier wächst
- ◆ die Dynamik der Eucharistiefeier wird tiefer erlebt

Wichtige Ziele der liturgischen Erneuerung können damit in das Gemeindeleben umgesetzt werden.

In Gemeinden, die den Kantorendienst noch nicht kennen, kann das Video zeigen, welche Wege zu diesen positiven Erfahrungen auch ihnen offenstehen.

Ziel und Zielgruppe:

Video und Begleitheft wenden sich an alle, die für die Feier der Liturgie im Sinne ihrer nachkonziliaren Erneuerung Verantwortung tragen:

- ◆ die priesterlichen Gemeindeleiter
- ◆ Organisten/Organistinnen, Chorleiter/Chorleiterinnen
- ◆ hauptamtliche und nebenberufliche Diakone
- ◆ Laien – Männer und Frauen –, die Gottesdienste leiten
- ◆ Pfarrgemeinderäte und Liturgieausschüsse
- ◆ Verantwortliche für die liturgische Aus- und Weiterbildung von Priestern und Kirchenmusikern/Kirchenmusikerinnen

Verwendungsmöglichkeiten:

- ◆ in Veranstaltungen der Erwachsenenbildung zu liturgischen Themen
- ◆ in Veranstaltungen zur Motivierung geeigneter Frauen und Männer für den Kantorendienst, unter ihnen besonders Mitglieder von Kirchenchören, Scholen und Singgruppen

VHS / 31 Minuten

Herausgeber: Deutsches Liturgisches Institut Trier

Bestell-Nr. für Video und Begleitheft: 7005, Preis: DM 64,-

Bestell-Nr. für Heft allein: 5007, Preis DM 3,50

(Preise zuzüglich Versandkostenanteil, ab 5 Heften 20% Ermäßigung)

Zu beziehen beim:

Deutschen Liturgischen Institut, Postfach 2628, D-5500 Trier

