

heiliger Dienst

WS Tübingen

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

1
1994
48. Jahrgang

**Dokumentation des Symposions DIE FÜNFZIG TAGE.
FESTZEIT VON OSTERN BIS PFINGSTEN;**
veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
18. und 19. 10. 1993, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Wort zu diesem Heft 1

Jacob Kremer
Biblische Grundlagen zur Feier der Fünzig Tage 3

Hansjörg Auf der Maur
Die fünfzigtägige Osterfeier.
Feiargestalt und Theologie in Geschichte und Gegenwart 16

Lesungen und Gesänge der Fünzig Tage 35

Franz Karl Praßl
Das Halleluja und der österliche Christ.
Musik als prägendes Element der Fünzig Tage 38

Berichte aus den Arbeitsgruppen und Workshops:

Helga Maria Wolf
Alte Bräuche – neue Bräuche in der Osterzeit 54

Günter Rombold
Geist und Geistsendung im Bild 62

Hans Hollerweger
Firmung 70

Erich Renhart – Peter Ebenbauer
Euchologische Texte 71

Erfahrungsberichte:

Rudolf Schwarzenberger
Die Feier der Pentekoste in der Pfarre.
Stolpersteine auf dem Weg nach Pfingsten 73

Sebastian Huber
**Volkstümliche Elemente in der Feier der Zeit
von den Bittagen bis Pfingsten** 75

Roland Bachleitner
Firmerneuerung zum Pfingstfest 78

Literatur zur Pentekoste 80

Aus der Praxis – für die Praxis:
Vesper mit Tauf- und Firmgedächtnis 83

Evangeliiare 86

2A 4737

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Univ.-Prof. Dr. Hansjörg AUF DER MAUR, Schottenring 21, A-1010 Wien.

Pfarrer Mag. Roland BACHLEITNER, Brucknerplatz 4, A-4400 Steyr.

Mag. Peter EBENBAUER, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.

Mag. Albert Thaddäus ESTERBAUER, Institutum Liturgicum,

Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Univ.-Prof. Dr. Hans HOLLERWEGER, Friedensplatz 2, A-4020 Linz.

Dr. Sebastian HUBER OPraem, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck.

Univ.-Prof. Dr. Jacob KREMER, Boltzmanngasse 9, A-1010 Wien.

Prof. Dr. Franz Karl PRASSL, Bergmannsgasse 18, A-8010 Graz.

Univ.-Ass. Dr. Erich RENHART, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.

Prof. DDr. Günter ROMBOLD, Bockgasse 3, A-4020 Linz.

Pfarrer Msgr. Dr. Rudolf SCHWARZENBERGER, Endrestraße 117, A-1238 Wien.

Dr. Helga Maria WOLF, Hartgasse 7/25, A-1190 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 60, DM 9,-, sfr 8,-. Jahresabonnement: öS 206,-, DM 30,-, sfr 28,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Mag. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Mag. Robert Wentz, Salzburg, 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

DVR: 0029874 (211)

HEILIGER DIENST ist eine Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt.

theol

Inhaltsverzeichnis des 48. Jahrganges 1994
Sonstiges mit der Redaktion im Zusammenhang
Grundlegendes zur Liturgie und Liturgik

BEREICH DER THEOLOGIE UND LITURGIE

heiliger Dienst

48. Jahrgang – 1994

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg
Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB
Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter
alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Inhaltsverzeichnis des 48. Jahrganges 1994

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Jacob Kremer</i> Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage.....	1	3
<i>Hansjörg Auf der Maur</i> Die fünfzigstägige Osterfeier. Fei ergestalt und Theologie in Geschichte und Gegenwart...	1	16
<i>Franz Karl Praßl</i> Das Halleluja und der österliche Christ. Musik als prägendes Element der Fünfzig Tage.	1	38
<i>Helga Maria Wolf</i> Alte Bräuche – neue Bräuche in der Osterzeit.....	1	54
<i>Günter Rombold</i> Geist und Geistsendung im Bild.....	1	62
<i>Hans Hollerweger</i> Franciscus Sal. Zauner – ein Motor der Liturgischen Bewegung.....	2	91
<i>Paul Weiß</i> Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr?.....	2	97
<i>Reinhard Meßner</i> Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie	2	107
<i>Josef Schermann – Paul Mascher</i> Das Geschenk der Versöhnung. Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck	2	121
<i>Dominik Daschner</i> Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms (1. Teil)	2	131
<i>Augustin Ulrich Renner</i> Form und Inhalt der „Großen Fürbitten“ des Karfreitags in den ältesten uns erhaltenen Handschriften.....	2	154
<i>Hans Bernhard Meyer SJ</i> Die Instruktion „Varietates legitimae“ über die römische Liturgie und Inkulturation.....	3	186
<i>Bischof Fritz Lobinger</i> Fragen und Probleme der Inkulturation der Liturgie in der Kirche von Südafrika	3	193
<i>Dominik Daschner</i> Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms (2. Teil)	3	200
<i>Günter Duffrer</i> Christuslob – das gesungene Stundenbuch in deutscher Sprache	3	221
<i>Paul Weiß</i> Weil Gott uns zuerst geliebt hat. Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers an Wünschen offen läßt	3	235
<i>Bernhard Kirchgessner</i> „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden	4	254
<i>Helmuth Pree</i> Das Recht auf die Heilsgüter (c. 213 CIC)	4	273
<i>Renate Pillinger</i> Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe	4	292
<i>Andreas Pülz</i> Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkung auf den Taufablauf.....	4	307
<i>Erich Renhart</i> Der nordsyrische Kirchenbau neu betrachtet – oder: Der verweigerte ‘discours de la méthode’	4	318

ZA 4737

<i>Peter Ebenbauer</i>		
Stundengebet mit der Gemeinde im Osterfestkreis.		
Grundlegende Erwägungen und Hinweise zur Gestaltung.....	4	322

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Hans Hollerweger</i>		
Firmung	1	70
<i>Erich Renhart – Peter Ebenbauer</i>		
Euchologische Texte	1	71
<i>Rudolf Schwarzenberger</i>		
Die Feier der Pentekoste in der Pfarre. Stolpersteine auf dem Weg nach Pfingsten.....	1	73
<i>Sebastian Huber</i>		
Volkstümliche Elemente in der Feier der Zeit von den Bittagen bis Pfingsten	1	75
<i>Roland Bachleitner</i>		
Firmerneuerung zum Pfingstfest	1	78
<i>Albert Thaddäus Esterbauer</i>		
Literatur zur Pentekoste.....	1	80
<i>Josef Rafael Kleiner</i>		
Mystagogische Elemente in den Schriften des Märtyrers Justinus	3	241
<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i>		
Hans Bernhard Meyer SJ – zum 70. Geburtstag.....	4	250
<i>Winfried Glade</i>		
In memoriam Heinrich Rennings († 3. Oktober 1994).....	4	251
<i>Liturgische Kommission für Österreich</i>		
Klarstellung über Meßbuchrevision.....	4	331

AUS DER PRAXIS – FÜR DIE PRAXIS

Vesper mit Tauf- und Firmgedächtnis	1	83
Evangeliare.....	1	86
<i>Josef Rafael Kleiner</i>		
Lobpreisen und Danksagen.		
Patristische Elemente für die Mystagogie zu eucharistischen Feiern.....	2	169

WAS MICH STÖRT ...

<i>Thomas Vollmer</i>		
Die Praxis der Brotbrechung	2	174
<i>Franz Nikolasch</i>		
Die vielen kleinen Hostien und das eine Brot.....	2	176

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Dietrich Stollberg</i> , Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale. (Mag. Peter Ebenbauer).....	2	178
<i>Albert Gerhards</i> [u. a.] (Hg.), Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? (Dr. Robert Wentz).....	3	245
<i>Jean Vanier</i> , In Gemeinschaft leben. Meine Erfahrungen. (Mag. P. Franz Lauterbacher OSB).....	3	248
<i>Richard Rohr</i> , Das auferstandene Buch. Die Lebenskraft des Neuen Testaments. (Mag. P. Franz Lauterbacher OSB).....	3	248
<i>Erich Zenger</i> , Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Psalmenauslegungen 1. (Mag. P. Franz Lauterbacher OSB).....	3	248
<i>Paul Ringseisen</i> , Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. (Mag. P. Franz Lauterbacher OSB).....	3	249

BÜCHEREINGÄNGE

Büchereingänge.....	2	182
Büchereingänge.....	3	249

AUTORINNEN und AUTOREN

Auf der Maur, Univ.-Prof. Dr. Hansjörg, Wien		
Die fünfzigstägige Osterfeier. Fei ergestalt und Theologie in Geschichte und Gegenwart...	1	16
Bachleitner, Pfarrer Mag. Roland, Steyr		
Firmerneuerung zum Pfingstfest	1	78
Daschner, Univ.-Ass. Dr. Dominik, Regensburg		
Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms (1. Teil)	2	131
Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms (2. Teil)	3	200
Duffrer, Domherr Dr. Günter, Mainz		
Christuslob – das gesungene Stundenbuch in deutscher Sprache	3	221
Ebenbauer, Mag. Peter, Graz		
Euchologische Texte	1	71
Buchbesprechung: D. Stolberg, Liturgische Praxis	2	178
Stundengebet mit der Gemeinde im Osterfestkreis	4	322
Esterbauer, Mag. Albert Thaddäus, Salzburg		
Literatur zur Pentekoste	1	80
Glade, Prof. Dr. Winfried, Mödling		
In memoriam Heinrich Rennings († 3. Oktober 1994)	4	251
Hollerweger, Univ.-Prof. Dr. Hans, Linz		
Firmung	1	70
Franciscus Sal. Zauner – ein Motor der Liturgischen Bewegung	2	91
Huber, Dr. Sebastian, Innsbruck		
Volkstümliche Elemente in der Feier der Zeit von den Bittagen bis Pfingsten	1	75
Kapellari, Diözesanbischof Dr. Egon, Klagenfurt		
Hans Bernhard Meyer SJ – zum 70. Geburtstag	4	250
Kirchgesner, Pfarrer Dr. Bernhard, Winzer/Donau		
„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“	4	254
Kleiner, Prof. Dr. Josef Rafael, Brilon		
Lobpreisen und Danksagen	2	169
Mystagogische Elemente in den Schriften des Märtyrers Justinus	3	241
Kremer, Univ.-Prof. Dr. Jacob		
Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage	1	3
Liturgische Kommission für Österreich		
Klarstellung über Meßbuchrevision	4	331
Lobinger, Bischof Dr. Fritz, Aliwal North, Südafrika		
Fragen und Probleme der Inkulturation der Liturgie in der Kirche von Südafrika	3	193
Mascher, Paul, Innsbruck		
Das Geschenk der Versöhnung. Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck	2	121
Meßner, Univ.-Doz. Dr. Reinhard, Innsbruck		
Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie	2	107
Meyer, Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard, Innsbruck		
Die Instruktion „Varietates legitimae“ über die römische Liturgie und Inkulturation	3	186
Nikolash, Univ.-Prof. Dr. Franz, Salzburg		
Die vielen kleinen Hostien und das eine Brot	2	176
Pillinger, Ass.-Prof. Dr. Renate, Wien		
Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie	4	292
Präbl, Prof. Dr. Franz Karl, Graz		
Das Halleluja und der österliche Christ. Musik als prägendes Element der Fünfzig Tage	1	38
Pre, Univ.-Prof. DDR. Helmuth, Passau		
Das Recht auf die Heilsgüter (c. 213 CIC)	4	273
Pülz, Univ.-Lektor Dr. Andreas, Wien		
Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina	4	307
Renner, fr. Augustin Ulrich, Augsburg		
Form und Inhalt der „Großen Fürbitten“ des Karfreitags	2	154
Renhart, Univ.-Ass. Dr. Erich, Graz		
Euchologische Texte	1	71
Der nordsyrische Kirchenbau neu betrachtet – oder: Der verweigerte 'discours de la méthode'	4	318
Rombold, Prof. DDR. Günter, Linz		
Geist und Geistsendung im Bild	1	62
Schermann, Prof. Dr. Josef, Pfaffenhofen		
Das Geschenk der Versöhnung. Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck	2	121
Schwarzenberger, Pfarrer Msgr. Dr. Rudolf, Wien		
Die Feier der Pentekoste in der Pfarre. Stolpersteine auf dem Weg nach Pfingsten	1	73
Severus, P. Dr. Emmanuel v., Maria Laach		
Rumänische Mönche in Maria Laach	3	196
Vollmer, Dr. Thomas, Neuss		
Die Praxis der Brotbrechung	2	174
Wentz, Dr. Robert, Salzburg		
Buchbesprechung: A. Gerhards [u. a.] (Hg.), Wahrhaftig, Gott ist bei euch!	3	245
Wess, Pfarrer Univ.-Doz. DDR. Paul, Wien		
Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr?	2	97
Weil Gott uns zuerst geliebt hat	3	235
Wolf, Dr. Helga Maria, Wien		
Alte Bräuche – neue Bräuche in der Osterzeit	1	54

Wort zu diesem Heft

Die Grundordnung des Kirchenjahres und des Neuen Römischen Generalkalenders bemerkt zur Osterzeit: „Die Zeit der fünfzig Tage vom Sonntag der Auferstehung bis Pfingstsonntag wird als ein einziger Festtag gefeiert, als ‚der große Tag des Herrn‘“ (Nr. 22). Damit diese Zeit der fünfzig Tage in ihrer Einheit wieder bewußter wird, hat die Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) ihr Symposium vom 18. bis 19. Oktober 1993 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg, unter das Thema „Die Feier der Fünfzig Tage – Festzeit von Ostern bis Pfingsten“ gestellt. Somit spannt sich ein inhaltlicher Bogen zum Symposium 1991 „Wir feiern Ostern – zu Grundgehalt und Grundgestalt der Paschafeier“ als auch zum Symposium 1992 „Die Vierzig Tage – Der Weg der Gemeinde auf Ostern hin“.

Ausgehend vom jüdischen Pfingstfest legt Univ.-Prof. Dr. Jacob Kremer in seinem Referat „Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage“ dar, daß etwa bei Paulus, aber auch im Johannesevangelium, die Auferstehung Jesu und seine Erhöhung eine Einheit bilden. Ebenso findet sich in den ältesten Texten kein Hinweis auf eine vom Ostergeschehen unterschiedene Sendung des Heiligen Geistes.

Die geschichtliche Entfaltung der Pentekoste, die schließlich in deren Auflösung und Zersplitterung mündete, und die Wiedergewinnung der fünfzigtägigen Osterzeit durch die Erneuerungsbewegungen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeichnet Univ.-Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur in seinem Beitrag „Die fünfzigtägige Osterfeier. Feiergestalt und Theologie in Geschichte und Gegenwart“ nach.

Fruchtbare und höchst aktuelle Gedanken der Kirchenväter zum Halleluja und zum Christen, der es singt, erörtert Prof. Dr. Franz Karl Praßl in seinem Vortrag „Das Halleluja und der österliche Christ. Musik als prägendes Element der Fünfzig Tage“. Abschließend gibt er praktische Anregungen zur musikalischen Gestaltung der Pentekoste.

Die zu unterschiedlichen Themen eingerichteten Workshops dienten u. a. zur konkreten Vertiefung des geistlichen Gehalts der Fünfzig Tage.

So berichtet etwa Frau Dr. Helga Maria Wolf aus ihrem Workshop „Alte Bräuche – Neue Bräuche in der Osterzeit“, wie die Teilnehmer durch Impulsreferat, anschließender Diskussion und Brainstorming Gelegenheit hatten, einen neuen Zugang zu vergangenem, vor allem aber neuem österlichem Brauchtum zu finden.

Wie schwierig es sein kann, den Geist Gottes – aber auch die Dreifaltigkeit – darzustellen, erfuhren die Teilnehmer in der Arbeitsgruppe „Geist und Geistsendung im Bild“, von der Prof. DDr. Günter Rombold berichtet.

Pastorale Fragen zur Vorbereitung und Feier der Firmung als auch ihr Bezug zur Pentekoste standen im Mittelpunkt der Arbeitsgruppe „Firmung“ und werden von Univ.-Prof. Dr. Hans Hollerweger erörtert.

Wer sich für Gehalt und Gestalt von Orationen in der Osterzeit interessierte, konnte im Workshop „Euchologische Texte“ unter der Leitung von Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart und Mag. Peter Ebenbauer anhand konkreter Beispiele Krise und Möglichkeiten heutiger Gottesdienstfeiern erfahren. Ebenbauer faßt die Ergebnisse zusammen.

Die Erfahrungsberichte des Symposiums zeigen Schwierigkeiten, aber auch Chancen auf, die Zeit der Fünfzig Tage österlich zu gestalten und als Einheit zu erfahren.

Pfarrer Msgr. Dr. Rudolf Schwarzenberger weist in seinem Bericht „Die Feier der Pentekoste in der Pfarre – Stolpersteine auf dem Weg nach Pfingsten“ auf zahlreiche Schwierigkeiten hin, die Osterzeit im Bewußtsein der Gläubigen zu verankern bzw. liturgisch entsprechend zu feiern.

Über z. T. heute noch bestehende Bräuche in den letzten beiden Wochen vor Pfingsten erfahren wir von Dr. Sebastian Huber OPraem in seinem Beitrag „Volkstümliche Elemente in der Feier der Zeit von den Bittagen bis Pfingsten“.

Pfarrer Mag. Roland Bachleitner stellt das Modell „Firmerneuerung für Erwachsene“ des Linzer Diözesanrituale vor und gibt Anregungen, bestimmte Elemente eines französischen Modells zu übernehmen.

Als Vorschlag für die Praxis sei auf die Vesper mit Tauf- und Firmgedächtnis hingewiesen, die von den Teilnehmern des Symposions gefeiert wurde und in diesem Heft publiziert wird.

Ebenso wird in dieser Ausgabe eine Auswahl jener wertvollen Evangeliare abgebildet, die auf dem Symposion ausgestellt wurden.

Abschließend bleibt zu hoffen, daß die Feier des Paschamysteriums und ihre Entfaltung in der Pentekoste immer mehr als festlicher Höhepunkt des Kirchenjahres erfahren und zum Angelpunkt christlicher Existenz wird.

Die Redaktion

Jacob Kremer, Wien

Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage

Bekanntlich war die traditionelle Feier wesentlich orientiert an den Aussagen der Apg über die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt sowie die am 50. Tag geschehene Herabkunft des Heiligen Geistes. Liturgisch wirkten sich diese Angaben aus auf das besondere Fest der Himmelfahrt Christi (mit dem Auslöschung der Osterkerze nach dem Evangelium und den Bittprozessionen an den drei vorausgehenden Tagen) und die Feier des Pfingstfestes (mit einer Oktav) als Tag der ersten Herabkunft des Heiligen Geistes und der Geburt der Kirche. Ein Nachhall dieser bis zum 2. Vatikanischen Konzil verbreiteten Folgerungen aus der Apg findet sich noch im Weltkatechismus: Demnach blieb während der „Zwischenzeit“ 40 Tage die Herrlichkeit Christi „noch unter der Gestalt einer gewöhnlichen Menschennatur verhüllt“ und trat der Auferstandene erst bei der „Himmelfahrt“ „in den himmlischen Bereich Gottes“ (Nr. 659–665). Nach dem Weltkatechismus wird zu Pfingsten zudem mit der Ausgießung des Heiligen Geistes „dieser als göttliche Person offenbar“ und wird an diesem Tag „die heiligste Dreifaltigkeit voll und ganz geoffenbart“ (Nr. 731f).

Diese traditionelle Sicht von Himmelfahrt und Pfingsten ist jedoch mit den Ergebnissen der neueren Exegese nicht ohne weiteres zu vereinbaren. Diese Ergebnisse haben – anders als im Weltkatechismus – schon in der Liturgiereform nach dem 2. Vatikanischen Konzil ihren Niederschlag gefunden: Pfingsten wird seither nicht mehr als eigenes Fest mit einer Oktav begangen, und am Pfingstsonntag wird als Evangelium Joh 20,19–23 (die Verleihung des Heiligen Geistes am Ostertag) verkündet. Daher stellt sich die Frage: In welcher Weise kann bei Berücksichtigung der neueren exegetischen Erkenntnisse heute die Feier der Fünfzig Tage sinnvoll begangen werden?¹

Um auf diese Frage antworten zu können, sollen nach einer kurzen Darlegung über das jüdische Pfingstfest die unsere Problematik betreffenden biblischen Stellen erklärt und ihre Relevanz für die heutige Feier der Fünfzig Tage aufgezeigt werden.

1. Das jüdische Pfingstfest

Der Name „Pfingsten“ (πεντεκοστή = 50. [Tag]) ist erst aus hellenistischer Zeit belegt² und kennzeichnet ein Fest als den „Fünfzigsten Tag“. Gemeint ist damit das im Alten Testament meist „Wochenfest“ (ḥag haššabu'ot) genannte Fest unter Bezug auf die

¹ Daß die Ergebnisse der neueren Exegese zu berücksichtigen sind, hat übrigens Johannes Paul II. in seiner Ansprache bei der Rehabilitation von Galileo Galilei am 31. 10. 1992 und bei der Vorstellung der neuen Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ am 23. 4. 1993 betont. Zu dieser sehr erfreulichen Erklärung vgl. meine „Marginalien“ in: StZ 212 (1994) 151–166.

² Tob 2,1; 2 Makk 12,32; vgl. Philo 7, Decal 160; Spec Leg II 176 und Flav. Jos., Ant III 252; Bell I 253.

„sieben Wochen“ der vorausgehenden Ernte.³ Nach Dtn 16,16f zählt dieses Fest zu den drei Wallfahrtsfesten:

„Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer hingehen, um das Angesicht des Herrn, deines Gottes, an der Stätte, die er auswählt, zu schauen: am Fest der Ungesäuerten Brote, am Wochenfest und am Laubhüttenfest. Man soll nicht mit leeren Händen hingehen, um das Angesicht des Herrn zu schauen, sondern jeder mit seiner Gabe, die dem Segen entspricht, den du vom Herrn, deinem Gott, erhalten hast.“

Dasselbe Fest wird Ex 23,16 das „Fest der Kornernte, des ersten Ertrags deiner Aussaat auf dem Feld genannt“. Diese Texte zeigen: Es handelt sich ursprünglich um ein Erntefest, das die Israeliten ähnlich wie das Mazzotfest von den Einwohnern des Landes übernommen haben.

Aufschlußreich ist für uns, daß dieses Fest schon sehr früh in enger Beziehung zum Passa-Mazzot-Fest stand. Dtn 16,16f wird noch als Termin „sieben Wochen nach dem Beginn der Ernte“ angegeben.⁵ Demgegenüber heißt es Lev 23,15f im Anschluß an die Bestimmung über das Pascha-Mazzot-Fest: „Vom Tag nach dem Sabbat, an dem ihr die Garbe für die Darbringung gebracht habt, sollt ihr sieben volle Wochen zählen. Zählt fünfzig Tage bis zum Tag nach dem siebten Sabbat, und dann bringt dem Herrn ein neues Speiseopfer dar!“ Dem entspricht, daß dieses Fest später bei Flav. Jos.⁶ und in rabbinischen Texten als „Schlußfest“ bezeichnet wird.⁷

Wie nun das aus der heidnischen Umwelt übernommene Pascha im Lauf der Zeit auf den Exodus bezogen wurde, geschah dies auch mit dem Wochenfest. Als alter Beleg dafür kann die Deutung des Namens ḥag haššabu'ot (Wochenfest) – unter geänderter Vokalisation – als ḥag hašš'bu'ot (Schwurfest) gelten, wie sie den Aussagen in Jub 6,11 und 29,7 zugrunde liegt. Dort wird dieses Fest als Fest der Bundeserneuerung gewertet, wofür verschiedene Bundesschlüsse angegeben werden. Das Fest eines Bundesschlusses bzw. einer Bundeserneuerung wurde auch in Qumran begangen (1 QS 1,8–2,18), ohne daß dort der Name „Wochenfest“ und ein besonderer Termin genannt wird. Nach einem – allerdings nicht ganz eindeutigen – Fragment der Damaskusschrift in Höhle IV soll es sogar im 3. Monat gefeiert worden sein. Auf eine Feier der Bundeserneuerung als „Schwurfest“ spielt auch die aus der nachexilischen Zeit stammende Angabe in 2 Chr 15,10.14.15 an: „Im dritten Monat des fünfzehnten Jahres der Regierung Asas kamen sie in Jerusalem zusammen [. . .] Das schworen sie dem Herrn mit lauter Stimme, unter Freudenrufen, beim Schall der Trompeten und Hörner. Ganz Juda freute sich über den Schwur; denn sie hatten ihn mit ganzem Herzen geleistet. Und da sie mit bestem Willen den Herrn suchten, ließ er sich von ihnen finden und verschaffte ihnen ringsum Ruhe.“ Im Targum wird diese Zeitangabe später ausdrücklich durch die Nennung des Pfingsttags präzisiert. Wenn nach Ex 19,1f als Zeitpunkt für die Ankunft der Israeliten am Sinai ein Tag im 3. Monat angegeben wird, geht diese Zeitangabe wahrscheinlich auf die liturgische Feier zurück („an eben diesem Tage“) und ist nicht Ausgangspunkt

³ Ex 34,22: „Du sollst das Wochenfest feiern, das Fest der Erstlingsfrucht von der Weizenernte, und das Fest der Lese an der Jahreswende“; vgl. Num 28,26; Dtn 16,10.16; 2 Chr 8,13.

⁴ Vgl. Num 28,26: „Tag der Erstlinge“ (jom habikkurim).

⁵ Auf die Einzelfragen betreffs der Berechnung dieses Datums braucht hier nicht eingegangen zu werden.

⁶ Ant III 252.

⁷ Möglicherweise geht diese enge Verbindung zwischen Wochenfest und Pascha/Mazzot auf den Einfluß priesterlicher Kreise zurück.

für die Datierung des Pfingstfestes. Dazu paßt, daß in rabbinischen Texten dann das Pfingstfest ausdrücklich mit der Gesetzgebung am Sinai verbunden wird.⁸ Dem entspricht auch die später übliche Verlesung der Perikope von der Gesetzgebung am Sinai (Ex 19) in der Liturgie.⁹ Wann dies eingeführt wurde, ist umstritten. Philo und Flav. Jos. erwähnen das nicht. Allerdings wird neuerdings auf eine Diskussion in den Tagen Trajans und Hadrians verwiesen, die darum ging, ob die Tora am Wochenfest proklamiert worden sei oder nicht. Möglicherweise kann die besondere Hochschätzung der Tora in den Tagen nach der Zerstörung des Tempels dazu beigetragen haben; man knüpfte dabei aber wohl an alte Überlieferungen an.

Daß das Pfingstfest im Judentum (wenn auch nicht immer und überall) eine bedeutende Rolle spielte, ist durch viele Texte belegt. Dabei spielte gewiß auch in späterer Zeit noch der Gedanke des Erntedankes eine Rolle, wie die Verbindung der Festinhalte Bundeserneuerung und Erntedank in Jub 6,10–11 belegt. Zur Feier gehörte eine „heilige Volksversammlung“ und die Sabbatruhe (Lev 23,21; Num 28,26). Im Unterschied zum Mazzot- und Laubhüttenfest dauerte das Wochenfest nur einen Tag.¹⁰ Der Dichter des Büchleins Tobit erwähnt (2,1), daß der Pfingsttag mit einem trefflichen Mahl begangen wurde. Philo v. A.¹¹ bezeichnet es sogar als das „größere Fest“ (als Ostern), zu dem wie zu den anderen sehr viele nach Jerusalem pilgerten. Auf die Feier des Pfingstfestes verweisen außer 2 Makk 12,31f mehrere Angaben bei Flav. Jos.; als Beleg sei die Notiz in Bell II 42–43 zitiert:

„Es stand das Pfingstfest bevor – so nennen die Juden ein Fest, das den Abschluß einer Folge von sieben Wochen bildet und von der Zahl der Tage seinen Namen hat –, da rief jedoch nicht der festliche Gottesdienst, sondern die Erbitterung das Volk zusammen. Eine unübersehbare Menge strömte aus Galiläa, Idumäa, Jericho und Peräa jenseits des Jordan herbei; das einheimische Volk aus Judäa aber übertraf sie an Kopfbzahl und männlicher Entschlossenheit.“¹²

Beachtenswert ist für unsere Frage, daß unter den vielen, die kurz nach dem Tod des Herodes anläßlich des Pfingstfestes nach Jerusalem zogen, auch Galiläer waren. Daß auch für die aus dem Judentum stammenden Christen das Pfingstfest ein Festtermin war, belegt die Angabe des Paulus in 1 Kor 16,8: „Ich warte bis Pfingsten in Ephesus“¹³. In den Evangelien wird bekanntlich das Pfingstfest nicht erwähnt. Möglicherweise handelt es sich jedoch bei dem Joh 5,1 erwähnten „Fest“ darum. Daß dieses Fest zur Zeit Jesu von vielen Juden als Wallfahrtsfest begangen wurde, kann jedoch nicht bezweifelt werden. Wenn Lukas Apg 2,1–11 über ein besonderes Ereignis am ersten Pfingstfest nach dem Tod Jesu berichtet, kann er damit jedenfalls an vorhandene Nachrichten über dieses Fest anknüpfen. Inwieweit sein Pfingstbericht allerdings auf ein historisches Geschehen zurückgreift bzw. dieses deutet, vermag nur eine nähere Betrachtung seiner

⁸ So schon bei R. Jose b. Chalapta (um 150 n. Chr.).

⁹ Als Lesungen beim Synagogengottesdienst werden außer Ex 19–20 noch Dtn 16,9; Lev 23, 15–21; Num 28,26–31; Rut; Ps 29; 68; 122; ferner Hab 3 und Ez 1 angegeben.

¹⁰ Einzig in der Diaspora wurde es zwei Tage lang gefeiert.

¹¹ Spec Leg II 176.

¹² Vgl. auch Ant XVII 254.

¹³ Nach der Darstellung des Lukas gibt Paulus bei seinem Abschied in Milet als Grund für den Verzicht auf einen Besuch in Ephesus an: „Denn er eilte, um nach Möglichkeit zum Pfingsttag in Jerusalem zu sein“ (Apg 20,16). Es kann jedoch bezweifelt werden, ob Lukas damit die wahren Gründe des Paulus und somit seine eigenen Worte wiedergibt; denn nach 2 Kor 1,8–10 und Röm 15,30f waren es eher Gründe der Sicherheit, die Paulus dazu veranlaßten.

Darlegung zu zeigen. Dazu ist es ratsam, zunächst die Texte heranzuziehen, die ein solches Geschehen nicht erwähnen.

2. Keine Distanz zwischen Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten

2.1 Bekanntlich gehört für den Apostel *Paulus* die Auferstehung Jesu zu den zentralen Aussagen seiner Predigt, in Übereinstimmung mit der Predigt der anderen Apostel (vgl. 1 Kor 15,3–11). Dabei fällt auf, daß Paulus an keiner Stelle eine zeitliche Distanz zwischen Auferweckung und Erhöhung erwähnt. Nach seiner Verkündigung fallen die Errettung des Gekreuzigten aus der Macht des Todes mit seiner Erhöhung zum κύριος zusammen. Das Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς steht in der wohl schon vorgefundenen Kurzfassung des Glaubensbekenntnisses von Röm 10,9 synonym zu „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“. Ähnlich setzt der alte Christushymnus von Phil 2,6–11 voraus, daß die Erhöhung des Gekreuzigten und die Verleihung des „Namens über alle Namen“ (κύριος) engstens zusammengehören. Dasselbe gilt für die alte, vorpaulinische Formulierung von 1 Thess 1,9f, wo als Parallele zu dem Warten auf Gott (vgl. Ps 130,5–7) das Warten auf „seinen Sohn vom Himmel her, den er von den Toten erweckte, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn errettet“ angeführt wird. Paulus selbst formuliert Röm 8,34: „Wer will verdammen? Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: auferweckt worden ist, der sitzt zur Rechten Gottes, der auch für uns eintritt.“ Auf die dabei vorausgesetzte enge Verbindung von Auferstehung und Erhöhung verweist auch die von Paulus vorgenommene Ergänzung der vorgefundenen Aussage von Röm 1,3f: „der bestellt wurde zum Sohn Gottes (in Macht) dem Geist der Heiligkeit nach aus der Auferstehung von den Toten“. Durch den Zusatz „in Macht“ hebt Paulus hervor, daß der ewige Sohn Gottes durch die Auferstehung von den Toten zum inthronisierten Kyrios wurde. Auf der Linie dieser Aussagen des Paulus liegt auch die Formulierung in Eph 1,19f über die Größe der Macht Gottes, „[. . .] die er in Christus wirkte, indem er ihn von den Toten auferweckte und zur Rechten Gottes setzte [. . .]“.

Paulus erwähnt außerdem an keiner Stelle eine besondere Geistverleihung. Sie ist, wenn wir seine Aussagen richtig interpretieren, engstens mit der Auferstehung und Erhöhung verbunden. Seither ist Christus das πνεῦμα ζωοποιούν (1 Kor 15,45) und bewirkt er, daß in ihm alle lebendig gemacht werden (vgl. 1 Kor 15,21). Dank Christi Auferstehung ist der Dienst des Apostels eine διακονία πνεύματος, die an δόξα die διακονία des Mose weit überragt (2 Kor 3,4–11). Infolge der engen dynamischen Beziehung zwischen dem Auferstandenen und dem πνεῦμα kann Paulus sogar formulieren: „der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Paulus ist davon überzeugt, daß seine Verkündigung durch das Wirken des Heiligen Geistes unterstützt wird (1 Thess 1,5), ja der Erfolg seiner Predigt letztlich dem Wirken des Geistes zu verdanken ist (1 Kor 2,4). Seine Hörer haben ja nach Gal 3,5 aufgrund ihres Glaubens, und nicht etwa aufgrund der Gesetzesbeobachtung, den Heiligen Geist empfangen, der sich in außergewöhnlicher Weise kundtat (vgl. 2 Kor 12,12).

2.2 Im *Johannesevangelium* bilden bekanntlich Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung eine Einheit. Dieses eine Geschehen erfolgt in der „Stunde“, auf die der joh Jesus schon zu Beginn seines Wirkens bei der Hochzeit zu Kana verweist (2,4) und die er durch das „Zeichen“ der Weinspende vorwegnimmt. Daß „seine Stunde“ gekommen ist, spricht Jesus zu Beginn des Abendmahls (13,1) und am Anfang des Hohenpriesterlichen Gebets aus (17,1). Nach den Worten des Evangelisten ist dies die Stunde, in der Je-

sus „verherrlicht“ wird (12,23; 17,1). Dabei ist „verherrlichen“ im vierten Evangelium eindeutig eine zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Tod und Erhöhung, wie mehrere Stellen belegen: Nach 7,39 gibt es in der Kirche das πνεῦμα seit der Verherrlichung Christi; nach 8,54 ist es der Vater, der diese Verherrlichung bewirkt (vgl. 16,14; 17,1.5); nach 12,23 kann Jesus am Ende seines Wirkens sprechen: „die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde“; nach 11,4 führt die Krankheit des Lazarus nicht zum Tod, sondern dient dazu, „damit der Sohn Gottes verherrlicht werde“¹⁴; nach 13,31 sagt Jesus beim Abendmahl angesichts des Verrates durch Judas: „Jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht.“ Nach der joh Wiedergabe der Erzählung vom Einzug in Jerusalem unter Hinweis auf das Prophetenwort Zach 9,9 bemerkt der Evangelist: „Dies verstanden seine Jünger zuerst nicht; aber als Jesus verherrlicht wurde, da verstanden sie, daß dies über ihn geschrieben stand“ (Joh 12,16). Diese Aussagen können noch um andere erweitert werden. Hierher gehören vor allem noch die Worte über die Erhöhung des Menschensohnes: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß der Menschensohn erhöht werden“ (3,14). „Wenn ihr den Menschensohn als den Erhöhten seht“ (8,28); „Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen“ (12,32; vgl. 12,34: „Wieso sagst du: der Menschensohn muß erhöht werden“).

Dieser mit „erhöhen“ und „verherrlichen“ ausgesprochenen Zusammenschau von Jesu Tod, Auferstehung und Erhöhung entspricht auch die Bezeichnung desselben Geschehens mit den Worten: „[. . .] damit ich aus dieser Welt hinübergehe zum Vater“ (13,1); „daß er von Gott ausgegangen ist und zu Gott zurückgeht“ (13,3) und „ich ging vom Vater aus und bin in diese Welt gekommen; ich verlasse wieder die Welt und gehe zum Vater“ (16,28); „jetzt komme ich zu dir“ (17,13). Wer diese joh Ausdrucksweisen beachtet, kann auch in Joh 20,17 nicht den Hinweis auf eine von der Auferstehung am Ostermorgen zeitlich unterschiedene Erhöhung erkennen: „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht aufgestiegen zum Vater“¹⁵. Wie die Fortführung von Joh 20,17 zeigt, deutet der Auferstandene damit lediglich an, daß sein vorher mehrmals angekündigtes (7,33; 16,5.10) „Gehen zum Vater“ noch nicht abgeschlossen ist: „Gehe zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ Zu beachten bleibt auch, daß Maria von Magdala als Inhalt ihrer Ostererfahrung den Jüngern verkündet: „Ich habe den *Herrn* gesehen“, d. h. den schon erhöhten Kyrios.

Zu der joh Zusammenschau gehört auch, daß aus der Sicht des Evangelisten schon am Kreuz der Heilige Geist verliehen wurde, wie es das Herausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu symbolhaft andeutet (19,34).¹⁶ Diese Deutung wird

¹⁴ Aus der Sicht des Johannesevangeliums ist bekanntlich die Auferweckung des Lazarus das Motiv für den Todesbeschluß.

¹⁵ Eine solche wäre dann nach der Erscheinung vor Maria von Magdala und vor der Ostererscheinung am Abend desselben Tages anzusetzen. Diese wurde früher mehrfach als Erhöhung aufgefaßt und mit dem Hinweis darauf erklärt, daß Jesus den Aposteln als der inthronisierte Herr erschienen sei (Mt 28,18; Joh 20,21–23). Das hier erwähnte Aufsteigen am Ostersonntag wurde jedenfalls von der Himmelfahrt nach 40 Tagen unterschieden.

¹⁶ Vgl. den unverkennbaren Bezug zu Joh 7,39 nach dem Wort über das Wasser und zu der Vornahme dieser Geistespende bei der Hochzeit zu Kana: Wein als Symbol dafür, daß Jesus zur Spendung des Lebens in Fülle befähigt ist.

auch durch die joh Schilderung der Erscheinung am Osterabend nahegelegt (Joh 20,19–23): Der Auferstandene zeigt (anders als bei der Parallele in Lk 24,39f) auf seine Seite, haucht dann die Jünger an (in Anspielung auf Gen 2,7) und deutet den Vorgang mit dem Wort: „Empfanget den Heiligen Geist.“ Die Jünger erhalten dadurch Anteil am Lebensodem des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn; sie werden dadurch befähigt, diesen sündentilgenden Lebensodem weiterzugeben: „Welchen ihr die Sünden nachlaßt, denen sind sie nachgelassen.“ Es gibt im Text keinen Anhaltspunkt für die früher manchmal aus Gründen der Harmonisierung mit Apg 2,1–13 vorgetragene Erklärung, Jesus habe den Jüngern zu Ostern einzig das Amtsscharisma verliehen, im Unterschied zu der Geistesgabe am Pfingstfest.

2.3 Nach dem oft wenig beachteten *Schluß des LkEv* (24,50–53) erfolgte der Abschied Jesu von seinen Jüngern und seine Aufnahme in den Himmel schon am Osterabend: „Dann führte er sie hinaus in die Nähe von Betanien. Dort erhob er seine Hände und segnete sie. Und während er sie segnete, verließ er sie und wurde zum Himmel emporgehoben; sie aber fielen vor ihm nieder. Dann kehrten sie in großer Freude nach Jerusalem zurück. Und sie waren immer im Tempel und priesen Gott.“ Voraufgehen in Kapitel 24 die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (24,13–35; mit dem kurzen Bericht über die Erscheinung vor Simon Petrus) und die Erscheinung am Osterabend in Jerusalem (24,36–49), die in einer Rede des Auferstandenen gipfelt, der gegen Ende auf den Empfang des Geistes in Jerusalem vorausweist (24,49). Trotz der Orts- und Zeitangaben kann aus dieser kurzen Erzählung nicht mit Sicherheit auf das Fehlen eines längeren Zeitabstandes zwischen Auferstehung und Himmelfahrt geschlossen werden.¹⁷ Auffallend bleibt jedoch, daß nach den Angaben des Evangelisten kein zeitlicher Abstand etwa von mehreren Tagen angegeben wird. Nach seiner Schilderung besteht vielmehr offensichtlich ein enger Zusammenhang zwischen der Erscheinung des Auferstandenen und dessen Auftragsworten einerseits und seinem Abschied andererseits; der Auferstandene scheidet von ihnen mit dem Gestus eines Hohenpriesters und wird in den Himmel aufgenommen. Sein irdisches Leben ist damit zu Ende. Daß diese Aufnahme auch eine besondere Inthronisation bedeutet (etwa ein „Sitzen zur Rechten Gottes“), wird nicht angedeutet. Im Gespräch mit den Emmausjüngern sagt der Auferstandene sogar: „Mußte nicht Christus dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen“ (24,26). Der Auferstandene ist demnach für das LkEv schon am Ostertag der Erhöhte. Die Jünger geben nach Lk 24,52 zu erkennen, daß sie Jesus wirklich als den auferstandenen Herrn erkannt haben, da sie anbetend vor ihm niederfallen, mit großer Freude nach Jerusalem zurückkehren und im Tempel Gott preisen. Es fehlen – im Unterschied zu den Angaben der Apg – jede Erwähnung einer noch weiteren Einführung in das Ostergeschehen durch den Auferstandenen und ein Hinweis auf die Wiederkunft des in den Himmel Aufgenommenen. Wenn diese kurze malerische Zusammenschau auch nicht völlig unvereinbar mit den andersartigen Aussagen der Apg ist, so deutet sie zumindest an, daß der Darstellung der Apg nicht das Gewicht zukommt, das ihr oft zugeschrieben wurde. Sie bleibt aber auch offen für die erst später erfolgende Sendung des Heiligen Geistes.

¹⁷ Die kirchliche Tradition in Jerusalem faßte die Erzählung denn auch als Bericht auf und harmonisierte sie mit den Angaben von Mt 28,16–20 über die Erscheinung in Galiläa, indem sie diese auf das „Kleingaliläa“ auf dem Ölberg bezog.

Verwandt mit dieser kurzen Schilderung des Abschieds Jesu ohne Erwähnung eines 40tägigen zeitlichen Zwischenraums ist die jüngere Zusammenfassung älterer Überlieferungen in dem sekundären Markusschluß. Dort wird nach einem Resümee der Erscheinungsberichte einzig erzählt: „Nachdem Jesus, der Herr, dies zu ihnen gesagt hatte, wurde er in den Himmel aufgenommen und setzte sich zur Rechten Gottes. Sie aber zogen aus und predigten überall. Der Herr stand ihnen bei und bekräftigte die Verkündigung durch die Zeichen, die er geschehen ließ“ (Mk 16,19f). Demnach wurde der Herr (unmittelbar?) nach seinen Worten an die Jünger in den Himmel aufgenommen und nahm zur Rechten Gottes Platz. Dabei ist die auch im Credo zitierte Formulierung vom Sitzen zur Rechten Gottes ein Reflex der bekannten urkirchlichen Deutung der österlichen Inthronisation unter Bezug auf Ps 110,1.¹⁸

3. Die Angaben über „Himmelfahrt“ und Pfingstgeschehen in der Apg

3.1 Im Unterschied zu dem Schluß des LkEv weist dessen Verfasser in der Apg nach einem Rückblick auf „das erste Buch“ auf das hin, „was Jesus anfang zu lehren und zu tun bis zu dem Tag, da er aufgenommen wurde, nachdem er den ausgewählten Aposteln durch den Heiligen Geist eine Weisung erteilt hatte“ (1,1f). Er fährt fort: „Ihnen hat er nach seinem Leiden durch viele Beweise gezeigt, daß er lebt; vierzig Tage hindurch ist er ihnen erschienen und hat vom Reich Gottes gesprochen“ (1,3). Jesus hat sich demgemäß 40 Tage hindurch als lebend ausgewiesen und die Apostel über das Reich Gottes belehrt. Die Zahl „40“ hat sicher symbolischen Charakter.¹⁹ Die Angabe „40 Tage“ besagt hier einerseits, daß der Auferstandene sich nur in einer begrenzten Zeit den Aposteln zu erkennen gegeben hat (vgl. Apg 13,31).²⁰ Andererseits drückt sie aus, daß die Zeugen Jesu hinlänglich über seine Anliegen informiert wurden. Nach Lk besteht daher kein Grund, noch auf andere Offenbarungen zu warten, wie diese in bestimmten Kreisen der Urkirche erwartet bzw. verbreitet wurden, die sich dafür auf eine längere Zeit vor der Himmelfahrt beriefen. Belege für diese antignostische Tendenz bieten die in manchen Schriften gemachten Zeitangaben.²¹ Außerhalb von Apg 1,3 ist eine Zwischenzeit von 40 Tagen zwischen Ostern und Himmelfahrt in der frühen Kirche vor dem 4. Jahrhundert nicht belegt. Nach den Angaben frühkirchlicher Autoren wurde hingegen die Himmelfahrt mit dem Ostersonntag (Barn 15,9) bzw. mit dem Pfingstfest verbunden (Eusebius v. Caesarea, Über das Osterfest).

Der Verfasser der Apg erzählt dann weiter (in Einklang mit Lk 24,49), daß die Apostel – wohl nach den 40 Tagen – vom Auferstandenen den Auftrag erhielten, nicht von Jerusalem wegzugehen, sondern hier „die Verheißung des Vaters“ zu erwarten (1,4). Dies erläutert der Herr mit der Ankündigung einer Taufe mit Heiligem Geist in wenigen Tagen (1,5). Diese Verheißung wiederholt er dann in seiner Antwort auf die Frage nach

¹⁸ Vgl. Röm 8,34; Mk 14,62par; Eph 1,20; 1 Petr 3,21; Apg 7,55.

¹⁹ Vgl. die Angaben in der LXX bei der Sintflut, beim Aufenthalt des Mose auf dem Gottesberg, bei der Reise der Kundschafter, beim Weg des Elija zum Gottesberg; Esra zieht sich 40 Tage zurück, um das Gesetz niederzuschreiben (Esr 14,23); ähnlich syr Bar 76,2–5; zu erwähnen ist auch Jesu 40tägiger Aufenthalt in der Wüste (Mk 1,13).

²⁰ Darauf verweist in anderer Form 1 Kor 15,8: „als letztem von allen erschien er auch mir“.

²¹ Z. B. 545 Tage (Asc Jes 9,12), 550 Tage (Apoc Jac); 18 Monate (zitiert bei Iren., Adv. Haer. I,3,2; 30,14); 11 Jahre (Pistis Sophia).

dem Zeitpunkt der Wiederherstellung der Königsmacht für Israel: „Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (1,8). Bei den Jüngern wird dadurch die Erwartung des Kommens des Heiligen Geistes geweckt, da sie dieses in Verbindung mit ihrem Missionsauftrag sehen konnten.

3.2 Es folgt dann zunächst eine anschauliche und von Lk 24,51 verschiedene Schilderung der Aufnahme Jesu in den Himmel (1,9–11). Das Hauptgewicht der Erzählung liegt auf dem Kommentar zu dem von den Jüngern geschauten Vorgang, den zwei „Männer in weißen Gewändern“ geben. Durch diesen werden die „Männer aus Galiläa“ auf die noch ausstehende, aber mit Sicherheit erfolgende Parusie verwiesen.

Von den unmittelbar darauf nach Jerusalem zurückgekehrten Aposteln heißt es, daß sie, die namentlich aufgezählt werden, zusammen mit Frauen, mit der Mutter Jesu und seinen Brüdern im Gebet verharrten (1,12–14). Der Evangelist hat dies sicher als Vorbild für die junge Kirche aufgeschrieben. Dabei bleibt offen, ob dieses Warten im Gebet vornehmlich auf die angekündigte Parusie ausgerichtet ist oder auf die kurz vorher (V. 5,8) gegebene Verheißung des Heiligen Geistes.

Weniger als Vorbild für die Leser, sondern hauptsächlich zwecks Einarbeitung einer alten Überlieferung schildert Lk dann verhältnismäßig breit die Bestellung eines Ersatzapostels für den Verräter Judas durch einen Kreis von ca. 120 „Brüdern“ (1,15–26).²² Da der Kreis der Zwölf in der Urkirche keine besondere Rolle gespielt hat und nach dem Tod des Jakobus (Apg 12,2) kein Ersatz für ihn bestellt wurde, kann man fragen, ob diese frühe Ergänzung des Zwölferkreises nicht im Hinblick auf die den Zwölf im Gericht zugeordnete Position (vgl. Lk 22,28–30par) geschah und (vgl. 1,6f) als Beleg für die Naherwartung der Apostel zu bewerten ist. Einen Bezug zum anschließenden Pfingstgeschehen läßt diese Erzählung jedenfalls nicht erkennen; höchstens dient sie aus der Sicht des Verfassers dazu, die Leser auf „die Zwölf“ als die maßgeblichen Empfänger des Heiligen Geistes (vgl. 2,14) vorzubereiten.

Auf ein in der anschaulichen Erzählung von Apg 1,9–11 (wie auch in den schon erwähnten Angaben von Lk 24,51 und Mk 16,19) vorausgesetztes besonderes Geschehen des Aufstiegs Christi spielt auch die Formulierung in 1 Petr 3,22 an: „[. . .] (Christi), der zur Rechten Gottes ist, nachdem er gegangen ist in den Himmel, und Engel, Gewalten und Mächte sind ihm unterworfen.“ Möglicherweise nimmt darauf auch der alte Hymnus in 1 Tim 3,16 Bezug: „Er wurde geoffenbart im Fleisch, gerechtfertigt durch den Geist, geschaut von den Engeln.“ Hier wird neben der Menschwerdung (im Fleisch) und der Auferweckung (als Rehabilitation durch den Geist) noch das „geschaut von den Engeln“ angeführt. Dies ist am ehesten auf die Erhabenheit über die Engel zu beziehen, vielleicht sogar in Verbindung mit jüdischen Texten, die von einer Himmelsreise durch die Chöre der Engel hindurch sprechen.

3.3 Über das Pfingstgeschehen erzählt der Verfasser der Apg dann zunächst in einem doppelgliedrigen Bericht (2,1–4,5–13). An diesen schließen sich die Wiedergabe der Pfingstpredigt des Petrus an (2,14–36) sowie ein kurzer Bericht über deren Auswirkung, die Bekehrung und Taufe von ca. 3000 Menschen (2,37–41). Es folgt dann noch ein exemplarischer Sammelbericht über das Leben der Urkirche (2,42–47). Alle For-

²² Das Ende des Judas wird hier übrigens in den bekannten Farben eines Verbrechertodes geschildert (vgl. Apg 12,23; anders Mt 27,3–10).

scher sind sich heute darüber einig, daß hier weder ein protokollarischer Bericht vorliegt noch eine buchstäbliche Wiedergabe der Predigt des Petrus.²³ Im Pfingstbericht selbst deuten das die kunstvolle Darlegung in 2,1–4 und die besonders vielen Anzeichen Ikk Sprache in 2,5–13 (unter Verwendung einer größtenteils vorgegebenen Völkerliste) an. Vieles spricht dafür, daß Lukas sich bei der theophanieartigen Schilderung in 2,1–4 eng an eine vorgegebene Tradition anschloß, in 2,5–13 diese hingegen mit eigenen Worten kommentierte.

Umstritten ist, ob die Formulierung in 2,4 („und sie fingen an in fremden Sprachen zu reden“) in der vorliegenden Fassung auf eine Vorlage zurückgeht oder vom Evangelisten stammt. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, wie das zugrundeliegende Geschehen, falls damit gerechnet werden kann, näher zu bestimmen ist. M. E. spricht sehr viel dafür, daß Lukas hier eine vorgefundene Formulierung wiedergibt, die ähnlich wie die Angaben über das „Brausen wie von einem gewaltigen Sturm“ und über das Erscheinen von „Zungen wie von Feuer“ aus einer Vorlage stammt, die das Pfingsterlebnis der Jünger in Farben jüdischer Erzählungen des Sinaigeschehens schilderte, wie diese zu Pfingsten in den Synagogen vorgetragen wurden.²⁴ Die jüdischen Ausmalungen legten es nahe, den Mut und die Befähigung der Apostel, an diesem ersten Wallfahrtsfest nach dem Tod Jesu, den Gekreuzigten öffentlich und in einer für alle verständlichen Weise als den Messias und Kyrios zu verkünden, auf den ihnen geschenkten Heiligen Geist zurückzuführen, dessen Empfang die Propheten für die Endzeit in Aussicht gestellt hatten. Lukas hat die im Kern vorgefundene Aussagen von V. 2–4 in den folgenden Versen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Predigt bei allen Völkern interpretiert.

Nach der Ansicht anderer Exegeten liegt dem Pfingstbericht und besonders V. 4 hingegen ein ekstatisches Erlebnis zugrunde, wie es auch Apg 10,46 und 19,6 beschrieben wird. Erst spätere Erzähler wie Lukas hätten es als ein Reden in fremden Sprachen wiedergegeben, da zu ihrer Zeit die Glossolalie nicht mehr bekannt war und entsprechende Aussagen im Sinn eines ekstatischen Lobpreises der Großtaten Gottes aufgefaßt wurden (vgl. Apg 2,11).²⁵ Nach diesen Erklärungen ist es zudem nicht sicher (für manche eher unwahrscheinlich), daß sich der Pfingstbericht auf ein konkretes Geschehen am ersten Pfingsttag nach dem Tod Jesu bezieht. Der Hinweis darauf könnte auch bloße Ikk Veranschaulichung sein.

Wenn auch diese Fragen nicht einhellig beantwortet werden können, so ist doch klar ersichtlich, worauf es in dem vorliegenden Bericht vor allem ankommt: Die Apostel wurden der Verheißung Jesu entsprechend mit dem Heiligen Geist erfüllt, und in der Kraft dieses Geistes haben sie ihren Auftrag als Zeugen ausgeübt. Dabei liegt der Ikk Schilderung – anders als Joh 20,22f – die Auffassung zugrunde, daß der zu Pfingsten

²³ Dies belegt z. B. der einzig auf der griechischen Übersetzung des AT (LXX) fußende Schriftbeweis mit Ps 16,8–11 (LXX Ps 15,8–11) in 2,27.

²⁴ In späteren Midraschim wird die universelle Geltung der Tora sogar durch die Erzählung veranschaulicht, daß sie am Sinai in 70 Sprachen verkündet worden sei. Es gibt mehrere Anhaltspunkte dafür, daß diese jüngeren Erklärungen an ältere Überlieferungen anknüpften.

²⁵ Nach der Rekonstruktion von G. Lohfink trafen die aus Galiläa zurückkehrenden Jünger in Jerusalem auf die zurückgebliebenen Frauen, die von der Entdeckung des leeren Grabes mit ihren Engelserscheinungen erzählten; dabei wurde bei allen eine solche Begeisterung ausgelöst, die zum Ausbruch von Glossolalie führte.

verliehene Heilige Geist wesentlich eine inspiratorische und weniger eine sündentilgende Wirkung hat, obwohl letzteres zumindest in der Aufforderung zur Taufe (Apg 2,38) angedeutet wird.

Durch die anschließende Wiedergabe der Pfingstpredigt (2,14–36) unterstreicht Lukas, daß die Begabung der Apostel mit dem Heiligen Geist sie dazu befähigte, in eindrucksvoller Weise die Auferstehung und Erhöhung Jesu zu bezeugen. Dadurch daß diese Erfahrung der Geistbegabung außerdem als Zeichen des Anbruchs der Endzeit gedeutet wird (unter Berufung auf Joel 3,1–5), wird das Pfingstgeschehen außerdem mit der Parusieerwartung in Verbindung gebracht. Zugleich zeigt die Betroffenheit der 3000 Menschen durch die von Zeichen begleitete Predigt und ihre Taufe den Anfang der Kirche an.

3.4 Ein Indiz dafür, daß die Apg 2,1–13 vorliegende Verbindung zwischen urkirchlichem Geistempfang und Pfingsten sehr alt ist und (abhängig von der Apg?) in der frühen Kirche ihr Echo gefunden hat, ist die Aussage von Eph 4,7f: „Aber jeder von uns empfing die Gnade in dem Maß, wie Christus sie ihm geschenkt hat. Deshalb heißt es: Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, er gab den Menschen Geschenke.“ Im Kontext dieser Verse handelt der Verfasser dieses deuteropaulinischen Briefes von den unterschiedlichen Geistesgaben, die er allerdings nicht Charismen nennt. Als solche werden der späteren Sicht entsprechend fast nur die Amtsgnaden genannt: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer (4,11). Im Unterschied zu 1 Kor 12 ist der Spender dieser verschiedenen Gaben hier nicht Gott, sondern Christus: „wie Christus sie geschenkt hat“. Der Verfasser belegt dies, indem er Ps 68,19 zitiert, allerdings nicht nach dem Urtext: „Du bist hinaufgezogen zur Höhe, / hast Gefangene weggeführt, / hast Gaben unter den Menschen empfangen“ (ähnlich auch in der LXX). Dies ist nach Auskunft der Experten ein Reflex ältester Kulttradition vom Triumphzug des Gottkönigs hinauf zu dem auf einer Höhe (Tabor?) gelegenen Heiligtum. Im Judentum wurde derselbe Text durchgängig auf den Aufstieg des Mose zum Sinai gedeutet und in einer Lesart zitiert, die der Eph 4,8 angeführten entspricht: „Du bist zum Himmel emporgestiegen, das ist Mose, der Prophet, / du hast die Gefangenschaft gefangen geführt, / du hast Worte der Tora gelernt, / du hast sie den Menschenkindern als Gaben [Geschenke] gegeben“ (Targ Ps 68,19). In dieser Form ist der Psalmvers geeignet, als Hinweis auf den Aufstieg Christi und auf die Gaben, die der erhöhte Herr schenkte, zu dienen, wie es Eph 4,9–11 dann als Exegese vorträgt: „Das ‚er stieg hinauf‘, was heißt das anders, als daß er auch hinabstieg zu den Niederungen der Erde? Der hinabstieg, ist es auch, der hinaufstieg über alle Himmel, damit er das All erfülle. Und ‚er gab‘ die einen als Apostel, die anderen als Propheten, die anderen als Hirten und Lehrer.“ Diese midraschartige Auslegung von Ps 68,19 weist mehrere sprachliche Berührungen mit dem Pfingstbericht auf: „einem jeden / einen jeden“ (Apg 2,3), „nach dem Maß / wie“ (Apg 2,4c); „gab“ (Apg 2,4). Außerdem erklärt sie, wie es auch in der Pfingsttradition geschieht (Apg 2,33), daß der Heilige Geist bzw. die Geistesgaben durch den erhöhten Herrn geschenkt werden. Schließlich bezieht die jüdische Auslegung Ps 68,19 auf die Gesetzgebung am Sinai, die später beim jüdischen Pfingstfest gefeiert wurde.

Daß der Geist Gottes, wie im Pfingstbericht anschaulich geschildert, „vom Himmel her“ gegeben wurde, wird auch 1 Petr 1,12 vorausgesetzt: „Ihnen [den Propheten] ist geoffenbart worden, daß sie nicht sich selbst, sondern euch dienen sollten mit dem, was euch nun verkündigt wird durch die, die euch das Evangelium verkündigt haben durch

den Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt ist. Das alles zu sehen haben sogar schon die Engel ersehnt“.

4. Zusammenfassung und Folgerungen

4.1 Als Ergebnis der dargebotenen Auslegung seien hier folgende Punkte angeführt und im Sinn einer systematischen Zusammenschau durch einige andere Texte ergänzt:

(1) Die Apostel haben Jesu Auferstehung und Erhöhung als Einheit betrachtet; im vierten Evangelium wird dazu sogar die Kreuzigung als das Geschehen der „Stunde“ gezählt, einschließlich des darauf bezogenen Verrats. Diese Sicht hat wesentlich auch die Verfasser der neutestamentlichen Schriften bestimmt. Eine Ausnahme bilden Apg 1 und das Resümee Mk 16,19, wo die Erhöhung bzw. Himmelfahrt deutlich von der Auferstehung unterschieden wird. Ein Widerhall dieser Sicht liegt in etwa auch 1 Petr 3,22 sowie Joh 20,17 und 1 Tim 3,16 vor. Die Fixierung auf einen Termin „nach 40 Tagen“ – so einzig in der Apg – ist als symbolische Veranschaulichung und nicht als historische Angabe zu bewerten, zumal der Verfasser von Apg 1,3 in Lk 24,52 eine andere Zeitangabe macht und auch in den ersten christlichen Jahrhunderten andere Zeiten genannt werden. Der Vergleich der Apg 1,9–11 erzählten „Himmelfahrt“ mit den Angaben des Verfassers in Lk 24,52 zeigt, daß diese Schilderung nur eine Veranschaulichung neben anderen ist.

(2) Eng verbunden mit der Auferstehung und Erhöhung sind die Erscheinungen des Auferstandenen, die in einem festumgrenzten Zeitraum erfolgten, wie die Aussage von 1 Kor 15,8 („als letztem erschien er mir“) und die symbolische Angabe der 40 Tage in Apg 1,3 zeigen. Ihre einzigartige Bedeutung liegt darin, daß durch sie die Betroffenen in besonderer Weise als „Apostel“ legitimiert und ausgesandt wurden. Spätere „Erscheinungen“ (wie z. B. Offb 1,9–20 und auch 2 Kor 12,3) sind davon zu unterscheiden.²⁶

(3) In den ältesten Texten findet sich kein Hinweis auf eine vom Ostergeschehen unterschiedene Sendung des Heiligen Geistes. Nach Joh 19,34 und 20,22 gehört sie engstens zum Ostergeschehen selbst, wenn auch Joh 20,22 in gewisser Weise eine zeitliche Distanz (zwischen Kreuzigung bzw. Auferstehung und Osterabend) andeutet, die allerdings eher bildhaft zu interpretieren ist.

(4) Ein Unterschied zwischen Auferstehung und Geistsendung wird sehr deutlich in der Apg gemacht; dort wird zunächst ausdrücklich auf die erst noch zu erwartende Geistsendung verwiesen (Apg 1,5.8); diese wird sodann im Pfingstbericht (Apg 2,1–13) geschildert, dem dann die Geistsendungen in Apg 10,46f; 11,15 und 19,5 sowie in Apg 8,15 (in Samaria) folgen. Auf eine noch ausstehende Sendung des Geistes verweist der Auferstandene auch nach Lk 24,49 am Osterabend. Dieser Verheißung des Geistes entspricht in etwa die Verheißung des Geistes in den joh Parakletsprüchen Joh 14,16f.26; 15,26f; 16,7–11.13–15.²⁷ Wenn auch die Fragen nach dem Hergang und Termin des Apg

²⁶ Die Apg 22,17–21 geschilderte Erscheinung vor Paulus in Jerusalem ist eine fiktive Ergänzung der Erscheinung vor Damaskus. Die Apg 18,9f erwähnte ekstatische Erfahrung des Paulus in Korinth gehört zu den außergewöhnlichen Erfahrungen des Apostels, ähnlich wie die ihm erteilte Antwort auf die Bitte, vom „Stachel im Fleisch“ bzw. vom „Satansengel“ befreit zu werden: 2 Kor 12,9.

²⁷ Auf Jesus selbst kann bei einer kritischen Prüfung der Texte einzig die Verheißung des Geistes als Beistand in den Verfolgungen zurückgeführt werden (vgl. Mk 13,11par).

2 geschilderten Pfingstgeschehens nicht einhellig beantwortet werden können, so hindert diese Ungewißheit nicht daran, in dem Pfingstbericht ein anschauliches Bild dafür zu sehen, daß der Kirche durch den Auferstandenen der Geist Gottes geschenkt wurde. Wenn dies in einer eigenen Schilderung dargelegt wird, spiegelt das zumindest die urkirchliche Geisterfahrung wider, wie sie besonders Gal 3,5 und 1 Thess 1,5 belegt ist.

4.2 Als Folgerung aus dem exegetischen Befund legen sich für die heutige liturgische Feier der „Fünfzig Tage“ mehrere Anregungen nahe.

(1) Die in der Bibel sicher begründete Distanz zwischen Auferstehung und Erhöhung einerseits und den Ostererscheinungen andererseits berechtigt und fordert, die Feier des Pascha in den anschließenden Tagen und Wochen in besonderer Weise fortzuführen. Dabei kommt den 50 Tagen in Anlehnung an die jüdische Liturgie, an die Darstellung der Apg (unabhängig von der Frage der Historizität) und der frühkirchlichen Tradition ein besonderes Gewicht zu. Wie dies zusammenfassend Apg 1,3 ausgesagt wird, verdienen dabei zwei Themen besondere Aufmerksamkeit: Die Betonung der Zuverlässigkeit der Osterbotschaft (Christus hat sich in dieser Welt zu einer bestimmten Zeit glaubwürdig als der Auferstandene ausgewiesen) und das österliche Verstehen der Botschaft Jesu vom Anbruch der Gottesherrschaft, deren Vollendung bei der Parusie noch aussteht. Deshalb ist die Verkündigung der Osterevangelien und der entsprechenden Texte der Apg sowie auch die Perikopenauswahl aus den österlich geprägten Abschiedsreden des Johannesevangeliums für diese Wochen höchst sinnvoll (vgl. Joh 16,13). Vielleicht sollte auch der Offenbarung des Johannes in dieser Zeit größere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

(2) Insofern die Zeitangabe „40 Tage“ eindeutig symbolisch zu verstehen ist und die Schilderungen der Himmelfahrt in Lk 24,52 und Apg 1,9–11 bloß bildhafte und zudem unterschiedliche Veranschaulichungen sind, muß gefragt werden, ob es heute noch angebracht ist, das erst im 4. Jahrhundert eingeführte Fest der „Himmelfahrt“ eigens als gebotenen Feiertag zu begehen, zumal dadurch landläufig falsche Vorstellungen geweckt werden.

(3) Den Angaben der Apg und auch der joh Abschiedsreden gemäß gehört in diese Zeit vor allem die Besinnung der Kirche auf das Geschenk des Heiligen Geistes und das ständig neue Sich-Öffnen dafür im Gebet. Dabei ist zu bedenken, daß die schon zu Ostern (und in der Taufe) erhaltene Teilhabe an dem göttlichen Lebensodem nicht positivistisch und statisch (an einen bestimmten Termin gebunden) aufgefaßt werden darf, sondern als eine sozusagen dynamische „Beatmung“ durch Gott und den Auferstandenen. Deshalb sollte den Heilig-Geist-Hymnen bzw. der Sequenz „Veni creator spiritus“ in der ganzen Osterzeit ein breiter Raum gegeben werden. Dem Gesamtzeugnis der Bibel entsprechend kommt dem Heiligen Geist sowohl eine lebenspendende (sündentilgende) als auch eine inspirierende (zu prophetischer und mutiger Verkündigung anleitende) Wirkung zu. Nicht zu übersehen ist in diesem Zusammenhang, daß die Gabe des Heiligen Geistes auch eine eschatologische ist, als Vorausgabe für die Vollendung des einzelnen und der Weltgeschichte.

(4) Das Apg 1,14 aufgeworfene Bild der Urgemeinde, die einmütig dem Gebet obliegt, verweist darauf, daß die ersten Tage und Wochen nach der Auferstehung Jesu die Anfangszeit der Kirche bildeten. Dementsprechend kann gerade die Osterzeit dazu anleiten, darüber zu staunen, daß der Auferstandene in der Kirche und durch die Kirche

sein Werk fortführt.²⁸ Die Kirche ist nicht bloß eine Gemeinschaft Gleichgesinnter (wie andere Religionsgemeinschaften), sondern der durch seinen Lebensodem geschaffene und zusammengehaltene Leib. Zu ihrer Aufgabe gehört wesentlich, „die Großtaten Gottes“ in unserer Geschichte zu „verkünden“ (vgl. Apg 2,11), nicht zuletzt in Fortsetzung der den Aposteln aufgetragenen Aufgabe, „Zeugen“ zu sein „bis ans Ende der Welt“ (Lk 24,48; Apg 1,8).

(5) Zum Beten der jungen Kirche gehört nach dem von Lukas im Blick auf seine Leser entworfenen Vorbild wesentlich das Lob Gottes („sie waren ständig im Heiligen Geist und lobten Gott“, Lk 24,53; vgl. Apg 2,47). Darum hat in der Osterzeit das Halleluja mit Recht einen besonderen Platz in der Liturgie. Nach Offb 19,1.3.4.6 – nur dort steht dieser Ruf im NT – ist dies ja der Jubelruf über die jetzt schon durch die Besiegung des Bösen verwirklichte Gottesherrschaft. Einzig das Wissen um den österlichen Sieg des Auferstandenen erlaubt es uns letztlich, in unserer noch so sehr von Leid und Tod geprägten Welt zu singen.

Literaturhinweise (Auswahl)

M. DÖMER, Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes. Köln 1978 (BBB 51); J. KREMER, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13. Stuttgart 1973 (SBS 63/64); DERS., Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte. Stuttgart 1981; G. LOHFINK, Die Himmelfahrt Jesu. München 1971 (StANT 26); DERS., Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde. In: ThQ 160 (1980) 162–176; J. MARSHALL, The Significance of Pentecost. In: SJTh 30 (1977) 347–369; J. POTIN, La fête juive de la Pentecôte. Paris 1971; A. WEISER, Art. *pentekosté*. In: EWNT² 3, 165f (mit Ergänzung der Literaturangaben).

Außerdem die neueren Kommentare zur Apg von G. SCHNEIDER (HThK 5/1). Freiburg 1980; A. WEISER (ÖTK 5/1). Gütersloh 1981; J. ROLOFF (NTD 5). Göttingen 1981; R. PESCH (EKK 4/1). Zürich 1986; G. SCHILLE (ThHK 5). Berlin 1989.

²⁸ Wer sich heute bloß auf den irdischen Jesus beruft und die Stiftung der Kirche außer acht läßt, muß sich fragen, welcher Wert den Worten eines Gescheiterten zukommt.

Die fünfzigtägige Osterfeier

Feiergestalt und Theologie in Geschichte und Gegenwart

In den folgenden Ausführungen¹ soll im Rahmen der Zielsetzung des Symposiums die Feier der fünfzig Tage nach ihrer Gestalt und ihrem Gehalt dargestellt werden in Geschichte und Gegenwart. Dabei ist erstens kurz auf den Namen dieser Zeit einzugehen; im zweiten Teil werden die Ursprünge und die frühe Entfaltung der fünfzig Tage aufgezeigt; der dritte Teil beschäftigt sich mit der Hervorhebung des 50. und des 40. Tages. Im vierten Teil kommt die Zersplitterung und Auflösung der alten Pentekoste zur Darstellung, und der fünfte Teil setzt sich auseinander mit der Wiedergewinnung der ursprünglichen fünfzig Tage unter besonderer Berücksichtigung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

1. Namen

Der älteste Name für die „fünfzig Tage“ ist πεντεκοστή bzw. pentecoste, übernommen aus dem hellenistischen Judentum. Das NT wendet das Wort auf das jüdische Wochenfest am 50. Tage nach Pæsach an (1 Kor 16,8; Apg 2,1; 20,16).² Ab dem 2. Jh. wird dieser Begriff auch gebraucht für die christliche Feier. In anderen Sprachen, wie etwa in Latein, übernimmt man meistens das griechische Lehnwort pentecoste, seltener die Übersetzung quinquagesima.³

Dabei zeigt sich, daß das Wort Pentekoste bzw. Quinquagesima in der frühchristlichen Literatur in einer zweifachen Bedeutung verwendet wurde: einerseits meint Pentekoste die *Zeitspanne der fünfzig Tage* (z. B. Tertullian, De bapt 19,2). Diese Bedeutung ist dermaßen prägend geworden, daß altlateinische und syrische Übersetzungen von

¹ Der Vortragscharakter dieses Referates ist im folgenden beibehalten.

Abgekürzt wird zitiert:

CABIÉ, Pentecôte 1965: R. CABIÉ, La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles. Tournai 1965.

CANTALAMESSA, Ostern 1981: R. CANTALAMESSA, Ostern in der Alten Kirche. Bern 1981 (Traditio Christiana 4).

GdK 5: H. J. AUF DER MAUR, Feiern in Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. H. B. Meyer [u. a.], Teil 5).

KLAASSENS, Vijftigdagentijd 1993: K. H. W. KLAASSENS, De Vijftigdagentijd. De bijbelse gegevens, de uitwerking in de vroege kerk en de hedendaagse liturgische vernieuwing. Brussel 1993. Sämtliche hier verwendeten Abkürzungen sind dem Abkürzungsverzeichnis von GdK (Stand 1992) entnommen.

² Siehe dazu J. KREMER, Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage (in diesem Heft, 3–15).

³ Z. B. ÉGERIA, Peregrinatio 43,1: SChr 296, 298.

Apk 2,1 entgegen dem griechischen Urtext übersetzten: cum (dum) compleretur dies pentecostes⁴, eine Version, die noch heute in der römischen Liturgie verwendet wird.⁵

Andererseits bedeutet Pentekoste aber auch *der 50. Tag* (z. B. Tertullian, *De corona* 3,4). Es ist also nicht so, wie oft behauptet wurde, als gebe es in der frühen Kirche nur die weitere Bedeutung des Wortes. Aber Tatsache ist, daß in der liturgischen Tradition des Westens ab etwa dem 6. Jh. das Wort immer mehr eingeengt wurde auf den die fünfzig Tage abschließenden 50. Tag, wie dies etwa die gelasianischen und gregorianischen Sakramentare bezeugen.⁶ Im Gegensatz dazu steht die östliche Tradition, die bis heute den Begriff im doppelten Sinn des Wortes kennt.

Für die fünfzig Tage wurde im Westen die Bezeichnung *tempus paschale* (Osterzeit) üblich, wie dies auch die liturgischen Bücher nach dem II. Vaticanum bezeugen.⁷

2. Ursprung und frühe Entfaltung der fünfzig Tage

2.1 Ursprung und früheste Bezeugungen

Das wohl älteste Zeugnis für die Pentekoste in der christlichen Literatur nach dem NT enthält die im hellenistisch-judenchristlichen Milieu von Ägypten oder Kleinasien etwa um die Mitte des 2. Jh.s entstandene *Epistula Apostolorum*.⁸ Nach diesem apokryphen Dokument findet die Wiederkunft „zwischen Pentekoste und dem Fest der ungesäuerten Brote“ (nr. 17 [28]) statt; bzw. nach einer anderen Lesart: „in den Tagen der Pentekoste und des Pascha“⁹. Ob hier die Zeitdauer zum Ausdruck kommt, wie die eine Lesart es will, oder nach der anderen Lesart der 50. Tag betont wird, ist für unseren Zusammenhang nicht so wichtig. Bedeutsam ist aber der eschatologische Charakter, der hier zum Ausdruck kommt, und die Tatsache, daß Pascha und Pentekoste in engster Beziehung zueinander gesehen werden.

Weitere Dokumente für die Feier der Pentekoste aus der Mitte des 2. Jh.s finden sich ebenfalls in Kleinasien, so etwa bei Irenäus von Lyon (177–202) und in den apokryphen Paulusakten.¹⁰ Aber erst seit dem frühen 3. Jh. mehren sich die Zeugnisse für die Feier der christlichen Pentekoste auch in den Kirchen Ägyptens, Syriens, Nordafrikas und Roms.¹¹

2.2 Liturgische Gestalt und Feiergehalt der fünfzig Tage

Welche liturgische Gestalt und inhaltliche Bedeutung hat nun diese frühchristliche Pentekoste?

⁴ Vgl. NESTLE – ALAND, *Das Neue Testament Griechisch und Deutsch* [. . .]. Stuttgart 1986, 322 (textkritischer Apparat).

⁵ Z. B. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum. Lectionarium*. 3 vol. Vaticano 1970–1972; hier vol. 1, 853.

⁶ Z. B. GeV nr. 637–642.

⁷ GOKJ nr. 12.

⁸ *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Hg. W. Schneemelcher. 1. Bd: *Evangelien*. Tübingen 1987, 205–233.

⁹ Ebd. 214.

¹⁰ Dazu vgl. CABIÉ, *Pentecôte* 1965, 37f; KLAASSENS, *Vijftigdagentijd* 1993, 65–69.

¹¹ Vgl. CABIÉ, *Pentecôte* 1965, 38–45; KLAASSENS, *Vijftigdagentijd* 1993, 69–75.

2.2.1 Einzeltraditionen

a) Nordafrika

Für Nordafrika bezeugt Tertullian am Ende des 2. Jh.s die Zeit der Pentekoste als Fest der Freude (*exultationis sollemnitas*: De Or 23,2), als ein *lætissimum spatium* (De bapt 19,2). Bezüglich der Gestalt bedeutet dies das Unterlassen von jeglichen Bußelementen wie Fasten und Beten mit gebeugten Knien (De Corona 3,4). Inhaltlich setzt Tertullian diese fünfzig Tage einem einzigen Festtag gleich (*proprie dies festus*), so daß man sagen kann, die Pentekoste ist nichts anderes als ein großer, lange dauernder Sonntag, ein einziges fünfzigtägliches Osterfest. Die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Zeit umschreibt Tertullian im Zusammenhang mit der Feier der Taufe wie folgt:

„Der feierlichste Tag für die Taufe ist das Pascha, an dem auch das Herrenleiden, in das hinein wir eingetaucht werden, erfüllt wurde [. . .] Sodann ist die Pentekoste für den Vollzug des Taufbades ein freudenvoller Zeitraum, weil in ihr die Auferstehung des Herrn bei den Jüngern immer wieder begangen wurde [*frequentata est*], die Gnade des Heiligen Geistes mitgeteilt und die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn aufgezeigt wurde, weil damals die Engel nach seiner [*sc. Christi*] Rückkehr in den Himmel den Aposteln sagten, er werde so wieder kommen, wie er in den Himmel aufgestiegen ist, nämlich in der Pentekoste. Jeremias nämlich deutet dies, wenn er sagt: ‚Ich werde sie von den äußersten Enden der Erde zum Festtag des Pascha versammeln‘, damit auf die Pentekoste hin, welche im eigentlichen Sinn ein [einziger] Festtag ist“ (De bapt 19, 1–3).¹²

Damit wird deutlich, daß die ganze Zeit der fünfzig Tage die Erhöhung des Herrn feiert und daß in ihr die Wiederkunft Christi erwartet wurde. Wie das Pascha selbst, d. h. die Feier der Osternacht, wie der Sonntag überhaupt, so umfaßt auch die Pentekoste die gesamte Erhöhung des Herrn, ohne daß die einzelnen Aspekte des Mysteriums differenziert und chronologisch auseinander gefaltet werden. Dies trifft auch zu für den 50. Tag, der einfach der Abschluß der ganzen Erhöhungszeit ist.

b) Rom

Ganz ähnlich umschreibt Hippolyt von Rom in seinem Werk *Elkanah und Hannah* die Pentekoste als die Zeit, „das Königreich der Himmel vorauszusagen, indem er als erster in die Himmel hinaufstieg und Gott den Menschen als Gabe darbrachte“ (nr. 4)¹³. Es handelt sich also um die Verherrlichung Christi, um Himmelfahrt und die christologisch verstandene Darbringung der Omer-Gabe am 1. Tag der sieben Wochen.

c) Ägypten

Ganz ähnlich umschreibt der Alexandriner Origenes die Pentekoste in seinem Werk *Contra Celsum*:

„Jener ist immer in den Tagen der Pentekoste, der in Wahrheit sagen kann: ‚Wir sind auferstanden mit Christus‘, oder auch: ‚Mit ihm hat er uns auferweckt und in Christus läßt er uns im Himmel zur Rechten Gottes sitzen‘, besonders dann, wenn er zum Obergeschoß hinaufsteigt wie die Apostel Jesu und sich den Bitten und Gebeten widmet, um würdig zu werden des vom Him-

¹² CChr.SL 1, 293–294. Vgl. CANTALAMESSA, Ostern 1981, 144f (Text 93).

¹³ GCS HIPPOLYTUS 1,2,122; vgl. KLAASENS, Vijftigdagentijd 1993, 71. 200.

mel kommenden Sturmwindes, dessen Kraft das Böse des Menschen und seine Konsequenzen zerstört, würdig auch der Feuerzungen, die von Gott kommen“ (Cels 8,22).¹⁴

Obwohl Origenes an dieser Stelle die liturgische Feier spiritualisiert, wird doch klar, daß er ausgeht von der Pentekoste, die gesamthaft Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung als Einheit umfaßt.

2.2.2 Gesamtbild

Im Grunde genommen ist die Pentekoste ein einziger großer Sonntag. Immer wieder wird in den patristischen Texten betont, daß in der ganzen Pentekoste liturgisch dasselbe gilt wie am Sonntag: Freude und daher Absehen von jeglichen Bußwerken (Fasten und Knien). Das aber hat seinen Grund im theologischen Gehalt des Sonntags und der Pentekoste.

So berichtet der sogenannte Barnabasbrief, der in der ersten Hälfte des 2. Jh.s in Ägypten entstanden ist, zwar nichts von der Pentekoste, wohl aber vom Sonntag:

„Nicht die jetzigen Sabbate sind mir angenehm, sondern der, den ich gemacht habe, an dem ich das All zur Ruhe bringen und den Anfang eines achten Tages machen werde, d. h. den Anfang einer anderen Welt. Deshalb begehen wir auch den achten Tag uns zur Freude, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er erschienen war, in den Himmel aufgefahren ist“ (15,8f).¹⁵

Der Sonntag ist also nicht nur der Gedächtnistag der Auferstehung Jesu, sondern auch der Himmelfahrt, d. h. der ganzen Erhöhung Christi, und er wird der achte Tag genannt, weil aufgrund der Erhöhung Christi die alte Zeit der Siebentagewoche überschritten wird und die Vollendung anbricht: $7 + 1 \text{ Tag} = 8$.¹⁶

Es darf nicht wundern, wenn zahlreiche Texte der Kirchenväter von dieser Zahlensymbolik ausgehen und so die Pentekoste charakterisieren; so z. B. Basilius, Bischof von Cæsarea in Kappadokien in seinem 374/375 geschriebenen Traktat über den Heiligen Geist:

„Auch die ganze Pentekoste ist das Gedächtnis der Auferstehung, die wir erwarten in der kommenden Welt. Dieser eine und erste Tag, siebenmal multipliziert mit sieben, erfüllt wirklich die sieben Wochen der Pentekoste. Diese wird mit demselben Tag vollendet, mit dem sie begonnen hat, nämlich mit dem ersten, indem dieser sich fünfzigmal in diesem Zeitraum entfaltet in gleichen Tagen. Diese Gleichheit läßt ihn [den Tag] die Ewigkeit nachahmen, wie eine Bewegung im Kreis, indem sein Ausgangspunkt derselbe ist wie sein Zielpunkt [. . .]“ (27,66).¹⁷

So wird deutlich, daß es in der frühchristlichen Pentekoste gar nicht darum geht, einzelne Ereignisse der Erhöhung Christi isoliert zu feiern oder sogar historische Ereignisse chronologisch nachzuahmen. Wie jeder Sonntag, wie das Pascha selbst, so feiert die Pentekoste die gesamte Erhöhung Christi: Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung und die Erwartung seiner Wiederkunft als Einheit. Mehr noch: die zentrale Feier des Pascha in der Osternacht ist der Übergang vom Tod zum Leben, die Pentekoste die freudenvolle Feier der Erhöhung. Und wenn ab und zu der 50. Tag besonders hervorgehoben wird, so nur als Abschlußfest, wie ja auch bestimmte jüdische Liturgietraditio-

¹⁴ GCS ORIGENES 2, 239–240; vgl. CANTALAMESSA, Ostern 1981, 72–74 (Text 43).

¹⁵ Schriften des Urchristentums. Hg. K. Wengst. München 1984, 182f; vgl. W. RORDORF, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche. Zürich 1972, 28f (Text 15).

¹⁶ Dazu vgl. W. RORDORF, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. Zürich 1962, 271–280.

¹⁷ PG 32, 192.

nen das Wochenfest als feierlichen Abschluß des Päsach verstanden, als *ʾazəræt šel pəsah* bzw. griechisch ᾠσάρτα.

Diese urchristliche Feier der Pentekoste hat Ägypten erhalten bis ins 7. Jh., nachdem in anderen Kirchen die Entwicklung in eine andere Richtung gelaufen ist.

3. Die thematische Hervorhebung des 50. und des 40. Tages

In der zweiten Hälfte des 4. Jh.s hat sich nicht nur die Paschafeier zum Triduum sacrum und zur Heiligen Woche entfaltet¹⁸ und eine vierzig tägige Vorbereitungszeit erhalten, die Quadragesima¹⁹, sondern auch die Feier der fünfzig Tage wurde tiefgreifend umgestaltet. Dieser Prozeß verlief allerdings in verschiedenen Phasen, die sich zudem in den verschiedenen Kirchen teils je anders vollzogen.

3.1 Der 50. Tag als Feier der Himmelfahrt Christi und der Geistsendung

Daß der letzte Tag der Pentekoste gelegentlich auch als 50. Tag (Abschlußtag) hervorgehoben wurde, haben wir im vorausgehenden zweiten Teil gesehen (s. o. 2.3.2). Dies dürfte wohl dem Einfluß der jüdischen Liturgie zuzuschreiben sein, wonach das Wochenfest als 50. Tag nach Päsach gefeiert wurde. Ab etwa dem zweiten Viertel des 4. Jh.s nun finden sich im palästinensischen und syrischen Raum sowohl in Zeugnissen griechischer wie syrischer Sprache deutliche Belege, daß christliche Gemeinden an diesem 50. Tag die Himmelfahrt Christi bzw. Himmelfahrt Christi zusammen mit der Geistsendung feierten.

a) Cæsarea

So schreibt Eusebius von Cæsarea in seinem Werk *De sollemnitate paschali* im Jahre 332 über die fünfzig Tage:

„Darum feiern wir nach Pascha die Pentekoste während sieben langer Wochen, nachdem wir in der Zeit vor Pascha sechs Wochen lang die vierzig tägige Fastenübung männlich ertragen haben. Denn die Zahl sechs bedeutet Aktivität und Energie. Aus diesem Grunde sagt man auch, Gott habe die Welt in sechs Tagen geschaffen. Auf die Mühen jener [vierzig Tage] wird mit Recht das zweite Fest von sieben Wochen folgen, für uns die Zeit der Ruhe, deren Symbol die Zahl sieben sein will. Zu diesen sieben Wochen aber rechnet man nicht die Zahl des Festes am 50. Tage. Diese [Zahl] geht vielmehr über die sieben Wochen hinaus und drückt dem einen Tag, dem letzten nach den sieben Wochen, wie ein Siegel den höchsten Festtag der Himmelfahrt Christi auf“ (5).²⁰

Eusebius geht nach dieser Überlegung aus von der Einheit der Pentekoste als Zeit der Ruhe und der Freude. Aber der 50. Tag geht über die sieben mal sieben Tage, also sieben Wochen hinaus und ist gleichsam ein Siegel dieser Zeit. Dieser Tag ist der Gedenktag der Himmelfahrt Christi. Einen ähnlichen Gedanken äußert Eusebius in seinem Werk *De vita Constantini*, das nach dem Tode des Kaisers (337) geschrieben wurde:

¹⁸ Dazu vgl. H. J. AUF DER MAUR, Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte. In: *HID* 46 (1992) 3–21, bes. 13–15.

¹⁹ Vgl. DERS., Die Vierzig Tage vor Ostern. Geschichte und Neugestalt. In: *HID* 47 (1993) 6–23, bes. 7–14.

²⁰ PG 24, 700; vgl. CANTALAMESSA, Ostern 1981, 92f (Text 56).

„Alle diese Ereignisse [d. h. betreffend der Taufe des Konstantin vor seinem Tode] erfüllten sich während des großen Festes, welches ist die sehr glückliche und verehrte Pentekoste, die sieben Wochen dauert und besiegelt wird mit einer Einheit, an welcher gemäß den göttlichen Schriften die Himmelfahrt unseres Erlösers und die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Menschen stattgefunden hat. Es ist während dieser Zeit, daß der Kaiser der Taufe gewürdigt und aufgenommen wurde zu Gott, am letzten dieser Tage, den man nicht zu Unrecht das Fest der Feste nennt“ (4,64).²¹

Auch nach dieser Stelle ist der 50. Tag gleichsam als Siegel der fünfzig Tage zu verstehen, steht also im Zusammenhang mit dieser Zeitspanne, hebt sich aber schon als ‚Fest der Feste‘ eigens hervor. Inhalt dieses Gedenktages ist wiederum die Himmelfahrt Christi, jedoch kombiniert mit der Sendung des Geistes.

b) Syrien

Einen ähnlichen Befund geben uns die sogenannten Apostolischen Canones, wohl aus dem frühen 4. Jh., die in verschiedenen Dokumenten rezipiert wurden, unter anderem auch in der syrischen Übersetzung der Didascalia apostolorum (ebenfalls 4. Jh.). Kanon 9 im 3. Kapitel dieses Werkes lautet: „Und weiterhin haben die Apostel festgelegt: An der Vollendung des 50. Tages nach seiner Auferstehung sollt ihr das Gedächtnis seines Aufstieges zu seinem herrlichen Vater begehen.“²²

Interessant ist nun, daß derselbe Kanon auch rezipiert wurde in einem syrischen Manuskript aus dem frühen 5. Jh., das den Titel trägt: Doctrina apostolorum. Darin wird erzählt, wie die Apostel diese Canones erlassen haben:

Am 50. Tag nach Pæsach versammelten sich die Apostel auf dem Ölberg, wo ihnen Christus erschien und dann in den Himmel aufgenommen wurde. Am selben Tage versammelten sich die Apostel im Abendmahlssaal. Während sie sich ängstlich fragten, wie sie das Evangelium in den fremden Sprachen verkünden könnten, kam der Geist über sie in feurigen Zungen und „gemäß der Zunge (Sprache), die jeder empfangen hatte, bereitete sich jeder vor, in jenes Land zu gehen, wo diese Sprache gesprochen wurde. Und durch dieselbe Gabe des Geistes, die ihnen an diesem Tage gegeben wurde, erließen sie Gesetze und Ordnungen, welche dem Evangelium ihrer Predigt entsprach [. . .]“. Darauf folgen die erwähnten Canones, u. a. der Kanon 9 von der Feier der Himmelfahrt am 50. Tage.²³

So merkwürdig uns heute diese Darstellung auch anmutet, so deutlich bezeugt sie eine syrische Tradition aus dem 4. Jh., gemäß der am 50. Tage die Himmelfahrt Christi und die Sendung des Geistes gefeiert wurde. Dabei ist zu beachten, daß auch die Canones und die Gesetze am selben 50. Tag erlassen wurden. erinnert uns das nicht an jene jüdische Tradition, nach der das Wochenfest der Tag der Gesetzgebung ist?²⁴

c) Jerusalem

Schließlich muß hingewiesen werden auf die Feier der Pentekoste in Jerusalem, von der uns die gallische Pilgerin Egeria Ende des 4. Jh.s berichtet.²⁵

²¹ GCS EUSEBIUS I, 144.

²² The Didascalia Apostolorum in Syriac. 1–2. Ed. by A. Vööbus. Louvain 1979 (CSCO 401f.407f. = Scriptorum Syri 175f. 179f). Zur Stelle: CSCO 402, 38.

²³ Ancient Syriac Documents [. . .] Discovered, edited, translated and annotated by W. Cureton. London 1864; zur Stelle: 24–27.

²⁴ Vgl. J. KREMER, Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage (in diesem Heft, 3–15).

²⁵ Peregrinatio 39–44: ÉGERIA, Journal de voyage (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. Maraval [. . .] Paris 1982 (SChr 296) bes. 292–305.

Am Ostersonntag und während der ganzen folgenden Woche zieht die Gemeinde am Nachmittag zum Ölberg, wo man sich in zwei Kirchen versammelt, zunächst in der sogenannten Eleona, wo sich die Grotte befindet, in der Christus seine Jünger belehrte, und im sogenannten Imbomon, dem Ort der Himmelfahrt Christi. Das Abendlob mit dem Luzernarium, dem Lichtanzünden, findet in der Auferstehungskirche statt. Darauf zieht man am Ostersonntag zur Sionskirche, wo Christus den Jüngern erschien (Peregr. 39,3–5). Wenn Egeria von den Psalmen, Hymnen und Gebeten spricht, fügt sie meistens, so auch beim Gottesdienst in Eleona und Imbomon dazu: *Antiphonæ aptæ diei et loco* (Antiphonen, Psalmen usw., die zum Ort und zum Tag in Beziehung stehen). Es ist kein Zweifel, daß hier am Ostersonntag nachmittag bzw. die ganze Osterwoche nicht nur die Auferstehung des Herrn, sondern auch seine Himmelfahrt gefeiert wurde. Dasselbe trifft nun auch zu für den 50. Tag (*quingagesima autem die, id est dominica*: ebd. 43,1). Nach dem Morgengottesdienst in der Auferstehungskirche mit der Verkündigung des Auferstehungsevangeliums und nach dem Gottesdienst in der großen Gemeindebasilika zieht man zur dritten Stunde nach Sion:

„Sobald man dort angekommen ist, liest man die Stelle aus der Apostelgeschichte von der Herabkunft des Heiligen Geistes, so daß die Menschen jeder Zunge verstanden, was gesagt wurde“ (ebd. 43,3).

Nach dem Mittag (nach der sechsten Stunde) zieht man zum Ölberg:

„Sobald man auf dem Ölberg [...] angekommen ist, geht man zuerst zum Imbomon, d. h. dahin, von wo der Herr zum Himmel empor stieg [...] man hält dort Lesungen, trägt Hymnen vor, und es werden auch Antiphonen vorgetragen, die zum Tag und zum Ort passend sind; auch die Gebete, die man dazwischen spricht, entsprechen ihrem Inhalt nach immer dem Tag und dem Ort. Es wird auch jene Stelle aus dem Evangelium gelesen, an der der Evangelist von der Auffahrt des Herrn spricht, und ferner wird aus der Apostelgeschichte gelesen, wo von der Himmelfahrt des Herrn nach der Auferstehung die Rede ist“ (ebd. 43,5).

Demgegenüber bemerkt Egeria „zum 40. Tag nach Ostern, der ein Donnerstag ist“ (ebd. 42), daß die ganze Jerusalemer Gemeinde nach Betlehem zieht. Es wird in der Nacht vom Mittwoch auf den Donnerstag eine Vigil gehalten „in der Kirche in Betlehem, in der sich die Grotte befindet, in der der Herr geboren wurde“. Am Donnerstag morgen feiert man einen Gottesdienst wie üblich, wobei gepredigt wird „dem Tag und dem Ort entsprechend“ (ebd.). Was man genau feiert, sagt unsere Pilgerin nicht. Aber jedenfalls geht es um eine Thematik aus der Geburtsgeschichte und nicht um die Himmelfahrt. Möglicherweise handelt es sich hier um das Fest der Unschuldigen Kinder, das nach dem Armenischen Lektionar von Jerusalem aus dem 5. Jh. in Betlehem am 9. bzw. 18. Mai gefeiert wurde.²⁶

Deutlich ist jedenfalls, daß die Jerusalemer Liturgie des ausgehenden 4. Jh.s am 50. Tag der Pentekoste das Gedächtnis sowohl der Himmelfahrt Christi als auch der Geistsendung feiert. Aber interessant ist auch, daß die Himmelfahrtsthematik in Verbindung mit der Auferstehung am Osterfest und in der ganzen Osterwoche aufscheint. Möglicherweise haben wir hier eine Kombination von zwei Traditionen vor uns: Einerseits die alte Tradition, nach der die Erhöhung als ganze gefeiert wird, wie sie für den Sonntag im Barnabasbrief belegt ist (s. o. 2.2.2), und für die ganze Pentekoste z. B. bei Tertullian (s. o. 2.2.1) und andererseits die syrische Tradition des 4. Jh.s, nach der am 50. Tag im Zusammenhang mit der jüdischen Überlieferung der Aufstieg Mose auf den Sinai und die Gesetzesgabe bzw. verchristlicht die Himmelfahrt Jesu mit der Gabe des Geistes gefeiert wurde (s. o. a und b).

Zu beachten ist allerdings, daß etwa ein Vierteljahrhundert später in der ersten Hälfte des 5. Jh.s sowohl in Jerusalem wie auch in Ostsyrien am 40. Tag ein eigenes Himmelfahrtsfest rezi-

²⁶ Le Codex arménienne Jérusalem 121. 2: Ed. comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes par A. Renoux. Turnhout 1971 (PO 36,2, nr. 168) 335.

piert und darum am 50. Tag die Sendung des Geistes gefeiert wurde. Doch läßt die Anordnung der Lesungen und Gesänge noch deutlich die ältere Konzeption erkennen.²⁷

So haben wir also gesehen: Es gibt bis Ende des 4. Jh.s Traditionen, die den 50. Tag thematisieren einerseits als Fest der Himmelfahrt Christi, andererseits als Doppelfest der Himmelfahrt und der Geistsendung zugleich.

3.2 Der 50. Tag als Tag der Geistsendung

Ende des 4. Jh.s kristallisieren sich jedoch in verschiedenen Kirchen auch andere liturgische Traditionen heraus, so die Feier des 50. Tages als Gedächtnis der Geistsendung ohne Himmelfahrt Christi. Das älteste Zeugnis dieser Auffassung finden wir bei Gregor von Nazianz in einer Homilie, die er als Bischof von Konstantinopel im Jahre 379 gehalten hat. Das Wort Pentekoste versteht er in dieser Predigt als der 50. Tag: „Wir feiern Pfingsten, die Herabkunft des Geistes, die Ankunft der Verheißung, die Erfüllung der Hoffnung.“²⁸

Für Rom, das noch zur Zeit des Hippolyt im 3. Jh. die alte ganzheitliche Osterzeit gefeiert hat (s. o. 2.2.1.b), bezeugt erstmals Ambrosiaster in seinem Werk *Quæstiones veteris et novi testamenti*, das unter dem Pontifikat von Papst Damasus (366–384) entstanden ist, ebenfalls eine Akzentverschiebung. Pentekoste ist der 50. Tag und gleichsam das Gegenstück von Pascha: „So wie das Lamm das Bild (figura) der Passion Christi im österlichen Sakramente ist, so ist die Gabe des Gesetzes das Bild der Predigt des Evangeliums. Denn am gleichen Tag, nämlich an Pentekoste, wurde das Gesetz gegeben, und der Geist stieg auf die Jünger, so daß sie Autorität erhielten und befähigt wurden, das Evangelium zu predigen.“²⁹

Ostern und Pfingsten sind der Anfang und der Abschluß der Freudenzeit; beide Tage sind Sonntage; das eine Ereignis ist die Erfüllung der Schlachtung des Paschalammes, das andere die Erfüllung der Gabe des Gesetzes. Zu beachten ist auch hier die Parallele zum spätjüdischen Konzept des Wochenfestes als Tag der Gesetzgebung (s. J. Kremer). So verteidigt auch Papst Siricius im Jahre 385 die beiden Tage Pascha und Pentekoste als ausschließliche Termine für die Feier der Initiation³⁰ (man beachte: an beiden Tagen die volle Initiation, und nicht etwa an Ostern nur die Taufe und an Pfingsten nur die Firmung!). Dieses Konzept finden wir auch im sogenannten *Sacramentarium Veronense* aus dem 6. Jh., das zwar bereits ein Himmelfahrtsfest Christi integriert hat, wobei aber neben Pascha auch der 50. Tag (nämlich Pentekoste) ein großes Fest der Initiation ist.³¹

Einen ähnlichen Befund erhalten wir auch aus den allerdings recht spärlichen Zeugnissen der Kirche Mailands und Spaniens im 4. Jh.³² Interessant ist, daß wir aus diesen Regionen kein einziges Zeugnis eines Himmelfahrtfestes haben, weder am 50. Tag zusammen mit der Geistsendung noch als selbständiges Fest am 40. Tag. Es ist deutlich, daß hier überall noch die ursprüngliche Pentekoste gefeiert wurde, wobei der Abschlußtag nun aber deutlicher profiliert ist als Tag der

²⁷ So z. B. im Armenischen Lektionar (ebd.) und in einem syrischen Lektionar des 5. Jh.s (F. C. BURKITT, *The Early Syriac Lectionary System*. In: *Proceedings of the British Academy*. London 1921–1923, 301–338, bes. 310–312).

²⁸ Oratio 41, In Pentecosten: PG 36, 428–452; hier: 436.

²⁹ CSEL 50, 168.

³⁰ PL 13, 1134–1135.

³¹ Ve nr. 200–205.

³² Vgl. CABIÉ, *Pentecôte* 1965, 121–125.

Geistsendung, wohl weniger, um irgendeiner ntl. Chronologie zu folgen, als vielmehr aus dem Grundgedanken, daß das ganze Pascha seine Vollendung durch die Geistsendung erhält.

3.3 Das Himmelfahrtsfest am 40. Tage

Während sich die Heraushebung des 50. Tages, sei es als Fest der Geistsendung, der Himmelfahrt oder der Himmelfahrt und Geistsendung zusammen, deutlich im Verlauf des 4. Jh.s, teils schon in dessen 1. Hälfte abzeichnet, gibt es früheste Zeugnisse für die Feier der Himmelfahrt am 40. Tage erst ab dem Ende des 4. Jh.s

a) Im Osten

So kommt in einer Pfingstpredigt des Johannes Chrysostomus, die er in Antiochien zwischen 386 und 398 gehalten hat, zum Ausdruck, daß die Feier der Himmelfahrt zehn Tage vor Pfingsten stattfand.³³ Dem entsprechen die Angaben der sogenannten Apostolischen Konstitutionen, eines Werkes, das nach allgemeiner Auffassung in Antiochien Ende des 4. Jh.s aus verschiedenen Quellen kompiliert wurde (ConstAp 5,20,1–4 und 8,33,4f).³⁴

Ein weiteres frühes Zeugnis für die Feier der Himmelfahrt am 40. Tage stammt aus einer Predigt des Kappadokiers Gregor von Nyssa aus dem Jahre 388.³⁵

b) Im Westen

Im Westen finden wir Hinweise auf das Himmelfahrtsfest Ende des 4. Jh.s von Chromatius, Bischof von Aquileia (387–407)³⁶ und von Filastrius, Bischof von Brescia († 397)³⁷. Augustinus bezeugt diese Feier für Nordafrika im frühen 5. Jh.³⁸, und in Rom hören wir erstmals von diesem Fest durch Leo I. (440–461)³⁹. Demgegenüber erwähnt Ambrosius von Mailand († 397) diesen Festtag nicht.

Wir können sagen, daß die Himmelfahrt Jesu am 40. Tag nach Ostern gegen Ende des 5. Jh.s in den meisten Kirchen des Ostens und Westens rezipiert worden ist.⁴⁰

4. Die Auflösung und Zersplitterung der fünfzigjährigen Osterzeit

Die verschiedenen thematischen Ausgestaltungen des 50. und die Rezeption des 40. Tages, die sich nicht nur chronologisch, sondern auch geographisch auf verschiedene Weise vollzogen, führten noch nicht zur Auflösung der Pentekoste. Aber es zeichneten sich schon im 4. Jh. und zunehmend ab dem 5./6. Jh. Tendenzen ab, die dann leider eine eigentliche Zersplitterung der Osterzeit zur Folge hatten, und zwar nicht nur in der Westkirche, sondern auch im Osten. Freilich muß beachtet werden, daß die Konsequen-

³³ De Sacra Pentecoste Hom 2,1: PG 50, 463.

³⁴ Les Constitutions Apostoliques. Tome 2. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. Paris 1986 (SChr 329) 274–277 und ebd. Tome 3. Paris 1987 (SChr 336) 240–243.

³⁵ In Ascensione: PG 46, 692f.

³⁶ J. LEMARIE, Homélie inédite de saint Chromace d'Aquilée. In: RB 72 (1962) 201–277.

³⁷ Diversarum Heresium Liber 140,112: CChr.SL 9, 304.

³⁸ Z. B. Ep. 54,1–2: CSEL 34, 159–160; weitere Belege s. CABIÉ, Pentecôte 1965, 193–195.

³⁹ Sermo 73 und 74: SChr 74, 135–144.

⁴⁰ Zur Gesamtentwicklung vgl. CABIÉ, Pentecôte 1965, 190–197.

zen gerade im Westen seit dem frühen Mittelalter verheerend waren, während in den Ostkirchen im großen und ganzen die Gesamtschau der Pentekoste bis heute erhalten blieb. Es sind mehrere Faktoren, die zur Auflösung der Osterzeit führten:

4.1 Die Ausbildung der Osteroktav

4.1.1 Wurzeln in der Initiationsliturgie

Eine gewisse Verselbständigung von Ostern innerhalb der Pentekoste ergab sich durch die Ausbildung der Osteroktav. Diese ist erstmals bezeugt durch den kleinasiatischen Prediger Asterios Sophistes aus der ersten Hälfte des 4. Jh.s. Von ihm sind Predigten erhalten, die für die Neugetauften bestimmt waren, während der Osterwoche gehalten wurden und ausgingen von Psalmtexten, die in der Liturgie des jeweiligen Tages verwendet wurden.⁴¹ Diese Osteroktav ist vor allem gegen Ende des 4. Jh.s breit bezeugt durch die sogenannten mystagogischen Katechesen, beispielsweise durch jene von Johannes (Cyrill) von Jerusalem⁴² und Ambrosius von Mailand⁴³, wodurch die Neugetauften während der ganzen Osterwoche ihre Einführung in das in der Osternacht gefeierte Initiationssakrament (also Taufe, Firmung und Ersteucharistie zusammen) erhielten.⁴⁴ Diese Taufthematik der Osteroktav hat sich auch in den späteren liturgischen Büchern des Ostens und Westens niedergeschlagen; sie wurde auch weiter überliefert, als die Praxis der Erwachsenentaufe schon weitgehend aufgegeben war, und hat sich in dem liturgischen Texten bis heute erhalten.

In Rom wurde die ganze Woche Alba (weiß) genannt (GeV nr. 468), aufgrund der weißen Gewänder der Neugetauften, die am Samstag (*sabbatum in albis*) abgelegt wurden. Der Name hat sich noch im MRom 1570 für den Samstag und Sonntag erhalten (*sabbatum* bzw. *dominica in albis*; vgl. Weißer Sonntag). Es ist wahrscheinlich, daß der Ursprung der Osteroktav in der Praxis der Initiationliturgie bzw. der mystagogischen Katechesen lag.

4.1.2 Jerusalem 4. Jh.

Für Jerusalem im ausgehenden 4. Jh. bezeugt die schon erwähnte Pilgerin Egeria eine zusätzlich zur Taufliturgie ausgestaltete Entfaltung der ganzen Osterwoche: *octo dies paschales* (Peregr. 39,1). Die Feierlichkeit des Gottesdienstes und der Schmuck der Kirchengebäude sind während der ganzen Woche so wie an den Hochfesten (ebd.). Die Gemeinde versammelt sich an jedem Tag in einer anderen Stationskirche, und täglich zieht man wie am Ostersonntag am Nachmittag zum Ölberg, zum Ort, wo der Herr in den Himmel aufstieg (ebd. 39,3), mit anschließendem Luzernarium in der Auferstehungskirche (39,4). Am Oktavtag zieht man abends wie am Ostersonntag zu Sion, wo Joh 20,24–29 (die Erscheinung Jesu in Anwesenheit des Apostels Thomas) gelesen

⁴¹ Vgl. H. J. AUF DER MAUR, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier. Trier 1967, bes. 71–73.

⁴² CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogical catecheses*. *Mystagogische Katechesen*. Freiburg 1992 (Fontes Christiani 7).

⁴³ AMBROSIUS, *De Sacramentis*. *De Mysteriis*. Über die Sakramente. Über die Mysterien. Freiburg 1990 (Fontes Christiani 3).

⁴⁴ Vgl. H. M. RILEY, *Christian Initiation. A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostome, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. Washington 1974.

wurde. Nach zwei Lektionaren aus dem frühen 5. Jh., dem sogenannten Armenischen Lektionar von Jerusalem⁴⁵ und einem ostsyrischen Lektionar⁴⁶, las man in dieser Woche die verschiedenen Auferstehungs- und Erscheinungsberichte sowie in *Lectio continua* die Apostelgeschichte. Dabei sind die typischen Himmelfahrts- und Pfingstperikopen bereits auf den 40. und 50. Tag verschoben und die Lücken durch Sekundärlösungen ergänzt worden. Bei einem solchen Befund fragt man sich unwillkürlich, ob hier nicht die ursprüngliche Pentekoste bereits zeitlich eingekürzt wurde auf eine Woche.

4.1.3 Römische Liturgie 7./8. Jh.

Ganz deutlich wird dies in den römisch-fränkischen Liturgiebüchern des 7. und 8. Jh.s. Bereits das GeV spricht zwar vom Sonntag nach Ostern als *octabas paschæ die dominico* (nr. 494–503), bezeichnet aber die folgenden Sonntage der Osterzeit als II, III . . . *dominica post clausum paschæ* (nr. 546ff: Sonntag nach Abschluß von Ostern) bzw. den siebten Sonntag als *dominica post ascensa domini* (nr. 586). Nach dem GrH ist die Osteroktav bereits um einen Tag eingekürzt, denn der darauffolgende Sonntag wird bezeichnet als *dominica post albas*, d. h. der Sonntag nach der Weißen Woche, und das Tagesgebet spricht davon, daß die Gläubigen die *paschalia festa* bereits vollendet haben (*peregimus*: nr. 435). Auffällig ist, daß das GrH nicht einmal Meßformulare für die Sonntage der Pentekoste enthält, sondern, abgesehen von der Osteroktav, nur für Himmelfahrt und Pfingsten.

4.2 Die Verselbständigung von Himmelfahrt und Pfingsten

Eine weitere Auflösung der Pentekoste zeigt sich in der Verselbständigung des Himmelfahrt- und Pfingstfestes.

4.2.1 Strukturelle Veränderungen: Vigil und Oktav

a) Pfingsten

1. Bereits das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen weist dem 50. Tage eine besondere *Pfingstoktav* zu (ConstAp 8,53); dies ist auch bezeugt durch zwei Predigten des Severus von Antiochien aus dem frühen 5. Jh.⁴⁷. Dadurch zeigt sich deutlich, daß das Verständnis der Pentekoste gleichsam als Megaoktav von Pascha bzw. als der große Abschlußtag der Osterzeit geschwunden und der 50. Tag ein Fest unter anderen Festen geworden ist. Im Osten scheint diese Praxis allerdings auf Antiochien beschränkt gewesen zu sein; eine Pfingstoktav ist sonst nirgendswo bezeugt. Nach dem Pfingstsonntag beginnt in den Ostkirchen das sogenannte Apostelfasten, die Vorbereitung auf das Fest der Apostel Petrus und Paulus.

Auch in Rom kannte man unmittelbar auf Pfingsten folgend ein Fasten, das sogenannte Quatemberfasten, bereits bezeugt durch Papst Leo I. (440–461) und Gelasius I.⁴⁸ Die Liturgiebücher des 7. Jh.s aber zeigen eine Veränderung: das GrH weist bereits für die Woche nach Pfingsten

⁴⁵ S. o. Anm. 26.

⁴⁶ S. o. Anm. 27.

⁴⁷ Homilie 48 und 92: PO 29, 1, 55 und 59.

⁴⁸ Vgl. CABIÉ, *Pentecôte* 1965, 255.

tägliche Meßformulare auf, die das Pfingsthema entfalten, am Samstag vermischt mit dem Thema des Quatembergottesdienstes (GrH nr. 532–552). Das GeV enthält sechs Vesperationen „in-fra octabas pentecosten“ (nr. 646–651) und bezeichnet den folgenden Sonntag als Oktavtag von Pfingsten (nr. 676–682), während die Meßformulare dieser Woche (näherhin nur für Mittwoch, Freitag und Samstag) die wohl ursprünglichen Fastenmessen der Quatember enthalten (nr. 654–675). Die mittelalterlichen Missalien und damit auch das Missale Romanum von 1570 hat offiziell die Pfingstoktav beibehalten, allerdings unter Vermischung von Pfingst- und Quatemberthemen. Dieser Zustand hat sich bis zur Erneuerung der liturgischen Bücher 1970 erhalten.

2. Ebenso bildet sich seit dem Frühmittelalter eine *Pfingstvigil* aus als Vorbereitung des Pfingstfestes mit allen Charakteristiken einer Fastenmesse. Der Kern war allerdings der schon in den altrömischen Sakramentaren vorhandenen Nachtgottesdienst mit integrierter Initiationsfeier, analog zur Feier der Osternacht (vgl. Ve nr. 187–214; GeV nr. 618–636). Aber ähnlich wie die Osternachtfeier wurde auch dieser Nachtgottesdienst im Laufe der Zeit auf den Samstagmorgen vorgezogen und erhielt so den Charakter einer Vorbereitung auf den Festtag. Die spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit hat daran angeknüpft und gleich eine neuntägige Vorbereitung auf Pfingsten, die sogenannte Pfingstnovene, hervorgebracht; diese wurde allerdings erst durch Leo XIII. im Jahre 1897 für alle Pfarrkirchen vorgeschrieben.⁴⁹

b) Himmelfahrt

Ein ähnliches Schicksal erhielt das *Fest Christi Himmelfahrt* im Westen. Bereits im 7. Jh. setzt die Tendenz ein, dem Fest eine eigene Vigilfeier im Sinne eines Vorbereitungstages mit Fasten vorausgehen zu lassen (z. B. EvCapRom π), und seit dem 11. Jh. erhielt das Fest eine selbständige Oktavfeier.⁵⁰

4.2.2 Verselbständigung des Festinhaltes

Über die strukturelle Verselbständigung von Ostern, Pfingsten und Himmelfahrt hinaus setzte auch eine inhaltliche Isolierung dieser Feste ein. Schon früh dürften dogmengeschichtliche Entwicklungen bezüglich Christologie und Pneumatologie im 4./5. Jh. dazu beigetragen haben. Zwar sind die altchristlichen Lesungen, Gesänge, Orationen und Präfationstexte usw. in den liturgischen Büchern über das Missale Romanum 1570 mehr oder weniger getreu überliefert worden, in denen eigentlich die frühchristliche Gesamtschau der Pentekoste hervorragend zum Ausdruck kommt. Aber das Verhältnis zur Liturgie hatte sich im Westen seit der karolingischen Zeit grundlegend verändert. Wie jüngst E. Volgger in seiner hervorragenden Dissertation über den Kommentar des Amalar von Metz (775–850) zum Karfreitag gründlich dokumentiert hat⁵¹, spielten die Texte der Liturgie auch bei den gebildeten Schichten der Kleriker kaum mehr eine Rolle. Im Zentrum des Interesses standen äußere dramatische Elemente von nicht mehr verstandenen Riten, die durch künstliche Erklärung dem Volk (und wohl auch dem Klerus) schmackhaft gemacht werden sollten und die zum Teil wiederum mit Einzelereig-

⁴⁹ Vgl. G. POIESZ, Noveen. In: LitWo 1905–1907.

⁵⁰ Vgl. GdK 5, 120f.

⁵¹ E. VOLGGER, Ad memoriam reducimur suam passionem ad nostram imitationem (LOff 1, 13, 6). Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850). Diss. Ms. Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1993.

nissen des Lebens Jesu verbunden wurden. Diese isolierende Tendenz wurde im Mittelalter und auch noch in der Barockzeit verstärkt durch zahlreiche teilweise in die Liturgie integrierte dramatische Elemente, meistens aber durch am Rande und außerhalb der Liturgie sich entfaltende Volksbräuche, wobei ganz offenbar verfehlt wurde, aufgrund der biblischen und altchristlichen Gesamtschau das Detail in das Gesamte zu integrieren. Ursprünglich verhaltene dramatische Elemente wie etwa die Elevatio Crucis und die Visitatio Sepulcri am Ostermorgen wurden immer mehr zu oberflächlich-historisierenden Osterspielen. Das Hochziehen einer Christusfigur und das Auslöschen der Osterkerze nach dem Himmelfahrtsevangelium, das Fliegenlassen einer Taube zu Anfang der Pfingstpredigt usw. verstärkten den Eindruck, daß es bei diesen Festen um die Imitation von historischen Einzelereignissen ging. So ist es gekommen, daß bis heute weitherum, jedenfalls im Westen, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten als völlig unabhängige Feste verstanden werden. Pfingsten wurde immer mehr sogar ein Fest des Hl. Geistes, und man sprach von einem eigentlichen Pfingstfestkreis.

4.3 Die Rezeption von Bußelementen

Ein weiteres Element, das zur Auflösung der alten Pentekoste führte, war die Rezeption von Bußelementen. Wie der Sonntag, so war auch die alte Osterzeit freizuhalten von allen Elementen der Buße und Askese wie Fasten und Kniebeugen. Es mag für unser heutiges Empfinden wohl sehr fremd erscheinen, daß die Großkirchen sich seit dem Beginn des 4. Jh.s offiziell dem Abbruch der Freudenzeit vor dem 50. Tage durch asketische Kreise widersetzen mußten. Letztere wollten mit dem Abschied Christi am 40. Tage (!) bereits wieder mit Buße und Fasten beginnen. Sowohl die spanische Synode von Elvira um 300 wie auch das Konzil von Nicäa um 325 haben sich entschieden gewehrt, daß Bußelemente schon nach dem Himmelfahrtsfest, also vor Abschluß der Pentekoste, verwendet würden.⁵²

In Gallien wurde seit dem 5. Jh. zum Teil nach und zum Teil vor dem Himmelfahrtsfest die sogenannten Litaniae oder Rogationes eingeführt, die nicht nur wie heute in Bittgängen bestanden, sondern zugleich auch aus einem drei Tage dauernden Fastentriduum.⁵³ Auch die oben erwähnten Vigilien im mittelalterlichen Sinne vor Himmelfahrt und Pfingsten waren nicht einfach Nachtgottesdienste eines Hochfestes, sondern Vorbereitungstage mit Fasten und Bußübungen. Das alles zeigt, daß man den ursprünglichen Sinn der fünfzig Tage als freudenvolle Zeit nicht mehr verstand.

5. Die Wiedergewinnung der fünfzigtägigen Osterzeit

In der ersten Hälfte des 20. Jh.s kann man von einer Wiederentdeckung der Pentekoste sprechen, vor allem in den Kreisen der Liturgischen Bewegung und der von der Bibel und Patristik inspirierten Liturgiewissenschaft. Dies führte zu einer Neuorganisation der fünfzigtägigen Osterzeit bereits im Vorfeld des Konzils und schließlich zu eigentlichen Reformen nach dem Zweiten Vaticanum.

⁵² Vgl. CABIÉ, Pentecôte 1965, 181–185.

⁵³ Vgl. GdK 5, 121f.

5.1 Die Wiederentdeckung der Fünfzigtagezeit vor dem II. Vatikanum

Daß es zu einer Wiederentdeckung der Pentekoste kam, war nicht zufällig. Das vorrangige Anliegen der Liturgischen Bewegung war ja, die „volle und tätige Teilnahme an der Liturgie“ und die zentrale Bedeutung des Paschamysteriums hervorzuheben. Vor allem durch die Wiederentdeckung der Osternachtfeier als der zentralen Feier des Jahres hat man auch die Wichtigkeit der Pentekoste neu erkannt; man wurde sich bewußt, daß die tätige Teilnahme an der Liturgie nur möglich ist, weil Liturgie Mysterium ist, d. h., daß die Liturgie, ihre sakramentalen Feiern und Feste nicht ein bloßes Erinnern an längst Vergangenes ist, sondern Heilsgegenwart: der vom Tod zum Leben hinübergegangene Christus ist mitten in seiner Gemeinde anwesend durch und im Heiligen Geist, die Ostergabe des Auferstandenen.

Als eigentlicher Pionier, der diese Zusammenhänge wieder ans helle Licht gerückt hat, ist der Maria Laacher Mönch Odo Casel (1886–1948) zu nennen. Vor allem seine Beiträge: Pfingsten 1930/1931 und der fundamentale Forschungsaufsatz über Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen.⁵⁴

Aus dem französischen Sprachgebiet sind vor allem die Arbeiten von L. Bouyer, *Le mystère pascal*⁵⁵, und von J. Daniélou, *Bible et Liturgie*⁵⁶, zu erwähnen. Für die Erforschung der Fünfzigtagezeit haben in den 50er Jahren der lutherische Kirchengeschichtler G. Kretschmar mit seiner Arbeit zu Himmelfahrt und Pfingsten⁵⁷ und J. Boeck, *Die Entwicklung der altchristlichen Pentekoste*⁵⁸, einen wesentlichen Beitrag geleistet. Für die mehr pastoralliturgische Ebene ist u. a. das Werkbuch *Quadragese und Pentekoste*, hg. vom Liturgischen Institut Trier⁵⁹, und F. Flicoteaux, *Le rayonnement de la pentecôte*⁶⁰, hervorzuheben. Doch wird man sagen müssen, daß man sich in der Praxis sehr viel intensiver mit der Feier der Osternacht und der Heiligen Woche beschäftigt hat.

Das zeigt sich auch in den konkreten Reformschritten der Römischen Kurie vor allem durch die Wiederherstellung der Osternacht und der Heiligen Woche 1951 bzw. 1956.⁶¹ Immerhin ist zu beachten, daß die „*Memoria sulla riforma liturgica*“, das Arbeitspapier einer Sektion der Ritenkongregation, 1948/1949 gefordert hat, daß der Osterzeit der Charakter der Freudenzeit zurückgegeben werden soll. Die Einheit der fünfzig Tage wurde insofern betont, als die Streichung der Vigilien und Oktaven von Himmelfahrt und Pfingsten beantragt wird.⁶² Aber in der allgemeinen Rubrikenreform des *Codex rubricarum* von 1960⁶³, die mit den meisten Vigilien und Oktaven im Verlauf des Jahres aufräumte, blieben immerhin noch die Vigil von Pfingsten und Himmelfahrt (ebd. nr. 30f) sowie die Oktav von Pfingsten (ebd. nr. 66) stehen. Die Bittage wurden gemäß dieser Reform nicht mehr im Stundengebet rezipiert, sondern nur noch durch Prozession und Messe gefeiert, wofür die Ortsbischöfe auch andere Tage bestimmen konnten (ebd. nr. 87–90). Die Einheit und der freudenvolle Charakter der Pentekoste wurde aber nicht verwirklicht; man bezeichnete sogar die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten als *tempus ascensionis* und die Pfingst-

⁵⁴ O. CASEL, Pfingsten. In: LiZs 3 (1930/1931) 219–229; DERS., Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier. In: JLw 14 (1938) 1–78.

⁵⁵ L. BOUYER, *Le Mystère pascal*. Paris (1945). 5^e édition revue et augmentée 1957 (Lex Orandi 4).

⁵⁶ J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris (1950). 2^e édition revue 1958 (Lex Orandi 11).

⁵⁷ G. KRETSCHMAR, Himmelfahrt und Pfingsten. In: ZKG 60 (1954/1955) 209–253.

⁵⁸ J. BOECK, Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste. In: JLH 5 (1960) 1–45.

⁵⁹ *Quadragese und Pentekoste*. Ein Werkbuch. Hg. vom Liturgischen Institut zu Trier. Trier 1960.

⁶⁰ E. FLICOTEAUX, *Le Rayonnement de la Pentecôte*. Paris 1953.

⁶¹ Dazu vgl. GdK 5, 131. 133.

⁶² Vgl. ebd. 129f.

⁶³ Vgl. ebd. 139.

oktav als tempus pentecostis. Daran kann man sehen, daß die Bedeutung der fünfzig Tage noch nicht erkannt wurde.

5.2 Die Erneuerung der fünfzig Tage durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils

5.2.1 Grundsätze der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 1963

Zunächst könnte man enttäuscht sein, wenn man für unsere Frage eine direkte Antwort in der Liturgiekonstitution sucht. Das Wort pentecostes erscheint nur zweimal: Einmal in SC 6, wo gesagt wird: „Deswegen wurden am Pfingstfest, an dem die Kirche in der Welt offenbar wurde, ‚diejenigen getauft, die das Wort‘ des Petrus ‚annahmen‘.“ Und im Zusammenhang mit dem liturgischen Jahr wird in SC 102 gesagt: „Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie [die Kirche] das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung zur Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag [dies pentecostes] und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft.“

Aber diese etwas dürftigen Aussagen werden vertieft durch die Konzentration des Dokumentes auf das Paschamysterium, das in seiner Einheit gesehen wird (vgl. SC 5f), wodurch auch deutlich wird, daß das gesamte liturgische Jahr die Entfaltung des Paschamysteriums ist (vgl. SC 102). Ferner wird ein starker Akzent auf den Sonntag gelegt, dessen Bedeutung als Wochenpascha gut zum Ausdruck kommt (vgl. SC 102 und 106); d. h. ganz konkret, daß es in Woche und Jahr immer um die Feier des gesamten Erlösungsereignisses geht. Vor allem wird in SC 107 ausgeführt: „Das liturgische Jahr soll so neu geordnet werden, daß die überlieferten Gewohnheiten und Ordnungen der Heiligen Zeiten beibehalten oder im Hinblick auf die Verhältnisse der Gegenwart erneuert werden; jedoch soll der ursprüngliche Charakter der Zeiten gewahrt bleiben, damit die Frömmigkeit der Gläubigen durch die Feier der christlichen Erlösungsgeheimnisse, ganz besonders des Paschamysteriums, genährt werde.“

5.2.2 Die Konkretisierung in der Grundordnung des Kirchenjahres (GOKJ) 1969 und im *Missale Romanum* von 1970

a) GOKJ 1969

Die GOKJ 1969 führt in nr. 22 folgendes aus: „Die Zeit der fünfzig Tage vom Sonntag der Auferstehung bis Pfingstsonntag wird als einziger Festtag gefeiert, wie der große Tag des Herrn (Athanasius, Epist. Fest. 1: PG 26, 13,66)“. Daraus zieht nr. 23 die Konsequenz, daß die Sonntage dieser Zeit von nun an bezeichnet werden als die Sonntage der Osterzeit (z. B. 1. Sonntag der Osterzeit = Ostersonntag; ferner 2., 3. usw. Ostersonntag). „Diese Zeit der heiligen fünfzig Tage endet mit dem Pfingstsonntag“ (nr. 23). Die Osterzeit ist keine Nachfeier vom Fest der Auferstehung, sondern wird österliche Zeit genannt, „eine Zeit der heiligen fünfzig Tage, die mit dem Pfingstsonntag endet“ (ebd. nr. 23). Beibehalten werden die ersten acht Tage, die Osteroktav (nr. 24). „Am 40. Tag nach Ostern wird Christi Himmelfahrt gefeiert. Wo dieses Fest kein gebotener Feiertag ist, wird es auf den siebten Sonntag der Osterzeit verlegt“ (nr. 25). Von einer Vigil als Vorbereitungstag oder einer Himmelfahrtsoktav ist nicht mehr die Rede. Auch die Vigil und Oktav von Pfingsten wurde nun endlich gestrichen. Pentekoste ist wiederum der Abschlußtag der Osterzeit. Aber trotzdem bleibt man voll Erstaunen vor nr. 26 stehen; hier heißt es: „Die Wochentage nach Christi Himmelfahrt bis

zum Samstag vor Pfingsten einschließlich bereiten auf die Herabkunft des Heiligen Geistes vor“; hier wird gleichsam durch die Hintertüre die Pfingstnovene in die Feier der Liturgie eingeführt, und zwar als Vorbereitung auf ein historisierendes Pfingstfest; Pfingsten wird so plötzlich wieder ein eigenständiges Fest. Noch bedenklicher ist es, daß in den liturgischen Büchern dieser Pfingstvorbereitung breiter Raum gewährt wird durch je eigene Tagesmessen und Tagesoffizien.⁶⁴ Wäre es nicht besser gewesen, die neun vorausgehenden Messen nicht auf diese Zeit zu beschränken, sondern sie als Tagesmessen in die gesamte Zeit der Pentekoste einzusetzen? Denn die ganze Pentekoste vom ersten bis zum 50. Tag ist ja Gedächtnis der Verherrlichung Christi und der Geistsendung.

Zu beachten ist, daß die Bittage (mit Bußcharakter) definitiv aus der fünfzigtägigen Osterfeier ausgeklammert wurden. Sie gehören nicht mehr zur Pentekoste, sondern sind ähnlich wie die Quatembertage Feiern zu bestimmten Gelegenheiten.

b) Die Neugestaltung der fünfzig Tage nach dem MRom 1970

1. Die Sonntage der Osterzeit werden nicht mehr als Sonntage nach Ostern, sondern als *Sonntage der Osterzeit* bezeichnet, wobei der Ostersonntag der erste Sonntag ist.

– Das gesamte *Perikopensystem der Ostersonntage* ist neu geordnet aufgrund des dreijährigen Lesezyklus.

Man kann drei Phasen in der Leseordnung der Pentekoste erkennen: An den ersten drei Sonntagen werden aus den Evangelien die Erscheinungsberichte gelesen, wobei dem zweiten Sonntag sowohl im Jahr A, B und C Joh 20,19–31 als feste Perikope zugewiesen ist. Am 4. Sonntag steht die Johanneische Perikope vom Guten Hirten Joh 10 zentral; dies vor allem, weil der Hirte schon in der Frühkirche Bild des erhöhten Christus ist. Am fünften bis siebten Sonntag werden die Abschiedsreden aus Joh 14–17 gelesen. Dies freilich nicht, weil wir am Himmelfahrtstag Abschied von Jesus zu nehmen hätten, sondern weil gerade in den Abschiedsreden eine großartige Gesamtchau des Paschamysteriums (Tod, Erhöhung und Geistsendung) zum Ausdruck kommt.

Die nichtevangelischen Lesungen sind alle dem NT entnommen: so als erste Lesung die Apostelgeschichte und als zweite Lesung entsprechend dem Lesejahr der erste Petrusbrief, der erste Johannesbrief und die Offenbarung (vgl. die Tabelle: Lesungen und Gesänge der 50 Tage: s. u. Seite 35–37).

– Die *Responsorialpsalmen* und die *Hallelujaverse* stehen, wie üblich, in thematischem Zusammenhang mit den Lesungen und sind, was die Psalmen betrifft, österlich gedeutet.

– Die *Euchologischen Formulare* (Orationen und Präfationen) sind unter Verwendung von altem und ältestem römischem Material neu zusammengestellt.

Bedeutsam ist, daß fünf Osterpräfationen und zwei Himmelfahrtspräfationen zur Auswahl stehen und eine neue heilsgeschichtlich orientierte Pfingstpräfation geschaffen wurde. Doch ist bedauerlich, daß die beiden Himmelfahrtspräfationen ausschließlich für die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten vorgesehen sind.

– Für die *Eröffnungsgesänge* wurde die alte römische Tradition erhalten, die das Ostermysterium großartig zum Ausdruck bringen.

Sie prägen vor allem in der lutherischen Liturgie bis heute (auch in der erneuerten Agende von 1990⁶⁵) den Namen der Ostersonntage: Resurrexi, Quasimodo usw. Das Meßbuch bietet eine alternative Möglichkeit für den Eröffnungsvers an. Es ist aber sicher eine Verarmung unserer li-

⁶⁴ Vgl. z. B. MRom 1970, 333–338.

⁶⁵ Erneuerte Agende. Vorentwurf. Hannover 1990, 228–252.

turgischen Praxis, wenn die ganze Osterzeit über stereotyp das immer gleiche Osterlied gesungen wird (womöglich aus dem österreichischen Anhang).

– Bedeutsam sind die *Kommunionengesänge*, insofern alle entweder aus dem Evangelium des Tages oder aus den übrigen Lesungen entnommen sind, sehr oft sogar in thematischem Zusammenhang mit der Präfation des Hochgebetes. Hier kommt besonders deutlich die innere Beziehung von Wortgottesdienst und eucharistischem Mahl zum Ausdruck, vor allem, daß das Wort der Verkündigung seine Verdichtung und höchste Aktualisierung im eucharistischen Lobpreis und im Essen und Trinken des Herrenmahles findet. Auch bezüglich der Kommunionengesänge muß man leider in unserer landläufigen kirchenmusikalischen Praxis eine Verarmung feststellen.

2. Völlig neu ist es, daß für alle *Ferialtage der Osterzeit* Meßformulare mit eigenen Gebeten, Gesängen und Lesungen zusammengestellt wurden. Merkwürdig erscheint nur, daß die Geistthematik konzentriert wird auf die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten und nicht auf die ganze Osterzeit.

3. Die *Osteroktav* ist beibehalten worden, ihre Meßformulare aber wurden weitgehend neu geordnet.

Als Evangelien werden wie bisher die Erscheinungsberichte verwendet. Für die Lesung ist die ganze Woche Apg 2–4 in Bahnlesung vorgesehen. Die euchologischen Texte sind größtenteils erneuert. Für die Antwortpsalmen spielt der österliche Psalm 118 (117) eine zentrale Rolle, insofern der Responsorialpsalm von Freitag, Samstag und dem 2. Ostersonntag und der Hallelujaruf täglich diesem Psalm entnommen ist (v 24); am Oktavtag ist Joh 20,29 der Vers beim Hallelujaruf. Für die übrigen Tage werden die österlich interpretierten Psalmen 15, 32 und 104 verwendet.

Die Gesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung und Kommunionprozession entsprechen dem früheren Textmaterial, wenn auch bestimmte Umstellungen vorgenommen wurden.

Grundsätzlich kommt in der Osteroktav eine doppelte thematische Schicht zum Tragen: Einerseits die Erhöhung Christi, andererseits die Initiation.

4. Der 40. Tag, das *Fest der Himmelfahrt*, wird durch die Streichung der Vigil und Oktav sowie des 1960 geschaffenen tempus ascensionis strukturell besser ins gesamte Konzept der fünfzig Tage integriert. Zur unglücklichen Lösung der auf Himmelfahrt folgenden „Pfingstnovene“ wurde schon oben hingewiesen (s. o. a).

Das Formular der Festmesse ist neu geordnet, unter Verwendung von älterem Material. Die bisherige Himmelfahrtssperikope der ersten Lesung (Apg 1,1–11) wird ergänzt in der zweiten Lesung durch die neue Perikope Eph 1,17–23 (Zusammenhang von Himmelfahrt und Geistsendung unter Bezugnahme auf Psalm 68,19) sowohl für A-, B- und C-Jahr. Die Evangelienperikope variiert nach dem Lesejahr: Mt 28,16–20; Mk 16,15–20 (wie bisher) und Lk 24,46–53. Die euchologischen Texte (Gebete und zwei Präfationen), sind weitgehend verändert. Aus den früheren Prozessionsgesängen ist zur Eröffnung und als erster Zwischengesang Psalm 47 erhalten geblieben (Himmelfahrtspsalme), während für den zweiten Zwischengesang und die Kommunionantiphon jetzt ein Vers aus Mt 28,19 bzw. 20 verwendet wird anstelle des alten Himmelfahrt-Pfingst-Psalmes 68 (bes. v 19). Dadurch wurde eine wichtige thematische Verklammerung von Himmelfahrt und Pfingsten leider aufgegeben. Dem gegenüber kommt thematisch die Beziehung Christi Himmelfahrt und Wiederkunft sowie die Thematik Erhöhung des Menschen durch Christi Aufstieg zum Vater besonders gut zum Ausdruck.

5. *Pfingsten* wird wieder deutlicher erkennbar als Abschluß der Fünfzigtagezeit, insofern die Vigil als Vorbereitungstag und die Oktav von Pentekoste gestrichen sind, leider unter Hinzufügung der „Novene“ vor Pfingsten.

Der Festtag hat zwei Meßformulare, eines am Vorabend von Pfingsten (mit Material aus der alten Vigilmesse) und die Tagesmesse.

Bei der Abendmesse sind für die erste Lesung vier Perikopen aus dem ehemaligen Vigilgottesdienst (Gen 11, Ex 19, Ex 37) bzw. aus dem ehemaligen Samstag in der Oktav (Joel 3) angeboten. Das Evangelium ist Joh 7,37–39.

In der Tagesmesse ist wie bisher die erste Lesung der Pfingstbericht aus der Apostelgeschichte (2,1–11). Neu ist die zweite Lesung, 1 Kor 12,3–13 (die verschiedenen Geistesgaben in der Gemeinde). Die bisherige Evangeliumperikope von der Geistverheißung aus den Abschiedsreden (Joh 14,22–31) wurde ersetzt durch den Johanneischen Pfingstbericht (Joh 20,19–23) am Auferstehungstage selbst. Dadurch kommt die Verbindung von Ostern und Pfingsten deutlicher zum Ausdruck, ebenfalls die Relativität des 50. Tages als angeblich einzigen Tages der Geistsendung.

Für die Gesänge (sowohl Responsorialpsalm, Hallelujavers und Prozessionsgesänge) bleiben die alten Texte bestehen, wobei als Responsorialgesang auch Ps 103 und als Eröffnungsvers auch Röm 5,5 verwendet werden kann. Bedeutsamerweise ist für sämtliche Prozessionsgesänge (Einzug, Gabenprozession, Kommunionprozession) Ps 68 vorgesehen. Dadurch kommt deutlich die jüdische Thematik vom Aufstieg des Mose zum Sinai und der Gesetzgebung zum Ausdruck, die ihre Erfüllung in der Himmelfahrt Christi und in der Sendung des Heiligen Geistes findet. Beim Kommunionpsalm rahmt Apg 2,2–4 in freier Übertragung Ps 68 ein und zeigt an, daß das eucharistische Mahl der Gemeinde mit seinem Höhepunkt der großen Lobpreisung (*loquentes magnalia Dei*) die Aktualisierung des Pfingstgeheimnisses ist.

Ebenfalls bemerkenswert ist der zweite Hallelujavers und die Pfingstsequenz „*Veni, sancte spiritus*“; letztere ist eigentlich eine einzige groß entfaltete Geistesepiklese und bringt zum Ausdruck, daß zwar einerseits der Geist Gottes bereits ausgegossen und in der Gemeinde gegenwärtig ist, daß aber andererseits die eschatologische Vollendung noch aussteht. Darum muß immer wieder erneut in der Gemeinde um die Gabe des Heiligen Geistes gebetet werden. Liturgietheologisch heißt das, daß in der liturgischen Oster- und Pentekostefeier, im *Sacramentum pascale* und in allen sakramentlichen Feiern zwar immer durch die Anamnese, die letztlich auf der Treue des heilschaffenden Gottes beruht, Gottes Heil gegenwärtig ist, daß aber gerade die Anamnese nur geschehen kann in der Kraft des Heiligen Geistes.

c) Hervorhebung der baptismalen Dimension der Pentekoste durch den Ordo initiationis christianæ adultorum von 1972

Die baptismale Dimension und Bedeutung der Pentekoste wird durch die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche⁶⁶ besonders hervorgehoben. Hier wird nicht nur die Zeit der Mystagogie nach der Feier der Taufe, Firmung und Erstkommunion, d. h. die Vertiefung der Feier der Initiationssakramente, wieder neu betont, sondern diese Zeit wird sogar gegenüber der alten Tradition erweitert. Für den Normalfall wird vorgesehen, daß die Initiation in der Osternacht gefeiert wird (O. InitChr nr. 55. 208). Während die Mystagogie in der alten Kirche auf die Osteroktav beschränkt war (s. o. 4.1.1), hat nun die ganze Osterzeit, die ganze Pentekoste die Funktion der Mystagogie (O. InitChr nr. 236). So wird der Zusammenhang des gesamten Osterereignisses mit der Initiation viel deutlicher ans Licht gerückt.

⁶⁶ Ordo initiationis christianæ adultorum. Editio typica. Vaticano 1972. – Dt. Bearb.: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1975. Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1986.

5.2.3 Pastorale Probleme, offene Fragen und Anregungen

Es ergeben sich im Zusammenhang mit der fünfzigstägigen Osterzeit eine ganze Reihe von pastoralen Problemen und offenen Fragen, die in diesen Ausführungen nicht erschöpfend aufgezeigt, schon gar nicht gelöst, aber vielleicht in den Einzelgruppen besprochen werden könnten. Ich nenne einige Beispiele:

1. Ist uns nicht die beata pentecoste, die freudenvolle Zeitperiode schon längst in säkularisierter Weise davongeschwommen? Ich meine die mehrwöchige Ferienzeit mit den beiden Höhepunkten am Anfang und am Schluß: Autobahnstau auf der Fahrt nach Süden und Autobahnstau auf der Rückfahrt in den Norden?

2. Die Osterzeit fällt in unseren Breitengraden zusammen mit dem Frühling und Frühsommer, wo sich viele vor allem aus den großen Städten in die Berge und in die umliegenden grünen Wälder verziehen. Die Konsequenz ist klar: Immer leerere Großstadtkirchen. Ob dann überfüllte Kirchen in Berg und Wald, ist eine andere Frage.

3. Für die Hinterlassenen in den Stadtgemeinden, aber auch für die meisten Landgemeinden stellt sich die Frage: Kann man denn acht Wochen lang Ostern feiern? Ist das nicht zu langweilig? Verschiedene Themensonntage (z. B. kirchliche Berufe am 4. Ostersonntag – Evangelium vom guten Hirten!), historisierende Einzelereignisse an Himmelfahrt und Pfingsten mit entsprechenden pittoresken Volksbräuchen, die Maianachten und das Herz-Jesu-Fest im Juni bieten da doch willkommene Abwechslung.

4. Bei aller Achtung vor der Brauchtumpflege und dem kirchlichen Denkmalschutz ist doch vor einer unkritischen Verwendung historisierender Volksbräuche gerade auch in der Pentekoste zu warnen, vor allem wenn man sich nicht bemüht, diese in einem breiteren Zusammenhang einzubauen.

5. Bei einer zukünftigen Kalenderreform wäre zu überlegen, ob nicht generell die Feier der Himmelfahrt in die Sonntage der Pentekoste zu integrieren wäre (z. B. 1. 7. und/oder 8. Sonntag), wie dies nach GOKJ nr. 25 für bestimmte Situationen vorgesehen wird (7. Sonntag).

6. Absolut zu fordern ist die Streichung der „Pfingstnovene“ bzw. GOKJ nr. 26. Demgegenüber ist die Bitte um den Hl. Geist auf die ganze Periode der fünfzig Tage auszudehnen.

7. Die Eingliederung Erwachsener (oder Kinder im Schulalter) in die Kirche muß in der Liturgiepastoral auch im deutschen Sprachgebiet als vorrangiges Anliegen wahrgenommen werden. Dabei ist die Pentekoste nicht nur für die Neugetauften, sondern auch für die ganze Gemeinde die Zeit der mystagogischen Einführung bzw. Vertiefung der Initiationssakramente.

Es ist zuzugeben, daß die Feier der fünfzig Tage einen großen Anspruch stellt an die Gemeinden, an die Liturgieverantwortlichen und nicht zuletzt an die Prediger. Aber diese Zeit ist eine hervorragende Möglichkeit, gerade die zentralen Glaubensereignisse zu feiern und feiernd zu vertiefen. Es ist für unsere Situation, in der die Volkskirche langsam, aber sicher zerbröselt, in unserer postchristlichen Gesellschaft eine Überlebensfrage, daß wir uns auf das Wesentliche konzentrieren und aus den wesentlichen Grundlagen unseren Glauben feiern und leben. Das aber können wir nur, wenn wir das Mysterium Paschale, die Osterfeier, in Woche und Jahr wieder als Angelpunkt sehen und erfahren, wenn die großartigen Texte der Liturgie wieder zu neuem Leben erweckt werden und wenn die vielen historischen Details unter- und hingeordnet werden auf das Zentrale, die Feier der Pentekoste, wie es in den erneuerten Liturgiebüchern vorgesehen ist. Dies, meine ich, ist Anspruch und Chance für die Zukunft.

Lesungen und Gesänge der 50 Tage

Tag	Antiphona ad introitum (Graduale 1979)	1. Lesung (OlectM 1981)	Graduale (Graduale)	Antwortpsalm (OlectM)	Alleluja (+ Seq.) (Graduale)	Vers zu Alleluja (OlectM)	Evangelium (OlectM)	Antiphona ad offertorium (Graduale)	Antiphona ad communion. (Graduale)
1. Ostersonntag (Am Tag)	Resurrexi, et adhuc tecum sum Ps 139 (138), 18.5.6.1-2	App 10, 34a, 37-43	Ps 118 (117), 24.1	118 (117), 1-2.16ab-17. 22-23R: Vers 24	1 Kor 5,7 (Seq. <i>Victimae paschali laudes...</i>)	1 Kor 5, 7b-8a	Joh 20, 1-9 oder A Mt 28, 1-10 oder B Mk 16, 1-8 oder C Lk 24, 1-12, am Abend auch Lk 24, 13-35	Ps 76 (75), 9.10	1 Kor 5, 7.8 + Ps 118 (117), 1.2.5.8.10.11.13. 14-17. 21-26.28.29
Ostermontag	Ex 13, 5.9 + Ps 105 (104)	App 2, 14.22-33	Ps 118 (117), 24.1.2	Ps 16 (15), 1-2a.5.7-8.9-10. 11R: Vers 1	Mt 28, 2 (dieselbe Seq. wie oben)	Ps 117, 24	Mt 28, 8-15	Mt 28, 2.5.6	Lk 24, 34 + Ps wie oben
Dienstag der Osteroktav	Sir 15, 3.4 + Ps 105 (104)	App 2, 36-41	Ps 107 (106), 2	Ps 33 (32), 4-5.18-19.20. 22R: Vers 5b	<i>Surrexit Dominus de sepulcro...</i>	wie oben	Joh 20, 11-18	Ps 18 (17), 14.16	Kol 3, 1.2 + Ps 105 (104), 1-5.43
Mittwoch der Osteroktav	Mt 25, 34 + Ps 96 (95)	App 3, 1-10	Ps 118 (117), 16	Ps 105 (104), 1-2.3.4.6-7. 8-9R: Vers 5b	Lk 24, 34	wie oben	Lk 24, 13-35	Ps 78 (77), 23.24.25	Röm 6, 9 + Ps 96 (95), 1-4.7-9a oder Ps 16 (15), 1-2.5.8-11
Donnerstag der Osteroktav	Weish 10, 20-21 + Ps 98 (97)	App 3, 11-26	Ps 118 (117), 22.23	Ps 8, 2a.5-9/ R: Vers 2ab	<i>Surrexit Christus, qui creavit...</i>	wie oben	Lk 24, 35-48	Ex 13, 5	1 Petr 2, 9 + Ps 105 (104), 1-5.43
Freitag der Osteroktav	Ps 78 (77), 53.1	App 4, 1-12	Ps 118 (117), 26.27	Ps 118 (117), 1-2.4.22-27a/ R: Vers 22	Ps 96 (95), 10	wie oben	Joh 21, 1-14	Ex 12, 14	Mt 28, 18.19 + Ps 78 (77), 1-4a.12-14, 23-25.27
Samstag der Osteroktav	Ps 105 (104), 43.1	App 4, 13-21	Alleluja, Ps 118 (117), 24	Ps 118 (117), 1.14-15.16ab-21/ R: Vers 21a	Ps 113 (112), 1	wie oben	Mk 16, 9-15	Ps 117, 26.27	Gal 3, 27 + Ps 105 (104), 1-5.43

Tag	Anaphona ad introitum (Graduale 1979)	1. Lesung (OlectM 1981)	Graduale (Graduale)	Antwortsalm (OlectM)	2. Lesung (OlectM)	Alleluja (+ Seq.) (Graduale)	Vers zu Alleluja (OlectM)	Evangelium (OlectM)	Anaphona ad offertorium (Graduale)	Anaphona ad communio. (Graduale)
2. Sonntag der Osterzeit	1 Petr 2, 2 A App 2, 42-47 B App 4, 32-35 C App 5, 12-16	Alleluja, Mt 28, 7		A Ps 118 (117), 2-4.13-15.22-24/ R: Vers 1 B Ps 118 (117), 2-4.16ab-18, 22-24/R: Vers 1 C Ps 118 (117), 2-4.22-24, 25-27a/R: Vers 1	A 1 Petr 1, 3-9 B 1 Joh 5, 1-6 C App 1, 9-11a, 12-13.17-19	Joh 20, 26	Joh 20, 29	Joh 20, 19-31	Mt 28, 2.5.6	Joh 20, 27 + Ps 118 (117), VV wie (1.) Ostersonntag
3. Sonntag der Osterzeit	Ps 66 (65), 1.2.3 A App 2, 14.22-23 B App 3, 13-15.17-19 C App 5, 27b-32.40b-41	Alleluja, Lk 24, 35		A Ps 16 (15), 1-2a.5.7-11/ R: Vers 11a B Ps 4, 2.4.7.9/ R: Vers 7a C Ps 30 (29), 2.4-6.11.12a.13b/ R: Vers 2a	A 1 Petr 1, 17-21 B 1 Joh 2, 1-5a C Offb 5, 11-14	Lk 24, 46	AB Cf. Lk 24, 32 C <i>Surrexit Christus, qui creavit omnia...</i>	A Lk 24, 13-25 B Lk 24, 35-48 C Joh 21, 1-19 oder 1-14	Ps 146 (145), 2	Ps 96 (95), 2 + Ps 96 (95), 1.3.4.7-9a, 11-12a
4. Sonntag der Osterzeit	Ps 33 (32), 5.6.1 A App 2, 14a, 36-41 B App 4, 8-12 C App 13, 14, 43-52	Alleluja, Ps 111 (110), 9		A Ps 23 (22), 1-6/R: Vers 1 B Ps 118 (117), 1.8-9.21-23, 26.28cd.29/ R: Vers 22 C Ps 100 (99), 2.3.5/R: Vers 3c	A 1 Petr 2, 20b-25 B 1 Joh 3, 1-2 C Offb 7, 9, 14b-17	Joh 10, 14	Joh 10, 14	A Joh 10, 1-10 B Joh 10, 11-18 C Joh 10, 27-30	Ps 63 (62), 2.5	Joh 10, 14 + Ps 23 (22), 1-6 oder Ps 33 (32), 1. 12-15.18-22
5. Sonntag der Osterzeit	Ps 98 (97), 1.2 A App 6, 1-7 B App 9, 26-31 C App 14, 21b-27	Alleluja, Ps 118 (117), 16		A Ps 33 (32), 1.2.4.5.18.19/ R: Vers 22 B Ps 22 (21), 26b-27.28.30.31- 32/R: Vers 26a C Ps 145 (144), 8-9.10-11, 12-13ab/R: cf. Vers 1	A 1 Petr 2, 4-9 B 1 Joh 3, 18-24 C Offb 21, 1-5a	Röm 6, 9	A Joh 14, 6 B Joh 15, 4a.5b C Joh 13, 34	A Joh 14, 1-12 B Joh 15, 1-8 C Joh 13, 31-33a.34.35	Ps 66 (65), 1.2.16	A Joh 14, 9 + Ps 33 (32), 1.2.3.12.13.18 BC Joh 15, 5 + Ps 80 (79), 2ab, 9-12.16.18.19

6. Sonntag der Osterzeit	Jes 48, 20 + Ps 66 (65)	A App 8, 5-8, 14-17 B App 10, 25- 26, 34, 35, 44-48 C App 15, 1, 2, 22-29	A Alleluja, <i>Surrexit Christus et illuxit nobis...</i> B Alleluja, Joh 16, 28 C Alleluja, <i>Surrexit Christus</i> oder Joh 16, 28	A Ps 66 (65), 1-3a, 4-5, 6-7a, 16, 20/ R: Vers 1 B Ps 98 (97), 1, 2-3ab, 3cd-4/ R: cf. Vers 2b C Ps 67 (66), 2-3, 5, 6, 8/ R: Vers 4	A 1 Petr 3, 15-18 B 1 Joh 4, 7-10 C Offb 21, 10-14	A Joh 14, 18 B Joh 15, 16 C Joh 14, 26	Joh 14, 23	A Mt 28, 16-20 B Mk 16, 15-20 C Lk 24, 46-53	Ps 66 (65), 8, 9, 20	A Joh 14, 18 + Ps 122 (121), 1-9 B Joh 15, 16 + Ps 89 (88), 2, 4, 6, 20-22, 25, 29 C Joh 14, 26 + Ps 51 (50), 3a, 9, 10, 12, 13, 15, 17, 20
Christi Himmelfahrt	App 1, 11 + Ps 47 (46)	App 1, 1-11	Alleluja, Ps 47 (47), 6	Ps 47 (46), 2-3, 6-7, 8-9/ R: Vers 6	A Eph 1, 17-23 B (ad lib.) Eph 4, 1-13 oder 4, 1-7, 11-13 C (ad lib.) Hebr 9, 24-28; 10, 19-23	Ps 68 (67), 18, 19	Mt 28, 19a, 20b	A Mt 28, 16-20 B Mk 16, 15-20 C Lk 24, 46-53	Ps 47 (46), 6 oder App 1, 11	A Mt 28, 18, 19 + Ps 78 (77), 1, 3-4a, 23, 24, 25, 27 B Mk 16, 17, 18 + Ps 34 (33) C Ps 68 (67), 33, 34 + Ps 68 (67), 2, 5-6, 19-21, 25, 29, 30, 33-34
7. Sonntag der Osterzeit	Ps 26, 7, 8, 9, 1	A App 1, 12-14 B App 1, 15-17 C App 7, 55-60	Alleluja, Ps 46, 9	A Ps 27 (26), 1, 4, 7-8a/ R: Vers 13 B Ps 103 (102), 1-2, 11-12, 19-20ab/ R: Vers 19a C Ps 97 (96), 1, 2b, 6, 7c, 9/ R: Vers 1a & 9a	A 1 Petr 4, 13-16 B 1 Joh 4, 11-16 C Offb 22, 12-14, 16, 17, 20	A Joh 16, 28 BC Joh 14, 18	cf. Joh 14, 18	A Joh 17, 1-11a B Joh 17, 11b-19 C Joh 17, 20-26	wie oben	Joh 17, 12, 13, 15 + Ps 122 (121), 1-9
Pfingsten: Ad missam in vigilia	Röm 5, 5; 10, 11 + Ps 103 (102) oder Ez 36, 23, 24, 25, 26 + Ps 34 (33)	Gen 11, 1-9 oder Ex 19, 3-8a oder Ez 37, 1-14 oder Joel 3, 1-5	Alleluja, Ps 104 (103), 30	Ps 104 (103), 1-2a, 24, 35c, 27-28, 29bc-30/ R: Vers 30	Röm 8, 22-27	<i>Dum complerentur dies Pentecostes...</i> cf. App 2, 1	<i>Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda...</i>	Joh 7, 37-39	Ps 104 (103), 30, 31	Joh 7, 37-39
Pfingsten: Ad missam in die	Weish. 1, 7 + Ps 68 (67)	App 2, 1-11	Alleluja, Ps 104 (103), 30	Ps 104 (103), 1ab, 24ac, 29bc-30, 31, 34/ R: Vers 30	ABC 1 Kor 12, 3b-7, 12-13 B (ad lib.) Gal 5, 16-25 C (ad lib.) Röm 8, 8-17	<i>Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda...</i> (Seq.: <i>Veni, Sancte Spiritus et emitte...</i>)	wie oben	ABC Joh 20, 19-23 B (ad lib.) Joh 15, 26-27; 16, 12-15 C (ad lib.) Joh 14, 15-16, 23b-26	Ps 68 (67), 29-30	App 2, 2, 4 + Ps 68 (67), 2, 3, 5abc, 5d-6, 8, 9, 20, 21, 29, 36

Das Halleluja und der österliche Christ

Musik als prägendes Element in der Liturgie der Fünfzig Tage

Die „Grundordnung des Kirchenjahres“ stellt über die Osterzeit fest: „Die Zeit der fünfzig Tage vom Sonntag der Auferstehung bis Pfingstsonntag wird als ein einziger Festtag gefeiert, als ‚der große Tag des Herrn‘. In diesen Tagen vor allem wird das ‚Halleluja‘ gesungen“ (Nr. 22).¹

Da das genannte Dokument überwiegend mehr technische Beschreibungen des Kirchenjahres als theologische Deutungen enthält, könnte man den Hinweis auf das Halleluja, das vor allem in der Zeit der Pentekoste zu singen ist, zunächst auch rein formalistisch verstehen. Ich denke aber, daß hier primär auch eine liturgietheologische Deutung der Feier der fünfzig Tage gegeben ist, eine Deutung, die sich nur auf dem Hintergrund einer theologischen Reflexion von Gesang und Musik im Gottesdienst erhellt. Warum singen wir also Halleluja, und warum besonders in der Osterzeit?

Bevor wir uns der Deutung des Halleluja zuwenden – es ist nach den Darlegungen einer Vielzahl von Kirchenschriftstellern der Ausdruck des österlichen Christen par excellence, der Ausdruck des neuen Menschen also, der seinem Schöpfer und Erlöser in Liturgie und Leben das neue Lied singt –, soll die Aussage der „Grundordnung des Kirchenjahres“ über das Halleluja in einen weiteren Kontext von einschlägigen Aussagen in kirchlichen Dokumenten zur Erneuerung der Liturgie der letzten 30 Jahre gestellt werden, gleichsam als Rahmen meiner Überlegungen. Grundsätzliches zur Liturgie und Spezielles zu einzelnen ihrer Aspekte können einander in der Bewertung liturgischen Singens im Blick auf das Ganze gut ergänzen. Vielleicht ist diese Art der Zusammenschau gerade in Fragen der Begründung von Kirchenmusik eine sinnvolle Annäherung an jene Wahrheit, die nach Kardinal von Balthasar „symphonisch“² ist. Das heißt, sie entfaltet sich nicht in diskursiver Abgrenzung, sondern im geordneten Zusammenklang der einzelnen Stimmen.

Liturgie ist die Feier des Lebens. In ihr vollzieht sich das Werk unserer Erlösung, das Christus der Herr besonders durch das Pascha-Mysterium erfüllt hat: durch Tod und Auferstehung Jesu wurde das Leben neu geschaffen.³ In der fünfzigstägigen Feier der Auferstehung werden wir auch besonders daran erinnert, daß wir durch Taufe und

¹ Grundordnung des Kirchenjahres und des Neuen Römischen Generalkalenders. In: Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Freiburg [u. a.] 1975ff, Teil I, 74–95.
Die wichtigsten Dokumente zur Meßfeier sind zusammengefaßt in: Dokumente zur Meßfeier. Salzburg 1985 (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich Nr. 10). Der hier zitierte Text steht auf S. 121.

² H. U. VON BALTHASAR, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972 (Kriterien 29).

³ Vgl. SC 2. 5. 7. Eine praktische Ausgabe der Liturgiekonstitution ist: Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, 4. Dezember 1963. Salzburg 1988 (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich Nr. 13).

Geistbegabung Anteil an diesem neuen Leben haben, zu dessen Vollendung im Himmelreich wir unterwegs sind. Die irdische Liturgie ist ein Vorgeschmack auf die himmlische, ein Vorkosten, wie die Liturgiekonstitution sagt und diesen Gedanken dann so weiterführt: „In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit.“⁴ Auf Erden wird also gesungen, weil und wie es auch im Himmel der Brauch ist, wenn wir die Bildsprache des letzten Buches der Heiligen Schrift uns vor Augen führen. Wir können daher mit Recht sagen, Singen in der Liturgie ist ein wesentlicher Ausdruck ihrer eschatologischen Dimension, die Gestalt der Musik verweist machtvoll und eindringlich auf die künftigen Freuden, sie ist das „*præludium vitæ æternæ*“ – das Vorspiel des ewigen Lebens. Dieser Aspekt liturgischer Musik ist sicher wesentlich für jene fünfzig Tage, an denen das Paschamysterium in der Fülle seiner Dimensionen verdichtet gefeiert wird. Hier gilt in besonderer Weise, was über Gesang in der Liturgie im Artikel 113 der Liturgiekonstitution gesagt ist: „Ihre vornehmste Form nimmt die liturgische Handlung an, wenn der Gottesdienst feierlich mit Gesang gehalten wird und dabei Leviten mitwirken und das Volk tätig teilnimmt.“⁵ Der lateinische Ausdruck „*forma nobilior*“ wird in den gängigen Ausgaben der Liturgiekonstitution mit „vornehmste Form“ wiedergegeben. Artikel 5 der Musikinstruktion „*Musicam sacram*“ von 1967 zitiert diesen Artikel 113 sinngemäß und in inhaltlicher Erweiterung: Nicht nur der „feierliche“ Gottesdienst, sondern jede liturgische Handlung hat als *forma nobilior* den gesungenen Vollzug.⁶ Die deutschen Übersetzungen geben hier alle inkonsequenterweise diesen aus der Liturgiekonstitution wörtlich zitierten Ausdruck mit „vornehmere Form“ wieder.⁷ Es sei nun nicht erörtert, welche der beiden Versionen dem Sinn der lateinischen Formulierung eher entspricht, Tatsache ist, daß im Lichte des österlichen Charakters und der eschatologischen Dimension von Liturgie gottesdienstliche Musik fundamentale Aspekte des christlichen Kultes und seiner Botschaft offenlegt und somit besondere Aufmerksamkeit in Theorie und Praxis des Gottesdienstes für sich beanspruchen kann.

Die Zeit des Festes ist die Zeit der Musik, zur Zeit des Weinens verstummen Gesang und Instrumente, wie Psalm 137 und viele ähnliche Stellen im AT sagen. Der eingangs zitierte Satz, daß vor allem in der Osterzeit das Halleluja gesungen wird, deutet darauf hin, daß Ostern die Zeit der Musik ist. In diesen Tagen soll sie über das gewohnte Maß hinaus ihren Platz in der Feier haben und so den Charakter dieser Zeit prägen. Die Musikinstruktion von 1967 spricht vom Prinzip der gestuften Feierlichkeit liturgischer Handlungen. Diese Abstufungen sollen nicht zuletzt im Ausmaß des Singens zum Aus-

⁴ SC 8.

⁵ SC 113.

⁶ „Ihre vornehmere Form nimmt eine liturgische Handlung an, wenn man sie singend vollzieht [...]“. „RITENKONGREGATION, Instruktion über die Musik in der heiligen Liturgie „*Musicam sacram*“ (5. 3. 1967), Nr. 5. In: H. B. Meyer – R. Pacik (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Regensburg 1981, 155; lateinischer Text in: R. KACZYNSKI, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicæ* I. Torino 1976. 276.

⁷ Z. B. Meyer – Pacik, ebd. oder H. Rennings – M. Klöckener (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie Bd. 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Kevelaer 1983, 406. Der Text scheint in beiden Editionen aus der Reihe „Nachkonziliare Dokumentation“. Bd. 1. Trier 1967 übernommen zu sein.

druck kommen.⁸ Der Osterfeier entspricht die höchste der hier anzustrebenden und erreichbaren Stufen im Grad des musikalischen Vollzugs. In der Osterfeier soll das Ideal der möglichst vollständig gesungenen Liturgie verwirklicht werden. Nicht nur der Charakter eines Musikstückes, sondern das Ausmaß der Musik selbst hilft, einer konkreten liturgischen Zeit ein individuelles Gepräge zu geben. Es darf also zu Ostern ruhig ein wenig mehr an Kirchenmusik sein. Dafür soll es sinngemäß vorher etwas weniger sein. Das vor wenigen Jahren eingeführte „Orgelfasten“ im Grazer Dom gibt den Tagen der Quadragesima eindeutige Signale, wenn z. B. sechs Wochen lang die Orgel solistisch kaum gespielt wird, vor allem kein Postludium erklingt. Auch das „Hallelujafasten“ der Westkirche ist ein solches Signal. Wenn nun Musik ein prägendes Element der Fünzig-tagefeier sein soll und muß, dann ist dies nicht nur eine Frage der richtigen Auswahl spezieller Gesänge – das betrifft ja Texte und ihre Vertonungen gleichermaßen –, sondern auch eine Frage an den Umfang der Musik in der Liturgie überhaupt. Das Streben nach entfaltetem Singen und Musizieren wird dieser Zeit nicht nur ein besonderes äußeres Gepräge verleihen, sondern auch helfen, sie geistlich besser zu deuten.

Ostern – Halleluja – Singen ins ewige Leben, um diese Gedankenschritte kreisen nicht nur zeitgenössische kirchliche Dokumente. Zahlreiche geistliche Schriftsteller des christlichen Altertums und Mittelalters haben sich dieser Ideen bemächtigt, allen voran Augustinus. Wenn wir nun etliche Gedanken über das Halleluja und den Christen, der es singt, darstellen, so sollen die Aussagen von Kirchenvätern und von Meßklärern in der Karolingerzeit und in späteren Jahrhunderten aufzeigen, auf welch breitem Strom der Tradition theologischen Denkens jene Aussagen des Konzils und seiner Folgedokumente stehen, die theologische Aspekte im Zusammenhang mit Singen und Musizieren ansprechen.

Ein erster Topos ist die bekannte Aufforderung in Deuterojesaja (Jes 42,10) und in mehreren Psalmen, wie z. B. Ps 96,1; Ps 98,1 oder Ps 149,1: „*Singet dem Herrn ein neues Lied!*“ Nur ein vorschnelles Verständnis dieses Satzes läßt ihn zum Titel für neue Gesangbücher und zum theologisch unschlagbaren, weil „biblischen“ Argument bei der Verteidigung neuer Kirchenlieder werden. Natürlich soll immer etwas Neues gesungen werden, und jede Generation spiegelt sich selbst in ihren Liedern, aber das haben die theologischen Autoren nicht vor Augen gehabt, als sie diesen Satz ausgedeutet haben. Ihnen ging es dabei vielmehr um den neuen Menschen, der das neue Lied singt. Weil der erlöste, österliche Christ der neue Mensch ist, der den alten Sauerteig abgelegt hat, singt er das neue Lied. Seit seinem Auftreten wird der Topos „neues Lied“ auf Gottes große Taten, die sich in Zukunft erfüllen werden, gedeutet. Hans-Joachim Kraus schreibt in seinem Kommentar zu Psalm 98: „Der neuen Tat Jahwes, von der in [Vers] 1–3 die Rede ist, soll ein ‚neues Lied‘ entsprechen: ein Lied, das Raum und Zeit sprengt – ein eschatologisches Lied.“⁹ Dieses neue Lied ist auch im alttestamentlichen Kontext der Ausdruck einer Vision der endgültigen Erlösung. Dies setzt sich in der Perspektive

⁸ *Musicam sacram*, Nr. 7; Meyer – Pacik (s. Anm. 6) 156. Wörtlich ist von „Zwischenstufen“ die Rede; das hier angesprochene Gestaltungsprinzip ist in Nr. 271 der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet (= AES) ausgeführt, wo es heißt, es soll „[. . .] gestufter Einsatz des Gesanges die verschiedenen Grade der Festlichkeit deutlich machen“.

⁹ H.-J. KRAUS, *Psalmen*. 2. Teilband. Psalmen 60–150. Neukirchen-Vluyn 1989, 847 (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/2). Vgl. dazu auch A. DEISSLER, *Die Psalmen*. Düsseldorf 1964, 385.

christlicher Deutung dieser Texte fort. In seiner Auslegung zum 98. Psalm sagt Augustinus: „*Singet dem Herrn ein neues Lied*. Der neue Mensch kennt es, der alte nicht. Der alte Mensch ist das alte Leben, der neue Mensch das neue Leben. Das alte Leben wird von Adam empfangen, das neue Leben in Christus geformt.“¹⁰ In seinem Kommentar zum 149. Psalm, der ebenfalls mit der Aufforderung zum Singen des neuen Liedes beginnt, heißt es:

„Alter Mensch – altes Lied, neuer Mensch – neues Lied. Altes Testament – altes Lied, Neues Testament – neues Lied. Im Alten Testament finden wir zeitliche und irdische Verheißungen. Wer Irdisches liebt, singt das alte Lied, wer das neue Lied singen will, liebt das Ewige [. . .] Das ewige Leben ist Christus selbst [. . .] Daher singen alle, die in Christus erneuert werden, so daß sie beginnen, dem ewigen Leben anzugehören, das neue Lied.“¹¹

Und dieses Lied ist „ein Lied des Friedens, ein Lied der Liebe“¹². In einer Predigt über den 144. Psalm wird dieser letzte Gedanke entfaltet:

„(In der Liebe wird das neue Lied gesungen.) Denn es steht geschrieben: *Ein neues Lied will ich, o Gott, dir singen, auf der zehnsaitigen Harfe* [Vulgata: auf dem zehnsaitigen Psalter] *will ich dir spielen*. Der Psalter mit seinen 10 Saiten will die zehn Gebote des Gesetzes darstellen. Singen aber und Spielen pflegt eine Angelegenheit von Liebenden zu sein. Der alte Mensch lebt in der Furcht, der neue in der Liebe. So unterscheiden wir auch zwei Testamente, das alte und das neue. Der Apostel sagt in allegorischer Weise, daß diese auch in den zwei Söhnen Abrahams abgebildet werden, im einen Sohn von der Magd und im anderen Sohn von der Freien. *Diese sind, sagt er, die zwei Testamente*. Die Knechtschaft gehört zur Furcht, die Freiheit zur Liebe. Der Apostel sagt nämlich: *Ihr habt nicht den Geist empfangen, der euch wieder zu Knechten macht, so daß ihr euch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!* Auch Johannes sagt: *Furcht gibt es nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht*. Die Liebe also singt das neue Lied. Denn jene knechtische Furcht, die über den alten Menschen herrscht, kann zwar einen Psalter mit zehn Saiten besitzen – denn auch den fleischlich gesinnten Juden war das Gesetz der zehn Gebote gegeben worden. Aber der alte Mensch kann auf seinem Psalter nicht das neue Lied singen, denn er steht unter dem Gesetz und kann das Gesetz nicht erfüllen. Er hat das Musikinstrument zur Hand, kann es aber nicht spielen, schwer drückt der Psalter und nicht schmückt er. Wer dagegen in der Gnade lebt, nicht unter dem Gesetz, der erfüllt das Gesetz, denn es ist ihm nicht Last, sondern Lust, es ist nicht des Furchtsamen Bedrücken, sondern des Liebenden Schmücken. Denn vom Geist der Liebe entzündet, singt er zu seinem zehnsaitigen Psalter schon das neue Lied.“¹³

¹⁰ AUGUSTINUS, 10. Enarr. in Ps. 97,1: CChr.SL 39, 1372: „*Cantate Domino canticum nouum*. Nouus homo nouit, uetus non nouit. Vetus homo est uetus uita, et nouus homo noua uita: uetus uita ex Adam trahitur, noua uita in Christo formatur.“

¹¹ Enarr. in Ps. 149,1: CChr.SL 40, 2178: „Vetus homo, uetus canticum: nouus homo, nouum canticum. Vetus Testamentum, uetus canticum: Nouum Testamentum, nouum canticum. In Veteri Testamento promissiones sunt temporales et terrenæ. Quisquis terrena diligit, uetus canticum cantat: qui uult cantare canticum nouum, diligit æterna [. . .] Vita æterna ipse Christus est [. . .] Omnes ergo, qui innouantur in Christo, ut ad uitam æternam incipiant pertinere, canticum nouum cantant.“

Ein Druckfehler in der zitierten Ausgabe „qui cult cantare“ wird hier berichtet; vgl. auch die Ausgabe dieses Textes in: Obras completas de San Agustín 22. Madrid 1967 (Biblioteca De Autores Cristianos = BAC 445) 899.

¹² Enarr. in Ps. 149,2: CChr.SL 40, 2178: „Et hoc canticum pacis est, canticum hoc caritatis est.“

¹³ Sermo 33,1: CChr.SL 41, 413: „(Caritate cantatur canticum nouum.) Quoniam scriptum est: *Deus, canticum nouum cantabo tibi, in psalterio decem chordarum psallam tibi*, decem chordarum psalterium, decem præcepta legis intelleguntur. Cantare autem et psallere negotium esse so-

Diese Variationen zu einem zentralen Thema Paulinischer Theologie gipfeln in einer Predigt zu einem Kirchweihfest in dem berühmten Satz: „Cantare amantis est“ (Sermo 336). Augustinus führt zunächst aus, daß das Haus der Kirche, in dem Christus wohnen will, aus den lebendigen Steinen der christlichen Gemeinde gebaut ist. Baumaterial ist das neue Gebot, das Gebot der Liebe, das Christus gibt. So heißt es dann im Kontext:

„Wenn nämlich das Haus nach der Gefangenschaft erbaut wird, sagt er, wie es in einem anderen Psalm steht: *Singet dem Herrn ein neues Lied, singt dem Herrn, alle Länder der Erde*. Was dort ‚*neues Lied*‘ genannt ist, das nennt der Herr das ‚*neue Gebot*‘. Was enthält das neue Lied, wenn nicht die neue Liebe? Nur wer liebt, der singt. Die Stimme dieses Sängers bringt die Intensität der heiligen Liebe zum Ausdruck.“¹⁴

Man könnte anhand dieser ausführlichen, aber bei weitem nicht erschöpfend zitierten Belege zum Thema „neues Lied“ zur Auffassung gelangen, Augustinus habe hier das Singen in einem metaphorischen, um nicht zu sagen, spiritualisierten Sinne gemeint, abseits der konkreten Musikpraxis in- und außerhalb der Liturgie. In dieser Vereinfachung wird man freilich der Sichtweise des Kirchenvaters nicht gerecht. Wenn wir uns an die berühmte Stelle in den *Confessiones* erinnern, wo Augustinus sich mit seinen Musikerfahrungen in der Mailänder Liturgie bei Ambrosius auseinandersetzt, so müssen wir zum Schluß kommen, daß der Ausgangspunkt für theologische Reflexionen zur Musik, sei diese liturgisch oder nicht, immer die konkrete Praxis mit ihren ästhetischen Reizen und Gefährdungen darstellt. Augustinus will dies letztendlich nicht missen, weil ihm aber Musik offenbar ein Anliegen ist (nicht nur als philosophische Disziplin, sondern auch als konkretes klangliches Ereignis), geht er immer einen Schritt weiter in die Ebene des metaphorischen Denkens, das nun ästhetische sowie offenbar sehr tiefe emotionale Musikerfahrungen theologisch deutet. Es ist bewundernswert, wie Augustinus mit der Frage ringt, wie musikalisches Erleben Glaubenserfah-

let amantium. Vetus enim homo in timore est, nouus in amore. Ita etiam duo Testamenta discernimus, uetus et nouum, quæ in allegoria dicit apostolus etiam in Abrahamæ filiis figurari, uno de ancilla, altero de libera: *Quæ sunt, inquit, duo Testamenta*. Seruitus enim pertinet ad timorem, libertas ad amorem. Dicit enim apostolus: *Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater*. Dicit et Iohannes: *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem*. Caritas ergo cantat canticum nouum. Nam timor ille seruilis in uetere homine constitutus potest quidem habere psalterium decem chordarum, quia et iudæis carnalibus data est ipsa lex decem præceptorum, sed cantare in illa non potest canticum nouum. Sub lege est enim et implere non potest legem. Organum ipsum portat, non tractat, et onoratur psalterio, non ornatur. Qui autem sub gratia est, non sub lege, ipse implet legem, quia non est ei pondus sed decus, nec timenti tormentum est sed amanti ornamentum. Spiritu enim dilectionis accensus, iam in psalterio decem chordarum cantat canticum nouum.

Der erste Satz in Klammern steht nur in PL 38, 207, nicht aber in der Neuausgabe CChr.SL 41, 413; er ist eine Kapitelüberschrift.

Unsere Übersetzung orientiert sich teilweise an: W. KURZSCHENKEL, Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben. Trier 1971, 135. Kurzschinkel hat aber diesen Text gekürzt und folgt der Satzeinteilung in PL 38, 207.

¹⁴ In dedicatione ecclesiæ 1, Sermo 336,1. In: Obras completas de San Agustin 25. Madrid 1984 (BAC 448) 758: „Cum ædificaretur domus post captiuitatem, sicut habet alius psalmus, dicebatur: *Cantate Domino canticum nouum, cantate Domino omnis terra*. Quod ibi dixit, *canticum nouum*; hoc Dominus dixit, *mandatum nouum*. Quid enim habet canticum nouum, nisi amorem nouum? Cantare amantis est. Vox huius cantoris, fervor est sancti amoris.“

rung sein kann, wie sinnliches und geistliches Erleben zueinander stehen; wie kann und muß dies unterschieden werden? So lesen wir im 10. Buch der *Confessiones*:

„Noch heute, ich muß es bekennen, verhalte ich mich gern ein wenig bei den Klängen, die aus deinem Wort ihr Leben empfangen, wenn sie lieblich und kunstvoll ertönen [. . .] Manchmal habe ich das Gefühl, ich räume ihnen ungebührlich viel Ehre ein, wenn ich spüre, daß durch diesen Vortrag dieser heiligen Worte unsere Seelen sich zu glühender[er] Gottesliebe und andachtsvoller[er] Innigkeit erheben lassen als ohne einen solchen Vortrag [. . .] Kommen mir aber dann wieder meine Tränen in den Sinn, die ich beim Anhören der Kirchengesänge unmittelbar nach meiner Bekehrung vergoß – heute freilich ergreift mich nicht dieser Gesang, sondern sein Inhalt, wenn er sauber und in angemessener Stimmführung gesungen wird –, so muß ich doch wieder zugestehen, wie ungemein segensreich diese Einrichtung ist. So kann ich mich nicht entscheiden zwischen der Gefahr des sinnlichen Genießens und der Tatsache dieser nützlichen Erfahrung; doch wenn ich mir kein endgültiges Urteil anmaße, so möchte ich doch fast dem üblichen Kirchengesang den Vorzug geben, damit sich die allzu schwache Seele durch den Genuß der Ohren zum Erlebnis der Gottinnigkeit aufzuschwingen vermöge.“¹⁵

Augustinus freilich gibt dann weiters deutlich zu erkennen, daß ihn der Inhalt der Musik mehr reizt als deren Klanggestalt.¹⁶ Wir können also sagen, konkret erlebte und praktizierte Musik, nicht nur eine gedachte musikalische Metapher, ist die Grundlage einer theologischen Deutung, genauso wie die philosophische Spekulation „de musica“.

Das neue Lied des neuen Menschen ist eingebunden in ganz konkrete Erfahrungen, etwa in die des Kirchengesangs in Mailand, es ist der in der Liturgie erlebte Lobgesang des dreifaltigen Gottes, der sich in einem konkreten liturgischen Element manifestiert: im Gesang des Halleluja. Es ist nun zunächst unerheblich, ob hier das Halleluja als Meßgesang vor dem Evangelium, als Antiphon oder als österlicher Appendix an alle möglichen Gesänge gemeint ist. Die noch zu nennenden Deutungen des Halleluja beziehen die Autoren sowohl auf das Wort selbst als auch auf konkrete Gesangsformen. Das Halleluja hat für Augustinus eine eminent eschatologische Dimension. Es ist Ausdruck jener zukünftigen himmlischen Seligkeit, an die die fünfzig Tage nach Ostern in besonderer Weise erinnern. In einer Predigt für die Osterzeit (*sermo* 243) hören wir:

„Das Leben, das durch die fünfzig Tage nach der Auferstehung des Herrn bezeichnet ist, haben wir noch nicht, sondern erhoffen wir, und wir lieben es in dieser Hoffnung, und in dieser Liebe wird Gott, der uns all das verheißen hat, gelobt, und dieser Lobgesang ist das Halleluja.“¹⁷

¹⁵ AUGUSTINUS, *Confessiones* X,33.49.50: CChr.SL 27, 181f: „Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa uoce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco [. . .] Aliquando enim plus mihi uideor honoris eis tribuere, quam decet, dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moueri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur [. . .] Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moueor non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida uoce et conuenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco. Ita fluctuo inter periculum uoluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem in retractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat.“

Die Übersetzung stammt von H. Endrös, in: AUGUSTINUS, *Bekenntnisse. Confessiones*. Übertragen und eingeleitet von H. Endrös. München 1963 (Goldmann TB 997/998) 235f.

¹⁶ Der Kirchenvater sagt sehr deutlich, daß nur gute Musik ihn auf die Ebene ihres Inhalts bringt. Offenbar hat ihn schlechte so genervt, daß er dabei gar nicht zum „Eigentlichen“ vorstoßen konnte, zum Beten zum Beispiel.

¹⁷ *Sermo* in diebus paschalibus 14, *Sermo* 243,8. In: *Obras completas de San Agustin* 24. Madrid 1983 (BAC 447) 491: „Vita, quae significatur quinquaginta diebus post resurrectionem Domini,

Hier ist ganz konkret das Thema unseres Symposions genannt: die Feier der fünfzig Tage. Sie ist ein „Hineinschmecken“ in die künftige Vollendung; eines der Hauptsymbole dieser Zeit ist das Halleluja. Dieses ist das Übungsstück der irdischen Sänger für den himmlischen Chor.

„Unser gegenwärtiges Leben muß ein Einüben in das Lob Gottes darstellen, denn die ewige Freude unseres zukünftigen Lebens wird das Lob Gottes sein. Und keiner kann für das künftige Leben als geeignet gelten, der sich nicht (auf Erden schon) darin eingeübt hat. So loben wir also Gott, wir tragen aber auch unsere Bitten vor Gott. Unser Lob besitzt die Freude, das (Bitt)Gebet die Betrübnis. Uns ist nämlich etwas versprochen, was wir noch nicht besitzen. Weil er aber wahrhaftig ist, der es uns versprochen hat, freuen wir uns in der Hoffnung, weil wir es aber dennoch noch nicht besitzen, seufzen wir in der Sehnsucht. Gut ist es für uns, in der Sehnsucht auszuhalten, bis das Versprochene kommt, die Betrübnis vergeht und alleinig das Lob folgt. Wegen dieser zwei Zeiten – die eine ist jetzt in den Versuchungen und Beschwerden dieses Lebens, die andere wird dann in Sicherheit und ewigem Jubel sein – ist uns auch die (liturgische) Feier zweier Zeiten eingesetzt worden, vor Ostern und nach Ostern. Jene Zeit, die vor Ostern ist, bezeichnet die Schwierigkeiten, in denen wir uns hier befinden, was wir aber jetzt nach Ostern tun, bezeichnet die Seligkeit, in der wir später sein werden [. . .] Daher verbringen wir jene Zeit mit Fasten und Beten, diese Zeit aber mit Erholung vom Fasten und mit Lobgesang. Der Lobgesang aber ist das Halleluja, das wir singen. Halleluja heißt auf lateinisch [sc. deutsch] übersetzt, wie ihr wißt: Lobet den Herrn. Daher ist jene Zeit vor der Auferstehung, diese Zeit aber nach der Auferstehung des Herrn. In dieser Zeit wird das zukünftige Leben bezeichnet, das wir noch nicht besitzen. Wir werden es aber nach unserer eigenen Auferstehung auch selbst besitzen, weil wir es (liturgisch) nach der Auferstehung des Herrn (feiernd) bezeichnen.“¹⁸

In einer Predigt während der Osterzeit über das Halleluja kommt Augustinus auf das himmlische Vorbild des irdischen Jubels zu sprechen:

„Du seliges Halleluja im Himmel! [. . .] Dort herrscht die vollkommenste Eintracht unter den Lobenden, wo der Jubel der Sänger unbesorgt und heiter ertönen kann; wo kein Gesetz in den Gliedern dem Gesetz des Geistes widersteht; wo keine Begierde für Streit sorgt, so daß der Sieg der Liebe noch gefährdet ist. Hier singen wir also das Halleluja noch in innerer Unruhe, auf daß wir es dort in ungetrübter Heiterkeit singen können.“¹⁹

non habetur, sed speratur, et sperando amatur; et in ipso amore Deus, qui promisit ista, laudatur, et ipsæ laudes Alleluia sunt.“

Übersetzung von Kurzschenkel (s. Anm. 13) 139.

¹⁸ Enarr. in Ps. 148,1: CChr.SL 40, 2165: „Meditatio præsentis uitæ nostræ in laude Dei esse debet: quia exsultatio sempiterna futuræ nostræ vitæ, laus Dei erit, et nemo potest idoneus fieri futuræ uitæ, qui non se ad illam modo exercuerit. Modo ergo laudamus Deum: sed et rogamus Deum. Laus nostra lætitiā habet, oratio gemitum. Promissum est enim nobis aliquid quod nondum habemus; et quia uerax est qui promisit, in spe gaudemus; quia tamen nondum habemus, in desiderio gemimus. Bonum est nobis perseuerare in desiderio, donec ueniat quod promissum est, et transeat gemitus, succedat sola laudatio. Propter hæc duo tempora unum quod nunc est in tentationibus et tribulationibus huius uitæ, alterum quod tunc erit in securitate et exsultatione perpetua, instituta est nobis etiam celebratio duorum temporum, ante Pascha, et post Pascha. Illud quod est ante Pascha, significat tribulationem in qua modo sumus; quod uero nunc agimus post Pascha, significat beatitudinem in qua postea erimus [. . .] Propterea illud tempus in ieiuniis et orationibus exercemus; hoc uero tempus relaxatis ieiuniis in laudibus agimus. Hoc est enim: Alleluia, quod cantamus; quod latine interpretatur, ut nostis: Laudate Dominum. Ideo illud tempus ante resurrectionem, hoc tempus post resurrectionem Domini est. Quo tempore significatur uita futura, quam nondum tenemus; quia quod significamus post resurrectionem Domini, tenebimus post resurrectionem nostram.“

¹⁹ Sermo in diebus Paschalibus 27, de Alleluia. Sermo 256,1. In: Obras completas de San Agustín 24. Madrid 1983 (BAC 447) 591: „O felix Alleluia in cælo! [. . .] Ibi enim concordia summa

Vom gemeinsamen Singen in himmlischer und irdischer Liturgie, von dem die Liturgiekonstitution spricht, sagt Augustinus in der gleichen Predigt in Hinblick auf das Halleluja:

„Dort Lob Gottes und hier Lob Gottes, aber hier dargebracht von Gefährdeten, dort von Getreteten; hier von Sterblichen, dort von ewig Lebenden; hier in der Hoffnung, dort in voller Wirklichkeit; hier im Pilgerstand, dort in heimatlicher Geborgenheit.“²⁰

Das Halleluja ist wiederum ein Begriff, den Augustinus vieldeutig verwendet. Das Halleluja des neuen Menschen kommt nicht nur aus seinem Munde, vielmehr soll sein ganzes Leben ein Halleluja sein. Die Liturgie muß sich in der Lebenspraxis fortsetzen, den Worten müssen Taten folgen, der neue Mensch selbst ist jenes Halleluja, das er singt, das Lob Gottes im Leben, das Einholen der Ästhetik durch die Ethik. Dieses Anliegen des Kirchenvaters – Liturgie des Lebens – zieht sich ebenso wie ein roter Faden durch das einschlägige Schrifttum. Im Kommentar zum 148. Psalm heißt es:

„Halleluja! Lobet Gott, sagst du zum anderen, sagt er zu dir. Wenn alle sich gegenseitig ermahnen, so tun sie auch, wozu sie sich ermahnen. Aber das Lob soll mit Leib und Seele vollzogen werden, d. h., nicht nur eure Zunge und Stimme sollen Gott loben, sondern auch euer Herz, euer Leben, euer Tun. Denn wir singen das Lob Gottes nur in der Kirche, wenn wir uns versammeln. Sobald aber jeder wieder seinen eigenen Angelegenheiten nachgeht, hört er gleichsam auf, Gott zu loben. Er soll aber nicht aufhören, recht zu leben, dann verbleibt er immer im Lobe Gottes.“²¹

Das Singen des Halleluja hat eminent gemeinschaftlichen Charakter: „Lobet Gott, das tun wir, wenn wir das Halleluja singen, und wir ermuntern uns gegenseitig zum Gotteslob: Mit einträchtigem Herzen – das ist besser als mit den Saiten der Kithara – loben wir Gott, singen wir das Halleluja.“²²

Eine Ergänzung des Halleluja ist der Jubilus, das wortlose Singen und Preisen. Seine stilisierte Form erleben wir im gregorianischen Alleluia der Messe in den Melismen auf die Silbe -a, die ursprünglich bei der Wiederholung des Alleluia nach dem Vers erweitert worden sind. Der Jubilus ist wiederum ein liturgisches Element, das Augustinus auf die gesamte christliche Lebenspraxis anwendet.

„Wer jauchzt, der spricht keine Worte aus, sondern es wird Freude laut ohne Worte: denn Gesang ist die Freudenäußerung eines heiteren Gemüts, das, so gut es kann, darin seine Hochstim-

laudantium, ubi est exsultatio secure cantantium: ubi nulla lex in membris repugnat legi mentis; ubi non est rixa cupiditas, in qua periclitetur victoria caritatis. Hic ergo cantemus Alleluia adhuc solliciti, ut illic possimus aliquando cantare securi.“

Übersetzung bei Kurzschenkel (s. Anm. 13) 140.

²⁰ Sermo 256,3. In: ebd. 596: „Ibi laudes Deo, et hic laudes Deo: sed hic a sollicitis, ibi a securis; hic a morituris, ibi a semper victuris; hic in spe, ibi in re, hic in via, illic in patria.“

Übersetzung bei Kurzschenkel (s. Anm. 13) 140.

²¹ Enarr. in Ps. 148,2: CChr.SL 40, 2166: „Alleluia. Laudate Dominum, dicis tu alteri, dicit ipse tibi; cum se omnes exhortantur, omnes faciunt quod hortantur. Sed laudate de totis uobis; id est, ut non sola lingua et vox uestra laudet Deum, sed et conscientia uestra, uita uestra, facta uestra. Etenim laudamus modo in ecclesia quando congregamur; cum quisque discedit ad propria, quasi cessat laudare Deum. Non cesset bene uiuere, et semper laudat Deum.“

Übersetzung bei Kurzschenkel (s. Anm. 13) 139.

²² Sermo in diebus paschalibus 14, Sermo 243,8. In: (s. Anm. 17) 491: „Alleluia ergo laudate Deum sonamus, et inuicem nos excitamus ad laudandum Deum; concordibus cordibus melius quam citharæ chordis, dicimus laudes Deo, cantamus Alleluia.“

Übersetzung bei Kurzschenkel (s. Anm. 13) 139.

mung zum Ausdruck bringt, aber sich verstandesmäßig darüber keine Rechenschaft ablegt. Ein Mensch, der sich jubelnd freut, geht von Worten, die man aussprechen und verstehen kann, zu einer jauchzenden, wortlosen Lautäußerung über. Es hat so den Anschein, er freue sich zwar in einer Stimmäußerung, er sei jedoch der Freude so übertoll, daß er mit Worten den Grund seiner Freude gar nicht erklären kann. Bei welcher Gelegenheit jubeln wir also? Wenn wir loben, was sich nicht in Worte fassen läßt.²³

Bei den karolingischen Autoren, die sich mit dem Erklären der Liturgie im 8. und 9. Jh. beschäftigen, finden wir viel an Augustinischem Gedankengut rezipiert, neben durchaus originellen eigenen Äußerungen.²⁴ Das Meßalleluia wird durchwegs als Teilnahme am Lobgesang der Engel im Himmel verstanden. In der Meßerklärung *Celebratio missæ* heißt es:

„Das Halleluja hat man zuerst im Neuen Testament vernommen, als Johannes sagte: *Ich hörte eine Stimme im Himmel rufen Halleluja*. Und weil wir wissen, daß mit diesem Ruf die Engel im Himmel Gott loben, glauben wir, daß Gott mit diesem Lobruf erfreut wird. Halleluja heißt nämlich: Lobet den Herrn. Daher singen wir das, damit wir zeigen, daß wir denselben Gott auf Erden verehren, der auch von den Engeln im Himmel verehrt wird.“²⁵

Abgesehen davon, daß die Information über das erstmalige Auftreten des Halleluja nicht ganz stimmt und im Sinne der Typologie ein wenig zurechtgebogen worden ist, paßt die neutestamentliche Deutung des Halleluja in den Rahmen des Denkens, das wir schon bei Augustinus ausführlich kennengelernt haben und das hier konkret auf allegorische Erklärungsmuster der Messe angewendet wird. Gehört das Halleluja in die österliche Zeit des Neuen Testaments, so werden umgekehrt, wie in unzähligen Rubriken immer wieder zu lesen ist, das Gloria und andere Gesänge in der Advents- und Fastenzeit nicht gesungen, weil diese Zeiten das Alte Testament und seine Erwartung auf Erlösung repräsentieren. Bei Amalar finden wir in seinem *Missæ expositionis geminus codex* diese Sichtweise erweitert auf die eschatologische Dimension: „Das Halleluja folgt im Angedenken an das Lob der ewigen Auferstehung.“²⁶ Es ist mit der ewigen Ruhe in Verbindung gebracht, mit der ewigen Seligkeit, die im wahrsten Sinne des Wortes unbeschreiblich ist. Amalar fordert sodann die Kantoren auf:

„O Sänger, singet dem Herrn ein neues Lied, denn er hat wunderbare Taten vollbracht. Er tat ein wunderbares Werk, indem er dich berufen hat, wann das, was die ganze Welt nicht erfassen

²³ Enarr. in Ps. 99,4,5: CChr.SL 39, 1394: „Qui iubilat, non uerba dicit, sed sonus quidam est lætitiæ sine uerbis; uox est enim animi diffusi lætitiæ, quantum potest, exprimentis affectum, non sensum comprehendentis. Gaudens homo in exultatione sua, ex uerbis quibusdam quæ non possunt dici et intellegi, erumpit in uocem quamdam exultationis sine uerbis; ita ut appareat eum ipsa uoce gaudere quidem, sed quasi repletum nimio gaudio, non posse uerbis explicare quod gaudet [. . .] Quando ergo nos iubilamus? Quando laudamus quod dici non potest.“ Übersetzung bei Kurzschenkel (s. Anm. 13) 128.

²⁴ Vgl. dazu: A. EKENBERG, *Cur cantatur?* Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit. Stockholm 1987 (BTP. Kyrkovetenskapliga studier 41) 68f.

²⁵ „Alleluia primum in Novo Testamento audita est, dicente Iohanne: *Audiui vocem in cælo dicentium alleluia*. Et quia hac voce angelos in cælo Deum laudare cognoscimus, huiusmodi voce laudationis creditum est Deum delectari. Alleluia namque dicitur ‚Laudate Dominum‘. Hanc quoque ideo canimus, ut eumdem Deum nos colere in terra ostendamus qui etiam colitur ab angelis in cælo.“ Zitiert nach: EKENBERG, ebd. 71.

²⁶ „Alleluia sequatur in recordatione laudis resurrectionis æternæ.“ Zitiert nach: EKENBERG (s. Anm. 24) 72, Anm. 26.

kann, so zusammengezogen ist, daß es in einem Menschen gänzlich bleibt und du im Besitz dessen bist, was du nachahmen sollst.“²⁷

Die Menschwerdung, hier als Zusammenziehung des Höchsten verstanden, der seine Größe und Weite auf ein Maß reduziert, das dem Verstehenshorizont des Menschen angemessen ist, ist der Anfang der neuen Schöpfung. Amalar weist deutlich darauf hin, daß Liturgie und Leben eine Einheit bilden, das Singen soll das Leben nachhaltig prägen.

Hrabanus Maurus geht in einer Predigt für die Sonntage der Osterzeit auf den Sinn der fünfzig Tage ein, indem er ebenfalls den eschatologischen Zeichencharakter der Pentekoste darstellt und dies anhand des Halleluja exemplifiziert.

„Die Zeit der Quadragesima, die wir vor Ostern mit Fasten und Betrübnis des Fleisches begehen, versteht sich als Typus des gegenwärtigen Zeitalters, in dem wir durch die Sterblichkeit unseres Leibes an den Leiden Christi Anteil haben müssen. Jene Zeit aber, die wir nach Ostern bis zum heiligen Pfingstfest beobachten, offenbart wegen der Auferstehung Christi das Bild des zukünftigen Lebens, in dem wir das Lob Gottes mit großer Freude singen. Das Halleluja nämlich, das in diesen Tagen die heilige Kirche häufig verwendet, ist ein himmlischer Gesang, wie der Apostel Johannes in seiner Apokalypse bezeugt. Und es zeigt uns im voraus die Herrlichkeit des künftigen Lebens, wenn wir nach dem Beispiel unseres Erlösers von den Toten zur ewigen Seligkeit auferstehen und mit den heiligen Engeln ohne Unterlaß das Lob unserem Schöpfer in alle Ewigkeit singen.“²⁸

Die Ausrichtung der fünfzigstägigen Osterfeier auf eine eschatologische Dimension, die ganz und gar nicht historisierenden Tendenzen folgt, bringt ein weiterer „Liturgie-erklärer“, Johannes Beleth, im 12. Jh. auf den Punkt:

„Diese Zeit, nämlich Ostern, wird die Zeit der Heimkehr genannt, denn sie bezeichnet jene Zeit, die nach dem Tage des (jüngsten) Gerichts sein wird, wenn wir in die Heimat jenes Lebens, das wir durch Adam verloren haben, durch die Gnade Gottes heimkehren.“²⁹

Ihr Kennzeichen ist das Halleluja, das „[. . .] ein Gesang der himmlischen Freude ist [. . .]“³⁰. In den wortreichen Erklärungen zur Feier der Pentekoste verweist Beleth noch einmal:

„Diese Zeit aber wird *fünfzig Tage-Zeit [quingagesima]* genannt, denn durch jene wird die Zeit des Jubeljahres bezeichnet, in dem die volle Freiheit sein wird, und uns unser Erbe zurück-

²⁷ „O cantores, cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit. Mirabile opus, ut te vocaret, fecit, quando hoc quod totus mundus capere non potest ad hoc contractum est, ut in uno homine totum maneret et tu haberes quod imitareris.“ Zitiert nach: Ekenberg (s. Anm. 24) 72.

²⁸ HRABANUS MAURUS, Homilia 18 In octavis Paschæ, sive in cæteris dominicis post Pascha: PL 110, 36 B: „Quadragesimæ ergo tempus, quod ante Pascha cum ieiuniis et afflictione carnis nostræ habuimus, præsentis sæculi typum tenet, in quo per mortificationem corporis nostri passionibus Christi communicare debemus. Istud vero tempus, quod post Pascha usque in sanctam Pentecosten observamus, propter resurrectionem Christi, futuræ vitæ imaginem præfert, in quo laudes Deo cum magna lætitia decantamus. Alleluia enim, quod istis diebus in laudibus Dei sancta frequentat ecclesia, canticum cæleste est, sicut Iohannes apostolus in Apocalypsi sua testatur, et futuræ vitæ gloriam nobis præmonstrat, quando ad exemplum redemptoris nostri a mortuis resurgentes in æterna beatitudine cum sanctis angelis sine cessatione laudes creatori nostro in æternum cantabimus.“

²⁹ JOHANNES BELETH, Summa de ecclesiasticis officiis 112 b: CChr.CM 41A, 210: „Hoc autem tempus, scilicet paschale, uocatur tempus regressionis, quod significat tempus, quod erit post diem iudicii, quando ad patriam uite, quam per Adam amisimus, propitiante Deo regredimur.“

³⁰ Ebd. Nr. 23 c, 48: „[. . .] Alleluia, quod est canticum leticie celestis [. . .]“.

gegeben wird. Deshalb singen wir auch das *Halleluja*, die Knie aber beugen wir nicht, sondern wir beten stehend außer an den Bittagen.³¹

Die Anspielung auf das alttestamentliche Schuldenerlaß- und Jubeljahr in Hinblick auf die geistliche Bedeutung der Osterzeit zeigt die Funktion des Hallelujas als Lied der Befreiung und des Neubeginns sehr deutlich auf. Die Befreiung erfolgt aus dem Exil dieser Zeit mit all seiner Arbeit hin zur ewigen Ruhe und Freude. Es ist auch nicht unwichtig zu bemerken, daß die genannten Zeugnisse vom 8. bis zum 12. Jh. die Einheit der Pentekoste kennen, als eine einzige Feier von fünfzig Tagen. Dieses Tradieren ältester und ursprünglicher Schichten liturgischer Zeiteinteilung ist zwar bemerkenswert, darf aber nicht überinterpretiert werden. Diese Aussagen stehen neben vielen anderen, die in Erläuterung zeitgenössischer Gedanken eine bereits in Einzelteile aufgelöste Osterzeit beschreiben.

Rupert von Deutz drückt es recht bildhaft aus, daß in der irdischen Mühsal das himmlische Halleluja gesungen wird. Es soll den Geist erheben und in das gelobte Land der zukünftigen Freuden versetzen:

„Man singt also das Halleluja nach dem Graduale als Freudengesang nach der Trauer der Buße [. . .] Wir jubeln mehr, als wir singen, und wir dehnen eine kurze Silbe des würdigen Vortrags über viele Töne oder Abschnitte eines Melismas hinaus aus, damit durch das erfreuende Zuhören ein verückter Geist gesättigt und dorthin entführt werde, wo in festlichem Glanz die Frommen frohlocken und auf ihren Lagern jauchzen.“³²

Die Bedeutung des Hallelujas als Freudengesang fächert Wilhelm Durandus von Mende der Ältere († 1296) in seinem großen Liturgiekommentar auf.³³ Es ist Freude des Trostes nach der Trauer, Freude auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem, Anteilnahme an der Freude der Engel, Vorfreude auf die ewige Glückseligkeit, Freude über die Bekehrung und Jubel über die Wunder Christi. „Weil auf die Trauer der Trost folgt, denn: *Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden*, wird nach dem Graduale das Halleluja gesungen, welches ein Freudengesang ist. Man hört, daß es die Engel singen [. . .].“³⁴ Durandus geht auch auf den Jubilus des Hallelujas ein. Die Gedan-

³¹ Ebd. Nr. 121 I, 230: „Hoc autem tempus dicitur *quingagesima*, quia significatur per illud tempus iubilei, in quo plena erit libertas, et nobis reddetur hereditas nostra. Unde et *Alleluia* cantamus, sed genua non flectimus, sed stantes oramus, nisi in letaniis.“

³² RUPERT VON DEUTZ, *De diuinis officiis* I,35: CChr.CM 7, 29: „Canitur ergo alleluia post graduale canticum lætitiæ post luctum pænitiæ [. . .] iubilamus magis quam canimus, unamque breuem digni sermonis syllabam in plures neumas vel neumarum distinctiones protrahimus, ut iucundo auditu mens attonita repleatur et rapiatur illuc, ubi *sancti exultabunt in gloria, letabuntur in cubilibus suis*.“

Der letzte Satz ist auch fast wörtlich zitiert bei G. DURANTI, *Rationale divinorum officiorum*. Liber 4, 20, Nr. 5. Benutzter Druck: Bvysson, Lugduni, 1592, 230.

Douteil deutet diese Stelle als Herkunft des Halleluja aus dem Himmel durch einen „Raub“, wenn er übersetzt: „Der Alleluiagesang wurde ‚weggerissen [. . .] geraubt [. . .] von daher, wo die Heiligen [. . .].“ Aus dem Kontext ergibt sich aber ganz eindeutig, daß „rapiatur“ sich auf „mens“ bezieht und nicht auf „alleluia“, obendrein heißt „illuc“ dorthin; vgl. H. DOUTEIL CSSP, *Studien zu Durantis „Rationale divinorum officiorum“ als kirchenmusikalische Quelle*. Regensburg 1969 (Kölner Beiträge zur Musikforschung 52) 97.

³³ Vgl. dazu: H. DOUTEIL, ebd. 95f.

³⁴ G. DURANTI (s. Anm. 32) Nr. 1. Benutzter Druck: Bvysson, Lugduni 1592, 228: „Quia post luctum sequitur consolatio, nam *beati, qui lugent, quoniam consolabuntur*: ideo post graduale cantatur alleluia; quod est lætitiæ canticum, et auditum ab angelis decantari [. . .].“

ken zu diesem textlosen Melisma auf der Silbe -a bringt ein Pseudo-Bonaventura auf den Punkt:

„Die Freude der Heiligen ist unendlich groß, und man nennt sie unbeschreiblich. Dies wird durch den lieblichen und lang andauernden Jubilus nach dem Halleluja hinreichend ausgedrückt. Wir pflegen nämlich eine lange Tonfolge nach dem Halleluja über dem Buchstaben a zu singen und sagen so gleichnishaft, daß die Freude der Heiligen im Himmel unendlich und unbeschreiblich ist.“³⁵

Es möge an dieser Stelle genug sein von Allegorese, Typologie und Anagogie, wie die mittelalterlichen Autoren selbst ihre Deutungen nennen. Diese basieren auf dem Fundament einer realen Erfahrung von Musik, die damals noch weit tiefgreifender war als heute. Wenn man täglich wenigstens sechs Stunden mit dem gesungenen Lob Gottes befaßt ist, hatte dies einen anderen Sitz im Leben als heute, wo ein paar spärliche Liedstrophen in einem 45 Minuten dauernden Sonntagsgottesdienst oft den einzigen Ort eigenen aktiven Musizierens darstellen. Die emotionalen Wirkungen der Musik standen im Dienste des Gotteslobs und waren ein Ort der Gotteserfahrung. Daß die Freude an Gott zum Singen drängt, hören wir schon in den Psalmen. „*Du hast mich durch deine Taten froh gemacht, Herr, ich will jubeln über die Werke deiner Hände*“ (Ps 92,5). Wenn das Herz voll des Glaubens ist, geht der Mund voll des Singens über. Wenn der Mensch voll des Geistes ist, bricht aus ihm der Jubel hervor. Die größte Tat Gottes aber wird in der Feier des Pascha-Mysteriums im Jubel der Kirche vor Augen gestellt. Die Freude über das neue Leben drängt zum Singen, drängt zum Halleluja. So ist der österliche, im neuen Leben sich geborgen wissende Christ ein singender Christ. So ist die österliche Kirche eine singende Kirche. Die alle Mauern sprengende und die Ketten des Todes zerstörende Kraft der Auferstehung läßt es zu, auch angesichts der Greueltaten eines Krieges in Bosnien noch zu singen und das Fest des Glaubens zu feiern, weil der österliche Christ weiß: all die Grausamkeiten, mit denen Menschen, ja ganze Völker konfrontiert sind, bedeuten nicht das Ende. Freilich, glücklich ist, wer im Angesicht des Todes immer noch oder schon wieder Halleluja singen kann, wie die neugeordnete Begräbnisliturgie dies auch vorsieht. Der Alltag des mittelalterlichen Menschen war für uns z. T. unvorstellbare Mühsal und Beschwer. All das haben die „Liturgieerklärer“ dieser Zeit nicht ausgeblendet, sondern an anderen Stellen thematisiert. Jetzt aber sollen jene Perspektiven zur Sprache kommen, die die Liturgie feiernd aufzeigt, wenn fünfzig Tage lang das Osterfest begangen wird. Sie tut es heute wie gestern durch das Medium der Musik.

Es war mir in einem ersten, größeren Teil meiner Ausführungen daran gelegen, mit der Denk- und Bilderwelt antiker und mittelalterlicher Theologen einen Satz zu illustrieren, der in der Grundordnung des Kirchenjahres recht lapidar auf eine Besonderheit der Osterzeit hinweist, nämlich auf den Vorrang des Halleluja. Dies sollte zunächst einmal theologisch begreifbar werden. Wie kann aber eine solche Idee in die liturgische Praxis umgesetzt werden? Ich will nun versuchen, einige grundsätzliche Bemerkungen zur musikalischen Gestaltung der Liturgie während der fünfzig Tage zu machen. Weiters sollen musikalische Möglichkeiten zu einzelnen, bestimmten Feiern aufgezeigt werden.

³⁵ PSEUDO-BONAVENTURA, Opuscula I. De præparatione ad Missam. II. Expositio Missæ. Ed. J. Tamagna Romæ 1794, 129; zitiert nach: DOUTEIL (s. Anm. 32) 106.

a) *Das generelle musikalische Profil der Pentekoste*

In den Gottesdiensten dieser Zeit soll grundsätzlich mehr und intensiver gesungen und musiziert werden als zu anderen Zeiten des Kirchenjahres. Musik ist ein wesentliches Mittel zur Profilierung einer liturgischen Feier³⁶, dies muß man gezielt einsetzen. Das akustische Signal soll dem Gottesdienstbesucher bedeuten: jetzt sind wir in einer Festzeit, jetzt geht das Leben seinen gewohnten Gang, jetzt ist die Zeit der Beschränkung. Das verlangt freilich, langfristig zu planen, feste Bräuche einzuführen und dies auch über längere Strecken durchzuhalten, damit die feiernde Gemeinde auf solche Signale hin konditioniert ist. Ostern ist die Zeit des Mehr und des Überflusses, der aus der Liebe des neuen Menschen hervorkommt.

b) *Instrumentalmusik*

Das selbständige solistische Spiel der Orgel vermag zum Eigenprofil der fünfzig Tage viel beizutragen. Auch auf kleineren Orgeln kann man sehr differenziert spielen und registrieren. Den Glanz dieser Zeit soll der Glanz der Klangkronen einer Orgel widerspiegeln. Scheuen Sie sich daher nicht, öfters die Mixturen zu verwenden, auch in wohl dosierter Weise zu einem guten Gemeindegesang. Wenn sich der Organist während der Quadragesima etwa das Postludium aus Gründen klanglicher Askese erspart hat³⁷, so ist er in der Pentekoste gefordert, hier etwas zuzulegen. Es wäre schön, würde der Vorsteher des Gottesdienstes darauf verweisen, daß am Schluß etwas Besonderes gespielt wird, und die Gemeinde einladen, sich das auch anzuhören. Auch zu den sonst üblichen Orten für Instrumentalmusik wie Gabenbereitung und Kommunionsspendung könnte der Organist einmal etwas flotter in die Tasten greifen.

Es gibt keine Gemeinde, die nicht irgendwelche Instrumentalisten, die oftmals ein gutes Niveau aufweisen, zur Hand hat. Flöte und Orgel, Trompete und Orgel und andere Ensemblekombinationen können hier Abwechslung in den liturgischen Jahreslauf bringen. Auch orchesterbegleitete Kirchenmusik hat heute ihren primären Platz an herausragenden Festtagen.

Zur „Instrumentalmusik“ in weiterem Sinne gehört auch das Glockengeläute. Auch hier ist eine Läuteordnung, die verschiedene Grade und Stufen kennt, ein wichtiges Mittel zur akustischen Profilierung von Tages-, Wochen- und Jahreszeiten sowie von bestimmten Ereignissen. Vielen Menschen ist der Unterschied zwischen Angelus-Glocke oder Totenglocke usw. durchaus geläufig, nicht nur in reinen Landpfarren. Das volle oder vollere Geläute in der Osterzeit kann helfen, den Charakter dieses „einzigen Feiertages“ zu unterstreichen.

c) *Das Halleluja*

Es soll wie eine Kennmelodie der Osterzeit sein. Es empfiehlt sich, hier feste Bräuche zu schaffen. Das sogenannte österliche dreimalige Halleluja (GL 235,3), eine einfache Offiziumsantiphon, kann hier ganz konsequent als permanenter Ruf vor dem Evan-

³⁶ Vgl. auch die Ausführungen zur Abstufung des Gesangs im Stundengebet. In: AES 270–273.

³⁷ Vgl. auch: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Rundschreiben über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung (16. 1. 1988), Nr. 17. In: Osservatore Romano, Dokumente 18/8. Beilage VII vom 19. 2. 1988.

gelium in dieser Zeit gelten. Das setzt aber voraus, daß man dieses Halleluja ganz konsequent sonst nie während des restlichen Jahres verwendet. Wie wäre es mit dem Ruf nach dem Evangelium? Die Wiederholung des Hallelujas wäre zweifellos ein würdiger Rahmen für die Verkündigung der österlichen Frohbotschaft. Ein gleichbleibendes Halleluja vom Ostersonntag bis zum Pfingstsonntag ist nicht Ausdruck mangelnder Kreativität, sondern Zeichen der Einheit und der Zusammengehörigkeit der Feiern dieser Zeit. Ich halte es hier nicht mit den meisten Werkbüchern oder Kantorenbüchern zum Gotteslob, die generell – was ja zu begrüßen ist – auf große Abwechslung aus sind. Das ist sicher auch für die Osterzeit eine von mehreren Möglichkeiten, aus der dargelegten Sicht der Dinge aber nicht unbedingt zu empfehlen.

Viele Osterlieder beinhalten das Halleluja ohnedies. Es sollte nicht nur als Kehrsvers beim Ruf vor dem Evangelium vorkommen. In diesem Zusammenhang ist wieder einmal auf das Chorbuch für den einstimmigen Gesang zum Gotteslob zu verweisen. Es enthält die Vorsängerstrophen und -stücke zu all jenen Kehrsversen im Gotteslob, die thematisch oft besser in einen Ostersonntagsgottesdienst zu integrieren sind als allgemein gehaltene Osterlieder oder solche, die nur zu bestimmten Perikopen passen. Die Gesänge dieses Buches sind zwar Vorsängerstücke, aber solche, die sowohl solistisch als auch durch einen Chor vorgetragen werden können. Es wäre sicher ein großer Gewinn, wenn ein Kirchenchor sich nicht zu gut wäre, auch einmal etwas einstimmig zu singen. Dazu gehört auch der Choral. Die Breite der Themen in den Schriftlesungen ist mit dem Liedrepertoire dieser Zeit im Gotteslob nicht abzudecken. Die nicht liedmäßigen Gesänge erweitern gerade in der Osterzeit die Palette der Texte gewaltig, und sie haben durchwegs das Halleluja integriert. In diesem Zusammenhang ist wieder einmal darauf zu verweisen, daß die gregorianischen Communio-Antiphonen der Osterzeit, da aus dem Tagesevangelium genommen, in nachahmenswerter Weise eine Klammer zwischen Tisch des Wortes und Tisch des Brotes herstellen. Sie tragen viel dazu bei, daß eine Feier ihr spezifisches thematisches Gesicht erhält, ihr Proprium. Auch wenn dieser Begriff als Einteilungskriterium der Meßgesänge obsolet geworden ist, so ist seine inhaltliche Seite damit noch nicht erledigt. Es ist im Grunde eine bedenkliche Tatsache, daß mit der Praxis des „Gotteslobes“ so wenig an „Proprium“ an einzelnen Sonntagen realisierbar ist. Die Wiedergewinnung solcher Proprien in der muttersprachigen Liturgie halte ich für ein wichtiges Desiderat.

d) Bemerkungen zu einzelnen Sonn- und Feiertagen

Ostermontag:

Es ist für mich immer ein gewisses Problem, daß kein Osterlied die Emmauserzählung wiedergibt. Der Kanon „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden“ (GL 18,8) ist ein Thema dieses Evangeliums. Im althergebrachten Lied aus dem Landshuter Gesangbuch „Das Grab ist leer, der Held erwacht“ (GL 952 Kärnten) wird in der vierten Strophe das Emmaus-Thema angesprochen: „Herr, bleib bei uns, wenn's Abend wird“. Dieses Lied ist in 13 Anhängen zum „Gotteslob“ enthalten, man hätte es ruhig in den Stammteil aufnehmen können, hätten die jugendbewegten alten Herren nicht so eine Aversion gegen Lieder des 18. und 19. Jh.s gehabt.³⁸ In Österreich ist es nur im Kärn-

³⁸ Vgl. dazu: E. QUACK, Berichte der Subkommissionen. Subkommission I A „Lieder“. In: P. Nordhues – A. Wagner (Hg.), Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“. Pader-

ten-Anhang enthalten. Der Kehrsvers zur Kommunion „Christus ist unser Osterlamm. Halleluja. Darum kommt und haltet Festmahl. Halleluja“ (GL 233,4) ist im „Chorbuch“ mit gut ausgewählten Vorsängerversen ausgestattet. Im vierten Vers ist das Brotbrechen mit den Emmausjüngern angesprochen. Emmauslieder finden wir häufiger im Bereich des neuen geistlichen Liedes. „Zwei Jünger gingen“ ist ein relativ gut bekanntes Lied; während des Symposions wurde das Emmauslied „Und als sie noch gingen voller Enttäuschung“ vorgestellt.

Vierter Sonntag der Osterzeit, Sonntag vom Guten Hirten:

Auch an diesem Tag sind wir mit Liedern, die das Evangelium ansprechen, in einer gewissen Verlegenheit. Die dritte Strophe des Liedes „Nun jauchzt dem Herren, alle Welt“ (GL 474) enthält die gewünschte Anspielung: „Als guter Hirt ist er bereit, zu führen uns auf seine Weid.“ Auch die letzte Strophe des Liedes „Herr Jesus, öffne unsern Mund“ (GL 517) nennt dieses Thema: „Gelobt seist du, o guter Hirt, der uns zu gutem Ende führt.“ Der Gute Hirte ist auch genannt in der vierten Strophe des Liedes „Nun singe Lob, du Christenheit“ (GL 638). Als Kommunionlied für diesen Sonntag empfiehlt sich die Liedversion der Fronleichnamsequenz „Deinem Heiland, deinem Lehrer“ (GL 831 Österreich). In der ersten und in der zehnten Strophe ist das Hirten Thema angesprochen, nämlich: „deinem Hirten und Ernährer, Sion, stimm ein Loblied an“ bzw. „Guter Hirt, du wahre Speise, Jesus, stärk uns auf der Reise“. Im schon genannten Lied „Das Grab ist leer, der Held erwacht“ wird in der vierten Strophe nicht nur auf die Emmausperikope angespielt, sondern auch auf den Guten Hirten: „So wird die Herde wie der Hirt einst glorreich auferstehn. Halleluja, Halleluja.“ Der Psalm 23, der Hirtenpsalm, ist als Gemeindepsalmodie natürlich im „Gotteslob“ (GL 718) enthalten, ebenso als Vorsängerpsalmodie für einen Antwortpsalm in diversen Kantorenbüchern. Als Kommuniongesang finden wir ihn im „Chorbuch“ zum Kehrsvers „Der Herr ist mein Hirt, er führt mich an Wasser des Lebens“ (GL 535,6). Mit Hirtenliedern kann uns aber das „Liederbuch Religion“ (= LBR) aushelfen.³⁹ „Der Herr ist mein getreuer Hirt“ (LBR 173) auf die Melodie „Nun danket all und bringet Ehr“ ist eine Bereimung des Psalms, das Lied von P. Kreidl „Ich bin der gute Hirt“ (LBR 241) eine freie Paraphrase des Evangeliums. Alle genannten Lieder und Gesänge, die das Thema vom Guten Hirten enthalten, ergeben eine Bandbreite an Inhalten, die zeigen, daß dieses Thema nicht nur vom zweifellos bedrängenden Gedanken der Sorge um geistliche Berufe besetzt ist. Im Aufspüren einer thematischen Bandbreite von Liedern und Gesängen ist übrigens das Münchener Kantoral⁴⁰ ein Buch, das viele Möglichkeiten sehr gründlich durchdacht hat.

Weitere Sonntage der Osterzeit:

Wenn an den ersten Sonntagen der Osterzeit Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen gelesen werden, so gibt es dazu eine Reihe von Liedern, die solche Perikopen paraphrasieren. Manche davon sind auch szenisch darstellbar, wie z. B. „Halleluja,

born/Stuttgart 1988, 175, wo mit markigen Tönen das Liedgut des 18. und 19. Jahrhunderts abqualifiziert wird.

³⁹ ARGE LIEDERBUCH, Liederbuch Religion ab der 5. Schulstufe. Schulbuch Nr. 4134. St. Pölten [u. a.] 1/1987.

⁴⁰ AMT FÜR KIRCHENMUSIK IM ORDINARIAT DES ERZBISTUMS MÜNCHEN UND FREISING, Münchener Kantoral für die musikalische Gestaltung der Meßfeier. M. Eham [u. a.] (Bearbeiter). 3 Bde. Lesejahr A-C. Planegg 1991–1993.

Ihr Christen, singet hocherfreut“ (GL 221). Für das Lied „Gelobt sei Gott im höchsten Thron“ gibt es im Münchener Kantoralen einen interessanten Ausführungsvorschlag: Die 1. Strophe wird von allen gesungen, die zweite von einer Frauenschola, die dritte von einem Solisten („Der Engel sprach . . .“). Die zentrale vierte Strophe „Er ist erstanden von dem Tod“ wird als Kanon gesungen, die letzten beiden wieder von allen. Hier haben wir ein einfaches, aber wirkungsvolles Mittel der Hervorhebung zentraler Aussagen vor uns.

Die Sonntage, bei denen aus den Abschiedsreden gelesen wird, eignen sich eher für Osterlieder allgemeinen Inhalts, wie z. B. „Das ist der Tag, den Gott gemacht“ (GL 220). Dieses Lied sollte auch als allgemeines Sonntagslied verwendet werden, jeder Sonntag ist ja auch ein kleiner Ostersonntag. Spezielle Gesänge zu einzelnen Perikopen sind in den gängigen Werkbüchern verzeichnet.

An wenigen ausgewählten Beispielen wollte ich eine sorgfältige Abstimmung der Gesänge auf das Evangelium aufzeigen. Diese ist im Sinne der Vertiefung der Verkündigung ein wichtiges Postulat, wobei die Musik sich ganz in den Dienst der Botschaft stellt, die uns fünfzig Tage lang sagt: *Singet dem Herrn ein neues Lied, denn wunderbare Taten hat er vollbracht.*

Diözesanbischof Egon Kapellari

Alleluja, das kürzeste Osterlied

Gewiß hat die Osterfreude der Christen vom Anfang der Kirche an auch Musik gebraucht, um sich auszudrücken. Ein Ruf, der nicht nur gesprochen, sondern lieber gesungen wird, hat sich mit der Osterliturgie der Kirche besonders prägend verbunden. [. . .]

Als Osterlob ist das Alleluja der Dank der Christen für das Leiden, Sterben und Auferstehen Christi und für die Sendung des Heiligen Geistes als Frucht der liebenden Selbstentäußerung des Sohnes Gottes. Nicht nur zu Ostern und in der österlichen Zeit wird in der Liturgie der Kirche das Alleluja gesungen, aber in dieser Zeit erklingt es besonders oft. In der Fastenzeit, den 40 Tagen der Vorbereitung auf Ostern, verstummt es, um in der Osternacht feierlich wieder angestimmt und dreimal nacheinander vom Priester vorgesungen und von der Gemeinde wiederholt zu werden. Der mittelalterliche deutsche Theologe Rupert von Deutz hat den Alleluja-Ruf einen „Tropfen von den Wonnen des Himmels“ genannt. Damit wollte er auf die himmlische Liturgie hinweisen, in welcher Gott ein ewiger Lobpreis dargebracht wird. [. . .]

Leben, lieben und loben – das sind Worte, die nicht nur in ihrem Klang, sondern in ihrem Inhalt verwandt sind. In der Sicht des biblischen Glaubens vollendet sich das Leben im Lieben und das Lieben im Loben. Das Alleluja-Lied ist die Bekrönung dieses Lobes.

E. KAPELLARI, Ein Fest gegen die Schwerekraft.
Osterbetrachtungen. Graz 1993, 62.65.

Berichte aus den Arbeitsgruppen und Workshops

Helga Maria Wolf, Wien

Alte Bräuche – neue Bräuche in der Osterzeit

Die Arbeitsgruppe „Alte Bräuche – neue Bräuche“ beschäftigte sich in zwei Workshops mit der Wiederentdeckung der Osterzeit als eines „einzigen Festtages“. Sie folgte dem Drei-Schritt-Modell Impulsreferat – Diskussion – Brainstorming.¹

1. Impulsreferat „Alte Bräuche – neue Bräuche“

Zwischen Ostern und Pfingsten liegt nach dem bürgerlichen Kalender der Mai. Durchschnittsbürger – Männer und Frauen aus dem sogenannten „Volk“ – wissen im Mai einiges miteinander anzufangen. Die Kirche gerät in Verlegenheit ob dieses Abschnittes erfüllter Zeit. Dabei sind die 50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten die Hoch-Zeit des Kirchenjahres, die am positivsten besetzten Wochen überhaupt.

Liturgisch ist die Osterzeit eine Zeit der Freude mit häufigem Halleluja – ein „einziger Festtag“, der „große Tag des Herrn“. Knien beim Gebet und Fasten waren in der frühen Kirche verboten. Zur Zeit des heiligen Augustinus, im 4. Jh., blieben die ersten acht Tage der Osterzeit arbeitsfrei. Vom Halleluja war der Kirchenvater so begeistert, daß er formulierte, die Menschen hätten es den Engeln im Himmel geraubt.

Der „einzige Festtag“ ist längst in Einzelelemente zersplittert und den meisten nicht als Einheit bewußt. Popkultur und Werbewirtschaft haben der Kirche das Halleluja geraubt. Strahlende Gemmenkreuze, einst christliche Zeichen österlicher Freude, wurden, wie Kreuze überhaupt, zum dekorativen Modeschmuck.

Die fünfzig tägige Freudenzeit geht auf jüdische Traditionen zurück, wo man 50 Tage nach dem Fest der ungesäuerten Brote (Pessach) das Wochenfest (Schawuot) begeht. Pessach, das erste Fest im Frühjahr, wird zur Erinnerung an den wunderbaren Auszug aus Ägypten acht Tage lang gefeiert. Die häusliche Seder-Feier deutet an den ersten beiden Tagen das Ereignis durch Symbole. Das Familienfest ist zugleich Festmahl und Gottesdienst, das sich nach einer Überlieferung aus dem 10. Jh. an den synagogalen Abendgottesdienst anschließt. Zu Pessach dankte man im alten Israel für die Erstfrüchte der Ernte und opferte Gerste. Man zählte die Tage bis zum Erstlingsfest des Weizens zu Schawuot, dem Fest der Thoragebung. Zu diesem Erntedankfest, aber auch der Thora zu Ehren, schmückt man Häuser und Synagogen mit grünen Zweigen.²

Katholischen Familienbräuchen fehlt nicht selten jene selbstverständliche Vitalität, die die jüdische Tradition auszeichnet. Versuche mit der „Hauskirche“ bleiben oft ge-

¹ Teilnehmer waren P. Winfried Bachler, Salzburg; Helene Cejka, Wien; Ursula Freilinger, Salzburg; Heribert Gebauer, Wr. Neustadt; Winfried Glade, Mödling; P. Prior Sebastian Huber, Innsbruck; Ferdinand Klaban, Wien; Edith Maria Prieler, Graz; Jutta Pramhofer, Neudörfel; Monika Schretter, Neudörfel; Pfarrer Heinrich Wagner, Salzburg; Helga Maria Wolf, Wien (Leitung).

² Vgl. W. WALTER, *Meinen Bund habe ich mit dir geschlossen. Jüdische Religion in Fest, Gebet und Brauch*. München 1989, 39f.

künstelt und gut gemeinte „Behelfe“ behelfsmäßig. Ge-Brauchs-Anweisungen funktionieren nicht, denn meistens mangelt es an der Verknüpfung von realer Lebenswelt und sakraler Kompetenz.

Das deutsche Benediktionale kennt 99 Segnungen, von denen sehr viele auch von Laien vollzogen werden können, aber nur wenige für den familiären Gebrauch vorgesehen sind (Nr. 51 – 60). Segnungen als „Bräuche der guten Gedanken“ würden aber vielen Menschen guttun. Bräuche und symbolische Handlungen können dem Transzendenten Raum schaffen – was sich wiederum auf die Alltagsbewältigung positiv auswirkt.

Ein Symbol muß eindeutig lesbar sein, sonst wird es zum „Diabol“ und verwirrt. Ur-symbole sprechen den Menschen direkt an – und brauchen keine Interpretation. Neue Zeichen, die eine Gruppe für sich (er-)findet, können für deren Mitglieder zum Symbol werden. Sie müssen anderen Menschen nicht unbedingt einsichtig sein – und brauchen deshalb nicht erklärt zu werden.

Auf dem Hintergrund von „Fest“, „Segen“ und „Symbol“ nun einige Beispiele profaner Frühjahrsbräuche:

- Das „Greangehen“ (Emmausgehen), ein Ausflug ins Grüne am arbeitsfreien Ostermontag.

Im niederösterreichischen Pulkatal luden die Weinbauern ihre Arbeiter nach der schweren Arbeit des Fastenhauens in die Kellergassen ein, wo sie mit dem besten Wein, dem feinsten Brot und Osterschinken bewirtet wurden. Heute ist das „Greangehen“ nicht mehr nur ein Arbeitsbrauch, sondern jeder – auch Wiener, die einen Ausflug in das Pulkatal machen – ist eingeladen.

- Der Maitag mit dem Maibaum und der vorhergehenden „Unruhnacht“ (Walpurgisnacht).

Die erste Nachricht einer Maibaumkletterei bezieht sich anno 1230 auf einen Maibaum am Wiener Hof. 1334 beschrieb der Mystiker Heinrich Seuse den Burschenbrauch in Schwaben: Man stellte den Mädchen ein blumengeschmücktes Bäumchen als Zeichen der Freundschaft und Treue vor die Tür.

Die Kehrseite des Lobes waren die Rügebräuche, die in der Nacht zum 1. Mai Personen zugefügt wurden, die dem tradierten Bild der patriarchal-burschenschaftlichen Dorf„gemeinschaft“ nicht entsprachen, wie etwa ledige Frauen.

- In Wien war der „Maitag“ Anlaß einer Gratulationstour der Magistratsdiener (Grundwächter) zu den Bürgern, die sich mit Trinkgeld für die Wünsche und Dienste während des Jahres bedankten. (Vergleichbar den Heischebräuchen der Landkinder, die zu bestimmten Kalenderfesten mit Segenswünschen von Haus zu Haus gehen.)

Im Prater fanden Wettrennen der herrschaftlichen Läufer statt, später Auffahrten, bei denen sich die Reichen in geschmückten Kutschen dem „Volk“ präsentierten. Immerhin diente der Erlös wohltätigen Stiftungen.

- Der 1. Mai als „Tag der Arbeit“ wurde 1889 vom Internationalen Arbeiterkongreß zum Hundertjahrjubiläum der Französischen Revolution proklamiert. Den Nachmittag des freien Tages nutzten die Wiener Arbeiter mit ihren Familien ebenfalls zu einem Ausflug in den Prater.

- Der Muttertag, ein neuer „Brauch des schlechten Gewissens“, geht auf die Amerikanerin Ann Jarvis zurück und wurde 1905 erstmals begangen. In Österreich ist er seit 1924 üblich.

- Der „Pfungstkönig“ war ein Burschenbrauch in Gebieten der Weidewirtschaft. Zu Zeiten der Gemeinschaftsweide waren die besten Futterplätze der Preis eines Wettlaufs.

Der Sieger wurde grün bekränzt. Kinder gingen in Grünmasken von Haus zu Haus, um den Hüterlohn zu heischen. Dabei sprachen sie gute Wünsche aus. Übrigens verdankt der „Wonnemonat“ Mai der Viehwirtschaft den Namen. Wonne kommt von Weide, und das wiederum hat mit gewinnen, nach etwas suchen, umherziehen zu tun.³

In der katholischen Tradition sind die „50 Tage“ keineswegs arm an Bräuchen. Vieles existiert allerdings nicht mehr, weil die (ökonomische, soziokulturelle, psychologische) Basis weggefallen ist:

– Ostern – Liturgische Spiele, Ostergelächter, Tanz aus dem Labyrinth, Wettlauf der Emmaus-Jünger

– Weißer Sonntag – Erstkommunion

– 23. April, hl. Georg – Pferdesegnung, Pfadfinderfeste

– 25. April, hl. Markus – Bittprozessionen

– Marienmonat Mai – Andachten, Wallfahrten

– 4. Mai, hl. Florian – Messen zu Feuerwehrfesten

– Bitttage vor Christi Himmelfahrt

– Christi Himmelfahrt – Auffahrtsspiele, Wetterorakel

– Quatemberwoche (mit den Anliegen Buße und geistliche Berufe), Sonntag der Massenmedien

– Pfingstnovene, ökumenische Gebetsnacht

– Pfingsten – Firmung

Versucht man Gemeinsamkeiten zu finden, so ist es bei den profanen Bräuchen das „Grün-Element“: Nach den Eismännern kann man endlich im Freien arbeiten und feiern; im Sinne der Dorf„gemeinschaft“ spielen Wettbewerb und gesellige Aspekte eine Rolle. Auch die Städter ziehen wieder gerne ins Grüne hinaus. Im Familienbrauch ist der Mai der klassische Hochzeitsmonat. Der ideelle gemeinsame Nenner für profane und sakrale Bräuche ist das Trio „Liebe, Freude, Dank“.

RELIGION

EMOTION Liebe – Freude – Dank

ÖKONOMIE Sicherung der Lebensbasis

ÖKOLOGIE Verantwortung

Wie lassen sich Frühjahrsbräuche diesem Trio zuordnen? Welche fallen aus dem positiven Bild heraus?

	LIEBE	FREUDE	DANK
Maibaum	×	×	–
Erstkommunion	×	×	–
Firmung	×	×	–
Muttertag	×	×	×
Hochzeit, Jubelhochzeit	×	×	×
Liturgische Tänze, Spiele	–	×	×
Wettbewerbe	–	×	×
Pfarrfeste	–	×	×
Wallfahrten, Ausflüge	–	×	×
Pfingstkönig	–	×	×
Maitag	–	–	×
Gebetsnacht	–	–	×

Einige Kirchenbräuche fehlen, weil sie mehr mit Bitte als mit Dank zu tun haben, wie Maiandacht, Pferdesegnung, Markusprozession, Bitttage, Novene oder die Quatem-

³ Vgl. Duden Etymologie. Mannheim 1963, 770f.

berwoche. Dank und Bitte sind zwei Seiten derselben Medaille. Vielleicht sollte man sie öfter umdrehen und die positive Seite betrachten, also nicht nur „Bittage“, sondern auch „Dankwochen“ feiern.

1933 hat Leopold Teufelsbauer im Rahmen der Liturgischen Bewegung das Erntedankfest in der Kirche mit der Erntekrone als sichtbares Zeichen erfunden.⁴ Aus heutiger Sicht ist dies oft ein recht behäbiges, ritualisiertes, verbrauchtes Geschehen, mit dem Städter nichts anzufangen wissen. So regt etwa ein evangelisches Pfarrblatt in seiner Titelgeschichte „Müsli oder Hamburger“ an:

„Was wir vielleicht bräuchten, wäre ein Erntedank-Erinnerungsfest. Eine Gelegenheit, bei der wir uns besinnen könnten, wie das ursprünglich einmal war: essen, um zu leben, ein paar Kühe für Milch und Butter, Erdbeeren nur im Frühsommer, sauberes Wasser in Flüssen und Seen, Freude über den Regen und Verzweiflung über die Dürre. Vielleicht regt das die Phantasie an, vielleicht hilft es, umzudenken. Und vielleicht gelingt es uns dann auch, wieder zu danken.“⁵

Zum Vergleich ein Blick nach Amerika: Am vierten Donnerstag im November wird der „Thanksgiving Day“ gefeiert. Es ist ein fröhliches Familienfest, an dem man (Gott) für alles dankt, was man (mit seiner Hilfe) geschafft hat. Verwandte und Nachbarn werden zu einem Mahl eingeladen, wobei jeder etwas mitbringt. Die Tischkärtchen gestaltet man mit Föhrenzapfen und -samen, Truthahnfedern etc. Dekoratives Symbol ist ein Füllhorn, das aus Blumen dargestellt wird. Man vergißt auch nicht auf Arbeitslose und Obdachlose (Einladungen und Geldspenden). Die Kinder haben schulfrei, die Geschäfte bleiben geschlossen. Nach der Überlieferung haben die Puritaner, die nach der Entdeckung Amerikas an der Ostküste landeten, den Brauch von den Indianern übernommen. Von ihnen kommen auch die wesentlichen Elemente des Festessens: Truthahn, Bohnen-, Mais- und Kürbisgerichte. Stolz und Freude über die Ernte und Dankbarkeit eint die Menschen – über Religionsbarrieren hinweg.

Dankwochen in der Osterzeit

Liebe, Freude und Dank entsprechen der Befindlichkeit der Leute in dieser Zeit. In dieser Grundstimmung kann man durchaus acht Wochen lang „Ostern feiern“ – nicht nur innerhalb der Kirche. Unabhängig von Ernteterminen können die 50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten zu Dankwochen und Denkwochen werden. Das Leitmotiv: Liebe zu den Mitmenschen, zur Umwelt, Lebensfreude, Lebensdank – im Blick auf den Schöpfer, dem wir alles verdanken.

– Die 50 Tage als „einziger Festtag“ sind der Rahmen für eine Vielfalt koordinierter Aktivitäten und Angebote für verschiedene Zielgruppen. Voraussetzung sind perfekte Planung, Vorbereitung, Information, Öffentlichkeitsarbeit, interne Kommunikation.

Der Dreiklang „Liebe, Freude, Dank“ ist als innere Einstellung vor und während der Dankwochen in der Osterzeit spürbar. Ein gemeinsamer, liebevoll-kritischer Rückblick zeigt, ob und wie man sie im nächsten Jahr gestalten will.

– Das Rahmenprogramm gibt in einer Zeit der Vertiefung Gelegenheit zu Gebets- und Gesprächsabenden. Angebote dieser Art zwischen Ostern und Pfingsten entlasten die Fastenzeit von der Häufung der Einkehrtage und Veranstaltungen des Bildungswerks.

⁴ Vgl. L. TEUFELSBauer, Erntedankfest. Klosterneuburg 1933 (Liturgische Praxis 9).

⁵ B. HARTH, Begegnung mit der Kreuzkirche. In: Zeitschrift der Evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Hietzing 3 (1993).

Konkrete Beispiele: Bibelstellen über die Schöpfung; Liebe, Freude, Dank in den Psalmen; Worüber soll man sich heute noch freuen? Gott sei Dank – wofür? Das Hohelied als Inspiration; Ostern und Offenbarung; Besinnungswochenende unter dem Motto „Miteinander“.

– Die inspirierende Wirkung der Pfingstsequenz als Aktionsprogramm in den Alltag umsetzen.

Konkret: Sorge um Arme; Sozial- und Lebensberatung; Verlassene trösten; emotional „Erhitzte“ beruhigen; Traurigen beistehen; Beicht- und Aussprachemöglichkeiten; Kranken- und Heilungsgottesdienste; füreinander Zeit nehmen; Geduld üben; Liebe und Zuwendung zeigen; aufbauend kritisieren . . .

– Vorhandene Fixpunkte lassen sich in die Dankwochen der Osterzeit integrieren. Wo die Gefahr von Routine besteht, kann der neue Bezugsrahmen Impulse geben – Beschränkung auf das Wesentliche, andere Akzentuierung.

Konkret: Firmung, Erstkommunion, Muttertag, Maiandacht, Kirchenkonzerte zu den Wiener Festwochen . . .

– Die Vorbereitung und Durchführung der Dankwochen in der Osterzeit mit ihren vielen kleinen Aktionen bringt pfarrliche Gruppen und andere Organisationen ins Gespräch.

Konkret: Schulen, Ämter, Jugendzentren, Pensionistenheime, andere Kirchen . . .

– Gemeinsames Feiern baut Brücken zwischen Generationen und Bevölkerungsgruppen, Insidern und Außenstehenden.

Konkret: Musik, Kochen, Brot backen, Spezialitäten aus den Herkunftsländern von Flüchtlingen . . .

– Neue Charismen werden entdeckt. Die Mühen der Vorbereitung bleiben nicht an den wenigen Aktivisten hängen, die ohnehin immer alles organisieren.

– Da nur sehr lose an alte Bräuche angeknüpft wird, besteht kaum die Gefahr der Ritualisierung, Folklore oder Erstarrung („Pittoreske Volksbräuche“). Kreativität und beständige, kleine Änderungen halten Bräuche lebendig.

– Zeichen aus der Natur sind aus den alten „Grün-Bräuchen“ bekannt.

Konkret: Auch in der Stadt kann man Bäume setzen oder schmücken und Blumenkisten auspflanzen – in einem neuen Bewußtsein der Verantwortung aller für die Schöpfung – ohne „Pflanz“ und ohne Agrarromantik.

– Der Baum als Symbol bedarf keiner Erklärung. Baumpflanzen zu besonderen Anlässen (Geburt, Hochzeit . . .) ist allgemein bekannt. In den USA wurde erstmals am 10. April 1872 ein Baumtag ausgerufen und, um die Prärie zu bewalden, eine Million Bäume gesetzt.⁶

In Prottes/NÖ wächst seit 1980 der „Kindlwald“. Am Samstag vor dem Muttertag setzen dort Eltern Bäume für ihre in diesem Jahr geborenen Kinder.

– Als Feier-Tag für die ganze Familie bietet sich Christi Himmelfahrt an.

Der Auftrag zum Zeugnisgeben kann einzelne Gruppen zur Straßenevangelisation und zu Besuchsaktionen ermutigen. Im Wissen, daß Jesus die Christen nicht als Waisen zurückgelassen hat, sind die Dankwochen in der Osterzeit nicht zu Pfingsten vorbei, sondern wirken weiter in den Alltag hinein.

⁶ Vgl. H. SCHAUFELBERGER, *Alte und neue Bräuche im Kinderalltag. Grundwissen und Anregungen für Erzieherinnen*. Freiburg 1993.

– Die Dankwochen in der Osterzeit sind ein Fest für alle – einladend, ohne zu vereinnahmen, es brauchen nicht alle immer dabeizusein. Das Programm ist zugleich offen und differenziert genug für persönliche Interessen – von der Meditation bis zum Frühlingsfest.

– Die Dankwochen in der Osterzeit sind „zweck-los, aber sinnvoll“. Feiern soll Freude machen – es geht auch ohne Moralisieren und „Dankopfer“.

Konkret: einmal nicht absammeln . . .

– Außenstehende erleben eine frohe, offene Kirche, von der allgemeinen positiven Annäherung bis zum realen „Tag der offenen Tür“.

In Wien läßt ein Pfarrer bei Hochzeiten die Kirchentore weit öffnen. Seine Erklärung für dieses Zeichen: Wie die Partner sich füreinander öffnen, so sollen sie die Kirche als eine offene Gemeinschaft erleben. Womit wir wieder bei den Durchschnittsbürgern und ihren Maibräuchen wären.

2. Diskussion – Zusammenfassung der Wortmeldungen

– Die Idee der Dankwochen in der Osterzeit wurde positiv aufgenommen: als Möglichkeit, eine Fülle von Einzelaktivitäten „zusammenzubinden“ – sogar Heiligenfeste, die in die Osterzeit fallen: „Bisher war vieles überladen; so läßt sich ein Bogen vom einen zum anderen spannen.“

– Jeder kann sich unter Advent oder Fastenzeit etwas vorstellen, die Osterzeit hingegen wird nicht als geschlossene Zeit empfunden. „Dankwochen in der Osterzeit“ können das Bewußtsein dafür stärken.

– Es gilt, unmißverständliche Zeichen zu finden, die nur für die Osterzeit gelten, so wie es früher Lebkuchen nur in der Weihnachtszeit und Krapfen nur im Fasching gab. Anregungen aus den Ordensgemeinschaften: Osterbrot und -kerzen, die im Kloster als selbstverständlich gelten, wurden bei Besuchen von Familienangehörigen und Freunden überraschend gut aufgenommen. Andererseits: Schwestern in einem Exerzitienhaus buken zu Pfingsten Gebildbrote in Form von Tauben. Die Teilnehmer fanden das „komisch“: „Der Heilige Geist läßt sich nicht materialisiert darstellen.“

– Aus Zeitgründen müssen in einer Pfarre die Schulgottesdienste teilweise vor Ostern und teilweise nachher gefeiert werden. Die Messen in der Osterzeit mit ihrer freudigen Grundstimmung gefallen den Kindern und Jugendlichen besser. Daraus entstanden „Halleluja-Messen“. Zusätzlich zur Eucharistiefeier ermöglichen sie neue Elemente. Junge Leute werden zur Kreativität ermutigt: „Es ist eine ständige Gratwanderung zwischen dem Ausprobieren von Neuem und dem Reduzieren auf das Wesentliche.“

„Halleluja-Messen“ können sich zu ganzen Halleluja-Festen entwickeln.

– Kleine Osterkerzen sollten in Familien Eingang finden, um zum Frühstück oder an den Sonntagen der Osterzeit angezündet zu werden: „Vielleicht könnte man die Industrie dazu motivieren“ – „selbst machen“.

– Traditionelle Bräuche lenken von der Grundidee der Osterzeit ab. Durch Akzentverschiebungen und neue Zugänge können sie besser eingebunden werden, z. B. Maianaughten und Bittage.

– „Bittgänge, die vor einigen Jahren in Schwierigkeiten geraten waren, erleben eine Renaissance.“ Mögliche Gründe dafür: Wiederentdeckung der „auferstehenden“ Natur, wie auch bei den Emmausgängen; Neugestaltung einzelner Elemente: Schweigen,

Licht, Nachtwallfahrten, ungewöhnliche Zeiten und Orte. 1972 empfahl die deutsche Bischofskonferenz, Bittage dort bestehenszulassen, wo sie im Leben der Gemeinde verwurzelt sind⁷; außerdem erwähnt die Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders ausdrücklich den Dankaspekt (Nr. 45). Dank und Bitte müssen sich nicht nur auf die gute Ernte beziehen. Andachten und Wortgottesdienste stärken die „sakrale Kompetenz“ der Laien. Allerdings müssen sie dazu ermutigt werden, denn noch „ist es einfacher, einen Pfarrer aufzutreiben, der die Eucharistiefeier macht“.

– „Die Bezeichnung Wortgottesdienst stört, es muß etwas gespürt werden. ‚Feier‘ drückt das besser aus.“

Eine Feier für alle Sinne: Aus dem Sakralen bekannte Elemente wie Weihrauch, duftende Öle usw. sind in den Profanbereich ausgewandert.

3. Brainstorming (mit Ergänzungen)

Vorbemerkungen

Brainstorming ist eine kreative Methode zur Ideenfindung und Problemlösung. Man braucht dazu: 1) eine konkrete Fragestellung, 2) ein Team (am günstigsten eine überschaubare, gemischte Gruppe: Menschen, die sich mit der Fragestellung beschäftigen, und Außenseiter, die noch nicht „betriebsblind“ sind), 3) eine Leitungsperson (deren wichtigste Aufgabe ist es, aufkommende Diskussionen und Einwände sofort zu unterbrechen). Der wesentliche Unterschied zu herkömmlichen Diskussionen: Zunächst ist Quantität gefragt, jede Meldung ist erwünscht, es erfolgt keine Beurteilung, Kritik, Ablehnung. Alle Vorschläge werden notiert und erst in weiteren Durchgängen auf ihre Qualität und Durchführbarkeit geprüft. Im konkreten Fall blieb nur Zeit für den ersten Durchgang, so daß die Prüfung und Bewertung der Ideen nicht erfolgte.

100 Ideen für die Osterzeit

(1) Kleine Osterkerzen daheim öfter anzünden; (2) Osterbrot; (3) Halleluja-Messe, Halleluja-Feier; (4) Regina Coeli statt Engel des Herrn – anders läuten; (5) Osterkerze im Altarraum bei jedem Gottesdienst in der Osterzeit anzünden; (6) Auferstehungslieder an jedem Sonntag in der Osterzeit; (7) Verehrung des verherrlichten Kreuzes (geistlicher Maibaum); (8) Kreuz mit Blumen schmücken; (9) Dank-Baum; (10) Liturgische Tänze; (11) Osterblumen (Osterglocken – Märzenbecher) für den Altar; (12) Kirchenschmuck mit Frühlingsblumen; (13) Freudentücher; (14) Dank- und Bittgang zum Friedhof als Zeichen der Auferstehung; (15) Neuer Kirchenschmuck – neues Leben; (16) Integration von Erstkommunion; (17) – und Muttertag unter dem Aspekt „neues Leben“; (18) Besuchstage – Schwerpunkt: Erlösung; (19) Taufvesper an den Sonntagen in der Osterzeit; (20) Gemeinsames Taufgedenken am Weißen Sonntag; (21) Gruß der Ostkirche übernehmen („... wahrhaft auferstanden“); (22) Sonntag feiern beim Sonnenaufgang (Patrick-Hymnus); (23) Jeden Sonntag in der Osterzeit – die Lichtelemente der Osternacht: Einzug mit der Osterkerze; (24) Ruf: „Christus, das Licht“; (25) Jeden Sonntag in der Osterzeit komplettes Oster-Halleluja; (26) Familien-Vespren; (27) Dank-

⁷ Vgl. den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.–24.2.1972. In: NKD 29 (1975) 83.

Tanz-Feste; (28) Oster-Tanzlied (W. Willms); (29) Tücher schwingen; (30) Fahnen schwingen; (31) Alte Pfarrmitglieder besuchen; (32) – Osterkerzen und -brot mitbringen; (33) Gemeinsame Wege durch die Natur; (34) Pfingst-Bilder; (35) Osterfahne außen an der Kirche anbringen; (36) Transparente mit Auferstehungstexten; (37) Tanzmusik beim Fünf-Uhr-Tee im Pfarrcafé; (38) Ostertücher malen; (39) – gemeinsam in der Kirche aufhängen; (40) „Ostergesicht“ aufsetzen; (41) Masken; (42) Glocken anders läuten; (43) Glockenspiele; (44) Autos schmücken; (45) Autos bemalen; (46) Essen und trinken; (47) Rote Eier segnen und verschenken; (48) Siebenarmiger Osterleuchter – bis Pfingsten brennen 7 Kerzen; (49) Alte Lichterleuchten revitalisieren – jeden Tag eine Kerze anzünden; (50) Bei Fürbitten in der Osterzeit: Dank und Bitte mit dem Anzünden der Kerzen verbinden; (51) Oster-Orte in der Kirche akzentuieren; (52) Taufbrunnen bekränzen; (53) Ostertor: Symbole für außen und innen – z. B. brennender Dornbusch und Osterlamm; (54) – ein Tor als Ostertor reservieren; (55) – ein Tor als Ostertor temporär schmücken; (56) Verhüllung des Kreuzwegs; (57) Verhüllung der Kruzifixe; (58) – mit weißen Tüchern, (59) – mit Halleluja-Tüchern; (60) 15. Kreuzwegstation schaffen oder schmücken; (61) Auferstehungsweg; (62) Osterkrippe; (63) Oster-Begegnungen; (64) Emmauswege zu verschiedenen Zielen: z. B. Kapellen, Wegkreuze; dort Wortgottesdienste; (65) – und Agape feiern; (66) Durch die Ostertür kommt Osterluft: Offene Kirche erfahrbar machen; (67) „Verpackungskünstler“ engagieren; (68) Haustüren schmücken; (69) Osterstrauch nur in der Osterzeit (nicht schon vorher in der Kirche aufstellen); (70) Weniger Bürokratie; (71) „Antlaßtag“ für den Pfarrer – Befreiung von Aussendungen; (72) Frühstückskerze; (73) Neue Symbole für die Osterkerze: (74) – selbst gestalten, (75) – Kinder basteln Osterkerzen, (76) – Familien und andere Gruppen, (77) – Künstler einladen, (78) – Sprechendes Symbol: Regenbogen; (79) Osterfeuer: Alter Kirchenschmuck wird verbrannt; (80) Osterweizen (analog Barbaraweizen): (81) – Zu Ostern Weizenkörner verschenken; (82) – Tellersaat mit Osterei; (83) Halleluja-Fest; (84) Gegen Überladung – Beschränkung auf das Wesentliche; (85) Osterfreude in der Maiandacht spürbar machen; (86) Laienkompetenz stärken; (87) Neue Gebildbrote; (88) Ökumenische Osterzeit: z. B. Osterlicht von einer Pfarre zu den anderen bringen; (89) Konzerte in der Osterzeit; (90) Neue Lieder; (91) Bäume setzen; (92) Offene Kirche – eigene Kirche kennenlernen: (93) – Nachbarpfarren besuchen; (94) Gestufte Festlichkeit gegen den „Zeitbrei“; (95) Heilsgeschichte von Künstlern darstellen lassen; (96) Interessante Predigten; (97) Feier für alle Sinne – emotionale Elemente verstärken; (98) Bräuche als Signale – Halleluja als „Kennmelodie“; (99) Phantasie und Unterscheidungsvermögen; (100) Mut zum Experiment.

Die Ideen des Brainstormings „Dankwochen in der Osterzeit“ lassen sich mehrfach strukturieren:

– Revitalisierung – alte Formen, mit ursprünglichem oder leicht geändertem Inhalt: 2, 10, 19, 20, 33, 34, 42, 43, 46, 47, 62, 64, 96.

– Adaptierung – Übertragung von Brauchelementen, die aus anderen Zusammenhängen bekannt sind: 3, 4, 8, 13, 14, 21, 26, 29, 30, 31, 32, 38, 39, 44, 45, 48, 49, 50, 56, 57, 58, 59, 65, 68, 72, 80, 82, 87, 89, 90.

– Akzentuierung – in der Osterzeit Bekanntes erhält neue Schwerpunkte: 11, 12, 15, 16, 17, 22, 51, 52, 59, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 85.

– Prolongation – Elemente der Osternacht werden auf die ganze Osterzeit ausgelehnt: 1, 5, 6, 23, 24, 25.

– Innovation – neue Ideen: 9, 18, 27, 28, 35, 36, 37, 40, 41, 53, 54, 55, 60, 61, 63, 66, 67, 70, 71, 81, 83, 88, 91, 92, 93, 95.

Reihung nach Brauch-Elementen:

- Wasser – Taufe – Tauferneuerung: 19, 20, 52.
- Feuer – Licht – Osterkerze: 1, 5, 22, 23, 32, 48, 49, 50, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 88.
- Grünelemente – Blumen – Naturverbundenheit: 8, 11, 12, 33, 69, 80, 81, 82, 91.
- Temporäre Dekorationen: 8, 9, 11, 12, 13, 15, 34, 35, 36, 38, 39, 44, 45, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 84, 94, 95.
- Bewegung: Tanz – Prozession – Wanderungen: 10, 14, 27, 28, 29, 30, 33, 37, 63, 64, 97.
- Essen und Trinken: 2, 36, 46, 47, 65, 87.
- Akustische Signale – Musik – Halleluja: 3, 4, 6, 21, 24, 25, 42, 43, 83, 89, 90, 94, 96.
- Spezielle Gottesdienstgestaltung: 7, 16, 17, 26, 85.
- Aktionen – Besuche, „Schenkpastoral“: 18, 31, 81, 88, 92, 93.
- Aktivitäten außerhalb der Gemeinde: 40, 66, 68, 99, 100.

Eine abschließende Empfehlung: in den Pfarren Kreativklubs und Ideenwerkstätten bilden, deren (wechselnde) Teilnehmer aus verschiedenen Gruppen und Generationen kommen. Ein solcher Klub ohne Mitglieder macht z. B. Brainstormings, malt, gestaltet Texte, erfindet Spiele und neue Bräuche – nicht nur für die Osterzeit.

Günter Rombold, Linz

Geist und Geistsendung im Bild

Wenn wir hier von Geist sprechen, so ist damit der Geist Gottes gemeint, der Heilige Geist. Dahinter steht die Problematik des Gottesbildes, die in jüngster Zeit verstärkt diskutiert wird. Es ist ja nicht selbstverständlich, daß Gott dargestellt werden kann oder darf – denken wir nur an das alttestamentliche Bilderverbot.

Das eigentliche Gottesbild des Christentums, dessen Recht Johannes Damascenus aus der Inkarnation begründet, ist das Christusbild. Er war noch der Meinung, daß das „unumschriebene“ Wesen Gottes nicht dargestellt werden dürfe; daraus leitet sich auch die Undarstellbarkeit der ersten göttlichen Person ab. Erst im 12. Jh. taucht das Bild des greisen „Gottvaters“ mit dem langen Bart, oftmals auch mit der Tiara, auf und wird dann bis zum Ende des Barocks häufig dargestellt. Daß dieses Bild problematisch ist, ist uns bewußt geworden; es ist auch aus der ernstzunehmenden Kunst unserer Tage verschwunden.

Die Darstellung des göttlichen Geistes, der „ruach Jahwe“ des Alten und des „hagion pneuma“ des Neuen Testaments, wirft zusätzlich Probleme auf. Der Geist ist unsichtbar – wie kann man ihn darstellen? Es ist offensichtlich, daß das nur durch Symbole möglich ist. Doch welche sind dafür geeignet?

Im Christentum hat es „Kultbilder“ und „Verkündigungsbilder“ gegeben. „Kultbilder“ im strengen Sinn, Bilder, die auch kultische Verehrung genießen, gibt es eigentlich nur in der Ostkirche. Im Westen wäre höchstens das Wallfahrtsbild, das Gnadenbild, zu nennen. Die meisten Bilder in der westlichen Kirche sind „Verkündigungsbilder“, sie wollen die biblische Botschaft – wie Gregor der Große meint – den einfachen Menschen beibringen, aber nicht nur ihnen.¹

Der Geist Gottes im Alten Testament

Die *ruach Jahwe*, der Geist Gottes, spielt im Alten Testament eine große Rolle. Es ist eine dynamische Kraft, die an ihren Wirkungen erkennbar ist. Schon auf der ersten Seite der Heiligen Schrift heißt es: „[. . .] Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (Gen 1,2).² Die schöpferische Kraft des göttlichen Geistes ist freilich nicht nur am Anfang, am Urbeginn tätig, sie wirkt auch heute noch. So heißt es bei Jesaja 32,15f: „Wenn aber der Geist aus der Höhe über uns ausgegossen wird, dann wird die Wüste zum Garten, und der Garten zu einem Wald. In der Wüste wohnt das Recht, die Gerechtigkeit weilt in den Gärten.“ Der zweite Vers macht deutlich, daß es dabei nicht nur um die Natur geht, sondern in erster Linie um den Menschen, um die menschliche Gemeinschaft. Im Bereich der klassischen Prophetie ist der Geist Gottes „[. . .] Macht, und zwar sittlich bestimmte Macht. Sie ist wirkende Macht, d. h. das auf ein religiös-sittliches Ziel gerichtete personhafte Willenswirken Gottes“³.

Die Neuschöpfung des Volkes Israel wird initiiert durch Berufung charismatischer Führer: Mose, die Richter, David. Auf sie alle kommt der Geist Gottes herab. Der Geist „ruht“ auf Mose (Num 11,17), kommt über Otniël (Ri 3,10) und Gideon (Ri 6,34), ist bei David seit dem Tag seiner Salbung (1 Sam 16,13) und entrückt Elija (1 Kön 18,12). Der „gute Geist“ Gottes hat die Israeliten durch die Wüste geführt (Neh 9,20) und hat sie durch die Propheten gewarnt (Neh 9,30). Aber auch die Künstler werden mit dem Geist Gottes erfüllt: die „Sachverständigen“, die Aarons Gewänder anfertigen, werden mit dem Geist der Weisheit erfüllt (Ex 28,3).⁴ Alle Kunstsachverständigen, so wird weiter gesagt, werden mit Gottes Weisheit erfüllt, damit sie das Offenbarungszelt und seine Geräte gestalten können.

Der Geist Gottes in der christlichen Kunst

Hat dies alles in der christlichen Kunst einen Niederschlag gefunden? Bei der Schwierigkeit der Umsetzung ist von vornherein keine Fülle von Darstellungen zu erwarten. Und doch gibt es einige.

¹ Im 20. Jh. gibt es auch Bilder mit christlicher Thematik, die weder Kult- noch Verkündigungsbilder sind, sondern einfach menschliche Erfahrungen widerspiegeln, die mit der christlichen Botschaft konfrontiert werden. So wird häufig die eigene Leidenserfahrung mit dem Leiden Christi in Beziehung gebracht. Dabei muß keinerlei Verkündigungsabsicht vorliegen. Vgl. etwa Christusbilder von Lovis Corinth, Max Beckmann, Paul Klee oder Arnulf Rainer.

² Vgl. F. BAUMGÄRTEL, πνεῦμα, πνευματικός. Geist im alten Testament. In: ThWNT 6, 364: „Hier wird die ruach Jahwe als dynamisch-schöpferisches Prinzip begriffen.“

³ Ebd. 363.

⁴ Vgl. auch Ex 31,2f: „Siehe, ich habe Bezalel [. . .] beim Namen gerufen und ihn mit dem Geist Gottes erfüllt, mit Weisheit, mit Verstand und mit Kenntnis für jegliche Arbeit [. . .].“

Da gibt es z. B. einen Holzschnitt von Christian Rohlfs, wo der Geist Gottes in anthropomorpher Gestalt über dem Wasser schwebt.⁵ Es ist zu vermuten, daß hier noch die von Michelangelo auf der Decke der Sixtina angefertigten Darstellungen des göttlichen Schöpfungswerkes nachwirken.

Auf einer Miniatur der Grandval-Bibel in karolingischer Zeit⁶ und ebenso auf einem Bronzerelief von Ghiberti am Baptisterium in Florenz empfängt Mose das Gesetz aus der Hand Gottes, welche sich ihm aus den Wolken entgegenstreckt und von einem Engelchor machtvoll begleitet wird.⁷

Domenico Feti stellt die Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch dar: Mose folgt der göttlichen Stimme und zieht seine Sandalen aus.⁸

Schließlich sind auch noch die Hörner zu erwähnen, mit denen Michelangelo und viele andere das Haupt des Mose schmückten; allerdings handelte es sich hier um ein Mißverständnis: die Bibel berichtet, daß er von einem Lichtglanz umstrahlt war, als er von Gott kommend zum Volk sprach. Bei der Übersetzung ins Lateinische wurde „Licht“ fälschlicherweise mit „Hörner“ übersetzt.

Eine der überzeugendsten Darstellungen, die das Einwirken Gottes auf einen Propheten abbilden, entstammt einer Miniatur aus der Winchester Bibel (1140): Gott beruft den Jeremia, indem er seinen Mund berührt. Auf einem Schriftband steht: „Ecce dedi verba mea in ore tuo“, als Antwort auf die Klage des Propheten: „Ecce nescio loqui quia puer ego sum“.⁹

Nicht selten sind Engel Träger der göttlichen Botschaft, Mittler des göttlichen Geistes, wofür Beispiele bei Michelangelo oder Chagall gefunden werden können.

Der Geist Christi

Im Neuen Testament begegnet uns Christus als der vom Geist Erfüllte. Bei der Taufe kommt der Geist auf ihn herab (Mk 1,9–11):

„In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen. Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.“

Auf diese Stelle, wo es heißt, daß das *pneuma* wie eine Taube auf ihn herabkam, leitet sich die Darstellung des Gottesgeistes als Taube ab. Das „wie“ (ὡς) ist als andeutender Vergleich gemeint, als Hinweis auf das sanfte Herabkommen. In der Kunst wird daraus eine naturalistisch dargestellte Taube, was sicher problematisch ist – aber wie anders soll das Wortbild ins Kunstbild übertragen werden?

⁵ Ch. Rohlfs, Der Geist Gottes über dem Wasser. Holzschnitt 1915.

⁶ Ganzseitige Miniatur aus der Grandval-Bibel. Schule von Tours, um 834–843. London, British Museum. In: R. A. SCHRÖDER, Die Bibel in der Kunst. Das Alte Testament. London 1956, Abb. 112.

⁷ Moses empfängt die Gesetzestafeln. Bronzerelief von der Paradiesespforte am Baptisterium in Florenz von Lorenzo Ghiberti. In: ebd., Abb. 114.

⁸ Domenico Feti, Moses vor dem feurigen Busch, vor 1614. Wien, Kunsthistorisches Museum. In: ebd., Abb. 95.

⁹ Die Berufung des Jeremia, Winchester-Bibel, um 1140. In: ebd., Abb. 190.

Diese Übertragung beginnt schon früh, in einer Zeit, in der man solche Bilder noch als Symbole verstand. Schon auf einem Sarkophag des dritten Jh.s begegnet uns eine Taube, die auf den kleinen Jesus herabkommt, der vor dem viel größeren Johannes im Wasser steht.¹⁰

Eindrucksvoll ist das Kuppelmosaik im arianischen Baptisterium des Theoderich in Ravenna: der nackte Jesus steht im Wasser, Johannes übergießt ihn mit Wasser, die Geisttaube schwebt über ihm, der Jordan in symbolischer Gestalt hebt akklamierend die Hand.¹¹ Auf der Maximians-Kathedra in Ravenna, die wenig jünger ist, sind Engel an die Stelle des Jordansymbols getreten; sie halten Tücher in den Händen.¹² Ganz deutlich ist hier die Anspielung auf den damaligen Taufritus:

„Der antike Taufritus war, jedenfalls für unser Empfinden, ungemein drastisch [. . .] Diese Lebenserneuerung war eine wirkliche Wiedergeburt – ohne jeglichen Schmuck, mit aufgelöstem Haar, nackt, so wie sie einst aus dem Schoß ihrer Mutter für das natürliche Leben geboren waren, stiegen sie hinter den geschlossenen Vorhängen des Baldachins ins Taufbecken hinab. Dreimal hielt der Bischof sie bei den Schultern unter das herabströmende Wasser und taufte sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes; dann stiegen sie aus dem lebendigen Wasser heraus: neu-geborene Kinder aus dem Schoß einer neuen, vom Geist befruchteten Mutter, der Kirche.“¹³

Die Bilder und die zeitgenössische Väterliteratur belegen, daß nicht nur die Taube, sondern auch das Wasser als Geistsymbol zu begreifen ist. Manchmal bildet das Wasser einen ganzen Berg, in dem Christus steht, der dann – in späterer Zeit – auch seine Scham verhüllt. In karolingischer und ottonischer Zeit wird die Taufdarstellung durch die Hand Gottes ergänzt, die aus den Wolken kommt: hier geht es schon um einen Hinweis auf die drei göttlichen Personen.¹⁴ Diesem Motiv folgen viele Darstellungen bis in die Zeit des Manierismus (El Greco) und des Barock. In Ottobeuren etwa wird die Darstellung der Taufe mit den Symbolen der Geisttaube und des Vatergottes zu einer dramatischen Szene, die geradezu wandfüllend ein Pendant zur Kanzel bildet.¹⁵ Hingewiesen sei noch auf Piero della Francesca, bei dem das Schwebende der Taube, ihr Herabkommen auf Jesus, am überzeugendsten dargestellt ist; hier ist ohne weiteres nachvollziehbar, daß es sich um eine ins Bild gesetzte Metapher handelt.¹⁶

Die zweite biblische Schlüsselstelle, die Jesus in Bezug zum Geist setzt, ist der Hinweis auf die Geburt Jesu in Mt 1,18: „Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes.“ An dieser Stelle wird auf die Schöpferkraft des göttlichen Geistes – durchaus im alttestamentli-

¹⁰ Sarkophagrelief, um 270, römisch. In: G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*. Bd. 1. Gütersloh 1966, Abb. 361. Zur Deutung vgl. ebd. 142: „Mit der knabenhaft kleinen, nackten Gestalt des Täuflings, die auf vielen Darstellungen wiederkehrt, ist wahrscheinlich ausgedrückt, daß sich Jesus in den Status der Erniedrigung begeben hat.“

¹¹ Mosaik im Baptisterium der Arianer, Ravenna, um 500. In: ebd., Abb. 355.

¹² Maximians-Kathedra, Ravenna, 545–553. In: ebd., Abb. 361.

¹³ F. VAN DER MEER, *Altchristliche Kunst*. Köln 1960, 105f.

¹⁴ Bucheinband, Elfenbein, Ende des 10. Jh.s, westdeutsch-lothringisch. In: SCHILLER (s. Anm. 10) Abb. 367.

¹⁵ Taufdarstellung über dem Taufstein in der Klosterkirche von Ottobeuren. Johann J. Zeiller, Stuckplastik von J. M. Feichtmayr und J. J. Christian, um 1760. In: ebd., Abb. 388.

¹⁶ Piero della Francesca, Taufe Christi, um 1470. In: ebd., Abb. 383.

chen Sinn – hingewiesen. Für die bildende Kunst ist aber nicht der Bericht des Matthäus, sondern der lukanische Verkündigungsbericht maßgeblich geworden, wo der Engel zu Maria spricht: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Lk 1,35).

In den frühesten Darstellungen sind nur Maria und der Engel einander gegenübergestellt, doch ab dem 12. Jh. erscheint die Geisttaube über Maria.¹⁷ Gleichzeitig gibt es auch schon trinitarische Darstellungen: die Hand „Gottvaters“ sendet die Geisttaube auf einem Lichtstrahl zu Maria. Ein Mosaik der Capella Palatina in Palermo zeigt dies.¹⁸ Manchmal wird auch das Jesuskind von „Gottvater“ direkt in den Schoß Mariens gesandt. Verkündigungsdarstellungen sind so häufig, daß es müßig wäre, sie alle anzuführen. Nur auf eine sei noch hingewiesen, weil hier wieder das Schwebend-Symbolische der Überschattung durch den Geist in überzeugender Weise zur Darstellung gelangt: die Verkündigungsszene des Isenheimer Altars. Die Taube ist von einem Lichthof umgeben; zur Symbolik der Taube tritt hier die des Lichts als Zeichen des göttlichen Geistes.¹⁹

Jesus ist nicht nur bei seiner Geburt und seiner Berufung vom Geist erfüllt, sondern auch bei seiner öffentlichen Tätigkeit. Diesbezüglich bringen die Synoptiker allerdings eher spärliche Hinweise. Der Geist treibt Jesus in die Wüste, wo er vom Satan versucht wird (Mt 4,1–11). Bei Lukas heißt es: „Jesus kehrte, erfüllt von der Kraft des Geistes, nach Galiläa zurück“ (Lk 4,14). Jesus selbst beruft sich in der Synagoge von Kafarnaum auf die Jesajastelle 61,1f: „Der Geist des Herrn ruht auf mir [. . .]“ (Lk 4,18) und Matthäus zitiert Jes 42,1: „Ich werde meinen Geist auf ihn legen, und er wird den Völkern das Recht verkünden“ (Mt 12,18). Aber all diese Stellen haben, wie sich denken läßt, in der Kunst keinen Niederschlag gefunden.

Das Wirken des Geistes in der Urkirche

Nicht nur Jesus, auch die Urgemeinde weiß sich vom Geist geführt. Die Erfahrung der Führung durch den göttlichen Geist ist der Sitz im Leben vieler Aussagen des Paulus. Für ihn ist „[. . .] in dem *pneuma* die Existenz des Glaubenden schlechthin begründet und wird nicht mehr bloß als eine zusätzliche Wunderkraft verstanden“²⁰. Der Geist verbindet den Glaubenden mit Christus; „im Geiste wandeln“ heißt so viel wie in Christus sein. Davon sprechen alle paulinischen Briefe, vor allem aber das große achte Kapitel des Römerbriefes. *Pneuma* ist für Paulus das Gegenteil von *sarx*: „Wer vom Fleisch bestimmt ist, kann Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt. Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm“ (Röm 8,8f). Paulus ist davon überzeugt, daß der Geist ihn führt (1 Kor 2,4).

Die „hohe“ Theologie des Paulus hat in der Kunst kaum einen Niederschlag finden können, weil sie der Anschauung wenig Anhaltspunkte bietet. Umso stärker aber war

¹⁷ So in einer Buchmalerei aus dem Kloster Gengenbach im heutigen Baden: Mariae Verkündigung, Buchmalerei, Evangeliar aus Kloster Gengenbach, Mitte des 12. Jh.s. In: ebd., Abb. 92.

¹⁸ Mosaik, Palermo, Capella Palatina, um 1143. In: ebd., Abb. 97.

¹⁹ M. Grünewald, Isenheimer Altar. Innenseite der Außenflügel, 1513–1515.

²⁰ E. SCHWEIZER, πνεῦμα, πνευματικός. Das Neue Testament. In: ThWNT 6, 423.

die Wirkung der Apostelgeschichte; der Geist spricht zu Philippus (Apg 8,29) und zu Petrus (Apg 10,19). Er erlaubt Paulus und seinen Begleitern nicht, weitere Gemeinden in Kleinasien zu gründen, sondern führt sie nach Griechenland und damit zum erstenmal nach Europa (Apg 16,6–10). Er drängt Paulus – trotz aller bösen Vorahnungen – nach Jerusalem zu gehen (Apg 20,22).

So ist es nicht verwunderlich, daß die Aussendung der Apostel durch Jesus in der Kunst als Wirken des Geistes verstanden wird. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist das Tympanon von Vézelay, wo der Geist durch die Wasserströme angedeutet wird, die von Jesus ausgehen.²¹ Auch die Evangelisten und die Kirchenväter werden vom Geist inspiriert, der – symbolisiert durch die Taube – in ihr Ohr spricht.²²

Die für die Kunst wichtigste Stelle jedoch steht schon am Anfang des Buches, nämlich das Pfingstereignis (Apg 2,1–4):

„Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.“

Das Pfingstereignis ist ein beliebtes Motiv in der Kunst – der Geist konnte hier schriftgemäß durch Feuerzungen symbolisiert werden. Eine der eindringlichsten Darstellungen stammt von Emil Nolde. Die Jünger sitzen mit ekstatischen Gesichtern um den Tisch, während die Feuerzungen über ihnen flackern.²³ Nicht zufällig erinnert die Szene an das Abendmahl Noldes, wo Jesus mit den ebenfalls ekstatisch bewegten Jüngern am Tisch sitzt. Nicht nur die Feuerzungen sind Zeichen der Geistsendung, sondern ebenso der ekstatische Gesichtsausdruck und die kühne, faszinierende Farbigkeit.

Darstellungen der Dreifaltigkeit

Der Heilige Geist darf auch bei allen Darstellungen der Dreifaltigkeit nicht fehlen. Damit entfernen wir uns allerdings von der Heiligen Schrift, die ja keine ausformulierte Trinitätslehre enthält. Diese wurde erst von der Theologie in jahrhundertlangem Bemühen entwickelt. Bezeichnenderweise finden sich Dreifaltigkeitsdarstellungen in der Kunst erst spät, häufig erst seit dem 12. Jh. In dieser Zeit wird „Gottvater“ in anthropomorpher Gestalt als alter Mann dargestellt. Eines der häufigsten Dreifaltigkeitsbilder, das in dieser Zeit entstanden ist, hat den Namen „Gnadenstuhl“ erhalten: „Gottvater“ hält den gekreuzigten Sohn in Händen, darüber schwebt die Geisttaube.²⁴ Es handelt sich um ein Andachtsbild: dem Betrachter wird das Leiden Christi vor Augen gestellt. Das war wohl erst in einer Zeit möglich, als die subjektive Frömmigkeit sich stärker entwickelte.

²¹ Vézelay, Tympanon des Hauptportals, um 1130.

²² Vgl. z. B. M. Pacher, Kirchenväteraltar, München, Alte Pinakothek. In: N. RASMO, Michael Pacher. München 1963, Abb. 56.59f.

²³ Emil Nolde, Pfingsten, 1909, Staatliche Museen – Preußischer Kulturbesitz, Nationalgalerie Berlin. Kat. Nr. 85. In: P. Baum (Hg.), Christusbild im 20. Jh. Linz 1981.

²⁴ Ein frühes Beispiel: Missale um 1130, Cambrai. In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 1. Hg. E. Kirschbaum. Freiburg i. Br. 1968, 529.

Daß die Darstellung des „Vatergottes“ in menschlicher Gestalt problematisch ist, ist uns heute bewußt. Nicht umsonst haben sich die Christen tausend Jahre dagegen gestraußt. Noch der große Verteidiger des Christusbildes in der Zeit des Bilderstreites, Johannes Damascenus schreibt im 8. Jh.: „Wenn wir ein Bild des unsichtbaren Gottes anfertigten, verstündigten wir uns in der Tat, denn der unkörperliche, gestaltlose, unsichtbare und unumschriebene Gott kann nicht abgebildet werden.“²⁵ Darstellbar ist allein der menschengewordene Gott, Jesus Christus; weder der Vater noch der Geist ist darstellbar.

Noch problematischer ist das Bild der Dreifaltigkeit, das alle drei Personen in menschlicher Gestalt zeigt, wie das im späten Mittelalter vorkommt. Ein Beispiel dafür ist die Marienkrönung von Hans Klocker in Seckau aus dem Jahr 1507.²⁶ Es ist evident, daß Bilder wie dieses einem Dreigötterglauben Vorschub leisten. In der Tat sind später, allerdings erst 1928, die anthropomorphen Darstellungen des Heiligen Geistes von der Kirche verboten worden.²⁷

Das Dynamische im Bild als Hinweis auf den Geist?

Die Problematik der Geistdarstellung in anthropomorpher oder theriomorpher Gestalt provoziert die Frage, ob nicht ungegenständliche Darstellungen, wie sie die Moderne kennt, dem „Thema“ angemessener sind. Der Pfingstbericht spricht von einem „Sturm“, der das Haus erfüllt. Eröffnen sich dadurch vielleicht ganz andere Möglichkeiten für den Künstler als die doch einigermaßen naive Symbolik der Feuerzungen?

Gehen wir einmal von der Feststellung aus, daß am Anfang der modernen Bewegung starke religiöse Impulse stehen. Der Symbolismus wendet sich gegen die vorangegangenen materialistischen Tendenzen in der realistischen Kunst des 19. Jh.s.²⁸ Es ist kein Zufall, daß sich eine Gruppe französischer Maler Ende des 19. Jh.s als „Nabis“, als Propheten, bezeichnete.²⁹ In Deutschland war vor allem der „Blaue Reiter“ von der Überzeugung getragen, daß eine religiöse Erneuerung kommen müsse. Bekannt ist das Wort von Franz Marc im Almanach „Der Blaue Reiter“, wo er als Ziel der Gruppe formuliert: „Durch ihre Arbeit ihrer Zeit Symbole zu schaffen, die auf die Altäre der kommenden geistigen Religion gehören und hinter denen der technische Erzeuger verschwindet.“³⁰

²⁵ JOHANNES DAMASCENUS, Zweite Bilderrede, Nr. 5. Zitiert nach E. Ch. SUTTNER, Bilder trotz Bilderverbot. In: KuKi 56 (1993) 19.

²⁶ Hans Klocker, Krönung Mariens durch die Allerheiligste Dreifaltigkeit, 1507, Seckau. Titelbild von KuKi Heft 1, 1993.

²⁷ AAS 20 (1928) 103.

²⁸ Vgl. H. H. HOFSTÄTTER, Die Bildwelt der symbolistischen Malerei. In: W. Schmied (Hg.), Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Stuttgart 1980, 93–100.

²⁹ Vgl. F. W. FISCHER, Zur Symbolik des Spirituellen und der Transzendenz in der modernen Malerei. In: W. Schmied, ebd. 45: „Bei van Gogh und bei Cézanne finden wir die gleiche Skepsis gegenüber der Zeit.“

³⁰ F. MARC, in: W. Kandinsky – F. Marc, Der Blaue Reiter. Dokumentarische Neuauflage. München 1965, 31.

Friedhelm Fischer hat darauf hingewiesen, daß Bewegung und Geist schon immer als Analogie verstanden wurden:

„Allerdings ist gerade ein klassisches Beispiel der Sinnbildbeziehung zwischen Bewegung und Geist, das Bild der Luftbewegung, des Windes oder des Sturmwindes gewissermaßen beiden Bereichen zugehörig. Obwohl eine Sache mechanischer Wirkungen, scheint der Sturm doch dem organischen Aspekt der Natur zugeordnet, seine Kraft zeigt sich vor allem im Bild der bewegten Landschaft. Schon bei van Gogh und dann immer wieder im deutschen Expressionismus gibt es freilich auch so etwas wie einen kosmischen Sturm: alles Sichtbare bis zu den Sternen hinauf scheint von geheimnisvollen Kräften erfaßt.“³¹

Ein grandioses Beispiel dafür ist das Bild „Sternennacht“ von Vincent van Gogh.³² Mond und Sterne sind in kreisende Bewegung geraten und erfüllen wie mächtige Voluten den Himmel. Eine Zypresse züngelt nach oben. Die empirische Welt wird ins Visionäre übersetzt, der Himmel wird zum Transzendenzsymbol.

In diesem Zusammenhang muß auf Kandinsky hingewiesen werden, der im Jahre 1910 sein erstes abstraktes Aquarell gemalt und 1911 sein wegweisendes Buch „Über das Geistige in der Kunst“ geschrieben hat. Nicht das Materielle, sondern das Geistige ist ihm das Wichtigste in der Kunst. Das Geistige wird von ihm als Ausdruck des Heiligen Geistes verstanden: „Ich bemerkte, daß diese Kunstauffassung christlich ist und daß sie zu derselben Zeit die nötigen Elemente zum Empfang der ‚dritten‘ Offenbarung, der Offenbarung des Geistes, in sich birgt.“³³ Wie bei der ganzen Kunstströmung dieser Zeit ist dabei ein mystisch-gnostischer Zug unübersehbar. Lothar Schreyer hat – allerdings nach Jahrzehnten! – aus der Erinnerung folgende Äußerung Kandinskys wiedergegeben:

„Ich sehe das Reich des Geistes im Lichte heraufziehen und will es, soweit ich es mit meiner Kraft vermag, verkünden. Darum male ich keine Christusbilder, male nicht den Menschensohn, der menschlich darstellbar ist. Der Heilige Geist ist nicht gegenständlich zu erfassen, sondern nur ungegenständlich. Das ist mein Ziel: Licht vom Lichte, das fließende Licht der Gottheit, den Heiligen Geist zu verkünden.“³⁴

Seine Bilder der Jahre vor dem ersten Weltkrieg sind von einer ungeheuren Dynamik erfüllt.³⁵ Man darf hier wohl von der Analogie von Bewegung und Geist im Sinne Fischers sprechen. Zuvor hatte Kandinsky noch christliche Motive gemalt, z. B. „Allerheiligen“. Nun ist nur noch die rein abstrakte Dynamik übriggeblieben.

Zuletzt möchte ich noch auf ein Bild hinweisen, auf dem Geist und Ungeist miteinander konfrontiert werden: der „Engelsturz“, ein Bild, an dem Marc Chagall von 1923 bis 1947 gemalt hat.³⁶ Von oben rechts bricht ein apokalyptischer Feuerengel ins Bild

³¹ FISCHER (s. Anm. 29) 53.

³² Vincent van Gogh, Sternennacht, 1889. The Museum of Modern Art, New York. Abb. in: G. ROMBOLD, Der Streit um das Bild. Stuttgart 1988, 86.

³³ W. KANDINSKY, Kandinsky 1901 bis 1913. Berlin o. J. (1918). Zitiert nach L. SCHREYER, Christliche Kunst des XX. Jh.s. Hamburg 1959, 74.

³⁴ L. SCHREYER, Erinnerungen an Sturm und Bauhaus. München 1956, 235.

³⁵ Vgl. z. B. die „Komposition VII“ und die dazugehörigen Skizzen. In: W. GROHMANN, Kandinsky. Köln 1958, 138 und Abbildungskatalog Nr. 94–98 im gleichen Werk.

³⁶ Marc Chagall, Der Engelsturz, 1923/1933/1947, Basel, Kunstmuseum. Abb. in: G. ROMBOLD und H. SCHWEBEL, Christus in der Kunst des 20. Jh.s. Freiburg 1983, 75.

ein, dessen entsetzt geöffnetes Auge die Mitte des Bildes einnimmt. Durch ihn wird alles in Bewegung gebracht: der Mann, der in die Luft geschleudert wird, die Uhr als Symbol der Zeit. Ein Rabbiner verweist auf das Wort der Thora. Doch auf der anderen Seite, hinter dem Flügel des Engels, bildet sich eine Bucht des Friedens mit den Zeichen der Hoffnung: der Kerze, der Frau mit dem Kind und dem Gekreuzigten. Hier ist also nicht der Sturm, sondern die Stille Zeichen des Heils.

Bilder wie die von van Gogh, Kandinsky und Chagall stellen uns vor die Frage, ob es nicht andere, für uns überzeugendere Gottes- und Geistsymbole gibt als die überlieferten.

Hans Hollerweger, Linz¹

Firmung

– Das Problem der Säuglingstaufe bzw. der Frühfirmung wurde in der Arbeitsgruppe ausgeklammert.

1. Pastorale Fragen zur Vorbereitung und Feier der Firmung

– Die pastorale Situation ist sehr verschieden: In Firmgruppen auf dem Land werden die Firmlinge eher in einer überschaubaren Gruppe und in einem bestimmten Milieu zur Firmung hingeführt. Hier kann die Firmung meist das noch leisten, was man von ihr erwartet: die jungen Menschen werden „eingemeindet“ und können nach der Firmung oft in Jugendgruppen weitergeführt werden. Dagegen ist die Situation in den großen Pfarreien und in den Städten anders: hier fungiert die Firmung nicht selten nur mehr als feierlich-ritualisierte Form der Verabschiedung von der Pfarrgemeinde. (Der Terminus „Verabschiedung“ kommt im liturgischen Kontext nur bei der Begräbnisfeier vor!)

– Beklagt wurde in der Arbeitsgruppe auch, daß die Firmung „pragmatisiert“ werde, etwa wenn der Firmtermin im September oder Oktober angesetzt wird, um die Firmlinge leichter in einer Jugendgruppe unterzubringen; oder wenn die Firmlinge für alles mögliche in der Pfarre „eingespannt“ werden, als „hochstilisierte Zeugen“ des christlichen Glaubens in einer Gemeinde, die sich kaum um sie kümmert.

– Die Gemeinden fühlen sich oft durch die Firmgruppen gestört, vor allem wenn die Firmlinge einen Gottesdienst gestalten; dagegen wäre es eigentlich Aufgabe der Gemeinde, den Firmlingen die Firmung zu bereiten.

– Immer wieder kommt es zu Spannungen zwischen der Katechese in der Schule und der Firmvorbereitung.

¹ Die Redaktion stellt hier die Ergebnisse der Arbeitsgruppe „Firmung“ vor, die Hans Hollerweger als deren Leiter auf dem Symposium vorgetragen hat.

2. Zum Themenbereich „Firmung und Pentekoste“

– Die Firmungsspendung gehört in den Bereich der Pentekoste. Durch diesen zeitlichen Ansatz würde einerseits die Osterzeit mehr Gesicht bekommen und umgekehrt würde es die Firmung fördern, wenn sie vom Zeitpunkt her zu einem österlichen und heilsgeschichtlich fundierten Ereignis würde.

– Die Theologie der Firmung könnte gerade von daher vertieft werden: es wird der Geist des Erhöhten, des *Kyrios*, empfangen. Die Firmung könnte in ihrer eschatologischen Dimension wieder neu gesehen werden, wie dies auch in der erneuerten Leseordnung zum Ausdruck kommt. In der Firmung geschieht eine vertiefte Eingliederung in die Kirche, was gerade durch die Vorbereitung und Spendung der Firmung als *Beitrag zum Wachsen* der Kirche irgendwo spürbar werden soll.

3. Firmung und Gemeinde

– Die Firmung gehört in die *Gemeinde*. Leider ist es immer noch oft üblich, daß Firmlinge zwar in der Gemeinde den Firmunterricht haben, zur Firmung selbst aber „auswandern“. Diese Praxis spricht völlig gegen den Sinn der Firmung als vertiefte Eingemeindung.

– Bei der Firmvorbereitung wäre es wichtig, daß die Firmlinge die feiernde Gemeinde erleben und erfahren.

– Bei der Säuglingstaufe und bei der Erstkommunion ist nur wenig Spielraum vorhanden, um Veränderungen durchzuführen; aber die Firmung bietet die Chance, ein Sakrament vom Formalismus zu befreien und es zu einer erhöhten Wirksamkeit zu führen.

– Die Fixierung auf das Firmalter von 12–14 Jahren erscheint problematisch; bevorzugt wird ein Alter, in dem man auch im gesellschaftlichen Bereich Entscheidungen trifft, also etwa das Wahlalter. Man würde zwar riskieren, daß sich nur mehr wenige firmen lassen, aber dafür wären es jene, die am Gemeindeleben teilnehmen, die zum Wachstum der Gemeinde wirklich etwas beitragen.

– Zur Frage des Firmspenders ist jede Entwicklung denkbar, da theologisch nichts dagegen spricht, daß auch Pfarrer die Firmung spenden.

Erich Renhart und Peter Ebenbauer, Graz¹

Euchologische Texte

Vorbemerkung: Euchologische Texte sind Gebete im weitesten Sinn, die innerhalb einer gottesdienstlichen Versammlung formuliert werden. Orationen stellen eine besondere Gebetsgattung innerhalb der euchologischen Texte dar, da an ihnen die Krise, aber

¹ Erich Renhart und Peter Ebenbauer waren Leiter dieser Arbeitsgruppe.

auch die Möglichkeiten heutiger Gottesdienstfeiern diskutiert und aufgezeigt werden können.

Die Arbeitsgruppe ist von drei Orationen der Osterzeit ausgegangen, an denen sich interessante Diskussionen anschlossen. Zwei Anregungen für den Umgang mit euchologischen Texten werden genannt:– Zunächst wird der Versuch empfohlen, ganz im Sinne einer österlichen Existenz, die vom Halleluja geprägt ist, diesem Halleluja auch eine entsprechende Textgestalt zu geben. Damit ist eine persönlich fundierte Gebetsprache gemeint, die aus dem Osterjubel hervorbricht.

– Die Orationen könnten in der Liturgie so verwendet werden, daß sie wirklich Gebetsvollzug sind. Das bedeutet zugleich, daß wir uns nicht zu „Sklaven“ dieser Orationen machen dürfen. Wir sollen uns von ihren Inhalten zwar prägen lassen, aber sie wirklich als Gebete vollziehen, indem wir diese inhaltlichen Möglichkeiten so formulieren, daß die Inhalte auch transportiert werden können. Das bedeutet auch, daß wir durchaus mit einer gewissen verantworteten Freiheit mit solchen Formulierungen umgehen dürfen.

**Gott, unser Herr,
du hast das österliche Geheimnis
im Geschehen des Pfingsttages vollendet
und Menschen aus allen Völkern
das Heil geoffenbart.
Vereine im Heiligen Geist
die Menschen aller Sprachen und Nationen
zum Bekenntnis deines Namens.
Darum bitten wir durch Jesus Christus.**

Tagesgebet

aus der Messe am Vorabend von Pfingsten

Erfahrungsberichte

Rudolf Schwarzenberger, Wien

Die Feier der Pentekoste in der Pfarre – Stolpersteine auf dem Weg nach Pfingsten

Situation in der Gemeinde:

Auch vor der Erneuerung des Kirchenjahres durch das neue *Calendarium Romanum* von 1969 und das *Missale Romanum* von 1970 war die Quadregese in den Gemeinden als der lange, bisweilen auch beschwerliche Weg eine durchaus bewußt erlebte Zeit.

Wenngleich diese Zeit nicht immer von den zentralen theologischen Gedanken der Quadregese geprägt ist, so haben doch manche Frömmigkeitsformen, wie z. B. Kreuzwegandacht, Fastenpredigt, Passionsandacht, diese Zeit dem Empfinden der Gläubigen als eine besonders geprägte Zeit bewußtgemacht. All diesen gottesdienstlichen Feiern stand Ostern als Ziel vor Augen. Diese „Geistlichen Übungen“ haben die Menschen in den Gemeinden mit mehr oder weniger Intensität mitgemacht.

Die Pentekoste hingegen war, von einigen „liturgisch Bewegten“ abgesehen, kaum eine im Leben und im Gottesdienst der Gemeinde erlebbare Größe.

Zunächst war ja selbst von der Liturgie der Kirche diese Zeit nicht mit jener inneren Dynamik ausgestattet gewesen, wie dies nach der Reform nun ist. Denn Pfingsten mit einer Vigilmesse samt möglicher Taufwasserweihe am Morgen und einer Oktav als Quatemberwoche hat schwerlich zu erkennen gegeben, daß die Zeit vom Ostersonntag bis zum Pfingstsonntag „[. . .] als ein einziger Festtag, als ‚der große Tag des Herrn‘“ (GOK 22) gefeiert werden soll und daß Pfingsten der Abschluß der österlichen Zeit ist. Daß die Verkündigung dieses Thema kaum aufgegriffen hatte, ist wohl zu verstehen.

Sicher ist auch ein gewisses Trägheitsmoment nicht auszuschließen: nach der intensiveren Vorbereitung auf Ostern und der Osterfeier ist es wieder etwas ruhiger geworden.

Ein zusätzliches Problem am Pfingstsonntag die Vollendung des österlichen Heilswerkes (vgl. Präfation am Pfingstsonntag) zu erfahren, besteht nach der Kalenderreform von 1969 auch weiterhin durch den Pfingstmontag. Offiziell beginnt mit diesem Tag wieder die Zeit im Jahreskreis (GOK 44). Die Rubrik im Meßbuch am Ende des Pfingstsonntags lautet jedoch: „Wo am Montag oder Dienstag nach Pfingsten die Gläubigen an der Messe teilzunehmen pflegen oder zur Teilnahme daran verpflichtet sind, kann entweder die Messe von Pfingsten ‚Am Tag‘ oder die Votivmesse vom Heiligen Geist, S. 1133–1141, genommen werden.“ Das deutschsprachige Meßbuch führt gleichzeitig ein neues Meßformular für Pfingstmontag an. Ein Kompromiß, der liturgietheologisch nicht gerade als gerechtfertigt erscheint.

So ist meines Erachtens der erste Stolperstein auf dem Weg nach Pfingsten eine noch kaum vorhandene längere gemeindliche und gottesdienstliche Tradition für die Pentekoste.

Erstkommunion und Firmfeier:

Wenngleich zwar nicht mehr überall der „Weiße Sonntag“ der Erstkommunionstag ist, so feiern doch fast alle Pfarren in der österlichen Festzeit Erstkommunion und sehr viele auch die Firmung.

Beide Sakramente, Firmung und Eucharistie, sind zwar Stufen der christlichen Initiation, die ja in der Osterzeit ihren ursprünglichen Ort hatte, doch, so wird man fragen müssen, deckt sich dieses unser theologisches Wissen mit dem Empfinden der Gemeindeglieder?

Firmung, so kann man bestenfalls hören, hat etwas mit dem Heiligen Geist zu tun und dieser wieder etwas mit Pfingsten, aber was haben Geist und Pfingsten noch mit Ostern zu tun? Das ist doch schon längst vorbei.¹

Die Erstkommunion wieder bringen nicht wenige entweder mit dem Letzten Abendmahl oder mit Fronleichnam in Verbindung. Die österliche Dimension der Eucharistie ist zwar verkündete, aber zu wenig gelebte Wahrheit.

Aus diesem Grund müssen wir in der Verkündigung stärker als bisher den inneren Zusammenhang von Taufe, Firmung und Eucharistie als österliche Sakramente bewußtmachen.

Stolperstein „Zwecksonntag“

Eine Zeit, die als *ein einziger* Tag erlebt werden soll, verlangt nach Kontinuität der Gedanken. Nun sind gerade in der Pentekoste zwei Welttage angesiedelt, besser gesagt, verordnet worden.

So gilt der 4. Sonntag der Osterzeit als Weltgebetstag um geistliche Berufe und der 7. Sonntag als Welttag der sozialen Kommunikationsmittel. Diese „verzweckten“ Sonntage sind häufig durch Hirtenbriefe und bestimmte Aktionen ausgezeichnet.

Ich möchte kein Mißverständnis aufkommen lassen: selbstverständlich sollen und müssen wir auch in der österlichen Zeit um geistliche Berufe beten und als Kirche jederzeit Sorge tragen um einen rechten und mündigen Umgang mit den Medien. Doch die österliche Festzeit sollte nicht durch Pflichtaktionen in jedweder Richtung belastet werden. Sie ist ja *die* Festzeit des Jahres schlechthin.

Gesellschaftliches und kirchliches Brauchtum

Zu den schon genannten Stolpersteinen gesellen sich aus dem Brauchtum noch zwei weitere hinzu.

Der Monat Mai ist der „Ostermonat“. Am 2. Sonntag im Mai nun begehen wir den Muttertag. Ein zwar junges, doch sehr bestimmendes Brauchtum hat sich seiner angenommen. Dieses fand allmählich auch Eingang in die Sonntagsliturgie: zwar nicht offiziell, doch nicht wenige Gottesdienstvorlagen bieten nahezu eine „Muttertagsliturgie“ an – wieder für einen Sonntag der Osterzeit.

Auch hier muß ich wieder betonen, daß die Wertschätzung der Mütter und das Gebet für sie selbstverständlich ihren Ort auch in der Liturgie haben kann und soll, doch hoffentlich öfters als bloß an diesem Sonntag. Könnte nicht eine falsch verstandene „Mut-

¹ Kritisch soll auch angemerkt werden, daß nicht einmal der Ordo der Firmfeier diese österliche Verankerung des Firmsakramentes deutlich macht.

tertagsliturgie“ uns jenen zuordnen, die wohl am Muttertag ihrer Mütter in Kranken- und Seniorenanstalten gedenken, aber kaum sonst noch?

In der Maiandacht wiederum kommt die besondere Verehrung der Gottesmutter zum Ausdruck – eine beliebte Volksandacht. Nach dem Empfinden vieler Christen ist die Verehrung Mariens eher im Weihnachtsgeheimnis beheimatet, als im Mysterium Paschale. Dem muß man demnach bei der Gestaltung dieser Andachten Rechnung tragen. Die Marien-Andacht in Gotteslob 783 ist dazu eine gute Hilfe.

In nicht wenigen Landgemeinden gilt zusätzlich noch der erste Sonntag im Mai als „Florianisonntag“. Ein Anlaß, den Einsatz der Feuerwehrmannschaft zu würdigen und ihren Patron (Hl. Florian, Fest am 4. Mai im österr. Regionalkalender) um Fürbitte anzurufen.

Bleibt also bei diesem Befund noch die berechtigte Frage nach dem Kontinuum der österlichen Zeit.

Resümee

All diese, aus der pfarrlichen Praxis gewonnenen Einsichten, unsere Stolpersteine auf dem Weg nach Pfingsten, können im Bemühen, die Pentekoste im Bewußtsein der Gläubigen zu verankern, nur bedeuten, diese Zeit durch eine entsprechende Verkündigung, aber auch durch ständig begleitende österliche Elemente, die ja die Liturgie der Kirche bereithält, für die Gemeinde in der gottesdienstlichen Feier erlebbar zu machen.

Sebastian Huber OPraem, Innsbruck

Volkstümliche Elemente in der Feier der Zeit von den Bittagen bis Pfingsten

Zur volkstümlichen Feier der letzten beiden Wochen der österlichen Zeit muß zuerst angemerkt werden: Das Pfingstfest spielt im religiösen Brauchtum gegenüber Weihnachten und Ostern eine untergeordnete Rolle. Das ist bedingt durch die bereits wärmere Jahreszeit, die anfallende Sommerarbeit und die arbeitsfreien Tage von Christi Himmelfahrt und Pfingstmontag, die manche zu einem Kurzurlaub nützen.

Bitt- und Bußtage vor Christi Himmelfahrt

Einen ersten Anlaß zu Feiern bilden die Tage vor Christi Himmelfahrt, die Bittage. Zwar wird die Zeit der fünfzig Tage gemäß der Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders (= GOK) als „ein einziger Festtag“ gefeiert (Nr. 22), womit Bitt- und Bußtage eigentlich keinen Raum in der festlichen Pentekoste hätten; die Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder haben jedoch 1972 beschlossen, sie dort bestehen zu lassen, wo sie im Leben der Gemeinden verwurzelt sind.¹ Diese Verwurzelung

¹ Vgl. den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.–24. 2. 1972. In: NKD 29 (1975) 83.

ist teilweise noch und manchmal von neuem gegeben, wenn auch da und dort bei Klerus und Laien ein gespaltenes Verhältnis zu Prozessionen vorhanden ist, ja sogar die Sinnhaftigkeit des Bittgebetes in Frage gestellt wird.

Einschränkungen erfuhren die Bittgänge in der NS-Zeit durch staatliche Verbote, in unserer Zeit durch den immer stärker werdenden Straßenverkehr und auch durch den modernen Arbeitsrhythmus, der nicht mehr so flexibel wie der bäuerliche Lebensrhythmus ist. Wurden z. B. noch bis in die 60er Jahre Bittgänge auf den Straßen von den inkorporierten Pfarreien in unsere Stiftskirche Wilten in Innsbruck gehalten, so wurde das im Laufe der Zeit unmöglich. Umgekehrt erfreuen sich Bittgänge wachsender Beliebtheit, wenn sie auf anderen Wegen – etwa durch reizvolle Landschaften und zu lohnenden Zielen – und zu anderen Zeiten (Abend- statt Morgenstunden) gehalten werden. Vergessen wir bei aller Problematik nicht den durch die Jahreszeit gegebenen ansprechenden Rahmen dieser Feiern unterwegs und die volkstümliche Auffassung, dem in den Himmel auffahrenden Herrn, dem großen Mittler und Fürsprecher beim Vater, unsere Bitten mitzugeben.

Da aber die Bittage mit ihrem Ernst in einem gewissen Gegensatz zum österlichen Jubel der Pentekoste stehen, ist es erfreulich und zu fördern, daß sich neue Formen und Zeiten von Bittgängen entwickeln, wie z. B. die sehr beliebten Nachtwallfahrten oder Stationsgottesdienste und -feiern bei und zu Kloster-, Wallfahrts- und Mutterkirchen. Es sollte dabei nicht übersehen werden, daß die GOK 1969 die Bittage für „mannigfache menschliche Anliegen“ und auch „für den öffentlichen Dank“ vorsieht (Nr. 45): Neben den Flurgängen um Erntesegen gibt es auch andere Gebetsthemen, wie z. B. Bewahrung der Schöpfung; Gerechtigkeit und Friede; soziale Arbeitswelt; geistliche Berufe im engeren Sinn; Familien; . . .

Religiöses Brauchtum zu Christi Himmelfahrt

Eine anschauliche, volkstümliche Ausdeutung des Himmelfahrtgeschehens hat sich nur in einigen Orten erhalten²: das Aufziehen des Auferstandenen. Diese Feiern sind in den alten Diözesanritualien erhalten³ und werden teilweise durch eigene musikalische Kompositionen ausgeschmückt⁴.

Die heutige Ausgestaltung dieser Feiern ist vielfältig: Als nachmittägige Andacht, verbunden mit einer Sakramentsprozession (ohne Evangelien) durch den Ort (Mils); mit sakramentalem Segen (Thaur, Neustift); verbunden mit einer kurzen Maiandacht und Ansprache (Oberndorf, Niederndorf); mit einer Kindersegnung (Neustift) oder mit

² Ich habe durch telefonische Rückfragen vom Bestehen dieser Feiern in folgenden Orten erfahren: In der Umgebung von Hall i. T. (Mils, Thaur), im Tiroler Anteil der Erzdiözese Salzburg (Kelchsau, Niederndorf, Kössen, Oberndorf, Fieberbrunn – hier 1968 aufgelassen, 1985 nach der Kirchenrestaurierung nach dem Beispiel anderer Pfarren wieder eingeführt), Neustift bei Brixen. Eine umfassende Untersuchung hat H. R. Weber als Dissertation an der Phil. Fakultät I der Universität Zürich 1986/87 eingereicht: H. R. WEBER, Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie. Bern [u. a.] 1987 (EHS 28, 76).

³ Z. B. *Collectio rituum in usum cleri* Adm. Apost. Oenipontanae-Feldkirchensis. Innsbruck 1951.

⁴ Z. B. G. BAUMANN, Himmelfahrtsfeier. Erhalten im Pfarramt Kössen; neuere Kompositionen von H. M. PEINTNER, Chorleiter von Neustift/Südtirol.

der Segnung von Blumenkränzen (Oberndorf). Da der Nachmittagstermin nicht mehr sehr günstig ist, wurde die „Auffahrtsfeier“ in Kelchsau in den Rahmen des Hauptgottesdienstes am Vormittag, in Kössen – wegen der vormittäglichen Erstkommunionfeier – als Vorfeier vor die Abendmesse verlegt.

Das Aufziehen des Auferstandenen wird durch das Beten des Rosenkranzgesätzchens „der in den Himmel aufgefahren ist“, durch Beräucherung und vorheriges Berühren der Statue, durch Chorlied, Orgelspiel, Glockengeläute und das Lied „Großer Gott, wir loben dich“ begleitet. Zu den teilweise alten (gotischen), sehr wertvollen Christusskulpturen gehören ebenso wertvolle kleine Engelfiguren mit Kerzenleuchtern, von denen bisweilen zwei den Auferstandenen bei seiner Auffahrt umkreisen und zwei ihm vom „Himmelsloch“ entgegenkommen. Deshalb wird dieser Brauch da und dort auch „Engelentzen“ genannt. Die Statue befindet sich bisweilen im Privatbesitz einer Familie, die auch das Aufziehen der Figur besorgt – auch wenn sie ansonsten nicht besonders „kirchlich“ eingestellt ist. Wohin die Statue vor ihrem Verschwinden im „Himmelsloch“ noch schaut, von dort kommen – nach dem sogenannten „Volksglauben“ – die Unwetter des kommenden Sommers.⁵

Nach den Aussagen der zuständigen Pfarrer mag dieser Brauch zwar in unserer nüchternen Zeit ein wenig merk- und fragwürdig sein, doch zieht er da und dort noch (kleine und große) „Kinder“ an und zeigt anschaulich das Festgeheimnis von Christi Himmelfahrt an. „Das merken sich die Kinder mehr als Ihre Predigt, Herr Pfarrer!“ sagte eine Lehrerin in Kelchsau. Die Feier verlaufe ruhig, ernst und unter großer Aufmerksamkeit der Teilnehmer, nicht etwa als Schauspiel mit theatralischem Beigeschmack, sondern als schöne Feier, wie der Pfarrer von Thaur bemerkte.⁶

Religiöse Feiern und volkstümliche Elemente zu Pfingsten

Die aus der Volksfrömmigkeit gewachsene Novene, eine neuntägige Andacht, wird als Pfingstnovene, d. h. in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten, sicher von Kerngruppen und Gebetskreisen, manchmal aber auch bewußt in Pfarrgemeinden gehalten.⁷ Durch die nachkonziliare Neuordnung des Kirchenjahres wurde die bislang mehr private Pfingstnovene in der offiziellen Liturgie beheimatet. Sie wird als Zeit gekennzeichnet, die „[...] auf die Herabkunft des Heiligen Geistes vorbereitet“⁸. So schließt sich die Kirche den Jüngern Jesu an, die nach der Himmelfahrt ihres Herrn „[...] einmütig im Gebet verharren, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg 1,14).

⁵ Nach dem Ableben des Altpfarrers von Walchsee stellte man Überlegungen an, ob die „Auffahrtsfeier“ weiter beibehalten bzw. wieder eingeführt werden sollte. Eines der Hauptargumente für das Beibehalten dieses Brauches sah man darin, daß man ansonsten ja nicht mehr erfahren könne, woher die Unwetter in diesem Sommer kommen. Die Gespräche endeten damit, daß die „Auffahrtsfeier“ nicht mehr weitergeführt wurde.

⁶ Eine Anekdote rankt sich um ein Geschehen in Hall i. T.: Als beim Aufziehen des Auferstandenen das Seil riß, der Auferstandene auf den Boden fiel und in viele Teile zerbarst, meinten die Haller: „Hinauf muß er doch!“, sammelten die Bruchstücke in einen Kübel und zogen ihn damit hinauf. So tragen die Haller heute noch den Übernamen „Haller Kübel“.

⁷ Allerdings ist diese Zeit noch stärker durch die beliebteren Maiandachten geprägt, soweit diese überhaupt noch gehalten werden.

⁸ GOK 26.

Der Brauch des gemeinsamen Betens lebt mancherorts⁹ zu Pfingsten in der Form des – schon längst nicht mehr 40 Stunden dauernden – „Vierzigstündigen Gebetes“, auch „Stundgebet“ genannt, weiter. Dieser Brauch wurzelt in der seit frühesten Zeiten auf 40 Stunden berechneten Grabesruhe Christi von Karfreitag bis zur Osternacht, die man in Gebetswache zubrachte, später auch verbunden mit der Ölbergwache in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag. Seit dem 16. Jh. hielt man ein solches vierzigstündiges Gebet bei Notfällen auch zu anderen Zeiten des Jahres¹⁰ oder organisierte es als „Ewige Anbetung“ in einem größeren Gebiet – wie in der Erzdiözese Salzburg – nach einem jährlich die Kirchen der Diözese erfassenden Zyklus von aufeinanderfolgenden (vierzigstündigen) Gebetszeiten mit Aussetzung des Allerheiligsten. Die Gebetszeit zu Pfingsten könnte auf diese Weise die flehentliche Bitte der Kirche um das je neue Kommen des Heiligen Geises ausdrücken.

Den sinnenfälligen Brauch des „Heilig-Geist-Schwingens“ oder „Heilig-Geist-Tanzens“ habe ich nur noch in Mils bei Hall i. T. angetroffen, wobei die „Heilig-Geist-Taube“ während eines Heilig-Geist-Liedes zur Pfingstsequenz vor dem Evangelium ins Kirchenschiff herabgelassen wird. Auch dieser Brauch ist – wie mancherorts die „Auffahrtsfeier“ – mit einem Privathaus verbunden. In Neustift bei Brixen ist während der letzten Kirchenrestaurierung der „Heilige Geist“ abhanden gekommen . . .

Daneben ist die Zeit um Pfingsten der beliebteste Firmertermin, wenngleich dieses Sakrament natürlich auch sonst im Kirchenjahr gespendet werden kann – durch verschiedene vom Bischof beauftragte Firmspender, die allerdings am Ort der Firmspendung die Beziehung zum bischöflichen Hirten- und Heiligungsdienst und zur Gemeinschaft der bischöflichen Ortskirche klar und sinnvoll darstellen sollten, wie z. B. die Dekane oder/und die Dekanats- bzw. Regionaljugendseelsorger.¹¹

⁹ Z. B. in Natters, St. Ulrich am Pillersee und in Kössen.

¹⁰ Besonders etwa als Sühnegebet in den Faschingstagen.

¹¹ Diesbezüglich hat mir ein Regionaljugendpfarrer aus der Diözese Limburg folgendes berichtet: Von den Firmvorbereitungsteams ging die Anregung und Anfrage aus, ob denn nicht bei Verhinderung des Bischofs sinnvollerweise die vom Bischof bestellten Regionaljugendpfarrer die Firmung spenden sollten. Dieses Ansinnen wurde vom bischöflichen Ordinariat abgelehnt.

Roland Bachleitner, Steyr¹

Firmerneuerung zum Pfingstfest

Vorüberlegungen

Das Firmbewußtsein beschränkt sich weithin allein auf die Erinnerung an die äußere Feier der eigenen Firmung; nur wenige engagierte Katholiken ziehen wirkliche Konsequenzen aus dem Empfang des Firmsakramentes. Eine Vertiefung dieses Firmbewußt-

¹ Pfarrer Roland Bachleitner hatte den Erfahrungsbericht „Firmerneuerung zum Pfingstfest“ übernommen. Da er aber unerwartet verhindert war, übersandte er uns sein Manuskript, das wir hier leicht gekürzt wiedergeben.

seins ist von daher notwendig und kann auf verschiedene Art und Weise geschehen, sicher auch durch die Mitfeier von Firmungsfeiern, durch Übernahme von Patenschaften und vor allem auch bei der Lebensübergabe in geistlichen Erneuerungsbewegungen. Darüber hinaus empfehlen einzelne Diözesen eine jährliche Feier der Firmerneuerung zu Pfingsten, wobei u. a. zu beachten ist:

- Die Firmerneuerung darf keine Engführung allein auf die Firmung sein, vielmehr ist dabei der vielfache, durch den Geist Gottes bewirkte Einsatz der Gläubigen im Dienst der Kirche anzusprechen.

- Jeder Akt der Erneuerung bedarf vorausgehender Schritte, eine Zeit der Bereitung. Der Erneuerung des Taufversprechens und der Firmerneuerung muß eine Zeit der „Buße“ vorausgehen. Die Zeit der Quadragesima ist die Vorbereitung auf die Erneuerung des Taufversprechens, die innerhalb der Osternacht erfolgt. Am Ende der Pentecoste ist Gelegenheit zur Besinnung, was in dieser Zeit aus dem Taufversprechen geworden ist. Von daher hat die Firmerneuerung eine innere Rückbindung an die Erneuerung des Taufversprechens in der Osternacht.

- Durch die Geistausgießung zu Pfingsten hat jeder Getaufte Anteil am Sendungsauftrag der Kirche in der Welt. Dieser Sendungsauftrag findet seinen sakramentalen Ausdruck in der Firmung. Durch die Firmerneuerung kann erneut die bewußte Annahme dieses Sendungsauftrages erfolgen.

Möglichkeiten der Gestaltung der Feier der Firmerneuerung

„Firmerneuerung für Erwachsene“ aus dem Diözesanrituale der Diözese Linz (Nr. 210):

- Hinführung: Dabei wird auf den Zusammenhang der drei Initiationssakramente hingewiesen.

- Firmerneuerung: In Erinnerung an die Zeichen der Firmspendung (Chrisam, Handauflegung und Kreuzzeichen) werden die Gläubigen gefragt, ob sie bereit sind, in der Welt als Christen zu leben, das Leben als einen Dienst vor Gott und unter dem Zeichen des Kreuzes zu sehen.

- Apostolisches Glaubensbekenntnis

- Fürbitten

Im Anhang werden ein meditativer Text („Bekenntnis zum Heiligen Geist“), der sich auch als Text nach der Kommunionspendung eignet, und weiters ein Modell des Allgemeinen Gebetes, das auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes Bezug nimmt, angeboten.

„Glaubens- und Versprechenserneuerung“ (während der Ölweihmesse in der Diözese Angers, Frankreich):

Die Glaubensfragen werden an alle Getauften gemeinsam gerichtet, das Versprechen legen einzelne Gruppen (Priester, Diakone, Ordensleute, alle Getauften) ab. Abschließend erneuert der Bischof selbst sein Versprechen.

Als besonders bemerkenswert ist zu erwähnen:

- Die schöne Sprachform, mit der die Glaubensinhalte zum Ausdruck kommen.

- Die Antworten auf die Glaubensfragen erfolgen durch einen gesungenen Ruf:

„Wir glauben an einen Gott und Vater.“

„Wir glauben an Jesus Christus, der uns rettet.“

„Wir glauben an den Heiligen Geist Gottes.“

– Das Versprechen auf die jeweilige Frage wird von den angesprochenen Gruppen nur gesprochen:

„Ja, das wollen wir.“

Für eine Feier der Firmerneuerung eignen sich die Glaubensfragen und ebenso die Frage nach dem Versprechen der Gläubigen, als lebendige Glieder des prophetischen, königlichen und priesterlichen Volkes zu leben und Zeugen des Evangeliums zu sein.

Literatur zur Pentecoste (Auswahl)¹

Adolf ADAM, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung, Freiburg/Br.: Herder ⁵1989.

Adolf ADAM, Das Kirchenjahr. Schlüssel zum Glauben. Betrachtungen, Freiburg/Br.: Herder 1990.

Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr, (Gottesdienst der Kirche 5) Regensburg: Pustet 1983.

Georg BAUDLER, Gott im Gekreuzigten sehen. Eine christliche Sehschule für die Passions- und Osterzeit. 18 farb. Dias mit didakt. Begleith., Stuttgart: Calwer 1988.

August BERZ, Mit Gott durch das Leben. Bd. 2: Zur Fasten- und Osterzeit, Zürich: Benziger 1991.

Eckhard BIEGER, Das Kirchenjahr zum Nachschlagen. Entstehung – Bedeutung – Brauchtum, München: Allgemeine Gemeinnützige Programmgesellschaft 1985.

Bilder zum Kirchenjahr. Dias und Texte zu den biblischen Lesungen. Serie 5: Osterzeit, Zürich: Benziger 1979.

Bittgottesdienst. Die feierliche Bittprozession und die Feier der Bittage, hg. von der Liturgischen Kommission des Bistums Eichstätt, Bischöfliches Ordinariat Eichstätt 1977.

Emil BOCK, Der Kreis der Jahresfeste. Advent – Weihnacht – Epiphanias – Passion – Ostern – Himmelfahrt – Pfingsten – Johanni – Michaeli. Stuttgart: Urachhaus ⁵1992.

Leonardo BOFF/Hans KESSLER/Theodor SCHNEIDER, Leben, Tod und Auferstehung. Betrachtungen zur Passions- und Osterzeit, Düsseldorf: Patmos 1988.

Odo CASEL, Gegenwart des Christumysteriums. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr, hg. v. Arno SCHILSON, Mainz: M. Grünewald 1986.

Familienfeste im Kirchenjahr. Bd. II: Der Passions-, Oster- und Pfingstkreis, Erntedank und Totensonntag, Stuttgart: Quell-Verlag 1987.

Die Feier des Fronleichnamfestes und der Bittage, hg. im Auftrag der Berliner Bischofskonferenz von der Liturgiekommission der Berliner Bischofskonferenz, Leipzig: Benno 1992.

Eugen DREWERMANN, Leben, das dem Tod entwächst. Predigten zur Passions- und Osterzeit, hg. v. Bernd Marz, Düsseldorf: Patmos 1991.

Helga EXINGER, Licht der Auferstehung. Erzählungen zur Osterzeit, Edition Tau 1990.

¹ Diese Literaturliste wurde von Mag. Albert Thaddäus ESTERBAUER, Institutum Liturgicum, Salzburg, zusammengestellt.

Hermann GARRITZMANN [u. a.], *Durch das Jahr – durch das Leben. Hausbuch der christlichen Familie*, München: Kösel ²1988.

Heinz GERLACH, *Die Dornenkrone blüht. Hilfen zu Passion, Ostern, Pfingsten*, Wien [u. a.]: Gerlach & Wiedling 1988.

Anselm GRÜN/Michael REEPEN, *Heilendes Kirchenjahr. Das Kirchenjahr als Psychodrama*, (Münsterschwarzacher Kleinschriften 29) Münsterschwarzach: Vier Türme ⁴1992.

Helmut HANISCH/Werner MÜLLER/Dieter REIHER (Hg.), *Den Glauben feiern. Feste im Kirchenjahr*, Frankfurt/M.: Diesterweg.

Erich J. HECK, *Entfaltung des Christusgeheimnisses im Kirchenjahr*, Essen: Ludegus 1980.

Walter HEIM, *Volksbrauch im Kirchenjahr heute*, Bonn: Habelt 1983.

Wolfgang HEISS, *Impulse für ein neues Pfingsten*, Kulturvlg. Giesriegel ²1983.

Peter HELBICH, *Gottesdienstgebete zum Kirchenjahr*, Gütersloh: Gütersloher V.-H. ⁴1993.

Alfred KALL, *Kirchenjahr und Brauchtum. Materialbuch für den Religionsunterricht*, München: Kösel 1988.

Theoderich KAMPMANN, *Das Kirchenjahr. Mysterium, Gestalt, Katechese*, Paderborn: Schöningh ³1964.

Bruno KLEINHEYER, *Die Gemeinde nach innen führen. Modelltexte zur Eucharistie im Osterfestkreis*, München: Don Bosco 1987.

Bruno KLEINHEYER, *Die neue Osterfeier. Quadragesa und Pentekoste nach den neuen liturgischen Büchern*, Freiburg/Br.: Seelsorge-Verlag 1971.

Odilo LECHNER, *Vom Gewicht der Zeit. Meditationen*, Graz: Styria 1980.

Jan M. LOCHMAN, *Vom Sinn der Feste. Meditationen über Weihnachten, Ostern und Pfingsten*, München: F. Reinhardt 1982.

Theodor MAAS-EWERD, *Besondere Tage im Kirchenjahr. Liturgische Betrachtungen*, München: Don Bosco 1985.

Michael MEYER, *Pfingsten. Unterbrochenes Schweigen. Verkündigung, Gebete, Antworten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.

Horst NITSCHKE (Hg.), *Himmelfahrt – Pfingsten. Predigten und Gottesdienste*, Gütersloher V.-H. 1988.

Henri J. M. NOUWEN, *Zeige mir den Weg. Texte für alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern*, Freiburg/Br.: Herder ²1991.

François RECKINGER, *Gott begegnen in der Zeit. Unser Kirchenjahr*, Paderborn: Bonifatius 1986.

Klemens RICHTER, *Feste und Brauchtum im Kirchenjahr. Lebendiger Glaube in Zeichen und Symbolen*, (Herderbücherei 1763) Freiburg/Br.: Herder ²1992.

Klemens RICHTER, *Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute*, (Gemeinde im Gottesdienst) Freiburg/Br.: Herder 1982.

Maria RIEBL, *Fastenzeit – Ostern – Pfingsten. Gedanken von Tag zu Tag*, Innsbruck: Tyrolia 1985.

Alice SCHERER (Hg.), *Pfingsten entgegengehen. Geistlicher Begleiter für die 50 Tage von Ostern bis Pfingsten*, Freiburg/Br.: Herder ²1990.

Karl SCHLEMMER, *Bitt-Tage feiern. Neue Formen und Modelle*, Freiburg/Br.: Herder 1985.

Theodor SCHNITZLER, Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt. In Stichworten, Übersichten und Bildern, Freiburg/Br.: Herder ⁸1989.

Sybil SCHÖNFELDT (Hg.), Das Bilderbuch zur Osterzeit, Ravensburg: Ravensburger Buchverlag ⁸1992.

Norbert SCHUSTER, Zwischen Ostern und Pfingsten. Ein Lese- und Gebetbuch für 50 Tage, München: Don Bosco 1989.

Martin SENFTLEBEN, Mit dem Kirchenjahr leben. Eine Handreichung für unsere Gottesdienste. Einführung – Themen – Texte – Lieder, Sonnenweg ²1988.

Vinzenz STEBLER, Osterzeit, (Feiern christlicher Feste) Freiburg/Schw.: Kanisius / Mödling: St. Gabriel 1979.

Otto VOGEL, Anfang der Hoffnung. Gottesdienste zum Kirchenjahr, München: Pfeiffer 1981.

Helga Maria WOLF, Das BrauchBuch. Alte Bräuche, neue Bräuche, Antibräuche, Wien: Herder 1992.

Diözesanbischof Egon Kapellari

Der Christ als österlicher Mensch

Einige Päpste haben nach ihrer Erwählung den Namen Paschalis angenommen. Das bedeutet „österlicher Mensch“. Im Grunde ist Paschalis aber ein Wessensname für jeden Christen. Christsein bedeutet ja, durch die Taufe in das Ostermysterium des Todes und der Auferstehung Jesu Christi eingetaucht zu sein. Der Apostel Paulus hat dies, bezogen auf seine eigene Existenz, im Brief an die Gemeinde von Philippi, den er im Gefängnis schrieb, prägnant ausgedrückt: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen“ (Phil 3,10–11). Der eingekerkerte Apostel hat vor allem Anteil an den Leiden Christi. Dennoch spricht er zuerst von der Auferstehung und nicht vom Karfreitag. Seine Perspektive erstreckt sich über alle Bedrängnis in der Gegenwart hinaus und reicht hinein in die österliche Herrlichkeit des auferstandenen Christus. Der um Christi willen Gefangene hat schon jetzt Anteil an dieser Glorie.

Paulus ist in besonderer Intensität ein österlicher Mensch. Er hat Osterfreude im Herrn und will damit die Christen in Philippi anstecken: „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit! Noch einmal sage ich: Freut euch! Eure Güte werde allen Menschen bekannt. Der Herr ist nahe. Sorgt euch um nichts, sondern bringt in jeder Lage betend und flehend eure Bitten mit Dank vor Gott! Und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren“ (Phil 4,4–7). Die Osterfreude des Apostels gebiert Friede. Fröhlich, freundlich und friedlich ist der österliche Mensch.

E. KAPELLARI, Ein Fest gegen die Schwerkraft.
Osterbetrachtungen. Graz 1993, 98f.

Aus der Praxis – für die Praxis

Vesper mit Tauf- und Firmgedächtnis

Die Gemeinde versammelt sich (mit noch nicht brennenden Kerzen) in der dunklen Kirche.

1. EINZUG UND ERÖFFNUNG

Der Gottesdienstleiter und die liturgischen Dienste ziehen in die Kirche ein. Der Gottesdienstleiter trägt die brennende Osterkerze und singt den Ruf (GL 207).

2. LICHTHULDIGUNG

2.1 Beräucherung und Entzünden der Kerzen

Die Kerze wird auf den Leuchter gestellt und beräuchert. Währenddessen wird der Hymnus gesungen und das Licht in der Gemeinde verteilt.

2.2 Hymnus (GL 701; Kv: GL 719,1)

2.3 Gebet zur Lichthuldigung

Vorsteher: Wir sagen dir Dank, Herr, unser Gott, durch deinen Sohn Jesus Christus. Durch ihn hast du uns erleuchtet und das unvergängliche Licht geoffenbart. Wir haben den Tag vollendet und sind angelangt an der Schwelle der Nacht. Sattgesehen haben wir uns am Licht des Tages, das du geschaffen uns zur Erquickung. Deine Gnade ist uns aufgestrahlt; wir brauchen das Licht des Abends nicht zu entbehren. Darum loben und preisen wir dich durch deinen Sohn Jesus Christus.

Alle: Amen.

3. PSALMODIE (GL 235f)

3.1 Psalm 118 (117) I

3.2 Psalm 118 (117) II

3.3 Psalm 118 (117) III

4. LESUNG

5. HOMILIE

6. TAUFGEDÄCHTNIS

6.1 Segnung des Wassers (MB II, 1172f bzw. II² 1208f)

Vorsteher: Herr, allmächtiger Vater, höre auf das Gebet deines Volkes, das deiner großen Taten gedenkt: Wunderbar hast du uns erschaffen und noch wunderbarer erlöst. Du hast das Wasser geschaffen, damit es das dürre Land fruchtbar mache und unseren Leib reinige und erquickt. Du hast es in den Dienst deines Erbarmens gestellt: Durch das Rote Meer hast du dein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens befreit und in der Wüste mit Wasser aus dem Felsen seinen Durst gestillt. Im Bild des lebendigen Wassers verkündeten die Propheten einen neuen Bund, den du mit den Menschen schließen wolltest.

Durch Christus hast du im Jordan das Wasser geheiligt, damit durch das Wasser der Wiedergeburt sündige Menschen neu geschaffen werden.

Segne, Herr, + dieses Wasser, damit es uns ein Zeichen sei für die Taufe, die wir empfangen haben. Gewähre, daß wir teilhaben an der Freude unserer Schwestern und Brüder, denen du in dieser (österlichen) Zeit die Gnade der Taufe geschenkt hast. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Alle: Amen.

6.2 Befragung nach der Bereitschaft zu einem Leben aus dem Glauben (vgl. Linzer Diözesanrituale)

Der Vorsteher läßt mit folgenden oder ähnlichen Worten zur Tauf- und Firmerneuerung ein.

Vorsteher: Liebe Schwestern und Brüder!

In dieser Vesper bedenken wir: wir sind getauft, wir haben den Geist Gottes empfangen, wir sind der Tempel des Heiligen Geistes.

Dieser Tempel wird aufgebaut durch die Sakramente der Kirche:

- in der Taufe wird der Grundstein gelegt
- durch die Firmung wird dieser Bau gefestigt
- in der Eucharistie immer wieder zusammengefügt.

Wir wollen unsere Taufe und Firmung erneuern und uns dem Geist Gottes zur Verfügung stellen:

In der Taufe wurden wir von der Schuld Adams befreit und aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren.

Seid ihr bereit als neue Menschen zu leben und euch im Glauben zu bewähren?

Alle: Ich bin bereit.

Vorsteher: Bei der Taufe und bei der Firmung wurden wir mit dem Chrisam gesalbt. Wir gehören für immer Christus an, der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten in Ewigkeit.

Seid ihr bereit, Christus nachzufolgen und als Glieder der Kirche den Leib Christi aufzubauen?

Alle: Ich bin bereit.

Vorsteher: Bei der Taufe und bei der Firmung wurde uns das Kreuz auf die Stirn gezeichnet.

Seid ihr bereit, euer Leben unter das Zeichen des Kreuzes zu stellen und euch vom Evangelium prägen zu lassen, damit die Menschen eure guten Taten sehen und euren Vater im Himmel preisen?

Alle: Ich bin bereit.

Vorsteher: Bei der Taufe und bei der Firmung wurden uns die Hände aufgelegt. Gott ist mit uns und wir sind sein Eigentum.

Seid ihr bereit, als Christen Mitverantwortung in der Kirche und in der Welt zu übernehmen?

Alle: Ich bin bereit.

6.3 Glaubensbekenntnis

Vorsteher: Gemeinsam bekennen wir unseren Glauben, auf den wir getauft sind:

Alle: Ich glaube an Gott, . . .

6.4 Austeilung des Weihwassers

Vorsteher: Liebe Schwestern und Brüder!

Das geweihte Wasser, mit dem wir uns nun bezeichnen, soll uns an die Taufe erinnern; Gott aber erneuere in uns seine Gnade, damit wir dem Geist treu bleiben, den wir empfangen haben.

Während der Austeilung des Weihwassers wird (zum Text der Inschrift auf dem Architrav im Baptisterium beim Lateran) der Kehrvers GL 803 gesungen.

7. MAGNIFICAT (GL 217 + 689)

8. FÜRBITTEN

Vorsteher: Durch Taufe und Firmung haben wir Anteil am Leben in Christus. Mit ihm rufen wir zum Vater im Himmel:

- Öffne alle Getauften und Gefirmten für das Wirken deines Heiligen Geistes.
- Stärke die Kirche im Zeugnis für den Glauben.
- Schenke allen Völkern der Erde Frieden.
- Erbarme dich der Leidenden, Heimatlosen und Entrechteten.
- Laß die Verstorbenen teilhaben am ewigen Leben.

9. VATER UNSER

10. ORATION (MB II, 965)

Gott und Vater, du läßt uns teilhaben am österlichen Geheimnis, am Tod und an der Auferstehung deines Sohnes. Erhöre unser Beten und stärke uns mit dem Geist, der uns zu deinen Kindern macht, damit wir als neue Menschen vor dir leben. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

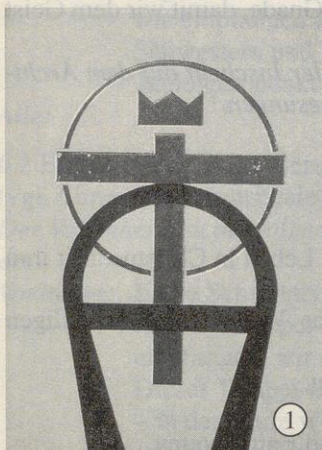
11. FEIERLICHER SCHLUSS-SEGEN (MB II, 969f)

- Gott, der allmächtige Vater, segne euch; er hat euch in der Taufe das neue Leben seiner Kinder geschenkt; er erhalte euch in seiner Liebe. – Amen.
- Der eingeborene Sohn Gottes, der seiner Kirche den Geist der Wahrheit verheißen hat, stärke euch zum Bekenntnis des wahren Glaubens. – Amen.
- Der Heilige Geist, der in den Herzen der Jünger das Feuer der göttlichen Liebe entzündete, bewahre euch in der Einheit und führe euch zur ewigen Freude. Amen.
- Und euch alle, die ihr zu dieser Feier versammelt seid, segne der allmächtige Gott, der Vater und der Sohn + und der Heilige Geist. Amen.

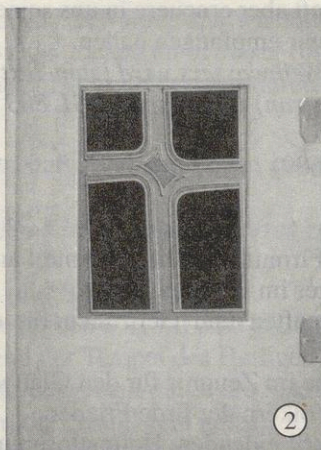
12. TAUFLIED (GL 635)

Evangeliare

Auswahl aus der Evangeliar-Ausstellung während des Symposions 1993



①



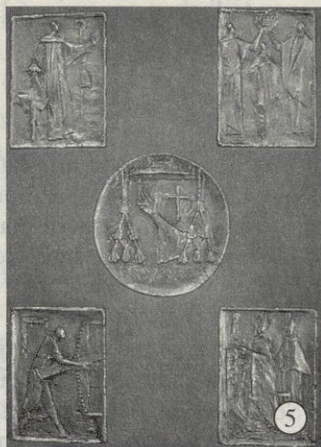
②



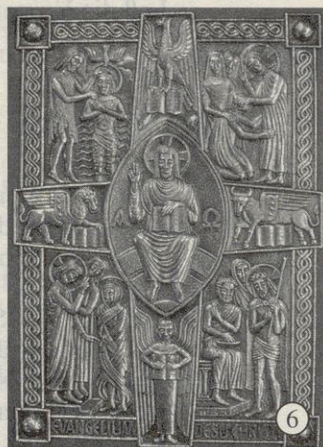
③



④



⑤



⑥



⑦



⑧



⑨

- Nr. 1: Pfarre Christkönig, Pötzleinsdorf, Wien. Einband: Entwurf v. Pfr. A. Strutzenberger; Ausführung durch Kunstbuchbinderei Grünauer, Wien.
- Nr. 2: St. Michael im Lungau. Einband, Emailplatte: Atelier Stemmle, Zürich.
- Nr. 3: Stift Schlägl. Einband: Goldschmiede Telgmann, Kamen, Westfalen.
- Nr. 4: Dom zu Linz. Einband: Ernst Grandegger, Wien.
- Nr. 5: Priesterseminar Graz: Einband: Metallarbeit, Erwin Huber, Graz.
- Nr. 6: Wels – St. Stephan. Einband: Silberarbeit von Prof. Friedrich Mayr, Enns.
- Nr. 7: Priesterseminar Salzburg. Einband eines alten Missale Romanum.
- Nr. 8: Dom zu Salzburg. Einband: Christus-Pantokrator mit Symbolen der vier Evangelisten nach einer alten Vorlage.
- Nr. 9: Pfarre St. Paul, Pichling bei Linz. Geschrieben und gestaltet von Pfarrer Günther Türk. Einband: Franz Strandl, Linz.

Neuer Einstiegstermin: 1. April 1994

LITURGIE IM FERNKURS



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 mit dem Einstiegsdatum 1. April oder zum 1. Oktober;
- ist für alle Interessenten, die keine Möglichkeit zu einer Vollausbildung 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.

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 seit Oktober 1992 für Interessenten aus Österreich vom Liturgischen Institut Salzburg angeboten.

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

TEXTE

DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH:

IEU (3. Auflage)

- **Richtlinien für Kindermessen – Meßfeiern kleiner Gemeinschaften – Gemeindegottesdienst und Einbindung von Zielgruppen – Hinweise für die Feier der Messe an Werktagen**

IEU (2. Auflage)

- **Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche**

Die Neuauflage berücksichtigt drei Varianten einer Feier der Wiederaufnahme:

- Einfache Form der Wiederaufnahme
- Die Feier der Wiederaufnahme innerhalb eines Wortgottesdienstes
- Die Feier der Wiederaufnahme innerhalb der Eucharistiefeier

Weiters beinhaltet die Neuausgabe eine Auswahl an Tagesgebeten, eine Vorlage für die (fakultative) Ringsegnung bei Bestätigung der Ehe, Hinweise auf geeignete Schriftstellen und Texte aus der Hl. Schrift, Antwortgesänge sowie ein Modell für Fürbitten und Segensgebete.

- **Ehrfurcht beim Kommunionempfang**
- **Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen**
- **Die Feier der heiligsten Eucharistie**
- **Pastorale Einführung in das Meßblektionar**
- **Die Feier der Eucharistie in Konzelebration**
- **Der liturgische Dienst des Diakons**
- **Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester**
- **Dokumente zur Meßfeier**
 - 1. **Gestaltung des Altarraumes**
 - 2. **Zum Marianischen Jahr 1987/88**
 - 3. **Konstitution über die heilige Liturgie**
 - 4. **Leitlinien für mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern**
 - 5. **Erfahrungen mit dem „Gotteslob“.**
Zur Situation der österreichischen Kirchenmusik

Zu bestellen bei:

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



VERLAG ST. PETER · SALZBURG

Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg
Telefon: 0662 / 842166-82 Fax: 0662 / 842166-80

Wozu einen Kirchenführer?

Ein Kirchenführer vermittelt dem Besucher, Urlauber wie Einheimischem, einen Überblick über Geschichte, Architektur und künstlerische Ausstattung Ihres Gotteshauses.

Er weckt Interesse und ist eine Verstehenshilfe für den Ausdruck von Glaube und Frömmigkeit in der Kunst.

Ein Kirchenführer wird als Information und Erinnerung von Besuchern gerne angenommen. Sein Verkauf besetzt die Finanzen Ihrer Pfarre auf.

Ein Kirchenführer ist ein sinnvolles Geschenk zu vielen Anlässen, z.B. bei Renovierungen: Erfahrungsgemäß gehen mehr Spenden ein, wenn die Angesprochenen auch sehen, wofür sie geben sollen.

Was können wir für Sie tun?

Zwischen Idee und Druck liegt viel Arbeit, die wir Ihnen abnehmen – angefangen von der ersten Besprechung vor Ort über die fachgerechte Anfertigung von Text und Fotos bis hin zur kompletten Fertigstellung und Lieferung. Die gediegene und individuelle Ausführung Ihres Kirchenführers ist uns Verpflichtung und Ansporn.

Unsere Erfahrung – Ihr Vorteil

1946 von P. Adalbero Raffelsberger OSB im Salzburger Benediktinerstift St. Peter gegründet, erschien bereits 1950 der erste Kirchenführer unseres Verlages. Professionalität, Seriosität und jahrzehntelange Erfahrung bei der Herstellung gediegener Kirchenführer sind bis heute unsere Stärke. Daneben bleibt die verpflichtende Tradition einer klösterlichen Einrichtung – nicht zuletzt auch bei der Preisgestaltung ...

„Bei der Festlegung der Preise darf sich das Übel der Habgier nicht einschleichen. Man verkaufe sogar immer etwas billiger, als es sonst außerhalb des Klosters möglich ist, ...“ (aus der Regel des hl. Benedikt, Kap. 57, 7–9)

Zur Beantwortung Ihrer Fragen stehen wir Ihnen jederzeit zur Verfügung und besuchen Sie auch gerne, wenn Sie eine persönliche Beratung wünschen.

Bitte rufen Sie uns an:
Telefon: 0662 / 842166 - 82

**Profitieren Sie von unserer
40jährigen Erfahrung!
Gesamtauflage:
über 3 Millionen
Kirchenführer**

heiliger Dienst

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

2
1994

48. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

US Tübingen

89

Hans Hollerweger

**Franciscus Sal. Zauner –
ein Motor der Liturgischen Bewegung**

91

Paul Weiß

Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr?

97

Reinhard Meßner

**Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz
von Initiation und Bußliturgie**

107

Josef Schermann – Paul Mascher

Das Geschenk der Versöhnung

Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck.

Ein Arbeitsbericht

121

Dominik Daschner

Meditation oder Antwort –

Zur Funktion des Antwortpsalms (1. Teil)

131

Augustin Ulrich Renner

**Form und Inhalt der „Großen Fürbitten“ des Karfreitags
in den ältesten uns erhaltenen Handschriften**

154

Aus der Praxis – für die Praxis

Josef Rafael Kleiner

Lobpreisen und Danksagen

Patristische Elemente für die Mystagogie
zu eucharistischen Feiern

169

Was mich stört . . .

Thomas Vollmer

Die Praxis der Brotbrechung

174

Franz Nikolasch

Die vielen kleinen Hostien und das eine Brot

176

Buchbesprechung

178

Büchereingänge

182

Mitarbeiter an diesem Heft:

Univ.-Ass. P. Dominik DASCHNER, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg.

Mag. Peter EBENBAUER, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.

Msgr. Univ.-Prof. Dr. Hans HOLLERWEGER, Friedensplatz 2, A-4020 Linz.

Prof. Dr. Josef Rafael KLEINER, Laurentiusstraße 52, D-59929 Brilon.

Paul MASCHER, Wilhelm-Greil-Straße 7, A-6021 Innsbruck.

Univ.-Doz. Dr. Reinhard MESSNER, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck.

Univ.-Prof. Dr. Franz NIKOLASCH, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

fr. Augustin Ulrich RENNER, Benediktinerabtei St. Stephan, Stephansplatz 6, D-8615 Augsburg.

Prof. Dr. Josef SCHERMANN, Puite 212, A-6405 Pfaffenhofen.

Dr. Thomas VOLLMER, Preußenstraße 66, D-41464 Neuss.

Pfarrer Univ.-Doz. DDr. Paul WESS, Machstraße 8–10/V, A-1020 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 60, DM 9,-, sfr 8,-. Jahresabonnement: öS 206,-, DM 30,-, sfr 28,- (zuzüglich Porto und Versandspesen).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80–47.078-1

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. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Mag. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Mag. Robert Wentz, Salzburg, 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

DVR: 0029874 (211)

HEILIGER DIENST ist eine Fachzeitschrift, die sich mit den Themenbereichen Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis beschäftigt.

Wort zu diesem Heft

Ein Nachruf auf den verstorbenen Bischof Zauner steht am Beginn dieses Heftes. Hans Hollerweger zeichnet dessen vielfältiges Wirken nach: Sein unermüdlicher Einsatz als Bischof in der Diözese Linz, seine verantwortungsvolle Aufgabe als Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz und seine Mitarbeit in liturgischen Konzilskommissionen rufen uns sein mutiges Eintreten für die Anliegen der liturgischen Bewegung in Erinnerung.

Das Bußsakrament und damit zusammenhängende Fragen bilden den thematischen Schwerpunkt dieses Heftes. Den Anfang macht Paul Weß, der in seinem Beitrag „Nur eine ‚Krise des Bußsakramentes‘ oder mehr?“ diese „Krise des Bußsakramentes“ auf die Krise des Glaubens, der Kirche und der Taufe zurückführt. Dabei setzt er sich z. T. kritisch mit den Ausführungen von Reinhard Meßner im Handbuch der Liturgiewissenschaft (Teil 7,2) auseinander.

Reinhard Meßner seinerseits zeigt in dem Artikel „Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie“ anhand von Zeugnissen aus der Urkirche und der nachfolgenden Entwicklung den engen Zusammenhang zwischen dem Prozeß der Eingliederung in die Kirche und der Bußliturgie auf. Eine Erneuerung der Bußpraxis setze eine grundsätzliche Neuordnung der Initiation als Sakrament des Glaubens und der Umkehr voraus.

Die schwierige pastorale Situation in der Bußpraxis unter besonderer Berücksichtigung der Bußerziehung bei Kindern und die Entwicklung einer mündigen Versöhnungskultur im Religionsunterricht sind die Hauptanliegen, mit denen sich die „Leitlinien zur Bußpastoral der Diözese Innsbruck“ befassen. Josef Schermann und Paul Mascher geben einen Arbeitsbericht über Entstehung und Inhalt der Leitlinien und stellen im Anhang ein Strukturmodell für einen Versöhnungsgottesdienst vor.

Im ersten Teil seines Beitrages „Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms“ faßt Dominik Daschner die gegenwärtige Diskussion um die sachgerechte Funktion des Antwortpsalms zusammen und legt die unterschiedlichen Positionen auf dem Hintergrund der Geschichte des jüdischen und christlichen Gottesdienstes dar. Der zweite Teil wird im nächsten Heft (3/94) erscheinen und den Versuch enthalten, die strittige Frage einer Lösung zuzuführen.

Augustin Ulrich Renner gibt in seinem Artikel „Form und Inhalt der ‚Großen Fürbitten‘ des Karfreitags in den ältesten uns erhaltenen Handschriften“ einen geschichtlichen Überblick über das wechselhafte Schicksal des Fürbittegebets im christlichen Gottesdienst, untersucht Struktur, Textgestalt und Inhalt der „Großen Fürbitten“ und versucht abschließend aufzuzeigen, inwiefern diese auch Modellfunktion für das christliche Fürbittegebet haben können.

Unter der Rubrik „Aus der Praxis – für die Praxis“ finden sich wertvolle, von Josef Rafael Kleiner zusammengestellte und mit Gebetselementen erweiterte Texte aus der Alten Kirche. In seinem Beitrag „Lobpreisen und Danksagen. Patristische Elemente für die Mystagogie zu eucharistischen Feiern“ werden bedenkenswerte Auszüge aus der Didache – angereichert mit Texten aus dem Johannesevangelium –, aus dem Euchologium des Serapion von Thmuis und aus den Briefen des Ignatius von Antiochien angeführt.

Gleich zwei kritische Artikel sind in diesem Heft unter der Kolumne „Was mich stört ...“ der oft unbefriedigenden Praxis der Brotbrechung gewidmet. Sowohl Thomas Vollmer in „Die Praxis der Brotbrechung“ als auch Franz Nikolasch in „Die vielen kleinen Hostien und das eine Brot“ bedauern die mangelnde Zeichenhaftigkeit, mit der diesem für die eucharistische Handlung so wichtigem Symbol häufig Abbruch getan wird.

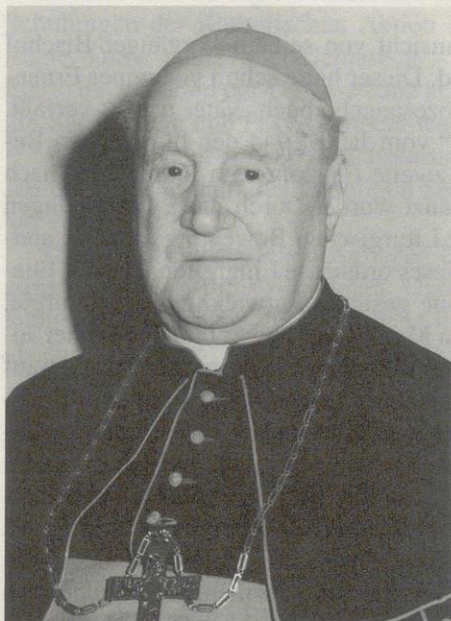
Abschließend sei noch auf eine Buchbesprechung von Peter Ebenbauer hingewiesen, die sich mit einem „Kleinen evangelischen Zeremoniale“ – so der Untertitel – von Dietrich Stollberg befaßt.

Die wechselvolle Geschichte der christlichen Bußliturgie dokumentiert eindrucksvoll, wie unterschiedlich Versöhnung und Umkehr unter verschiedenen soziokulturellen Bedingungen im Laufe der Jahrhunderte gefeiert wurde. Wir hoffen, daß dieses Heft für die im Bereich der Bußpastoral anstehenden Probleme sensibilisiert, damit auch in unserer Zeit die Versöhnungstat Gottes in Christus zeichenhaft erfahren werden kann und so unser Leben erneuert.

Die Schrifteleitung

Hans Hollerweger, Linz

Franciscus Sal. Zauner – ein Motor der Liturgischen Bewegung



Am ersten Sonntag der Quadragesima, dem 20. Februar 1994, starb im 90. Lebensjahr und nach 45 Jahren des bischöflichen Dienstes ein mutiger Vertreter der Liturgischen Bewegung und ein Wegbereiter für die liturgische Erneuerung des Konzils: Franciscus Salesius Zauner, Bischofskoadjutor mit dem Recht der Nachfolge von 1949 bis 1956, Bischof von Linz von 1956 bis 1980. Als langjähriger Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für Fragen der Liturgie trug er zu einer Zeit die Verantwortung, als es noch großen Mut brauchte, um für Neuerungen einzutreten, und noch manche Pionierarbeit im konzi-liaren Vorfeld geleistet werden mußte. Das Bild des „Motors“ mag in mancher Hinsicht für sein Wirken passen, denn einerseits war Bischof Zauner ein von der Technik geprägter Mensch, andererseits arbeitete er selbstlos und mit vollem Einsatz für seine Diözese und für

die pastoralliturgische Bewegung, gab Impulse und brachte notwendige Initiativen in Gang.

Bischof Zauner entstammte einer bäuerlichen oberösterreichischen Familie. Die theologischen Studien machte er an der Gregoriana in Rom und schloß sie mit dem Doktorat der Philosophie und Theologie ab. Nach Seelsorgsdiensten in Pfarreien und im Knabenseminar Kollegium Petrinum wirkte er während des Krieges als Referent im Bischöflichen Ordinariat. Ab 1942 dozierte er Kirchenrecht an der Phil.-Theol. Lehranstalt in Linz, seit 1946 war er zugleich Regens des Priesterseminars. Bereits 1949 ernannte ihn Papst Pius XII. zum Titularbischof und Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge an der Seite des schwererkrankten Bischofs Josephus Cal. Fließner. Nach dessen Resignation übernahm er 1956 die Leitung der Diözese Linz. Sein besonderer Einsatz galt dem Aufbau einer tatkräftigen Katholischen Aktion und der Errichtung von Pfarrheimen. Eine enorme Arbeitsleistung im Dienste der Seelsorge wurde von selbstloser Pflichterfüllung im Sinne seines Wahlspruches „Omnia Christo“ getragen. Mit ebensolcher Tatkraft wollte er die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils durchführen, dies vor allem durch die Abhaltung einer Diözesansynode (1970–1972). Nach seiner Resignation leitete er noch von 1980 bis 1982 die Diözese als Apostolischer Administrator.

Er nahm auch in den letzten Jahren seines Lebens Anteil am Leben der Diözese und der Weltkirche, doch waren diese Jahre auch reichlich von Mühsal geprägt.

Sein Wirken im Dienste der Liturgie kann nach den drei Bereichen seines Wirkungsfeldes gesehen werden: als Diözesanbischof in der Diözese Linz, als Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für Fragen der Liturgie und als Mitglied verschiedener liturgischer Kommissionen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Seine Sorge um die Liturgie in der Diözese Linz

Bischof Zauner übernahm in liturgischer Hinsicht von seinem Vorgänger Bischof Josephus Cal. Fließner ein gutbestelltes Ackerfeld. Dieser hatte schon vor seiner Ernennung zum Diözesanbischof (1941–1956) das Diözesangebetbuch „Vater unser“ verfaßt. Als Bischof gab er in seiner „Epistola liturgica“ vom Jahre 1944 den liturgischen Bestrebungen eine klare Ordnung, die durch eine zweite Epistola vom Jahre 1948 (nach Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei“) ergänzt wurde. Durch diese Bemühungen wurde einerseits eine große Breitenwirkung der Liturgischen Bewegung erreicht, andererseits konnte Wildwuchs nicht aufkommen. Dieses ordnende Eingreifen Bischof Fließners, das getragen war vom Wohlwollen für eine gesunde Entwicklung der Liturgie, wurde ergänzt durch die verdienten Arbeiten von Msgr. Josef Huber und der Brüder Joseph und Hermann Kronsteiner. Sie entfalteten ein liturgisches Programm, das darauf abzielte, dem Volk die Eigentexte der Messe nahezubringen. Was heute bei den Bemühungen um einen sinnvollen Vollzug der Leseordnung, besonders des Antwortgesanges, getan wird, ist damals in der Diözese Linz, wenn auch unter anderen Voraussetzungen, angestrebt worden. Die nachkonziliare Praxis, die in der Durchführung dem Kirchenlied weithin völlig das Feld überließ, wurde daher eher als Rückschritt empfunden – und das nicht zu unrecht! Für die Praxis wurden die Ziele in der „Allgemeinen Meßordnung“ zusammengefaßt, welche durch sechs verschiedene Formen, aufsteigend vom Lied bis zum gesungenen „Proprium“ und „Ordinarium“, sowohl dem Lied als auch den eigentlichen Texten der Messe ihren Platz einräumte. Durch die entschiedene Motivation, dem Volk die Schrift zu erschließen und es aus den biblischen Quellen zu speisen, nicht nur in den Lesungen, sondern auch in den Gesängen, kann man nach beinahe einem halben Jahrhundert Abstand staunen, wie weit doch die Anliegen des Konzils vorausgenommen wurden, um deren Verwirklichung wir uns auch heute noch bemühen müssen.

Bischof Zauner hat das bereits Gewachsene voll und ganz bejaht und hat es weiterhin gefördert. Dies tat er nicht durch große Erklärungen, sondern durch seinen pastoralen Dienst in den Pfarreien. Bedingt durch den Krieg und die Krankheit Bischof Fließners waren in der Diözese Linz vor 1950 nur verhältnismäßig wenige Visitationen durchgeführt worden. Umso eifriger visitierte Bischof Zauner die Pfarreien. Er nützte diese Möglichkeit, um allgemein ein gewisses Maß an „tätiger Teilnahme“ zu verlangen, sowohl was den Gesang als auch die liturgischen Dienste anging. Bei der Vorbereitung der Visitation mußte oft zuerst der Pfarrer „bekehrt“ werden, dann gab es wieder Schwierigkeiten mit dem Organisten, anderswo mußte erst ein „Vorbeter“ (Lektor) gefunden werden, wozu man nicht selten nur ein Kind bewegen konnte. Bischof Zauner wollte, daß die Laien nicht nur nach außen, sondern zuerst bei der Feier des Gottesdienstes „aktiv“ werden sollen. Bei den Visitationen selbst war die Liturgie wieder ein zentrales Thema bei den Gesprächen mit dem „Pfarrausschuß“ und bei der Predigt der Frühmesse, die er mit der Pfarrgemeinde hielt. Die vorgegebene Ordnung bestimmter

Meßformen kam seinem Anliegen entgegen und erleichterte die Bemühung um die Aktivierung der Pfarrgemeinden in der Feier der Liturgie.

Ein wichtiges Anliegen war ihm eine würdige Spendung des Firmsakramentes. Er beendete die tradierte Praxis der Massenfirungen und förderte den liturgisch gut gestalteten Firmgottesdienst.

Bischof Zauner legte denselben Maßstab auch bei den verschiedenen Kursen und Schulungen der Katholischen Aktion an, indem er Jahre hindurch dasselbe Ziel verfolgte. Diese mühevollen Kleinarbeiten – verbunden mit der entsprechenden Ausdauer – führte dazu, daß in der Diözese Linz am Vorabend des Konzils ein hoher Stand an liturgischer Bildung und Praxis erreicht werden konnte.

Als Instrument für die Durchführung der liturgischen Aufgaben wurde bereits im Jahre 1952 innerhalb des damaligen Seelsorgeamtes ein Referat für Liturgie eingerichtet.

Viele seiner liturgischen Anliegen faßte er in seinem Hirtenwort zur Sonntagsheiligung vom Jahre 1959 zusammen. Darin betonte er wieder die Beachtung der „Allgemeinen Meßordnung“ als Grundlage für die Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes als dem zentralen Ort der Sonntagsfeier.

Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz

Nachdem Bischof Fließer, seit 1946 erster Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für Fragen der Liturgie, den Vorsitz in der Liturgischen Kommission seit 1947 geführt hatte, übernahm nach dessen Erkrankung Bischof Zauner 1949 diese Aufgabe und hatte sie bis 1964 inne. Wer hätte freilich damals gehnt, daß er damit für eine Zeit, die von größter Bedeutung werden sollte, die Verantwortung für eine gesunde Entwicklung der liturgischen Bestrebungen übernahm?

Zu den Beratungspunkten in der Österreichischen Liturgischen Kommission und damit weithin auch in der Bischofskonferenz gehörten in den ersten Jahren:

- der Einheitsliederkanon der österreichischen Bistümer, der in den folgenden Jahren in die neuerscheinenden Diözesangebet- und -gesangbücher aufgenommen werden sollte;
- das Schwestern- und Laienbrevier von P. Hildebrand Fleischmann von Seckau, das bis heute (freilich in einer erneuerten Gestalt) für viele Ordensgemeinschaften die Grundlage des Stundengebetes bildet;
- die 1951 erstmals fakultativ gestattete Feier der Osternacht, wobei für das folgende Jahr um eine Ausdehnung des für die Feier gestatteten Zeitraumes vom Abend bis zum Morgen gebeten, die Beibehaltung tradierten Brauchtums verlangt und die Erneuerung der Liturgie des Gründonnerstags und Karfreitags gewünscht wurde;
- die Brevierreform, denn „das Brevier in der gegenwärtigen Praxis reißt Priester und Volk auseinander“;
- die „Allgemeine Meßordnung“, die überall beachtet werden sollte;
- ein Kanon von Einheitsgebeten für die österreichischen Bistümer, nachdem sich die Einheitslieder gut bewährt hatten;
- eine einheitliche volkssprachliche Fronleichnamfeier für die österreichischen Diözesen;

– das österreichische Einheitsrituale, wobei die Kommission die Meinung vertrat, man sollte die für die deutschen Diözesen veröffentliche *Collectio Rituum* übernehmen und dabei erhaltenswertes Eigengut berücksichtigen.

Für Bischof Zauner wurden die Ereignisse um den zweiten internationalen Kirchenmusikongreß in Wien von großer Bedeutung. Für die österreichischen Teilnehmer geschah am Rosenkranzfest, dem 7. Oktober 1954, in Klosterneuburg, der Wirkungsstätte des ein halbes Jahr zuvor verstorbenen Pius Parsch, nichts Besonderes: Bei einer Messe in der Stiftskirche, die Bischof Zauner zelebrierte, wurden in deutscher Sprache ein einstimmiges Ordinarium und ein mehrstimmiges Proprium gesungen. Das mißfiel dem Vertreter Roms, Prälät I. Anglès, der unmittelbar nach dem Gottesdienst Bischof Zauner scharf zur Rede stellte. Gegen ein solches Vorgehen eines römischen Prälaten setzte sich der Bischof, der sich im Recht wußte und nur getan hatte, was schon lange selbstverständliche Praxis war, zur Wehr. Eine Beschwerde beim Nuntius, ein Schreiben an die Bischöfe, genaue Recherchen über die Rechtslage und schließlich ein klares und eindeutiges Schreiben an Papst Pius XII. dienten einerseits der Rechtfertigung, andererseits sollte ein striktes Verbot verhindert werden. Durch den „Klosterneuburger Liturgiestreit“ wurde Zauner über die Grenzen des Landes hinaus bekannt als ein Bischof, der sich mutig für die Erneuerung der Liturgie einsetzt. Am Beginn des Konzils sollte dies seine Auswirkungen haben.

Nach der Reform der gesamten Karwochenliturgie im Jahre 1956 war deren Durchführung das wichtigste Beratungsthema der Österreichischen Liturgischen Kommission. Man drängte auf eine dem Wort und Sinn nach möglichst genaue Durchführung der römischen Dekrete und beschäftigte sich mit einigen Fragen, die z. T. noch heute ungelöst sind: das Fasten am Karsamstag, das Heilige Grab und die Auferstehungsprozession.

Auch in den folgenden Jahren wurden die Inhalte der Beratungen häufig von römischen Dokumenten bestimmt: von der *Instructio „De musica sacra“* vom 3. 9. 1958 und vom 1960 veröffentlichten „*Codex rubricarum*“, den man offensichtlich noch sehr ernst nahm. Aber auch andere Themen fanden das Interesse der Kommission: die Frage des österreichischen Katechismus, das Gebet des Volkes zur Wandlung, die Messe unter freiem Himmel, die Erhaltung des Hochamtes und die Pflege des Chorals, die Erziehung der Ministranten, ein gesamtösterreichisches Direktorium u. a.

Als dann das Konzil angekündigt wurde und die Vorbereitungsarbeiten in Gang kamen, richteten sich die Blicke nach Rom – und man hielt daheim weniger Sitzungen ab.

Bischof Zauner berichtete im Februar 1963, also nach der ersten Sitzungsperiode des Konzils, von den Ergebnissen der bisherigen Verhandlungen und gab dabei einen Überblick über die im darauffolgenden Dezember veröffentlichte „Konstitution über die heilige Liturgie“. Er verglich den Stand der liturgischen Erneuerung in Deutschland und Österreich mit dem Stand in anderen, besonders den südlichen Ländern. Er wies auf die Tatsache hin, daß zwar viele Redner in der Konzilsaula keinerlei Aufgeschlossenheit für die notwendigen Reformen gezeigt hätten, die Abstimmungen aber dann zur großen Überraschung durchwegs positiv verlaufen wären. „So sei nach den ersten drei Wochen nach anfänglicher ‚Hoffnungslosigkeit‘ die Sache kräftig vorangeschritten“. Wichtig seien die vielen Kontakte der Bischöfe untereinander und das vom Liturgischen Institut Trier eingerichtete Sekretariat gewesen, durch das die entsprechenden Hilfen zur Verfügung gestellt wurden, was auch die Vertreter anderer Auffassungen getan hätten. „In

diesem wirkungsvollen Spannungsverhältnis habe Gottes Geist – wie man dies sachlich und zurückschauend zu erkennen vermag – für das Gute in der Kirche gewirkt.“

Nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils überließ Bischof Zauner das Referat „Liturgie“ bei der Österreichischen Bischofskonferenz – und damit den Vorsitz bei der Österreichischen Liturgischen Kommission – jüngeren Kräften, die sich ausschließlicher dieser großen Aufgabe widmen konnten. So drückte er es selber aus. Sein Nachfolger wurde der damalige Weihbischof und spätere Erzbischof von Salzburg Dr. Eduard Macheiner.

Bischof Zauner hat der liturgischen Entwicklung in Österreich entscheidende Impulse gegeben: Er war offen für die von den Fachleuten vorgelegten pastoralen Probleme, er förderte Lösungen, die der Seelsorge zugute kommen sollten, wobei ihm die reiche Erfahrung eine wichtige Entscheidungshilfe war, er setzte sich für die Durchführung der erneuerten Karwoche ein und vertrat alle diese Anliegen vor seinen bischöflichen Mitbrüdern in der Bischofskonferenz.

Mitglied liturgischer Konzilskommissionen

Die Vertretung der liturgischen Belange im Rahmen der Österreichischen Bischofskonferenz und der „Klosterneuburger Liturgiestreit“ machten Bischof Zauner als „Liturgiebischof“ so bekannt, daß er im Jahre 1960 von Papst Johannes XXIII. in die Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen wurde. In dieser Phase – und später beim Konzil selbst – hat Bischof Zauner durch seine pastorale Erfahrung manchen wichtigen Beitrag geleistet. Er argumentierte nicht von der Liturgiewissenschaft her, sondern von den pastoralen Gegebenheiten. Mit Argumenten aus der Pastoral, mit Zahlen über Kirchenbesuch und Kommunionempfang konnte er den Erfolg der Liturgischen Bewegung bekräftigen und die Reformanliegen unterstützen.

Vor seiner Abfahrt zum Konzil gab Bischof Zauner auf die Frage, was er sich in liturgischer Hinsicht vom Konzil erwarte, zur Antwort, man müsse froh sein, wenn das erhalten bliebe, was man gegenwärtig bereits tun dürfe. Damit brachte er zum Ausdruck, was die durch die Vorbereitungszeit bereits Erfahrenen vor dem Beginn des Konzils dachten und befürchteten.

In die Konzilskommission für Liturgie wurde Bischof Zauner mit 2231 Stimmen gewählt, den meisten, die ein Konzilsvater bei der Wahl in die verschiedenen Kommissionen überhaupt erhalten hat. Dies ist nur verständlich aus seinem eindeutigen Eintreten für die Belange der Liturgischen Bewegung. In der Aula der Konzilsversammlung ergriff er einige Male das Wort, so u. a. am 6. November 1962, um als Präses der zuständigen Subkommission die Konzelebration und die Kommunion unter beiden Gestalten zu verteidigen. Dabei trat er dem Vorwurf entgegen, daß durch diese Anliegen die Weisungen früherer Konzilien verletzt würden und die Gefahr eines Schismas oder einer Art Modernismus bestünde: „In meiner Diözese ist kaum eine Pfarrei, auch nicht am Lande, in der die Gläubigen nicht eine einfache Art der Teilnahme (an der Messe) kennen würden. Der heilige Tisch ist nicht verlassen. Sogar die Zahl der Kommunionen steigt, wie die Statistiken zeigen, von Jahr zu Jahr [. . .]. Wann hat diese Änderung zum Besseren begonnen? Sie fällt mit der Liturgischen Bewegung und der tätigen Teilnahme des Volkes zusammen. An den guten Früchten können wir den guten Baum erkennen.“ Ebenso sprach er in der Aula über das 5. Kapitel der Liturgiekonstitution (Kirchenjahr) und über die Kalenderfrage.

Bischof Zauner wurde auch zum Mitglied des „Consilium“ zur Durchführung der Liturgiekonstitution ernannt und gehörte ihm an, bis die Arbeit durch andere Gremien weitergeführt wurde.

Noch vor der Verabschiedung der Liturgiekonstitution wurde über das mit Datum vom 25. 1. 1964 veröffentlichte *Motu proprio* „*Sacram Liturgiam*“ beraten. Es schränkte entgegen den Absichten der Konzilsväter die Rechte der Bischofskonferenzen, wie sie im Artikel 36 der Liturgiekonstitution niedergelegt wurden, zugunsten der damaligen Ritenkongregation wieder ein. Bischof Zauner protestierte dagegen: „Wir Bischöfe und Konzilsväter sind bestürzt darüber, daß man schon so kurze Zeit nach der offiziellen Approbation von seiten der Kurie oder ihrer näheren Umgebung am Zentralismus festhält und mit allen Mitteln jede Dezentralisation bekämpft. Die Approbation der biblischen und liturgischen Texte in der Volkssprache war immer ein Vorrecht der Bischöfe [. . .]. Wir Bischöfe können auch in Zukunft nicht darauf vertrauen, obschon es durch ein klares Konzilsrecht festgelegt worden ist, daß dieses Recht nicht von der Kurie geändert wird.“ Der Kirchenrechtler Bischof Zauner hat die geschehene Rechtsverdringung erkannt. Was beschlossen war, war ihm ein Anliegen, das er bei sich selbst, aber auch von anderen einforderte. Hätten nur damals mehr Bischöfe die Gefahr gesehen und ebenso heftig wie Bischof Zauner gegen den Zentralismus protestiert, wäre wahrscheinlich manche Entwicklung anders verlaufen und würde auch gegenwärtig manche Frage leichter zugunsten der konkreten Situation zu lösen sein.

Wenn man sich das vielfältige Wirken des Linzer Bischofs Franciscus Sal. Zauner auf liturgischem Gebiet innerhalb der Diözese, im Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz und auf Weltebene vor Augen hält, werden seine Verdienste für die liturgische Erneuerung, die er während seiner langen bischöflichen Amtszeit erworben hat, voll bewußt. Sie lagen nicht – wie schon erwähnt – in der Theorie, sondern in der Praxis. Maßgeblich war ihm für die Förderung der liturgischen Bestrebungen der pastorale Nutzen, den er aus eigener Erfahrung kannte und den er als Argument zu gebrauchen wußte. Für sein energisches und mutiges Eintreten in Situationen, wo er sich im Recht wußte, gab ihm wohl seine in der vorbischöflichen Zeit ausgeübte Lehrtätigkeit als Professor für Kirchenrecht das notwendige Fundament ab. Seine Bemühungen fielen in den wichtigsten Zeitabschnitt der liturgischen Erneuerung: den Übergang von lokalen Bemühungen um liturgische Reformen zur gesamtkirchlichen Erneuerung der Liturgie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Bei der Meßfeier zur Beisetzung von Bischof Zauner erinnerte sein Nachfolger, Bischof Maximilian Aichern OSB, an die Zeit des Konzils, bei dem er „viele Gedanken aus der Österreichischen Liturgischen Bewegung eingebracht hat und in dem er bei der Erarbeitung der Liturgischen Konstitution großes Vertrauen der anderen Konzilsväter genossen hat“. Was Bischof Aichern abschließend allgemein sagte, gilt in besonderer Weise für den Bereich der Liturgie: „So bleibt uns nur noch, ihm zu danken für sein Gebet und sein Opfer, mit dem er bis zu seinem Tod das kirchliche Leben und Wirken in Oberösterreich, in Österreich und in der Welt begleitet hat.“

Paul Weiß, Wien

Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr?

Es wäre schön, wenn die sogenannte „Krise des Bußsakramentes“ *nur* eine Krise des Bußsakramentes wäre. Man könnte sie dann allein auf jene Ursachen zurückführen, die R. Meßner im Teil 7,2 des Handbuchs der Liturgiewissenschaft aufzählt:

„[...] die Einengung auf die ‚sakramentale‘ Absolution in der Beichte als dem einzigen Mittel der Sündenvergebung, die vor allem seit Beginn des 20. Jh.s nach der Propagierung der häufigen Kommunion extrem hohe Beichtfrequenz, der entsprechend schematisch-routinehafte Ablauf der Beichte, das Verlangen nach der Absolution, ohne sich existentiell ernsthaft zu engagieren [...]“¹

Außerdem „[...] die *Überforderung der Beichte*, die zweierlei leisten muß: einerseits Seelenführung und geistliche Begleitung (wo sie eigentlich beheimatet ist) und andererseits Rekonziliation der Büßer, die sich durch ihre Sünde von der Gemeinde getrennt haben [...]“² bzw. „die traditionelle Kasuistik“³. Man könnte diese Liste noch erweitern und auch auf den Druck und die dadurch ausgelösten Ängste hinweisen, die ein primär als „Zuchtmittel“ und nicht als Begegnung und Wiederversöhnung verstandenes Bußsakrament ausgelöst hat; davon wollten sich die Christen freimachen. Aber auch dort, wo diese Mängel beseitigt wurden, kam es nicht zu einem Wiederaufleben der Beichtpraxis. Wie ist das zu erklären?

Als Antwort auf diese Frage wird hier die folgende These vertreten: Es handelt sich in Wirklichkeit gar nicht nur um eine Krise des Bußsakramentes, sondern vorrangig um Krisen des Glaubens, der Kirche und des Taufsakramentes; deren vielfache Wurzeln liegen schon lange zurück, wurden bisher durch gesellschaftliche und innerkirchliche Umstände niedergehalten und wirken sich jetzt – nach Auflösung der volkskirchlichen Strukturen und der „Priesterkirche“ – gerade im Bußsakrament aus. Dessen Krise wäre dann ein Symptom – allerdings ein sehr kennzeichnendes – für jene tieferen Probleme. Man könnte sogar die Frage stellen, warum sie sich gerade bei diesem Sakrament zeigen. Die Antwort dürfte darin zu suchen sein: Angesichts von Babytaufe und Kinderfirmung in der heutigen Kirche wird allein bei der Buße allen Christen eine persönliche und verbindliche Entscheidung zum Glauben in der Gemeinde zugemutet und vorausgesetzt – die aber im Regelfall nicht vorhanden ist. R. Meßner selbst liefert wichtige Hinweise und Anknüpfungspunkte für eine solche andere Sichtweise.

1. Die Krise des Glaubens

„Dabei ist eine Verkündigung, die das Wort Gottes in seiner Spannung von Anspruch und Verheißung, von Gesetz und Evangelium unverkürzt zur Sprache bringt – also auch insofern es den

¹ R. MESSNER, Feiern der Umkehr und der Versöhnung. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher. In: Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 9–240, hier 231.

² Ebd. 233.

³ Ebd. 235.

Menschen bei seiner Sünde und seinem Versagen gegenüber Gottes Forderung behaftet –, die unabdingbare Voraussetzung jeglicher zukünftiger Praxis von Buße und Versöhnung.“⁴

Dieser letzte Satz in der Abhandlung von R. Meßner steht am Beginn unserer Überlegungen zum ersten und wichtigsten Grund für die Krise des Bußsakramentes. Dabei soll hier allerdings der Begriff „Verkündigung“ ausgeweitet werden auf die „angenommene Verkündigung“, d. h. auf die Praxis des Glaubens selbst, also auf das Leben und Wirken der Christen in ihren Gemeinden. Diese geben das entscheidende Zeugnis des Glaubens und sind damit die wichtigste Verkündigung. In den folgenden Ausführungen soll aufgezeigt werden, daß die „unabdingbare Voraussetzung“ jeder Praxis von Buße und Versöhnung weithin nicht vorhanden ist, weil die als Glaubenspraxis verstandene (angenommene) Verkündigung des Wortes Gottes in seiner Spannung von Anspruch und Verheißung vielfach fehlt.

1.1 Allgemeine Unsicherheit im Glauben

Vor allem seit der Aufklärung gibt es eine Religions-, eine Bibel- und eine Kirchenkritik. Aber was diesbezüglich noch bis weit in unser Jahrhundert hinein nur in kleinen Kreisen gedacht und ausgesprochen wurde, ist heute Allgemeingut geworden. Die Leute reden offen darüber, ob Gott nicht nur ein Wunschtraum, eine Illusion oder ein Machtinstrument des Klerus sei. Volksschüler stellen heute schon die Frage, wer denn Gott gemacht habe, wenn alles von jemandem gemacht worden sein müsse. Die Erwachsenen sprechen von einem „Lückenbüßer“ für die ungelösten Rätsel der Menschheit, der langsam überflüssig wird. Die Skepsis gegenüber jedem Anspruch auf Wahrheit ist weit verbreitet und wirkt sich auch in der Kirche aus; für viele Gläubige ist alles zeitbedingt und relativ. Umso verhängnisvoller ist es, daß die Kirchenleitung sogar heute noch das andere Extrem vertritt: Sie übersieht weithin die Geschichtlichkeit menschlicher Wahrheitserkenntnis und damit die Notwendigkeit teilweiser Korrektur und Verbesserung (z. B. in der Sexualmoral).

Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche zwar mit mehr als dreihundertjähriger Verspätung (Galilei) grundsätzlich dieser neuzeitlichen Kritik gestellt, aber die aufgeworfenen Fragen noch lange nicht gelöst. Im Gegenteil: Es wurden damit auch in der Kirche Schleusen geöffnet, und die aufgestauten Probleme stürzen wie eine Flut über die Gläubigen. Der Glaube ist bis in seine Fundamente erschüttert, die Christen sind verunsichert. Dazu kommen noch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen über die richtigen Antworten auf diese Herausforderung. Außerdem leben die Gläubigen heute in einer pluralistischen Umwelt, weshalb die frühere Plausibilität des Glaubens in einer christentümlichen Gesellschaft nicht mehr besteht.

All das wirkt sich auch auf das kirchliche Leben aus: Wie einschlägige Umfragen zeigen, sind selbst praktizierende Katholiken in fundamentalen Fragen (Gottesbild, Christusbild, Kirchenbild, Amtsverständnis, Moralfragen usw.) unsicher oder vertreten sogar von der offiziellen Lehre abweichende Meinungen. Sie verstehen die Verkündigung als ein Angebot und wählen sich aus, was sie davon für richtig halten. Und im Zug der notwendigen Auseinandersetzungen mit kritischen Fragen verbreiten sich in der Kirche Auffassungen, die gerade keine genügende Grundlage für eine Praxis von Umkehr und deren Feier in einem Bußsakrament sein können.

⁴ Ebd. 238.

1.2 Verlust des Bewußtseins von der Transzendenz Gottes

Im uns überlieferten und in diesem Sinn traditionellen Glaubensverständnis war die christliche Praxis einseitig auf Gott ausgerichtet. Noch im Zweiten Vatikanischen Konzil⁵ und im neuen Weltkatechismus⁶ wird die Ansicht vertreten, daß der Christ den Nächsten um Gottes willen lieben soll, also nur Gott um seiner selbst willen. Damit im Zusammenhang stand die völlige Ausrichtung des christlichen Lebens auf ein übernatürliches Jenseits. Die christliche Moral war von der Unterwerfung unter Gottes Gebote geprägt, deren innerer und für die Menschwerdung des Menschen wichtiger Sinn oft nicht vermittelt wurde, denen also blinder Gehorsam zu leisten war.

Als Reaktion auf diese einseitig religiöse (vertikale) Glaubentheorie und -praxis gibt es heute reflex oder unreflex das andere Extrem einer einseitig humanistischen (horizontalen): Gott steht eigentlich nicht über uns, sondern vor uns als das Woraufhin unseres unendlichen geistigen Horizonts (K. Rahner⁷). Eine Wirklichkeit, die meinem Horizont entspricht, bete ich aber nicht an; auch wenn ich ihr mein Dasein verdanke. Es kommt zu einer Einebnung von Gottes- und Nächstenliebe. Die christliche Moral wird dann leicht auf eine biblisch motivierte Mitmenschlichkeit reduziert. Die Radikalität der Endlichkeit und der mit ihr verbundenen Daseinsangst, das Wesen der Sünde als des „Wie-Gott-sein-Wollens“ des Geschöpfes, die Dramatik der Glaubensentscheidung und die Notwendigkeit der Umkehr werden nicht deutlich genug gesehen. Vielmehr ist jeder Mensch, der sein Wesen bejaht, bereits ein „anonymer Christ“. Und die Tatsache, daß Gott jeden liebt, wie er ist, wird fälschlich dahingehend verstanden, daß Gott auch jedes Verhalten bejaht (auch Gott kann manche nur lieben, *obwohl* sie so sind, wie sie sind). Parallel dazu wird das zuvorkommende Angebot der Verzeihung Gottes so interpretiert, daß man Gott gar nicht mehr um Verzeihung bitten muß, weil er schon im voraus verziehen habe (es bleibt ihm ja gar nichts anderes übrig, wenn er in dem Sinn ein liebender Gott sein will, wie es hier verstanden wird).

Dabei wäre es völlig ungerecht, diese „moderne“ Theologie wegen ihrer Ansichten mehr zu verurteilen als die Einseitigkeit der „traditionellen“. Außerdem haben die Vertreter einer solchen Horizontalisierung des Christentums die beste Absicht: Sie wollen dem kritischen Menschen von heute einen Zugang zu Gott aufzeigen, indem sie nachweisen wollen, daß der Mensch ohnehin immer schon um Gott weiß; etwa, weil jeder irgend etwas absolut setzt⁸. Aber wie kann da noch zwischen Gott und Götzen unterschieden werden? Schließlich können sich diese Theologen mit Recht auf bestimmte Aussagen der Tradition berufen. Wenn da undifferenziert von einer Vergöttlichung des Menschen gesprochen wird⁹ oder dieser für Gottes fähig erklärt wird¹⁰, dann ergibt sich

⁵ II. Vaticanum, LG 42.

⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, § 1822 bzw. § 2804.

⁷ Vgl. z. B. K. RAHNER, Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln 1960, 69.

⁸ Vgl. z. B. L. BOROS, Der anwesende Gott. Freiburg i. Br. 1972, 104f: „Glaube ist das Ergriffen-sein von dem, was uns unbedingt angeht [. . .] Was das auch sein mag: eine Liebe, eine Freundschaft, ein Dienst, eine Entdeckung, eine Arbeit, eine Partei, ein Lebenswerk, ein Garten.“

⁹ Vgl. z. B. im Katechismus der Katholischen Kirche, § 460, unter Berufung auf Athanasius und Thomas von Aquin.

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, Quæstiones de Veritate, 22,2,5.

doch daraus, daß der Mensch im Grunde selbst unendlich sein muß, um einer solchen Gott-Werdung fähig zu sein. Dann würde die Sünde nur mehr darin bestehen, daß der Mensch aus eigenem etwas haben will, wozu er ohnehin bestimmt ist, nämlich wie Gott zu sein. Hier ist das Bewußtsein der Transzendenz Gottes schon seit langem in der Kirche verlorengegangen. Daher darf sie sich nicht wundern, wenn jetzt das Verständnis dafür abhanden gekommen ist, daß Gott der einzige Herr und Vater im patriarchalischen Sinn ist (weshalb der Vaternamen bei Gott nicht einfach durch „Mutter“ ersetzt werden kann).

1.3 Unrichtige Auffassungen von menschlicher Freiheit

Mit der Aufklärung ist auch das Ideal menschlicher Freiheit verbunden. Soweit es die Freiheit von absoluter Herrschaft von Menschen über Menschen besagt, ist es natürlich berechtigt. Aber auch hier wird oft über das Ziel hinausgeschossen. Die Freiheit des Menschen ist nur eine nachvollziehende, sie hat vorgegebene Wesensgesetze und steht in vorgegebenen sozialen Beziehungen, die in der Sicht des Glaubens auf Gott zurückgehen. Auch Gott kann den Menschen nicht vorher fragen, ob er unter diesen Voraussetzungen geschaffen werden will (genausowenig wie Eltern ihre Kinder fragen können, ob sie zur Welt kommen wollen; weshalb sich diese bisweilen auch gegen ihre Eltern auflehnen). Die Freiheit des Menschen ist also beschränkt.

Daher ist es zumindest sehr mißverständlich, wenn in der Kirche von einer „autonomen Moral“ gesprochen wird.¹¹ Das kann nur heißen, daß der Christ in der Erkenntnis seiner vorgegebenen Wesensgesetze nicht letztlich fremdbestimmt sein soll (faktisch ist er weitgehend auf seine Umgebung angewiesen), aber gerade nicht, daß er wirklich autonom wäre, sich seine Gesetze selbst geben könnte. Der Mensch kann und darf nicht selbst bestimmen wollen, was gut und böse ist.¹² Ebensowenig kann er diese von Gott vorgegebene Ordnung zu einer bloßen Zielvorstellung erklären, um deren Erfüllung er sich zwar bemüht, also sein möglichstes tut; aber immer unter dem Vorbehalt, daß es nicht gelingt, wofür er sich dann auch nicht zu entschuldigen braucht.

Die vorgegebene Wertordnung kann der Mensch unter entsprechenden Voraussetzungen in seinem Gewissen erkennen. Daher wird auch in der Kirche mit Recht gegen eine bloße Gebotsmoral die Freiheit des persönlichen Gewissens gestellt. Aber auch hier kommt es zu einer verhängnisvollen Vereinfachung bzw. Verwechslung: Gewissen und Gewissensurteil sind nicht dasselbe. Das von Gott angelegte Gespür für das Gute ist nicht das vom Menschen gebildete (gemachte) Urteil über das richtige sittliche Verhalten. Dieses Urteil und damit die Berufung auf ein „gutes Gewissen“ kann in Wirklichkeit Irrtum sein oder – wenn ein verstocktes (hartes) Herz zugrunde liegt – sogar Sünde. Und in einer Gemeinschaft kann sich nicht jeder einfach auf sein Gewissen(surteil) berufen, wenn dieses von den grundlegenden und für das Zusammenleben notwendigen Moralprinzipien abweicht. Die Gemeinschaft muß sich gleichsam auf ein gemeinsames Gewissensverständnis einigen, was freilich durchaus Verbesserungen nicht

¹¹ Vgl. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971.

¹² Vgl. Gen 2,17.

nur zuläßt, sondern auf Grund der Grenzen unserer Erkenntnis und der Sünde auch immer wieder erfordert. Das gilt auch für die Kirche.

2. Die Krise der Kirche

Damit kommen wir zur zweiten Quelle der Krise des Bußsakramentes. Der konkrete Ort der Glaubenspraxis der Christen ist die Kirche. Daher ist zu erwarten, daß sich die Gründe der Krise des Glaubens auch in der Kirche auswirken. R. Meßner spricht allerdings von einer „[...] Wiederentdeckung der Bedeutung der Kirche – konkret der Ortskirche (Ortsgemeinde) – als Ort der Vergebung und der Eingliederung in die Kirche, den Leib Christi und den Tempel des Heiligen Geistes, als Modus der Versöhnung mit Gott (in der Taufe und – im Grenzfall – in der ‚zweiten Buße‘) [...]“¹³. Aber ist diese Wiederentdeckung nicht derzeit größtenteils noch eine schöne Theorie in den Köpfen einiger Theologen? Ist der „Übergang von der mittelalterlich-neuzeitlichen sogenannten Volkskirche mit ihrer faktischen Einheit von Kirche und Gesellschaft zu einer Kirche, die in Gemeinden lebt, welche durch die freie Glaubensentscheidung ihrer Mitglieder konstituiert werden“, von dem er an anderer Stelle spricht¹⁴, überhaupt schon in Gang gekommen? Oder befinden wir uns nicht vielmehr in einem Niemandsland zwischen den beiden Formen, in einer Talsohle, deren tiefster Punkt vermutlich noch gar nicht erreicht ist?

Wie wirken sich also zusätzlich zu den Gründen aus der Krise des Glaubens die noch vorhandenen Strukturen und die weithin fehlende persönliche Glaubensentscheidung in der Kirche aus? Man könnte allgemein sagen: So, daß es in ihr wenige wirkliche Gemeinden gibt, die der notwendige Ort der Versöhnung mit Gott in der Taufe und – im Fall einer schweren Sünde – in der „zweiten Buße“ sein können. Das wird noch dadurch dramatisch verschärft, daß einerseits die Glaubensentscheidung der Mitglieder die Gemeinde konstituiert, wie Meßner sagt, andererseits aber diese Glaubensentscheidung eigentlich schon eine Gemeinde als ihren konkreten Ort voraussetzt. Daher ist eine Neubildung von Gemeinden so etwas wie ein „Wunder zum Quadrat“, nur in einem mühsamen Wechselwirkungsprozeß von Gemeindegewinnung und Glaubensentscheidung der daran Beteiligten möglich.

2.1 Weder (noch) Priesterkirche noch (schon) Gemeindekirche

Die Kirche ist – nach unserer oben angedeuteten Auffassung – außer in einigen Gruppierungen keine Priesterkirche mehr, aber deswegen noch lange keine Gemeindekirche im Sinn des Neuen Testaments. Mit „Priesterkirche“ ist die von der Hierarchie zusammengehaltene Volkskirche gemeint. Wie J.-P. Audet festgestellt hat, ist die Vermassung der Gemeinden ab der Mitte des dritten Jahrhunderts eine wichtige Ursache dafür, daß die „Regierung“ in diesem anonym gewordenen Volk eine konstitutive Bedeutung erhielt und deshalb sogar zum Gegenüber des Volkes wurde.¹⁵ Nicht mehr die

¹³ R. MESSNER (s. Anm. 1) 230.

¹⁴ R. MESSNER, Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte vor dem Hintergrund der Bußgeschichte. München 1992 (Benediktbeurer Hochschulschriften 3) 24.

¹⁵ Vgl. J.-P. AUDET, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung. In: Der priesterliche Dienst I. Ursprung und Frühgeschichte. Freiburg i. Br. 1970 (QD 46) 115–175, hier bes. 126f und 157.

Gemeinde wird als Leib Christi verstanden, sondern der Priester verkörpert (repräsentiert) Christus.¹⁶ Nicht mehr die Versöhnung mit der Gemeinde ist das wirksame Zeichen der Versöhnung mit Gott, sondern die davon losgelöste Absolution des Priesters. Dieser wurde zum Mittler zwischen Gott und den Menschen. Das allgemeine Priestertum geriet in Vergessenheit.

Das Zweite Vatikanum hat auch in dieser Frage ein Umdenken eingeleitet. Die Kirche wurde wieder als *Communio* verstanden, das Priestertum und damit die Mündigkeit aller Gläubigen kamen wieder ins Blickfeld. Aber es gelang dem Konzil nicht, die nötigen Korrekturen am bisherigen Kirchen- und Amtsverständnis vorzunehmen, sondern man hat – vermutlich um unter den Konzilsvätern eine möglichst breite Zustimmung zu erreichen – die alten und die neuen Strukturen ohne höhere Synthese nebeneinandergestellt. Hierarchie im bisherigen Verständnis und *Communio* wurden ohne Versöhnung zu zwei Prinzipien der Kirche erklärt und damit die nachkonziliaren Konflikte vorprogrammiert.¹⁷ Außerdem hat das Konzil keine praktischen Folgerungen aus seinen Visionen gezogen, wie sich *Communio* und allgemeines Priestertum verwirklichen lassen, welche Schritte in einer anonymen Massenkirche ohne persönliche Glaubensentscheidung zu tun wären, damit es zu Gemeinden kommt, „[. . .] welche durch die freie Glaubensentscheidung ihrer Mitglieder konstituiert werden“¹⁸.

So mußte es nicht nur zu einer großen Verunsicherung kommen, sondern auch dazu, daß viele Gläubige schon die Rechte der neuen Sichtweise in Anspruch nahmen, ohne die Voraussetzungen dafür zu sehen bzw. mitzubringen. Als anderes Extrem zur bisherigen „Kirche von oben“ bildete sich gerade bei jenen, die Schritte im Sinn des Konzils tun wollten, eine „Kirche von unten“, die aber in Wirklichkeit den Fehler der bisherigen Denkweise spiegelbildlich übernimmt und damit verfestigt. Im Namen von Freiheit und Mündigkeit wird die Autorität in der Kirche abgelehnt. Jeder und jede bestimmt dann selbst, wie er oder sie die Bibel auslegt und was verbindlich in der Kirche gelten soll. Gemeinsam ist nur das, „dem jeder locker zustimmen kann“, wie es einmal ein Vertreter dieser Ansicht formulierte. Das ist durch jeden neu Dazukommenden veränderbar. Man erklärt sich aus eigenem einer so verstandenen Gemeinde zugehörig, und diese hat keine Kriterien, nach denen sie über Zulassung oder – im Extremfall – auch Ausschluß entscheidet, außer höchstens dem einen, daß es keine Kriterien geben darf, weil Christen eben tolerant sein müssen (wobei freilich übersehen wird, daß man denen gegenüber höchst intolerant ist, die mehr für nötig halten). Daß auf einer solchen Basis ein Bußverfahren der Gemeinde nicht möglich ist, liegt auf der Hand.

2.2 Die Unverbindlichkeit

Eine so verunsicherte bzw. teilweise sogar ins andere Extrem gefallene Kirche ist auch unverbindlich. Sie ist nicht mehr der Ort eines Bundes mit dem unsichtbaren Gott in der sichtbaren Gestalt des Bundes mit seiner Kirche. Das hängt nicht nur mit der all-

¹⁶ Vgl. P. WESS, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*. Mainz 1983. Vgl. auch DERS., *Repräsentant Christi oder Repräsentant der Gemeinschaft mit Christus? Überlegungen zum Amtsverständnis des Priesters*. In: *HID* 45 (1991) 67–74.

¹⁷ Vgl. H. J. POTTMEYER, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*. In: *TThZ* 92 (1983) 272–283.

¹⁸ R. MESSNER (s. Anm. 14) 24.

gemeinen Scheu vor Bindungen zusammen, sondern auch damit, daß die bisherigen Grundlagen für eine solche Bindung – eine gültige gemeinsame Basis und bevollmächtigte Bezugspersonen – nicht mehr allgemein anerkannt und teilweise sogar abgelehnt werden. Man schließt sich – wenn überhaupt – eigenmächtig in Gemeinden zusammen und vernetzt diese Gemeinden untereinander. Ebenso eigenmächtig kann man diese provisorischen, mit Vorbehalt geschlossenen Bindungen wieder aufheben. Wo ich aber nicht wirklich einen Bund geschlossen habe, muß ich ihn auch nicht in Ordnung bringen, wenn ich gegen ihn verstoßen habe. Eine Bußpraxis wird überflüssig.

Das soll keinesfalls heißen, daß nun die Gemeinde der neue Mittler zwischen Gott und den Menschen wäre, also über den einzelnen Gläubigen stünde. Das wäre Gemeinde-Ideologie. Aber sehr wohl gibt es in einer neutestamentlichen Gemeinde den Anspruch Gottes auf eine verbindliche Einmütigkeit ihrer Glieder, auf „Konsens und Kontinuität“¹⁹. Ohne diese kann weder eine partnerschaftliche Ehe noch eine partnerschaftliche Gemeinde entstehen und am Leben bleiben. Die damit gegebene Verbindlichkeit ist in einer Communio-Kirche das, was an die Stelle eines blinden Gehorsams treten muß. Sie ist gleichsam der Punkt, an dem sich die Vertikale der Gottesbeziehung in die Horizontale umsetzt und diese zusammenhält. Und für Konsens und Kontinuität braucht es sowohl in der einzelnen Gemeinde als auch für deren Einheit in der Gesamtkirche bevollmächtigte Amtsträger, die diese Einmütigkeit den einzelnen und den Gemeinden – und sich selbst, weil auch sie unter ihrem Anspruch stehen – zumuten und abverlangen.²⁰ Diese haben dann natürlich auch bei der Zulassung bzw. Wiederzulassung von Mitgliedern mitzureden bzw. diese im Namen der Gemeinde und der Kirche auszusprechen.

Die Notwendigkeit einer solchen gesamtkirchlichen Verbindlichkeit ist auch der Grund für die Unterscheidung von sakramentaler (im engeren Sinn) Vergebung und nicht-sakramentalen Formen der Versöhnung (die natürlich in einem weiteren Sinn auch sakramental sind). Bezüglich dieser Differenz herrscht heute große Unsicherheit. Selbst R. Meßner scheint diese Unterscheidung abzulehnen:

„Betrachtet man die herkömmlicherweise ‚Sakramente‘ genannten Handlungen [. . .] als Liturgie, als gottesdienstliche Handlungen, somit als Feiern des erlösenden Handelns Gottes, so ist es [. . .] nicht mehr möglich, ohne Willkür sieben Vollzüge gegenüber all den anderen abzugrenzen [. . .].“²¹

Daher verwundert es nicht, daß das Bußsakrament im engeren Sinn von vielen nicht mehr als solches, sondern als ein Sakramentale unter anderen verstanden wird. Wir hingegen gehen davon aus, daß auch bei gottesdienstlichen Handlungen zu unterscheiden ist, ob diese im Namen der ganzen Kirche oder nur einer Gemeinde geschehen. Wer getauft wird, wird in die ganze Kirche aufgenommen. Er muß nicht wieder getauft werden, wenn er in eine andere Gemeinde kommt. Die Feier der Eucharistie drückt nicht nur die Communio in der einzelnen Gemeinde aus, sondern auch die mit der ganzen Kirche und – durch sie – mit Christus. Ähnlich verhält es sich bei allen Sakramenten, auch bei dem der Wiederversöhnung. Dieses gilt für die ganze Kirche und muß deshalb

¹⁹ Vgl. H. STENGER, Konsens und Kontinuität. Verbindlichkeit als pastoraltheologische Leitidee. In: ThG(B) 30 (1987) 1–10.

²⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. Graz 1989, 661–688.

²¹ R. MESSNER (s. Anm. 1) 232.

in allen Gemeinden nach denselben Grundsätzen gespendet werden. Daher müssen dabei auch von der Gesamtkirche bevollmächtigte Amtsträger mitwirken; es ist durchaus denkbar, daß auch die Diakone damit beauftragt werden, die ja auch ordentliche Spender des Taufsakramentes – der Erstversöhnung – sind.

2.3 Das Fehlen konkreter Gemeinschaft

Alle diese Notwendigkeiten werden nur dort verständlich und damit leichter akzeptiert, wo Kirche gerade nicht mehr als anonyme Institution, die nur im Priester persönliche Gestalt annimmt, sondern in einer konkreten Gemeinde erfahren und gelebt wird. Dann können auch die Vertrauensbeziehungen wachsen, die zu einer solchen Bindung bzw. Versöhnung nötig sind. Wirkliche personale Bindung ist nur unter Gleichgesinnten möglich und setzt persönliche Beziehungen voraus. Daher muß die Kirche in Gemeinden untergliedert sein, in denen verbindliche gläubige geschwisterliche Liebe ursprünglich erlebt, eingeübt, verwirklicht und so auch wieder bezeugt werden kann. Solche Gemeinden müssen überschaubar bleiben und sich daher teilen, wenn sie zu groß werden. Dann kann der/die einzelne noch als solche(r) wahrgenommen und bei seinem/ihrer Namen gerufen werden. Eine Wiederversöhnung ist so noch als personale Begegnung erfahrbar und kann daher nicht magisch oder als bloße Zeremonie mißverstanden und dann auch abgelehnt werden. Um der nötigen liebevollen Rücksichtnahme willen dürfte übrigens auch in einer Gemeinde eine „Beichte unter vier Augen“ bei Sünden, die nicht allgemein bekannt sind, eine bleibende Bedeutung haben. Aber eine unpersönliche Generalabsolution ist kein Ersatz dafür.²²

Daß die Kirche diese Konsequenzen des Communio-Prinzips auf dem letzten Konzil nicht gezogen hat und heute vielfach noch immer nicht sieht, ist also auch einer der tieferen Gründe für die Krise des Bußsakramentes. Es fehlt die Gemeinde, die glaubwürdiges Zeichen der Wiederversöhnung mit Gott sein kann. Wenn das Grundsakrament Kirche nicht das ist, was Jesus wollte, dann können auch die einzelnen Sakramente nicht richtig verstanden und wirksam werden. Sie werden zu Leerformeln und Zeremonien, die wie von selbst aussterben. Das gilt nicht nur vom Bußsakrament, sondern – als Voraussetzung für dieses – auch von der Taufe.

3. Die Krise der Taufe

Sowohl die Krise des Glaubens (vgl. 1.) als auch die der Kirche (vgl. 2.) wirken sich auf die Taufe aus, die ja Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft sein soll. Außerdem sind das gängige Verständnis und die übliche Praxis der Taufe selbst problematisch, was wiederum Konsequenzen für die „zweite Buße“ hat. R. Meßner schreibt:

„Das Grundereignis der Sündenvergebung für jeden Christen ist nicht das Bußsakrament, sondern die Taufe, in der Gott dem Getauften ein für allemal sein versöhnendes Wort zuspricht, ihn in die Gemeinde seiner Heiligen aufnimmt und ihm dadurch ein neues Leben gewährt; die im Akt der Taufe realisierte Abwendung vom Bösen und Zuwendung zum Herrn und Schöpfer des Lebens hat der Christ sein ganzes Leben hindurch zu bewähren und immer neu zu aktualisieren [...].“²³

²² Vgl. ebd. 235.

²³ Ebd. 231.

3.1 Die fehlende Erstbekehrung bzw. -umkehr

Der erste Teil des obigen Satzes ist voll zu unterschreiben, der zweite enthält eine folgenschwere Fehleinschätzung der Situation: „[. . .] die im Akt der Taufe *realisierte* [. . .].“ Vielleicht ist hier ein Wunschdenken wirksam geworden. Angesichts der Tatsache, daß sich die Kirche weiterhin mit einer Taufe der Kleinkinder begnügt, ohne wirklich auf deren Voraussetzungen zu bestehen und ohne ihre Schattenseiten später auszugleichen, ist es doch schlichtweg unrichtig, von einer „Realisierung“ der christlichen Umkehr im Akt der Taufe zu sprechen. Solange es für die Zugehörigkeit zur Kirche prinzipiell genügt, als Baby getauft worden und nachher nicht ausgetreten zu sein, kann man doch nicht davon ausgehen, daß alle Getauften in der Kirche die erste Bekehrung schon vollzogen, sich in der Nachfolge Jesu Christi für Gott in seiner Gemeinde entschieden haben. Auch wenn ein Mensch noch keine Sünden begangen hat, ist er deshalb noch nicht gläubig (auch nicht „anonym“), sondern erst vor die Entscheidung gestellt, wie er sein Leben fundamental ausrichten will: im Glauben oder im Unglauben. Es ist dann zwar noch keine Umkehr im engeren Sinn nötig, weil er noch keinen falschen Weg eingeschlagen hat, wohl aber eine Bekehrung im Sinn einer bewußten freien Ausrichtung nach dem Willen Gottes (zunächst vielleicht nur in einem „Vor-Glauben“, im Offenhalten der Gottesfrage und in der Suche nach einer Antwort, bis eine solche in glaubwürdiger Weise begegnet). Wenn ein Mensch sich schon einmal gegen Gott – soweit er seinen Willen im Gewissen erkennen konnte – entschieden hat, ist zum Glauben auch eine Abkehr von der Sünde und damit eine Umkehr nötig.

Bekehrung bzw. Umkehr sollten nun in der Taufe realisiert werden, damit sich das sakramentale Zeichen mit der Wirklichkeit deckt. Doch genau dies geschieht in den meisten Fällen nicht und wird auch nicht nachgeholt. Eine Art ausdrücklicher Tauf-erneuerung der als Kinder getauften Erwachsenen wird fast nur den Priestern bei der Weihe und den Ordensleuten bei der Profeß zugemutet und durch die nötige Vorbereitung in entsprechenden Gemeinschaften auch ermöglicht. Sie müßte namentlich nach einem nachgeholten Katechumenat in einer Gemeinde erfolgen und ist daher wesentlich mehr als eine Erneuerung (Bekräftigung) des Taufversprechens, etwa in der Osternacht, die noch dazu meist anonym geschieht. Die „Erneuerung“ eines Versprechens setzt nämlich voraus, daß dieses einmal tatsächlich gegeben und entgegengenommen wurde. Doch genau dies ist bei der Kindertaufe nicht der Fall gewesen.²⁴

Es wäre daher auch völlig ungerecht, bei einer Wiederaufnahme oder bei einer Taufe Erwachsener wesentlich mehr zu fordern, als man den als Kindern Getauften und nicht Ausgetretenen zumutet. Hier dürfte wohl der Grund liegen, warum die vorgesehenen Riten der Erwachsenen-Initiation nicht greifen. Es werden total verschiedene Maßstäbe angewendet. Offensichtlich werden sie nur dort als sinnvoll erlebt und praktiziert, wo – wie teilweise in den Vereinigten Staaten – parallel dazu auch ein „postbaptismales Katechumenat“ eingeführt wird.²⁵ Gleiches Recht für alle, kann man nur sagen.

²⁴ Diese Inkonsequenz wird deutlich sichtbar in den Worten, mit denen der Priester nach dem Vorschlag des Meßbuchs in der Osternacht die Gläubigen zur Erneuerung des Taufversprechens auffordert: „[...] wollen wir darum das Taufversprechen erneuern, mit dem wir einst dem Satan abgeschworen und Gott versprochen haben [...].“ Einst? Wann?

²⁵ Vgl. ebd. 237 die Ausführungen über die kirchliche Praxis in den USA.

3.2 Die Auswirkungen auf die „zweite Buße“

Eine solche Umkehr im engeren Sinn und damit eine neue Bekehrung ist natürlich erst recht notwendig, wenn ein gläubiger Mensch sich durch die Sünde von Gott und seiner Gemeinde getrennt hat. Wenn allerdings die erste Bekehrung bzw. Umkehr nie wirklich erfolgt ist, fehlt das Verständnis und überhaupt die Voraussetzung für eine „zweite Buße“, wie das Bußsakrament mit Recht genannt wird. Einen Bund, den ich nie wirklich geschlossen habe, werde ich auch nicht erneuern wollen; jedenfalls nicht unter Auflagen, für die aus der bisherigen Erfahrung jeder Hintergrund fehlt.

Wenn also schon in der Taufe keine persönliche ausdrückliche Entscheidung nötig war, warum dann beim Sakrament der Wiederversöhnung, das die ursprüngliche Versöhnung wiederherstellen soll? Solange die Kirche diese Inkonsequenz nicht behebt, darf sie sich nicht wundern, daß die Beichtfrequenz weiter sinkt. R. Meßner ist also ganz auf der richtigen Spur, wenn er meint, die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche biete „[. . .] beachtliche Ansatzpunkte für eine zukünftige Gestalt eines Bußverfahrens, das die Prozeßhaftigkeit von Buße und Umkehr angemessen berücksichtigt und den gemeindlichen Sitz im Leben der Versöhnung als Wiedereingliederung [. . .] zur Erfahrung bringt“²⁶. Aber konsequenterweise müßte er dann auch für einen angemessenen Weg der vollen Eingliederung der als Kinder getauften Erwachsenen eintreten, damit alle Glieder der Kirche von den gleichen Grundlagen her die Notwendigkeit und die Form einer Wiederversöhnung verstehen und mitvollziehen können.

3.3 Die Notwendigkeit einer Erwachsenentaufeerneuerung

Erst wenn die Kirche den Mut findet, die Schattenseiten der Kindertaufe – die fehlende persönliche Bekehrung – durch ein nachgeholtes Katechumenat, das mit einer Erwachsenentaufeerneuerung abgeschlossen wird, auszugleichen, schafft sie die notwendige Voraussetzung nicht nur für das Verständnis einer sorgsam und gründlichen Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche, sondern auch für die Übernahme einer „zweiten Buße“ in entsprechender Form bei jenen, die gegen den Glauben und damit auch gegen die Gemeinde verstoßen haben. Mit anderen Worten: Wo die Eingliederung noch nicht wirklich erfolgt oder nicht abgeschlossen ist, fehlt einer Wiedereingliederung das nötige Fundament. Nur aus einer verbindlichen Erstbekehrung ergibt sich die Verpflichtung zu einer verbindlichen Gestalt der Umkehr in der Kirche.

Es ist nun nicht der Platz und wohl auch nicht notwendig, all die Aufgaben zu beschreiben, die sich aus einer solchen Sicht der Gründe für die „Krise des Bußsakramentes“ ergeben. Vieles wurde dazu indirekt gesagt oder zumindest angedeutet. Aber eines dürfte sich jedenfalls gezeigt haben: Es ist eine tiefergehende Krise, die hier sichtbar wird und nur von ihren Hintergründen her richtig verstanden und behoben werden kann.

²⁶ Ebd.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie

Das Urchristentum kannte nur ein Bußinstitut: die von Johannes „dem Täufer“ übernommene, „im Namen (oder: auf den Namen) Jesu Christi“ (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; vgl. 1 Kor 1,13; Gal 3,27) vollzogene „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4 par Lk 3,3 von der Johannestaufe; zur christlichen Taufe vgl. Apg 2,38). Wer dem Wort des Evangeliums glaubt, empfängt in der Taufe die eschatologische Versiegelung¹, d. h. er wird dem „Herrn Jesus Christus“ übereignet und durch den Namen seines neuen Herrn am Tag der Wiederkunft Christi vor Gottes Zorngericht verschont (vgl. Offb 7,3; 9,4). Im Kontext drängender Parusieerwartung war die Frage einer möglichen zweiten Buße nach der Taufe kein zentrales Problem der jungen Christenheit; selbstverständlich hatte der Getaufte „das Siegel zu bewahren“², einen der Taufe entsprechenden Lebenswandel zu führen, um nicht des eschatologischen Heils verlustig zu gehen (vgl. 1 Kor 10,1–6). Vergehen, die nach dem alttestamentlichen Gesetz mit der leiblichen Vernichtung bestraft wurden (vgl. etwa Dtn 17,5.7; 22,21.24; 24,7), d. h. die sogenannten Triassünden (Tötungsdelikte, Glaubensabfall, Ehebruch)³, zogen den Ausschluß aus der Heilsgemeinde nach sich (nach 1 Kor 5,1–5 sogar unter Verfluchung und Übergabe an den Satan), ohne daß – zumindest in weiten Teilen der Christenheit – die Perspektive einer neuerlichen Umkehr, einer Wieder-Versöhnung (Rekonziliation) mit der Kirche, eröffnet wurde (vgl. nur Hebr 6,4–6). Die bittere Erfahrung, daß auch Getaufte sündigten, und zwar schwer sündigten⁴, blieb freilich den Gemeinden nicht erspart, und spätestens mit dem Nachlassen der Naherwartung, mit der Einsicht, daß sich

¹ Zu diesem Verständnis der urchristlichen Taufe vgl. den bemerkenswerten Aufsatz von G. LOHFINK, Der Ursprung der christlichen Taufe. In: ThQ 156 (1976) 35–54, und die einschlägigen Beiträge von E. Dinkler über das Kreuzzeichen als eschatologisches Siegel (tau), gesammelt in: E. DINKLER, Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. Tübingen 1967, 1–117. S. auch G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche. In: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Hg. v. K. F. Müller – W. Blankenburg. 5: Der Taufgottesdienst. Kassel 1969, 1–348, hier 36–42. Der klassische Versiegelungsritus ist die Signierung der Stirn mit dem Kreuzzeichen (evtl. in Form einer Ölung in Kreuzform).

² Diese Redeweise ist allerdings erst im 2. Jahrhundert nachzuweisen (2 Clem 7,6), von der Taufe als Versiegelung spricht freilich schon Paulus in 2 Kor 1,22; vgl. Eph 1,13; 4,30. Zur Sache vgl. F. J. DÖLGER, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. Paderborn 1911. Nachdr. New York 1967 (SGKA 5/3.4) 126–140.

³ Vgl. dazu den sehr informativen Artikel von R. STAATS, Hauptsünden. In: RAC 13 (1986) 734–770.

⁴ Der „Hirt des Hermas“ spricht von „großer Sünde“ (μεγάλη ἁμαρτία): vis. 1,1,8; mand. 4,1,1; 4,1,8 u. ö. Bei Tertullian finden sich die Begriffe „delicta mortalia“ (Todsünde: de pud. 19,28; SC 394, 262; Tertullian bevorzugt delictum gegenüber peccatum) und „delicta capitalia“ (de pud. 9,20; 21,14; SC 394, 194. 272), welche für ihn als Rigoristen „delicta inremissibilia“ sind im Gegensatz zu den „remissibilia“ (grundlegend: de pud. 2,12; SC 394, 156), welche auch nach der

die Kirche zumindest für einige Zeit in der Geschichte „dieser Welt“ zu bewähren hatte, mußte das Problem der Christensünde zu einer Lebensfrage der Kirche werden.⁵ Dabei ist zu unterscheiden: Schon immer hatte die im Glauben angenommene Taufe ein Leben der Umkehr eröffnet, hatte überhaupt erst dazu die Möglichkeit geschaffen; Buße war immer integrierender Bestandteil christlicher Existenz unter dem Kreuz „zwischen den Zeiten“. So kann ca. um die Mitte des 2. Jahrhunderts die älteste christliche Bußpredigt, der sogenannte „Zweite Clemensbrief“, noch denen, die „das Siegel nicht bewahren“, die Vernichtung im Feuer des Gerichts in Aussicht stellen und im nächsten Satz alle Christen zur Buße aufrufen (2 Clem 7,6 – 8,1), die sich besonders in den klassischen, auch im Judentum hervorragenden Bußwerken Fasten, Gebet, Almosen konkretisiert (16,4; vgl. Mt 6,1–6.16–18). Gegenüber „Todsündern“ wurde aber, vor dem Hintergrund konkreter Probleme vor allem mit Apostasie in der Decischen Christenverfolgung, im Lauf des 2. und 3. Jahrhunderts die rigoristische Haltung gelockert.⁶ Freilich blieb das Prinzip der „einen Taufe zur Vergebung der Sünden“ (Nicäno-Constantinopolitanisches Symbol⁷) aufrecht, aber schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts kündigt in Rom der „Hirt des Hermas“ von einer Bußmöglichkeit auch nach der Taufe⁸: Ausnahmsweise wird vor der Parusie des Herrn auch denen, die das Siegel zer-

Taufe (im Fall schwerer Sünde, die nicht Todsünde ist, durch das kanonische Bußverfahren) vergeben werden.

⁵ Vgl. die vorzügliche Darstellung der Diskussionen um eine „zweite Buße“ vom Neuen Testament bis Tertullian von I. GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*. Göttingen 1989 (GTA 39).

⁶ Vgl. meine Kurzdarstellung in R. MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 9–240, hier 86–88. Rigoristische Positionen markiert noch am Beginn des 4. Jahrhunderts die Synode von Ilberis (Elvira).

⁷ Im Apostolischen Symbol steht im dritten Artikel überhaupt nur „Verggebung der Sünden“ als Kurzformel für die Taufe; das Gleiche gilt für das Bischofsweihegebet der angeblichen „Apostolischen Überlieferung“ (und des heutigen Pontificale Romanum): der Neugeweihte soll „die Vollmacht (ἐξουσίαν) haben, gemäß deiner Anordnung Sünden zu vergeben“ (FC 1, 220).

⁸ Vgl. aus der reichen Literatur bes. R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Hermas et l'exégèse récente*. In: RHR 147 (1955) 32–49. N. Brox vertritt in seinem großen Kommentar zum „Hirten“ (Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von N. BROX. Göttingen 1991 [KAV 7] bes. 476–485) fast die gegenteilige These: Hermas habe die postbaptismale Bußmöglichkeit durch die (seiner Ansicht nach in praxi nicht durchgehaltene) Forderung der Einmaligkeit der zweiten Buße verschärft. Fundament dieser Deutung ist vis. 2,2,5. Doch scheint mir mand. 4,3 klarzustellen, daß Hermas auf einer rigoristischen Linie liegt (deren Existenz, und die rigoristische Tendenz des Hermas, natürlich auch Brox nicht verkennt). Brox insistiert m. E. zu sehr auf der Formulierung, daß (nach seiner Auffassung: nur) „einige Lehrer“ die Einmaligkeit der Taufumkehr vertreten; die (jedenfalls in Rom, wo der „Hirt“ geschrieben ist) vorherrschende Meinung sei gegen diese „einigen Lehrer“ gewesen. Dies dürfte – über den gewiß möglichen, aber nicht sehr überzeugenden Hinweis auf die äußerst dürftige Quellenlage hinaus – schwer nachzuweisen sein. Das Wortlein „einige“ (τινες) trägt (allein) eine solche Auffassung sicher nicht. Auch Brox spricht von urchristlichem Rigorismus, und so ist die Annahme einer milden Position in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts keineswegs von vornherein plausibel. Ich halte es nach wie vor für wahrscheinlicher, daß der „Hirt des Hermas“ auf der Grundlage einer rigoristischen Position – was zumindest bis zur Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert die vorherrschende Richtung der Kirche gewesen zu sein scheint – ein exzeptionelles Zugeständnis an Christen macht, die nach der Taufe in schwere

brochen haben (sim. 8,6,3), noch eine Umkehrmöglichkeit gewährt. In mand. 4,3 gibt Hermas gegenüber dem Bußengel, welcher in diesem Teil des Buches der Offenbarungsträger ist, den rigoristischen Hintergrund kund:

„Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, daß es keine Buße gebe als jene von damals, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfangen.“ Der Engel gibt ihm recht: „Wer Vergebung der Sünden empfangen hatte, war verpflichtet, nicht mehr zu sündigen, sondern in Reinheit zu verharren.“ Aber nunmehr gilt – als exzeptionelle Chance: „Alle, die jetzt gläubig geworden sind oder es in Zukunft werden, haben keine Buß(möglichkeit) für (künftige) Sünden, sondern sie haben die Vergebung ihrer früheren Sünden. Für die aber, die vor dieser Zeit berufen sind, hat der Herr eine Buß(möglichkeit) festgesetzt. Denn der Herr, der Herzenskenner [...] wußte um die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels.“

Allerdings gibt es nur eine einzige Buße nach der Taufe: eine folgenreiche Aussage, denn sie wird in der spätantiken Kirche (zumindest im Westen) auf das Bußinstitut übertragen werden. Dieses, die sogenannte „kanonische Buße“ (weil – jedenfalls seit dem 4. Jahrhundert – durch kirchliche Kanones geregelt), ist aber im „Hirten“ noch nicht im Blickpunkt; von einem geordneten Bußverfahren, das mit der kirchlichen Rekonkiliation abschließt, ist hier noch keine Rede.⁹ Seine ersten (sicheren) Zeugen sind Tertullian im Westen, Origenes im Osten.¹⁰ Seine Gestalt steht in engem Zusammenhang mit der Taufpraxis.

Katechumenat und Büßerstand

Der Katechumenat¹¹ entstand wohl im Lauf der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, in jener so entscheidenden Phase der Kirchengeschichte, als sich um den sich ausbildenden Kanon der Heiligen Schriften eine für die Zukunft normative großkirchliche Orthodoxie herausbildete, die sich von häretischen (d. h. vor allem christlich-gnostischen) Gruppierungen nunmehr deutlich abgrenzte.¹² Im Zuge dieser großkirchlichen Sammlungsbewegung setzte sich die städtische Ortsgemeinde unter (mon)episkopaler

Sünde gefallen sind. Der Rigorismus ist also nach meiner Auffassung Ausgangspunkt, nicht wie für Brox Endpunkt, der Lösung des „Hirten“ in der Bußfrage.

⁹ Dies gegen die allzu phantasievollen Versuche von B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Bonn 1940 (Theoph. 1) 134–205; J. GROTZ, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg/Br. 1955, 13–70; K. RAHNER, Die Bußlehre nach dem Hirten des Hermas. In: DERS., *Schriften zur Theologie*. II: Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Bearb. v. K.-H. Neufeld. Zürich 1973, 97–172. In dieser Frage stimme ich völlig mit Brox (s. vorige Anm.) überein.

¹⁰ Vgl. MESSNER, *Feiern* (s. Anm. 6) 89–95 (mit der einschlägigen Literatur).

¹¹ Vgl. den Überblick von G. KRETSCHMAR, *Katechumenat/Katechumenen I*. Alte Kirche. In: TRE 18 (1989) 1–5; dann DERS., *Geschichte* (s. Anm. 1) 59–86 und die jeweils angegebene Literatur.

¹² Nach wie vor grundlegend für diese Sicht des Verhältnisses von Orthodoxie und Häresie ist W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 2. durchges. Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. Strecker. Tübingen 1964 (BHT 10). Zu Rezeption und Kritik der Thesen Bauers vgl. neben dem Nachtrag Streckers in der 2. Aufl. D. J. HARRINGTON, *The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade*. In: HThR 73 (1980) 289–298; M. DESJARDINS, *Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Αἵρεσις in the Early Christian Era*. In: SecCen 8 (1991) 65–82.

Leitung als die normale Lebensform in der katholischen Kirche durch¹³; eventuell bestehende Schulen samt ihren Lehrern (wie etwa Justin) – eine bevorzugte Organisationsform gnostischen Christentums (soweit sich zu diesem Thema überhaupt etwas Verlässliches erheben läßt) – konnten in die Stadtgemeinden integriert werden, wobei die Lehrer den Katechumenenunterricht erteilten¹⁴. Für uns ist bedeutsam: Die Taufe, im Regelfall als Erwachsenentaufe praktiziert, ist Initiation in eine neue Lebensgemeinschaft, eben die Stadtgemeinde, die in deutlicher Abgrenzung gegenüber der „Welt“ existiert – diese Grenze zwischen Kirche und Welt läßt Umkehr als grundlegendes Merkmal christlichen Lebens konkret erfahren. Zwischen (Erst-)Verkündigung des Evangeliums (Missionspredigt), die zur Annahme des Glaubens führt, und Taufe schiebt sich aber ein Stand verminderter Kirchengliedschaft – der Katechumenat, in dem neben der Katechese vor allem (unter Anleitung bzw. Überwachung durch Bürgen) christliche Lebensführung eingeübt wird und – dies im Rahmen einer „westlichen“, exorzistischen Taufauffassung – die Katechumenen durch regelmäßige Exorzismen gereinigt und damit auf den Geistempfang in der Taufe vorbereitet werden. So wird in der angeblichen „Apostolischen Überlieferung“ Hippolyts, einer Kirchenordnung des 3. Jahrhunderts, angeordnet:

„Bei der Auswahl der Täuflinge prüfe man zuerst ihren Lebenswandel: ob sie während des Katechumenats ehrbar gelebt, die Witwen unterstützt, Kranke besucht, ob sie alle Arten von guten Werken getan haben. Wenn diejenigen, die sie herbeigeführt haben, von ihnen bezeugen, daß dem so sei, dann sollen sie das Evangelium hören dürfen. Vom Zeitpunkt ihrer Absonderung an lege man ihnen jeden Tag zum Exorzismus die Hand auf.“¹⁵

Erst der Taufakt macht den Christen, der der Katechumene schon ist, zum Vollmitglied der Gemeinde, das mit den Gläubigen beten und die Eucharistie feiern darf.

Die Gestalt des kanonischen Bußverfahrens ist genau dem Katechumenat samt abschließendem Taufakt analog. Wie bei der Initiation geht es um die Grenze der Gemeinde: bei der Taufe um die Eingliederung in die Gemeinde, in die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, das Sakrament des Reiches Gottes, bei der zweiten Buße um die Wieder-Versöhnung (Rekonziliation) mit der Kirche, die die Versöhnung mit Gott darstellt und verbürgt.¹⁶ Die zweite Buße ist nur im Grenzfall des Abfalls von der Taufgnade durch eine „Todsünde“ – wodurch sich der Sünder eo ipso exkommuniziert, aus der Ge-

¹³ In (Ost-)Syrien, außerhalb der Reichsgrenzen, verlief dieser Prozeß freilich wesentlich langsamer, hier ist eine nennenswerte „großkirchliche“ Orthodoxie erst für das 3./4. Jahrhundert anzunehmen; vgl. H. J. W. DRIJVERS, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum. In: Symposium Syriacum 1972. Rapports et Communications. Rom 1974 (OCA 197) 291–308. Hier erhielt sich auch viel länger als anderswo die geistlich-charismatische, aber nicht (im westlichen Sinn) amtliche Autorität der urchristlichen Wanderprediger und -propheten, die im Mönchtum Syriens wie auch Ägyptens weiterlebte.

¹⁴ Dies gilt etwa für Tertullian in Karthago; eine ergiebige Quelle für die Integration der Schule in die Gemeinde ist die angebliche „Apostolische Überlieferung“ Hippolyts; hier obliegt dem Lehrer neben dem Katechumenenunterricht auch der Segen (und Exorzismus?) über die Katechumenen (FC 1, 252. 254), außer in der letzten Zeit der Vorbereitung auf die Taufe, wo dieser Dienst durch den Bischof ausgeübt wird.

¹⁵ Deutsche Übersetzung (von W. Geerlings) aus FC 1, 253–255.

¹⁶ Den unlöslichen Zusammenhang von Versöhnung mit Gott und Rekonziliation mit der Kirche (Gemeinde) praktisch wiederentdeckt zu haben, ist das große Verdienst der in Anm. 9 genannten bußgeschichtlichen Studien von B. Poschmann und K. Rahner.

meinschaft der Heiligen ausschließt – notwendig, sie ist keinesfalls normaler Bestandteil des christlichen Lebens, im Gegenteil: ein Akt der Barmherzigkeit Gottes im Falle von dessen Scheitern. Daß jeder Christ tägliche Buße tun muß, auch als Getaufter, als Glied des Leibes Christi täglich von der Vergebung Gottes lebt, um die er im Vaterunser bittet, die ihm Gottes Wort zuspricht, gehört in einen ganz anderen Bereich.

Wie der Katechumene war der Büsser, wenn er um Rekonziliation nachsuchte, ein Christ mit verminderter Kirchengliedschaft. Er wurde für eine bestimmte, kanonisch entsprechend seinem Vergehen festgelegte Zeit in einen eigenen Büsserstand versetzt, im Westen – nach den freilich späten liturgischen Quellen für die öffentliche Buße¹⁷ – in einem eigenen Bußeröffnungsritus zu Beginn der Quadragesima, durfte am Gottesdienst nicht voll teilnehmen, jedenfalls nicht mit den Gläubigen beten, keine Oblationen darbringen und nicht kommunizieren; im Osten wurden die Büsser nach den Katechumenen vor dem Gebet der Gläubigen entlassen. Zuvor aber wurde für beide Gruppen von der Gemeinde Fürbitte eingelegt (Katechumenen- und Büssergebet), und sie wurden vom Bischof, dem Leiter der Gemeinde und Vorsteher des Gottesdienstes, gesegnet.¹⁸ In beiden Fällen zielen bereits die Gebete zur Segnung auf das Ziel der Taufe bzw. der Rekonziliation ab: zentraler Inhalt ist die Bitte um (Wieder-)Eingliederung in die Kirche, d. h. konkret die Ortsgemeinde, damit sie am (gottesdienstlichen) Lobpreis Gottes als Widerspiegelung des ewigen Lebens teilnehmen können. Der heutige byzantinische Taufritus enthält nach wie vor als ersten Akt das Gebet anläßlich der Einschreibung des Katechumenen zur Taufe („Gebet, um eine[n] zum Katechumenen zu machen“), in dem (unter Handauflegung) gebeten wird: „Schreib ihn ein in dein Buch des Lebens, vereine ihn mit der Herde, die dein Erbteil ist. [...] damit er dich preise, dich anbete, deinen großen und erhabenen Namen ehre und dich immer alle Tage seines Lebens lobe.“¹⁹ Die gleiche Gedankenverbindung von Kirchengliedschaft und Anteil an den ewigen Gütern weist ein byzantinisches Gebet über die Büsser aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts auf: „[...] damit sie der göttlichen Schar der Heiligen zugezählt und der unvergänglichen ewigen Güter gewürdigt werden“²⁰. Für den Westen vergleiche man ein Gebet aus einem Bußeröffnungsritus, welches die älteste liturgische Quelle für das öffentliche Bußverfahren, das Altgelasianum, enthält,²¹ in dem die Gemeinde um die Wiederaufnahme des Sünders in die Kirchengemeinschaft, und d. h. die eucharistische Gemeinschaft, betet (*ecclesiae tuae purificatum restitue ac tuo altario repraesenta*), damit er als Versöhnter (*ut ad sacramentum reconciliationis* – das bedeutet hier natürlich nicht „Sakrament der Versöhnung“ im scholastischen Sinn – *ammissus*) „zusammen mit uns deinen heiligen Namen lobpreise“ (*una nobiscum sancto nomini tuo*

¹⁷ Die älteste Quelle ist das Altgelasianum, damit kommen wir also wohl ins 7. Jahrhundert. Vgl. dazu MESSNER, Feiern (s. Anm. 6) 123–125; zur mittelalterlichen Weiterentwicklung des Bußeröffnungsritus ebd. 125f.

¹⁸ Vgl. can. 19 des sogenannten Konzils von Laodicäa, einer Kanonessammlung aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (FCCO 9,1,2, 138). Den ältesten Text für die Büssersegnung und -entlassung bieten die Apostolischen Konstitutionen 8,6 (SC 336, 162–166; deutsche Übersetzung in MESSNER, Feiern [s. Anm. 6] 96f).

¹⁹ ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. Rom 1873, 147; deutsche Übersetzung aus L. HEISER, Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. Trier 1987 (Sophia 25) 269.

²⁰ F. NAU, Littérature canonique syriaque inédite. In: ROC 14 (1909) 1–49, hier 47f.

²¹ Ed. Mohlberg nr. 364.

gratias agere mereatur). Dieser Wendung geht hier die Bitte voraus, „daß hinfort der Feind [der Teufel] keine Macht über sein Leben mehr habe“ (nec ultra inimicus in eius habeat animam potestatem); dies verweist auf die Einübung ins christliche Leben, denn die Befreiung von den Mächten des Bösen erweist sich im christlichen Lebenswandel. Die Katechumenen wurden exorzisiert (auch dem angesprochenen byzantinischen Gebet zur Einschreibung eines Katechumenen geht ein Exorzismus voraus: dreimaliges Anblasen und ebensooft Versiegelung mit dem Kreuzzeichen), und sie hatten diese Befreiung in ihrem Leben durch Taten der Liebe zu manifestieren. Diesem Ziel dient in der kanonischen Buße die Bußzeit (nach den altkirchlichen Kanones oft viele Jahre) mit entsprechenden Bußauflagen, die – jedenfalls von der Sache her – nicht als Genugtuung des Sünders für seine Sünde (sozusagen damit er durch gute Werke Gott versöhne) zu verstehen sind, sondern Hilfen für eine christliche Lebensgestaltung darstellen.

Am deutlichsten ist die sachliche und rituelle Parallelität von Taufe und zweiter Buße bei der Rekonziliation festzustellen: diese ist gleichsam eine Taufe in den Tränen der Buße, eine Reaktivierung des einmaligen Taufsiegels. Ersterer Gedanke wird im altrömischen Rekonziliationsritus am Gründonnerstag zur Sprache gebracht, wenn der Archidiakon zu Beginn in einer „postulatio“ den Bischof auffordert, die Büsser wieder in den Schoß der Kirche zurückzuführen, dadurch wie durch die bevorstehende Taufe in der Osternacht den Weinberg des Herrn zu vermehren:

„Nun ist die genehme Zeit, o ehrwürdiger Bischof, der Tag göttlicher Versöhnung und menschlichen Heils, an dem der Tod seinen Untergang und das ewige Leben den Anfang genommen hat, an dem im Weinberg des Herrn Sabaoth zu erneuern ist die Pflanzung neuer Rebzweige, daß er vom alten Fluch gereinigt werde. Denn wenn auch keine Zeit der Reichtümer und Güte Gottes bar ist, ist doch jetzt reicher durch Nachsicht die Vergebung der Sünden und voller durch die Gnade die Aufnahme der Wiedergeborenen. Wir werden zahlreicher durch die, welche vor der Wiedergeburt stehen, und wachsen durch die, die zurückkehren. Es waschen die Wasser, es waschen die Tränen. Dort [bei der Taufe] ist Freude über die Aufnahme der Berufenen, hier [bei der Rekonziliation] Freude über die Lossprechung der Büsser.“²²

Initiation und Rekonziliation der Büsser: beide sind im Ostermysterium grundgelegt, durch das die Macht des Bösen grundsätzlich gebrochen ist, beide haben das Ziel, in die Kirche einzugliedern und gerade so den Sünder mit Gott zu versöhnen.

Die Erneuerung („stärkere Ausprägung“) des Taufsiegels, das auch dem Todsünder nicht gänzlich verlorengehen kann, erbittet ein Rekonziliationsgebet, das sich in altkonstantinopolitanischen Euchologien häufig findet; es dient zur Wiederversöhnung von Apostaten, die, (durch Gefangenschaft) aus Unwissenheit (weil sie noch Kinder waren) oder durch Gewalt gezwungen, den christlichen Glauben verleugnet haben:

„Erleuchte seinen Sinn mit der Kraft und Energie deines allheiligen Geistes, damit der Funke der heilbringenden Taufe, der in seiner Seele verblieben ist, wieder angefacht durch den Wind der Gnade, geistig entzündet werde zu einer geistlichen Flamme und das Siegel, das ihm eingezeichnet ist, ausgeprägter erscheine, indem du seinem Herzen und seinen Gedanken durch das Zeichen des Kreuzes deines Christus die Hoffnung auf dich und die Erkenntnis der Wahrheit einprägst.“²³

²² Ed. Mohlberg nr. 353f; deutsche Übersetzung aus J. PASCHER, *Die Liturgie der Sakramente*. Münster 1955, 219–221 (nach der Version des nachtridentinischen Pontificale Romanum, wo der Text in zwei Teile aufgespalten ist).

²³ Kritische Edition und kurze Besprechung in M. ARRANZ, La „Diataxis“ du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats. Les sacrements de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain II-1. In: OCP 56 (1990) 283–322, hier 300–305.

Bemerkenswert ist hier neben dem Wortlaut die rituelle Praxis der Erneuerung des Siegels: wie bei der Taufe wird der Pönitent mit dem Kreuzzeichen bezeichnet (versiegelt) und damit seinem Herrn, Jesus Christus, übereignet. Das Gebet schließt mit der für die Rekonziliationsgebete der öffentlichen Kirchenbuße charakteristischen Bitte um die Wiedereingliederung in die Kirche, konkret in die Eucharistiegemeinschaft als Sakrament der Teilnahme am Reich Gottes: „Vereine ihn mit deiner heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, [. . .] würdige ihn der nicht zum Gericht reichenden Teilhabe [Kommunion] an deinen heilbringenden Mysterien und im kommenden Leben deines himmlischen Reiches.“

Der am weitesten verbreitete, seit Origenes²⁴ im Osten und Cyprian²⁵ im Westen nachweisbare Ritus zur Rekonziliation ist die Handauflegung. Im 3. Jahrhundert bezeugt die Didaskalie für den syrischen Raum, wo im Taufverständnis die Geistverleihung (im Sinne einer Salbung zum messianischen Herrscher und Priester entsprechend der Salbung Christi mit heiligem Geist, also Angleichung des Täuflings an Christus) das zentrale Motiv ist, rituell freilich als Salbung gestaltet,²⁶ die Entsprechung von Taufe und Rekonziliation der Sünder in der Deutung dieser Handauflegung (während des Gebetes der ganzen Gemeinde): wie die Taufe (also wohl: die Taufsalbung) vermittelt sie die Anteilhabe am Heiligen Geist und – sachlich gleichbedeutend – die Kirchengemeinschaft.²⁷ Ein Jahrhundert später erfahren wir aus Aphrahat, daß in der persischen Kirche auch bei der Rekonziliation eine Salbung in Brauch stand: der Ölbaum, „in dem das Zeichen des Lebensymbols ist, in dem die Gesalbten [= die Christen], die Priester, Könige und Propheten, vollendet werden, erleuchtet die Finsternisse, salbt die Schwachen und führt die Büssenden durch sein verborgenes Symbol heran“²⁸. In den liturgischen Quellen ist eine Salbung bei der Rekonziliation nicht nur im späteren, prinzipiell noch heute geltenden ostsyrischen „Ritus der Versöhnung“²⁹ zu finden, sondern auch in anderen Liturgiebereichen: so vor allem in einer byzantinischen Ordnung (διάταξις) für die Rekonziliation von Apostaten, handschriftlich dem Patriarchen Methodios (842–846) zugeschrieben, von dem sie tatsächlich stammen könnte³⁰. Hier ist sie stark an die postbaptismale Salbung angeglichen, durch die Verwendung von Myron und vor allem durch die bekannte, nunmehr auch im römischen Firmritus verwendete Formel „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes“ (σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου).

²⁴ Vgl. MESSNER, Feiern (s. Anm. 6) 93.

²⁵ Ebd. 91.

²⁶ Die alte syrische Tauftradition ist vor allem durch die Arbeiten von G. Winkler erhellt worden; vgl. als gute Zusammenfassung G. WINKLER, The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications. In: Worship 52 (1978) 24–45.

²⁷ Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments. With an Introduction and Notes by R. H. Connolly. Oxford 1929, 194: „And as thou baptizest a heathen and then receivest him, so also lay hand upon this man, whilst all pray for him, and then bring him in and let him communicate with the Church. For the imposition of hand shall be to him in the place of baptism: for whether by the imposition of hand, or by baptism, they receive the communication of the Holy Spirit.“

²⁸ PS 2, 10. Deutsche Übersetzung (von P. Bruns) aus FC 5/2, 529.

²⁹ Edition, französische Übersetzung und ausführliche Untersuchung in J. ISAAC, Ṭaksā d-ḥussāyā. Le rite du Pardon dans l'Église syriaque orientale. Rom 1989 (OCA 233).

³⁰ Edition und Besprechung der verschiedenen Versionen der Salbung in ARRANZ, „Diataxis“ (s. Anm. 23). Sie findet sich noch in den heute in Gebrauch befindlichen Euchologien: ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. Rom 1873, 473–478.

Als Fazit dieser fragmentarischen Bemerkungen wollen wir festhalten: Der Kontext der kanonischen, „öffentlichen“ Buße³¹ ist eine Kirche, die in deutlicher, erfahrbarer Abgrenzung zur nichtchristlichen Welt hauptsächlich in Stadtgemeinden existiert, in denen Erwachseneninitiation praktiziert wird als Übergang von der nichtchristlichen Gesellschaft in die eschatologische Heilsgemeinschaft der Kirche. Eingliederung in die Kirche als Sinnspitze von Initiation wie – im Grenzfall des Herausfallens aus der Heilsgnade – Rekonziliation der Büßer ist nicht bloß theologisches Postulat, sondern erfahrbare Wirklichkeit. Die Kirche lebt – tatsächlich – aus der Taufe als der Konkretion des Ostermysteriums am Glaubenden in der Zeit der Kirche; die Gemeinde erlebt – d. h.: sie, nicht bloß die je Betroffenen, feiert – (regelmäßig) die Feier der Initiation, welche nicht bloß Aufnahme in eine abstrakte Größe „Kirche“, sondern im Vollzug Einführung neuer Glaubender in die Kirche als eine bestimmte, zum Gottesdienst versammelte Gemeinde am Ort ist. Entsprechendes gilt für die Feier der Rekonziliation. Grund: Initiation wie Rekonziliation werden im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde vollzogen, die tatsächlich versammelt, nicht bloß abstrakt durch den Amtsträger vertreten ist. Der Amtsträger³² handelt nicht auf Grund besonderer „Befähigung“ zu bestimmten Akten, die Laien nicht durchführen können, auch nicht so sehr als Seelsorger, sondern als Hirt der Gemeinde, als deren Sprecher vor Gott, der die Verantwortung trägt, daß alles gemäß apostolischer Tradition geschieht, daß hier nicht eine partikuläre Gemeinde aus eigener Machtvollkommenheit agiert, sondern in Verbindung (κοινωνία) mit allen anderen Ortskirchen der una sancta catholica et apostolica ecclesia. Die seelsorgerliche (heilende) Dimension des Bußverfahrens (entsprechend natürlich auch des Initiationsprozesses) trägt nicht unbedingt der Amtsträger allein; seelsorgerliche Verantwortung haben grundsätzlich alle Christen, die mit dem entsprechenden Charisma ausgestattet sind, in der spätantiken und frühmittelalterlichen Kirche in ganz besonderem Ausmaß die Mönche.

Taufaufschub und Krankenbuße

Warum ist das kanonische Bußinstitut seit dem 4./5. Jahrhundert rapid in Verfall geraten? Man könnte als Antwort pastorale Unzukömmlichkeiten ins Treffen führen: die mit dem Prinzip der Einmaligkeit gegebene rigoristische Handhabung, vor allem aber seit dem 4. Jahrhundert vielfach nachweisbare Dauerfolgen der kanonischen Buße: Wer gezwungen war, sich dem Verfahren zu unterziehen, durfte auch nach erfolgter Rekonziliation nicht heiraten bzw. als schon Verheirateter den ehelichen Verkehr nicht wieder aufnehmen, er durfte bestimmte Berufe nicht ergreifen, konnte kein kirchliches Amt bekleiden – so jedenfalls nach dem Wortlaut der einschlägigen kirchlichen Kanones.³³ Dies alles hat bestimmt eine Rolle in der Umgestaltung des kirchlichen Bußwesens ge-

³¹ Die Redeweise von der „öffentlichen Buße“ (poenitentia publica) kündigt sich bei AMBROSIIUS an, der in de pæn. 2,10,95 (SC 179, 192) von „una pænitentia, quæ tamen publice agitur“ spricht.

³² Weil es um einen Vollzug geht, der die ganze Gemeinde angeht, handelt es sich im Normalfall um den Bischof in seiner Funktion als Gemeindegemeindehirt.

³³ Vgl. dazu G. MAY, Bemerkungen zu der Frage der Diffamation und der Irregularität der öffentlichen Büßer. In: MThZ 12 (1961) 252–268. In der Praxis wurde dies wohl nicht so streng gehandhabt; vgl. LEO I., ep. 167 inq. 13 (PL 54, 1207): die Heirat nach erfolgter Rekonziliation ist „res venialis“. Andererseits wurde auf der Synode von Agde 506, can. 15 (CChr.SL 148, 201) an-

spielt – aber der eigentlich entscheidende Grund liegt wohl nicht hier. Es hat sich seit dem Massenandrang zur Kirche, als es plötzlich von Vorteil und daher durchaus modern war, Christ zu sein, der Kontext geändert; die Grenze zwischen der Kirche als „Sondergesellschaft“ und einer nichtchristlichen Welt (der man ja in der Taufe entsagte und bis heute entsagt – Apotaxis) schwand mehr und mehr, Kirche und Gesellschaft deckten sich zunehmend. Und vor allem auch: es erfolgte eine gravierende Umgestaltung in der Praxis der kirchlichen Initiation. Der Aufschub der Taufe wurde zu einem bedeutenden Problem der Christenheit des 4. Jahrhunderts: Als Katechumene konnte man jahrelang, jahrzehntelang Christ sein, ohne gleich alle Verpflichtungen des Taufgelöbnisses auf sich zu nehmen.³⁴ In gewiß nicht zufälliger Synchronie zeigt sich in der Bußpraxis ein analoges Phänomen: Die (kanonische) Buße wurde aufgeschoben, aufs Totenbett verlegt, wo – aller Voraussicht nach – die Einmaligkeit der zweiten Buße keine Rolle mehr spielte, wo man keine Folgen des Bußverfahrens mehr zu tragen brauchte. Andererseits wurde diese Krankenbuße immer mehr zum normalen Bestandteil eines wirklich christlichen Lebens; aus der ursprünglich nur sehr zögernd und ausnahmsweise gewährten „zweiten Buße“ im eigentlich unerhörten Fall von „Todsünde“ wurde die selbstverständliche Praxis eines guten Christen: Am Totenbett wurde er rekonziliert, damit (wieder) zur Eucharistie zugelassen – das ist das „Viaticum“, das nach can. 13 des Konzils von Nicäa (325) niemandem zu verweigern ist.³⁵ Gewiß, die kanonische Buße lebte noch lange weiter, in Ost und West, aber zunehmend am Rand des kirchlichen Lebens.³⁶ Die Bußzeit konzentrierte sich, wie die Taufvorbereitung, auf die Vierzig Tage vor dem Osterfest; die kanonische Buße wurde im Mittelalter transformiert in allgemeine, für alle geltende Übungen täglicher Buße (Aschenauflegung am Aschermittwoch, Generalabsolution am Gründonnerstag; die Vierzig Tage als „Fastenzeit“)³⁷.

geordnet, daß im Normalfall jungen Menschen – wegen der Gefahr des Rückfalls – die zweite Buße nicht zu gewähren sei, also sozusagen amtliche Aufforderung zum Bußaufschub.

³⁴ Zu der Schwerpunktverlagerung des Katechumenats auf die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe (Photizomenat) und damit dessen beginnendem Verfall seit dem 4. Jahrhundert vgl. KRETSCHMAR, Geschichte (s. Anm. 1) 145–163.

³⁵ COD 12: Nach „altem und kanonischem Gesetz“ darf niemand die Wegzehrung (ἐφ'ὅδιον) verweigert werden. Dieser Kanon steht im Zusammenhang mit Bußkanones. So heißt es auch weiter: wer wieder gesund wird, muß in den Büsserstand aufgenommen werden (in die Büsserklasse der „Stehenden“, die am Gebet der Gläubigen, aber nicht an der Kommunion teilnehmen durften). Darüber hinaus muß aber ganz allgemein (καθόλου) jedem, der es begehrt, nach entsprechender Prüfung das Viaticum gereicht werden. Beim Verweis auf die „alte und kanonische“ Tradition ist etwa an can. 6 von Ankyra (314) zu denken, wo in der Situation der Christenverfolgung die Bußzeiten für Apostaten angeordnet werden, wobei bestimmt wird, daß der Büsser in Todesgefahr sofort rekonziliert wird (Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones. Hg. F. Lauchert. Freiburg/Br. 1896 [SQS 12] 31).

³⁶ Dabei ist für den Westen die interessante Tatsache festzustellen, daß im Verlauf des Mittelalters die öffentliche Buße, die in praxi immer weniger Bedeutung hatte, immer mehr ritualisiert und – durchaus beeindruckend – dramatisch gestaltet wurde (Bußeröffnung als Vertreibung Adams aus dem Paradies durch die „Adamspforte“; Rekonziliation als Prozession in die Kirche, wo die Büsser vom Bischof aufgenommen werden). Die Liturgie der öffentlichen Buße war wohl eine Art liturgisches Spiel. Diese Liturgie fand sich im Pontificale Romanum bis ins 20. Jahrhundert. Vgl. MESSNER, Feiern (s. Anm. 6) 122–134.

³⁷ Vgl. ebd. 130f.

Marginalisierung der Taufe und Privatbuße

Der Kontext für die Bußdisziplin änderte sich nochmals, und für die weitere Geschichte entscheidend, durch den Siegeszug der Kindertaufe; in dieser neuen Situation setzte sich ein völlig neues Bußregime durch.

Zwei Dinge sind für die weitere Bußgeschichte im Westen von Bedeutung. Zunächst einmal wird die Taufe durch die faktische Alleinherrschaft der (im Frühmittelalter ganz besonders stark exorzistisch gedeuteten³⁸) Kindertaufe³⁹ – sicherlich vor allem auf Grund der augustinischen Erbsündenlehre: Taufe wird vorwiegend zur (negativen) Befreiung von der Erbschuld – an den Rand des kirchlichen Lebens gedrängt, jedenfalls an den Rand der kirchlichen Erfahrung: die Kirche erfährt nicht mehr, daß sie aus der Taufe lebt. Die Taufe, oder besser: die Initiationssakramente sind nicht mehr der zentrale Gottesdienst, aus dem heraus man seine christliche Existenz führt. An ihre Stelle tritt im Verlauf des Mittelalters das (scholastisch gesprochen) „Bußsakrament“, wo man nunmehr die Rechtfertigung des Sünders, die Eröffnung einer neuen Existenz aus dem Evangelium erfahren kann.⁴⁰ Wie einst die Initiation auf die Eucharistie ausgerichtet war, dem Sakrament des Gottesreiches, so tritt das Bußsakrament nun sozusagen zwischen Taufe und Eucharistie. Wer voll an der Eucharistie teilnehmen, d. h. kommunizieren will, muß zuvor gebeichtet haben; das Bußsakrament wird zur notwendigen Erfordernis zur vollen Partizipation am kirchlichen Leben. Diese Verquickung von Beichte und Kommunion beginnt schon im Frühmittelalter⁴¹ und kulminiert im berühmten Kanon „Omnis utriusque sexus“ des 4. Laterankonzils von 1215 (DS 812), mit dem die Verbindung von Beichte und Kommunion allgemeine kirchliche Vorschrift wurde. Eine weitere interessante Verlagerung von der Initiation auf das Bußsakrament ist festzustellen: Die Beichtordines schreiben katechetische Elemente vor. Die Katechese ist bei der Säuglingstaufe natürlich ein postbaptismaler Vorgang, ebenso wie das Hineinwachsen in christliches Leben; die Beichte ist im Frühmittelalter eine Gelegenheit, die grundlegenden Wahrheiten des christlichen Glaubens dem Pönitenten zu verkünden und dessen Zustimmung dazu einzuholen.⁴² Ein Beispiel bietet ein Beichtordo, der dem Pöniten-

³⁸ Vgl. A. ANGENENDT, Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Hg. A. Zimmermann. Berlin 1977 (MM 11) 388–409, bes. 394–401.

³⁹ Anders verhält es sich natürlich in der frühmittelalterlichen Mission: Hier ist aber auch – wie bei der Kindertaufe – die (kollektiv gespendete) Taufe faktisch der Anfang der Bekehrung im Sinn von Katechisierung und Einübung christlicher Lebensweise, nicht wie im altkirchlichen Katechumenat deren Höhepunkt. Vgl. den in vielfacher Hinsicht informativen Beitrag von H.-D. KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050. In: KGMG 2/1 (1978) 11–76, bes. 45–59.

⁴⁰ Dies gilt noch, und zwar in ganz eminentem Ausmaß, von Luther, der ja die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben – gewiß: aus der Heiligen Schrift geschöpft, aber doch gleichzeitig ganz konkret in seinem spannungsreichen Verhältnis zum Bußsakrament als Mönch erfahren, am (von Gewissenszwang befreiten) Bußsakrament abgelesen hat.

⁴¹ Einige Belege in MESSNER, Feiern (s. Anm. 6) 174.

⁴² Nihil novi . . . Bekanntlich wurde in der lutherischen Orthodoxie die Einzelbeichte (als verpflichtende Abendmahlsvorbereitung) mit einem sogenannten „Abendmahlsverhör“ verbunden, in dem sich der Christ in den wichtigsten Stücken des Katechismus als firm zu erweisen hatte.

tiale Floriacense beigegeben ist.⁴³ Dieser beginnt mit einer Anweisung an den Priester, dem Pönitenten einen Abriß der Heilsgeschichte zu geben:

„Wie der Teufel wegen seines Stolzes von seiner Engelswürde gefallen ist und danach den Menschen aus dem Paradies vertrieben hat, wie sodann Christus zum Heil der Menschen durch den Schoß der Jungfrau in die Welt gekommen ist und nach der Auferstehung [sic!] den Teufel besiegt und die Welt von der Sünde erlöst hat und danach durch die Apostel die Gnade der Taufe weitergegeben hat, um den Menschen von der Sünde zu erheben [v. l.: abzuwaschen], und daß, wer gesündigt hat, in die Hölle geworfen wird zur ewigen Marter, wenn er nicht Buße getan hat; und daß, wer vor den Priestern die Beichte ablegt nach begangenen Verbrechen, den ewigen Lohn erlangen wird; und wie [Christus] am Ende der Welt kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten und jedem nach seinen Werken vergelten wird.“⁴⁴

Darauf wird der Pönitent gefragt, ob er denn auch all das glaube, insbesondere an die Auferstehung, und ob er Zutrauen habe, daß er bei der Beichte durch das Urteil des Priesters von Gott die Verzeihung erlange.⁴⁵ Ein sprechendes Beispiel für den Stellenwert, den die Beichte in der Auffassung des Frühmittelalters in der Heilsgeschichte einnahm.

Die zweite einschneidende, für die Bußgeschichte bedeutsame Änderung betrifft den veränderten kirchlichen Kontext, die andere Lebensform, in der die frühmittelalterliche Kirche gegenüber den spätantiken Stadtgemeinden des Mittelmeerraums existierte. Die bedeutenden kirchlichen Zentren waren nunmehr nicht mehr städtische Bischofskirchen, sondern Klöster, meist in Verbindung mit einem Heiligtum, einem heiligen Ort, an dem in den Reliquien die göttliche Gegenwart erfahren werden konnte. Die Mönche versahen den liturgischen Dienst in diesen Heiligtumsklöstern, aber sie wollten städtischen, näherhin: römischen Gottesdienst feiern, der doch die Norm für anständige Christenmenschen darstellen mußte; sie wurden deshalb auch in zunehmendem Maße Priester. Es vollzog sich eine gegenseitige Durchdringung von kirchlichem Amt und Mönchtum: die Mönche wurden Priester, die Priester wurden wie jene „heilige Männer“, die im Zölibat zu leben hatten, am besten in klosterähnlichen Gemeinschaften, also in *vita communis*. Die charismatische Vollmacht, die dem Mönch eignet, wenn er „geistlicher Vater“ geworden ist, wurde auch auf die Priester übertragen, damit in einem gewissen Ausmaß „verantwortlich“; die Priester wurden „Geistliche“ (Pneumatiker) genannt (was ursprünglich den Mönchen zukam). Der Priester war damit nicht mehr in erster Linie Hirt einer Ortsgemeinde, sondern Repräsentant Christi (was, wie viele andere frühmittelalterliche Anschauungen, freilich erst in der scholastischen Theologie seit dem 12. Jahrhundert theologisiert wurde).⁴⁶ In diesem Kontext ist es nicht verwun-

Vgl. E. BEZZEL, *Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte*. Stuttgart 1982 (CThM.C 10).

⁴³ Dabei ist zu beachten, daß mit wenigen Ausnahmen keine feste Zuordnung von Bußbüchern und Beichtordines besteht, letztere daher auch mit verschiedenen Bußbüchern oder ganz unabhängig von einem Bußbuch zirkulierten. Eine für CChr.SL längst angekündigte (der erste Band nunmehr für 1994) Neuedition der Bußbücher und Beichtordines ist überfällig.

⁴⁴ Nach der ganz unzureichenden vorläufigen Edition durch H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*. II. Düsseldorf 1898. Nachdr. Graz 1958, 340.

⁴⁵ Ebd. 340f.

⁴⁶ Die vorstehenden, gewiß viel zu undifferenzierten Sätze können hier natürlich nicht belegt werden. Für die frühmittelalterliche religiöse Mentalität verweise ich auf A. ANGENENDT, *Reli-*

derlich, daß für die zweite Buße anstelle des kraftlos gewordenen, abgegrenzte Stadtgemeinden und eine erfahrbare Initiation voraussetzenden kanonischen Bußverfahrens eine neue Gestalt entstand, zunächst in der ganz stadtlosen, besonders auf Klöster zentrierten irischen Kirche⁴⁷, von dort auf das Festland gebracht: die „Tarifbuße“, aus der sich im zweiten Jahrtausend die uns geläufige Form der Einzelbeichte entwickelte. Diese Geschichte ist hier jetzt nicht zu verfolgen.⁴⁸ Nur dies ist festzuhalten: Die neue Gestalt entstammt letztlich dem Mönchtum, ist eine Weiterentwicklung der seit dessen Ursprung praktizierten Mönchsbeichte⁴⁹, deren Sinn nicht die Rekonziliation von „Todsündern“, sondern die tägliche Offenlegung der „Gedanken“ (λογισμοί) vor dem „geistlichen Vater“ (bzw. der „geistlichen Mutter“) war. Das alte Mönchtum verstand sich als Büsserstand⁵⁰, das Mönchsleben war insgesamt eine Existenz ständiger Umkehr, ständigen Beweinens der Sünde, wobei in der monastischen Tradition nicht zwischen „Todsünde“ und „läßlicher Sünde“ unterschieden wird.⁵¹ Jede Sünde trennt von Gott, ist Wurzel weiterer Verfehlungen⁵², muß daher vor dem charismatisch begabten Mitbruder

giosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter. In: ALW 20/21 (1978/79) 28–55; für die Bedeutung der Heiligtumsklöster und die dort entstandene monastische Liturgie, besonders die Eucharistiefeier, in Nachahmung der römischen Stadtliturgie auf A. A. HAUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. Münster 1973 (LWQF 58); für den Zusammenhang mit der mittelalterlichen allegorischen Liturgieerklärung habe ich eine Skizze versucht in R. MESSNER, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West. In: ZKTh 115 (1993) 284–319. 415–434.

⁴⁷ Vgl. dazu jetzt L. KÖRNTGEN, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. Sigmaringen 1993 (QFRMA 7) 60–76.

⁴⁸ Vgl. zur Hinführung MESSNER, Feiern (s. Anm. 6) 158–180.

⁴⁹ Zur Mönchsbeichte ist nach wie vor grundlegend K. HOLL, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig 1898. Nachdr. Hildesheim 1969. Vgl. weiters die schöne Studie von H. DÖRRIES, Die Beichte im alten Mönchtum. In: DERS., Wort und Stunde. I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Göttingen 1966, 225–250, sowie zusammenfassend MESSNER, Feiern (s. Anm. 6) 134–146.

⁵⁰ In diesen Zusammenhang gehört auch die – gewiß mißverständliche – Rede vom Mönchsstand als „zweiter Taufe“. Dies ist sachlich auf die ganze monastische Existenz zu beziehen und steht in Konnex mit der Rede von einer „pœnitentia secunda“, in welche der Mönch eintritt. Die rituelle Parallelisierung von Taufe und Mönchsprofeß ist demgegenüber sekundäre Konkretion. Vgl. zum Thema H. BACHT, Die Mönchsprofeß als zweite Taufe. In: Cath(M) 23 (1969) 240–277.

⁵¹ Deshalb wird auch die kanonische Bußzeit relativiert. Vgl. in der alphabetischen Sammlung der Apophthegmata Sisoës 20: „Einige fragten den Altvater Sisoës: ‚Wenn ein Bruder fällt, hat er es dann nicht notwendig, ein Jahr Buße zu tun?‘ Er antwortete: ‚Hart ist diese Rede!‘ Sie darauf: ‚Aber doch wohl sechs Monate?‘ Wiederum sagte er: ‚Das ist viel!‘ Sie fuhren fort: ‚Dann vierzig Tage?‘ Wieder sagte er: ‚Das ist viel!‘ Schließlich sagten sie: ‚Was also? Ein Bruder fällt, und es trifft gerade das Liebesmahl, und er geht zum Mahle hinein?‘ Der Greis antwortete ihnen: ‚Nein! Sondern hier besteht die Notwendigkeit, einige Tage Buße zu tun. Ich vertraue auf Gott: Wenn ein solcher aus ganzem Herzen bereut, dann wird ihn Gott auch nach drei Tagen annehmen.‘“ Deutsche Übersetzung aus: Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Eingel. und übers. v. B. Miller. Freiburg/Br. 1965 (Sophia 6) 273.

⁵² In der monastischen Tradition fragt man daher statt nach Todsünden nach den „Wurzelsünden“ (Schema der acht bzw. sieben Hauptsünden seit Evagrius Ponticus). Vgl. zur Hinführung A. SO-LIGNAC, Péchés capitaux. In: DSP 12/1 (1984) 853–862.

(der als „Vater“ – $\alpha\beta\beta\alpha\zeta$ – die väterliche Güte Gottes repräsentiert) bekannt werden, damit dieser durch sein Mitleiden und sein wirkmächtiges Gebet die Sünde mitträgt. Diese Mönchsbeichte als wichtiges Mittel täglicher Umkehr und Buße, als Instrument der geistlichen Führung, wird im westlichen Frühmittelalter nun aber mit der „zweiten Buße“ verquickt: sie erhält zusätzlich die ihr ursprünglich fern liegende Funktion der Rekonziliation des Todsünders und wird genau in diesem Zusammenhang ritualisiert, indem ihr der Rekonziliationsritus der öffentlichen Kirchenbuße zuwächst. Verwaltet wird sie vom Priester, der nun die Doppelfunktion des „Geistlichen“ (Charismatikers) und des Gemeindegirten, der für die Rekonziliation mit der Kirche zuständig ist, einnimmt; ihr Forum ist nun aber nicht mehr die Öffentlichkeit der Gemeinde, sondern sie findet in der Abgeschiedenheit zwischen Beichtvater und Pönitenten statt. Die Rekonziliation mit der Kirche kann nicht mehr erfahren werden. Dies steht wieder in genauer sachlicher Parallelität zur Entwicklung der Taufe. Folge ist eine rituelle Minimalisierung bis hin zum *Rituale Romanum* von 1614, demgemäß die Beichte im wesentlichen aus dem Bekenntnis des Pönitenten, einem Zuspruch des Beichtvaters und der Absolutionsformel besteht, welche seit dem 13. Jahrhundert die alten Rekonziliationsgebete mit ihrer Bitte um Wiedereingliederung in die Gemeinde verdrängt hat. In der (sakramenten)theologischen Reflexion tritt auch das Moment der Versöhnung mit der Kirche als – konkret erfahrbarer – Modus der Versöhnung mit Gott immer mehr zurück gegenüber der unmittelbaren Versöhnung des Sünders durch den Christus repräsentierenden Priester mit Gott.

Fazit

Die geschichtlichen Bemerkungen sollten gezeigt haben, daß Umkehr und Versöhnung im Leben des Christen nicht nur sachlich auf dem Fundament der Taufe beruhen – dies wird wohl niemand bestreiten –, sondern darüber hinaus, daß es eine Interdependenz in der *Gestalt* von Initiation und Bußliturgie im jeweiligen Kontext der Gestaltung kirchlichen Lebens insgesamt gibt. Die vielbeschworene Versöhnung mit der Kirche als unmittelbarer Effekt des „Bußsakraments“ bleibt solange theologische Abstraktion ohne tatsächliche Konsequenz, als sie nicht erfahren werden kann, und zwar zuerst und vor allem in der Taufe erfahren werden kann. Wie ist unsere heutige Situation? Die Taufe kommt im kirchlichen Leben, und damit im Bewußtsein des durchschnittlichen Christen, praktisch nicht vor. Sie wird – nach einem neuen Kindertaufritual – nach wie vor sozusagen „im Winkel“, im Kreis der Familie, nicht der Gemeinde, in die der Täufling aufgenommen werden soll, vollzogen. Diese Praxis ist de facto das genaue Seitenstück zur – anscheinend weitgehend überwundenen – sogenannten „Privatmesse“, in der die Gemeinde faktisch fehlt. Die Liturgiereform hat (unserorts) im Bereich der Initiation bisher nur rituelle Änderung gebracht, keine doch so notwendige Änderung der Mentalität, kaum einen Schritt hin zur Ernstnahme auch der Taufliturgie als Gottesdienst der Kirche, der Gemeinde, die sich doch nicht bloß durch den Priester abstrakt vertreten lassen kann. Daß die Kirche aus der Taufe lebt, ist theoretisches Postulat ohne Entsprechung im tatsächlichen gottesdienstlichen Vollzug der Kirche. Taufbewußtsein kann nur geweckt werden, wenn erlebt werden kann, daß die Taufe Konsequenzen für das Leben hat, verbindliche Konsequenzen, die doch im Taufgottesdienst zugesagt werden. Die unterschiedslos (im besten Fall schlechten Gewissens) gewährte Kindertaufe läßt Taufe als Umkehr, Lebensänderung implizierende Sache nicht in Erscheinung tre-

ten; die faktische Situation weitgehenden Unglaubens trotz vollzogener Taufe kontrariert das Postulat von Initiation als Sakrament des Glaubens und der Umkehr. Die Ordnung der Erwachseneninitiation, eine sehr glückliche Frucht der Liturgiereform, die hier als notwendiges Korrektiv dienen könnte, denn Taufe ist von der Sache her primär Erwachsenentaufe, ist in unserem Sprachgebiet noch kaum rezipiert. Erst ihre Umsetzung in das kirchliche Leben, erst eine gründliche Neuordnung der Taufe insgesamt, in der dann Eingliederung in die Kirche, in eine konkrete Ortsgemeinde, erlebt werden kann, wo dann die Gemeinde die Taufe wieder als ihre Sache ansieht, als ihren sie begründenden und immer wieder bereichernden Gottesdienst erfährt, könnte auch eine Neuordnung der Bußpraxis ermöglichen. Die faktische Deckungsgleichheit von Kirche und Gesellschaft ist vorbei, die neuen, immer deutlicher werdenden Grenzen zwischen beiden machen für Taufe wie Rekonziliation der Sünder die Verbindlichkeit des Glaubens, des im Gottesdienst gefeierten Glaubens, zur dringenden Voraussetzung tatsächlich reformierter, unserer Zeit entsprechender Tauf- und Bußliturgie.

„Allherrscher, ewiger Gott, Herr des Alls, Schöpfer und Lenker allen Seins, [. . .] der du dem Sünder deine Güte als Unterpfand zur Umkehr geschenkt hast, schau auf diejenigen, die vor dir den Nacken der Seele und des Leibes gebeugt haben; denn du willst nicht den Tod des Sünders, sondern seine Umkehr, daß er sich abwende von seinem schlechten Weg und lebe. Der du die Umkehr der Niniviten angenommen hast, der du willst, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, der du den Sohn, der seinen Lebensunterhalt in Ausschweifung vergeudet hat, mit väterlichem Herzen wegen seiner Umkehr angenommen hast, nimm auch jetzt die Reue derer an, die dich bitten; denn es gibt keinen, der nicht ein Sünder ist vor dir; wenn du auf das Unrecht schaust, Herr, Herr, wer könnte bestehen? Denn bei dir ist die Versöhnung. Und stelle sie deiner heiligen Kirche wieder in ihrer früheren Würde und Ehre her durch Christus, unseren Gott und Erlöser, durch den dir Ehre und Anbetung erwiesen sei im Heiligen Geist in alle Ewigkeit. Amen.“

Auszug aus einer Büssersegnung der Apostolischen Konstitutionen 8,6; das gesamte Segensgebet findet man in: SChr 336, 162–166.

Josef Schermann und Paul Mascher, Innsbruck

Das Geschenk der Versöhnung *Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck*

Ein Arbeitsbericht

Im März 1994 setzte Bischof Dr. Reinhold Stecher ein Dokument in Kraft, das eine weitreichende Zielsetzung hat: Die Erneuerung der Buß- und Versöhnungskultur in der Diözese Innsbruck im Kontext der postmodernen Gesellschaft, aufbauend auf den biblisch-christlichen Grundlagen. Es geht dabei um den Kern der Frohen Botschaft: „Gott hat die Welt mit sich versöhnt. [. . .] Laßt euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5,19f).

Vorausgegangen waren diesem bedeutungsvollen Schritt ein intensiver, über ein Jahr dauernder Prozeß des Nachdenkens, des Gespräches auf verschiedenen Ebenen und des Formulierens im Redaktionskomitee. Anlaß dafür waren Vorstöße von verschiedenen Seiten, die die Defizite und Probleme der traditionell-kirchlichen Bußpastoral aufzeigten, die in oft völlig anderen Verhältnissen weithin unreflektiert noch eingefordert wird.

Der „Leidensdruck“ führte schließlich dazu, daß sich der Priesterrat diesen Entwicklungen stellte und einen Studientag im Notburgaheim in Eben am Achensee, Tirol, durchführte. MitarbeiterInnen in den Bereichen Gemeindeseelsorge, Religionsunterricht und in Beratungsstellen setzten sich mit Theologieprofessoren (Martin Hasitschka SJ, George Vass SJ und Hans-Bernhard Meyer SJ) zusammen, um die unverzichtbaren biblischen, lehramtlichen, geschichtlichen und liturgischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der christlichen Botschaft und Kultur von Schuld, Umkehr und Vergabung zu bedenken.

Zur konkreten Weiterarbeit wurde im Anschluß daran ein Redaktionskomitee gebildet, das die wesentlichen Punkte für die Erneuerung der Bußpastoral in der Diözese Innsbruck als Vorlage an den Priesterrat zusammenstellen sollte; dem Redaktionskomitee gehörten Regina Brandl vom Katechetischen Institut der Universität Innsbruck, Paul Mascher von der Abteilung Gemeinde im Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck, Univ.-Prof. Hans-Bernhard Meyer vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der Universität Innsbruck, Pfarrer Karl Plangger von Neu-Rum und Josef Schermann vom Religionspädagogischen Institut der Diözese Innsbruck an.

Bei der Zusammenkunft des Priesterrates am 25. November 1993 konnte schließlich der 24 Seiten umfassende Entwurf zu den diözesanen Leitlinien besprochen werden; das Papier wurde grundsätzlich angenommen. Nach Einarbeitung einiger Änderungen wurden die Leitlinien im Priesterrat neuerlich diskutiert und daraufhin vom Diözesanbischof Dr. Reinhold Stecher bestätigt.

Diese Leitlinien wenden sich in erster Linie an alle in der Seelsorge Tätigen, an die Priester, Diakone, Frauen und Männer im kirchlichen Dienst, an Katechetinnen und Katecheten sowie an die Verantwortlichen in den Pfarrgemeinden; darüber hinaus sind alle Personen angesprochen, die im Rahmen ihrer beruflichen und außerberuflichen Tätigkeiten und Kontakte mit Fragen der Schuld und Versöhnung konfrontiert werden, so z. B. Ärzte, Pflegepersonal, TherapeutInnen und MitarbeiterInnen in den Beratungsstellen.

Die Leitlinien werden vom Bischöflichen Ordinariat Innsbruck als pastorale Handreichung veröffentlicht. Die notwendige Umsetzung dieser Vorstellungen und Einsichten wird durch begleitende Veranstaltungen mit den genannten Personen(gruppen) unterstützt. So sollen die Anliegen im Umgang mit Schuld und Versöhnung schwerpunktmäßig und möglichst auf allen Ebenen aufgegriffen werden. Dadurch soll für die Menschen das Geschenk der Versöhnung aus Gott und durch Jesus neu erfahrbar werden.

Das Dokument ist in sechs Abschnitte gegliedert. Die einzelnen Absätze sind fortlaufend durchnummeriert; insgesamt hat es 59 Nummern und einen siebenteiligen Anhang. Im folgenden werden die einzelnen Abschnitte des Dokuments in den wesentlichen Aussagen zusammengefaßt und teils auch wörtlich wiedergegeben. In den Klammern sind die jeweiligen Nummern angegeben.

1. Situationsbeschreibung (Nr. 1–28)

Vor jeder Therapie ist eine Diagnose unverzichtbar. Darum geht es im ersten Teil um eine ehrliche und ernsthafte Beschäftigung mit der gegenwärtigen kirchlichen Praxis von Buße und Vergebung, im Umgang mit Sündern und Schuld. Ein vielschichtiges, teils widersprüchliches Bild zeigt sich. Das Thema Beichte und Buße ist innerkirchlich ein „heißes Eisen“; mitunter herrscht große Ratlosigkeit.

Auf die Frage „Wozu beichten?“ geben Christen heute sehr unterschiedliche Antworten zu ihrem Bußverständnis und zur persönlichen Beichtpraxis (vgl. auch die Beiträge von Meßner und Weiß in diesem Heft). Viele Gläubige zeigen sich interessiert an einem Gespräch mit dem Thema Beichte. Aber für viele andere – auch kirchlich aktive – ist die Beichte kein Thema mehr.

Die traditionelle Bußpraxis greift in weiten Kreisen des Kirchenvolkes nicht mehr. Auf die Einladung zum Bußsakrament verhalten sich Gläubige recht unterschiedlich: Die tatsächliche Praxis reicht von der häufigen Beichte mancher Gläubigen bis zum faktischen Verzicht auf dieses Sakrament bei vielen anderen.

Diese Probleme zeigen *Schwächen der gegenwärtigen Bußdisziplin* auf. Einige davon werden in den „Leitlinien“ genannt:

- Die Engführung auf die Einzelbeichte: Die Beichte wird oft als der einzig gültige und wirksame Weg der Sündenvergebung und Versöhnung hingestellt und angeboten. Das verbreitete Verlangen nach Versöhnung und nach einer erneuerten Bußpraxis bleibt so weitgehend unerfüllt.

- Kein sinnvolles und hilfreiches Angebot: Verwundungen durch frühere Beicht Erfahrungen belasten Menschen und machen es ihnen schwer, einen positiven Zugang zu finden. Auf der Suche nach anderen Formen des Umgangs mit Schuld und des Zuspruchs von Vergebung werden sie von der Kirche und ihren Seelsorgern oft allein gelassen.

- Belastend statt befreiend: Manche erfahren die Beichte durchaus als heilend und befreiend. Aber viele erleben sie als eine bedrückende, mit Angst verbundene Last, der man lieber ausweicht. Angst und Bedrückung verstellen den Blick auf den inneren Zusammenhang zwischen der Erfahrung der befreienden und erlösenden Liebe Gottes und der mit ihr geschenkten Chance zu einem Leben aus dieser Erfahrung.

- Man beichtet und es ändert sich doch nichts: Der formalisierte Beichtvorgang wird als lebensfremd und wenig hilfreich erfahren. Die liturgischen Formen von Vergeben und Versöhnen wirken für viele Menschen wie vom wirklichen Leben abgehobene Ri-

ten gegenüber jenen Formen des Versöhnens, die im Alltag („am Tatort“) möglich sind und praktiziert werden. Ein klärendes Gespräch und eine ihre Situation treffende Weisung finden sie eher außerhalb der Beichte und oft nicht bei einem Priester. Darum wird die Verpflichtung, gerade im Beichtstuhl und vor einem Priester ihre ganz persönlichen Schwierigkeiten und Fehler zu bekennen, oft nicht verstanden.

– Wiedergutmachung im Alltag und weniger in der Beichte: Es werden im Grunde immer wieder nur alltägliche Fehler gebeichtet, die man aber direkter und besser bereinigt, wenn man sie an Ort und Stelle in Ordnung bringt. Denn nicht das Beichten, sondern die fällige Entschuldigung und ähnliches ändert die Situation.

– Die Einzelbeichte wird von der Kirche als eine Art Machtmittel eingesetzt: Will die Kirche damit die Gläubigen auf dem rechten Weg halten? – so fragen sich manche; und warum soll es überhaupt notwendig sein, die Kirche und den Priester einzuschalten, wenn es darum geht, mit Gott und den Mitmenschen ins reine zu kommen?

Viele Probleme der Bußpastoral haben ihren Grund in den *geänderten Lebensbedingungen*:

– Die Gesellschaft ist geprägt durch Leistung, Konkurrenz und Karriere.
– Autorität und Institutionen gelten wenig.
– Wachsendes Verlangen nach Freiheit und Selbstbestimmung, aber auch nach Frieden und Übereinstimmung mit sich selbst und der Umwelt; Schuld und Versagen gefährden dies.

– Man neigt dazu, Schuld zu leugnen und zu verdrängen; es ist aber schwer, die subtilen Schuldverdrängungsmechanismen aufzudecken.

– Schuld wird manchmal auch gar nicht erkannt. Warum soll etwas falsch sein, was viele andere auch tun? – so fragen sich viele.

– Es mangelt an der Fähigkeit, sich selbst und erst recht den anderen gegenüber Schuld einzugestehen.

– Eine andere Gefahr liegt darin, sich mit Verstehen und Entschuldigen zu begnügen. Dabei werden die Schuld und die Schuldigen nicht wirklich ernst genommen; der Weg zur Versöhnung wird verbaut und damit auch die Möglichkeit, Verantwortung für begangene Schuld auf sich zu nehmen.

– Es schwindet die Bereitschaft, das Nichtbeachten von Geboten oder Verboten nur deshalb als schuldhaft anzuerkennen, weil sie von gesellschaftlichen oder kirchlichen Autoritäten erlassen worden sind. Das Gewissensurteil orientiert sich zunehmend nicht an obrigkeitlichen Weisungen. An die Stelle treten vielfältige, gegensätzliche und wechselnde Wertangebote.

– Die Begriffe Schuld und Sünde sind in ihrer Bedeutung oft nicht klar. Trotzdem spüren die Menschen, daß vieles in ihrem persönlichen und im gemeinschaftlichen Leben nicht in Ordnung ist. Sie suchen Hilfe, um die oft bedrängenden Fragen beantworten zu können: Was ist Sünde? Wann lade ich Schuld auf mich, die ich persönlich verantworten muß? Wonach richte ich mein Leben aus? Was hat das mit Gott, mit der Kirche, mit den Menschen zu tun, mit denen ich zusammenlebe? Gibt es Schuld, die eine Gemeinschaft, ein Gemeinwesen oder eine Gesellschaft gemeinsam verantworten muß?

Ein Blick auf die *Bußpastoral in den Pfarrgemeinden* zeigt weitere Gegebenheiten:

- Vielerorts ist die Einzelbeichte die einzig geltende und geübte Form der Sündenvergebung.
- Die Überbetonung der sakramentalen Form führt zu einer Verarmung. Die Vielfalt an möglichen Wegen und Formen liturgischer Versöhnung und Sündenvergebung wird selten genützt.
- Ein routinemäßiger Vollzug des Bußsakramentes wird durch den Priestermangel (fehlende Beichtpriester, Zeitdruck) verstärkt; die mangelnde Befähigung der Beichtväter sowie die Unangemessenheit des Beichtortes sind wenig einladend und gefährden die Wirksamkeit des Sakramentes.
- Sünde, Schuld und Vergebung werden unangemessen individualisiert; die gemeinschaftliche Ebene von Schuldigwerden und die entsprechende Versöhnung mit der und durch die Gemeinde fällt in der bisherigen Praxis weithin aus.
- Bußgottesdienste, die mancherorts gefeiert werden, erfreuen sich großer Zustimmung; häufig werden sie auch von Gläubigen anderer Gemeinden besucht.
- Die aus dem Beispiel Jesu ersichtliche Reihenfolge von Zuspruch des Versöhnt-Seins und der sich erst daraus ergebenden Möglichkeit zur Umkehr wird in der gegenwärtigen kirchlichen Praxis vielfach verkehrt.

In der Bußerziehung kommt normalerweise dem *Religionsunterricht* aller Schulen eine große Aufgabe zu. Es wird nach wie vor erwartet, daß die SchülerInnen auf das Bußsakrament vorbereitet und wenigstens zu den besonderen Zeiten des Kirchenjahres Schulbeichten vorgesehen werden.

– Die Erstbeichte in der zweiten Klasse Volksschule stellt einen Sonderfall dar. Hier gibt es viele positive Ansätze. Die Frage bleibt aber offen, ob Kinder in diesem Alter schon so schuldhaft werden, daß das Bußsakrament notwendig ist.

– An Volks- und Hauptschulen – und zum Teil auch an der Unterstufe von Gymnasien – gibt es eine durchgehende Bußpastoral in der Form, daß regelmäßige Beichttermine angeboten werden; die Klassen werden dazu im Normalfall zur Kirche geführt.

– An den Höheren Schulen ist die Situation insofern anders und schwieriger, als die Jugendlichen in einer persönlichen Umbruchssituation stehen, die persönliche Bindung zur Pfarrgemeinde nicht mehr in jedem Fall gegeben ist und die SchülerInnen aus den verschiedensten Gemeinden kommen. Die Bußpastoral ist von Schule zu Schule recht unterschiedlich. Sie reicht von der regelmäßigen, klassenweisen Beichte bis zum völligen Mangel.

Die Probleme in der Bußpraxis von Pfarren und Schulen wie jedes einzelnen Christen fordern die Verantwortlichen heraus, nach Wegen zu suchen, wie der Einladung Jesu zu Umkehr und Versöhnung heute gefolgt werden kann.

2. Theologische Begründung (Nr. 29–36)

„Die Wirksamkeit der täglichen Buße zur Vergebung leichter Sünden, der Gemeinschaftscharakter von Sünde, Umkehr und Versöhnung sowie die Bedeutung der Versöhnung mit der Kirche für die Versöhnung mit Gott sind leider weithin in Vergessenheit geraten und werden erst allmählich wiederentdeckt“ (Nr. 36). Die theologische Begründung der Leitlinien dient dieser Wiederentdeckung und versucht so neue und erneuerte pastorale Konsequenzen vorzubereiten.

„In der Taufe hat Gott uns mit sich versöhnt“ (Nr. 29). Diese einfache und klare Feststellung ist Ausgangspunkt. Die Zuwendung Gottes, seine Liebe, die uns zu seinen Söhnen und Töchtern macht, zu Schwestern und Brüdern Christi, ist die aller Versöhnung, Umkehr und Buße zugrundeliegende Wirklichkeit.

Die geschenkte Versöhnung ist zuvorkommende Gnade, Gabe Gottes und Aufgabe, Berufung: Selber versöhnt und versöhnend zu leben mit den Menschen, den menschlichen Gemeinschaften, mit der ganzen uns anvertrauten Schöpfung. „Modell eines solchen Lebens ist Jesus“ (Nr. 32), der sich den Sündern zuwendet und ihnen auch den Auftrag gibt, Sünden zu vergeben.

Wie die Taufe und das Vertrauen in Gott von den christlichen Gemeinden (der Kirche) vermittelt ist, so berührt es auch diese, wenn die Getauften ihrer Berufung nicht gerecht werden. Es stellt sich das Problem der Gemeinden und der Sünder, die die kirchliche Gemeinschaft gefährden. „Im Neuen Testament gibt es bereits Hinweise darauf, wie man versucht hat, diese Frage zu lösen, aber keine für alle Zeiten verbindliche Form für die Wiederversöhnung“ (Nr. 33).

Im weiteren wird die Unterscheidung von „schwerer“ Sünde und „täglicher“ Sünde dargelegt. Nach dem Zeugnis der Schrift gibt es Sünden, die vom Reich Gottes ausschließen (vgl. 1 Kor 6,9f). „Frei und bewußt begangen sind derartige Sünden Ausdruck einer Grundentscheidung, die die Annahme der von Gott geschenkten Freiheit zu einem versöhnten Leben verweigert und die Gemeinschaft [. . .] mit der Kirche aufkündigt“ (Nr. 34). Die Wiederversöhnung aufgrund solcher schwerer Sünden hat in der Geschichte viele Formen angenommen und geschieht seit dem Mittelalter in der Form der sakramentalen privaten Einzelbeichte. „Eine Verpflichtung zu dieser Form der Wiederversöhnung besteht immer nur dann, wenn jemand schwer gesündigt hat“ (Nr. 34).

„Tägliche Sünden“ beeinträchtigen das Glaubens- und Zusammenleben der Menschen. „Ihre Vielfalt entspricht nach dem Zeugnis der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche der Vielfalt der gültigen und wirksamen Wege der Versöhnung“ (Nr. 35).

Als wirksame Wege der Versöhnung im Alltag, die auch Zeichen der Umkehr sind, werden beispielhaft angeführt: Wiedergutmachung, Sorge für Arme und Notleidende, Gewissenserforschung, geistliche Begleitung, geschwisterliche Zurechtweisung. Als liturgische Formen der Annahme der Versöhnung Gottes: Schuldbekennntnis der Meßfeier, Bußgottesdienst, Empfang der Eucharistie, „Andachtsbeichte“, Hören und Bedenken des Wortes Gottes.

Die vielen Wege der Versöhnung (neu) zu sehen, sie ernstzunehmen und recht zu bewerten ist Grundlage für die nachfolgenden pastoralen Kapitel der Leitlinien.

3. Erneuerung der Bußpastoral in den Gemeinden (Nr. 37–43)

In den kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften muß „die Frohe Botschaft von der Versöhnung Gottes mit den Menschen verkündet und die Erfahrung eines versöhnten Lebens der Menschen miteinander ermöglicht werden“ (Nr. 37). Zugleich mit der Verkündigung geht es in den Gemeinden um die Ermöglichung einer Versöhnungskultur, die im besonderen von der konkret gelebten Versöhnung im Alltag der Menschen ausgeht und diese entsprechend der Botschaft (neu) bewertet. Versöhnendes Handeln sind alle Bemühungen von Menschen, ihre eigene Verantwortlichkeit für sich selber, für die Gemeinschaft, für die Welt und die Schöpfung wahrzunehmen und zu stärken.

Die Vielfältigkeit dieses Handelns wird, wie schon in der theologischen Begründung, an konkreten Beispielen erläutert: Um Verzeihung bitten und Vergebung gewähren; Aussprache (mit Hilfe Dritter); Formen der Beratung und Therapie; geistliches Heilungsgespräch; Übungen der Frömmigkeit; Hilfe und Engagement für Notleidende, für Gerechtigkeit und Frieden, für die Bewahrung der Schöpfung; usw. „Besondere Beachtung verdienen alle Formen geistlicher Begleitung, die aus einer Funktion der Beichtseelsorge wieder zu einer eigenständigen pastoralen Aufgabe für Priester und Laien wird“ (Nr. 38).

Als Anregung enthalten die Leitlinien die Gestaltung der Quadragesima (oder Adventzeit) als Versöhnungszeit der Gemeinde. Diese ist als eine Einübungszeit in eine Versöhnungskultur gedacht. Die verschiedenen kategorialen und pfarrlichen Gruppen, die Gemeinde als ganze und die einzelnen Gläubigen sollen sich in ihrem Versöhnungshandeln bestärken, neu ausrichten und auch korrigieren. „Die Feiern der Versöhnung sollen (dabei) immer einen vorangegangenen Prozeß abschließen bzw. diesem einen neuen Impuls geben. Sie sollen einen deutlichen Bezug zu diesen Prozessen haben, diese in die Dimension des Heilswillens und Heilshandelns Gottes stellen“ (Nr. 39).

Die liturgischen Feiern, besonders die Feier der Eucharistie, müssen in ihrem versöhnungsstiftenden Charakter viel deutlicher gesehen und anerkannt werden. Dies erfordert eine sorgfältige und vielfältige Gestaltung der Gottesdienste. Bei der Meßfeier sind besonders zu beachten das Allgemeine Schuldbekenntnis, die Kyrierufe (diese sind kein „Bußakt“!), fallweise die Umgestaltung des Wortgottesdienstes oder das Vorstellen eines Taufgedächtnisses.

Es werden zwei Grundformen von eigenständigen Versöhnungsgottesdiensten angesprochen:

- Versöhnungsgottesdienste für verschiedene Gruppen mit ihren Bedingtheiten als Hinführung zum „Versöhnungsgottesdienst der Gemeinde“ bzw. zum Empfang des Bußsakramentes.

- Versöhnungsgottesdienst der ganzen Gemeinde als eine festliche Feier der Versöhnung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. Dabei soll die Verantwortung der Einzelnen und der Gemeinschaft der Gläubigen füreinander sowie ihre Solidarität mit der Welt ausgedrückt werden. Der Zuspruch soll durch den Leiter/die Leiterin in deprekativer Form an die Einzelnen, mitten in der Gemeinschaft, gegeben werden (vgl. Strukturmodell unten).

Obwohl die Beichte nur bei schweren Sünden verpflichtend ist, wird sie als „Andachtsbeichte“ empfohlen. Auch für die Beichtenden soll der Bezug zur Gemeinde z. B. durch einen Dank bei der Gemeindemesse und durch die Mitfeier des Versöhnungsgottesdienstes hergestellt werden.

4. Mit Kindern auf dem Weg der Versöhnung (Nr. 44–51)

In der Bußerziehung bei Kindern, besonders in der Hinführung zur Erstbeichte, gibt es einerseits ein vielfältiges Bemühen um eine kindgerechte Ausformung, wodurch der befreiende und geschenkhafter Charakter der Versöhnung immer wieder deutlich wird. Andererseits bestehen Ängste und Unsicherheiten: Kinder ängstigen sich, vor „einem Gericht zu stehen“; Eltern sind unsicher aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen; Priester wagen es nicht, neue Wege zu gehen; die Beichte wird oft als notwendige Voraussetzung für jeden Kommunionempfang hingestellt.

Aus dem bisher gesagten nun einige Anregungen, wie Sündenvergebung nach dem Beispiel Jesu auch für Kinder hilfreich und befreiend werden kann:

– „Die verschiedenen gültigen und wirksamen Formen und Möglichkeiten der Versöhnung müssen bekannt gemacht, gelehrt und praktiziert werden“ (Nr. 45). Versöhnung muß im Alltag, z. B. in der Familie und in der Klasse, erfahren und eingeübt werden; ebenso braucht es Erfahrungen in gemeinschaftlichen Formen der Versöhnung, z. B. zu besonderen Zeiten und Anlässen und in der sakramentalen Einzelbeichte.

– „Alle Formen der Versöhnung sollen als froh- und freimachende Feier, die Angst gar nicht aufkommen läßt, erfahren werden“ (Nr. 46). Ausgangspunkt und Inhalt der Bußerziehung muß sein: Gott liebt mich, darum verzeiht er auch; zuerst bin ich der liebenswerte Mensch, dann erst der fehlerhafte und schuldige („der begnadete Sünder“). Konkret kann das Befreiende in vielfältiger Weise zum Ausdruck kommen: in der zeitlichen Ansetzung (z. B. im Rahmen der „Religiösen Übungen“ und nicht in der Freizeit), im äußeren Rahmen (z. B. ein Ausspracheraum), im befreienden und heilenden Gespräch (keine „Gerichtssitzung“, kein bloßes Ausfragen oder Urteilen) sowie in der anschließenden Feier mit kindgerechtem Spielen, Singen, Erzählen, Essen und Trinken.

– „Die Erziehung zu Buße und Versöhnung, aber auch die Hinführung zur kirchlichen Versöhnungspraxis ist in erster Linie Aufgabe der Familie“ (Nr. 47). Besondere Sorgfalt muß daher auf die Begleitung der Eltern gelegt werden (z. B. durch Elternabende, Elternseminare, Elternbriefe und ähnlichem). Weiters muß auch die christliche Gemeinde ihre Verantwortung in der Bußerziehung sehen und wahrnehmen (z. B. durch eine Gebets-Patenschaft).

– „Eine Entkoppelung von Erstbeichte und Erstkommunion ist anzustreben“ (Nr. 48). Versöhnung und Eucharistie sollen als eigenständige Sakramente gesehen und erfahren werden können. Die Erstbeichte sollte nicht „Tor“ zur Erstkommunion sein. Das kann einmal erreicht werden durch ein möglichst frühes Ansetzen der Erstbeichte (z. B. im Advent vor der Erstkommunion) oder dadurch, daß Erstbeichte und Erstkommunion in verschiedenen Schuljahren stattfinden. Aus entwicklungs- und glaubenspsychologischen Gründen wäre die Erstbeichte im 3. oder 4. Schuljahr wünschenswert.

– „Eine ‚Verpflichtung‘ zur (sakramentalen) Wiederversöhnung, also zum Bußsakrament, besteht auch für Kinder nur bei ‚schwerer‘ Sünde“ (Nr. 49). Obwohl Kinder kaum (objektiv) schwer sündigen, kann es gut und sinnvoll sein, mit ihnen Versöhnung auch in dieser Form einzüben. Günstig ist es, wenn diese Einübung für alle Kinder nicht klassenweise geschieht, sondern in einer Gruppe oder auch einzeln gehalten wird.

– „Die Hinführung der Kinder zur Erstbeichte darf nicht Endpunkt der Bußerziehung sein“ (Nr. 50). Von diesem ersten Schritt auf dem Weg müssen Umkehr und Versöhnung ständig weiter entfaltet werden.

– „Bei allen Bemühungen sind das Alter und die Auffassungsgabe der Kinder zu berücksichtigen und entsprechend ist auf Angemessenheit im Angebot und in der Form zu achten“ (Nr. 51). Der wichtigste Grundsatz in der Bußerziehung und bei der Feier der Vergebung ist der der Kindgemäßheit. Aber selbst bei größtem Bemühen kann es zu Schwierigkeiten kommen, weil Versöhnung und Befreiung nicht immer erfahren und keineswegs verordnet werden kann.

*5. Religionsunterricht mit Jugendlichen:**Wege zu einer mündigen Versöhnungspraxis (Nr. 52–59)*

Im Religionsunterricht gerade an Höheren Schulen hat man zunehmend mit kirchenfernen SchülerInnen zu rechnen. Religionsunterricht bei jugendlichen SchülerInnen hat daher in erster Linie eine helfend-begleitende (diakonische) Funktion; die Jugendlichen sollen zur Entscheidung für Glauben und Kirche hingeführt werden. Von daher ergibt sich, daß der Empfang des Sakraments der Buße nicht der Anfang einer diakonischen Glaubensbegleitung und Bußerziehung ist, sondern ein Ziel. Schließlich kann der Religionsunterricht das nicht ersetzen, was Familien, Jugendgruppen und Gemeinden leisten sollten, aber oft nicht mehr oder nicht genügend tun.

„Der Religionsunterricht ist nicht in erster Linie Sakramentenkatechese; daher kann sein Ziel nicht die Hinführung der SchülerInnen zum oftmaligen Beichten sein. Die immer wieder erhobene Forderung nach der klassenübergreifenden Schulbeichte ist aus diesen Gründen ein fragwürdiges Desiderat“ (Nr. 53). Die Bedingungen von Schule und Unterricht (z. B. Verpflichtung, Stundenplan, Benotung) erschweren eine Bußerziehung und Versöhnungspraxis, die die Freiheit des einzelnen ernst nimmt und das Geschenkhafte des Vorganges betont.

Kriterien für die Bußerziehung der Jugendlichen sind:

– Erziehung zum mündigen Christen: „Die Pluralität der Norm- und Wertangebote der modernen Gesellschaft verlangt vom Jugendlichen heute mehr Mündigkeit und Selbstverantwortung als in einer christlich geschlossenen Gesellschaft. Der Religionsunterricht muß eine Einübung und Begleitung in Selbstverantwortung, Mündigkeit und Solidarität sein“ (Nr. 54).

– Der christliche Glaube ist lebensfördernd und identitätsstiftend: Die Jugendlichen befinden sich entwicklungspsychologisch und glaubenspsychologisch in einer Umbruchsituation und einer umfassenden Phase der Neuorientierung (neue Bezugspersonen, Werte, Identität). „Gerade in den Umbruchzeiten braucht der Jugendliche Zusage und nicht Maßregelung. Nur wer ungeschuldete Zuneigung erfährt, wird es riskieren, kritisch auf sein Leben zu schauen und sich selbst und anderen seine Fehler und seine Schuld einzugestehen. [. . .] In dieser oft kritischen Lebensphase ist die Zusage von Vergebung und Versöhnung, die Erfahrung, von Mitmenschen und von Gott angenommen zu sein, entscheidend für die Entwicklung einer gesunden Identität und für das Erwachsenwerden im Glauben“ (Nr. 55). Die behutsame Begleitung im Glauben, die Zusage der Versöhnung und des Angenommenseins dürfen SchülerInnen gerade auch von ihren ReligionslehrerInnen erwarten.

– Achtung der Freiheit des Jugendlichen: „Die SchülerInnen dürfen auf keinen Fall, auch nicht mit subtilem Druck, zu religiös-kirchlicher Praxis gezwungen werden. [. . .] Die klassenweise, verpflichtende Beichte kann leicht dazu führen, das Wesen des Sakramentes zu verdunkeln und eine altersgemäße Entfaltung einer Buß- und Versöhnungskultur zu behindern. Die verschiedenen Formen der Versöhnung, einschließlich der sakramentalen Beichte, sollen von den SchülerInnen nicht als ein sie einengendes, sondern sie befreiendes Angebot erlebt werden“ (Nr. 56). Denn Druck bewirkt in dieser kritischen, sensiblen Zeit des Umbruchs einerseits Widerstand und Ablehnung, andererseits kann er Ängste und Zwangsvorstellungen erzeugen, die die Freiheit einschränken.

– Konfliktlösungs- und Versöhnungskultur: „Die Einübung in den Umgang mit Konflikten und die Sensibilisierung für zu verantwortende Schuld sind eine wichtige Auf-

gabe. Dabei darf weder ein rigoroses Gewissen noch eine naive Unschuldshaltung unterstützt werden. Der Religionsunterricht soll vielmehr beitragen zu einem mündigen Umgang mit Schuld und Fehlverhalten. Die Erfahrung der ungeschuldeten Zuneigung Gottes macht uns Christen fähig, Konflikte als solche wahrzunehmen und uns aktiv für deren Bewältigung einzusetzen“ (Nr. 57). Eine gereifte Identität läßt Schuld nicht nur als Übertretung von Gesetzen erfahren, sondern als Störung der Beziehung zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zur Mitwelt und letztlich zu Gott.

– Erziehung zur Schuldfähigkeit: Das zielt nicht auf das Erzeugen von Schuldgefühlen bei den Jugendlichen hin. „Schuldfähigkeit meint die Fähigkeit, sein Versagen anzunehmen und dazu zu stehen, ohne sich sofort zu verteidigen zu müssen, oder die Schuld zu verdrängen, oder sie auf andere abzuschieben. Diese Einübung in Schuldfähigkeit kann der Religionsunterricht begleiten und fördern“ (Nr. 58). Auch in der Hinführung Jugendlicher zu den verschiedenen Formen der Versöhnung gilt wieder als der geeignetste Ausgangspunkt die bereits zugesagte Versöhnung Gottes; man sollte wegkommen von der Symbolik von Strafgericht und Amnestie.

– Buße als Thema des Religionsunterrichtes: „Der Ansatz im Religionsunterricht ist die Besinnung auf die aktuellen Probleme und Konflikte in Familie, Freundeskreis und Schule und auf die eigene Buß- und Beichtgeschichte. Auch sollen die eigenen Versöhnungserfahrungen bewußtgemacht und zur Sprache gebracht werden“ (Nr. 59). Darüber hinaus ist der Einblick in die geschichtliche Entwicklung des Bußsakraments sowie die Beschäftigung mit Ansätzen der Sakramententheologie ein solides Fundament, um fähig und bereit zu sein, eine neue Bußpraxis zu entwickeln und eigenständig Antwort auf die Versöhnungsbereitschaft Gottes geben zu können. Aus der Vielzahl der Wege und Formen der Versöhnung sollen LehrerInnen zusammen mit ihren SchülerInnen die für sie in ihrer Situation (Klasse, Alter, Schulorganisation, äußere Bedingungen wie Pfarre . . .) stimmigsten Formen finden und einüben. Es scheint nützlich zu sein, daß in diesen Fragen die Pfarre und die ReligionslehrerInnen miteinander im Gespräch sind.

Anhang

Strukturmodell für den Versöhnungsgottesdienst einer Gemeinde

Eröffnung

Eröffnungslied
Begrüßung und Einführung
Kyrierufe
Oration

Wort Gottes und Gewissenserforschung

(evtl.) Gesang vor dem Evangelium
Evangelium
(evtl.) Homilie
Gewissenserforschung

Feier der Versöhnung

Schuldbekenntnis (gemeinsam): „Ich bekenne . . .“

Vergebungszuspruch:

Die Mitfeiernden treten einzeln in den Altarraum vor, knien nieder und bekennen:

„Gott, vergib mir, wie auch ich vergebe!“

Darauf erfolgt der Zuspruch der Vergebung durch den Priester bzw. durch den Leiter/die Leiterin:

„Der barmherzige Gott heilt und versöhnt.

Er vergebe dir deine Sünden.

Geh hin in Frieden.“

Oder:

„Gott sei dir gnädig und segne dich.

Er vergebe dir die Sünden und sei dir ein gütiger Vater.

Er wende dir sein Antlitz zu

und schenke dir seinen Frieden.“

Oder:

„Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er lebe.

Um Jesu willen vergebe er dir deine Sünden und schenke dir Kraft zum Guten.

Geh hin in Frieden.“

Beim Friedenswunsch am Ende des Zuspruches reicht der Leiter/die Leiterin den einzelnen Gläubigen die Hände zum Aufstehen (Aufrichten).

Der (die) Gläubige(n) antwortet(n):

„Dank sei Gott, dem Herrn.“

Das Vortreten der einzelnen Gläubigen und der Vergebungszuspruch werden begleitet durch das gemeinsame Beten aller (Gebet oder Gesang, Schweigen, Musik).

Danklied

Friedensgruß

Gebet

Fürbitten

Vaterunser

Abschluß

Segen

Entlassung

Schlußlied (Musik)

Das Geschenk der Versöhnung

Leitlinien zur Bußpastoral in der Diözese Innsbruck

Herausgeber: Bischöfliches Ordinariat der Diözese Innsbruck

Dominik Daschner, Regensburg

Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms (1. Teil)

1. Die gegenwärtige Diskussion um die Funktion des Antwortpsalms

1.1 Das Grundanliegen der Wortliturgie: der Dialog zwischen Gott und seiner Kirche

Das leitende Motiv und die grundlegende Intention jeder Wortliturgie – sowohl jener der Meßfeier als auch bei selbständigen Wortgottesdiensten – ist der Dialog zwischen Gott und seinem versammelten Volk. Gott selbst spricht in den Schriftlesungen zu seinem Volk¹; dieses nimmt sein Wort auf und gibt darauf Antwort. Es handelt sich bei der Wortliturgie daher nicht einfach um die Weitergabe von Informationen oder um Belehrung, sondern um Verkündigung und Feier des Heilswortes Gottes. Daher ist das Zwiegespräch zwischen Gott und seiner Kirche zutiefst ein Gebetsgeschehen: Es geht um das betende Hinhören auf Gott und sein Offenbarungswort, um das betende Bedenken dieses Wortes und um das betende Antworten der so von Gott Angesprochenen.²

Die *Allgemeine Einführung in das Meßbuch* (AEM) von 1975 und die *Pastorale Einführung in das Meßlektionar* (PEML) von 1981 sprechen dieses Grundanliegen der Wortliturgie deutlich aus.

Die Nummer 33 der AEM stellt den Wortgottesdienst der Messe in seiner dialogischen Struktur vor:

„In den Lesungen [. . .] spricht Gott zu seinem Volk, offenbart er das Erlösungs- und Heilsmysterium und nährt er das Leben im Geist. Christus selbst ist in seinem Wort inmitten der Gläubigen gegenwärtig. Dieses Wort Gottes macht sich die Gemeinde [. . .] zu eigen und bezeugt [. . .] ihre Treue gegenüber dem Wort.“

¹ Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils betont in ihrem programmatischen Artikel 7 als eine der Gegenwartsweisen Christi unter seinem Volk die Realpräsenz in seinem Wort: „Gegenwärtig ist er [sc. Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Ob dies in unseren Gemeinden schon genügend zu Bewußtsein gelangt ist und zu einem entsprechenden Ausgleich mit der eucharistischen Realpräsenz geführt hat, die weithin als dominante, wenn nicht gar singuläre Weise der Gegenwart Christi erachtet wurde und immer noch wird, darüber wird man sich als Seelsorger einmal ehrlich Rechenschaft geben müssen.

² Philipp Harnoncourt hat mehrfach ausführlich dargelegt, daß der Zusammenklang von Hören, Bedenken und Antworten, der in der Liturgie Gestalt annimmt, zuinnerst mit dem Antwortcharakter unseres Glaubens überhaupt zusammenhängt und somit ein grundlegendes liturgie-theologisches Axiom darstellt. Vgl. Ph. HARNONCOURT, »So sie's nicht singen, so glauben sie's nicht«. Singen im Gottesdienst – Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung? In: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 2) 139–172, hier 158–163; DERS., Te Deum laudamus. Lobpreis Gottes – eine Grundform christlicher Existenz. In: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 (SKAB 140) 86–117, hier 88–90. Vgl. auch H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 340.

Die PEML betont zunächst den grundlegenden Antwortcharakter des christlichen Glaubens und somit jeder christlichen Liturgie: Die Liturgie als solche ist Antwort des Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes.³ Im Anschluß daran wird dargelegt, daß sich diese dialogische Grundstruktur unseres Glaubens in der Feier der Wortliturgie widerspiegelt.⁴ Die Nummer 28 der PEML schließlich, die vom Erfordernis der Stille im Wortgottesdienst handelt, spricht unmißverständlich aus, was das Anliegen und das Ziel des Wortgottesdienstes ist: der Dialog Gottes mit seinem versammelten Volk.

„Der Wortgottesdienst soll in einer Weise gefeiert werden, daß er zur Besinnung führt. Es ist selbstverständlich, daß darum jede Eile vermieden werden muß, da sie der Sammlung im Wege steht. Das Zwiegespräch zwischen Gott und den Menschen unter dem Einfluß des Heiligen Geistes erfordert Augenblicke der Stille.“

1.2 Die drei Komponenten eines Dialogs: Hören – Bedenken – Antworten

Was die AEM und die PEML hinsichtlich der dialogischen Grundstruktur der Wortliturgie darlegen, ist heute allgemein akzeptiert und in den nachkonziliaren Publikationen zur Meßliturgie rezipiert. Fachwissenschaftliche Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich dieses grundsätzlichen Anliegens der Wortliturgie existieren nicht; diesbezüglich herrscht breite Übereinstimmung.

Einmütigkeit herrscht auch dahingehend, daß dieser Dialog zwischen Gott und seinem versammelten Volk drei Komponenten aufweist. Das Zwiegespräch zwischen Gott und seiner Kirche gleicht darin der zwischenmenschlichen Kommunikation. Von seiten des Angesprochenen aus betrachtet, beginnt der Dialog stets mit dem Hören auf die Botschaft, die der Gesprächspartner mitzuteilen hat. Dies ist die erste Komponente eines Dialogs. Wer solchermaßen angesprochen wurde, kann nicht schon von Haus aus eine Antwort parat haben, sondern muß die Botschaft zuerst bedenken, die er vernommen hat, bevor er darauf angemessen reagieren kann. Je nach Inhalt der Botschaft benötigt diese zweite Komponente des Dialogs ein unterschiedliches Maß an Zeit. Die dritte Komponente schließlich bildet die Antwort, mit welcher der Angesprochene auf das vernommene Wort reagiert. Jeder Dialog besteht somit aus den drei Komponenten Hören – Bedenken – Antworten. Dies gilt ebenso für das Zwiegespräch zwischen Gott und seiner Kirche im Wortgottesdienst. Auch dort sind diese drei Elemente eines Dialogs realisiert. Darüber herrscht, wie gesagt, kein Dissens.

³ Vgl. PEML 6: „Im Gottesdienst antwortet die Kirche gläubig mit demselben ‚Amen‘, das Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, ein für allemal und für alle Zeiten sprach, als er sein Blut vergoß, um den Neuen Bund im Heiligen Geist mit göttlicher Kraft zu begründen.

Wenn Gott sein Wort mitteilt, erwartet er also immer Antwort, nämlich das Hören und die Anbetung ‚im Geist und in der Wahrheit‘ (Joh 4,23). Der Heilige Geist macht diese Antwort lebendig, so daß sich im Leben entfaltet, was in der Liturgie gehört wird [. . .].“

⁴ Vgl. PEML 44f: „44. Durch das Wort Christi wird das Volk Gottes geeint, vermehrt und gestärkt. ‚Das betrifft vor allem den Wortgottesdienst innerhalb der Meßfeier, in der die Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Herrn, die Antwort des hörenden Volkes und das Opfer selbst [. . .] unzertrennlich verbunden sind‘ [. . .].

45. Wenn die versammelte Gemeinde im Wortgottesdienst die Verkündigung des Glaubens hört, empfängt sie auch heute das Wort des Bundes; sie muß aber auf dieses Wort im selben Glauben antworten [. . .].“

1.3 Der Antwortpsalm im Dialoggeschehen –

Die verschiedenen liturgiewissenschaftlichen Positionen

Erhebliche Meinungsverschiedenheiten existieren hingegen in der Frage, welche Elemente des Wortgottesdienstes welchen Komponenten des Dialoggeschehens zuzuordnen sind. Daß die Schriftlesung dem Hören zuzurechnen ist, steht dabei außer Frage. Bei der Beurteilung, welche Bestandteile des Wortgottesdienstes dem *Bedenken* der Lesung und welche dem *Antwort-geben* zuzuordnen sind, gehen die Meinungen indes auseinander.

Auf den Antwortpsalm angewendet, dessen Funktion hier erörtert werden soll, lautet die Frage somit: Dient der Psalm nach der (ersten) Lesung dazu, das gehörte Wort der Heiligen Schrift zu *bedenken*, oder ist seine Funktion als *Antwort* der versammelten Gemeinde auf dieses vernommene Wort Gottes zu charakterisieren? Ist der Antwortpsalm also noch dem zweiten oder bereits dem dritten Schritt innerhalb des Dialogvorgangs zuzurechnen?

Die diesbezügliche Diskussion begann mit dem Erscheinen des nachkonziliaren Meßbuchs und setzt sich bis in die Gegenwart fort, ohne eine wirkliche Klärung in dieser Frage herbeigeführt zu haben. In einer Fülle von Publikationen hat sie ihren Niederschlag gefunden. Gegenwärtig beschäftigt diese Frage jene Arbeitsgruppe, die mit der Überarbeitung des *Ordo missae* für die dritte Auflage unseres deutschen Meßbuchs befaßt ist.

Rudolf Pacik hat 1980 die nachkonziliar erschienene Literatur vorwiegend des deutschen Sprachraums auf diese Frage hin untersucht und dabei drei grundlegende Positionen ausgemacht.⁵

1.3.1 Der Antwortpsalm als Antwort auf die Lesung

Eine erste Gruppe von Autoren entscheidet sich für die Interpretation des Psalms nach der (ersten) Lesung als *Antwort* der versammelten Gemeinde auf das vernommene Wort Gottes.⁶ Sie bedienen sich dabei vorrangig einer liturgie-theologischen Argumentation: Wie in der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes das Heilshandeln Gottes eine entsprechende Reaktion auf seiten der Adressaten dieses Heilshandelns herausforderte, dergestalt, daß diese auf die Großtaten Gottes mit Lobpreis und Dank antwor-

⁵ Vgl. die umfangreiche Literaturübersicht und deren Sortierung nach den verschiedenen Positionen der Autoren bei R. PACIK, Der Antwortpsalm. In: LJ 30 (1980) 43–66, hier 46–49, Anm. 9–14. Die folgende Darstellung der Grundpositionen erfolgt anhand der bis 1980 erschienenen, von Pacik durchgesehenen Literatur. Zu den seither erschienenen Publikationen vgl. unten Anm. 17.

⁶ Vgl. J. AENGENVORST, Die Psalmodie im »Gotteslob«. In: ThGl 66 (1976) 120–133, hier 124; R. BERGER, Der Antwortpsalm. In: EGB-Informationen 4. Beilage zu GD 9 (1975) H. 4, 16; A. BUGNINI, Die Reform der Leseordnung für die Messe. In: GD 3 (1969) 123–125, hier 125; L. DEISS, Le psaume graduel. In: Notitiae 2 (1966) 365–372, hier 365. 369 (dt. Übersetzung: DERS., Der Antwortpsalm. In: MusAl 19 [1967] 75–78, hier 75. 77); 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) 207; K. STADEL, Möglichkeiten zur Gestaltung der Sonntagsmesse mit dem »Gotteslob«. In: LS 26 (1975) 272–277, hier 275.

teten, so antwortet die Kirche in der Liturgie in Form des Antwortpsalms ebenfalls mit Lobpreis, wenn ihr die Heilstaten Gottes verkündet werden.⁷ Der Antwortpsalm entspreche somit der dritten Komponente im Dialoggeschehen, der Antwort auf das gehörte Wort. Die zweite Komponente, das Bedenken des Gehörten, weisen diese Autoren der Stille zwischen Lesung und Antwortpsalm zu. Das Element der Stille sei an dieser Stelle daher besonders nötig und entsprechend zu pflegen.

Der Terminus *Antwortpsalm* – *psalmus responsorius* als Bezeichnung für den Psalm nach der (ersten) Lesung wird dementsprechend als liturgie-theologische Aussage, dessen Funktion in der Gesamtanlage des Wortgottesdienstes betreffend, verstanden.⁸

1.3.2 Der Antwortpsalm als Meditation der Schriftlesung

Eine zweite Gruppe von Autoren hat sich für die andere Deutung entschieden. Der Antwortpsalm sei noch keine Antwort auf die Lesung, sondern entspreche erst der zweiten Komponente des Dialogs. Die Antwort auf das Wort Gottes folge erst in Form (des Glaubensbekenntnisses und) der Fürbitten sowie – bei der Messe – in Form der Eucharistiefeier. Die Funktion des Antwortpsalms wird daher beschrieben als *Aneignung*, *Vertiefung* bzw. *Meditation der Schriftlesung*.⁹

Die verwendete Terminologie zur Bezeichnung dieser Funktion divergiert.¹⁰ Dabei scheinen alle gebrauchten Begriffe nicht sonderlich glücklich gewählt zu sein.

Aneignung kann eigentlich nur auf Schriftlesungen mit ganz spezifischen Inhalten zutreffen. Man kann sich z. B. eine in der Lesung ergangene Mahnung oder die Zusage einer Verheißung zu

⁷ Dieses Argumentationsmuster wird besonders deutlich von Deiss und Berger vorgetragen. Andeutungsweise findet es sich auch bei Stadel. DEISS, *psaume graduel* (s. Anm. 6) 365 nennt dafür eine Reihe von Belegen aus dem Alten und Neuen Testament (siehe auch DERS., *Antwortpsalm* [s. Anm. 6] 75)!

⁸ Vgl. J. HERMANS, *Eucharistie feiern mit Kindern. Eine liturgiewissenschaftliche Studie über die Teilnahme des Kindes an der Eucharistiefeier in Vergangenheit und Gegenwart*. Kevelaer 1991, 560: „Das Lektionar sieht nach der ersten Lesung einen Text vor, der sich an ihre Thematik anschließt und dem Buch der Psalmen entnommen ist. Daher heißt dieser Text [. . .] Antwortpsalm.“ W. KAMPE, *Einführung in das neue Meßbuch*. Frankfurt/Main 1976, 30: „Er [sc. der Antwortpsalm] hat ja auch deswegen die Bezeichnung »Antwortpsalm« erhalten.“ G.-H. KARNOWKA, *Die Hochfeste des Herrenjahres im Spiegel der Psalmen. Untersuchungen zu den Zwischengesängen der Messe in den Liturgien des Ostens und Westens*. In: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 2) 765–793, hier 765: „Mit der Bezeichnung »Antwortpsalm« wird bereits deutlich die Aufgabe dieses Gesangsstückes umschrieben.“

⁹ Vgl. A. ADAM, *Die Messe in neuer Gestalt. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung*. Würzburg 1974 (PastH 10) 48; DERS., *Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute*. Freiburg ²1975, 116; H. BECKER, *Zwischengesänge oder Stille? Zu einer problematischen Rubrik der Osternachtfeier*. In: GD 4 (1970) 37f, hier 38; G. DUFFRER, *Zur Erschließung der liturgischen Spiritualität des »Gotteslob«*. In: LS 26 (1975) 267–272, hier 270; B. FISCHER, *Volk Gottes um den Altar. Die Stimme der Gläubigen bei der eucharistischen Feier*. Trier ³1970, 57–59; H. HUCKE – E. QUACK – H. RENNINGS, *Kirchenmusikalische Praxis. Grundsätze und Anregungen*. In: *Musik in der feiernden Gemeinde. Hilfen zur Orientierung in der kirchenmusikalischen Praxis*. Hg. dies. Einsiedeln 1974, 167–217, hier 195; J. SEUFFERT, *Die pastorale Funktion eines »Gesangbuches«*. In: LS 26 (1975) 260–263, hier 262.

¹⁰ Vgl. PACIK, *Antwortpsalm* (s. Anm. 5) 48.

eigen machen. Den Bericht über einen Ausschnitt aus der Geschichte Gottes mit seinem Volk hingegen kann man sich wohl nicht *aneignen*. Man kann ihn zur Kenntnis nehmen und das Handeln Gottes erwägen; das Heilshandeln Gottes sich aneignen kann man indes nicht.

Meditation ist zwar ein Begriff aus der christlichen Gebetstradition und -erfahrung, der genau das hier Gemeinte umschreibt (*meditatio* bzw. *ruminatio* des Gotteswortes), er ist heute durch seinen vorwiegenden Gebrauch im Kontext östlicher Religionen und deren Gebetspraxis inhaltlich aber weitgehend anders besetzt. *Meditation* im Sinne östlicher Religiosität ist per definitionem gegenstandslose Betrachtung und Versenkung. Dies ist aber im christlichen Wortgottesdienst gerade nicht angestrebt; hier geht es ja vielmehr um das Erwägen der verkündeten Inhalte.

Vertiefung der Lesung ist diesbezüglich wohl noch die beste Lösung, trifft die Sache aber auch nicht ganz. Dadurch gelangt die aktive Beschäftigung der Gläubigen mit dem Inhalt des Gehörten zu wenig zum Ausdruck. *Vertiefung* erweckt eher den Eindruck, als ginge es um eine tiefere Aufnahme der Lesung als eines fixierten Textes – also etwa im Sinn von Auswendiglernen –, so daß man anschließend alle Einzelheiten des Gehörten wiedergeben könnte. Ziel ist aber nicht ein solches lediglich memorierendes Aufnehmen der Schriftlesung, als vielmehr die persönliche, kreative Auseinandersetzung mit dem vernommenen Wort Gottes, also das, was dieses Wort in den Gläubigen auslöst.

Philipp Harnoncourt verwendet daher den Terminus *Inne-werden*, um diese Sinnspitze zum Ausdruck zu bringen.¹¹ Etwas einfacher und mit Begriffen der Alltagssprache könnte man vom *Bedenken* oder *Erwägen* des Wortes Gottes sprechen. Damit ist treffend zum Ausdruck gebracht, was die spezifische Aufgabe dieser zweiten Komponente jedes Dialogs ist: Das Gehörte im Herzen erwägen, dabei wahrnehmen, welche Gedanken das vernommene Wort in mir auslöst, und auf diese Weise eine adäquate Antwort vorbereiten.

Die Autoren, welche im Psalm nach der (ersten) Lesung ein meditatives Element erblicken, stützen sich in ihrer Argumentation zumeist auf eine Passage aus der Nummer 33 der AEM. Dort heißt es: „Dieses Wort Gottes macht sich die Gemeinde in den Gesängen zu eigen und bezeugt durch das Bekenntnis des Glaubens ihre Treue gegenüber dem Wort.“

Der Terminus *Antwortpsalm* – *psalmus responsorius* wird von Verfechtern dieser Interpretation nicht als Hinweis auf dessen liturgische Funktion gedeutet, sondern meist im Blick auf die responsorische Art der Ausführung dieses Psalms interpretiert. V. a. von kirchenmusikalischer Seite wird diese Position vertreten und z. T. als Argument gegen die Auffassung vom Antwortpsalm als Antwort auf die Lesung ins Feld geführt.¹²

¹¹ Vgl. HARNONCOURT, Singen (s. Anm. 2) 159f. Vgl. auch DERS., Lobpreis (s. Anm. 2) 89f. In diesem zweiten Beitrag verwendet Harnoncourt hierfür den Begriff *Bewußt-werden*. „Gott wendet sich zu, wir sind betroffen, und es wird uns bewußt, daß wir betroffen sind [...]“ (ebd. 90). Auch hierdurch kommt zum Ausdruck: Es geht um das, was durch Gottes Anrede im Menschen ausgelöst wird, nicht um Gottes Anrede als abstrakte, in sich stehende, absolute Größe.

¹² Vgl. M. EHAM, Der Dienst des Kantors in der Liturgie. In: Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik. Hg. H. Musch. Bd. 1: Historische Grundlagen – Liturgik – Liturgiegesang. Regensburg 1993, 475–518, hier 485, Anm. 25: „‘Antwortpsalm’ ist die Wiedergabe des lateinischen Terminus ‚psalmus responsorius‘, der sich nicht auf die liturgische Funktion, sondern lediglich auf die musikalische Form des Gesanges bezieht: Die Gemeinde ‚antwortet‘ mit einem ‚Responsum‘ auf die Verse des Vorsängers.“; DERS., Art. ‚Antwortpsalm‘. In: LThK³ 1, 795f, hier 795: „Der deutsche Begriff (für den lateinischen Terminus ‚Psalmus responsorius‘: AEM 36) bezieht sich nicht auf die liturgische Funktion des Gesanges, sondern auf seine musikalische Form.“

R. BERGER, Tut dies zu meinem Gedächtnis. Eine Einführung in die Feier der Messe. München 1971, 150, erkennt an, daß die Bezeichnung *Antwortpsalm* – *psalmus responsorius* zunächst von

1.3.3 Der Antwortpsalm als Meditation und Antwort

Der Mehrzahl der Autoren ist anscheinend bewußt, daß sich für beide Konzeptionen bezüglich der Funktion des Antwortpsalms Argumente, aber auch Gegenargumente anführen lassen. Sie mögen sich daher weder für die eine noch für die andere Lösung entscheiden, sondern nennen einfach beide Konzepte.¹³ Meist werden Meditation und Antwort dabei einfach unverbunden nebeneinander genannt, ohne daß das Verhältnis dieser beiden Funktionen näher erläutert und auf diese Weise ein inhaltlicher Ausgleich zwischen beiden Konzepten versucht wird. Der Leser erhält daher oft innerhalb weniger Seiten vom gleichen Autor zweierlei Auskünfte, welcher Absicht der Antwortpsalm denn nun im Gesamtgefüge des Wortgottesdienstes dient. Diese Frage bleibt somit letztlich unbeantwortet.

Erhard Quack hingegen bemüht sich um eine Verhältnisbestimmung und somit um einen Ausgleich dieser beiden Funktionen des Antwortpsalms. Er betont zunächst, der Antwortpsalm sei Meditation der Schriftlesung und Antwort der Gemeinde zugleich. Meditation sei er insofern, als der Gemeinde vom Psalmisten ein inhaltlich auf die Lesung abgestimmtes Psalmstück vorgetragen wird; Antwort der Gemeinde sei er insofern, als diese in Form des Kehrverses daran respondierend beteiligt ist. Den Psalmversen im Munde des Psalmisten komme somit die Funktion der Meditation der Schriftlesung zu, der Kehrvers im Munde der Gemeinde realisiere deren Antwort auf die Lesung.¹⁴

dessen responsorialer Ausführungsweise herrührt, sieht darin aber kein Argument, dem Psalm die Funktion einer Antwort der Gemeinde auf das vernommene Wort Gottes abzusprechen! Vgl. auch E. FLYNN – T. McCUSKER, *The Responsorial Psalm*. In: *Worship* 19 (1993) 73–76, hier 74: „It [sc. the responsorial psalm] is a response by the faithful to the Word which has to be proclaimed. The response to the psalm belongs to all the faithful, hence the term ‚Responsorial Psalm‘.“

¹³ Vgl. K. AMON, Funktion und Stellenwert der Gesänge im Wortgottesdienst. In: *MusAl* 20 (1968) 128–137, hier 128; BERGER, Gedächtnis (s. Anm. 12) 149f; S. DACH, *Handbuch des Kantorendienstes*. Einführung und Handreichung zu einem wiederentdeckten Dienst in der Gemeinde. Bd. 1. Paderborn 1977, 210f; G. DUFFRER, *Gottesdienst – Besinnung und Praxis*. Ein geistliches Werkbuch. München 1975, 63f. 66–69; J. H. EMMINGHAUS, *Die Messe*. Wesen – Gestalt – Vollzug. Klosterneuburg 1976 (SPPI 1) 204; D. EISSING, Hinweise vor den Lesungen. Abschluß der gd-Diskussion »Einführung in die gottesdienstlichen Schrifttexte«. In: *GD* 11 (1977) 127f, hier 128; H. HUCKE, Tätige Teilnahme an der Akklamation, am Hymnus nach der Kommunion und am Antwortpsalm. In: *MusAl* 20 (1968) 195–198, hier 197; KAMPE (s. Anm. 8) 31f; Th. MAAS-EWERD, *Die Zwischengesänge*. In: *GD* 3 (1969) 168–172, hier 169; DERS., *Die Zwischengesänge*. In: Th. Maas-Ewerd – B. Senger, *Meßfeier der Gemeinde*. Was ist neu in der Meßordnung? Essen 1970, 42–53, hier 45; E. QUACK, *Die Zwischengesänge als musikalische Aufgabe*. In: *GD* 3 (1969) 180–183, hier 181; DERS., *Die Gesänge zu den Lesungen*. In: *Gemeinde im Herrenmahl*. Zur Praxis der Meßfeier. FS E. J. Lengeling. Hg. Th. Maas-Ewerd – K. Richter. Einsiedeln 1976, 232–241, hier 233–235; H. RENNINGS, *Die neuen Ordnungen der Meßfeier*. In: *Richtlinien und Ritus für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft* (1965). Mit einer kommentierenden Übersicht von H. Rennings. Münster 1965 (LGD 9) 81–149, hier 110f; Th. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet*. Hilfen zur Mitfeier. Freiburg 1976, 103f. 106.

¹⁴ Vgl. QUACK, *Gesänge* (s. Anm. 13) 236. Diese Sichtweise ist neuerdings andeutungsweise aufgegriffen worden von W. BRETSCHNEIDER – A. GERHARDS – E. JASCHINSKI, *Wortgottesdienst*. In: *Die Messe*. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hg. H. Schützelski. Düsseldorf 1991, 49–89, hier 61.

Ob dies eine tragfähige Lösung darstellt, wird man indes bezweifeln dürfen. Dieser Lösungsversuch mutet auf den ersten Blick zwar an, als sei er geeignet, beide Konzepte zu einem stimmigen Ausgleich zu führen. Er erklärt aber letztlich nicht die Funktion des Antwortpsalms als eines Vollzugs-Ganzen im Gesamtgefüge des Wortgottesdienstes, sondern zerteilt dieses Element der Wortliturgie vielmehr in zwei – zwar miteinander verbundene – Vollzüge, denen eine je eigene Funktion zugewiesen wird. Dieser Lösungsversuch wird somit dem Antwortpsalm als einem Stück gewordener Liturgie nicht gerecht und stellt daher wohl eine sekundäre Deutung dar.

1.3.4 Der Antwortpsalm als Schriftlesung

Neben diesen beiden hauptsächlichen Deutungen des Antwortpsalms als Meditation bzw. Antwort¹⁵ wird auch noch eine dritte Erklärung angeboten. Vorwiegend französische Autoren weisen unter Bezugnahme auf entsprechende Aussagen der Kirchenväter immer wieder darauf hin, daß der Psalm nach der (ersten) Lesung v. a. als Schriftlesung zu sehen sei. Lediglich der Liedcharakter der Psalmen habe eine andere Art des Vortrags dieser Schriftlesung evoziert, nämlich vom Psalmisten gesungen und von der Gemeinde mit einem gleichbleibenden Kehrvers respondiert. Abgesehen von dieser Besonderheit hinsichtlich des Vortrags sei der Psalm aber eine Lesung wie die anderen Schriftlesungen auch.¹⁶ Dem Antwortpsalm sei daher vorrangig Verkündigungscharakter eigen.

Obwohl diese Deutung des Antwortpsalms immer wieder in die Diskussion eingebracht wurde, ist sie kaum rezipiert worden.

1.4 Bilanz und gegenwärtiger Stand der Diskussion

Die 1980 von Rudolf Pacik bilanzierte Diskussion um die Funktion des Antwortpsalms wurde seither unverändert weitergeführt. In den vergangenen knapp eineinhalb Jahrzehnten ist diesbezüglich wenig substantieller Fortschritt festzustellen. Alle drei hauptsächlich vertretenen Optionen – Antwort, Meditation, Meditation verbunden mit Antwort – finden weiterhin ihre Verfechter.¹⁷ Auch neuere Publikationen entscheiden

¹⁵ HUCKE, Teilnahme (s. Anm. 13) 197 spricht dem Antwortpsalm neben Meditation und Antwort als dritte Funktion die Überleitung von Lesung zu Lesung zu. Sachargumente, die zu dieser Deutung Anlaß geben könnten, nennt er allerdings nicht. AENGENVVOORT (s. Anm. 6) 124. 127 definiert den Antwortpsalm zwar grundlegend als Antwort, spricht ihm aber ebenso die Doppelfunktion von Verkündigung und Gesang zu.

¹⁶ Diese Auffassung wird vertreten von J. BATTEUX, *Le psaume graduel*. In: MD 99 (1969) 62–76, hier 68–70; N.-M. DENIS-BOULET, *Die Riten und die Gebete der Messe*. In: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Hg. A.-G. Martimort. Bd. 1. Freiburg 1963, 347–458, hier 374; J. GELINEAU, *Les formes de la psalmodie chrétienne*. In: MD 33 (1953) 134–172, hier 136f; DERS., *Chant et musique dans le culte chrétien. Principes, lois et applications*. Paris 1962 (Collection »Kinnor« 1) 91–93 (dt. Übersetzung: DERS., *Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen*. Regensburg 1965).

Entschieden zurückgewiesen wird die Interpretation des Antwortpsalms als Schriftlesung von AMON (s. Anm. 13) 130f; HUCKE, Teilnahme (s. Anm. 13) 197 und RENNINGS (s. Anm. 13) 111f.

¹⁷ Der Antwortpsalm als Antwort auf die Lesung: J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*. Regensburg 1984, 150. 179; DERS., *Eucharistie* (s. Anm. 8) 561; KARNOWKA (s. Anm. 8) 765; R. KLIEM, *Der Lektorendienst*. Werkbuch. Freiburg 1990, 19; E. J. LENGELING, *Zur Neuausgabe der Leseordnung für die Eucharistiefeier*. In: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel*. Hg. Kath. Bibelwerk. Stuttgart 1983, 385–411,

sich entweder exklusiv für die eine oder die andere Deutung des Antwortpsalms oder sie nennen einfach beide Funktionen unverbunden nebeneinander. Nicht immer ist dabei zu erkennen, welche Sachargumente zur Rezeption der einen oder anderen Deutung veranlassen. Soll dieser Status quo nicht einfach fortgeschrieben werden, so ist eine möglichst umfassende Erörterung der Sachargumente nötig.

Aimé-Georges Martimort hat dazu mit seinem 1983 erschienenen Beitrag *Fonction de la Psalmodie dans la Liturgie de la Parole* einen ersten wichtigen Beitrag geleistet. Er stellt darin einen umfassenden Vergleich der verschiedenen westlichen und östlichen Riten hinsichtlich ihrer Struktur des Wortgottesdienstes und ihrer Leseordnung an, um daraus Rückschlüsse auf die Funktion des Antwortpsalms zu ziehen, und führt auch das einschlägige patristische Schrifttum einer diesbezüglichen Analyse zu.¹⁸ Aufbauend auf dieser Untersuchung und in Rezeption der Ergebnisse Martimorts hat Ambroos Verheul 1992 die äußerst lesenswerte Studie *De antwoordpsalm in de eucharistieviering* vorgelegt, worin er einzelne Prämissen aufzeigt, die der Deutung des Antwortpsalms zugrundeliegen, diese einer kritischen Überprüfung unterzieht und sie in Beziehung zu den Aussagen der AEM und der PEML setzt.¹⁹ Verheul gelangt auf diesem Weg zu äußerst bedenkenswerten Ergebnissen, die geeignet erscheinen, der lang andauernden Diskussion um die Funktion des Antwortpsalms die Richtung zu weisen. Der vorliegende Beitrag möchte diese so begonnene Diskussion der Sachargumente vertiefen und ausgehend von verschiedenen Ansatzpunkten eine Lösung versuchen.

2. Die gängige Interpretation des Psalms nach der Lesung am Vorabend des Konzils: der Psalm als Antwort auf die Lesung

Überblickt man die seit der Liturgiereform erschienene Literatur, die zur Funktion des Antwortpsalms Aussagen trifft, so muß man feststellen, daß gegenwärtig jene Au-

hier 400f; A. VERHEUL, *De antwoordpsalm in de eucharistieviering*. In: TLi 76 (1992) 155–176, hier 157. 165. 172f. 175f.

Vertiefung bzw. Meditation der Schriftlesung: A. ADAM, *Die Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel des Glaubens*. Freiburg 1991, 44; EHAM, *Dienst* (s. Anm. 12) 484f; E. v. SEVERUS, *Vom Verweilen beim Wort*. In: *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*. FS Th. Schnitzler. Hg. J. G. Plöger. Freiburg 1980, 133–135, hier 133f.

Vertiefung der Schriftlesung und Antwort darauf: BRETSCHNEIDER – GERHARDS – JASCHINSKI (s. Anm. 14) 51. 61; FLYNN – MCCUSKER (s. Anm. 12) 74; M. GRÜNWALD, *Eucharistie feiern. Eine geistliche Anleitung für Priester*. Regensburg 1990, 98f; A. HOUSSIAU, *Le service de la Parole*. In: QuLi 65 (1984) 203–212, hier 209; W. MEURER, *Richtiges Hören und Antworten. Wiedergewinnung der inneren Ruhe im Wortgottesdienst. Gesprächsvorlage für den Arbeitskreis Liturgie* (5). In: GD 17 (1983) 128.

Auch die Interpretation des Antwortpsalms als Schriftlesung hat erneute Zustimmung gefunden: A.-G. MARTIMORT, *Fonction de la Psalmodie dans la Liturgie de la Parole*. In: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 2) 837–856, hier 852.

H. HUCKE, *Antwortpsalm und Kantor*. In: GD 14 (1980) 33–35, hier 34, und R. PACIK, *Der Antwortpsalm: Bedeutung, Gestaltung, Probleme*. In: *Singende Kirche* 31 (1984) 4–12, hier 5. 12 weisen auf die verschiedenen Deutungsmuster hin, enthalten sich aber selbst eines abschließenden Urteils.

¹⁸ Vgl. MARTIMORT (s. Anm. 17).

¹⁹ Vgl. VERHEUL (s. Anm. 17).

toren zahlenmäßig überwiegen, die im Antwortpsalm ein Element der meditierenden Betrachtung der Schriftlesung erblicken, und zwar entweder als singuläre Funktion des Antwortpsalms oder in Kombination mit der Funktion, Antwort auf die Lesung zu geben. Autoren, die dem Antwortpsalm exklusiv oder zumindest vorrangig die Aufgabe zusprechen, auf das gehörte Wort Gottes betend zu antworten, sind demgegenüber deutlich in der Minderzahl.

Dies war nicht immer so. Angefangen vom Ende des 19. Jahrhunderts, als man sich verstärkt Gedanken um die Struktur der Wortliturgie machte, bis zum Vorabend des II. Vatikanischen Konzils war die gängige Interpretation des Psalms nach der Lesung jene, daß darin eine Antwort auf das vernommene Wort Gottes gegeben werde.²⁰ Diese Auffassung war in dieser Periode der Liturgiewissenschaft allgemein akzeptiert.

Sie wurde erstmals 1889 von Louis Duchesne vorgetragen.²¹ In der Folge wurde dieses Konzept sowohl von der Choralforschung²² als auch von führenden Liturgiewissenschaftlern dieser Epoche aufgegriffen und durch deren Forschungen untermauert. Es verbinden sich damit so bekannte Namen wie Ildefons Schuster²³, Anton Baumstark²⁴ und Josef A. Jungmann²⁵. Mit ihren Forschungen zur Liturgiegeschichte und den daraus erwachsenen Publikationen haben sie dazu beigetragen, daß die Auffassung von der Funktion des Psalms als Antwort auf die gehörte Lesung liturgiewissenschaftliches Allgemeingut wurde und kaum in Zweifel gezogen wurde. Diese Auffassung von der Funktion des Antwortpsalms war im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils dominant und hat sich bei der Liturgiereform im Gefolge des Konzils – wie noch zu zeigen sein wird²⁶ – prägend ausgewirkt.

2.1 Die liturgiewissenschaftlichen Prämissen dieser Deutung

Für die Interpretation des Psalms nach der Lesung als Antwort auf das gehörte Wort Gottes waren im wesentlichen drei liturgiewissenschaftliche Prämissen bestimmend, die damals breit akzeptiert waren.

Man erkannte in der Struktur des christlichen Wortgottesdienstes ein nahtloses Erbe der Synagogenliturgie.²⁷ Schon in der Wortliturgie der Synagoge habe zur Zeit Jesu und

²⁰ Siehe dazu auch die Ausführungen von VERHEUL (s. Anm. 17) 156f.

²¹ Vgl. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1925, 177f.

²² Vgl. P. WAGNER, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters. Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft* 1. Wiesbaden 1911. Neudr. Hildesheim 1962, 80f.

²³ Vgl. I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum. Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch*. Bd. 1. Regensburg 1929, 84f.

²⁴ Vgl. A. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*. Kempten 1906, 89–91; DERS., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Chevetogne 1953, 25; DERS., *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*. Münster 1957 (LWQF 32) 57f. 61f.

²⁵ Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*. Regensburg 1939, 54–66; DERS., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. 1. Wien 1962, 552.

²⁶ Siehe dazu den zweiten Teil meines Artikels in HfD 3/94.

²⁷ Ludwig Eisenhofer etwa beginnt in seinem Handbuch der katholischen Liturgik die Erläuterungen zum Wortgottesdienst der Messe mit dem programmatischen Satz: „Mit der Schriftlesung

der Urkirche die Lesung aus der Thora und der darauffolgende Psalm ein unzertrennliches Paar gebildet, wobei Lesung und Psalm inhaltlich aufeinander abgestimmt gewesen seien. Daß in unserer christlichen Wortliturgie die Lesung ebenfalls von einem Psalm gefolgt wird, sei als direkte Übernahme aus der Synagogenliturgie zu betrachten und somit altes jüdisches Erbe unserer Liturgie. Dies war ein erstes bestimmendes Axiom.

Zum zweiten sah man die gängige Auffassung vom Psalm nach der Lesung als Antwort auf dieselbe durch verschiedene Kirchenväterzitate bestätigt. So läßt etwa schon Tertullian († nach 220) im großen und ganzen unsere heutige Gestalt des Wortgottesdienstes erkennen.²⁸ Es lassen sich Aussagen finden, die den Psalter als das Gebet- und Gesangbuch der Christen charakterisieren und die darauf hinweisen, daß wir Psalmen singen, um vor Gott unseren Lobpreis adäquat zum Ausdruck zu bringen.²⁹ In ihrer Summe waren solche Funde im Schrifttum der Patristik geeignet, die einmal ins Auge gefaßte Interpretation des Psalms als Antwort auf die verkündete Schriftlesung zu untermauern.

Das gewichtigste Axiom, das zu dieser Auffassung vom Antwortpsalm geführt hat, stellen mit Sicherheit die Forschungen zur Grundstruktur des Wortgottesdienstes dar. V. a. Baumstark³⁰ und Jungmann³¹ haben dargelegt, daß die Abfolge Lesung – Gesang – Gebet grundlegend für die Struktur jeder Wortliturgie sei. Was in der Lesung gehört und in der Stille von den einzelnen bedacht worden ist, das wird beantwortet durch den gemeinsamen Gesang, welcher schließlich in das Gebet des Vorstehers einmündet und durch dieses beschlossen wird. V. a. durch das Büchlein *Die liturgische Feier* – 1965 unter dem Titel *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte* erschienen³² – von Jungmann, das in vier Auflagen weite Verbreitung erfahren hat, erzielten diese Forschungsergebnisse eine ungeheure Breitenwirkung. Was Jungmann dort hinsichtlich der Grundstruktur der Wortliturgie darlegt, hat dazu geführt, daß die Auffassung vom Psalm nach der Lesung als Antwort auf das gehörte Wort Gottes nahezu allgemeine Akzeptanz erfuhr. Baumstark und Jungmann dürfen daher als die Protagonisten dieser In-

beginnt jener älteste Teil der Katechumenenmesse, welchen die Kirche unmittelbar aus dem gotesdienstlichen Brauch der Synagoge herübergenommen hat.“ (L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*. Bd. 2. Freiburg 1941, 98). Hinsichtlich der Herkunft des Antwortpsalms vermerkt Eisenhofer, er gehe „[...] wahrscheinlich auf Bräuche der jüdischen Synagoge zurück“ (ebd. 104).

²⁸ TERTULLIAN, *De anima* 9,4 (CChr.SL 2, 792): „Iamvero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur.“

²⁹ Vgl. AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum* 144,1 (CChr.SL 40, 2088): „Laudare vobiscum Dominum desideravimus; et quoniam hoc concedere dignatus est, ut laus quam illi dicimus habeat ordinem suum, ne forte aliquo excessu quem laudat offendat, melius iter laudis in scriptura Dei quaerimus, ne ab ipsa via, nec in dexteram nec in sinistram digrediamur. Andeo enim dicere Caritati vestrae: ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse Deus; et quia dignatus est laudare se, ideo invenit homo quemadmodum laudet eum.“

³⁰ Vgl. BAUMSTARK, *Messe* (s. Anm. 24) 89–91; DERS., *Liturgie* (s. Anm. 24) 25; DERS., *Nocturna laus* (s. Anm. 24) 57f. 61f.

³¹ Vgl. JUNGMAUN, *Feier* (s. Anm. 25) 54–66; DERS., *MS* (s. Anm. 25) Bd. 1, 552.

³² J. A. JUNGMAUN, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*. 4., umgearbeitete Auflage der „Liturgischen Feier“. Regensburg 1965, 54–67.

terpretation gelten. Sie haben das gewichtigste, weil nicht bloß historische, sondern liturgie-theologische Argument für diese Interpretation des Antwortpsalms geliefert.

Auf dem Boden dieser liturgiewissenschaftlichen Prämissen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist die Auffassung vom Psalm nach der Lesung als der Antwort auf das vernommene Wort Gottes erwachsen. Inwieweit diese Prämissen zutreffend sind und demzufolge als Argumente für diese Auffassung von der Funktion des Antwortpsalms im Gesamtgefüge des Wortgottesdienstes dienen können, ist im folgenden gründlich zu prüfen.

2.2 Der Antwortpsalm im synagogalen Gottesdienst?

Obwohl es nicht an warnenden Stimmen fehlte, die darauf aufmerksam machten, wie wenig Gesichertes über die konkrete Gestalt des Synagogengottesdienstes, und insbesondere über dessen Gesangelemente, jener frühchristlichen Ära bekannt ist³³, in der unsere christliche Liturgie feste Formen annahm, so herrschte bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts dennoch die Meinung vor, unser christlicher Wortgottesdienst sei ungebrochenes Erbe der jüdischen Synagoge. Die Christen hätten den ihnen aus der Synagoge bekannten Wortgottesdienst nahtlos übernommen und lediglich mit christlichem Vorzeichen versehen. Schon im Synagogengottesdienst sei dabei die Beantwortung der Schriftlesung durch einen Psalm ein markantes Charakteristikum gewesen.³⁴ Ludwig Eisenhofer gibt diese Einschätzung in seinem vielgelesenen damaligen Standardwerk *Handbuch der katholischen Liturgik* wieder und trug so zu deren allgemeiner Verbreitung bei. Seine Ausführungen zum Wortgottesdienst der Messe beginnt Eisenhofer mit dem programmatischen Satz: „Mit der Schriftlesung beginnt jener älteste Teil der Katechumenenmesse, welchen die Kirche unmittelbar aus dem gottesdienstlichen Brauch der Synagoge herübergenommen hat.“³⁵ Und hinsichtlich der Herkunft unseres Antwortpsalms vermerkt Eisenhofer, er gehe „wahrscheinlich auf Bräuche der jüdischen Synagoge zurück“³⁶.

Diese These erfuhr 1961 erhebliche Unterstützung durch die Studie von Anton Arens zum Gebrauch der Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes.³⁷ Aufgrund inhaltlicher

³³ F. LEITNER, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum. Ein Beitrag zur jüdischen und christlichen Kultgeschichte. Freiburg 1906, machte unmißverständlich darauf aufmerksam. Hinsichtlich der Kenntnis der konkreten Gestalt des Synagogengottesdienstes, und insbesondere der Gesangelemente darin, resümiert er: Es „fehlen nähere Berichte aus der Zeit des zweiten Tempels über die Art des Synagogendienstes und des Psalmengesanges insbesondere“ (ebd. 60). „Eine zuverlässige Darstellung der Gesangsstücke im damaligen Ritus“ sei „nur schwer erreichbar“ (ebd. 62).

³⁴ Vgl. etwa BAUMSTARK, Messe (s. Anm. 24) 89: „Abgeschlossen hatte die Synagoge ihre Schriftlesung durch Psalmengesang.“

³⁵ EISENHOFER (s. Anm. 27) Bd. 2, 98.

³⁶ Ebd. 104. Vgl. auch noch die Auskunft durch DENIS-BOULET (s. Anm. 16) 374: „Es ist eine alte, von der Synagoge auf die Kirche übergegangene Überlieferung, auf eine Lesung durch einen Psalm oder ein biblisches Canticum zu antworten.“

³⁷ Vgl. A. ARENS, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges. Trier 1961 (TThSt 11) 160–210; vgl. v. a. auch die tabellarische Zusammenstellung der von Arens rekonstruierten dreijährigen Lese- und Psalmenordnung, ebd. 203–210.

Entsprechungen zwischen dem Psalter und wichtigen Schriftstellen des AT gelangte Arens zu dem Resultat, bestimmte Psalmen seien dezidiert als Antwortgesänge des Volkes auf bestimmte Lesungen gedacht und auch so verwendet worden, ja vielleicht sogar aus diesem gottesdienstlichen Anliegen heraus entstanden. Diese exegetischen Beobachtungen führten Arens zu dem Ergebnis, es habe im Synagogengottesdienst, dem dreijährigen Zyklus der Pentateuch- und Prophetenlesung entsprechend, eine darauf abgestimmte Ordnung in der Verwendung der Psalmen, also eine bewußt angestrebte Übereinstimmung zwischen Leseordnung und Psalmenordnung, existiert. Die Reihenfolge der Psalmen innerhalb des Psalters sei ein direkter Reflex dieser gottesdienstlichen Verwendung der Psalmen als Antwortgesänge auf die Lesungen.

Damit schien endgültig der letzte Zweifel an der Übernahme des Antwortpsalms aus dem Synagogengottesdienst beseitigt zu sein. Und auch hinsichtlich der Funktion des Psalms nach der Lesung schien die Studie von Arens Klarheit geschaffen zu haben: Er dient der Antwort des Volkes auf das gehörte Wort der Schrift.

Die Ergebnisse Arens', die zunächst große Zustimmung erfuhren und von der Liturgiewissenschaft rezipiert wurden, werden neuerdings stark angezweifelt. Die These von Arens stellt heute unter Exegeten eine Extremposition dar, die kaum mehr geteilt wird. Johann Maier resümiert die gegenwärtige Beurteilung der Arensschen Position folgendermaßen: „Arens und seine Vorgänger sind wohl dem Irrtum zum Opfer gefallen, homiletisch bedingte Zuordnungen einzelner Psalmen zu einzelnen Perikopen als Reflexe liturgischer Sachverhalte zu mißdeuten, während es wahrscheinlich umgekehrt lief: Die homiletische Praxis hat schließlich – sehr sehr spät – zu einer gewissen, aber liturgisch unwesentlichen Zuordnung von Perikopenfolge und manchen Psalmen geführt. Das Anliegen, eine *lectio continua* der Psalmen [. . .] aus einem synagogalen Brauch abzuleiten, entbehrt nach vorläufigem Stand der Dinge jeder Grundlage.“³⁸

In jüngster Zeit ist man daher wieder zu einer vorsichtigeren Beurteilung der Sachverhalte zurückgekehrt, zu der Leitner schon 1906 geraten hatte.³⁹ Man besinnt sich wieder darauf, wie wenig Gesichertes wir über den frühjüdischen Gottesdienst, und gerade über dessen Gesangelemente, wissen. Der exakte Verlauf eines frühjüdischen

³⁸ J. MAIER, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat). In: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 1) 55–90, hier 84. Maier wendet sich angesichts der Quellenlage insgesamt – nicht nur im Hinblick auf den Psalm nach der Lesung – entschieden dagegen, im christlichen Psalmengebrauch eine nahtlose Übernahme aus dem Frühjudentum zu sehen. Vgl. dazu seine unmißverständliche Stellungnahme ebd. 81: „Es ist anzunehmen, daß man in manchen jüdischen Gruppen und Diasporagemeinden Psalmen verwendet hat, möglicherweise hat dies die christliche Praxis da und dort geprägt, aber keinesfalls kann nach der Forschungslage davon ausgegangen werden, daß die ‚synagogale‘ Gottesdienstordnung eine solche Psalmenverwendung kannte – dies ist erst für den Übergang ins Mittelalter zu belegen.“

Gegen Maier plädiert P. FIEDLER, Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum. In: ALW 30 (1988) 229–237 für die direkte Übernahme unseres christlichen Psalmengebrauchs aus dem gottesdienstlichen Gebrauch des Frühjudentums; obwohl auch er die unsichere Quellenlage hinsichtlich des zeitgenössischen jüdischen Gottesdienstes eingestehen muß: „Beim frühjüdischen Gottesdienst bewegen wir uns anerkanntermaßen weitgehend im Hypothetischen“ (ebd. 233)!

³⁹ Vgl. oben Anm. 33.

Gottesdienstes wird nirgends beschrieben.⁴⁰ Von einer nahtlosen Übernahme des christlichen Wortgottesdienstes aus der Synagogenliturgie zu sprechen, verbietet sich daher von selbst. Seriöserweise läßt sich lediglich sagen, daß wir über Einzelelemente des zeitgenössischen Synagogengottesdienstes informiert sind, und sich diesbezüglich Parallelen zu dem feststellen lassen, was christliche Zeugen, etwa Justin⁴¹ oder Tertullian⁴², über die Gestalt des christlichen Wortgottesdienstes berichten. Zurecht ist somit von einem Einfluß des zeitgenössischen, frühjüdischen Synagogengottesdienstes auf die Gestaltung der christlichen Wortliturgie auszugehen, die Vorstellung von einer nahtlosen Übernahme desselben unter christlichem Vorzeichen sollte angesichts der Quellenlage jedoch ein für allemal der Vergangenheit angehören.⁴³

Gerade hinsichtlich der Verwendung von Psalmen im Synagogengottesdienst fehlen entsprechende Informationen, die zu der Aussage berechtigen würden, es habe dort Psalmengesang als Antwort des Volkes auf die gehörte Lesung gegeben. Im Rahmen der Verwendung religiöser Poesie überhaupt haben selbstverständlich auch die Psalmen in der synagogalen Liturgie Verwendung gefunden. So wurden an insgesamt 18 Tagen des Jahres im Synagogengottesdienst die Hallel-Psalmen gesungen.⁴⁴ Auch die Verwendung einzelner Psalmverse in Gebetsstücken steht außer Diskussion.⁴⁵ Für den Gesang eines oder mehrerer Psalmen bzw. von Psalmstücken im Anschluß an die Lesung lassen sich für die frühjüdische Ära jedoch keinerlei Belege anführen.⁴⁶ Psalmengebet hatte an dieser Stelle des Synagogengottesdienstes keinen Platz. Nach dem, was aus den zeitgenössischen Quellen erschlossen werden kann, kommen nach der Schriftlesung vielmehr das *Sch'ma Israel*, das Achtzehn-Bitten-Gebet und eine Reihe von Berakot zum Stehen.⁴⁷ Wenn von einer Antwort des Volkes auf die vernommene Lesung gesprochen werden kann, so realisiert sie sich im frühjüdischen Synagogengottesdienst hierin, nicht im Psalmengesang.

⁴⁰ Vgl. dazu MAIER (s. Anm. 38) 76f: „Daß in solchen Versammlungen aus der Heiligen Schrift gelesen wurde, eine Interpretation [. . .] erfolgte und dies alles mit Gebeten verbunden war, wird aus frühjüdischen und insbesondere frühchristlich-alkirchlichen Nachrichten hinreichend klar, aber der Verlauf eines Gottesdienstes, eine Liturgie, wird nirgends beschrieben.“

⁴¹ Vgl. JUSTIN, 1. Apologie 67,3–5 (Ed.: A. Wartelle, Saint Justin Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index. Paris 1987, 190–193; FlorPatr² 2, 108–111; dt. Übersetzung nach BKV 12, 82): „An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten. Darauf erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor.“

⁴² Vgl. oben Anm. 28.

⁴³ Vgl. auch MEYER (s. Anm. 2) 55–57.

⁴⁴ Vgl. P. SCHÄFER, Der synagogale Gottesdienst. In: Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Hg. J. Maier – J. Schreiner. Würzburg 1973, 391–413, hier 410.

⁴⁵ Vgl. MAIER (s. Anm. 38) 84f.

⁴⁶ Vgl. dazu I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Hildesheim³ 1962, 198–205; L. TREPP, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart 1993, 189–201, v. a. 193f.

⁴⁷ Vgl. ELBOGEN (s. Anm. 46) 202–205; SCHÄFER (s. Anm. 44) 399–409; MAIER (s. Anm. 38) 60; TREPP (s. Anm. 46) 193f.

Bis heute kennt die Synagogenliturgie keinen Psalmengebrauch, der zurecht als inhaltlich auf die vernommene Schriftlesung abgestimmte Antwort des Volkes interpretiert werden könnte. Beim Sabbatgottesdienst wird nach Thoralesung, Haftara, Ankündigungen und speziellen Gebeten das Zurückstellen der Thorarolle in den Thoraschrein zwar von Psalmengebet der Gemeinde begleitet⁴⁸; ebenso endet der Gottesdienst an Wochentagen mit Psalmengebet der Gemeinde⁴⁹. Dies ist allerdings nicht als Antwort auf die Lesung zu sehen, sondern als „Postludium“⁴⁵⁰ für den Gottesdienst als ganzen: Stets gleichbleibend wird dazu Ps 145 gebetet; für die Prozession zum Thoraschrein ist für jeden Wochentag ein ganz bestimmter Psalm als Begleitgesang vorgesehen⁵¹. Von einer inhaltlichen Bezugnahme dieses Psalmengesangs auf die verkündete Schriftlesung und somit von einer Antwort auf diese kann daher in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein.

Resümiert man diese Beobachtungen zur Verwendung von Psalmen im Synagogen-gottesdienst, so bleibt als Fazit festzuhalten: Es gibt keinerlei Belege, die darauf schließen ließen, daß der Gottesdienst der Synagoge zu Zeiten der Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes einen als Antwort auf die vernommene Lesung verstandenen Psalmengesang gekannt hätte. Es ist daher gänzlich unwahrscheinlich, daß unsere christliche Liturgie den Psalm nach der Lesung, noch dazu in dieser Funktion, unmittelbar aus dem frühjüdischen Gottesdienst übernommen hat, auch wenn diese Auffassung selbst in Publikationen neuesten Datums immer noch unkritisch weitertradiert wird.⁵² Die Gestalt des Synagogengottesdienstes bietet somit kein Argument für die Interpretation des Antwortpsalms als Antwort auf die Schriftlesung. Diese ehemals bestimmende Prämisse entpuppt sich bei genauerem Zusehen als Mißverständnis.

2.3 Der Psalter als Gesangbuch der Gemeinde im frühchristlichen Gottesdienst?

Eine zweite Prämisse, die dazu beitrug, im Psalm nach der Lesung die Antwort auf das vernommene Wort Gottes zu sehen, geht vom Psalter als dem Gebet- und Gesangbuch der Christen aus. Als unmittelbares jüdisches gottesdienstliches Erbe hätten die Christen, der Gebetspraxis ihres Herrn folgend, den Psalter zu ihrem Gebet- und Gesangbuch gemacht. Was für die private Verwendung des Psalters v. a. bei Judenchristen mit Sicherheit anzunehmen ist, wurde mehr oder weniger stillschweigend auch für die Verwendung der Psalmen im christlichen Gottesdienst postuliert.⁵³ Auch im Wortgot-

⁴⁸ Vgl. TREPP (s. Anm. 46) 65–68, hier v. a. 68.

⁴⁹ Vgl. ebd. 48–50.

⁵⁰ So die ausdrückliche Bezeichnung für diesen Teil des Gottesdienstes bei TREPP (s. Anm. 46) 50.

⁵¹ Vgl. ebd.: Sonntag: Ps 24; Montag Ps 48; Dienstag: Ps 82; Mittwoch: Ps 94; Donnerstag: Ps 91; Freitag: Ps 93; Sabbat: Ps 92.

⁵² Vgl. etwa PACIK, Bedeutung (s. Anm. 17) 4: „Zwischen den Lesungen Psalmen zu singen, geht schon auf jüdische Tradition zurück.“; EHAM, Antwortpsalm (s. Anm. 12) 795f: „Es handelt sich um die wohl älteste, schon für die Jerusalemer Tempelliturgie und den synagogalen Gottesdienst anzunehmende Form liturgischen Psalmengesangs. Die inhaltlichen Entsprechungen im Psalter zu wichtigen atl. Schrifttexten (vgl. u. a. Gen 1; Ps 104) lassen darauf schließen, daß die Psalmen den Lesungen aus dem Pentateuch und aus den übrigen atl. Büchern als inhaltlich bezogene Antwortgesänge des Volkes zugeordnet waren.“

⁵³ Balthasar Fischer zieht die seinerzeit vorherrschende Meinung 1949 folgendermaßen in Zweifel: „[. . .] die einst so geläufige These, als habe die apostolische Kirche, die aus den Juden so-

tesdienst der frühen Kirche sei der Psalter von Anfang an im Sinne eines Gebet- und Gesangbuches der Gemeinde verwendet worden. Wenn daher auf die Lesung ein Psalm folgt, der Psalter aber das Gebet- und Gesangbuch der Gemeinde ist, dann erblickte man darin ein Indiz für die Funktionsbestimmung dieses Elementes der Wortliturgie: Man erkannte im Psalm nach der Lesung ein Gebet bzw. einen Gesang der Gemeinde, bei dem diese sich eben ihres typischen Gebet- und Gesangbuches bedient. Insofern sah man sich darin bestätigt, in diesem Psalm eine Gebetsantwort der Gemeinde auf das vernommene Schriftwort zu sehen.

Daß man die Dinge in Wahrheit differenzierter sehen muß, darauf hat Rudolf Knopf bereits 1905 hingewiesen, sich damit offensichtlich aber nicht recht durchsetzen können.⁵⁴ Im ältesten christlichen Gottesdienst herrschte zunächst die Verwendung neugeschaffener Hymnen vor. Erst als diese im Zuge der christologischen Auseinandersetzungen zunehmend kompromittiert wurden, wurde der Psalter immer mehr auch zum liturgischen Gebet- und Gesangbuch der Christen. Trotzdem gab es schon zu Zeiten, als noch die Hymnodik im christlichen Gottesdienst vorherrschte, bereits den Psalm nach der Lesung. Schon Tertullian († nach 220) legt dafür Zeugnis ab.⁵⁵ Wie das Schrifttum der Patristik dokumentiert⁵⁶, wurde der Psalter an dieser Stelle der Wortliturgie aber nicht im Sinne eines liturgischen Gebet- und Gesangbuches verwendet, mit dessen Hilfe die Gemeinde ihrer Anbetung Gottes Ausdruck verleiht, sondern – worauf Knopf erstmals aufmerksam machte⁵⁷ – als liturgisches Lesebuch, das – wie die anderen Bücher der Hl. Schrift auch – der Verkündigung des Christumysteriums dient. Der Psalm nach der Lesung trug demnach in den Anfängen unserer christlichen Liturgie nicht den Charakter von Gebet oder Gesang der Gemeinde, sondern – wie die Lesung und das Evangelium – den Charakter der Verkündigung, war somit als Schriftlesung gedacht.⁵⁸

Bei Augustinus ist diese Einschätzung des Psalms im Rahmen der Wortliturgie unmißverständlich ausgesprochen.⁵⁹ Im Sermo 176 beginnt Augustinus seine Predigt damit, daß er noch einmal die vorausgegangenen Elemente des Wortgottesdienstes – Apostel-lesung, Psalm und Evangelienlesung – aufzählt. Anschließend fährt er mit der Be-

wohl wie die aus den Heiden, „die“ Psalmodie en bloc von der Synagoge übernommen, ist doch wohl – zumindest in dieser Allgemeinheit – unhaltbar geworden, seit wir [. . .] über den beherrschenden Charakter der Hymnodik im ältesten christlichen Gottesdienst unterrichtet sind.“ (B. FISCHER, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche. In: DERS., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 15–35, hier 17).

⁵⁴ Vgl. R. KNOPF, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905, 245.

⁵⁵ Vgl. oben Anm. 28.

⁵⁶ Vgl. dazu die ausführliche Analyse bei MARTIMORT (s. Anm. 17) 852f und VERHEUL (s. Anm. 17) 157–161; ebenso KARNOWKA (s. Anm. 8) 766f.

⁵⁷ Vgl. KNOPF (s. Anm. 54) 245. Vgl. auch FISCHER, Psalmenfrömmigkeit (s. Anm. 53) 17.

⁵⁸ Vgl. auch VERHEUL (s. Anm. 17) 158: „In de eerste twee eeuwen van het christendom was het psalmboek wel reeds lees- en overwegingsboek, maar het functioneerde als zodanig nog niet in de gemeenschappelijke vieringen van getijden en eucharistie. [. . .] Blijkbaar functioneerde de psalm toen niet zo zeer als gezang, doch eerder als lezing en stof ter overweging in de homilie.“

⁵⁹ Siehe dazu auch W. ROETZER, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. München 1930, 100–103; A. ZWINGGI, Der Wortgottesdienst bei Augustinus. In: LJ 20 (1970) 92–113, hier v. a. 100–103.

merkung fort, über diese drei Lesungen (!) wolle er nun predigen und, sofern es die Zeit zuläßt, über jede von ihnen ein wenig etwas darlegen:

„Primam lectionem audivimus Apostoli: *Fidelis sermo* [. . .] Hoc de apostolica lectione percipimus. Deinde cantavimus Psalmum, exhortantes nos invicem, una voce, uno corde dicentes, *Venite adoremus, et prosternamur ei* [. . .] Post haec, evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit [. . .] Has tres lectiones, quantum pro tempore possumus, pertractemus, dicentes pauca de singulis.“⁶⁰

Augustinus rechnet den Psalm im Rahmen der Wortliturgie demnach dezidiert zu den Schriftlesungen.⁶¹ Gleiches geht aus dem *Itinerarium Egeriae* hervor. Auch dort wird der Psalm explizit als eine der Schriftlesungen der Wortliturgie angesprochen. Die Pilgerin Egeria schildert die Jerusalemer Wortliturgie am Karfreitag folgendermaßen:

„Episcopo autem cathedra ponitur ante Cruce, et de sexta usque ad nona aliud nichil fit nisi leguntur lectiones sic: id est ita legitur primum de psalmis, ubicumque de passione dixit; legitur et de apostolo sive de epistolis apostolorum vel de actionibus, ubicumque de passione Domini dixerunt; nec non et de evangeliiis leguntur loca, ubi patitur; item legitur de prophetis, ubi passurum Dominum dixerunt; item legitur de evangeliiis, ubi passionem dicit.“⁶²

Ein weiteres Indiz dafür, daß der Psalm innerhalb der Wortliturgie ursprünglich als Lesung verstanden wurde, bilden die zahlreichen Stellen im Schrifttum der Patristik, an denen die Autoren den Vortrag dieses Psalms als „Lesen des Psalms“ charakterisieren.

Entsprechende Wendungen lassen sich im Schrifttum der Patristik sowohl des Ostens wie auch des Westens in nicht geringer Zahl nachweisen.⁶³ Athanasius etwa spricht in seinem Werk *De fuga sua* davon, daß der Diakon den Psalm vorliest und das Volk darauf antwortet.⁶⁴ In seinen *Confessiones* berichtet Augustinus, daß er hinsichtlich des Psalmengebrauchs von

⁶⁰ AUGUSTINUS, Sermo 176,1 (PL 38, 950).

⁶¹ Siehe auch AUGUSTINUS, Sermo 112,1 (PL 38, 643): „Lectiones sanctae propositae sunt, et quas audiamus, et de quibus aliquid sermonis, adjuvante Domino, proferamus. In lectione apostolica gratiae aguntur Domino de fide Gentium, utique ideo, quia ipse fecit. In Psalmo diximus: *Deus virtutum, converte nos, et ostende faciem tuam, et salvi erimus*. In Evangelio, ad coenam vocati sumus [. . .].“ DERS., Sermo 165,1 (ebd. 902): „Apostolum audivimus, Psalmum audivimus, Evangelium audivimus; consonant omnes divinae lectiones, ut spem non in nobis, sed in Domino collocemus [. . .].“ DERS., Sermo 170,1.6 (ebd. 927. 930): „Divinae lectiones omnes ita sibi connectuntur, tamquam una sit lectio: quia omnes ex uno ore procedunt. Multa sunt ora ministerium sermonis gerentium: sed unum est os ministros implentis. Audivimus apostolicam lectionem [. . .] Adiuvet nos psalmus qui modo cantatus est, *Exaudi me in tua iustitia* [. . .].“

⁶² ITINERARIUM EGERIAE c. 37,5 (CChr.SL 175, 81).

Auch Basilius der Große macht eine Andeutung, die den Verkündigungscharakter des Psalms herausstreicht und erkennen läßt, daß der Psalm in der Wortliturgie von ihm wohl als eine von mehreren Schriftlesungen verstanden wurde. Vgl. DERS., Homilia in sanctum baptismum c. 1 (PG 31, 426): „Unius viri erat praedicatio Joannis, et omnes ad poenitentiam traxit: tu vero, qui per prophetas doceris: *Lavamini, mundi estote*: qui per psalmos admoneris, *Accedite ad eum, et illuminamini*: qui per apostolos faustum illum nuntium audis: *Agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum* [. . .]: qui ab ipso Domino invitaris, dicente: *Venite ad me, omnes qui laboratis* [. . .].“

⁶³ Siehe dazu auch VERHEUL (s. Anm. 17) 159f; MARTIMORT (s. Anm. 17) 852f; KARNOWKA (s. Anm. 8) 766f.

⁶⁴ Vgl. ATHANASIUS, De fuga sua c. 24 (PG 25, 675): „[. . .] in throno sedens iussi diacono ut psalmum legeret, populoque ut responderet [. . .].“

Athanasius gehört habe, der Lektor lese den Psalm in der Art eines einfachen Rezitativs.⁶⁵ Wer den Psalm vorträgt, wird von Augustinus daher auch schlicht als Lektor – Vorleser – bezeichnet.⁶⁶ Auch Cäsarius von Arles berichtet, daß der Psalm in der Wortliturgie der Gemeinde vorgelesen wird.⁶⁷

Wäre der Psalm als Gebet bzw. Gesang der Gemeinde und somit als deren Antwort auf die gehörte Lesung verstanden worden, hätte man sich wohl kaum so ausdrücken können, sondern durchgängig vom „Singen“ bzw. „Beten des Psalms“ gesprochen. Dient der Psalm jedoch vorrangig der Verkündigung, ist er also selbst Schriftlesung, so stellt „Psalm lesen“ einen adäquaten Ausdruck hierfür dar.

Daß wir gleichwohl eine Fülle von Passagen im Schrifttum der Kirchenväter finden, die von „Psalm singen“ sprechen⁶⁸, tut dem keinen Abbruch. Diese Ausdrucksweise hebt lediglich auf die Art der Ausführung dieser Lesung ab. Aufgrund des Liedcharakters der Psalmen hat sich die gesangliche Ausführung, zumindest jedoch die Ausführung in der Art eines Rezitativs⁶⁹, unmittelbar nahegelegt. Die Textgattung selbst hat nach einem anderen als bloß gesprochenen Vortrag dieser Texte verlangt.⁷⁰ Dem Psalm als lyrischem Text wird daher durch gesungenen Vortrag entsprechend Rechnung getragen. Der Lektor trägt diese Schriftlesung kantillierend vor, und die übrigen Gläubigen beteiligen sich daran in Form eines gleichbleibenden Kehrverses.⁷¹

Auch für diese Praxis der responsorischen Ausführung des Psalms finden sich entsprechende Aussagen in den Schriften des hl. Augustinus: „[. . .] legenti respondentes cantavimus [. . .]“⁷² bzw. „[. . .] in hoc psalmo quem cantatum audivimus, cui cantando

⁶⁵ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones 10,33,50 (CChr.SL 27, 181f): „[. . .] tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.“

⁶⁶ Vgl. AUGUSTINUS, Enarratio in psalmum 40,1 (CChr.SL 38, 447): „Primo quod legenti respondentes cantavimus, quamquam de medio psalmo sit, hinc tamen sermonis ducamus exordium.“ Vgl. DERS., Enarratio in psalmum 138,1 (CChr.SL 40, 1990): „Psalmum nobis brevem paraveramus, quem mandaveramus cantari a lectore; sed ad horam, quantum videtur, perturbatus, alterum pro altero legit. Maluimus nos in errore lectoris sequi voluntatem Dei, quam nostram in nostro proposito. Si ergo vos in eius prolixitate aliquamdiu tenuerimus, nobis non imputetis; sed credatis Deum nos non infructuose laborare voluisse.“ Vgl. auch Anm. 65.

⁶⁷ Vgl. CÄSARIUS VON ARLES, Sermo 211,1 (CChr.SL 104, 841): „Hodie, fratres carissimi, omnia quae nobis lecta sunt cum festivitate conveniunt. Psalmus enim: REDDE MIHI, inquit, LAETITIAM [. . .] evangelium autem: VENIT, inquit, SPIRITUS VERITATIS; scriptura vero apostolicorum Actuum: REPLETI SUNT, inquit, OMNES SPIRITU SANCTO.“

⁶⁸ Stellvertretend für die vielen einschlägigen Stellen sei nur an den ältesten Beleg für den Psalm als Element der Wortliturgie bei TERTULLIAN in dessen Schrift *De anima* erinnert (siehe oben Anm. 28). Zahlreiche weitere Belege sind bei VERHEUL (s. Anm. 17) 160f genannt.

⁶⁹ Augustinus berichtet in seinen Confessiones, daß er von Athanasius gehört habe, der Lektor lese dort den Psalm mit solch einfachen Beugungen der Melodie, daß der Psalmvortrag mehr ein Rezitieren, denn ein Singen sei (s. o. Anm. 65).

⁷⁰ Vgl. MARTIMORT (s. Anm. 17) 852: „[. . .] le psaume était vraiment l'une des lectures, ne se différenciant des autres que par le mode d'exécution: le genre littéraire poétique exigeait le chant [. . .].“

⁷¹ Siehe dazu auch VERHEUL (s. Anm. 17) 160f.

⁷² Vgl. AUGUSTINUS, Enarratio in psalmum 40,1 (CChr.SL 38, 447): „Primo quod legenti respondentes cantavimus, quamquam de medio psalmo sit, hinc tamen sermonis ducamus exordium.“

respondimus [. . .]⁷³, so beschreibt Augustinus in aller Kürze die Ausführung des Psalms im Rahmen der Wortliturgie. Auch Athanasius, Johannes Chrysostomus sowie Leo der Große dokumentieren in ihren Schriften, daß zu ihren Lebzeiten in den Kirchen, denen sie vorstanden, die Beteiligung der Gemeinde am Gesang des Psalms üblich war.⁷⁴ Die Art der Ausführung ändert indes nichts daran, daß der Psalm selbst als Schriftverkündigung betrachtet wurde.

In diesem Zusammenhang ist auch die Fülle von Predigten aus dieser Epoche unserer Kirche zu bedenken, die sich der Psalmauslegung widmen. Von einer großen Anzahl der bedeutendsten Kirchenväter in Ost und West sind Sammlungen von Psalmenhomilien auf uns gekommen: Zeno von Verona († 372), Athanasius (295–373), Basilius (330–379), Johannes Chrysostomus (354–407), Hieronymus (347–420), Augustinus (354–430), Petrus Chrysologus († 450), Arnobius der Jüngere († nach 455), Leo der Große († 461), Cäsarius von Arles († 543). Von den etwa 870 Predigten, die mit Sicherheit dem hl. Augustinus zugewiesen werden können, befassen sich beinahe 400 mit der Erklärung von Psalmen. Die großen Bischöfe der Antike knüpfen mit ihrer Psalmenauslegung an eine Tradition der Apostel an, die – wie insbesondere die Lektüre der Apostelgeschichte eindrucklich vor Augen führt – v. a. die Psalmen als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Christumysteriums wählten und aufgrund einer christlichen Relecture der Psalmen Jesus als den Messias zu erweisen suchten.⁷⁵

Durch alle Zeiten unserer Kirche hindurch waren und sind die in der Liturgie aktuell verkündeten Schriftlesungen primärer Gegenstand und Ausgangspunkt der Homilie. Wenn uns daher aus der Frühzeit der Kirche derart viele Homilien zu Psalmtexten überliefert sind, ist dies ein indirektes Indiz dafür, daß der Psalm ebenfalls als Schriftlesung erachtet wurde. Wäre der Psalm nicht als solche gesehen worden, wäre schwer zu erklären, warum ausgerechnet der Psalm so oft zum Gegenstand der Homilie gewählt wurde und nicht die Schriftlesungen. Zählt der Psalm hingegen selbst zu den Schriftlesungen, so erklärt sich von selbst, warum die Prediger dieser Epoche so häufig den Psalm einer Auslegung unterzogen. Somit läßt also auch die große Zahl überlieferter

⁷³ Vgl. AUGUSTINUS, Enarratio in psalmum 46,1 (CChr.SL 38, 529): „Itaque in hoc psalmo quem cantatum audivimus, cui cantando respondimus, ea sumus dicturi quae nostis [. . .].“ Vgl. auch DERS., Sermo 299,1 (PL 38, 1367): „Praedicandis praedicatoribus, et tantis praedicatoribus, de quibus audivimus et cantavimus, quod in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum [. . .].“

⁷⁴ Vgl. ATHANASIUS, De fuga sua c. 24 (PG 25, 675); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In psalmum 41 (PG 55, 155f); DERS., In psalmum 117,1 (ebd. 328); DERS., In psalmum 144,1 (ebd. 464); LEO DER GROSSE, Sermo 3,1 (PL 54, 145). Siehe dazu auch VERHEUL (s. Anm. 17) 160f.

⁷⁵ An zahlreichen Stellen der Apostelgeschichte wird berichtet, wie sich die Apostel bei der Verkündigung des Christumysteriums diverser Psalmzitate bedienten (vgl. etwa Apg 1,15–26; 2,22–36; 4,1–22; 4,23–31; 13,14–52). Siehe auch Lk 24,44, wo der Auferstandene den Jüngern darlegt: „Alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist.“

Vgl. in diesem Kontext auch den Beitrag von H. GESE, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles. In: DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. München 1974 (BEvTh 64) 180–201. Siehe dazu auch unten S. 152f. Möglicherweise spiegelt die Abfolge der Schriftlesungen – AT, Psalm, NT – innerhalb der Wortliturgie gerade diesen hermeneutischen Ansatz der Apostel wider: Die – christologisch gedeuteten – Psalmen als Brücke zwischen atl. und ntl. Verkündigung!

Homilien zum Psalm der Wortliturgie darauf schließen, daß dieser Psalm in der Frühzeit der Liturgie unserer Kirche vorrangig als Schriftlesung verstanden wurde.⁷⁶

In einigen nicht-römischen Liturgien, die z. T. sehr urtümliche Gegebenheiten bewahrt haben, lassen sich bis auf den heutigen Tag Reste dieses Verständnisses finden. Die Abschnitte für den Psalm nach der Lesung sind dort z. T. nicht unter inhaltlichen Gesichtspunkten ausgesucht und auf die vorausgegangene Schriftlesung abgestimmt, sondern bilden eine *lectio continua* aus dem Buch der Psalmen entsprechend ihrer dortigen numerischen Reihenfolge, so wie auch andere Bücher der Hl. Schrift im Gottesdienst in Bahnlesung vorgetragen werden.⁷⁷ Derartige Spuren einer *lectio continua* sind z. B. noch bei den Antwortpsalmen der Sonntage im Jahreskreis in der mozarabischen Liturgie anzutreffen.⁷⁸ Gleiches dokumentiert das Lektionar für die Jerusalemer Liturgie des 5. Jh.s hinsichtlich der Gottesdienste der Karwoche.⁷⁹ In der ost-syrischen, also der sog. chaldäischen, Liturgie existiert für die Antwortpsalmen sogar ein eigener, von den Schriftlesungen unabhängiger Zyklus für das Kirchenjahr.⁸⁰

Der Psalter galt in den ersten Jahrhunderten also vorrangig als liturgisches Lesebuch wie die anderen Bücher der Hl. Schrift auch und noch nicht als liturgisches Gebet- und Gesangbuch der Gemeinde. Der Psalm in der Wortliturgie – auch wenn er vom Lektor bzw. Kantor kantilliert und von der Gemeinde respondiert wird – wurde als Schriftlesung verstanden. Lediglich der besondere Charakter dieser Texte verlangte wie von selbst nach einer anderen Art der Ausführung als die übrigen Schriftlesungen.

Erst als die bis dahin vorrangig gebrauchten Hymnen zunehmend aus dem christlichen Gottesdienst verbannt wurden, und der Psalter nicht mehr nur dem privaten Gebet der Christen diene, sondern auch zum Gebet- und Gesangbuch in ihrer Gemeindeliturgie avancierte, wurde der Psalm innerhalb der Wortliturgie zunehmend nicht mehr als Verkündigung, sondern als Gebet der Gemeinde betrachtet. Dieser Wandel scheint sich im 4./5. Jahrhundert vollzogen zu haben. Im literarischen Werk des hl. Augustinus wird dieser Wandel greifbar. Neben den oben genannten Stellen, an denen Augustinus den Psalm zu den Schriftlesungen rechnet, lassen sich in seinen Predigten und Schriften auch Aussagen finden, in denen er diesem Psalm als Funktion zuweist, die Gemeinde vermöge mit diesen, von Gott selbst geoffenbarten Worten am adäquatesten ihr Gebet ins Wort zu fassen, um ihren Lobpreis des Herrn auszudrücken:

„Laudare vobiscum Dominum desideravimus; et quoniam hoc concedere dignatus est, ut laus quam illi dicimus habeat ordinem suum, ne forte aliquo excessu quem laudat offendat, melius iter

⁷⁶ Auch FISCHER, *Psalmenfrömmigkeit* (s. Anm. 53) 24 sieht in der Fülle der überlieferten Psalmerklärungen jener Epoche ein Indiz dafür, daß der Psalter damals vor allem als liturgisches Lesebuch und noch weniger als liturgisches Liederbuch der Gemeinde diene: „Wir erinnern uns zudem, daß dem Übernehmen des Psalters als liturgisches *Liederbuch* das Übernehmen als liturgisches *Lesebuch* vorausgeht; [...] liturgische Lesung ist aber von jeher auf katechetische Auswertung ausgerichtet: wo liturgische Psalmlesung blühte, konnte ein Aufblühen typologischer Psalmenerklärung nicht ausbleiben.“

⁷⁷ Vgl. dazu MARTIMORT (s. Anm. 17) 840–850; siehe auch VERHEUL (s. Anm. 17) 168f.

⁷⁸ Vgl. L. BROU, *Études sur la liturgie mozarabe. Le »Psallendum« de la messe et les chants connexes d'après les sources manuscrites*. In: EL 61 (1947) 13–54, hier 29. Vgl. auch MARTIMORT (s. Anm. 17) 841.

⁷⁹ Vgl. A. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem 121. Bd. 2: Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*. Turnhout 1971 (PO 36, 2) 173f. Vgl. auch MARTIMORT (s. Anm. 17) 850.

⁸⁰ Vgl. S. H. JAMMO, *Le structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'Anaphore. Étude historique*. Rom 1979 (OCA 207) 104–127. Vgl. auch MARTIMORT (s. Anm. 17) 845; VERHEUL (s. Anm. 17) 169.

laudis in scriptura Dei quaerimus, ne ab ipsa via, nec in dexteram nec in sinistram digrediamur. Andeo enim dicere Caritati vestrae: ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse Deus; et quia dignatus est laudare se, ideo invenit homo quemadmodum laudet eum.⁸¹

Mit solchen Aussagen ist das Verständnis vom Psalm als Schriftlesung verlassen und eine neue Sichtweise durchgedrungen, die den Psalm nicht mehr der Verkündigung, sondern dem Gebet der Gemeinde zurechnet. Dies ist aber – wie die Analyse der patristischen Literatur zeigt – erst eine spätere, wohl mit dem 4. Jahrhundert einsetzende Entwicklung. In den Anfängen unserer christlichen Liturgie war der Psalm im Wortgottesdienst *eine Schriftlesung* unter mehreren und diente der Verkündigung des Christumysteriums.

Es ist somit jenen französischen Liturgiewissenschaftlern beizupflichten, die in Kenntnis des patristischen Schrifttums auf diese Funktion des Antwortpsalms – zumindest in der Frühzeit unserer Kirche – aufmerksam machten.⁸² Sie konnten sich mit ihrer durchaus gut begründeten Einschätzung in der fachwissenschaftlichen Diskussion aber nicht durchsetzen. Vorrangig wurden jene Kirchenväterzitate wahrgenommen und beachtet, die den Psalm als Lobgesang der Gemeinde ausweisen. Diese Funde im Schrifttum der Patristik überlagerten jene Aussagen, die im Psalm eine Schriftlesung erkennen lassen, und waren in ihrer Summe geeignet, die einmal ins Auge gefaßte Interpretation des Psalms nach der Lesung als Antwort auf das in der Schriftlesung verkündete Wort Gottes zu untermauern. Betrachtet man die Literatur der patristischen Ära einmal unvoreingenommen in der Gesamtheit und Vielgestaltigkeit ihrer Aussagen hinsichtlich des Psalms in der Wortliturgie, so läßt sie sich nicht so einfach als Argument für das Konzept vom Antwortpsalm als Antwort auf die Lesung verbuchen, wie das zuzeiten geschah und teils immer noch geschieht.

2.4 Die Grundstruktur der Wortliturgie nach Baumstark und Jungmann – Ein Argument für den Psalm als Antwort auf die Lesung?

V. a. Anton Baumstark⁸³ und, auf dessen Forschungen aufbauend, Josef A. Jungmann⁸⁴ haben ausgehend von vergleichenden liturgie-historischen Forschungen in überzeugender Manier die Abfolge Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet als Grundstruktur jeder christlichen Wortliturgie dargelegt und damit die Basis für die Interpretation des Antwortpsalms als Antwort der Gemeinde auf das in der Lesung vernommene Wort Gottes geschaffen. Über das vielgelesene, in 4. Auflage unter dem Titel *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte* erschienene Büchlein *Die liturgische Feier* von Jungmann hat diese Auffassung breite Rezeption erfahren. Dort legt er die Grundstruktur jeder Wortliturgie sehr konzis folgendermaßen dar:

„Wir können als Ergebnis festhalten: Es gibt in der Kirche [. . .] eine Ordnung nach dem Grundschemata: Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet, letzteres beginnend mit Wechselgebet der Gemeinde und abgeschlossen mit dem Gebet des Priesters. Es ist nicht schwer, darin ein tieferes Gesetz wirksam zu sehen, das dem Wesen der Kirche entspricht und das sich in ihren Versamm-

⁸¹ AUGUSTINUS, Enarratio in psalmum 144,1 (CChr.SL 40, 2088). Vgl. auch DERS., Epistula 55,18,34 (CSEL 34/2, 208f).

⁸² Siehe dazu oben Anm. 16.

⁸³ Vgl. BAUMSTARK, Messe (s. Anm. 24) 89–91; DERS., Liturgie (s. Anm. 24) 25; DERS., Nocturna laus (s. Anm. 24) 57f. 61f.

⁸⁴ Vgl. JUNGMAN, Wortgottesdienst (s. Anm. 32) 54–67. Siehe auch DERS., MS (s. Anm. 25) Bd. 1, 552.

lungen mit großer Deutlichkeit auswirkt. [...] Den Höhepunkt in diesem Schema bildet das Gebet; darauf strebt das Vorausgehende hin: man ist zum Gebet versammelt. Aber das Gebet kann nicht gut unvermittelt beginnen. Zum Gebet muß gewissermaßen erst Gott uns rufen; [...] Darum steht am Anfang des liturgischen Schemas die *Lesung*, allgemein: das Wort Gottes, das wir hören. Das Wort Gottes nun nehmen wir gläubig und dankbar auf, wir lassen es gewissermaßen nachklingen in unserem Herzen; es wirkt darin Echo und Antwort. Diese Antwort könnte ein schweigendes Verweilen sein; meistens tritt sie als *Gesang* hervor; darum folgt auf die Lesung Gesang. Und dann, wenn so die rechte Atmosphäre geschaffen ist, kann das *Gebet* folgen; [...] Die Gebetsbewegung nimmt [...] ihren Ausgang in der Gesamtheit des versammelten Volkes, dann wird das Gebet vom Priester zusammengefaßt und zu Gott emporgeleitet »durch Christus, unsern Herrn«. Das ist das Grundschema, das wir in aller Deutlichkeit, besonders in den ältesten Quellen der Liturgie, zugrunde gelegt finden.⁸⁵

Die Richtigkeit der hier geäußerten liturgie-theologischen Position hinsichtlich der dialogischen Struktur jeder christlichen Liturgie und bezüglich der grundsätzlichen Realisierung dieses Dialogs im Wortgottesdienst der Messe steht außer Zweifel. Zu überprüfen ist indes der phänomenologische, liturgie-historische Befund. Es ist zu fragen, ob sich dieser Dialog tatsächlich mit jener Konsequenz, mit der Jungmann dies dartut, stets in dem genannten Dreischritt Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet realisiert.

Den Darlegungen Jungmanns zufolge müßte sich das Schema Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet in jeder Wortliturgie und idealtypisch bei jeder Perikope derselben wiederfinden lassen, wobei freilich auch mit späteren Verderbnissen bzw. Veränderungen dieser Grundstruktur zu rechnen ist, wie Jungmann selbst einschränkend festhält.⁸⁶ Zumindest in den ältesten Quellen und in Liturgien, die sehr Urtümliches bewahrt haben, müßte sich dieser Dreischritt von Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet aber bei jeder oder doch bei der Mehrzahl der Perikopen nachweisen lassen. Dem genannten Schema zufolge wäre zu erwarten, daß sich in der Regel an jede Lesung ein Psalm(stück) oder ein anderer Gesang als Antwort auf die Lesung anschließt.⁸⁷

Martimort hat die verschiedenen westlichen und östlichen Riten daraufhin untersucht⁸⁸ und dabei Erstaunliches festgestellt. Er konnte überzeugend darlegen, daß selbst in Liturgien und Liturgieformen, die sehr urtümliche Gegebenheiten bewahrt haben, längst nicht jede Perikope von einem (Psalmen-)Gesang gefolgt wird. Dies trifft sogar für die wenigsten Fälle zu.

Psalmengesang nach jeder Lesung gibt es im römischen und im ambrosianischen Ritus lediglich im nächtlichen Offizium der monastischen Liturgie – v. a. anhand dieses Liturgietyps erhoben Baumstark und Jungmann die Grundstruktur der Wortliturgie! – und an einigen wenigen Tagen des Kirchenjahres, etwa am Mittwoch und am Samstag der Quatemberwochen.⁸⁹ Selbst im Wortgottesdienst der römischen Ostervigil – und zwar sowohl in seiner gelasianischen mit zehn bzw. zwölf wie auch in seiner gregorianischen Fassung mit vier atl. Perikopen⁹⁰ –, bei der man aufgrund des Baumstarkschen

⁸⁵ JUNGMAUN, Wortgottesdienst (s. Anm. 32) 57f.

⁸⁶ Vgl. ebd. 58: „Es kann sein, daß manchmal das eine oder andere Element fehlt.“

⁸⁷ Vgl. dazu MARTIMORT (s. Anm. 17) 839: „Mais cette interprétation [sc. Jungmanns Schema] suppose logiquement que, s'il y a plusieurs lectures, chacune soit suivie d'un chant responsorial.“

⁸⁸ Vgl. MARTIMORT (s. Anm. 17) 839–850; siehe dazu auch VERHEUL (s. Anm. 17) 165.

⁸⁹ Vgl. MARTIMORT (s. Anm. 17) 839f.

⁹⁰ Zu den unterschiedlichen Leseordnungen der Ostervigil des römischen Ritus vgl. H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GDK 5) 92f.

*Gesetzes von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*⁹¹ erwarten würde, daß sich dort das der Wortliturgie zugrundeliegende Schema von Lesung – (Psalmen-) Gesang – Gebet in besonders deutlicher Form erhalten hat, folgt nicht auf jede atl. Perikope ein Canticum. Lediglich auf die Lesungen aus Ex 14, Jes 4 und Dtn 31 folgt ein Antwortgesang.⁹²

Auch in den Riten der östlichen Liturgiefamilien – selbst bei solchen, für die uns älteste Quellen zur Verfügung stehen – deutet nichts darauf hin, daß in der Regel jede Lesung von der Gemeinde mit Gesang beantwortet würde.

Der phänomenologische Befund, der sich aufgrund der weit ausgreifenden Analyse Martimorts festhalten läßt, stellt sich vielmehr so dar, daß keineswegs jede Lesung von (Psalmen-)Gesang gefolgt und auf diese Weise beantwortet wird, sondern ungeachtet der Anzahl der Lesungen in aller Regel nur ein Psalm(stück) gesungen wird, und zwar meist im Anschluß an die (letzte) atl. Lesung, bevor die ntl. Lesungen beginnen.⁹³ Der Psalm im Rahmen der Wortliturgie nimmt damit eine Brückenfunktion zwischen AT und NT ein.

Es wäre einmal in einer gründlichen Studie zu eruieren, ob sich hinter dieser Art der Einordnung des Psalms in die Gesamtanlage der Wortliturgie nicht eine Reminiszenz an die Art und Weise, wie sich nach Tod und Auferstehung Jesu der Christusglaube der ersten Jüngergeneration ausbildete, und an die Predigtstätigkeit der apostolischen und frühkirchlichen Zeit verbirgt. Die Psalmen stellten für die Jünger Jesu eine wichtige Hilfe zum Verständnis des Christuseschehens dar (vgl. Lk 24,44). Ebenso setzte die apostolische Verkündigung des Christumysteriums mit Vorliebe bei den Psalmen an, welche sie einer christologischen Relecture unterzog.⁹⁴ Auf diese Weise versuchte man atl. Gläubige zum Christusglauben hinüberzuführen. Die Lesung und die entsprechend christlich gefärbte Auslegung der Psalmen bot dazu ein geeignetes Mittel. Aus den bei jüdisch gläubigen Menschen geläufigen und von ihnen als Offenbarungswort Gottes akzeptierten Psalmen sollte Jesus Christus als der Sohn Gottes und Messias erwiesen werden. Den Psalmen kam damit sowohl für einzelne Gläubige wie für das Volk Gottes als ganzes auf dem Weg vom Alten zum Neuen Bund eine wichtige Scharnierfunktion zu.⁹⁵ Die christliche Wortlitur-

⁹¹ Vgl. A. BAUMSTARK, *Das Gesetz von der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*. In: *JLW* 7 (1927) 1–23.

⁹² Vgl. MARTIMORT (s. Anm. 17) 840. Dieser Befund trifft auf die gesamte römische Liturgiegeschichte zu, angefangen von den ältesten auf uns gekommenen Quellen zur Leseordnung der römischen Ostervigil bis herauf zur Reform der Ostervigil (vgl. *SACRA CONGREGATIO RITUUM*, *Decretum de solemnibus vigiliis paschali instauranda* n. 14–17, hier v. a. n. 17. In: *AAS* 43 (1951) 128–137, hier 134; *Ordo Sabbati Sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur*. Vaticano 1951, 20–23; *Ordo Sabbati Sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur*. Editio altera cum ordinationibus et rubricarum variationibus per decretum diei 11 ianuarii 1952 approbatus. Vaticano 1953, 23–27) und der Heiligen Woche (vgl. *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*. Editio iuxta typicam vaticanam. Ratisbonae 1956, 120–123) in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts. Erst im Zuge der Liturgiereform im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils wurde – unter offenkundiger Rezeption der von Jungmann dargelegten Grundstruktur der Wortliturgie – bei jeder Perikope das dreigliedrige Schema Lesung – Antwortpsalm – Gebet realisiert.

⁹³ Vgl. MARTIMORT (s. Anm. 17) 850f. Vgl. auch VERHEUL (s. Anm. 17) 165.

⁹⁴ Siehe dazu auch oben S. 148 mit Anm. 75.

⁹⁵ Vgl. auch VERHEUL (s. Anm. 17) 168: „Niet iedere lezing wordt per se gevolgd door een psalmzang. Deze vindt slechts zijn plaats na de oud-testamentische en voor de nieuw-testamentische lezingen, zij vervult dus een soort scharnierfunctie tussen de lezingen uit het oude en het nieuwe testament.“

gie stellt ein Abbild dieses Weges dar, wenn sie von der Lesung aus dem AT über den Psalm – der ursprünglich ja ebenfalls als Schriftlesung verstanden wurde – zur Lesung aus dem NT fort-schreitet. Auch in der Liturgie erfüllt der Psalm die Brücken- und Scharnierfunktion zwischen AT und NT.

Die vergleichende Analyse des Wortgottesdienstes der verschiedenen Liturgiefamilien führt somit, wie schon die Analyse der einschlägigen patristischen Literatur, ebenfalls dazu, im Psalm der Wortliturgie – zumindest was seine ursprüngliche Konzeption anbelangt; daß diese Wertung (nicht jedoch die Strukturen der Wortliturgie!) einem späteren Wandel unterworfen war, und der Psalm nicht mehr als Schriftlesung, sondern als Gesang im echten Sinn⁹⁶ betrachtet wurde, ist eine andere Frage – eher eine weitere Schriftlesung als eine Antwort der Gemeinde zu erblicken. Martimort resümiert das Ergebnis seiner diesbezüglichen liturgievergleichenden Untersuchung denn auch folgendermaßen: „C'est qu'en effet, initialement, le psaume était vraiment l'une des lectures, ne se différenciant des autres que par le mode d'exécution [. . .].“⁹⁷

Bei intensiver Betrachtung der liturgie-historischen Gegebenheiten zeigt sich somit, daß selbst die in der Diskussion um die Funktion des Antwortpsalms dominante, von Baumstark und Jungmann herrührende Prämisse, die in der Korrelation von Lesung und Psalm, verstanden im Sinne eines Dialogs als Wort Gottes und Antwort der Gemeinde, ein Grundgesetz jeder christlichen Wortliturgie erkannte, letztlich auf wackeligen Beinen steht.⁹⁸ Die grundsätzliche liturgie-theologische Einsicht, daß Liturgie, zumal die Wortliturgie, ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und seiner Kirche ist, daß darin Anrede Gottes und Antwort der Gemeinde verwirklicht werden bzw. verwirklicht werden sollen, ist damit nicht tangiert. Daß sich dieser Dialog stets und bei jeder Perikope in Form des Dreischritts Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet realisiere, und der Gesang nach der Lesung daher per se den Charakter einer Antwort der Gemeinde auf die gehörte Lesung in sich trage, läßt sich aus dem tatsächlichen historischen Befund jedoch nicht mit jener Stringenz erweisen, wie Baumstark und Jungmann annahmen. Die aufgezeigte Grundstruktur jeder Wortliturgie eignet sich daher nur bedingt als Argument in der Diskussion um die Funktion des Antwortpsalms.

Der zweite Teil behandelt Aussagen der nachkonziliaren Liturgiebücher zur Funktion des Antwortpsalms und zeigt Konsequenzen für die Praxis auf. Er erscheint in der nächsten Ausgabe, HEILIGER DIENST 3/94.

⁹⁶ Die gesangliche (kantillierende) Vortragsweise gehörte, ob des lyrischen Charakters der Psalmen, von jeher zum Proprium dieses Elementes der Wortliturgie, selbst zu Zeiten, als man diesen Psalm unzweifelhaft als Schriftlesung begriff (vgl. dazu oben S. 145–149).

⁹⁷ MARTIMORT (s. Anm. 17) 852.

⁹⁸ Vgl. auch VERHEUL (s. Anm. 17) 165: „De zogenaamde wetmatigheid, die Baumstark en Jungmann naar voren brachten, dat iedere lezing normaal een psalmzang als antwoord opriep, kwam hierdoor op losse schroeven te staan.“

Form und Inhalt der „Großen Fürbitten“ des Karfreitags in den ältesten uns erhaltenen Handschriften¹

1. Geschichtlicher Überblick

Bis zur Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils war der Karfreitag der einzige Tag des Kirchenjahres, an dem im zugehörigen Formular des Missale Romanum die Fürbitten vorkamen.² Die altkirchliche „oratio fidelium“, das Allgemeine Gebet der Gläubigen, war im Lauf der Zeit durch verschiedene unglückliche Umstände aus der Liturgie der römisch-katholischen Kirche verschwunden, in der es nach den uns erhaltenen Zeugnissen der alten Kirche einen wesentlichen Teil des Wortgottesdienstes ausgemacht hatte.

Der Auftrag an die christliche Gemeinde, mit fürbittendem Gebet für die Welt vor Gott einzutreten, findet sich bereits in den Schriften des Neuen Testaments, und zwar im ersten Timotheusbrief, der um das Jahr 120 nach Christus geschrieben wurde. Mit dieser Bibelstelle wird auch das liturgische Fürbittgebet begründet: „Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben [. . .]“ (1 Tim 2,1f).

In den außerkanonischen frühchristlichen Schriften finden sich noch früher Hinweise auf das Fürbittgebet, etwa im 1. Klemensbrief (um 96 nach Christus), in der um 130 verfaßten Didache und im Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna an die Philipper, der um 160 geschrieben wurde.³

Der erste Hinweis auf das Fürbittgebet in einer gottesdienstlichen Feier ist uns aus dem Jahr 150 bei Justinus von Rom erhalten, der die mit einer Taufe verbundene sonntägliche Eucharistie so beschreibt: „Nachdem wir den so getauft haben, der zum Glauben gelangt ist und sich uns angeschlossen hat, führen wir ihn in die Versammlung derer, die sich Brüder nennen, und verrichten dann in Andacht gemeinsame Gebete für

¹ Dieser Beitrag ist der verkürzte erste Teil einer Seminararbeit, die für das Fach Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Augsburg geschrieben wurde.

² Im OR 24 (vgl. M. Andrieu, *Les Ordines Romani de Haut Moyen Age*. Tome III. Louvain 1974/1961, 287f) aus dem 8. Jahrhundert finden sich die „Großen Fürbitten“ in der Liturgie am Mittwoch der Karwoche; diese ist aber eine Nachbildung des Karfreitagsgottesdienstes, die im 8. Jahrhundert in Gallien entstand und sich auch nicht lange durchsetzen konnte. Vgl. M. KLÖCKENER, Die „Orationes Sollemnes“ am Mittwoch der Heiligen Woche (OR XXIV, 1–4): eine Neuerung aus der Karolingerzeit. In: ALW 34 (1992) 96 gegen W. MÜLLER-GEIB, Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. Altenberge 1992 (MThA 14) 82.

³ Die Datierungen der urchristlichen Schriften sind entnommen P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin/New York 1978, 237. 540. 554f und 735.

uns selbst und für den Erleuchteten (= Neugetauften) und für alle anderen, die sich allüberall befinden [. . .].“⁴

Im 3. und im 4. Jahrhundert ist uns das Fürbittgebet bei Tertullian, Cyprian von Carthago und Augustinus in der Form bezeugt, die wir von den „Großen Fürbitten“ des Karfreitags her kennen: zunächst geschieht die Gebetseinladung; nach der Nennung des Anliegens, der Gebetsstille und einer das Gebet abschließenden Oration antwortet das Volk mit „Amen“.⁵ In Rom erscheint es in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in der Form von Gebetseinladungen; im 4. Jahrhundert hat es, durch Orationen erweitert, schließlich die Form der „Großen Fürbitten“ des Karfreitags angenommen.⁶

Im 5. Jahrhundert führte man in der römischen Liturgie die Gebetsform der Litanei ein.⁷ In dieser volkstümlicheren Form wurden die Aufforderung des Diakons zum stillen Gebet, die Gebetsstille und die nachfolgende Oration des Vorstehers durch einen Ruf des Volkes ersetzt. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts begegnet uns das Allgemeine Gebet nicht mehr in der Eucharistiefeier, vielleicht weil sich die Litaneien mit den Kyrie-Rufen zum Begleitgesang für Prozessionen entwickelten, die unter anderem auch vor der Meßfeier stattfanden.⁸ Schließlich verschwanden spätestens unter Papst Gregor I. (594–604) auch die Anliegen der Litanei; übrig blieben nur die Kyrie-Rufe im Eingangsteil der Messe.⁹

Das „Gebet der Gläubigen“ war also fast 1500 Jahre lang kein Teil des offiziellen katholischen Gottesdienstes, und nur dem Baumstarkschen „Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit“¹⁰ ist es zu verdanken, daß uns die „Großen Fürbitten“ wenigstens am Karfreitag in fast unveränderter Form über eineinhalb Jahrtausende hinweg überliefert worden sind.

Das II. Vatikanische Konzil schließlich ordnete in seiner Liturgiekonstitution die Wiedereinführung der Fürbitten in der Feier der Eucharistie an.¹¹

⁴ JUSTIN, Apol. I, 65,1–3. Vgl. *Prex eucharistica*. Hg. A. Hänggi – I. Pahl. Fribourg 1968 (SpicFri 12) 68; deutscher Text zitiert nach: H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 101. Weitere Hinweise auf ein solches Fürbittgebet finden sich nach P. DE CLERCK, La „prière universelle“ dans les liturgies latines anciennes. *Témoignages patristiques et textes liturgiques*. Münster 1977 (LWQF 62) 9–11 in Justins Schriften Apol. I, 17,3; 67,3–5 und Dial. 35,8; 96,3; 133,6.

⁵ Vgl. MEYER, ebd. 120f; G. G. WILLIS, *Essays in Early Roman Liturgy*. Published for the Alcuin Club. London 1964 (ACC 46) 3f; J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. 1. Freiburg 1962, 614f.

⁶ Vgl. MEYER (s. Anm. 4) 177.

⁷ Eine dieser Litaneien ist uns als „Deprecatio Gelasii“ überliefert. Ob es tatsächlich Papst Gelasius I. (492–496) war, der die Litanei in die römische Liturgie einführt, spielt hier keine Rolle.

⁸ So MEYER (s. Anm. 4) 177; DE CLERCK (s. Anm. 4) 282–307; WILLIS (s. Anm. 5) 19ff; JUNGSMANN (s. Anm. 5) 74f. 614–616. 619 und A. G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Bd. 1. Freiburg 1963, 381–383. In den gallikanisch geprägten Liturgien und so auch im deutschen Sprachraum blieben nach der Predigt teilweise bis in unser Jahrhundert hinein noch Sonderformen des alten Fürbittgebets erhalten, die allerdings ins römische Missale keinen Eingang fanden (vgl. JUNGSMANN [s. Anm. 5] 622–628); diese sollen hier nicht berücksichtigt werden.

⁹ Vgl. WILLIS (s. Anm. 5) 24f.

¹⁰ Vgl. A. BAUMSTARK, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*. In: *JLW* 7 (1927) 1–23.

¹¹ Vgl. dazu die Anweisung von SC 53: „Nach dem Evangelium und der Homilie soll – besonders an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen – das ‚Allgemeine Gebet‘ oder ‚Gebet der Gläu-

2. Der Aufbau und Inhalt der „Großen Fürbitten“

2.1 Die Textgestalt der einzelnen Bitten

Die „Großen Fürbitten“ des Karfreitags sollen nun in der Textgestalt, wie sie uns die ältesten Handschriften aus dem 8. und 9. Jahrhundert bieten, genauer untersucht werden.¹²

Im Unterschied zu den Fürbitten in den übrigen Gottesdiensten des Kirchenjahres fehlt den „Großen Fürbitten“ des Karfreitags eine Einleitung/Eröffnung durch den Vorsteher der Feier; sie beginnen sofort mit der Nennung der ersten Intention für die heilige Kirche Gottes („pro ecclesia sancta dei“). Als einzige Anhaltspunkte für den Beginn eines neuen Abschnitts innerhalb des Wortgottesdienstes sind im Text die Anrede der Gemeinde mit „dilectissimi nobis“ und das „in primis“ zu finden.

Die Gebetseinladung, die sich mit dem „Oremus“ an die versammelte Gemeinde richtet, eröffnet jedes Anliegen und wird danach wiederholt. Nach dieser zweiten Gebetseinladung betet die Gemeinde still: zur entsprechenden Gebetshaltung wird sie aufgefordert durch einen Ruf des Diakons („Flectate genua“), der nach einer angemessenen Zeit der Stille diese durch einen zweiten Ruf („Levate“) beendet.¹³ Es folgt der Abschluß der Fürbitte in Form einer Oration, die vom Vorsteher der Feier vorgetragen wird.

Die „Großen Fürbitten“ enden ohne einen Gesamtabschluß mit der Oration der neunten Bitte; das Invitatorium dieser letzten Bitte besitzt aber eine kurze Doxologie („cum quo vivit et regnat cum Spiritu sancto“), die darauf hinweist, daß die Oration nicht ursprünglich an dieser Stelle stand.

2.2 Der Aufbau der einzelnen Bitten

Jede Fürbitte des Formulars läßt sich von ihrer Struktur her in drei Teile aufteilen: es sind dies die Gebetseinladung (Invitatorium)¹⁴, die Gebetsstille der Gemeinde, die dem „Oremus“ folgt und von zwei Aufforderungen des Diakons „Flectamus genua – Levate“ eingerahmt ist, und schließlich die die Intention abschließende und zusammenfassende Oration¹⁵.

bigen“ wiedereingeführt werden“ (zitiert nach: Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. Hg. K. Rahner – H. Vorgrimler. Freiburg 1969, 69).

¹² Vgl. dazu DE CLERCK (s. Anm. 4) 125f und WILLIS (s. Anm. 5) 11–13. Da die Textvarianten der einzelnen Handschriften nicht sehr verschieden sind, verwende ich grundsätzlich die Lesart, die De Clerck mit Willis bietet. Die Überschriften zu den einzelnen Intentionen sind in den ältesten Handschriften (Missale Gallicanum Vetus) nicht enthalten.

¹³ M. KLÖCKENER, Die „Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart. In: LJ 41 (1991) 242, weist darauf hin, daß dort, wo die Stille nicht gehalten wird, die Rufe des Diakons geradezu sinnwidrig werden.

¹⁴ Es wäre geschickter, die Gebetseinladung nicht „Fürbitte“ zu nennen, denn das eigentliche Gebet der Gemeinde geschieht erst danach in der Gebetsstille.

¹⁵ Gegen W. MEYER, Gildæ Oratio rhythmica. In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse. Berlin 1912, 97, der das „Oraverint“ der Rubrik auf die nachfolgende Oration, also auf den Priester, bezieht; er kann aber nicht erklären, warum in der Rubrik die Pluralform steht.

Zuerst wird die Gemeinde zum Gebet eingeladen: es werden die „Empfänger“ des Gebetes¹⁶ genannt („pro“; im 6. Invitatorium werden wohl wegen des großen Umfangs der Intention die „Empfänger“ in das „Ziel“ des Gebets mit hineingenommen), und auch (mit Ausnahme des 3. Invitatoriums) das „Ziel“ des Gebetes („ut“): als „Handelnder“ erscheint hier allein Gott („deus et dominus noster“; „deus omnipotens“). Die Gebetseinladungen entsprechen im Unterschied zu den Orationen nicht den Gesetzen des lateinischen Cursus, der zu Beginn des 4. Jahrhunderts zur festen Regel wurde. Daraus ergibt sich für die Gebetseinladungen (zusammen mit der Gebetsstille) ein höheres Alter als für die Orationen.¹⁷

Manche Invitatorien (Nr. 5, 8 und 9) besitzen eigene Schlußformeln; ob diese den ursprünglichen Abschluß des Gebetes bilden, erscheint fraglich, denn damit wäre auch das stille Gebet der Gemeinde beschnitten gewesen. Vielmehr würde man bei einer Gebetseinladung einen offenen Schluß erwarten, der Raum schafft für das Gebet der Gemeinde.¹⁸

Das zweite Element bilden die Wiederholung der Gebetsaufforderung „Oremus“ und die Anweisungen des Diakons an die Gemeinde: „Flectamus genua – Levate“ mit der dazwischenliegenden Stille. Das „Oremus“ kennzeichnet nicht den Beginn der Oration, sondern den Beginn des Stillgebets der Gemeinde. Die Rufe des Diakons finden sich nur in den jüngeren Handschriften der gelasianischen Tradition und bei einer Handschrift der gregorianischen Tradition; im ältesten gregorianischen Manuskript und im Missale Gallicanum Vetus fehlen sie. Allgemein besteht jedoch in der Forschung ein Konsens darüber, daß diese Aufforderungen älter sind, als ihr Vorkommen in den Handschriften vermuten läßt.¹⁹ Man vermutet, daß sie erst zu einer Zeit in die Manuskripte aufgenommen wurden, als der Gemeinde der genaue Ritus nicht mehr bekannt war.²⁰ Das Knien, zu dem die Gemeinde aufgefordert wird, ist als Verstärkung und Intensivierung des Gebetes anzusehen, nicht als Zeichen der Buße (ähnlich wie die Prostratio des Vorstehers am Beginn der Karfreitagsliturgie).

¹⁶ In den meisten Gottesdiensten von heute besteht die Gefahr, anstatt der (Für-)Bitte einen moralischen Appell an die Gemeinde zu richten. M. B. Merz nennt dies eine Fehlform liturgischen Betens: „Mehr oder weniger direkt wird [...] in Modellen oder freien Schöpfungen eine notwendige Verhaltensänderung der anwesenden Gemeindemitglieder suggeriert. Die Bitten für Notleidende und all jene, die des Gebets besonders bedürfen, werden hier zu einer moralischen Belehrung mit Appellfunktion verändert.“ Dies zeigt sich in Formulierungen wie „Laßt uns ...“ oder „Daß wir ...“. Aber auch das Gebet mit Gott als Adressaten schützt vor Mißbrauch nicht: „Gebet an Gott bzw. Christus wird zur Kritik bestehender Verhältnisse und zur Ermahnung, diese zu verändern“ (M. B. MERZ, Gebetsformen der Liturgie. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1987 [GDK 3] 127). Ebenso kritisiert Lengeling, daß die Intentionen oft nur um die Anwesenden kreisen und eine „verlängerte Moralpredigt“ darstellen: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar. Hg. E. J. Lengeling. Münster 1972 (RLGD 17/18) 213. Vgl. dazu auch die Kritik von F. KOLBE, Inhalt und Form des Fürbittgebets. In: LJ 16 (1966) 92f.

¹⁷ Vgl. WILLIS (s. Anm. 5) 45–47 und DE CLERCK (s. Anm. 4) 131–134. 142–144.

¹⁸ Gegen DE CLERCK (s. Anm. 4) 132f.

¹⁹ Vgl. WILLIS (s. Anm. 5) 45–47.

²⁰ Vgl. WILLIS (s. Anm. 5) 11f.

Die jede Fürbitte abschließende Oration entspricht dem klassischen Aufbau der lateinischen Orationen mit Gottesanrede („omnipotens sempiterna deus“), Gottesprädikation (mit Relativsatz angefügt, außer bei Nr. 6), Bitte, Ziel der Bitte und Doxologie (die Schlußformel ist in den Handschriften bei der ersten Oration voll ausgeschrieben; bei den folgenden Orationen wird sie mit „per“ nur angedeutet).

2.3 Der Inhalt der einzelnen Bitten

Um im folgenden die Struktur der einzelnen Bitten deutlich zu machen, wähle ich folgende Aufteilung, die den Text formal und inhaltlich gliedert:

- a) = Aufforderung zum Gebet („Oremus“)
- b) = „Empfänger“ des Gebetes („pro ...“)
- c) = „Wirkung“ des Gebetes („ut“)
- d) = „Handelnder“ („deus et dominus“ bzw. „deus omnipotens“)
- e) = „Ziel“ der Fürbitte
- f) = Wiederholung der Gebetsaufforderung mit Ruf des Diakons („flectate genua“) und Aufforderung, das Gebet zu beenden („levate“)
- g) = Gottesanrede der Oration
- h) = „Eigenschaften“ Gottes
- i) = Inhalt der Bitte an Gott
- j) = „Ziel“ des Gebetes
- k) = Doxologie der Oration

Nach dem Text jeder Intention folgt ein kurzer Kommentar, der auf Inhalt und Sprache der Bitten eingeht und diese gegebenenfalls auch auf Widersprüche oder Brüche im Text untersucht.

2.3.1 Für die heilige Kirche²¹

- a) Oremus, dilectissimi nobis, in primis
- b) pro ecclesia sancta dei,
- c) ut eam
- d) deus et dominus noster
- e) pacificare adunare et custodire dignetur toto orbe terrarum, subiciens ei principatus et potestates, detque nobis tranquillam et quietam vitam degentibus glorificare deum patrem omnipotentem.
- f) OREMUS.
- g) Omnipotens sempiterna deus,
- h) qui gloriam tuam omnibus in Christo gentibus revelasti,
- i) custodi opera misericordiae tuae,
- j) ut ecclesia tua toto orbe diffusa stabili fide in confessione tui nominis perseveret.
- k) Per dominum nostrum.

Die „Großen Fürbitten“ setzen ein mit dem Gebet für die heilige Kirche Gottes (b): Gott, der der Herr der Kirche ist (d), möge ihr Einheit und Frieden schenken, indem er die ihr feindlich gesinnten Mächte unterwerfe (e); das Ziel dieses Handelns Gottes ist sein Lob und seine Verherrlichung durch die Kirche (e).

Der Ausdruck „dilectissimi“, der sich als Anrede der versammelten Gottesdienstgemeinde in der Intention (a) findet, ist älter als das „carissimi“ des Exsultet; er findet

²¹ Vgl. zur ganzen Intention DE CLERCK (s. Anm. 4) 135f.

sich häufig in den Reden Papst Leos des Großen (440–461), ebenso in dem Sakramentar des 7. Jahrhunderts, das seinen Namen trägt. Dieser Ausdruck will nicht im Sinn eines überzogenen Superlativs stehen, sondern betont die Wichtigkeit einer bestimmten Eigenschaft.²²

Die Formulierung „heilige Kirche Gottes“, wie sie sich noch öfter in den verschiedenen Gebetseinladungen²³ wie auch in den Orationen²⁴ findet, entstammt nicht dem Neuen Testament, auch wenn dort in Eph 5,27 die Kirche „heilig“ und „makellos“ genannt wird. Sie erinnert vielmehr an die Symbola der Alten Kirche, auch wenn dort die Ausdrücke erweitert sind durch „eine“, „katholische“ und „apostolische“ (vgl. auch die 7. Intention: „sanctam matrem ecclesiam catholicam atque apostolicam“), und an den Canon Romanus („pro Ecclesia tua sancta catholica“). Der biblische Ausdruck „subiciens ei principatus et potestates“ (vgl. 1 Kor 15,26–28; Eph 1,22) bringt hingegen den Gedanken der Unterwerfung aller der Kirche feindlich gesinnten Mächte ins Spiel; diese Formulierung könnte noch auf eine Zeit der Verfolgung der Kirche zurückgehen.²⁵

Der zweite Teil der Intention (e: „detque nobis ...“) fügt der Aussage des ersten Teils einen neuen Aspekt hinzu: als Folge des von Gott geschenkten „Gebetszieles“, des Friedens nach innen und nach außen, hat die Kirche die Möglichkeit, Gott zu verherrlichen.

Die dazugehörige Oration nimmt das „glorificare“ der Gebetseinladung wieder auf; die Verherrlichung Gottes geschieht nicht nur im Gottesdienst der Kirche, sondern sie ist auch bereits geschehen durch die Sendung seines Sohnes (h). Gott wird gebeten, er möge die Werke, die seine Barmherzigkeit gewirkt haben, bewahren (i); auch „custodire“ erscheint schon in der Gebetseinladung. Als Folge davon ist es der Kirche möglich, im Bekenntnis und Lobpreis Gottes zu verharren (j).²⁶

2.3.2 Für den Bischof²⁷

- a) Oremus et
- b) pro beatissimo papa nostro,
- c) ut
- d) deus omnipotens qui elegit eum in ordine episcopatus
- e) saluum et incolumem custodiat ecclesiae suae sanctae ad regendum populum sanctum dei.
- f) OREMUS.

²² Vgl. DE CLERCK (s. Anm. 4) 135.

²³ Vgl. die Intentionen 2: „ecclesiae suae sanctae“ und „populum sanctum dei“, 3: „pro omni populo sancto dei“ und 7: „sanctam matrem ecclesiam“.

²⁴ Vgl. die Orationen 3: „totum corpus ecclesiae sanctificatur“ und 9: „ecclesiae tuae sanctae“.

²⁵ Vgl. zum Sinn dieses Ausdrucks F. KOLBE, Die Reform der Karfreitagsfürbitten. In: LJ 15 (1965) 218f. Im übrigen wird der biblische Ausdruck nicht korrekt verwendet: die „Mächte und Gewalten“ werden nach der Aussage von Röm 8,38; 1 Kor 15,24; Kol 1,16 und Eph 1,21; 6,12 nicht der Kirche, sondern Christus unterworfen; durch die falsche Verwendung besteht die Gefahr, ein triumphalistisches Kirchenbild zu erzeugen und zu fördern. Deshalb wurde in der Liturgiereform dieser Ausdruck zu Recht gestrichen.

²⁶ Vgl. dazu J. PASCHER, Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. 2. Teil: Fastenzeit und Karwoche. Hg. W. Dürig. St. Ottilien 1982, 170; zu den Parallelen des Invitatoriums und der Oration vgl. DE CLERCK (s. Anm. 4) 133f.

²⁷ Vgl. zur ganzen Intention DE CLERCK (s. Anm. 4) 136.

- g) Omnipotens sempiterna deus,
- h) cuius aeterno iudicio universa fundantur,
- i) respice propitius ad preces nostras et electum nobis antistitem tua pietate conserva,
- j) ut christiana plebs quæ tali gubernatur auctore sub tanto pontifice credulitatis suæ meritis augeatur.
- k) Per.

Die zweite Fürbitte ist dem Leiter der Ortskirche, dem Bischof (b), gewidmet. Gott, der seinen Diener heil und unversehrt erhalten soll (e), hat bereits gnädig an ihm gewirkt: er hat ihn zum Bischofsamt erwählt (d). Neben der Bitte für den Bischof (e) ist als Ziel des Handelns Gottes angegeben, der Bischof möge befähigt werden, das Volk Gottes (hier wohl im Sinne von „Gemeinde“ oder „Ortskirche“ verwendet) zu leiten und zu lenken.

Der Begriff „papa“ in der zweiten Fürbitte ist irreführend, denn er ist in unserem heutigen Sprachgebrauch dem Bischof von Rom, dem Papst, vorbehalten. Dieser Titel bezeichnet aber vor dem Ende des 7. Jahrhunderts nicht ausschließlich den Bischof von Rom, sondern zunächst den jeweiligen Diözesanbischof.²⁸ Dies erklärt auch die scheinbar fehlende Namensnennung des Ortsbischofs in der dritten Fürbitte, in der nur für das Kollegium der Bischöfe gebetet wird („pro omnibus episcopis“); die deutsche Fassung der „Großen Fürbitten“ im Meßbuch (MB) 1975, in der die zweite Bitte dem Bischof von Rom gewidmet ist, gleicht dies aus, indem sie in der dritten Bitte den Ortsbischof nennt. Die gelasianische Handschriftentradition stellt vor den Namen des Ortsbischofs noch den des Bischofs von Rom („pro famulo dei papa nostro sedis apostolicæ illo et pro antistite nostro illo“) und ändert konsequenterweise auch den Singular (i: „electum nobis antistitem“, und j: „tali auctore“) in der Kollekte in einen Plural.²⁹

Die Oration ist in der Gottesanrede (h) allgemeiner gehalten als die vorausgehende Intention: auf dem Urteil Gottes ist alles gegründet. Diese Aussage ist nicht auf den Vorsteher einer Ortskirche hin formuliert (das Manko ist im MB 1975 durch die Übersetzung „Hirte deines Volkes“ ausgeglichen). Der zweite Teil der Bitte („et electum nobis . . .“) ist ebenfalls recht allgemein gehalten; hier wird die Aussage der Intention wieder aufgenommen: der Vorsteher ist für die Ortsgemeinde erwählt; unter seiner Führung und aufgrund seiner verdienstvollen Tätigkeit möge Gott die Gemeinde wachsen und gedeihen lassen (j).

2.3.3 Für alle Stände der Kirche³⁰

- a) Oremus et
- b) pro omnibus episcopis, presbyteris, diaconibus, subdiaconibus, acolytis, exorcistis, lectoribus, ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis, et pro omni populo sancto dei.
- f) OREMUS.
- g) Omnipotens sempiterna deus,
- h) cuius spiritu totum corpus ecclesiæ sanctificatur et regitur,
- i) exaudi nos pro universis ordinibus supplicantes,
- j) ut gratiæ tuæ munere ab omnibus tibi gradibus fideliter serviatur.
- k) Per.

²⁸ Vgl. WILLIS (s. Anm. 5) 42f.

²⁹ Vgl. dazu die Formulierung im „Te igitur“ des Canon Romanus; die Missaleausgaben von Bobbio und Stowe fügen hier zur Verdeutlichung „episcopo sedis apostolicæ“ ein.

³⁰ Vgl. zur ganzen Intention DE CLERCK (s. Anm. 4) 136–139 und WILLIS (s. Anm. 5) 41f.

Bemerkenswert bei dieser Intention für die Stände der Kirche ist vor allem die lange Reihung der einzelnen Dienste und Funktionen in der Gemeinde und das Fehlen eines „Gebetszieles“ (c-e). So liegt hier das schlichteste Formular innerhalb der „Großen Fürbitten“ vor: anstelle der sonst vorkommenden Pro-Ut-Form sind hier in einer reinen Aufzählung nur die „Empfänger“ des Gebetes genannt.

Die Reihe weist eine auffallende Übereinstimmung mit anderen ähnlichen Reihen auf, wie sie sich in der „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt (um 215), den „Apostolischen Konstitutionen“ (um 380, allerdings von Hippolyt abhängig) im Brief des Cornelius, des Bischofs von Rom, an den Bischof Fabius von Antiochien (um 251) und in den „Statuta ecclesiae antiqua“, (um 480) wiederfinden³¹:

<i>TradAp</i>	<i>ConstAp</i>	<i>OratSol</i>	<i>Cornelius</i>	<i>Statuta</i>
Bischof	Bischof	Bischof	Bischof	Bischof
Priester	Priester	Priester	Priester	Priester
Diakon	Diakon	Diakon	Diakon	Diakon
Subdiakon	Subdiakon	Subdiakon	Subdiakon	Subdiakon
		Akolyth	Akolyth	Akolyth
		Exorzist	Exorzist	Exorzist
Lektor	Lektor	Lektor	Lektor	Lektor
		Ostiarier	Ostiarier	Ostiarier
Bekenner	Bekenner	Bekenner		
	Kantor			Kantor
Jungfrauen	Jungfrauen	Jungfrauen		Jungfrauen
Witwen	Witwen	Witwen	Witwen	Witwen
	Laien	Volk Gottes	großes und unzählbares Volk Gottes	

In dieser Gegenüberstellung bieten die „Großen Fürbitten“ eine gegenüber der *Traditio Apostolica* und den *Constitutiones Apostolicæ* erweiterte Aufzählung aller Kleriker, in der auch die sogenannten niederen Weihen enthalten sind. Bei Cornelius sind die acht Weihegrade vollständig aufgezählt, dazu noch die Witwen und das Volk Gottes. Die These von De Clerck, daß Cornelius den Klerus bewußt dem „großen und unzählbaren Volk Gottes“ gegenüberstellen will, erklärt zwar das Fehlen der Bekenner und der Jungfrauen im Brief des Bischofs, aber nicht die Nennung der Witwen.³² Der Kantor erscheint als eine spätere Entwicklungsstufe der Dienste nur in den beiden jüngsten Texten.

Nach der Aussage der Oration wird durch den Geist der ganze Leib der Kirche geheiligt und geleitet (h); sie entspricht also der Angabe der „Empfänger“ des Gebets in der Gebetseinladung. Es wird gebetet für alle „ordines“ (i), für alle Weihestufen der Kleriker, was in dieser Oration gleichbedeutend ist mit „gradibus“ (j), allen Ständen der Kirche: Gott möge allen die Gnade schenken, in seinem Dienst treu zu sein (j).

³¹ Vgl. DE CLERCK (s. Anm. 4) 137. Der Vergleich der Listen kann nur unter der Prämisse durchgeführt werden, daß die Aufzählung nicht rein zufällig ist, sondern daß die Reihen von ihren Verfassern bewußt und auch vollständig aufgezählt wurden.

³² DE CLERCK (s. Anm. 4) 138f gesteht dies auch selbst zu. Vgl. auch JUNG MANN (s. Anm. 5) 616.

2.3.4 Für den Kaiser (die Herrscher)³³

- a) Oremus et
- b) pro christianissimis imperatoribus nostris
- c) ut
- d) deus et dominus noster
- e) subditas illis faciat omnes barbaras nationes ad nostram perpetuam pacem.
- f) OREMUS.
- g) Omnipotens sempiterne deus,
- h) in cuius manu sunt omnium temporum potestates et omnia iura regnorum,
- i) respice propitius ad Romanorum benignus imperium,
- j) ut gentes quæ in sua feritate confidunt potentiæ tuæ dextera conprimantur.
- k) Per.

Mit der vierten Bitte beginnen die Gebetsintentionen für besondere Personengruppen in der Kirche. Als erstes wird für die Regierenden, in diesem Fall die römischen Kaiser, gebetet. Die Pluralform für die Regierenden „imperatoribus“ rührt vermutlich aus der Zeit zwischen den Jahren 290, als Diokletian die „Tetrarchie“ im West- und Oströmischen Reich einführt, und dem Jahr 395 her, in dem Kaiser Theodosius starb: während dieser Zeit gab es in beiden Hälften des Römischen Reiches jeweils einen Kaiser mit dem Titel „Augustus“, von denen jeder einen Mitregenten mit dem Titel „Cæsar“ besaß.³⁴ Auf die Zeit des Theodosius, der das Christentum im Jahr 379 zur Staatsreligion erklärte, könnte auch das Attribut „christianissimus“ für den jeweiligen Herrscher zurückgehen.

Die Unterschiede zwischen den einzelnen Handschriften der verschiedenen Traditionen erklären sich aus den unterschiedlichen Bezeichnungen für die jeweiligen Herrscher: im gallisch-fränkischen Raum war der Titel des Regenten „König“ („rex“), während der (ost-)römische Herrscher den Titel „Kaiser“ („imperator“) trug. Hier lassen sich auch Rückschlüsse auf den Entstehungs- und Verwendungsort der einzelnen Manuskripte ziehen, wenn etwa in manchen Handschriften alternativ zum Kaiser auch der König genannt ist oder mehrere Herrscher gleichzeitig erwähnt werden („christianissimis imperatoribus nostris vel rege nostro ill.“ bzw. „christianissimo imperatore nostro vel rege nostro ill.“).

Die Intention ist in einer reichlich kriegerischen Sprache gehalten: Gott möge den Herrschenden die feindlich gesinnten, ausländischen Nationen untertan machen und so dem eigenen Volk ein Leben in Frieden ermöglichen (e). Datiert man die Entstehung der Intentionen ins 3. Jahrhundert, so könnte sich diese Formulierung auf den Angriff des Sassanidenherrschers Sapor I. (242–273) gegen das Römische Reich beziehen; es wäre aber auch möglich, sie mit der inneren Krise in der Zeit vor Kaiser Diokletian, der im Jahr 280 die Herrschaft antrat, in Verbindung zu bringen.³⁵

Die Oration nimmt die kriegerische Sprache der Intention auf und verstärkt sie noch: die heidnischen Völker, die den Frieden der Christen stören, sollen mit der Hilfe Gottes (j), der die Verfügungsgewalt über alle Reiche der Welt besitzt (h), durch die Macht seiner Rechten der christlichen Herrschaft unterworfen werden (e).

³³ Vgl. zur ganzen Intention DE CLERCK (s. Anm. 4) 139f und WILLIS (s. Anm. 5) 43–45.

³⁴ Vgl. DE CLERCK (s. Anm. 4) 139f mit J. DESHUSSES, Le sacramentaire de Gellone dans son contexte historique. In: EL 75 (1961) 201f.

³⁵ Mit DE CLERCK (s. Anm. 4) 140.

2.3.5 Für die Katechumenen

- a) Oremus et
- b) pro catechumenis nostris,
- c) ut
- d) deus et dominus noster
- e) adaperiat aures præcordiarum ipsorum ianuamque misericordiæ, ut per lavacrum regenerationis accepta remissione omnium peccatorum digni inveniantur in Christo Iesu domino nostro.
- f) OREMUS.
- g) Omnipotens sempiterne deus,
- h) qui ecclesiam tuam nova semper prole fecundas,
- i) auge fidem et intellectum catechumenis nostris,
- j) ut renati fonte baptismatis adoptionis tuæ filiis adgregentur.
- k) Per.

Eine weitere spezielle Personengruppe, für die seit alters her gebetet wird (vgl. auch oben Justin von Rom), sind die Taufbewerber oder Katechumenen, die bereits den Schutz und die Fürsorge der Kirche genießen, aber noch nicht Vollmitglieder der Kirche sind.

In die Intention ist die klassische Tauftheologie der Kirche eingebracht und wird gleichzeitig auch auf den Ritus der Taufe angespielt: es werden die „Ohren ihrer Herzen“ geöffnet, damit sie durch die „Tür des Erbarmens“ in die Kirche eintreten können (e). Durch das „Bad der Wiedererneuerung“ (e) werden den Neugetauften die Sünden vergeben, und sie werden in den Leib Christi, die Kirche, eingegliedert.

Gemäß der Gottesprädikation der Oration schenkt Gott seiner Kirche immer wieder Wachstum und Erneuerung (h), was sich konkret in den Katechumenen zeigt. Das „Ziel“ der Gebetsbitte ist die Vermehrung des Glaubens und des Verstandes der Katechumenen (i), daß sie mit Recht zur Gemeinschaft der Kirche hinzugerechnet werden können (j). Hier könnte bereits die Erfahrung der christlichen Gemeinde durchscheinen, daß Taufbewerber sich zwar für die Taufe einschreiben ließen, dann aber wegen der strengen Bußpraxis die Taufe immer wieder hinausschoben und, wie es das Beispiel Kaiser Konstantins des Großen zeigt, zum Teil mit der Taufe sogar bis an ihr Lebensende warteten.³⁶ Es deutet aber im Text nichts darauf hin, daß die Neugetauften in der Regel wieder aus der Gemeinde herausfallen und deshalb um ein Verbleiben in der Gemeinde gebetet werden muß.³⁷

2.3.6 Für alle Notleidenden³⁸

- a) Oremus, dilectissimi nobis,
- d) deum patrem omnipotentem
- c) ut
- e) cunctis mundum purget erroribus, morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat.
- f) OREMUS.
- g) Omnipotens sempiterne deus,

³⁶ Die Formulierung könnte aber auch aus der konkreten Tauffeier heraus erwachsen sein.

³⁷ Gegen DE CLERCK (s. Anm. 4) 140.

³⁸ Vgl. zur ganzen Intention DE CLERCK (s. Anm. 4) 140f.

- h) mæstorum consolatio, laborantium fortitudo,
- i) perveniant ad te preces de quacumque tribulatione clamantium,
- j) ut omnes sibi in necessitatibus suis misericordiam tuam gaudeant adfuisse.
- k) Per.

In dieser Intention wird gebetet für alle Notleidenden bzw. für die Notlagen der Menschen³⁹; aufgrund der Stellung dieser Intention innerhalb der „Großen Fürbitten“ darf man vermuten, daß hier (trotz des Neueinsatzes der Intention mit „dilectissimi nobis“) besonders die notleidenden Christen gemeint sind; darauf weist auch die Nennung der „Irrenden“, d. h. der „Irrenden im Glauben“, und der „Gefangenen“, d. h. der um des christlichen Glaubens willen Eingekerkerten, hin⁴⁰.

Bei der Gebetseinladung ist der „klassische“ Aufbau wieder durchbrochen, vermutlich wegen der Länge und der Vielzahl der einzelnen Bitten: Gott ist der allmächtige Vater („deum patrem omnipotentem“), der all diese Bitten annehmen kann (d). Diejenigen Mißstände, für die gebetet wird und die das „Ziel“ der Bitte selbst sind, sind im einzelnen: negativ formuliert die Irrtümer, die Krankheiten, der Hunger, die Gefängnisse, die Fesseln (= die Gefängnisse), die beseitigt werden sollen, positiv formuliert die Rückkehr der Pilgernden, die Gesundung der Kranken und der sichere Hafen für die Seefahrer⁴¹ (e).

In der zugehörigen Oration werden alle diese Gruppen nicht mehr explizit aufgezählt, sondern es wird mit einer allgemeiner gehaltenen Formulierung für alle genannten Personen gebetet: Gott ist der Tröster (eigentlich: die Tröstung) der Trauernden und die Stärke der Leidenden (h). Auffällig ist, daß hier die Gottesattribution nicht aus einem Relativsatz, sondern kürzer und prägnanter aus zwei Substantiven besteht.

Auch der Inhalt der einzelnen Bitten wird von der Gemeinde in der Oration (vielleicht aufgrund der großen Anzahl) nicht mehr selbst vorgebracht, sondern die Bitten mögen direkt vor Gott gelangen (i), damit die ihn Anrufenden seine Barmherzigkeit erfahren und so von der Trauer zur Freude kommen (j).

2.3.7 Für die Häretiker und Schismatiker

- a) Oremus et
- b) pro hereticis et schismaticis,
- c) ut
- d) deus et dominus noster
- e) eruat eos ab erroribus universis et ad sanctam matrem ecclesiam catholicam atque apostolicam revocare dignetur.
- f) OREMUS.

³⁹ Es sind hier in den ersten fünf Bitten nicht Menschen, sondern Mißstände und Notlagen genannt, die den Glauben sperren (vgl. dazu auch die Bitten des Vaterunsers).

⁴⁰ Mit DE CLERCK (s. Anm. 4) 140f. In der Liturgiereform des II. Vaticanums wurde diese Bitte an den Schluß der „Großen Fürbitten“ gestellt, so daß sie nun alle notleidenden Menschen, nicht nur die Christen, im Blick hat. Diese Stellung ist von der Gesamtstruktur her gesehen allerdings nicht sehr glücklich.

⁴¹ In der Bitte für die Seefahrer zeigt sich mit „portum salutis“ sehr schön eine sprachliche Doppeldeutigkeit: einerseits mögen die Seefahrer den schützenden Hafen erreichen, andererseits kann dieser Ausdruck auch auf das „Schiff des Lebens“ gedeutet werden, das am Ende den „Hafen des Heils“, das ewige Leben, erreicht.

- g) Omnipotens sempiterna deus,
- h) qui omnes salvos et neminem vis perire,
- i) respice ad animas diabolica fraude deceptas,
- j) ut omni heretica pravitate deposita errantium corda respiciant et ad veritatis tuæ redeant firmitatem.
- k) Per.

Die siebte Gebetseinladung eröffnet den Teil der „Großen Fürbitten“, in dem für alle gebetet wird, die nicht in Gemeinschaft mit der Kirche stehen. Als erste werden hier die Häretiker und Schismatiker genannt, die einmal mit der Kirche verbunden gewesen waren, sich dann aber im Glauben oder in der Liebe von ihr getrennt haben. Diese Bitte ist auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts formuliert: es ist die Zeit der großen trinitarischen und christologischen Streitigkeiten. So wird dafür gebetet, daß Gott die Irrenden aus ihren Irrtümern herausreißen („eruat“) und in die Gemeinschaft der Kirche zurückführen möge (e).

Die Kirche wird als „Mutter“ bezeichnet, die sich um ihre Kinder sorgt und alle, auch wenn sie fehlgegangen sind, wieder in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Sie wird mit den Attributen „katholisch“ und „apostolisch“ belegt. „Katholisch“ ist nach De Clerck⁴² der ältere Begriff, auch wenn er nicht nur den Glauben der Großkirche im Gegensatz zu den Sekten bezeichnen muß, sondern in ihm durchaus auch der Aspekt der Universalität der Kirche enthalten ist⁴³. „Apostolisch“ ist hingegen jünger; De Clerck bringt ihn in Verbindung mit dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 381.

Die Oration läßt sich besonders gut als sekundär gegenüber der Gebetseinladung nachweisen. Zunächst benennt sie Gott als den, der niemand zugrundegehen lassen und alle Menschen zum Heil führen will (h). Dann aber wird ihr Ton schärfer: die Häretiker werden als durch einen teuflischen Betrug Getäuschte bezeichnet (i); ihre Herzen mögen sich mit Gottes Hilfe wieder erholen, nachdem sie die „häretische Verkehrtheit“ abgelegt haben, und von neuem im wahren Glauben Kraft finden (j). Der polemische Grundton, der in diesen Formulierungen zu finden ist, ist in der Intention selbst in diesem Ausmaß noch nicht enthalten, was auf die Entstehung der Oration in einer späteren Zeit hinweist. Auch wird in der Oration die zweite Personengruppe der Schismatiker überhaupt nicht mehr erwähnt (der Grund ihrer Trennung von der Kirche ist ja eben keine Streitfrage des Glaubens); so besitzt auch hier die Oration eine größere Unschärfe bezüglich des Inhalts als die zugehörige Intention.

2.3.8 Für die Juden

- a) Oremus et
- b) pro perfidis iudæis,
- c) ut
- d) deus et dominus noster
- e) auferat velamen de cordibus eorum, ut et ipsi cognoscant Christum Iesum dominum nostrum.
- f) OREMUS.

⁴² DE CLERCK (s. Anm. 4) 141.

⁴³ Zur Verwendung von „katholisch“, bei den Vätern vgl. J. SALAVERRI, Katholizität der Kirche. In: LThK 6, 91f.

- g) Omnipotens sempiterna deus,
- h) qui etiam iudaicam perfidiam a tua misericordia non repellis,
- i) exaudi preces nostras, quas tibi pro illius populi obcæcatione deferimus,
- j) ut agnita veritatis tuæ luce, quæ Christus est, a suis tenebris eruantur.
- k) Per.

Es folgt nun als achte Bitte das Gebet für eine weitere Gruppe von nicht zur Kirche Gehörigen, für die Juden; folgerichtig werden diese auch „perfidi“ (b), das heißt „ungläubig“, genannt. Durch die andere Bedeutung des deutschen Fremdwortes „perfide“ erhält das gesamte Gebet allerdings einen negativen Charakter, der durch das in der Oration nochmals vorkommende „perfidia“ (h) weiter verstärkt wird.⁴⁴

Das Argument, das De Clerck für das Vorhandensein dieses Gebet angibt, nämlich daß dieses entweder sehr alt sei (er weist hier auf Justin von Rom hin), oder daß es einer Zeit entstamme, als die Juden in Rom sehr zahlreich waren⁴⁵, ist nicht stichhaltig: der Blick auf andere Quellen wie etwa Prosper von Aquitaniens „Indiculus“ aus den Jahren 432–440 zeigt deutlich, daß auch noch in späterer Zeit für die Juden im christlichen Gottesdienst gebetet wurde.

Die Intention bittet darum, daß Gott Jesus Christus auch als ihren Herrn offenbaren solle: er möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, der bis jetzt die Erkenntnis Jesu Christi verhindere (e). Das Bild von der Blindheit der Juden („obcæcatio“) erscheint nochmals in der zugehörigen Oration: die Juden mögen aus der Finsternis zum Licht, das Christus selbst ist (j), gelangen.

2.3.9 Für die Heiden⁴⁶

- a) Oremus et
- b) pro paganis,
- c) ut
- d) deus omnipotens
- e) auferat iniquitatem a cordibus eorum, et relictis idolis suis convertantur ad deum verum et unicum filium eius Iesum Christum dominum nostrum, cum quo vivit et regnat cum Spiritu sancto.
- f) OREMUS.
- g) Omnipotens sempiterna deus,
- h) qui non mortem peccatorum sed vitam semper inquiris,
- i) suscipe propitius orationem nostram et libera eos ab idolorum cultura, et adgrega ecclesiæ tuæ sanctæ
- j) ad laudem et gloriam nominis tui.
- k) Per.

⁴⁴ KOLBE (s. Anm. 25) 223 und W. SANDERS, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI. In: LJ 1974 (24) 241f. weisen zu Recht darauf hin. Dieser negative Aspekt der Fürbitte wurde noch verstärkt durch das Fehlen des Rufes „Beuget die Knie! – Erhebet euch!“ und dem Hinweis bei dieser Fürbitte, daß der Ruf deshalb unterbleibe, weil die Juden mit diesen Worten den gegeißelten Christus verhöhnt hätten, was gegen die Aussage der entsprechenden Berichte des Neuen Testaments steht. Die Fürbitte für die Juden wurde aus all den angeführten Gründen bei der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils völlig neu formuliert.

⁴⁵ Vgl. DE CLERCK (s. Anm. 4) 142.

⁴⁶ Vgl. zur ganzen Intention DE CLERCK (s. Anm. 4) 142.

Die letzte Intention der „Großen Fürbitten“ bezieht sich auf die Heiden.⁴⁷ Hier wird nun das Gebet für alle Menschen zusammengefaßt, für die bis jetzt noch nicht gebetet worden war: den Heiden mögen mit der Hilfe Gottes ihr Unrecht, das in ihrem Götzendienst besteht, aus ihren Herzen weggenommen werden, sie mögen ihre Götzenbilder verlassen und sich zu Jesus Christus bekehren (e). In der Intention ist hier in geschickter Weise die Gebetsbitte mit dem Abschluß der ganzen „Großen Fürbitten“, einer Doxologie, verbunden. Diese Doxologie der Intention zeigt das höhere Alter der Gebetseinladungen gegenüber den Orationen: mit der neunten Gebetseinladung endete auch der ältere Text der „Großen Fürbitten“. Durch die Einfügung der das Gebet abschließenden Orationen tritt der störende Charakter dieser Doxologie, der schon vorher gegeben war (es sollte ja nun noch stilles Gebet folgen), stärker hervor.

Die Oration nimmt, wie auch andere Orationen, einen Gedanken der Intention auf und vertieft ihn: aus dem „Unrecht“ in der Gebetseinladung wird die „Sünde“ der Heiden. Auch der Gedanke der „Umkehr“, des Sich-Abwendens von den Götzen, wird noch einmal gebracht: zunächst möge Gott die Heiden von ihren Götterbildern befreien und sie dann in seine Kirche eingliedern (i), damit sie ihn in ihr loben und preisen können (j); das „Ziel“ des Gebetes wird in dieser Oration nicht in einem Finalsatz, sondern durch eine präpositionale Wendung ausgedrückt.

3. Die „Großen Fürbitten“ als Modell christlichen Fürbittgebetes?

Zusammenfassend lassen sich folgende Punkte festhalten, die bei einer Übernahme des „Modells“ der Großen Fürbitten in unsere heutige Liturgie zu bedenken sind:

Zunächst ist zu bedenken, daß die „Großen Fürbitten“ die Hoch-, ja man könnte fast sagen, die „Höchstform“ eines Fürbittformulars im Gottesdienst der Kirche darstellen; der Gottesdienst, aus dessen Zusammenhang die „Großen Fürbitten“ stammen, ist ja wohl der bischöfliche Gottesdienst in dessen Kathedrale, der in seiner Gesamtheit ebenfalls die „Höchstform“ des Gottesdienstes einer Ortskirche darstellen soll (dies ist unter anderem an den beteiligten Personen und an der Feiargestalt zu erkennen).

Dies impliziert zunächst einmal, daß die Form der „Großen Fürbitten“ als Höchstform des Fürbittgebetes nicht an allen Tagen in allen Gemeinden durchgeführt werden kann und darf. Unsere heutige Praxis des Karfreitags macht dies deutlich: in ihrer Gewichtigkeit stellen die „Großen Fürbitten“ mit Gebetseinladung, Gebetsstille und abschließender Oration in der „Feier des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesus Christus“ neben der Passion und der Kreuzverehrung einen eigenständigen, sehr gewichtigen Teil dar, der im Rahmen des Wortgottesdienstes der Eucharistiefeier an Werktagen jedes andere Element „erschlagen“ würde. Für diese „normalen“ Gottesdienste ist eine litaneiartige Form der Fürbitten geeigneter: die Angabe nur des „Empfängers“ ist kürzer, strapazierfähiger und weniger massiv. Auch ist so ein freies Formulieren der Fürbitten für die Gläubigen einfacher – dies wäre ja das Ziel in unseren Gottesdiensten –, wenn der Gemeinde nicht eine sprachlich oft gewundene und theologisch niveauvoll ausgeführte Fürbittintention vorgegeben ist, sondern kurze prägnante Bitten möglich sind.

⁴⁷ Der Text kennt keine Gruppe der „Nicht-Glaubenden“, wie sie in der heutigen deutschen Fassung der „Großen Fürbitten“ erscheinen; er setzt alle, die nicht an Christus glauben, mit Götzendienern gleich.

Andererseits sind die Vorgaben, die die „Großen Fürbitten“ dem Inhalt und der praktischen Durchführung der Fürbitten machen, nicht zu vernachlässigen.

In den „Großen Fürbitten“ nämlich sind die zentralen Themen genannt und ausgeführt, die im fürbittenden Eintreten der Christen für die Welt vorkommen sollen: dazu gehören neben dem Gebet für die Stände der Kirche selbstverständlich seit ältester Zeit auch das Gebet für die Regierenden, für die Notleidenden in unserem Land und auf der ganzen Erde und auch für die Nichtchristen.⁴⁸ Diese Anliegen dürfen nicht reduziert werden auf eine rein innerkirchliche „Nabelschau“: man bekommt oft diesen Eindruck, wenn aktuelle Schwierigkeiten zum Anlaß genommen werden, den Gläubigen die Probleme in der Kirche in moralisierender Sprache „nahezubringen“.⁴⁹

Dasselbe gilt auch für die Formulierung der Fürbitten insgesamt, daß sie nicht als versteckte moralische Verhaltensmaßregeln für die Gemeinde und die genannten Personen formuliert, sondern als Gebete für andere Personen, ihre Anliegen und ihre Nöte verstanden werden.

Eine weitere Fehlform, die durch litaneiartiges Beten bei den Fürbitten auftritt, kann durch ein Ernst-Nehmen des Formulars der „Großen Fürbitten“ ebenfalls gebannt werden: das Nennen der Intention wird oft mit dem eigentlichen Beten für die genannten Personen gleichgesetzt, während die „Großen Fürbitten“ genau zwischen der Nennung des Gebetsanliegens und dem eigentlichen (stillen) Gebet unterscheiden. Das „Herunterleiern“ der Fürbitten kann durch eine bewußt gestaltete Stille verhindert werden, die durch einen Antwortruf der Gemeinde abgeschlossen wird.

Auch sind trotz der gleichen Grundstruktur der einzelnen Intentionen diese doch unterschiedlich formuliert, so daß die „Großen Fürbitten“ auch ein großes Angebot an unterschiedlichen Strukturen für die Formulierung einer Intention bieten.

So sind die „Großen Fürbitten“ zwar in der Liturgie des Kirchenjahres im wahrsten Sinne des Wortes „einmalig“, können aber mit den nötigen Anpassungen und Modifikationen durchaus als Modell für ein Beten der christlichen Gemeinde im gesamten Kirchenjahr dienen.

⁴⁸ Diese Fürbitten für die Nichtchristen können in unserer heutigen multikulturellen und multi-religiösen Gesellschaft nicht auf eine „Bekehrung“ hin ausgelegt sein; vielmehr sollten die Anliegen, die sich aus dem Dialog und aus gemeinsamen Problemen ergeben, vertrauensvoll vor Gott hingetragen werden.

⁴⁹ Zu solchen und weiteren Fehlformen des liturgischen Betens vgl. M. B. MERZ (s. Anm. 16) 126–130.

Aus der Praxis – für die Praxis

Josef Rafael Kleiner, Brilon

Lobpreisen und Danksagen Patristische Elemente für die Mystagogie zu eucharistischen Feiern

Texte aus der Didache oder „Apostellehre“¹

- L Einziger und wahrer Gott,
dich zu erkennen
und Jesus Christus, deinen Gesandten,
dies ist das ewige Leben.
– Stille – (vgl. Joh 17,3)
- V Wir danken dir, unser Vater,
für das Leben und die Erkenntnis,
die du uns geschenkt hast durch Jesus, deinen Knecht.
- A Dir sei die Ehre in Ewigkeit!
- L Gott, im Anfang war das Wort bei dir.
Es kam in die Welt als Licht und Leben.
Durch dein Wort ist die Welt geworden.
– Stille – (vgl. Joh 1,1.4.10)
- V Du, Vater, hast alles geschaffen.
Du gibst den Menschen Speise und Trank zur Erquickung.
Uns aber gibst du geistliche Speise
und ewiges Leben durch Jesus, deinen Sohn.
- A Dir sei die Ehre in Ewigkeit!
- L Gott, du gibst uns Brot vom Himmel.
Wer davon ißt, wird nie mehr hungern.
Dein Sohn ist das Brot des Lebens –
sein Leib, hingegeben für uns. (vgl. Joh 6,32.35.51)
– Stille –

¹ Nach J. P. Audet ist die Didache noch vor 70 n. Chr. entstanden. Sie war ursprünglich eine jüdische „Zweiwegelehre“ für Proselyten, die christlich überarbeitet wurde. Nicht wenige Katechumenen der Urkirche kamen ja aus den Kreisen der mit dem Judentum sympathisierenden Heiden („Gottesfürchtige“; vgl. z. B. Apg 10,2; 11,1.18; 13,46–49). Hinzugefügt wurden dem Text: Anweisungen für den Gottesdienst; Aufgaben der Wanderapostel, Propheten und Lehrer; Bestellung der Episkopen und Diakone. Presbyter kommen namentlich nicht vor. In Kap. 9/10 (BKV 35 [1906] 6–16) findet sich die folgende, von mir mit Texten aus dem Johannesevangelium erweiterte Eulogie, die vielfach verwendbar ist.

V Wir danken dir für dieses Brot,
das in den Weizenkörnern über die Hügel zerstreut war
und nun zu dem einen geworden ist.
So werde von den Enden der Erde
deine Kirche vereint in deinem Reich.

A Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

L *Gott, du bist der Winzer,*
dein Sohn ist der Weinstock,
wir sind die Reben.
Du wirst verherrlicht,
wenn wir in ihm bleiben und Frucht bringen.
– Stille –

(vgl. Joh 15,1.8)

V Wir danken dir, unser Vater,
für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes,
den du uns zu erkennen gabst durch Jesus, deinen Sohn.

A Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

L *Gott, dein Sohn ist in dir,*
wir sind in ihm und er ist in uns.
Gib uns den anderen Beistand, seinen Geist,
der für immer bei uns bleiben soll.
– Stille –

(vgl. Joh 14,16.20)

V Gedenke, Herr, deiner Kirche,
entreiße sie dem Bösen
und vollende sie in deiner Liebe.
Bringe sie heim von allen vier Winden in dein Reich,
das wir mit dem Kommen unseres Erlösers Jesus Christus erwarten.

A Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Gebete von Bischof Serapion²

L *Wir preisen dich, unsichtbarer Vater,*
du Spender ewigen Lebens.
Du bist der Urquell jeder Wahrheit und jeder Gnade.
– Stille –

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

² Serapion war von 339–362 Bischof von Thmuis (Unterägypten). Er verfaßte ein *Euchologium* mit 30 Gebeten: FlorPatr 7, 48ff. Aus einer Anaphora stammt dieser bekannte Text (vgl. GL 373,6).

L *Du liebst die Menschen*

und bist der Freund der Armen.

Durch die Einkehr deines Sohnes bei uns

läßt du dich mit allen versöhnen

und ziehst sie an dich.

– Stille –

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L *Vater, mache aus uns lebendige Menschen.*

Gib uns den Geist des Lichtes,

daß wir dich und deinen Boten, Christus, erkennen.

– Stille –

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L *Gib uns den Heiligen Geist,*

damit wir dein verborgenes Wirken künden

und erklären können.

Aus uns mögen reden Jesus, der Herr,

und der Heilige Geist.

– Stille –

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L *Durch uns soll dich der Geist lobpreisen.*

Denn du bist erhaben

über jegliche Macht und Gewalt und Kraft und Herrschaft.

– Stille –

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

Texte aus Briefen des Bischofs Ignatios von Antiochien³

L „Seid fest verbunden mit dem Bischof, wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Er mit dem Vater. Alles soll in Eintracht zusammenstimmen. Wer innerhalb der Opfergemeinschaft ist, der hat Anteil am Brot Gottes. Wenn nämlich das Gebet von einem oder zweien solche Kraft hat, um wieviel mehr das Gebet der ganzen Gemeinde um ihren Bischof! Wer nicht zur Versammlung kommt, der bleibt in sich selbst verschlossen und hat sich verirrt.“

(An die Epheser Nr. 5)

– Stille –

³ Ignatios schrieb auf seiner Reise zum Martyrium nach Rom (110) sieben Briefe an Gemeinden in Kleinasien und Rom. Diese wurden etwa um 380 in Syrien oder Konstantinopel durch den Arianer „Pseudo-Clemens“ überarbeitet und erweitert. Ignatios öffnet die Entfaltung der kollektionalen Kirchenleitung auf den monarchischen Episkopat hin. Eindrucksvoll ist seine Communio-Ekklesiologie.

V Der Herr verheißt uns:

*Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind,
da ist er mitten unter uns.* (vgl. Mt 18,20)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Auch was ihr [als Getaufte] dem Fleische nach tut, ist geistig. Ihr tut ja alles in Jesus Christus.“ (An die Epheser Nr. 8)

– Stille –

V Paulus mahnt uns:

*Was ihr also [. . .] tut:
tut alles zur Verherrlichung Gottes!* (1 Kor 10,31)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Einer [Jesus Christus] ist der Lehrer, der sprach, und es geschah. Was er schweigend getan hat, ist des Vaters würdig. Wer Christi Wort besitzt, kann wahrhaftig auch sein Schweigen vernehmen, damit er vollkommen sei. Er wird durch sein Wort wirken und durch sein Schweigen erkannt werden.“ (An die Epheser Nr. 15)

– Stille –

V Jesus Christus spricht:

*Wenn jemand an meinem Wort festhält,
wird er auf ewig den Tod nicht schauen.* (Joh 8,51)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Versammelt euch im einen Glauben an Jesus Christus [. . .], in ungeteilter Gesinnung brecht das eine Brot, das Heilmittel zur Unsterblichkeit, daß wir immerdar in Ihm leben.“ (An die Epheser Nr. 20)

– Stille –

V Von der Urkirche heißt es:

*Sie hielten an der Lehre der Apostel fest
und an der Gemeinschaft,
am Brechen des Brotes
und an den Gebeten.* (Apg 2,42)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Kommt alle zusammen in dem einen Tempel Gottes, bei dem einen Altar, zu dem einen Jesus Christus, der vom Vater ausging, bei ihm blieb, zu ihm heimgekehrt ist.“

(An die Magnesier Nr. 7)

– Stille –

V Im Epheserbrief heißt es:

*Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren [. . .].
Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller [. . .].* (Eph 4,3.6)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Gottes Brot will ich, das Fleisch Jesu Christi [. . .]; als Trank will ich sein Blut, die unvergängliche Liebe.“
(An die Römer Nr. 7)

– Stille –

V Jesus sagt:

*Wer mein Fleisch ißt
und mein Blut trinkt,
der bleibt in mir,
und ich bleibe in ihm.*

(Joh 6,56)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Bemüht euch, nur *eine* Eucharistie zu feiern. Denn es ist nur *ein* Fleisch Jesu Christi, *ein* Kelch zur Einigung mit seinem Blut, *ein* Altar, *ein* Bischof in Verbindung mit der Priesterschaft und den Diakonen.“
(An die Philadelphier Nr. 4)

– Stille –

V Paulus schreibt:

*Ein Brot ist es.
Darum sind wir viele ein Leib;
denn wir alle haben teil an dem einen Brot.*

(1 Kor 10,16)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

L „Haltet euch nicht ferne von der Eucharistie und dem Gebet! Bekennt, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers ist, das für unsere Sünden gelitten hat und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.“
(An die Smyrner Nr. 7)

– Stille –

V Paulus schreibt:

*Sooft ihr von diesem Brot eßt
und aus dem Kelch trinkt,
verkündet ihr den Tod des Herrn,
bis er kommt.*

(1 Kor 11,26)

V Wir rühmen dich und danken dir,

A denn groß ist deine Herrlichkeit.

Was mich stört . . .

Thomas Vollmer, Neuss

Die Praxis der Brotbrechung

In der Allgemeinen Einführung des Römischen Meßbuches heißt es zur Brotbrechung:

„c) Das Brotbrechen wurde von Christus beim Letzten Abendmahl vollzogen und gab in der apostolischen Zeit der ganzen Eucharistiefeyer den Namen. Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, daß wir alle in der Kommunion von dem *einen* Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch *ein* Leib werden (1 Kor 10,17).

d) Mischung: Der Priester senkt einen Teil der Hostie in den Kelch.

e) Agnus Dei: Während der Brechung und Mischung wird vom Sängerchor oder vom Kantor unter Beteiligung aller das Agnus Dei gesungen, sonst vernehmlich gesprochen. Diesen Ruf kann man so oft wiederholen, bis das Brotbrechen beendet ist. Der letzte Ruf schließt mit den Worten ‚Gib uns deinen Frieden‘.“ (AEM 56)

Die Rubriken und Texte des deutschen Meßbuches führen zur entsprechenden Stelle nach dem Friedensgruß des Priesters folgendes aus:

„Der Diakon oder der Priester kann dazu auffordern, in einer den örtlichen Gewohnheiten entsprechenden Weise einander die Bereitschaft zu Frieden und Versöhnung zu bekunden; etwa: Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung. In diesem Fall entbietet der Priester selbst dem Diakon oder einem Ministranten (Akolythen) den Friedensgruß. Der Priester bricht die Hostie über der Schale in mehrere Teile zum Zeichen, daß alle von demselben Brot essen und an dem einen Leib Christi teilhaben. Es können auch mehrere große Hostien gebrochen werden. Ein kleines Fragment der (einer) Hostie senkt er in den Kelch. [. . .] Inzwischen wird der Gesang zur Brechung (Agnus Dei) gesungen bzw. gesprochen: Lamm Gottes [. . .]. Falls die Brechung länger andauert, kann der Ruf öfter wiederholt werden. Der letzte Ruf schließt: Gib uns deinen Frieden bzw. dona nobis pacem. Es kann auch ein Agnus-Dei-Lied gesungen werden.“

Dazu einige Beobachtungen, wie dem Gewicht der Brotbrechung, das aus den vorangestellten Texten hinlänglich deutlich wird und in der Liturgiewissenschaft immer wieder betont wurde, Abbruch getan wird:

1. Weil das Zeichen des Brotbrechens an der im Meßritus dafür vorgesehenen Stelle nach der gängigen Praxis (Brechen einer üblichen großen Hostie) allzu unansehnlich wirkt und kaum wahrgenommen wird, meinen manche Priester (nach meinem Eindruck wenige), dieses Zeichen mit dem Einsetzungsbericht im Eucharistischen Hochgebet verbinden zu sollen. Der Effekt gibt dieser Praxis zunächst scheinbar recht. Denn wenn der Priester unmittelbar zu den Worten „[. . .] nahm er das Brot und sagte Dank, brach es [. . .]“ die Hostie teilt, wird der Vorgang gewiß eindrücklicher als durch die übliche Version, nicht zuletzt, weil die Aufmerksamkeit an dieser Stelle besonders konzentriert ist.

Zu fragen wäre dennoch, ob auch diese Praxis auf Dauer nicht einem Gewöhnungsprozeß unterläge, der den „Aha-Effekt“ verblassen ließe. Vor allem aber bleibt zu fragen, ob die Brotbrechung an dieser Stelle sinnvoll ist. Der gesamte eucharistische Teil der Meßfeier ist doch nichts anderes als eine Entfaltung dessen, was der Einsetzungsbericht im Hochgebet enthält: „[. . .] nahm er das Brot [= Gabenbereitung] und sagte Dank [= Eucharistisches Hochgebet], brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach [. . .] [= Brotbrechung und Kommunion].“ Wenn man also schon während des

Einsetzungsberichtes die Brotbrechung vornimmt, müßte man konsequenterweise auch sofort die Kommunion anschließen. So läuft dieser (Ab)Usus letztlich auf eine Verkürzung der Bedeutung der Brotbrechung hinaus.

2. Nicht selten wird die Brotbrechung in der gängigen Praxis derartig von der Ausweitung der Weitergabe des Friedensgrußes überlagert, daß für die Gemeinde eine Brotbrechung nicht vorkommt. Während viele Teilnehmer der Eucharistiefeier eifrig darum bemüht sind, möglichst niemanden zu übersehen, dem noch ein persönlicher Friedensgruß zuteil werden sollte, vollzieht der Priester rasch – manchmal unsichtbar hinter einer allzu üppigen Altardekoration – das Teilen des eucharistischen Brotes. Mitunter (vor allem in Jugendmessen) wird der Gesang zur Brotbrechung (Lamm Gottes) zu einem Friedenslied umfunktioniert (wiewohl Brotbrechung und Frieden Christi miteinander zu tun haben), das den Friedensgruß selbst fortführt und mit Gesten wie Händereichen und rhythmischen Bewegungen begleitet wird, wobei wiederum das Brotbrechen fast untergeht.

Gegenüber dem Friedensgruß, der gemäß dem deutschen Meßbuch fakultativ ist und in seiner konkreten Gestaltung immer noch in den Kinderschuhen steckt (das wäre ein eigenes Thema), ist die vorrangige Bedeutung der Brotbrechung hervorzuheben.

Anzustreben wäre:

- a) klares zeitliches Absetzen aller Friedensgrübelemente von der Brotbrechung;
- b) langsamer, für die Gemeinde deutlich sichtbarer Vollzug der Brotbrechung (ohne falsches Pathos);
- c) häufiger das Teilen mehrerer großer Hostien;
- d) das Teilen einer noch größeren Hostie (wie sie manchmal bei Papstgottesdiensten und auch hie und da schon verwendet wird) in mehrere Stücke, was vor allem dann angebracht erscheint, wenn bei festlichen Anlässen der Chor ein längeres, mehrstimmiges Agnus Dei singt.

3. Wenn der Priester der Gemeinde den Leib Christi zeigt und sie zur Kommunion einlädt, wird das manchmal so gehandhabt, daß die beiden Teile der gebrochenen Hostie so zusammengehalten werden und die Stelle der in den Kelch gesenkten Partikel schamhaft so zugedeckt wird, daß die Hostie wieder wundersam in eins gefügt zu sein scheint, so daß die Brotbrechung geradezu wie ein Mißgeschick des Priesters wirkt.

Ferner kann man manchmal, besonders bei Konzelebrationen mit vielen Priestern, in denen mehrere große Hostien konsekriert wurden, beobachten, daß der Hauptzelebrant erst nach der Kommunionseinladung die Hostien entsprechend den Bedürfnissen für die Konzelebranten oder Diakone zwei- bzw. für die Laienkommunion vierteilt. Nachdem er vorher (vermeintlich) vorschriftsmäßig den Ritus des Brotbrechens vollzogen hat, schließt er jetzt (möglichst unauffällig) das für die praktischen Bedürfnisse nötige Teilen der Hostien an.

Daß zur Kommunionausteilung der geteilte und zu verteilende Leib Christi gezeigt wird und daß der Vorgang der Brotbrechung als Ritus und als zur Austeilung notwendiges Tun schon vorher abgeschlossen sein sollte, braucht wohl nicht mehr eigens betont zu werden.

Die vielen kleinen Hostien und das eine Brot

In der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch kann man lesen:

„[...] das eucharistische Brot [...] soll so beschaffen sein, daß der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht.“ Die Begründung, warum das Brot für die Gemeinde gebrochen werden soll, wird gleich nachgeliefert: „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 Liebe, da dieses eine Brot unter Brüder geteilt wird“ (AEM 283).

Soweit also die Bestimmung zur erneuerten Meßfeier, man kann auch sagen die Theorie, denn die Praxis hat weithin von diesen Bestimmungen keine Notiz genommen; für sie ist das, was in der Theorie als Ausnahme angesehen und auch so bezeichnet wird, die Regel. Heißt es doch in der AEM 283: „Die kleinen Hostien sind jedoch keineswegs ausgeschlossen, falls die Zahl der Kommunizierenden oder andere seelsorgliche Überlegungen sie erforderlich machen.“

Ich weiß zwar nicht, ob von denen, die nur kleine Hostien für die Kommunizierenden vorsehen, seelsorgliche Überlegungen angestellt wurden, ich habe eher den Verdacht, daß Gleichgültigkeit oder Bequemlichkeit die maßgebenden Berater sind. Es ist zugegebenermaßen einfacher, die vorfabrizierten kleinen Hostien zu verwenden, als das Brotbrechen vorzunehmen, das ja doch einige Zeit in Anspruch nimmt und so zu einer „unnötigen Verlängerung“ des Gottesdienstes beitragen würde. Und außerdem, notwendig ist das Brotbrechen gewiß nicht; war es durch Jahrhunderte hindurch ohne dieses gegangen, dann muß es wohl auch heute noch so gehen können.

Das stimmt natürlich, wenn man nur berücksichtigt, was unbedingt nötig ist, damit die Eucharistie „zustandekommt“. Aber wenn es in der Liturgie Zeichen und Symbole gibt, dann haben bzw. zumindest hatten sie einen Sinn. Liturgie ist ja wesentlich zeichenhaftes Geschehen, das in den sinnhaft wahrnehmbaren Zeichen eine tiefere Wirklichkeit vermitteln will. Es war sicher nicht von ungefähr, daß bei der Erneuerung der Liturgie gerade ihr Zeichencharakter hervorgehoben wurde. Dies gilt auch vom Brotbrechen, das sich nicht nur auf die Priesterhostie beschränken, sondern für die Gemeinde erfolgen soll. Daß diesem zeichenhaften Vollzug eine besondere Bedeutung zukommt, kann man schon dem Hinweis entnehmen, in apostolischer Zeit sei die gesamte Eucharistiefeier als „Feier des Brotbrechens“ bezeichnet worden, wie man verschiedenen Berichten der Apostelgeschichte entnehmen kann (Apg 2,42.46; 20,7.11).

Es ist auch bezeichnend, daß alle Einsetzungsberichte das Brotbrechen ausdrücklich erwähnen. Noch im berühmten Fresko der Capella Greca in der Priszilla-Katakombe in Rom, das aus dem ausgehenden 2. Jh. stammen könnte, wird die Eucharistiefeier im Augenblick des Brotbrechens durch den Vorsteher dargestellt.

Warum für die Christen der ersten Jahrhunderte das Brotbrechen bei der Eucharistiefeier eine so zentrale Rolle spielte, erfahren wir von Paulus, der im 1. Korintherbrief schreibt: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16–17). Was Eucharistie letztlich bewirken soll, nämlich die Gemeinschaft mit dem Herrn, das wird durch das Brechen des Brotes und das Essen der Gemeindemitglieder von dem einen Brot zeichenhaft ausgedrückt. Die Gemeinschaft mit dem Herrn im Es-

sen von dem einen Brot bedeutet aber auch Gemeinschaft mit den anderen, die ebenfalls von dem einen Brot essen.

In vergangenen Zeiten legte man wenig Wert auf den Gemeinschaftscharakter von Eucharistiefeier und Kommunion. Das ganze Frömmigkeitsverständnis war individualistisch geprägt, jeder Christ für sich sozusagen ein Einzelkämpfer. Heute haben wir eine andere Sicht. Kirche ist für uns Gemeinschaft, und jede liturgische Feier bewirkt bzw. bezeichnet Gemeinschaft, Gemeinschaft mit Christus, dem Herrn, aber auch Gemeinschaft der Glaubenden miteinander. Damit verbindet sich eine Wiederentdeckung von Zeichen und zeichenhaften Handlungen, die Ausdruck für diesen Aspekt „Gemeinschaft“ sind oder sein können. Und so kam es auch zu einer Neubesinnung auf das Brotbrechen und das Essen von dem einen Brot als Zeichen unserer Gemeinschaft mit dem Herrn und miteinander.

Wenn in allen Einsetzungsberichten das Brechen des Brotes betont wird, so wissen wir heute, daß dahinter das jüdische Verständnis dieser Handlung stand. Bei jedem festlichen Mahl bricht der Hausvater zu Beginn ein Brot in ebenso viele Teile wie am Mahl teilnehmen, reicht jedem ein Stück dieses einen Brotes, und wenn alle von dem einen Brot gegessen haben, ist die Mahlgemeinschaft begründet; ein Zuspätkommender darf nicht mehr an dieser Mahlgemeinschaft teilnehmen, denn das Essen der Vielen vom einen Brot bewirkt Einheit und Gemeinschaft.

Ich glaube, daß es gerade heute wichtig ist, uns auf diese Bedeutung des Brotbrechens zu besinnen und sie ernst zu nehmen, denn heute wird Einheit und Gemeinschaft unter Christen nicht mehr von außen normiert, sondern muß von innen her wachsen. Ein Ernstnehmen des Symbols der Brotbrechung kann auch hier eine wertvolle Hilfe bedeuten.

Schließlich ist zu beachten, daß das Essen von dem einen Brot nicht nur Ausdruck und Zeichen bestehender Einheit und Gemeinschaft sein, sondern diese auch bewirken will, wie ja überhaupt die Eucharistiefeier nicht nur Gegebenes ausdrücken, sondern eine Wirkung erzielen will. Die Gemeinschaft, die wir in der Feier erfahren, soll sich auswirken auf unser Leben, soll Gemeinschaft der Christen im Alltag schaffen. Das Miteinander-Teilen des Brotes soll nicht nur ein liturgisches Geschehen sein, sondern zugleich Impuls für ein Miteinander- und Füreinander-Leben, entsprechend dem Vermächtnis des Herrn.

Für den, der diese Symbolik des Brotbrechens in der Eucharistiefeier erfaßt hat, wird das Ernstnehmen des liturgischen Zeichens selbstverständlich sein, und er wird sich bemühen, dieses Zeichen zu setzen. Was die erneuerte Liturgie als Normalfall versteht, soll dies auch in der Praxis sein. Es wird wenige Situationen geben, wo bei einigermaßen gutem Willen es nicht möglich sein sollte, das Brotbrechen für die Gemeinde zu vollziehen.¹

¹ Sollte jemand nicht wissen, wo er (in Österreich) entsprechende Hostien beziehen kann, so sei ihm eine Adresse noch genannt, nämlich „Hostienversand Karmel St. Josef“, Hanschweg 1, 1130 Wien (unter der Bezeichnung „Konzelebrationshostien“). An und für sich sollte man in jeder Hostienbäckerei entsprechende Hostien bekommen können.

BUCHBESPRECHUNG

Dietrich STOLLBERG, Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 21 cm (135 S. Mit 10, zum Teil farbigen Abb.). Kart. öS 203,—. ISBN 3-525-60386-X.

Nach dem Erscheinen der Erneueren Agende (Vorentwurf 1990) und des Evangelischen Gesangbuches (Stamm- ausgabe 1993) sieht sich Vf. – bestärkt durch die erfreuliche Zunahme von Publikationen aus dem Fach Liturgik innerhalb der evangelischen Theologie während der letzten Jahre – veranlaßt, ein *Kleines evangelisches Zeremoniale* für (künftige) liturgische Verantwortungsträger herauszugeben. Ausgehend von Erfahrungen aus theologischen Seminaren, die Vf. an der Evang.-Theol. Fakultät Marburg an der Lahn gehalten hat, will es über die Rubriken der Erneueren Agende hinausgehende Anleitungen zum praktischen Vollzug der Liturgie sowie zu dessen Einübung und theologischer Vertiefung geben.

Ausdrückliches Ziel dieses ausbildungs- und praxisbegleitenden Buches ist es, „[...] den Sinn für ganzheitlichen Ausdruck des Glaubens zuzulassen und zu fördern“ (9).

Fundamentale Einsichten in das Wesen von Liturgie und Ritual schöpft Vf. aus Werken von K. B. RITTER¹, H. COX² und W. JETTER³. Diesen Positionen versucht er in der praktischen Erarbeitung gottesdienstlicher Dramaturgie und ein-

zelner liturgischer Handlungselemente zu entsprechen. Als Grundmotiv zitiert er ein programmatisches Wort von H. Cox, das er auch als „Selbstverständnis der Erneueren Agende“ (56f) erkennt: „[...] beinahe eine Umkehrung der herkömmlichen Vorstellung vom Ritual: man soll es nicht als Inhalt betrachten, dem der Mensch zustimmen hat, sondern als eine Struktur, in der er in freier Weise operieren und sich bewegen kann. Das Ritual soll den Menschen zu festlicher Phantasie verzaubern [...].“⁴

Das Buch gliedert sich in acht Kapitel: *Voraussetzungen* im Hinblick auf die Bestimmung des Wesens von Ritual, Liturgie und Frömmigkeit (13–23), Erfahrungs- und Übungsberichte aus dem liturgischen Seminar an der Universität (24–33), Beobachtungen von Verhaltensweisen und Bewegungs- sowie Gestaltungsmöglichkeiten für den/die Zelebranten/in im Kirchenraum (34–46), Systematisierung der gemachten Beobachtungen (47–55), Beschreibung einer Gottesdienstfeier, wie sie im liturgischen Seminar vorbereitet und durchgeführt wurde (56–75), Analyse des Verhaltens der Gemeinde während dieser Feier (76–80), Hinweise für Kasualien – Taufe, Trauung, Bestattung (81–89) und ein zusammenfassender Überblick, der stichwortartig die wichtigsten Ergebnisse, Anleitungen und Hinweise festhält (90–98). Als Anhang findet sich eine Leseprobe aus dem oben erwähnten Buch von K. B. RITTER: *Gottesdienst als ganzheitliche*

¹ Die eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes. Kassel 1961.

² Das Fest der Narren. Stuttgart 1971.

³ Symbol und Ritual. Göttingen 1978.

⁴ H. Cox (s. Anm. 2) 108.

Erfahrung (99–116). Ein Anmerkungsapparat (117–132) und Literaturhinweise (133–135) beschließen das Buch.

Einen signifikanten Eindruck dessen, was Vf. hier erarbeiten möchte, vermögen die Abb. zu vermitteln: Liturgische Kleidung, Gestik und Bewegungen im Gottesdienst sind bunter und vielfältiger gestaltet, als man es bisher von evangelischer Liturgie gewohnt war. Im wesentlichen gleichen die Bilder dem, was ein praktizierender Katholik von Sonntagsgottesdiensten her kennt – selbstverständlich mit der Ausnahme, daß im Buch auch eine Zelebrantin abgebildet ist.

Für den in der katholischen Liturgie beheimateten Rezensenten stechen einige Punkte dieses praktischen Kurses hervor, bei denen er gerne zum Weiterdenken anregen möchte.

Zunächst grundsätzlich Inhaltliches:

1. Das Verhältnis von Magie und Mythos zum christlichen Gottesdienstvollzug ist hier in erstaunlich offener Weise verstanden: die Realität des Magischen mit ihren positiven und negativen Kraftfeldern sowie das mythenbildende Potential des Menschen ortet Vf. vor allem in der Religiosität der Volksfrömmigkeit, die er als durchdrungen von „Eigenleibgewißheit“ und Sinnlichkeit für die Liturgie fruchtbar machen will. Magie und Mythos sind in der Liturgie wahrzunehmen und der heilenden Kraft der Gottesbegegnung in Christus anheimzustellen (vgl. etwa 16f.91f.104–108). Das Gegenbild dazu wäre eine katechetisierende, homiletisierende und rationalisierende Liturgie.

2. Das liturgisch begangene Heilsgeschehen wird als „das zarte Mysterium des Irrationalen“⁴⁵ verstanden, demgegenüber allein symbolhafter Ausdruck und darstellend-nachahmendes Tun glaubens- und frömmigkeitsvermittelnd wirken könnten (92).

Diesem symbolischen Vermittlungsgeschehen wird mehrmals die Warnung vor einem Verständnis volksfrommer und in der Folge liturgischer Praxis entgegengesetzt, das die Wahrheit derselben im „Literalsinn“ verstehen will und damit fundamentalismusgefährdet sei (etwa S. 70); damit verbunden ist der Grundsatz, daß Inhalte liturgischer Vollzüge – weil sie prinzipiell von ihrer Symbolisierungsfunktion her zu verstehen sind – notwendig relativ seien, dem Bereich des Ästhetischen, der Kunst und des Poetischen zugehörig. „Jede andere Sicht, die etwa den Literalsinn für die Sache von Theologie und Frömmigkeit selbst hält, neigt zum Fundamentalismus“ (22).

M. E. geht Vf. hier zu ungenau mit bedeutenden theologischen Kategorien und Begriffen um. Die Erkenntnis, daß das verborgen offenbare Gottesmysterium mit rationalen Kategorien allein niemals faßbar ist, kann nicht erlauben, es schlichtweg als „das zarte Mysterium des Irrationalen“ zu apostrophieren. Vielmehr wäre unter Zuhilfenahme aller geistigen Akte des Menschen nach jenem ästhetisch-poetisch und praktisch-ethisch vermittelten Potential der menschlichen Vernunft zu suchen, das aus rationalisierenden Verengungen und ideologischen Verzerrungen befreit und die erfahrene Begegnung mit dem Absoluten in ihrer Breite und Tiefe kritisch offenhält für künftige Gottesbegegnung.

⁴⁵ Zitiert nach F. HEILER, *Katholischer und evangelischer Gottesdienst*. o. O. 1921/1925. Aus dem Sammelband: *Das liturgische Verhalten. Beiträge zu einem evangelischen Zeremoniale und Rituale*. Hg. O. J. Mehl. Göttingen 1927, 208.

Innerhalb dieser Suchbewegung muß insbesondere die an Rationalität und Logizität gebundene philosophische Denkweise zum Zug kommen dürfen.

Daß Inhalte liturgischer Vollzüge, weil es sich um Symbolgestalten handelt, wesentlich relativ seien, ist eine mißverständliche Aussage, sind dieselben doch gerade jene Einfallsschneisen, durch die hindurch der Mensch auf ein Unbedingtes hin sich zu öffnen und zu entschließen vermag. Richtiger wäre es, von der Relationalität alles Symbolischen zu sprechen.

In diesem Konnex muß auch geklärt werden, was Vf. mit dem Begriff „Literalsinn“ ausdrücken will. Nach unserem Verständnis schließt die Ermittlung des Literalsinnes eines theologisch relevanten Textes, beispielsweise eines liturgischen Dokuments, eine historisch-kritische wie auch eine theologisch-hermeneutische Erschließung dessen ein, was jeweils unter Beachtung des faßbaren Kontextes zum Ausdruck gebracht sein will. Unter diesen Rücksichten muß dem Literalsinn sogar fundamentaler Stellenwert im Hinblick auf jede Interpretation zukommen, allerdings in dezidiert anti-fundamentalistischem Interesse. Was Vf. mit „Literalsinn“ umschreibt, wäre m. E. das Ergebnis eines unkritischen, hermeneutisch unausgewiesenen Auslegungsvorgangs, dem es in erster Linie gar nicht um möglichst authentisches Verstehen, sondern um Eigeninteressen geht, denen ein vorgegebener Text – sei es bewußt oder unbewußt – untergeordnet wird. Im Hinblick auf das Verstehen liturgischer Vollzüge entspräche dem beispielsweise ein Mißachten ihrer symbolischen, doxologischen oder poetischen Dimension, die sich allerdings nicht anders als durch

den Literalsinn der Texte samt ihren kontextualen Referenzen offenbart. Was Vf. unter „Literalsinn“ zu verstehen scheint, würde ich als „am Buchstaben aufgehängten Eigen-sinn des Interpreten“ bezeichnen.

3. Recht deutlich bringt Vf. zum Ausdruck, daß die Dramaturgie des Gottesdienstes, wie er sie entwirft und einübt, so ausgerichtet ist, daß Gott als Gegenüber gedacht wird. Dies hat u. a. zur Folge, daß es eine absolute Gebetsrichtung (Osten, Jerusalem) gibt, die von der gesamten Gemeinde – einschließlich Zelebrant/in – im Gebetsvollzug eingenommen wird. Dieser Anstoß könnte uns über Konfessionsgrenzen hinweg dazu veranlassen, liturgisch vermittelte Beziehungsverhältnisse zwischen Gott und Mensch kritisch zu reflektieren.

4. Ob die Unterscheidung von profan – sakral als eines innerweltlichen Spannungsverhältnisses von Glaube und Glaubensmanifestationen einerseits und Arbeit und Werktag andererseits nicht einer näheren Erklärung bedarf, sei ebenfalls zur Diskussion gestellt.⁶ Wird hier nicht tendenziell einer dezisionistischen Objektivation des Heiligen im Bereich des Kults Vorschub geleistet und Doxologie von Diakonie, Orthodoxie von Orthopraxie in einer Weise getrennt, die schon der jesuanischen Basileiabotschaft mit ihren kultkritischen Implikationen widerspricht?

5. Ein Widerspruch, zumindest eine gravierende Spannung besteht innerhalb des Buches im Verständnis von „Wort und Sakrament“. In der Beschreibung des Abendmahlsgottesdienstes wird dieser u. a. wie folgt gegliedert: „Wort- oder Verkündigungsteil“, „Dankopfer“ (gemeint ist die Gabenbereitung!), „Sakra-

⁶ Vgl. etwa folgende Feststellung des Vf.s: „Das Gegenüber von ‚sakral‘ und ‚profan‘, Sonntag und Werktag, Kult und Arbeit bedeutet keinen Gegensatz von Nichtwelt und Welt, sondern ist weltimmanent“ (17).

mentsteil, die Eucharistie“ (vgl. 65–74). Dagegen heißt es in dem im Anhang abgedruckten Beitrag von K. B. RITTER (100f): „Schon die Formel ‚Wort und Sakrament‘ deutet auf eine dem Neuen Testament unbekannte Aufspaltung eines einheitlichen Geschehens hin. Denn recht verstanden ist das Wort Sakrament und das Sakrament Wort. Die Entdeckung der liturgischen Dimension ist gleichbedeutend mit der Entdeckung des sakramentalen Charakters des Gottesdienstes.“ Hier wäre wohl im Sinne Ritters die Bezeichnung der einzelnen Teile zu korrigieren.

Unverständlich erscheint uns die Bezeichnung „Dankopfer“ für die Gabenbereitung, die zudem als in sich geschlossener Teil des Gottesdienstes verstanden wird: ist sie zum einen – hinsichtlich der Feiergestalt – nicht konstitutiver Bestandteil der Feier des Abendmahles, und ist zum anderen nicht gerade der Abendmahlsteil selbst, vom Vf. ja ausdrücklich „Eucharistie“ (Danksagung) genannt, Dank- und Lobopfer als Heilsmemoria Christi in der Gestalt des Mahles?

Ein paar kurze Anfragen seien auch zu liturgischen Einzelementen und ihrer Gestaltung erlaubt:

1. Ist es günstig, wenn die Person des Gottesdienstleiters in ein und demselben Gottesdienst mehrmals wechseln darf? Gewinnt die feiernde Gemeinde dadurch nicht den Eindruck, es würden mehrere unabhängige Feiern hintereinander „gehalten“? Geht damit überdies nicht die symbolische Repräsentanz der Einheit der Gemeinde durch den/die eine/n Leiter/in verloren?

2. Ist es sinnvoll, die Bereitung der Elemente Brot und Wein durch den/die Zelebranten/in während des Sanktus zu ermöglichen (vgl. 69)? Was spricht dagegen, diese Handlung in der Gabenbereitung zu beheimaten? Warum sollte der/die Zelebrant/in nicht mit ganzem Leib und mit ganzer Seele in den preisenden Ruf der himmlischen Heerscharen und der Gemeinde vor dem Heiligen Gott miteinstimmen können? Mir scheint hier eine Überlagerung von liturgischen Handlungen angeboten zu sein, die weder sach- noch funktionsgemäß ist.

3. Ebenso befremdet die Möglichkeit, daß der/die Zelebrant/in allein das Vater Unser sprechen/singen kann (wenn sogar die Glocken miteinstimmen, vgl. 72).

4. Welche Haltung der Gemeinde entspricht der eucharistischen Epiklese und Anamnese am besten; ist es wirklich das Sitzen?

Nach diesen kritischen Anfragen, die nicht zuletzt wegen der bei weitem überwiegenden positiven und inspirierenden Gedanken, Verstehenshilfen und Anleitungen dieses Buches so ausführlich geraten sind, sei schließlich betont, daß sich dieses *Kleine evangelische Zeremoniale* durch eine weite ökumenische Dialogbereitschaft und durch ein Liturgieverständnis auszeichnet, das auch einem katholischen Leserkreis viele Denkanstöße und Ermutigung zur praktischen Erarbeitung von lebendiger Liturgie im Sinne des Vf.s geben wird.

Es bleibt dem Buch zu wünschen, daß es als aus- und fortbildungsbegleitender Wegweiser zum Einsatz komme und nicht als billiger Lieferant von Rezepten zur „Behübschung“ einzelner Feierelemente verkannt werde.

Mag. Peter Ebenbauer, Graz

BÜCHEREINGÄNGE

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

Bibel

E. ZENGER, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*. Psalmenauslegungen 1. [Neuausgabe 1994]. Freiburg i. Br.: Herder 1987. 18 cm (240 S.). Kart. öS 131,-.

Liturgie

A. ADAM, *Ostern alle Jahre anders?* Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders. Paderborn: Bonifatius 1994. 19 cm (83 S.). Kart. öS 116,-.

G. FUCHS, *Singet Lob und Preis*. Stundengebet mit der Gemeinde feiern. Regensburg: Pustet 1993. 20,8 cm (159 S.). Kart. öS 194,-.

Fürbitten und Einführungsworte zu den Gedenktagen und Festen der Heiligen. Hg. J. Fink. Graz: Styria 1993. 19,5 cm (253 S., mit Zeigeband). Gebunden. öS 298,-.

H.-J. IGNATZI, *Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung*. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. (LWQF 75). Münster: Aschendorff 1994. 23 cm (353 S.). Kart. DM 98,-.

M. PROBST – K. RICHTER, *Die kirchliche Trauung*. Neues Werkbuch für die Praxis.

Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg i. Br.: Herder 1994. 19,8 cm (221 S.). Kart. öS 233,-.

P. RINGSEISEN, *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde*. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener. Freiburg i. Br.: Herder 1994. 19,8 cm (248 S.). Kart. öS 194,-.

Schott-Meßbuch, Marienmessen. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Meßlektionars. Mit Einführungen zu den Meßformularen. Hg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg i. Br.: Herder 1994. 17,8 cm (432 S., mit Zeigebändern). Gebunden. öS 297,-.

Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. A. Gerhards [u. a.]. Paderborn: Bonifatius 1994. 22 cm (250 S., mit zahlreichen Fotos). Kart. öS 334,-.

Kirchenmusik

Neues Werkbuch zum Gotteslob. Heiligenfeste und besondere Tage im Kirchenjahr. Hg. J. Seuffert. Unter Mitarbeit von R. Berger u. F.-R. Weinert. Freiburg i. Br.: Herder 1994. 21,5 cm (211 S.). Kart. öS 297,-.

JUGENDLICHE IN DER LITURGIE

Symposion 1994

der Liturgischen Kommission für Österreich

17. und 18. Oktober 1994

Bildungshaus St. Virgil,

Ernst-Grein-Str. 14, A-5026 Salzburg

Bei diesem Symposion wird versucht, in Referaten, Workshops und Gesprächen der Lebenswelt der heutigen Jugendlichen nachzugehen und von daher bei ihnen den Zusammenhang zwischen Liturgie und Leben aufzuzeigen.

Hauptreferate

Mag. Christian Friesl, Wien: TAUSEND LEBEN KÖNNT' ICH LEBEN.
Werthaltungen österreichischer Jugendlicher in der modernen
Gesellschaft

Dr. Ilse Kögler, Wien: ROCKMUSIK - SPIEGEL DER ERFAHRUNGS-
WELT JUGENDLICHER

Mag. Josef Habringer, Linz: SPIELREGELN DER LITURGIE FÜR
MUSIK UND GESANG

Mag. Christian Friesl, Wien: DIE POSTCHRISTLICHE JUGEND.
Herausforderung für Kirche, Gemeinde und Liturgie

Kaplan Dr. Wilhelm Krautwaschl, Knittelfeld, und Univ.-Prof.
Dr. Philipp Harnoncourt, Graz: JUGEND UND LITURGIE

Workshops

Predigt - Verschiedene Gottesdienstformen - Experimente und
Liturgie - Jugend und Gemeinde - Texte im Gottesdienst - Rituale
im Gottesdienst - Liturgischer Tanz - Jugendgemäße Lieder und
Musik in der Liturgie - Spannungsfeld Organist, Kirchenchor,
Jugendgruppe - Lernen von kirchlichen Erneuerungsbewegungen.

Anfragen und Anmeldung (bis spätestens 22. 09.1994) bei:

Österreichisches Liturgisches Institut

Postfach 113, A-5010 SALZBURG

Telefon 0 662 / 84 45 76 - 84, Fax: 0 662 / 84 45 76 - 80

Jetzt erschienen:

Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes: Band I und Band III

Das neue Pontifikale wurde von der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ erarbeitet, von den zuständigen Bischofskonferenzen und Bischöfen 1992 approbiert und durch den Apostolischen Stuhl am 19. Mai 1993 konfirmiert. Das neue Pontifikale erscheint in vier Bänden und zwei Ausgaben: einer Altar- und einer Handausgabe.

Die **Altarausgabe**, die für den liturgischen Gebrauch bestimmt ist, wird herausgegeben von der „Ständigen Kommission“ und ist nur über die jeweiligen Liturgischen Institute (Trier – Salzburg – Zürich) zu beziehen.

Band I: DIE WEIHE DES BISCHOFS, DER PRIESTER UND DER DIAKONE
Anhang: AUFNAHME UNTER DIE KANDIDATEN
FÜR DAS WEIHESAKRAMENT

*Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, 270 Seiten, 24,0 × 33,5 cm:
öS 1700,-; DM 220,-; sFr 220,-.*

Band III: DIE BEAUFTRAGUNG DER LEKTOREN UND DER AKOLYTEN.
AUFNAHME UNTER DIE KANDIDATEN FÜR DAS WEIHESAKRAMENT

*Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, 40 Seiten, 24,0 × 33,5 cm: öS 490,-;
DM 63,-; sFr 63,-.*

MESSTEXTE FÜR DIE WEIHEN

Die neue Ordinationsliturgie enthält auch eigene Meßtexte für die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Diese Texte sind zusammen mit den Hochgebeten I–IV in einem eigenen Heft zusammengefaßt.

Broschiert, 107 Seiten: öS 530,-; DM 68,-; sFr 68,-

Mit Oktober 1994 werden vorliegen:

Pontifikale, Band II: DIE WEIHE DES ABTES UND DER ÄBTISSIN.
DIE JUNGFRAUENWEIHE

und

Pontifikale, Band IV: DIE WEIHE DER KIRCHE UND DES ALTARES.
DIE WEIHE DER ÖLE.

Die Altarausgaben können nur bestellt werden:

In Deutschland: Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.

Tel.: 0 65 1/94 8 08-0, Fax: 0 65 1/94 8 08-33

In Österreich: Österreichisches Liturgisches Institut, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Tel.: 0 66 2/84 45 76-84, Fax: 0 66 2/84 45 76-80

In der Schweiz: Liturgisches Institut, Hirschengraben 72, CH-8001 Zürich.

Tel.: 01/25 21 630

Die **Handausgabe** ist nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt, sondern dient dem Studium, der Unterweisung und der Vorbereitung. Sie enthält die offiziellen Texte in der Originalfassung und außerdem pastoralliturgische Hinweise für die Gestaltung der Feiern. Die einzelnen Bände entsprechen inhaltlich den Bänden der Altarausgabe.

Die Handausgabe wird herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich und erscheint im Herder Verlag, Freiburg i. Breisgau.

Die Handausgabe ist nur über den **Buchhandel** zu beziehen.

TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH:

IEU (3. Auflage)

- **Richtlinien für Kindermessen – Meßfeiern kleiner Gemeinschaften – Gemeindegottesdienst und Einbindung von Zielgruppen – Hinweise für die Feier der Messe an Werktagen**

IEU (2. Auflage)

- **Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche**

Die Neuauflage berücksichtigt drei Varianten einer Feier der Wiederaufnahme:

- Einfache Form der Wiederaufnahme
- Die Feier der Wiederaufnahme innerhalb eines Wortgottesdienstes
- Die Feier der Wiederaufnahme innerhalb der Eucharistiefeier

Weiters beinhaltet die Neuausgabe eine Auswahl an Tagesgebeten, eine Vorlage für die (fakultative) Ringsegnung bei Bestätigung der Ehe, Hinweise auf geeignete Schriftstellen und Texte aus der Hl. Schrift, Antwortgesänge sowie ein Modell für Fürbitten und Segensgebete.

- **Ehrfurcht beim Kommunionempfang**
- **Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen**
- **Die Feier der heiligsten Eucharistie**
- **Pastorale Einführung in das Meßlektionar**
- **Die Feier der Eucharistie in Konzelebration**
- **Der liturgische Dienst des Diakons**
- **Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester**

0. Dokumente zur Meßfeier

1. **Gestaltung des Altarraumes**
2. **Zum Marianischen Jahr 1987/88**
3. **Konstitution über die heilige Liturgie**
4. **Leitlinien für mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern**
5. **Erfahrungen mit dem „Gotteslob“.**
Zur Situation der österreichischen Kirchenmusik

Zu bestellen bei:

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



Wozu einen Kirchenführer?

Ein Kirchenführer vermittelt dem Besucher, Urlauber wie Einheimischem, einen Überblick über Geschichte, Architektur und künstlerische Ausstattung Ihres Gotteshauses.

Er weckt Interesse und ist eine Verstehenshilfe für den Ausdruck von Glaube und Frömmigkeit in der Kunst.

Ein Kirchenführer wird als Information und Erinnerung von Besuchern gerne angenommen. Sein Verkauf bessert die Finanzen Ihrer Pfarre auf.

Ein Kirchenführer ist ein sinnvolles Geschenk zu vielen Anlässen, z.B. bei Renovierungen: Erfahrungsgemäß gehen mehr Spenden ein, wenn die Angeschprochenen auch sehen, wofür sie geben sollen.

Was können wir für Sie tun?

Zwischen Idee und Druck liegt viel Arbeit, die wir Ihnen abnehmen – angefangen von der ersten Besprechung vor Ort über die fachgerechte Anfertigung von Text und Fotos bis hin zur kompletten Fertigstellung und Lieferung. Die gediegene und individuelle Ausführung Ihres Kirchenführers ist uns Verpflichtung und Ansporn.

Unsere Erfahrung – Ihr Vorteil

1946 von P. Adalbero Raffelsberger OSB im Salzburger Benediktinerstift St. Peter gegründet, erschien bereits 1950 der erste Kirchenführer unseres Verlages. Professionalität, Seriosität und jahrzehntelange Erfahrung bei der Herstellung gediegener Kirchenführer sind bis heute unsere Stärke. Daneben bleibt die verpflichtende Tradition einer klösterlichen Einrichtung – nicht zuletzt auch bei der Preisgestaltung ...

„Bei der Festlegung der Preise darf sich das Übel der Habgier nicht einschleichen. Man verkaufe sogar immer etwas billiger, als es sonst außerhalb des Klosters möglich ist, ...“ (aus der Regel des hl. Benedikt, Kap. 57, 7–9)

Zur Beantwortung Ihrer Fragen stehen wir Ihnen jederzeit zur Verfügung und besuchen Sie auch gerne, wenn Sie eine persönliche Beratung wünschen.

Bitte rufen Sie uns an:

Telefon: 0662 / 842166 - 82

**Profitieren Sie von unserer
40jährigen Erfahrung!
Gesamtauflage:
über 3 Millionen
Kirchenführer**

heiliger Dienst

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

3
1994

48. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

185

Hans Bernhard Meyer SJ
**Die Instruktion „Varietates legitimae“
über die römische Liturgie und Inkulturation**

186

Bischof Fritz Lobinger
**Fragen und Probleme der Inkulturation der Liturgie
in der Kirche von Südafrika**

193

Emmanuel v. Severus OSB
Rumänische Mönche in Maria Laach

196

Dominik Daschner
**Meditation oder Antwort –
Zur Funktion des Antwortpsalms (2. Teil)**

200

Günter Duffrer
**Christuslob –
das gesungene Stundenbuch in deutscher Sprache**

221

Paul Weiß
**„Weil Gott uns zuerst geliebt hat“
Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers
an Wünschen offen läßt**

235

Josef Rafael Kleiner
**Mystagogische Elemente
in den Schriften des Märtyrers Justinus**

241

Buchbesprechungen

245

Büchereingänge

249

Mitarbeiter an diesem Heft:

Univ.-Ass. P. Dr. Dominik DASCHNER, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg.

Domherr Dr. Günter DUFFRER, Bischofsplatz 2, D-55116 Mainz.

Prof. Dr. Josef Rafael KLEINER, Laurentiusstraße 52, D-59929 Brilon.

Bischof Dr. Fritz LOBINGER, 53 Cathcart Road, P.O. Box 27, 5530 Aliwal North, Südafrika.

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard MEYER SJ, Sillgasse 8, A-6020 Innsbruck.

P. Dr. Emmanuel v. SEVERUS OSB, D-56653 Maria Laach.

Pfarrer Univ.-Doz. DDr. Paul WESS, Machstraße 8–10/V, A-1020 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 60,- DM 9,-, sfr 8,-. Jahresabonnement: öS 206,-, DM 30,-, sfr 28,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Mag. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Mag. Robert Wentz, Salzburg, 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

DVR: 0029874 (211)

HEILIGER DIENST ist eine Fachzeitschrift, die sich mit den Themenbereichen Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis beschäftigt.

Wort zu diesem Heft

Am 25. 1. 1994 veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die Instruktion „*Varietates legitimae*“ über die römische Liturgie und Inkulturation. Hans Bernhard Meyer SJ, Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, stellt Charakter und Inhalt des Dokumentes vor und gibt eine kritische Würdigung.

Bischof Fritz Lobinger gibt in seinem Bericht „Fragen und Probleme der Inkulturation der Liturgie in der Kirche von Südafrika“ Zeugnis von den Schwierigkeiten und Chancen, wie er die liturgische Praxis in seiner Diözese in Südafrika erfährt.

Von Schwierigkeiten und Chancen ganz anderer Art berichtet Emmanuel v. Severus OSB in seinem Artikel „Rumänische Mönche in Maria Laach“. Der Autor schildert die ersten Ansätze ökumenischer Arbeit in den dreißiger Jahren an der Akademie für liturgische und monastische Studien in der Benediktinerabtei Maria Laach.

Im zweiten Teil seines Beitrags „Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms“ befaßt sich Dominik Daschner mit diesbezüglichen Aussagen der nachkonziliaren Liturgiereform. Dabei charakterisiert er die Entscheidung, den Psalm nach der Lesung als Antwort auf das gehörte Wort Gottes zu verstehen, als „glückliches Mißverständnis“ und schlägt abschließend praktische Konsequenzen zur Ausführung des Antwortpsalms vor.

In seinem Aufsatz „Christuslob – das gesungene Stundenbuch in deutscher Sprache“ zeichnet Günter Duffrer den langen Weg vom Seckauer „*Officium Divinum Parvum*“ (1933) bis zur römischen Konfirmierung des ersten muttersprachlichen Kleinoffiziums (1980) nach. Der Verfasser stellt das „Christuslob“ als ein Werk vor, das hauptsächlich in jährlichen Werkwochen vor, während und nach dem Konzil herangewachsen ist.

Offene Wünsche eines Pfarrers im Hinblick auf den neuen Trauungsritus formuliert Paul Weß in „Weil uns Gott zuerst geliebt hat“. Trotz wichtiger Verbesserungen in der zweiten Auflage von 1992 weist der Autor auf reformbedürftige Punkte des Trauungsritus hin.

Josef Rafael Kleiner gibt in seinem Artikel „Mystagogische Elemente in den Schriften des Märtyrers Justinus“ Einblick in Leben und Wirken dieses frühchristlichen Apologeten. Die Schilderung der Initiationsfeier an Ostern und der Eucharistiefeier am Sonntag in Justins Schriften sind von besonderer Bedeutung für die Liturgiewissenschaft.

Abschließend bleibt zu hoffen, daß dieses Heft das Interesse an liturgischen Fragen fördert und der gottesdienstlichen Praxis hilfreiche Impulse verleiht.

Die Schriftleitung

Die Instruktion „Varietates legitimae“ über die römische Liturgie und Inkulturation

Bisher waren drei „Instruktionen zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie“ des Vaticanum II. erschienen. Die erste, „Inter Oecumenici“, wurde noch während des Konzils erlassen (26.9.1964), die zweite „Tres abhinc annos“ knapp drei Jahre danach (4.5.1967). Beide zeigten auf, welche Änderungen schon vor dem Erscheinen der entsprechenden liturgischen Bücher in der Feier der Liturgie durchgeführt werden konnten. Die dritte Instruktion, „Liturgicae instaurationes“ (5.9.1970), hat kurz nach der Veröffentlichung des erneuerten Missale Romanum (26.3.1970) die Verbindlichkeit der darin enthaltenen Ordnung urgirt. Nach einer Pause von mehr als 20 Jahren liegt nun die vierte Instruktion „Varietates legitimae“ (25.1.1994) zur ordnungsgemäßen Ausführung der vor drei Jahrzehnten vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Liturgiekonstitution vor, die sich mit der Frage der Inkulturation der römisch-katholischen Liturgie befaßt.¹

1. Charakter und Inhalt

Bevor wir den Hauptinhalt dieses Dokumentes darstellen, ein kurzer Hinweis auf seine Eigenart und Verbindlichkeit (s. Einleitung Nr. 1–8; hier bes. Nr. 3–5). Es ist eine von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung im Auftrag des Papstes erarbeitete, von diesem gebilligte und zur Veröffentlichung bestimmte Instruktion (vgl. Nr. 3 und 70). Nach dem CIC can. 34 sind Instruktionen Dokumente, „welche die Vorschriften von Gesetzen [hier die Art. 37–40 der Liturgiekonstitution] erklären und Vorgehensweisen entfalten und bestimmen, die bei deren Ausführung zu beachten sind, [und] werden zum Gebrauch derer [in unserem Fall der Bischöfe und Bischofskonferenzen] gegeben, die dafür sorgen müssen, daß die Gesetze zur Ausführung gelangen, und binden sie bei der Ausführung der Gesetze“. Auch die neue Instruktion setzt daher nicht neues, sondern enthält Ausführungsbestimmungen zu bestehendem Recht. Außerdem weist sie darauf hin, daß sie sich nicht mit den „theologischen Grundsätze(n)“ befaßt, „die sich auf die Fragen von Glaube und Inkulturation beziehen“, da diese „noch der Vertiefung bedürfen“ (Nr. 3). Das entspricht der praktisch-disziplinären Eigenart eines Dokumentes, das lediglich Durchführungsbestimmungen enthält und

¹ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, De liturgia romana et inculturatione. Instructio quarta „ad executionem Constitutionis Concilii Vaticani Secundi de sacra Liturgia recte ordinandam“ (ad Const. art. 37–40) (25.1.1994). Lateinischer Text in: Osservatore Romano vom 30.3.1994, 6–9; italienischer Text ebd. Supplemento II–VII; deutscher Text: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40). Rom 1994. – Nach der Abfassung dieses Beitrags ist in Notitiae Heft 3/1994 der lateinische (80–115) und der französische Text (116–151) der Instruktion erschienen. Das Heft enthält außerdem eine von Erzbischof Geraldo M. Agnello verfaßte Einführung (71–77) und einen anonymen Kommentar (152–166) zur Instruktion.

nicht in die theologische Diskussion eingreifen will, wo weitere „methodische und fortschreitende Anstrengungen der Forschung und Unterscheidung“ notwendig sind (Nr. 5). Statt dessen weist die Instruktion auf die ernst zu nehmende Verschiedenheit der Situation in Ländern mit bis in die Neuzeit reichender nichtchristlicher und mit alter christlich-abendländischer Tradition hin, unter denen es manche gibt, deren Kultur von Gleichgültigkeit gegenüber der Religion geprägt ist (Nr. 6–8).

Das erste Kapitel (Nr. 9–20) hat im Grunde noch einleitenden Charakter. Es bietet einen kurzen Überblick über den Inkulturationsprozeß, der schon die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes kennzeichnet, in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und im Werk der Erlösung seinen heilsgeschichtlichen Höhepunkt erreicht, sich im vom Geist Christi erfüllten Wirken der Glaubensboten unter Juden und Heiden fortsetzt und zum Entstehen verschiedener ritueller Formen und Liturgiefamilien führt, in denen die Fülle der christlichen Tradition ihren durch die Verschiedenheit der Kulturen bedingten vielfältigen Ausdruck findet. Schließlich wird darauf hingewiesen, daß das Vaticanum II. selbst und spätere Dokumente die Notwendigkeit der Inkulturation auch für die Kirche unserer Zeit betont haben.

Im zweiten Kapitel (Nr. 21–32) ist zunächst die Rede von den Erfordernissen, die sich aus dem Wesen der Liturgie ergeben, das eng mit dem Wesen der Kirche, dem von Gott zusammengerufenen priesterlichen Gottesvolk, verbunden ist, das sich vor allem am Herrentag zur Feier des Paschamysteriums versammelt. Weil die Kirche katholisch ist, muß sie alle Sprachen sprechen und alle Kulturen durchdringen. Sie nährt sich vom Wort Gottes, das nicht durch andere Texte ersetzt werden kann, feiert das Paschamysterium in der Eucharistie und den anderen Sakramenten in teils unveränderlichen, teils wandelbaren, den Gläubigen angepaßten teilkirchlichen Formen. Die Wahrung der wesentlichen Elemente und der Rechtgläubigkeit bedarf der Regelung und Aufsicht durch die zuständigen Autoritäten. Anschließend wird auf Vorbedingungen für die Inkulturation hingewiesen: Verkündigung des Wortes Gottes in der Landessprache, Berücksichtigung der konkreten kirchlichen Situation und Heranziehung kompetenter einheimischer Laien sowie des einheimischen Ortsklerus, damit eine der Kultur des Landes und seiner Bevölkerungsgruppen entsprechende Inkulturation gelingen kann, deren Angemessenheit die Bischofskonferenz zu beurteilen hat.

Prinzipien und praktische Normen für die Inkulturation des römischen Ritus sind Gegenstand des dritten Kapitels (Nr. 33–51). Das Ziel muß gemäß Liturgiekonstitution Art. 14–19. 21 die volle, tätige Teilnahme aller an den liturgischen Feiern sein, und zwar unter Wahrung der wesentlichen Einheit des römischen Ritus. Es geht also nicht um die Schaffung neuer Ritusfamilien, und Änderungen stehen allein den zuständigen Autoritäten zu. Als Bereiche, in denen solche der Inkulturation dienende Änderungen möglich und u. U. notwendig sind, werden genannt: die Sprache, Musik und Gesang, Gesten, Haltungen und Tanz (hier erstmals in einem römischen Dokument genannt), gottesdienstliche Räume, Geräte, Gewänder, Bildwerke. Abgelehnt wird die Einführung von Andachtsübungen in die Liturgie, und gewarnt wird vor der Gefahr des Synkretismus, die auftreten kann, wenn Kultorte, Feieranlässe, Gegenstände, Vollmachtszeichen, Texte und Riten, die aus einer anderen Religion stammen, für den christlichen Gottesdienst in Anspruch genommen werden.

Das vierte Kapitel (Nr. 52–69) nennt die Bereiche, in denen Anpassungen, wie etwa bei der Sprache, vorzunehmen bzw. unter bestimmten Bedingungen möglich und in den liturgischen Büchern vorgesehen sind: Eucharistiefeier, Sakramente und Sakramenta-

lien, Initiation, Trauung und Begräbnis, Segnungen, Kalender, Stundenliturgie. Dann werden die im Art. 40 der Liturgiekonstitution genannten tiefer gehenden Anpassungen der Liturgie angesprochen und Weisungen für die Vorgehensweise gegeben, die in solchen Fällen einzuhalten ist. Die Kongregation sagt den Bischofskonferenzen, die entsprechende Vorschläge unterbreiten, deren Entgegennahme, Prüfung und ggf. ihre Hilfe zu deren Verwirklichung im „Geist vertrauensvoller Zusammenarbeit und gemeinsamer Verantwortung“ (Nr. 64) zu; allerdings macht sie unmißverständlich klar, daß sie auf jeden Fall das letzte Wort hat.²

2. Würdigung

Dem Charakter von Durchführungsbestimmungen zu Händen der Bischöfe und Bischofskonferenzen (Nr. 3) entsprechend, kann man von der Instruktion nicht erwarten, daß sie grundsätzlich Neues bietet. Sie enthält jedoch manches, das positiv hervorgehoben zu werden verdient. Dazu gehört das ganze erste Kapitel, denn es ist nicht selbstverständlich, daß ein solches Dokument einen historischen Überblick über den Inkulturationsprozeß im Verlauf der Heilsgeschichte enthält, der als Begründung für die heute notwendigen Bemühungen dient, die Liturgie neu und tiefer in den Kulturen aller Völker der Erde zu verwurzeln. Allerdings fällt auf, daß zwar der reiche und vielfältige Schatz liturgischer Traditionen des Ostens und des Westens gewürdigt wird (Nr. 17), der ja durch die Übernahme von Elementen aus der Kultur vieler Völker entstanden ist, daß die Instruktion aber beim Vorgang dieser Übernahme sehr stark den Aspekt der Reinigung und Heiligung, wenn nicht gar den notwendigen Bruch mit der indigenen Kultur betont (vgl. Nr. 18f. 48).³

Beachtung verdient ferner, daß die Instruktion im zweiten Kapitel die enge Verbindung der Liturgie mit dem Wesen der Kirche betont. Denn vor allem in ihrer Katholizität liegt ein entscheidender Grund dafür, daß sie berufen ist, „alle Menschen zu versammeln, alle Sprachen zu sprechen, alle Kulturen zu durchdringen“ (Nr. 22), d. h. Inkulturation als bleibende Aufgabe zu begreifen und immer neu zu erfüllen.

Bemerkenswert ist auch die differenzierte Darstellung der unterschiedlichen Situation, in der sich die verschiedenen Völker und Kulturen befinden – ein Umstand, der für die Vorgangsweise bei der Inkulturation der Liturgie zweifellos sorgfältig beachtet werden muß. Schon die Einleitung unterscheidet drei Arten von Ländern: 1. „Länder mit nichtchristlicher Tradition, in denen in der Neuzeit das Evangelium von Missionaren verkündet wurde, die gleichzeitig den römischen Ritus mitgebracht haben“ (Nr. 6); 2. Länder, „mit alter christlich-abendländischer Tradition, in denen die Kultur seit langem vom Glauben und von der Liturgie geprägt wurde“ (Nr. 7); 3. Länder „mit mehr oder weniger christlicher Tradition“, in denen sich „nach und nach eine Kultur etabliert hat, die von Gleichgültigkeit oder Desinteresse gegenüber der Religion gekennzeichnet

² Vgl. Nr. 68: „Nach der Prüfung der Unterlagen wird die Kongregation per Dekret, möglicherweise mit zusätzlichen Bemerkungen, ihre Zustimmung erteilen können, daß die verlangten Änderungen für das von der Bischofskonferenz abhängige Gebiet zugelassen werden.“

³ Vgl. jedoch in Nr. 6 der Einleitung das Zitat aus einer Ansprache Johannes Pauls II. an den Päpstlichen Rat für die Kultur (17.1.1987: AAS 79 [1987] 1204), wonach „die Kirche, wenn sie mit den Kulturen in Kontakt tritt, alles aufgreifen muß, was in den traditionellen Überlieferungen der Völker mit dem Evangelium vereinbar ist, um ihnen die Reichtümer Christi zu bringen und um selbst durch die vielgestaltige Weisheit der Nationen der Erde bereichert zu werden“.

ist“ (Nr. 8). Es gibt ferner Länder, in denen die Christen eine Minderheit sind, und andere mit einem kulturellen und sprachlichen Pluralismus (Nr. 29), wo verschiedene Kulturen sich durchdringen und eine neue Kultur bilden oder aber auf Unterscheidung bedacht sind, ja sich gegeneinander stellen, um sich besser zu behaupten (Nr. 49; vgl. Nr. 7). Außerdem wird auf jene Bevölkerungsgruppen hingewiesen, die bereits von einer städtisch-industriellen Kultur geprägt sind (Nr. 30) und auf einer anderen Modernisierungsstufe stehen als andere Gruppen (Nr. 49). Die Bischofskonferenzen werden gemahnt, solchen Unterschieden Rechnung zu tragen und Minderheiten oder ihnen nicht vertraute Kulturen nicht zu ignorieren (Nr. 49f).

Mit vollem Recht dringt die Instruktion aus diesen und anderen Gründen darauf, daß methodische und andauernde Forschungsarbeit geleistet werden muß, wenn die Inkulturation der Liturgie gelingen soll (Nr. 5). Am Anfang müssen historische, anthropologische, exegetische und theologische Studien stehen, zu denen die Liturgiekommissionen Fachleute heranziehen sollen, auch solche aus nichtchristlichen Religionen. Dann sollen aber auch die pastoralen Erfahrungen des Klerus und das Urteil weiser Gläubigen in Anspruch genommen werden (Nr. 30. 65), bevor man – nicht ohne entsprechende Vorbereitung des Klerus und der Gläubigen – konkrete Schritte zur Inkulturation setzt (Nr. 32. 69).

3. Kritische Anfragen

Die Instruktion gibt freilich auch Anlaß zu manchen kritischen Anfragen. Einige, die uns wichtig erscheinen, sollen im folgenden genannt werden. Dabei sind wir uns bewußt, daß die Kritik nicht immer die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung trifft, die sich bei der Erarbeitung dieses Dokumentes an Vorgaben und Entscheidungen halten mußte, die von anderen Autoritäten stammen und in anderen Dikasterien der römischen Kurie gefallen sind. Das wird z. T. schon im Anmerkungsapparat zum Text der Instruktion recht deutlich.

In der Nr. 7 der Instruktion wird die Meinung vertreten, daß in den altchristlichen Ländern des Abendlandes – außer im Fall von Einwanderern aus fremden Kulturen – die in den liturgischen Büchern genannten Anpassungsmöglichkeiten ausreichend sein müßten, „um den berechtigten lokalen Unterschieden zu entsprechen“. Damit werden Änderungen der römischen Liturgie, die über eine wortgetreue Übersetzung in die Volkssprache und mehr oder weniger geringfügige Adaptationen der lateinischen liturgischen Bücher hinausgehen, für die Länder Europas (und der westlichen Welt) von vornherein ausgeschlossen. Noch deutlicher wird das in der Nr. 8 der Instruktion in bezug auf „Länder mit mehr oder weniger christlicher Tradition“ gesagt, in denen sich „eine Kultur etabliert hat, die von Gleichgültigkeit oder Desinteresse gegenüber der Religion gekennzeichnet ist“, eine Situation, die auf nicht wenige Länder bzw. Regionen Europas und der westlichen Welt zutrifft. Hier solle man aber „nicht [minime!] von Inkulturation der Liturgie reden, denn es geht in diesem Fall ja weniger darum, vorhandene religiöse Werte zu übernehmen, [. . .] als vielmehr darum, Nachdruck auf die liturgische Bildung zu legen“⁴. Dazu ist zu sagen:

⁴ Dieser und der in Nr. 33 enthaltene Hinweis auf die gewiß zu berücksichtigende Bedeutung der liturgischen Bildung greift als Argument gegen die ggf. auch in solchen Ländern notwendige Inkulturation der Liturgie zu kurz.

1. Abgesehen von den Texten der Heiligen Schrift und von den Kernriten der Eucharistie, der Taufe/Firmung, der Ordination und der Krankensalbung, entstammen die Texte und Riten der römischen Liturgie bis heute im wesentlichen der altkirchlichen und mittelalterlichen Inkulturationsphase. Seither haben die Völker Europas und der westlichen Welt in einem Jahrhunderte währenden Prozeß im Bereich der Sprache, des sozialen, gesellschaftlichen, politischen Lebens, der Kunst-, Kommunikations- und Feierformen u. a. m. nicht nur durch „lokale Unterschiede“ gekennzeichnete eigenständige Kulturen entwickelt, denen die lateinischen Modellbücher der römischen Liturgie, aber auch die mehr oder weniger adaptierten und in die Volkssprachen übersetzten Liturgiebücher nur sehr bedingt gerecht werden.

2. Beim Inkulturationsprozeß geht es nicht nur um die Übernahme und Evangelisierung „religiöser“ Werte, sondern um die ganze Breite dessen, was an einer Kultur wertvoll ist. Daher kann man u. E. weder bei den in Nr. 7 genannten Ländern noch den in Nr. 8 genannten Kulturen ausschließen, daß es zu Inkulturationsprozessen kommen kann oder sogar muß.

Die ebenso schwierige wie wichtige Frage der konkreten Vorgangsweise bei Anpassungen gemäß Art. 40 der Liturgiekonstitution behandelt die Instruktion in den Nrr. 63–69. Hier geht es um Anpassungen, die über das hinausgehen, was die Allgemeinen Einführungen bzw. Vorbemerkungen der liturgischen Bücher an Anpassungsmöglichkeiten vorsehen. Die Instruktion hält sich strikt an die Normen, die in den drei Jahrzehnten nach dem Vaticanum II. erlassen wurden und an die Rechtspraxis, die sich in diesem Zeitraum leider nicht zugunsten der teilkirchlichen Autoritäten entwickelt hat.⁵ Das wird z. B. bei der wichtigen Frage der sogenannten Vorversuche bzw. Experimente deutlich (Nr. 66–68). Nicht einmal Diözesanbischöfe können in dieser Sache tätig werden, sondern müssen sich (einzeln oder zusammen mit anderen; Nr. 64) an die Bischofskonferenz wenden, und auch diese ist verpflichtet, „bevor sie irgendeine Initiative zu Experimenten ergreift“, der Kongregation für den Gottesdienst mit entsprechender Begründung einen genauen schriftlichen Entwurf zu Inhalt und Durchführung des geplanten Vorversuchs vorzulegen, der, nach „im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz“ vorgenommener Prüfung durch die Kongregation, „gegebenenfalls“ mit deren Zustimmung „für eine begrenzte Zeit“ durchgeführt werden kann (Nr. 66). Die Bischofskonferenz hat dann den Vorversuch nicht nur zu überwachen und dafür zu sorgen, daß er keine unerwünschte Publizität gewinnt, sondern auch über seinen Verlauf und die Ergebnisse der Kongregation zu berichten (Nr. 67), die dann per Dekret und „möglicherweise mit zusätzlichen Bemerkungen“ die Erlaubnis zu den gewünschten Änderungen erteilt (Nr. 68). Für ein derart aufwendiges Verfahren mag manches sprechen, wenn es sich um tief- und weitreichende Änderungen zentraler Feiern handelt, welche deren Inhalt und Struktur nennenswert verändern und wichtige, aus anderen religiösen Traditionen als der christlichen stammende Elemente in den Gottesdienst der Kirche einfügen.⁶ Es gibt jedoch viele Fälle von Anpassungen, die zwar „nicht mehr [. . .] innerhalb des von den Allgemeinen Einführungen und Vorbemerkungen der litur-

⁵ Vgl. L. BERTSCH, Entstehung und Entwicklung liturgischer Riten und kirchliches Leitungsamt. In: *Der neue Meßritus im Zaire* (s. nächste Anm.) 209–256, hier 218–224.

⁶ Als Beispiel kann man die 1989 konfirmierte zairische Messe nennen; vgl. *Der neue Meßritus im Zaire*. Ein Beispiel kontextueller Liturgie. Hg. von L. Bertsch [u. a.]. Freiburg i. Br. 1993 (TDW 18).

gischen Bücher vorgesehenen Rahmens“ liegen (Nr. 63), bei denen es aber nicht um eigentliche Inkulturation geht und das genannte Verfahren wie eine Kanone wirkt, mit der man auf Spatzen schießt. Man kann z. B. fragen, warum nicht die Erlaubnis des Ordinarius genügen soll (wenn sie in einem solchen Fall überhaupt notwendig ist), wenn es darum geht, in die Feier der Vesper das Lucernarium einzufügen oder Formen einer Tagzeitenliturgie zu erproben, die wirklich den Möglichkeiten der Gemeinde einer bestimmten Diözese entsprechen.

Es stellen sich im Zusammenhang mit der Instruktion noch manche andere Fragen. Einige seien noch genannt, auch wenn sie hier nicht eingehend behandelt werden können. Die Instruktion betont, gestützt auf die Liturgiekonstitution (Art. 38), daß die wesentliche Einheit des römischen Ritus zu bewahren sei. Kann man aber, wenn man einerseits die tiefgehende kulturelle Verschiedenheit der Länder berücksichtigt, in die die (stadt-)römische bzw. an der römischen Kurie ausgebildete Liturgie seit dem Mittelalter bis in unser Jahrhundert „exportiert“ worden ist, und wenn man andererseits einen Inkulturationsprozeß bejaht, der über bloße Anpassungen hinausgeht, ausschließen – wie es in Nr. 36 insinuiert wird –, daß Feierformen entstehen, die dem gleichkommen, was man gewöhnlich Ritus- oder Liturgiefamilien nennt? Ferner: Ist die strikte Unterscheidung zwischen den vom Bischof zu ordnenden Andachtsübungen (*pia exercitia*) sowie den gottesdienstlichen Feiern (*sacra exercitia*) der Teilkirchen einerseits und den in den römischen Liturgiebüchern enthaltenen Feiern (*liturgia*) andererseits, die schon in der Liturgiekonstitution (Art. 13) und jetzt auch in der Instruktion (Nr. 45), allerdings nur mit Bezug auf die *pia exercitia*, zu finden ist, liturgietheologisch sinnvoll?⁷ Viele Elemente der „offiziellen“ Liturgie der römisch-katholischen Großkirche, auch in ihrer heute geltenden Gestalt, sind aus der Andacht, den Frömmigkeitsübungen und Feiern einzelner Christen und kirchlicher Gemeinden oder Gemeinschaften entstanden und in die großkirchliche Liturgie integriert worden. Es ist nicht gut, wenn solche (im historischen Überblick des 1. Kap. der Instruktion positiv gewürdigten) Inkulturationsprozesse durch die Abwertung der Quellen, aus denen sie gespeist werden, und durch ein derart engmaschiges Netz von Verfahrensvorschriften, wie es die Instruktion vorsieht, behindert werden. Denn Inkulturation ist ein Vorgang, der naturgemäß von den Orts- und Teilkirchen her beginnt, von ihren Erfahrungen und ihrer geistlichen Unterscheidung lebt und von den zentralen Behörden der Großkirche im Grunde nur begleitend unterstützt, im Notfall freilich auch korrigiert werden kann, dies aber nur dann, wenn klar ist, daß wesentliche Elemente des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens in Gefahr geraten.

4. Schlußbemerkungen

Ungeachtet der zuletzt vorgebrachten Anfragen ist die Instruktion insgesamt als positiver Beitrag zur notwendigen Weiterentwicklung des liturgischen Lebens der römisch-katholischen Kirche zu begrüßen. Dies umso mehr, wenn man weiß, daß durchaus nicht in allen Teilkirchen das für die Inkulturationsaufgabe notwendige Verständnis und Interesse vorhanden ist. Die von Johannes Paul II. so oft und mit Recht geforderte Evangelisierung alt- und neuchristlicher Länder kann nämlich ohne eine der Stiftung

⁷ Vgl. den immer noch bedenkenswerten Artikel von J. A. JUNGSMANN, Was ist Liturgie? In: DERS., Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. Innsbruck 1941, 1–27.

Jesu, aber auch ohne eine der kulturellen Vielfalt der Völker gerecht werdende Feier der Geheimnisse des Glaubens nicht gelingen.⁸

Ernst nehmen sollte man den Hinweis der Instruktion, daß die theologische Reflexion zu den Fragen von Glaube und Inkulturation, in die sie selbst nicht eingreift, noch vertieft werden muß. Hier scheint uns besonders die Unterscheidung von Analogien (Inkarnation, besser noch das Pfingstereignis) und Wirkprinzip („Ursache“) der Inkulturation, nämlich das göttliche Pneuma, der Hl. Geist, besonders wichtig.⁹

Die offenbar in Rom erarbeitete deutsche Übersetzung der Instruktion weist leider Mängel auf, die behoben werden sollten.¹⁰

⁸ Vgl. u. a. das apostol. Schreiben „*Catechesi tradendae*“ (16.10.1979) Nr. 52f. In: AAS 71 (1979) 1320f.

⁹ Einen Versuch in dieser Richtung s. bei H. B. MEYER, Liturgietheologische Überlegungen zur Inkulturation – ein Versuch. In: *Ecclesia Lacensis* (Festschrift Maria Laach). Hg. von E. v. Severus. Münster 1993, 516–528.

¹⁰ Einige Beispiele: Nr. 3: *rationes sequendae* = „zu befolgende Ordnung“ statt „Reihenfolge“; „einzig und allein“ steht nicht im lat. Text. – Nr. 10: „dem Gesetz unterstellt“ statt „Person des Gesetzes“. – Nr. 14: *Spiritu Sancto impellente* = „unter dem Antrieb“ statt „dem plötzlichen Auftreten“ des Hl. Geistes. – Nr. 26: „sondern auch hinsichtlich der Überlieferungen, die überall aus der seit der apostolischen Zeit ununterbrochenen Tradition übernommen worden sind“ statt „sondern auch hinsichtlich der allgemein üblichen Anwendungsformen der ununterbrochenen apostolischen Tradition“. – Nr. 44: „auf das Urbild“ statt „auf die abgebildete Person“.

„Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. Denn Gott hat in der Offenbarung an sein Volk bis zu seiner vollen Selbstkundgabe im fleischgewordenen Sohn entsprechend der den verschiedenen Zeiten eigenen Kultur gesprochen.

In gleicher Weise nimmt die Kirche, die im Lauf der Zeit in je verschiedener Umwelt lebt, die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären, um sie zu erforschen und tiefer zu verstehen, um sie in der liturgischen Feier und im Leben der vielgestaltigen Gemeinschaft der Gläubigen besser Gestalt werden zu lassen.

Zugleich ist die Kirche wohl zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer, gesandt, jedoch an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden. Sie läßt zwar den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen, ist sich aber zugleich der Universalität ihrer Sendung bewußt und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen.“

Bischof Fritz Lobinger, Aliwal North

Fragen und Probleme der Inkulturation der Liturgie in der Kirche von Südafrika

„Herr Bischof, das war ja recht schön gestern bei der Einweihung der neuen Kirche in der Siedlung der Schwarzen, aber warum sind Sie da, nach der Salbung des neuen Altars, mit all den anderen Leuten gleich an die zwanzigmal mit dem Rauchfaß um den Altar getanzt? Muß das sein?“ So fragte mich eine der weißen Frauen, die dabei waren. Die große Gemeinde von Sothos und Xhosas reagierte ganz anders. Auch sie hatten diese Art der Altarweihe zum ersten Mal gesehen, aber sie hatten das Symbol sofort verstanden – ohne jede Erklärung. Sie wurden bei dem rhythmischen Lied, das gesungen wurde, immer lauter und lauter, sprangen auf und ululierten und zeigten damit, daß sie sofort verstanden, daß dies der Höhepunkt der Weihehandlung war.

Ich muß auch gestehen, wie es zu dieser ungewohnten Symbolik kam. Zur Vorbereitung auf die Synode für Afrika (in Rom, 10.4.–8.5.94) hatte ich zusammen mit den schwarzen Pfarrern und den Missionaren überlegt, wieviel wir denn eigentlich für die Inkulturation der Liturgie getan hatten. Wir mußten zugeben, daß es immer noch recht wenig war, und überlegten gleich, wie wir die bevorstehende Kirchweihe besser „inkulturieren“ könnten. Bald hatte einer der Afrikaner ein passendes Lied gefunden, nur ein einziger Satz, der immer wiederholt wurde: „Die Erde bebte, die Felsen zersprangen, als Gott seine Macht zeigte.“ Dann probte er mit drei Männern, drei Frauen, drei Jugendlichen und mir das Lied und den Tanzschritt, wobei wir uns jeweils beim Wort „Gott“ tief zum Altar beugten und die Hand auf den Altar legten.

Der kleine Vorfall zeigt, wie es mit der Inkulturation in Afrika steht. Warum erst so spät? Warum muß erst eine Synode kommen, damit man Liturgie volksnaher macht?

Als nach dem Vatikanum II das Lektionar und das Meßbuch herausgegeben wurden, gab man eigens allen Sprachgruppen, auch denen Afrikas, Richtlinien zur Anpassung, damit diese Bücher nicht bis ins kleinste Detail übernommen werden müssen. Allerdings stellte sich heraus, daß in fast allen Teilen Afrikas überhaupt kein Versuch einer Anpassung an die Ortskultur gemacht wurde. So etwas war zu ungewohnt, man wollte keine Fehler machen und wollte ganz „romtreu“ erscheinen.

Trotzdem kann man heute, dreißig Jahre später, sagen, daß sich viel verändert hat. Ein fremder Besucher würde wohl bei etwa der Hälfte der Gottesdienste spontan feststellen: „Das ist Afrika, das ist nicht mehr Europa.“ Was ist geschehen?

Das Liedgut der afrikanischen Gemeinden hat sich im Lauf von zwanzig Jahren völlig verändert. Damals hatten noch praktisch alle Kirchenlieder eine europäische Melodie mit einem übersetzten europäischen Text und vielen Text-Strophen. In den meisten Gegenden ist heute nur noch ein kleiner Teil jener Lieder vorhanden, während der Großteil aus heimischen Kompositionen besteht. Sie sind rhythmisch, erfordern meist kein Gesangbuch und laden zu rhythmischer Bewegung ein. Das allein gibt dem Gottesdienst bereits eine andere Prägung.

Musikalische Instrumente mußten natürlich auch verändert werden. Wo es ein Harmonium gab – es war in Afrika sowieso mehr ein Symbol wirklicher Katholizität als ein musikalisches Hilfsmittel –, da verstummte es und statt dessen erklang ein Xylophon, eine Trommel oder andere rhythmische Instrumente sowie das Klatschen der Hände. Kleine Hand-Klatsch-Beutel aus Plastik wurden erfunden, damit man noch lau-

ter klatschen und sich noch fröhlicher am Überschneiden der zwei bis drei verschiedenen, gleichzeitigen Rhythmen erfreuen konnte. Denn Lieder mit nur einem Rhythmus sind in Afrika nicht interessant.

Beim Übergang von westlicher zu afrikanischer Musik gab es nicht nur Spannungen, sondern an manchen Orten regelrechte Kämpfe. Den Afrikaner packt Musik viel tiefer: Singen ist nicht ein Tun, sondern ein Sein. Es prägt politische Versammlungen, Protestmärsche und auch die Liturgie. Es ist viel mehr als eine bloße Verschönerung.

Die Berücksichtigung spontanen Betens trug ebenso dazu bei, den Charakter des Gottesdienstes zu verändern. Die Fürbitten dauern bei uns gewöhnlich zehn Minuten und mehr, und sie werden als Höhepunkt der Feier verstanden, weil hier die Leute ihr Herz aussprechen, was oft als tief beeindruckend erlebt wird. Ein Fürbittenbuch gibt es in fast keiner Sakristei.

Bei vielen Gottesdiensten ist es üblich geworden, daß jemand aus der Gemeinde nach der ersten bzw. manchmal auch nach der zweiten Lesung zum Ambo kommt und „Zeugnis gibt“, also eine kurze persönliche Ansprache hält. Es hat sich auch weithin eingebürgert, daß man am Altar mehrere leitende Leute sieht, nicht nur den Pfarrer. Rollenverteilung wird gerne gesehen und gerne geübt.

Kurzprozessionen sind in unseren Gottesdiensten jetzt fast die Regel, nicht nur beim Ein- und Auszug, sondern auch, wenn das Lektionar und die Gaben im Tanzschritt nach vorne gebracht werden.

All diese an sich unwesentliche Dinge haben dazu beigetragen, daß heute fast die Hälfte unserer Gottesdienste echt „afrikanisch“ wirken, obwohl an der eigentlichen Struktur und den offiziellen Texten noch nichts geändert wurde. Jedenfalls kann man heute sagen, daß die meisten unserer Gemeinden sicher nicht mehr den Eindruck haben, einer fremden Liturgie folgen zu müssen. Viele würden ehrlich sagen, daß sie sich in unserer Liturgie beheimatet fühlen.

Viele von uns sind sich aber bewußt, daß Inkulturation viel tiefer gehen müßte. Wären es Afrikaner gewesen, die damals gleich nach dem Abendmahl überlegt hätten, wie sie es weiterhin feiern wollten, sähe es heute sicher anders aus. Aber nun, nach so langer Zeit eines nicht inkulturierten Herrenmahles, fühlen wir uns etwas hilflos, wenn es um das Herzstück, das Hochgebet, geht. Sicher könnten wir einen afrikanisch geprägten Text verwenden, und das ist auch schon ein wenig versucht worden. Aber würde das genügen?

Afrikaner praktizieren ja auch heute noch ihr Ahnenmahl, oft als Ahnenopfer bezeichnet, das Herzstück aller Stammesbräuche. Auch gebildete Afrikaner feiern es. Diese Symbolik ist lebendig und braucht keine Erklärung: sie ist erfahrene Gegenwart der unsichtbaren Ahnen, echte Gemeinschaft und echtes Mahl mit ihnen. Das ist für sie kein bloßes Sicherinnern, keine „Als-ob-Symbolik“, sondern spürbare Realität. Das ist wirkliche Gegenwart des wegweisenden Gründers der Familie, wirkliche Gemeinschaft mit ihm, wirkliche Gemeinschaft untereinander in seiner Gegenwart, Einssein der sichtbaren und unsichtbaren Familie in einem sakralen Mahl.

Man muß sich also fragen, warum das Herzstück der Eucharistie in Afrika nicht ebenso gestaltet und erfahren wird, warum es ein kaum verstandener Teil blieb, der nur vom Priester vollzogen wird, während die anderen Teile recht afrikanisch geworden sind. Bischof Sarpong von Ghana hat uns bei der Afrika-Synode eindrücklich daran erinnert, daß seine Landsleute, die sehr wohl wissen, was ein Ahnenopfer ist, bei der Eucharistie nicht das Gefühl haben, an einem Opfermahl teilzunehmen.

Natürlich wissen wir, daß es eben ein Unterschied ist, ob ein Volk seine heiligen Stammesbräuche über Jahrhunderte selbst entwickelt hat oder ob ganz plötzlich eine Handlung zu einem heiligen Mysterium erklärt wird. Aber darüber hinaus müssen wir sicher eingestehen, daß wir alle in diesem Punkt unter einer großen Hilflosigkeit leiden, weil wir ganz anders ausgebildet – in liturgischen Fragen oft verbildet – wurden, weil wir den Zentralismus der römischen Behörden spüren, und weil wir zu wenig Fachleute haben.

Dazu kommen noch andere Schwierigkeiten. In Südafrika gibt es heute wenige Gebiete, die einer einzigen Kulturgruppe angehören. Wenn eine Gemeinde kulturell gemischt ist, wird sie immer versuchen, eine zu starke Betonung der Eigenheiten einer bestimmten Gruppe auf Kosten einer anderen zu vermeiden, um nicht unnötige Spannungen innerhalb der Gemeinde zu provozieren.

Weiters besteht die Schwierigkeit, daß unsere Katholiken keinesfalls mit den Afro-Christlichen Kirchen verwechselt werden wollen. Man nennt sie „Independent Churches“, während andere etwas verächtlich von „synkretistischen Sekten“ reden. Diese christlichen Gruppen haben ein sehr afrikanisches Gemeinde- und Liturgieleben entwickelt, nicht zuletzt wegen ihrer Unabhängigkeit von den Missionskirchen und ihrem europäischen Christentum. Viele Jahre haben unsere afrikanischen Katholiken sich von jenen Afro-Kirchen distanziert und deren Singen, Tanzen und Trommeln, deren Praxis, im Fluß zu taufen und ihre emotionale Art zu predigen energisch als unkatholisch abgelehnt. Wie sollen sie jetzt vieles davon sich aneignen? Man muß solche emotionalen Vorbehalte jedenfalls ernst nehmen, und es wird sicher Jahre dauern, bis solche unnötigen Spannungen sich von selbst lösen.

Dazu kommt, daß wegen der Apartheid in Südafrika die Schwarzen durch Jahrhunderte für minderwertig gehalten wurden. Das Verlangen, gleichwertig zu sein, ist daher nur zu verständlich, das Verlangen, es den Europäern gleichzutun und zu zeigen, daß man die Zeit der Rückständigkeit längst überwunden hat. Und nun kommt da jemand und sagt, man solle in der Liturgie der Schwarzen etwas wiederaufleben lassen, das aus der Zeit der „Primitivität“ stammt, in der Liturgie der Weißen aber nicht vorkommt? Ist für uns Schwarze Modernität und Zivilisation nicht ebenso wichtig wie für die Weißen? Worum geht es hier eigentlich? – Es ist daher gerade heute wichtig, all diese Faktoren zu berücksichtigen; ansonsten könnte man durch zu viel Eifer neue Wunden schaffen.

Viele haben schon darauf hingewiesen, wie seltsam es sei, daß in den Diözesen Afrikas immer die ausländischen Priester mehr Interesse an der Inkulturation zeigen als die afrikanischen. Einige Gründe dafür wurden schon angedeutet. Jedenfalls zeigt diese Tatsache, daß Inkulturation mit Bedacht gefordert werden muß. Sie darf nicht aufgezwungen werden, sondern muß im Dialog mit der eigenen Kultur Früchte tragen.

Der Eröffnungsgottesdienst der Afrika-Synode war eine Feier, die vieles aussagte. Für mich war er die beste Zusammenfassung dessen, was die Synode sein konnte. Der Gesamteindruck war, daß die Kirche Afrikas mit neuem Selbstbewußtsein zur Kirche Roms kommt, mit *ihrer* Art, Gott zu loben. Der Papst spürte das irgendwie und sagte in seinem Grußwort: „Die Kirche Roms entbietet der Kirche Afrikas den Willkommensgruß!“ Die Liturgie war im Kern die römische, und doch wirkte sie eindeutig afrikanisch. Sie war mehr inkulturiert als die Liturgie Europas oder Amerikas, so sehr, daß der Papst nachher seinen Mitarbeitern zugeflüstert haben soll: „Wir würden unsere Frömmigkeit anders ausdrücken.“ Gut, und wir Afrikaner wissen nun, daß auch wir *unsere* Art, Gott zu loben, suchen können.

Emmanuel v. Severus OSB, Maria Laach

Rumänische Mönche in Maria Laach

Als Abt Ildefons Herwegen OSB (Abt von Maria Laach 1913–1946) den Plan faßte, in der von ihm geleiteten rheinischen Abtei eine Akademie für liturgische und monastische Studien zu gründen, dachte er zunächst an ein viersemestriges Studium für Hörer aus der benediktinischen Konföderation.

Sie sollten nach Abschluß ihres philosophisch-theologischen Regelstudiums, wenn möglich mit einem akademischen Grad, an dieser Akademie die Möglichkeit haben, sich in Fächern vertiefend weiterzubilden, für die zu diesem Zeitpunkt an den Ordenshochschulen noch keine ordentlichen Lehrstühle bestanden. Die Akademie zählte bis zu ihrem kriegsbedingten Ende des 1931 eröffneten Studienbetriebes 1941 insgesamt 62 Hörer.¹ Von ihnen waren insgesamt elf nicht aus der benediktinischen Konföderation, obwohl in jedem Studienjahr die Benediktiner die Mehrzahl der Hörer stellten. Die Gründe für die Aufnahme von Bistumpriestern waren jeweils ganz verschieden, z. T. persönlicher, manchmal fast zufälliger Natur. Fünf von ihnen kamen aus den USA, einer aus der Schweiz, vier aus Deutschland, zwei Hörer jedoch aus Rumänien. Ein Hörer aus Bulgarien, bereits in hoher kirchlicher Stellung als Protosingel des Metropoliten von Sofia namens Philareth, weilte nur als Gast in Maria Laach und wurde nie immatrikuliert, desgleichen konnten seine Pläne nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Nevroskop, Priestermönche nach Laach zum Studium zu senden, wegen der Ungunst der Zeiten 1937/1938 nicht verwirklicht werden. Infolgedessen sind im Album auditorum nur zwei rumänische Mönche verzeichnet, während über die Absicht der Bulgaren nur Briefe im Archiv der Abtei vorliegen.²

Unser kurzer Beitrag wird vor allem aus persönlichen Erinnerungen des Verfassers an die beiden rumänischen Mönche, den Archimandriten Theodosius Bonteanu und den Diakon Benedikt Ghius, schöpfen. Er hofft, damit ein wenig über die ökumenische Arbeit in der Abtei Maria Laach zu berichten, in der Schilderung aller Schwierigkeiten, die sich ihr in den Weg stellten, aber auch etwas von dem großen Wandel sichtbar zu machen, der sich in der römischen Kirche seit den 30er Jahren bis heute vollzogen hat.

Archimandrit Theodosius, der 1940 die Union mit der römischen Kirche vollzog und in den letzten Monaten 1944/1945 sein Leben auf eine bis heute nicht geklärte Weise verlor, hat über seine Studienzeit in Maria Laach selbst in einer aus der Rückschau etwas verklärenden Weise berichtet.³ Archimandrit Theodosius folgte mit seinem Entschluß, Vorlesungen an der Laacher Benediktinerakademie zu hören, einer Anregung

¹ S. Album auditorum in der Academia Benedictina Lacensi inscriptorum. Dieses Album wurde von dem damaligen Archivar und Kapitelsekretär P. Maternus Wolff OSB 1931 angelegt und bis zu seinem Tod am 5. Mai 1937 weitergeführt. Die Namen der Hörer vom Wintersemester 1937/1938 wurden zwar vom Verfasser dieses Beitrages im gleichen Album festgehalten, die betreffenden Personaldaten blieben jedoch infolge der Zeitereignisse sehr lückenhaft.

² Auch diese Korrespondenz ist lückenhaft, da sie über einen in Sofia lebenden deutschen orthodoxen Priester geführt wurde.

³ Th. BONTEANU, Istorisirea unei calatorii in Muntele Athos. Neamtu 1930. DERS., O Turmă si un Păstor sau problema împăcării hisericilor de zăsărit și apus. Cluj 1937. DERS., Chinurile nașterii celei de a Doua. Blaj 1941. DERS., Les Douleurs de la deuxième naissance. Paris 1952.

Abt Ildefons', den er in Baden-Baden persönlich kennengelernt hatte. Infolge eines Konfliktes mit der rumänischen Staatsregierung hatte er sein Kloster Neamtu in der Diözese Jassy verlassen und die Stelle des Seelsorgers an der Sturza-Kapelle in Baden-Baden übernehmen müssen.⁴ Nachdem er die Frage seiner Nachfolge in Baden-Baden geregelt hatte, konnte er mit dem Wintersemester 1935/1936 seine Studien in Maria Laach beginnen und verbrachte dort auch die üblichen Ferien bis zum Ende des Sommersemesters 1936. Für ihn war es hilfreich, daß in diesen beiden Studiensemestern noch ein zweiter rumänischer Mönch nach Laach kam, der Diakon Benedikt Ghius, der als Student am Kolleg St. Basile in Straßburg nach Maria Laach kam.

Die Anwesenheit von Nicht-Benediktinern an der Laacher Akademie, zunächst als eine gewisse Notlösung für die nicht voll ausgelastete Hörerzahl aus der benediktinischen Konföderation betrachtet, erwies sich für Dozenten, Hörer und die Abtei insgesamt als große Bereicherung. Sie lernten die frische, unbefangene Aufgeschlossenheit der Hörer aus den USA kennen und konnten ihnen Anregungen vermitteln, die bei den geschichtsbelasteten Europäern nicht immer mit der gleichen Unmittelbarkeit ankamen. Wie aber erlebten Dozenten und Hörer die beiden Rumänen? Ihre Anwesenheit fiel in eine für die deutschen Benediktiner äußerst unruhige Zeit. Die Politik des Dritten Reiches wühlte auch die Gemüter im Kloster auf. Wie sollte es weitergehen mit den immer noch nicht voll erfüllten Zusagen des 1933 abgeschlossenen Reichskonkordates in den Fragen der Jugendverbände? Welche Auswirkungen waren von den Schauprozessen der Regierung in Devisen- und Sittlichkeitsvergehen zu erwarten? Welche Folgen würde die Besetzung der entmilitarisierten Rheinlandzonen außenpolitisch nach sich ziehen?

Die Anwesenheit katalanischer und spanischer Mönche, die ihre Heimat verlassen mußten, erhöhte das politische Interesse der Hörer. Hier erlebten wir die beiden rumänischen Mönche als echte „Pneumatiker“. Es war erbauend im besten Sinn dieses Wortes aus dem frommen Sprachschatz der Klosterleute, wie die Anwesenheit der beiden Rumänen sich hier auswirkte. Ohne Absicht und völlig natürlich wandte sich die Aufmerksamkeit aller Teilnehmer an den Pausen-, Erholungs- und Spaziergangsgesprächen Themen des geistlichen Lebens zu. Geistliches Leben war für beide rumänischen Mönche das beherrschende Thema, für das sie offensichtlich die Studien in Maria Laach, besonders aber auch die Vorlesungen des Abtes Herwegen OSB über die Regel des heiligen Benedikt und die Fürsorge des Abtes Ildefons für sie, als große Förderung empfanden. Zwischen Abt Ildefons OSB und dem Archimandriten entwickelte sich ein geistliches Lehrer- und Schülerverhältnis schönster Art, das allerdings auch von einer großen Problematik belastet war. Abt Ildefons OSB sah in Archimandrit Theodosius während seiner Studienwochen den Wunsch heranreifen, zur römischen Kirche zu konvertieren, obwohl gerade die römische Kirche seinem Aufenthalt in Laach manche Schwierigkeiten bereitete, von denen später noch die Rede sein wird. Abt Ildefons OSB glaubte jedoch, dem orthodoxen Archimandriten von einer persönlichen Konversion

⁴ Bei den in diesem Beitrag enthaltenen Ortsangaben sind leider Irrtümer nicht auszuschließen. Im Album auditorum S. 6 wird als Kloster des Archimandriten Theodosius Cetatzuia angegeben, als sein Geburtsort Calugareni im Bezirk Neamtu. Auf einer Ansichtskarte aus Neamtu vom 3. Juli 1936 (laut Poststempel) unterschreibt Archimandrit Theodosius: „Archimandrit Theodosi Bonteanu, Neamtu, Romanie“ und teilt vorher mit „[...] arrivé dans mon pays et rentré dans mon monastère.“

abraten zu sollen. Er dachte dabei an einen Vorgang, der in jenen Jahren ein gewisses Aufsehen erregt hatte: in England hatte die hochkirchliche Kommunität von Prinknash geschlossen die Union mit der römischen Kirche vollzogen und sich der benediktinischen Konföderation angeschlossen. Abt Ildefons OSB hoffte, der Archimandrit könne nach seiner Rückkehr nach Rumänien in gleichem Sinne die Zukunft seiner Kommunität lenken. Aber schon am 20. Dezember 1936 schrieb Archimandrit Theodosius, er habe keinen Frieden finden können bis zur Stunde seiner „[...] union individuelle avec la vraie église de Notre Seigneur Jésus Christ“⁵. Er schildert seinen Weg aus seinem Kloster in das unierte Basilianerkloster Bixad als ein „petit purgatoire“, aber er bezeichnet diesen Schritt der Trennung von seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft auch als einen Weg aus „tristesse et incertitude“, als einen Weg, der ihm „joie et la grâce“ geschenkt hat.⁶ Im gleichen Brief berichtet er auch, daß er im kommenden Monat Januar das Noviziat in der neuen Gemeinschaft beginnen werde und daß er seinen Mitbrüdern schildern wolle, wie man 1935 in Maria Laach Weihnachten gefeiert hat. Die Erinnerung übermannt ihn, und so schreibt er im einzelnen:

„Je souviens toujours à Dieu votre nome dans mes prières ainsi que cels de toute de la communauté de mes professeurs: Dom Basilius, Dom Stefanus, Dom Odilo, Dom Damasus, Dom Ironimus, Dom Leandre ainsi que Dom Joannes, Dom Willibaldus, Frater Notker et Frater Franciscus.“⁷

Ähnliche Gefühle sprechen auch aus den Briefen des Diakons Benedikt Ghius, der mit dem Semester 1936/1937 seine Studien in Straßburg wieder aufgenommen hatte und am 30.10.1936 seine Erinnerungen an die „inoubliables sollennités“ und die „atmosphère de charité“ in Maria Laach schildert.⁸

Für Abt Herwegen OSB warf die Anwesenheit der beiden rumänischen Mönche freilich noch Fragen auf. Nach dem damals noch geltenden Kirchenrecht – wir befinden uns vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil – zählten die beiden Rumänen zu den Schismatikern. Sie konnten also nur als „Besucher“ im Laacher Kirchenschiff an den Gottesdiensten teilnehmen. Wie aber sollte den orthodoxen Mönchen ermöglicht werden, die Liturgie nach ihrem Ritus zu feiern?

Abt Herwegen OSB war von Anfang an bemüht, eine Regelung dafür in Einklang mit der römischen Kirche zu finden. Die Frage erschien umso dringlicher, als seit Herbst 1934 auch das Studium bulgarischer Mönche in Maria Laach aktuell geworden war und Abt Ildefons OSB Informationen erhalten hatte, wonach diese in Straßburg „in ihren Zimmern“ zelebrieren dürften. Abt Ildefons OSB wandte sich deshalb am 25. November 1934 an Abt Primas Fidelis von Stotzingen in Rom und bat ihn, die Frage „an der zuständigen Stelle so entscheiden zu lassen“, daß er „von der römischen Erklärung Gebrauch machen könne“. Er dachte dabei an eine Zelebration „privatim auf der Zelle“⁹. Diese römische Entscheidung fiel zwar nicht rasch, aber doch rechtzeitig genug vor Beginn der Studien der beiden Rumänen in Maria Laach. Rückfragen der römischen S. Congregazione Orientale in Straßburg und bei Abt Primas führten schließlich am 25. Juni 1935 zur erbetenen Entscheidung, die wir im Wortlaut wiedergeben:

⁵ Archiv der Abtei Maria Laach. Best. II C 143.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. Wir haben die Schreibweise Bonteanus in allem beibehalten. („In meinen Gebeten empfehle ich Gott stets Eure Namen sowie jene der ganzen Gemeinschaft meiner Professoren: [...]“ – Anm. der Redaktion).

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

S. Congregazione Orientale
N° 521/34

Roma, 7. Giugno 1935

Reverendissimo Padre Abate,

In riferimento alla domanda fatta da alcuni religiosi dissidenti di poter frequentare i corsi accademici nell'Abbazia di Maria-Laach, mi prego significarLe che questa S. Congregazione si rimette alla prudenza del P. Abate e per se non ha nulla in contrario a che dei dissidenti vengano ammessi ai corsi accademici e anche ospitati, con le dovute cautele, nell'Abbazia.

Vostra Paternità però abbia la compiacenza di far presente al Padre Abate di Maria-Laach che, entro l'Abbazia, non può essere permesso alcun servizio religioso acattolico.

Profitto dell'occasione per confermarvi, con sensi di ben distinta stima

di Vostra Paternità Reverendissima

Dev. mo nel Signore

† L. Cardinale Sincero, Vescovo di Palestrina,

Segretario.

G. Cesarini, Assessore.¹⁰

Um ihr gerecht zu werden, ließ Abt Herwegen OSB nun im Obergeschoß der zur Abtei gehörigen Buchhandlung einen Raum bereitstellen. Diese lag außerhalb des Abteigebäudes, auch außerhalb des als Halbklausur geltenden Gästeflügels, einige hundert Meter vom Kloster entfernt. So erlebten wir nun, wie Archimandrit Theodosius an den Festen seiner Kirche zwar am Vorabend mit dem Diakon Benedikt in seiner Mönchszelle nach dem Fasten des Abends die Vigilien betete, dann aber zur Feier der Liturgie das Kloster verließ und die benachbarte Buchhandlung aufsuchte. Die Kirchenspaltung wurde schmerzlich fühlbar, denn niemand durfte sie dorthin begleiten. Wir hörten jedoch darüber nie ein Wort des Vorwurfs von den beiden Rumänen. Sie sprachen vielmehr nur so, wie der Diakon Benedikt am 7. Juli 1936 – der 7. Juli war der Weihetag des Abtes Herwegen OSB – schrieb:

„Veuillez agréer aussi un bon souhait oriental: ad multos annos! et le vœu de voir le plus grand nombre possible des fruits de cet esprit de Maria Laach qui doit renouveler la face du monde chrétien et du monde tout court.“¹¹

Vielleicht haben diese Erinnerungen ein wenig Bedeutung, wenn in Osteuropa christliches Leben in einer unerwarteten Umgestaltung neue Kraft gewinnt.¹²

¹⁰ „[...] In bezug auf die Anfrage, die von einigen Andersgläubigen gestellt wurde, die akademischen Kurse in der Abtei von Maria Laach besuchen zu können, habe ich die Ehre Ihnen mitzuteilen, daß diese Hl. Kongregation es der Bedachtsamkeit des Abtes anheimstellt und an sich nichts dagegen hat, daß Andersgläubige zu den akademischen Kursen zugelassen und auch – mit den nötigen Vorsichtsmaßnahmen – in der Abtei beherbergt werden.

[...] in der Abtei kann aber kein unkatholischer Gottesdienst gestattet werden. [...]“ (Anm. der Redaktion).

¹¹ Ebd. („Haben Sie die Güte, auch einen guten orientalischen Wunsch anzunehmen: ad multos annos! und das innigste Verlangen, die größtmögliche Anzahl an Früchten dieses Geistes von Maria Laach zu sehen, der das Angesicht der christlichen Welt [...] erneuern soll.“ – Anm. der Redaktion).

¹² Ebd.

Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms (2. Teil)

Im ersten Teil (Heft 2/94) gab Daschner einen Überblick über die gegenwärtige Diskussion um die sachgerechte Funktion des Antwortpsalms und legte die unterschiedlichen Positionen auf dem Hintergrund der Geschichte des jüdischen und christlichen Gottesdienstes dar.

3. Die nachkonziliare Liturgiereform und die Funktion des Antwortpsalms

Aus heutiger, vertiefter Einsicht in die historischen Gegebenheiten muß man sagen, daß jene Prämissen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu geführt haben, den Psalm nach der Lesung vorrangig als Antwort auf das gehörte Wort Gottes zu verstehen, weitgehend auf Mißverständnissen beruhen. Es läßt sich nicht erweisen, daß ein in diesem Sinn verstandener Psalm nach der Lesung ein Erbe der jüdischen Synagoge sei. Die Synagogenliturgie der frühchristlichen Ära kannte einen solchen Psalm nach der Lesung höchstwahrscheinlich gar nicht. Das patristische Schrifttum gibt zu erkennen, daß der Psalm innerhalb der Wortliturgie ursprünglich als Schriftlesung diente, nicht als Gesang der Gemeinde. Die von Baumstark und Jungmann vorgelegte Grundstruktur der Wortliturgie trifft zwar hinsichtlich ihrer liturgie-theologischen Grundaussage, Wortliturgie sei Dialog zwischen Gott und versammelter Kirche, zu, der phänomenologische Befund dokumentiert aber unmißverständlich, daß sich dieser Dialog nur eher selten dergestalt realisiert, daß sich jeder Lesung ein (Psalmen-)Gesang anschließt, der demzufolge im Sinne Jungmanns als Antwort auf die Lesung zu begreifen wäre.

Dennoch hat die nachkonziliare Liturgiereform jene am Vorabend des Konzils gängige Interpretation des Psalms nach der Lesung als Antwort auf das gehörte Wort Gottes aufgegriffen und sich zu eigen gemacht, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Auch wenn diese Entscheidung heute aus liturgie-historischer Perspektive als Mißverständnis zu charakterisieren ist, so ist diese Entscheidung aufgrund liturgie-theologischer Erwägungen⁹⁹ dennoch als glückliches Mißverständnis¹⁰⁰ zu werten.

3.1 Das leitende Axiom der Reformkommission: der Psalm als Antwort auf die Lesung

Der Coetus XI *De lectionibus in Missa* des *Consiliums ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia* war damit befaßt, die Leseordnung für den Wortgottesdienst der Meßliturgie zu reformieren.¹⁰¹ In diesem Kontext hatte sich diese Arbeitsgruppe auch

⁹⁹ Siehe dazu unten S. 214f.

¹⁰⁰ Zur selben Bewertung gelangt auch schon VERHEUL (s. Anm. 17) 157: „[. . .] wij mogen het een gelukkig misverstand noemen [. . .]“; 165: „Wij mogen hier wel spreken van een gelukkig misverstand.“

¹⁰¹ Vgl. dazu A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg 1988, 435–456; E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen*. Paderborn 1986, 131–170. Vgl. auch VERHEUL (s. Anm. 17) 171f.

mit dem Psalm nach der (ersten) Lesung zu beschäftigen. Elmar Nübold konnte aus den Akten des Coetus XI und aus den Arbeitspapieren seiner Mitglieder nachweisen, daß die Funktion des Antwortpsalms in den Arbeitssitzungen des Coetus XI kontrovers diskutiert wurde. Alle drei gängigen Interpretationen – Antwort, Meditation, Schriftlesung – wurden in den Beratungen vertreten.¹⁰² Letztendlich hat sich aber die Auffassung durchgesetzt, der Psalm nach der (ersten) Lesung sei Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes.

Lucien Deiss, seit 1966 Consiliarius des Coetus XI¹⁰³ und maßgeblich mit der Arbeit an den Antwortpsalmen betraut¹⁰⁴, stellt in der Zeitschrift *Notitiae*, dem Mitteilungsblatt des *Consiliums ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, im letzten Heft des Jahrgangs 1966 die laufenden Arbeiten bezüglich des Antwortpsalms und deren leitenden Prinzipien vor¹⁰⁵. Deiss eröffnet seine Darlegungen mit einem programmatischen Satz, in dem er ausspricht, welche Funktion der Antwortpsalm nach Meinung des Coetus XI erfüllt, und was daher leitendes Prinzip bei der Auswahl der entsprechenden Psalmstücke für die neue Leseordnung zu sein habe: „Der Antwortpsalm ist die Antwort der Gemeinde auf den Anruf durch das Wort Gottes.“¹⁰⁶ Und im Hinblick auf die Auswahl des Psalms bringt Deiss, seine diesbezüglichen Erläuterungen einleitend, diese Prämisse erneut zum Ausdruck: „Dabei [sc. bei der Auswahl des Psalms] wurde nach dem Grundsatz vorgegangen, daß der Antwortpsalm Antwort auf das verkündigte Wort sein soll.“¹⁰⁷

Auch Annibale Bugnini, als Sekretär des *Consiliums ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia* – und schon als Sekretär der *Antepraeparatoria* sowie der *Praeparatoria* – in maßgeblicher Position am Zustandekommen der Liturgiekonstitution und an der nachkonziliaren Liturgiereform beteiligt, äußert sich im Rückblick auf diese hinsichtlich des leitenden Interesses bei der Reform des Psalms nach der Lesung, dieses habe darin bestanden, den Psalm als Antwort der Gemeinde auf das gehörte Schriftwort zu profilieren. Bugnini schreibt: „Damit der Gesang nach den Lesungen wirklich eine Antwort auf das gerade gehörte Wort Gottes werde, ist das ganze System der Gesänge überarbeitet worden. Der Responsorialpsalm, welcher der ersten Lesung folgt, ist ihr zugeordnet, ein integrierender Bestandteil.“¹⁰⁸

¹⁰² Vgl. NÜBOLD (s. Anm. 101) 322f.

¹⁰³ Vgl. ebd. 136; BUGNINI, Liturgiereform (s. Anm. 101) 993.

¹⁰⁴ Gaston Fontaine, der Sekretär des Coetus XI, schreibt über den spezifischen Aufgabenbereich von Lucien Deiss: „[. . .] avec le secrétaire du Coetus XI il est responsable du choix de tous les psaumes responsoriaux dans le lectionnaire dominical“ (vgl. NÜBOLD [s. Anm. 101] 323, Anm. 245).

¹⁰⁵ Vgl. DEISS, psaume graduel (s. Anm. 6). Der Beitrag erschien im Jahr darauf in dt. Übersetzung: vgl. DERS., Der Antwortpsalm (s. Anm. 6).

¹⁰⁶ DERS., Antwortpsalm (s. Anm. 6) 75. Im französischen Original lautet der betreffende Satz: „Le psaume graduel est la réponse par laquelle la communauté accueille la parole de Dieu“ (DERS., psaume graduel [s. Anm. 6] 365).

¹⁰⁷ DERS., Antwortpsalm (s. Anm. 6) 77. Im französischen Original: „Le principe générale auquel on s'est tenu est le suivant: le psaume graduel répond à la parole proclamée“ (DERS., psaume graduel [s. Anm. 6] 369).

¹⁰⁸ BUGNINI, Liturgiereform (s. Anm. 101) 454. Vgl. auch DERS., Reform (s. Anm. 6) 125: „Sie [sc. die Gesänge zwischen den Lesungen] sollen künftig zu einer wirklichen Antwort der Gemeinde auf das gehörte Wort Gottes werden.“

Im Coetus XI *De lectionibus in Missa* hat sich also letztlich jene Konzeption durchgesetzt, die im Psalm nach der (ersten) Lesung die Antwort der Gemeinde auf das vernommene Wort Gottes erblickt. Es war demnach die Absicht dieser Arbeitsgruppe, die Wortliturgie der Messe so zu regeln, daß dieses liturgie-theologische Anliegen im Blick auf den Antwortpsalm zum Tragen kommt.

Auch in der erneuerten Gestalt der Wortliturgie in der Ostervigil kommt zum Ausdruck, daß dies die Option der Reformkommission hinsichtlich des Psalms nach der Lesung war. So weit die liturgischen Quellen zurückreichen, die über die Wortliturgie der römischen Ostervigil Auskunft geben, wurden nie sämtliche, sondern stets nur einige der atl. Perikopen von Gesang und Gebet gefolgt. Auf die übrigen folgte lediglich ein Gebet.¹⁰⁹ Daran hatte auch die Reform der Ostervigil (1951/52) und der Heiligen Woche (1956) in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts nichts geändert. Auch im *Ordo Sabbati Sancti*¹¹⁰ und im *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*¹¹¹ war es dabei geblieben, daß lediglich auf die Lesungen aus Ex 14, Jes 4 und Dtn 31 ein Canticum folgt. Erst die nachkonziliar erneuerte Liturgie der Ostervigil sieht – erstmals in der Geschichte des römischen Ritus – vor, daß auf jede atl. Perikope ein Antwortpsalm und ein Gebet folgen.¹¹² Es entstehen in der Wortliturgie der Osternacht somit sieben kleine, in sich geschlossene Einheiten, bestehend aus Lesung – Antwortpsalm – Gebet. Diese Reformmaßnahme ist unzweifelhaft eine Frucht der Darlegungen Jungmanns über das jeder Wortliturgie inhärente Grundschema und stellt somit eine Rezeption der Jungmannschen Position dar. Von Jungmann wird dem Psalm innerhalb dieses liturgischen Dreischritts aber eindeutig Antwortcharakter zugesprochen.¹¹³

Auch an dieser Reformmaßnahme im Blick auf die Wortliturgie der Ostervigil läßt sich somit ablesen, daß die involvierten Arbeitsgruppen des *Consiliums ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia* für die Konzeption des Antwortpsalms als Antwort auf die Lesung plädierten und diesen dezidiert so verstanden wissen wollten. Anders wäre diese Reformmaßnahme, die sich angesichts des historischen Befundes ja nicht als Reform im Sinne von SC 50 rechtfertigen läßt¹¹⁴, nicht zu erklären.

Im übrigen läßt auch schon die Liturgiekonstitution die Rezeption des von Jungmann dargelegten Schemas und dessen Funktionsbestimmung der drei Elemente innerhalb des Schemas Le-

¹⁰⁹ Siehe dazu im 1. Teil meines Artikels: HID 48 (1994) 151f.

¹¹⁰ Vgl. SACRA CONGREGATIO RITUUM, Decretum de solemni vigilia paschali instauranda n. 14–17, hier v. a. n. 17. In: AAS 43 (1951) 128–137, hier 134; Ordo Sabbati Sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur. Vaticano 1951, 20–23; Ordo Sabbati Sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur. Editio altera cum ordinationibus et rubricarum variationibus per decretum diei 11 ianuarii 1952 approbatis. Vaticano 1953, 23–27.

¹¹¹ Vgl. Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio iuxta typicam vaticanam. Ratisbonae 1956, 120–123.

¹¹² Die Rubrik (Nr. 23) im Meßbuch schildert dies folgendermaßen: „Es folgen die Lesungen. Der Lektor geht zum Ambo und trägt die erste Lesung vor. Der Psalmist oder Kantor singt den Psalm, die Gemeinde antwortet mit dem Kehrvers. Dann erheben sich alle, der Priester läßt zum Gebet ein (Lasset uns beten) und spricht – nach einer kurzen Gebetsstille – die Oration. Statt des Antwortpsalms kann auch eine Zeit der Stille gehalten werden; in diesem Fall erübrigt sich die Stille nach der Gebetseinladung.“ (vgl. Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Einsiedeln [u. a.] 1975. 1988, [86]).

Zum Ersatz des Antwortpsalms durch Stille und der Bewertung dieser rubrikalen Anweisung siehe unten S. 210f mit Anm. 145.

¹¹³ Siehe dazu im 1. Teil: HID 48 (1994) 150f.

¹¹⁴ Vgl. SC 50: „Einiges dagegen, was durch die Ungunst der Zeit verlorengegangen ist, soll, soweit es angebracht oder nötig erscheint, nach der altherwürdigen Norm der Väter wiederhergestellt werden.“

sung – (Psalmen-)Gesang – Gebet durch die konziliare Liturgiereform erkennen. In SC 33 heißt es – freilich im Blick auf Liturgie überhaupt, nicht als spezifische Aussage über die Elemente des Wortgottesdienstes und deren Funktion –: „Denn in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet.“

3.2 Die Funktion des Antwortpsalms in den Aussagen des Meßbuchs und des Meßlektionars

Im folgenden sind die nachkonziliaren liturgischen Bücher im Hinblick auf ihre Aussagen zur Funktion des Antwortpsalms zu befragen. Es ist zu untersuchen, ob oder inwiefern sich das von der Reformkommission geäußerte Reformziel, den Psalm nach der (ersten) Lesung als Antwort der Gemeinde auf die Lesung zu profilieren, in der *Allgemeinen Einführung in das Meßbuch* (AEM), in den Rubriken der *Feier der Gemeindemesse* (FG) sowie in der *Pastoralen Einführung in das Meßlektionar* (PEML) in seinen beiden Auflagen von 1969 und 1981 niedergeschlagen hat. Sprechen unsere erneuerten Liturgiebücher dem Psalm nach der (ersten) Lesung Antwort- oder Meditationscharakter zu? Dabei sollen zunächst nur jene Artikel berücksichtigt werden, die mehr oder minder direkt Auskunft über die Funktion des Antwortpsalms geben.¹¹⁵ Aussagen, die eher indirekte Hinweise dazu liefern bzw. entsprechende Schlüsse zulassen, wie der Psalm nach der (ersten) Lesung zu werten sei, werden anschließend gesondert behandelt.

3.2.1 Die Funktionsbestimmung des Antwortpsalms in der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch und in der Feier der Gemeindemesse

Die AEM handelt in zwei Artikeln näherhin vom Antwortpsalm. In Artikel 33 wird der Wortgottesdienst in seiner Gesamtanlage und seinen Einzelelementen sowie hinsichtlich seines dialogischen Grundanliegens skizziert. AEM 36 erläutert detailliert den Vollzug des Antwortpsalms und die diesbezüglichen gestalterischen wie textlichen Wahlmöglichkeiten.¹¹⁶ In der *Feier der Gemeindemesse* sind diese Angaben zu Rubriken geformt.¹¹⁷ Einen eigenen Artikel, der ausdrücklich die Funktion des Antwortpsalms behandelt, gibt es in der AEM nicht. Auch die *Feier der Gemeindemesse* enthält sich diesbezüglich einer Wertung.¹¹⁸ Lediglich in einem sehr summarischen Satz macht AEM 33 eine entsprechende Andeutung:

„In den Lesungen [. . .] spricht Gott zu seinem Volk [. . .]. Dieses Wort Gottes macht sich die Gemeinde in den Gesängen zu eigen und bezeugt durch das Bekenntnis des Glaubens ihre Treue gegenüber dem Wort.“

Was hier festgehalten ist, sieht auf den ersten Blick danach aus, als sei dies ein schlagkräftiger Beweis dafür, daß unser Meßbuch den Antwortpsalm als Meditation, Vertiefung bzw. Aneignung der gehörten Lesung verstanden wissen will. Zu beachten

¹¹⁵ Siehe dazu auch die knappen Ausführungen bei VERHEUL (s. Anm. 17) 172f.

¹¹⁶ In AEM 38 wird darüber hinaus geregelt, wie mit dem Antwortpsalm und dem Ruf vor dem Evangelium zu verfahren sei, wenn nur eine nicht-evangelische Lesung verkündet wird.

¹¹⁷ Vgl. FG S. 334f.

¹¹⁸ Vgl. auch PACIK, Bedeutung (s. Anm. 17) 5: „Eine ausführliche Funktionsbeschreibung wie bei anderen Teilen der Messe [. . .] fehlt für den Antwortpsalm.“

ist indes, daß dieser Satz keine Auskunft speziell über den Antwortpsalm, sondern allgemein über die Gesänge (Plural!) innerhalb der Wortliturgie – also über den Antwortpsalm und den Ruf vor dem Evangelium – beinhaltet: Beiden Gesängen wird als Funktion die Aneignung der Lesungen zugesprochen. Dabei ist zu sehen, daß diese pauschale Auskunft in ihrer Aussage über den Ruf vor dem Evangelium einfach falsch ist: Der Ruf vor dem Evangelium ist – wie sein Name schon andeutet – eben nicht auf die vorausgegangene Lesung ausgerichtet, die es mittels dieses Gesangs zu meditieren gelte, sondern hat seinen Bezugspunkt im Evangelium. Der Ruf vor dem Evangelium soll auf die Verkündigung des Evangeliums vorbereiten; die Gemeinde begrüßt mit diesem Gesang Christus, ihren Herrn, der zu ihr sprechen will.¹¹⁹ Zumindest hinsichtlich des Rufs vor dem Evangelium trifft demnach diese Aussage in AEM 33 nicht zu. Folglich wird man auch im Hinblick auf den Antwortpsalm diese Anmerkung mit Vorsicht aufgreifen müssen.

Es ist angesichts dieser summarischen, wenig differenzierten und zumindest in Teilen unzutreffenden Auskunft von AEM 33 mehr als fraglich, ob mit diesem Artikel 33 überhaupt eine Funktionsbeschreibung der Einzelelemente der Wortliturgie intendiert ist. Seine Absicht ist wohl eher darin zu sehen, die dialogische Grundstruktur der Wortliturgie insgesamt zu illustrieren, nicht Detailfragen einzelner Elemente derselben zu erörtern. Die pauschalierende Auskunft hinsichtlich der Gesänge in der Wortliturgie darf somit in der Diskussion um die rechte Funktionsbestimmung des Antwortpsalms nicht überbewertet werden.

Dennoch hat diese Notiz in AEM 33 eine ungeheure Wirkung in der Diskussion um die Funktion des Antwortpsalms erzielt. In zahlreichen nachkonziliaren Publikationen zur Meßliturgie oder speziell zum Psalm nach der (ersten) Lesung ist diese Passage aus AEM 33 die alleinige oder doch die alles entscheidende Referenz, die von den Autoren als Argument bemüht wird. Auf diesem Weg gelangen sie zur Funktionsbestimmung des Antwortpsalms als einer Vertiefung bzw. Meditation der gehörten Lesung.¹²⁰ Diese Wirkungsgeschichte von AEM 33 erklärt, warum gegenwärtig diese Interpretation des Antwortpsalms favorisiert wird und die vorkonziliar gängige Interpretation des Antwortpsalms als einer Antwort auf die Lesung als dominante Auffassung – was die Zahl ihrer Verfechter anbelangt – abgelöst hat.

3.2.2 Die Funktionsbestimmung des Antwortpsalms in der Pastoralen Einführung in das Meßlektionar

Die erste Auflage des Meßlektionars von 1969 enthält in seiner Pastoralen Einführung keinerlei Aussagen, die etwas zur Klärung der Funktion des Antwortpsalms beitragen könnten. Die dortigen Ausführungen beschränken sich auf Regelungen bezüglich des Vollzugs und der Wahlmöglichkeiten des Psalms nach der (ersten) Lesung.

Die zweite Auflage des Meßlektionars von 1981 widmet dem Antwortpsalm in seiner Pastoralen Einführung indes einen vier Artikel umfassenden, eigenen Abschnitt. Der erste Artikel (PEML 19) gibt eine Erklärung hinsichtlich des Stellenwertes des

¹¹⁹ Vgl. PEML 23: „In diesem Ruf vor dem Evangelium nimmt die Gemeinde der Gläubigen den Herrn, der zu ihr sprechen will, auf, begrüßt ihn und bekennt singend ihren Glauben.“

¹²⁰ Auch das „Gotteslob“ hat anscheinend AEM 33 rezipiert, wenn es dort hinsichtlich des Antwortpsalms heißt: „Im Gottesdienst der Kirche begegnen uns die Psalmen vor allem in zwei Funktionen: als Antwortpsalm nach der Lesung und als Gemeindegesang im Stundengebet. Der Antwortpsalm will die gehörte Lesung vertiefen.“ (vgl. GL 707).

Antwortpsalms ab; PEML 20–22 betreffen praktische Regelungen. Im grundlegenden Artikel 19 spricht die PEML eine Aufforderung an die Pastoral in den Gemeinden aus: Da der Antwortpsalm liturgisch und pastoral von großer Bedeutung, ja ein „wesentliches Element des Wortgottesdienstes“ (AEM 36) ist, „müssen die Gläubigen immer neu unterwiesen werden, wie das Wort Gottes in den Psalmen zu verstehen ist und wie man die Psalmen zum Gebet der Kirche macht“.

Wenn die PEML hier im Blick auf den Antwortpsalm festhält, daß Psalmen „Gebet der Kirche“ sind, so ist damit schon angedeutet, daß dem Psalm nach der (ersten) Lesung der Charakter einer (Gebets-)Antwort der Gemeinde auf die Schriftlesung zugesprochen werden soll. Ganz und gar eindeutig ist diese Aussage freilich noch nicht. Bemerkungen in anderem Zusammenhang bestätigen jedoch, daß mit dieser Interpretation von PEML 19 nicht etwas in die PEML hineingelesen wird, sondern deren Ansicht in bezug auf die Funktion des Antwortpsalms zutreffend wiedergegeben ist.

Bei den Ausführungen über erforderliche Phasen der Stille im Wortgottesdienst hält PEML 28 fest, daß die Stille nach der Lesung dazu dient, „das Wort Gottes innerlich anzunehmen und eine Antwort im Gebet vorzubereiten“¹²¹. Am deutlichsten gibt Artikel 48, wo über „die Aufgabe der Gläubigen beim Wortgottesdienst“ gehandelt wird, zu erkennen, daß die PEML für den Antwort- und nicht für den Meditationscharakter des Psalms nach der (ersten) Lesung plädiert:

„Sie [sc. die Gläubigen] werden danach verlangen, die Bedeutung der vorgelesenen Texte innerhalb des jeweiligen Gottesdienstes zu erfassen und im Gesang darauf Antwort zu geben.“

Wären aufgrund der bisherigen Aussagen noch Zweifel an der Position der PEML verblieben, hier wird unmißverständlich ausgesprochen: Der (Psalmen-)Gesang nach der (ersten) Lesung ist Antwort auf das gehörte Wort Gottes!¹²²

Obwohl die PEML also recht deutlich ausspricht, daß der Psalm nach der (ersten) Lesung als Antwort auf das gehörte Wort Gottes zu verstehen sei, wurde davon bislang kaum Notiz genommen. Selbst in jenen Publikationen, die nach 1981, dem Erscheinungsjahr der zweiten Auflage des Meßlektionars und dessen Pastoraler Einführung, über den Antwortpsalm referieren, sind deren Aussagen zur Funktionsbestimmung des Antwortpsalms kaum berücksichtigt worden. Die meisten Autoren richten ihr Augenmerk weiterhin fast ausschließlich auf die AEM und deren irreführende Passage in Artikel 33.¹²³

¹²¹ Zu den Konsequenzen dieser Aussage für die Zuordnung des Bedenkens der Lesung und der Antwort auf das vernommene Wort Gottes zu den einzelnen Elementen der Wortliturgie siehe unten S. 210f.

¹²² Daß sich in PEML 22 gleichwohl eine Wendung findet, die dem Antwortpsalm die Aufgabe zuspricht, die Betrachtung des Wortes Gottes zu fördern – „Wo der Antwortpsalm nicht gesungen wird, soll er auf eine Weise gesprochen werden, die die Betrachtung des Wortes Gottes fördert.“ –, tut dieser prinzipiellen Position der PEML keinen Abbruch. Der Stellenwert dieses Artikels im Gesamt der Aussagen über den Antwortpsalm ist gegenüber den oben angeführten Artikeln deutlich nachrangig. Während dort Grundsätzliches zum Stellenwert des Antwortpsalms, zur dialogischen Struktur der Wortliturgie und zur Aufgabe der Gläubigen in der Wortliturgie dargelegt wird, werden in PEML 22 nur mehr letzte Eventualitäten hinsichtlich der praktischen Ausführung des Antwortpsalms notiert. Bei deren Formulierung hat man wohl nicht mehr so genau darauf geachtet, ob diese in allem der anderwärts geäußerten Funktionsbestimmung des Antwortpsalms entspricht.

¹²³ Vgl. ADAM, Eucharistiefeyer (s. Anm. 17) 44; EHAM, Dienst (s. Anm. 12) 484f; GRÜNWALD (s. Anm. 17) 98f; HOUSIAU (s. Anm. 17) 204, 209–211; MEURER (s. Anm. 17) 128; PACIK, Bedeutung (s. Anm. 17) 5. Nur von HERMANS, Eucharistie (s. Anm. 8) 559–562; LENGELING,

3.2.3 Zwischenbilanz zu den Aussagen des Meßbuchs und des Meßlektionars

Der Conspectus der relevanten Artikel der AEM und der PEML läßt hervortreten, daß unsere erneuerten Liturgiebücher für die Messe im Antwortpsalm die Antwort der Gemeinde auf das ihr verkündete Wort Gottes sehen. Es ist freilich auch festzustellen, daß dies eher zwischen den Zeilen bzw. etwas abseits zum Ausdruck gebracht wird. Man wünschte sich, dies würde in diesen Dokumenten auch einmal in Form eines programmatischen Artikels an geeigneter Stelle deutlich ausgesprochen.

Nicht zu übersehen ist ferner, daß – angefangen mit der Erstaufgabe des Meßlektionars, über das Meßbuch bis hin zur zweiten Auflage des Meßlektionars – eine zunehmende Klärung bezüglich der Funktion des Antwortpsalms stattgefunden hat¹²⁴, und dessen Interpretation als Antwort auf die gehörte Lesung in den nachkonziliaren Liturgiebüchern für die Meßfeier fortschreitend deutlicher artikuliert wird.

Wenn in der AEM und in der PEML dem Glaubensbekenntnis und dem Allgemeinen Gebet (Fürbitten) die Funktion einer Antwort auf die Schriftlesungen zugesprochen wird¹²⁵, so ist dies kein Widerspruch zum oben Gesagten. Der dialogische Charakter unserer christlichen Liturgie, also die Korrelation von Wort Gottes und Antwort der Gläubigen, realisiert sich ja auf vielfältige Weise. Jede christliche Liturgie entspringt dem vorgängigen Handeln Gottes. Insofern trägt sie Antwortcharakter. Ebenso muß das ganze christliche Leben eine Antwort auf das in der Liturgie verkündete und gefeierte Heilshandeln Gottes sein.¹²⁶ Dazu ergeht am Ende jeder Messe die Sendung. Bei der Messe kommt der Eucharistiefeier der Charakter einer Antwort auf das im Wortgottesdienst gefeierte Wort Gottes zu: Was der versammelten Gemeinde in den Schriftlesungen als Heilshandeln Gottes in und durch Christus verkündigt wurde, veranlaßt sie, die Große Danksagung (eucharistia) anzustimmen, für all das, was Gott in und durch Christus an ihr getan hat.¹²⁷

Neuauflage (s. Anm. 17) 400f und VERHEUL (s. Anm. 17) 172f wurden die Aussagen der PEML zur Funktionsbestimmung des Antwortpsalms ausdrücklich – und sachgemäß – rezipiert.

¹²⁴ In diesem Kontext ist auch die Entwicklung in der Bezeichnung des Psalms nach der (ersten) Lesung zu beachten (siehe dazu unten den Abschnitt 3.3.3).

¹²⁵ Vgl. AEM 33: „[. . .] die Gemeinde [. . .] bezeugt durch das Bekenntnis des Glaubens ihre Treue gegenüber dem Wort. Durch das Wort Gottes gestärkt, bittet sie in den Fürbitten für die Anliegen der gesamten Kirche und für das Heil der ganzen Welt.“

AEM 43: „Das Credo oder Glaubensbekenntnis dient als Element der Meßfeier dazu, daß die Gemeinde dem Worte Gottes, wie sie es in den Lesungen und in der Homilie gehört hat, zustimmt, darauf antwortet und sich die wesentlichen Glaubenswahrheiten in Erinnerung ruft [. . .].“

PEML 29: „Wenn bei der Meßfeier gemäß den Rubriken das Credo bzw. Glaubensbekenntnis gesprochen oder gesungen wird, hat das den Sinn, daß die versammelte Gemeinde [. . .] dem in Lesung und Homilie gehörten Wort Gottes zustimmen, darauf antworten und sich den Glauben in der von der Kirche festgesetzten Form in Erinnerung rufen kann.“

PEML 30: „Im Lichte des Wortes Gottes und gleichsam als Antwort darauf betet die Gemeinde im Allgemeinen Gebet für gewöhnlich in den Anliegen der ganzen Kirche und der Ortsgemeinde, für das Heil der Welt, für die von Not Bedrückten sowie für bestimmte Gruppen von Menschen.“

¹²⁶ Beide Bewegungsrichtungen sind angesprochen in PEML 6: „Im Gottesdienst antwortet die Kirche gläubig mit demselben ‚Amen‘, das Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, ein für allemal und für alle Zeiten sprach, als er sein Blut vergoß, um den Neuen Bund im Heiligen Geist mit göttlicher Kraft zu begründen. [. . .] Der Heilige Geist macht diese Antwort lebendig, so daß sich im Leben entfaltet, was in der Liturgie gehört wird entsprechend der Mahnung: ‚Hört das Wort nicht nur an, sondern handelt danach‘ (Jak 1,22).“

¹²⁷ Vgl. die diesbezüglichen profunden Darlegungen in PEML 10 unter der Überschrift „Die innere Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Geheimnis der Eucharistie“.

Innerhalb des Wortgottesdienstes antwortet die Gemeinde im (Glaubensbekenntnis und im) Allgemeinen Gebet (Fürbitten) auf die Verkündigung in den Schriftlesungen und beschließt so den Wortgottesdienst als ganzes. Ebenso erfolgt aber auch – in der Ostervigil bei allen atl. Perikopen realisiert¹²⁸ – nach der (ersten) Lesung bereits eine erste Gebetsantwort der Gemeinde auf das Wort Gottes.

Beim Wortgottesdienst haben wir es somit sowohl mit einem großen Dialoggeschehen zu tun, das den Wortgottesdienst als ganzen umgreift, als auch mit mehreren kleinen Dialogeinheiten, die sich in der Korrelation von Lesung und Antwortpsalm realisieren.¹²⁹

3.3 Ergänzende Beobachtungen – Weitere Indizien für den Antwortcharakter des Antwortpsalms

Neben den oben ausführlich behandelten Artikeln, die mehr oder weniger direkte Aussagen zur Funktion des Antwortpsalms treffen, lassen weitere Beobachtungen an der AEM, der *Feier der Gemeindemesse* und der PEML Rückschlüsse darauf zu, daß der Antwortpsalm als Antwort auf das gehörte Wort Gottes verstanden wird. Es geht dabei um Indizien, die sich aus den Regelungen zum Vollzug des Psalms nach der (ersten) Lesung, aus dem Plädoyer für Zeiten der Stille im Wortgottesdienst und von der Präzisierung hinsichtlich der Bezeichnung des Antwortpsalms ergeben.

3.3.1 Anweisungen zum Vollzug des Antwortpsalms

Soweit die Quellen zurückreichen, die darüber Auskunft geben, wie der Psalm nach der Lesung ausgeführt wurde, ist folgendes dokumentiert: Immer ist die Gemeinde am Gesang des Psalms aktiv beteiligt; nie wird er ihr nur vorgetragen, während sie schweigend zuhört.¹³⁰ Die tätige Teilnahme der Gemeinde ist auch nach Auskunft der erneuer-

¹²⁸ Vgl. dazu die entsprechende Rubrik (Nr. 23) im Meßbuch (siehe oben Anm. 112).

¹²⁹ Im Wortgottesdienst der Meßfeier sind diese kleinen Dialogeinheiten in ihrer derzeitigen Gestalt nur bei der ersten Lesung voll realisiert, in der Wortliturgie der Ostervigil bei allen sieben Lesungen aus dem AT.

AMON (s. Anm. 13) 133f hat bereits im Vorfeld des Erscheinens unseres reformierten Meßbuchs auf diesen Mangel hingewiesen: „Der Psalm soll sich jeweils auf die vorhergehende Lesung beziehen, und [. . .] sollte [. . .] grundsätzlich nach jeder Lesung vorgesehen sein. [. . .] Im jetzigen Entwurf des Ordo lectionum hängt jedoch die zweite Lesung in der Luft zwischen dem Gradualpsalm, den das Volk doch nur auf die schon gehörte erste Lesung beziehen kann, und dem Alleluja, das sich wiederum schon auf das Evangelium bezieht. Diese Struktur ist nicht besonders glücklich und bedürfte noch eingehender Überlegung. [. . .] Das Fehlen eines Gesanges nach dem Evangelium [. . .] ist ein richtiger Mangel, der gerade den Höhepunkt des Wortgottesdienstes um einen guten Teil seiner möglichen Eindruckskraft bringt.“ Vgl. auch QUACK, *Gesänge* (s. Anm. 13) 239.

Es ist daher als Desiderat für eine weitere Reform der Meßliturgie zu bezeichnen, diese kleinen Dialogeinheiten auch in bezug auf die zweite Lesung und das Evangelium in ihrer Vollgestalt zu realisieren, indem auch hierfür ein auf die Schriftlesung inhaltlich abgestimmter Gesang vorgesehen wird. In den Kirchen der Reformation existiert das sog. Evangelien- bzw. Predigtlied, das der Aktualisierung des Evangeliums als Vorbereitung auf die Predigt dient, und mit dem die Gemeinde somit auf das gehörte Evangelium reagiert. Ob hierin nicht – gerade auch im Zeichen ökumenischer Annäherung – ein nachahmenswertes Beispiel zu sehen ist und das entsprechende Liedgut nicht auch z. T. für unsere römisch-katholische Liturgie fruchtbar gemacht werden könnte?!

¹³⁰ Siehe dazu im 1. Teil: HID 48 (1994) 147f.

ten Liturgiebücher für die Meßfeier essentiell für den Antwortpsalm.¹³¹ Durch entsprechende Anpassungsmöglichkeiten hinsichtlich des Vollzugs des Antwortpsalms wird versucht, den musikalischen Fähigkeiten der Gemeinde vor Ort Rechnung zu tragen. All diese Regelungen dienen einzig dem Anliegen, die tätige Teilnahme der Gemeinde am Antwortpsalm zu sichern.¹³² Der bloß solistische Vortrag des Antwortpsalms durch den Psalmisten oder Kantor ist in den Rubriken deutlich als allerletzte Möglichkeit gekennzeichnet. Nur wenn die aktive Beteiligung der Gemeinde – selbst in einfachster Form – nicht möglich ist, soll der Antwortpsalm – bevor dieser ganz entfallen muß und durch einen anderen passenden Gesang ersetzt wird – vom Psalmisten der Gemeinde solistisch und ohne Kehrvers vorgetragen werden.

„Der Antwortpsalm soll in der Regel gesungen werden. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: mit oder ohne Kehrvers. Bei der Form mit Kehrvers trägt der Psalmist (Kantor) die Verse des Psalms vor, und die ganze Gemeinde antwortet mit dem Kehrvers. Diese Form ist nach Möglichkeit vorzuziehen.“¹³³

„In der Regel soll man den im Lektionar angegebenen Psalm nehmen, weil sein Text mit den Lesungen in Zusammenhang steht.“¹³⁴ Um jenen Gemeinden entgegenzukommen, die im Psalmensingen weniger geübt sind, „[. . .] werden einige Antwortpsalmen für die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres und für die verschiedenen Gruppen von Heiligenfesten angeboten, die man an Stelle des im Lektionar vorgesehenen Psalmes verwenden kann [. . .]“¹³⁵. Wichtig zu sehen ist dabei: Die musikalischen Möglichkeiten der Gemeinde entscheiden nicht etwa nur über den verwendeten Kehrvers im Mund der Gemeinde, sondern über den verwendeten Antwortpsalm als ganzen!¹³⁶

Nur wenn die Gemeinde auch dann noch nicht in der Lage ist, auf die vom Psalmisten vorgetragenen Psalmverse mit einem Kehrvers zu respondieren, soll der Psalmist den Antwortpsalm solistisch vortragen.¹³⁷

Die Gemeinde ist also möglichst immer aktiv am Antwortpsalm zu beteiligen. Ihre diesbezüglichen Möglichkeiten sind das ausschlaggebende Kriterium bei der Inanspruchnahme der vorgesehenen Auswahlmöglichkeiten für den Vollzug des Antwortpsalms. Mit diesen Regelungen ist somit angedeutet, daß der Antwortpsalm primär als

¹³¹ Vgl. auch EMMINGHAUS (s. Anm. 13) 205 (ebd. ⁵1992: 210).

¹³² Vgl. dazu auch die Einschätzung von MEURER (s. Anm. 17) 128: Der Antwortpsalm darf „nicht zum ‚Vortrag‘ werden, der die Gemeinde zwingt, in der Rolle der Hörenden zu verharren“.

¹³³ PEML 20. Vgl. auch AEM 36; FG S. 334.

¹³⁴ AEM 36.

¹³⁵ Ebd. Vgl. auch PEML 21; FG S. 334.

¹³⁶ In der deutschen Fassung von AEM 36 kommt dies nicht so deutlich zum Ausdruck wie im lateinischen Original. In AEM 36 lautet diese Passage: „Damit jedoch die Gemeinde leichter einen Kehrvers zum Psalm singen kann, werden *einige Antwortpsalmen* für die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres und für die verschiedenen Gruppen von Heiligenfesten angeboten [. . .].“ In der lateinischen Vorlage (IGMR 36) heißt die Passage folgendermaßen: „Attamen, ut populus responsum psalmodicum facilius proferre valeat, *textus aliqui responsorum et psalmorum* pro diversis temporibus anni aut pro diversis ordinibus Sanctorum selecti sunt [. . .].“ (Hervorhebungen vom Vf.).

Siehe dazu: Die Feier der heiligen Messe. Meßlektionar. 1–6. Einsiedeln [u. a.] 1982–1984, Anhang I bzw. II: Commune-Texte für den Gesang des Antwortpsalmes.

¹³⁷ Vgl. PEML 20: „Diese Form [sc. die Form mit Kehrvers] ist nach Möglichkeit vorzuziehen.“ Das deutsche Meßbuch erlaubt als Sonderregelung für diesen Fall den Ersatz des Antwortpsalms durch „einen anderen dazu geeigneten Gesang“, weist diesen Fall allerdings ausdrücklich als „Notfall“ aus (vgl. FG S. 335).

Gesang der Gemeinde selbst zu verstehen ist, und nicht als ein Gesang, welcher der Gemeinde vorgesungen wird.¹³⁸

Daß dabei gleichwohl ein Psalmist tätig ist, der den Psalm „vorsingt“, und die Gemeinde „lediglich“ mit einem gleichbleibenden Kehrvers akklamierend beteiligt ist, ändert daran nichts. Auch bei den sakramentlichen Kerngebeten z. B. wird so verfahren: Sie sind Gebet der versammelten Gemeinde, werden jedoch im Namen der Gemeinde von ihrem Vorsteher proklamiert, während die übrigen Gläubigen durch Akklamationen in den Vollzug des Gebets einbezogen sind. Durch diese Art des Vollzugs gelangt zum Ausdruck, daß die ganze versammelte Gemeinde Trägerin dieses Gebetes ist.¹³⁹ Analog sind die Dinge auch hinsichtlich des Antwortpsalms zu sehen. Er ist Gesang der versammelten Gemeinde, deren gemeinsame Reaktion auf das gemeinsam vernommene Schriftwort. Bei der Artikulation dieser ihrer Reaktion bedient sich die Gemeinde ihrer Diener, in diesem Fall des Psalmisten bzw. Kantors, der in ihrem Namen den Psalm singt und dem sie mit dem Kehrvers respondiert.

Ist der Antwortpsalm somit Gesang der Gemeinde selbst, soll ihr dadurch nicht etwas vorgesungen werden, so wird man dem Antwortpsalm nur schwerlich Meditationscharakter attestieren dürfen. Denn wäre der Antwortpsalm ein Meditationsgesang¹⁴⁰, so würde diesem Charakter, was den Vollzug des Antwortpsalms anbelangt, ja zutiefst entsprechen, daß der Gemeinde ein Text – in diesem Fall der Psalm – durch einen einzelnen zur Betrachtung vorgetragen wird, und die Gemeinde diesem Text zuhörend nachsinnt. So aber wollen die oben genannten Regelungen für die Ausführung des Antwortpsalms dessen Realisierung gerade nicht haben.¹⁴¹ Nur wenn es gar nicht anders geht,

¹³⁸ Die Regelung, die in AEM 217 hinsichtlich des Antwortpsalms in einer Meßfeier ohne Gemeinde getroffen wird, ist daher unglücklich formuliert. Dort heißt es: „Nach dem Tagesgebet liest [!] der Altardiener oder der Priester selbst die erste Lesung und den Psalm [. . .].“ Da der Antwortpsalm, wie gezeigt, kein Meditationstext ist, den es in diesem Fall, da er nicht gesungen werden kann, zu lesen gelte, sondern eine Gebetsantwort auf die Lesung, sollte es daher besser heißen: Nach dem Tagesgebet liest der Altardiener oder der Priester selbst die erste Lesung und betet [!] den Psalm.

¹³⁹ Vgl. etwa die Aussagen in AEM 54 hinsichtlich des Eucharistischen Hochgebets: „Der Priester lädt die Gemeinde ein, in Gebet und Danksagung die Herzen empor zu erheben; so nimmt er alle Versammelten in jenes Gebet hinein, das er im Namen aller durch Jesus Christus an Gott den Vater richtet.“ Und in AEM 55 heißt es in Ergänzung dazu: „Die Bedeutung des eucharistischen Hochgebets verlangt, daß es alle in ehrfürchtigem Schweigen anhören und durch die vorgesehenen Akklamationen mitvollziehen.“

¹⁴⁰ HOUSSIAU (s. Anm. 17) 204. 209 verwendet die Bezeichnung „chant de méditation“ geradezu als Terminus technicus für den Antwortpsalm. Er erweckt dabei den Eindruck, dies sei in den französischen Liturgiebüchern der genuine Name für den Antwortpsalm (z. B. 204: „*Le chant de méditation* intériorise cette parole.“; 209: „Le chant de méditation a pour but d'intérioriser la Parole.“), was nicht zutrifft. Im Französischen heißt der Antwortpsalm *psaume responsorial*.

Obwohl Houssiau so sehr für den Antwortpsalm als Meditationsgesang eintritt, muß er doch einräumen, Adressat („destinataire“) dieses Gesanges sei Gott (vgl. ebd. 205)! Wäre der Antwortpsalm Meditation der Schriftlesung, solle die Gemeinde dadurch zur Betrachtung des gehörten Schriftwortes geführt werden, so müßte als Adressat des Antwortpsalms doch die Gemeinde – und nicht Gott! – genannt werden!

¹⁴¹ Im Gegenteil: Es ist sogar daran gedacht, daß die Gemeinde nicht nur mit dem Kehrvers akklamiert, sondern den vollständigen Antwortpsalm (dann ohne Kehrvers) selbst übernimmt! Vgl. PEML 20: „Bei der Form ohne Kehrvers wird der Psalm gesungen, ohne daß die Gemeinde da-

weil die Gemeinde zu anderem gesänglich nicht in der Lage ist, kann der Antwortpsalm als solistischer Vortrag durch den Psalmisten bei schweigendem Zuhören der Gemeinde ausgeführt werden.

Insofern sind auch diese Angaben der liturgischen Bücher zum praktischen Vollzug des Antwortpsalms ein Indiz dafür, daß dem Antwortpsalm tatsächlich die Funktion einer Antwort auf das Gehörte zugeacht ist.

3.3.2 Phasen der Stille im Wortgottesdienst

Allgemeiner Konsens besteht hinsichtlich der drei Komponenten jedes Dialogs, die daher auch im Wortgottesdienst realisiert sind: Hören – Bedenken – Antworten. In der Diskussion, ob der Antwortpsalm dem Bedenken oder dem Antworten zuzurechnen sei, ist bisher wenig bedacht worden, daß neben der Lesung und dem Antwortpsalm als weiteres Element die Stille zu berücksichtigen ist. Auf die Lesung folgt nicht sofort der Antwortpsalm. Auch wenn dies in der Durchschnittspraxis meist so zu erleben ist, sehen unsere liturgischen Bücher anderes vor: Das deutsche Meßbuch sieht die Möglichkeit zu einer kurzen Zeit der Stille zwischen Lesung und Antwortpsalm vor. Obwohl eine solche Rubrik im *Missale Romanum* nicht enthalten ist, haben sich die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets bei der Redaktion des deutschen Meßbuchs für die Aufnahme dieses Hinweises in die *Feier der Gemeindemesse* entschieden. Im Anschluß an die Lesung lautet die entsprechende Rubrik: „Danach kann eine kurze Stille folgen.“¹⁴² In der PEML von 1981 ist diese Entscheidung des deutschen Meßbuchs auch universalkirchlich aufgegriffen worden. Im Artikel 28 heißt es dort:

„Der Wortgottesdienst soll in einer Weise gefeiert werden, daß er zur Besinnung führt. Es ist selbstverständlich, daß darum jede Eile vermieden werden muß, da sie der Sammlung im Weg steht. Das Zwiegespräch zwischen Gott und den Menschen unter dem Einfluß des Heiligen Geistes erfordert Augenblicke der Stille. Wenn sie auf die Gemeinde abgestimmt sind, helfen sie ihr, das Wort Gottes innerlich anzunehmen und eine Antwort im Gebet vorzubereiten. Solche Augenblicke der Stille sind im Wortgottesdienst an verschiedenen Stellen möglich z. B. vor dem Beginn des eigentlichen Wortgottesdienstes, unmittelbar nach der Ersten und Zweiten Lesung und schließlich nach der Homilie.“

Nach der Lesung wird also ein Moment der Stille empfohlen.¹⁴³ Und es wird auch eine inhaltliche Bestimmung dieser Stille mitgeliefert: Sie dient dazu, „das Wort Gottes innerlich anzunehmen und eine Antwort im Gebet vorzubereiten“. Damit ist Elementares auch über den Antwortpsalm ausgesagt. Die Stille dient dem Bedenken der Lesung. Soll man dann davon ausgehen, daß dem unmittelbar folgenden Antwortpsalm nochmals dieselbe Funktion zukommt? Des weiteren soll die Stille auf Nachfolgendes vorbereiten. Dieses – also der Antwortpsalm¹⁴⁴ – wird inhaltlich bestimmt als „Antwort im Gebet“.

zwischen mit dem Kehrvers antwortet, und zwar entweder nur vom Psalmisten (Kantor), dem die Gemeinde zuhört, oder aber von allen gemeinsam.“

¹⁴² FG S. 334.

¹⁴³ MEURER (s. Anm. 17) 128; QUACK, Gesänge (s. Anm. 13) 235 und VON SEVERUS (s. Anm. 17) 133 weisen auf das Erfordernis der Stille nach der Lesung ausdrücklich hin.

¹⁴⁴ Anderes als der Antwortpsalm kann damit eigentlich gar nicht gemeint sein. Nach der Stille folgt als weiteres Element nur mehr der Antwortpsalm, bevor die zweite Lesung verkündet wird.

Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man PEML 28 hinsichtlich seiner Aussageabsicht folgendermaßen interpretiert: Nach dem Hören der Lesung braucht es eine Zeit der Stille, das Gehörte persönlich zu bedenken. Wenn dies in ausreichendem Maß geschehen ist, erwächst daraus in Gestalt des Antwortpsalms die gemeinsame Antwort auf das gemeinsam gehörte und persönlich bedachte Wort Gottes.¹⁴⁵

3.3.3 Die Bezeichnung für den Psalm nach der (ersten) Lesung

Aller Wahrscheinlichkeit nach rührt die Bezeichnung *Antwortpsalm* – *psalmus responsorius* ursprünglich nicht von Überlegungen hinsichtlich der liturgie-theologischen Funktion dieses Psalms innerhalb der Wortliturgie, sondern von dessen responsorialer Ausführung her¹⁴⁶, die ihm wohl schon von Anfang an¹⁴⁷ eigen ist¹⁴⁸. Eine ganz andere Frage ist freilich, wie die Verantwortlichen für die Durchführung der Liturgiereform diese ihre Namensgebung für den Psalm nach der (ersten) Lesung verstanden wissen wollten. Erinnert sei nur an die programmatischen Aussagen zur Funktion des Antwortpsalms von Annibale Bugnini, dem Sekretär des *Consiliums ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, und Lucien Deiss, der im Coetus XI des *Consiliums* die Hauptverantwortung für die Reformarbeit am Antwortpsalm trug.¹⁴⁹

Hinsichtlich der Bezeichnung des Psalms nach der (ersten) Lesung hat in den nachkonziliaren Liturgiebüchern eine bemerkenswerte Entwicklung stattgefunden. In den Praenotanda des *Ordo Lectionum Missae* von 1969 wird der Psalm nach der Lesung unter der Überschrift *De cantibus*

Diese kann (soll) wiederum von einer kurzen Zeit der Stille gefolgt werden, welche hinsichtlich ihrer Zweckbestimmung gleich zu beschreiben ist. Dies macht es wenig wahrscheinlich, daß mit der Stille nach der ersten Lesung und deren inhaltlicher Bestimmung weiter ausgegriffen werden soll als bis zum Beginn der zweiten Lesung.

¹⁴⁵ Angesichts des in PEML 28 Dargelegten zeigt sich die Problematik jener Rubrik Nr. 23 zum Wortgottesdienst der Ostervigil in ihrer ganzen Deutlichkeit, wenn dort erklärt wird: „Statt des Antwortpsalmes kann auch eine Zeit der Stille gehalten werden“ (Meßbuch [s. Anm. 112] [86]). Die Stille kann den Antwortpsalm nicht ersetzen, da sie ja – PEML 28 zufolge – gerade dazu dienen soll, auf den Antwortpsalm und die damit erfolgende Gebetsantwort auf die Lesung geistlich vorzubereiten. Antwortpsalm und Stille sind daher keine Alternativen; es bedarf des Antwortpsalms und der vorausgehenden Stille! Vgl. dazu auch H. BECKER, Zwischengesänge oder Stille? Zu einer problematischen Rubrik der Osternachtfeier. In: GD 4 (1970) 37f.

¹⁴⁶ Siehe dazu oben – im 1. Teil – Anm. 12.

¹⁴⁷ Siehe dazu im 1. Teil: HID 48 (1994) 147f.

¹⁴⁸ Einschränkung ist aber darauf hinzuweisen, daß die älteste Bezeichnung nicht *psalmus responsorius* ist. Der Name *psalmus responsorius* erklärt sich tatsächlich am ehesten als Hinweis auf die responsorische Ausführung dieses Psalms: Der Psalm wird durch das Adjektiv *responsorius* hinsichtlich seines Vollzugs näher bestimmt. Die älteste Bezeichnung für den Psalm nach der Lesung lautet indes *responsum* bzw. *responsorium* (vgl. dazu MARTIMORT [s. Anm. 17] 837f; VERHEUL [s. Anm. 17] 162). Dieser Terminus bezeichnet dabei nicht nur den Kehrsvers, sondern den ganzen Antwortpsalm, bestehend aus Vorsängerpart und Kehrsvers der Gemeinde. Wird dieser gesamte Vorgang mit *responsum* bzw. *responsorium* bezeichnet, so läßt sich dies nicht so leicht als Hinweis auf den responsorialen Vollzug des Psalms interpretieren. Die Verwendung des Substantivs *responsum* deutet eher darauf hin, daß damit dieses Element der Wortliturgie als solches charakterisiert werden soll: Der Psalm wird nicht nur responsorisch ausgeführt (*psalmus responsorius*), sondern er ist *responsum*. Damit wäre letztlich doch etwas über die Funktion dieses Psalms ausgesagt.

¹⁴⁹ Siehe dazu oben Abschnitt 3.1.

inter lectiones occurrentibus abgehandelt.¹⁵⁰ Der Psalm selbst firmiert einfach als *cantus*¹⁵¹ oder – präziser – als *psalmus, qui primam lectionem sequitur*¹⁵². Die PEML von 1969 hat diese Terminologie getreu wiedergegeben. Die Gesänge des Wortgottesdienstes werden summarisch als *Zwischengesänge*¹⁵³ behandelt; der erste davon als *Psalm nach der ersten Lesung*¹⁵⁴ bezeichnet. Der Terminus *psalmus responsorius* – *Antwortpsalm* wird also weder in den lateinischen Praenotanda noch in der deutschen Pastoralen Einführung zur Leseordnung von 1969 gebraucht. Im Corpus des *Ordo Lectionum Missae* und im universalkirchlichen Lektionar sieht der Befund jedoch etwas anders aus: Dort steht der Psalm nach der (ersten) Lesung stets unter der Überschrift *Psalmus responsorius*.¹⁵⁵ Auch im deutschen *Lektionar* hat sich dies niedergeschlagen: Dort lautet die Überschrift jeweils *1. Zwischengesang – Antwortpsalm*.¹⁵⁶

Dem 1972 erschienenen Band III des Lektionars des Römischen Meßbuchs wurden ergänzende Praenotanda vorangestellt.¹⁵⁷ Nun wird auch in den Praenotanda der Terminus *psalmus responsorius* für den Psalm nach der (ersten) Lesung gebraucht.¹⁵⁸ Diese ergänzenden Vorbemerkungen sind in Übersetzung auch ins deutsche *Lektionar* aufgenommen worden.¹⁵⁹ Auch dort ist nun die Bezeichnung *Antwortpsalm* in die Einführung in das Meßlektionar vorgedrungen. Vom Terminus *Zwischengesang* konnte man sich aber im deutschen Lektionar doch nicht ganz lösen: Der Bezeichnung *Antwortpsalm* wird in Klammern immer noch der Zusatz *1. Zwischengesang* beigelegt.¹⁶⁰ Im Corpus des deutschen Lektionars hat sich gar keine Veränderung eingestellt; dort ist es bei der alten Überschrift *1. Zwischengesang – Antwortpsalm* geblieben.¹⁶¹

In der *Institutio Generalis Missalis Romani* und in der AEM ist ein merkwürdiges Schwanken in der Terminologie festzustellen. Einerseits wird vom Psalm nach der (ersten) Lesung als *psalmus responsorius* – *Antwortpsalm* gesprochen¹⁶², andererseits wird er auch *psalmus inter lectio-*

¹⁵⁰ Vgl. OlectM (1969) Praenotanda: „VIII. De cantibus inter lectiones occurrentibus.“

¹⁵¹ Vgl. OlectM (1969) Pr 9: „Post singulas lectiones cantus profertur [...]“; Pr 24: „Textus cantum semper adiungantur lectionibus, praesertim pro celebratione Missarum lectarum; fieri tamen poterunt libri separati in quibus cantus tantum habeantur.“

¹⁵² Vgl. OlectM (1969) Pr 9: „Magni momenti est, inter hos cantus, psalmus, qui primam lectionem sequitur.“

¹⁵³ Vgl. PEML (1969) 9: „VIII. Die Zwischengesänge. [...] Der zweite Zwischengesang, der nach der zweiten Lesung vor dem Evangelium seinen Platz hat [...]“; PEML (1969) 24: „Die Texte der Zwischengesänge sollen stets an die Lesungen anschließen [...] Doch können auch eigene Bücher mit den Zwischengesängen herausgegeben werden.“

¹⁵⁴ Vgl. PEML (1969) 9: „Unter diesen Gesängen ist der Psalm nach der ersten Lesung von besonderer Bedeutung.“

¹⁵⁵ Vgl. *Ordo Lectionum Missae*. Editio typica. Vaticano 1969; *Missale Romanum*. *Lectionarium*. Editio typica. 1–3. Vaticano 1970–1972.

¹⁵⁶ Vgl. *Die Feier der heiligen Messe*. *Lektionar*. 1–6. Einsiedeln [u. a.] 1971–1974.

¹⁵⁷ Vgl. *Missale Romanum*. *Lectionarium*. Editio typica. 3. Vaticano 1972, 7f.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. n. 2: „In Communibus, pro Missis ritualibus, votivis et ad diversa, primae lectioni psalmus responsorius assignatur [...] Attamen quando ante Evangelium una tantum lectio profertur, e serie secundae lectionis deprompta, aptus psalmus responsorius seligatur, inter eos qui ponuntur post unamquamque primam lectionem.“

¹⁵⁹ Vgl. *Die Feier der heiligen Messe*. *Lektionar*. 5. Einsiedeln [u. a.] 1974, 31f.

¹⁶⁰ Vgl. ebd. Nr. 2: „In den Commune-Texten wird den Lesungen der ersten Reihe jeweils ein geeigneter Antwortpsalm (1. Zwischengesang) zugewiesen [...]. Wenn vor dem Evangelium nur eine Lesung vorgetragen wird und diese der zweiten Lesungsreihe entnommen ist, wähle man einen passenden Antwortpsalm unter denen aus, die jeweils den Perikopen der ersten Lesungsreihe zugewiesen sind.“

¹⁶¹ Vgl. *Die Feier der heiligen Messe*. *Lektionar*. 5. Einsiedeln [u. a.] 1974.

¹⁶² Vgl. IGMR 36: „Post primam lectionem sequitur psalmus responsorius [...]“ – AEM 36: „Auf die erste Lesung folgt der Antwortpsalm [...]“.

nes – Psalm zwischen den Lesungen genannt¹⁶³. Außerdem werden die Gesänge im Wortgottesdienst weiterhin pauschal als *cantus inter lectiones* – *Zwischengesänge* verhandelt.¹⁶⁴

Dieselbe Unentschiedenheit in der Terminologie ist auch in der *Feier der Gemeindemesse* festzustellen. Symptomatisch ist diesbezüglich jene Rubrik, mit der auf den Psalm nach der (ersten) Lesung hingewiesen wird: „Dann trägt der Kantor (Psalmist) als ersten Zwischengesang den Antwortpsalm vor.“¹⁶⁵ In den anschließenden Ausführungsbestimmungen ist dann stets vom *Antwortpsalm* die Rede.¹⁶⁶ Die Randglossen, welche den Wortgottesdienst in kleinere Einheiten gliedern, verhandeln den Psalm nach der ersten Lesung indes wiederum unter dem Stichwort *Zwischengesang*.¹⁶⁷

Mit dem Erscheinen der Neuauflage des Meßlektionars und der zugehörigen Pastoralen Einführung im Jahr 1981 wurde diese Inkonsequenz in der Terminologie endgültig beseitigt. Der Psalm nach der (ersten) Lesung trägt nun konsequent den Namen *psalmus responsorius* – *Antwortpsalm*.¹⁶⁸ Die Bezeichnung *cantus inter lectiones* – *Zwischengesang* ist endgültig ausgeschieden worden. Auch im deutschen Meßlektionar ist sie nun vollständig beseitigt.¹⁶⁹

In den etwas mehr als zehn Jahren zwischen der Erst- und der Zweitaufgabe der erneuerten Leseordnung für die Meßfeier hat also hinsichtlich der Bezeichnung des Psalms nach der (ersten) Lesung eine Entwicklung stattgefunden, die als Klärungsprozeß zu charakterisieren ist. Von der wenig spezifischen Bezeichnung *cantus inter lectiones* – *Zwischengesang* hat man sich im Lauf der Jahre mehr und mehr gelöst und sich zunehmend des aussagekräftigeren Namens *psalmus responsorius* – *Antwortpsalm* bedient. Seit 1981 ist dies die einzig legitime Benennung. Wie ist nun diese Entwicklung im Blick auf die Frage nach der Funktion dieses Psalms zu bewerten?

Die Bezeichnung *Zwischengesang* – *cantus inter lectiones* war vom liturgischen Ort dieses Psalms her gewonnen. Zugleich ging mit ihr eine gewisse Wertung hinsichtlich seiner Bedeutung und seiner Funktion einher: Der Psalm erschien nicht so sehr als eigenständiges, wichtiges Element des Wortgottesdienstes, sondern eher als Zwischenstück zwischen den wichtigen Elementen der Wortliturgie.¹⁷⁰ Diesen bisherigen Namen hat man aufgegeben und einen neuen, adäquateren gewählt. Ist dabei anzunehmen, daß

IGMR 150: „Deficiente vero psalmista, potest et psalmum responsorium post primam lectionem proferre.“ – AEM 150: „Wenn kein Psalmist zur Verfügung steht, kann der Lektor auch den Antwortpsalm nach der ersten Lesung vortragen.“

¹⁶³ Vgl. IGMR 66: „Lector ad proferendas lectiones sacrae Scripturae, Evangelio excepto, instituitur. Potest etiam intentiones orationis universalis proponere et, deficiente psalmista, psalmum inter lectiones proferre.“ – AEM 66: „Der Lektor ist beauftragt, die Lesungen der Heiligen Schrift mit Ausnahme des Evangeliums vorzutragen. Er kann auch die einzelnen Bitten des Fürbittgebets und den Psalm zwischen den Lesungen vortragen, falls kein Psalmsänger da ist.“

¹⁶⁴ Vgl. IGMR 33: „Partem praecipuam liturgiae verbi constituunt lectiones e sacra Scriptura desumptae cum cantibus inter eas occurrentibus [. . .].“ – AEM 33: „Der Kern des Wortgottesdienstes besteht aus den Schriftlesungen mit den Zwischengesängen.“ Vgl. auch die Überschrift zu IGMR 36: „Cantus inter lectiones occurrentes“ – AEM 36: „Die Zwischengesänge“.

¹⁶⁵ FG S. 334.

¹⁶⁶ Eine Ausnahme bildet jene Rubrik, wo hinsichtlich der Auswahlmöglichkeiten für den Antwortpsalm unter Angabe des dortigen Titels auf die „Zwischengesänge zur Auswahl“ im Anhang zum Lektionar verwiesen wird.

¹⁶⁷ Vgl. FG S. 334: „Erste Lesung und erster Zwischengesang.“

¹⁶⁸ Vgl. OLectM (1981) Pr 19f. 22. 56; PEML (1981) 19f. 22. 56.

¹⁶⁹ Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Meßlektionar. 1–8. Einsiedeln [u. a.] 1982–1986.

¹⁷⁰ Insofern stand die Bezeichnung *Zwischengesang* in krassem Widerspruch zu AEM 36, wo der Psalm nach der (ersten) Lesung als „ein wesentliches Element des Wortgottesdienstes“ bezeichnet wird!

der neue Name nun nicht mehr vom liturgischen Ort und der Funktion dieses Psalms her gewonnen wurde, sondern – auf gänzlich andere Weise – von der Art seiner Ausführung her; daß der heute gebräuchliche Name *Antwortpsalm* – *psalmus responsorius* somit keine Funktionsbezeichnung, sondern eine Bezeichnung der Ausführungsweise darstellen soll? Oder ist es – auch angesichts der Aussagen von maßgeblich an der Reformarbeit Beteiligten, die klarstellen, daß es ihre Maxime war, den Psalm nach der Lesung deutlicher zur Antwort der Gemeinde auf die Lesung zu machen¹⁷¹, und angesichts der bisher gesammelten Indizien für den Psalm als Antwort auf die Lesung – nicht viel wahrscheinlicher, daß man mit dieser neuen Bezeichnung eine Präzisierung hinsichtlich des liturgischen Ortes und der Funktion dieses Gesangs vornehmen wollte!?

Somit darf man vielleicht auch in dieser Präzisierung der Benennung für den Psalm nach der (ersten) Lesung ein Indiz für dessen Funktion einer Antwort der Gemeinde auf das ihr verkündete Wort Gottes erblicken.

4. *Resümee – Ein glückliches Mißverständnis*

Es konnte gezeigt werden, daß man sich bei der nachkonziliaren Liturgiereform die am Vorabend des Konzils gängige Interpretation des Psalms nach der Lesung als Antwort auf das verkündete Wort Gottes zu eigen gemacht hat. Auch wenn dies in manchen Aussagen unserer erneuerten Liturgiebücher etwas undeutlich zum Ausdruck kommt, so lassen die diesbezüglichen Aussagen in ihrer Summe und gerade auch in ihrer von Dokument zu Dokument fortschreitenden Präzisierung doch exakt diese Intention erkennen.

Die liturgiegeschichtlichen Prämissen, die für diese Entscheidung bestimmend waren, beruhten freilich – so muß man aufgrund heute gewachsener Einsicht in die Quellen konstatieren – weitgehend auf Mißverständnissen. Dennoch ist diese Entscheidung im Zuge der Liturgiereform deshalb nicht zu revidieren, sondern als glückliche Entscheidung, als glückliches Mißverständnis, zu charakterisieren, da das Resultat dieser Entscheidung, den Psalm nach der (ersten) Lesung „zu einer wirklichen Antwort der Gemeinde auf das gehörte Wort Gottes werden“¹⁷² zu lassen, grundlegende liturgie-theologische Konstanten unserer christlichen Liturgie exzellent realisiert¹⁷³.

Christlicher Glaube und christliche Liturgie tragen immer Antwortcharakter an sich. Unserem Glauben geht die Initiative Gottes voraus: Gott offenbart sich den Menschen, er wendet sich seinen Geschöpfen liebevoll zu und handelt zu ihrem Heil. Der Mensch nimmt diese Zuwendung Gottes wahr und reagiert darauf. Er wendet sich seinerseits, auf die Anrede Gottes antwortend, Gott zu. So wird der Mensch ein Glaubender. „Gemäß jüdisch-christlicher Überzeugung ist im Dialog Gottes mit den Menschen immer Gott der Beginnende und der Mensch der Antwortende.“¹⁷⁴ Was von unserem Glauben insgesamt gilt, das bildet sich in der Liturgie, also in der Feier unseres Glaubens, ab. In der Liturgie erfolgt je neu Gottes Zuwendung zu seinem Volk (katabatischer Aspekt der

¹⁷¹ Siehe dazu oben Abschnitt 3.1.

¹⁷² BUGNINI, Reform (s. Anm. 6) 125. Vgl. auch DERS., Liturgiereform (s. Anm. 101) 454.

¹⁷³ Zum folgenden vgl. HARNONCOURT, Singen (s. Anm. 2) 158–163; DERS., Lobpreis (s. Anm. 2) 88–90.

¹⁷⁴ DERS., Singen (s. Anm. 2) 158.

Liturgie) und – als Reaktion darauf – dessen anbetende Hinkehr zu seinem Gott (anabaptischer Aspekt der Liturgie). Diese dialogische Grundstruktur unserer christlichen Liturgie realisiert sich auch und gerade im Wortgottesdienst. Gott spricht sein Volk an durch das Wort der Heiligen Schrift. Wie in der Heilsgeschichte Gottes Anrede und seine heilschaffende Zuwendung zu den Menschen bei den Betroffenen nicht nur eine Reaktion in Form eines dem Anruf Gottes gemäßen Lebens, sondern auch eine unmittelbare Reaktion in Form von Dank, Lobpreis und Anbetung Gottes oder auch in Gestalt einer Bitte auslöste¹⁷⁵, so reagiert auch die zur Liturgie versammelte Gemeinde, wenn ihr diese Anrede Gottes bzw. dieses Heilsereignis verkündet, also vergegenwärtigt wird, in dieser doppelten Weise.¹⁷⁶ Der Zuwendung Gottes muß seitens der Gläubigen natürlich eine lebensmäßige Antwort entsprechen; das ist das innerste Ziel der Verkündigung. Die von Gottes Wort getroffenen Gläubigen geben aber auch schon in der Liturgie selbst eine erste Antwort, nämlich eine Gebetsantwort.¹⁷⁷

Schon in der Synagogenliturgie bildete diese Gebetsantwort auf die Schriftlesungen, wenn auch nicht in Form von Psalmengesang, sondern v. a. in Gestalt verschiedener Berakot, ein Wesensmerkmal.¹⁷⁸ Was Baumstark und v. a. Jungmann bezüglich der Grundstruktur jeder Wortliturgie dargelegt haben, trifft somit hinsichtlich ihrer liturgietheologischen Aussage voll und ganz zu, auch wenn sie auf der phänomenologischen Ebene ihrer liturgischen Realisierung nicht immer in der strengen Form des Dreischritts Lesung – (Psalmen-)Gesang – Gebet zu verifizieren ist.¹⁷⁹

Die Reaktion auf die Zuwendung und Anrede Gottes kann selbstverständlich verschiedene Ausprägungen annehmen. Sie wird wesentlich bestimmt von Art und Inhalt der Zuwendung Gottes. Vorrangig besteht sie in Dank, Lobpreis und Anbetung Gottes für sein heilschaffendes Handeln. Die Anrede Gottes kann aber auch Klage oder Bitte als Reaktion auslösen. Ebenso kann die Reaktion des Menschen angesichts des Erbarmens Gottes darin bestehen, daß der Mensch die Heilstaten Gottes staunend rekapituliert¹⁸⁰ oder seine Umgebung ebenfalls zum Lob Gottes auffordert¹⁸¹. Wie im zwischenmenschlichen Gespräch, so kann auch im Dialog zwischen Gott und den Menschen die menschliche Reaktion auf die Anrede durch Gott diese vielfältigen Formen annehmen.

¹⁷⁵ Vgl. z. B. Ex 15,1–21; Ri 5,1–31; 1 Sam 2,1–11; Tob 13,1–18; Jdt 16,1–17; Jes 38,9–20; Lk 1,46–56; Lk 1,67–80; Lk 2,28–32.

¹⁷⁶ Dieser Gedanke einer Analogie zwischen der Struktur des Wortgottesdienstes und den Begebenheiten in der Heilsgeschichte wurde von Lucien Deiss eingebracht (vgl. DEISS, *psaume graduel* [s. Anm. 6] 365f; DERS., *Antwortpsalm* [s. Anm. 6] 75f). Rupert Berger hat sich diese Argumentation zu eigen gemacht (vgl. BERGER, *Gedächtnis* [s. Anm. 12] 149f; DERS., *Der christliche Gottesdienst*. In: *Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik*. Hg. von H. Musch. Bd. 1: *Historische Grundlagen – Liturgik – Liturgiegesang*. Regensburg 1993, 99–163, hier 122); andeutungsweise auch STADEL (s. Anm. 6) 275.

¹⁷⁷ Zu den vielfältigen Realisationen dieses Dialogs, dargelegt am Beispiel der Meßfeier, siehe oben S. 206f.

¹⁷⁸ Siehe dazu im 1. Teil: HID 48 (1994) 143.

¹⁷⁹ Siehe dazu im 1. Teil: HID 48 (1994) 150–153.

¹⁸⁰ Vgl. dazu etwa Ps 118 oder Ps 136 mit ihrer litaneiartigen Aufzählung der Heilstaten Gottes, die jeweils mit dem Ruf „Denn seine Huld währt ewig“ bedacht werden.

¹⁸¹ Die Aufforderung der Völker, des Hauses Israel oder einzelner Gläubiger, angesichts der Huld des Herrn in das Lob Gottes einzustimmen, ist ein stetig wiederkehrendes Motiv im Buch der Psalmen.

Dies ist auch für den Antwortpsalm und die Deutung seiner Funktion von Belang. Die bisherige Diskussion um den Psalm nach der (ersten) Lesung hat sich daran festgebissen, daß Antwort vielfach zu eng verstanden wurde als Gegen-Rede des Menschen. Es entstand der Eindruck: Wenn der Antwortpsalm Antwort auf das Wort Gottes ist, dann müsse er im strengen Sinn direkte Anrede Gottes durch die Gemeinde sein. Dies widerspricht indes dem Befund der verwendeten Psalmen. Keineswegs wird immer Gott direkt angesprochen. Zahlreiche Psalmen – oder zumindest Teile derselben – wenden sich an die Umstehenden oder sind betrachtender Monolog des Beters. Vermutlich hat diese Beobachtung manchen dazu veranlaßt, das Konzept vom Psalm als Antwort auf die Lesung zurückzuweisen und eher für den Psalm als Meditationsgesang oder für eine Mischung von Betrachtung und Antwort zu plädieren.

Man sollte daher im Blick auf die Funktion des Antwortpsalms vielleicht nicht so sehr von *Antwort der Gemeinde* reden, weil dies suggerieren könnte, es müsse sich dabei im strengen Sinn um ein direkt an Gott adressiertes Wort der Gemeinde handeln, und all die anderen Weisen, auf Gottes Anrede zu reagieren, wären negiert bzw. ausgeschlossen. Besser wird man wohl von *Reaktion der Gemeinde* sprechen. Damit wird man den verschiedenen Arten von Reaktionen gerecht, die das Wort Gottes hervorrufen kann, die sich in den Psalmen niedergeschlagen haben und in Form des Antwortpsalms ihren liturgischen Ausdruck finden. So wird man auch dem unterschiedlichen Genus der einzelnen Psalmen gerecht und muß sie nicht gewaltsam für die Funktion einer Antwort im engen Sinn von Gegen-Rede reklamieren.¹⁸² Diese Präzisierung hinsichtlich der Funktionsbestimmung des Antwortpsalms könnte zudem geeignet sein, die verhärteten Fronten in der diesbezüglichen Diskussion miteinander zu versöhnen. Schon Lucien Deiss dokumentierte 1966 in seinem Bericht über die damals laufenden Arbeiten am Antwortpsalm und deren leitende Prinzipien, daß man die Antwort auf die Lesung, die in Form des Antwortpsalms erfolgt, in diesem weiten Sinn einer Reaktion verstanden wissen wollte:

„Der Antwortpsalm ist die Antwort der Gemeinde auf den Anruf durch das Wort Gottes. 1. Auf das Wirken Gottes in der Heilsgeschichte antwortet der Mensch mit Lobpreis und Benedictio. Auf die Actio Gottes antwortet die Reactio der Gemeinde. [...] Diese Antwort der Gemeinde kann verschiedene Formen des Gebetes annehmen.“¹⁸³

¹⁸² Auch L. DEISS, *Le psaume responsorial*. In: MD 166 (1986) 61–81, hier 75, weist auf das sehr unterschiedliche Genus der einzelnen Psalmen hin, weshalb man den Antwortpsalm nicht in das Korsett eines monofunktionalen Prinzips zwingen dürfe: „Il ne faut donc pas ravager le visage des Psaumes en les fardant: il convient de leur laisser leur beauté originelle. Ceci est d’ailleurs une question de bon sens. Certains Psaumes invitent à la méditation: que l’on médite! D’autres, à la danse: »Louez Dieu par la danse!« (Ps 150, 4). Qu’on laisse la joie s’exprimer!“ Vgl. auch das Ergebnis, zu dem NÜBOLD (s. Anm. 101) 330 aufgrund der Analyse der derzeit geltenden Leseordnung gelangt: „Manchmal in direkter Anspielung und oft in enger thematischer Übereinstimmung greifen Antwortpsalm und Kehrsvers in hymnischer, in dankender, in Vertrauen bekundender, in klagender oder in bittender Weise die Botschaft der alttestamentlichen Perikope auf.“ HUCKE, *Antwortpsalm* (s. Anm. 17) 34f, und PACIK, *Bedeutung* (s. Anm. 17) 5. 12, äußern sich in ähnlicher Richtung: Die Funktion des Antwortpsalms sei nicht eindeutig zu bestimmen. Sie scheinen für eine Multifunktionalität des Antwortpsalms, je nach Inhalt des verwendeten Psalms, zu plädieren. PACIK, *Antwortpsalm* (s. Anm. 5) 65, spricht von einem „Spektrum von Teilfunktionen“.

¹⁸³ DEISS, *Antwortpsalm* (s. Anm. 6) 75. Vgl. auch das französische Original (DERS., *psaume graduel* [s. Anm. 6] 365f): „Le psaume graduel est la réponse par laquelle la communauté accueille la parole de Dieu. 1) A l’intervention de Dieu dans l’histoire du salut répond la louange et la

Auch wenn man die Funktion des Psalms nach der (ersten) Lesung in diesem weiten Sinn als Reaktion der Gemeinde faßt, und diese Reaktion durchaus auch – je nach Psalm – im betrachtenden Rekapitulieren der verkündeten Heilstaten Gottes bestehen kann, so bleibt dennoch ein Grunddatum festzuhalten: Bloße Meditation, Aneignung bzw. Vertiefung des Gehörten ist der Antwortpsalm nicht! Er ist stets Re-Aktion der Gemeinde auf das vernommene Wort Gottes und insofern immer Aktion der Gemeinde selbst. Nie wird ihr im Antwortpsalm lediglich etwas zum Bedenken vorgetragen.¹⁸⁴ Das persönliche Bedenken der Schriftlesungen ist vielmehr in der Stille nach der Lesung anzusiedeln. Daraus erwächst dann in Gestalt des Antwortpsalms die gemeinsame Reaktion der Gemeinde auf das gehörte Wort Gottes.

5. Praktische Konsequenzen

(1) Das vorrangige Anliegen im Blick auf die Praxis muß die Realisierung des Zwiegesprächs zwischen Gott und Mensch in der Wortliturgie sein. Durch die Art und Weise, wie Liturgie vor Ort gefeiert wird, muß erfahrbar werden, daß es im Wortgottesdienst um diesen Dialog, um Hören, Bedenken und Antworten, geht. Das Zustandekommen dieses Zwiegesprächs ist das entscheidende Kriterium dafür, ob der Wortgottesdienst und dessen Gestaltung gelungen ist oder nicht. In der konkreten Gestaltung muß erlebbar werden, daß es in der Wortliturgie nicht um ein katenenhaftes Persolvieren anscheinend mehr oder minder gleich wichtiger Elemente geht. Vielmehr muß die Zuordnung der einzelnen Elemente zueinander und ihre Bedeutung im ganzen der Liturgie durch die Art ihres Vollzugs unmittelbar erfahrbar werden. Gelegentliche erschließende Worte hierzu können einer Gemeinde diese Zusammenhänge zusätzlich ins Bewußtsein heben.

(2) Wo dies bisher noch nicht geschehen ist, sollte der Beheimatung des Antwortpsalms als eines „wesentlichen Elementes des Wortgottesdienstes“¹⁸⁵ in den Gemeinden verstärkter liturgiepastoraler Einsatz gelten. Wo – etwa in Werktagsmessen – nicht gesungen werden kann, sollte der Antwortpsalm nicht vorschnell entfallen, sondern im Wechsel zwischen Lektor und Gemeinde gesprochen werden.¹⁸⁶ Den gänzlichen Weg-

»bénédictio« de l'homme. A l'*actio Dei* répond la *re-actio* de la communauté. [...] Cette réponse de la communauté peut revêtir les différentes formes de la prière.“ Die von Lucien Deiss vorgenommenen Hervorhebungen im Original seines Beitrags deuten schon an, worauf es ihm in seiner Aussage v. a. ankommt!

Vgl. auch PACIK, Bedeutung (s. Anm. 17) 12, der hinsichtlich des Antwortpsalms – ebenfalls sehr weit gefaßt – von einem „Echo auf die biblische Verkündigung“ spricht.

¹⁸⁴ Daß mit dem Beten vorformulierter Gebete – als solche werden die Psalmen in der Liturgie ja verwendet – immer auch eine meditative Vertiefung und ein Fortschritt des eigenen Gebetsgedankens sowie eine Weitung des eigenen Gebets um neue Aspekte einhergeht, ist eigentlich selbstverständlich und trifft auch auf den Antwortpsalm als Gebetsantwort der Gemeinde zu. Insofern sind dem Antwortpsalm auch solche meditativen Aspekte nicht völlig abzusprechen (vgl. auch NÜBOLD [s. Anm. 101] 330). Dies trifft gleichwohl auf jedes vorformulierte Gebet zu, wie auch die Liturgiekonstitution in Artikel 33 andeutet, und ist insofern für eine Bestimmung der spezifischen Funktion des Antwortpsalms nicht in Ansatz zu bringen: „[...] wenn die Kirche betet, singt oder handelt, (wird) der Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt, auf daß sie ihm geistlichen Dienst leisten und seine Gnade reichlicher empfangen.“

¹⁸⁵ Vgl. AEM 36; PEML 19; FG S. 334.

¹⁸⁶ Vgl. AEM 39.

fall des Antwortpsalms sehen unsere liturgischen Bücher ohnehin auch unter den ungünstigsten Voraussetzungen, was die Fähigkeiten einer Gemeinde betrifft, nicht vor! Er darf – so die Sonderregelung des deutschen Meßbuchs – „im Notfall“ höchstens „durch einen anderen dazu geeigneten Gesang ersetzt werden“, nie jedoch völlig entfallen! Im Laufe der Zeit sollte sich daher jede Gemeinde ein Repertoire an Kehrversen aneignen, so daß sie den jeweils im Lektionar angegebenen Antwortpsalm oder doch zumindest die im Anhang des Meßlektionars angebotenen Commune-Texte für die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres und die verschiedenen Gruppen von Heiligenfesten singen kann.¹⁸⁷

Was den Ersatz des Antwortpsalms durch „einen anderen dazu geeigneten Gesang“¹⁸⁸ betrifft, so sind an dessen Auswahl hohe Anforderungen zu stellen: Es muß sich dabei um einen Gesang handeln, der wirklich als eine inhaltlich auf die verkündete Lesung abgestimmte Antwort der Gemeinde begriffen werden kann. An dieser Stelle irgend etwas, z. B. ein kirchenjahreszeitlich geprägtes Lied, zu singen, wird dem, was der Antwortpsalm will, nicht gerecht. Nur etwa weil man sich in der Weihnachtszeit befindet, nach der Lesung irgendein Weihnachtslied zu singen, ist ein Überbleibsel jener zurückliegenden Epoche der Liturgiegeschichte, in der das Tun der Gemeinde nicht als wesentlich für die Feier der Liturgie erachtet wurde. Ihre Rolle wurde lediglich als „der Messe beiwohnen“ verstanden, weshalb sie sich – während der Klerus „die Messe zelebrierte“ – mit privatem Gebet oder gemeinsamem Gesang beschäftigte. So kam es zum „Übersingen“ der Messe mit mehr oder weniger passenden Liedern.¹⁸⁹ Diese Zeiten sollten eigentlich ein für allemal überwunden sein und nicht in einer Liedauswahl fortleben, die nicht auf den liturgischen Ort und die spezifische Funktion eines bestimmten Gesanges achtet!

Wenn man also von der Möglichkeit, den Antwortpsalm durch ein Lied zu ersetzen, Gebrauch machen muß, dann sollte dieses Lied wirklich zur Lesung passen.

Den Gemeinden wäre zudem die Bedeutung der Psalmen für unseren christlichen Gottesdienst in geeigneter Weise zu erschließen und für entsprechendes Verständnis zu werben. Mit dem Psalter verwenden wir jenes Gebetbuch, aus dem schon unser Herr Jesus Christus zeit seines Lebens gebetet hat. Zudem sind die Psalmen Offenbarungswort: Wir bedienen uns beim Antwortpsalm somit des Wortes Gottes selbst, um Gott auf sein Wort zu antworten. So realisiert sich, was Paulus in Röm 8,26 anspricht: „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.“

(3) Deutlicher zu profilieren, wären Phasen der Stille im Wortgottesdienst, wie sie PEML 28 dringend empfiehlt. Nach der Lesung braucht es eine Zeit zum persönlichen Bedenken der gehörten Schriftlesung, damit aus dieser Beschäftigung mit dem Wort

¹⁸⁷ Vgl. auch PEML 21: „In jedem Kulturkreis muß alles getan werden, was den Gesang der Gemeinde fördern kann; vor allem soll all das ausgeschöpft werden, was die Leseordnung für die Meßfeier an Möglichkeiten für Kehrverse zu den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres vorsieht.“

¹⁸⁸ Vgl. FG S. 335.

¹⁸⁹ Vgl. dazu auch N. BOSSLET, Nicht mehr zeitgemäß. Die Schubertmesse – Beispiel eines überholten Liturgieverständnisses. In: GD 28 (1994) 12f.

Gottes eine echte Antwort darauf erwachsen kann. Der gelegentliche Ersatz des Antwortpsalms durch heiliges Schweigen oder meditatives Orgelspiel, was in verschiedenen Publikationen empfohlen wird¹⁹⁰ und durch die Rubrik Nr. 23 des Meßbuchs zur Wortliturgie der Ostervigil¹⁹¹ gedeckt ist, ist keine gute Lösung. Die Korrelation von persönlichem, stillem Bedenken der Schriftlesung und gemeinsamer Antwort in Form des Psalms stellt ja gerade ein Konstitutivum der Wortliturgie dar. Von dieser Korrelation hängt die Lebendigkeit und Echtheit der gefeierten Wortliturgie ab. Die Rubrik Nr. 23 zur Wortliturgie der Ostervigil ist daher nicht auf die Wortliturgie der Messe zu adaptieren, sondern im Gegenteil ihrerseits entsprechend zu revidieren.

(4) Im Blick auf die derzeit geplante Überarbeitung unseres Meßbuchs für eine dritte Auflage sind als Konsequenz der vorliegenden Studie weitere Wünsche anzumelden.

– Die betreffenden Nummern der AEM (AEM 33. 36) sind angesichts der sie präzisierenden Aussagen der PEML von 1981 zur Funktion des Psalms nach der (ersten) Lesung so zu überarbeiten, daß die Funktion des Antwortpsalms als Antwort auf die Lesung deutlicher zum Ausdruck kommt.

– Die absolut unangemessene Bezeichnung *Zwischengesang* ist endgültig aus dem Meßbuch zu eliminieren.

– In die *Feier der Gemeindemesse* sollte eine Rubrik aufgenommen werden, die in knappen Worten das Anliegen und die Grundstruktur der Wortliturgie anspricht und über die Funktion des Antwortpsalms als Reaktion der Gemeinde auf das ihr verkündete Wort Gottes informiert. Desgleichen wäre in dieser Rubrik auf das Erfordernis und die Bedeutung der Stille nach der Lesung hinzuweisen, und zwar nicht wie bisher nur als Kann-Bestimmung, sondern als nachdrückliche Forderung. Nach den Hinweisen zur Verkündigung der ersten Lesung und zur Akklamation nach der Lesung könnte eine solche Rubrik folgendermaßen lauten:

Im Wortgottesdienst hält Gott Zwiesprache mit seinem Volk. Nach der Lesung wird daher eine Zeit der Stille gehalten, um Gottes Wort zu bedenken. Danach folgt der Antwortpsalm, mit dem die Gemeinde auf das vernommene Wort Gottes reagiert und ihm singend antwortet.

Im Anschluß an diese Rubrik würden dann Hinweise zum Vollzug des Antwortpsalms und zu den Auswahlmöglichkeiten folgen.

– Der solistische Vortrag des Antwortpsalms durch den Psalmisten (Kantor) ohne Beteiligung der Gemeinde, wie ihn die AEM und die PEML derzeit als – freilich nachgeordnete – Möglichkeit vorsehen¹⁹², entspricht der Intention des Antwortpsalms nur mit Einschränkung, da die Gemeinde auf diese Weise an der Artikulation ihrer Reaktion auf das Wort Gottes nicht aktiv, sondern lediglich zuhörend beteiligt ist. Diese Vollzugsform sollte daher deutlicher als bisher als nachrangige Möglichkeit qualifiziert und nur für jenen Fall vorgesehen werden, daß eine Gemeinde überhaupt nicht in der Lage ist, einen Kehrvers zu singen.

Umgekehrt wäre die Möglichkeit, den Antwortpsalm ohne Kehrvers ganz von der Gemeinde singen zu lassen, für kleinere und entsprechend geübte Gottesdienstgemeinden deutlicher herauszustreichen.

¹⁹⁰ Vgl. exemplarisch EMMINGHAUS (s. Anm. 13) 205 (ebd. ⁵1992: 210).

¹⁹¹ Vgl. Meßbuch (s. Anm. 112) [86]: „Statt des Antwortpsalms kann auch eine Zeit der Stille gehalten werden [. . .].“

¹⁹² Vgl. AEM 36; PEML 20.

(5) In Anbetracht der aufgezeigten Funktion des Antwortpsalms wären auch die in der AEM und in der *Feier der Gemeindemesse* genannten Auswahlmöglichkeiten für den Gesang des Antwortpsalms zu überprüfen.¹⁹³ Sie sollten nicht als gleichwertige Möglichkeiten aufgezählt werden, ihre Nennung sollte vielmehr Präferenzen erkennen lassen.

– Dem im Meßlektionar bei der Lesung angegebenen Psalm sollte absoluter Vorrang eingeräumt werden, da von all den genannten Möglichkeiten nur er inhaltlich exakt auf die Lesung abgestimmt ist.

– In zweiter Linie ist für die „Commune-Texte für den Gesang des Antwortpsalms“ im Anhang des Meßlektionars zu plädieren, die einer Gemeinde helfen können, sich nach und nach ein größeres Repertoire von Antwortpsalmen anzueignen.

– Bedenken sind gegen die beiden weiteren Möglichkeiten anzumelden, die daher, was ihre Empfehlung im Meßbuch anbelangt, deutlicher hinter die beiden bisher behandelten zurücktreten sollten. Der Gesang des Graduale aus dem *Ordo Cantus Missae* ist aufgrund seiner kunstvollen melodischen Verzierungen für eine Gemeinde unmöglich¹⁹⁴; er erfordert eine musikalisch sehr gut geschulte Schola. Die Gemeinde bleibt somit vom Vollzug des Antwortpsalms, der doch ihre Reaktion auf das Wort Gottes zum Ausdruck bringen soll, ausgeschlossen! Sie ist in diesem Fall lediglich rezeptiv, nicht aktiv beteiligt. Zudem fehlt den dort vorgesehenen Gesängen teilweise der inhaltliche Bezug zur Lesung.¹⁹⁵ Die Verwendung des *Graduale simplex* ermöglicht zwar eine größere Teilnahme der Gemeinde, da dort melodisch einfachere Kehrverse enthalten sind, es fehlt aber auch hier z. T. die Abstimmung auf die Lesung. Die Gesänge des *Graduale simplex* weisen eher De-tempore-Charakter auf.¹⁹⁶

(6) Für die Durchschnittspraxis bleibt zu hoffen, daß der Antwortpsalm zunehmend in seiner Bedeutung für das Gesamtgefüge des Wortgottesdienstes erkannt und im gottesdienstlichen Leben unserer Gemeinden entsprechend praktiziert wird. Zu wünschen wäre, daß der „Verliederlichung“ unserer Liturgie unter Berufung auf den Notfall entgegengewirkt wird und statt dessen das Psalmensingen eine Neubelebung und geistliche Erschließung in unseren Gemeinden erfährt.

¹⁹³ Vgl. AEM 36; FG S. 334f.

¹⁹⁴ Auch die Sprachbarriere, die durch das Latein für die Mehrzahl der Gläubigen gegeben ist, ist zu bedenken!

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch HUCKE, Teilnahme (s. Anm. 13) 198; VERHEUL (s. Anm. 17) 174.

¹⁹⁶ Vgl. dazu auch HUCKE, Teilnahme (s. Anm. 13) 198; VERHEUL (s. Anm. 17) 175.

Günter Duffrer, Mainz

Christuslob – das gesungene Stundenbuch in deutscher Sprache¹

Dieser Beitrag kann nur einen Überblick geben über die sechs Jahrzehnte einer spannenden Entwicklung. Das vorhandene Archivmaterial (im folgenden: „Archiv P. Maurus“ genannt) zeigt an diesem Beispiel des Seckauer Offiziums ein Stück Kirchengeschichte auf. Im Umfeld der Vorbereitung und Nachbereitung des II. Vatikanischen Konzils überstürzten sich im Zusammenhang mit der Liturgiereform die Fragen nach dem Beten des Stundengebetes mit seinen sprachlichen, musikalischen, theologischen und spirituellen Problemen. Dabei spielt eine große Rolle die Frage des Singens in der Verbindung mit der sog. „Deutschen Gregorianik“. Die Handlungsweise kirchlicher Behörden unter drei verschiedenen Päpsten: Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI., gibt dem ganzen Geschehen einen besonderen Akzent. Dies alles ausführlich darzustellen, muß einer weiteren ausführlicheren Arbeit vorbehalten bleiben.

I. Das Volksbrevier der Abtei Seckau

Im Jahr der Machtergreifung in Deutschland durch Adolf Hitler 1933 wurde von dem Seckauer Mönch, Pater Hildebrand Fleischmann, das Volksbrevier der Abtei Seckau herausgegeben. In einem Artikel der Seckauer Hefte: „Unser Volksbrevier“, stellt P. Fleischmann dieses Volksbrevier vor. Er bringt es in Verbindung mit dem berühmten Volksmeßbuch von P. Anselm Schott OSB, der „hier in Seckau an seinem Buch gearbeitet und seine ersten Arbeiten auf auseinandergeschnittene Briefumschläge geschrieben“² hat. Der „Schott“ sollte den Laien eine verständnisvolle Teilnahme an der heiligen Opferfeier ermöglichen. „Etwas ganz Ähnliches haben wir nach 50 Jahren unternommen. Wir wollen den Laien aller Berufe durch ein ganz einfaches kleines Laienbrevier eine Teilnahme am Gotteslob der Kirche ermöglichen.“³ Fleischmann erinnert an andere, ähnliche Veröffentlichungen: „Die Laienbreviere von Stephan, Parsch und Maria Laach haben viele dankbare Beter gefunden, aber Umfang und Preis dieser Breviere gestatten nicht allen ihren Gebrauch. Es fehlte noch ein Brevier, das klein, einfach und billig ist und doch das Wesentlichste vom Reichtum des Breviers erschließt, d. h. es fehlte uns ein Volksbrevier.“⁴

Das Volksbrevier erlangte in einem Jahr drei Auflagen und erreichte vor Hitler (gemeint ist wohl Hitler in Österreich 1938) das 40. Tausend.

¹ Die Erstveröffentlichung dieses Artikels findet sich in: Seckauer Hefte Nr. 12 (1993) 10–16 und Nr. 13 (1994) 12–20, mit dem Untertitel: „Der lange Weg vom Seckauer ‚Officium Divinum Parvum‘ (1933) bis zur römischen Konfirmierung des ersten muttersprachlichen Kleinoffiziums (1980)“.

² SH 4 (1934) 167. 168.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

2. Das „Officium Divinum Parvum“

In einem „Exposé“⁵ über „die Geschichte meines Breviers“ vom 4.10.1951 schreibt Fleischmann zur Genesis seines „Offizium Divinum Parvum“ (Abkürzung: ODP), das zusammen mit dem Volksbrevier erschienen war: „Gedrängt und beauftragt von Schwesternkongregationen und nach Rücksprache mit allen deutschen, österreichischen und Schweizer Bischöfen habe ich im Jahr 1933 ein Volksbrevier und ein Schwesternbrevier herausgegeben.“ Zweifellos hat ein Brief von Pius Parsch P. Fleischmann sehr bestärkt.

Pius Parsch, Klosterneuburg, an Fleischmann am 8. Februar 1932:

„Ew. Hochwürden. Innigen Dank für Ihr wertcs Schreiben vom 6. ds. Mts. Ihr Beginnen, für Brüder und Ordensschwester ein verkleinertes Stundengebet zu schaffen, ist überaus lobenswert und ich bringe dieser Sache schon seit Jahren mein ganzes Interesse entgegen. Das ‚Marianum‘ ist bei aller Verbreitung ein recht armseliges Brevier. Ich gehe noch weiter: dieses verkleinerte Stundengebet, das aber die Poesie und den Rhythmus des großen haben muß, könnte allmählich zum offiziellen Laienbrevier erhoben werden. Anglikaner haben ein Laienbrevier, wir Katholiken haben keines. Wenn ich noch etwas über die Gestaltung sagen möchte, so müßten bestimmte Grundsätze festgehalten werden und die Verkürzung organisch durchgeführt werden [. . .] Ich bringe der Sache großes Interesse entgegen [. . .]

Ihr in Christo ergebener gez. Pius Parsch.“⁶

In dem erwähnten Exposé vom 4.10.1951 schreibt Fleischmann weiter: „Das Schwesternbrevier erreichte, wie das Volksbrevier, noch vor Hitler das 40. Tausend. Es gingen Breviere so rasch ab, daß wir nicht schnell genug nachdrucken und nachliefern konnten [. . .] In der Hitlerzeit wurden beide Bücher viel verlangt, ohne daß wir sie liefern konnten. Mein Offizium Divinum war bereits ins Englische übersetzt und wurde während des Krieges in allen Sprachen verlangt.“⁷

Die Verbreitung des ODP nach dem Krieg nahm rasant zu. Fleischmann berichtet im erwähnten Exposé, daß es den liturgischen Referenten der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Stohr (Mainz) und Bischof Landersdorfer (Passau), im Zusammenhang mit der Liturgischen Kommission ein großes Anliegen war, das Volks- und Schwesternbrevier als ein einziges Buch zu bearbeiten. Das geschah. Die erste Auflage des völlig neu bearbeiteten ODP, herausgegeben von Herder/Pustet vom 1.8.1950 mit 27.000 Exemplaren war in vier Wochen vergriffen. Von 1950 bis 1951 erschienen wiederum vier Auflagen, im ganzen 72.000 Exemplare.

Es ist sicher aufschlußreich zu erfahren, daß es von kirchlicher Seite Bedenken, ja Widerstände gab. Die große Akzeptanz durch die Schwesternkongregationen betrifft

⁵ Archiv P. Maurus.

⁶ Archiv P. Maurus. Das im Brief von Pius Parsch erwähnte „Marianum“ hatte den offiziellen Titel: „Offizium Parvum B. M. V.“ Es war ein stark verkürztes „Stundenbuch“, seit dem 10. Jh. im Gebrauch, mit den sog. „Kleinen Tagzeiten der Mutter Gottes“, nur einer Nokturn und mit Laudes und Vesper. Der Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Offizium ist darin nicht zu erkennen. Die Erlaubnis, das Marianum in deutscher Sprache zu beten, blieb auf wenige Gemeinschaften begrenzt. Dieses sog. Stundenbuch hatte seine Beziehungen zum Kirchenjahr verloren. Selbst das Osterfest kam darin nicht vor. Den jungen Schwestern wurde es als „Pflichtgebet“ in die Hand gedrückt.

⁷ Als P. Fleischmann 1966 starb, hatte sein ODP 14 Auflagen erreicht und war in acht Sprachen übersetzt: Englisch, Französisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Kroatisch, Slowenisch und Norwegisch.

vor allem die Gemeinschaften bischöflichen Rechtes, für die eine römische Approbation nicht erforderlich war. So konnte Fleischmann in seinem Exposé feststellen: „Zu meinem Brevier stehen fast alle deutschen, alle Schweizer und österreichischen Bischöfe.“ Daß bei den deutschen Bischöfen im Text das Wörtchen „fast“ auftaucht, dürfte mit einem Brief von Kardinal Faulhaber zusammenhängen, der im Original vorliegt.

Kardinal Faulhaber (ein Jahr vor seinem Tod) an P. Hildebrand am 17.10.1951:

„Ew. Hochwürden. Bei der Genehmigung des Offizium Divinum (parvum) handelt es sich nicht um eine Aktion der deutschen Bischofskonferenz, sondern um eine Genehmigung durch die zwei liturgischen Referenten, die H. H. Bischöfe von Mainz u. Passau. Eine ausdrückliche Genehmigung zur Einführung nach der Drucklegung ist nicht erfolgt. Der Erzbischof von München ist mit Arbeit so überlastet, daß er zu seinem Bedauern eine Überprüfung des Buches nicht übernehmen kann. Ohne diese Überprüfung ist eine Empfehlung nicht möglich. Mit freundlichen Grüßen gez.: mit ehrerbietigem Gruß M. Card. Faulhaber.“⁸

3. Die reichen Jahre 1950–1960

In den zehn Jahren von 1950 bis 1960 besuchte P. Fleischmann unermüdlich die Mutterhäuser deutscher Sprache, also: in Österreich, Deutschland, Schweiz, Luxemburg, Südtirol. Als Beispiel mögen hier lediglich die Angaben aus dem Jahr 1951 dienen. Von März bis September: Linz, Graz, Stift Lambach bei Wels, München, Bühl/Baden und Paderborn.⁹

Diese Besuche waren in der Regel mit Studententagen und mehrtägigen Kursen verbunden. Dabei ging es P. Fleischmann immer in erster Linie um die geistliche Vertiefung. Das Stundengebet als „Brautlied der Kirche für ihren göttlichen Bräutigam“ klingt durch alle Vorträge hindurch. Wegen seiner angegriffenen Gesundheit und im Ausblick auf die Weiterarbeit hat P. Fleischmann bald seinen Mitbruder aus Seckau P. Dr. Maurus Neuhold OSB als Helfer mitgenommen zu den Tagungen und Kursen. P. Maurus hat dann schon ab 1960 „Schulungs- und Werkwochen“ in eigener Regie übernommen, mittlerweile erweitert durch ein sich immer mehr einarbeitendes Team, dem seit 1968 bis auf den heutigen Tag der Verfasser dieses Artikels angehört.

4. Klarstellungen vor dem Konzil

In den erwähnten zehn Jahre 1950–1960, in denen das ODP reiche Früchte trug, entstand wie von selbst die unausweichliche Frage nach dem Singen des Offiziums. In dieser Zeit gab es in Deutschland zwei Musiker, die sich intensiv mit der Sangbarkeit liturgischer Texte beschäftigten. Es handelt sich um Dr. Walther Lipphardt, Kirchenmusikschule Frankfurt, und Heinrich Rohr, Mainz. Während Lipphardt ein ausgesprochener Musikwissenschaftler war, hat Rohr seine Forschungen konzentriert auf die Harmonie von Sprache und Melodie. Für ihn war es eine Selbstverständlichkeit, daß der Wortakzent der Sprache durch die Melodie nicht beeinträchtigt werden darf, ja daß vielmehr die Melodie dem Text sozusagen zu seiner eigentlichen Aussage verhelfen muß. Rohr ging zurück auf musikalische Formen, deren sich auch der Gregorianische Choral für die lateinische Sprache bediente.

⁸ Archiv P. Maurus.

⁹ Ebd.

Freilich hat man damals in den 50er Jahren solche Feinheiten und ihre Tragweite noch nicht erkannt. Viele Musiker haben diese Bemühungen falsch verstanden. Man sprach von „deutscher Gregorianik“, zumal tatsächlich von einzelnen Kirchenmusikern der Versuch unternommen wurde, gregorianische Melodien, die ihre Prägung von der lateinischen Sprache her bezogen, unverändert der deutschen Sprache zuzuordnen.

Rohr hatte diese Problematik erkannt. Er gestaltete seine Melodien nach den oben erwähnten alten musikalischen Baugesetzen und elementaren Formen, jedoch ausgehend vom deutschen Text und seinem Rhythmus.

Im Jahr 1952 gab der Mainzer Bischof Albert Stohr ein neues Gebet- und Gesangsbuch für sein Bistum heraus. Dort finden sich bereits ausgereifte und für die deutsche Sprache geschaffene Melodien von Heinrich Rohr, die der weiteren Entwicklung und strengen Prüfung bis heute standhielten. So z. B. ist die große Marianische Antiphon „Salve Regina . . .“ in ihrer deutschen Fassung: „Sei begrüßt, o Königin“, musikalisch bereits 1952 im Mainzer Gesangbuch unter der Nr. 520 zu finden. Sie steht unverändert im nachkonziliaren „Gotteslob“ unter der Nr. 571.

Pater Hildebrand erkannte mit sicherem Instinkt die Richtigkeit des Weges, den Rohr eingeschlagen hatte. Er lud Lipphardt und Rohr zu der – man kann heute sagen entscheidenden Tagung – vom 17. bis 19.10.1950 in das Mutterhaus der St.-Josefs-Kongregation in Ursberg bei Augsburg (Kloster Maria Stern) ein. An diesem Kurs nahmen ca. 500 Schwestern aus verschiedenen Kongregationen teil. In einem Referat, das P. Hildebrand als „informatorisches Referat“ auf Wunsch des Limburger Bischofs Kempf, dem Referenten für Kirchenmusik, noch ganz unter dem Eindruck der Ursberger Tagung entwirft, finden sich folgende Sätze: „Weder Rohr noch Lipphardt gehören zu den Heißspornern [sic!] in der deutschen Gregorianik. So hat z. B. Rohr keine seiner Kompositionen geschrieben, ohne vorher einen Auftrag von irgendeiner kirchlichen Stelle bekommen zu haben. Er hat sich auch nicht an den einstimmigen Choral gewagt, ohne vorher jahrelang sich der Komposition von Kirchenliedern zu widmen. Rohr hat ein sehr hohes Künstlerethos, seine Kompositionen sind die Früchte vielen beschaulichen Betens. Rohr verdient als Komponist deutscher Gregorianik großes Vertrauen. Namhafte österreichische Komponisten und Kirchenmusiker schätzen Rohr auch sehr hoch ein.“¹⁰

In diesem Referat, das Fleischmann unmittelbar nach der Ursberger Tagung entworfen hat, findet sich als Resultat „unserer mehrtägigen Übungen und Versuche mit dem Ursberger Schwesternchor“ folgendes Résumé: „Alle sind wir uns einig, daß die Arbeiten von Dr. Lipphardt und Heinrich Rohr sehr beachtenswerte Versuche sind, daß beide auf dem rechten Wege sind, aber auch daß die deutsche Psalmodie noch Mängel aufweise und ausreifen müsse. Es hinge alles von einer ganz einwandfreien Gestaltung des deutschen Textes ab. Bis wir aber einen solchen besitzen, darüber können noch viele Jahre vergehen. Aber die hier geleistete Arbeit müsse auf der jetzigen Basis, die hier gefunden worden ist, weitergeführt werden.“ P. Fleischmann nannte dieses von Bischof Kempf erbetene „informatorische Referat“: „Zum deutschen Choral (nicht liedmäßige Vertonung)“.

Er schickt eine Durchschrift an Kard. Frings mit folgenden Begleitschreiben: „Ursberg, den 27. Oktober 1950 [. . .] Eminenz hatten die Güte, sich für mein Offizium Divinum und besonders auch für dessen gesangliche Seite zu interessieren. Der hochwürdigste Herr Bischof Dr. Kempf bat mich, ihm – als Referenten für Kirchenmusik – ein informatorisches Re-

¹⁰ Ebd.

ferat zu schreiben. Ich erlaube mir, Ew. Eminenz eine Abschrift dieses Referates zu übersenden. Die Ursberger Tagung hat ein sehr starkes Echo gefunden. Es waren 31 Kongregationen vertreten mit insgesamt ca. 500 Schwestern, auch Spirituale und Superiore waren anwesend. Alle haben sie begeistert mitgetan. Bei der Schlußfeier gaben die Generaloberinnen spontan ihre Eindrücke der Tagung kund. Das Urteil der Generaloberin der Celitinnen von Niederaus bei Düren kann als Zusammenfassung aller Urteile gelten: ‚Ich war überrascht, ergriffen und gehe mit einer Fülle heim.‘

Wir arbeiten ernstlich an der Lösung des Problems deutschen Chorals auf dem Gebiet des Stundengebetes und ich erlaube mir, dieses nicht geringe Anliegen dem Wohlwollen Ew. Eminenz zu empfehlen. In aller Verehrung und tiefster Ehrfurcht verbleibe ich Ew. Eminenz in Christo ergebenster gez. H. Fleischmann.¹¹

Leider waren die Ressentiments gegen die musikalische Entwicklung sehr stark. Aus dieser Sicht muß man wohl auch den Brief verstehen, den Kardinal Frings an P. Fleischmann schrieb auf eine Anfrage, ob er, Fleischmann, im Krankenhaus Köln-Hehenlind einen Schwesternkurs halten dürfe.

Kardinal Frings an P. Fleischmann:

„Köln, 7.8.1951: Sehr verehrter Herr Pater, Sie werden wissen, daß ich und die in meiner Diözese maßgeblichen Musiker Gegner der ‚deutschen Gregorianik‘ sind. Wenn die Schwestern Choral singen wollen – und das begrüße ich sehr – sollen sie es in lateinischer Sprache tun. Es tut mir daher leid, meine Zustimmung zu der geplanten Tagung in Hohenlind vom 12.–14. September nicht geben zu können. Ich bitte mir das nicht zu verübeln und bin mit besten Empfehlungen Ihr ergebener gez. † Card. Frings, Erzbischof von Köln.“¹²

Zu solchen, die Nerven zermürbenden Aufgaben wäre auch noch ein ärgerlicher Vorgang zu erwähnen, der nur kurz gestreift werden soll. Romano Guardini hat bekanntlich 1949 eine wertvolle Psalmenübersetzung geschaffen.¹³ Es stellte sich bald heraus, daß sie für die Sangbarkeit etliche Probleme heraufbeschwor. Fleischmann, vielleicht in einer gewissen Naivität, hat für die bessere Sangbarkeit etwa 40 Stellen, die selbstverständlich nicht den Inhalt betrafen, geringfügig abgeändert. Das gab großen Ärger, sodaß Guardini nur mit seinem Rechtsanwalt über diese Sache mit Fleischmann verhandelte. Harte Briefe wurden herüber und hinüber gewechselt. Die ganze leidige Angelegenheit wird dann am 12.11.1950 bereinigt und von dem guten Ergebnis werden verständigt Bischof Stohr, Guardini, der Kösel-Verlag als Herausgeber der Psalmenübersetzung und P. Fleischmann. Offensichtlich hat sich Prälat Johannes Wagner, Trier, der Fleischmann harte Vorwürfe gemacht hatte, selbst um Bereinigung der Sache bemüht.¹⁴

Tatsächlich hat P. Fleischmann Guardini sehr geschätzt, was aus einem Brief an Prof. Theodor Schnitzler, Köln, hervorgeht: „Guardini ist ein Sprachschöpfer, aber in Prosa, er ist Prosaschriftsteller, er hat ja keine Gedichte veröffentlicht [. . .] Das spürt man an seinen Psalmen immer wieder. Sie sind sprachlich etwas Großes [. . .].“¹⁵

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Deutscher Psalter nach der lateinischen Ausgabe Papst Pius' XII. München 1949.

¹⁴ Der Direktor für den Bereich Theologie im Herder Verlag, Herr Hubert Schlageter, der das Wachstum des ODP von Anfang bis heute sachkundig, maßgeblich und freundschaftlich begleitet, informierte mich anl. eines Telefongesprächs am 14.10.93, daß diese Versöhnung in der Benediktinerinnen-Abtei Herstelle zustande kam und er, Schlageter, selbst beteiligt war.

¹⁵ Archiv P. Maurus. Aus verschiedenen vorliegenden Briefen (Archiv P. Maurus) zeigt sich die geistige und geistliche Größe der betroffenen Persönlichkeiten: Guardini, Fleischmann, Kardinal

5. Auf dem Weg zum gesungenen Christuslob – im Umfeld des Konzils

Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres am 18. März 1992 schenkten wir Heinrich Rohr ein Album, in dem die wichtigsten Daten aller Offiziums-Werkwochen festgehalten sind. Es ist die Zeit von 1962 bis 1969, in der sich die Fleischmann-Schulungen zu vollen Wochen entwickelten (Montag abend bis Montag früh).

Der Beginn dieser Etappe fällt beinahe exakt zusammen mit der Veröffentlichung des ersten Konzilsdokumentes, der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (deutscher Titel: Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie, deutsche Ausgabe am Tag der Promulgation am 4.12.1963). Hierin findet sich der hochbedeutsame Artikel 98 über den Vollzug von Klein-Offizien. Er sollte für die Weiterentwicklung des Fleischmann-Offiziums ausschlaggebend sein:

„Die Mitglieder von Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften aller Art, die kraft ihrer Konstitution einzelne Teile des Stundengebets verrichten, vollziehen öffentliches Gebet der Kirche.

Auch dann vollziehen sie öffentliches Gebet der Kirche, wenn sie kraft ihrer Konstitution ein ‚Kleines Offizium‘ rezitieren – nur muß dieses nach Art des (allgemeinen) Stundengebets angelegt und ordnungsgemäß approbiert sein.“¹⁶

Selbstverständlich stand nach Veröffentlichung des Konzilsdokumentes über die Liturgiereform deren eigentliche Verwirklichung noch aus. Diese sich auf Jahre hinziehende Arbeit übernahm eine Kommission aus Fachkräften, Frauen und Männer aus aller Welt mit dem Namen: „Concilium ad exsequendam constitutionem de sacra Liturgia“. Diesem Concilium war nun auch die Reform des Großen Stundengebets aufgegeben. Sie war logischerweise notwendig, bevor man an die Auswertung von Art. 98 für die Kleinbreviere gehen konnte. Man kann sich auch vorstellen, daß alle Kongregationen, die kleine Offizien beteten, besonders die Gemeinschaften päpstlichen Rechts, sich um diskrete oder indiskrete Auskünfte bemühten. Die Korrespondenzen, die im Zusammenhang mit dem ODP von P. Fleischmann geführt wurden, müssen in diesen Ausführungen nicht detailliert ausgebreitet werden.¹⁷

Selbstverständlich waren die Bearbeiter und Herausgeber zusammen mit den über 100.000 Schwestern schon vor dem Konzil höchst interessiert, eine Gesamt-Approbation dieses so erfolgreichen Werkes zu erreichen. Der Rektor des Deutschen Kollegs „S. Maria dell’Anima“, Prälat Jakob Weinbacher, war in dieser Sache sehr bemüht, zumal der Papstwechsel Pius XII. – Johannes XXIII. neue Ausblicke gewährte. So läßt ein Brief von Rektor Weinbacher zwar Gutes vermuten, läßt aber doch die Unsicherheit der Religiösen-Kongregation erkennen.¹⁸

Erst als die nachkonziliare Arbeit zu der glücklichen Verbindung von Riten-Kongregation und Sakramenten-Kongregation in eine „Gottesdienst-Kongregation“ führte, konnte man wieder klarer sehen, wie die Dinge liefen.

Der Sekretär der neugebildeten Gottesdienst-Kongregation Annibale Bugnini konnte Gerüchte aus dem Bereich der Religiösen-Kongregation dementieren, ein kleines Offizium für die Gesamtkirche sei in Bearbeitung. Der glückliche Umstand, daß alle litur-

Frings, Bischof Kempf, Johannes Wagner, die nach Beilegung von Streitpunkten ihr Bedauern aussprachen bis zur Bitte um Vergebung (Fleischmann!) für Reaktionen, die innerhalb des Streits in Briefen festgeschrieben worden waren.

¹⁶ II. Vaticanum, SC 98.

¹⁷ Archiv P. Maurus.

¹⁸ Ebd.

gischen Bücher der Gottesdienst-Kongregation anvertraut waren, führte jetzt zu einer größeren Sicherheit.

Das kleine Offizium von P. Fleischmann konnte sich weiterentwickeln. Es zeigte ja jene Tendenz, die eindeutig mit den Bestrebungen der nachkonziliaren Arbeit auf einer Linie lag. Die Straffung, die Fleischmann von Anfang an vornahm, um sein Offizium zu schaffen, bestand ja nicht darin, daß man einfachhin Teile gestrichen hat. Schon Pius Parsch hat in seinem zu Anfang erwähnten Brief von einer „organischen Verkürzung“ gesprochen. Genau dieses Prinzip stand nun aber Pate bei der großen Brevier-Reform, sodaß das jetzt nachkonziliare Stundenbuch gegenüber dem vorkonziliaren geradezu selbst als ein „Offizium Parvum“ bezeichnet werden darf. Geradezu providentiell war der Gedanke jener vorkonziliaren Jahre, ein Laienbrevier zu schaffen. Bei dem vorkonziliaren Gedanken für ein „Laienbrevier“ ging es ja keineswegs darum, das „Priesterbrevier“ von einem „Laienbrevier“ spezifisch zu unterscheiden. Es ging vielmehr um das eine Volk Gottes, das gemeinsam in seinem Stundengebet Gott lobt.

Im Konzil wird dann ausdrücklich formuliert: „Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit dem Priester, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein.“¹⁹

„Das Stundengebet ist nach alter christlicher Überlieferung so aufgebaut, daß der gesamte Ablauf des Tages und der Nacht durch Gotteslob geweiht wird. Wenn nun die Priester und andere kraft kirchlicher Ordnung Beauftragte oder die Christgläubigen, die zusammen mit dem Priester in einer approbierten Form beten, diesen wunderbaren Lobgesang recht vollziehen, dann ist das wahrhaft die Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht, ja es ist das Gebet, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet.“²⁰

Bemerkenswert, daß die Formulierung von der „Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht“ die geistliche Kernaussage von P. Hildebrand Fleischmann war. Der Kommentator der Liturgie-Konstitution im LThK, P. Josef Andreas Jungmann, sagt u. a. zum Art. 100: „[. . .] Daß Laien, die die entsprechende Vorbereitung besitzen, darüber hinaus zur Verrichtung des kanonischen Offiziums eingeladen werden, entspricht dem hohen Rang der darin aufgespeicherten Gebetsüberlieferung und schließlich auch der ekklesialen, nicht auf bestimmte Stände eingeschränkten Natur des Stundengebetes.“²¹ Im Kommentar zu Art. 84 der Liturgie-Konstitution legt P. Jungmann noch einmal das Anliegen dar, das von vielen Bischöfen in der Konzilsaula vorgetragen wurde, nämlich die Anpassung der Dauer eines Offiziums an die Situation einer betenden Gemeinschaft, angefangen von Mönchskonventen bis hin zu den in der apostolischen Seelsorgsarbeit überlasteten Priestern. Jungmann faßt dies in seinem Kommentar so zusammen: „Ist so die grundsätzliche Basis einer monastischen Offiziumsordnung unerschüttert stehengeblieben, so sind doch, wie wir sehen werden, an den meisten Stellen, wo es nur anging, Zugeständnisse an das besagte Anliegen gemacht worden.“²²

6. Das *Officium Divinum Parvum* als Klein-Offizium im Sinn des Zweiten Vatikanums

Man muß es als eine außergewöhnliche Tatsache herausstellen, daß in all diesen Jahren hohen Wellengangs und großer Fluktuation der Meinungen P. Fleischmann und

¹⁹ II. Vaticanum, SC 100.

²⁰ SC 84.

²¹ LThK, Konzil I, 86.

²² Ebd., 77.

nach ihm P. Maurus die Werkwochen zum Klein-Offizium kontinuierlich fortführten. Begann dies schon, wie gezeigt, vor 1950, so war seit Ursberg ein Weg beschritten, der bis zum heutigen Tag keinen Umweg zu machen brauchte. So wurde durch die schrittweise und intensive Einführung der Schwestern in die Form und in den Inhalt des Stundenbuchs, vor allem auch in die Psalmenfrömmigkeit, eine Idealvorstellung erfüllt, die man erst nach dem Konzil entdeckte und für die Einführung des neuen Großen Stundenbuches plante. Man schuf nämlich vor der endgültigen Drucklegung sog. „Studienausgaben“, die, wie es der Name sagt, zum „Studieren“, nicht nur am Schreibtisch, gedacht waren.

Im Jahr 1970 erschien eine solche Studienausgabe des neuen Großen Stundenbuches unter dem Titel: „Neues Stundenbuch, ausgewählte Studentexte für ein künftiges Brevier“ (Herder 1970). Dort heißt es im Vorwort: „[. . .] Hier werden ausgewählte Studentexte nicht für den Schreibtisch, sondern für die praktische Erprobung geboten.“ Alle Beter werden in diesem Vorwort eingeladen, ihre „gewonnenen Erfahrungen, positive wie negative, ihre Kritik an den Texten und ihre Verbesserungsvorschläge schriftlich einem der liturgischen Institute mitzuteilen.“²³

Wie notwendig wäre es gewesen, tatsächlich echte Studientage oder auch Werkwochen anzubieten, um diese Reform „gründlich“, d. h. von Grund auf, also aus jener Tiefe, wo die Quellen entspringen, durchzuführen. Das aber geschah nicht und konnte vermutlich in der Hektik dieser Jahre nicht vom Zaun gebrochen werden. Anders das stille Wachsen des ODP bis hin zum „Christuslob“ – ein Geschenk, für das wir Gott immer neu Dank schulden.

In diesem Zusammenhang darf ein Wort des Prälaten Johannes Wagner zitiert werden, der in den 50er Jahren dem Fleischmann-Offizium zunächst reserviert gegenüberstand, weil er es, wie er im nachfolgenden selbst sagt, lediglich vom Lesen kannte. In einem Brief an P. Fleischmann vom 18.2.1952 schreibt Wagner: „Ich habe mir neulich die Zeit genommen und einmal einen ganzen Tag in einem Mutterhaus zugebracht, in dem ihr Officium gebetet wird. Ich bin sehr angetan davon und werde das Experiment wiederholen, um nach und nach doch einen großen Teil Ihres Officiums im Vollzug kennenzulernen. Das ist ja doch etwas anderes, als wenn man es bloß liest. Mit herzlichen Grüßen Ihr gez. Dr. Wagner.“²⁴

Gültige Worte für alle Zeiten! Ob es wirklich nicht doch möglich gewesen wäre, in Studientagen oder -wochen das neue Brevier im Vollzug kennenzulernen? Diese Chance ist verpaßt. Jedenfalls machte das Leitungsteam der Schwesternwochen die Erfahrung, daß es gerade in der nachkonziliaren Zeit notwendig war, am bewährten Modell der Schulungswochen (jährlich, und manchmal zweimal im Jahr) festzuhalten. Die Schwestern (nie unter 100, oft bis 150) erkannten die Kraftquelle, die in diesen Wochen ihr Leben bereicherte. Häufig konnte man die Bemerkung hören: Das sind echte Exerzitionen!

Die Schulungswochen nach Ursberg waren besonders geprägt davon, daß das Offizium nicht mehr gesprochen, sondern durchweg gesungen wurde. Pater Maurus zusam-

²³ Die Bezeichnung „Studentexte“ wurde übrigens für alle, zunächst „ad experimentum“ erschienenen liturgischen Bücher, wie z. B. Meßbuch und Lektionare, verwendet.

²⁴ Archiv P. Maurus.

men mit Heinrich Rohr übernahmen nahtlos die geistliche Intensivierung nach dem Tod von Pater Fleischmann.²⁵

7. Erste musikalische Veröffentlichungen

In den Jahren 1951–1958 erschienen: „Gesänge zum Officium Divinum“ im DIN-A5-Hochformat, herausgegeben von P. Hildebrand Fleischmann OSB, bearbeitet im Auftrag des Herausgebers von Walther Lipphardt und Heinrich Rohr, Christophorus Verlag, Freiburg.²⁶

Eine wichtige Rolle spielte auch die Entscheidung der EGB-Kommission, die Psalmodiemodelle nach dem Vorschlag von Heinrich Rohr zu übernehmen und dabei die bewährten „modi“ der lateinischen Psalmodie zugrunde zu legen. Die in diesen Jahren neugeschaffene Psalmenübersetzung für den ökumenischen Bibeltext konnte mit diesen Psalmtönen in eine gute Verbindung gebracht werden.

1960 erschienen die Vespren als „Gesänge zum Officium Divinum“ (Obertitel), Christophorus Verlag, Freiburg. In der handlichen Form eines Gebetbuches fanden sich darin die Vespren für die Sonn- und Festtage zum Singen eingerichtet. Während die Melodien in den Heften der „Gesänge zum Officium Divinum“ noch in der Weise des Gregorianischen Chorals notiert waren, also quadratische Choralnoten mit Neumen, heißt es im Vesperbüchlein, daß auf vielfachen Wunsch die moderne Notierung übernommen wurde. Diese Notierung blieb dann erhalten bis zum heutigen Tag. Sie hat sich bewährt und ist für viele Organistinnen und Sängerinnen leichter zu vollziehen. Auch das „Gotteslob“ hat aus gleichen Gründen diese Form übernommen.

In der gleichen Aufmachung erschien 1967, noch immer mit dem Obertitel: „Gesänge zum Officium Divinum“: Laudes für die Sonn- und Festtage mit den Benedictus-Antiphonen das Jahr hindurch (Christophorus, Freiburg). Aus dem Vorwort erkennt man deutlich eine Entwicklung, die von der nachkonziliaren Zeit beeinflusst ist: „Wunsch der Kirche in der Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie ist es, daß im Officium dem Singen der Vorzug vor dem bloßen Sprechen gegeben wird als Ausdruck der bräutlich liebenden Kirche. Diesem Wunsch entsprach das Bedürfnis vieler Schwestern-Kongregationen.“ Die Melodien für das Vesper- sowie für das Laudesbüchlein und für alle späteren Veröffentlichungen sind also allesamt von Heinrich Rohr.

Als im Jahr 1967 ein eigenes Büchlein mit dem Titel „Matutin“ herauskam, geschah dies wohl hauptsächlich aus dem Grund, es als Supplement zu betrachten im Zusammenhang mit der noch fälligen Ergänzung, damit die ehemaligen Hefte „Gesänge zum Officium Divinum“ nun auch in dieser handlichen Form und in der modernen Notierung lückenlos vorlagen.

²⁵ P. Fleischmann wurde heimgerufen am 25.7.1966 in der Klinik St. Agnese in Muralto/Locarno bei den Ingenbohrer Kreuzschwestern. Genau an seinem Sterbetag begann die jährliche Werkwoche im Exerzitienhaus St. Paulus in Leitershofen bei Augsburg mit 125 Schwestern.

²⁶ In Heft 5 der „Gesänge . . .“ 1958 wird als Bearbeiter nur noch Heinrich Rohr genannt. W. Lipphardt, der noch zu Beginn der Arbeit am „Einheitsgesangbuch“ (Arbeitstitel EGB) mitarbeitete, starb 1981. Lipphardts Versuche, Neumen des Greg. Chorals mit deutschem Text zu verbinden, konnte sich nicht durchhalten.

8. Das erste „Christuslob“

Tatsächlich aber zeichnete sich jetzt schon im Zusammenhang mit jener, schon öfter erwähnten organischen Verkürzung ein verändertes Klein-Officium ab. Das Singen war den Schwestern mittlerweile zur zweiten Natur geworden, sodaß P. Maurus, sicher ganz im Sinne seines heimgegangenen Mitbruders Fleischmann, ein Klein-Officium vorschwebte, das die beiden Angelhoren Laudes und Vesper zum Singen für jeden Tag enthielt.

Mittlerweile kannte man den Aufbau und die Texte des in Rom erarbeiteten Großen Stundenbuches und war somit in der Lage, parallel vorzugehen. Allerdings schien es, vor allem auch musikalisch, als eine Überforderung, den Schwestern Psalmen und Antiphonen für vier Wochen zuzumuten. 1969 liegen deshalb die Melodien für zwei Wochen für alle Laudes und Vespere vor.

Die eiserne Energie und Zähigkeit von P. Maurus und seine Überzeugung, daß sich das Werk von P. Fleischmann auf dem richtigen Weg befand, waren notwendig für die „Neugeburt“ des Klein-Officiums.

Es ist ein bleibendes Verdienst der großen Schwesternkongregation der Vinzentinerinnen von Untermarchtal, daß sie sich bereit erklärten, dieses neue Klein-Officium als ihr eigentliches Stundenbuch zu übernehmen. Damit waren auch die Wege für den Druck geebnet.

In der Woche vom 27.5. bis 3.6.1969, im neugebauten Mutterhaus der Franziskanerinnen in Olpe im Sauerland, fand P. Maurus mit dem Vorschlag, das neue Buch „Christuslob“ zu nennen, die volle Zustimmung der Schwestern.²⁷

So erschien 1969 zum Advent die erste Ausgabe des „Christuslob am Morgen und Abend“, Kurzausgabe des Officium Divinum Parvum von P. Hildebrand Fleischmann OSB, neu bearbeitet und erweitert von Maurus Neuhold OSB und Heinrich Rohr, Christophorus Verlag, Freiburg. Jetzt endlich hatten die Schwestern ihr vollständiges, singbares Officium in der Hand. Schon im Advent 1971 erscheint die fünfte Auflage. Was die Approbation betraf, so beriefen sich die Herausgeber im Vorwort auf die Approbation des vollständigen Officium Parvum von P. Fleischmann, die im Jahr 1964 erfolgte. Es heißt im Vorwort des „Christuslob am Morgen und Abend“:

„Dieser Kurzausgabe kommt somit die Approbation für den liturgischen Gebrauch zu, die von der Vollversammlung der deutschen Bischöfe am 6. November 1964 in Rom ausgesprochen wurde. Es haben sich dieser Approbation die Vorsitzenden der österreichischen und schweizerischen Bischofskonferenz angeschlossen. Sie wurde vom Apostolischen Stuhl am 20. Dezember 1964 bestätigt.“

Die Chronik zeigt, daß jetzt eine vermehrte und intensivere Arbeit notwendig wurde. In den Jahren 1970, 1971 und 1973 mußten jeweils zwei Werkwochen gehalten werden. Aus der Erfahrung dieser Jahre und der sich immer deutlicher abzeichnenden Entstehung der Richtlinien zum Stundenbuch nach dem Konzil wuchs das Christuslob heran und entsprach immer deutlicher den im Art. 98 der Liturgie-Konstitution ausgesprochenen Richtlinien.

²⁷ Der Verfasser dieser Ausführungen war 1968 zum ersten Mal als Dozent für Pastoralliturgie am Mainzer Priesterseminar zu der Officiums-Woche in Bühl/Baden eingeladen. In der Werkwoche 1969, also in Olpe, hielt er die geistlichen Vorträge mit dem Thema: „Das gelebte Pascha-Mysterium im erlebten Officium“.

Heinrich Rohr schuf in diesen Jahren zusätzlich Melodien und Texte (Hymnen) einer Mittagshore für jeden Wochentag. Auch die Komplet wurde hinzugefügt und der Festkalender, der bisher nur Commune-Formulare enthielt, wurde erweitert durch Hochfeste und Feste.

Die liturgischen Kommissionen der deutschsprachigen Länder waren nun sehr darauf bedacht, im Hinblick auf eine spätere römische Approbation die Übernahme von zwei geschlossenen Wochen aus dem neuen Großen Stundenbuch zu empfehlen. Die Bearbeiter des Christuslobs entschieden sich daraufhin für die Übernahme der 3. und 4. Woche aus dem neuen Stundenbuch. Das Angebot der Psalmen in diesen beiden Wochen entsprach den Vorstellungen eher als die Psalmen der 1. und 2. Woche, wenn man schon gehalten war, die Wochen als solche unverändert zu übernehmen. Eine kleine Irritation ließ sich also nicht vermeiden, weil man die Wochen im neuen Christuslob 1. und 2. Woche nennen mußte, während sie ja in Wirklichkeit der 3. und 4. Woche des Großen Stundenbuches entsprachen.

Es war ein großer Schritt nach vorne, als im Jahr 1974 das neue Buch erschien: Es hieß: „Christuslob, das Stundengebet in der Gemeinschaft“, herausgegeben von Maurus Neuhold OSB und Heinrich Rohr. Die dann in dieser Ausgabe vorausgeschickte Erklärung durfte man als Wegbereiter eines „Traumzieles“ betrachten, daß eines Tages das Klein-Officium des Mönchs von Seckau die Konfirmierung, d. h. die offizielle Bestätigung von Rom gemäß den Richtlinien des Konzils, erhalten werde. Diese Erklärung hat folgenden Wortlaut:

„Erklärung der Vorsitzenden der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes:

Die von Maurus Neuhold OSB und Heinrich Rohr neu zusammengestellte und herausgegebene Sammlung ‚Christuslob, das Stundengebet in der Gemeinschaft‘ wird aufgrund der durch Schreiben der Gottesdienst-Kongregation vom 16. März 1971 (Prot. Nr. 645/71) den Vorsitzenden der Liturgischen Kommissionen gegebenen Fakultät als eine nach den Grundsätzen des II. Vatikanischen Konzils und den Prinzipien des neuen römischen Stundenbuches freigestaltete Studienausgabe eines Klein-Officiums bis zur Neuordnung im Anschluß an die amtliche deutsche Ausgabe dieses römischen Stundenbuches anerkannt. Ordensgenossenschaften, die zum Stundengebet verpflichtet sind, können die Sammlung bis dahin in Übereinstimmung mit ihren Satzungen anstelle eines amtlichen liturgischen Stundenbuches benutzen.

Salzburg, Trier, Luxemburg und Einsiedeln, den 9. Dezember 1974.

† Karl Berg, Erzbischof von Salzburg

† Bernhard Stein, Bischof von Trier

† Jean Hengen, Bischof von Luxemburg

† Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln“

Nun folgt eine Empfehlung des kommissarischen Vorsitzenden der Kommission für das Ordenswesen in der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof Karl Gnädinger, der zunächst davon spricht, daß dieses Klein-Officium auch gültig bleiben wird, wenn das deutsche Brevier nun bald in deutscher Sprache vorliegt. Dann heißt es:

„Die immense Arbeit, welche sich das Benediktinerkloster Seckau und vor allem dessen Konventuale P. Maurus Neuhold zusammen mit Musikdirektor Heinrich Rohr aus Mainz gemacht hat, ließ ein reifes Werk entstehen, das unsere volle Anerkennung verdient.

Die Anerkennung der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes ist diesen Texten als Studienausgabe erteilt worden. Ich hege die zuversichtliche Hoffnung, daß das neue Christuslob in seiner gegenwärtigen Struktur, sobald die zur Zeit noch nicht möglichen Anpassungen an das definitive deutsche Stundenbuch einmal erfolgt sind, auch durch den Heiligen Stuhl als Schwesternofficium konfirmiert wird. Diese Hoffnung gründet auf der Tatsache, daß bei der Bearbeitung des ‚Christuslob‘ und der ‚Vigil-Wortgottesdienst vor Sonn- und Feiertagen‘

schon alle nachkonziliaren römischen Weisungen für die Herausgabe liturgischer Bücher eingearbeitet worden sind, sodaß die Anschaffung dieser Texte schon heute empfohlen werden kann. Möge das immerwährende Christuslob der Kirche auch durch diese Texte in neuer Form erklingen! Freiburg im Breisgau, den 13. Januar 1975.

† Karl Gnädinger²⁸

9. Die römische Konfirmierung des „Christuslob“

Von 1975 bis 1980 erlebten die Schwestern die letzte Etappe ihres Stundenbuches auf dem Weg zur endgültigen römischen Anerkennung. Obwohl sie wußten, daß in absehbarer Zeit das Buch neu anzuschaffen war, überbrückten sie diese Jahre, ohne müde zu werden, ihre Officiums-Werkwochen zu besuchen. Immer ging es dabei um die Verinnerlichung.

Wenn sich früher, vor allem in den 50er und anfangs der 60er Jahre, das Psalmen-Singen oft noch recht mühsam hinschleppte, so konnte man sich jetzt schon zu Beginn der Woche nach dem ersten Beisammensein eines lebendigen Psalmodierens sicher sein. Die Zusammensetzung der Teilnehmer hatte sich schon in vielen vorangehenden Jahren so eingespielt, daß etwa zwei Drittel der Anwesenden Erstbesucherinnen waren. Das übrige Drittel, manchmal auch etwas mehr, konnte so die „Neulinge“ schnell in den lebendigen Gesang integrieren.

Heinrich Rohr, der sich mittlerweile der Vollendung des achten Lebensjahrzehnts näherte, erfüllte in seinen Proben mit dem Plenum die Schwestern mit seinem eigenen Schwung und seiner ansteckenden Fröhlichkeit, die getragen war von einer kontemplativen Frömmigkeit. Auf vielen Werkwochen war der Diözesanbischof, dem das jeweilige Mutterhaus zugehörte, zu Gast. Wer auch immer diese Proben erlebte, war tief beeindruckt. In einem nüchternen Artikel kann man diese Ausstrahlung nicht beschreiben. Man muß sie erleben.

Wenn Heinrich Rohr seine Antiphonen selbst interpretierte, erkannte man, daß es ihm gelungen war, dem Wort jenes Leben zu geben, das gewissermaßen im Wort schlummert und darauf wartet, zu seiner ihm eigenen Melodie erweckt zu werden. Er selbst sprach öfter davon, wie entscheidend es sei, daß Wort und Melodie eine gute Ehe eingehen müßten. Dieses von Rohr verwendete Bild könnte man nahtlos weiterführen mit dem Vers: „Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins.“ (Mt 19,6) Tatsächlich war es so: Man gewann den Eindruck, daß ein Text sich nur deshalb so entfalten konnte, weil er mit seiner Melodie gesungen wurde. Wenn z. B. die kurze Antiphon „Wenn ich dein vergäße, Jerusalem, soll auch ich vergessen sein“ – im IV. Ton – von ihm gesungen und interpretiert wurde, dann spürte man ihm die Ergriffenheit an, die ihn erfaßte, wenn

²⁸ Das in den letzten Zeilen dieser Empfehlung erwähnte Büchlein „Vigil-Wortgottesdienst vor Sonn- und Feiertagen“ war eine Weiterführung des nur in einer Auflage erschienenen Matutin-Büchleins. Dieses Wortgottesdienst-Gesangbuch ist eine kostbare Veröffentlichung, weil es gemäß der Empfehlung der Konzils-Konstitution (SC 35,4), an Vorabenden von Festen und besonderen liturgischen Zeiten Wortgottesdienste zu halten, einmalige musikalische Modelle von H. Rohr bietet. Leider ist diese selbständige Veröffentlichung neben dem Christuslob kaum bekannt geworden, obwohl in jeder Werkwoche am Samstag abend daraus ein feierlicher Vigilgottesdienst gestaltet wird: Vigil-Wortgottesdienst vor Sonntagen und Hochfesten. Hg. M. Neuhold und H. Rohr. Freiburg i. Br. 1974.

das „soll auch ich vergessen sein“ in den drei gleichen ausschwingenden Noten wie im Dunkel des Vergessens sich verlor.

Immer wieder erinnere ich mich an jene Schwester, die mich ansprach und fragte: „Wissen Sie, ob Herr Rohr Gelegenheit zur Beichte gibt?“ Sie wußte nicht, daß Rohr Laie ist, wußte aber sehr wohl, daß ich Priester bin!

In diesen fünf Jahren wurden die von Weihbischof Gnädinger erwähnten Anpassungen an die Weisungen des II. Vatikanums vorgenommen, wobei es besonders um Einheitlichkeit der Schrifttexte, Übereinstimmung der Fürbitten mit dem Großen Stundenbuch und andere textliche Fragen ging.

Meine Leser werden verstehen, daß ich an dieser Stelle mir erlaube zu erwähnen, daß mir die Freude zuteil wurde, die notwendigen Unterlagen für die römische Konfirmierung persönlich zur Gottesdienstkongregation zu überbringen. Diese Unterlagen enthielten außer dem Manuskript des „Christuslobs“ die Begleitschreiben aller Bischöfe deutscher Sprache, die der Liturgie-Kommission ihres Landes vorstanden. Meine Reise führte mich am 9. Juni 1980 nach Rom. Am 12. Juni war Fronleichnam. Am 13. Juni erhielt ich, noch in Rom, einen vorläufig mündlichen Bescheid, der sehr positiv ausfiel. Schließlich kam die Bestätigung mit der Protokoll-Nummer: CD 1039–1047/80 vom 14.6.1980 – rechtzeitig zur Drucklegung. Die Zeitschrift „Gottesdienst“ brachte in ihrer Doppelnummer 16/17 am 26.8.1980 S. 121/122 folgende Notiz:

„Römische Bestätigung des Kleinoffiziums ‚Christuslob‘

Das Kleinoffizium ‚Christuslob‘ ist von der römischen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst am 14. Juni 1980 konfirmiert worden. Vorausgegangen waren die Approbationen der Bischofskonferenzen aller deutschsprachigen Länder. Damit hat die römische Kongregation zum ersten Mal seit dem Konzil einem ‚Kleinen Stundenbuch‘ die Qualität eines Offiziums (Klein-Offizium gemäß Art. 98 der Liturgiekonstitution) verliehen. Das bedeutet, daß alle Gemeinschaften, vor allem Ordensgemeinschaften, die nicht zum großen Stundenbuch verpflichtet sind, auch mit diesem ‚Brevier‘ das Gebet der Kirche vollziehen.

Dieses kleine Stundenbuch besteht seit 1950 als deutschsprachiges ‚Officium Divinum Parvum‘ von P. Hildebrand Fleischmann OSB aus der Abtei Seckau, Österreich, 1976 wurde es den Normen des Konzils angepaßt und von Rom als Studienausgabe genehmigt. ‚Christuslob‘ enthält im Zweiwochenrhythmus Laudes und Vesper aller Tage, sowie die Mittagshöre und die Komplet. Ebenso ist das Kirchenjahr und das Heiligenjahr aufgenommen. Der Kirchenmusiker Heinrich Rohr hat das Buch vollständig zum Singen eingerichtet. Mehr als 50.000 Ordensschwestern der deutschsprachigen Länder haben ‚Christuslob‘ bisher als Offizium eingeführt. Die soeben beim Herder Verlag erschienene und nun von Rom konfirmierte Auflage hat die Schriftlesungen der offiziellen ökumenischen Bibelübersetzung angeglichen und die Fürbitten aus dem neuen ‚Stundenbuch‘ übernommen. Unverändert gegenüber den vorausgegangenen Auflagen blieben alle gemeinschaftlichen Texte und Melodien.“

Das 1980 konfirmierte Christuslob war also in der Praxis verwendbar zusammen mit der vorher erschienenen Studienausgabe, weil alle gemeinschaftlichen Texte und Melodien unverändert blieben. So konnten die Schwestern im Bewußtsein, in das öffentliche Gebet der Kirche voll eingegliedert zu sein, zunächst ihr bisheriges Buch benutzen.

Inzwischen sind wiederum 13 Jahre vergangen. Nach wie vor halten wir unsere jährlichen Schwesternwerkwochen, seit dem Jahr 1986 mit der Bezeichnung Offiziums- und Besinnungswoche. Nach wie vor müssen Schwestern wegen Überfüllung der Kurse zurückgewiesen werden. Pater Maurus hat seine Aufgabe zurückgegeben und begleitet die Wochen von Seckau her mit seinem Gebet.

Jedes Jahr darf ich in unserem Team einen Mönch der Abtei Seckau begrüßen, der mit unseren Anliegen wohl vertraut ist. So sind wir im Team zwei Priester, die gemein-

sam mit Offiziumserfahrenen Ordensschwestern und dem mittlerweile im 92. Lebensjahr stehenden Heinrich Rohr die Woche gestalten. Diese 13 Jahre nach der Konfirmierung durch Rom waren so fruchtbar, daß Heinrich Rohr den immer wieder vorgetragenen Wunsch der Schwestern erfüllte, weitere Melodien zu schaffen.

Besonders groß war die Bitte, auch die Antiphonen der 1. und 2. Woche des Psalteriums zu vertonen. Auch gute Hymnen, Texte, wie sie im großen Stundenbuch zur Verfügung stehen, wollten gesungen werden. Diese Wünsche hat Heinrich Rohr alle erfüllt. So entstand 1992 eine „Spezialausgabe“ des Klein-Officiums *Christuslob*, in der man folgendes Vorwort lesen kann:

„Das CHRISTUSLOB ist öffentliches Gebet der Kirche. Alle Gemeinschaften, die es kraft ihrer Konstitution beten, vollziehen damit dieses öffentliche Gebet gem. Art. 98 der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanums. Als erstes Klein-Officium in diesem Sinn ermöglicht es ein Beten mit der Kirche und will vor allem die tätigen Schwesterngemeinschaften im Tages-Rhythmus von Gebet und Arbeit zur Anbetung und zum geistlichen Wachstum führen.

Das CHRISTUSLOB hat sich in mehr als 50 Jahren aus einem Volksbrevier über das ‚Officium Divinum Parvum‘ von P. Hildebrand Fleischmann OSB (Seckau) entwickelt. Mit der kirchlichen Approbation, d. h. der römischen Konfirmierung vom 14.6.1980 wurde das CHRISTUSLOB öffentliches Gebet der Kirche. Die Melodien wurden von Heinrich Rohr geschaffen und sind eine Frucht jahrzehntelanger Arbeit und Erprobung im gemeinsamen Beten und Singen. Sie beruhen auf den Grundlagen altbewährter tonaler Ordnungen aus der Tradition der Kirche und beachten sorgfältig die Eigenart der deutschen Sprache.

Mit dieser Spezialausgabe des CHRISTUSLOB ist nun sowohl die dringende Bitte der Schwestern erfüllt, außer der III. und IV. Woche auch die I. und II. Woche der Feier des Stundengebetes anzubieten (seit 1986 ‚Beiheft‘) sowie Texte zum Herren- und Heiligenjahr und zu den geprägten Zeiten als Anhang beizufügen.“

Diese Ausgabe wird in einem etwas größeren Format (19 × 12,5 cm) angeboten. Notwendig gewordene Seitenzahlveränderungen wurden so gestaltet, daß die Ausgabe von 1980 gleichzeitig mit verwendet werden kann.

10. Ein Loblied ohne Ende

Vielleicht darf man sagen: *Christuslob* ist ein Werk, das wie kein anderes liturgisches Buch kontinuierlich in jährlichen Werkwochen vor, während und nach dem Konzil herangewachsen ist. Dabei diente es immer unmittelbar dem Gotteslob und mündete schließlich ein in den von der Kirche gezeigten Weg. So wird ihm, wie es Josef Andreas Jungmann formuliert, „[. . .] die Würde des Gebetes im Auftrage der Gesamtkirche zugesprochen“²⁹. In der Einführung zum Stundenbuch der Kirche³⁰ klingen die Worte an, aus denen der Vater des Seckauer Klein-Offiziums, der Seckauer Mönch Hildebrand Fleischmann, gelebt hat:

„Im Stundengebet übt die Kirche das Priesteramt ihres Hauptes aus und bringt Gott ‚ohne Unterlaß‘ das Lobopfer dar, die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Dieses Gebet ist ‚die Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht, ja es ist das Gebet, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet‘. ‚Alle, die das vollbringen, erfüllen daher eine der Kirche obliegende Verpflichtung und haben zugleich Anteil an der höchsten Ehre der Braut Christi; denn indem sie Gott das Lob darbringen, stehen sie im Namen der Mutter Kirche vor dem Throne Gottes.“

²⁹ LThK, Konzil I, 85.

³⁰ AES 15.

Paul Weiß, Wien

Weil Gott uns zuerst geliebt hat

Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers an Wünschen offen läßt

„Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ brachte in der zweiten Auflage von 1992 wichtige Verbesserungen gegenüber der ersten, teilweise in Anpassung an die *Editio typica altera* des römischen Eherituals „*Ordo celebrandi matrimonium*“ von 1990, teilweise noch darüber hinaus. Dazu gehören vor allem die genauere Rücksichtnahme auf einen nicht getauften sowie auf einen nicht an Gott glaubenden Partner und die weitere Aufwertung des Brautsegens zum „Feierlichen Trauungssegen“, der nach dem deutschsprachigen Rituale immer unmittelbar nach der Vermählung und in Einheit mit dieser erfolgt, im römischen Ritus hingegen nach dem Allgemeinen Gebet bzw. nach dem Paternoster. Dahinter stehen tiefe Überlegungen über das Wesen des Ehesakraments und seine Spender bzw. – besser ausgedrückt – „ministri“/„Diener“.¹

Bei aller Dankbarkeit für diese Fortschritte sollen hier einige Wünsche formuliert werden, die aus dem praktischen Umgang mit dem neuen Trauungsritus entstanden sind bzw. schon beim vorherigen vorhanden waren, aber weiterhin offengeblieben sind:

1. Andere Anordnung und Benennung des Feierlichen Trauungssegens

Der erste und wichtigste Wunsch betrifft die Stellung des Feierlichen Trauungssegens: Mir scheint, daß hier ein richtiger Reformversuch auf halbem Weg steckengeblieben ist und deshalb nicht zur Wirkung kommt. Gerade nach der im genannten Buch und in anderen einschlägigen Artikeln seiner Autoren vertretenen Auffassung ist das Wesen jedes Sakraments das epikletisch-anamnetische Hochgebet, in dem Gottes Heilshandeln zugleich gepriesen und erbeten wird, damit durch Jesus Christus im Heiligen Geist unser Leben und unsere Gemeinschaft neu und ewig wird. Mit den Worten des ersten Johannesbriefes (4,19): „Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.“ Weil also Gott uns zuerst geliebt hat, können und wollen wir einander lieben. Das gilt auch für das gläubige Verständnis einer Ehe, die als freie ganzheitliche vorbehaltlose Bindung des Menschen eigenmächtig nicht möglich ist.

Dieses Verständnis des Feierlichen Trauungssegens kann aber von den Brautleuten und allen anderen Teilnehmern am Gottesdienst kaum mitvollzogen werden,

– wenn er weiterhin „Segen“ heißt und schon dadurch sowie – bei der Feier der Trauung in einem Wortgottesdienst – durch seine große Nähe zum „Feierlichen Schlußsegen“ als eine Verdopplung des letzteren erscheint. Da ist das römische Eheritual konsequenter, indem es im Wortgottesdienst ohne Kommunionsspendung den Trauungssegen gleich mit dem Schlußsegen verbindet (das habe auch ich, ohne den römischen

¹ Vgl. dazu den Sammelband: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. K. Richter. Freiburg i. Br. 1989 (QD 120), besonders den darin enthaltenen Beitrag von A. JILEK, Das Große Segengebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie, 18–41.

Ordo zu kennen, einige Zeit für die richtige Lösung gehalten, bis mir eine bessere einfiel).

- wenn er größtenteils aus Bitten besteht und daher inhaltlich weithin als eine Verdopplung bzw. Vorwegnahme der anschließenden Fürbitten erscheint (was diese auch wieder entwertet) und nicht als epikletisch-anamnetisches Hochgebet.

- wenn er wie jede andere Oration mit „Darum bitten wir . . .“ abgeschlossen wird und nicht mit einer Doxologie wie die Hochgebete der Messe, was sofort und ohne weitere Erklärung die Stellung dieses Gebetes deutlich machen würde. Das gilt auch von den entsprechenden Gebeten in den anderen Sakramenten außer von dem bei der Bischofsweihe.

- wenn er nach der in jeder Weise als abschließend erlebten „Bestätigung der Vermählung“ vollzogen wird. Der Zelebrant hat schon die Anwesenden zu Zeugen genommen und gesagt „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“, und dann wird Gott erst gebeten, diesen Bund zu heiligen?! Dazu kommt noch, daß diese Bestätigung des Ehebundes nicht nur aus einer Tradition heraus, sondern aus der Natur der Sache nach einer anschließenden meditativen Pause verlangt (meist mit einem Musikstück), in der das Geschehene noch verinnerlicht werden kann (ähnlich wie in der Stille nach der Kommunion), die durch den Feierlichen Trauungssegen hinausgeschoben wird. Dieser wird hier eher als unangenehm erlebt, weil er als eigentlicher Höhepunkt nicht mehr mitvollzogen werden kann.

- wenn er nach der Vermählung angeordnet ist, deren Ermöglichung er in gläubiger Sicht doch sein und ausdrücken soll. Auf den zu erwartenden Einwand, daß doch der Ehewille der beiden Brautleute vorher feststehen müsse, lautet die naheliegende Antwort: Genau dazu gibt es die „Befragung nach der Bereitschaft zur christlichen Ehe“ (und gab es die entsprechenden Fragen schon beim Vorbereitungsgespräch). Diese Fragen entsprechen ganz denen nach der Bereitschaft bei der Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe, und ihre positive Beantwortung ist die notwendige, aber genügende Voraussetzung dafür, Gott zu bitten, daß er durch Jesus Christus im Heiligen Geist die Brautleute ermächtigt, den Ehebund so zu schließen, daß er ein Abbild seiner Liebe zu den Menschen wird.

- wenn er durch diese Anordnung nach der Vermählung weiterhin den Eindruck erweckt, daß die Brautleute die eigentlichen Spender des Ehesakraments sind und nicht Gott selbst, dessen Wirken durch das vom Amtsträger geleitete Gebet der gesamten Gemeinde (in Einheit mit der Gesamtkirche) sakramental vermittelt wird (Kirche als Grundsakrament). Sowohl die Gemeinde bzw. Kirche als auch die Amtsträger in ihr sowie die Brautleute selbst können immer nur „Diener“ („ministri“) des Sakraments sein.

- wenn er schon vorweggenommen wurde in der „Segnung der Ringe“, wo der Zelebrant nach dem deutschen Rituale ganz im Sinn einer richtig verstandenen Segnung von Gegenständen ausdrücklich nicht nur die Ringe, sondern auch die „Brautleute, die sie als Zeichen ihrer Liebe und Treue tragen werden“, segnet. Das römische Eherituale ist diesbezüglich insofern konsequenter, als in ihm der Zelebrant zumindest in der Grundform nur die Ringe segnet (freilich auf die Brautleute hin) und dadurch den Segen über das Brautpaar nicht verdoppelt.

Genau dort, wo zuerst die Ringe bzw. auch die Brautleute erstmals (aber erst nach den Ringen) gesegnet und dadurch die Ringe völlig überbewertet werden, sollte m. E. das „Feierliche Hochgebet zur Trauung“ oder „Hochgebet über die Brautleute“ – wie der Feierliche Trauungssegen besser genannt werden könnte – seinen Platz haben. Hier

ist die zentrale Stelle zwischen der menschlichen Bereitschaft und dem von Gott ermöglichten und getragenen Abschluß dieses Bundes in seiner Gemeinde bzw. Kirche. Erst dadurch wird die anschließende Vermählung zu einem Sakrament der Liebe Gottes in seiner Kirche. Sie wird dann nicht nur „vor Gottes Angesicht“ geschlossen, sondern geschieht durch die Vermittlung Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes. Gott ermächtigt („weiht“) die Brautleute, in der Ehe einander zu heiligen (vgl. 1 Kor 7,14). Ihn als Zeugen des Ehebundes anzurufen ist zwar auch eine Dimension der kirchlichen Trauung, aber keineswegs die wichtigste und grundlegende. Diese liegt vielmehr darin, daß die eheliche Liebe ein Geschenk der Gnade Gottes ist und die Verheißung des Gelingens hat, wo sie als solches angenommen wird. Das wirft natürlich die Frage auf, wieweit eine Ehe Sakrament sein kann, wenn nicht beide Brautleute gläubig sind.²

Es würde dann durch den Ablauf von selbst deutlich, daß nicht die Brautleute die primären „Spender“ des Sakraments sind, sondern der eigentliche Spender Gott selbst ist – durch Jesus Christus im Heiligen Geist – und sein „Diener“ bzw. seine „Dienerin“ – „minister“ bzw. „ministra“ – zunächst die ganze Gemeinde ist, in der das Sakrament gefeiert wird, darunter nochmals in qualifizierter Weise der amtliche Leiter dieser Feier und die Brautleute, die dieses Geschenk empfangen und einander weitergeben. Wenn man weiterhin von den Eheleuten als „Spendern“ des Sakraments sprechen will, dann etwa in dem Sinn, wie Kommunion-„Spender“ die Eucharistie spenden (bei aller Verschiedenheit zwischen diesen zwei Sakramenten ist dieses „Spenden“ in beiden Fällen ein Weitergeben dessen, was man selbst empfangen hat). Wenn vorher das „Feierliche Hochgebet zur Trauung“ stattfindet, wird von selbst klar, in welchem Sinn vom „Spenden“ die Rede ist. Natürlich müßte man dann auch die Aufforderung zum Vermählungsspruch und den Beginn des Vermählungsspruches selbst dementsprechend umformulieren, daß dieser Zusammenhang mit dem vorherigen Hochgebet deutlich wird. Sogar fernstehende Teilnehmer könnten durch einen solchen Ablauf ohne eine längere mystagogische Einführung zumindest leichter verstehen, was hier geschieht.

2. Konzentration der Vorfragen

Von der ersten Vorfrage – an beide Brautleute einzeln – war schon die Rede. Sie hat gerade nach dem obigen Vorschlag eine wesentliche Bedeutung und soll schon aus diesem Grund einzeln erfolgen.

Eine für mich schon nach dem jetzigen Ablauf völlig unverständliche Anordnung ist jedoch die zweite Vorfrage: „Wollen Sie Ihre Frau/Ihren Mann lieben und achten und ihr/ihm die Treue halten alle Tage ihres/seines Lebens?“ – Nicht nur deshalb, weil die beiden Brautleute erst im anschließenden Vermählungswort einander zur Frau/zum Mann nehmen, hier aber schon als „Ihre Frau/Ihr Mann“ bezeichnet werden. Sondern noch viel mehr deshalb, weil es sich dem Wortlaut nach um eine Vorwegnahme und damit Verdopplung der Vermählung handelt. Mit beinahe denselben Worten werden die beiden nachher den Bund der Ehe schließen bzw. auf fast dieselbe Frage nochmals mit „Ja“ antworten. Es erweckt einfach den Eindruck, daß man dem anschließenden Vermählungswort nicht traut und deshalb in Frageform den Ehekonsens vorwegnimmt.

² Diesbezüglich sei ebenfalls auf das in Anm. 1 genannte Buch verwiesen, vor allem auf den Beitrag von R. PUZA, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. In: ebd. 62–83.

Hier entwertet eines das andere, als ob keines glaubwürdig wäre. Deshalb gehört die zweite Vorfrage meiner Ansicht nach einfach weggelassen.

Sehr problematisch ist auch die dritte Frage. Wenn man viele Brautgespräche – und zwar einzeln – führt, erfährt man bei aller grundsätzlichen Bereitschaft zum Kind in so vielen Fällen von Problemen verschiedenster Art auch jüngerer Menschen bezüglich einer konkreten Entscheidung zum Kind, daß man sich schwertut, diese Frage zu stellen; nicht nur wegen des hohen Alters – wo ist da die Grenze, daß es nicht peinlich wird? Es muß doch genügen, daß diese Frage im Brautgespräch gestellt worden ist. So würde ich die Erlaubnis, sie wegzulassen, sehr weit fassen.

Die vierte Vorfrage schließlich läuft auf eine (Erneuerung der) Firmung hinaus. Darum geht es aber in der Eheschließung nicht. Auch hier kann ein quantitatives Zuviel das qualitativ Wichtige zerstören. Auch diese Frage sollte man weglassen dürfen.

Damit bleibt als einzig notwendige die erste. Sie ist aus sich heraus verständlich und wird in ihrer Bedeutung hervorgehoben, wenn sie nicht eine unter anderen ist. Und von ihr aus läßt sich gut überleiten zum – nach obigem Vorschlag – anschließenden Hochgebet über das Brautpaar – bzw. zur Gebetseinladung mit langer Gebetsstille am Beginn derselben.

3. Zuordnung von Vermählungswort zu Vermählungswort, Ringübergabe zu Ringübergabe (dazwischen Ringsegnung)

Im römischen Eherituaale folgt auf das Eheversprechen des Mannes das Eheversprechen der Frau und dann sofort die Bestätigung der Vermählung. Das hat auch den Vorteil, daß die beiden Brautleute leichter schon beim Vermählungswort einander die Hand reichen können, wie man es eben oft bei einem Versprechen tut, ohne sie zum Ringwechsel wieder loslassen zu müssen und sie zur anschließenden Bestätigung wieder zu reichen.

Im deutschen Eherituaale ist nicht nur zwischen dem gegenseitigen Versprechen und der Bestätigung der Ringwechsel eingefügt, sondern darüber hinaus wird das jeweilige Versprechen eines Partners sofort mit der Ringübergabe an den anderen verbunden. Dann erst kommt diese(r) an die Reihe. Über die erstgenannte Änderung kann man geteilter Meinung sein. Sie hat den Vorteil gegenüber der römischen Anordnung, daß die Bestätigung mit der Zeugennahme, die sich wieder an die ganze Gemeinde wendet, wirklich den Abschluß der Trauungszeremonie bilden kann (wenn nicht nachher noch der Feierliche Trauungssegen folgen muß). Sie hat aber den Nachteil, daß die Brautleute entweder zum Versprechen nicht die Hände reichen oder sie zum Ringwechsel wieder loslassen müssen, bevor sie einander zur Bestätigung der Vermählung die Hände wieder geben. Das dürfte das geringere Übel sein, weshalb diese erste Änderung durchaus zu begrüßen ist.

Was aber allen Brautleuten, mit denen ich den Ritus bisher durchgesprochen und dann gefeiert habe, und mir selbst nicht einsichtig ist, ist die zweitgenannte Änderung: daß auf das Versprechen des einen Partners nicht – gleichsam als Antwort – das des anderen folgt, sondern sofort die Ringübergabe an ihn. Das wird dem Vorrang der personalen Beziehung, die sich im gegenseitigen Versprechen ausdrückt, gegenüber den Ringen als äußeren Zeichen derselben nicht gerecht. Die Ringe werden gleichsam zu einem Wesensbestandteil der Ehe, was sie nicht sind. Außerdem entsteht der Eindruck, daß der eine Partner zuerst alles „erledigen“ will, bevor der andere an die Reihe kommt.

Und ein Händereichen während des Versprechens ist noch viel schwieriger möglich, weil es sogar zwischen den beiden Vermählungsworten – nicht nur zwischen Versprechen und Bestätigung wie oben – unterbrochen werden müßte. Deshalb ist von einem Händereichen beim Eheversprechen im deutschen Eheritual gar nicht die Rede. Es heißt nur: „Die Brautleute wenden sich einander zu.“ Das sieht dann oft sehr steif aus, als ob sie dem Partner einen Spruch aufsagten.

Die von den Brautleuten immer bevorzugte Lösung ist daher, auf das Vermählungswort des einen das Vermählungswort des/der anderen folgen zu lassen, was auch erleichtert, dabei einander die Hände reichen zu können, ohne sie gleich wieder loslassen zu müssen; und dann erst den Ringwechsel vorzunehmen. Also: Versprechen zu Versprechen, Zeichen zu Zeichen, entsprechend der unterschiedlichen Wertigkeit. Dazwischen sollte die Ringsegnung stattfinden (nicht schon vor dem Versprechen; vgl. oben), durch die auch der dann unmittelbar anschließende Ringwechsel gedeutet wird. In dieses Segensgebet über die Ringe könnten auch alle anderen Zeichen der Liebe mit eingeschlossen werden, die die Brautleute einander geben werden, von denen die Ringe eben eines sind; und natürlich auch alle Fähigkeiten der Brautleute, einander solche Zeichen zu geben. Eine gute Parallele dazu sind die ausdeutenden Riten bei der Weihe (Übergabe der Gewänder und der anderen Insignien). Sie entsprechen dem Ringwechsel. Auch dieser ist ein solches ausdeutendes Zeichen. Wenn mehrere Personen das Weihesakrament empfangen, werden diese Zeichen allen erst nachher überreicht, nicht jedem sofort. So sollte es auch bei der Eheschließung sein.

4. Aufgaben der Vorrangstellung des Mannes

Diese eben gewünschte Zuordnung der Vermählungsworte zueinander und der Ringübergaben hätte noch einen weiteren Vorteil: Sie bietet die Möglichkeit einer Abwechslung bezüglich des jeweiligen ersten Sprechers. Die ganze Trauungsliturgie geht hier von einer selbstverständlich angenommenen – gar nicht reflektierten? – Vorrangstellung des Mannes aus: Er wird bei den beiden Vorfragen, die einzeln gestellt werden sollen, als erster gefragt, er spricht als erster das Vermählungswort (bzw. wird auch hier als erster gefragt) und steckt seiner Braut den Ring an, bevor sie beides tut, er wird üblicherweise als erster mit dem Namen angesprochen. Nur in der nicht gesungenen Fassung der Form I des Feierlichen Trauungssegens (im Unterschied zur gesungenen) wird in der Gebetseinladung die Braut als zuerst zu Nennende angegeben, ebenso im Feierlichen Trauungssegen bei der Trauung eines Katholiken mit einem Partner, der nicht an Gott glaubt. Vielleicht wurde hier bewußt daran gedacht, daß Fernstehende für diesen Vorrang des Mannes in der katholischen Kirche noch weniger Verständnis haben als die Katholiken.

Auch dies wäre ein Wunsch an eine erneuerte Trauungsliturgie, diesen zwar zeitgeschichtlich, aber theologisch nicht begründbaren Vorrang des Mannes aufzugeben. Er widerspricht auch der gerade dem Christentum mit seiner Aufwertung der Frau entsprechenden partnerschaftlichen Sicht der Ehe. Es ist durchaus keine Glaubensfrage, ob der Zelebrant – im Sinn der üblichen Höflichkeit – zuerst die Frau anspricht bzw. fragt oder den Mann, ob zuerst die Braut oder der Bräutigam das Vermählungswort spricht bzw. dann dem Partner/der Partnerin den Ring ansteckt. Da kann es auch eine Abwechslung geben, etwa zwischen Eheversprechen und Ringübergabe, daß z. B. er zuerst das Vermählungswort sagt, sie aber (als Frau meist mit mehr Gespür für das Sinnenhafte) als

erste den Ring übergibt. Am besten, man überläßt es den Brautleuten selbst, zu entscheiden, wer wann beginnen soll, um sie nicht auf Rollenbilder festzulegen.

5. Verbesserung von Formulierungen

Schließlich beziehen sich einige kleinere Wünsche auch auf das, was die Brautleute sprechen sollen. Einer wurde oben schon genannt: Statt oder besser zusätzlich zu „vor Gottes Angesicht“ könnte es etwa heißen: „und in seinem Namen“ oder „und in der Kraft seines Geistes“ oder „und im Vertrauen auf seine Gnade (Hilfe)“. Damit würde das ausgedrückt, was nach dem Feierlichen Hochgebet über das Brautpaar von selbst naheliegt: daß dieses Versprechen nicht eigenmächtig, sondern im Glauben an Gottes zuvorkommende Liebe gegeben wird.

Ein weiterer textlicher Wunsch bezieht sich auf die „guten und bösen Tage“ (im Lateinischen: „inter prospera et adversa“). Wenn man schon bei den „Tagen“ bleibt, so sind diese nur in einem sehr übertragenen Sinn „böse“, weil dies ein moralischer Begriff ist. Nach dem Duden 2 (Stilwörterbuch) wird „böse“ nur umgangssprachlich auf Zeiten angewendet. Das passendere Gegensatzpaar dürfte „gut und schlecht“ sein. „Schlechte Zeiten“ ist nicht nur umgangssprachlich.

Was weiters auffällt, ist die Verdopplung der Zeitangabe im Vermählungsspruch, und zwar seltsamerweise nur dort, wo dieser selbst gesprochen wird (was das Auswendiglernen noch erschwert), nicht in der Frageform. Im ersten Fall heißt es kurz hintereinander „bis der Tod uns scheidet“ und „alle Tage meines Lebens“, im zweiten Fall nur „bis der Tod Sie scheidet“. Es würde doch auch beim Vermählungswort eine solche Zeitangabe genügen.

Viel wichtiger scheint mir jedoch die inhaltliche Formulierung dieser Zeitangabe zu sein. Im deutschen Eheritual von 1975 hieß es zumindest beim Vermählungsspruch (nicht beim erfragten Konsens): „solange ich lebe“. Das ließ wenigstens offen, daß diese Liebe auch für die Ewigkeit gilt, nicht nur für das irdische Leben (ob es so gemeint war, ist eine andere Frage). Es ist mir unverständlich, wie in einer Kirche, die an eine Berufung zum ewigen Leben in der Herrlichkeit eines himmlischen Hochzeitsmahls glaubt, davon ausgegangen werden kann, daß das Wesentliche der ehelichen Liebe zweier Menschen, nämlich ihre personale Zuneigung und Treue, in der Gemeinschaft der Heiligen aufhören soll! Auch wenn dort unsere Leiblichkeit eine andere sein wird als die jetzige, die Liebe selbst und auch eine leibliche Dimension derselben wird es in einer vollendeten Gestalt geben. Vielleicht kann man darauf hoffen, daß sie zwischen allen so sein wird wie in der besten Ehe. Weshalb es auch kein Problem mehr sein kann, wenn einer in dieser Welt mehrere Ehepartner hatte. Die Liebe zu verstorbenen Partnern hört mit dem Tod nicht auf. Diese Hoffnung dürfte in einem christlichen Trauungsritus nicht geleugnet werden, sondern müßte sogar ausdrücklich formuliert werden: „... bis ins ewige Leben. (Amen).“

Das wären einige Wünsche für eine künftige Überarbeitung des Trauungsritus. Einiges davon dürfte auch jetzt schon durchführbar sein. Die Feier der Eheschließung ist eine der wichtigsten Gelegenheiten, mit jungen erwachsenen Christen ins Gespräch zu kommen, die vielleicht nicht mehr recht verstehen, was der Glaube mit dem Leben zu tun hat, und vielen Fernstehenden das Evangelium zu verkünden. Da sollte wirklich alles stimmen.

Josef Rafael Kleiner, Brilon

Mystagogische Elemente in den Schriften des Märtyrers Justinus

1. Leben und Wirken des Märtyrers Justinus

Justinus gilt als bedeutendster *christlicher Philosoph und Apologet* in der 1. Hälfte des 2. Jh.s. Um 100 aus einer heidnisch-hellenistischen Familie in Sicheim (Nablus) geboren, suchte er Weisheit in Schulen der Stoa, der Aristoteliker, der Pythagoräer und Neuplatoniker. Durch einen alten Juden in Ephesus lernte er die Prophetenbücher Israels kennen. Zuerst wurde er „Gottesfürchtiger“¹ oder „gère tošhab“ (Mischna). Erst im Christentum fand er die „allein zuverlässige und hilfreiche Philosophie“ (Dial. 8).

Als *Wanderlehrer*² mit Erfahrungen in der rabbinischen und kleinasiatisch-frühchristlichen Exegese bzw. Mystagogie übersiedelte er nach Rom. Dort gründete er „seine Schule“.³ Mit dem Kyniker Kreszenz geriet er in Streit. Der Syrer Tatian, Verfasser der Evangelienharmonie „Diatessaron“, gehörte Justins Schule an. Sein Einfluß auf Irenäus, Hippolyt und Tertullian ist nachweislich.

Unter Kaiser Mark Aurel kam er vor das Gericht des Stadtpräfekten Junius Rusticus und bekannte:

„Ich folge der Lehre der Christen mit fester Überzeugung.“ Präfekt: „Was ist denn das für eine Überzeugung?“ Justin: „Wir verehren den Gott der Christen und beten ihn an. Wir sind überzeugt, daß da ein einziger Gott ist, der am Uranfang die sichtbare und die unsichtbare Welt geschaffen und gestaltet hat. Wir glauben an Jesus als den Kyrios. Wir glauben, daß er von den Propheten im voraus verkündet wurde als der kommende Bringer der Heilsbotschaft und als Lehrer der seligmachenden Wahrheit“ (Verhör aus den *Acta martyrum*).

Im Jahr 165 wurde er mit sechs Gefährten um des Glaubens willen enthauptet.⁴

Sicher von Justin verfaßte Schriften sind seine zwei *Apologien* (um 150 und ergänzend um 164). Darin widerlegt er Anschuldigungen gegen die Christen und ihre Lehre. Seine Christologie ist „subordinatianisch“.

Das „Protokoll“ einer zweitägigen Unterredung (fiktiv?) mit dem Rabbiner Tarphon in Ephesus ist der *Dialog mit Tryphon* (entstanden um 135, letzte Redaktion um 155). Justin erzählt seinen eigenen Weg vom Heiden- über das Juden- zum Christentum. Er begründet die Abschaffung des jüdischen Zeremonialgesetzes. Er rechtfertigt die Übereinstimmung der Göttlichkeit Jesu mit dem unaufgebbaren Monotheismus und die Berufung auch der Heidenvölker zur „gesetzesfreien“ christlichen Kirche. Er spürt noch das Leid des „Urschismas“ zwischen Juden und Christen, zwischen der wachsenden Heidenkirche und der abnehmenden Judenkirche. Der *Dialog* sollte eine Brückenfunktion (Verheißung – Erfüllung) für die Judenmission in der Diaspora, z. B. in Rom, haben.

¹ D. h. nicht Proselyt, sondern jahwegläubiger Heide: vgl. Apg 10,2.22; 13,16; 13,50; 16,14; 17,4.17; 18,7.

² Vgl. Brief an Diognet; Didaché.

³ Es handelte sich um eine Art christliches Prä-Katechumenat für heidnische Sympathisanten.

⁴ Sein Fest steht im Kalender des römischen Patriarchats am 1. Juni mit den Perikopen 1 Kor 1,28–25 (Christus – Gottes Weisheit) und Mt 5,13–19 (Gesetz und Propheten erfüllen!).

Justins *Didaskalia* weist auf die vier kanonischen Evangelien⁵ hin und bezeugt schon sehr früh sakramental-theologische Praxis und Theorie des „Frühkatholizismus“⁶.

Justin lebte in Rom zur Zeit der Bischöfe Pius I. (142–154) und Anaklet (154–166). In seinen Schriften finden sich Spuren sowohl der kleinasiatischen als auch der römischen mystagogischen Vorbereitung der Katechumenen auf die Feier der Initiation an Ostern (Apol. 1,61) und die Feier des Sonntags (Apol. 1,65.67).

2. Liturgie – Lobpreis Gottes

Alle Gläubigen üben das gemeinsame Priestertum aus (Dial. 166,3):

„Singet dem Herrn ein neues Lied! Singet dem Herrn, alle Welt! Singet dem Herrn und preiset seinen Namen! Verkündet Tag für Tag sein Heil, unter allen Völkern seine Wundertaten (Ps 95,1–3). So will es der Hl. Geist. Auf der ganzen Erde sollen jene, welche unser Heilsmysterium – das erlösende Leiden Christi – erkannt haben, Gott, dem Vater aller, ohne Unterlaß singen und jubeln. Sie sollen anerkennen, daß er um der Menschheit willen diesen Heiland erweckt und ihm die Herrschaft über das All verliehen hat; anerkennen sollen sie, daß er des Lobes wert und erhaben ist als Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Dial. 74).

„Die Welt wurde auf die Kirche hin erschaffen“ (Apol. 2,7), wagt Justin nach Eph 3,10 und 4,16 zu proklamieren. Er bedient sich alttestamentlicher typologischer Figuren und Geschehnisse (Dial. 44), um die evangelische Botschaft mit der Offenbarung des Ersten Bundes zu „korrelieren“. Das Verhältnis zwischen Dogma und Bild sieht er so: „Die Propheten haben alles, was sie sprachen und wirkten, in Gleichnissen und Typen verhüllt. Das meiste wird nicht von jedem leicht erkannt. Die darunter liegende Wahrheit haben sie verborgen. Wer sie finden und wissen will, muß sich anstrengen“ (Dial. 90,2). Er will „mit logos-erfüllter Beweisführung und mit einem in die Augen fallenden Bild“ die Wahrheit ausdeuten (Apol. 1,55,13). In der Arche der Sintflut sieht er die Kirche als Hausgemeinschaft zum Lob Gottes präfiguriert. Sie ist das rettende Holz (Xylon), in das hinein der wahre Noah, Christus als Erstgeborener einer neuen Menschheit, die Seinen sammelt und birgt. Auch den Mythos von Deukalion kennt er (Apol. 2,7.2; Dial. 138f).

Im Tropaion und Mastbaum des Schiffes sieht Justin das Kreuz, von dem aus der Herr regiert (Ps 96,10): „Deus regnavit in [a] Ligno“ (Dial. 138,2; Apol. 1,55,2–4 nach Dtn 21,23). In den lobpreisenden Christen erreicht die Schöpfung, die ja an sich stumm ist, die Fähigkeit, Gott zu verherrlichen (Ps 148 und 150 bzw. 19). Denn wie der Sohn als Logos aus dem Vater geboren wird, so entsteht im gläubigen Herzen aus „pneumatischer Geburt“ das Wort (conceptus = verbum). Wie das Wort Gottes in der Inkarnation menschliche Gestalt gewann (morphoustai), so gestaltet es den Täufling aus der Taufgnade neu (Dial. 38,6.7; 61,8; 88; Apol. 1,5.4 nach Lk 3,22).

3. Elemente der Taufkatechese

In der Taufe wird der Mensch Zeuge (Martys), um bezeugend vor der Welt kundzutun, daß er mit Christus im „Heute Gottes“ als Sohn/Tochter des Allerhöchsten gezeugt

⁵ Apomnemoneúmata tón apostólon, Apol. 1,66; Dial. 100.

⁶ Sei es der ephesinischen Tradition, wo schon um 107 als Adressat des Ignatiusbriefes ein „monarchischer“ Bischof war – sei es der noch kollegialen Presbyteriumsverfassung der römischen Gemeinde, wo der monarchische Episkopat erst mit Papst Viktor I. ab 189 nachweisbar ist.

ist (nach Ps 2,7: Dial. 88,24). „Wir Getaufte sind nicht mehr Kinder des Zwanges, sondern der Freiheit“ (Apol. 1,61), weil wir eingetaucht sind ins Feuer des Geistes⁷ und ins lebendige Wasser der Quelle, Christus (Joh 7,38 und Jer 2,13). Als Erbsöhne trinken wir nicht aus geborstenen Brunnen oder trüben Zisternen, sondern aus der Lebensquelle Gottes (Dial. 140,1; 34,2; 76,1; 90,5; 113,6).

Justins Tauf-Mystagogie:

„Durch das Bad, welches Bekehrung und Gotteserkenntnis wirkt, und nach Jesaja eingerichtet wurde, um die Völker Gottes von der Sünde zu heilen, sind wir zu Gläubigen geworden (Jes 55,3–13). Wir Christen tun euch Juden kund: Dies ist jene Waschung, welche der Prophet vorausgesagt hat. Sie allein besitzt die Kraft, die Menschen zu reinigen, vorausgesetzt, daß sie Buße tun. Dies ist das ‚Wasser des Lebens‘ [. . .]. Laßt euch die Seele reinwaschen von Zorn, Habsucht, Neid, Haß und ihr werdet sehen: Der Mensch ist rein! Das ist der Sinn der ungesäuerten Brote: Ihr sollt nicht die alten Werke des schlechten Sauerteigs tun (1 Kor 5,7). [. . .] tut neue Werke, wiederholt nicht die alten“ (Dial. 14).

4. Die Feier der Eucharistie

Justin stellt die christliche Eucharistiefeier dem Brauch des Mithraskultes gegenüber. Dem Adepten wurden nämlich bei der „Einweihung“ Brot und Wein vorgesetzt. Mithras galt als Sonnengott, Christus in Herrlichkeit (doxa) ist der wahre Messiaskönig. Justin hat Scheu gegenüber heidnischen religiösen Begriffen. „Mysterien“ wendet er nicht auf christliche (sakramentale) Feiern an. Die anamnestic Funktion der Eucharistie wird deutlich herausgestellt (Dial. 117,3). Das einzig vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer sind „euché kai eulogia“, Gebet und Lobpreis (Dial. 117,2). Das Herrenmahl ist Gedächtnis sowohl der Passion als auch der Inkarnation, der „katabasis kai analepsis“, der Herabkunft und des Aufstiegs des Kyrios (Apol. 1,66; Dial. 41).

Maleachi 1,10f ist, aufs Abendmahl bezogen, der Weissagebeweis⁸:

„Das Opfer des Weizenmehls, das nach der Überlieferung für die vom Aussatz Gereinigten dargebracht wurde (Lev 14,10), war ein Vorbild des Brotes der Danksagung. Ihre Feier hat Christus angeordnet zur Erinnerung an das Leiden (Lk 22,19; 1 Kor 11,24), das er erduldet für jene, die sich von jeder Sünde reinigen ließen [Taufbad]. Er wollte nämlich, daß wir Gott danksagen dafür, daß er die Welt mit allem, was in ihr ist, um des Menschen willen erschaffen hat, wie auch dafür, daß er die Mächte und Kräfte durch den nach seinem Willen leidensfähigen Messias vollständig überwunden hat [. . .] Die Prophezeiung bezieht sich auf die von uns Heidenchristen Gott an jedem Ort dargebrachten Opfer, das Brot und den Becher der Eucharistie. Nach seinem Auftrag ehren wir seinen Namen“ (Dial. 41).

Ein weiteres Beispiel der „geistlichen“ Relecture von Jes 33,13–19 bringt Justin: „Ich zitiere euch Juden die Prophetenworte: Wer in Gerechtigkeit wandelt, dem wird Brot gegeben werden, sein Wasser wird nicht ausgehen“ (Dial. 70). Deutlich spricht er vom Brot, welches Christus uns gegeben hat zur Erinnerung daran, daß er Fleisch geworden ist um seiner Gläubigen willen und für sie gelitten hat. Jesaja spricht vom Kelch, welchen uns der Herr gereicht hat zur Erinnerung an sein Blut. Wir Christen werden den König sehen, von Herrlichkeit umgeben.

Keimhaft findet sich bei Justin der Sache nach die Transsignifikation/Transfinalisation/Transsubstantiation als Denkmodell – Sprachspiel (metamorphosis, metabolé):

„Weil dieses Brot und dieser Wein ‚eucharistiert‘ wurden, nennen wir diese Nahrung ‚Eucharistie‘. Niemand darf daran teilnehmen als wer unsere Lehren für wahr hält, das Bad zur Ver-

⁷ Warmes Wasser bei der Immersionstaufe: Dial. 88.

⁸ Vgl. auch Dial. 28,5; 41,2; 117,1; Apol. 1,66.

gebung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und nach den Weisungen Christi lebt“ (Apol. 1,66,1–2). „Die ‚Eucharistierung‘ von Brot und Wein verdanken wir dem vom ‚eingefleischten Logos‘ kommenden Gebetswort. Dieser Gebetslogos [Anaphora, Epiklese, Einsetzungsbericht, Wiederholungsauftrag] nimmt an der schöpferischen Kraft und göttlich umgestaltenden Wirksamkeit teil“ (Apol. 1,66).

Das kirchliche Amt wird als diakonia (hebr. *avóda*) verstanden. Anknüpfend an die Beauftragung des jüdisch priesterlichen Volkes, in der Diaspora im Namen der Völker (*goijm*) Gott Opfer darzubringen (vgl. Hebr 13,15; Röm 12,1; Jak 1,27), werden die getauften Heiden zum priesterlichen Volk in Christus, indem sie das Evangelium annehmen (*logiké thysia*) und sich zur Feier um ihre Vorsteher versammeln. Deren Dienst wird als „diakonein“, sich mühen, bei Tisch zu dienen (Apg 6,2), verstanden: „Ich bin in eurer Mitte wie einer, der dient“ (Lk 22,27).

5. Das Festmahl am Tag des Herrn

„Am Sonntag kommen wir alle zusammen, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott aus der Finsternis den Urstoff gezogen und die Welt erschaffen hat, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist“ (Apol. 1,67). Justin bezieht sich auf die Gliederung der Geschöpfe nach den sechs Schöpfungstagen und auf die „Ruhe Gottes“ (Schabat): „Obwohl der Sonntag der erste Tag der Woche ist, wird er der achte Tag genannt. Alle Tage des wöchentlichen Kreislaufes werden noch einmal gezählt, der Sonntag hört nicht auf, der erste Tag zu sein“ (Apol. 1,67,1).

[Versammlung um das Wort Gottes:] „An dem nach der Sonne benannten Tage findet die Zusammenkunft [*synaxis*] von allen, die in Städten oder auf dem Lande herum weilen, an einem gemeinsamen Ort statt. Es werden die Aufzeichnungen der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen, soweit es die Zeit erlaubt. Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, in der er ermahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen. Sodann stehen wir alle auf und schicken Gebete zum Himmel für uns selbst und für alle anderen auf der ganzen Welt, auf daß wir werden, auch in guten Werken als gute Menschen und als Beobachter der Gebote befunden zu werden und so das ewige Heil zu erlangen“ (Apol. 1,67).

[Gabenbereitung und Friedensgruß:] „Wer die Mittel und guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will. Das, was da zusammenkommt, wird beim Vorsteher hinterlegt. Dieser kommt damit Waisen und Witwen zu Hilfe, solchen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grund bedürftig sind, den Gefangenen und den Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind; kurz: Er ist allen, die in Not sind, ein Fürsorger“ (Apol. 1,67,6). „Nachdem wir die Gebete beendet haben, grüßen wir einander mit einem Kuß.“

[Danksagung und Mahl:] „Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht und ein Becher mit einer Mischung von Wasser und Wein. Dieser nimmt es, sendet durch den Namen des Sohnes und im Heiligen Geiste Lob und Preis zum Vater aller Dinge empor und verrichtet eine lange ‚Eucharistia‘ dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt wurden. Ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, stimmt das ganze anwesende Volk ein, indem es spricht: Amen. Nachdem der Vorsteher die Dankhandlung [*canon actionis*] vollbracht und das ganze Volk eingestimmt hat, reichen die Diakone, wie sie bei uns heißen, jedem Anwesenden vom ‚eucharistierten‘ Brot und vom Mischwein zum Genuß dar und bringen davon auch den Abwesenden“ (Apol. 1,65.67).

Aus dem Traditionszeugnis des Märtyrers Justinus aus ephesinischer und frühromischer Liturgie und Mystagogie wird offenkundig, wie kreativ sich das Volk Gottes mit seinen Hirten und Lehrern, Männern wie Frauen, im Zentrum seiner Vereinigung mit Gott und der feiernden Einheit miteinander (LG 1) als Subjekt seines heilsgeschichtlichen Weges erweist, gerade im Wandel seine *Identität* bewahrt, ohne zu versteinern oder sich aufzulösen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. Albert Gerhards [u. a.]. Paderborn: Bonifatius 1994. 22 cm (250 S. Mit 22 s/w-Abb.). Kart. öS 334,-.

Die Beiträge in diesem Buch dokumentieren verschiedene Veranstaltungen und Gottesdienste des Berliner (1990) bzw. des Karlsruher (1992) Katholikentages. Mit dieser Publikation wollen die Herausgeber/-innen dazu beitragen, daß die Impulse und Ideen der Katholikentage über den aktuellen Anlaß hinaus für den Gemeindealltag fruchtbar bleiben (11). Allerdings machen sie auch auf die grundsätzliche Problematik von Modellbüchern für Gottesdienste aufmerksam (ebd.): „Wie sollte man auch in der gedruckten Buchform die Gesamtmosphäre und speziell das Engagement und Glaubenszeugnis der handelnden Personen wirklichkeitsgetreu einfangen?“

Im ersten Kapitel (13–63) werden die Foren der Katholikentage zusammengefaßt, indem in Form von Thesen der Frage nachgegangen wird, wie heute sinnvoll Liturgie gefeiert werden kann und soll. Jeweils anschließend an die Referate werden Fragen und Stellungnahmen der Teilnehmenden an das Podium festgehalten. Den Abschluß bildet ein Resümee von A. Gerhards, welches auch praktische Konsequenzen für die Gestaltung und Durchführung gottesdienstlicher Feiern enthält (55–63). Das zweite Kapitel (64–236) bietet nach grundsätzlichen Überlegungen (64–82) zahlreiche

Beispiele für gefeierte Liturgie (83–236), in denen versucht wurde, „[. . .] den Charakter der gelebten Liturgie der Katholikentage zu bewahren“ (11). Anmerkungen (237–239), ein Lied- (240–244) sowie ein Schriftstellen- (245f) und Stichwortverzeichnis (247–250) schließen das Buch ab.

Die im ersten Kapitel im Anschluß an die Referate gesammelten Wortmeldungen der Teilnehmenden geben zwar „einen guten Einblick über aktuelle Problemstellungen“ (11), auf die z. T. engagierten Anfragen wird jedoch nicht näher eingegangen, sodaß der Leser/die Leserin mit den aufgeworfenen Fragen allein bleibt.¹

Störend wirken Ausdrücke wie „Gottesdienstbesucher“ (33. 35. 156), da sie frühere Auffassungen widerspiegeln und es erschweren, ein erneuertes Liturgieverständnis zu entwickeln. Aus demselben Grunde wäre es sachlich richtiger, bei der gemeinschaftlich vollzogenen Liturgiefeier nicht von einer „Hochform“ zu sprechen (58): es handelt sich vielmehr um die Normalform.

Zur Problematik von Großgottesdiensten als *Eucharistiefeier* wird ausführlich Stellung genommen (64f. 74–78). Dabei ist die Frage, ob sich die *Liturgie*² angesichts einer Stadionatmosphäre nicht ändern müsse (75), höchst problematisch. Insgesamt wird in den Ausführungen den technischen Schwierigkeiten – Zeitdruck durch Fernsehen, Organisation der Kommunionsspendung und -aufbewahrung, Positionierung der Konzelebranten, Aufstellung der Körbe mit Hostien u. v. m. – eine viel größere Aufmerksamkeit ge-

¹ Auch stilistisch befriedigen die Abschnitte „Fragen und Stellungnahmen“ nicht immer. Vgl. z. B. S. 54: „Angemahnt wurde, daß zu wenig beachtet würde, daß [. . .].“

² Dabei ist sehr wahrscheinlich die Eucharistiefeier gemeint.

widmet als liturgietheologischen Bedenken. Es wird zwar darauf verwiesen, daß Größenordnungen, wie sie in einem Stadion gegeben sind, in Spannung zum Wesen der Messe als einer Gemeindefeier stehen (76). Dieses Bedenken wird allerdings nur im Zusammenhang mit den „räumlichen Vorgegebenheiten“ eines Stadions zum Ausdruck gebracht, während auf eine Erklärung, *warum* das Wesen der Messe eine Gemeindefeier sein soll, verzichtet wird. Ein noch deutlicher Hinweis auf die Eucharistiefeyer als Brot- und Becherhandlung, die wegen ihrer Struktur als ganzheitlich-menschliche Ausdruckshandlung schon von ihrer Größenordnung her nicht einfach beliebig ist, wäre jedoch wünschenswert gewesen, um das Mißverständnis zu vermeiden, mit der Behebung technischer Schwierigkeiten werde die Feier der Messe bei solchen Großveranstaltungen problemlos möglich.³ Ebenso vermißt Rez. einen Hinweis auf die Problematik der Zuschauersituation, in die – unvergleichlich mehr als sonst – die am Gottesdienst Teilnehmenden auf ihre Ränge gedrängt werden (vgl. Abb. S. 67). Inwieweit wird überhaupt die Gefahr gesehen, daß sich die Gemeinde aufspaltet in jene, die gottesdienstlich handeln, und jene, die einfach zuschauen bzw. sich (zur Auflockerung?) mit einer „Welle“ unterhalten (vgl. Abb. S. 66. 69)? Nicht

verwunderlich ist dann auch die „Ehrenrunde“, die 350 Ministranten/-innen im Olympiastadion unter dem Applaus des Publikums (?) drehen!

Sieht man sich die im zweiten Abschnitt angeführten „Modellgottesdienste“ an, so fällt auf, daß ein Übergewicht an fürbittend-meditativen Gottesdiensten besteht.⁴ Ob dieser Eindruck der tatsächlichen Situation der Katholikentage entspricht, entzieht sich der Kenntnis des Rez. und könnte sich durch die unter anderer Rücksicht zusammengestellte Auswahl, nämlich Gottesdienste „mit möglichst unterschiedlichen Schwerpunkten“ (11f) vorzustellen, als zufällig erweisen.

Nun ist es sicher nicht unförmlich, wenn das Bittgebet einen wichtigen Stellenwert in der Liturgie einnimmt, zumal die westkirchliche Tradition ohnehin seit alters her davon geprägt ist. Es stellt sich nur die Frage, ob es liturgietheologisch und pastoral sinnvoll ist, wenn dieses Bittmoment auch in der Osterzeit so betont wird. So wird etwa vom Katholikentag in Berlin, der vom 24. bis 27. Mai 1990 stattfand und somit in die Osterzeit fiel, eine Gebetsnacht der Versöhnung (91–108) geschildert, in der eine Kreuzwegmeditation (92–102) ein wesentliches Element darstellte. Einige Stationen des Kreuzweges wurden ausgewählt, wobei die 11. Station den Abschluß bildete: Jesus wird an das Kreuz genagelt.

³ Für Rez. unverständlich bzw. ungenügend ist die von R. Waschbüsch im Vorwort (9) gegebene Begründung, warum man im Stadion Eucharistie feiern könne (und solle?): „Auch wenn die hier und da geäußerte Kritik an Eucharistiefeyern in einem Stadion oder auf einem großen Platz die Verantwortlichen des Katholikentags nicht aus der Pflicht entläßt, an der würdigen und dem Gottesdienst gemäßen Gestalt eines solchen Gottesdienstes zu arbeiten, so muß andererseits doch auch festgestellt werden, daß eben gerade in einer solchen Feier das Tun und Handeln der Katholiken über alle Reflexion hinausgeführt wird und hineingegeben wird in das lebendige Geschehen der Eucharistie“ (Hervorhebungen vom Rez.).

⁴ Ein eigener 75 Minuten dauernder Fürbittgottesdienst (195–202) unterstreicht diesen Charakter.

Ebenso bezeichnend ist es, wenn von einem Buß- und Bittgang (123–135) in der Osterzeit berichtet wird, der die „Bereitschaft zu Reue und Umkehr“ (123) zum Ausdruck bringen sollte.

Natürlich kann man diesen Feiern in der Osterzeit nicht gänzlich ihre Berechtigung absprechen, insofern es gelingt, deren Bezug zum gesamten Pascha-Mysterium Christi deutlich zu machen. Es verwundert allerdings nicht, wenn durch derartige Gottesdienste ein mit der Liturgiereform überwunden geglaubtes Verständnis gefördert wird und auf Seite 186 erneut „Auferstehung“ feiert: dort wird der Osterzeit wieder der Rang einer „nachösterlichen Zeit“ zuerkannt!

Einzelne Ausdrücke, die im Zusammenhang mit den Modellgottesdiensten verwendet werden, sind eher unpassend:

So wäre etwa im Abschnitt „Meditatives Morgengebet“ (135–152) der/die „Liturge/Liturgin“ zutreffender mit „Sprecher/-in“ o. ä. zu bezeichnen. Denn die von diesem/dieser zu erfüllenden Aufgaben erschöpfen sich in der (aliturgischen) Begrüßung (136), in der Erklärung von Begriffen (138. 141f. 150f) sowie in Anweisungen, wie bestimmte Lieder oder Gebete auszuführen sind (138. 140. 147).

Im Abschnitt „Öffnung und Begegnung“ (195–202) wird die Kollekte mit „Aktion“ betitelt (198. 201). Nun ist zwar das lateinische Äquivalent „actio“ für eine gottesdienstliche Handlung gebräuchlich, das deutsche Wort „Aktion“ ruft hingegen zumeist andere Assoziationen hervor bzw. wird in einem anderen Sinnzusammenhang verwendet.

Andere Ausdrücke sind nicht nur unpassend, sondern durchaus als problematisch anzusehen:

So wird im eben erwähnten Abschnitt das von einer Musikgruppe gesungene Lied im Gegensatz zum „Gemeindelied“ mit „Vortragslied“ bezeichnet (198–200). Auch wenn das „Vortragslied“ ein meditatives Begleitlied einer „Aktion“ (s. o.) ist, so ist es doch integrierender Bestandteil der gesamten liturgischen Feier und nicht bloß Unterhaltung eines „Publikums“.

Im selben Gottesdienst gibt es übrigens eine „Lichtaktion“ (199), die als „Symbolhandlung“ qualifiziert wird und ein grelles Licht auf das problematische Symbolverständnis der Vorbereitungsgruppe wirft: Über eine Kerze bzw. einen Leuchter wird ein Eimer gestülpt, um ihn kurz darauf wieder wegzunehmen; es folgt eine Meditation, die von der Frage ausgeht, ob man sein Leben gerne unter einem Eimer verbringen, sprich, ob man gerne für sich allein leben will . . .

Es ist verständlich, wenn man bei der Vorbereitung von Gottesdiensten alles möglichst gut planen will, damit es einen „reibungslosen Ablauf“ des Gottesdienstes gibt. Die Frage ist nur, ob es notwendig und sinnvoll ist, den Verlauf der liturgischen Feier sekundengenau „vorzuprogrammieren“, wie es im „Fürbittgottesdienst“ (195–202) geschehen ist.⁵

Das „Meditative Morgengebet“ (135–152) schließt mit einem Segen ab, der nicht nur – wie beim Schlußsegens – selten – keine Lobpreisung (*berakah*) enthält, sondern ihn auch auf einen zwischenmenschlichen Wunsch reduziert (151).⁶

⁵ „Nach etwa 15 Sekunden nimmt ein/e andere/r Mitarbeiter/in einen Zinkeimer [. . .]. Nach weiteren 20 Sekunden wird der Eimer wieder hochgenommen [. . .]“ (199); „Nach einer Schweigezeit von maximal 90 Sekunden folgt das Gebet“ (200); „Danach ist Raum für eine ca. fünfminütige Meditation [. . .]“ (199); „Nach ca. sechs Minuten wird der Vorgang mit folgenden Deuteworten abgeschlossen“ (201).

⁶ „[. . .] ich segne dich mit der Kraft / die zärtlich mein Herz umfängt / [. . .] ich segne dich mit meiner brüchigen Hoffnung / mit meiner zerfransten Sehnsucht / mit meiner entliehenen Liebe.“

Das Buch enthält eine Fülle von Gestaltungsvorschlägen für gottesdienstliches Feiern und bietet diesbezüglich eine erstaunliche Vielfalt an Ideen. Ebenso dürften die darin angeführten Gebets- und Meditationstexte für viele, die in der Vorbereitung von Gottesdiensten mitarbeiten, eine wertvolle Hilfe sein. Besondere Sorgfalt wird allerdings angebracht sein, wenn man solche „Modellgottesdienste“ z. B. in die eigene Pfarrgemeinde übernehmen will, da sie einerseits nur für konkrete Anlässe – und dies nicht immer vorbildlich – Modellfunktion haben und andererseits auch die Situation in den Gemeinden sehr verschieden ist.

Robert Wentz, Salzburg

Jean VANIER, In Gemeinschaft leben. Meine Erfahrungen. Freiburg i. Br.: Herder 1993. 20 cm (428 S.). Kart. DM 28,-.

Im Jahr 1964 gründete der Priester Jean Vanier die „Arche“, heute bereits ein weltweit verzweigtes Netz von Gemeinschaften, die sich dem Dienst an geistig Behinderten widmen. Dieses Buch beschreibt das Leben, den harten Alltag; die Gabe, solche Gemeinschaften zu leiten; die geistliche Begleitung derer, die sich dort einsetzen, und die Kunst, mit solchen Menschen Feste zu feiern. Es macht betroffen, wie tiefgehend der Autor die verschiedensten Lebensbereiche dieser Gemeinschaften darstellt. Sein Anliegen ist es wohl, daß die Kirche nie aufhört, Ausschau zu halten, um den vielen Armen auf der Erde Bruder und Schwester zu werden: „Das Wort Gottes, die Worte Jesu sind Brot, das man immer wieder und wieder essen muß“ (226). Nur so kann man zum Wesentlichen des Christseins vorstoßen.

Richard ROHR, Das auferstandene Buch. Die Lebenskraft des Neuen Testaments. Freiburg i. Br.: Herder 1991. (240 S.).

Der Franziskanerpater Richard Rohr hat eine faszinierende Sprache, den Kern der Botschaft des Neuen Testaments darzustellen. Begriffe wie „Gottesreich“, „Signale der Herrschaft Gottes“ und „geistgeschenkte Kirche“ werden so klar dargestellt, daß das Buch auch von Laienchristen mit Spannung gelesen wird. Auch die Mutter Jesu, Maria, ist vorzüglich und ansprechend dargestellt. Die Tiefenschichten der paulinischen Briefe sind gehoben, und der Kommentar zur Apokalypse mündet im Versuch, sich auf ein modernes Glaubensabenteuer aufgrund der Bibel einzulassen. Möge diesem Buch auch so ein Erfolg beschieden sein, wie seiner Einführung ins AT (= Das entfesselte Buch).

Erich ZENGER, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Psalmenauslegungen 1. [Neuausgabe 1994]. Freiburg i. Br.: Herder 1987. 18 cm (240 S.). Kart. öS 131,-.

Erich Zenger ist Professor für atl. Exegese in Münster und arbeitet zur Zeit an einem großangelegten Psalmenkommentar für die Neue Echter Bibel. Von Anfang spürt man diesem Band an: Endlich einer, der voll und ganz zu den Psalmen steht und auch die emotionalen Ausbrüche der Psalmen gut ausdeuten kann. Vielleicht ginge es uns besser, würden wir die verschiedenen Verletztheiten, Aggressionen, Stimmungen, Ängste und Hoffnungen aussprechen und sie vor Gott hinlegen anstatt nur psychologisch auf den Menschen einzuwirken. Man spürt, daß diese Auslegung zu „nur“ 24

Psalmen bereits eine geistliche Tiefe erlangen, daß man sich auf den ganzen Psalmenkommentar jetzt schon freuen darf.

Paul RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener. Freiburg i. Br.: Herder 1994. 19,8 cm (248 S.). Kart. öS 194,-.

Die Tagzeitenliturgie ist für unsere Gemeinden weithin noch ein Fremdwort. Aus der Sehnsucht, endlich ein „lebendiges Stundengebet“ für Christen zu finden, erwuchs dieses Buch. Im 1. Teil behandelt es eine Art Anthropologie: „Wie

wird es gelingen, in Zeiten geistlichen Notstands noch zu beten und zu feiern?“ Allein dieser geschichtliche Teil ist schon sehr aufschlußreich. Dann bietet der Autor einen Blick in Modelle, die schon praktiziert wurden oder zur Zeit in Einübung sind. Dabei geht es ihm vor allem darum, herauszustellen, daß die Tagzeitenliturgie für Gemeinden und kleine Gemeinschaften eine Lebenshilfe sein kann. In einer Zeit, wo manche Gemeinden während der Woche nur mehr selten die Eucharistie feiern können, sollten Intensivzeiten des Betens für Christen angeboten werden. Das Fürstenrieder Modell scheint hier die Probe für die Zukunft schon bestanden zu haben. Wohltuend ist für dieses Buch das ausführliche Register.

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

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

Das aufstrahlende Licht. Ein Rosenkranz vom öffentlichen Wirken Jesu. Hg. Kath. Pfarramt Altenfurt. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1993. 14,6 cm (160 S.). Gebunden. DM 14,80.

Das göttliche Flüstern erlauschen. 1193–1993, Clara von Assisi als Führerin auf dem Weg der Kontemplation. Hg. St. Clara-Kloster Balsbach. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1993. 20,4 cm (74 S.). Kart. DM 9,80.

R. FARICY, *Auf der Suche nach Jesus.* Kontemplation und Unterscheidung der Geister. [Aus dem Englischen übertragen von K. A. Braun.] Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1993. 20,4 cm (86 S.). Kart. DM 12,80.

B. HERON, *Gebet um Heilung: Die Herausforderung.* [Aus dem Englischen übertragen von K. Fischer u. R. Köller]. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1994. 20,4 cm (171 S.). Kart. DM 18,80.

N. KELLAR – J. WIRTH, *Gemeinschaft im Glauben.* Kleingruppen, Zellgruppen, Hauskreise – Warum und wie? [Aus dem Amerikanischen übersetzt von R. Schäffler, bearbeitet von M. Humpert u. K. Fischer]. (CE-Praxishilfen 1). Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1993. 20,4 cm (63 S.). Kart. DM 9,80.

P. G. MANSFIELD, . . . *wie ein neues Pfingsten.* Der aufsehererregende Anfang der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. [Aus dem Amerikanischen übertragen von J. Großerüschkamp.] Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1993. 20,5 cm (258 S.). Kart. DM 27,80.

Jetzt erschienen:

Pontifikale
für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes:
Band I und Band III

Das neue Pontifikale wurde von der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ erarbeitet, von den zuständigen Bischofskonferenzen und Bischöfen 1992 approbiert und durch den Apostolischen Stuhl am 19. Mai 1993 konfirmiert. Das neue Pontifikale erscheint in vier Bänden und zwei Ausgaben: einer Altar- und einer Handausgabe.

Die **Altarausgabe**, die für den liturgischen Gebrauch bestimmt ist, wird herausgegeben von der „Ständigen Kommission“ und ist nur über die jeweiligen Liturgischen Institute (Trier – Salzburg – Zürich) zu beziehen.

Band I: DIE WEIHE DES BISCHOFS, DER PRIESTER UND DER DIAKONE
Anhang: AUFNAHME UNTER DIE KANDIDATEN
FÜR DAS WEIHESAKRAMENT

Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, 270 Seiten, 24,0 × 33,5 cm: öS 1700,-; DM 220,-; sFr 220,-.

Band III: DIE BEAUFTRAGUNG DER LEKTOREN UND DER AKOLYTHEN.
AUFNAHME UNTER DIE KANDIDATEN FÜR DAS WEIHESAKRAMENT

Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, 40 Seiten, 24,0 × 33,5 cm: öS 490,-; DM 63,-; sFr 63,-.

MESSTEXTE FÜR DIE WEIHEN

Die neue Ordinationsliturgie enthält auch eigene Meßtexte für die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Diese Texte sind zusammen mit den Hochgebeten I–IV in einem eigenen Heft zusammengefaßt.

Broschiert, 107 Seiten: öS 530,-; DM 68,-; sFr 68,-.

Mit Oktober 1994 werden vorliegen:

Pontifikale, Band II: DIE WEIHE DES ABTES UND DER ÄBTISSIN.
DIE JUNGFRAUENWEIHE

und

Pontifikale, Band IV: DIE WEIHE DER KIRCHE UND DES ALTARES.
DIE WEIHE DER ÖLE.

Die Altarausgaben können nur bestellt werden:

In Deutschland: Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.
Tel.: 0 65 1/94 8 08-0, Fax: 0 65 1/94 8 08-33

In Österreich: Österreichisches Liturgisches Institut, Postfach 113, A-5010 Salzburg.
Tel.: 0 66 2/84 45 76-84, Fax: 0 66 2/84 45 76-80

In der Schweiz: Liturgisches Institut, Hirschengraben 72, CH-8001 Zürich.
Tel.: 01/25 21 630

Die **Handausgabe** ist nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt, sondern dient dem Studium, der Unterweisung und der Vorbereitung. Sie enthält die offiziellen Texte in der Originalfassung und außerdem pastoralliturgische Hinweise für die Gestaltung der Feiern. Die einzelnen Bände entsprechen inhaltlich den Bänden der Altarausgabe.

Die Handausgabe wird herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich und erscheint im Herder Verlag, Freiburg i. Breisgau.

Die Handausgabe ist nur über den **Buchhandel** zu beziehen.

heiliger dienst

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

4
1994

48. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

WS in Leipzig

249

Diözesanbischof Egon Kapellari

Hans Bernhard Meyer SJ – zum 70. Geburtstag

250

Winfried Glade

In memoriam Heinrich Rennings († 3. Oktober 1994)

251

Bernhard Kirchgessner

„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“

Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden

254

Helmuth Pree

Das Recht auf die Heilsgüter (c. 213 CIC)

273

Renate Pillinger

Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe

292

Andreas Pülz

Die Lage der Piszinen

in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkung auf den Taufablauf

307

Erich Renhart

Der nordsyrische Kirchenbau neu betrachtet – oder: Der verweigerte ‚discours de la méthode‘

318

Peter Ebenbauer

Stundengebet mit der Gemeinde im Osterfestkreis

Grundlegende Erwägungen und Hinweise zur Gestaltung

322

Liturgische Kommission für Österreich Klarstellung über Meßbuchrevision

331

10. FEB. 1955

Mitarbeiter an diesem Heft:

Diözesanbischof Dr. Egon KAPELLARI, Mariannengasse 2, A-9010 Klagenfurt.
Mag. Peter EBENBAUER, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.

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

Pfarrer Dr. Bernhard KIRCHGESSNER, Jahnstraße 7, D-94577 Winzer/Donau.

Ass.-Prof. Dr. Renate PILLINGER OBSS, Franz-Klein-Gasse 1, A-1190 Wien.

Prof. DDr. Helmuth PREE, Michaeligasse 13, D-94032 Passau.

Univ.-Lektor Dr. Andreas PÜLZ, Hernalser Hauptstraße 17/28, A-1170 Wien.

Univ.-Ass. Dr. Erich RENHART, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 60,-, DM 9,-, sfr 8,-. Jahresabonnement: öS 206,-, DM 30,-, sfr 28,- (zuzüglich Porto und Versandspesen).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Dr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz, Salzburg, 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

DVR: 0029874 (211)

HEILIGER DIENST ist eine Fachzeitschrift, die sich mit den Themenbereichen Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis beschäftigt.

Wort zu diesem Heft

Der Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz, Diözesanbischof Egon Kapellari, würdigt in seinem Grußwort zu Beginn dieses Heftes das vielfältige Wirken von Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, anlässlich seines 70. Geburtstages.

Sehr persönliche Worte von Winfried Glade prägen den Nachruf auf Prof. Dr. Heinrich Rennings, Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts und Sekretär der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, der in der Nacht vom 2. zum 3. Oktober gestorben ist.

Sonntagsgottesdienste ohne Priester und die Bedeutung frühchristlicher Baptisterien für die Taufliturgie stehen im Mittelpunkt der Beiträge in diesem Heft.

Zwei Referate, die auf dem dritten Andechser Symposion vom 20. bis 22. April 1994 zum Thema „Sonntagsgottesdienste ohne Priester“ gehalten wurden, werden hier mit geringfügigen Änderungen wiedergegeben:

Bernhard Kirchgessner, ehemaliger Assistent bei Prof. Karl Schlemmer und als Pfarrer in der Seelsorge tätig, geht in seinem Artikel „Tut dies zu meinem Gedächtnis! Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden“ auf die problematische Situation von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester ein und erörtert die oft selbstverständliche Praxis der Verbindung von Wortgottesdiensten mit Kommunionfeier.

In diesem Zusammenhang untersucht Helmuth Pree, Professor für Kirchenrecht in Passau, wichtige Fragen über das Recht auf die Heilsgüter, wie es im c. 213 CIC grundgelegt ist. Er legt die daraus resultierenden Pflichten und Rechte dar und leitet inhaltliche Folgerungen für die Betroffenen ab.

In ihrem Artikel „Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe“ weist Renate Pillinger, Leiterin der Abteilung Frühchristliche Archäologie der Universität Wien, auf Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Deutung frühchristlicher Denkmäler für die heutige Liturgie hin.

Andreas Pülz, Lektor an der Universität Wien, gibt in seinem Beitrag „Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkungen auf den Taufablauf“ aufschlußreiche Hinweise auf die Symbolik dieser Taufstätten. Anhand zahlreicher Untersuchungen weist er darauf hin, daß z. B. die Richtung, in welcher die Täuflinge die Piszinen durchschritten, nicht allein aufgrund des symbolischen Gehalts bestimmter Himmelsrichtungen festgelegt werden können.

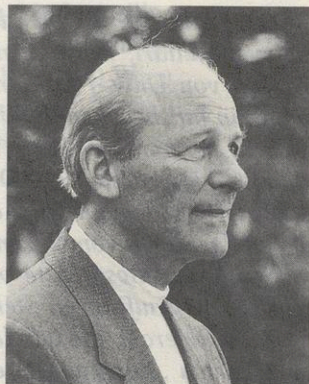
In ähnlicher Weise plädiert Erich Renhart in seiner kritischen Besprechung „Der nordsyrische Kirchenbau neu betrachtet – oder: Der verweigerte ‚discours de la méthode‘. Zu einem jüngst in *Studia Liturgica* veröffentlichten Aufsatz“ für eine größere Zurückhaltung in der Interpretation archäologischer Funde.

Wertvolle Erwägungen und konkrete Gestaltungshinweise zum „Stundengebet mit der Gemeinde im Osterfestkreis“ von Peter Ebenbauer bereichern bereits früher erschienene Beiträge (Heft 2/1993) zu diesem Thema.

Eine Klarstellung der Liturgischen Kommission für Österreich bezüglich der Meßbuchrevision beschließt das Heft.

Hans Bernhard Meyer SJ – zum 70. Geburtstag

- 23. 12. 1924 geboren in Mannheim
- 1946–1948 Noviziat in der Gesellschaft Jesu
- 31. 7. 1956 Priesterweihe in München
- 11. 7. 1959 Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Innsbruck
- 1968–1972 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten
- 9. 7. 1969 Ernennung zum ordentlichen Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck
- 30. 3. 1971 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich
- 29. 9. 1971 Mitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes als ein Vertreter der Liturgischen Kommission für Österreich



DER BISCHOF
VON GURK IN KLAGENFURT

Zu seinem 70. Geburtstag gratuliere ich Herrn Universitätsprofessor P. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ im Namen der Österreichischen Bischofskonferenz als deren Liturgiereferent wie im eigenen Namen.

Die Liturgiewissenschaft und die Pastoral in Österreich, im gesamten deutschen Sprachraum und darüber hinaus haben diesem getreuen Sohn des heiligen Ignatius von Loyola besonders viel zu verdanken. Als akademischer Lehrer, als Verfasser zahlreicher Bücher und Aufsätze, als Referent bei unzähligen Veranstaltungen und als Liturge hat er unermüdlich dafür gewirkt, daß die Intentionen des II. Vatikanischen Konzils betreffend die Liturgie und ihre Erneuerung verwirklicht werden.

Möge Gott diesem hochverdienten Promotor der Liturgischen Bewegung noch durch viele Jahre Kraft zur Förderung der Liturgie geben.

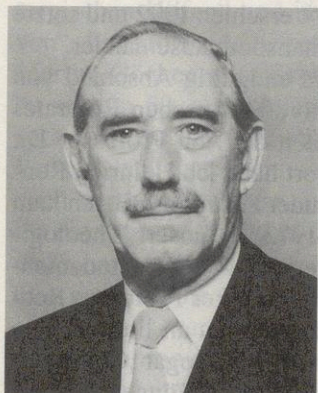
† Egon Kapellari
Diözesanbischof von Gurk – Klagenfurt
Vorsitzender der Liturgischen
Kommission Österreichs

Die Redaktion schließt sich diesem Grußwort an und gratuliert dem Jubilar recht herzlich. Sie dankt ihm insbesondere für seine langjährige Mitarbeit als Verfasser zahlreicher grundlegender Beiträge in unserer Zeitschrift HEILIGER DIENST und hofft auf weitere gute Zusammenarbeit.

Winfried Glade, Mödling

In memoriam

Heinrich Rennings († 3. Oktober 1994)



Am Freitag, 7. 10. 1994, überraschte mich die telefonische Nachricht aus Trier, Heinrich Rennings sei tot. Ich war zwei Jahre Assistent bei ihm am Liturgischen Institut in Trier und habe drei Jahre im Pfarrhaus Lampaden mit ihm gewohnt. 1975 haben sich unsere Wege getrennt, aber ich habe ihn fast jedes Jahr in Paderborn bzw. Lampaden besucht. Heuer wollte ich im Sommer eigentlich auch zu ihm, aber der Zustand meiner 87jährigen Mutter hielt mich davon ab. Rennings war sehr enttäuscht. So habe ich ihn also nicht mehr lebend gesehen. Unser letztes Zusammentreffen war Ende Jänner in Jerusalem. Die Jahresversammlung der IAG war dorthin einberufen, weil die Mitglieder sich heuer zum 25. Male trafen. Ich habe am

11. 10. an seinem Begräbnis teilgenommen, das er bis ins kleinste Detail vorausbestimmt hatte. Die Mappe mit den Regelungen für sein Begräbnis und andere Bestimmungen hat er an jedem Silvester durchgeschaut, wie er mir des öfteren sagte. Daß ich eine geänderte Telefonnummer hatte, hat er nicht mehr eingetragen, so konnte man mich nicht am Donnerstag, dem Tag, an dem man ihn tot in seiner Wohnung gefunden hatte, benachrichtigen.

Heinrich Rennings ist am 9. 6. 1926 in Moers am Niederrhein geboren. Er wuchs in Kamp-Lintfort auf, wo sein Vater Lehrer war. In Moers besuchte er das Gymnasium. Vor dem Abitur wurde er 1944 zum Wehrdienst einberufen. Das Gedenken an seinen Erstkommunionstag bei der Messe mußte er mit dem Gewehr auf dem Rücken feiern, weil der Pfarrer in Italien Angst hatte, Partisanen könnten es aus der Sakristei stehlen, wo es der Soldat abstellen wollte. In Gefangenschaft geraten, wurde er nach Ägypten gebracht. Dort machte er sich im Gefangenenlager als Mesner nützlich. Die Briefe in die Heimat hat ihm seine Mutter aufbewahrt, er bewahrte sie als wertvolle Zeugnisse. 1948 holte Rennings das Abitur nach und trat in das Priesterseminar Münster ein. Als Externist studierte er in Innsbruck mit Kollegen wie dem späteren Bischof Hohmeyer, Johann Baptist Metz, Bernhard Fraling, Wilhelm Zauner, Andreas Bsteh und seinem späteren Schwager Karl Muysers. Als Doktor phil. kehrte er 1954 nach Münster zurück und wurde am 17. 12. 1955 zum Priester geweiht.

Seine erste Kaplanstelle trat er in Xanten am Niederrhein an. Dort war er an der Renovierung des St.-Viktor-Domes beteiligt und verfaßte einen Führer durch diese Kirche. In der Folge war er Subdirektor des Münsteraner Priesterseminars, dort traf er mit dem späteren Bischof Spital von Trier zusammen. Dieser stand dann auch am Dienstag, dem 11. 10. 1994, der Begräbnisliturgie vor und hielt die Predigt. Als Domvikar nahm Heinrich Rennings seinen Abschied von Münster. Es folgte ein Spezialstudium in Paris und Innsbruck. 1965 erwarb er den Grad eines Doktors der Theologie mit dem Thema: „Die pastoralliturgischen Weisungen der neueren deutschen Diözesansynoden aus den Jahren 1918 bis 1963 zur Eucharistie.“

Schon 1961 hatte Rennings die „reihe lebendiger gottesdienst“ gegründet mit dem Heft 1 „Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft“, die er kommentiert. Als Nr. 5/6 erschien der Kommentar zur Liturgiekonstitution und als Nr. 17/18 der Kommentar zur „Allgemeinen Einführung in das Meßbuch“, beides grundlegende Werke aus der Feder von E. J. Lengeling. Seine Bibliographie umfaßte 1985 schon 312 Nummern. Den größten Spaß hatte ich an seinen Glossen in der Zeitschrift „Gottesdienst“, die letzte, „Der Mobitter Gottlieb“, erschien 1992 und setzte sich mit dem Requiem zu Mozarts Todestag im Wiener Stephansdom auseinander.

1966 – ein Jahr nach Ende des Konzils – nahm Rennings endgültig Abschied von Münster und übersiedelte nach Trier, wo er Leiter des Pastoralliturgischen Referates des Liturgischen Instituts wurde. Er gehörte zu den Dozenten der von Professor Dr. Balthasar Fischer geleiteten Internationalen Studienkurse. Dort habe ich Heinrich Rennings 1968 kennen- und schätzengelernet. Über meinen Mitbruder P. Andreas Bsteh kam Rennings zu Gastvorlesungen für mehrere Semester (1971–1973) an unsere Theologische Hochschule in Mödling, so lernte ich ihn noch näher kennen. Aus der Studentenzeitung jener Zeit habe ich mir die Notiz aufgehoben: „Der Liturgiker Professor Rennings macht uns in einer Intensivvorlesung klar, welch hohes Niveau an liturgischem Tun wir haben. Er beeindruckt durch seine Ausführungen so tief, daß sogar ‚Geweihete‘ sich überzeugen lassen, sie könnten noch was lernen. Des Professors Können und Fähigkeiten in Ehren, aber dem Chronisten hat sein adeliger Schnautzer am besten gefallen.“ Rennings lud mich ein, im Liturgischen Institut sein Assistent zu werden, was am 15. 6. 1972 Wirklichkeit wurde. Ich bereitete mich auf die Promotion bei Balthasar Fischer vor. Recht bald fragte er mich, ob ich nicht auch ins Pfarrhaus Lampaden übersiedeln wolle. Er hatte die kleine Pfarrei 1967 übernommen und hatte immer einen zweiten Priester im Haus wohnen, da er sehr oft zu Pastoralliturgischen Werkwochen, Studententagen und Bildungsveranstaltungen im ganzen deutschen Sprachgebiet unterwegs war. Er war ein gesuchter Referent. 1975 betreute Rennings auch die Nachbarpfarrei Hentern. Der Pfarrherr in Lampaden war sehr gastlich. So lernte ich nicht nur seine Familie, sondern auch seinen großen Freundeskreis kennen. Ein besonderes Verhältnis hatte er zu der Schützenbruderschaft in Lampaden. Das zeigt sich darin, daß er auf seine Parte schreiben ließ: „Ehrenpräses der St.-Hubertus-Schützenbruderschaft Lampaden“. Neben den genannten Tätigkeiten war er Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (seit 1967). Er war Mitarbeiter der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Als Mitglied der römischen Studiengruppe half er bei der Erarbeitung des Kindermeßdirektoriums, das vorbereitet war durch das entsprechende deutsche Dokument, an dem Rennings entscheidend beteiligt war. Auch die Hochgebete für die Kindermessen entstanden unter seiner Mitarbeit. Das Hochgebet der Versöhnung ist im wesentlichen „sein“ Text. Es wurde in Lampaden formuliert und dort auch zur Erprobung verwendet.

Im Dezember 1975 nahm ich Abschied vom Pfarrhaus in Lampaden und übersiedelte nach St. Gabriel. Dort traf ein Telegramm ein: „Winfried in translatione almae domus 10.55 Uhr Lampaden verlassen“ – es war der 10. Dezember! Rennings verabschiedete sich bald darauf nach Paderborn, er hatte den Ruf als Liturgikprofessor an der Theologischen Hochschule angenommen. Knapp zehn Jahre wirkte er dort als akademischer Lehrer. 1977/78 war er Rektor der Fakultät. Zum Amtsantritt hielt er eine beachtete Rede über „Die Psychohygiene der Komplet“. Leider kam es nicht zu der geplanten Veröffentlichung. Seither war er wieder unterwegs zu vielfältigen Lehrveranstaltungen.

1985 kehrte er nach Trier zurück. Er war zum Leiter des Liturgischen Instituts ernannt worden. Gleichzeitig war er damit Sekretär der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und federführender Sekretär der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des Deutschen Sprachgebietes (IAG). Heinrich Rennings ging seine neue Arbeit mit großem Eifer an und brachte viele Ideen ein. So entstanden etwa zwei neue Schriftenreihen zur Pastoralliturgie, die „Pastoralliturgischen Hilfen“ und jüngst noch „Liturgie und Gemeinde. Impulse und Perspektiven“. Ein großes Anliegen war ihm die liturgische Bildung. 1985 besuchte ich ihn mit Martin Klöckener im Krankenhaus in Paderborn, wir bereiteten damals die Festschrift zu seinem 60. Geburtstag (Die Feier der Sakramente in der Gemeinde) vor. Im Gespräch meinte er, wir stünden heute praktisch vor der gleichen Situation wie Pius Parsch, Stanislaus Stephan und Odo Casel. Wie sie es in ihrer Zeit getan hätten, müßten auch wir heute werben, aufklären, Hilfestellung leisten, damit Liebe und Verständnis für die Liturgie wachsen, damit überall so Gottesdienst gefeiert wird, wie es dem Geist des Konzils entspricht. Für diese Aufgabe war ihm kein Einsatz zu groß, er hielt u. a. eine ganze Reihe von Studienwochenenden im Rahmen von „Liturgie im Fernkurs“.

Rennings war auch Geschäftsführer der Ständigen Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet. In seine Amtszeit fällt die zweite Ausgabe des Deutschen Meßbuches und -lektionars, die zweite Auflage der „Feier der Trauung“, die ihm sehr am Herzen lag. Ich war zufällig bei ihm, als das Manuskript fertig wurde. Die Pontifikale-Bände wurden z. T. fertig und das neuformulierte „Schweizer Hochgebet“.

Noch von Paderborn aus hatte er sich in Lampaden ein Haus gebaut, das er 1985 bezog. Durch seine Verpflichtungen am Liturgischen Institut war es ihm nicht mehr möglich, erneut die Pfarrstelle in Lampaden zu übernehmen. Aber er wollte dort leben – und sterben. Den Grabplatz hatte er sich schon ausgesucht, neben der Leichenhalle, die die Dorfbewohner auf seine Anregung hin mit großem Einsatz gebaut hatten. Wann immer es ihm möglich war, übernahm er im Ort und auch in Nachbarortschaften Gottesdienste. So war es auch geplant am 3. 10. 1994 um 10 Uhr, aber da war er schon verstorben.

Zwei große Wünsche hatte er geäußert: einen hat er sich erfüllen können, einmal im Überschall fliegen, mit der Concorde nach den USA, die Fahrt im offenen Porsche von Hamburg nach München dürfte unerfüllt geblieben sein. Für seine Parte hatte er einen Text entworfen, den ich schon aus seinem Munde kannte: „Er glaubte an die Auferstehung der Toten, erwartete einen neuen Himmel und eine neue Erde und hoffte, beim großen Fest auf dem Berge Zion dabeisein zu dürfen.“

Bernhard Kirchgessner, Winzer/Donau

„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden¹

1. Vorbemerkungen: Eine ernüchternde Bilanz

Nach jüngsten Erhebungen nimmt die Zahl der Pfarreien ohne eigenen Pfarrer am Ort in erschreckendem Maße zu. Neueste Angaben vom 30. 3. 1994 aus der Abteilung Statistik im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz weisen für Deutschland 11.456 Pfarreien aus, davon 8002 (= 69,85%) mit Pfarrer und 3454 (= 30,15%) ohne Pfarrer. Dazu müssen 1871 „sonstige Seelsorgestellen“ (= Kuratien und Exposituren) gezählt werden, 801 mit Pfarrer (= 42,8%) und 1070 (= 57,2%) ohne Pfarrer. Pfarreien und „sonstige Seelsorgestellen“ addiert umfassen 13.327 Gemeinden; 66% (= 8803) werden von einem Pfarrer geleitet, 34% (= 4524) müssen ohne eigenen Pfarrer auskommen. In den bayerischen Bistümern zeigt sich die pastorale Lage etwas günstiger; dort sind derzeit ein Viertel (= 25%) ohne eigenen Pfarrer.²

Zwar werden die betroffenen Gemeinden zusammen mit anderen Pfarreien von einem Priester oder Seelsorgeteam „mitbetreut“, doch ist der Seelsorger nicht mehr so greifbar wie ehemals der Ortspfarrer. Die Priester, die jetzt mehrere Gemeinden zu versorgen haben, setzen sich hohen Belastungen aus, oftmals zu Lasten des dadurch vermittelten Priesterbildes, das junge Menschen eher abzuschrecken als zu begeistern vermag, zu Lasten ihrer Gesundheit, der nötigen Fortbildung und der persönlichen Freizeit. Auch bei starkem persönlichem Engagement des Priesters leidet unter dieser Not-situation besonders der persönliche Kontakt und das Gespräch mit den Gläubigen, die geistig-geistliche Betreuung suchender und fragender Menschen.

Die Gefahr, daß unter diesen Umständen das Priesterbild zur „Karikatur“ entartet und sich bei Priestern und Priesteramtskandidaten immer mehr „Resignation, Frustration und Aggression“ breitmacht, ist nicht von der Hand zu weisen.³

Gerade am Sonntag wird die prekäre Lage evident, wenn der Priester nicht in allen „seinen“ Gemeinden und Filialen der Meßfeier vorstehen kann, da er nach den Weisungen des Codex und der Würzburger Synode „höchstens dreimal am Sonntag (einschließlich der Vorabendmesse) der Eucharistie vorstehen“⁴ sollte.

¹ Folgender Artikel gibt mit geringfügigen Änderungen das Referat von Pfarrer Dr. Kirchgessner beim dritten Andechser Symposium vom 20. bis 22. April 1994 wider.

² Jede vierte Pfarrei ohne Seelsorger (942 von 4064 Seelsorgestellen). In: Münchner Merkur 44 (1991) Nr. 265, 5. Vgl. auch: Fast jede dritte katholische Gemeinde ohne Pfarrer. In: Passauer Neue Presse 46 (1991) Nr. 214, 8.

³ Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studentag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute, 23. 2. 1994. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 118) 4. 10. 16f. 19.

⁴ „Beschluß: Gottesdienst“. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von L. Bertsch [u. a.]. Freiburg i. Br. 1976, 202f. Vgl. auch CIC, can. 905 § 2.

Die Gemeinden in dieser Notsituation allein auf sich gestellt zu lassen wäre nicht nur sträflich, sondern für viele sogar tödlich. Nimmt man die Trias der Grundpfeiler kirchlichen Lebens, Martyria – Leiturgia – Diakonia, ernst, dann erhebt sich die Frage, was diese Gemeinden zur Aufrechterhaltung ihres liturgischen Lebens an den Sonntagen bei Abwesenheit des Priesters tun können und dürfen.

Ergänzend zur Trias Martyria – Leiturgia – Diakonia muß von allem Anfang an eine weitere Trias in die Reflexion einbezogen werden: der Vorsitz in der Eucharistiefeier, das priesterliche Dienstamt und die Gemeindeleitung. Besagte Trias floß bisher in der Person des Priesters zusammen, der sowohl Ortspfarrer und damit Gemeindeleiter als auch Vorsteher der Eucharistiefeier in der Gemeinde war. Dieser jahrhundertealte Konnex wird durch die gravierenden Folgeerscheinungen des Priestermangels in Frage gestellt.

So werden mittlerweile zwar nicht *de jure*, wohl aber *de facto* Laien zu Gemeindeleitern bestellt, und wechselnde, oftmals ausländische Aushilfspriester übernehmen den Vorsitz bei der sonntäglichen Eucharistiefeier. Welche weitreichenden Konsequenzen dies nach sich zieht, bemerkt man spätestens dann, wenn man aufgrund systematischer respektive ekklesiologischer Studien erkennt, daß Kirche und Eucharistie untrennbar zusammengehören, d. h., daß man am Fundament der Kirche rüttelt, wenn immer mehr Ortskirchen infolge Priestermangels am Herrentag kein Herrenmahl feiern können.

Um den mir vorgegebenen Rahmen nicht zu sprengen, verweise ich lediglich auf einen Zeugen, auf Kardinal Henri de Lubac, der 1952 in seiner „*Méditation sur L'Église*“ mit den Worten „*L'Église fait l'eucharistie et l'eucharistie fait l'église*“⁵ die innere Verwobenheit von Kirche und Eucharistie herausgestellt hat.

Wenn christliche Gemeinde wesentlich eucharistiefeiernde Gemeinde ist, diese aber dem Jesuanischen Auftrag: „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“⁶ nicht (mehr) nachkommen kann, dann steht ihre Existenz zur Disposition.

Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen und der Frage, ob und wie „eine christliche Gemeinschaft im Vollsinn existieren“ kann, wenn sie „auf lange Zeit auf Eucharistie verzichten muß“⁷, wollen wir uns nun an die komplexe Thematik sog. priesterloser Sonntagsgottesdienste (positiver formuliert: sonntäglicher Wort-Gottes-Feiern) herantasten.

2. Christsein heißt: sich versammeln

2.1 Das Zeugnis der frühen Christen

Erhellet durch die Erscheinungen des Auferstandenen und erfüllt von der Kraft des Heiligen Geistes durch das wunderbare Geschehen am Pfingsttag, verstehen die Apostel und Jünger die Worte und Taten Jesu in einem ganz neuen Licht. Durch das österliche Licht wird ihnen die Heilsbedeutung von Jesu Tod und Auferstehung und des vorangegangenen Paschamahles verständlicher. Jetzt gewinnt Jesu Wort von der Auferste-

⁵ H. DE LUBAC, *Méditation sur L'Église*. Paris 1954. Deutsch: *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Einsiedeln 1968.

⁶ Lk 22,19; 1 Kor 11,24.

⁷ H. KRÄTZL, *Gott aber ist anders. Über Leiden, Tod und Auferstehung*. Freiburg i. Br. 1994, 42.

hung⁸ und sein Auftrag am Ende des Paschamahles „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ an Klarheit.

In der Folge versammeln sich die frühen Christen am ersten Tag der Woche, um des Leidens, Sterbens und der Auferstehung ihres Herrn im gemeinsamen Lobpreis zu gedenken und das Brot zu brechen.¹⁰ Die regelmäßige liturgische Versammlung wird für sie vor dem Hintergrund langjähriger jüdischer Tradition und geisterfüllter Gottesbegegnung zur unversieglischen Quelle christlichen Glaubens.

Christsein ohne regelmäßige liturgische Versammlung ist nach frühchristlicher Auffassung schlichtweg unvorstellbar¹¹, wenngleich bereits der Autor des Hebräerbriefes die Teilnahme an den „Zusammenkünften“ anmahnen mußte¹².

Die verschiedenen neutestamentlichen Zeugnisse liturgischer Versammlung legen die Schlußfolgerung nahe, die regelmäßige Versammlung zum Gottesdienst in der Gemeinde sei unabdingbar, denn

- der eine Glaube verbindet die Christen zu einer Gemeinschaft; die an Jesus, seinen Vater und den Geist Glaubenden gehören zusammen und bilden die „ecclesia“.¹³
- Diese „ecclesia“ kann auf Dauer nur Bestand haben, wenn und insofern ihre Glieder regelmäßig zur Versammlung zusammenkommen.¹⁴
- Soll der Glaube nicht aushungern, bedarf er der in der liturgischen Versammlung dargebrachten Nahrung. Ohne regelmäßige Versammlung kein beständiger Glaube!
- In dieser liturgischen Versammlung ist Christus gemäß eigener Verheißung gegenwärtig.¹⁵ Er selbst ist die Nahrung für die an ihn Glaubenden.¹⁶
- Das Faktum der Auferstehung Jesu gewinnt für die Christen eine so massive Bedeutung, daß sie am Herrentag – und nicht an einem beliebigen anderen Tag – regelmäßig zur liturgischen Versammlung eilen. Nebst der Tatsache, daß sich die Auferstehung Jesu an einem Sonntag ereignete, erweist sich die wöchentliche liturgische Versammlung als der richtige Zeitabstand zur Wahrung lebendigen Glaubens.

2.2 Der Sonntag: Tag der liturgischen Versammlung

Seit den Tagen der frühen Christen bis auf den heutigen Tag begehen die Christen den Sonntag als Tag des Herrn, als gottesdienstlichen Versammlungstag.¹⁷ Zum Lobe

⁸ Vgl. Mt 26,61; Mk 14,58; Lk 24,6.

⁹ Lk 22,19; 1 Kor 11,24.

¹⁰ Vgl. Apg 2,46f.

¹¹ Vgl. Apg 4,31; 12,2; 14,27; 15,30; 1 Kor 11,17.18.20; 14,23.26.34.

¹² Vgl. Hebr 10,25.

¹³ „Ecclesia“ kann sowohl die Urgemeinde als auch ihre liturgische Versammlung bezeichnen; vgl. J. Lécuyer, Die liturgische Versammlung, biblische und patristische Grundlagen. In: Conc(D) 2 (1966) 77–86, hier 80. Zwischen beiden besteht ein enger Konnex, so daß Lécuyer meint: „Die Gemeindeversammlung aktualisiert die Kirche und identifiziert sich irgendwie mit ihr“ (ebd. 80).

¹⁴ Vgl. ebd. 85.

¹⁵ Vgl. Mt 18,20.

¹⁶ Vgl. J. LÉCUYER (s. Anm. 13) 84: „Die Versammlung erscheint so wie ein sichtbares Zeichen der Gegenwart des Herrn, der durch seinen Geist jeden Augenblick die Einheit aller Glieder seines Leibes wirkt: Die Kirche erscheint in der Versammlung als das ‚Sakrament der Einheit‘.“

¹⁷ Vgl. die umfangreich zusammengetragenen Zeugnisse bei: W. RORDORF, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. Zürich 1962; DERS., Sabbat

Gottes kommt die Gemeinde des Herrn im Hause des Herrn zusammen, um die Auferstehung des Kyrios zu feiern. Die adäquate Ausdrucksform für die liturgische Feier von Tod und Auferstehung des Kyrios Christos ist die Hochform des Gemeindegottesdienstes, die Eucharistiefeier am wöchentlichen Ostertag.¹⁸ Herrentag und Herrenmahl gehören seit apostolischer Zeit untrennbar zusammen!¹⁹

Am Tag des Herrn finden sich die Christen zur liturgischen Versammlung ein, um in ihr den Glauben zu feiern, ihn immer wieder zu erneuern, ihm neue Nahrung zuzuführen und ihn zu vertiefen. Das Wissen um die Notwendigkeit einer steten Glaubenserneuerung und -vertiefung führt sie am Herrentag zur liturgischen Feier zusammen. Die Sammlung ereignet sich nicht um ihrer selbst willen, sondern „[. . .] um die je neue Sendung in die Welt zu ermöglichen. Sie ist daher von konstitutiver Bedeutung für die Gemeinde“²⁰.

Die Gemeinde versammelt sich und wird in dieser Sammlung gesendet, damit sie im Alltag des Lebens ihren missionarischen und caritativen Aufgaben nachgehen kann. An diesen Einsätzen kann und soll die Welt erkennen, mit welcher Liebe Gott den Menschen begegnet und wie diese Liebe die Menschen untereinander verbindet.²¹

Die Christen kommen zusammen, „[. . .] um in den wechselnden Situationen des Lebens diese Botschaft immer besser zu begreifen und von ihr durch den Geist Jesu Christi ergriffen zu werden. Sie versammeln sich, um ihre Dankbarkeit gemeinsam auszudrücken, aber auch ihre Schuld und ihr Versagen zu bekennen. Sie können nicht aufhören, von ihrer Hoffnung zu singen und zu träumen, und sehen darin einen unersetzlichen Dienst an der Menschheit. Sie feiern nicht, um dem Alltag zu entfliehen, sondern um ihn in der Kraft Gottes zu bestehen im Dienst am Nächsten. Durch ihre gottesdienstlichen Feiern und durch das, was darin geschieht, bekennen sie ihren Glauben, der sich vollendet, wenn er in der Liebe wirksam wird“²².

Im Vertrauen auf die Verheißung des Herrn – „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“²³ – kommt Gottes Volk Sonntag für Sonntag unter dem Antrieb des Geistes Gottes zusammen, um in dieser Versammlung Christus als den Gegenwärtigen zu erleben²⁴. Die zum Lobe Gottes um Altar und Ambo geeinte Gemeinde zeichnet der Auferstandene durch seine Gegenwart aus. Er selbst spricht zu ihr, wenn in den biblischen Lesungen des Alten Testaments die Großtaten Gottes an seinem Volk Israel erzählt werden; er selbst richtet sein Wort an die Gemein-

und Sonntag in der alten Kirche. Zürich 1972; DERS., Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. In: LJ 31 (1981) 145–158.

¹⁸ Vgl. „Beschuß: Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 201. Vgl. auch P. VISENTIN, Domenica: della celebrazione pasquale a osservanza legale. In: RivLi 64 (1977) 18–33, hier 27: „Al centro della celebrazione domenicale, accanto all'elemento pasquale, si trova sempre fin dall'inizio il banchetto eucaristico, come momento d'incontro con Signore Risorto e con i fratelli nella fede.“

¹⁹ Vgl. A. KNAUBER, „Aus apostolischer Überlieferung . . .“. Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung. In: ThGl 63 (1963) 308–321. Vgl. auch K. KOCH, Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente. Ostfildern 1991, 43.

²⁰ J. BAUMGARTNER, Herrentag – Herrengedächtnis – Herrenmahl. Thesen zur Sonntagspflicht. In: HlD 27 (1973) 4–12, hier 4.

²¹ Vgl. ebd. 7.

²² „Beschuß: Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 198.

²³ Mt 18,20.

²⁴ Vgl. II. VATICANUM, SC 7.

de, wenn in den Lesungen und im Evangelium des Neuen Testamentes das Werk Christi, des Erlösers, verkündet wird.²⁵

Darin unterscheidet sich die christlich-liturgische Versammlung von allen anderen Versammlungen: daß der Herr sie durch das Geschenk seiner Gegenwart in einzigartiger Weise auszeichnet.²⁶

Die Würzburger Synode der bundesdeutschen Bistümer setzt an dieser Stelle an und erklärt: „Nach der Überzeugung der Christen unterscheidet sich die gottesdienstliche Versammlung wesentlich von anderen Zusammenkünften und kirchlichen Veranstaltungen. Denn in der liturgischen Versammlung wird die ‚Gegenwart des Herrn‘ gefeiert.“²⁷

Daher ist „jede gottesdienstliche Versammlung der Ortsgemeinde in vollem Sinne ‚ecclesia Gottes‘, Leib Christi. Gewiß ist die einzelne Ortsgemeinde nicht einfach die Ecclesia, der Leib Christi, insofern es ja auch andere Ortsgemeinden gibt, die ebenfalls Ecclesia, Leib Christi, sind. Aber sie ist wahrhaft Ecclesia, Leib Christi, weil der Herr in ihr wahrhaft, ganz und ungeteilt gegenwärtig ist“²⁸.

Bischof Hugo Aufderbeck aus Erfurt, im deutschsprachigen Raum der Pionier für die sonntägliche Wort-Gottes-Feier in Gemeinden ohne eigenen Priester, bringt die Sache auf den Punkt, wenn er behauptet, das Sich-Versammeln gehöre zum Wesen der Kirche.²⁹ Es stellt die ursprüngliche „Lebens- und Erscheinungsform der Kirche“ dar³⁰ und bildet seit Jahrhunderten „das Kennzeichen des Sonntags“³¹. Deshalb kann und darf die Kirche auf die sonntägliche Versammlung nicht verzichten, ohne ihrem Auftrag untreu zu werden.³² Die Versammlung der Glaubenden ist nicht nur „das grundlegende liturgische Zeichen“, sondern konstitutiv für das Fortbestehen der Gemeinde. Nur durch das Sich-Versammeln kann eine Gemeinde „Gemeinde werden und bleiben“³³. Dies kommt in der Versammlung zur Feier des Pascha-Mysteriums am Herrentag, auf die die Kirche langfristig nicht ungestraft verzichten kann, zum Ausdruck.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. die Instruktion „Eucharisticum mysterium“ vom 25. 5. 1967. In: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1. Hg. H. Rennings – M. Klöckener. Kevelaer 1983, 458–498, hier 468, Nr. 9.

²⁷ „Beschluß: Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 197.

²⁸ H. KÜNG, Die Kirche. München 1980, 281. Küng betont, daß Gott in dieser Versammlung „durch sein Wort mit der Kirche“ redet „[...] und die Kirche mit Gott durch die Antwort des Gebetes und des Lobgesanges. Hier vergegenwärtigt sich der gekreuzigte und auferstandene Herr durch sein Wort und sein Sakrament und hier übereignen wir uns ihm“ (ebd.).

²⁹ Vgl. H. AUFDERBECK, Stationsgottesdienst. Überlegungen zum sonntäglichen Wortgottesdienst. In: LJ 14 (1964) 172–184, hier 172; DERS., Sonntagsgottesdienste ohne Priester. In: Gemeinde im Herrenmahl. Hg. Th. Maas-Ewerd – K. Richter. Freiburg i. Br. 1978, 91–96, hier 91; J. EMMINGHAUS, Wortgottesdienste mit Kommunionsspendung. Anregungen und Hilfen. In: BiLi 51 (1978) 23–33, hier 25f; J. BAUMGARTNER, Kirche lebt vom Zusammenkommen. Zur Diskussion um Sonntagsfeier und Sonntagspflicht. In: GD 7 (1973) 123–125.

³⁰ W. BEINERT, Der Sonntagsgottesdienst. Dogmatische Erwägungen zu einem pastoralen Problem. In: ThGl 68 (1978) 1–22, hier 9.

³¹ R. KACZYNSKI, Sonntägliche Kommunionfeier. Irrweg oder legitimer Ausweg? In: Der Sonntag. Hg. A. Altermatt – Th. Schnittker. Würzburg 1986, 213–224, hier 216.

³² Vgl. ebd.

³³ K. SCHLEMMER, Priesterloser Gottesdienst – aber wie? In: LJ 28 (1978) 31–44, hier 34.

2.3 Der Herrentag: Tag des Herrenmahles

Kirche manifestiert sich in der Versammlung und wäre ohne sie ein Widerspruch, „Christsein ohne sich zu versammeln ein Unding“³⁴.

Die Würzburger Synode zeigt sich überzeugt, „[. . .] daß die Gemeinde der Glaubenden von ihrem *Wesen* und ihrem *Auftrag* her immer neu auf das Zusammenkommen, die Versammlung, besonders am Herrentag, angewiesen ist, um ihre Gemeinschaft im Glauben zu erfahren und zu bekunden“³⁵.

Die Kirche muß sich also versammeln. Täte sie das nicht (mehr), würde sie sich selbst aufgeben, „sie würde nämlich den Menschen nicht mehr helfen, die von Christus gebotene Befreiung von seiner Selbstbefangenheit und die Hinordnung auf Gott und den Mitmenschen anzubieten“³⁶.

Wenn Christen vom Sich-Versammeln leben, drängt sich das Zusammenkommen an jenem Tag, der ihnen wichtig und heilig ist, am Tag der Auferstehung, von selbst auf. Sie kommen als Christen einer ganz bestimmten Ortsgemeinde zusammen und tragen zum Aufbau der ganzen Kirche bei.³⁷ Sie wissen sich von Gott gerufen und zu einer Feier gesammelt, die jede andere menschliche Versammlung übersteigt. Ihr Versammlungstag ist der Tag des Herrn, ja er *muß* der gottesdienstliche Versammlungstag sein, auf den sie nicht verzichten können und den sie nicht beliebig gegen einen anderen Tag austauschen können.

Aus dem Glauben an den auferstandenen und erhöhten Herrn kommen sie zusammen, um in dieser Feier in eben diesem Glauben bestärkt zu werden, um sich mit dem Wort und dem Brot des Lebens zu nähren und neugestärkt im Alltag von diesem Glauben Zeugnis geben zu können. Seit den Tagen der frühen Christen kommen die Christgläubigen am Herrentag nicht zu einer beliebigen liturgischen Versammlung, sondern zur Feier des Herrenmahles zusammen, das für sie die „Vollform herrentäglicher Gläubigenversammlung“³⁸ darstellt.

Das Konzil stützt diese Überzeugung, wenn es in Art. 106 der Liturgiekonstitution sagt: „Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Paschamysterium jeweils am achten Tage, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie ‚wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten‘ (1 Petr 1,3). Deshalb ist der Herrentag der Ur-Feiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen

³⁴ W. BEINERT (s. Anm. 30) 9f. Vgl. auch G. LANGGÄRTNER, Christlicher Sonntag in moderner Welt. In: AnzSS 94 (1985) 453–459, hier 454f.

³⁵ „Beschluß: Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 204 (Hervorhebungen vom Verf.).

³⁶ H. HOLLERWEGER, Der Sonntag in der im II. Vatikanum erneuerten Liturgie. Das Zeugnis der Dokumente. In: Der Sonntag. Hg. A. Altermatt – Th. Schnittker. Würzburg 1986, 99–111, hier 102. Vgl. auch J. BLANK, Vom Urchristentum zur Kirche. München 1982, 240.

³⁷ Vgl. H. HALTER, Sonntag, für das Leben der Welt. Plädoyer für einen erweiterten Sonntags-horizont. In: DERS., Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind. Analysen – Deutungen – Impulse. Zürich 1982, 53–80, hier 57.

³⁸ J. BAUMGARTNER (s. Anm. 20) 8.

eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude und der Muße werde. Andere Feiern sollen ihm nicht vorgezogen werden, wenn sie nicht wirklich von höchster Bedeutung sind; denn der Herrentag ist Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres.“³⁹

In ungemein großer Dichte umschreiben die Konzilsväter den Herrentag

- als Tag des Paschamysteriums,
- als Tag der Zusammenkunft aller Christgläubigen,
- damit diese das Wort Gottes hören
- und die Eucharistie feiern können;
- als Urfeiertag,
- als Tag der Freude und der Muße.

Einige dieser Aussagen greift später die Würzburger Synode auf. Sie spricht vom Sonntag als dem „Tag des Herrn“, dem „Feiertag der christlichen Gemeinde“ und „dem Tag der Eucharistiefeier“. An ihm gedenkt „die christliche Gemeinde ihres Herrn“ bei der „wöchentlichen Feier des Ostergeheimnisses“⁴⁰. An ihm kommen die Christen zusammen, um der Taten ihres Herrn zu gedenken und eins zu werden in der Feier des Herrenmahles.⁴¹ Daher ist es wichtig, sich an diesem Tag „zu besinnen und zur Ruhe zu kommen, damit wir entdecken, wofür wir zu danken haben“⁴².

Wenn künftig aus kommerziellen arbeitsmarktpolitischen Erwägungen in Deutschland am Sonntag gearbeitet werden darf, droht der Sonntag als Gottesdienst- und Ruhetag unterzugehen und sein eigentlicher Sinn verlorenzugehen. Dank und Feier werden dann gewiß nicht mehr Kernpunkte des Herrentages sein. Leben wir denn nur noch um zu arbeiten und Leistung zu erbringen, oder arbeiten und leisten wir vieles, um zu leben?

In drei gemeinsamen Erklärungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von 1984, 1985 und 1988 betonen beide Kirchenleitungen, der Sonntag sei *der* Tag der gottesdienstlichen Versammlung, an dem Gottes Wort gehört und das eucharistische Brot gebrochen werden soll, Gedächtnistag des Todes und der Auferstehung Christi.⁴³

Am Tag des Herrn versammelt sich Gott „bis ans Ende der Zeiten ein Volk, damit“ seinem „Namen das reine Opfer dargebracht werde vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang“⁴⁴.

³⁹ SC 106.

⁴⁰ „Beschluß Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 198f.

⁴¹ Vgl. Den Sonntag feiern. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover – Bonn, 1. Advent 1984. In: Sonntag ist – na und? Freiburg i. Br. 1986, 52–57, hier 53.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. Den Sonntag feiern, 1984; Der Sonntag muß geschützt bleiben. Gemeinsames Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn – Hannover, 16. 9. 1985. In: Sonntag ist – na und? (s. Anm. 41) 100–102; Unsere Verantwortung für den Sonntag. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bonn – Hannover, 25. 1. 1988.

⁴⁴ Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Einsiedeln – Freiburg – Regensburg – Salzburg – Linz 1981, 490.

2.4 Der Herrentag: auch dann gottesdienstlicher Versammlungstag, wenn kein Priester anwesend sein kann

1969 erschien im Liturgischen Jahrbuch ein Beitrag von Bischof Hugo Aufderbeck, in dem er zehn wesentliche Kennzeichen jeder liturgischen Versammlung auflistet.⁴⁵ Seine erste und markanteste These lautet: „Die Kirche/Gemeinde ist von ihrer Gestalt und ihrem Wesen her ‚Versammlung‘.“⁴⁶

Johannes Emminghaus, der frühere Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien, greift Aufderbecks Thesen in einem Referat vor der Österreichischen Bischofskonferenz 1982 auf und folgert, daß der Ruf zur sonntäglichen liturgischen Versammlung auch dann ergehen müsse, wenn „aus welchen Gründen auch immer keine Eucharistie gefeiert werden kann. Auch ohne aktuelle Eucharistie trifft sich die Gemeinde in jedem Fall zum Bekenntnis ihrer Gemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn und seines immerwährenden Pascha, d. h. unserer Erlösung.“⁴⁷

Aufderbeck, Emminghaus und mit ihnen viele weitere Liturgiker stehen damit in Opposition zu Art. 18 des römischen Direktoriums der Glaubenskongregation vom 2. 6. 1988: „Sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester“. Dort heißt es: „Wenn an einem Sonntag keine Messe gefeiert werden kann, ist zunächst zu überlegen, ob die Gläubigen eine in der Nachbarschaft gelegene Kirche aufsuchen können, um dort an der Feier der Eucharistie teilzunehmen. Diese Lösung ist auch heute noch zu empfehlen und – soweit möglich – beizubehalten.“⁴⁸

Eine gleichlautende Empfehlung vermißt man im Vorgängerdokument, das den Titel „Directorium de quibusdam ministeriis liturgicis a laicis exercendis. Schema III“ und das Datum des 20. 5. 1975 trägt.⁴⁹ Dieses nach Aussagen eines ehemaligen Mitarbeiters der Gottesdienstkongregation inexistente, der Phantasie Erzbischof Annibale Bugnini entsprungene Dokument (es wird in meiner Dissertation „Kein Herrenmahl am Herrentag?“, Verlag Pustet, Regensburg 1995, nachzulesen sein), beschäftigt sich mit den liturgischen Laiendiensten, basiert auf Vorarbeiten verschiedener Kongregationen zur Heiligung der Sonn- und Feiertage und schlägt ganz andere Töne an. Es spricht vom „convenire in unum, ut verbum Dei audientes et Eucharistiam celebrantes“⁵⁰. Wo dies nicht möglich sei, empfiehlt das unveröffentlichte Direktorium eine „sacra verbi Dei celebratio“: „Huiusmodi celebrationes foveantur diebus dominicis et festis, ubi presbyter non habetur, nonnullis in feriis Adventus et Quadragesimae, aliisque diebus pro communitate opportunioribus.“⁵¹

Die Endfassung des Direktoriums von 1988 trägt diesbezüglich die Handschrift des Präfekten der Glaubenskongregation, der in seinem Beitrag „Zum Sinn des Sonntags“

⁴⁵ Vgl. H. AUFDERBECK, Gemeinde als Versammlung. In: LJ 19 (1969) 65–78.

⁴⁶ Ebd. 65.

⁴⁷ J. EMMINGHAUS, Grundsätzliche Erwägungen zu „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“. Referat vor der Österreichischen Bischofskonferenz im März 1982. Typoskript, 7.

⁴⁸ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ (2. 6. 1988), Nr. 18 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 94. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

⁴⁹ Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg i. Br. 1988, 795.

⁵⁰ Direktorium „De quibusdam ministeriis liturgicis a laicis exercendis. Schema III.“, Art. 28.

⁵¹ Ebd., Art. 31.

in der „Lebendigen Zelle“ zur Forderung, die Gemeinde solle im Falle der Abwesenheit des Priesters sich nicht im Eucharistietourismus üben, sondern am Ort zu Gebet, Gesang und Hören des Gotteswortes zusammenkommen, bemerkt:

„Hier ist viel Einleuchtendes und zweifellos auch Gutgemeintes enthalten. Aber die grundlegenden Wertungen des Glaubens sind vergessen. Die Erfahrungen des Miteinanderseins, die Pflege der Dorfgemeinschaft steht bei solcher Betrachtung über der Gabe des Sakramentes. Zweifellos ist das Erlebnis der Gemeinschaft unmittelbar zugänglich und leichter zu erklären, als das Sakrament. So liegt es nahe, vom Objektiven der Eucharistie ins Subjektive der Erfahrung, vom Theologischen ins Psychologische auszuweichen. Aber die Folgen einer solchen Überordnung der erlebten Gemeinschaft über die sakramentale Wirklichkeit sind schwerwiegend: Nun feiert die Gemeinde sich selbst. Die Kirche wird ein Vehikel zum sozialen Zweck, noch dazu dient sie dabei einer Romantik, die in unserer mobilen Gesellschaft einigermaßen anachronistisch ist. Gewiß, am Anfang fühlen sich die Menschen dadurch bestätigt, daß sie nun in ihrer Kirche selbst feiern; daß sie es ‚selber machen‘ können. Aber bald merken sie, daß es nur noch das Selbstgemachte gibt, daß sie nicht mehr empfangen, sondern sich darstellen. Dann aber wird das Ganze entbehrlich, denn der sonntägliche Gottesdienst reicht nun nicht mehr grundsätzlich über das hinaus, was man auch sonst immer tut. [...] So kann ihm unmöglich jenes ‚Muß‘ innewohnen, von dem die Kirche immer gesprochen hatte. Diese Wertung dehnt sich aber dann mit innerer Logik auch auf die wirkliche Eucharistiefeier aus. Denn wenn die Kirche selber zu sagen scheint: Versammlung sei wichtiger als Eucharistie, dann ist eben auch die Eucharistie nur ‚Versammlung‘ – sonst wäre ja die Gleichstellung nicht möglich. Dann sinkt die ganze Kirche ins Selbstgemachte herab. [...] Selbst ein psychologisch weniger gefüllter, subjektiv betrachtet eher glanzloser und langweiliger sakramentaler Gottesdienst ist auf Dauer auch ‚sozial‘ wirksamer, als die psychologisch und soziologisch gekonnte Selbsterbauung der Kirche.“⁵²

Läßt man einmal das im letzten Satz zum Ausdruck kommende einseitige Herausheben des „opus operatum“ vor dem „opus operantis“ im Raum stehen, so übersieht Ratzingers dezidierte Haltung bei aller Ehrerbietung vor dem Sakrament der Eucharistie einige bedenkenswerte Argumente, die auch im Falle der Abwesenheit des Priesters eine liturgische Versammlung am Ort angeraten sein lassen.⁵³

- In der Regel sind kleinere Landgemeinden von der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier am ehesten betroffen (Gemeinden bis ca. 1000 Katholiken). Diese nun Sonntag für Sonntag und Feiertag für Feiertag zur Eucharistiefeier in eine Nachbargemeinde zu verschicken, dürfte in vielen Fällen schon deshalb scheitern, weil auf dem Lande nur wenige Gemeinden über eine entsprechend große Pfarrkirche verfügen, die im Notfall einer oder gar mehreren Gemeinden „Sonntags-Asyl“ gewähren könnte.
- Die Empfehlung zum Besuch der Meßfeier in einer der Nachbarpfarreien trifft insbesondere die Gruppe der Nicht-Motorisierten, näherhin die Kinder, die alten und gebrechlichen Menschen.
- Hat die Verwaltungsreform in unserem Land vielen kleinen Gemeinden die Schule, den Kindergarten und das Rathaus weggenommen und in die größere Gemeinde verlegt, sind in der Folge oftmals Kaufhaus und Wirtshaus am Ort zugesperrt worden, so würden bei Realisierung dieses Vorschlages die priesterlosen Gemeinden nun auch noch ihres religiösen Kommunikationszentrums verlustig gehen und das Gotteshaus am Herrentag leer stehen.

⁵² J. RATZINGER, Zum Sinn des Sonntags. In: Die lebendige Zelle 29 (1986) 107–112, hier 111f.

⁵³ Vgl. G. PODHRADSKY, Ersatz der Sonntagsmesse? In: HfD 47 (1993) 130–143, hier 141f.

- Die priesterlosen Gemeinden zu einer Wort-Gottes-Feier am Herrentag in die eigene Pfarrkirche zu rufen heißt nicht, sich in „Erfahrungen des Miteinanderseins“ und in der „Pflege der Dorfgemeinschaft“ zu ergehen; es bedeutet auch nicht der Psychologie Vorrang vor dem Sakrament einzuräumen. Die betroffenen Gemeinden kommen weder zusammen, um sich selbst zu feiern, noch um die Kirche zu einem „Vehikel zum sozialen Zweck“ zu degradieren.⁵⁴

Sie versammeln sich vielmehr in dieser unverschuldeten Notlage

- um die Einheit der Ortsgemeinde zu wahren, die ansonsten der Gefahr unterliegt, in viele kleine Gottesdienstgemeinden in Nachbarpfarreien aufgespalten zu werden;
- um auf diese Weise ihre Überzeugung von der grundlegenden Bedeutung der sonntäglichen Versammlung zum Ausdruck zu bringen;
- um in dieser liturgischen Versammlung das Lob Gottes zu singen und aus dem gebrochenen und gedeuteten Brot des Wortes Gottes „Halt und Leben, Glaubensstärke und Seelenspeise“ für die neue Woche zu schöpfen.⁵⁵

Es geht diesen Gemeinden also nicht um ein Abdriften ins Subjektive, sondern um ein zutiefst theologisches Anliegen: um die *Maior Dei Gloria*, die sie betend und singend verkünden möchten. Dieser Grund führt sie zusammen und nicht etwa das klerikale Gehabe eines Herrn Müller oder einer Frau Mair, die sich gerne einmal im Altarraum als Wort-Gottesdienstleiter im Talar und Chorrock und mit Weihrauchfaß produzieren möchten.

In seinem letzten Brief an die Gemeinden im Erzbistum München-Freising unterstreicht Kardinal Julius Döpfner die Bedeutung und Wichtigkeit der liturgischen Versammlung am Sonntag auch für den Fall, daß keine Eucharistie gefeiert werden kann.⁵⁶

Aus Döpfners bittenden und mahnenden Worten spricht nicht nur die Erkenntnis der Notwendigkeit einer regelmäßigen liturgischen Versammlung zur Feier des Herrentages, sondern die Befürchtung, die Gemeinden könnten andernfalls ohne Verkündigung des Wortes Gottes auseinanderfallen. Diese durchaus bestehende Gefahr sieht Josef Blank und konstatiert daher unverblümt:

„Wenn die Gemeinde nicht mehr regelmäßig zusammenkommt, dann fällt sie auseinander. Daran ändern auch die allerbesten Ermahnungen, Hirtenbriefe und allerlei Untersuchungen nichts.“⁵⁷

Auch in Zeiten des Priestermangels erlischt daher die Versammlungspflicht der Gläubigen nicht. Vielmehr erscheint sie dringlicher denn je⁵⁸, „weil sie [...] für den Großteil des Kirchenvolkes die einzige Gelegenheit bildet, seinen (wie kaum je zuvor angefochtenen) Glauben zu nähren und zu vertiefen am Wort Gottes“⁵⁹.

⁵⁴ Vgl. J. RATZINGER (s. Anm. 52) 112.

⁵⁵ Vgl. II. VATICANUM, DV 21.

⁵⁶ Vgl. J. DÖPFNER, Wie wird es weitergehen? Zur Zukunft des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes. In: GD 10 (1976) 121f.

⁵⁷ J. BLANK (s. Anm. 36) 240. Vgl. auch W. BEINERT (s. Anm. 30) 10. 13. Vgl. auch H. AUFDERBECK, Die liturgische Versammlung in der Diaspora. In: Conc(D) 2 (1966) 114–116, hier 114; DERS., Sonntagsgottesdienste ohne Priester (s. Anm. 29) 95.

⁵⁸ Vgl. W. KAMPE, Auswege aus dem Notstand. In: zur Debatte 2 (1979) 10–12, hier 11.

⁵⁹ J. BAUMGARTNER (s. Anm. 20) 7.

2.5 Die sonntägliche liturgische Versammlung bei Abwesenheit des Priesters: die Wort-Gottes-Feier

Die ausdrückliche Erwähnung sonntäglicher Wort-Gottes-Feiern in der Liturgiekonstitution⁶⁰, die dadurch ausgelöste Diskussion und die seither erschienenen kirchenamtlichen Verlautbarungen gehen von der Notwendigkeit sonntäglicher liturgischer Zusammenkünfte auch für den Fall der Abwesenheit des Priesters aus, damit die betroffenen Gemeinden „nicht sich selbst überlassen bleiben“⁶¹.

Ihre Notwendigkeit ergibt sich daraus, „daß die Gemeinde der Glaubenden von ihrem Wesen und ihrem Auftrag her immer neu auf das Zusammenkommen [. . .] angewiesen ist“⁶².

Hat die Liturgiereform dem Altar den Ambo wieder beigestellt und lebt die Gemeinde am Herrentag im Normalfall von der zweifachen Nahrung des Wortes und des Brotes⁶³, so erachtet es die Kirche für sinnvoll, wichtig und notwendig, im konkreten Notfall der Abwesenheit des priesterlichen Vorstehers wenigstens den einen Tisch des Wortes zu decken, um von ihm die Gemeinde der Getauften zu nähren⁶⁴.

Wenn unter dem Zwang des Faktischen der Tisch des Brotes verwaist bleiben muß, soll wenigstens der Tisch des Wortes mit dem reichen Schatz der biblischen Lesungen aus Altem und Neuem Testament gedeckt werden, auf daß keiner, der zum Gotteslob hinzutritt, leer aus der Versammlung weggehen muß.

Gottes Wort ist hinreichender Grund für die liturgische Versammlung am Herrentag⁶⁵; in ihm steht dem geistig Dürstenden wenigstens eine Quelle offen, aus der er schöpfen kann, eine nicht geringzuschätzende Quelle, die – wie die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ betont – die Kirche zu allen Zeiten „wie den Herrenleib selbst“ verehrt habe⁶⁶ und aus der sie reichlich schöpft, „um ihre Kinder mit dem Worte Gottes zu nähren“⁶⁷. Die Liturgiekonstitution bekräftigt, daß Christus selbst im Wort Gottes gegenwärtig ist und „selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“⁶⁸.

Das kraftvolle und wirksame⁶⁹, tatkräftige und lebendige⁷⁰, freie und glaubwürdige⁷¹, scheidende und entscheidende Wort Gottes⁷² steht im Zentrum der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Diese setzt sich aus drei Komponenten, aus Lesung – Gesang – Gebet zusammen⁷³ und besitzt, wie Josef Andreas Jungmann nachgewiesen hat, ausdrücklich li-

⁶⁰ Vgl. SC 35,4.

⁶¹ Protokoll der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (= DBK) 1983, 73. Vgl. auch: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST (s. Anm. 48) Nr. 14.

⁶² „Beschluß: Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 204.

⁶³ Vgl. SC 51.

⁶⁴ Vgl. DV 21.

⁶⁵ Vgl. R. KACZYNSKI (s. Anm. 31) 218.

⁶⁶ DV 21.

⁶⁷ DV 23.

⁶⁸ SC 7.

⁶⁹ Vgl. Jes 55,10f.

⁷⁰ Vgl. Joh 6,63; Phil 2,16; 1 Joh 1,1; 1 Petr 1,23; Hebr 4,12.

⁷¹ Vgl. 2 Tim 2,9.11.

⁷² Vgl. Hebr 4,12f.

⁷³ Vgl. J. A. JUNGMAN, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte. Regensburg 1965, 122f.

turgischen Charakter „im theologischen und liturgiewissenschaftlichen Sinn – ähnlich dem Stundengebet“⁷⁴.

Wenn daher die Autoren der „Ad limina“-Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor den kanadischen Bischöfen im November 1993 der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier „sakramentale Unvollständigkeit“ zusprechen⁷⁵ und damit die Wort-Gottes-Feier als defizitäre Form des sakramentalen Gottesdienstes definieren, bedenken sie die liturgische Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Wort-Gottes-Feier nicht. Ebenso wenig wie man das Stundengebet als defizitären Modus des sakramentalen Gottesdienstes deklarieren kann, kann man desgleichen mit der Wort-Gottes-Feier tun.

Am konkreten Notfall wird sich künftig erweisen, ob es der Kirche um die wiedergewonnene Wertschätzung des in der Heiligen Schrift enthaltenen Wortes Gottes ernst ist.⁷⁶ Die offiziellen kirchlichen Dokumente verweisen die liturgische Versammlung in Gemeinden ohne Priester am Sonntag auf die Wort-Gottes-Feier, in der das Lob Gottes erklingen und das Wort Gottes ertönen soll.⁷⁷

3. Streitpunkt Kommunionfeier

3.1 Divergierende Meinungen

Besteht unter den Theologen über die zentrale Stellung des Wortes Gottes in den sonntäglichen Ersatzgottesdiensten Einigkeit, so gehen die Meinungen über die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier weit auseinander.⁷⁸ Mancher Disputant hat im Laufe der oftmals hitzig geführten Debatte seine Haltung revidiert und präzisiert.⁷⁹ Während Johannes Emminghaus 1978 für eine „möglichst große Nähe zum gewohnten Gemeindegottesdienst“ eintritt und dem „Wortgottesdienst unmittelbar den Kommunionteil angefügt“ wissen möchte⁸⁰, macht er sich in seinem Referat vor der Österreichischen Bischofskonferenz 1982 die hinlänglich bekannten Einwände Arno Schilsons zu eigen und läßt sie in dem Satz gipfeln: „Deshalb ist erneut der besondere Wert eines reinen Wortgottesdienstes, auch ohne Priester und Kommunionsspendung, verstärkt ins Bewußtsein zu rufen.“⁸¹ Und Karl Schlemmer entflechtet in Band B und C seines dreibändigen Œuvre „Gemeinde am Sonntag“ Wort-Gottes-Feier und Kommu-

⁷⁴ Ebd. 66. 57. Vgl. auch: DERS., Die Erneuerung des Wortgottesdienstes. In: LS 16 (1965) 155–158, hier 157.

⁷⁵ JOHANNES PAUL II., Die Berufung zu einem Leben mit Gott. Ansprache von Johannes Paul II. beim „Ad limina“-Besuch der kanadischen Bischöfe der atlantischen Kirchenprovinzen vom 8. November 1993. In: Osservatore Romano 23 (1993) Nr. 49, 9.

⁷⁶ Vgl. DV 11.

⁷⁷ Vgl. SC 35,4. Vgl. auch: DBK (s. Anm. 61) 69. Vgl. auch: Sonntägliche Gottesdienste ohne Priester. Richtlinien, verabschiedet in der Deutsch-schweizerischen Ordinarienkonferenz 1987, Nr. 3. Vgl. auch: Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester (TLKÖ 9) Nr. 14. Vgl. auch: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST (s. Anm. 48) Nr. 19f.

⁷⁸ Stellvertretend für die zahlreichen Mitstreiter seien Hugo Aufderbeck, Johannes Emminghaus, Reiner Kaczynski, Walter Kasper, Arno Schilson und Karl Schlemmer genannt.

⁷⁹ Vgl. K. SCHLEMMER, Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester. Freiburg i. Br. 1983 (Neuaufgabe 1994 unter dem Titel: Gottesdienste ohne Priester).

⁸⁰ J. EMMINGHAUS, Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung. Anregungen und Hilfen. In: BiLi 51 (1978) 23–33, hier 26f.

⁸¹ J. EMMINGHAUS (s. Anm. 47) 8. 14f.

nionfeier; er reduziert die Anzahl der Modelle einer Kommunionfeier und druckt diese im Anhang ab.⁸²

Zu allen Zeiten hat die Kirche die heilige Kommunion nicht nur im Tabernakel aufbewahrt, sondern auch außerhalb der Meßfeier ausgeteilt. Warum sich eine generelle Kommunionsspendung im Anschluß an die Wort-Gottes-Feier dennoch nicht als sinnvoll und wünschenswert erweist, möchten folgende zehn Argumente plausibel machen.

3.2 Zehn Thesen zugunsten des „reinen Wortgottesdienstes“

3.2.1 Die „missa praesantificatorum“

Der immer wieder auftauchende Hinweis auf die „missa praesantificatorum“ als Vorbild für die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionsspendung überzeugt nicht.⁸³ Die Ostkirche pflegt diese Gottesdienstform seit früher Zeit an den Werktagen der Fastenzeit, die Westkirche seit dem 7. Jahrhundert am Karfreitag. Der Vorsitz dieser liturgischen Feier wird im Gegensatz zur sonntäglichen Wort-Gottes-Feier stets von einem Priester wahrgenommen. Die Präsanctifikantenliturgie wurde zu keinem Zeitpunkt als Ersatz für die sonntägliche Eucharistiefeier verwendet.⁸⁴

3.2.2 Die Haus-, Kranken- und Sterbekommunion

Der Verweis auf die Haus-, Kranken- und Sterbekommunion kann ebenfalls nicht als Argument für die Kommunionsspendung im sonntäglichen Wortgottesdienst bemüht werden.⁸⁵ Weder die Hauskommunion, die seit dem 2. Jahrhundert bezeugt ist und mangels Ehrfurcht im 6./7. Jahrhundert wieder verboten wurde, noch die Kranken- und Sterbekommunion sind je in Verbindung mit sonntäglichen Ersatzgottesdiensten gebracht worden; sie wenden sich vielmehr an bestimmte Personengruppen in genau umschriebenen Lebenssituationen.⁸⁶

3.2.3 Zwei wichtige Gründe für die Aufbewahrung der Eucharistie

Die Aufbewahrung der eucharistischen Speise im Tabernakel darf nicht als „argumentum ex silencio“ mißdeutet werden. Liturgiegeschichtliche Belege, die der emeritierte Bonner Liturgiewissenschaftler Otto Nußbaum genauestens recherchiert und zusammengetragen hat⁸⁷, nennen stets zwei wichtige Gründe für die Aufbewah-

⁸² Vgl. Anm. 79.

⁸³ Vgl. H. LEHENHOFER, Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Die Tradition der Missa praesantificatorum und die Kommunion für priesterlose Gemeinden. In: BiLi 51 (1978) 12–22.

⁸⁴ Vgl. O. NUSSBAUM, Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen. Würzburg 1985, 13f.

⁸⁵ Vgl. ebd. Vgl. auch R. KACZYNSKI (s. Anm. 31) 217; K. SCHLEMMER, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation. Würzburg 1980, 243f.

⁸⁶ Vgl. O. NUSSBAUM (s. Anm. 84) 31. 35. Vgl. auch H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg 1989 (GDK 4) 549–553; DERS., Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester. In: HiD 38 (1984) 93–95, hier 94.

⁸⁷ Vgl. O. NUSSBAUM, Die Aufbewahrung der Eucharistie. Bonn 1979.

nung der Eucharistie: „die Vorsorge für den Empfang des Viatikums“⁸⁸ und die Anbetung durch die Gläubigen⁸⁹.

3.2.4 Die Praxis in den Stationsgottesdiensten

Der vielfache Hinweis auf die erfolgreiche Verbindung von Wort-Gottes-Feier und Kommunionsspendung in den Stationsgottesdiensten der ehemaligen DDR erkennt, daß es sich im Osten Deutschlands um Stationsgottesdienste auf Außenstationen in der Diaspora handelt, an denen zwischen fünf bis fünfzig Personen teilnehmen, und nicht um sonntägliche Ersatzgottesdienste ganzer Gemeinden. In den Stationsgottesdiensten überträgt außerdem der bischöflich beauftragte Diakonatsshelfer (= Wortgottesdienstleiter) die heilige Kommunion aus der zuvor gefeierten Sonntagsmesse der Pfarrgemeinde und bringt damit zeichenhaft die Verbindung der priesterlosen mit der eucharistiefierenden Gemeinde, die Verbindung von Herrenmahl und Herrenleib zum Ausdruck. Zeichenhaft wird so der Mißdeutung des Kommunionempfanges als isoliertem liturgischem Akt begegnet, da die Übertragung des Allerheiligsten aus der Mutterpfarrei an die Feier des Herrenmahles am Herrentag anknüpft.⁹⁰

3.2.5 „An jedem beliebigen Tag, zu jeder beliebigen Stunde“

Die Bestimmungen des Rituale⁹¹, des Codex⁹² und der Gottesdienstkongregation⁹³, wonach der Kommunionempfang den Gläubigen „an jedem beliebigen Tag und zu jeder beliebigen Stunde“ zuzugestehen sei, haben in der Regel die Kommunionsspendung einzelner oder kleiner Gruppen, nicht jedoch ganzer Pfarreien im Ersatzgottesdienst am Herrentag vor Augen.

3.2.6 Ein absolutes „Novum“

Die Praxis der Kommunionsspendung ganzer Gemeinden im Wortgottesdienst am Sonntag stellt daher ein absolutes „Novum“ in der Liturgiegeschichte dar und läuft der Empfehlung des can. 918 CIC zuwider, wonach die Gläubigen „mit Nachdruck“ zum Empfang des Herrenleibes „in der Feier der Eucharistie“ anzuhalten seien.⁹⁴

⁸⁸ O. NUSSBAUM (s. Anm. 84) 62. Vgl. auch: Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Freiburg i. Br. 1976, Nr. 5. Vgl. auch AAS 41 (1949) 509f und AAS 59 (1967) 566f.

⁸⁹ Vgl. Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung, ebd. Nr. 6.

⁹⁰ Vgl. H. AUFDERBECK, Stationsgottesdienst. Kommunionfeier. Texte für den sonntäglichen Gottesdienst in den Außenstationen der Diaspora. Leipzig 1979. Vgl. auch N. WERBS, Stationsgottesdienst. Texte für den sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester. Ausgabe 1989. Leipzig 1989.

⁹¹ Vgl. Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe (s. Anm. 88) Nr. 16.

⁹² Vgl. CIC cc. 918. 931.

⁹³ Vgl. die Instruktion „Inter Oecumenici“ (29. 6. 1964), Nr. 37. 113f.

⁹⁴ Vgl. auch W. KASPER, Theologische Grundfragen zum Thema: „Sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester“. Typoskript 1981, 2; DERS., Zukunft aus dem Glauben. Mainz 1978, 101; A. SCHILSON, Notlösungen sind oft Fehllösungen. Zur theologischen Problematik der Kommunionfeiern. In: HID 33 (1979) 147–174, hier 166; DERS., Sonntägliche Kommunionfeiern ganzer

3.2.7 Ökumenische Bedenken

Seit geraumer Zeit mühen sich die Kirchen der Reformation um eine Rückgewinnung des sakramentalen Sonntagsgottesdienstes. Damit sind sie u. a. bestrebt, einen katholischerseits lange erhobenen Vorwurf, das Abendmahl sei bloß ein Appendix des sonntäglichen evangelischen Predigtgottesdienstes, aus dem Weg zu räumen. Wenn nun dieser einstmalige Vorwurf seitens der katholischen Kirche aufgrund einer Not-situation zur Tugend erhoben und der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier eine Kommunionfeier angefügt wird, stellt dies einen Rückschlag in den ökumenischen Beziehungen dar.⁹⁵ Die katholische Kirche wird unter diesen Umständen den Partnern einer Mischehe nicht mehr länger die Teilnahme am evangelischen Predigtgottesdienst mit Abendmahlsfeier als unzureichend für die Erfüllung der Sonntagspflicht erklären können, während sie in der Mitfeier des Wortgottesdienstes mit Kommunionsspendung den „Sinn der Sonntagspflicht“⁹⁶ erfüllt sieht.

3.2.8 Herrenleib und Herrenmahl gehören zusammen

Sowohl die Liturgiekonstitution⁹⁷ als auch der neue Ordo Missae⁹⁸ haben die Zusammengehörigkeit von Herrenmahl und Empfang des Herrenleibes wieder in Erinnerung gerufen. „Mit Nachdruck“ empfehlen die Konzilsbischöfe „jene vollkommene Teilnahme an der Messe“⁹⁹, die durch die Mitfeier des Herrenmahles und den Empfang des Herrenleibes „aus derselben Opferfeier“ dargestellt wird¹⁰⁰. Sie plädieren für ein integrales Eucharistieverständnis, das die Feier des Herrenmahles und den Genuß der Frucht derselben nicht auseinanderreißt, sondern ineins sieht.

Das Konzil hat nach Jahrhunderten gegenteiliger Praxis den Empfang des Herrenleibes wiederum in die Feier des Herrenmahles integriert; es hat – um ein Wort Willy Brandts zu transferieren – „zusammengefügt, was zusammengehört“. Wenn nun in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier die Kommunionsspendung von der Feier des Herrenmahles losgelöst wird, setzt man die wiedergewonnene, ganzheitliche Sicht der Eucharistie aufs Spiel.

3.2.9 Kommunionfrömmigkeit zu Lasten der Eucharistiefrömmigkeit

Die konkrete Praxis einer der Wort-Gottes-Feier angefügten Kommunionfeier erweckt bei nicht wenigen Teilnehmern den Eindruck einer „missa sicca“, einer „Messe ohne Hochgebet“. Damit behindert sie „das Verlangen nach der Teilnahme an der

Gemeinden? In: ThGl 79 (1980) 113–125, hier 121; DERS., Aus der Not keine Tugend machen! In: AnzSS 102 (1993) 93–96. 158–164, hier 158; K. RICHTER, Wege und Irrwege. Sonntagsgottesdienste ohne Priester? In: Christ in der Gegenwart 34 (1984) 53f.

⁹⁵ Vgl. A. SCHILSON, Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern. In: Diakonia 9 (1978) 62–67, hier 65f; K. SCHLEMMER, Sonntagsgottesdienst ohne Priester – nein danke? In: AnzSS 98 (1989) 338–344, hier 342.

⁹⁶ „Beschluß: Gottesdienst“ (s. Anm. 4) 205.

⁹⁷ Vgl. SC 55.

⁹⁸ Vgl. AEM 56.

⁹⁹ SC 55. Vgl. auch CIC can. 918.

¹⁰⁰ SC 55.

Eucharistiefeier“¹⁰¹ und legt ein defizitäres Eucharistieverständnis bloß. Wenn sich Gottesdienstbesucher nach eigenem Bekunden mit dem Empfang des Herrenleibes am Herrentag zufriedengeben und gar nicht mehr wollten, erkennen wir spätestens jetzt die Gefahr einer durch Jahrzehnte einseitig geförderten Kommunionfrömmigkeit.¹⁰²

3.2.10 „*Christus praesens adest*“

Der „reine Wortgottesdienst“ ohne Kommunionsspendung beugt jeder Verwechslung und Aufrechnung mit der Sonntagsmesse vor. Er will weder pfarrerlose Gemeinden eucharistisch aushungern lassen¹⁰³ noch dieselben durch das Fehlen eines Priesters und den Verzicht auf den Kommunionempfang doppelt „bestrafen“. Er dient einem integralen Eucharistieverständnis, macht sich das Wort von der Gegenwart Christi im Wort der Heiligen Schrift zu eigen¹⁰⁴, läßt die Notsituation, die zu Ersatzgottesdiensten zwingt, nicht in Vergessenheit geraten, weist Ortskirche und Weltkirche darauf hin, „daß eine Kirche ohne Priester undenkbar ist“¹⁰⁵, und bewahrt die Kirche davor, einen „Grenzfall“ sonntäglicher Gemeindeliturgie zum „Normalfall“ werden zu lassen, der, hat er sich einmal eingebürgert, sich nachteilig auf das Kirchen-, Amts- und Eucharistieverständnis auswirken wird.

3.3 Rücksicht auf die pastorale Lage

Wenngleich die Kommunionfeiern ein rudimentäres Eucharistieverständnis offenbaren und der Kirche den Auftrag zur vermehrten mystagogischen Erschließung der Meßfeier erteilen¹⁰⁶, wird die Kirche die Praxis und Wirklichkeit unserer Gemeinden nicht einfach aus den Augen verlieren dürfen. Die seit Papst Pius X. gewachsene Kommunionfrömmigkeit und die in vielen Gemeinden mittlerweile eingebürgerte Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern können nicht mittels Verordnung „von oben“ wieder rückgängig gemacht werden, ohne die Gläubigen in Ratlosigkeit zurückzulassen.¹⁰⁷

Es bedarf in vielen Gemeinden beispielsweise an Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Allerheiligen, am Fest des Kirchenpatrons etc. eines fairen Kompromisses, der sich am Stationsgottesdienst in Ostdeutschland ausrichten könnte.

Durch rechtzeitige und ausführliche Katechese bietet sich hingegen die Chance, in künftig betroffenen Gemeinden die Gläubigen für die Bedeutsamkeit des Wortes Gottes zu sensibilisieren und die Frage nach einer möglichen Kommunionsspendung auf diese Weise von Anfang an zu entschärfen.

¹⁰¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST (s. Anm. 48) Nr. 22.

¹⁰² Vgl. K. SCHLEMMER (s. Anm. 95) 340f.

¹⁰³ Vgl. B. FISCHER, Wortgottesdienst mit Kommunionfeier am Sonn- und Festtag. In: Aspekte 24 (1980) 65f, hier 65.

¹⁰⁴ Vgl. SC 7.

¹⁰⁵ JOHANNES PAUL II. (s. Anm. 75) 9.

¹⁰⁶ Vgl. A. SCHILSON, Aus der Not eine Tugend machen! (s. Anm. 94).

¹⁰⁷ Vgl. F. X. EDER, Zu Wortgottesdiensten gehören alle Formen des Betens. In: Passauer Bistumsblatt 57 (1992) Nr. 23, 8. Vgl. auch: Leitlinien zur Ausbildung von Wortgottesdienstleiterinnen und -leitern der Diözese Passau. In: Amtsblatt für das Bistum Passau 122 (1992) 105–107.

4. Aus Verantwortung gegenüber priesterlosen Gemeinden:

Vorbereitung einer Kurskorrektur

4.1 Die Sorge um das Herrenmahl am Herrentag

Nicht wenige Theologen wenden viel Zeit und Mühe auf, um priesterlosen Gemeinden in ihrer Notlage zu helfen. Sie suchen nach geeigneten Wortgottesdienstleiter/-innen, tragen für deren Ausbildung Sorge, werben um deren Akzeptanz in den Gemeinden und erarbeiten mit ihnen Gottesdienstmodelle für die eucharistielosen Sonn- und Feiertage.¹⁰⁸ Ihr Bemühen um Hilfestellung angesichts einer pastoralen Not-situation ist legitim und wichtig, muß jedoch als Zwischenschritt auf dem Weg zur regelmäßigen Feier des Herrenmahles am Herrentag betrachtet werden.¹⁰⁹ Diese – und keine andere noch so gut vorbereitete und gestaltete liturgische Feier – bildet seit Jesu Auftrag im Abendmahlssaal, seit seinem Leiden, Sterben und Auferstehen den „Normal- und Regelfall“ herrentäglicher Gemeindeliturgie. Alle anderen liturgischen Formen, die vornehmlich an den Werktagen gepflegt werden sollten, müssen an Sonntagen als Ersatzgottesdienste dienen, die eine regelmäßige Wiederkehr der Eucharistiefeier nicht behindern dürfen.

Wenn priesterlose und damit eucharistielose Gemeinden „einen kirchlichen Notstand erster Ordnung“ signalisieren¹¹⁰, „eine Notsituation, [...] die man durch nichts verharmlosen darf“¹¹¹, dann kann sich die Kirche nicht mit provisorischen Ersatzlösungen begnügen oder diese gar als willkommene Dauerlösung mißbrauchen. Sie muß angesichts der drängenden Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit von Eucharistievorsitz und Gemeindeleitung¹¹², der Aufspaltung des kirchlichen Amtes in „geweihte Sakramentenspender und ungeweihte Gemeindeleiter“¹¹³ und angesichts des untrennbaren Bandes von Herrentag und Herrenmahl neue, wohl auch ungewohnte Wege in der Kraft und mit der Zuversicht des Geistes Gottes beschreiten.

4.2 Keine Notlösung als Dauerlösung!

Die vielen priesterlosen Gemeinden, die nicht mehr regelmäßig am Herrentag zum Herrenmahl zusammenströmen können, stellen ein „Paradoxon“ sondergleichen dar. Den Ruf nach genügend Priestern für unsere Gemeinden sollten wir keinesfalls als laienfeindlichen, reaktionären Akt verstehen, der den wertvollen Dienst der Gottesdienst-helfer und Wortgottesdienstleiter/-innen desavouieren und einer „Neo-Klerikalisierung“ Vorschub leisten möchte.¹¹⁴ Er trägt vielmehr der Einsicht Rechnung, daß Priester

¹⁰⁸ Siehe K. SCHLEMMER (s. Anm. 79).

¹⁰⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II. (s. Anm. 75) 9.

¹¹⁰ W. KASPER, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels. In: StZ 102 (1979) 129–135, hier 129.

¹¹¹ Ebd. 132.

¹¹² Vgl. K. LEHMANN, Eucharistische Gemeinschaft und kirchliches Amt. In: zur debatte 2 (1979) 9f, hier 9.

¹¹³ H. G. KOCH, Priestermangel und Sicherung der Seelsorge. In: HerKorr 31 (1977) 306–312, hier 309.

¹¹⁴ Vgl. P. ZULEHNER, Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde. München 1983, 123f.

nur durch Priester ersetzt werden können und deshalb Hilfestellungen wie Pfarrverbände, Bezugspersonen etc. auf Dauer keinen sinnvollen Ausweg aus der Krise darstellen.

4.3 Die Chance in der Gefahr

Wir beklagen derzeit eine massive Kirchenschelte in den öffentlichen Medien von Presse, Funk und Fernsehen. Tatsächlich werfen sich nicht wenige Journalisten wie gierige Löwen auf die „heißen Eisen“, auf Skandälchen und Skandale unserer Kirche. Mancher Bischof hat deshalb den Stab über die Medien gebrochen und ihnen die Verantwortung für das Negativ-Image der Kirche zugewiesen.

Solche vorschnellen Verurteilungen übersehen eine nicht geringe Mitschuld der Kirche, da „verschiedene Entwicklungen und Erneuerungen in der Kirche“ längst anstünden, wir uns aber passiv verhalten, alles an uns herankommen lassen, „anstatt mit wachem Herzen die Herausforderungen zu erkennen und ihnen zu entsprechen“, wie der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl jüngst kritisch anmerkte.¹¹⁵

Wenn wir uns nicht der bedrängenden Fragen und Probleme annehmen, übernehmen die Medien mit der ihnen eigenen Heftigkeit und manchmal auch mit Sensationslust diese Aufgabe.

Die priesterlosen Sonntagsgottesdienste, die eine gefährliche Situation heraufbeschworen haben, bergen in sich zugleich die Chance, zu neuen Ufern und zu mehr Eigenverantwortung in den Gemeinden aufzubrechen.

4.4 Das Ergreifen des „kairos“

Unser Fachgespräch auf dem dritten Andechser Symposium „Sonntagsgottesdienste bei Abwesenheit des Priesters“, an dem erfreulicherweise erstmals Vertreter des Episkopates teilnehmen, erscheint mir gleichsam als „kairos“, als geeigneter Zeitpunkt, sich hier wie anderswo dieses eminent wichtigen Themenkomplexes ernsthaft und offen, sachlich und fair anzunehmen und mit der Kirchenleitung einen Weg zu beschreiten, der zunächst „das Für und Wider der verschiedenen Lösungen“ sorgfältig gegeneinander abwägt und schließlich zu Lösungen führt, die – auch wenn sie aus dem Glauben kommen – nie völlig ohne Risiko sein können.¹¹⁶

Diese Lösungen könnten „auf eine erneuerte Gestalt des priesterlichen Dienstes“ hoffen lassen, „die vielleicht authentischer dem Evangelium verpflichtet sind, als es die uns aus der jüngeren Vergangenheit vertraute Gestalt sein konnte“.¹¹⁷

Der Kirche – und wir sind ein kleiner Teil von ihr – obliegt die heilige Pflicht, in der Kraft des ihr am Pfingsttag geschenkten und sie nie verlassenden Beistandes, des Geistes der Wahrheit¹¹⁸, mit Mut, Vertrauen und Phantasie neue Wege zu beschreiten, damit auch künftig die Gemeinden das Pascha-Mysterium in Wort und Sakrament allsonntäglich (und nicht etwa „bei Bedürfnis“) festlich begehen können.¹¹⁹

¹¹⁵ H. KRÄTZL (s. Anm. 7) 50f.

¹¹⁶ Vgl. W. KASPER (s. Anm. 110) 134.

¹¹⁷ W. KASPER (s. Anm. 3) 4f.

¹¹⁸ Vgl. Joh 14,16f.

¹¹⁹ Vgl. U. RAUSCH, Kreative Gemeinde. Der Pfarrermangel – und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen. Bd. 1. Frankfurt 1994, 191. 201. Nach einer soliden Analyse verfängt sich Rausch

Bischof Walter Kasper beschließt sein Referat vor der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Verweis, wir dürften alle fälligen nächsten Schritte „getrost der weiteren Führung des Geistes Gottes überlassen. Das heute Nötige und auch Mögliche aber sollten wir entschlossen tun“¹²⁰.

An den Bischöfen liegt es nun, zu erklären, was heute „nötig“ und „möglich“ ist, um die Einheit von Herrentag und Herrenmahl auch künftig wahren zu können.

Auch die nicht unter der Leitung eines Priesters stehende Versammlung der Gemeinde zum sonntäglichen Gottesdienst ist das Zentrum der Feier des Herrentages. Denn der Herr hat versprochen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Er ist gegenwärtig im gemeinsamen Singen und Beten (SC 7). Er ist gegenwärtig in der Gemeinde, die sich als Kirche am Ort versammelt, die Teil der Gesamtkirche ist und diese repräsentiert. „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten“ (ebd.), wenn in einem solchen Gottesdienst eine Taufe oder eine Trauung gefeiert wird. In diesen Gottesdiensten findet daher eine wirkliche Begegnung mit dem Herrn statt. Trotzdem bleiben sie eine Notlösung, können auf die Dauer die Eucharistiefeier nicht ersetzen und dürfen nicht mit ihr in Konkurrenz treten oder verwechselt werden.

(Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz zur Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester [TLKÖ 9] Nr. 13)

in Visionen, die ignorieren, daß die Kirche seit 2000 Jahren nie „bei Bedarf“, sondern regelmäßig am Herrentag das Herrenmahl feierte, daß die Leitung der Gemeinde und der Vorsitz bei der Eucharistiefeier stets in der Person des Ortspfarrers zusammenfloß und der Priester seinen Dienst als Seelsorge und nicht als pure Sakramentspendung verstand. Er vergißt, daß in den kleinen betroffenen Gemeinden die Anzahl an „kreativen“ Gemeindemitgliedern bald einmal ausgeschöpft ist. Rauschs Visionen und Kaspers Referat vor der DBK lesen sich äußerst spannend. Auf den letzten Seiten fragt man sich jedoch, warum dogmatische Grundüberzeugungen (die Kirche ist eine eucharistische – oder sie ist nicht!) mit weniger Sorgfalt und Mühe behandelt werden als historisch gewachsene, kirchenrechtlich fixierte Strukturen.

¹²⁰ W. KASPER (s. Anm. 3) 22.

Helmuth Pree, Passau

Das Recht auf die Heilsgüter (c. 213 CIC)

Zum Wesen und Sinn der Kirche im ganzen und damit jeder ihrer Gemeinden gehört es, daß sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (VAT. II, LG 1) ist. Damit die Kirche *communio* in diesem Sinn sein kann und den Dienst der Versöhnung zu leisten vermag, sind ihr von ihrer Stiftung her die Heilsgüter, namentlich das Wort Gottes und die Sakramente, gleichsam als Lebensgrundlage und als essentieller Inhalt ihrer Heilssendung anvertraut. Sie verkörpern lebenswichtige Güter der Kirche gerade deshalb, weil es dabei um die Wege geht, in denen der einzelne sein Heil (in der Gemeinschaft der Kirche) finden kann.

1. Die gesetzlichen Grundlagen

„Die Gläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen“¹ (c. 213).

Diese Fundamentalnorm² ist eine geradlinige Fortsetzung des Rechts auf die Taufe sowie Ausdruck des Rechts auf die Annahme der Wahrheit und des Fortschreitens in ihr (vgl. cc. 748 § 1 i. V. m. 849; 864–871), eingeordnet in den Katalog der Pflichten und Rechte *aller* Gläubigen, der seinerseits auf der *participatio* aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi beruht. Diese in der Taufe wurzelnde *participatio* ist zufolge c. 204 konstitutives, den gemeinsamen Grundstatus aller Getauften prägendes Merkmal. Außerdem liegt dem Katalog die *vera aequalitas* gemäß c. 208 zugrunde. Daran zeigt sich eine in die Wege geleitete Schwerpunktverlagerung des Kirchenrechts von einem objektiven Amtsrecht der Hierarchie, von dem der CIC/1917 geprägt war, und der Bezogenheit allen Rechts in der Kirche auf das Amt hin, zur zentralen rechtlichen

¹ „Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant“ (c. 213); inhaltsgleich: c. 16 CCEO.

² Obwohl die allen Christen gemeinsamen Pflichten und Rechte während der CIC-Revision und auch im Schema der Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) als „officia et iura *fundamentalia*“ qualifiziert bzw. bezeichnet wurden, wurde dieses Prädikat zugleich mit der Einordnung des Abschnitts über die Pflichten und Rechte aller Gläubigen in den CIC wieder fallengelassen. Der Gesetzgeber wollte sich offensichtlich auf diese Qualität nicht festlegen und jedenfalls nicht der doktrinellem Klärung hinsichtlich der juristischen (und theologischen) Natur dieser Pflichten und Rechte vorgreifen. Vgl. R. J. CASTILLO LARA, Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful. In: StCan 20 (1986) 7–32. 15–17; DERS., I doveri ed i diritti dei cristifideles. In: Sal. 48 (1986) 307–329. 313. Weitere Thesen über die möglichen Motive der Auslassung des Attributs „*fundamentalia*“ bei F. HAFNER, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte. Freiburg/Schweiz 1992 (FVKS 36) 202 mit Anm. 72.

Die „Nicht-Fundamentalität“ dieser Rechte wird behauptet und zu begründen versucht von E. CORECCO, Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC. In: Ministerium Iustitiae. FS Heinemann. Hg. A. Gabriels – H. J. F. Reinhardt. Essen 1985, 179–202. 194–196. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

Bedeutung der Würde der Personen als Menschen und als Christen, in deren fundamentalen Pflichten und Rechten sich die zentralen Grundvollzüge des Heildienstes der Kirche widerspiegeln.³ Die fundamentalen Rechte dienen in der Kirche dazu, das Handeln und Wirken Christi durch seinen Geist in allen Gliedern der Kirche anzuerkennen und zu fördern⁴; die leitenden und legitimierenden Postulate des profanen Grundrechtsdenkens *Freiheit*⁵, *Gleichheit*⁶ und *Teilhabe*⁷ gewinnen für die in der Taufe wurzelnden Rechte des Christen als solche eine *originäre* Begründung und Prägung, welche diese Rechte als im Personsein und Christsein im Kontext der kirchlichen Heilssendung angelegt sein läßt. Die Heilsgüter sind der ganzen *communio* gleichsam als Lebensgrundlagen sowohl für sie selbst als auch für jeden einzelnen Gläubigen mitgegeben und anvertraut.⁸ Die Eucharistie nimmt eine herausragende Stellung als Gipfel und Quelle allen christlichen Kultes und Lebens unter den Sakramenten ein.⁹

Vom Begriff der *communio* her gesehen handelt es sich bei c. 213 offenkundig um eines der fundamentalsten (d. h. mit dem Grund des Christseins verbundenen und dem christlichen Leben zugrunde liegenden) Rechte in der Kirche; VAT. II, LG 37 spricht den *christifideles* dieses Recht zu mit dem Zusatz „abundanter accipiendi“. Die Wendung „abundanter“ gibt die Richtung für die Auslegung¹⁰ des Grundrechts an: Die Gläubigen haben dieses Recht nicht nur als Minimalgewährung, z. B. das Recht auf Eucharistie nur an Sonntagen.¹¹ Auch die Verpflichtung auf das Streben nach einem heiligen Leben gemäß c. 210 weist in dieselbe Richtung.¹² Die Fundamentalität dieses Rechts erscheint auch begründet im Hinblick auf die Bestimmungen der cc. 276 §§ 1 und 2; 663 §§ 2 und 3; 840; 897; 899 § 2; 760.

Mit den allen Gläubigen gemeinsamen Rechten teilt auch jenes gemäß c. 213 den Charakter der Universalität, d. h. es steht *allen* Getauften zu, der Unverlierbarkeit

³ Vgl. E. CORECCO, ebd. 199f.

⁴ Der im VAT. II, DH 6 ausgesprochene Grundgedanke, das Gemeinwohl der Gesellschaft bestehe in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person, ist sinngemäß durchaus auf den innerkirchlichen Bereich übertragbar. J. PROVOST, Promoting and Protecting the Rights of Christians: Some Implications for Church Structure. In: Jurist 46 (1986) 289–342. 299–303.

⁵ Vgl. VAT. II, DH passim; vgl. J. PROVOST, ebd. 299f.

⁶ Vgl. VAT. II, LG 32; c. 208.

⁷ Vgl. cc. 204. 208–217. 756–759. 834–836 u. a.

⁸ Vgl. c. 840: „Sacramenta [...] a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita“; c. 747 § 1: „Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit [...]“.

⁹ Vgl. c. 897. Zur zentralen Bedeutung der Eucharistie für die Kirche bzw. für jede Gemeinde vgl.: VAT. II (LG 11 und 26; PO 5; CD 30/2) sowie R. AHLERS, *Communio Eucharistica*. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici. Regensburg 1990 (Est 29).

¹⁰ Auch zufolge der Rechtsregel „odia restringi et favores convenit ampliari“ (Regula iuris 15 in VI°) ist die weite Auslegung (interpretatio lata) zugunsten der Berechtigung bzw. des Berechtigten geboten.

¹¹ C. 682 CIC/1917 hatte den Laien gegenüber den Klerikern das Recht eingeräumt, von diesen die zum Heil notwendigen Hilfen zu erhalten. Die ekklesiologisch begründeten Unterschiede zur gegenwärtigen Regelung sind augenfällig. Nur den Laien war das Recht zugesprochen, nicht allen Gläubigen; nicht gegenüber den *pastores*, sondern gegenüber dem *clerus* (standesrechtliche Überordnung); nicht *abundanter*, sondern nur auf die Hilfen *ad salutem necessaria*.

¹² Vgl. T. RINCÓN-PÉREZ, Derecho Administrativo y relaciones de justicia en la administración de los sacramentos. In: JC 28 (1988) 59–84. 71.

(nicht das Recht selbst, sondern lediglich dessen Ausübungsbefugnis kann beschränkt sein) und der Unverzichtbarkeit (lediglich von der Geltendmachung eines solchen Rechts kann der Gläubige absehen) auf Grund seines Fundaments in der Taufe. Wegen dieses theologisch begründeten Fundaments handelt es sich um einen letztlich unverfügbaren Grundstatus und sind die fundamentalen Rechte nicht als Konzessionen durch die Autorität der Kirche zu verstehen.¹³

C. 213 ist insofern als *Grundsatznorm*¹⁴ anzusprechen, als er nur eine grundsätzliche rechtliche Befähigung eines Getauften auf die Heilsgüter ausspricht, wobei es aber im Einzelfall den näheren Ausführungsbestimmungen im Sakramentenrecht usf. überlassen bleibt, die jeweilige Rechtsposition festzulegen.

Hinsichtlich der Sakramente wird das fundamentale Recht nach c. 213 präzisiert und ergänzt durch die in c. 843 § 1 den jeweils zuständigen Amtsträgern auferlegte Pflicht, die Sakramente denen nicht zu verweigern, die gelegen darum bitten, in rechter Weise disponiert und rechtlich an ihrem Empfang nicht gehindert sind.¹⁵ Das Vorliegen dieser Voraussetzungen ist nach den Kriterien des *forum externum* zu beurteilen, d. h. nach dem äußerlich Feststellbaren. Diese Voraussetzung ist hinsichtlich der Disposition für den Kommunionempfang bereits dann erfüllt, wenn der Amtsträger in Unkenntnis darüber ist, ob ein Hinderungsgrund im Empfänger vorliegt oder nicht. Der Spender hat keine Nachforschungen über das Vorliegen der rechten Disposition und Intention des Kommunizierenden anzustellen.¹⁶ Nur wenn der Spender mit Sicherheit um das Vorliegen eines rechtlichen Hinderungsgrundes weiß, darf und muß er die Spendung verweigern.

Das in der kirchlichen Rechtsordnung vorgesehene Recht richtet sich nicht direkt auf das Sakrament, sondern auf das Verhalten des jeweils rechtlich verpflichteten Amtsträgers. Es ist nicht in dessen Belieben gestellt, wie er mit den geistlichen Gütern, die der Kirche (nicht etwa nur der Hierarchie) anvertraut sind, umgeht: *sacramenta propter homines*. Die Formulierung („ministri sacri“, ähnlich in c. 213 „a sacris Pastorbis“) läßt bereits erkennen, daß es sich nicht um Rechtsansprüche gegenüber Gott handelt, sondern gegenüber den kirchlichen Amtsträgern.

Außerdem tangiert die kirchenrechtliche Regelung des Sakramentenzuganges nicht das Wesensverständnis der Sakramente als Handlungen Christi und der Kirche in der Weise, daß sie lediglich als individuelles Geschehen zwischen Spender und Empfänger

¹³ Vgl. dazu Anm. 2.

¹⁴ Mit diesem Ausdruck pflegt man Rechtsnormen mit einem hohen Grad an Allgemeinheit zu bezeichnen, deren Inhalt jedoch für die betreffende Rechtsordnung von erheblichem Gewicht und grundsätzlichem Charakter ist. Mit den übrigen Rechtsnormen teilen sie den Anspruch auf Verbindlichkeit. Grundsatznormen müssen, soweit sie unbestimmt sind, durch andere Normen der Rechtsordnung inhaltlich determinierbar (konkretisierbar) sein.

¹⁵ Vgl. H. J. F. REINHARDT, Das Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang. In: KatBl 116 (1991) 614–621. 615f.

Das Gebot der engen Auslegung (*interpretatio stricta*) gem. c. 18 hinsichtlich der Gesetze, die die freie Rechtsausübung einschränken, gilt nach herrschender Meinung nicht für Normen nach Art des c. 843 § 1, welche Voraussetzungen für eine bestimmte Rechtsausübung in allgemeiner Weise statuieren. Die *interpretatio stricta* ist vielmehr nur dort geboten, wo eine rechtliche Bestimmung ein *ius concretum exigibile* einengt (z. B. cc. 915; 1007).

¹⁶ Vgl. J. HENDRIKS, „Ad sacram communionem ne admittantur . . .“. Adnotationes in can. 915. In: PRMCL 79 (1990) 163–176. 164f.

(unter Ausblendung des ekklesialen Aspekts) verstanden würden. Die Rechtsnorm erfaßt den betreffenden Sachverhalt nur unter einer bestimmten Perspektive, auf die öffentliche Ordnung der Rechtsgemeinschaft ausgerichtet. In diesem Rahmen wird das gebotene Verhalten des Amtsträgers auch im Bereich des eigentlichen Vollzuges der kirchlichen Heilssendung durch Wort und Sakramente *ex iustitia* geschuldet, also innerhalb einer echten Rechtsbeziehung.

2. Pflichten und Rechte, Grundrechtsschranken

Rechte und Pflichten können unter mehreren Gesichtspunkten aufeinander bezogen sein, insbesondere:

- besteht bei allen subjektiven Rechten eine Korrespondenz von Recht und Pflicht in der Weise, daß dem Recht des *einen* eine bestimmte Pflicht eines oder mehrerer *anderer* entspricht. Selbst bei rechtlichen Erlaubnissen trifft alle anderen die Pflicht, ihre Ausübung nicht zu behindern; um so mehr trifft dies auf die Ausübung fundamentaler Rechte zu (vgl. c. 223 § 1);
- impliziert eine individuelle Pflicht (z. B. die sog. Sonntagspflicht gem. c. 1247)¹⁷ das Recht, in die Lage versetzt zu sein bzw. zu werden, die Pflicht erfüllen zu können¹⁸;
- setzen gerade jene Rechte, die die aktive Teilhabe an der Sendung der Kirche zum Gegenstand haben, zumindest die Erfüllung der Grundpflicht gemäß c. 209 § 1 (Wahrung der *communio* mit der Kirche) voraus. Beispielsweise kann der vom Glauben oder von der Kirche Abgefallene, obgleich er das Siegel der Taufe nicht verliert, nicht die Ausübung der Rechte eines in der *plena communio* Stehenden beanspruchen (vgl. cc. 96; 205; 1364 § 1).¹⁹ So ist das Recht auf die Sakramente nicht sinnvoll ohne vorgängige Erfüllung der Grundpflicht zur Wahrung der Einheit mit der Kirche. Ein aktives Glied der Kirche zu sein bedeutet und umschließt stets Pflichten und Rechte in einem.

Der zuletzt genannte Aspekt berührt die Frage nach der Abhängigkeit bestimmter Rechte von der Erfüllung bestimmter Pflichten und damit zugleich das Problem der Schranken der fundamentalen Rechte. Nach Corecco leitet sich das Recht auf die Ver-

¹⁷ Der CIC statuiert nur eine höchstpersönliche Pflicht des *einzelnen* Katholiken zur Teilnahme an der Eucharistiefeier (nicht zum Kommunionempfang) an Sonntagen und gebotenen Feiertagen, legt jedoch der Gemeinde nicht explizit eine entsprechende Verpflichtung zur sonntäglichen Liturgie auf. Letztere ist allerdings implizit im Gesetz enthalten und spiegelt sich z. B. in der Regelung der Applikationspflichten der Amtsträger (vgl. cc. 530,7°; 534; 388) sowie grundlegend in den cc. 897–899, die unter anderem den kirchenbildenden und einheitsfördernden Wesenszug der Eucharistie hervorheben.

¹⁸ Vgl. R. CASTILLO LARA, General Reflections (s. Anm. 2) 21.

¹⁹ Vgl. P. MONETA, Il diritto ai sacramenti dell' iniziazione cristiana. In: ME 115 (1990) 613–626. 615f. Im einzelnen ist jedoch eine behutsame Differenzierung geboten, andernfalls nahezu jedes fundamentale Recht unter Berufung auf die Verletzung einer (zumeist sehr allgemein formulierten) Grundpflicht unterlaufen werden könnte. So kann nicht jede Verletzung der Gehorsamspflicht gemäß c. 212 § 1 oder nicht jede geringfügige Verletzung gemäß c. 222 § 1 in gleicher Weise den Verlust der fundamentalen Rechte des Christen zur Folge haben. Auch ist das theoretische Problem zu lösen, ob ein subjektives Recht noch als solches bezeichnet werden kann, wenn und insoweit dessen Inhalt dem Träger des Rechts zugleich als Pflicht auferlegt wird.

kündigung und den Empfang der Sakramente aus der Pflicht ab, nach einem heiligmäßigen Leben zu streben (c. 210).²⁰ Allerdings gibt das nähere Verhältnis von fundamentalen Pflichten und Rechten mehrere Probleme auf, die hier nicht erörtert werden können.²¹ Meines Erachtens ist im Ergebnis festzuhalten: Die innerkirchlichen Grundrechte sind nicht Derivate aus den Pflichten, sondern sind als *Christenrechte gleichursprünglich* zu den Christenpflichten in der Taufe verankert. Für die nähere Beurteilung des Verhältnisses der Pflichten zu den Rechten, insbesondere der Abhängigkeit der Rechtsausübungsbefugnis von der vorgängigen Pflichterfüllung, ist zu unterscheiden zwischen der rechtstheoretischen/rechtstheologischen Ebene einerseits und der rechtsdogmatischen, auf die Auslegung und Anwendung der geltenden Bestimmungen ausgerichteten Ebene. Für letztere gilt: Ob und inwieweit ein Recht in seiner Ausübung auf Grund der Nichterfüllung bestimmter Pflichten begrenzt ist, hat sich durch Interpretation (vgl. cc. 17f) der jeweils einschlägigen rechtlichen Tatbestände zu ergeben. Nur dann, wenn sich die Pflichterfüllung als rechtliche Voraussetzung für die Rechtsausübungsbefugnis erweisen läßt, kommt ihr ein rechtlicher Schrankencharakter zu. Wer z. B. die Grundpflicht gemäß c. 209 § 1 zur Wahrung der Einheit mit der Kirche verletzt (namentlich durch Abfall vom Glauben oder von der Kirche, vgl. c. 751 i. V. m. c. 1364 § 1), ist in der *Ausübung* der ihm als Getauften grundsätzlich zustehenden Rechte beschränkt (vgl. c. 96 i. V. m. c. 205). Wer in einer getrennten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft lebt, erfüllt mangels Verwirklichung der *plena communio* nicht die Voraussetzungen zur vollen Ausübung des Rechts auf die Sakramente. Letzteres bleibt jedoch diesen Christen grundsätzlich erhalten, wie die in c. 844 §§ 3 und 4 vorgesehenen Ausnahmen beweisen, die unter bestimmten Voraussetzungen den Zugang zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung für nichtkatholische Getaufte offen halten.²² In der geltenden Rechtslage sind freilich die Schwierigkeiten für eine rechtlich ausreichende exakte Tatbestandserfassung wegen der oft allzu vagen und bisweilen rein moralische Inhalte aufweisenden Tatbestände der fundamentalen Pflichten und Rechte beträchtlich.

²⁰ Vgl. E. CORECCO (s. Anm. 2) 191.

²¹ Vgl. G. LUF, Grundrechte im CIC/1983. In: ÖAKR 35 (1985) 107–131. 119f; E. CORECCO (s. Anm. 2) 190–194.

²² „Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind; dasselbe gilt für Angehörige anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhls hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen“ (c. 844 § 3).

„Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen, die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind“ (c. 844 § 4).

Vgl. die Nummern 122–125 des Direktoriums zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. 3. 1993. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110) 67f.

Jedenfalls kann nicht automatisch davon ausgegangen werden, daß die Verletzung jedweder Grundpflicht zu einem Verlust der Ausübungsbefugnis sämtlicher fundamentaler Rechte führt.

Die innerkirchlichen Grundrechte verbürgen, zumindest soweit sie die Teilhabe an der Heilssendung der Kirche zum Gegenstand haben, keine *negative Freiheit*, d. h. beispielsweise: Die Ritusfreiheit beinhaltet nicht das Recht, keinem Ritus anzugehören; das Recht auf die geistlichen Güter beinhaltet nicht das Recht, auf diese grundsätzlich zu verzichten usw.

Im übrigen ergeben sich die *Schranken* – allgemein gesprochen – aus den Rechten anderer, der legitimen Ausübung hierarchischer Vollmacht, dem *bonum publicum Ecclesiae*, den Zulassungsbedingungen zu den einzelnen Heilsgütern. Die konkrete Schranke muß sich jeweils aus der rechtlichen Regelung ergeben, wie etwa im Falle der Eucharistie: aus dem erforderlichen Mindestalter für die Erstkommunion (gem. cc. 913f), für die Exkommunizierten und Interdizierten nach Verhängung oder Feststellung der Strafe (cc. 1331f)²³ sowie für Christen, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren²⁴, oder auch gemäß der vom Papst bestätigten Erklärung der Glaubenskongregation vom 26. 11. 1983²⁵ für die Mitglieder einer freimaurerischen Vereinigung.

Demgegenüber handelt es sich bei c. 916, der demjenigen, der sich im Stande schwerer Sünde weiß, Zelebration und Empfang der Eucharistie verbietet, nicht um eine rechtliche, sondern um eine moralische Zugangsvoraussetzung, die allein von demjenigen, der zelebrieren oder zur Eucharistie hinzutreten will, wahrzunehmen ist.

Alle näheren Beschränkungen bzw. Zulassungsvoraussetzungen zu den Heilsgütern sind als rechtseinschränkende Bestimmungen im Sinne von c. 18 eng (*stricte*) zu interpretieren, d. h. die Auslegung orientiert sich hinsichtlich Tatbestand und Rechtsfolge am kleinsten vom Gesetzestext gedeckten Inhalt.²⁶

Gemäß c. 223 § 2 steht es der kirchlichen Autorität zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der (fundamentalen) Rechte der Gläubigen zu regeln (*moderari*). Der so weit gefaßte Eingriffsvorbehalt verletzt das für Rechtsnormen im Hinblick auf die Rechtssicherheit, auf klare Zuständigkeiten und auf die Vermeidung von Willkür geforderte Bestimmtheitsgebot. Die vorliegende Formulierung ermöglicht Eingriffe nicht nur durch den Gesetzgeber, sondern auch durch die Vollziehung. Inhaltlich müßte

²³ „Wenn eine Strafe den Empfang von Sakramenten oder Sakramentalien verbietet, wird das Verbot ausgesetzt, solange sich der Täter in Todesgefahr befindet“ (c. 1352 § 1).

„Die Verpflichtung zur Beachtung einer Tatstrafe, die weder festgestellt worden ist noch an dem Ort, wo sich der Täter aufhält, offenkundig ist, wird insofern ganz oder teilweise ausgesetzt, als sie der Täter nicht ohne Gefahr eines schweren Ärgernisses oder einer Rufschädigung beachten kann“ (c. 1352 § 2).

²⁴ Vgl. H. PREE, „Unio Irregularis“. Der Sakramentenempfang von Geschiedenen, geschiedenen Wiederverheirateten, ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verehelichten Katholiken nach kanonischem Recht. In: AnzSS 103 (1994) 145–158 sowie in: Neue Aspekte des Kirchenrechts. FS Schwendenwein. Hg. D. A. Binder – K. Lüdicke – H. Paarhammer. Graz – Wien – Köln 1994 (im Druck).

²⁵ AAS 76 (1984) 300; X. OCHOA, *Leges Ecclesiae* VI, Sp. 8719 (Nr. 5011).

²⁶ Vgl. H. SOCHA, Münsterischer Kommentar c. 18, Rn. 2.

die Ermessensübung an den Kerngehalt der jeweiligen Grundrechte gebunden werden, damit das *moderari* kein willkürliches Aushöhlen des Grundrechts ermöglicht.²⁷ Dabei müßte der *Verhältnismäßigkeitsgrundsatz*²⁸ berücksichtigt werden. Der inhaltliche Anhaltspunkt des *bonum commune* ist zu unbestimmt, um eine Überprüfung korrekter Ermessensübung zu ermöglichen (vgl. Anm. 63).

3. Inhalt: Auf Grundlage des c. 213 geschützte subjektive Rechtspositionen²⁹

Während auf den Empfang des Sakraments der Weihe grundsätzlich kein subjektiver Rechtsanspruch besteht³⁰, sind bei den anderen Sakramenten mehrere rechtlich geschützte Interessen oder subjektive Rechte kirchenrechtlich verankert.

a) Taufe und Firmung³¹

Jeder Mensch hat das Recht auf Taufe (cc. 748 § 1; 849); es besteht der Anspruch auf Taufe in den ersten Lebenswochen (c. 867 § 1); das Kind in Todesgefahr hat unmittelbarer Anspruch auf Taufspendung ohne Aufschub (c. 868 § 2).

Auch auf den Empfang der Firmung³² zur gegebenen Zeit (cc. 890f) besteht, soweit die vom Gesetz geforderten Voraussetzungen erfüllt sind, ein subjektives Recht (cc. 889–891).

²⁷ Vgl. H. SCHNIZER, Individuelle und gemeinschaftliche Verwirklichung der Grundrechte. In: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Hg. E. Corecco – N. Herzog – A. Scolla. Freiburg/Schweiz – Freiburg i. Br. – Milano 1981 (IKKR, Freiburg/Schweiz 6.–11. Oktober 1980) 419–448, 431–433; vgl. außerdem F. HAFNER (s. Anm. 2) 248–252.

²⁸ Zum Begriff: A. HOLLERBACH, Art. „Verhältnismäßigkeit“. In: StL 5 (1987), Sp. 670f. m. w. N. Zur Anwendung auf die kirchlichen Grundrechte bzw. deren Beschränkungen: F. HAFNER (s. Anm. 2) 258f.

²⁹ Eine vollständige Erfassung aller subjektiven Rechte und rechtlich geschützten Interessen beim Zugang zu den Heilsgütern wird hier nicht angestrebt. Außerdem kann hier nicht im einzelnen untersucht werden, wo die Grenzen jedes einzelnen Rechts liegen oder wo gegebenenfalls nur ein rechtlich geschütztes Interesse vorliegt; auch die Voraussetzungen zum jeweiligen Heilsgut können hier nicht detailliert dargestellt werden.

³⁰ Vgl. J. FLADER, The Right of the Faithful to the Spiritual Goods of the Church: Reflections on Canon 213. In: Apoll. 65 (1992) 375–398, 393; siehe jedoch hinsichtlich des rechtlich geschützten Interesses des (nicht ständigen) Diakons auf Zulassung zur Priesterweihe weiter unten (6. a).

³¹ Vgl. H. J. F. REINHARDT (s. Anm. 15) 616–618. P. MONETA (s. Anm. 19) 620–623 hebt hervor, daß das subjektive Recht auf Taufe nunmehr in der Kanonistik allgemein anerkannt sei – es ergebe sich außer aus c. 748 § 1 und den Normen des Taufrechts, welche die Grenze für die Zulässigkeit der Taufspendung denkbar weit ziehen (cc. 862; 861 § 2; 868 §§ 1 und 2), aus dem missionarischen Wesen der Kirche gemäß c. 781 – und nennt dieses Recht als Hauptbeispiel dafür, daß der Mensch bereits als natürliche Person eine gewisse Rechtsstellung in der kirchlichen Rechtsordnung besitzt: Neben den ausdrücklich zuerkannten Rechten (z. B. bei den Katechumenen gemäß cc. 206 § 2 und 788; für das Klagerecht gemäß c. 1476) kämen ihm auch grundsätzlich die natürlichen Menschenrechte als von der Kirche anzuerkennende Rechte zu, z. B. Recht auf Rechtsschutz, auf Wahrung der privaten Intimsphäre.

³² Vgl. P. MONETA (s. Anm. 19) 623f; J. FLADER (s. Anm. 30) 390.

b) Eucharistie³³

Dieses Recht, in Wahrheit eine Vielzahl einzelner Rechtspositionen, gehört zu jenen spezifischen Teilhaberechten, die auf eine volle Verwirklichung der aktiven Kirchengliedschaft gerichtet sind und diese zugleich ausdrücken bzw. verwirklichen. Das Recht auf Zulassung zur Eucharistie besteht ab Erlangung des Vernunftgebrauches, grundsätzlich ab Vollendung des 7. Lebensjahres (vgl. cc. 913f³⁴), und umfaßt insbesondere folgende weitere Rechte:

- Recht auf Empfang der heiligen Kommunion außerhalb der Messe: c. 918 (*iusta causa*);
- Recht auf *Viaticum*: cc. 911. 921;
- Recht auf Empfang in die Hand *oder* in den Mund³⁵;
- Recht auf Meßteilnahme (auch die Exkommunizierten und Nichtkatholiken besitzen dieses Recht; für die Katholiken zugleich strikteste Pflicht gemäß cc. 1247f. 898);
- Recht der Gläubigen, daß die Eucharistie nach den Normen der Kirche gefeiert wird: cc. 837. 846;
- Recht zum Besuch des Allerheiligsten (vgl. c. 937);
- Recht auf Teilnahme an den liturgischen Feiern: SC 14;
- Recht auf Kommunionempfang in der österlichen Zeit (c. 920 § 2);
- Recht der Gläubigen (der Gemeinde, 5. b) darauf, daß die Eucharistie an Sonntagen und gebotenen Feiertagen gefeiert wird (vgl. cc. 528 § 2. 530, 7°. 534. 1247).

c) Buße und Krankensalbung³⁶

Es besteht das Recht auf Entgegennahme der Beichte (c. 986); auf Einzelbeichte (c. 960); auf Lossprechung (cc. 976. 986. 980); das Recht auf freie Wahl des Beichtvaters (cc. 991. 240 § 1. 630; vgl. 5. a); das Recht auf Beichte im Beichtstuhl (*crate fixa*): c. 964 § 2; das Recht auf Wahrung des Beichtgeheimnisses (cc. 983f. 1388).

Eine Durchsetzbarkeit des Rechts auf Lossprechung in *foro externo* ist im Hinblick auf den eigentlichen Sitz des Bußsakraments im *forum internum* als ausgeschlossen zu betrachten.

Gemäß c. 1004 § 1 *kann* (*potest*) die Krankensalbung dem Gläubigen, der den Vernunftgebrauch bereits erlangt hat³⁷, gespendet werden, wenn er auf Grund von Krankheit oder Altersschwäche beginnt, in Gefahr (nicht notwendig: Todesgefahr) zu geraten. Der Ausdruck *potest* bezieht sich lediglich auf die Voraussetzung zum Empfang, d. h. auf die Umschreibung des möglichen Empfängerkreises, und bezeichnet nicht ein

³³ Vgl. P. MONETA (s. Anm. 19) 624f; H. J. F. REINHARDT (s. Anm. 15) 618–620; J. FLADER (s. Anm. 30) 385–390.

³⁴ Verweigert z. B. der Pfarrer einem Kind, obwohl dieses das Erstkommunionalter erreicht hat und die persönlichen Voraussetzungen erfüllt, die Zulassung zur Erstkommunion, solange die im Konkubinat lebenden katholischen Eltern nicht geheiratet haben, verletzt er das fundamentale Recht des Kindes.

³⁵ SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, Instruktion „Memoriale Domini“ (29.5.1969). In: AAS 61 (1969) 541–547.

³⁶ Vgl. T. RINCÓN-PÉREZ (s. Anm. 12) 78–82; J. FLADER (s. Anm. 30) 382–385 und 393f.

³⁷ Das Vorliegen des Vernunftgebrauches wird ab Vollendung des 7. Lebensjahres vermutet (c. 97 § 2).

freies Ermessen des Amtsträgers. Dieser ist vielmehr bei Vorliegen der Voraussetzungen zur Spendung verpflichtet (c. 1003 § 2), womit implizit das Recht auf den Empfang festgehalten ist. Dem entspricht auch die Pflicht zur Spendung an Kranke, die das Bewußtsein bereits verloren haben, wenn diese, als sie noch bei Bewußtsein waren, wenigstens einschlußweise (implizit) darum gebeten haben (c. 1006), sowie die Pflicht zur Spendung im Zweifelsfall (c. 1005).

d) Ehe

„Alle können die Ehe schließen, die rechtlich nicht daran gehindert werden“³⁸ (c. 1058). Rechtliche Hinderungsgründe sind namentlich die Ehehindernisse (cc. 1083–1094), Trauungs- und Eheverbote (cc. 1071. 1077. 1124). Es besteht das Recht auf Freiheit zur Eingehung einer (gültigen) Ehe (vgl. cc. 219. 1089. 1103) sowie Freiheit bei der Partnerwahl (vgl. cc. 1057 § 2. 1089. 1103). Im Zweifel darüber, ob rechtliche Hinderungsgründe vorliegen, ist zugunsten der Eheschließungsfreiheit zu entscheiden, soweit nicht zwingende Normen anderes verlangen, wie etwa im Falle der zweifelhaften Blutsverwandtschaft gemäß c. 1091 § 4. Das Recht wird z. B. dann verletzt, wenn theologisch oder kirchenrechtlich nicht zwingend verlangte Voraussetzungen (z. B. der Empfang der Firmung, c. 1065 § 1) zu Gültigkeitsvoraussetzungen für den Eheabschluß gemacht würden bzw. bei Fehlen nicht essentieller Voraussetzungen die Trauung verweigert würde.

e) Wortverkündigung

Die Bewahrung und Verkündung der Heilsbotschaft an alle Geschlechter gehört zum innersten Kern des Heilsauftrages der Kirche (Vat. II, DV 7f). Auch das Wort Gottes ist nicht als solches (Gott gegenüber) erzwingbar. Doch ist den Gläubigen (cc. 211. 225f) und in spezifischer Weise den Amtsträgern (cc. 756–772) die Pflicht auferlegt, die Heilsbotschaft weiterzugeben und an ihrer Verbreitung mitzuwirken. Soweit auf Grund kirchenrechtlicher Normen Personen und Gemeinschaften gegenüber diesen Verpflichteten im Rahmen einer Rechtsbeziehung bestimmte Ansprüche haben, ist von einer rechtlichen Durchsetzbarkeit der genannten Pflichten auszugehen bzw. ist sie zu postulieren. Das Kirchenrecht sanktioniert diese Pflichten vielfach, namentlich durch den Entzug von *missio canonicalnihil obstat* bzw. durch Strafen wegen Amtspflichtverletzungen gemäß cc. 1384 und 1389.

Daher ist festzuhalten, daß auch im Bereich der Wortverkündigung Rechte, Pflichten und Rechtsbeziehungen im eigentlichen Sinn bestehen können.³⁹ Eine direkte Eintragbarkeit durch die betroffenen Gläubigen als Berechtigte ist im CIC nicht vorgesehen.

Auf folgende Rechte bzw. rechtlich geschützte Interessen sei eigens hingewiesen:

Jeder Mensch (nicht nur der Getaufte, vgl. cc. 206. 788) hat das Recht auf unverfälschte Verkündigung des gesamten Wortes Gottes: cc. 760. 769. 217 i. V. m. 226; die

³⁸ „Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur“ (c. 1058). Vgl. J. FLADER (s. Anm. 30) 391–393; P. KRÄMER, Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma. Stuttgart – Berlin – Köln 1992 (KStTh 24, 1) 113f.

³⁹ C. J. ERRÁZURIZ, La dimensione giuridica del „munus docendi“ nella Chiesa. In: *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 177–193.

Gläubigen haben das Recht auf theologische Ausbildung (c. 229) sowie auf Verbreitung der Frohbotschaft (cc. 211. 225) bzw. auf Homilie an Sonntagen und gebotenen Feiertagen (c. 767 § 2); Gläubige, die kraft hoheitlicher Beauftragung ein Verkündigungsamt wahrnehmen, haben ein Recht auf fehlerfreie Ermessensübung bei Erteilung und Entzug von *missio canonica/nihil obstat* sowie darauf, daß der Entzug dieser Bevollmächtigung nicht ohne entsprechend schwerwiegende Gründe erfolgt (vgl. c. 4).

4. Träger (Berechtigte)

a) Der einzelne Gläubige (*christifidelis*⁴⁰)

Christifidelis bezeichnet begrifflich jeden Getauften (c. 204), wie jedoch der Vergleich mit cc. 96. 205. 844 beweist, steht die Ausübung der fundamentalen Rechte aus c. 213 in voller Hinsicht nur *Katholiken* zu.⁴¹ Darüber hinaus können sich Einschränkungen dieses Rechts auch bei Katholiken auf Grund persönlicher Gegebenheiten, wie z. B. einer verhängten Strafe oder einer irregulären Lebenssituation (cc. 915. 1007), ergeben. Die Strafen der Exkommunikation und des Interdikts beschneiden gerade diese Rechte (vgl. cc. 1331f). Näheres zu den Grenzen dieses Rechts: vgl. b.

b) Die Gemeinde⁴² als Berechtigte?

Sinn und Zweck der fundamentalen Rechte ist nicht Schutz und Befriedigung *rein* individueller Interessen des Gläubigen, sondern der Schutz des Heilsinteresses, welches untrennbar das Heil des einzelnen in die Rechtsgemeinschaft einbindet (vgl. LG 11): Die Inanspruchnahme der Heilsgüter durch den einzelnen ist immer auch ein Stück Auferbauung der Kirche selbst. Der Gläubige wirkt sein Heil nicht an der Heilsgemeinschaft vorbei oder gar gegen sie. Gerade um eine individualistische Anspruchsbegründung auf die Heilsgüter auszuschließen, muß dieser strukturelle Zusammenhang gesehen werden. Beim Recht des einzelnen auf die Heilsgüter steht die Gemeinde auf dem Spiel. Mit der Inanspruchnahme der Heilsgüter ist deshalb immer ein kirchenbildender, ekklesiologisch relevanter Vorgang gegeben: Sie dient der Zweckerreichung der Kirche

⁴⁰ Wie F. HAFNER (s. Anm. 2) 243 nachweist, besteht „kein zwangsläufiger Konnex zwischen ontologischer Grundstruktur kirchlicher Fundamentalrechte und dem Kreis der Grundrechtsberechtigten“. Eine Reihe der fundamentalen Rechte ist nicht auf Getaufte beschränkt: so z. B. das Recht auf Taufe (Näheres: 3. a), das Recht auf Wortverkündigung (Näheres: 3. e), das Recht auf Rechtsschutz (vgl. 6. b).

⁴¹ Hinsichtlich der Berechtigung nichtkatholischer Christen zu den Sakramenten der Buße, Eucharistie und Krankensalbung: c. 844 §§ 3 und 4. Nichtkatholische Christen sind insgesamt soweit als Träger der fundamentalen Rechte anzusprechen, als letztere nicht zwingend die *plena communio* voraussetzen; Beschränkungen der Ausübung der fundamentalen Rechte durch getaufte Nichtkatholiken müssen sich jeweils eindeutig aus dem Gesetz ergeben.

⁴² Darunter werden hier jedenfalls die *kirchenverfassungsrechtlich dauerhaft von der zuständigen Autorität errichteten* kirchlichen Teilgemeinschaften wie die kanonische Pfarrei und die pfarreihähnlichen Gemeindeformen (namentlich die Quasipfarrei gemäß c. 516 § 1 und Sonderformen gemäß c. 516 § 2) verstanden. Der kanonische Errichtungsakt begründet die betreffende Gemeinschaft in ihrer kirchenrechtlichen Existenz und ist dadurch zugleich konstitutiv für den Anspruch dieser Gemeinde auf Selbstvollzug, wozu zentral der Anspruch auf die Ermöglichung des Zuganges zu den Heilsgütern gehört.

als Heilsgemeinschaft. Daher wird man nicht fehlgehen, in der rechtlichen Verbürgung und Sicherung des c. 213 auch einen strukturellen ekklesiologischen Aspekt impliziert zu sehen: die dem Recht und der (wenigstens moralischen) Pflicht des Gläubigen auf die Heilsgüter vorausliegende Pflicht der kirchlichen Autorität zur Schaffung der Voraussetzungen dafür, daß die Erfüllung dieser Rechte bzw. Pflichten überhaupt möglich ist.

Obwohl dem Wortlaut des c. 213 (und der Rubrik) gemäß das Recht nur physischen Personen zugesprochen wird, führen systematische Überlegungen der vorhin angesprochenen Art, insbesondere die Bedeutung der Wortverkündigung und der Sakramentenfeier für die Auferbauung der Gemeinde, jedoch dazu, auch dieser selbst, wenigstens insoweit sie Rechtssubjekt ist, die Trägerschaft gewisser fundamentaler Rechte zuzusprechen.⁴³ Denn einerseits verbietet sich ein rein heilsindividualistisches Verständnis der Heilsgüter und damit auch der Berechtigung zu diesen, andererseits bleibt ein allfälliger Anspruch der Gemeinde stets auf das Heil des einzelnen Gläubigen bezogen. Dies schließt eine Sicht der Gemeinde als Kollektivperson, als hypostasierte Größe aus.⁴⁴ Selbst im staatlichen Recht, hier im Recht der Bundesrepublik Deutschland (vgl. Art. 19 Abs. 3 GG), wird die Grundrechtsberechtigung juristischen Personen (des Privatrechts)⁴⁵ deshalb zugesprochen, „wenn und weil ihre Bildung und Betätigung regelmäßig Ausdruck der freien Entfaltung der natürlichen Personen sind“. Die *causa principalis* der Grundrechtsidee ist der Grundrechtsschutz des Individuums; die Grundrechtsträgerschaft juristischer Personen dient (auch) der Entfaltung individueller Grundrechtssubstanz.⁴⁶

Ein subjektives Recht oder wenigstens ein rechtlich geschütztes Interesse besteht seitens der Gemeinde zwar nicht direkt auf das jeweilige Heilsgut (z. B. Sakramente), wohl aber auf alle Vorkehrungen seitens der Autorität, damit die Glieder der Gemeinde ausreichenden (*abundanter*) Zugang zu den Heilsgütern erlangen. Ein rechtlich geschütztes Interesse ist nach geltendem Recht jedenfalls zu bejahen. Ganz offenkundig bedürfte es zur Durchsetzung derartiger struktureller Rechte, die eine Korrektur des positiven Kirchenrechts (insbesondere wegen Nichtübereinstimmung mit fundamentalen Rechten von Gläubigen und Gemeinden) ermöglichen, der Einführung einer kirchlichen *Verwaltungsgerichtsbarkeit* (vgl. 6. b).

⁴³ Für die Zuerkennung fundamentaler Rechte an juristische Personen in der Kirche, vorausgesetzt, daß es sich nicht um Rechte handelt, welche die leibliche Existenz erfordern, spricht sich ausdrücklich auch aus: H. SCHNIZER (s. Anm. 27) 447f. In diesem Sinne auch F. HAFNER (s. Anm. 2) 246.

⁴⁴ Vgl. S. WIEDENHOFER, Die Kirche als „Subjekt“ oder „Person“. In: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt II. FS Ratzinger. Hg. W. Baier – S. O. Horn [u. a.]. St. Ottilien 1987, 999–1020. 1017.

⁴⁵ Es würde dem Wesen der Grundrechte widersprechen, sie auch dem Staat und seinen Untergliederungen, also dem historischen Gegenspieler der Grundrechte, zuzusprechen. Hoheitlicher Kompetenzvollzug einerseits und grundrechtlicher Freiheitsbereich andererseits bleiben strikt getrennt. Lediglich in Ausnahmefällen kommt juristischen Personen des öffentlichen Rechts Grundrechtsschutz zu, wenn eine grundrechtstypische Gefährdungslage dieser Rechtsträger gegenüber der Staatsgewalt eintreten kann, wie dies namentlich bei den Kirchen, den Universitäten und den Rundfunkanstalten der Fall ist: H. BETHGE, Die Grundrechtsberechtigung juristischer Personen nach Art. 19 Abs. 3 Grundgesetz. Passau 1985 (SUPa. Reihe Rechtswissenschaft 3) 61–78.

⁴⁶ Vgl. H. BETHGE, ebd. 26f.

Es ist auffallend, daß nach geltendem Kirchenrecht die Gemeinde, d. h. kirchenverfassungsrechtlich eingerichtete kirchliche Teilgemeinschaften wie z. B. die kanonische Pfarrei, als Trägerin seelsorgerlicher Kompetenzen im Bereich des Verkündungs- und Heiligungsdienstes kaum in Erscheinung tritt. Ihre Rechtsfähigkeit kommt praktisch am stärksten im Vermögensrecht zum Tragen, nicht jedoch in den Kernbereichen der kirchlichen Sendung (z. B. in Form der Mitwirkung bei der Bestellung der Amtsträger). Doch wäre auch und gerade hier die *Subjekthaftigkeit der Gemeinde*⁴⁷ bzw. der Teilkirche in ihrer vollen Tragweite einzubringen. Die Rechtspersönlichkeit und damit verbunden, die jeweils angemessene Eigenständigkeit aus dem Subsidiaritätsprinzip müssen auch für das eigentliche, geistliche Leben der Gemeinde anerkannt und fruchtbar gemacht werden. Dies entspricht auch dem Leitbild von der Kirche als *Volk Gottes*, in dem *alle* Glieder zur aktiven Teilhabe an der Heilssendung berufen sind (vgl. c. 204 i. V. m. c. 208). Auf dieser Grundlage war es z. B. im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte nahezu selbstverständlich, daß die Teilkirche ihren Bischof selbst (mit-) bestimmen konnte – freilich in *communio* mit den Nachbarbischöfen bzw. mit den Nachbarkirchen.⁴⁸

5. Verpflichtete

a) Dem einzelnen Gläubigen gegenüber Verpflichtete

Nicht jeder beliebige Amtsträger ist gegenüber jedem Gläubigen verpflichtet, sondern je nach kirchenrechtlicher Kompetenz, sei es kraft Amtes oder sei es kraft Delegation. Gemäß c. 843 § 1 dürfen die geistlichen Amtsträger die Sakramente denen nicht verweigern, die gelegen darum bitten, in rechter Weise disponiert und rechtlich an ihrem Empfang nicht gehindert sind. Zwischen welchem Gläubigen in einer gegebenen Situation zu welchem Amtsträger eine derartige Rechtsbeziehung entsteht, ist neben c. 843 § 1 den Bestimmungen zu entnehmen, die den Zugang (Pflicht zur Spendung, Recht auf Gewährung) zum jeweiligen Heilsgut regeln.

Als Beispiel für die amtsmäßige Zuständigkeit sei auf die diesbezüglichen Pflichten des Pfarrers gemäß cc. 528–530 und des *cappellanus* (Seelsorger für besondere Gemeinschaften) gemäß c. 566 § 1 gegenüber dem ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen hingewiesen.

Ist ein *minister sacer* hingegen nicht kraft des Amtes zur Wortverkündigung oder Sakramentspendung verpflichtet, so ist zu differenzieren: Eine *Rechtspflicht* zur Spendung liegt dann vor, wenn die Vollmacht bezüglich des konkreten Empfängers delegiert oder auf andere Weise übertragen wurde, insbesondere kraft gesetzlicher Delegation oder durch eine Delegation *ab homine*. Denn auch die außerhalb eines Amtes übertragenen Vollmachten im Kernbereich der kirchlichen Sendung sind dazu gegeben,

⁴⁷ Aus dogmatischer Perspektive: S. WIEDENHOFER, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz – Wien – Köln 1992, 213–221; DERS. (s. Anm. 44) 999–1020.

⁴⁸ Für die Teilkirche ist ihre Rechtssubjektivität grundgelegt in der ekklesiologischen Tatsache, daß sie eine volle Verwirklichung der Gesamtkirche darstellt (LG 23; c. 368), und der damit gegebenen Eigenständigkeit und relativen Autonomie als Ortskirche. Konsequenterweise ist die rechtmäßig errichtete Teilkirche *ipso iure* juristische Person (c. 373). Bereits die Redeweise von der *communio Ecclesiarum* setzt die Teilkirche als aktives Subjekt eigenständigen kirchlichen Handelns voraus.

um die Erfüllung des fundamentalen Christenrechts auf die Heilsgüter zu sichern. Von Rechts wegen delegiert sind z. B. verschiedene Vollmachten bei Todesgefahr eines Gläubigen: Jeder gerade Anwesende bzw. erreichbare *minister sacer* ist rechtlich verpflichtet zur Entgegennahme der Beichte (cc. 976; 986 § 2) sowie zur Spendung der Krankensalbung (c. 1003), sofern er gültig geweihter Priester ist; zur Spendung der Wegzehrung gemäß c. 911 § 2.

In allen übrigen Fällen, d. h. wenn der anwesende oder erreichbare *minister sacer* weder kraft des Amtes noch durch eine sonstige Übertragung beauftragt ist, kann ihn höchstens eine *moralische* Pflicht zur Spendung treffen. Dies zeigt folgendes Beispiel: Es besteht (auch für Ordensangehörige und Priesteramtskandidaten) das Recht auf freie Wahl des Beichtvaters. Gleichwohl kann der für die äußere Ordnung zuständige Obere (z. B. der klösterliche Obere oder der Regens des Priesterseminars) rechtlich nicht verpflichtet sein, der Bitte um Entgegennahme der Beichte eines im Verband bzw. Seminar Lebenden zu entsprechen, da dies zu Konflikten zwischen dem *forum internum* und *forum externum* führen könnte. Denn das in der Beichte erworbene Wissen darf der Beichtvater in keiner Weise verwerten.⁴⁹ In solchen Fällen kann die Ablehnung der Bitte um Lossprechung sogar geboten sein; sie müßte im Sinne von c. 843 § 1 als nicht „gelegen“ (*opportune*) bewertet werden.

b) Der Gemeinde gegenüber Verpflichtete

Aus dem ekklesiologisch begründeten Wesen der allen Christen gemeinsam zukommenden fundamentalen Rechte folgt zwingend die Pflicht der Kirche, d. h. der jeweils zuständigen Autorität, durch entsprechende legislative bzw. strukturelle und administrative Vorkehrungen die Voraussetzungen dafür zu schaffen und zu gewährleisten, daß der Grundrechtsinhalt in bestmöglicher Weise verwirklicht werden kann. Die Grundrechte selbst geben dafür den Auftrag, wie auch objektive Maßstäbe und Richtlinien⁵⁰ – und zwar nicht nur für den jeweils verpflichteten geistlichen Amtsträger, sondern auch für die Autoritäten, die generelle Verwaltungsakte (cc. 29–34) erlassen. Der Gesetzgeber ist verpflichtet, die Rechtsordnung so zu gestalten, daß die Wahrnehmbar-

⁴⁹ B. PRIMETSHOFER, Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz. Freiburg i. Br. ³1988 (Rombach Wissenschaft) 72.

⁵⁰ J. HERVADA, in: Código de Derecho Canónico, Pamplona ⁵1992, zu c. 213, stellt fest: „Este derecho obliga a organizar la administración de los sacramentos, la predicación de la Palabra y los medios conducentes a la santidad de acuerdo con las necesidades de los fieles, de manera que todos puedan gozar de estos auxilios según su propia vocación.“

Im Falle der Eucharistie, die eine Handlung der Kirche und ihr dichtester Selbstvollzug (vgl. cc. 897. 899) ist, ergibt sich für die zuständige Autorität vom Wesen der Kirche her direkt die Pflicht, diese Selbstverwirklichung sicherzustellen, zu schützen und in effizienter Weise zu ermöglichen.

Für die kirchliche Autorität erweist sich das Recht des c. 213 darüber hinaus als verpflichtender Auftrag unter dem Aspekt des Ökumenismus, dessen Förderung und Pflege in besonderer Weise dem Bischofskollegium, dem Apostolischen Stuhl und den Bischöfen auferlegt ist (c. 755 §§ 1 und 2). Die Einheit der *communio* im wesentlichen ist unveräußerlicher Auftrag der Kirche; das Maß der Verwirklichung der Einheit ist entscheidend an der gemeinsamen Ausübung der in c. 213 programmatisch verbürgten Rechte für alle Christen zu erblicken.

keit dieses fundamentalsten Rechts in größtmöglichem Maße gesichert wird: Die Gesetze (auch die universellen, z. B. Weihehindernisse, Ehehindernisse) müßten daraufhin überprüfbar sein, ob sie fundamentale Rechte nicht ungebührlich beschränken, und müßten gegebenenfalls aufgehoben werden können. Der partikulare Gesetzgeber darf die Grenzen für die Zugänglichkeit der Heilsgüter nicht enger ziehen als der universelle. Außerdem müßte das Gebot der *grundrechtskonformen Interpretation* unter die verbindlichen Auslegungsmittel (vgl. c. 17) aufgenommen werden; d. h. von mehreren möglichen Auslegungen soll jene zu wählen sein, die der Verwirklichung des in Frage stehenden Grundrechts am besten entspricht. Dies wäre ein zusätzlicher Aspekt der jetzt schon vorgesehenen systematischen Interpretation.

Die Pflicht (auch) des kirchlichen Gesetzgebers zur Herstellung der rechtlichen Bedingungen, die eine bestmögliche Erfüllung des fundamentalen Grundrechtes gemäß c. 213 verbürgen⁵¹, gewinnt im akuten und sich noch verschlimmernden Priestermangel eine radikale Zuspitzung. Sie ist ein Prüfstein, wie ernst es der Kirche bzw. ihrer Autorität mit der effektiven Verwirklichung der Grundrechte im Kernbereich ihrer Heilssendung ist und wie sie die Gewichte setzt.⁵² Gesetzten den Fall, daß – obwohl nach dem Urteil des Bischofs geeignete Berufene vorhanden sind – lediglich aus disziplinären Gründen, die dem Wesen des kirchlichen Amtes fremd sind, es durch die kirchliche Autorität verweigert wird, daß diese dazu bestellt werden, der Eucharistie und dem Dienst der Versöhnung vorzustehen – wie könnte dies verantwortet werden?

6. Durchsetzbarkeit (Rechtsschutz)⁵³

a) Das Bestehen subjektiver Rechte als Voraussetzung

Voraussetzung für die Durchsetzbarkeit von Rechtsansprüchen ist, daß diese als subjektive Rechte oder wenigstens als rechtlich geschützte Interessen bestehen. Ungeachtet der Meinungsvielfalt über die Natur des subjektiven Rechts in der weltlichen Rechtswissenschaft⁵⁴ steht im kanonischen Recht und in der Kanonistik das subjektive Recht als notwendiges Erfordernis der kirchlichen Rechtsordnung außer Zweifel⁵⁵.

⁵¹ Zu den unabweisbaren Aufgaben gehört dabei – abgesehen von der geistlichen Erneuerung, ohne die jede Strukturmaßnahme erfolglos bleiben muß – sowohl die notwendige Neuprofilierung des geistlichen Amtes als auch die Entwicklung neuer Profile für die Gemeinde wie auch ein ernsthaftes Neuüberdenken der Zulassungsvoraussetzungen für das geistliche Amt. Vgl. W. KASPER, *Der Leitungsdienst in der Gemeinde*. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994 (Arbeitshilfen 118) Nr. I.3 und V.3.

Bei Maßnahmen einschneidender Art müßte der Gesamthorizont des künftigen Profils der Kirche, ihres künftigen Weges, ihrer Gemeinden und ihrer Ämter beachtet werden und müßte die Maßnahme vom Konsens der Kirche getragen sein.

⁵² Vgl. B. PRIMETSHOFER, *Das Recht auf Wort und Sakrament. Ein Grundrecht und seine Verwirklichung*. In: *Diak.* 15 (1984) 20–25. 25.

⁵³ Vgl. die Prinzipien Nr. 6 und 7 für die CIC-Revision, die von der Bischofssynode des Jahres 1967 approbiert wurden: CCCIC I (1969) 82f.

⁵⁴ Vgl. R. ORESTANO, *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche. Scienza del diritto e storia*. Bologna 1978, 13–189; T. MAYER-MALY, Art. „Recht“. In: *StL* 4 (1988) Sp. 665–686. 669f; R. DUBISCHAR, Art. „Recht, subjektives“. In: *HDRG* 4 (1990) Sp. 249–252 m. w. N.

⁵⁵ Vgl. U. TAMMLER, *Tutela iurium personarum. Grundfragen des Verwaltungsrechtsschutzes in der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart*. Amsterdam 1981 (KSSt 32); R. CASTILLO LARA, *Doveri* (s. Anm. 2) 317.

Das *principium* Nr. 7 der CIC-Revisionskommission (1967) hält fest:

„Agnoscenda enim sunt iura subiectiva vera et propria sine quibus ordinatio iuridica societatis vix concipitur. Proclamari idcirco oportet in iure canonico principium tutelae iuridicae aequo modo applicari superioribus et subditis, ita ut quaelibet arbitrarieretatis suspicio in administratione ecclesiastica penitus evanescat.“⁵⁶

Entschieden ist solchen kirchenrechtstheologischen Ansätzen entgegenzutreten, die aus einem bestimmten Verständnis von *Communio* den Gläubigen derart in diese einbinden, daß eine Gegenüberstellung von Gläubigen und der Gemeinschaft bzw. Autorität der Kirche prinzipiell ausgeschlossen ist; diese Auffassung will grundsätzlich vermeiden, daß es einen Gegensatz zwischen dem einzelnen und der kirchlichen Autorität, daß es Spannungen und Konflikte geben könnte. Ein derartiger kollektivistischer, das subjektive Recht letztlich auflösender Ansatz findet im Vat. II keine Grundlage.

Die Kanonistik unterscheidet das *subjektive Recht* im strikten Sinn von den sogenannten *rechtlich geschützten Interessen*: Ersteres liegt vor, wenn ein Rechtssubjekt ein durch das objektive Recht (Rechtsordnung) *direkt* geschütztes Interesse entweder absolut (*erga omnes*, z. B. Eigentum, Persönlichkeitsrechte) oder relativ, d. h. gegenüber bestimmten anderen (z. B. auf die vertragsmäßig geschuldete Leistung) geltend zu machen berechtigt ist. Des näheren handelt es sich beim subjektiven Recht um eine von der objektiven Rechtsordnung eingeräumte, tatbestandlich hinreichend bestimmte, wenigstens jedoch bestimmbare Befugnis, etwas zu besitzen, zu tun, zu fordern oder zu unterlassen.⁵⁷ Die Befugnis besteht stets gegenüber einem bestimmten oder mehreren Verpflichteten. Subjektive Rechte können gegenüber rechtlich Gleichgestellten („Privaten“) bestehen, aber auch gegenüber der öffentlichen Verwaltung, d. h. den Trägern der *potestas administrativa*. Daher kennt auch das kanonische Recht eine Entsprechung zum staatlichen *subjektiv-öffentlichen Recht*, worunter eine dem Berechtigten zustehende Rechtsmacht gegenüber einem Hoheitsträger – und zwar als Anspruch auf ein Tun, Dulden oder Unterlassen⁵⁸ – verstanden wird. Erst wenn der Träger, der Inhalt und der Verpflichtete (Adressat des Rechts) feststehen, kann die konkrete Rechtsbeziehung festgestellt werden, in der, in einem gegebenen Fall, ein bestimmtes subjektives Recht verwirklicht werden kann.

Schützt das objektive Recht ein bestimmtes Interesse hingegen nicht direkt, sondern indirekt oder implizit, so spricht man von *rechtlich geschütztem Interesse* (*interesse legitimum*)⁵⁹ – im Unterschied zum *interesse simplex*, d. h. einer bloß faktisch vorhandenen, aber von der Rechtsordnung nicht geschützten Interessenlage. Das *interesse legitimum* wird unter gewissen Voraussetzungen im Falle eines Verwaltungsverfahrens aner-

⁵⁶ CCCIC 1 (1969) 83.

⁵⁷ Vgl. F. M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici I. Romae* 1951, 6: „Potestas sive facultas moralis aliquid faciendi, exigendi, possidendi, omittendi, inviolabilis“; ähnlich G. MICHIELS, *Normae generales Iuris Canonici. Commentarius Libri I Codicis Iuris Canonici*. Bd. 1. Parisiis – Tornaci – Romae 1949, 6; vgl. R. SCHWARZ, *Circa naturam iuris subiectivi*. In: PRMCL 69 (1980) 191–200.

Diese Definition entspricht der in der Zivilistik üblichen Unterscheidung der subjektiven *Privatrechte* in: Herrschaftsrechte, Forderungsrechte und Gestaltungsrechte.

⁵⁸ K. OBERMAYER, Art. „Verwaltungsrecht“. In: EStL 2 (1987) Sp. 3859–3869. 3863f.

⁵⁹ Vgl. U. TAMMLER (s. Anm. 55) 132–139; A. RANAUDO, *Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice*. In: *Dilexit Iustitiam*. FS Card. Sabbatani. Hg. Z. Grochowski – V. Carcel Orti. Città del Vaticano 1984 (Studi giuridici 5) 503–548. 513–516.

kannt und insbesondere durch die Zulässigkeit des Verwaltungsrekurses im Sinne von c. 1737 § 1 geschützt. Die Verletzung einer derart geschützten Position durch einen Verwaltungsakt der kirchlichen Autorität bewirkt die *Beschwer (gravamen)*⁶⁰, die zur Einlegung des Verwaltungsrekurses berechtigt. So ergibt sich z. B. aus der nach c. 1030 dem Bischof auferlegten Pflicht indirekt ein rechtlich geschütztes Interesse der Diakone, zur Priesterweihe zugelassen zu werden, das ausdrücklich mit dem Rekursrecht geschützt wird. Um so mehr muß jede sachlich ungerechtfertigte bzw. unverhältnismäßige (vgl. 2.) Beeinträchtigung eines fundamentalen Rechts durch Verwaltungsakt eine Beschwerde im Sinne von c. 1737 § 1 hervorrufen.

b) Konkrete Ausgestaltung

C. 221 § 1 verbürgt den Schutz und die Durchsetzbarkeit der subjektiven Rechte der Gläubigen in der Kirche.⁶¹ Ganz besonders muß diese Rechtsgarantie auf die fundamentalen Rechte der Gläubigen zutreffen, sei es gegen Verletzungen durch Gesetz oder generellen Verwaltungsakt, sei es gegen Verletzungen durch individuellen Verwaltungsakt. Gleichwohl kennt der geltende CIC keine speziellen Sanktionen gegen Verletzungen fundamentaler Rechte. Auch davon abgesehen ist bei diesen der Rechtsschutz ein weithin uneingelöstes Postulat, obwohl bei den subjektiven Rechten begrifflich zwingend verlangt ist, daß das geschützte Recht für seinen Träger ohne unzumutbare Schwierigkeiten zugänglich und durchsetzbar sein muß: „Parum esset iura condere, nisi, qui ea tueatur, exsistat.“⁶²

Weithin mangelt es an einem adäquat ausgestalteten Verfahren, die Behördenzuständigkeit ist nicht in jeder Hinsicht befriedigend geregelt, wesentliche Verfahrensgarantien bedürften der ausdrücklichen Verankerung (Willkürverbot, Verhältnismäßigkeitsgrundsatz, Verteidigungsrecht bzw. rechtliches Gehör, grundsätzliche Überprüfbarkeit der Entscheidungen, Treu und Glauben); die Kanonistik besitzt so gut wie keine Lehre über das Ermessen bzw. dessen rechte Handhabung mit der Differenzierung in Handlungsermessen und Auswahlermessen, in gebundenes und freies Ermessen, bei den Ermessensfehlern in Ermessensüberschreitung und Ermessensmißbrauch.⁶³ Außerdem

⁶⁰ Zufolge der Rechtsprechung der *Signatura Apostolica* kann das für den hierarchischen Rekurs vorausgesetzte *gravamen* außer in der Verletzung eines subjektiven Rechts auch in der eines berechtigten Interesses bestehen, vorausgesetzt, es handelt sich um ein *interesse personale, directum, actuale et a lege, saltem indirecte, tutelatum*; darüber hinaus muß die Verhältnismäßigkeit (*proportionalitas*) zwischen verletztem Interesse einerseits und den Gründen für den hoheitlichen Eingriff andererseits beachtet werden: *Decretum definitivum* vom 21. 11. 1987 coram Card. Castillo Lara. In: *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 197–203. 200f; *JC* 31 (1991) 265–269.

⁶¹ „Christifidelibus competit ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris“ (c. 221 § 1). Durch die Aufnahme des c. 221 § 1 in den Katalog fundamentaler Rechte wird bewirkt, daß diese Garantie über eine bloße Verfahrenssicherung für den Prozeßlauf hinaus auch indirekt eine Sicherung der materialen Grundrechte (solche, die nicht Verfahrensgrundsätze zum Gegenstand haben) verbürgt. Mit anderen Worten: C. 221 § 1 wirkt indirekt bzw. implizit auch als Garantie der zu schützenden subjektiven Rechte in inhaltlicher Hinsicht. Bezüglich des Gerichtsverfahrens wird das Recht auf Rechtsschutz konkretisiert durch cc. 1400 § 1 und 1491, hinsichtlich des Verwaltungsverfahrens durch cc. 1400 § 2 i. V. m. 1732–1739.

⁶² *Extrav. Comm.* 2, 1, 1. Vgl. T. RINCÓN-PÉREZ (s. Anm. 12) 82–84.

⁶³ Die Ermessensübung durch die kirchliche Autorität muß fehlerfrei sein und daraufhin überprüft werden können. – Selbst beim freien Ermessen muß sich die Legalität (Bindung der Voll-

sind nur individuell-konkrete Verwaltungsakte anfechtbar; m. a. W.: Es fehlt die Möglichkeit der Anfechtung von Gesetzen und generellen Verwaltungsakten, die übergeordnetem Recht, insbesondere fundamentalen Rechten, widersprechen. Zwar ermöglicht Art. 158 der Apostolischen Konstitution über die Römische Kurie *Pastor Bonus* dem rechtlich Interessierten die Anrufung des *Päpstlichen Rates zur Interpretation von Gesetzestexten*, damit dieser über einen behaupteten Widerspruch entscheidet (*decernit*), letzterer hat aber keine Aufhebungs- oder Annullierungsbefugnis, d. h. seine Kompetenz verbleibt im Bereich der Interpretation. Dies führt im Beschwerdefall nicht zum gewünschten Rechtsschutz durch Beseitigung des rechtswidrigen Gesetzes. Es fehlt in der Kirche die Funktion eines *Verwaltungsgerichtshofes*. Darüber hinaus gibt es nur ein (höchstes) Verwaltungs-Tribunal (Sectio II der Signatura Apostolica); zu der im Rahmen der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* vorgesehenen Einrichtung regionaler Verwaltungsgerichte ist es zuletzt auf Weisung des Papstes hin nicht gekommen.⁶⁴

Im Bereich des Zuganges zu den Sakramenten fällt der Rechtsschutz in die *potestas administrativa*, nicht in die Gerichtsbarkeit (außer bei Rechtsverletzung durch andere Gläubige).

Tammler verneint, ausgehend vom Wesensverständnis der Sakramente in ihrer sichtbaren und zugleich gnadenhaften Dimension, rundweg jede Einklagbarkeit. Zuzugestehen ist, daß Christus der primäre, der Amtsträger nur der sekundäre Spender ist. „Spendungsakt und die dadurch hervorgerufene gnadenhafte Zuwendung Gottes sind zu einer unlösbaren Einheit verschmolzen. Gerade weil der Spendungsakt im *forum externum* nicht seine abschließende Wirksamkeit entfaltet, sondern wesentlich das *forum internum* berührt, handelt es sich nicht um einen ‚Verwaltungsakt‘.“⁶⁵ Außer Betracht bleibt dabei der Umstand, daß dem – theologisch und kirchenrechtlich wie immer zu qualifizierenden Spendungsakt – zwingend die Willensentscheidung des Spenders vorausliegt, die Spendung vorzunehmen oder nicht.

Deshalb bin ich der Meinung: Bei der Verletzung des Rechts auf die Heilsgüter ist zu differenzieren zwischen dem liturgischen Vollzug (z. B. Akt der Sakramentenspendung) und der Zulassung bzw. Nichtzulassung. Während ersteres dem liturgischen

ziehung an das Gesetz) dahingehend auswirken, daß die Ermessensübung an folgenden Kriterien zu messen ist: am Kerngehalt der fundamentalen Rechte und Pflichten, an den allgemeinen Rechtsprinzipien, am Sinn des Gesetzes bzw. Sinn des Ermessens: T. RINCÓN-PÉREZ (s. Anm. 12) 67. Das Pincipium Nr. 7 der CIC-Revisionskommission aus dem Jahr 1967 verlangte ausdrücklich die Überprüfungsmöglichkeit hoheitlicher Entscheidungen und die bessere Sicherung gegen Mißbrauch kirchlicher Vollmacht, „ut quaelibet arbitrarieratis suspicio [. . .] evanescat“: CCCIC I (1969) 83; Vgl. U. TAMMLER (s. Anm. 55) 137–139.

⁶⁴ In der CIC-Revision war ein erweitertes Rechtsschutzssystem vorgesehen, insofern die fundamentalen Rechte in der LEF vorgesehen waren und dort ihr Rechtsschutz folgendermaßen geregelt war: 1. durch ordentliche Gerichte im Fall der Rechtsverletzung durch andere Gläubige; 2. durch *tribunalia administrativa* im Falle der Verletzung durch die kirchliche Autorität; 3. Gesetzesprüfungsverfahren durch ein eigenes Organ gegen Verletzung übergeordneten Rechts oder Verletzung von fundamentalen subjektiven Rechten. Dieses Rechtsschutzsystem wurde nicht geltendes Recht, da die LEF nicht bestätigt wurde, sondern lediglich die Grundrechtskanones in den CIC eingefügt wurden; die Errichtung von *tribunalia administrativa* wurde aufgeschoben.

⁶⁵ U. TAMMLER (s. Anm. 55) 195.

Recht unterliegt (und kein direkter Gegenstand eines Verwaltungsrekurses sein kann)⁶⁶, ist letzteres Gegenstand des disziplinären Kirchenrechts und grundsätzlich (wenn auch differenziert) dem Rechtsschutz zugänglich. Hier ist weiter zu klären, ob der Akt der Nichtzulassung nach geltendem Kirchenrecht *rechtsmittelfähig* ist (derzeit kommt nur die *petitio* um Rücknahme des Aktes und der hierarchische Rekurs in Betracht) oder ob gegen ihn nur mit einer allgemeinen Beschwerde (vgl. c. 212 §§ 2 und 3) vorgegangen werden kann. Trifft letzteres zu, so besteht auf die Erledigung der Beschwerde kein Recht. *Ein Beispiel:* Der Pfarrer verweigert einem geschiedenen Wiederverheirateten die Zulassung zum Kommunionempfang. Ist diese Verweigerung anfechtbar? Die Schwierigkeit zur Beantwortung dieser Frage besteht in folgendem: Handelt es sich bei der Entscheidung über die Zulassung um einen Akt der *potestas regiminis* (*administrativa*) oder einen Akt der *potestas ordinis*? Bejaht man ersteres, so ist weiter zu fragen, ob es sich um *potestas regiminis* im strikten Sinn des c. 129 § 1 oder um eine Art schlichter Hoheitsgewalt handelt. Wird die zweite Alternative bejaht, so ist im geltenden Recht nicht klar, ob auf Akte dieser Art die Bestimmungen über den hierarchischen Rekurs (cc. 1732–1739) anwendbar sind. Schließlich ist nicht klar, ob der Pfarrer zu den *auctoritates quae Episcopo subsunt* gem. c. 1734 § 3, 1° gehört. Praktisch käme derzeit eine Anfechtung im Verwaltungsweg dann in Betracht, wenn über eine Nichtzulassung durch Einzelverwaltungsakt eines Ordinarius entschieden würde. Dagegen könnte mit Rekurs vorgegangen werden. Tammler ist wohl im Ergebnis zuzustimmen, wenn er an der Gemeinsamen Synode (§ 27 [2] Ziff. 3 KVGO) bemängelt, sie nehme die Sakramentenspendung lediglich aus dem Bereich des kirchlichen Verwaltungsverfahrens heraus, unterlasse es aber, „ein vom verwaltungsgerichtlichen Prozeß verschiedenes Verfahren speziell zum Rechtsschutz im Sakramentenrecht zu entwickeln oder einer künftigen gesamtkirchlichen Regelung ausdrücklich zu überlassen“⁶⁷.

Mit der Einführung einer wie immer gearteten Überprüfungsmöglichkeit der Rechtmäßigkeit von Entscheidungen über den Zugang zu den Heilsgütern ist selbstverständlich nicht die Folge verbunden, diese Instanz bevollmächtige einen Amtsträger zur Vornahme eines Sakramentes. Vielmehr wäre es in erster Linie ihre Aufgabe, über die Rechtmäßigkeit der Verweigerung eines Heilsguts zu entscheiden und im Bedarfsfall den angefochtenen rechtswidrigen Akt der Nichtzulassung aufzuheben. Daraufhin wäre der betroffene Amtsträger *kraft Gesetzes* verpflichtet, im Sinne der getroffenen Entscheidung zu handeln, nicht im Auftrag dieser Instanz.⁶⁸ Bei der konkreten Ausgestaltung von Durchsetzungsmöglichkeiten der Rechte und der geschützten Interessen auf die Heilsgüter müßte u. a. danach differenziert werden, ob es sich um das Recht bzw. Interesse des einzelnen Gläubigen oder jenes der Gemeinde handelt; außerdem müßte der Rechtsschutz wohl bei jedem einzelnen der Heilsgüter eine eigene, jeweils adäquate Form annehmen.

Soweit nach geltendem Recht ein Rechtsschutz im eigentlichen Sinn nicht gegeben ist, können die Gläubigen durch *petitiones* gemäß c. 212 § 2 oder unter Berufung auf das Recht bzw. die Pflicht zur Meinungsäußerung gemäß c. 212 § 3 vorstellig werden.

⁶⁶ Zur Problematik der Anfechtbarkeit sakramentaler Vollzüge im Verwaltungsverfahren grundlegend: U. TAMMLER (s. Anm. 55) 187–200. Vgl. § 27 (2) Ziff. 3 der von der Gemeinsamen Synode verabschiedeten Verwaltungsgerichtsordnung, die den Verwaltungsrechtsweg ausschließt „für Gottesdienst, Verkündigung und Spendung der Sakramente“: OGGSB, 741.

⁶⁷ U. TAMMLER (s. Anm. 55) 203.

⁶⁸ Vgl. U. TAMMLER (s. Anm. 55) 204.

Abkürzungen

Zusätzlich zum „Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete“ von S. M. SCHWERTNER, Berlin ²1992, werden folgende Abkürzungen verwendet:

CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
i. V. m.	in Verbindung mit
KVGO	Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 19. November 1975
m. w. N.	mit weiteren Nachweisen

„Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen.“

(II. VATICANUM, LG 1)

„Die Laien haben wie alle Christgläubigen das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente, von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen. Und ihnen sollen sie ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern in Christus ansteht, eröffnen. Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. Gegebenenfalls soll das durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen geschehen, immer in Wahrhaftigkeit, Mut und Klugheit, mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber denen, die aufgrund ihres geweihten Amtes die Stelle Christi vertreten.“

(II. VATICANUM, LG 37)

Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe¹

Gedanken zur Methodik

Zunächst sei festgehalten, daß die Frühchristliche Archäologie eine historische Wissenschaft ist, die sich mit der materiellen Hinterlassenschaft der Christen der ersten Jahrhunderte befaßt.

Ihr Ziel ist das Erkennen des jeweiligen Sinns der behandelten Denkmäler und ihrer Bedeutung innerhalb ihrer Umwelt, d. h. der Einheit von – vereinfacht gesagt – Heiden und Christen. Zur Erarbeitung ihrer Fakten bedient sie sich streng wissenschaftlicher Methoden, die stets für jedermann nachprüfbar sein müssen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß es sich bei den untersuchten Gegenständen immer mehr oder weniger auch um Zeichen des Glaubens handelt, weshalb man meiner Meinung nach der gesamten Problematik nur gerecht werden kann, wenn man beide Aspekte, nämlich Wissenschaft und Glauben – ja, vielleicht noch besser umgekehrt: Glauben und Wissenschaft –, vor Augen hat. Folglich können aber Theologie und Archäologie nicht neben, sondern nur miteinander versuchen, das bestmögliche Ergebnis bei der Auswertung der Dokumente zu erzielen.

Oft stammen diese – wie die nun folgenden – aus längst vergangener Zeit und bilden damit gleichsam die Quelle zeitgenössischen Glaubens, wobei ihre Betrachtung auch zur Besinnung und Erhellung mancher entscheidender Fragen der Gegenwart beitragen kann. So sind z. B. die derzeit praktizierten Liturgien sowohl der Kirchen des Ostens als auch des Westens nicht zufällig entstanden, sondern das Ergebnis jahrhundertealter Traditionen, die bewußtgemacht sein müssen, wenn es gelingen soll, das uns anvertraute Erbe an kommende Generationen weiterzugeben. Nur mit dem Wissen der Vergangenheit vermögen wir die allgemeingültige Wahrheit in der Sprache unserer Zeit neu zu formulieren und so wieder Zukunft zu gestalten.

Ganz besondere Bedeutung kommt dabei unzweifelhaft der ältesten Periode zu, da sie mit ihren Anfängen in der Urkirche, ja fallweise sogar der apostolischen Zeit, die Basis aller weiteren Entwicklungen und auch die gemeinsame Wurzel der später geteilten Kirche bildet. Daher wollen wir nun den Versuch wagen, wissenschaftliche Ergebnisse der Frühchristlichen Archäologie für andere Disziplinen, d. h. möglichst verständlich, darzubieten und weiters fragen, ob und was der archäologische Befund über den Verlauf der christlichen Initiationsfeier bzw. ihre liturgietheologische Deutung auszusagen vermag. Oft tritt man nämlich mit Forderungen an die Denkmäler heran, die sie einfach nicht erfüllen können.

¹ Leicht gekürzte Fassung eines am 10.1.1994 in Wien vor dem Katholischen Akademikerverband gehaltenen Vortrages, der in englischer Sprache in den *Studia Liturgica* erscheinen wird. Für höchst hilfreiche fachliche Diskussion einzelner Detailprobleme möchte die Verf. E. Klien, A. Pülz und E. Renhart, für die Herstellung der Fotos U. Kneringer und N. Gail herzlichst danken.

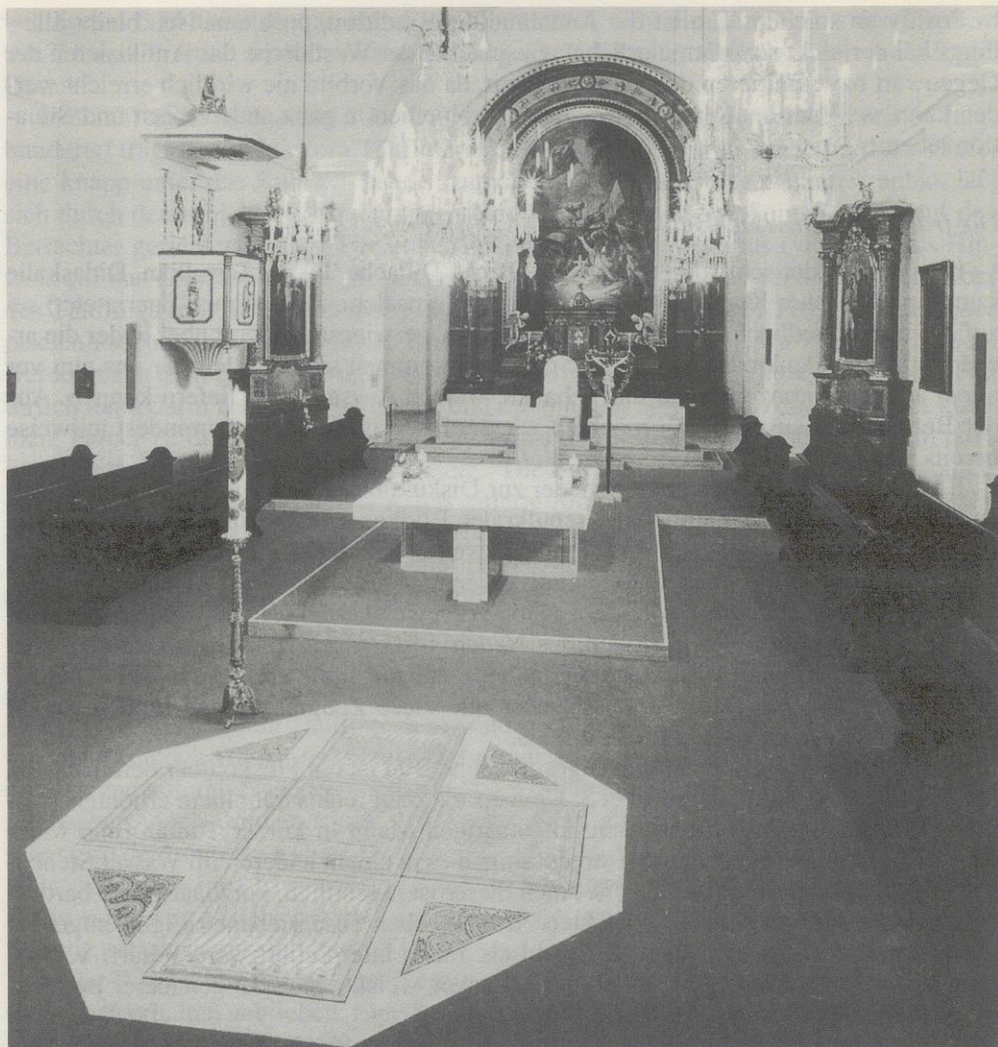


Abb. 1: Pfarrkirche St. Paul in Wien-Döbling nach dem Umbau (nach einer Ansichtskarte)

1988 wurde z. B. die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil umgebaute Pfarrkirche St. Paul in Wien-Döbling (Abb. 1) eingeweiht – mit einem achteckigen Taufbecken „nach frühchristlichem Vorbild“, wie es hieß, wo die Kleinkinder – um Tod und Auferstehung Christi nach Röm 6 besser vor Augen zu stellen – untergetaucht werden, während die Erwachsenen nach den Apost. Konst. 8,38 mit dem Priester über vier Stufen an der Westseite in kniehohes Wasser hinab- und nach dem Übergießen an der gegenüberliegenden Ostseite wieder heraufsteigen. Die Seitenwände des völlig in den Boden eingetieften Taufbeckens bestehen aus Marmor, die Bodenplatte ist harter schwarzer Granit als Symbol für Christus, den Eck-, Grund- und Schlußstein.²

² So Pfarrer H. KLINGER, „Konzils-Gedächtnis“ ganz besonderer Art. In: Die Furche (11. 12. 1988) 22.

Positiv an solchem Tun ist die Annahme der Tradition, problematisch bleibt allerdings bei der nicht so kontinuierlichen Geschichte der Westkirche das Antikisieren der Gegenwart bzw. Imitieren der Vergangenheit, da das Vorbild nie wirklich erreicht werden kann, weil wir heute mit ganz anderen Problemen in ganz anderer Zeit und Situation leben.

Die frühchristlichen Denkmäler

Hinsichtlich der schriftlichen Quellen (Bibel, Didache, Iustin, Tertullian, Didaskalie samt Apostolischer Konstitutionen, Kyrill von Jerusalem, Augustinus, Egeria etc.) sei auf das neue Handbuch der Liturgiewissenschaft³ verwiesen. Da dort aber leider die archäologischen Denkmäler kaum zur Sprache gekommen sind, wollen wir uns nun vor allem auf diese konzentrieren und schauen, welche Aussagen sie liefern können. Aus der Betrachtung ausschließen möchten wir die Inschriften, da sie zumindest teilweise bereits behandelt sind.⁴

Beginnen wir mit einer immer wieder zur Diskussion der Taufliturgie herangezogenen Denkmälergruppe, nämlich der sepulkralen Bildkunst⁵, d. h. zunächst den Taufdarstellungen in den römischen Katakomben, wobei wir dabei die „historische“ Taufe Christi – durch Johannes in Fellkleidung erkennbar – ausscheiden können. Überdies muß auch zu den anderen Taufbildern schon vorneweg gesagt werden, daß sie genauso wenig wie die betreffenden Stellen des Neuen Testaments Taufablaufschilderungen sind, sondern vielmehr Ausdruck des Glaubens, daß die Taufe *ein* Garant für die künftige Auferstehung ist. Damit erlauben aber alle diese Zeugnisse auch bloß indirekte Rückschlüsse auf die damalige Taufpraxis.

Das älteste als Taufdarstellung angesprochene Bild ist ein Fresko über dem Eingang der Kammer II der Lucinagruf bei S. Callisto. Es zeigt rechts auf einem erhöhten Felsufer (?) einen jugendlich bartlosen, kurzhaarigen Mann in kurzer Tunika (und Mantel?). Er ist leicht vorgebeugt und streckt seinen Arm einem anderen im Wasser Stehenden zu – um ihn herauszuziehen (?). Auch dieser ist jugendlich, kurzhaarig und bartlos. Er ist nackt und streckt seinen rechten Arm der eben beschriebenen Figur entgegen. Links von ihm fliegt ein Vogel, der wohl als Taube interpretiert werden darf. Verwirrung stiftete ein vermuteter Ölweig im Schnabel, welcher sich bei genauerer Betrachtung als dunkler Fleck an der Wand entpuppte.

Damit steht aber die bisherige Deutung des Bildes als Taufe Christi keineswegs fest, da Johannes nicht als solcher erkennbar ist und die Taube⁶ auch bei Katechumentaufen häufig als Symbol für die Herabkunft des Geistes vorkommt. A. DE WAAL⁷ denkt

³ B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg 1989 (GDK 7,1).

⁴ Bei A. M. FAUSONE, *Die Taufe in der frühchristlichen Sepulkralkunst. Eine archäologisch-ikonographische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas*. Città del Vaticano 1982 (SAC 35) 209–233.

⁵ Die relativ unkritisch gesammelt ist bei A. M. FAUSONE, ebd. Für unsere Diskussion siehe bes. 85–91. 94–96. 114–116. 176–178. 141–146 und 146–149.

⁶ Vgl. F. SÜHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*. Freiburg 1930 (RQ Suppl. 24).

⁷ Die Taufe Christi auf vorconstantinischen Gemälden der Katakomben. In: RQ 10 (1896) 335–349.

bei diesem Bild überhaupt an eine Psalmillustration, d. h. die Rettung aus den Wassern der Trübsal. Freilich stellt sich dann die Frage, wer die rechte Person ist, etwa ein Engel Gottes?

In einem anderen Wandbild der Callistkatakombe (aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts) trägt der rechts vom Täufling in Grätschstellung (!) stehende bartlose Täufer eine knapp unter das Knie reichende Tunika und Pallium. Ob er „Schuhe“ anhat, läßt sich durch den schlechten Erhaltungszustand leider nicht sagen. Sein Blick ist auf den Betrachter gerichtet, während er in der linken Hand einen Rotulus (vielleicht als Hinweis auf das Christentum als die wahre Philosophie) hält und die rechte auf dem Kopf des Täuflings ruht. Dieser ist nackt und wesentlich kleiner – nach TERT., bapt. 1: „nos pisciculi secundum IXΘYN Iesum Christum in aqua nascimur“ („wir kleinen Fischlein werden nach dem [großen] Fisch Jesus Christus im Wasser [der Taufe] geboren“). Natürlich kann darin auch die Neugeburt und die *infantia spiritualis* zum Ausdruck kommen. Ferner ist dies der ikonographische Typus der übrigen Einweihungsszenen, etwa im Mithräum von S. Maria Capua Vetere.⁸ Die Fußstellung des Täufers läßt uns allerdings fragen, ob hier wirklich der stets zitierte Moment der Handauflegung⁹, d. h. die *consignatio* (Geistsalbung), wiedergegeben ist – da auch die Taube fehlt – oder nicht vielleicht das davor Geschehene, nämlich das Untertauchen (nach TERT., bapt. 7: *in aqua mergimur*), zumal der Täufer offenbar auch bis zu den Knöcheln im Wasser steht.

Eine weitere Szene derselben Katakombe zeigt in einem braunen Rahmen wieder einen – diesmal allerdings nur mit einem braun-weißen Lendenschurz (*perizoma*) bekleideten – Täufer bis zu den Knöcheln im Wasser stehend, genauso wie der abermals als kleine Figur dargestellte Täufling, dem er nun von links seine Rechte auf den Kopf legt, um welchen noch Wasser mit blauer Farbe angegeben ist, während von rechts eine Taube geflogen kommt. Daneben – außerhalb des braunen Rahmens – erblickt man den Paralytischen, noch drinnen, links, Dreiviertel eines auf einem Stein (?) sitzenden Fischers, zu dem sich etwa CHROMAT. AQUIL., tract. 16,3 (CChr.SL 9A, 265f) vergleichen ließe: „Sic ergo [nos Christiani] piscantibus istis [apostolis] de mare saeculi capimur, sic de gurgite erroris abstrahimur, ut in aqua baptismi renascamur et mundati evangelio flumine permaneamus in vitam.“¹⁰

In der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus sind insgesamt fünf Taufdarstellungen erhalten geblieben. Eine davon (Abb. 2) wollen wir wieder näher betrachten. Vom „Täufer“ sehen wir nur noch die rechte Hand am Kopf des Täuflings. Dieser ist als Knabe frontal und nackt abgebildet, sein Blick leicht nach oben (zum Himmel) gerichtet, womit auf ein theophanes Geschehen hingewiesen wird. Bis zu den Knöcheln steht

⁸ Bei J. M. VERMASEREN, *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*. Leiden 1971 (EPRO 16,1) 21.

⁹ Siehe u. a. N. ADLER, *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8,12–17*. Münster 1951 (NTA 19/3).

¹⁰ „So also werden wir [Christen], wenn jene [die Apostel, Menschenfischer nach Mt 4,19] fischen aus dem Meer der Zeit gefangen, so aus dem Strudel des Irrtums herausgezogen, daß wir im Wasser der Taufe wiedergeboren werden und gereinigt durch den Strom des Evangeliums fortauern im Leben.“ Dieses Thema des Fischens ist übrigens auch am Jonassarkophag im MPC und mehrmals noch, etwa in Aquileia (im Dom und den sogenannten Oratorien) anzutreffen. Ob es freilich in den beiden letzten Fällen tatsächlich Bezug zur Taufe hat, läßt sich nicht nachweisen. Formal war sicher die herzfischende Venus ein Vorbild.



Abb. 2: Rom, Darstellung in der Katakomben der Heiligen Petrus und Marcellinus (nach einer Aufnahme der Verf.)

er im Wasser, welches hellblau wiedergegeben ist – so, wie die Wolken oberhalb des Kopfes der Taube. Sie kommt diesmal von links oben mit gespreizten Schwanzfedern, ist übermäßig groß und erinnert an die im Liber Pontificalis (1,174 L. Duchesne) erwähnten Wasserspeier – etwa in Rom im Baptisterium des Lateran in Gestalt eines goldenen Lammes bzw. silberner Hirsche. Allerdings fällt aus ihrem Schnabel ein Bündel von Strahlen, die den Körper des Täuflings ganz einschließen. Sie sind schwarz gemalt, mit Ausnahme eines einzigen hellblauen (links). Also wird damit wohl in symbolischer Weise die Öffnung des Himmels, d. h. die Theophanie und die Ausgießung des Heiligen Geistes gemeint sein, welche wie auf einer aus dem vierten Jahrhundert stammenden Grabplatte von Aquileia gemeinsam mit der vorangegangenen Taufe in ein Bild gebracht wurde.

Dabei steht der zu taufende *pisciculus* (nach TERT., bapt. 1¹¹) dort auch nackt, nur mit einer Perlenkette um den Hals in einem Becken, welches ihm bis zu den Knöcheln reicht. Zu seiner Linken befindet sich ein Mann in Tunika, ihm die Hand auf den Kopf legend, rechts ein weiterer in Tunika und Pallium mit Nimbus und erhobener Rechten (also vielleicht redend?). Über dem Kopf des Täuflings schwebt ein doppelt umrandeter Kreis mit Punkten (wohl Sternen) sowie einer Taube darin.¹² Aus ihm fallen Strahlen über den Täufling herab, was sich wieder schön kommentieren läßt durch CHROMAT. AQUIL., serm. 15,136 (CChr.SL 9A, 70): „Nos in terra manus imponimus: ille [Dominus] de caelo sanctum spiritum donat“ („Wir auf Erden legen die Hände auf: jener [der Herr] schenkt vom Himmel her den Heiligen Geist“). Auch die beiden Bäume rechts und links der Szene passen gut zur Taufe als Sinnbilder für die Wiedergeburt zu einem Leben im Geiste Gottes. Darunter sehen wir ein in einer Wiese gelagertes Lamm – ein Bild für das Ruhen in Frieden.¹³ Die beigefügte Inschrift lautet: INNOCENTI SPO QVEM/ELEGIT DOMS PAVSAT/IN PACE/FIDELIS/X KAL SEPT/SEPTEMBR („Der unschuldigen Seele, die der Herr erwählte. [Sie] ruht¹⁴ in Frieden, gläubig [d. h. getauft], am 23. August“).

Blicken wir noch rasch auf die Sarkophage, so zeigt z. B. der Mitte des dritten Jahrhunderts entstandene Wannensarkophag von S. Maria Antica in Rom einen etwas höher gestellten Täufer mit dem Aussehen eines kynischen Philosophen, d. h. bärtig, im Pallium und mit nacktem Oberkörper. Seine Rechte ruht auf dem Kopf des knabenhaften Täuflings, der wieder nackt bis zu den Knöcheln im Wasser steht, während eine Taube im Sturzflug herabkommt. In der Mitte der Sarkophagfront steht die bzw. der Verstorbene als Orans wie der Lesende nebenan (mit bossiertem, d. h. noch nicht ausgeführtem Gesicht), zu ihrer Linken die Neugeburt in der Taufe, danach das In-die-Kirche-Tragen durch den Hirten und die Unterweisung in der neuen Lehre sowie schließlich zur Rechten im Bild des Jona die erhoffte Auferstehung.

¹¹ Näheres vorne S. 295.

¹² Weshalb G. CUSCRO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*. Trieste 1977 (Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia. Seria seconda. Studi 3) 220–232 (bes. 226), auf den dreifaltigen Gott hin deutet.

¹³ Zur häufigen Verbindung von Taufe und Hirtenbild siehe Anm. 38.

¹⁴ Bezüglich *pausat* an Stelle von *requiescit* vgl. z. B. K. KRÄMER, *Die frühchristlichen Grabinschriften Triers. Untersuchungen zu Formular, Chronologie, Paläographie und Fundort mit einem epigraphischen Nachtrag*. Mainz 1974 (Trierer Grabungen und Forschungen 8) 33–37.

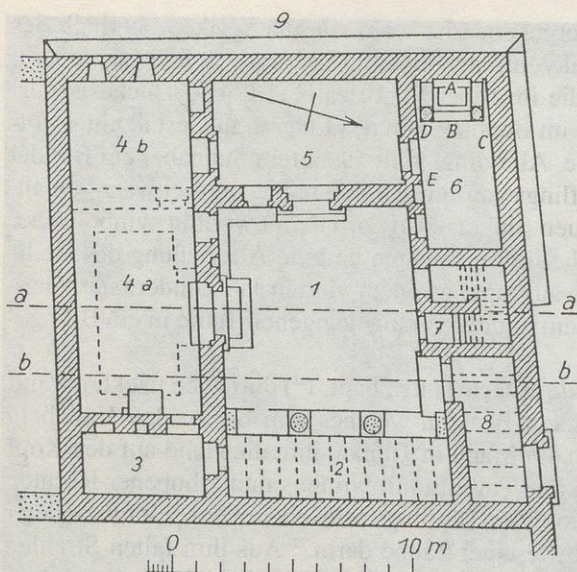


Abb. 3: Dura Europos, christlich adaptiertes Haus: Grundriß (nach A. v. Gerkan)

1: Offener Hof. 2: Vorhalle. 3: Nebenraum. 4: Diwan (mit Bänken). 5: Saal. 6: Kultraum (mit Taufbecken u. Ziborium). 7: Treppenanlage. 8: Eingangskorridor. 9: Wallgasse.

0,95 × 0,95 m großen trogartigen Behälter unter einem von zwei Säulen und zwei Pilastern getragenen Arkosol an der westlichen Schmalseite als Grab oder Reliquienbehälter bestimmt. Gegen diese Meinung sprechen aber: die Lage innerhalb der Stadt (im dritten Jahrhundert), das Fehlen von Reliquien, das *opus signinum* (ein Wasser abstoßender Verputz) an der Innenseite des Behälters und auch die an den Wänden des Raumes angebrachten gemalten Bilder. Daher denkt die Mehrzahl der Forscher heute an ein Taufbecken.

Daß dieses durchaus Assoziationen zu einem Grab erlaubt, beweist u. a. AMBROSIUS, de sacr. 3,1,1, wo es heißt: „Hesterno de fonte disputavimus, cuius species veluti quaedam sepulchri forma est, in quem, credentes [...] recipimur et demergimur et resurgimus, hoc est resuscitatur“ („Gestern haben wir über den Taufquell diskutiert, der in der Form gewissermaßen wie ein Grab aussieht, in dem wir, glaubend [...] auf-

Fassen wir kurz zusammen, so ist festzuhalten, daß aus der Ikonographie der sepulkralen Taufdarstellungen keinerlei Anhaltspunkte für den liturgischen Ablauf (etwa die Beantwortung der Frage, ob durch Unter- oder durch Eintauchen bzw. Besprengen getauft wurde) gewonnen werden können.

Sehen wir uns nun den ältesten erhaltenen Taufraum an, so kommen wir in den Osten, nach Syrien, genau gesagt nach Dura Europos am Euphrat, wo in der Mitte des dritten Jahrhunderts ein christliches Gemeindezentrum¹⁵, ein sogenanntes Haus der Kirchengemeinde in einem adaptierten Privathaus (Abb. 3) entstand. Uns interessiert hier vor allem der heute in der Yale University wieder rekonstruierte Raum 6 (Abb. 4), der nach O. EISSFELDT¹⁶ eine Martyrerkapelle ist, da er den 1,70 ×

¹⁵ Insgesamt siehe A. v. GERKAN, Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura. In: RQ 42 (1934) 219–232; M. AUBERT, Les peintures de la chapelle chrétienne et de la synagogue de Dura-Europos. In: BM 97 (1939) 121–124; H. GREGOIRE, Encore les baptistères de Cuicul et de Dura. In: Byz. 14 (1939) 317; P. V. C. BAUR, The Christian Church. Paintings in the Christian Chapel. In: Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report 5 (1934) 238–288; J. QUASTEN, The Painting of the Good Shepherd at Dura Europos. In: MS 9 (1947) 1–18; A. GRABAR, La fresque des saintes femmes au tombeau de Doura. In: CAr 8 (1956) 9–26 und C. KRAEHLING, The Christian Building. In: Final Report 8/2 (1967) 34ff und 49ff.

¹⁶ RAC 4 (1959) 365–370.

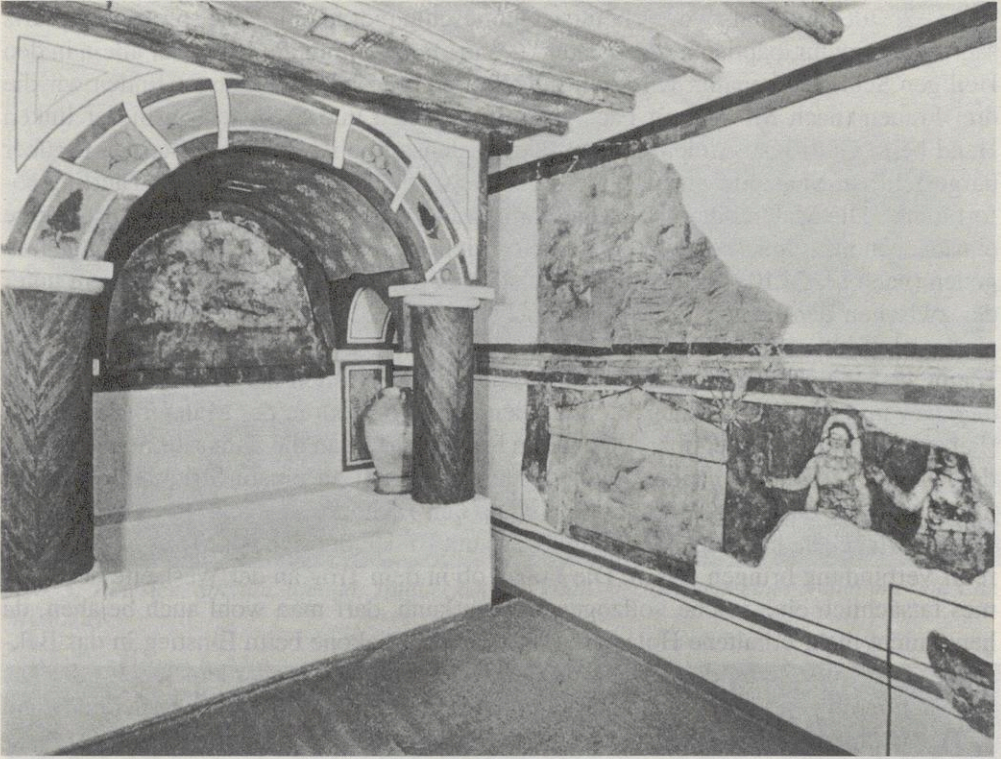


Abb. 4: Yale University, Art Gallery: Rekonstruktion des Raumes 6 des christlich adaptierten Hauses von Dura Europos (nach C. KRAEHLING [s. Anm. 15]).

genommen und untergetaucht werden und aus dem wir uns wieder erheben, d. h. auferweckt werden“) und 3,1,2: „Sic ergo et in baptisate, quoniam similitudo mortis est, sine dubio, dum mergis et resurgis, similitudo sit resurrectionis“ („So gibt es also in der Taufe, da sie dem Tod ähnlich ist, wenn du untertauchst und dich wieder aufrichstest, ohne Zweifel auch eine Ähnlichkeit zur Auferstehung“).

Ebensolches bestätigt die Malerei. Zeigt doch die Rückwand der *aedicula* links unten – wie die Darstellungen der übrigen Wände wohl später zugefügt – das Stammelternpaar Adam und Eva zu beiden Seiten des Paradiesesbaumes mit der Schlange und darüber auf einer älteren Malschicht den Guten Hirten (nach Joh 10) mit einem Widder auf den Schultern hinter der vor ihm dichtgedrängten Herde.¹⁷ In den zwei Bildstreifen der nördlichen Längswand, von denen leider nur die westliche Hälfte erhalten blieb, sehen wir oben den Gelähmten (nach Mk 2,1–12) in zweiszeniger von rechts nach links laufender Darstellung, zuerst vor Jesus auf seinem Bett liegend und dann mit seinem Bett auf der Schulter, womit wohl auf die sündentilgende Kraft der Taufe verwiesen werden soll. Davor befindet sich das Seewunder (nach Mt 14,22–33) mit den Jüngern im Schiff und dem versinkenden Petrus, der hilfeschend seine Hände nach dem vor ihm stehenden Jesus ausstreckt. Für dieses ließe sich CYPRIAN., epist. 63,8 (PL 4, 370 =

¹⁷ Näheres wieder in Anm. 38.

CSEL 2, 706) zitieren, wo es heißt: „Quotiescumque autem aqua sola in scripturis sanctis nominatur, baptismus praedicatur“ („Wie oft auch immer das Wasser allein in den Heiligen Schriften genannt wird, wird die Taufe vorgestellt“). Darunter finden wir die drei Frauen (nach Mt 28) mit Fackeln in der rechten und Salbbüchsen in der linken Hand beim Grab Jesu, welches als großer Kastensarkophag mit zwei Sternen darüber dargestellt ist. Sie sind Zeugen der Auferstehung, auf die der eintretende Täufling sofort blickt. Die Malerei der östlichen Schmalwand, deren oberer Teil zerstört ist, zeigte einst sieben nach links schreitende Frauen – vielleicht die übrigen zum Grab mitgegangenen (nach Lk 24,10). An der südlichen stark beschädigten Längswand hebt ein unter der zwischen den beiden Türen angebrachten Nische durch die Beischriften identifizierter „David“ eben das Schwert, um dem auf dem Rücken liegenden „Goliath“ das Haupt abzuschlagen – d. h. den Tod zu besiegen. Im Westteil der Wand, zwischen der *aedicula* und der Tür zu Raum 5, sind oben nur mehr Spuren der Malerei (von einem [Paradieses]Garten) erkennbar. Im unteren Register hat man die Samariterin nach Joh 4 dargestellt, wie sie über eine Brunnenöffnung gebeugt an einem Strick einen Eimer hinabläßt, d. h. das Wasser des Lebens (ὕδωρ ζῶν) schöpft.

Wie wir sehen, handelt es sich durchwegs um Bilder, die sich unschwer mit der Taufe in Verbindung bringen lassen. Die Frage, ob in dem Trog an der Westseite des Raumes tatsächlich eine solche vollzogen werden kann, darf man wohl auch bejahen, da heute nicht mehr erhaltene Holzstufen und weiters Diakone beim Einstieg in das Becken bzw. beim Vollzug der Taufe geholfen haben konnten. Außerdem scheint der aus zwei Zimmern gebildete Raum 4 auf Grund des Podiums an der östlichen Schmalwand als Versammlungsraum gedient zu haben und wird der Raum 5 selbst von O. EISSFELDT¹⁸ als mögliches Katechumenaion bestimmt. Dennoch läßt sich auch hier im Gemeindezentrum von Dura Europos kein genauer Ablauf der Liturgie rekonstruieren.

Später, in der Friedenszeit, d. h. grob gesagt ab dem vierten Jahrhundert, war das Baptisterium oft nicht mehr ein Raum der Kirche, sondern ein selbständiger Bau, trotzdem aber – die großen Städte wie Neapel¹⁹, Rom²⁰, Ravenna²¹, Mailand²² und Aquileia²³

¹⁸ S. Anm. 16.

¹⁹ Besprochen bei J.-L. MAIER, Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Étude historique et iconographique. Fribourg 1964 (Par. 19).

²⁰ Hier vgl. zum Überblick J. ZETTINGER, Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom. In: RQ 16 (1902) 326–349 und speziell zum Lateran G. B. GIOVENALE, Il battistero Lateranense nelle recenti indagini della Pont. Commissione di Archeologia Sacra. Roma 1929 (SAC 1) sowie G. PELICCIONI, Le nuove scoperte sulle origini del battistero Lateranense. Città del Vaticano 1973 (APARA 3, Mem. 12/1).

²¹ Siehe vor allem F. W. DEICHMANN, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes I. Wiesbaden 1969, 130–151 (Baptisterium der Orthodoxen) und 209–212 (der Arianer) sowie Bd. 2, I (1974) 17–47 und 251–258.

²² Dazu ist besonders auf J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397). Köln – Bonn 1975 (Theoph. 25) und B. M. APOLONJ GHETTI, Le cattedrali di Milano ed i relativi battisteri. Nota sulla basilica di S. Lorenzo Maggiore. In: RivAC 63 (1987) 23–89 zu verweisen.

²³ Zuletzt bei G. C. MENIS, Il complesso episcopale Teodoriano di Aquileia e il suo battistero. Udine 1986.

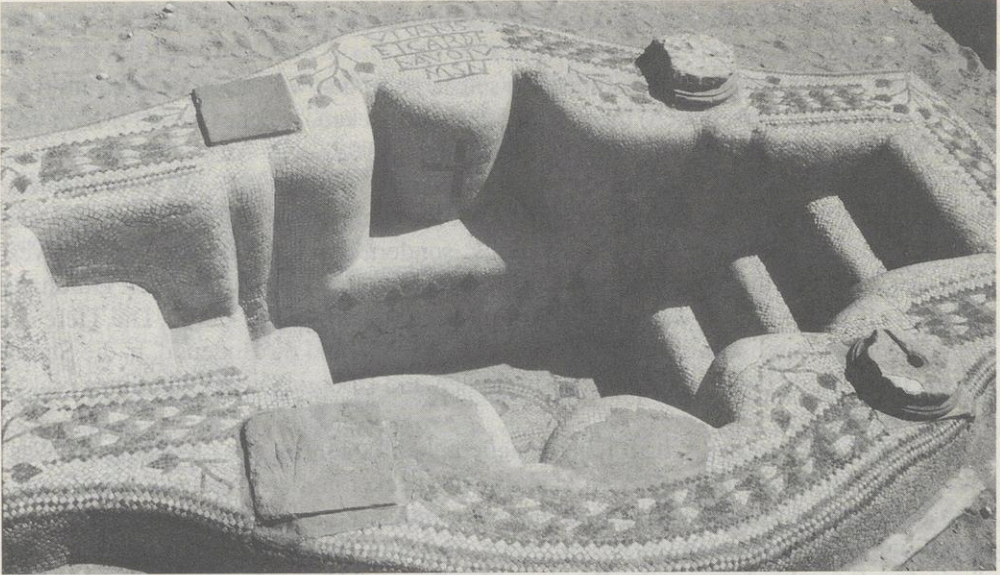


Abb. 5: Tunesien, Sbeitla/Sufetula: Taufbecken der Vitaliskirche (nach einer Aufnahme von Chr. MUSGER)



Abb. 6: Tunesien, Kélibia/Clypea: Taufbecken (nach einer Aufnahme von Chr. MUSGER)

z. B. ausgenommen – meist relativ klein, sodaß bestenfalls gerade Täufer, Helfer und Täufling darin Platz hatten²⁴. Daraus folgt weiters, daß der Getaufte (und Gesalbte)

²⁴ Der vollständigste Katalog samt Grundrissen findet sich bei: A. KATCHATRIAN, Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie. Paris 1962 und DEMS., Origine et typologie des baptistères paléochrétiens. Mulhouse 1982.

gleich in den „Gemeinderaum“ ging. Selbst Nebenräume zur Ent- und Bekleidung gab es nicht immer.

Betrachten wir nochmals den Taufraum selbst, so finden wir meist im Zentrum (bisweilen auch leicht verschoben) die *piscina*, das Taufbecken, welches in den Boden versenkt nur selten über diesen hinausragt. Der Einstieg erfolgte in der Mehrzahl der Fälle über drei meist sehr hohe Stufen, vorwiegend an der Westseite. Oft gibt es ebensolche auch an der gegenüberliegenden Ostseite (Abb. 5), womit nicht nur durch den Ab- und Aufstieg auf die Paulinische²⁵ Todessymbolik, sondern durch die Bewegung von West nach Ost auch auf die Wendung von der Finsternis zum Licht und auf den Durchzug durch das Rote Meer bzw. den Jordan²⁶ Bezug genommen werden kann²⁷. Die Tiefe der Becken beträgt durchschnittlich 50 bis maximal 100 cm, und ihr Boden, d. h. die Standfläche, ist so klein, daß nur ein im Wasser Stehen und Übergießen des Täuflings praktikabel erscheint.

Bezüglich des von den schriftlichen Quellen²⁸ häufig geforderten „lebendigen“ Wassers²⁹ kann nur festgehalten werden, daß die Taufbecken in der Regel aus der öffentlichen Wasserleitung gespeist wurden, aber nicht immer einen Abfluß aufweisen. Situationen wie z. B. die von PRUDENTIUS, perist. 12,35f beschriebene im Baptisterium der römischen Peterskirche, wo „das Wasser an kostbarem Marmor herabstürzt und sich in ein Bassin ergießt“ und die im Liber Pontificalis (1,174 L. Duchesne) erwähnten Wasserspeier in Gestalt von Hirschköpfen bzw. Löwenmäulern im Baptisterium des Lateran haben wohl eher Seltenheitswert.

Als mögliche Form für Taufbecken sind uns etwa 50 Grundrißtypen bekannt, vom Viereck (d. h. Rechteck und Quadrat) angefangen bis zur Ellipse, dem Kreis und dem Mehr-(meist Sechs- oder Acht-)Eck sowie seltener dem Kreuz (gleich- und ungleichschenkelig und fallweise sogar mit Konchen). Ob und wann damit eine Deutung intendiert ist, bleibt schwer zu entscheiden. Jedenfalls muß sie aber in Betracht gezogen werden.³⁰ So ist etwa die Acht Symbol des endzeitlichen Heils (z. B. 1 Petr 3,20 und 2

²⁵ Besonders Röm 6,3–11; – aufgegriffen u. a. bei Ambrosius (siehe oben S. 298f).

²⁶ Näheres bei: F. J. DÖLGER, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe. Zum Oxyrhynchus-Papyrus Nr. 840. In: AuC 2 (1930) 63–69; DERS., Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe. In: Ebd. 70–79.

²⁷ Zu regionalen Abweichungen, etwa der Durchwanderung der Taufbecken vom Norden nach Süden siehe den Beitrag von A. PÜLZ in diesem Heft, S. 307–317.

²⁸ Vgl. z. B. W. RORDORF, Le baptême selon la Didaché. In: Mélanges liturgiques offerts au B. Botte. Louvain 1972, 499–509.

²⁹ Insgesamt siehe hier Th. KLAUSER, Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und liturgiegeschichtlichen Verständnis von Didache 7,1–3. In: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. FS F. J. Dölger. Hg. Th. Klauser – A. Rücker. In: AuC.E 1 (1939) 157–164; als Nachdruck mit Ergänzungen in: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Hg. E. Dassmann. In: JAC.E 3 (1974) 177–183.

³⁰ Dazu vgl. u. a. W. M. BEDARD, The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought. Washington 1951 und J. H. EMMINGHAUS, Semiotik altchristlicher Taufhäuser. In: ZKTh 107 (1985) 39–51 sowie speziell F. J. DÖLGER, Zur Symbolik des christlichen Taufhauses: I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand. In: AuC 4 (1934) 153–187; P. MARZOLFF, Classification typolo-

Petr 2,5 bei der Rettung der acht Menschen in der Arche) und die Sechs laut Röm 6,3–5 Hinweis auf den Tod Jesu Christi, was aber noch keine Herleitung der Baptisterien von den heidnischen Sepulkralbauten³¹ erlaubt. Viel wahrscheinlicher ist nämlich der Bezug zu den Thermen.³²

Über dem Taufbecken befand sich vermutlich meist noch eine Art Baldachin mit Vorhängen, welche den eigentlichen Tauf- von den Nebenräumen trennten. Außerdem fand man fallweise Reste von Tischchen, auf die wir später noch genauer eingehen werden.

Wie prächtig die malerische und/oder musivische Wand- und Bodendekoration bisweilen war³³, lassen die wenigen erhaltenen Beispiele etwa in Dura Europos³⁴, Kélibia/Nordafrika (Abb. 6)³⁵, Neapel³⁶ und Ravenna³⁷ erahnen. Ein immer wiederkehrendes Motiv ist dabei der Hirte.³⁸ Daneben gibt es aber auch biblische Bilder und Symbole: außer den schon bei Dura Europos erwähnten die Hochzeit zu Kana (nach Joh 2), die vier Paradiesesströme (nach Gen 2,10–14), den Hirsch am Wasser des Lebens (nach Ps 42 [41]), den Pfau, den Phönix, die Taube, das Lamm, das Christogramm, den Fisch, A und Ω etc.

Besonders schwierig ist weiters die Deutung der jeweils an das Baptisterium angrenzenden Räume. Falls ein Bischof als Leiter der Tauffeier gesichert ist, kann derselbe die

gique des baptistères octogonaux. In: A. KATCHATRIAN, *Origine* (s. Anm. 24) 83f; A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*. Bari 1973 (QVetChr 7) und D. DI MANZANO, *Il simbolismo del fonte battesimale essagonale*. In: *Aquileia Nostra* 39 (1968) 49–56 sowie R. M. DAWKINS, *Cruciform Fonts in the Aegean Area*. In: *ABSA* 19 (1912–1913) 123f und B. GABRIČEVIĆ, *Piscine battesimali cruciformi scoperte recentemente in Dalmazia*. Trier 1965 (ICCA 7) 539–541.

³¹ Genauerer hierzu bei F. W. DEICHMANN, *Einführung in die frühchristliche Archäologie*. Darmstadt 1983, 97f. 106f.

³² Siehe F. STOMMEL, *Christliche Taufriten und antike Badesitten*. In: *JAC* 2 (1959) 5–14.

³³ Näheres etwa bei: L. DE BRUYNE, *La décoration des baptistères paléochrétiens*. Roma 1948 (*Miscellanea Liturgica in honorem L. C. Mohlberg* 1) 189–220, ebenfalls veröffentlicht in: *ICCA* 5 (1957) 341–369; H. STERN, *Le decor des pavements et des cuves dans les baptistères paléochrétiens*. In: *Ebd.* 381–390.

³⁴ Siehe oben S. 298–300.

³⁵ Genauerer u. a. bei O. PERLER, *Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia (Tunesien)*. In: *Mullus. FS Th. Klauser: JAC.E* 1 (1964) 282–290; P. A. FÉVRIER, *A propos de l'iconographie du baptistère de Kélibia. Un abeille?* In: *BAr* 18 (1982, ersch.1988) 173 und E. PALAZZO, *Iconographie et liturgie. La mosaïque du baptistère de Kélibia (Tunisie)*. In: *ALW* 34 (1992) 102–120.

³⁶ Weiteres in der Anm. 19 zitierten Literatur.

³⁷ Siehe wiederum Anm. 21.

³⁸ Insgesamt vgl. die Inschrift des Aberkios um 160, die von TERTULLIAN (pud. 5) um 200 erwähnten Becher der Psychiker in Nordafrika und die vorne (S. 297) bereits besprochene Grabplatte von Aquileia sowie die Baptisterien von Neapel und Ravenna. Nach PRUDENTIUS (perist. 12,43) gab es auch im Vatikanischen Baptisterium ein Hirtenbild, ebenso eines in S. Aquilino (Mailand) und in Mayence, nach VENANTIUS FORTUNATUS (carm. 2,12). Ferner siehe J. QUASTEN, *Der Psalm vom Guten Hirten in altchristlicher Kultmystik und Tauf liturgie*. In: *LiLe* 1 (1934) 132–141; DERS., *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Tauf liturgien des Ostens und des Westens*. In: *Pisciculi* (s. Anm. 29) 220–244 und J. QUASTEN (s. Anm. 15).

zweite, postbaptismale Salbung in einem eigenen Raum, einem sogenannten *consignatorium*³⁹ vorgenommen haben. Im Normalfall wird aber höchstens ein kleiner Tisch⁴⁰ im Baptisterium selbst zur Verfügung gewesen sein.

Trotzdem ist es auch bei den erhaltenen Taufräumen – oft schon mangels wirklich feststellbarer Türschwellen – unmöglich, einen exakten Ablauf der Liturgie zu rekonstruieren, wie etwa das Beispiel Salona ganz deutlich zeigt.⁴¹

Zusammenfassung

Genausowenig wie aus den ikonographischen Denkmälern läßt sich aus den Gebäuderesten etwas Sicheres über die Art der Taufe entnehmen. Offenbar stand der Täufling in der Mehrzahl der Fälle in knie- bis hüfthohem Wasser und wurde vom im Osten stehenden Täufer (dem Bischof oder Presbyter) übergossen.

Diese Annahme findet nämlich ihre Argumente in den ikonographischen und monumentalen Zeugnissen ebenso wie den literarischen, welche vom Bad⁴² und vom Übergießen⁴³ sprechen. Andererseits darf man aber auch nicht ausschließen, daß bisweilen doch ganz untergetaucht wurde.

Exkurs

Abschließend möchte ich vom sogenannten Taufinventar wenigstens das Becken mit Inv. III 298 im Historischen Kunstmuseum von Varna (Abb. 7) vorstellen. Es stammt aus einer über einem thrakischen Heiligtum errichteten frühchristlichen Kirche beim Dorf Galata, an der bulgarischen Schwarzmeerküste südlich von Varna, welche in den Jahren 1950–52 freigelegt worden war.⁴⁴ Den Münzfunden nach dürfte der Bau Anfang des fünften Jahrhunderts errichtet und Ende des sechsten zerstört worden sein. Somit kann auch das hier ergrabene Taufbecken nur in das fünfte oder sechste Jahrhundert gehören. Gefunden hat man es noch *in situ* im Hauptschiff gleich neben dem Eingang, wobei der obere Teil natürlich eingestürzt und dadurch zertrümmert war. Insgesamt ist es 99 cm hoch und aus rotem Ton mit Quarzkörnern gefertigt. Der unterste Teil besteht aus einem 18 cm hohen, quadratischen Sockel von 30 cm Seitenlänge. Darauf ruht ein sich nach oben bis zu 40 cm Durchmesser erweiternder doppelwandiger Fuß. Seine äußere durchbrochene Wand gliedert sich in drei Bänder, von denen jedes zwei einander gegenüberstehende Öffnungen aufweist. Die letzte Etage bilden zwölf kleine Bögen über einem konkaven Band. Aus einem von ihnen ragt die Schnauze eines Schafes als Abflußrinne für das darüberliegende Becken. Dieses ist recht seicht, hat einen Durch-

³⁹ Zu ihm siehe F. SÜHLING, in: RAC 3 (1957) 303–306 s.v.

⁴⁰ So bei Th. ULBERT, Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel. Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. Berlin 1978 (Archäologische Forschungen 5) 139–181.

⁴¹ Zusammenfassende Diskussion bei D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, O Solinskom baptisterijalnom kompleksu. Catechumeneum ili consignatorium? Salonitana Christiana. In: Zbornik Narodnog Muzeja 8 (1975) 255–264.

⁴² Z. B. JUST., apol. 1,61.

⁴³ Etwa TERT., bapt. 12,3.

⁴⁴ Genaueres bei M. МИРЧЕВ (M. MIRČEV), Разкопки на тракийското селище край с. Галата (Ausgrabungen der thrakischen Siedlung neben dem Dorf Galata). In: ИВАД (IVAD) 9 (1952) 1–28.



Abb. 7: Bulgarien, Varna: Historisches Kunstmuseum: Taufbecken (nach einer Aufnahme der Verf.)

messer von 69 cm und eine flache Bordüre am oberen Rand. Auf seinem Grund befindet sich die Öffnung eines kleinen Kanals, der durch den Boden zu dem vorher erwähnten Schafskopf führt. Außen bildet ein 9 cm hoher vertikaler Rand den oberen Abschluß einer griechischen Inschrift, welche unten auf der flachen Bordüre ruht. Leider ist der Großteil davon zerstört. Das Erhaltene lautet: KAI THC CYNOΔIH[C] AY[TOY]. Der

Rest ist ergänzt, dürfte aber mit ΠΕΤΕ und darauf folgendem Genetiv begonnen haben, also eine Stifterinschrift ungefähr des Inhalts „Der [Tauf]Quell des [. . .] und seiner Mitbrüder [. . .]“⁴⁵ gewesen sein.

Im quadratischen Sockel fand man Asche und Kohlenstücke, womit erwiesen ist, daß der Fuß geheizt wurde, um das Wasser im Becken anzuwärmen. Da die zugehörige Kirche im nördlichen Teil des Narthex auch ein Baptisterium mit (quadratischer) *piscina* aufweist, werden die Erwachsenen wohl in dieser, die kleinen Kinder⁴⁶ aber in dem Becken getauft worden sein. Weil solches meist im Winter, d. h. am 6. Jänner, dem Fest der Taufe Jesu, oder um das Paschafest (Ostern)⁴⁷ – also jedenfalls zu noch relativ kalter Jahreszeit – geschah, war das Anwärmen des Wassers durchaus notwendig. In der Ostkirche hat sich dieser Brauch übrigens bis heute noch erhalten. Für die Antike läßt sich dazu bereits auf die Didache 7,2f verweisen. Als weitere archäologische Belege sogar für heizbare Piszinen zitiert G. C. Menis⁴⁸ neben Aquileia noch Hippo⁴⁹, Lyon⁵⁰ und Genf⁵¹. Weitere dem Becken aus Galata vergleichbare Stücke wird die Verf. andernorts vorlegen.

Desiderata

Versuchen wir nun, aus unserem kurzen Überblick einige Schlüsse für die Gegenwart zu ziehen, so ist es zunächst ein Ja zur Kindertaufe und -kommunion. Weiters sollte jede Initiation eine Feier der ganzen Pfarrgemeinde sein und nicht im kleinen Kreis stattfinden, also nicht jedes Kind extra, gar in der Klinik oder zu Hause getauft werden, sondern in der Kirche, innerhalb einer Messe, wobei wünschenswert wäre, daß der Ablauf der Liturgie auch in einer Bewegung von draußen bis zum Altar sichtbar wird. Bezüglich des Verhältnisses von Ost- und Westkirche sei nochmals festgehalten, daß es in den ersten christlichen Jahrhunderten⁵² keine selbständige Firmung und Erstkommunion gab, sondern beides gleich nach der Taufe erfolgte.

Abkürzungen

Zusätzlich zum „Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete“ von S. M. SCHWERTNER, Berlin ²1992, werden folgende Abkürzungen verwendet:
IVAD Izvestija na Varnenskoto Arheologičesko Družestvo
MPC Museo Pio Cristiano

⁴⁵ J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Notes d'archéologie Bulgare. In: CAr 17 (1967) 45–49. bes. 46, sieht darin eine Formel aus der hagiographischen Literatur und meint daher, daß sich die Inschrift auf einen Martyrer bezieht.

⁴⁶ Hier siehe auch J. JEREMIAS, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttingen ³1958 und A. STROBEL, Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche. Eine kritische Untersuchung der Standpunkte von J. Jeremias und K. Aland. In: Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe. Hg. O. Perels. Berlin – Hamburg 1963, 7–69.

⁴⁷ Auch bei TERT., bapt. 19,1–2 der ideale Tauftermin.

⁴⁸ (s. Anm. 23) Anm. 69.

⁴⁹ M. LEGLAY, Note sur quelques baptistères d'Algérie. Città del Vaticano – Paris 1957 (ICCA 5) 406.

⁵⁰ J. F. RENAUD, Le baptistère Saint Etienne du groupe épiscopal du Lyon. Città del Vaticano – ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1984 (ICCA 10) 471.

⁵¹ Ch. BONNET, Les premiers édifices du groupe épiscopal de Genève. In: Ebd. 45.

⁵² Vgl. F. J. DÖLGER, Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums. In: RQ 19 (1905) 1–41.

Andreas Pülz, Wien

Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkung auf den Taufablauf¹

In der Spätantike war das Gebiet Bosniens und der Herzegowina² ein Teil der politischen Provinz Dalmatia³ und des Erzbistums Salona⁴ und deckte etwa jene Region ab, die man durch den Terminus ‚das salonitanische‘ bzw. auch ‚das dalmatinische Hinterland‘ ersetzen könnte.

Die kirchliche Abhängigkeit des Gebietes von der Metropole Salona würde auf die Feier ein und derselben Liturgieform schließen lassen, doch geben die erhaltenen Quellen leider keine direkten oder auch nur indirekten Hinweise auf ein für Salona eigenes Formular. Daher ist eine Untersuchung und Auswertung der Denkmäler heute nur mehr anhand von bekannten Liturgien möglich, wobei sich wegen der bezeugten kirchenpolitischen Abhängigkeit von Rom⁵ und der engen Beziehung der dalmatinischen Hauptstadt zu Oberitalien⁶ besonders die für Mailand, Aquileia und Rom überlieferten Initiationsriten anbieten. Daneben sollte aber auch ein östliches Formular – wie etwa jenes des Cyrill von Jerusalem – Berücksichtigung finden, zumal die Provinz jahrzehntelang unter dem direkten Einfluß Konstantinopels stand.⁷

¹ Leicht überarbeitetes Referat, gehalten anläßlich der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Christliche Archäologie zur Erforschung der spätantiken, frühmittelalterlichen und byzantinischen Kultur“ in Göttingen (30. April bis 1. Mai 1993).

² Die geographische Eingrenzung auf die Provinz Bosnien und Herzegowina steht mit dem Material in Zusammenhang, welches das Landesmuseum in Sarajevo und Đ. BASLER (1917–1990) der Balkan-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien zur Verfügung gestellt haben.

³ Dalmatia mit der Hauptstadt Salona hatte nach der Neuorganisation des Römischen Reiches durch Diokletian im Jahre 297 seine Grenze auf der Halbinsel Istrien entlang der Rasa, im Norden verlief sie parallel zur Save (ca. 50 km nach Südwesten versetzt), und im Osten stellte die Drina den Grenzverlauf dar, der zwischen der Bucht von Dubrovnik und dem Skutari-See schließlich das Adriatische Meer erreichte.

⁴ Die politische Verwaltungseinheit war mit der kirchlichen etwa deckungsgleich. Vgl. P. CHEVALIER, Les baptistères paléochrétiens de la province romaine de Dalmatie. In: *Diadora* 10 (1988) 112.

⁵ Diese ist u. a. der Korrespondenz des Papstes Gregor I. zu entnehmen, die im gesamten 854 Schreiben umfaßte. Vgl. dazu etwa F. BULIĆ, S. Gregorio Magno papa nelle sue relazioni colla Dalmazia. In: *BASD* 27 (1904) 1–47. So sprechen etwa die Palliumsverleihung an den salonitanischen Erzbischof (vgl. GREG. I. Reg. IX, Ep. 177 [CChr.SL 140A, 734]) ebenso wie die Bestätigung der Wahl des Bischofs durch den Klerus und das Volk durch den Papst (vgl. GREG. I. Reg. III, Ep. 22 [CChr.SL 140, 167]) für eine Abhängigkeit.

⁶ Nicht nur in handelspolitischer Hinsicht sind enge Kontakte mit Aquileia und Mailand nachweisbar. So haben etwa die Bischöfe Ambrosius von Mailand (374–397) und Valerianus von Aquileia (368–388) großen Anteil an der Bekämpfung der Arianer in Dalmatien genommen. Siehe dazu R. BRATOŽ, Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen. In: *Klio* 72/2 (1990) 528f mit weiterführender Literatur.

⁷ Kaiser Iustinian I. (527–565) gelang eine teilweise Wiederherstellung des Kaiserreiches (535), wobei er einige Teile der westlichen Reichshälfte – u. a. Italien und größere Teile des dalmatinischen Hinterlandes – von den Goten zurückgewinnen konnte.



Abb. 1: Piszine von Cim, heutiger Zustand (nach einer Aufnahme von A. Pülz).

Bis 1990 konnten allein im bosnisch-herzegowinischen Raum 49 spätantike Kirchen⁸ – sie wurden durchwegs im ausgehenden fünften und im sechsten Jahrhundert errichtet – nachgewiesen und teilweise auch archäologisch ausgewertet werden. Wegen des schlechten Erhaltungszustandes der Denkmäler sind allerdings lediglich 15 der 20 gesicherten Baptisterien wirklich für eine eingehendere Untersuchung geeignet.

Der Großteil der Kirchenbauten in Bosnien und der Herzegowina⁹ wies eine Grundrißgestaltung auf, die auf den ersten Blick eine Dreischiffigkeit vermuten lassen würde, doch haben die Grabungen gezeigt, daß die nördlichen und südlichen Teile als selbständige Räume konzipiert gewesen sind, die vielfach nicht einmal eine Verbindung zum Kirchenschiff hatten. Während im Süden oft nur ein langgestreckter Raum angebaut war, finden sich im Norden zumeist zwei bis drei, wobei der mittlere in der Regel als Baptisterium diente. Lediglich in Lepencia bei Sarajevo hatte man den Taufraum nicht an der nördlichen, sondern in einem eigenen Bau an der westlichen Kirchenseite unter-

⁸ Siehe die Übersichtskarte in: Đ. BASLER, Spätantike und frühchristliche Architektur in Bosnien und der Herzegowina. Red. R. Pillinger – A. Pülz – H. Vetter. Wien 1993 (Schriften der Balkan-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Antiquar. Abt. 19).

⁹ Die markantesten Gemeinsamkeiten hat D. SERGEJEVSKI, Plan der frühchristlichen Basiliken Bosniens. München 1960 (IKBS 1958) 563–568, zusammengefaßt. Siehe auch die Zusammenstellung verschiedener Kirchengrundrisse bei Đ. BASLER, Kršćanska Arheologija. Mostar 1986, 65.

gebracht¹⁰, während sich bis dato kein einziges Baptisterium im Süden der Kirche nachweisen läßt¹¹.

Als besondere Eigenheit der Piszinen, die vielfach nicht im Zentrum des Raumes angelegt, sondern entweder nach Norden oder etwas nach Süden versetzt waren, kann die Anlage der Stufen in die bzw. aus den Becken angeführt werden, die nicht nur im salonitanischen Hinterland, sondern im gesamten Einflußbereich der Metropole Salona zu einem sehr hohen Prozentsatz im nördlichen und im südlichen Kreuzarm zu finden sind, während den anderen beiden Armen die Stufen oft fehlen. Als Beispiele seien hier etwa die Taufbecken von Bare, Cim (Abb. 1) und Crvenica¹² angeführt. Außerhalb Bosniens und der Herzegowina, aber zur Metropole Salona gehörende Vergleichsbeispiele finden sich ferner in Starigrad¹³ auf der Insel Hvar, in Povlja¹⁴ auf Brač und in Dikovača¹⁵ bei Imotski. Dieses Faktum ist insofern sehr bemerkenswert, als die Einstiege normalerweise doch im Westen und die Treppen zum Verlassen an einer der drei anderen Seiten angelegt gewesen sind.¹⁶ Da in der Regel an der Ostseite der Standort des Täufers und damit auch die eigentliche Taufstelle angenommen werden kann¹⁷, scheint diese Seite lediglich bei jenen Piszinen für den Ein- und/oder Ausstieg gedacht gewesen zu sein, bei denen keine anderen Möglichkeiten zur Verfügung standen. Daher liegt es nahe, auch die Piszinen von Mogorjelo (Abb. 3) und Vinjani¹⁸, die außer an der Westseite in allen Kreuzarmen mit Stufen versehen waren, dieser Gruppe zuzurechnen. Daneben sei noch auf jene Becken hingewiesen, die an allen vier Seiten Stufen hatten und damit mehrere Möglichkeiten für den Ein- und Ausstieg eröffneten.¹⁹ So bleiben nur zwei²⁰, bei denen eine Gehrichtung in der Nord-Süd-Achse ausgeschlossen werden

¹⁰ Vergleichsbeispiele finden sich etwa in Abu Mina/Ägypten, in Lavant/Osttirol, in Manacor/Majorca und in Finale/Ligurien. Von diesen sind aber jene zu unterscheiden, bei denen zwischen dem Baptisterium und der Kirche ein Atrium oder ein Hof liegt. Siehe dazu A. GRABAR, *Basilique et baptistère groupés de part et d'autre de l'atrium*. In: VAHD 56–59 (1954–1957) 224–230.

¹¹ Als einzige Ausnahme findet sich in der Literatur die Anlage von Majdan mit einem Taufraum südlich des Kirchenschiffes. Vgl. Đ. BASLER (s. Anm. 8) 59–61 und Abb. 59. Allerdings handelt es sich bei diesem Bau mit großer Wahrscheinlichkeit nicht um eine Kirche, sondern vielmehr um ein Wohngebäude. Siehe dazu u. a. A. PÜLZ, *Die frühchristlichen Baptisterien Bosniens und der Herzegowina liturgiegeschichtlich untersucht*. Ungedr. Diss. Wien 1992, 158f mit Literaturangaben.

¹² Vgl. Đ. BASLER, ebd. 43f, 46f, 48 und Abb. 29, 37, 39.

¹³ Siehe P. CHEVALIER (s. Anm. 4) Fig. 16 und die Literaturangaben S. 158.

¹⁴ Vgl. ebd. Fig. 15 und die Literaturangaben S. 157 sowie D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Battisteri in ambiente rurali nell'Adriatico orientale*. In: 21. Cors. rav. (1972) 290–292.

¹⁵ Siehe dazu N. CAMBI, *Nuove scoperte di archeologia cristiana in Dalmazia* (ICCA, 2/1989) 2413–2415 und Fig. 17 (SAC 41) und A. PÜLZ (s. Anm. 11) 108–112.

¹⁶ Siehe hier etwa den Katalog von A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie*. Paris 1962; DERS., *Origine et typologie des baptistères paléochrétiens*. Moulhouse 1982.

¹⁷ Vgl. J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397)*. Bonn 1975 (Theoph. 25) 10 und 127 sowie AMBROSIIUS, *De Sacramentis. De Mysteriis*. Übersetzt und eingeleitet von J. Schmitz. Freiburg i. Br. 1990 (FC 3) 34 und G. C. MENIS, *Il complesso episcopale teodoriano di Aquileia e il suo battistero*. Udine 1986, 74.

¹⁸ Vgl. Đ. BASLER (s. Anm. 8) 76 und Abb. 90.

¹⁹ Es handelt sich dabei um die Piszinen von Dabrovine (Đ. BASLER [s. Anm. 8] 50–52 und Abb. 40), Gradac (Đ. BASLER, ebd. 54 und Abb. 48), Lepenica (s. u.), Mujdžići (Đ. BASLER, ebd. 66f und Abb. 70), Nerezi (Đ. BASLER, ebd. 67f und Abb. 72) und Žitomisljci (s. u.).

²⁰ Blagaj (Đ. BASLER, ebd. 44f und Abb. 30) und Mokro (Đ. BASLER, ebd. 64–66 und Abb. 67).

kann, weil sie nur im Westen und Osten Stufen aufwiesen²¹. Dagegen sind heute im gesamten Mittelmeerraum außerhalb der antiken Provinz Dalmatien nicht einmal zwei Dutzend Piszinen mit der eindeutigen Vorgabe der Nord-Süd-Achse als Bewegungsrichtung bekannt.

Angesichts dieser Tatsache stellt sich die Frage nach dem Grund für eine solche Konzentration und nach den eventuellen Vorbildern für diese auffallende Erscheinung im dalmatinischen Hinterland. Zur Beantwortung dieser Frage sei zunächst ein kurzer Blick auf die Situation in der Metropole Salona geworfen. Die Stadt verfügte bekanntlich nicht nur über die bischöfliche Anlage der nizänischen Gemeinde²², sondern hatte zudem einen zweiten sehr bedeutenden Kirchenkomplex aus dem ausgehenden fünften Jahrhundert, also einer Zeit, als Dalmatien unter gotischer Herrschaft stand²³. Da Dyggve²⁴ von der Voraussetzung ausging, daß zu dieser Zeit nur ein Bischof das Taufrecht hatte, war für ihn mit dem zweiten Baptisterium ein eindeutiger Hinweis auf einen zweiten Bischof gegeben, der nun einer anderen Kirchengemeinschaft vorstehen mußte – und was lag näher, als eine arianische Gemeinde anzunehmen. Bei einem Vergleich der beiden Baptisterien stellte Dyggve²⁵ wie in Ravenna sehr große Übereinstimmungen sowohl in der Anordnung der Nebenräume als auch in der Dekoration fest. Als markanten Unterschied aber konstatierte er die andersartige Orientierung der Stufen in die kreuzförmigen Piszinen, die für ihn ein kleiner, aber doch deutlich erkennbarer Ausdruck differierender Lehren darstellte.²⁶ In der Folge hatte der nördliche Einstieg des arianischen Beckens auch Auswirkungen auf die eigentliche Taufhandlung, denn auf einmal stehen die Täuflinge nicht mehr nach Osten, sondern nach Süden gewandt, womit der Taufspender auch im Süden seinen Platz hatte.²⁷ Aber keine der überlieferten Liturgien, weder die westlichen noch die östlichen, sprechen vom Süden als Ort des Taufspenders.²⁸

Im Gegensatz zur Zuweisung der Anlage an die arianische Gemeinde, die bis heute Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen ist²⁹, hat sich die Vorstellung des nördli-

²¹ Bei diesen Anlagen liegt es nahe, an einen Durchzug in westöstlicher Richtung zu denken. Vgl. hier etwa AMBROSIIUS, *De Sacr.* 1,12 (FC 3) 86: „Ceterum qui per hunc fontem transit, hoc est a terrenis ad caelestia, – hic est enim transitus [...]“.

²² Siehe E. DYGGVE, *History of Salonitan Christianity*. Oslo 1951, 21–47.

²³ Vgl. ebd. 49–56. Zur Frage der Datierung siehe ebd. 50 und 54.

²⁴ Ebd. 49: „Two baptisteries must mean two main churches, two dioceses, and accordingly two bishops within the same town.“ Gegen eine solche Zuweisung wandten sich u. a. I. NIKOLAJEVIĆ, *Povodom najnovije diskusije o ranohrišćanskom krstionikama u Saloni*. In: *Zbor. Rad. Vizant. Inst.* 14/15 (1973) 159–171 und N. CAMBI, *Early Christian Architecture in the Region of Salonitan Metropolis*. In: *AV* 29 (1978) 625: „The second basilica with a baptistery at Salona, supposed by Dyggve to be the cathedral of the Arian Ostrogoths, has too few indications to confirm its belonging to that religious community.“

²⁵ E. DYGGVE (s. Anm. 22) 53.

²⁶ Ebd. 52: „It has, however, frequently been noticed that even small differences in the dogmatic conception have been able to excite the minds and have brought about a desire to stress the conflicting views by the greatest possible external deviations.“ Siehe auch ebd. 64, Anm. 17.

²⁷ Siehe ebd. Fig. III, 9 und 10.

²⁸ Vgl. etwa AMBROSIIUS, *De Sacr.* 1,3,9 (FC 3) 84; 2,6,16 (FC 3) 108 und DERS., *De Myst.* 3,8 (FC 3) 210; CYRILL, *Cat. Myst.* 1,9 (FC 7) 106.

²⁹ Noch nicht entschieden scheint die Frage etwa für E. MARIN, *Topographie chrétienne de Salonne* (ICCA, 1/1989) 1124 zu sein.

chen Einstieges als ein Charakteristikum für diese häretische Glaubensgemeinschaft von Anfang an nicht wirklich durchsetzen können³⁰. Würden im übrigen die Überlegungen Dyggves den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen, müßte man zwangsläufig alle nord-süd gerichteten Piszinen arianischen Gemeinden zuweisen. Außerdem ist m. E. von der Tauf liturgie der Arianer zu wenig bekannt, um bauliche Unterschiede erklären zu können.³¹ Vielleicht haben sie überhaupt nur die Liturgie ihrer unmittelbaren Umwelt übernommen³², also jene der nizänischen Gemeinde, wobei sie einige, für sie wichtige Formulierungen³³ änderten. Auch geben Hinweise, wonach bei einem Teil der Arianer die Neophyten beim Taufakt rücklings in das Becken getaucht worden sein sollen, und zwar so, daß ihr Kopf unter Wasser war und ihre gestreckten Beine in die Höhe ragten³⁴, keine Anhaltspunkte für eine geänderte Orientierung.

Da also theologische und dogmatische Gründe für die erwähnte Ausrichtung der Piszinen heute zumindest nicht mehr nachweisbar sind, soll im folgenden der Frage nachgegangen werden, ob vielleicht ein unterschiedlicher Symbolgehalt der Himmelsrichtungen und eine andere Bewertung der Seiten ‚links‘ und ‚rechts‘ oder etwa rein praktische oder technische Gründe³⁵ für diese Erscheinung verantwortlich sind.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage nach der Richtung, in welcher die Neophyten das Becken durchschritten. Betraten sie die Piszine – analog zu Salona – im Norden und verließen sie diese wieder im Süden oder umgekehrt?³⁶ Auf den ersten Blick scheint aufgrund der symbolischen Inhalte der Himmelsrichtungen und der Bewertung der Seiten ‚links‘ und ‚rechts‘ durchaus eine Antwort möglich.³⁷

³⁰ Vgl. etwa J. G. DAVIES, *Le baptistère arien de Salone*. In: *RAr* 1 (1958) 235–237; DERS., *The Arian and Orthodox Baptisteries at Salona*. In: *Antiquity* 33 (1959) 57–60 und B. GABRIČEVIĆ, *Piscine battesimali cruciforme scoperte in Dalmazia*. Trier 1965 (ICCA) 541.

³¹ So zuletzt auch F. GLASER, *Zur Frage des Arianismus in Noricum*. In: *MiFAÖ* 5 (1993) 38: „Bei den Ruinen frühchristlicher Kirchenbauten kann man grundsätzlich keine Unterschiede feststellen, die konfessionell bedingt wären.“ Siehe auch R. PILLINGER, *Frühes Christentum in Österreich. Ein Überblick anhand der Denkmäler*. In: *MiFAÖ* 5 (1993) 13.

³² Dabei dürften sie – zumindest im Falle der Goten – die Muttersprache verwendet haben. Vgl. J. ZEILLER, *Étude sur l'arianisme en Italie*. In: *MAH* 25 (1905) 132. Siehe auch F. CABROL, In: *DACL* 1,2 (1907) 2814f s. v. Ariens.

³³ Siehe etwa EPIPHAN., *Adv. haer.* 3,1,76 (PG 42, 637B): „In nomine Dei increati, et in nomine Filii creati, et in nomine Spiritus sanctificantis et a creato Filio procreati [. . .].“ und THEODOR. *LECT.*, *Hist. eccl.* 2,25 (PG 86,1, 196B): „Baptizatur Barba, in nomine Patris per Filium in sancto Spiritu.“ Zudem hat man teilweise auf die dreimalige Immersion verzichtet. Vgl. dazu etwa SOZOM., *Hist. eccl.* 6,26 (PG 67, 1362C); SOCRAT., *Hist. eccl.* 5,24 (PG 67, 650A) und DIDYM. ALEX., *De trinitate* 2,15 (PG 39, 720A).

³⁴ Siehe dazu etwa EPIPHAN., ebd. 3,1,50 (PG 42, 337C): „[. . .] idque eo modo, ut pedibus in coelum conversis in caput illos intingant, quod de illis percerebuit [. . .].“ und ebd. 3,1,76 (PG 42, 637C): „[. . .] in caput demergi, pedibus in sublime porrectis [. . .].“

³⁵ Vgl. etwa D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Tipologia dei battisteri salonitani*. In: *21. Cors. rav.* (1972) 279.

³⁶ Natürlich ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Täuflinge das Becken nicht durchschritten, sondern es an der Einstiegsseite wieder verließen. In diesem Fall haben die Stufen an der gegenüberliegenden Seite wohl dem Taufassistenten gedient.

³⁷ Vgl. u. a. F. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. In: *LF* 2 (1918) 37–48; L. VÖLKL, *Orientierung im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte*. In: *RivAC* 25 (1949) 155–

Die Identifizierung des Ostens mit Christus, Licht und Auferstehung sowie des Westens mit Satan, Dunkelheit und Tod ist in der patristischen Literatur sehr gut belegt³⁸, während der Norden und Süden in den Quellen eine eher untergeordnete Rolle spielen und nur selten erwähnt werden. Doch finden sich zumindest vereinzelt eindeutige Zuordnungen des Südens zum Osten und des Nordens zum Westen. So wird Gott für HIERONYMUS³⁹ aus dem Süden kommen, und für LACTANTIUS⁴⁰ scheinen die Himmelsrichtungen Norden und Süden Symbole und Bilder für Leben und Tod zu sein, wobei die Wärme des Südens das Leben, die Kälte des Nordens jedoch den Tod versinnbildlichen. Die Betrachtung der symbolischen Inhalte der Himmelsrichtungen für sich würde somit einen Durchzug der Neophyten von Norden nach Süden nahelegen.

Nun galt neben dem Osten und dem Süden besonders die rechte Seite als die bessere und vornehmere. So finden sich in der frühchristlichen Ikonographie etwa bei Darstellungen der Hand Gottes immer seine Rechte, weil sie als Schöpferhand⁴¹ und Symbol der göttlichen Kraft und Hilfe gesehen wurde⁴². Ferner sei an die Forderung des AUGUSTINUS⁴³ erinnert, alles im Hinblick auf das ewige Leben mit der rechten Hand zu tun, und nach CYRILL VON JERUSALEM⁴⁴ sollte man die Eucharistie mit der rechten Hand empfangen, während die linke für diese einen Thron bildete. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß nach den Canones Hippolyti⁴⁵ der Presbyter beim feierlichen Gelöbnis des Täuflings an Christus dessen rechte Hand zur Bekräftigung seines Versprechens ergriffen hat.

Unter Berücksichtigung dieser eindeutigen Bewertungen und Inhalte lassen sich für die gestellte Frage folgende Schlüsse ziehen:

Betrat der Neophyte – wie der symbolische Inhalt der Himmelsrichtungen nahelegen würde – vom Norden her die Pizzone, so war er zunächst zur Rechten des im Osten stehenden Taufspenders, während er jedoch zu dessen Linken das Becken im Süden wieder verließ. Bedenkt man aber, welche Bedeutung den Plätzen zur Rechten und Linken etwa des Bischofs in der Alten Kirche zukam⁴⁶, dann müßte man eigentlich eine Bewegungsrichtung von Süden nach Norden erwarten, denn in diesem Fall würde man als Ungetaufter zur Linken des Bischofs das Becken betreten und als Getaufter zu seiner Rechten aus dem Wasser steigen. Zudem hatte in diesem Fall der Täufling den Bi-

170 und O. NUSSBAUM, Bewertung von links und rechts in der römischen Liturgie. In: JAC 5 (1962) 158–177.

³⁸ So etwa bei AMBROSIIUS, De Myst. 2,7 (FC 3, 208); CYRILL, Cat. myst. 1,4 und 1,9 (FC 7, 99. 107); BASIL. v. CAES., De spir. sanct. 27,66 (PG 32,4, 189); LACTANT., Div. inst. 2,9 (CSEL 19, 142f) u. ö.

³⁹ Habakuk 2,3 (PL 25, 1311A): „Deus ergo ab Austro veniet, id est, a meridie, a clara luce [. . .].“

⁴⁰ Div. inst. 2,9 (CSEL 19, 143): „In his quoque duabus partibus, meridiana et septentrionali, figura vitae ac mortis continetur, quia vita in calore est, mors in frigore.“

⁴¹ Vgl. Jes 48,13. Siehe etwa M. KIRIGIN, La mano divina nell'iconografia cristiana. Città del Vaticano 1976 (SAC 31).

⁴² Vgl. etwa Ps 18,36; 20,7; 44,4; 45,5 u. ö.

⁴³ En. in Ps 136,15 (CChr.SL 40, 1797).

⁴⁴ Cat. myst. 5,21 (FC 7, 162).

⁴⁵ 19,9f (H. Achelis 96). Nach CYRILL, Cat. myst. 1,2 (FC 7, 96) sollte der Neophyte bei der Absage eine Hand – ohne konkrete Angabe ob die linke oder rechte – gegen Westen erheben.

⁴⁶ Vgl. etwa das Novum Testamentum 1,19 (J. Quasten 238) und Didasc. 35,6 (F. X. Funk 124) u. ö.

schof zu seiner Rechten, den Westen jedoch zu seiner Linken. Was ist aber höher zu bewerten? Die Bedeutung der Seiten oder der Himmelsrichtungen? Nach H. SELHORST⁴⁷ hatten bei gewesteten Kirchen die Männer ihren Platz in der Südhälfte des Kirchenschiffes, also zur Rechten des thronenden Bischofs, während sie in geosteten Bauten im Süden verweilten, obwohl sie nun zur Linken des Liturgen waren. Damit scheint man also der Himmelsrichtung eine höhere Bedeutung beigemessen zu haben. Andererseits hat Ambrosius das Grab der Märtyrer Gervasius und Protasius unter dem Altar der Basilika Martyrum (= Ambrosiana) – von der Exedra aus gesehen – auf der rechten Seite, also im Norden anlegen lassen, während sein eigenes südlich davon, also zur Linken des Liturgen lag.⁴⁸ Da AMBROSIOUS⁴⁹ sogar betont, den Heiligen den rechten und damit vornehmeren Platz überlassen zu haben, scheint in diesem Fall die Bedeutung der Seite über jener der Himmelsrichtungen zu stehen.

So müssen wir zunächst feststellen, daß aufgrund der symbolischen Inhalte alleine noch keine Entscheidung über die Bewegungsrichtung der Neophyten getroffen werden kann. Daher soll im folgenden untersucht werden, ob die Denkmäler selbst Hinweise für eine eventuelle Entscheidung geben können.

Wie bereits erwähnt, sind die Piszinen im salonitanischen Hinterland vielfach nicht im Zentrum des Taufraumes, sondern aus der Ost-West-Achse entweder nach Norden⁵⁰ oder etwas nach Süden⁵¹ versetzt. Diese Tatsache kann in keinem der Fälle mit geologischen Gegebenheiten in Zusammenhang gebracht werden, weshalb hier vielleicht mit rein praktischen Gründen zu rechnen ist, da mit der Verlagerung an der jeweils gegenüberliegenden Seite ein Raumgewinn verbunden ist.

Die bekannten Taufliturgien belegen durchwegs nach dem eigentlichen Taufakt Handlungen, für die verschiedene Utensilien vonnöten gewesen sind. So erhielt der Neophyte nach dem Verlassen der Piszine zunächst die postbaptismale Salbung.⁵² Nach dieser war er angehalten, sich abzutrocknen⁵³, wobei ihm das Handtuch dafür von einem Diakon überreicht worden sein könnte. Man darf nicht vergessen, daß die gängigen Tauftermine wie Epiphania, Ostern und Pfingsten⁵⁴ in Jahreszeiten fallen, in denen das Wetter mitunter noch empfindlich kalt sein kann – besonders im dalmatinischen Hinterland mit seinem kontinentalen Klima. Zudem benutzte man – wenn möglich – fließendes Wasser, das dem öffentlichen Wasserleitungssystem entnommen wurde.⁵⁵ Schließlich erhielt der Neophyte das weiße Taufgewand.⁵⁶ So ist es wenigstens vorstell-

⁴⁷ Die Platzordnung im Gläubigenraum der althristlichen Kirche. Ungedr. Diss. Münster 1931, 33 (zitiert nach O. NUSSBAUM, Bewertung von links und rechts [s. Anm. 37] 169).

⁴⁸ Vgl. J. SCHMITZ (s. Anm. 17) 270.

⁴⁹ Epist. 22,13 (PL 16, 1023).

⁵⁰ Etwa jene in Dabrovica, Lepenica, Gradac und Žitomislići.

⁵¹ So z. B. die Becken in Crvenica, Vinjani und Mujdžići.

⁵² Siehe etwa HIPPOL., Trad. Apost. 21 (FC 1, 262); AMBROSIOUS, De Myst. 6,29f (FC 3, 226–228); CHROMAT., Sermo 14,91–93 (CChr.SL 9A, 64); CYRILL, Cat. myst. 3,3f (FC 7, 126–128).

⁵³ HIPPOL., Trad. Apost. 21 (FC 1, 262).

⁵⁴ Vgl. hier etwa J. SCHMITZ (s. Anm. 17) 3.

⁵⁵ Wie auch in Salona entnahm man etwa in Cim und Mujdžići das Taufwasser dem öffentlichen Leitungssystem.

⁵⁶ Vgl. AMBROSIOUS, De Myst. 7,34 (FC 3, 230); CHROMAT., Sermo 14,90f und 29,42–44 (CChr.SL 9A, 64, 46, 134); JOH. CHRYSOST., Cat. 3/3,18 (FC 6/2, 372); Itin. Eger. 38,1 (SC 296, 290,6) u. ö.

bar, daß an der Ausstiegsseite ein kleiner Tisch aufgestellt wurde, auf dem die für das Taufzeremoniell wichtigen Gegenstände – wie Öl, Handtücher, Taufkleider u. ä. – abgelegt werden konnten. In den Baptisterien Bosniens und der Herzegowina lassen sich jedoch keine Hinweise – etwa in Form von Standplatten u. ä. – auf Tische nachweisen, weil sie gewöhnlich wohl aus Holz waren und nur für die Tauffeier aufgestellt wurden.⁵⁷ Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, dürfen wir vielleicht einen Grund für die Verschiebung der Piszinen aus der Ost-West-Achse in der Notwendigkeit von Tischen sehen, wobei diese an der Seite mit dem größeren Platzangebot gestanden sein dürften.

Sollte damit auch ein Hinweis auf die Bewegungsrichtung der Täuflinge beim Durchzug durch das Becken gegeben sein? Da bei den erhaltenen Denkmälern etwa gleich viele Piszinen nach Norden wie nach Süden versetzt sind, könnte man eine je nach Anlage unterschiedliche Bewegungsrichtung annehmen, wobei die engere Stelle als Einstiegs- und die gegenüberliegende als Ausstiegsseite gedient haben müßte. Es ist in diesem Zusammenhang jedoch auffallend, daß die Verschiebung der Becken nach Süden durchwegs viel geringer als jene nach Norden ausfiel, weshalb der Freiraum im Süden zwar eingeengt wurde, aber dennoch genügend Platz für einen Tisch und eine Person bot. Da dieser bei den nach Norden versetzten Piszinen aber keinesfalls gegeben war, würde die Lage der Becken innerhalb der Baptisterien zunächst auf einen Durchzug der Neophyten in nordsüdlicher Richtung weisen.

Diese thesenhafte Feststellung kann im übrigen durch bauliche Merkmale und Eigenheiten unterstrichen werden. Zu diesen gehören neben der Lage der Türen, die zum Betreten und Verlassen des Taufraumes dienten, auch verschiedene Konstruktionsmerkmale.

Als Beispiel sei hier die Piszine von Lepenica⁵⁸ angeführt. Einerseits ist das Becken in die nordöstliche Ecke des Raumes gerückt und unterstreicht damit die Hypothese des Platzangebotes, andererseits weist aber auch die Konstruktion der Stufen auf ein Betreten im Norden und ein Verlassen auf der gegenüberliegenden Seite hin. Wie dem Plan und dem Schnitt durch die Piszine (Abb. 2) zu entnehmen ist, hatte das ältere und größere Becken einen kreuzförmigen Grundriß mit je drei Stufen im Westen, Norden und Osten. Im Süden befand sich zusätzlich eine sehr schmale vierte von etwa 8 cm. Für den Einstieg scheint diese ungeeignet, da man höchstens mit der Ferse Platz gefunden hätte und daher die Gefahr des Abgleitens sehr groß gewesen wäre. Auf der anderen Seite könnte diese kleine Zwischenstufe für das Heraussteigen gedacht gewesen sein, da man mit den Zehen und vielleicht auch dem Fußballen Halt bei der Benützung derselben gefunden hätte.

Wie bereits erwähnt, lassen sich unter Umständen auch aus der Lage der Türöffnungen Hinweise auf die Bewegungsrichtung ableiten. Die Taufräume im salonitanischen Hinterland waren nämlich teilweise so klein, daß es unmöglich scheint, alle prä- und postbaptismalen Riten in ein und demselben Raum anzunehmen. Daher bietet es sich an, den west- und östlich anschließenden Räumlichkeiten spezielle Funktionen während der Taufvorbereitungen und der Feierlichkeiten zuzuschreiben. So darf – ähnlich

⁵⁷ Vgl. P. PETRU – Th. ULBERT, *Vranje pri Sevnici. Starokrščanske cerkve na Ajdovskem gradu*. In: *Catalogi et monographiae cura Musei nationalis Labacensis editi* 12 (Ljubljana 1975) 59. Zur Problematik von Tischen und ihrer liturgischen Funktion in frühchristlicher Zeit vgl. etwa E. CHALKIA, *Le mense paleocristiane. Città del Vaticano* 1991 (SAC 47) bes. 85f und 121f.

⁵⁸ Siehe Đ. BASLER (s. Anm. 8) 57–59 und Abb. 55.

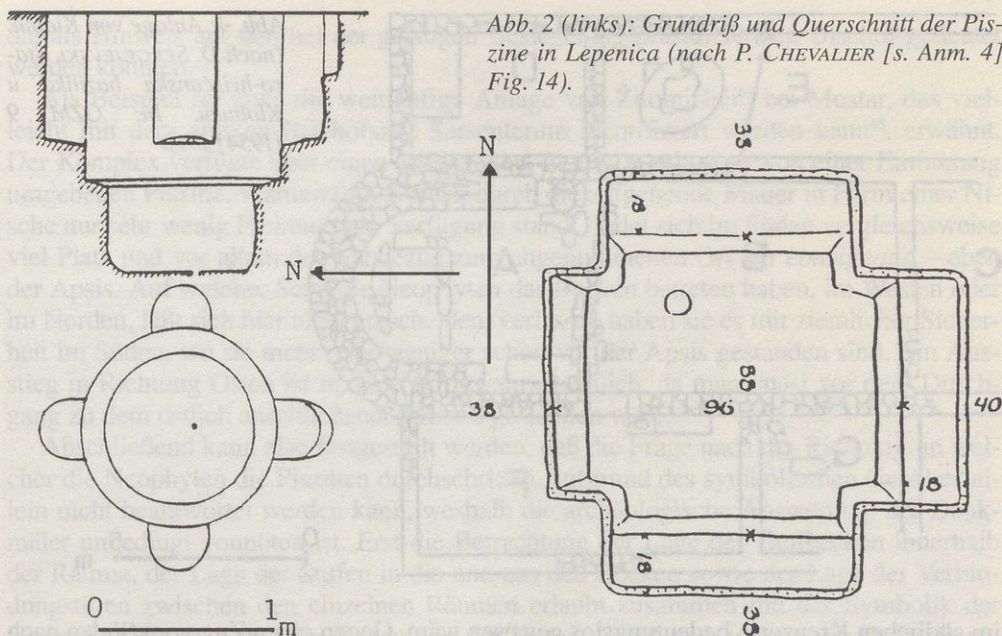


Abb. 2 (links): Grundriß und Querschnitt der Piszine in Lepenica (nach P. CHEVALIER [s. Anm. 4] Fig. 14).

Abb. 3 (rechts): Piszine von Mogorjelo (nach E. DYGGVE – H. VETTERS, *Mogorjelo. Ein spätantiker Herrnsitz in Dalmatien*. Wien 1966 [Schriften der Balkan-Kommission, Antiquar. Abt. 13] Abb. 22b).

wie auch in der Metropole Salona – vielleicht mit einem Unterweisungs-, einem Warte-, einen Umkleide- und einem Taufraum sowie vereinzelt auch mit einem eigenen Ort zur Spendung der geistigen Besiegelung gerechnet werden. Sicherlich ist dabei zu bedenken, daß die bischöfliche Anlage der Hauptstadt prunkvoller und weitläufiger als die kleinen Kirchen im gebirgigen Hinterland gestaltet gewesen ist, weshalb hier auch mehrere Riten in ein und demselben Raum stattgefunden haben werden.

So scheint es etwa bei der Anlage von Mogorjelo⁵⁹ einleuchtend zu sein, daß wegen der geringen Größe des Baptisteriums von nur $2,8 \times 3,0$ m die prä- und postbaptismalen Riten auf mehrere Räume verteilt werden mußten. Der Täufling konnte zum eigentlichen Taufakt die Piszine (Abb. 3) nicht im Westen betreten, weil dieser Kreuzarm keine Stufen aufwies und die Tiefe des $1,24 \times 1,14$ m großen Beckens⁶⁰ von etwa 80 cm höchstens ein Hineinspringen, aber sicherlich kein Hineinsteigen erlaubt hätte. Wie auch bei den bereits erwähnten Piszinen von Bare, Cim, Crvenica, Starigrad u. a. dürfte der Taufhelfer, der den Täufling untertauchte bzw. mit Wasser besprenkte, im westlichen Kreuzarm gestanden sein. Zudem weisen die anderen drei Seiten je eine Stufe auf, sodaß es naheliegt, den nördlichen Kreuzarm als Einstieg und den südlichen als Ausstieg anzunehmen. So konnte der Neophyte direkt in den nächsten Raum (F) gelangen, in dem je nach Liturgieform vielleicht die postbaptismalen Riten wie die Salbung, die Überreichung des Taufgewandes u. ä. angesetzt werden dürfen. Damit müßte der oben angenommene Tisch im Raum F aufgestellt gewesen sein. Die Möglichkeit, im Osten das Becken zu verlassen, scheint hingegen unwahrscheinlich, da hier der Täufer anzunehmen ist und außerdem die Stufe

⁵⁹ Vgl. ebd. 62–64 und Abb. 63.

⁶⁰ In einer späteren Phase hat man die Piszine mit einer oktagonalen Einfassung umgeben.

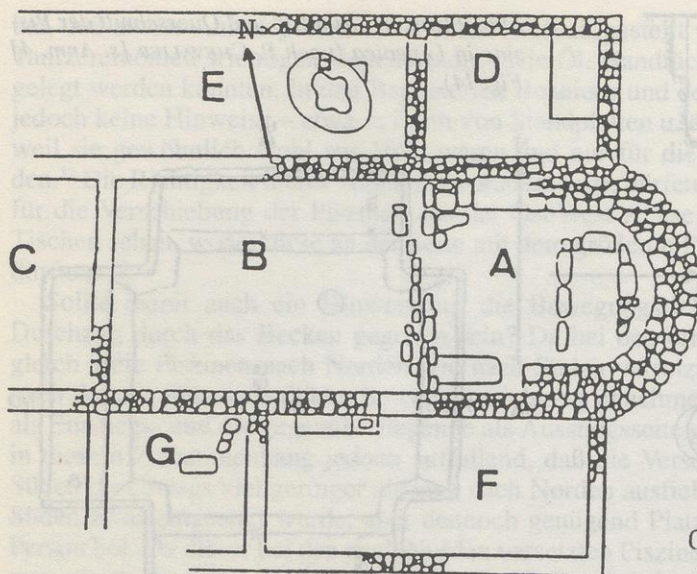


Abb. 4: Anlage von Klobuk (nach D. SERGEJEVSKI, *Staro-hrišćanska bazilika u Klobuku*. In: GZM 9 [1954] 191).

im südlichen Kreuzarm bedeutungslos gewesen wäre. Gegen einen Zug vom Süden nach Norden wiederum könnte der Umstand sprechen, daß der Täufling das halbe Becken umkreisen mußte, um am Taufspender vorbei in den Raum F zu gelangen. Der geringe Abstand zwischen dem Taufbecken und der Trennwand von maximal 80 cm hätte zudem zu Platzproblemen geführt.⁶¹

Als ein weiteres Beispiel kann die Anlage von Klobuk⁶² (Abb. 4) angeführt werden, die wie jene von Salona ohnehin nur den Einstieg von Norden her erlaubte und damit die angenommene Bewegung von Norden nach Süden unterstreicht. Sie ist aber auch wegen der Lage der Türen zum östlich anschließenden Raum D interessant, denn auch hier scheint man bei der Errichtung aufeinander Rücksicht genommen zu haben. Nach dem Taufakt konnte der Neophyte – wie auch in Mogorjelo – direkt in den nächsten Raum (D) gehen, der wegen der nachgewiesenen Grablegung als Memoria gedeutet wird.⁶³ Daneben könnten in ihm aber auch während der Tauffeierlichkeiten die postbaptismalen Riten vollzogen worden sein.

Der Ort der geistigen Besiegelung kann in den Kirchen Bosniens und der Herzegowina vielfach in Ermangelung weiterer geeigneter Räumlichkeiten außer im Taufraum nur in der Kirche selbst gesucht werden, wobei zu bedenken ist, daß es sich fast ausschließlich nicht um episkopale Anlagen, sondern um kleine Landkirchen handelt. Deshalb ist die *consignatio* wohl erst anläßlich des nächsten Besuches des zuständigen Bischofs nachgeholt worden, wobei man dazu keinen eigenen Raum benötigte und die Kirche dafür verwendete. Allerdings sind bei drei Taufanlagen apsidale Ostabschlüsse feststellbar,

⁶¹ Leider können hier aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes und den verschiedenen publizierten Plänen keine genaueren Angaben angeboten werden. Vgl. dazu A. PÜLZ (s. Anm. 11) 65–67.

⁶² Vgl. Đ. BASLER (s. Anm. 8) 55–57.

⁶³ D. SERGEJEVSKI, *Staro-hrišćanska bazilika u Klobuku*. In: GZM 9 (1954) 207.

die als Hinweis auf den bei der geistigen Besiegelung präsidierenden Bischof gedeutet werden könnten.

Als Beispiel sei etwa die weitläufige Anlage von Žitomislići⁶⁴ bei Mostar, das vielleicht mit dem antiken Bischofssitz Sarsenterum identifiziert werden kann⁶⁵, erwähnt. Der Komplex verfügte über einen sehr großen Taufraum mit einer von einer Einfassung umgebenen Piszine. Während im Norden durch die aufgehende Mauer in Form einer Nische nur sehr wenig Freiraum zur Verfügung stand, findet sich im Süden vergleichsweise viel Platz und vor allem der Nahbezug zum angenommenen Ort der *consignatio* – eben der Apsis. Auf welcher Seite die Neophyten das Becken betreten haben, im Westen oder im Norden, läßt sich hier nicht entscheiden, verlassen haben sie es mit ziemlicher Sicherheit im Süden, wo sie mehr oder weniger schön vor der Apsis gestanden sind. Ein Ausstieg in Richtung Osten ist m. E. eher unwahrscheinlich, da man quasi vor dem Durchgang zu dem östlich anschließenden Raum gestanden wäre.

Abschließend kann also festgestellt werden, daß die Frage nach der Richtung, in welcher die Neophyten die Piszinen durchschritten, aufgrund des symbolischen Gehaltes allein nicht beantwortet werden kann, weshalb die archäologische Auswertung der Denkmäler unbedingt vonnöten ist. Erst die Betrachtung der Lage der Taufbecken innerhalb der Räume, der Lage der Stufen in die und aus den Becken sowie der Lage der Verbindungstüren zwischen den einzelnen Räumen erlaubt zusammen mit der Symbolik der Himmelsrichtungen und der Bedeutung der Seiten ‚links‘ und ‚rechts‘ die Feststellung, daß ein Durchwandern der Piszinen mit großer Wahrscheinlichkeit – im Gegensatz zu den angenommenen Verhältnissen in Aquileia⁶⁶ – in nordsüdlicher Richtung erfolgt ist.

Abkürzungen

Zusätzlich zum „Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete“ von S. M. SCHWERTNER, Berlin 1992, werden folgende Abkürzungen verwendet:

AV	Arheološki Vestnik
BASD	Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata
Cors. rav.	Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina
GZM	Glasnik Zemaljskog Muzeja
MiFAÖ	Mitteilungen zur Frühchristlichen Archäologie in Österreich
VAHD	Vjesnik za Arheologiju i Historiju Dalmatinsku

⁶⁴ Siehe dazu Đ. BASLER (s. Anm. 8) 83f und Abb. 115.

⁶⁵ So Đ. BASLER, ebd. 29.

⁶⁶ Vgl. etwa G. C. MENIS (s. Anm. 17) 72–75 und Fig. 30.

Der nordsyrische Kirchenbau neu betrachtet – oder: Der verweigerte ‚discours de la méthode‘¹

1. Einleitung

Seit mehr als einem Jahrzehnt erscheint in einzelnen Bänden und Teilbänden das neue *Handbuch der Liturgiewissenschaft*.² Das Thema „Der gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung“ findet darin auf knapp 60 Seiten³ Platz. Es ist nur verständlich, daß der Bearbeiter, Johannes Emminghaus († 1989), selber auf archäologischem Feld bewanderter Lituriker, hier nicht auch noch eine Abhandlung über das Verhältnis von Archäologie und Liturgie bzw. Liturgie und Kirchenbau sowie deren wissenschaftliche Methodik bieten konnte. Eine erste größere und zugleich systematische Studie dazu legte kürzlich Sible de Blaauw vor. Sie hält grundlegend fest:

„Hence, the configuration of architecture and liturgy is a multi-layered reality in which at least three levels may be distinguished. The first is contextual, the historical situation [. . .]. The second is functional in a practical sense [. . .]. The third is the spiritual or abstract level [. . .].“⁴

Der Erforschung des „contextual level“ kommt dabei das größte Gewicht zu. Und es ist keineswegs minimalistisch, es entspricht vielmehr der Klarheit der Methodik, wenn Sible de Blaauw feststellt: „The only certainty on this level is that building and worship belong to each other’s historical context.“⁵ Was also dem Interpreten abverlangt ist, ist zunächst ein sauberes Auseinanderhalten der unterschiedlichen Ebenen. Weiters ist eine gewisse Genügsamkeit und Zurückhaltung in bezug auf die Bedeutung des Ergebnisses angebracht, das heißt, es sind die vielen kleinen Antworten zu finden – oft genug in mühsamen Einzelstudien –, bevor die große Synthese gewagt werden kann. Es ist hier allzu verführerisch, die Abkürzung zu gehen.

2. Ausgangslage

„The case of Syria makes it clear that the chronological and topographic concentration of texts and monuments does not guarantee a complete explanation of the historical reality.“⁶ Hinsichtlich des spätantik-frühchristlichen Kirchenbaues in Syrien ist das nur eine Stimme, die darauf hinweist, daß eine Kongruenz zwischen Archäologie und den liturgischen Quellen kaum erzielt werden kann. Und der römische Liturgiewissenschaft-

¹ Eine kritische Besprechung eines jüngst in „*Studia Liturgica*“ veröffentlichten Aufsatzes: L. LARSON-MILLER, A Return to the Liturgical Architecture of Northern Syria. In: *StLi* 24 (1994) 71–83.

² Gottesdienst der Kirche. *Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1983.

³ Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beitr. von R. BERGER [u. a.]. Regensburg 1987, 2. erw. Aufl. 1990, (GDK 3) 347–416.

⁴ S. DE BLAAUW, Architecture and Liturgy in Late Antiquity and the Middle Ages. Traditions and trends in Modern Scholarship. In: *ALW* 33 (1991) 1–34, hier 32.

⁵ Ebd. 33.

⁶ Ebd. 7.

ter Robert F. Taft mahnt: „It is fruitless to seek an exact correspondence between an idealized liturgical commentary and the archaeological remains.“⁷

Worin liegt nun das Besondere, „the case of Syria“? Im Westen Syriens ist die archäologische Quellenlage außerordentlich gut, die überkommenen liturgischen Quellen sind jedoch spärlich gesät. Für den ostsyrischen Raum hinwiederum ist die liturgische Quellenlage erheblich besser als der Stand der Archäologie. Hinzu kommen kirchenpolitische Entwicklungen und Verwicklungen aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends, die zuweilen die klare Sicht der Dinge ordentlich verstellen. Unter diesen Gegebenheiten haben sich Archäologen wie Theologen zurechtzufinden.

3. Der Aufsatz von Lizette Larsen-Miller

In ihrer Abhandlung *A Return to the Liturgical Architecture of Northern Syria* lenkt die amerikanische Wissenschaftlerin, Assistenzprofessorin für Sakramententheologie an der Loyola Marymount University in Los Angeles, die Aufmerksamkeit auf den Bezug Altarraum („sanctuary“) – südlicher Apsisnebenraum („southeast chapel“) der häufig geosteten syrischen Kirchen. Wie die Autorin richtig festhält, findet der von dem Archäologen Howard Butler zu Beginn unseres Jahrhunderts als *Prothesis* (Ort für die Bereitung der Gaben) angesprochene Raum nicht die notwendige Evidenz in den zeitgenössischen Liturgieformularen. Außerdem widerspricht das Vorhandensein von Reliquien dem von Butler lancierten Befund. Später wird wiederum der Archäologe Jean Lassus den südlichen Apsisnebenraum als Märtyrergedenkstätte („martyr chapel“) bezeichnen. Larsen-Miller sieht diese Raumdisposition hauptsächlich im Gebiet Antiochiens verwirklicht, kaum in Nordostsyrien und gar nicht noch weiter östlich in Persien und auch nicht im Süden Syriens.⁸ Sie möchte nun für diesen archäologischen Befund theologische Gründe namhaft machen: „there may be a theological underpinning“.⁹ Die Autorin macht nun eine folgenschwere Konjektur. Sie stellt fest, daß das oben genannte Raumschema in einem Gebiet verbreitet ist, welches sie als monophysitisch kennzeichnet:

„Neither Butler, Tchalenko, nor Lassus mentioned that this basilical design with the opened martyrial chapel to the south of the sanctuary belongs within the geographical realm of monophysite churches, and corresponds in time with the development of a Christian church opposed to both the Chalcedonian Christians and the Nestorians to the east.“¹⁰

Die Autorin hat das Thema kirchenpolitisch-christologisch paralyisiert. Sie stellt die Schlüsselfrage: „What was the liturgical or cultural reason for which monophysite Christians began to develop a cult of relics within their parish churches, separate from the eucharistic space?“¹¹ Larsen-Miller sieht die unterschiedliche Ausgestaltung von Gottesdiensträumen unmittelbar abhängig von theologischen Faktoren.

⁷ R. TAFT, Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions. In: *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955) 326–359, hier 334.

⁸ LARSON-MILLER (s. Anm. 1) 73: „This standardization of martyria, however, is not found in northeast Syria, nor at all in the archeological discoveries of southern Syria, nor in Mesopotamia and Persia.“

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

like to argue that it is a direct result of their [Byzantines, Nestorians and Monophysites] christological beliefs and the ramifications of those beliefs for the eucharist.“¹²

Vor diesem Hintergrund untersucht die Verfasserin folglich das Verständnis von Reliquienkult im fünften und sechsten Jahrhundert in Ost und West sowie Aussagen zur Nähe von Eucharistieort und Martyrion in der „nestorianischen“ und der „monophysitischen“ Kirche. Sie nennt schließlich die Faktoren, welche für die Herausbildung unterschiedlicher Raumkonzepte maßgeblich waren: unterschiedliche theologische Bewertung des Reliquienkultes; die politische Situation im zoroastrischen Persien; die allegorische Interpretation der eucharistischen Liturgie. Zusammenfassend:

„[...] it is a reflection of Nestorian eucharistic theology which stressed the unity of Christ and Christian through the humanity of Christ, and linked the commemoration of the martyr to the reading of scripture and to preaching, both related to the bema, and not the eucharistic table.“¹³

4. Kritik

Die Verfasserin hat auf einen guten Teil der für das Thema repräsentativen Quelldokumentation und Kommentarliteratur verzichtet. So werden die doch bereits geraume Zeit vor Erstellung des Aufsatzes erschienenen Standardwerke¹⁴ nicht rezipiert. Christine Strube schreibt in einer ausführlichen Rezension zu George Tchalenkos letztem Buchwerk: es „wird in den kommenden Jahrzehnten die Grundlage für alle weiterführenden Arbeiten über Kirchenbauten im nordsyrischen Kalksteinmassiv sein“¹⁵. Bei gründlichem Studium allein dieser Bände hätte der vorliegende Aufsatz so nicht geschrieben werden können.

Wie bereits angedeutet, ist mit der Etikette „monophysite“ *a priori* eine methodisch mehr als fragwürdige Prämisse gesetzt. Die Archäologen selbst haben dieser Zuordnung eine klare Absage erteilt. Pauline Donceel-Voûte zitiert ihren Lehrer: „M. Lassus avait déjà fait état de l'échec de deux hypothèses basées sur des critères d'appartenance au monophysisme ou à l'orthodoxie dans la région.“¹⁶ Auch Tchalenko¹⁷, der jahrzehntelang in Syrien gegraben hat, ist hinsichtlich einer solchen Zuordnung äußerst zurückhaltend. Es ist überdies nicht definiert, in welcher Hinsicht „monophysite“ oder „nestorian“ gelesen werden müssen, theologisch, kirchenpolitisch oder anders.

Ein Blick in die Literatur hätte weiters gezeigt, daß die Phänomenologie der Martyrien als Apsisnebenräume oder Kirchenzubauten die oben genannten geographischen Grenzen überschreitet.¹⁸ Auch das hätte die Fragestellung berichtigen können.

¹² Ebd. 75.

¹³ Ebd. 83.

¹⁴ Vor allem: DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*. Louvain-La-Neuve 1988 (Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain, 69) und TCHALENKO, *Églises syriennes à bēma*. Texte. Paris 1990 und DERS. – E. BACCACHE, *Églises de village de la Syrie du Nord*. Planches. Paris 1979 sowie Album. Paris 1980.

¹⁵ Ch. STRUBE, Rez. zu Tchalenko, *Églises*. In: JAC 35 (1992) 222–228, hier 228.

¹⁶ DONCEEL-VOÛTE (s. Anm. 14) 521; vgl. weiters ebd., 472, 512 und 541.

¹⁷ TCHALENKO (s. Anm. 14) 327f.

¹⁸ Vgl. etwa: S. A. M. und K. ADSHEAD, *Topography and Sanctity in the North Syrian Corridor*. In: OrChr 75 (1991) 113–122: „Yet there was diversity as well as unity“ (119); C. D. HUNTER, *An inscribed reliquary from the Middle Euphrates*. In: OrChr 75 (1991) 147–165; und bes. DONCEEL-VOÛTE (s. Anm. 14) 528–540.

In der Frage des Reliquienkultes kommt für die Autorin die notwendige Unterscheidung zwischen liturgischen Formen und Frömmigkeitsübung nicht in das Blickfeld.¹⁹ Das muß hier indes auseinandergehalten werden, denn es ist erst zu untersuchen, inwieweit der Ort frommer Devotion (Reliquienkammer, Martyrion) auch in die Formen der Liturgie einbezogen wurde. Das ist wohl denkbar und wahrscheinlich, u. a. etwa am Märtyrergedenktag oder im Zusammenhang mit Begräbnisfeiern und Wallfahrten. Hier sind neben dem bereits Publizierten²⁰ die vielen Einzeluntersuchungen wohl erst noch zu leisten, bevor ein repräsentatives Bild gegeben werden kann.

Auch die „monophysite perspective on the eucharist“²¹ scheint mir eingehenderer Untersuchung bedürftig zu sein. Der von der Autorin geäußerte Denkbereich – „to shape the cult surrounding the martyrs in a christological mold“²² – und dessen Verwirklichung: „The solution was to move relics into the eucharistic compound, but still separate from the focal point of the eucharistic celebration“²³ muß wohl erst an Theologie und Kirchenbau verifiziert werden. Mit einiger Skepsis sieht der Rezensent derartigen Untersuchungen entgegen, hieße das doch, daß sich aus den überkommenen Kirchenbaurelikten mit Stringenz Theologie ablesen ließe, Eucharistieverständnis, Christologie und zudem Devotionshaltung. Im Sinne einer verantworteten Methodik muß bei solchem Wollen Zurückhaltung geboten sein.

Hinsichtlich der Darstellung des Beitrages von Lizette Larsen-Miller muß gefordert werden, daß dem Text zumindest ein paar sorgfältig ausgewählte Graphiken beigegeben werden. Der Rezensent hat den Eindruck, daß hier die theologischen Erläuterungen, die durchwegs nicht liturgische Erklärungen sind, neben der archäologischen Evidenz einhergehen. Die erzielten Ergebnisse müssen an konkreten Beispielen anschaulich gemacht werden, wollen sie mehr als nur geistreich sein.

Für den auch am ökumenischen Gespräch mit den betroffenen Kirchen Teilhabenden ist es beinahe schon unerträglich, zu sehen, wie leichtfertig noch heute mit den Begriffen „monophysitisch“ und „nestorianisch“ umgegangen wird. Was für ein Interesse hat die Forschung, wenn die Christen und die Kirchen, um die es geht, im Namen der Wissenschaft mit den alten Vokabeln, die immer schon pejorativ gebraucht und von der Polemik aufoktroiert worden sind, geschlagen werden? Wem von den betroffenen Kirchen kann ich diesen Aufsatz zeigen, ohne erröten zu müssen?

Der Autorin muß zugute gehalten werden, daß sie, und sie bringt das mehrfach zum Ausdruck, einen Entwurf zur Diskussion stellt („This paper has suggested . . .“ u. ä.). Sie spürt wohl auch ein wenig Unsicheres in ihrem Artikel, das ist zuweilen an der Diktion ablesbar. Ihr Beitrag bringt jedenfalls nachhaltig zum Ausdruck, wo weitergearbeitet werden muß: in der wissenschaftlichen Hermeneutik und Methodik, im Gespräch der verschiedenen beteiligten Disziplinen, in der Erarbeitung eigenkirchlicher Sakramententheologien, in der Erforschung der Frömmigkeitsformen, insbesondere des Reliquienkultes.

Bis der große Teppich fertig ist, sind indes noch viele kleine Knoten zu knüpfen.

¹⁹ Ganz augenfällig etwa p. 74: „[. . .] the various elements of the liturgy – scripture readings, eucharist, and the cult of martyrs – [. . .].“

²⁰ Vgl. etwa die einschlägigen Studien in JAC.

²¹ LARSON-MILLER (s. Anm. 1) 76.

²² Ebd. 77.

²³ Ebd. 77f.

Stundengebet mit der Gemeinde im Osterfestkreis

*Grundlegende Erwägungen und Hinweise zur Gestaltung**

Ziel dieses Beitrags ist es, durch die Erörterung wesensgemäßer liturgischer Erfordernisse und Möglichkeiten hinsichtlich der gemeinschaftlichen Feier des Stundengebetes im Osterfestkreis zu eigenverantworteter Gestaltungskunst hinzuführen. Bevor auf spezifische Prägungen der Stundenliturgie im Rahmen des Osterfestkreises eingegangen werden kann, erscheint es notwendig, grundsätzliche Überlegungen zur Feier des Stundengebetes mit der Gemeinde voranzustellen.

1. Zur Feier des Stundengebetes mit der Gemeinde

Die mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wiedergewonnene Wertschätzung des Stundengebetes als eines wesentlichen liturgischen Vollzuges der gesamten Kirche ruft nach einer ihr entsprechenden Verwirklichung in geistlichen Gemeinschaften und Pfarrgemeinden. Letzteren ist die gemeinschaftliche Feier des Stundengebetes in besonderer Weise empfohlen.¹

Die Gestaltung des gemeinsam gefeierten Stundengebetes mit der Pfarrgemeinde muß sowohl den liturgischen Fähigkeiten und Möglichkeiten der Versammlung als auch dem geschichtlichen Werden des Stundengebetes in der Tradition der Kirche Rechnung tragen. Das geltende *Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes* ist ohne Zweifel als Grundlage des gemeindlichen Stundengebetes heranzuziehen. Da jedoch im Zuge der Erneuerung gewisse Prinzipien eines monastisch orientierten Offiziums und Prägungen des überlieferten Breviergebetes – verstanden als privat zu vollziehender Gebetsdienst des Klerikerstandes – nicht aufzugeben waren, wird es nötig sein, für die Feier des Stundengebetes in den Gemeinden Gestaltungslösungen zu erarbeiten, die den liturgischen Erfordernissen einer Gemeindeversammlung entsprechen.²

* Vgl. dazu auch folgende Beiträge: R. BERGER, Stundengebet nach dem II. Vaticanum. In: *HID* 47 (1993) 108–115; H. HOLLERWEGER, Wege zur Gemeindevesper. In: ebd. 116–122; Ch. HÄIDINGER, „bei ihm sein“ und „Zuwendung“. Zwei Jugendbreviere. In: ebd. 123–125; J. HALKENHÄUSER, Miteinander Christsein – Miteinander beten. Tagzeitengebet in einer evangelischen Gemeinschaft. In: ebd. 126–129 [Anm. der Redaktion].

¹ Vgl. Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES), Nr. 21 und 22. Letztere spricht der ortskirchlichen Versammlung zum Stundengebet eine wichtige ekklesiologische Dimension zu: „Wenn also die Gläubigen zur Feier des Stundengebetes gerufen werden und in ihrer Versammlung Herz und Stimme vereinen, wird in ihnen Kirche sichtbar, die das Mysterium Christi feiert.“ – Die Rezeption der AES in Leben und Spiritualität christlicher Gemeinden bleibt eine vordringliche Aufgabe gegenwärtiger Seelsorge; zu ihrem Studium kann an dieser Stelle nur ermuntert werden.

² Für gemeindegemäßes Feiern wird es notwendig sein, vom Prinzip des fortlaufenden Vollzugs aller Psalmen innerhalb einer gewissen Zeit (ein monastisches Prinzip) abzugehen und die allzu

Der Vesper und der Laudes, den beiden *Angelpunkten* des täglichen Stundengebetes³, kommen besondere Bedeutung zu, die es für die Gemeinde wiederzuentdecken gilt: an den beiden Schwellen des Tages vom Licht zum Dunkel und umgekehrt kristallisiert sich das Beten der Kirche zu einer im Angesicht Gottes vollzogenen Feier: zum Lobpreis der Schöpfung und der Auferstehung bei Anbruch des Sonnenlichtes (Laudes); zur Meditation des Leidens und Sterbens Christi, seines Hinabsteigens zu den Toten um unseretwillen und seiner verheißenen Wiederkunft am Ende der Zeiten bei Einbruch der Dämmerung (Vesper). Aus der theologischen Zuordnung dieser beiden Tagzeiten wird ersichtlich, daß die Stundenliturgie Tag für Tag das Paschamysterium in seiner vollen Gestalt durchmißt. Wenn die liturgische Versammlung in dieser Weise den Tageslauf zum Anlaß nimmt, ihrem Bekenntnis und ihren Hoffnungen Ausdruck und Gestalt zu verleihen, dann spiegelt sie darin in ihrer österlichen Grundgestimmtheit Gottes menschenfreundliche und lebensspendende Zuneigung zu seiner Schöpfung. Gott gegenüber wird das sogenannte *Tagesgeschehen* in dieser Form des Gottesdienstes durch die versammelte Gemeinde stellvertretend „ausgesetzt“. Gleichzeitig ergibt sich die Versammlung betend und meditierend dem Zugriff des Heiligen Geistes, der sie zu einem sakramentalen Zeichen Gottes gestaltet. Im Bewußtsein dieses göttlichen Austausches tritt sie erneut in den Lauf der Zeit ein.

Die übrigen Horen des Stundengebetes (Lesehore bzw. Vigil, Terz-Sext-Non, Komplet) liegen ebenso auf dieser Linie der „Heiligung der Zeit und des Menschen“ mit sakramentalem Charakter. Ihre dramaturgische Eigenart entspricht eher dem Innehalten, der Statio und der Entspannung, während die beiden Haupthoren in stärkerer Weise jene lebendige, dramatische und befreiende Begegnung zwischen Gott und Mensch vergegenwärtigen, wie wir sie am dichtesten innerhalb der Meßfeier begehen.⁵

Einem solchen Begegnungsgeschehen zwischen dem dreieinigen Gott und der versammelten Gemeinde Gestalt zu geben, wird für die Auswahl der Texte und für die gesamte Feiergestaltung von Laudes und Vesper ein zentrales Kriterium sein. Das Gesangbuch *Gotteslob* und diverse andere Gestaltungshilfen bieten diesbezüglich zahlreiche gute Grundmodelle.⁶

Rituelle und sinnhaft erfahrbare Bereicherung gegenüber dem privaten Vollzug kann das gemeindliche Stundengebet durch die Einbeziehung von Licht-, Weihrauch- und Wassersymbolik erfahren. In welcher Weise dies sinnvoll und vor allem sachgemäß geschehen kann, wird in den folgenden Kapiteln gezeigt.

Als die charakteristische und grundlegende rituelle Prägung gemeinschaftlichen Stundengebetes ist allerdings dessen Vollzug in der Weise des Gesanges anzusehen.

karge Symbolik (Prägung des privaten Breviergebetes) durch gemeinschaftsbezogene liturgische Ausdrucksweisen und rituelle Elemente zu bereichern, die im Lauf der Geschichte des Stundengebetes verlorengegangen sind. Vgl. G. FUCHS, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern. Regensburg 1993, 13–40. Ein Programm zur schrittweisen Hinführung einer Gemeinde zum Gesang des Stundengebetes bietet P. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Freiburg i. Br. 1994.

³ Vgl. II. VATICANUM, SC 89a. 100.

⁴ Vgl. AES 10–14.

⁵ Vesper und Laudes enthalten von ihrer dramaturgischen Konzeption her all jene Elemente, die der Dynamik glaubensbegründender Gottesbegegnung eignen (Verkündigung, Gesang, Gebet, Bekenntnis). Dieser Beitrag beschränkt sich mit Ausnahme der sogenannten Trauermetten an den Kartagen auf Empfehlungen zu den beiden Haupthoren.

⁶ Hinweise auf Hilfsmittel zur Gestaltung finden Sie am Ende dieses Beitrags.

Gleichzeitig bildet das Singen der Psalmen und der biblischen Cantica eine der Hauptschwierigkeiten der Feier des Stundengebets mit der Gemeinde; und zwar sowohl in spiritueller als auch in technischer Hinsicht. Sind die Psalmen in ihrer Eigenart dem theologisch ungebildeten christlichen Beter zumutbar? Sind die musikalischen Anforderungen an das gemeinsame Singen der Psalmodie unseren Gemeinden zumutbar? Wie ließe sich beides für die Gemeinde erschließen?

Diese Fragen können hier nicht umfassend beantwortet werden. Lediglich ein paar Denkanstöße sollen die praktische Arbeit vor Ort unterstützen:

Unsere christlich geprägte Gebets-, Frömmigkeits- und Gottesdienstkultur gründet in biblischen Wurzeln, unter denen eine wesentliche die Gebetstradition der alttestamentlichen Psalmen ist. Wenn uns darin brennpunktartig gläubiger Sinnbezug auf Gott hin überliefert wird – zunächst in Israel, dann ebenso in der christlichen Tradition der Kirche –, was außer Zweifel steht, dann müßte es sich lohnen, die für unsere Gegenwart bedeutenden Struktur- und Sinnelemente der Psalmen aufzuspüren, um daraus Wesentliches für unsere künftige Weise des Betens zu gewinnen.⁷

Die Psalmen sind verdichtetes Wort des Gebetes in der Gestalt von Preisgesängen für JHWH, die aus dem Herzen Israels entspringen. Sie sind Widerhall des alle Lebensfasern durchdringenden Gottes- und Erwählungsglaubens dieses Volkes. Die Kirche entdeckt darin den Nährboden ihres Betens, wenngleich christologische und trinitarische Dimensionen des Gebetes der Kirche diese Lieder im Licht neuer Interpretationsprinzipien erklingen lassen.⁸ Antiphonen, Psalmüberschriften und in der Tradition der Kirche gewachsene, heute wiederzuentdeckende Psalmorationen⁹ wollen innerhalb des Stundengebets Leitlinien christlichen Psalmenverständnisses anzeigen.

Unaufgebbar ist auch bei diesem spezifisch christlichen Auslegungskanon die Beachtung der eigenständigen und einzigartigen Ausformung der Psalmen in Struktur und Inhalt.¹⁰ In ihrer Erfahrungsdichte und ihrem gläubigen Hoffnungspotential sind viele alttestamentliche Psalmen und Cantica durch genuin christliche Gebetsschöpfungen kaum zu überbieten. Als Lieder der Hoffnung, des Trostes, der Klage und der Erwartung vor Gott wollen sie auch heute im Stundengebet der Kirche gesungen und meditiert sein.

Daraus ist konsequenterweise und der Tradition des liturgischen Psalmenvollzugs entsprechend abzuleiten, daß in Gemeinschaft vollzogenes Psalmengebet nach musikalischer Gestaltung verlangt, die einerseits seinem poetischen Gehalt in Lobpreis, Flehen und Klagen, andererseits den Erfordernissen des Meditierens seiner Inhalte ent-

⁷ In diesem Zusammenhang muß auf die Rezeption der Psalmen in Literatur, bildender Kunst und Musik aufmerksam gemacht werden. Persönliche und kirchlich gemeinschaftliche Aneignung der Psalmen müßte sich in diese Wirkungsgeschichte hineinnehmen lassen. Aktuelle gegenwärtige Zeugnisse aus der Auseinandersetzung mit den Psalmen innerhalb der Künste können, sofern sie einer Gemeinde zugänglich und zumutbar sind (in diesem Punkt möge man nicht zu eng denken), durchaus in die Feier des Stundengebets einbezogen werden.

⁸ Vgl. AES 100–109.

⁹ Psalmorationen, auch Psalmkollekten genannt, sind Gebete, die jeweils zu einem Psalm entstanden sind und in der Feier dem gesungenen Psalm folgen können. Hinweise auf publizierte Sammlungen von Psalmkollekten finden sich in G. FUCHS (s. Anm. 2) 50–51.

¹⁰ Die Zerstückelung von Psalmen, wie sie in der Ordnung des Stundenbuches – übrigens auch bei einigen Antwortpsalmen in der Meßliturgie – gelegentlich zu finden ist, muß in der liturgischen Feier mit der Gemeinde nach Möglichkeit vermieden werden.

spricht. Wechselweises Singen und Hören von Psalmvers zu Psalmvers, eingerahmt durch eine Antiphon (antiphonale Psalmodie), oder Vorsingen des Psalms mit Unterbrechungen durch einen von allen gesungenen Kehrvers (responsoriale Psalmodie) entsprechen diesen Erfordernissen am besten. Gut ausgebildete Kantoren bzw. ein Vorsängerchor sind unverzichtbare Voraussetzungen, damit sich diese Weise des Singens in einer Gemeinde als gemeinsamer Ausdruck und gegenseitiger Zuspruch österlicher Freude und Hoffnung entwickeln kann.

Alternative Formen des Psalmensingens eignen sich als Ergänzung zur eben genannten Grundform: Psalmlieder, ein- oder mehrstimmige Psalmversionen für Solisten oder Chor und ähnliches.

In hervorragender Weise bietet sich für die Feier des Stundengebetes mit der Gemeinde die Zeit des Osterfestkreises an. Diese Festzeit verlangt nach liturgischer Prägung, die dem Paschamysterium entspricht. Ihre Erstreckung vom Aschermittwoch bis Pfingsten soll in umfassender Weise die Heilsdynamik erfahrbar machen, die unserem Christsein zugrunde liegt. Die Feier des Stundengebetes in Gemeinschaft an einigen Stationen dieser fast hunderttägigen Festzeit ist eine ausgezeichnete Möglichkeit, das Ostergeheimnis und damit unseren Glauben auszufalten und zu vertiefen.

2. Vespren an den Sonntagen der Quadragesima

Neben ihrer allgemeinen theologischen Zuordnung an verschiedene Aspekte des Geheimnisses unserer Erlösung sind die sonntäglichen Haupthoren des Stundengebetes von ihrem Gehalt her durch die Festzeit und darin insbesondere durch die Leseordnung der Sonntagsliturgie geprägt. Das jeweilige Sonntagsproprium ist auch bei eigengestalteten Sonntagsvespern (sei es die erste oder die zweite Vesper des entsprechenden Sonntags) zu berücksichtigen. Dies kann durch die Auswahl der Antiphonen, der sogenannten Kurzlesung sowie der Oration und durch eine entsprechende Formulierung der Fürbitten geschehen. Fürbitten und Oration sollten sich an der Ordnung des Stundenbuches orientieren; für deren konkrete textliche Fassung für die Gemeinde kann allerdings nicht genug Mühe aufgewandt werden. Der Lesungstext kann bei Beachtung des Sonntagspropriums ein frei gewählter biblischer Text sein, der gegebenenfalls mit der darauf folgenden Homilie und mit dem Responsorium¹¹ zu einem Verkündigungsteil gestaltet werden kann, wie ihn der private Vollzug des Stundengebetes nicht kennt. In diesem Zusammenhang sei auf die Möglichkeit hingewiesen, die sogenannten *Fastenpredigten*, die innerhalb der sonntäglichen Meßliturgie nicht immer ihren optimalen Ort haben, in die Feier der Vesper an den Sonntagen der Quadragesima aufzunehmen.

Dem heilsgeschichtlichen Charakter der österlichen Bußzeit soll auch durch entsprechende Auswahl der Psalmen und Cantica Rechnung getragen werden. Übereinstimmung mit der Ordnung des Stundenbuches ist nicht zwingend erforderlich. Allerdings seien die dort vorgesehenen Psalmen aus der Reihe des sogenannten *Hallel*¹² besonders empfohlen: durch ihre Verwendung bei Vespren in der gesamten Osterzeit kann die

¹¹ Zur Gestaltung des Responsoriums sei hier lediglich auf die Versionen im Gesangbuch *Gotteslob* aufmerksam gemacht; das *Gotteslob* ist neben dem Stundenbuch als wichtigstes Basishilfsmittel zur Vorbereitung und Feier des Stundengebetes mit der Gemeinde anzusehen.

¹² Das Hallel besteht aus den Psalmen 113–118 und gehört zu den wesentlichen Gebetstexten des jüdischen Passahmahles.

Einheit dieses Festkreises sinnvoll zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus seien der in der Freitagslaudes beheimatete Bußpsalm 51, der Klagepsalm 22 und Psalm 130 hervorgehoben. Sie vermögen in einzigartiger Weise die Prägung der österlichen Bußzeit mit ihrem Umkehrruf und ihrem hoffnungsvollen Schrei nach Rettung vertiefen. Diese Psalmen finden sich auch mehrere Male in der Ordnung der Meßliturgie des Osterfestkreises. Ihre Meditation im Rahmen des Stundengebetes wird zu einem tieferen Verständnis ihrer Texte und ihres Vollzuges im Rahmen der Meßfeier beitragen. (Umgekehrt wird zweifellos das Stundengebet mit der Gemeinde durch Wertschätzung und Pflege des Psalmensingens innerhalb der Meßfeier vorzubereiten sein. Gegenseitige Befruchtungen sind in diesem Zusammenhang nur wünschenswert.) Auf den klassischen Vesperpsalm 141 wird weiter unten im Zusammenhang mit den Möglichkeiten der Verwendung von Weihrauch noch einmal zurückzukommen sein. Die neutestamentlichen Cantica Phil 2,6–11 (Philipperhymnus) und 1 Petr 2,21–24 (Das freiwillige Leiden des Gottesknechtes) sind als Schlüsseltexte anzusehen, die das Pascha des Neuen Bundes in Jesus Christus besingen.

Zur oben angedeuteten Bereicherung des gemeindlichen Stundengebetes durch rituelle Elemente seien an dieser Stelle ein Lichtritus und ein Weihrauchritus genannt. Beide stammen aus altkirchlicher liturgischer Tradition, die gemeindliche Abendgottesdienste – sogenannte Luzernarien – kannte, in deren Zentrum neben dem Gebet diese beiden rituellen Vollzüge standen.¹³

Der Lichtritus erfolgt zu Beginn der Feier und verbindet das notwendige *Lichtmachen* an der Schwelle zur Nacht mit einem Lobpreis auf Christus, das „heitere Licht“, der durch sein Leiden und Sterben die Todesmacht der Finsternis überwunden hat.¹⁴ Den Anfang der Feier markiert das *Hereintragen des Lichtes*. Es sollte während der Quadragesima möglichst einfach geschehen (Entzünden der Kerzen und Austeilen des Lichtes an die Versammelten bzw. zusätzliches Erleuchten des Raumes). Begleitend wird eine *Aklamation* („Christus, das Licht – Dank sei Gott“ oder „In deinem Licht, o Gott, schauen wir das Licht“ oder ein ähnlicher Ruf) gesungen. Es folgt eine *Lichtdanksagung*, die der Vorsteher der Versammlung spricht oder singt, bzw. ein *Vesperhymnus*, der die Lichtsymbolik aufgreift.¹⁵ Einzig in der Lichtfeier der Osternacht ist dieser Ritus in ausgefalteter Form – vom Entzünden der Osterkerze bis zum Exsultet – erhalten. Wenn er im Stundengebet der Quadragesima gepflegt wird, sollte er so gestaltet werden, daß er diesen liturgischen Höhepunkt des Jahres vorbereitet, aber nicht vorwegnimmt.

Innerhalb der Vesper folgt auf diesen Lichtritus die Psalmodie. Hier bietet sich eine weitere Möglichkeit zu ritueller Entfaltung an: der Weihrauchritus. Es handelt sich im

¹³ Zu Geschichte und Gestalt dieser Gottesdienstform vgl. G. FUCHS (s. Anm. 2) 83–86; Literaturhinweise finden sich ebd. 106, Anm. 15. Selbstverständlich können diese Gottesdienstelemente auch außerhalb der Quadragesima in die Feier des Stundengebetes aufgenommen werden.

¹⁴ Phos hilaron (Heiteres Licht): ein altkirchlicher Vesperhymnus, der bis heute sowohl im römischen Stundengebet als auch in der liturgischen Tradition der Ostkirche gesungen wird. Die AES zitiert ihn (Nr. 39), um die Theologie der Vesper anschaulich zu machen. Im Lichtritus wird sinnhaft begangen, was der Hymnus besingt: „Siehe, wir kommen beim Sinken der Sonne, grüßen das freundliche Licht des Abends, singen in Hymnen Gott, dem Vater, singen dem Sohn und dem Geist.“

¹⁵ Textbeispiele finden sich etwa in: G. FUCHS (s. Anm. 2) 81–83; vgl. auch: HID 45 (1991) 48–54; HID 47 (1993) 147–149.

Vergleich mit der gewohnten liturgischen Verwendung von Weihrauch – diese sollte übrigens als Minimalvariante für sonntägliche Vesper und Laudes selbstverständlich sein – um eine intensivierte Weise der Inzensation. Der Weihrauchritus gewinnt sein Profil insbesondere durch die Verknüpfung des Weihrauchs mit dem Gesang von Ps 141.¹⁶ Die Vesper ist in ihrer gesamten Anlage liturgisches „Gebet, das wir ‚wie Weihrauch vor dem Herrn‘ emporsteigen lassen, als unser Abendopfer, zu dem wir die Hände erheben“ (AES 39; vgl. Ps 141,2). Durch den Weihrauchritus wird diese theologische Deutung in einer sinnlich dicht gestalteten Symbolhandlung wahrnehmbar. Verschiedene konkrete Gestaltungsmöglichkeiten bieten sich an:

1. Innerhalb der Vesperpsalmodie wird Ps 141 gesungen: in diesem Fall soll unmittelbar vor dem Gesang dieses Psalms Weihrauch in eine zentral im Raum stehende Schale mit glühender Kohle gestreut werden, der dann bis zum Ende des Gottesdienstes aufsteigt.

2. Man verstärkt die herkömmliche Weise der Inzensation, indem man zum Einlegen des Weihrauchs unmittelbar vor dem Magnifikat Ps 141,2 als Versikel singt, wie es jahrhundertelanger westlicher Liturgietradition entspricht.

3. Trauermetten¹⁷

Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ aus dem Jahr 1988 bemerkt zur Feier der Trauermetten:

„Dieser Gottesdienst, [. . .], soll den ihm gebührenden Platz in der Frömmigkeit der Gläubigen erhalten; in ihm sollen sie das Leiden, den Tod und das Begräbnis des Herrn betend betrachten und die Verkündigung seiner Auferstehung erwarten.“¹⁸

Trauermetten heißen die liturgischen Morgenfeiern am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag. Sie setzen sich in der Regel aus der Lesehore und der Laudes des Tages zusammen. Aus ihrem Gehalt müßte vordringlich der Karsamstag seine liturgischen und spirituellen Vollzüge nähren.¹⁹ Im Zentrum der Trauermetten steht die Medi-

¹⁶ Zu den Wurzeln dieser rituellen Handlungsgestalt und bezüglich Gesangvorlagen vgl. G. FUCHS (s. Anm. 2) 57–59. 152f.

¹⁷ Modelle zur Feier der Trauermetten finden sich in folgenden Publikationen:

Werkbuch zum Gotteslob II/1: Fastenzeit. Hg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von J. Seuffert unter Mitwirkung von R. Berger, G. Duffrer und E. Quack. Freiburg i. Br. 1975, 209–216;

Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr B. Hg. J. Seuffert unter Mitarbeit von G. Duffrer und R. Berger. Freiburg i. Br. 1990, 237–243;

Trauermetten in der Karwoche. Auszug aus dem Antiphonale zum Stundengebet. Hg. von den Liturgischen Instituten Trier – Salzburg – Zürich. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Freiburg i. Br. – Münsterschwarzach 1988;

Münchener Kantore. Für die musikalische Gestaltung der Meßfeier. Lesejahr C. Erarbeitet von M. Eham unter Mitwirkung von R. Berger [u. a.]. Hg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising. Planegg 1991, 122f.

¹⁸ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Rundschreiben „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“. Rom 1988, Nr. 40 (vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 81. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988). Vgl. auch AES 210.

¹⁹ Im eben erwähnten Rundschreiben der Gottesdienstkongregation heißt es bezüglich des liturgischen Charakters des Karsamstags, der in der Praxis unserer Gemeinden heute ein eher diffuses als einheitliches und klar geprägtes Profil vermittelt: „Am Karsamstag verweilt die Kirche am Grab des Herrn, betrachtet sein Leiden, seinen Tod und seinen Abstieg in das Reich des Todes

tation des heilbringenden Leidens und Sterbens Christi. Dies geschieht zunächst durch einen *Kreuzeshymnus*, dann aber in erster Linie durch die Betrachtung alttestamentlicher Texte, die tief in das Geheimnis des leidenden Gerechten, der Klage und des Umkehrrufes angesichts von Not und Bedrängnis und des vertrauensvollen Hoffens auf Gottes rettende Zuwendung hineinführen. Insbesondere sind die *Lamentationes*, Lesungen aus den Klageliedern des Propheten Jeremias, und die *Psalmen* 22, 69, 2, 4, 16 und 34 zu nennen. Aus der Vergegenwärtigung dieser Grunderfahrungen, die in ihrer Gestimmtheit Trauer mit Hoffnung verknüpfen, soll das Bekenntnis *Christus factus est* aus dem Philipperhymnus (vgl. Phil 2,8–9) vorbereitet werden. Durch diesen Anweg auf das Bekenntnis hin, und zusammen mit diesem als Höhepunkt der Feier, gibt die versammelte Gemeinde ihrem aktuellen Eingespanntsein in Trauer und Hoffnung Zeit, Raum und Stimme und deutet es im Blick auf das Kreuz; im *Durchstehen*²⁰ dieser Meditation findet sie gerade den Ort, an dem ihr Überhang an Vertrauen in das Rettende im unsäglichen Todesleid des Gottessohnes und in allem Leiden, das daran teilhat, in seiner ganzen Tragweite vernehmbar werden kann. Ohne dieses bewußte gemeinsame Eintauchen in die Mitte des Glaubens, wie sie sich vor dem Anbruch des Osterjubels offenbart und uns bedrängend berührt²¹, wird die Freude des Osterfestes mit seiner Botschaft der Auferstehung Gefahr laufen, aus Motiven gespeist zu werden, die sich nicht im Kern unseres christlichen Lebensentwurfs bündeln.

4. Ostervesper und Stundengebet in der Pentekoste

Als liturgischer Abschluß des Triduum Sacrum bietet sich die Feier einer Ostervesper mit entfaltetem Taufgedächtnis²² am Abend des Ostersonntages an. Dem Charakter des Tages entsprechend, soll sie rituell und musikalisch reich gestaltet sein und vor allem die Orgel mit einbeziehen.²³ Um dieser Feier einen besonderen Akzent zu verleihen, kann man nach dem ersten Psalm mit der gesamten Gottesdienstgemeinde

und erwartet mit Fasten und Gebet seine Auferstehung. Es wird sehr angeraten, die Lesehore und die Laudes mit der Gemeinde zu feiern. Wo dies unmöglich ist, soll ein Wortgottesdienst gehalten werden oder eine Andacht, die dem Geheimnis des Tages angepaßt ist“ (Nr. 73).

²⁰ Die entsprechende Körperhaltung des Stehens intensiviert den Charakter der Trauermetten. Der überlieferte Brauch, während des Gottesdienstes eine Anzahl von Kerzen (meist 15) der Reihe nach zu löschen – mit Ausnahme der „Christuskerze“, sei in diesem Zusammenhang genannt und empfohlen.

²¹ Kein Oster- und Auferstehungsjubel kann die hier aufbrechende Mitte noch irgendwo anders hin verlagern; vielmehr spiegelt und bezeugt er die paradoxe Fruchtbarkeit dieser Mitte und ihre Wahrheit als österliches Geheimnis von Rettung und Erlösung.

²² In der Fachliteratur wird die hier vorgeschlagene Form der Vesper *Taufvesper* genannt. Das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ schenkt der Ostervesper große Aufmerksamkeit: „Die Feier der Ostervesper („Tauf-Vesper“), in der man während des Psalmengesanges zum Taufbrunnen zieht, soll beibehalten werden, wo sie Brauch ist, und soll, wenn möglich, eingeführt werden, wo sie nicht besteht“ (Nr. 98). Der enge Zusammenhang zwischen dem Paschamysterium und dem Sakrament der Taufe ist für alle Gläubigen dringend zu erschließen, um in rechter Weise die Teilhabe des einzelnen Gläubigen am Grunddatum des christlichen Bekenntnisses vermitteln zu können.

²³ Es ist naheliegend, die im Gesangbuch *Gotteslob* angebotene *Vesper in der Osterzeit* (Nr. 234 und folgende) zur Gestaltung heranzuziehen.

oder mit einem Teil der Versammlung (Vorsteher, Ministranten, Kantoren . . .) eine Prozession zum Taufort vorsehen. Die brennende Osterkerze wird vorangetragen; während der Prozession wird gesungen oder musiziert. Am Taufort wird die Psalmodie fortgesetzt. Anschließend gedenkt die Versammlung betend und singend des Gnadengeschenktes der Taufe.²⁴ Der Vorsteher kann die Gemeinde mit Weihwasser besprengen. Danach begeben sich alle Mitfeiernden wieder auf ihre Plätze und setzen die Vesper mit der Lesung fort.²⁵

Über das Triduum Sacrum hinaus ist die gesamte Osterzeit bis Pfingsten als ausgezeichnete Zeit für gemeinschaftlich gefeiertes Stundengebet anzusehen. Besonders an den Sonntagen der Pentekoste, zu Christi Himmelfahrt und zu Pfingsten sollen österlich geprägte Vespere gefeiert werden, wobei der Zeit entsprechend das oben beschriebene Taufgedächtnis wiederholt werden kann.

Angeregt sei schließlich die regelmäßige Feier der Laudes mit der Gemeinde. Die Laudes im Gesangbuch *Gotteslob* (Nr. 673 und folgende) bietet sich wiederum als Grundmodell an.²⁶ Innerhalb der Pentekoste kann eventuell auch im Rahmen der Laudes – insbesondere dann, wenn sie in Verbindung mit der Messe gefeiert wird – ein Taufgedächtnis begangen werden. Unmittelbar nach der Eröffnung wird über dem Wasser ein Dankgebet gesprochen. Darauf folgt die Austeilung des Wassers an die Versammlung. Die Laudes wird mit dem Hymnus fortgesetzt.²⁷

Die Wiedergewinnung der Feier des Stundengebetes mit der Gemeinde – im Osterfestkreis und darüber hinaus – eröffnet Möglichkeiten gläubiger Lebensäußerung, die im Hinblick auf gegenwärtige pastorale und gesellschaftliche Herausforderungen zu starken und wirkungsvollen Signalen christlicher Welt- und Zeitgestaltung werden können. Es ist zu wünschen, daß immer mehr Gemeinden diese Möglichkeiten wahrnehmen.²⁸

Hilfsmittel und Literaturhinweise

Liturgische Bücher und Gestaltungshilfen

Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 3 Bde. Hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz [u. a.]. Einsiedeln – Freiburg – Regensburg – Wien – Salzburg – Linz 1978.

²⁴ Zu Herkunft und Geschichte dieses Taufgedächtnisses im Rahmen der Vesper vgl. G. FUCHS (s. Anm. 2) 114–116.

²⁵ Ein konkreter Gestaltungsvorschlag findet sich im Münchener Kantoral (s. Anm. 17) 149.

²⁶ Um dem liturgischen Proprium der Festzeiten gerecht zu werden, sollte man zusätzlich zu den im *Gotteslob* direkt gebotenen Varianten auch die Antiphonen wechseln. Eine Zusammenstellung aus dem Repertoire des *Gotteslobes* bietet G. FUCHS (s. Anm. 2) 66.

²⁷ Vgl. G. FUCHS, ebd. 68–71.

²⁸ Einige dieser Möglichkeiten seien angedeutet: – die überkonfessionelle, ökumenische Offenheit des Stundengebetes, – seine Bedeutung für die Gottesdienstpraxis in priesterlosen Gemeinden, – die Ansprechbarkeit junger Menschen für diese Form der Liturgie, – Stundengebet als verbindendes Gottesdienstgeschehen im Bemühen um Frieden, Versöhnung, Gerechtigkeit usw.

Kleines Stundenbuch. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachraumes. 4 Bde. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Einsiedeln – Freiburg – Regensburg – Wien – Salzburg – Linz 1982–1984.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Hg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Stuttgart 1975.

Werkbuch zum Gotteslob. Hg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch von J. Seuffert unter Mitwirkung von R. Berger, G. Duffrer und E. Quack. 9 Bde. Freiburg i. Br. 1975–1979.

Neues Werkbuch zum Gotteslob. Hg. J. Seuffert unter Mitarbeit von G. Duffrer und R. Berger. 4 Bde. Freiburg i. Br. 1990–1992.

Münchener Kantorale. Für die musikalische Gestaltung der Meßfeier. Lesejahr C. Erarbeitet von M. Eham unter Mitwirkung von R. Berger [u. a.]. Hg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising. Planegg 1991.

H. SCHÜTZEICHEL, Die musikalische Gestaltung des Stundengebetes. Eine Einführung mit Notenbeispielen an Hand des *Gotteslobes*. Regensburg 1987.

Chorsätze zum Gotteslob für gleiche Stimmen. Bd. 3: Laudes – Vesper – Komplet. Hg. vom Bischöflichen Institut für Kirchenmusik Mainz. Paderborn 1990.

Chorsätze zum Gotteslob für gemischte Stimmen. Heft 10 und 11: Vesperheft I und II. Hg. vom Bischöflichen Institut für Kirchenmusik Mainz. Paderborn 1982. 1989.

Vesperbuch zum Gotteslob. Hg. P. Nordhues – A. Wagner. Paderborn 1979.

Antiphonale zum Stundengebet. Hg. von den Liturgischen Instituten Trier – Salzburg – Zürich. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Freiburg i. Br. – Münsterschwarzach ²1979.

Trauermetten in der Karwoche. Auszug aus dem Antiphonale zum Stundengebet. Hg. von den Liturgischen Instituten Trier – Salzburg – Zürich. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Freiburg i. Br. – Münsterschwarzach ⁶1988.

Vesperale für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Auszug aus dem Antiphonale zum Stundengebet. Hg. von den Liturgischen Instituten Trier – Salzburg – Zürich. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Freiburg i. Br. – Münsterschwarzach 1989.

Kommt, laßt uns jubeln vor dem Herrn. Chorgebet des Volkes Gottes. Gesänge zu Tagzeitengebet und Eucharistiefeier. Hg. P. Arnold. Kevelaer 1989.

A. GERHARDS – R. RICHTER, Neue Vespergottesdienste. Ein Werkbuch. Freiburg i. Br. 1986.

Literaturhinweise

Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Hg. M. Klöckener – H. Rennings in Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier. Freiburg i. Br. 1989.

G. FUCHS, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern. Regensburg 1993.

P. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener. Freiburg i. Br. 1994.

Th. SCHNITZLER, Was das Stundengebet bedeutet. Hilfe zum geistlichen Neubeginn. Freiburg i. Br. 1980.

Liturgische Kommission für Österreich

Klarstellung über Meßbuchrevision

Im Namen der Liturgischen Kommission Österreichs stellte deren Vorsitzender, der Kärntner Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, am Ende ihrer Herbstkonferenz am 19. Oktober klar, daß es sich bei den in Gang befindlichen Arbeiten zu einer Revision des deutschen Meßbuches keineswegs um ein Werk von „Radikalreformern“ handelt, wie behauptet worden ist (vgl. Kathpress-Meldung vom 17. 8. 1994).

Dieser Vorgang ist im Gegenteil mit der Römischen Gottesdienstkongregation abgesprochen und wird von ihr begleitet. Es handelt sich dabei um ein gemeinsames Projekt der Liturgischen Kommissionen aller deutschsprachigen Länder, dessen Zwischenergebnisse jeweils den Bischofskonferenzen mitgeteilt werden. Alle Ergebnisse bedürfen deren Zustimmung und der Bestätigung durch die Römische Gottesdienstkongregation. Die Formulierung der Gebetstexte des Meßbuches hat besondere Bedeutung, weil sie für viele Christen die fast einzige „Schule des Gebetes“ sind. Auch kleinere Veränderungen im Aufbau der Meßliturgie wurden von vielen Seiten, auch von Bischöfen, mehrfach gewünscht. So die Verlegung des Friedensgrußes aus der die Feier störenden Nachbarschaft zum Kommunionempfang an eine andere Stelle.

Seitens der Liturgischen Kommission wird erläutert, daß mit dem Beschluß, die Volkssprachen als Liturgiesprachen zuzulassen, das Zweite Vatikanische Konzil eine Entscheidung getroffen hat, die für die Dauer der Gültigkeit liturgischer Bücher von weitreichender Bedeutung ist. Während das Missale Papst Pauls V. nach dem Konzil von Trient 400 Jahre lang im großen und ganzen unverändert geblieben ist, muß ein volkssprachiges Meßbuch von Zeit zu Zeit darauf untersucht werden, ob es in seiner Sprachgestalt, aber auch in den Details der Feierform seiner Aufgabe noch gerecht wird. Erfahrungen mit den diözesanen Gebet- und Gesangbüchern zeigen, daß jeweils nach einem Zeitraum von 25 bis 30 Jahren eine Überarbeitung ansteht. Die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes haben nach dem Konzil die „Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (IAG) geschaffen, die zunächst für die Übersetzung und Anpassung der lateinischen Bücher zu sorgen hatte. Die Entscheidung darüber liegt in Form der Approbation (Zustimmung) bei den Bischöfen und der Konfirmierung (Bestätigung) bei der zuständigen römischen Kongregation.

Damit volkssprachige liturgische Bücher „Werkzeug“ für eine lebendige Feier bleiben, bedürfen sie einer Weiterentwicklung. So wurde im Jahr 1988 von der IAG die „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“ eingesetzt, um längerfristig die Erfahrungen mit dem Meßbuch zu sammeln und zu sichten, eventuelle Schwachstellen aufzudecken und zu prüfen, wie gegebenenfalls einer würdigen und fruchtbaren Feier noch besser gedient wäre.

In dieser Studienkommission arbeiten rund 70 Fachleute für Liturgie, Pastoral und deutsche Sprache aus dem ganzen Sprachgebiet in sieben Arbeitsgruppen. Deren Ergebnisse gehen an die IAG, die ihrerseits den Bischöfen darüber berichtet. Teile davon werden – etwa in liturgischen Fachzeitschriften – auch der Öffentlichkeit vorgestellt, damit ein möglichst breiter Kreis dazu Stellung nehmen und eigene Ideen, Vorstellun-

gen und Wünsche äußern kann. Auch soll auf diese Weise Art und Umfang möglicher Verbesserungen deutlich werden, damit unsachlichen Spekulationen über allzu weitgehende Reformen der Boden entzogen wird. Unter Bischöfen wie unter Fachleuten besteht kein Zweifel darüber, daß das Meßbuch von 1975 zunächst angenommen und in die Praxis umgesetzt werden muß, bevor daran Änderungen vorgenommen werden können. Einig ist man sich freilich auch darin, daß Verbesserungen möglich und notwendig sind. Insbesondere hinsichtlich der Gebetssprache gibt es zahlreiche Wünsche aus der Praxis. Die Erfahrungen zeigen, daß nur die Übersetzung aus dem Lateinischen nicht ausreicht, besonders weil heute das liturgische Gebet nicht mehr eingebettet ist in eine breite Gebetskultur, sondern für viele Christen die fast einzige Gelegenheit ist, bei der sie im Beten angeleitet werden. Auch im Ablauf der Meßfeier gibt es Stellen, die als schwierig empfunden werden, etwa wenn in der Eröffnung zu viele Elemente aufeinander folgen oder wenn das Hochgebet als eigentlicher Höhepunkt der Feier gefühlsmäßig zu einem Tiefpunkt gerät.

Die Arbeit der Studienkommission ist so angelegt, daß in etwa sechs bis acht Jahren mit einem Abschluß zu rechnen ist – nicht in Gestalt eines revolutionär neuen Buches, sondern in Form einer auf einem breiten Konsens aller Verantwortlichen ruhenden Fortschreibung des heutigen Meßbuches.

Neu . . .

DIE EIGENFEIERN DER ÖSTERREICHISCHEN DIÖZESEN MESSBUCH UND MESSLEKTIONAR

Die langersehnte Neuauflage des Meßbuches und des Meßlektionars der Eigenfeiern der österreichischen Diözesen liegt nun vor. Wie bei der 1. Auflage (1976) werden auch diesmal die Eigenfeiern aller Diözesen Österreichs gemeinsam herausgegeben.

MESSBUCH:

Ein eigenes Meßbuch in Größe und Gestaltung des Meßbuches für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, der authentischen Ausgabe für den liturgischen Gebrauch (49 Seiten, 21 mal 25 cm).

Das Meßbuch enthält für jeden Gedenktag der Eigenkalender der österreichischen Diözesen ein gesamtes Meßformular. Die Eigentexte der einzelnen Gedenktage sind mit ausgewählten Texten aus dem jeweiligen Commune-Formular des deutschen Meßbuchs ergänzt.

Da dieser Faszikel infolge seines Umfangs nicht in die authentische Ausgabe des deutschen Meßbuches eingelegt werden kann, wurde er in Ergänzung zu dieser Ausgabe als eigenes Buch gestaltet.

MESSLEKTIONAR:

Ein eigenes Lektionar in Größe und Gestaltung des (neuen) Meßlektionars für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, der authentischen Ausgabe für den liturgischen Gebrauch (144 Seiten, 20 mal 28,5 cm).

Das Meßlektionar enthält für jeden Gedenktag der Eigenkalender der österreichischen Diözesen die vollständigen Auswahl-Texte (Lesungen, Antwortpsalm, Ruf vor dem Evangelium und Evangelium).

Da auch das Meßlektionar infolge seines Umfangs nicht in das deutsche Meßlektionar eingelegt werden kann, wurde es als eigenes Buch gestaltet.

Eigenfeiern der österreichischen Diözesen,
Meßbuch und Meßlektionar: öS 585,-
Meßbuch: öS 293,-; Meßlektionar: öS 302,-

Bestellungen nehmen entgegen:
Österreichisches Liturgisches Institut
Postfach 113, A-5010 Salzburg,
Tel. (0 66 2) 84 45 76-84, Fax (0 66 2) 84 45 76-84

oder:
Behelfsdienst des Pastoralamtes
der einzelnen österreichischen Diözesen.

Jetzt erschienen:

Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes:

Das neue Pontifikale wurde von der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (IAG) erarbeitet, von den zuständigen Bischofskonferenzen und Bischöfen 1992 approbiert und durch den Apostolischen Stuhl konfirmiert. Das neue Pontifikale erscheint in vier Bänden und zwei Ausgaben: einer Altar- und einer Handausgabe.

Die **Altarausgabe**, die für den liturgischen Gebrauch bestimmt ist, wird herausgegeben von der „Ständigen Kommission“ und ist nur über die jeweiligen Liturgischen Institute (Trier – Salzburg – Zürich) zu beziehen.

**Band I: DIE WEIHE DES BISCHOFES, DER PRIESTER UND DER DIAKONE
Anhang: AUFNAHME UNTER DIE KANDIDATEN
FÜR DAS WEIHESAKRAMENT**

*Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, 270 Seiten, 24,0 × 33,5 cm:
öS 1700,-; DM 220,-; sFr 220,-.*

**Band II: DIE WEIHE DES ABTES UND DER ÄBTISSIN.
DIE JUNGFRAUENWEIHE**

*Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, ca. 180 Seiten, 24,0 × 33,5 cm:
öS 1150,-; DM 148,-; sFr 148,-.*

**Band III: DIE BEAUFTRAGUNG DER LEKTOREN UND DER AKOLYTHEN.
AUFNAHME UNTER DIE KANDIDATEN FÜR DAS WEIHESAKRAMENT**

*Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, 40 Seiten, 24,0 × 33,5 cm: öS 490,-;
DM 63,-; sFr 63,-.*

**Band IV: DIE WEIHE DER KIRCHE UND DES ALTARES.
DIE WEIHE DER ÖLE.**

*Kunstleder, rot, 2 Zeichenbänder, Goldprägung, ca. 250 Seiten, 24,0 × 33,5 cm:
öS 1380,-; DM 178,-; sFr 178,-.*

MESSTEXTE FÜR DIE WEIHEN

Die neue Ordinationsliturgie enthält auch eigene Meßtexte für die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Diese Texte sind zusammen mit den Hochgebeten I–IV in einem eigenen Heft zusammengefaßt.

Broschiert, 107 Seiten: öS 530,-; DM 68,-; sFr 68,-.

Die Altarausgaben können nur bestellt werden:

In Deutschland: Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.

Tel.: 0 65 1/94 8 08-0, Fax: 0 65 1/94 8 08-33

In Österreich: Österreichisches Liturgisches Institut, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Tel.: 0 66 2/84 45 76-84, Fax: 0 66 2/84 45 76-80

In der Schweiz: Liturgisches Institut, Hirschengraben 72, CH-8001 Zürich.

Tel.: 01/25 21 630

Die **Handausgabe** ist nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt, sondern dient dem Studium, der Unterweisung und der Vorbereitung. Sie enthält die offiziellen Texte in der Originalfassung und außerdem pastoralliturgische Hinweise für die Gestaltung der Feiern. Die einzelnen Bände entsprechen inhaltlich den Bänden der Altarausgabe.

Die Handausgabe wird herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich und erscheint im Herder Verlag, Freiburg i. Breisgau.

Die Handausgabe ist nur über den **Buchhandel** zu beziehen.

