N12<508736384 021

UB Tübingen

Uni Tübingen

ISSN 0017-9620

heiliger dienst

49.50
1995. 1

1
1995

49. Jahrgang

Herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut,
Erzabtei St. Peter, Salzburg – Österreich

Dokumentation des Symposions
JUGENDLICHE IN DER LITURGIE;
veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
17. und 18.10.1994, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Wort zu diesem Heft 1

Diözesanbischof Egon Kapellari
Wort zur Eröffnung des Symposions 3

Hans Schrei
Erfahrungen Jugendlicher mit der Sonntagsmesse 4

Christian Friesl
Tausend Leben könnt' ich leben
Werthaltungen und Lebensstile österreichischer Jugendlicher 7

Christian Friesl
Die postchristliche Jugend
Herausforderung für Kirche, Gemeinde und Liturgie 19

Ilse Kögler
Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher 28

Josef Habringer
Spielregeln der Liturgie im Hinblick auf die Musik 36

Erfahrungsberichte aus den Arbeitsgruppen und Workshops:

Wilhelm Krautwaschl
Rituale im Gottesdienst 42

Josef Griesbeck
Verschiedene Gottesdienstformen 44

Nadja Baumgartner
Weniger ist oft mehr 46

Josef Etzelsdorfer
Predigt 46

Gertraud Pichler
Liturgischer Tanz 47

Sr. Consulata Supper
Der Tanz in der Liturgie 49

Christoph Mühlthaler
Spannungsfeld: Organist – Kirchenchor – Jugendgruppe 51

Wilhelm Krautwaschl – Philipp Harnoncourt
Schlußgespräch 53

Literatur zu „Jugendliche in der Liturgie" 56

Buchbesprechungen 58
Büchereingänge 60

209145 UB Tübingen
11. APR. 1995

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Diözesanbischof Dr. Egon KAPELLARI, Mariannengasse 2, A-9010 Klagenfurt.
Nadja BAUMGARTNER, Viktringer Ring 26, A-9020 Klagenfurt.
Josef ETZELSDORFER, Friedhofweg 1, A-4223 Katzdorf.
Univ.-Ass. Mag. Christian FRIESL, Schottenring 21, A-1010 Wien.
Josef GRIESBECK, Haydnstraße 15, D-84503 Altötting.
Mag. Josef HABRINGER, Kapuzinerstraße 14, A-4021 Linz.
Univ.-Prof. Dr. Philipp HARNONCOURT, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Univ.-Ass. Dr. Ilse KÖGLER, Schottenring 21, A-1010 Wien.
Kaplan Dr. Wilhelm KRAUTWASCHL, Kirchgasse 8, A-8720 Knittelfeld.
Mag. Christoph MÜHLTHALER, Waaggasse 18, A-9013 Klagenfurt.
Mag. Gertraud PICHLER, Haunspergstr. 86/23, A-5020 Salzburg.
Pfarrer Mag. Johann SCHREI, Kirchengasse 8, A-8720 Knittelfeld.
Sr. Consulata SUPPER, Theresianum, A-7000 Eisenstadt.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 70,–, DM 10,–, sfr 9,–. Jahresabonnement: öS 250,–, DM 37,–, sfr 35,– (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: Österreichisches Liturgisches Institut, 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: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 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.

theol

heiliger dienst

49. Jahrgang – 1995

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 49. Jahrganges 1995

BEITRÄGE

	Heft	Seite
Christian Friesl Tausend Leben könnt' ich leben. Werthaltungen und Lebensstile österreichischer Jugendlicher	1	7
Christian Friesl Die postchristliche Jugend. Herausforderung für Kirche, Gemeinde und Liturgie	1	19
Ilse Kögler Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher	1	28
Josef Habringer Spielregeln der Liturgie im Hinblick auf die Musik	1	36
Hans Bernhard Meyer SJ Seminar: Tanz in der Liturgie. Eine Dokumentation	2	66
Y. Sumandiyo Hadi – H. B. Meyer – K.-E. Prier Leitlinien zum liturgischen Tanz. Antrag an die indonesische Bischofskonferenz	2	83
Sabine Felbecker Prozession als Weg der Hoffnung	2	91
Frank Walz Liturgie als Therapie? Der Gottesdienst als Ort des Heils und der Heilung	2	98
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz „Esset das Lamm schnell . . ." Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst	2	106
Franz Kohlschein Feststellung eines Defizits – Zur Gestaltbeschreibung der Eucharistie im „Katechismus der Katholischen Kirche"	2	111
Paul Weß Was gehört zur Liturgie? Eine Anfrage an das Liturgieverständnis des „Katechismus der Katholischen Kirche"	2	117
Peter Hofrichter Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens" – Eucharistie ohne Einsetzungsbericht?	3	143
Silvia Hell Weltgebetstag der Frauen	3	156
Margit Moser Bericht aus der ökumenischen Arbeit in der Erzdiözese Salzburg	3	163
Jakob Baumgartner „Auch den Toten versage nicht deine Liebe!" (Sir 7,33) Pastoralliturgische Überlegungen zum Totengedenken	3	174
Jacques Berthier – ein Diener der liturgischen Musik Der Komponist der „Taizé-Gesänge" im Gespräch mit Pierre Faure und Didier Rimaud	3	188
Albert Gerhards „Liturgie feiern mit Menschen von heute". Perspektiven der Liturgieerneuerung	4	217
Walter Kirchschläger Zur Frage der Gottesdienstgemeinschaft. Biblische Perspektiven	4	227
Dominik Daschner OPraem Wann ist Weihnachten? Die Weihnachtszeit in den liturgischen Büchern und im Bewußtsein von Kirche und Öffentlichkeit	4	244

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Hans Schrei Erfahrungen Jugendlicher mit der Sonntagsmesse	1	4
Wilhelm Krautwaschl Rituale im Gottesdienst	1	42
Josef Griesbeck Verschiedene Gottesdienstformen	1	44
Nadja Baumgartner Weniger ist oft mehr	1	46
Josef Etzelsdorfer Predigt	1	46
Gertraud Pichler Liturgischer Tanz	1	47
Sr. Consulata Supper Der Tanz in der Liturgie	1	49
Christoph Mühlthaler Spannungsfeld: Organist – Kirchenchor – Jugendgruppe	1	51
Wilhelm Krautwaschl – Philipp Harnoncourt Schlußgespräch	1	53

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4737

Albert Scalet
Literatur zu „Jugendliche in der Liturgie" 1 56

Winfried Bachler OSB
Erzabt Franz Bachler OSB – zum 80. Geburtstag 2 63

Abtpräses Clemens Lashofer OSB
Auszug aus der Ansprache beim Festgottesdienst 2 65

Andreas Heinz
Liturgisches Sonntagslob. Texte aus der maronitischen Eucharistiefeier 3 153

Liturgische Kommission für Österreich und Gemischt-Katholisch-Evangelische Kommission
Merkblatt zur Vorbereitung ökumenischer Segensfeiern für öffentliche Einrichtungen 3 169

Anton Kalkbrenner
Norbert Höslinger – ein jugendlicher Fünfundsechziger 4 215

Weihbischof Paul Consbruch
Taufe – Firmung – Trauung – Beerdigung 4 237

Rupert Berger
Bericht aus einem Pfarrverband 4 238

P. Bernhard Frei
Ein gut verpacktes Ostergeschenk, das es noch zu öffnen gilt
Beobachtungen zur Situation der Beichtpraxis heute 4 240

Hans Hollerweger
Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet 1 257

AUS DER PRAXIS – FÜR DIE PRAXIS

Josef Rafael Kleiner
Modell eines ökumenischen Gottesdienstes 3 171

BUCHBESPRECHUNGEN

Schott-Meßbuch. Marienmessen.
(Mag. Albert Thaddäus Esterbauer) 1 58
Jeggle-Merz – R. *Sauer* – A. *Schwenzer* (Hg.), Gottesdienst feiern mit Kindern.
(Mag. Frank Walz) 1 59
K. *Richter* – M. *Probst* – H. *Plock* (Hg.), Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer.
(Mag. P. Franz Lauterbacher OSB) 1 59
H.-Ch. *Schmidt-Lauber* – K. H. *Bieritz* (Hg.), Handbuch der Liturgik.
(Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch) 2 130
R. *Messner* – E. *Nagel* – R. *Pacik* (Hg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie.
(Dr. Robert Wentz) 2 133
Gottes Volk – neu gekleidet. Ein Versuch.
(Mag. Edith M. Prieler) 2 136
D. *Cremer*, Bin ich ein Mauerblümchen, Herr? Gebete durch die Blume – heiter, sanft und sonnig.
(Mag. P. Winfried Bachler OSB) 2 138
F. *Fuchs*, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern.
(Mag. P. Franz Lauterbacher OSB) 2 139
N. *Kellar* – J. *Wirth*, Gemeinschaft im Glauben. Kleingruppen, Zellgruppen, Hauskreise.
(Mag. P. Franz Lauterbacher OSB) 2 139
A. *Jilek*, Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier.
(Univ.-Doz. Dr. Reinhard Meßner) 3 204
M. *Probst* – K. *Richter*, Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für die Praxis.
(Mag. Albert Thaddäus Esterbauer) 3 207
Himmel auf Erden. Gottesdienst und Leben im orthodoxen Rußland.
(Univ.-Doz. Dr. Reinhard Meßner) 3 208
R. *Schnackenburg*, Freundschaft mit Jesus.
(Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner) 3 209
H. *Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten.
(Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner) 3 210
Cibus meus voluntas Dei. Festschrift für Erzabt Franz Bachler OSB zum 80. Geburtstag.
(Dr. Rudolf Schwarzenberger) 4 263
F. *Frühmorgen*, Bischof und Bistum – Bischof und Presbyterium.
(Dr. Agid Höllwerth) 4 263
E. *Kapellari*, Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst.
(P. Korbinian Birnbacher OSB) 4 264
A. *Seeberger* (Hg.), Hausgenossen Gottes und Mitbürger der Heiligen. Heiligengottesdienste I.
(Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner) 4 265
A. *Seeberger* (Hg.), Anteil am Erbe der Heiligen. Heiligengottesdienste II.
(Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner) 4 266
M. *Ebner* – S. *Mai*, Der zweite Himmel. Fronleichnams- und Bittprozessionen.
(Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner) 4 266

AUTORINNEN und AUTOREN

B a c h l e r, Mag. P. Winfried, Salzburg
Erzabt Franz Bachler OSB – zum 80. Geburtstag 2 63
B a u m g a r t n e r, Prof. Dr. Jakob, Immensee
„Auch den Toten versage nicht deine Liebe!" (Sir 7,33) 3 174
B a u m g a r t n e r Nadja, Klagenfurt
Weniger ist oft mehr 1 46

Berger, Pfarrer Dr. Rupert, Bad Tölz
Bericht aus einem Pfarrverband 4 238
Birnbacher, P. Korbinian, Salzburg
Buchbesprechung: E. Kapellari, Und haben fast die Sprache verloren 4 264
Consbruch, Weihbischof Paul, Paderborn
Taufe – Firmung – Trauung – Beerdigung. 4 237
Daschner, P. Dr. Dominik, Regensburg
Wann ist Weihnachten? 4 244
Esterbauer, Mag. Albert Thaddäus, Salzburg
Buchbesprechung: Schott-Meßbuch. Marienmessen 1 58
Buchbesprechung: M. Probst – K. Richter, Die kirchliche Trauung 3 207
Etzelsdorfer Josef, Katzdorf
Predigt 1 46
Felbecker, Dr. Sabine, Bochum
Prozession als Weg der Hoffnung 2 91
Frei, P. Bernhard, Bozen
Ein gut verpacktes Ostergeschenk, das es noch zu öffnen gilt 4 240
Friesl, Univ.-Ass. Mag. Christian, Wien
Tausend Leben könnt' ich leben. Werthaltungen und Lebensstile österr. Jugendlicher 1 7
Die postchristliche Jugend. Herausforderung für Kirche, Gemeinde und Liturgie 1 19
Gerhards, Prof. Dr. Albert, Bonn
„Liturgie feiern mit Menschen von heute". Perspektiven der Liturgieerneuerung 4 217
Gerl-Falkovitz, Prof. Dr. Hanna-Barbara, Dresden
„Esset das Lamm schnell ..." Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst 2 106
Griesbeck Josef, Altötting
Verschiedene Gottesdienstformen 1 44
Habringer, Mag. Josef, Linz
Spielregeln der Liturgie im Hinblick auf die Musik 1 36
Harnoncourt, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz
Schlußgespräch 1 53
Heinz, Prof. Dr. Andreas, Trier
Liturgisches Sonntagslob. Texte aus der maronitischen Eucharistiefeier 3 153
Hell, Dr. Silvia, Innsbruck
Weltgebetstag der Frauen 3 156
Hofrichter, Univ.-Prof. DDr. Peter, Salzburg
Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens" 3 143
Hollerweger, Univ.-Prof. Dr. Hans, Linz
Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet 4 257
Kalkbrenner, Mag. Anton, Klosterneuburg
Norbert Höslinger – ein jugendlicher Fünfundsechziger 4 215
Kapellari, Diözesanbischof Dr. Egon, Klagenfurt
Wort zur Eröffnung des Symposions 1 3
Kirchschläger, Prof. Dr. Walter, Kastanienbaum
Zur Frage der Gottesdienstgemeinschaft. Biblische Perspektiven 4 227
Kleiner, Prof. Dr. Josef Rafael, Brilon
Modell eines ökumenischen Gottesdienstes 3 171
Kögler, Univ.-Ass. Dr. Ilse, Wien
Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher 1 28
Kohlschein, Prof. Dr. Franz, Bamberg
Feststellung eines Defizits – Zur Gestaltbeschreibung der Eucharistie 2 111
Krautwaschl, Kaplan Dr. Wilhelm, Knittelfeld
Rituale im Gottesdienst 1 42
Schlußgespräch 1 53
Lashofer, Abtpräses Dr. Clemens
Auszug aus der Ansprache beim Festgottesdienst 2 65
Meßner, Univ.-Doz. Dr. Reinhard, Innsbruck
Buchbesprechung: A. Jilek, Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier 3 204
Meyer, Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard, Innsbruck
Seminar: Tanz in der Liturgie. eine Dokumentation 2 66
Leitlinien zum liturgischen Tanz. Antrag an die indonesische Bischofskonferenz 2 83
Moser, Mag. Margit, Salzburg
Bericht aus der ökumenischen Arbeit in der Erzdiözese Salzburg 3 163
Mühlthaler, Mag. Christoph, Klagenfurt
Spannungsfeld: Organist – Kirchenchor – Jugendgruppe 1 51
Nikolasch, Univ.-Prof. Dr. Franz, Salzburg
Buchbesprechung: H.-Ch. Schmidt-Lauber – K. H. Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik 2 130
Pichler, Mag. Gertraud, Salzburg
Liturgischer Tanz 1 47
Prieler, Mag. Edith M., Graz
Buchbesprechung: Gottes Volk – neu gekleidet. Ein Versuch 2 136
Schrei, Pfarrer Mag. Johann, Knittelfeld
Erfahrungen Jugendlicher mit der Sonntagsmesse 1 4
Supper, Sr. Consulata, Eisenstadt
Der Tanz in der Liturgie 1 49
Walz, Univ.-Ass. Mag. Frank, Salzburg
Liturgie als Therapie? Der Gottesdienst als Ort des Heils und der Heilung 2 98
Buchbesprechung: Jeggle-Merz [u. a.] (Hg.), Gottesdienst feiern mit Kindern 1 59
Wentz, Dr. Robert, Salzburg
Buchbesprechung: R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik (Hg.), Bewahren und Erneuern 2 133
Weß, Pfarrer Univ.-Doz. DDr. Paul, Wien
Was gehört zur Liturgie? 2 117

Wort zu diesem Heft

Die Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) hatte ihr Symposion vom 17. bis 18. Oktober 1994 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg, unter das Thema „Jugendliche in der Liturgie" gestellt. Den Veranstaltern lag viel daran, daß dieses Symposion nicht bloß Beiträge *über* Jugendliche bieten sollte, sondern vor allem auf eine gemeinsame Begegnung *mit* jungen Menschen in Gesprächen, Workshops und im gottesdienstlichen Feiern ausgerichtet war.

Im „Wort zur Eröffnung des Symposions" macht Bischof Egon Kapellari auf die facettenreichen religiösen Neuaufbrüche aufmerksam, die weltweit zu beobachten sind. Wie diese Erfahrungen auf dem Hintergrund einer ständig abnehmenden Teilnahme vor allem Jugendlicher am sonntäglichen Gemeindegottesdienst zu deuten sind, dazu sollte das Symposion einen Beitrag leisten und erste Schritte tun, die diese Situation verbessern könnten.

Als Einstimmung auf die Tagung stellten Pfarrer Hans Schrei und Jugendliche aus der Steiermark eine Umfrage der Katholischen Jugend in der Steiermark zum Thema „Jugend und Liturgie" vor, die 1990 unter 1700 Jugendlichen durchgeführt wurde. Die teilweise sehr persönlichen Aussagen Jugendlicher über ihr Verhältnis zum Gottesdienst und einige Ergebnisse der Umfrage werden an dieser Stelle dokumentiert.

Christian Friesl, Assistent am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik in Wien, untersucht in seinem Beitrag „Tausend Leben könnt' ich leben" anhand soziologischer Studien die „Werthaltungen und Lebensstile österreichischer Jugendlicher in der modernen Gesellschaft" (Untertitel). Wie der Haupttitel bereits erkennen läßt, zeigt Friesl die Vielschichtigkeit einer „widersprüchlichen Jugendgeneration" auf, die sich nicht einfach auf Schlagworte wie „*die* Jugendlichen" vereinfachen läßt. Wenn die Kirche dieser Generation nicht unverständlich bleiben will, so gelte es heute vielleicht mehr denn je, mit viel Einfühlungsvermögen und einem offenen Herzen Brücken in die „Welt der Jugendlichen" zu schlagen.

In seinem zweiten Referat „Die postchristliche Jugend – Herausforderungen für Kirche, Gemeinde und Liturgie" analysiert Friesl das problemgeladene Verhältnis von Jugend und Religion. Angesichts der „verstopften Tradierungskanäle", die die religiöse Sprache und ihre Symbole für die junge Generation immer unverständlicher erscheinen lassen, ist die Kirche in ihrer „Kommunikationskompetenz" herausgefordert. Friesl betont in diesem Zusammenhang die pädagogische Bedeutung der Beziehung: Persönlich engagierte Begleiter werden von vielen Jugendlichen sicher mehr geschätzt als „Oberlehrer, Prediger und Moralapostel".

Der Bedeutung der Rockmusik für die Lebenswelt Jugendlicher geht Ilse Kögler, Assistentin am Institut für Religionspädagogik und Katechetik in Wien, nach. In ihrem Artikel „Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher" weist sie darauf hin, daß es der Rockmusik offensichtlich in stärkerem Ausmaß als der Liturgie gelingt, einen lebendigen Bezug zur Erfahrungswelt junger Menschen herzustellen.

Auf dem Hintergrund dessen, was Liturgie meint und welche Prinzipien für sie Geltung haben, stellt Josef Habringer, Linz, zehn „Spielregeln der Liturgie im Hinblick auf die Mu-

sik" vor. Das Gelingen liturgischer Feiern hänge aber nicht bloß von der gewissenhaften Vorbereitung und vom Einhalten bestimmter Regeln ab, wie Habringer betont, sondern sehr wesentlich auch vom pastoralen Umfeld. So haben etwa die Jugendchöre besondere Bedeutung für die Jugendpastoral in einer Gemeinde, weil Jugendliche dort Gemeinschaft erfahren können.

Die Erfahrungsberichte aus den Arbeitsgruppen und Workshops bieten einen Einblick in die thematische Vielfalt des Symposions.

Wilhelm Krautwaschl, Kaplan in Knittelfeld, erörtert mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Workshop „Rituale im Gottesdienst" innere Gesetzmäßigkeiten und Abläufe in liturgischen Feiern.

Von einer „Liturgischen Nacht", von „Frühschichten" bis hin zur traditionellen Wallfahrt reicht die Thematik des von Josef Griesbeck, Altötting, geleiteten Workshops „Verschiedene Gottesdienstformen".

Nadja Baumgartner aus Klagenfurt erzählt von ihren Eindrücken in jener „bunt zusammengewürfelten Gruppe", die am Workshop „Experimente im Gottesdienst" teilnahm. Besonders beeindruckt zeigt sie sich von der Erkenntnis, daß der Gottesdienst wegen seiner Fülle verschiedenster Elemente psychologisch oft eine Überforderung darstellt und deshalb „weniger oft mehr ist".

Josef Etzelsdorfer berichtet aus dem Workshop „Predigt" von den Anforderungen an die heutige Verkündigung, besonders im Hinblick auf die junge Generation.

Zwei Arbeitsgruppen bzw. Workshops beschäftigten sich mit dem „Tanz in der Liturgie". Gertraud Pichler, Salzburg, zeigt erste Schritte auf, wie Tanz und Liturgie sinnvoll verbunden werden können, während Sr. Consulata Supper, Eisenstadt, konkrete Anregungen für die Praxis gibt.

Christoph Mühlthaler, Klagenfurt, faßt wichtige Aussagen aus dem Workshop „Spannungsfeld: Organist – Kirchenchor – Jugendgruppe" zusammen und gibt Hinweise, wie man diesen Spannungen wirkungsvoll begegnen kann.

Im Schlußgespräch, das von Wilhelm Krautwaschl und Philipp Harnoncourt geleitet wurde, wird die Diskussion im Plenum zusammengefaßt bzw. in Auszügen widergegeben.

Abschließend bleibt zu hoffen, daß die Dokumentation des Symposions den im pastoralen Bereich und in der Liturgie Tätigen sowie vielen Jugendlichen neue Impulse für ein segensreiches Miteinander gibt.

Die Schriftleitung

Diözesanbischof Egon Kapellari

Wort zur Eröffnung des Symposions

Romano Guardini hat 1964 in einem Brief an den Liturgischen Kongreß in Mainz die grundsätzliche Frage gestellt, ob der Mensch von heute überhaupt noch liturgiefähig sei. Dahinter stand die Frage, ob dieser Mensch typischerweise noch religionsfähig sei. Das Grundgefühl der damaligen Zeit war die Vermutung, daß Religion vom Absterben bedroht sei. Diese Meinung wurde besonders durch den damals sehr mächtigen Marxismus bestärkt. Heute ist Religion im weitesten Wortsinn weltweit wieder wach und stark geworden. Man denke beispielsweise an den Islam oder an die oft freilich recht unbestimmte und nicht auf einen persönlichen Gott bezogene „Neue Religiosität" im globalen Norden.

Dieser religiöse Aufschwung kommt freilich nicht ohne weiteres den christlichen Kirchen zugute, ausgenommen Ländern der Dritten Welt.

Das Verhältnis der Jugend zur Kirche ist so etwas wie eine Nagelprobe für die geistliche Kraft der Kirche. In Österreich und in ganz Mittel- und Westeuropa haben wir diesbezüglich bekanntlich viele Probleme. Jugendliche versammeln sich in großer Zahl zu säkularisierten Liturgien wie Sport- und Musikfeste. Sehr viele junge Christen kommen auch zu kirchlichen Großliturgien mit dem Papst oder mit den Brüdern von Taizé. Eine Million junger Leute hat sich vor drei Jahren zum Weltjugendtreffen in Tschenstochau versammelt, mehrere hunderttausend im Vorjahr ebenfalls zu einem Weltjugendtreffen in Denver/USA. Zu den Gebetstreffen der Brüdergemeinschaft von Taizé haben sich in Wien vor zwei Jahren ebenfalls mehr als hunderttausend junge Leute eingefunden. Neben den Großliturgien gibt es sehr viele Zusammenkünfte von Kleingruppen mit paraliturgischem Charakter, geprägt durch Gebet und Musik. Diese großen und kleinen Treffen haben eines gemeinsam: sie geschehen nur sporadisch. Junge Christen verweigern sich also in allergrößter Mehrheit der regelmäßigen Teilnahme am Sonntagsgottesdienst. Sie lassen dabei die Christen anderer Lebensalter allein.

Das Symposium „Jugendliche in der Liturgie" sollte uns helfen, die Gründe dafür besser zu erkennen und einige Schritte zu tun, damit sich da etwas ändert. Ein solches Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich war längst schon fällig, und ich danke allen, die es vorbereitet haben und gestalten werden.

Ich begrüße alle daran Teilnehmenden, auch im Namen der Österreichischen Bischofskonferenz.

Hans Schrei, Knittelfeld (Steiermark)

Erfahrungen Jugendlicher mit der Sonntagsmesse

Die Katholische Jugend in der Steiermark hat im Herbst 1990 einen Arbeitskreis „Jugendgemäße Verkündigung" gegründet. Dieser Arbeitskreis hat – mit Hilfe von vielen Religionslehrerinnen und Religionslehrern, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten sowie Priestern – im Frühjahr 1991 eine Umfrage unter 1700 Jugendlichen (Schülerinnen und Schülern, Studierenden und Lehrlingen) in der Steiermark im Alter von 15 bis 20 Jahren durchgeführt. Der Titel der Umfrage lautete „Jugendliche und Gottesdienst".[1] Die Umfrage bestand aus fünf Fragen, hatte aber keine vorgegebenen Antworten zum Ankreuzen; vielmehr wurden die Jugendlichen gebeten, selbst konkrete Antworten zu geben, was die Auswertung natürlich erschwert hat. Wir haben versucht, die Antworten zusammenzufassen, und diese Auswertung hat uns sehr viel Mut und Hoffnung gegeben. Es sind Wünsche für die Sonntagsmesse formuliert worden, die – bis auf ganz wenige Ausnahmen – eigentlich sofort umsetzbar wären. Das sollte zum Nachdenken anregen.

Das Thema Musik hat bei der Umfrage einen sehr großen Raum eingenommen. An zweiter Stelle stand die Person des Priesters, sein Handeln und seine Predigt.

Teilnahme am Gottesdienst

Von den Jugendlichen, die aus der Stadt kommen, gaben 14 % an, immer am Gemeindegottesdienst teilzunehmen. 18 % nehmen einmal monatlich an der Sonntagsmesse teil, 51 % zwei- bis viermal jährlich und 17 % nie.

21 % der Jugendlichen, die auf dem Land wohnen, feiern die Messe immer mit. Einmal monatlich tun dies 42 %, während 48 % zwei- bis viermal jährlich und 8 % nie am Gottesdienst ihrer Gemeinde teilnehmen.

Fünf Fragen und exemplarische Antworten Jugendlicher aus dem Dekanat Knittelfeld

1. Frage: „Ich besuche den Gottesdienst, weil . . ."

EVA: „Weil ich Gemeinschaft erleben möchte, weil ich mit den anderen Jugendlichen und Erwachsenen beten und singen möchte, und weil es für mich einen neuen Anfang der Woche bedeutet, aus dem ich Kraft schöpfen kann."

Einige Aussagen von Jugendlichen, die nicht zum Gottesdienst gehen: Sie finden den Gottesdienst langweilig, er hat für sie keinen Sinn, er ist veraltet.

[1] Die Umfrage ist veröffentlicht in: Jugend und Liturgie. Ein Symposium zu den Ergebnissen der steirischen Umfrage „Jugendliche und Gottesdienst". Hg. Kath. Jugend Stmk, AK „Jugendgemäße Verkündigung". Graz 1993.

2. Frage: „Mich stört beim Gottesdienst in unserer Pfarre, daß . . ."
THOMAS: „Mich stört persönlich die Haltung vieler Leute in meiner Pfarre: Die Bevölkerung geht traditionellerweise am Sonntag in den Gottesdienst, viele unter ihnen tun das aber nur, um andere auszurichten. Man muß auch dazu sagen, daß in meiner Pfarre regelrechter Terror gegenüber der Bevölkerung herrscht. Leider haben in meiner Pfarre Leute das Ruder in die Hand genommen, die religiösen Zwangsvorstellungen unterliegen. Beim Firmunterricht wird kontrolliert, ob man am Sonntag in der Kirche gewesen ist. Wenn nicht, wird man beschimpft und als nicht-firmtauglich bezeichnet. Daß z. B. ein Jugendlicher im firmfähigen Alter nicht einmal zum Firmunterricht eingeladen wird unter dem Vorwand, Heiden brauchen wir nicht, finde ich einfach skandalös. Mit diesen und vielen anderen Aktionen verkleinert sich unsere Pfarrgemeinde zusehends. Langjährige eifrige Mitarbeiter legen ihre Funktionen nieder, und überzeugte Christen besuchen in den Nachbarpfarren den Gottesdienst. Ich muß wirklich sagen, daß mich dieser Zustand in der Gemeinde stört und ich nicht mehr in der Gemeinde den Gottesdienst besuchen kann, weil ich mich darüber so ärgere. Auch werden zumeist nur alte Kirchenlieder ohne richtigen Schwung gesungen. Es geht zwar jeder hin, doch hört fast niemand zu oder kann irgend etwas damit anfangen, auch nicht mit dem, was der Priester spricht, vor allem nicht mit den liturgischen Gebeten."

STEFAN: „Mich stören vor allem die Predigten unseres Pfarrers in meiner Pfarrgemeinde. Sie sind meistens irrsinnig lang, er wiederholt sich ständig von Sonntag zu Sonntag. Egal, welches Evangelium gelesen wird, es ist im Prinzip immer die gleiche Predigt. Er hat gewisse Vorstellungen von Himmel und Hölle, die eher bei Kindergarten- und Volksschulkindern vorkommen, aber meist nicht mehr bei Erwachsenen. Die meisten können mit diesen Predigten überhaupt nichts anfangen, sie haben keinen Bezug zur Realität."

3. Frage: „Mir gefällt beim Gottesdienst in unserer Pfarre, daß . . ."
HELGA: „. . . daß nicht nur der Pfarrer mit dem Diakon und den Ministranten das herunterleiert, was schon irgendwie ein Ritual geworden ist, sondern daß es eigene Jugendgottesdienste gibt, bei denen die Jugendlichen mitgestalten können, und daß auch zu aktuellen Themen gesprochen wird, nicht nur zum Evangelium, und daß ein Gefühl der Gemeinschaft entsteht."

4. Frage: „In welchen Situationen und bei welchen Problemen war dir der Gottesdienst eine Hilfe?"
KERSTIN: „Mir war der Gottesdienst besonders eine Hilfe, nachdem ich innerhalb kurzer Zeit mir sehr nahestehende Menschen verloren habe. Es hat mir sehr geholfen, in der Gemeinschaft zu sein, an einem ruhigen Ort, um nachdenken und meine Probleme in der Gemeinschaft bewältigen zu können."

5. Frage: „Für einen Gottesdienst in der Pfarre, der mich anspricht und bei dem ich mich wohlfühle, wünsche ich mir . . ."
MONIKA: „Ich würde mir wünschen, daß sehr viele den Gottesdienst mitgestalten, weil er dadurch meist lebendiger wird und die Gemeinschaft verbessert werden kann. Durch gemeinsames Singen wird der Gottesdienst erst richtig feierlich, wobei aber auch Zeit zur Besinnung und Ruhe bleiben soll."

Resümee

Diese Aussagen und die in der Umfrage geäußerten Stellungnahmen sollten Anlaß sein, ernsthaft darüber nachzudenken, wie es möglich ist, jungen Menschen einen Zugang zu unseren liturgischen Feiern zu geben. In der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils gibt es eigentlich sehr viele Anregungen und Aufforderungen, die Liturgie der Fassungskraft der Gläubigen anzupassen, sie je nach Alter, nach Verhältnissen, nach der Art des Lebens und dem Grad der religiösen Entwicklung zu gestalten und ähnliches mehr.

Dieses Symposion sollte vom Ansatz her beim Menschen anfangen, bei den Jugendlichen. In den Referaten wird dies auch zur Sprache kommen, daß wir über den jungen Menschen nachdenken. Nachdem so viele junge Menschen hier sind, brauchen wir nicht *über* die Jugendlichen reden, sondern können auch *mit* ihnen reden, und das ist gut.

Bei der Vorbereitung zum Symposion ist mir ein Satz sehr oft eingefallen: Der Mensch ist der Weg der Kirche.[2] Gilt das nur für einige wenige Menschen, oder gilt das auch für Jugendliche, gilt das auch für Menschen, die nicht mehr zum Gottesdienst kommen, die sich schon seit längerer Zeit von ihm verabschiedet haben?

„Der Heranwachsende und Jugendliche hat es in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation nicht leicht, seinen Weg zum Gottesdienst zu finden. Einerseits soll die sonntägliche Eucharistiefeier ein zentraler Vollzug seines Glaubens werden; andererseits ist gerade der Glaube des Jugendlichen vielfach verunsichert. Der Heranwachsende löst sich von der Form des in Familie und Kindergruppe überkommenen Glaubens und sucht seine eigene Form und selbständige Verwirklichung. Viele Jugendliche tragen schwer an Erfahrungen aus ihrer Kinderzeit, die sie im Glauben mehr belasten als ihnen helfen. Die Zahl der Jugendlichen wird immer größer, die von ihrem Elternhaus und seiner Atmosphäre her keine Stütze für ihren Glauben erfahren. [. . .] Das Milieu in Schule, Hochschule und am Arbeitsplatz stellt den Glauben vieler Jugendlicher in Frage. Eine größere Zahl erlebt eine Phase der inneren Distanz vom Glauben. All dies trägt dazu bei, daß viele junge Menschen den Gottesdienst als eine Pflichtveranstaltung erfahren, die in alten Traditionen erstarrt ist. Sprache und Zeichen sind ihnen schwer verständlich und undeutlich. Viele sagen: Wir finden im Gottesdienst die wirklichen Probleme der Welt und die Fragen der Menschen von heute nicht vor, zumal der Gottesdienst in seiner üblichen Form einen persönlichen Beitrag der Teilnehmer nicht möglich macht.“ (Beschluß: Gottesdienst. In: OGGSB, 209)

---

[2] Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Redemptor Hominis“ (4.3.1979) Nr. 15 (VApS 6).

Christian Friesl, Wien*

Tausend Leben könnt' ich leben

Werthaltungen und Lebensstile österreichischer Jugendlicher in der modernen Gesellschaft

Jungsein im Zeitalter der „Modernisierung"

In Österreich wie in den anderen west- und mitteleuropäischen Ländern präsentiert sich die Jugend der Neunzigerjahre als eine Generation der Vielfalt und Widersprüche: Zum einen sehr pragmatisch, leistungsorientiert und selbstbewußt, daneben aber verunsichert, einsam und orientierungslos in einer viel zu komplizierten Welt. Die gesellschaftliche Gruppe der Jugendlichen ist unübersichtlich geworden, noch nie zuvor hat sie sich so inhomogen dargestellt wie heute. Wie wenig greifbar die Jugendlichen sind, zeigt sich bereits bei der Definition der Altersgruppe. Obwohl die Zahl der Jugendlichen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung und nach den Geburtsjahrgängen drastisch abnimmt[1], wird die subjektive Generation der jungen Menschen größer: Sie dehnt sich immer stärker „nach oben und unten" aus, es gibt erwachsene Kinder und jugendliche Erwachsene, ein bestimmtes Alter ist längst mehr kein verläßliches Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kinder-, Jugend- oder Erwachsenengeneration. Auch die neueren sozialwissenschaftlichen Standards[2] fassen unter „Jugend" die Altersgruppe der 13–29jährigen (!) zusammen und unterteilen sie in Jugendliche und junge Erwachsene. Unsere heutige Analyse müssen wir auf die 14–24jährigen einschränken, da wir vor allem für diese Gruppe über verläßliche Daten verfügen.

„Hundert Leben könnt' ich leben" heißt ein Artikel über die Lebensstile heutiger Jugendlicher[3], und dieser Satz ist ein hervorragendes Bild für die Situation der Jungen. Sie leben in einer Welt, in der vieles nicht mehr und manches noch nicht gilt, und sehen sich dem Problem oder der Chance ausgesetzt, aus den Versatzstücken der verschiedenen Kulturen und Ideologien eine persönliche Weltanschauung zimmern zu müssen. Kein Wunder, daß die Ideologie New Yorker Jugendlicher als „Confusionism" bezeichnet wird. Möglichkeiten gibt es viele, wozu sie genutzt werden, bleibt offen. Die Freiheiten unserer modernen Gesellschaft bringen einerseits viele Erleichterungen, tragen aber auch eine große Zahl neuer Belastungen und Zumutungen an die jungen Menschen. Individualität bedeutet heute

* Die Beiträge von Christian Friesl sind überarbeitete Fassungen seiner Referate am 17./18.10.1994 in Salzburg.

[1] Nach der Volkszählung 1991 sind derzeit etwa 15% (1,151 Mio.) der Bevölkerung zwischen 15 und 24 Jahre alt, 1981 waren es noch 17% (1,265 Mio.), im Jahr 2001 werden es etwa 12% (0,975 Mio.) sein (Quelle: J. KYTIR – R. MÜNZ, Jugend in Österreich – demographische Aspekte einer Lebenslage. In: Wartezeit. Studien zu den Lebensverhältnissen Jugendlicher in Österreich. Hg. H. Janig – B. Rathmayr. Innsbruck 1994).

[2] Vgl. etwa: Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im Vereinigten Deutschland. Hg. im Auftrag des Jugendwerkes der Deutschen Shell. 4 Bde. Opladen 1992.

[3] J. MATZEN, Hundert Leben könnt' ich leben oder: Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Lebenslage Jugendlicher. In: Unsere Jugend 12 (1991) 504–521, hier 507f.

vielfach den Zwang, sein Leben ohne Hilfe von außen selbst gestalten zu müssen. War früher das Zuviel an Kontrolle und Normendruck die Hauptbelastung der Jugendlichen, so ist es heute die Beliebigkeit und die mit ihr verbundene Orientierungslosigkeit, die zu schaffen macht – nicht allen, aber vielen.

Die Unübersichtlichkeit der Jugendgeneration ist allerdings nicht nur ein jugendspezifisches Phänomen, dahinter stecken bedeutende gesamtgesellschaftliche Umbrüche mit einer Reihe von gesellschaftspolitischen, kultur- und geistesgeschichtlichen Faktoren. Wer heute die Situation von Jugendlichen analysieren will, kommt um eine Zeitdiagnose nicht herum. Der Begriff „Modernisierung" hat sich als Skizze heutiger gesellschaftlicher Entwicklungen durchgesetzt[4]:

- Die Bildungsexpansion befähigt immer mehr Menschen zu immer besseren Leistungen und eigenständigeren Entscheidungen. Obwohl sich unser Wissen enorm gesteigert hat, tun wir uns immer schwerer, die Welt zu begreifen.
- Die gesteigerte Mobilität macht uns wirtschaftlich und beruflich flexibel, ist aber mit großem Anpassungsdruck an die jeweiligen ökonomischen Erfordernisse verbunden und fördert Befindlichkeiten wie Heimatlosigkeit und Anonymität.
- Besonders deutlich sind die Modernisierungsfolgen im ökonomisch-ökologischen Spannungsfeld. Es wird uns immer stärker bewußt, daß wir mit unserem Reichtum auch – zum Teil unumkehrbare – Risiken produzieren und die Zukunft mit Hypotheken belasten, die unsere Handlungsmöglichkeiten einschränken.
- Traditionelle soziokulturelle Milieus haben sich zurückgebildet, ihre Bedeutung für ein gelungenes Alltagsleben ist geringer geworden. Durch diese Entwicklung ist das Alltagsleben der Menschen freier und unabhängiger geworden. Man ist nicht mehr der oft rigiden sozialen Kontrolle von Gruppen oder Gemeinschaften ausgesetzt, der Druck der Normen ist geringer geworden. Fehlende Orientierungsmöglichkeiten und Leitbilder gehören allerdings genauso zum Gegenbild dieser Entwicklung wie die steigende Unverbindlichkeit von Beziehungen im politischen und sozialen Kontext.
- Neben den sozialen Milieus sind auch die großen Ideologien und Traditionen entzaubert. Die Menschen können flexibel zwischen einer Fülle von Lebensentwürfen und Identitätskonzepten wählen: Alles ist relativ, „nix ist fix", jeder Wert hat seinen Unwert, jeder Beweis hat seinen Gegenbeweis. „Im Endeffekt heißt das: 'Die soziale Existenz wird zunehmend experimentell'."[5]

Werte und Heiligtümer

Soziologisch betrachtet sind Werte „bewußte oder unbewußte Vorstellungen des Gewünschten, die sich als Präferenz bei der Wahl zwischen Handlungsalternativen niederschlagen"[6]. Werte sind also Einstellungen, Maßstäbe, Sehnsüchte, die das Handeln lenken und Entscheidungen über Handlungsweisen ermöglichen. Aus einer religiösen Perspektive durchaus auch Heiligtümer, über die ich nichts kommen lasse; aus subjektiver Sicht auch Menschen, Dinge, Anliegen, die mir lieb geworden sind und die ich verteidige.

[4] Zum folgenden vgl. ebd.
[5] Ebd. 509.
[6] Lexikon der Soziologie. Hg. W. Fuchs-Heinritz [u. a.]. Opladen [3]1994, 739.

Werthaltungen sind gesellschaftlich relevant und gelten „als zentral für die Organisation einer Gesellschaft: Sie bilden Maßstäbe des Handelns für zahlreiche Situationen; der Grad ihrer Verbindlichkeit für alle Mitglieder läßt auf die Integration einer Gesellschaft schließen“[7]. Je widerspruchsfreier ein gesellschaftliches Wertsystem ist, desto geringer sind die Konflikte. Wenn wir von den Werten der Jugendlichen sprechen, denken wir immer auch unsere eigenen mit. Wir diskutieren auch jene Einstellungen, die Jugendliche eigentlich haben sollten (weil wir sie haben) und überprüfen damit quasi auch unsere Zukunft. Drei markante Werthaltungen möchte ich als Kennzeichen moderner Jugendlicher herausstreichen:

- Die große Bedeutung der kleinen Welt: Zu diesem Wunsch nach Beheimatung und Wurzeln gehört die familiäre Geborgenheit, Partnerschaft und Freundschaft, für manche Jugendliche auch religiöse Bindung. Die „Sehnsucht nach dem kleinen Glück“ ist ganz wesentlich.
- Während sich das Interesse auf die kleine Welt konzentriert, scheint die große auf der Strecke zu bleiben. Es gehört als zweites Kennzeichen zur Jugend der Neunzigerjahre, daß ihr Interesse an Gesellschaft und Politik, an Religion und Kirche gering ist.
- Die „Sehnsucht nach dem Ich“ als drittes und wohl markantestes Element drückt sich vor allem in der Sehnsucht nach der selbstverantworteten Gestaltung des Lebens aus: Der Wunsch nach Unverwechselbarkeit, nach Individualität ist gerade bei den jungen Generationen enorm.

Die große Bedeutung der kleinen Welt

Das Leben der Jugendlichen spielt sich in kleinen, überschaubaren Welten ab: Was zählt sind die Familie, die Freunde, eine Partnerschaft, auch wenn sie erst als Entwurf oder Idee existiert. Nicht nur weil Jahr der Familie ist bzw. war, sondern weil es gerade die Eltern immer wieder überrascht: Der Familie bringen junge Menschen in Österreich auch in den Neunzigerjahren hohe Wertschätzung entgegen[8]:

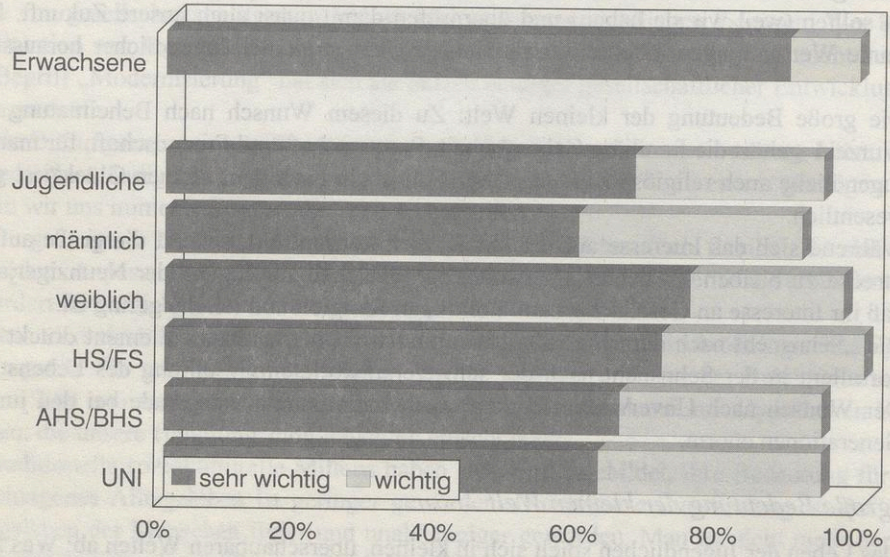
- Die Familie ist für 67% ein *sehr wichtiger* für weitere 27% ein *wichtiger Lebensbereich* (Quelle: JUWE90, Skala 1–4) und rangiert damit vor Lebensfeldern wie Freizeit oder Freunde. Besonders bedeutsam ist die Familie für weibliche Jugendliche (*sehr wichtig*: 75%).
- 83% der Jugendlichen würden es begrüßen, wenn in Österreich *mehr Wert auf Familienleben* gelegt werden würde, auch in dieser Frage möglicher gesellschaftlicher Entwicklungen führt die Familie die Rangreihe an.

Diese hohe Bewertung überrascht, vor allem wenn man berücksichtigt, daß – gerade für Jugendliche – die Familie und das Zusammenleben mit den Eltern auch eine wesentliche Ursache von Problemen und Konflikten ist. Die Vermutung liegt nahe, daß hinter dieser Wertschätzung nicht nur die persönliche Erfahrung, sondern auch ein hohes Maß an Sehnsucht steckt: Nach einem Familienleben, das vielleicht besser gelingt als jenes in der Herkunftsfamilie, nach Beheimatung in einer Partnerbeziehung, nach der eigenen Familie, die irgendwann gegründet werden soll. Der Begriff „Familie“ wird zum Platzhalter

[7] Ebd.

[8] Quelle: Österreichische Jugend-Wertestudie. Hg. v. Österreichischen Institut für Jugendforschung. Wien 1991.

für das Glück schlechthin. Gerade in authentischen Aussagen der Jugendlichen geht es stärker um Erwartungen und Wünsche hinsichtlich Familie als um die konkrete Situation, wenn Jugendliche Familie definieren, sprechen sie von Emotionen und weniger von Familienformen.



Basis: Total/40-49/(2/4) - Quelle:JUWE/EW90

© *ÖIJ 1993*

Die sozialwissenschaftlichen Ergebnisse dokumentieren, daß Familie für die Jugendlichen eine Option ist, die aus ihren Lebensplänen nicht wegzudenken ist. Was stärker zur Diskussion steht, ist die Institution Familie: Aufgrund der bisherigen Überlegungen läßt sich vermuten, daß die Jugendlichen in Österreich mit Familie eher einen Lebensraum als eine Lebensform beschreiben. Ob dieser Lebensraum begründet wird durch die Institution „Ehe" oder der gefundene Lebensraum, die „kleine Lebenswelt", der Ort von „Wachsen" und „Wurzeln" im Nachhinein durch eine Eheschließung legitimiert wird, ist sekundär: „Ich will eine Familie, möglichst partnerschaftlich zwischen allen Beteiligten und sehr demokratisch, aber konventionell, also verheiratet und so, kann ich mir nicht vorstellen."[9] Neben der Familie sind es Freunde und Bekannte, die die Sehnsucht nach Beheimatung stillen. Die sozialen Kontakte nehmen bei den Jugendlichen einen besonderen Stellenwert ein. Die Bedeutung des Freundeskreises und der Freundschaften, gleich- und nicht-gleichgeschlechtlich, spielt in den meisten Alltagsbereichen eine übergreifende Rolle und ist ein wesentlicher Faktor in der Sozialisation. Es sind aber nicht Vereine oder (Jugend-) Organisationen, die das Umfeld für Freundschaftsbeziehungen bilden, sondern eher kleine und informelle Gruppen. Welche Bedeutung Freundschaft für den einzelnen Jugendlichen

[9] Studentin, 22, weiblich. Quelle: C. FRIESL – M. RICHTER – P. M. ZULEHNER, Jugend im Umbruch. Neue Formen der Jugendkulturen und der gesellschaftlichen Integration. Hg. v. Österreichischen Institut für Jugendforschung. Wien 1994 (Studien zur Jugendforschung 94/2).

besitzt, läßt sich in einer qualitativen Erhebung eruieren.[10] In den Antworten ließen sich elf Dimensionen erkennen, die nachfolgend nach ihrer Häufigkeit angeführt sind:

Dimensionen der Freundschaft

1. Solidarität (zu einem halten, für einander da sein, sich helfen)
2. Vertrauen und Ehrlichkeit
3. Spezifische Kommunikationsqualität (über alles reden können, Offenheit)
4. Soziale Nähe (ähnliche Einstellungen, Ansichten, Interessen, Lebensstile, Kulturen)
5. Hohe Interaktionsdichte (gemeinsame Erlebnisse, Unternehmungen)
6. Verläßlichkeit
7. Spaß miteinander haben
8. Emotionen (Zuneigung, Liebe)
9. Soziale Kompetenzen (Toleranz, Respekt, Akzeptanz, Achtung)
10. Freiwilligkeit (kein Zwang)
11. Gegenseitigkeit

(Quelle: Jugend im Umbruch)

Zwischen Engagement und Emigration: Jugend – Politik – Religion

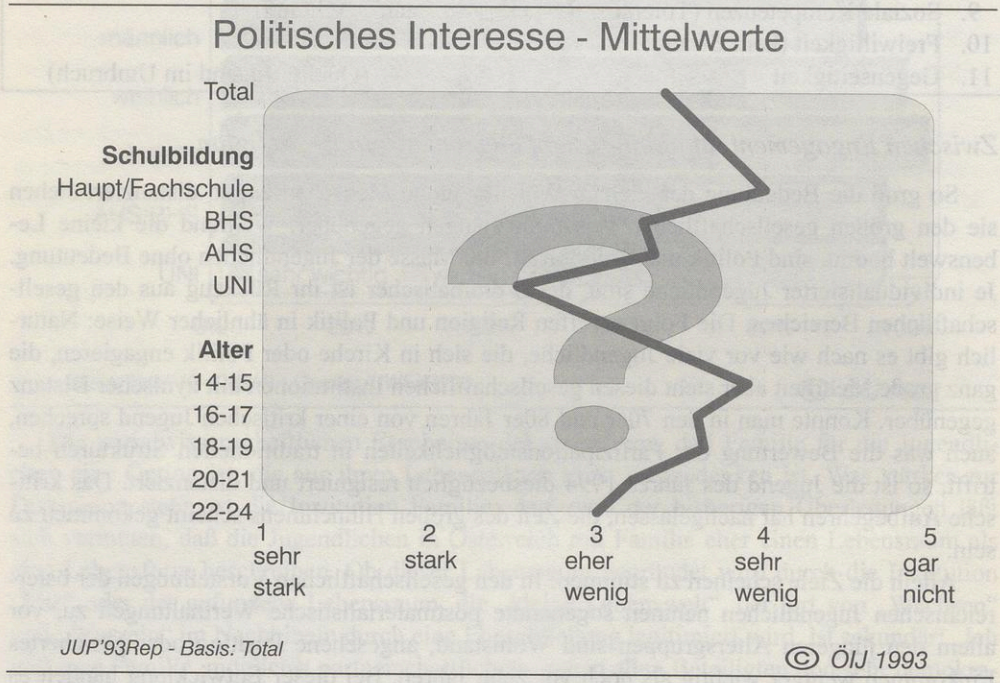
So groß die Bedeutung der kleinen Welt für junge Menschen ist, so distanziert stehen sie den großen gesellschaftlichen Zusammenhängen gegenüber. Während die kleine Lebenswelt boomt, sind Politik und Religion für die Masse der Jugendlichen ohne Bedeutung. Je individualisierter Jugendliche sind, desto dramatischer ist ihr Rückzug aus den gesellschaftlichen Bereichen. Die Folgen treffen Religion und Politik in ähnlicher Weise: Natürlich gibt es nach wie vor viele Jugendliche, die sich in Kirche oder Politik engagieren, die ganz große Mehrheit aber steht diesen gesellschaftlichen Institutionen mit zynischer Distanz gegenüber. Konnte man in den 70er und 80er Jahren von einer kritischen Jugend sprechen, auch was die Bewertung der Partizipationsmöglichkeiten in traditionellen Strukturen betrifft, so ist die Jugend des Jahres 1994 diesbezüglich resigniert und distanziert. Das kritische Aufbegehren hat nachgelassen, die Zeit des großen Hinnehmens scheint gekommen zu sein.

Allein die Ziele scheinen zu stimmen: In den gesellschaftlichen Vorstellungen der österreichischen Jugendlichen nehmen sogenannte postmaterialistische Werthaltungen zu, vor allem den jüngeren Altersgruppen sind Wohlstand, angesehene Position oder gesichertes Einkommen weniger wichtig als noch vor zehn Jahren. Bei dieser Entwicklung handelt es sich jedoch nicht um einen Abschied vom Materialismus sondern um einen „additiven Wertewandel" (Bretschneider): Im Vergleich zu den materiellen Sehnsüchten, die zum großen Teil gestillt sind, werden postmaterialistische wichtiger: Die Erhaltung der Umwelt, die Mitbestimmung am Arbeitsplatz, das Bemühen um eine Gesellschaft, in der Ideen wichtiger sind als Geld. Diese positive Entwicklung gilt aber absolut nicht, wenn die konkrete österreichische Politik und deren Vertreter zur Debatte stehen.

Vor allem die Beziehung vieler Jugendlicher zur traditionellen Politik ist – nicht nur in Österreich – durch Entfremdung bestimmt. Kennzeichen dieser Diagnose sind die steigende Enthaltung von Jugendlichen bei Wahlen, deren geringe Bereitschaft zur Teilnahme am

[10] Ebd.

Organisationsleben von politischen Parteien und Verbänden, die wachsende Distanz der Jugend zu staatlichen Institutionen. Die Kluft zwischen Jugend und Politik ist groß. „Keiner fragt – Politiker antworten", so der Titel eines bereits 1985 in Deutschland erschienenen Buches, der suggeriert, daß sich Politik und Jugend einfach nichts mehr zu sagen haben. Nur mit der Lupe sind jene Jugendlichen zu finden, die mit ihrem Engagement Veränderung bewirken wollen – etwa wie noch in den großen Bewegungen der Siebziger- und Achtzigerjahre. Jugend und Politik scheinen zwei verschiedene Welten zu sein, getrennt durch gegenseitiges Unverständnis und Sprachlosigkeit. Vor allem ein konventionelles Verständnis von Politik hat bei den Jugendlichen ausgespielt: Bei keiner anderen Bevölkerungsgruppe ist das Interesse an Politik so wenig ausgeprägt: So kann 1993 nur ein Fünftel (22%) der Jungen sagen, daß sie sich für Politik *sehr stark* oder *stark* interessieren, 43% interessieren sich dezidiert *sehr wenig* oder *überhaupt nicht.*[11]

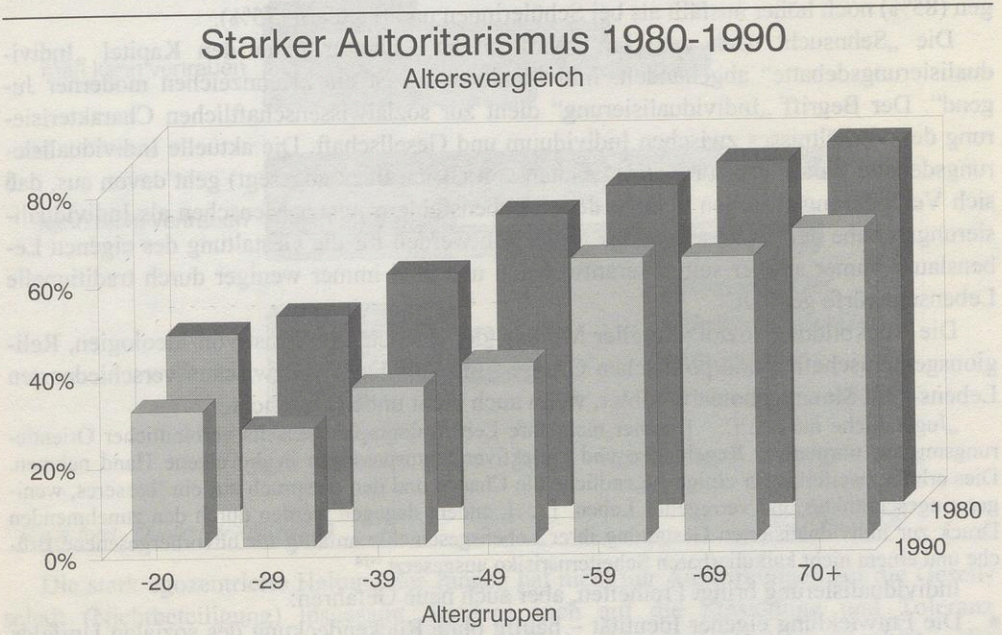


Offenbar ist zur Zeit ein dramatischer Wandel im Verhältnis der jugendlichen Menschen zu alten Institutionen im Gang. Es sieht danach aus, daß die Krise der Beziehung der Menschen zu den alten Institutionen zusammenhängt mit der Verschiebung von „obrigkeitlichen Lebensmustern" zu Mustern, die Selbstentfaltung an die oberste Stelle setzen: „Mein Glauben richtet sich nach dem, was ich sehe und weiß, ich richte mich nicht nach den Regeln der Kirche, handle mehr nach eigenem Ermessen."[12]

[11] Quelle: Zwischen Engagement und Emigration. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Jugend und Politik in Österreich. Hg. v. Österreichischen Institut für Jugendforschung. Wien 1993. Das Verhältnis zur christlichen Religion ist ähnlich kritisch und kommt im nächsten Beitrag (16–24) zur Sprache.

[12] 17, weiblich. Quelle: Jugend im Umbruch (s. Anm. 9).

Die skeptische Einstellung von Jugendlichen gegenüber traditionellen Entwürfen steht in engem Zusammenhang mit dem Phänomen des relativ stark rückläufigen Einstellungsmusters „Autoritarismus". Die Ablehnung des Autoritarismus bedeutet aber keineswegs eine grundsätzliche Ablehnung jeglicher – ob staatlicher, religiöser oder zwischenmenschlicher – Autorität. Die Rückläufigkeit des Autoritarismus ist vielmehr gleichbedeutend mit der Verweigerung gegenüber autoritären, undemokratischen und nicht auf Partizipation gerichteten Umgangsstilen. Die Jugendlichen liegen hier nicht nur im Trend der Gesamtbevölkerung, sondern sie sind jene Gruppen, die diese Tendenz, die auf eine „postautoritäre Gesellschaft" verweist, bestimmen.



Die Freisetzung der Menschen aus der materiellen Enge der Nachkriegszeit, aber vor allem die Bildungsexpansion haben den Wert von Autonomie und Selbstbestimmung ins Lebenszentrum gerückt. Jugendliche von heute wollen sich keinen unhinterfragbaren Autoritäten unterordnen. Sie trauen sich selbst Entscheidungen zu, für sie muß alles erklärbar sein und kommunikativ legitimiert werden. Man hat Angst davor, in anonymen Großinstitutionen das wichtigste Gut zu verlieren, daß man in der heutigen Gesellschaft haben kann – seine Individualität und Autonomie.

Die Sehnsucht nach dem Ich

Die „Sehnsucht nach dem Ich" ist typisch für die Jugend der Neunzigerjahre, der Großteil der Jugendlichen in Österreich ist von diesem Wunsch stark geprägt. Was zuerst zählt, sind Eigenverantwortung, Selbstverwirklichung und Autonomie, diese Elemente der Selbststeuerung stehen im Zentrum persönlicher Zukunftswünsche und sind an sich positive

Signale einer mündigen Jugend, die weiß, was sie will. So ist für 77% der Jugendlichen in Österreich[13] ein begrüßenswertes gesellschaftliches Ziel, daß die persönliche Entfaltung des einzelnen stärker betont wird. Ein Blick auf die Lebenskonzepte der Jugendlichen zeigt, daß die These von der orientierungslosen Jugend zumindestens für den Großteil der Befragten nicht haltbar ist. Der Sinn des Lebens ereignet sich für die Jungen hier in dieser Welt und äußert sich in einem pragmatischen Lebensentwurf. Die typische Aussage der pragmatischen Dimension ist: „Der Sinn des Lebens ist, daß man versucht, dabei das Beste herauszuholen." Insgesamt stimmen vier Fünftel der Jugendlichen dieser Aussage zu, auffallend ist, daß die Bewertung dieses Items bei den berufstätigen Jugendlichen, wie etwa Lehrlingen (85%) noch höher ausfällt als bei Schülerinnen und Schülern (75%).

Die „Sehnsucht nach dem Ich" wird in der Literatur unter den Kapitel „Individualisierungsdebatte" abgehandelt. Individualisierung ist ein „Kennzeichen moderner Jugend". Der Begriff „Individualisierung" dient zur sozialwissenschaftlichen Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft. Die aktuelle Individualisierungsdebatte (vor allem durch die Arbeiten von Ulrich Beck angeregt) geht davon aus, daß sich Veränderungen in den verschiedenen Lebensfeldern junger Menschen als Individualisierungsschübe deuten lassen: Junge Menschen werden für die Gestaltung des eigenen Lebenslaufs immer stärker selbst verantwortlich und sind immer weniger durch traditionelle Lebensentwürfe geprägt.

Die Rückbildung soziokultureller Milieus, der Bedeutungsverlust von Ideologien, Religionsgemeinschaften und politischen Gruppen machen die Wahl zwischen verschiedensten Lebens- und Sinnangeboten flexibler, wenn auch nicht unbedingt leichter.

„Jugendliche müssen [. . .] immer mehr ihre Lebensbiographie jenseits verbindlicher Orientierungsmuster, normativer Regelungen und kollektiver Statuspassagen in die eigene Hand nehmen. Dies erhöht zweifellos für einige Jugendliche die Chance und den Anspruch auf ein 'besseres, weniger eingeschränktes und verregeltes Leben' [. . .]; andere dagegen werden durch den zunehmenden Druck zur individualisierten Gestaltung ihrer Lebensgeschichte anfällig für unvorhergesehene Brüche und einem nicht kalkulierbaren Scheiternsrisiko ausgesetzt."[14]

Individualisierung bringt Freiheiten, aber auch neue Gefahren:

- Die Entwicklung eigener Identität – häufig ohne Rückendeckung des sozialen Umfelds oder schützender familiärer Beziehungen – wird zur enormen Herausforderung.
- Das Sich-Durchsetzen in einer leistungsorientierten Welt, wo über Auf- und Abstieg die Einzigartigkeit der individuellen Qualifikation entscheidet, ist eine nicht zu überschätzende Hürde für viele junge Menschen.

Das Phänomen Individualisierung kennt viele Facetten: Der Wunsch nach Eigenverantwortung und Selbstdarstellung ist eine davon und kann als durchaus positives Zeichen einer selbstbewußten Generation gewertet werden. Individualisierung bedeutet aber auch Rückzug. Aussagen wie „jeder muß seine Probleme selbst lösen", „auf andere kann ich mich nicht verlassen", „niemand hat Zeit für mich" stimmen zwei Drittel der Jugendlichen zu.[15]

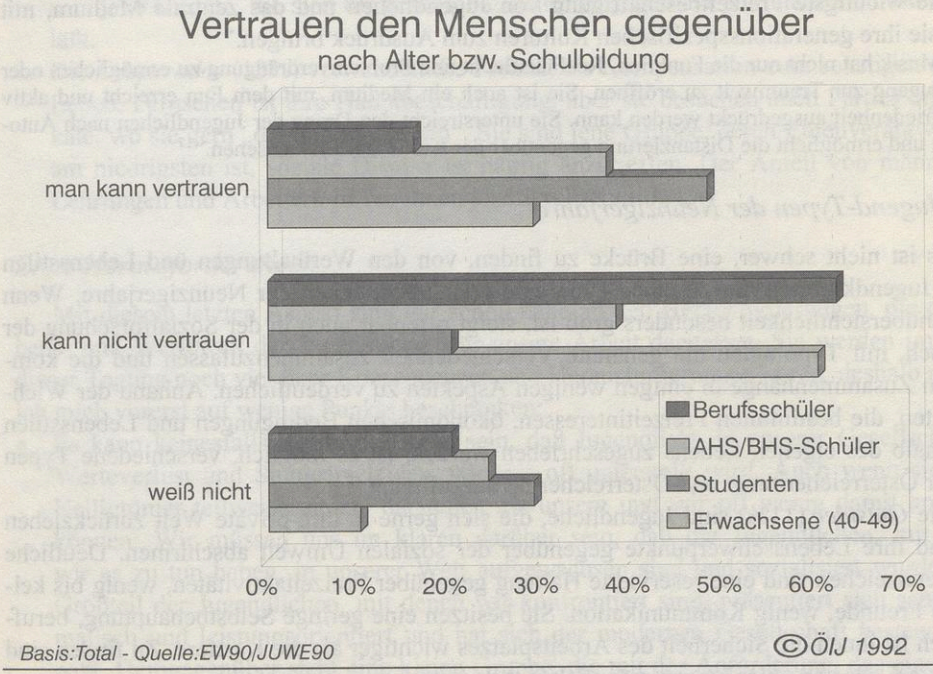
[13] Quelle: Österreichische Jugend-Wertestudie (s. Anm. 8).

[14] W. Ferchhoff, Jugend und Jugendforschung – Jugendkulturen unter der Lupe der Wissenschaft. In: deutsche jugend 3 (1991) 103–112, hier 105.

[15] Quelle: P. M. Zulehner [u. a.], Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990". Wien 1991.

Damit wird eine negative Spielart der Individualisierung aufgezeigt, die wir Individualismus nennen können: Das Interesse konzentriert sich auf die eigene Person und das engste Umfeld der Familie oder des Freundeskreises:

„Wir tauchen ab, vergraben uns, verstecken uns unter der Decke [. . .]. Wir sind zuhause und haben Kontrolle über unsere Umgebung. Nichts dringt in den Kokon ein."[16]



Die stark egozentrierte Haltung der Jungen hat nicht nur Auswirkungen auf die Gesellschaft (Nichtbeteiligung) insgesamt, sondern auch auf die Einstellung und Toleranz gegenüber „anderen" Menschen. Politische Ereignisse der jüngsten Vergangenheit – die Migrationsbewegungen, die in vielen europäischen Ländern geführte Ausländerdebatte, die Diskussionen um den Rechtsradikalismus – rücken die Frage um den Wert von Solidarität ins Zentrum vieler Diskussionen. Der Zusammenhang von Individualismus und Solidarität ist bei diesen Debatten nicht zu vernachlässigen: Es ist anzunehmen, daß Individualismus eine der stärksten desolidarisierenden Kräfte moderner Gesellschaften darstellt. Dies trifft weniger den mikrosozialen Kontext, sondern vor allem die „belastbare Solidarität" mit den Schwachen in der Gesellschaft. Solidaritätsmangel scheint der Preis der Individualisierung zu sein.

Nach außen deutlich wird die Sehnsucht nach dem Ich in der gesteigerten Bedeutung der Selbstdarstellung der Jugendlichen, die „Ästhetisierung" des Lebens ist eine wesentliche Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Umfeld. Im Zentrum steht die „Gestaltung der Oberfläche", was am jungen Menschen primär wahrgenommen wird, ist sein äußeres Erscheinen. Beim „Self-Casting" junger Menschen geht es darum, durch die Ver-

[16] F. Popcorn, Der Popcorn Report. Trends für die Zukunft. München 1992.

wendung von Modeartikeln, typischen Musikrichtungen und Symbolen einen spezifischen Lebensstil zum Ausdruck zu bringen.

Gerade die Musik hat für den Identifikationsprozeß der Jugendlichen eine eminente Bedeutung, die uns Erwachsenen meist fremd ist. Ohne auf die Details von „Grunge", „Rap", „Techno" oder „Industrial" einzugehen: Nach wie vor ist die Auseinandersetzung mit Musik die wichtigste Freizeitbeschäftigung von Jugendlichen und das zentrale Medium, mit dem sie ihre generationsspezifischen Kulturen zum Ausdruck bringen.*

„Musik hat nicht nur die Funktion, Realitätsflucht und Problemverdrängung zu ermöglichen oder den Zugang zur Traumwelt zu eröffnen. Sie ist auch ein Medium, mit dem Fun erreicht und aktiv Unzufriedenheit ausgedrückt werden kann. Sie unterstreicht den Drang der Jugendlichen nach Autonomie und ermöglicht die Distanzierung gegenüber der Kultur der Erwachsenen."[17]

Die Jugend-Typen der Neunzigerjahre

Es ist nicht schwer, eine Brücke zu finden, von den Werthaltungen und Lebensstilen bzw. Jugendkulturen hin zu einer Typologie von Jugendlichen der Neunzigerjahre. Wenn die Unübersichtlichkeit besonders groß ist, steigt offenbar auch in der Sozialforschung der Wunsch, mit Typologien die genannte Verschiedenheit zusammenzufassen und die komplexen Zusammenhänge in einigen wenigen Aspekten zu verdeutlichen. Anhand der Wichtigkeiten, die bestimmten Freizeitinteressen, ökonomischen Bedingungen und Lebensstilen innerhalb des eigenen Lebens zugeschrieben werden, ist es möglich, verschiedene Typen junger Österreicherinnen und Österreicher herauszufinden.[18]

- Die *Outsider* (11%) sind Jugendliche, die sich gerne in ihre private Welt zurückziehen und ihre Lebensschwerpunkte gegenüber der sozialen Umwelt abschirmen. Deutliche Kennzeichen sind eine reservierte Haltung gegenüber Freizeitaktivitäten, wenig bis keine Freunde, wenig Kommunikation. Sie besitzen eine geringe Selbstbehauptung, beruflich ist ihnen die Sicherheit des Arbeitsplatzes wichtiger als die Karriere. Zu finden sind sie am ehesten unter jungen männlichen Arbeitern.
- Die *Bouncers* (28%) sind jene, die in der Freizeit „so richtig auf den Putz hauen" und sich erleben wollen. Häufige Aktivitäten sind Besuche von Sportveranstaltungen, Discos und Festen, meistens mit einer festen Clique. Karriere, Reichtum und Statussymbole zählen viel. Zwei Drittel der Bouncers sind berufstätig, besonders Lehrlinge und Angestellte sind hier stark vertreten.
- Der *Successor* (23%) ist ein richtig leistungs- und erfolgsorientierter Typ, er weiß schon sehr früh, was er will. Freizeit spielt für ihn eine wichtige Rolle, aber als Selbstdarstellung und nicht als Gegenwelt wie beim Bouncer. Der Successor findet sich unter Schülerinnen und Schülern sowie unter Studentierenden eher als bei Berufstätigen, weibliche Jugendliche sind bei diesem Typ überrepräsentiert.
- Der *Conventional* (19%) tendiert eher zu traditionellen Lebensentwürfen, Selbstdarstellung, Konsum und Genuß sind ihm – auch in der Freizeit – eher unwichtig. Die Aktivitäten des Conventionals sind gediegen: Bücher, Theater, reisen, mit Freunden über anspruchsvolle Themen diskutieren. Zu den Conventionals zählen vor allem Berufstätige aus dem Angestellten- und Beamtenmilieu.

* Vgl. dazu den Beitrag von I. Kögler in diesem Heft, S. 28–35 [Anm. der Redaktion].

[17] B. Heinzlmaier, Jugendkulturen im Wandel. In: jugend-report 1994 (Heft 1) 1–4, hier 3.

[18] Quelle: Fessel + GfK, Jugendreport 1993. Wien 1993 (unveröffentl. Tabellenband).

- Die *Idealisten* (8%) neigen zu alternativen Lebensentwürfen, ihre Selbstdarstellungsversuche entstehen oft im Widerstand zur bestehenden Ordnung. Sie sind kritisch gegenüber bestehenden Wertsystemen und distanziert gegenüber konsum- oder genußorientierten Angeboten. In der Freizeit bevorzugen sie Theater, Kino, Bücher und Musik. Idealisten finden sich vorwiegend bei den Studierenden. Sie sind neben den Successors jene Gruppe, die sich für gesellschaftliches Engagement am leichtesten motivieren läßt.
- Die *Desperados* (13%) verwenden die Freizeit als Kompensation zum sonstigen miesen Leben. Fernsehen ist ihre Hauptbeschäftigung, aber sie besuchen auch Parties oder Lokale, wo sie gern „die Sau rauslassen". Sie sind jene Gruppe, deren Eigenverantwortung am niedrigsten ist, soziale Distanz ist häufig anzutreffen. Der Anteil von männlichen Lehrlingen und Arbeitern ist bei ihnen überdurchschnittlich.

Erste Herausforderungen

Mit diesem letzten Aspekt sind wir schon nahe an den Herausforderungen, die die Lebens- und Wertewelt der Jugendlichen für unsere Arbeit darstellen. Sie werden im Laufe dieser Tagung noch viel über Konsequenzen und Herausforderungen hören, deshalb möchte ich mich vorerst auf wenige Punkte beschränken:

- Es kann keinesfalls davon die Rede sein, daß Jugendliche in unserer Gesellschaft an Werteverlust und Sinnleere leiden, wie das oft unterstellt wird. Auch wenn sich ihre Heiligtümer teilweise anders darstellen als unsere und wir oft wenig damit anfangen können: Wir müssen uns im klaren darüber sein, daß die Jugendlichen, mit denen wir es zu tun haben, in unserer Welt aufgewachsen sind und sozialisiert wurden. Ein Großteil der Jugendlichen, mit denen wir konfrontiert sind, präsentiert sich sehr pragmatisch und leistungsorientiert und hat sich der modernen Gesellschaft bestens angepaßt. Demgegenüber steht eine kleine Gruppe, die mit der Anforderung, das eigene Leben in einer individualisierten Gesellschaft völlig eigenverantwortlich zu gestalten, nicht fertig wird.
- Wenn wir uns nochmals die Heiligtümer der Jugendlichen in Erinnerung rufen, stellt sich die Frage, ob Jugendliche ihre sehr positiven Einstellungen (Selbstverwirklichung, Beziehungskultur, gesellschaftliche Ziele) in der Praxis des Lebens umsetzen können. Die Ideale scheinen zu stimmen, die Umsetzung und das Engagement bleiben aus. Nur mit der Lupe sind jene Jugendlichen zu finden, die mit ihren Idealen Veränderung bewirken wollen. Was der Jugend und auch uns in diesem Zusammenhang zu wünschen wäre, ist mehr Widerständigkeit, Kritikfähigkeit und prophetische Kraft. Sie haben offenbar zu schnell von uns Erwachsenen gelernt: Spätestens mit dem ersten selbstverdienten Geld ist der Weg in die „Bürgerlichkeit" vorgezeichnet.
- Zu wünschen ist den Jugendlichen vor allem mehr Kraft zum konkreten Engagement in der Gesellschaft. Dazu gehört das Verlassen des Kokons ihrerseits, genauso wichtig aber ist, daß die gesellschaftlichen und religiösen Institutionen sich mit und von den Jugendlichen verändern lassen. Die hierarchischen Formen und oft autoritär vermittelten Botschaften von Staat und Kirche stehen dem Freiheits- und Selbstverwirklichungswunsch der Jugendlichen entgegen.

- Im Kontext ihrer Werthaltungen drängen sich einige Inhalte und Themen auf, die es mit und für Jugendliche zu bearbeiten gilt:
  - Die Aufgabe, Jugendlichen im Bereich Beziehung, Partnerschaft, Familie die große Kluft zwischen Wunsch und lebbarer Realität überwinden zu helfen;
  - die Kompetenzen der Solidarität und der Toleranz als Eigenschaften, die wir nicht in die Wiege gelegt bekommen haben, sondern uns in einem mühevollen Prozeß aneignen müssen, um die brisanten Probleme der Gegenwart und Zukunft bewältigen zu können;
  - die stark individualistischen und pragmatischen Züge vieler Jugendlicher, die sich spürbar auf das Zusammenleben auswirken.

Zu unterstützen sind alle Versuche, die die Kooperation unter Jugendlichen fördern und zeigen, daß sich Probleme gemeinsam besser lösen lassen, als wenn man es alleine versucht.

Hinter alldem aber steht: Wenn wir heute mit der widersprüchlichen Jugendgeneration erfolgreich kommunizieren und ihre Herausforderungen annehmen wollen, müssen wir Jugendliche auf differenzierte Weise betrachten. Die Anliegen von Jugendlichen sind nach Alter und Geschlecht, nach dem regionalen Kontext, nach der sozialen Situation und der persönlichen Problemlage zu beurteilen, „den" oder „die" Jugendlichen gibt es nicht. Das erfordert viel Sensibilität und eine fundierte Situationsanalyse in jedem Arbeitsbereich.

Gerade wir als Kirche stehen zusätzlich vor dem Problem zweier völlig unterschiedlicher Kultur- und Kommunikationsebenen: Während unser Tun und Sprechen stark von Tradition und einer Theologie, die sich im Kopf abspielt, dominiert ist, werden die Jugendkulturen von ganz anderen Faktoren bestimmt: Was zählt ist das Erleben, Spontaneität und die Relevanz für die persönliche Biographie. Über diese beiden Kulturformen eine Brücke zu schlagen verlangt viel Mut und ein offenes Herz für eine Generation, die uns – gerade im kirchlichen Bereich – nach wie vor sehr fremd ist.

„Jugendarbeit geschieht unter ständig sich wandelnden und zu wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen. Diese Wandlungen wirken sich immer auch auf die psychischen und sozialen Bedingungen aus, unter denen junge Menschen heranwachsen. Die kritische Analyse dieser Bedingungen sowie der Versuch und die Bereitschaft, auf ihre Verbesserung einzuwirken und an ihrer Gestaltung mitzuarbeiten, sind gleichermaßen Voraussetzung und mitzuleistende Aufgabe von Jugendarbeit. Ebenso ist die psychische und soziale Situation der Jugendlichen, sind ihre Fragen, Bedürfnisse und Lebensinterpretationen immer neu zu analysieren, um ihnen gerecht begegnen zu können." (Beschluß: Jugendarbeit. In: OGGSB, 290f)

Christian Friesl, Wien

Die postchristliche Jugend

*Herausforderung für Kirche, Gemeinde und Liturgie**

Der Bedeutungsverlust des Christentums

Der Lebensbereich Religiosität ist im Europa der Neunzigerjahre von einem tiefgreifenden Partikularisierungsprozeß erfaßt. In fast allen Ländern des Kontinents ist ein Bedeutungsverlust institutionell gebundener Religiosität – damit sind besonders die christlichen Kirchen gemeint – auszumachen. Dieser Bedeutungsverlust der Religionen ist bei den jungen Generationen am deutlichsten spürbar und hat vor allem drei Wurzeln:

- Sowohl das Aufkommen neuer religiöser Kulturformen als auch die mit Migrationsbewegungen verbundenen steigenden Einflüsse anderer Religionen (Islam) führen in vielen Ländern Europas dazu, daß der Monopolanspruch des Christentums verloren ging.[19]
- Im Zuge einer weitgreifenden Entinstitutionalisierung werden gerade von jüngeren Menschen die christlichen Kirchen nicht mehr als für ihr Leben relevante, zeitgemäße Einrichtungen empfunden. Vor allem in den westeuropäischen Ländern erleiden die Kirchen – ähnlich wie andere traditionelle Institutionen – einen deutlichen Vertrauensverlust.
- Mit den von den Religionen vorgegebenen Glaubensinhalten und den von den Kirchen vertretenen Positionen können sich immer weniger junge Menschen identifizieren. Diese Tatsache kann als Unsicherheit interpretiert werden, deutet aber auch auf einen geringen Informationsstand bezüglich christlicher Glaubensinhalte hin.

Obwohl es absurd klingt: Trotz dieser bisher kritischen Diagnose gab es vermutlich noch nie so viele Jugendliche, die sich – freiwillig und bewußt – für Religion und Religiöses interessierten. Allerdings überschreiten sie dabei die kirchlichen und christlichen Barrieren deutlich und weiten ihr Verständnis von Religiosität in verschiedenste Richtungen aus. Die neueren religionssoziologischen Forschungserfahrungen legen es nahe, die vorliegenden Materialien in bezug auf die sozioreligiöse Ausstattung Jugendlicher für mehrere Ebenen getrennt zu analysieren:

- für die personbezogene Religiosität (Religiosität),
- für deren Überformung durch die christliche Tradition (Christlichkeit),
- hinsichtlich des Austausches mit einer religiösen Gemeinschaft (Kirchlichkeit).

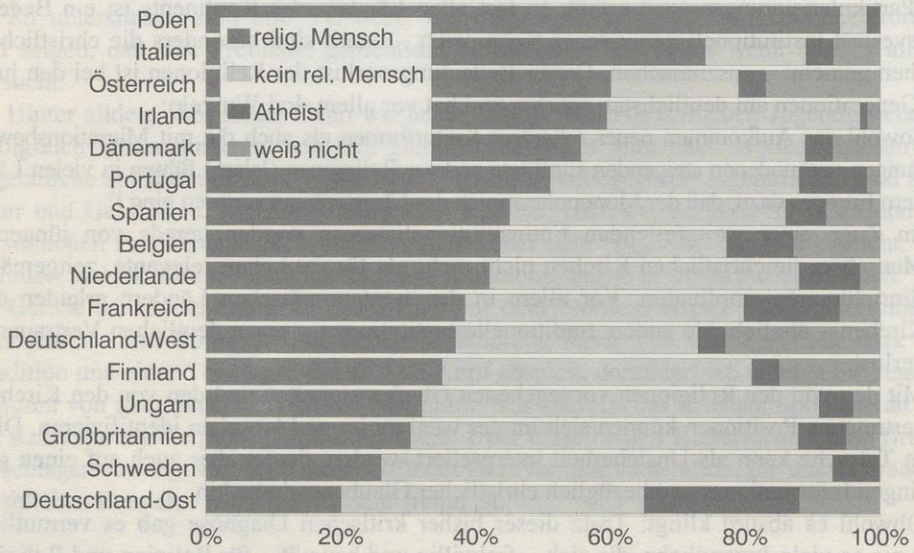
Die subjektive Religiosität der Jugendlichen

Österreich ist noch immer eine Insel der Seligen, zumindest was die Lage der Religion betrifft: Selbst unter den Jugendlichen – die sich in anderen westeuropäischen Ländern in Massen von der Religion verabschiedet haben – deklarieren sich mehr als die Hälfte als

* Die Anmerkungsziffern setzen die Zählung des obigen Artikels von Friesl fort [Anm. der Red.].

[19] In Wien zum Beispiel gehören nach der letzten Volkszählung 1991 nur mehr 57% der Bevölkerung der katholischen Religionsgemeinschaft an. Stark im Steigen begriffen ist sowohl die Zahl der Mitglieder des Islam als auch jener Menschen, die sich zu keiner Religion bekennen.

religiöse Menschen, kaum jemand versteht sich als Atheist bzw. Atheistin. Mit diesen Werten liegen die jungen Österreicherinnen und Österreicher auf der religiösen Landkarte Europas an prominenter Stelle, gleich hinter den jungen Menschen aus Polen und Italien und deutlich vor den Jugendlichen der als katholisch apostrophierten Länder Spanien oder Portugal. Eigentlich also kein Grund zu klagen. Dennoch machen sich auch hierzulande Tendenzen bemerkbar, die eine gemeinsame Zukunft von Jugend und Religion in Frage stellen:



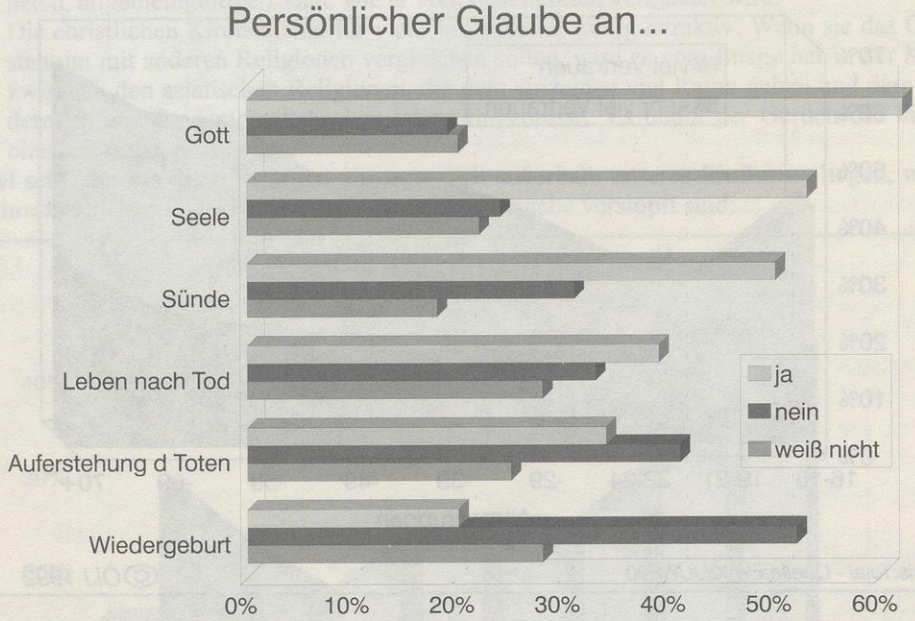
Gleich ein Viertel der 15–25jährigen ist hinsichtlich ihrer persönlichen Religiosität unentschlossen, Unsicherheit und Indifferenz kennzeichnen die Einstellung zur Religiosität. Was Religiosität überhaupt bedeutet, woher sie sich definiert, wie sie sich gestaltet und welche Konsequenzen sie zeitigt, bleibt vollkommen offen. Anhalte könne hier die nur spärlich vorhandenen qualitativen Dokumente bieten[20]: Knapp ein Drittel der „Religiösen" versteht die subjektive Religiosität als durchaus *traditionell* und verbindet sie im christlichen Sinn mit den Aspekten Gott, Kirche und religiöse Praxis. Auch bei einer zweiten großen Gruppe steht das Vertrauen auf ein höheres Wesen im Mittelpunkt der Definition von Religiosität, hier wird aber Gott stärker als *Macht* oder *Energie* verstanden und auch kaum mit religiöser Praxis – etwa mit Gebet – in Verbindung gebracht. Eine dritte Dimension, die sich aus den Interviews herauslesen läßt, ist Religiosität als *humanistisches Lebenskonzept*: Es geht darum, ethisch zu handeln sowie Welt und Leben zu achten. Innerhalb der beiden letzteren Gruppen fällt auf, daß sich viele der Jugendlichen bei der Umschreibung der Religiosität deutlich von der Kirche distanzieren.

[20] Quelle: Jugend im Umbruch (s. Anm. 9).

Religiös – aber nicht mehr christlich?

Noch schwerer tun sich die Jugendlichen mit den christlichen Botschaften: Zwar glauben sechs von zehn Jugendlichen an Gott, mit den Charakteristika eines christlich-personalen Gottes haben ihre Vorstellungen aber kaum etwas zu tun. In einer neuen qualitativen Untersuchung an deutschen Jugendlichen kommt der Religionssoziologe Barz zu ganz ähnlichen Ergebnissen: Das christliche Gottesbild findet nach seinen Ergebnissen kaum noch Anhänger.

„Zu einer dezidiert atheistischen Haltung bekennen sich dennoch nur wenige, obgleich viele [. . .] bekunden, persönlich nicht an Gott zu glauben. Dieser Unglaube vermeidet aber zumeist die explizite Gottesleugnung. Man sagt nicht: 'Gott gibt es nicht', sondern eher 'ich glaube nicht daran', typisch auch [. . .] 'er hat sich mir leider noch nicht gezeigt'."[21]



Basis:Total - Quelle:JUWE90 ©ÖIJ 1992

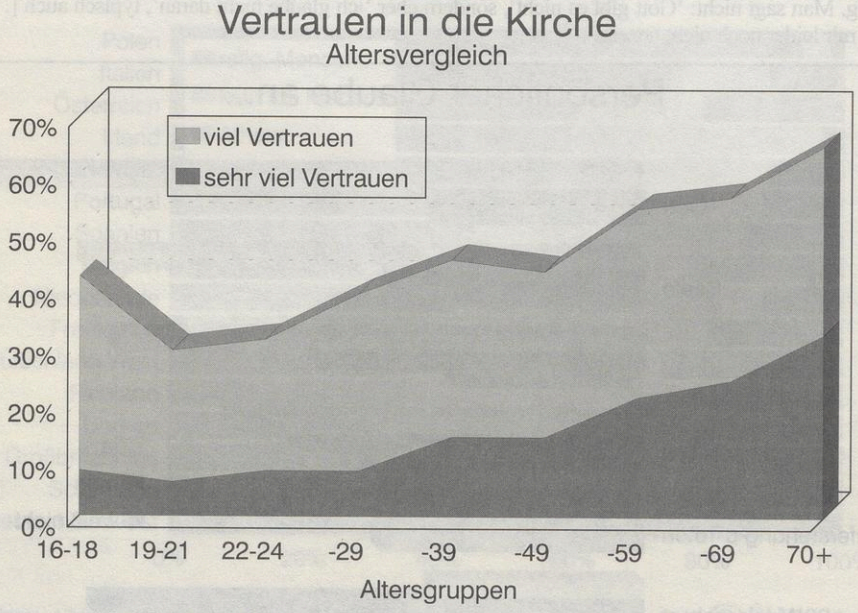
Wenig Vertrauen gibt es auch in die christlichen Botschaften von der Zukunft nach dem Leben auf Erden. Nur ein Drittel glaubt an die Auferstehung der Toten, eine Glaubensposition, die der Religionswissenschafter Biser als markante Zäsur zwischen christlicher und nachchristlicher Kultur bezeichnet. Für ein Fünftel der Befragten gibt es dazu eine außerchristliche Alternative, sie glauben an eine Wiedergeburt.

Jugendliche und die Kirche

Die Teilnahme Jugendlicher am regelmäßigen Gottesdienst nimmt seit Jahrzehnten kontinuierlich ab, optimistische 18% der Jugendlichen finden sich bei der sonntäglichen

[21] H. BARZ, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. Opladen 1992 (Jugend und Religion 2) 117.

Meßfeier ein. Der Kontakt zu christlichen Gemeinden wird immer geringer, vor allem junge Erwachsene über Zwanzig verabschieden sich lautlos von der religiösen Praxis. Diese Tatsache verwundert jedoch nicht, denn auch die Elterngeneration weist keine stärkere religiöse Praxis auf, sie sind unter den Erwachsenen jene Gruppe, die am wenigsten religiös aktiv ist. Das Vertrauen in die überkommene Gestalt der kirchlichen Institution ist niedrig. Das ist aber nur eine Variation des geringen Vertrauens der Jugendlichen Menschen in überkommene Institutionen insgesamt. Die Verbundenheit mit der Kirche liegt beträchtlich unter dem Niveau der persönlichen Religiosität. Die christlichen Kirchen behausen damit nicht mehr das religiöse Potential der Jugendlichen.



Basis:Total - Quelle:EW90/JUWE90 ©ÖIJ 1992

Auf dem Weg zur „alternativen Religiosität"?

Obwohl nicht von einem Rückgang an (persönlicher) Religiosität unter der Jugend gesprochen werden kann, verlieren die christlichen Konfessionen an Bedeutung. Das Christentum kommt über den Stellenwert kultureller Selbstverständlichkeit nicht hinaus, die Relevanz für das Alltagsleben der jungen Menschen ist gering. Der Einfluß christlicher Traditionen sinkt, christliche Formen und Symbole werden nur mehr von wenigen verstanden. Hingegen dominieren unterschiedlichste Nuancen individuell-persönlicher Religiosität, jede und jeder scheint in der Lage zu sein, sich den eigenen religiösen Cocktail mixen zu können. Jugendliche weiten ihr Verständnis von Religiosität über die christlichen Grenzen aus. Nicht nur außerchristliche Religionen („Little Buddha") scheinen interessant zu sein: Folgt man dem Religionssoziologen Barz, so flüchtet die persönliche Religiosität der Jungen auch in durchaus irdische Heiligtümer: Die Suche nach der religiösen Aura spielt sich unter anderem in der Musik, im Medienkonsum, in der überideali-

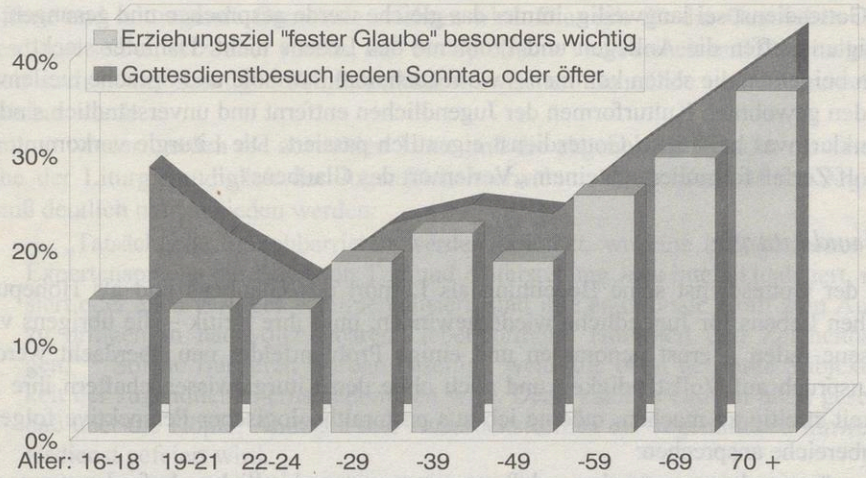
sierten Zweierbeziehung ab, „die Grenzen zwischen Numinosem und Profanem verschwimmen“[22].

Die Kanäle der Glaubensweitergabe sind verstopft

Diese alternative Religiosität ist jedoch nicht für den Bedeutungsverlust des Christentums verantwortlich, sondern eher eine Folge davon. Die Relativierung christlicher Vorstellungen kennt andere Gründe:

- Zum einen ist es wohl die Konzentration der Jugendlichen auf das eigene Ich: „Der individuelle Lebenssinn [der Jugendlichen] liegt im innerweltlichen Wohlbefinden, das zunehmend als von Selbstverwirklichung und aktuellem Lebensgenuß abhängig erlebt wird.“[23] In der Belanglosigkeit der Transzendenz bleibt kein Platz für einen übergeordneten, allgemeingültigen Sinn, wie er vom Christentum verkündet wird.
- Die christlichen Kirchen sind für viele Jugendliche wenig attraktiv. Wenn sie das Christentum mit anderen Religionen vergleichen sollen, wird es vom Image her in der Mitte zwischen den asiatischen Religionen, die dem einzelnen viel Raum geben und dem fordernden und fundamentalistischen Islam eingeordnet: Es bleibt der Geruch des faden, ohnmächtigen, profillosen.

Viel schwerer als diese Faktoren, die zum Teil außerhalb unseres Einflusses liegen, wiegt wahrscheinlich, daß die Kanäle der Glaubensweitergabe verstopft sind:



Quelle: Österreichische Wertestudie/Jugend-Wertestudie 1990/91 © ÖIJ 1994

[22] Ebd.
[23] Ebd. 88.

- Vor allem die Familie ist über weite Strecken als Ort der Glaubenweitergabe ausgefallen. Die Intensität der religiösen Praxis liegt bei der Elterngeneration der 40–49jährigen kaum über jener ihrer Kinder. Die Bedeutung religiöser Erziehung im Elternhaus und des Erziehungsziels „christlicher Glaube" sinkt dramatisch. Dem Christentum gingen praktisch große Teile zweier Generationen verloren.
- Die kirchliche Jugendarbeit kann dieses Manko an religiöser Sozialisation nicht kompensieren, es ist auch nicht ihre primäre Aufgabe. Obwohl die Beteiligung der Jugendlichen in der kirchlichen Jugendarbeit – im Vergleich zu anderen Organisationen – respektabel ist, scheint die Situation nicht rosig zu sein: Der Anteil von Jugendlichen, die sich überhaupt organisieren lassen, sinkt, der (kommerzielle) Freizeitmarkt ist eine massive Konkurrenz, inner- wie außerkirchlich kämpft die Jugendarbeit um Profil und Anerkennung.
- Der Religionsunterricht – für den Großteil der Jugendlichen wichtigstes, weil einziges Medium der Glaubensweitergabe – gerät von allen Seiten unter Druck. Während Miniparteien die Einführung des Ethikunterrichts fordern, zerreiben sich engagierte Religionslehrerinnen und Religionslehrer zwischen den Sehnsüchten der Schüler/-innen nach Hilfe in den Lebensfragen und der Forderung des kirchlichen Amtes nach mehr Berücksichtigung von Glaubenswahrheiten.
- Auch für die Liturgie gilt wohl, daß sie in vielen Bereichen den Lebensnerv der Jugendlichen kaum trifft. Wenn man die (dünn gesäten) Untersuchungen über die Meinung der Jungen zu Gottesdiensten ernst nimmt, lauten die Vorwürfe immer ähnlich: Der Gottesdienst sei langweilig, immer das gleiche werde gesprochen und gesungen, die Predigten treffen die Anliegen und Probleme des Lebens nicht. Dahinter steckt – vor allem bei jenen, die selten kommen – wohl auch, daß Symbole und Sprache meilenweit von den gewohnten Kulturformen der Jugendlichen entfernt und unverständlich sind; es ist unklar, was bei einem Gottesdienst eigentlich passiert. Die Liturgie verkommt, wie es Rolf Zerfaß formuliert, zu einem „Verlernort des Glaubens".

Jugend und Liturgie

Soll der Gottesdienst seine Bedeutung als Lernort des Glaubens und als Höhepunkt christlichen Lebens für Jugendliche wiedergewinnen, muß ihre Kritik – die übrigens viele Erwachsene teilen – ernst genommen und einige Problemfelder neu überdacht werden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und auch ohne den Liturgiewissenschaftern ihre Zuständigkeit streitig zu machen, möchte ich aus pastoraltheologischer Perspektive folgende Problembereiche ansprechen:

- Wir müssen davon ausgehen, daß es ganz unterschiedliche Anforderungen und Ansprüche der jungen Menschen an die Liturgie gibt, so wie auch eine Reihe von unterschiedlichen Ausgangssituationen oder „Glaubensstufen"[24] existieren. Wo dieser Gesichtspunkt übergangen und eine starre „Einheitsliturgie" verordnet wird, ist mit der Frustration von vielen zu rechnen: Sie werden entweder gar nicht hingehen oder als teilnahmslose Konsumenten dem Gottesdienst beiwohnen. Zu finden ist – laut Fowler – das Niveau einer „verbindenden Glaubenstufe", in der möglichst viele ihre subjek-

[24] J. FOWLER, Glaubensentwicklung. Perspektive für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit. München 1989, 115f.

tive Stufe finden, und die offenbleiben kann für ein Wachstum der Glaubens- und Selbstentwicklung.

- Eine Liturgie, die junge Menschen ernst nimmt, muß sie auch beteiligen. Sie wird keine klerikale Domäne sein, sondern von den Jugendlichen selbst getragen werden. Das gilt sowohl für spezielle Jugendgottesdienste, als auch für Gottesdienste, die Jugendliche gemeinsam mit der ganzen Pfarrgemeinde feiern. Übrigens: Will man Jugendliche zur Gemeinde dazugewinnen, wird es in jeder Pfarre beide Varianten von Gottesdiensten geben müssen: Solche, wo nur Jugendliche ihre speziellen Anliegen und Ausdrucksformen einbringen können, und den Gemeindegottesdienst, der – fallweise von den Jugendlichen vorbereitet und gestaltet – auch die Verantwortung für die Gesamtgemeinde ausdrückt.
- Wenn die Jugendlichen bzw. die Gemeinde – als Gemeinschaft wie als einzelne – Träger und Subjekt des Gottesdienstes sind, gehören die „psychisch-sozialen, emotionalen Erfahrungen mit dem liturgisch-sakramentalen Geschehen konstitutiv zur Liturgie dazu: Jede und jeder ist in dieser Hinsicht 'Liturgieexperte'"[25]. Hier fangen die Probleme der Praxis aber erst an: Wenn alle mit ihrer Erfahrung als Experten ernst genommen werden, müssen sie auch die Möglichkeit haben, diese subjekthaften Erfahrung einzubringen: Als Gegenpol darf die Liturgie jedoch nicht privatistisch entgleisen und muß den überlieferten Sinngehalt (zum Beispiel das eucharistische Brotbrechen) bewahren.
- Gelingen kann dies nur im Milieu einer Gemeinde, die von Jugendlichen als geduldige, offene und mittragende Gemeinde erfahren wird. Dies gilt für das Geschehen im Gottesdienst selber, setzt aber voraus, daß ein Spielraum von Freiheit und Geschwisterlichkeit auch in der sonstigen Kommunikation zwischen Gemeinde und Jugendlichen erfahrbar wurde.
- Immer wieder werden die abstrakten Texte und die abgehobene Sprache als eine Ursache der Liturgiemüdigkeit der Jugendlichen erwähnt: Hinsichtlich dieses Arguments muß deutlich unterschieden werden:
  - „Tatsächliche Sprachbarrieren werden errichtet, wo eine hochgestochen-elitäre Expertensprache die Feier von Tod und Auferstehung Jesu intellektualisiert, moralisiert oder auch verlogen sentimentalisiert, statt ihre emotionale Kraft zum Ausdruck zu bringen in nachvollziehbaren Gebetsformeln, Homilien und Zeichenhandlungen."[26] Solche Barrieren werden beseitigt, wenn die oben genannte Subjekthaftigkeit der Jugendlichen ernstgenommen wird. Dann kann es einfach nicht geschehen, daß über die Köpfe, Anliegen und Ausdrucksformen der Jugendlichen hinweg Gottesdienst gefeiert wird.
  - Eine zweite Seite der Problematik: In den zentralen Texten und liturgischen Zeichen tritt uns ganz einfach auch das „Anstößige und Sperrige" der Botschaft und des Lebens Christi gegenüber, das noch nie spannungsfrei zur jeweiligen Kultur und Gesellschaft gepaßt hat. Hier müssen wohl – behutsam, geduldig und zeugnishaft – die Elemente und Symbole der Liturgie wieder transparent gemacht werden. Das Geschehen muß – sowohl in der Liturgie selbst, als auch außerhalb – wieder verständ-

[25] H. WAHL, Psychologische Aspekte bei der Spannung zwischen Glaubensvorstellungen und liturgischer Praxis. In: Diakonia 25 (1994) 159–166, hier 161.
[26] Ebd. 162.

lich werden, auch für jene, die im Alltag eine andere Sprache sprechen. Alle in der Gemeinde sind herausgefordert, diese komplizierten Geheimnisse des Glaubens mit den Jugendlichen durchzubuchstabieren.

- Daß zu diesen Aspekten eine Gestaltung hinzukommt, die den beteiligten Jugendlichen Freiheiten und Kreativität hinsichtlich ihrer Texte und Musik gibt, versteht sich von selbst. Mein Einduck ist, daß wir hinsichtlich jugendgemäßer Gestaltungselemente schon weiter waren als wir es jetzt sind.

Zusammenfassend: Die berechtigten Forderungen der Jugendlichen, nach einer lebendigen, zeitgemäßen und kreativen Liturgie sind nur umsetzbar, wenn wir damit aufhören, christliche Gottesdienste Woche für Woche routinemäßig „abzuspulen". Unser Gottesdienst muß zu einem Ort werden, der dem christlichen Sinngehalt der überlieferten Zeichen Raum gibt und sie als verbindliche und gemeinschaftliche Lebenswirklichkeit erfahrbar werden läßt – in einer offenen Praxis aller Beteiligten, die nicht nur Teilnehmer sind, sondern in ihrer Sinnsuche und Bedürftigkeit in diese Praxis eingebunden sind.

Herausforderungen für unsere Arbeit

Ganz zum Schluß ist mir wichtig zu betonen, daß mit einer Reform der Liturgie zwar viel, aber lang nicht alles gewonnen ist. Wenn wir über die Beziehung Jugendlicher zur Liturgie nachdenken, müssen wir das problemgeladene Verhältnis von Jugend und Religion überhaupt ernst nehmen:

Was die Zukunft der Glaubensweitergabe betrifft, wird es vor allem davon abhängen, ob die christlichen Kirchen die verstopften Tradierungskanäle freibekommen. Zwischen den Kulturen moderner Jugendlicher und den christlichen Artikulations- und Kommunikationsformen liegen Welten. Die religiöse Sprache ist für die meisten Jugendlichen unverständlich, Symbole verkommen zu Klischees. Kommunikationskompetenz ist gefragt: Wollen wir mit der widersprüchlichen Jugendgeneration stärker ins Gespräch kommen, müssen wir Jugendliche und ihre Anliegen auf differenzierte Weise zur Kenntnis nehmen. Das erfordert viel Sensibilität und Offenheit in allen kirchlichen Arbeitsbereichen.

Religiöses (wie politisches) Bewußtsein und Engagement entstehen nicht zufällig. Wo es keine Vorbilder und Begleiter gibt, haben Jugendliche keine Chance, zu mündigen und engagierten Menschen zu werden. Hier ist wohl der Punkt, wo sich jeder Erwachsene selbst anfragen muß. Gerade wo es um Entwicklung oder Veränderung von Werten oder Einstellungen geht, ist Zeugnis notwendig. Das bedeutet, mit Jugendlichen das Leben und seine Hoffnung zu teilen, aber auch darüber zu sprechen. Mit der Jugend ins Gespräch kommen heißt, die religiöse Sprachlosigkeit zu durchbrechen. Es kommt nicht von ungefähr, daß Jugendliche von fundamentalen Glaubenswahrheiten wie Auferstehung oder Leben nach dem Tod kaum eine Ahnung haben. Woher sollen sie diese Erfahrungen auch haben, wenn wir, die Zeugen, es nicht fertigbringen, mit den Jugendlichen in ihrer Sprache darüber zu sprechen.

Bei vielen jungen Menschen weckt das Christentum den Eindruck der Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit. Gerade in dieser lauen Situation geht es für die christlichen Kirchen darum, Profil zu haben und Selbstbewußtsein zu zeigen: Die Klarheit der eigenen Anliegen darf nicht verwechselt werden mit einem autoritären Umgangsstil, im Gegenteil. Sollen Jugend und Christentum eine gemeinsame Zukunft haben, müssen Akzeptanz, Partizipation und Partnerschaftlichkeit zu Grundhaltungen werden.

Es geht nicht zuerst darum, alte Kirchen wieder mit jungen Menschen zu füllen und kirchliche Institutionen bedeutsam zu machen. Worauf es ankommt ist, junge Menschen davon zu überzeugen, daß christlicher Glaube für sie Segen, Sinn und Erlösung sein kann. Diese redemptive Funktion der Religion hat sich im Leben der Jugendlichen hautnah zu beweisen. Nur dort wo junge Menschen christliche Religion als relevant und problemlösend für ihr eigenes Leben erfahren, dort wird auch die Kirche leben.

Das Zauberwort für all diese Herausforderungen heißt – trotz aller ausgefeilten Formen und Methoden der Pädagogik – noch immer *Beziehung*. Dies trifft genau die Wünsche und Sehnsüchte der Jungen, egal ob sie pubertierende „upper-class-kids" oder Mitglieder von Jugendbanden sind. Jugendliche brauchen Personen hautnah zum Anfassen, Menschen, die sich anfragen lassen können, die Kritik vertragen, die streitbar sind, an denen man sich reiben kann, die nachdenklich sind. Vor allem dort, wo man Einstellungen und Haltungen ändern will, gleich ob das Solidarität oder Religiosität ist, gilt: Unterricht und Information ist gut und wichtig, plausible Beispiele authentischen Vor- und Mitlebens das Geheimnis. Gefragt sind Begleiter, die selber vielleicht nicht alles wissen und ab und zu stolpern, aber darüber reden können. „Oberlehrer, Prediger, Moralapostel haben schlechte Karten."[27]

Weitere Literaturhinweise

H. BARZ, Religion ohne Institution. Opladen 1992 (Jugend und Religion 1).

U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986.

C. FRIESL – M. RICHTER – P. M. ZULEHNER, Werthaltungen und Lebensstile junger Menschen in Europa. Hg. v. Österreichischen Institut für Jugendforschung. Wien 1993.

W. HEITMEYER – T. OLK, Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungsformen, jugendpolitische Konsequenzen. Weinheim 1990.

P. M. ZULEHNER – H. DENZ, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993.

[27] M. BUMILLER, Junge Menschen – alte Kirche. Orientierungen für die Jugendpastoral. Würzburg 1991.

Ilse Kögler, Wien

Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher

„I'm not your f***in' messiah" (freundlich übersetzt: „Ich bin nicht euer bescheuerter Messias"), ist die Überschrift des Interviews, das Eddie Vedder, Sänger der Kultgruppe Pearl Jam im Mai 1994 für die englische Musikzeitung „Melody Maker" gibt (21.5.1994, 28f). Darin erzählt er, wie geschockt er war, daß sich viele Jugendliche mit den Liedern der Debutplatte von Pearl Jam (Apple, 1990) identifizieren konnten. Er führt drei Lieder an, zu denen er besonders viele Zuschriften bekommen hatte: „Alive" (Thema: Tod), „Death" (Thema: Tod der Liebe) und „Jeremy" (Thema: Selbstmord. Ein Junge bringt sich im Klassenzimmer um. Sein Problem: Der Vater schenkte ihm keine Aufmerksamkeit und der Mutter war er eigentlich auch egal – „Daddy didn't give attention to the fact, that mommy didn't care"). Vedder unterstreicht, daß ihm die Briefe der Jugendlichen Angst gemacht hätten und sagt: „Du schreibst über diesen Scheiß und plötzlich bist du der Sprecher für eine ganze besch*** Generation." Er folgert daraus, daß jede Generation, die ihn oder Kurt Cobain (Nirvana) zu ihrem Sprecher macht, eine besch*** Generation sein müsse.

Zu den eher zufälligen Jugendidolen von heute zählen zweifellos die Frontsänger des ehemals „Alternativen Rock"[1], wie z. B. der eben zitierte Eddie Vedder von der Gruppe Pearl Jam oder der am 4. April 1994 durch Selbstmord aus dem Leben geschiedene Curt Cobain von der Gruppe Nirvana. Im Jahrbuch 1994 der deutschen Musikzeitschrift „Musikexpress/Sounds" wird ihre Musik plastisch als „das Liederbuch einer ängstlich-verzweifelten Generation, der Soundtrack einer auseinanderbrechenden Gesellschaft" (57) bezeichnet. „Grunge" wird der Stil auch genannt, was übersetzt Schmutz oder Verwahrlosung bedeutet. Das Grunge-Movement enstand Mitte der achtziger Jahre und wird seit 1992 als aggressive Alternative zum „Mainstream"-Rock, also dem Rock der breiten Masse gesehen. Musikalisch „recyclen" Grunge-Bands die mittlerweile vertrauten Schock-Taktiken von Punk und Hardcore („Post"-Punk-Rock an der Grenze zwischen Punk und Heavy Metal) und fügen eine Besessenheit an Zorn, Weltschmerz, Tod und Depression hinzu. Der Sänger von Alice in Chains sagt in einem Interview: „Unsere Band befaßt sich mit der brutalen Realität des Lebens. Ich schreibe über Dinge wie Angst und Ärger, meine täglichen Dämonen. Nachts, wenn wir spielen, reinigen wir uns von all dem Gift, das sich tagsüber in uns zusammengebraut hat."[2]

Das Wehklagen, Eindreschen auf die Instrumente und den verzerrten Klang ausschließlich als den Ausdruck „einer ängstlich-verzweifelten Generation" zu definieren, läßt die komplexen Zusammenhänge, nach denen Rockmusik gespielt, gehört und erst recht von den Betroffenen selbst interpretiert wird, außer acht. Dave Grohl, Schlagzeuger von Nirva-

[1] Inzwischen haben sich nicht nur die großen Plattenkonzerne dieser Musik bemächtigt, auch die Modekonzerne vermarkten die Grunge-Insignien und bieten zerissene Jeans und Flanellhemden von internationalen Designern an.

[2] ME/Spezial 1993, 88f.

na, meint z. B.: „Ich bin glücklich, wenn ich diese Musik spiele. Sie macht mich wirklich glücklich. [. . .] Es macht einfach Spaß, Lärm zu machen, und je größer der Lärm ist, desto lustiger ist es. Je mehr Lärm man verursachen kann, desto besser fühlt man sich."[3] Eddie Vedder erzählt, daß ihn die Musik seiner musikalischen Vorbilder in seiner Jugend „gerettet" hätte. Er möchte den Jugendlichen die Stärke geben, die er selbst mit Hilfe der Musik bekommen habe. Was er ablehnt ist Kultfigur einer Szene zu sein. Er gibt zu, nicht damit umgehen zu können, wenn Jugendliche von ihm Antworten für ihre Probleme haben möchten und ihn fragen, wie sie ihr Leben in Angriff nehmen sollen, mit ihren Eltern, dem Freund oder der Freundin leben sollen, oder wie sie wählen sollen. „Ich habe nicht einmal Antworten für meine eigenen Probleme, geschweige denn für ihre."[4] Dennoch ist er diese Kultfigur, nicht zuletzt deshalb, weil er in seinen Liedern Themen anspricht, die offensichtlich von vielen Jugendlichen als die ihren empfunden werden.

Rockmusik kann ein Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher sein. Sie kann zum Kristallisationspunkt werden, an dem sich Lebensgefühl, negative wie positive Lebenserfahrungen artikulieren. Erwartungen, Sehnsüchte, die Spannung zwischen den eigenen Wünschen und den Anforderungen der Realität, Wut und Verzweiflung, die dadurch ausgelöst werden, all dies wird musikalisch abgebildet.

Ich möchte dies mit zwei Beispielen aus der Rockgeschichte kurz verdeutlichen: Musik und Texte der *Beatmusik* der 60er Jahre z. B. handelten von authentischen jugendlichen Gefühlen, von meist enttäuschenden Liebesbeziehungen, Erfahrungen mit der Sexualität, Zorn, Einsamkeit und der Suche nach Glück und Erfüllung. Die Lieder der britischen Gruppen wie z. B. der Beatles, der Rolling Stones und der Who drückten, obwohl oder gerade weil sie so unterschiedliche Aussagen hatten, das Lebensgefühl und das Selbstbewußtsein einer ganzen Generation aus, die sich deshalb mit der Musik identifizieren konnte.

Die Punks der siebziger Jahre inszenierten sich nach dem Muster „Wir sind genauso, wie ihr euch uns vorstellt – vulgär und gemein". Ihre Selbststilisierung verlief neben Körpersprache, Jargon und über Symbole wie Kleidung, Schmuck und Frisur wesentlich auch über die Musik. Der wilde Kompositionsstil des *Punk* wurde von höhnischen Texten begleitet. In den Punk-Songs wird Zukunftslosigkeit zynisch verherrlicht, „No future" ist neben „I'm bored" eine der meistgebrauchtesten Redewendungen.

Rockmusik hat in ihrer nunmehr vierzigjährigen Geschichte einen vielfältigen Stilwechsel erfahren. Sie ist zwar immer auch Ausdruck einer bestimmten Jugendkultur, hat aber stets mehr Jugendliche erreicht, als zum Kern dieser Kultur gehört haben. So wie *Rock 'n' Roll* nicht nur die Musik motorradfahrender Rocker war, die englische Gruppe Who kein Eigentum der britischen Mods darstellte, wurden auch Elemente des Punk von vielen Jugendlichen für sich in Anspruch genommen, die weder in erklärten Subkulturen lebten noch deren „Teilzeit-Mitglieder" (Morgens pauken, abends punken) waren. Was diese Jugendliche an Punk faszinierte, waren z. B. Haltungen wie „sich nicht vereinnahmen lassen", „einen eigenen Stil pflegen", „seine Wut ausdrücken" oder auch nur der Wunsch, Rockmusik wieder selber zu machen (Punk war eine der drei Stilrichtungen des Rock, die eine große Anzahl von Jugendlichen motiviert hat, selbst diese Musik zu spielen).

[3] Zit. in: M. AZERRAD, Nirvana. Come as you are. St. Andrä-Wördern 1994, 316.
[4] Vgl. A. JONES, Pearl Jam. London 1994, 78.

Heute herrscht ein Paradoxon in der medialen Vermittling von Jugendkulturen. Die Medien bestimmen immer mehr, wann und wo etwas 'trendy' ist und die Jugendlichen lasssen sich immer weniger zuordnen. Selten wird nur mehr ausschließlich ein bestimmter Stil bevorzugt, für das 'Channel-hopping' beim Fernsehen gibt es eine musikalische Entsprechung.

Rockmusik kann auch Jugendliche ansprechen, wenn nicht unmittelbar die eigene Erfahrungswelt zur Sprache gebracht wird. *Rap* z. B. war und ist die Musik der schwarzen B-Boys, eine Bezeichnung für städtische Schwarze, die in Sprache, Kleidung und Stil die „HipHop"–Kultur repräsentieren. Rap, der skandierte Sprechgesang schwarzer Djs (Diskjockeys), spiegelt ihr Leben, zeigt den Graben zwischen Straßenkultur und dem Komfort des Mittelstandes. HipHop hat längst die Grenzen einer schwarzen Straßenkultur überschritten und wird in Europa auch von den Jugendlichen begeistert gehört, deren Lebenswelt sich grundlegend von der der B-Boys unterscheidet. Ist es ausschließlich der Rhythmus, der ins Ohr, besser gesagt ins Bein geht, faszinieren die Ansichten und Gefühle der schwarzen Lebensart oder sind es wieder einzelne Grundstimmungen, die Jugendliche anziehen, Grundstimmungen wie z. B. Protest oder Wut über subjektiv empfundene oder objektiv gegebene Ungerechtigkeiten?

HipHop wird zu Beginn der neunziger Jahre als echtes Kommunikationszentrum betrachtet, denn schwarze Nachrichten, schwarze Dokumentation und schwarze Poesie sind nur im HipHop zu sehen und zu hören. Die US-Medien berichten kaum Ansichten aus dem Ghetto. HipHop wurde bereits Anfang der siebziger Jahre im New Yorker Stadtteil South Bronx vorwiegend von Jugendlichen der dort lebenden farbigen Bevölkerungsminderheiten entwickelt. Musik (Rap), Tanz (Break Dance), Kleidung (Trainingsanzug, Tennisschuhe, verkehrt aufgesetzte Baseballmütze) und Graffiti (Wandmalerei mit Spraydose) sind die Insignien dieser Straßenkultur, die am Beginn eine Alternative zum jugendlichen Bandenwesen darstellte. Erbitterte sportliche Wettkämpfe der Tanzakrobaten ersetzten Auseinandersetzung mit körperlicher Gewalt. Bald wurde die Möglichkeit gesehen, mit Hilfe dieser Musik auch schwarzes Selbst- und Solidaritätsbewußtsein zu unterstützen.

Rap beinhaltet heute die ganze Palette an Themen, die schwarze Jugendliche betreffen: Da gibt es radikal politische und militante Positionen genauso, wie die überaus spirituelle Atmosphäre eines Afrozentrismus, eine Sehnsucht nach einer afrikanischen Zulu-Nation. Es gibt die rauhe Abbildung des Ghettolebens im sogenannten Gangsta-Rap (Reality-Rap) ebenso wie eine christliche Szene, wo die gute Botschaft „gerappt" wird, um die Jugendlichen von Gewalt, Drogen und sexuellen Ausschweifungen abzuhalten.

Es gibt den Wunsch, mit Hilfe der Musik Jugendlichen zu helfen, wieder an sich selber zu glauben, sich selbst und andere kennenzulernen, das Stop-the-Violent-Movement neben künstlerisch kaum vertretbaren Rappern, die mit sexistischen und anderen menschenverachtenden Texten nur ein Ziel verfolgen, nämlich auf schnelle Weise zu Geld zu kommen.

Schwierig wird es bei allen Richtungen in der Rockmusik immer dann, wenn generell festgestellt werden soll, wie einzelne Musikstücke auf Jugendliche wirken, ob sie denn das vermitteln, was sie bei objektiver Betrachtung vermitteln müßten. Ich kann mich noch gut an einen wütenden Brief eines Jugendlichen erinnern, der mir vorwarf, ich verstehe *Heavy Metal* nicht, wenn ich behaupte, daß da sehr oft ein negatives Lebensgefühl transportiert werde. Als Beweis für sein positives Lebensgefühl führte er aus, daß er ja schließlich auch die Wiener Kirchenzeitung lese, wo ich diesen „Schwachsinn" geschrieben habe. Ein sieb-

zehnjähriger Lehrling aus Vorarlberg versicherte mir: „Wenn ich ganz am Boden bin und ich hör' die Musik von Metallica, dann geht's mir wieder gut." Ein sechszehnjähriger Schüler aus Tirol wiederum meinte, daß man diese Welt, die immer mehr zerstört werde, und in der er für sich noch keinen sinnvollen Lebensraum gefunden habe, geschweige denn eine Zukunftsperspektive sehe, einfach nicht positiv abbilden könne. Deshalb sei für ihn auch Heavy Metal die adäquate Musik.

Die beindruckensten Erlebnisse der Schwermetall-Fans bei Konzerten ihrer Lieblings-Bands: Das *Gemeinschaftsgefühl* („da geh'n nur die hin, die die gleiche Musik wie du mögen"), die *Akzeptanz* („wenn ich jemanden um Feuer für meine Zigarette bitte, sagt er mir nicht, ich sei noch zu jung"), das *Vertrauen* in die Nachbarn, die einen wieder aufheben, wenn das wilde Headbanging den Verlust des Gleichgewichts zur Folge hat und – mit glänzenden Augen erzählt – *die Erfahrung, sich fallen lassen zu können und aufgefangen zu werden* („Wenn du kurz auf die Bühne springst und dich anschließend ins Publikum fallen läßt, kannst du sicher sein, daß du aufgefangen wirst = stage-diving").

Szenenwechsel: Am 1. Juli 1994 tanzten 100 000 Jugendliche und junge Erwachsene am Berliner Kurfürstendamm. 30 Sattelschlepper mit äußerst leistungsstarken Boxen lieferten die Beschallung.[5] Die Musik: *Techno*, die Kultur: *Rave,* das Motto: Friede, Freude, Einigkeit.

Techno[6] ist eine weitgehend wortlose Musik, minimalistische elektronische Musik, fern ab von klassischer Rockinstrumentierung. Es gibt keine Songs im herkömmlichen Sinn. Für Jürgen Laarmann, Chefredakteur des Rave-Fachblattes „Frontpage", ist Techno mit Mitteln, die eine Zeit hat, die Musik zu dieser Zeit. Der „Papst" der deutschen Diskjockeys (DJs), Sven Väth, drückt dies so aus: „Sie packen also den Sound, das, was auf der Straße abgeht, in die Musik wieder rein."

Eine Botschaft ist hierbei nicht wichtig, ja sogar unerwünscht. Rave-Ideologie beschränkt sich auf Spaß haben und Parties feiern. Ravekultur ist eine Ereigniskultur. Sie beinhaltet das Fortgehen und die Musik, sie schließt ein, daß die Jugendlichen eine „gute Zeit" haben, sie ist nicht elitär. Jede und jeder kann potentieller Raver sein, gerade solange sie/er daran Spaß hat. Nichts ist verbindlich. Es geht ums Amusement. Zusammen mit Gleichgesinnten in der Masse ist der Hauptakteur der Tänzer/die Tänzerin selbst. Das ergibt, so wird jedenfalls berichtet, ein Gemeinschaftsgefühl. Der harte Kern der Technoszene glaubt an eine globale Harmonie. Für sie ist Techno eine Einstellung von Toleranz, wo jeder gleich ist.

Ein männlicher Jugendlicher berichtet: „Ich habe noch keine Szene gesehen, wo sich irgendwer geschlagen hat oder sonst irgendwas. Alle sind fröhlich, ausgelassen, tanzen und sind eigentlich mit dieser Musik ziemlich glücklich."[7]

Laarmann meint, daß man in dieser Kultur glücklich werden kann, weil sie konstruktiv sei, während man ja z. B. beim Punk keine Perspektive hatte. Beim Tanzen kommuniziere jeder mit jedem. Gab es am Anfang von Techno noch keine Starinterpreten – die Platte war

[5] Vgl. dazu auch im folgenden: S. RUZOWSKI, Love Parade [Film, ausgestrahlt am 9.9.1994 in ORF 2] und E. SCHARUNG – R. ROTIFER, Generation X [Film, ausgestrahlt am 7.9.1994 in ORF 2].

[6] Zur Geschichte vgl. I. KÖGLER, Die Sehnsucht nach mehr. Jugend, Rockmusik und Religion. Graz 1994.

[7] In: S. RUZOWSKI (s. Anm. 5).

Mittel zum Zweck, Mittel zur Party[8] – so gelang der Musikindustrie über Star-DJs, die sich in einer Szene ohne Stars zu uneingeschränkten Machthabern entwickelten, letztlich doch der Einstieg in die Kultur. Der Partykult verhilft dem Musikgeschäft zu neuen Einnahmen und den jugendlichen und junggebliebenen Tänzern und Tänzerinnen zu neuen Erkenntnissen. Neuerdings wird Techno auch als möglicher Weg zu Trance und Ekstase gesehen. Dazu meint der sich gern esoterisch inszenierende Sven Väth: „Monotonie ist für mich der Schlüssel zu Trance. Absage an die ratio, dich fallen lassen, der Phantasie freien Lauf lassen, spielen und dich auch dabei mitteilen. Das bewirkt bei mir Monotonie in der Musik."

Vehemente Gegner dieser Freizeitkultur lasten ihr die Drogenperspektive an, der Jugendliche ausgesetzt sind. Ecstasy heißt die synthetische Designerdroge, die zu dieser Kultur gehört. Nicholas Saunders, ein erfolgreicher Londoner Geschäftsmann, wollte wissen, was Ecstasy bei den Besuchern eines Rave-Ereignisses bewirkt. Beim vierten Versuch meint er, die positive Wirkung fassen zu können. Saunders wörtlich[9]:

„Die Musik war die übliche Techno-Musik, vielleicht nicht so rauh wie andere, und ich versuchte dem Rat eines Freundes zu folgen, mich mit den Bässen zu bewegen und den Rest zu ignorieren. Ich kam in ein für mich übliches gehemmtes Tanzen, schaute, was die anderen Leute um mich herum so machten und war mir wohl bewußt, daß ich 30 Jahre älter war, als fast jeder andere dort. Dann, unmerklich, entspannte ich mich nach und nach, schmolz in es hinein (melted into it) und wußte, Teil von allem zu sein. Ich mußte nicht gehemmt sein: Ich zweifelte nicht, angenommen zu sein; es gab nichts, was ich tun konnte, um mit jemandem im Widerspruch zu stehen, weil jeder nur er selbst war, als ob jeder seine Freiheit von den Zwängen und Neurosen der Gesellschaft feierte. Obwohl jeder getrennt in seinem eigenen Raum feierte, konnte ich, wenn ich mich umschaute, leicht einen Augenkontakt herstellen – niemand versteckte sich hinter einer Maske. Im Grunde genommen gab es weder Konversation noch Körperkontakt, mit Ausnahme einer gelegentlichen kurzen Umarmung, aber ich erlebte das Gefühl, zu einer Gruppe zu gehören, eine Art erhebende religiöse Erfahrung von Einheit, die ich nur einmal zuvor gefühlt hatte, als ich Teil einer christlichen Gemeinschaft war, die vom Zuschließen bedroht war. Es war, als ob wir zu einem exklusiven Stamm gehörten, verbunden durch das geteilte Verstehen, obwohl mir die volle 'Mitgliedschaft' durch ein 10 Pfund Eintrittsticket und eine 15 Pfund teure Tablette zuteil wurde. Nicht jeder gehörte dazu; einige schauten unbeholfen, versuchten sich anzupassen oder mit Stil zu tanzen, waren jedoch ohne Spontaneität. Diese Erfahrung war eine Offenbarung. Ich fühlte, als ob ich zur Gänze verstanden hatte, worum es beim Rave geht – einschließlich der Musik, die mir früher immer auf die Nerven ging. Die ehemals empfundene fehlende Harmonie war irrelevant, die Musik lieferte beständig Energie, die dich aufrichtete, ohne dich fallen zu lassen; sie baute mehr und mehr auf, ohne jemals einen Höhepunkt zu erreichen. Ich tanzte nicht nur nach dem Beat, ich atmete auch nach ihm [. . .]. Und ich fühlte mich so gesund, [. . .] fühlte mich viel jünger, fast wiedergeboren."[10]

[8] Als geistige Väter der Technomusik gilt die aus Deutschland kommende Avantgarde-Gruppe „Kraftwerk", die als erste das Konzept einer rhythmusbetonten vollsynthetischen Popmusik realisiert hat (Roboter). Der Künstler ist im Kraftwerk-Konzept ein anonymer Musikmaschinist. Daran hat sich die Technoszene zuerst orientiert, das Konzept vom anonymen Künstler aber sehr schnell überholt.

[9] N. SAUNDERS, E For Ecstasy. London 1993. Bei seiner ersten Einnahme von Ecstasy (E, Adam, X oder MDMA) war Saunders bereits fünfzig Jahre alt. Seine Absicht ist es, der Öffentlichkeit Information über Ecstasy zu liefern, „damit sie befähigt wird, ihre eigene Entscheidung zu treffen". Er denkt, daß die individuelle Freiheit abhängig ist vom individuellen Zugang zu Information (vgl. ebd., Vorwort). Deutlich spürbar ist, daß er die negative Medienkampagne gegen Ecstasy abschwächen möchte.

[10] Vgl. ebd. 10f.

Jugendliche, die nie zu Ecstasy oder einer anderen Droge greifen, können ein Rave-Ereignis ganz ähnlich schildern. Es fasziniert das Gefühl, in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu sein, in Kommunikation zu sein (auch wenn sie de facto nicht stattfindet), von der Musik aufgebaut zu werden, den Körper frei bewegen zu dürfen. Wenn schon ihre moderne Lebenswelt entzaubert ist, können sie wenigstens dort eine „faszinierende 'Traumzeit'"[11] erleben. Bei einem Interview vor der Arena in Wien am 29. Juli 1994 sagte ein ca. siebzehnjähriges Mädchen: „Jeder kann ein Star sein, wenn er will. Jeder kann alles erreichen, was er will – das ist Techno, das ist Rave, das ist das, woran ich glaube."[12]

Ich denke, daß selbst hinter einem gezeigten Hedonismus sich oft menschliche Grundbedürfnisse, wie z. B. jemand zu sein, etwas zu gelten, verborgen halten.

Rockmusik ist Spiegel der Lebenshoffnungen und Lebensängste vieler Jugendlicher. Manchmal hilft sie auch, eine Sehnsucht wachzuhalten, die nach erfüllenden Lebensräumen suchen hilft. Wer z. B. männliche und weibliche Jugendliche bei Michael Jacksons Konzert in Bukarest beobachten konnte, als er 'Heal the world', ein von ethischen Imperativen triefendes Lied, sang, sieht nahezu greifbar, daß die Sehnsucht nach einer heilen Welt nicht der Vergangenheit angehört.

Rockmusik ist – oft eher unbewußt – auch Ausdruck religiöser Erfahrungen bzw. religiösen Suchens Jugendlicher. Dafür gibt es zahllose Beispiele in der Geschichte dieser Musik: Das kann explizit religiöses Suchen sein, wie z. B. die drogeninspirierte Suche nach Gott in der psychedelischen Rockmusik der 60er Jahre, oder die drogenfreie Suche im sogenannten *God-Rock* oder *Jesus-Rock* der siebziger Jahre. Religion hat in der Rockmusik einen festen Ort und ihre Fragen waren immer die religiösen Fragen einer bestimmten Zeit. Lieder, die mit der eigenen Biographie verschmelzen, müssen erst gar nicht explizit religiöse Aussagen haben. Je mehr durch sie der Blick auf das Ganze der menschlichen Existenz geweitet wird, kommen unweigerlich auch religiöse Fragestellungen vor. „Jeder sucht nach den Antworten", singt der schwarze Megastar Prince, „woher dieses Leben kommt und wohin es führen wird".

Wie Jugendliche Musik und Texte auf- und annehmen, sie in ihr Leben integrieren, ist nicht so leicht steuerbar, wie manchmal gewünscht oder – öfter noch – befürchtet wird. Entscheidend für das Angesprochensein durch Musik und Text ist die Lebenswelt der Jugendlichen, ihr individuell lebengeschichtlicher und sozio-kultureller Hintergrund. In Musikstücken finden sie oft das ausgedrückt, was sie denken und erleben. Erst in der Verschmelzung mit der eigenen Biographie kann ein Lied relevant werden. Um also annähernd vermuten zu können, wie ein Lied verstanden wird, welche Botschaften gehört, welche als irrelevant ausgeschieden werden, muß ich die Lebenswelten der jungen Hörer und Hörerinnen kennen, erfahrbar machen, was Leben für den betreffenden jungen Menschen bedeutet, was für ihn und für sie Leben ausmacht. Je nach sozialem und entwicklungsgeschichtlichem Hintergrund kann ein und dasselbe Lied ganz unterschiedlich gehört werden, und nur der Jugendliche selbst kann eine authentische Aussage machen, wie ein Lied bei ihm oder bei ihr ankommt.

[11] Vgl. H. VOULLIÈME, Die Faszination der Rockmusik. Überlegungen aus bildungstheoretischer Perspektive. Opladen 1987, 42f.

[12] Zit. in: E. SCHARUNG – R. ROTIFER, Generation X (s. Anm. 5).

Was wäre die Konsequenz für die Liturgie aus dem Gesagten? Mehr Rockmusik im Gottesdienst? Z. B. Techno aus überdimensionalen Boxen, ausgeklügelte Lichtshows, weißer Rauch, der planmäßig alle drei Minuten aus der Kanzel in die versammelte Gemeinde strömt? Wohl kaum.

Ich denke, wir sollten verstärkt darüber nachdenken, wie die Erfahrungswelt unserer heutigen Jugendlichen im Gottesdienst vorkommt oder vorkommen darf. „Jugendliche und Gottesdienst" heißt eine neue Umfrage, bei der 1700 Jugendliche in der Steiermark befragt wurden. Dort heißt es: „Kein Wunder, daß bei allen Antworten der Musik die größte Bedeutung für die aktive Beteiligung und für eine positive Mitfeier zugesprochen wird, denn sie kann das Defizit der als lebensfremd empfundenen und immer gleichbleibenden Sprache ausgleichen, es sei denn, die Liedtexte sind 'vorsintflutlich' oder der Organist spielt einschläfernd und falsch."[13]

Vielleicht finden wir neue Impulse, wenn wir über den Festcharakter unserer Gottesdienste verstärkt nachdenken. Im Sommersemester dieses Jahres haben Univ.-Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur und ich ein gemeinsames Seminar an der Universität Wien angeboten. Thema war: „Liturgie und Rockkultur. Elemente, Symbolik und Dramaturgie des Festes." Wir wollten das Phänomen „Fest" an zwei scheinbar gegensätzlichen Erscheinungsformen untersuchen und Festtheorien berühmter Wissenschaftler in der Praxis vorfinden. Gemeinsam mit allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen haben wir zwei Observationen durchgeführt, sind also zusammen sowohl in einen Sonntagsgottesdienst, als auch in ein Rockkonzert (Wien-Konzert der Prinzen) gegangen. In der Analyse haben wir im Vergleich Konvergenzen und Divergenzen bezüglich der Ausdrucksformen und der übermittelten Botschaft herausgearbeitet.

Die Ergebnisse haben gezeigt, daß bei näherer Betrachtung der Zeichen (Codes – zeitliche, räumliche, personale, akustische, kinetische, optische, haptische usw.) die beiden Veranstaltungen mehr Gemeinsamkeiten aufweisen konnten, als wir anfangs vermuteten, jedoch die Zeichen eines Rockkonzertes unmittelbarer als die des Gottesdienstes verstanden werden.

Beim Gottesdienst, wie auch beim Rockkonzert waren mehr oder weniger alle Elemente vorhanden, die ein Fest ausmachen, aber im Vergleich wurde der Festcharakter des Konzertes wesentlich intensiver erlebt. Ich muß wohl nicht betonen, daß die Partizipation beim Konzert ungleich lebendiger war.[14] Lebendig wurde es in dem von uns besuchten Gottesdienst erst, als die Kinder, die einen eigenen Wortgottesdienst hatten, zur feiernden Gemeinde hinzukamen. Auffallend war für uns auch, daß die Kommunikation der Gottesdienstbesucher untereinander erst nach der Feier begann, während das Konzert der Prinzen fast ein Familien- und Freundesfest darstellte. Kleine Kinder saßen auf dem Rücken ihrer Väter, Freunde kamen gemeinsam zum Konzert, sprachen dort miteinander, tanzten, sangen und bewegten sich, hatten sichtlich Freude am Geschehen.

Ich denke nicht, daß man einfach nur Rockmusik in der Kirche spielen muß und schon finden die Jugendlichen den Gottesdienst wieder attraktiv – dazu ist die Rockmusik selbst viel zu unterschiedlich und die Geschmäcker der Jugendlichen viel zu verschieden. Was wir

[13] Jugend und Liturgie. Ein Symposium zu den Ergebnissen der steirischen Umfrage „Jugendliche und Gottesdienst". Hg. Kath. Jugend Stmk, AK „Jugendgemäße Verkündigung". Graz 1993, 6.

[14] Obwohl nicht alle ganz freiwillig beim Konzert der Prinzen waren. Ein 12jähriges Mädchen nach dem Motiv ihres Prinzen-Besuchs gefragt gab zur Antwort: „Weil es mein Papa so will."

von der Rockmusik für die Gestaltung des Gottesdienstes aber abschauen können, oder einfach nur wiederaufnehmen müssen, ist ihr Bezug zur Erfahrungswelt der Jugendlichen, ihre Lebendigkeit und Emotionalität. Ich sage „wiederaufnehmen", weil Lebendigkeit und Emotionalität in der Rockmusik das Erbe des Gospel, der Kirchenmusik der Afroamerikaner, ist.

Die Erfahrungswelt der Jugendlichen sollte im Gottesdienst nicht nur in der Musik zum Ausdruck kommen. Ich könnte mir z. B. Jugendgottesdienste mit dialogischen Predigten vorstellen, Predigten, in denen Jugendliche im Gespräch mit dem Priester ihre Erfahrungen mit dem Leben einbringen können. Ich könnte mir vorstellen, daß auch im Bußakt ihre Lebenswelt konkret in Wort und Musik zum Ausdruck gebracht wird. Ich denke, daß auch Gabenbereitung und Kommunionsspendung lebendiger gestaltet werden könnten, um nur einige Beispiele zu nennen.

Zum Schluß: Wenn ich mir etwas von Rockmusikern wünschen dürfte, dann wäre es, daß sie sich ihrer Vorbildfunktion mehr bewußt werden – aber vielleicht ist dieser Wunsch schon eine typische Alterserscheinung.

„Für einen Gottesdienst in der Pfarre, der mich anspricht und bei dem ich mich wohlfühle, wünsche ich mir:

[. . .]

Die überwältigende Mehrheit der Wünsche (32 %) geht in Richtung gute, jugendgemäßere Musik, was für viele mit weniger Orgelmusik gleichgesetzt wird. Dafür gibt es sicher viele Gründe. Einer mag die prinzipielle Bedeutung der Musik als emotionales Element für die Feier sein, ein anderer die Ähnlichkeit des Rhythmus und des Sounds der Neuen Geistlichen Lieder mit den via Walkman oder Zimmerradio konsumierten Musikstücken. Nicht unwichtig sind sicher die mit größerer Wahrscheinlichkeit unserer Lebenssprache entsprechenderen Liedtexte der neueren Lieder, aber auch das sicher vielerorts mangelnde Orgelspiel (viel zu langsam, in einer den Volksgesang tötenden Lautstärke, und das noch auf oft schauerhaften Orgelinstrumenten). Im Vergleich mit unprofessionellem Gitarrenspiel wirkt sich mangelhaftes Orgelspiel viel negativer aus als vermutet." (Jugendliche & Gottesdienst. Eine Umfrage bei 1700 Jugendlichen in der Steiermark im Frühjahr 1991. Eingeleitet und ausgewertet im Arbeitskreis „Jugendgemäße Verkündigung" der Katholischen Jugend Steiermark, S. 10)

Josef Habringer, Linz

Spielregeln der Liturgie im Hinblick auf die Musik

„Der Jugendgottesdienst:
In seiner klassischen Form findet er nicht in der Kirche statt. Wir begeben uns in einen verdunkelten Raum. Im Unterschied zu beliebigen Verhaltensweisen im normalen Gemeindegottesdienst herrschen hier klare Grundsätze. Ganz entscheidend für den rechten Mitvollzug ist eine fundamentale Körperhaltung. Zweckmäßigerweise setzen wir uns auf den Boden. Bald erkennen wir im Kerzenlicht noch andere junge Menschen. Einer ist vermutlich Priester. Häufig übernimmt er im Verlauf der Feier eine gewisse Führungsrolle. Doch zunächst gilt es offen zu sein. Vielleicht will uns ein Lied ergreifen. Vielleicht ist da ein Wort für mich. Vielleicht steht etwas im Raum, ein Gedanke, ein Bild, ein Zeichen. Wir nehmen es an wie es kommt. Es trifft garantiert meine Situation. Das Ganze muß man sich spontan vorstellen."[1]

So und ähnlich hat so mancher Jugendgottesdienst kurz nach dem Konzil ausgesehen. Wenn sich auch in den letzten Jahren die Situation wieder beruhigt hat, und die Jugendgottesdienste heute wieder angepaßter und weniger spektakulär verlaufen, so scheint es doch sinnvoll, über Spielregeln eines solchen Gottesdienstes nachzudenken. Ich tue dies hier im Hinblick auf die Musik.

Vorbemerkung

Bei der kürzlich in der Steiermark durchgeführten Untersuchung „Jugendliche und Gottesdienst"[2] war die meistgenannte Antwort der Jugendlichen auf die Frage, was sie beim Gottesdienst störe, daß der Gottesdienst langweilig sei und immer das gleiche bringe. Die Erwartung des durchschnittlichen Gottesdienstbesuchers an die Liturgie ist scheinbar gleich der Erwartung an das Fernsehprogramm: Ich bin da und will, daß mir etwas Unterhaltsames, Anspruchsvolles, Spannendes geboten wird. Geschieht das, und wird diese Erwartung erfüllt, dann ist es gut, geschieht das nicht, bleibt man weg.

Hier scheint die Frage nach der Kult- bzw. Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen, wie sie Romano Guardini schon 1964 gestellt hat, angebracht.

1. Musik im Gottesdienst – Zwei Prinzipien

1.1 Liturgie als Versammlung

Von außen her betrachtet stellen unsere liturgischen Feiern einfach eine soziologische Größe dar, wo eben unterschiedliche Menschen zusammenkommen, um miteinander etwas abzuhandeln. Dabei ist genau festgelegt, warum und wozu man zusammenkommt. Versammlungen dienen der Findung und Stärkung von Identität der versammelten Mitglieder.

[1] M. Graff – D. Gross, Kirchengeschichten. S. 13f.
[2] Jugendliche und Gottesdienst. Hg. Kath. Jugend Stmk, AK „Jugendgemäße Verkündigung". Graz 1993.

Dies gilt auch für die Liturgie, und es ist daher legitim, wenn Menschen, vor allem junge, an die Liturgie die Erwartung haben: dort komme ich selber vor, das gibt mir etwas, hier kommen die mich betreffenden Fragen zur Sprache, hier geht es um mich und meine Lebensgestaltung, hier kann ich mein Lebensgefühl realisieren, hier kann ich mich selbst verwirklichen, indem ich mich persönlich einbringe und mit anderen austausche. Das bedeutet, daß hier zurecht die Erwartung gehegt wird, daß in Wort, Bild und Musik die eigene Lebens- und Glaubenswelt zur Sprache kommt.

Die Inhalte des sogenannten „Neuen geistlichen Liedes" – bzw. im „Sakro-Pop", wie es im bundesdeutschen Sprachgebrauch heißt – sind vor allem bestimmt von Themen wie Beziehung, Gemeinschaft, Friede, Gerechtigkeit, Umwelt und Bewahrung der Schöpfung. Die musikalische Verpackung, in der diese Inhalte und Themen transportiert werden, ist die Musik der Jugend von heute (Pop, Rock, Beat, Jazz, u. ä.).

Prinzip 1: Musik in der Liturgie ist Ausdruck des Glaubens- und Lebensgefühls der Versammelten. Sie bringt immer wieder aktuell Fragen und Themen zur Sprache, die das Leben und den Glauben der Versammelten bestimmen.

1.2 Liturgie als Mysterium

„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20) – dies ist das Mysterium unserer Gottesdienstfeiern. In der Person Jesu Christi – dem eigentlich Handelnden in der Liturgie –, der gegenwärtig gesetzt wird, feiern wir das Handeln Gottes an den Menschen und werden gewiß, daß unsere Geschichte Heilsgeschichte ist. Er ruft uns, er versammelt uns, und wir folgen seinem Ruf und antworten. Dieses Schema von Ruf – Antwort, Gabe – Gegengabe, Einladung – Annahme durchzieht die Feier der Liturgie wie ein roter Faden. Wir feiern nicht uns selbst, wir handeln und agieren auch als Gemeinschaft nicht in erster Linie autonom in der Absicht, uns dem Göttlichen anzunähern, sondern Gott selbst handelt an uns, ruft uns, führt uns zusammen und ist unter uns.

Diesen Charakter des Mysteriums haben unsere Gottesdienste scheinbar weithin verloren. Die Kirchenräume sind ausgeräumt und leer, die Farbenpracht der Gewänder auf ein Minimum reduziert, die Sprache scheinbar für alle verständlich, festliches Gepräge ist weithin abgeschafft, der Gottesdienst ist transparent, durchschaubar, häufig oberflächlich, alltäglich, banal.

Wenn Liturgie als Mysterium verstanden wird, dann bedeutet dies auch, daß sie ein Abbild der himmlischen Liturgie sein soll. Liturgie-feiern heißt dann: jene andere Wirklichkeit erstehen lassen, aus der wir kommen und auf die wir zugehen. Die Musik scheint dabei ein wesentliches Medium zu sein, uns eine Ahnung jener Welt zu vermitteln. Sie kann uns aus dem Alltäglichen herausführen, uns emporheben und uns wenigstens für Augenblicke lang die größere Dimension unseres Lebens erahnen lassen: In der Musik berühren einander Himmel und Erde.

Prinzip 2: Musik in der Liturgie ist ein geeignetes Medium, uns eine Ahnung vom Mysterium zu vermitteln. Sie kann uns hineinnehmen in die Wirklichkeit Gottes, uns anrühren und uns einüben in die Haltung des Glaubens.

2. Zehn „Spielregeln" der Liturgie im Hinblick auf die Musik

2.1 Musik im Gottesdienst ist (Teil der) Liturgie

„Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, ausgezeichnet unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen, vor allem deshalb, weil sie als der mit dem Wort verbundene Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der festlichen Liturgie ausmacht."[3]

Damit ist eindeutig festgehalten, daß die Musik nicht nur Beiwerk ist, nicht nur ein Mascherl zur Verhübschung des Gottesdienstes, daß sie nicht nur Pausenfüllerfunktion hat, sondern sie ist selbst Liturgie. Dies sei ausdrücklich an die Adresse der Liturgen gesagt, wo ihr häufig nur Pausenfüllerfunktion eingräumt wird, dies sei aber auch an die Adresse der Musiktreibenden gesagt, die häufig Musik nur für sich allein und nicht als Teil der Liturgie sehen.

2.2 Musik im Gottesdienst ist Dienst an der Gemeinde

Die Musiker in der Liturgie sind „ein mit einer besonderen Aufgabe betrauter Teil der versammelten Gemeinde"[4]. Ebenso wie die Dienste des Gemeindeleiters, des Verkündigers, des Lektors oder des Kommunionspenders üben die kirchenmusikalisch Tätigen (Chor, Organist, Band, Kantor, Schola) unter den Gläubigen einen eigenen liturgischen Dienst aus. Dies ist wiederum eine Anfrage an die Liturgen und an das Selbstverständnis der Kirchenmusiker.

2.3 Liturgie fordert die tätige Teilnahme der Gläubigen

Liturgie ist ihrem Wesen nach Handeln der gesamten Kirche bzw. der ganzen feiernden Gemeinde.[5] Bei der Musik im Gottesdienst handelt es sich nicht um Konzert oder Aufführung. Musikalische Teile, die von einer Gruppe übernommen werden, sind als Teil der Liturgie und in ihrem Dienst zu sehen. Die tätige Teilnahme der Gläubigen soll dabei immer im Auge behalten werden. Das gemeinschaftliche Singen ist hier von besonderer Bedeutung.

2.4 Die Musik im Gottesdienst muß funktions- und wesensgerecht sein

„Eine rechte Gestaltung der liturgischen Feiern erfordert [. . .], daß die Funktion und die Eigenart jedes Teiles und jedes Gesanges in der rechten Weise beachtet wird."[6]

Die Musik hat an verschiedenen Stellen im Gottesdienstablauf unterschiedlichen Stellenwert. Sie hat da und dort eigenständige Funktion (Kyrie, Gloria, Antwortpsalm, Credo, Sanctus, Dankgesang), an anderen Stellen begleitet sie eine Handlung, hat also Begleitfunktion (Einzug, Gabenbereitung, Kommunionspendung, Auszug). Hier sei auch noch angemerkt, daß manche Gesänge im Gottesdienst an einen festen Text gebunden sind

[3] II. VATICANUM, SC 112.
[4] SCR, Instruktion „Musicam sacram" (5.3.1967), Nr. 23a.
[5] Vgl. SC 26.
[6] SCR (s. Anm. 4) Nr. 6.

(Gloria, Sanctus, Credo). Diese Gesänge können in der Regel nicht einfach beliebig ausgetauscht oder ersetzt werden.

Ein gemeinsam gesungenes Lied zu Beginn, bei dem alle mitsingen können, scheint wesentlich, da hier der gemeinschaftstiftende Aspekt der Musik zum Tragen kommen kann.

2.5 Die musikalisch gestaltete (=gesungene) Liturgie hat Vorrang

Nachdem Musik im Gottesdienst einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie bildet[7], gilt die musikalisch gestaltete Liturgie unter Teilnahme der Gemeinde als die vornehmste Form der gottesdienstlichen Feier. Die musikalische Gestaltung eines Gottesdienstes ist also auch abhängig vom Festcharakter einer Feier (gestufte Festlichkeit).

2.6 Musik spielt eine wesentliche Rolle in der Feier des Kirchenjahres

Die Musik ist es vor allem, die uns athmosphärisch auf die zentralen Themen der einzelnen Feste im Lauf eines Kirchenjahres einstimmt, sie erschließt und sie uns näher bringt. Festlichkeit an den hohen Festtagen und bewußte Zurücknahme in den Vorbereitungszeiten sind ebenso wichtig, wie der bewußte Einsatz des Zeitliedes, wobei hier entsprechende Instrumentalmusik durchaus mitgemeint ist. Gerade in einer Zeit, wo die einzelnen Festkreise des Kirchenjahres gesamtgesellschaftlich gesehen nicht mehr durch kollektivspezifische Verhaltensweisen erlebbar sind, haben solche Akzente, die dazu beitragen, die je eigene Atmosphäre einer Zeit lebendig werden zu lassen, besonderen Stellenwert. Der bewußte Einsatz von Musik in dieser Hinsicht scheint unabdingbar.

Hier liegt m. E. ein großes Defizit des sog. „Neuen geistlichen Liedes", weil die Texte der rhythmischen Gesänge zumeist eher allgemein gehalten und nicht spezifisch kirchenzeitlich festgelegt sind.

2.7 Musik im Gottesdienst verlangt Lebendigkeit und Echtheit, aber auch Qualität

Musikalische Qualität kann nicht durch Lautstärke ersetzt werden. Gerade junge Menschen sind häufig in Gefahr, vor lauter Begeisterung über ein Musikstück oder manchmal auch über ein Musikinstrument alles andere zu vergessen. Musikalische Qualität bleibt dabei oft auf der Strecke. Andererseits denke ich, daß unseren Gottesdiensten etwas mehr Lebendigkeit gerade im Umgang mit der Musik nicht schaden kann. Qualität ist angesagt, nicht aber Perfektion und damit verbunden Sterilität. Auch bei der Auswahl der im Gottesdienst einzusetzenden Lieder und Musikstücke ist auf Qualität (musikalisch wie inhaltlich) zu achten. Es scheint aber auch wichtig, Jugendliche mit ihrer Musik, ihren Liedern und Gesängen ernstzunehmen und sie dort abzuholen, wo sie stehen.[8] Geschmacksbildende Maßhnahmen, Sinn für Ästhetik, nicht nur was die Musik betrifft, und liturgisches Verständnis können nur dort erreicht werden, wo man gemeinsam in einen Lernprozeß getreten ist.

[7] Vgl. SC 112f.
[8] Vgl. den Beitrag von I. Kögler in diesem Heft, bes. S. 34f.

2.8 Musik im Gottesdienst bedeutet Pflege einer großen Vielfalt unterschiedlicher Ausdrucksmöglichkeiten

Wenn wir heute von Kirchenmusik sprechen, dann meinen wir damit eine ungeheuer breite Palette von verschiedenen musikalischen Möglichkeiten: Gregorianischer Choral, A-cappella-Messen etwa von Palestrina oder Orlando di Lasso, die Meßkompositionen der Klassiker, lateinische und deutsche Motetten der Romantik, die große Anzahl von deutschen Kirchenliedern für den Volksgesang, die Psalmen und ihre Vertonungen bis hin zu den Werken zeitgenössischer Komponisten. Neben diesem reichen Schatz der Vokalmusik gibt es eine unübersehbare Anzahl von Orgelliteratur und anderer Instrumentalmusik, die in den Gottesdiensten Eingang gefunden hat.

In den letzten 30 Jahren hat sich zudem eine Musiksparte in der Liturgie etabliert, die unter dem Begriff „Rhythmisches Liedgut" oder besser gesagt „Neues geistliches Lied" zusammengefaßt werden kann, und die zuerst einmal vor allem durch Lautstärke aufgefallen ist. Gospels und Spirituals gehören in diese Schublade ebenso wie poppige, rockige, aber auch ruhige meditative Lieder für den Gottesdienst. Hier seien auch noch die musikalischen Ergüsse der sog. religiösen Liedermacher erwähnt. Dabei hat es auch den Anschein, daß die Orgel von anderen Instrumenten wie E-Piano, Gitarre, Baß, Schlagzeug und Trompete abgelöst worden ist.

Insgesamt existieren eine Unzahl von verschiedenen Stilen und musikalischen Möglichkeiten mehr oder minder friedliche nebeneinander, die genutzt werden wollen. Diese Entwicklung bringt den Nachteil mit sich, daß es in vielen Gemeinden kaum einen Kanon von gemeinsamen Liedern gibt, die von allen gekannt und gekonnt werden.

2.9 Liturgiegestaltung, gerade im Hinblick auf die Musik braucht Vorbereitung

Eine Binsenweisheit – aber in vielen Fällen keine Selbstverständlichkeit! Auch wenn das Gelingen von Liturgie nicht von ihrer äußeren Form abhängt, und wenn es auch nicht darum gehen kann, den Unterhaltungswert von Gottesdiensten immer wieder zu erhöhen, in dem noch Spektakuläreres und noch intensiver Reizendes geboten wird, so ist es doch notwendig, Liturgie gediegen vorzubereiten. Immer wieder wird von allen Seiten betont, daß die Liturgie die Quelle unseres Glaubens und der Sonntagsgottesdienst die Mitte und den Höhepunkt unseres Gemeindelebens darstelle (vgl. SC 10). Aber wieviel an Zeit und auch an finanziellen Mitteln wird wirklich dafür investiert? Wenn unsere Liturgie ein Abbild der himmlischen Liturgie sein soll, dann darf es ruhig etwas festlicher und farbiger abgehen. Das Beste müßte gerade gut genug sein.

2.10 Ausnahmen bestätigen die Regel

All das Gesagte scheint wichtig, aber es sind nicht die Zehn Gebote Gottes, und es wird manchmal notwendig sein, in der ehrlichen Auseinandersetzung mit Jugendlichen – und das ist oft mühsam – diese Regeln zu durchbrechen. Jugendliche bringen häufig sehr viel Idealismus und Begeisterung und zugleich wenig Vorwissen über Liturgie mit. Hier ist das klärende Gespräch unabdingbar und die Bereitschaft zum Kompromiß auf beiden Seiten notwendig.

Großzügigkeit statt Sturheit, auch über Regeln hinweg, scheint mir manchmal mehr zu bringen als kleinkariertes Abzählen, ob das „Heilig" im Sanctuslied dreimal vorkommt.

3. Zusammenfassung

Gesetze und verbindliche Regelungen sind dazu da, das gemeinschaftliche Leben und Agieren von Menschen in eine Form zu bringen und zu erleichtern. Damit sie dies leisten können, ist es notwendig, sie verständlich und einsehbar zu formulieren und bekanntzumachen. Einführungen in die Liturgie, Schulungen zum Thema Gottesdienstgestaltung sind für Musiker, aber nicht nur für sie, sondern ebenso für Liturgen unerläßlich. Dabei darf nicht übersehen werden, daß das Gelingen unserer liturgischen Feiern nicht nur von ihrer Vorbereitung abhängt, sonderen viel mehr in größerem Zusammenhang des Lebens der Kirche insgesamt gesehen werden muß. Angelegt auf die Jugendchöre heißt das: Jugendchöre stellen eine spezielle Spielart der Jugendastoral dar. Jugendliche suchen vor allem Gemeinschaft, einen Ort, wo sie irgendwie zu Hause sein können.

Wenn wir in Zukunft Jugendliche im Gottesdienst haben wollen, dann genügt es nicht, sie hin und wieder ein Lied singen zu lassen. Es wird vielmehr darauf ankommen, ob für sie Kirche ein Ort ist, wo sie sich in ihrer Art (die häufig anstrengend ist, weil spontan, unzuverlässig, idealistisch aber realitätsfremd . . .) angenommen fühlen. Es wird auch davon abhängen, wie weit Kirche insgesamt glaubhaft und ansprechend erlebt wird, offen in jeder Hinsicht, auch ganz wörtlich gemeint: Solange unsere Pfarrheime nur fallweise einmal kurz aufgesperrt werden und die größte Sorge des Pfarrers es ist, daß kein Schmutz hineingetragen und die Möbel nicht beschädigt werden, solange braucht es uns nicht zu verwundern, wenn die Jugend ausbleibt.

Das lebendige Leben einer Gemeinde – auch im Umgang mit der Jugend – und ihr Bemühen um eine entsprechende Gestaltung der Liturgie gehen Hand in Hand, bedingen und bereichern einander.

Erfahrungsberichte aus den Arbeitsgruppen und Workshops

Wilhelm Krautwaschl*, Knittelfeld (Steiermark)

Rituale im Gottesdienst

1. Information und Begriffserklärung

Ritus: „Im weitesten Sinn bedeutet R. 'die sozial stereotypisierte, zur Regelform gewordene Ablaufsganzheit eines als korrekt geltenden Verhaltens' [. . .], das durch Tradition u. Herkommen normierte u. fixierte profane [. . .] u. bes. religiöse Brauchtum."[1]

„[Ritus:] die bewährte Art und Weise, den Gottesdienst zu feiern; dann auch die gesamte Lebensordnung einer christlichen Kirche in ihrer Eigenart, die nach ihrem gottesdienstlichen Ausdruck benannt ist: der römische Ritus, der byzantinische, koptische, syrische und andere östliche Riten."[2]

Rituale: „Die Ordnung der Bräuche des Kultus einer Religion."[3]

„In der lateinischen Kirche das für den Priester [. . .] bestimmte Buch, das die liturg. Texte für die von ihm zu spendenden Sakramente und Sakramentalien [. . .] enthält."[4]

Allgemein – und für diesen Workshop interessant:

- Ritual als fest geprägte Ablaufform im Verlauf eines Gottesdienstes
- Ritual(e) als „Gestalt gewordene", „geronnene", „ausdruckhafte" Inhalte gottesdienstlichen Geschehens.

2. „Die Wirklichkeit überschreiten" – zur Entwicklung von Riten/Ritualien

- Gestalt-Werdung innerer Lebenswirklichkeit(en)
- „Versuche", über die Ausdrücke zu kommunizieren: Kommunikation unter Menschen geht nur über leibhaftig Gewordenes: Wort und „Zeichen" transportieren einen bestimmten Inhalt.
- „Regeln" in einer Gesellschaft, Volksgruppe, Glaubensgemeinschaft, . . . für den einheitlichen Gebrauch von Ausdrücken und Abläufen, um auf Wirklichkeiten zu verweisen, die damit gemeint sind: damit Erleichterung in der Kommunikation und Wiedererkennung. Dabei helfen Intensivierung bzw. Reduzierung äußerer Gestalten (vgl. Kelch, Hostie, Gewand, Raum, Musik, Salbung, Schreiten, . . .).

Probleme von Riten/Ritualien heute: Unverständnis von Zeichen, Abläufen; verschiedene Kommunikationssysteme, Oberflächlichkeit und Medialisierung des Alltags, usw. Das und vieles mehr bedingen die Notwendigkeit, Riten und Abläufe „neu" zu ent-

* W. Krautwaschl war Leiter des Workshops „Rituale im Gottesdienst" [Anm. der Redaktion].

1 A. Hänggi, Art. Ritus. In: LThK² 8, 1331.

2 R. Berger, Kleines liturgisches Lexikon. Freiburg i. Br. 1987, 126.

3 Das moderne Lexikon, Bd. 15. Bertelsmann Lexikon-Verlag. Gütersloh 1979, 433.

4 B. Löwenberg, Art. Rituale. In: LThK² 8, 1327.

decken, kennenzulernen und auf Tiefendimension(en) hin zu befragen: staunen, essen, . . . In einer zeichenarm gewordenen Zeit müssen die uns zur Verfügung stehenden Riten intensiver statt reduzierter gesetzt werden![5]

3. Versuche

3.1 Kirchenraum als „steingewordener Ritus"

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer werden eingeladen, sich still auf einen Platz in der Kapelle zu setzen: „Wo fühle ich mich jetzt am wohlsten?" Musik wird im Hintergrund gespielt.

„Was sagt dieser Raum?" Mitte, Wärme, Ruhe, Konzentration, . . . auch: Ausdruck eines gewissen Verständnisses von „Kirche" und „Gottesdienst": Gegenüber und Miteinander („für euch" und „mit euch"), „zielgerichtet"; geordnete Versammlung; Sitz und Tabernakel; Betonung wichtiger Orte: Altar, Ambo, Taufbecken, . . .

Interessant ist, daß jede und jeder einen anderen Zugang zu diesem Raum hat; darin wird die grundlegende Schwierigkeit von Riten deutlich ablesbar: niemand kann alles gleich und intensiv verstehen.

3.2 Entdecken innerer Gesetzmäßigkeiten bzw. Aufspüren und Entfalten von Abläufen im Gottesdienst (Gruppenarbeit)

a) Bedeutung des Evangeliums: „Wie kann die Wichtigkeit und Bedeutung des Evangeliums in der Feier herausgehoben werden mit Abläufen, die uns aus der Liturgie gewohnt sind bzw. mit solchen, die Menschen heute 'anwenden', um die Bedeutung eines Gegenstandes, einer Wirklichkeit zu unterstreichen?"

In der Gruppe werden verschiedene Möglichkeiten ausgetauscht: Tanz mit dem Evangeliar, etc.

b) Gabenbereitung: „Aus AEM 49–53 ent-decken, was alles in einem kleinen, vernachlässigten Teil der Messe steckt und durch rechte Setzung der Zeichen und Abläufe wieder deutlich an Sinn und Gehalt gewinnt, ohne zerredet zu werden."

Diese Gruppe kommt über das „Ent-decken" kaum hinaus, da so viele Kleinigkeiten in AEM erwähnt werden.

c) Beichte: „Überlegungen anstellen, wie denn die Lossprechung zeichenhaft ausgedrückt werden könnte."

In dieser Gruppe werden Erfahrungen ausgetauscht und als besonders wertvoll etwa die Handauflegung bei der Lossprechung erwähnt, die im Beichtstuhl fast nicht vollzogen werden kann.

d) Taufe: „Konsequenzen überlegen für die Spendung der Taufe: 'Reicht ein Tropfen?' Und: Wie kann das Geschehen der Taufe für die Mitfeiernden 'aktualisiert' werden?"

[5] Beispiele: Pokal; Ehrenrunde; Festabläufe bei Vereinen; Tagesordnung bei Sitzungen; etc.

Es wurden Beispiele, Vorschläge und praktische Überlegungen zur Gestaltung einer „Volltaufe" ausgetauscht. Andere erwähnenswerte Aspekte: nicht nur aus einer Schale „schütten", sondern aus einem großen Taufbecken mit der vollen Hand.

Für die Mitfeiernden könnte eine Art Taufgedächtnis nach der Taufe vonstatten gehen, indem sie sich mit dem Taufwasser bekreuzigen. Das Taufwasser könnte in den Kirchen als Weihwasser aufbewahrt werden.

e) Segen: „Aus verschiedenen Segenstexten des Meßbuches sollen Gesten herausgelesen werden."

Die Gruppe erzählt von Erfahrungen wie Umarmung etc.

Josef Griesbeck*, Altötting

Verschiedene Gottesdienstformen

An diesem Workshop nahmen 20 ausschließlich Erwachsene teil. Kennzeichnend war, daß im allgemeinen und vielleicht aufgrund meiner Ankündigung, Möglichkeiten und Formen auch praktisch einzubringen, eine leichte Vorsicht der Teilnehmerinnen und Teilnehmer deutlich wurde. Ich hatte vor, auf zehn verschiedene Gottesdienstformen einzugehen, die für junge Leute relevant und ansprechend sein können. Zu jedem Bereich hatte ich ein Beispiel oder eine Übung angekündigt.

Ich begann damit, von meinem Bemühen zu erzählen, dorthin zu gehen, wo die Jugendlichen sind: nämlich in die Schule. Seit über zehn Jahren bieten wir in den Gymnasien Meditationen während der Pausen an, die in Anbetracht der Zeit nur zehn Minuten dauern dürfen. In der Advents- und Fastenzeit suchen auch besonders junge Leute nach Impulsen und einer Möglichkeit, sich auf ihre Lebensausrichtung zu besinnen. In fünf oder zehn Minuten kann man viel tun!

Mit einem eingebrachten Impuls spürte ich zugleich, daß sich alle im Workshop angesprochen und eingebunden fühlten. Das Eis war gebrochen.

Dann erzählte ich von unserer *Liturgischen Nacht*, die wir jedes Jahr mit etwa 400 Leuten feiern. Bei dieser offenen Gottesdienstgestaltung haben wir immer ein Thema, und das lautete heuer „Feuer und Flamme". Was wir bei unserer Eröffnung probierten, habe ich auch in den Workshop eingebracht: Eine Kerze wurde entzündet und diese wurde durch die Reihen gegeben. Bei Meditationsmusik nahmen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Kerze, schauten eine Weile in das Licht, nahmen dieses Licht auf und waren für kurze Zeit „Lichtträgerin" bzw. „Lichtträger".

Verständlicherweise kamen anschließend viele Fragen nach der Organisation und Ausrichtung einer solchen „Liturgischen Nacht". Hier kurz zusammengefaßt: Es gibt ein Vorbereitungsteam, und viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden gesucht, die im Mittel-

* J. Griesbeck war Leiter des Workshops „Verschiedene Gottesdienstformen" [Anm. der Redaktion].

teil Angebote machen: Vom thematisch passenden Bibelgespräch, liturgischem Tanz, Kochen, . . . bis hin zur Meditationsmusik. Die Liturgische Nacht endet um 3 Uhr mit einem Gottesdienst und anschließender Agape.

Bei der mitternächtlichen Meditation spielt die Nacht eine wichtige Rolle. Bei uns gibt es dieses Angebot schon seit vielen Jahren und zwar bei Einkehrtagen mit Schulklassen, bei Wochenendkursen und im Zeltlager. In zehn Minuten wird ein Thema in die Mitte geholt: mit einer Kurzgeschichte, Musik, einer Übung, einem Bild oder einem Impuls.

Wir probierten im Workshop das „Loslassen": Trotz vieler Bemühungen konnten wir im Bildungshaus keine Meditationskissen auftreiben, die es inzwischen schon in jedem Jugendhaus gibt oder geben sollte. Ich wollte mit diesem Kissen zum Bereich „Bußakt" bzw. „Bußgottesdienst" eine Mauer bauen lassen, die nach Fertigstellung unsere Workshopgruppe trennen würde. Wer mag, kann sein Sitzkissen als Baustein zur Mauer geben und sagen, wo er oder sie Trennung und Unrecht sieht. Dann setzen sich alle auf den Boden und die beiden Gruppen sehen sich nicht mehr. Nach einem Schweigen von 30 Sekunden wird ein Gebet gesprochen und dann schrittweise die Mauer wieder abgebaut: „Wenn ich einen Stein wegnehme, dann tue ich das, weil . . ."

Wortgottesdienste finden in kirchlichen Jugendkreisen auch deswegen immer mehr Eingang, weil hier mehr Möglichkeiten zur Entfaltung liegen. Ein Workshopteilnehmer schlug vor, nicht von „Wortgottesdiensten", sondern von „Erlebnisgottesdiensten" zu sprechen. Vom Wort, so meinte er, sind wir ohnehin schon überfrachtet. Demgemäß haben wir das „Erlebnis-Kreuzzeichen" nachvollzogen, das besonders für Kinder ansprechend ist, und mit dem Christen immer einen Gottesdienst beginnen.

Frühschichten haben inzwischen schon weite Verbreitung gefunden. Wir beschränkten uns im Workshop darauf, ein christliches Symbol einzubringen und dies in uns aufzunehmen: Das Wasser. Jemand sprach das Segensgebet über das Wasser, das wir in unsere Mitte gebracht hatten. Dann tauchten alle mit den Fingern oder Händen in das Wasser und benetzten ihre Stirn, den Mund und die Brust.

Andere Religionen und deren Liturgie stoßen auf Neugier und Interesse bei Jugendlichen. Zum Beispiel auch das Paschafest, das an den Auszug der Juden aus Ägypten erinnert. Ein solches Angebot in der Karwoche wird besonders Jugendliche ansprechen. Ein Teilnehmer berichtete, daß sein Sohn rein aus Neugier zu einem Abend der „Freien Christengemeinde" ging und ihn dann fragte, ob es im Umkreis auch eine buddhistische Gemeinde gäbe. Im Workshop vollzogen wir als Beispiel das „Sonnengebet aus Indien".

Dann ging auch schon die zur Verfügung stehende Zeit zu Ende. Wir einigten uns, noch den Themenbereich *Wallfahrt* anzusprechen, weil sie offensichtlich für junge Leute eine bedeutende Rolle spielt. Es wurde bald deutlich, daß es besonders zwischen Jung und Alt verschiedene Vorstellungen davon gibt, was zu einer Wallfahrt dazugehört. Während einige beispielsweise meinten, daß das Rosenkranzgebet bei Jugendlichen entweder nicht mehr oder gedankenlos gebetet wird, betonten andere den Wert dieser meditativen Gebetsausrichtung. Ich ermunterte zu neuen Formen und brachte als Vorschlag ein neu formuliertes „Ave Maria" ein, das wir dann gemeinsam beteten.

Nadja Baumgartner*, Klagenfurt

Weniger ist oft mehr

„Probieren geht über studieren", sage ich mir oft. Wohl auch aus diesem Grund sprach mich der Workshop „Experimente im Gottesdienst" an.

Anfangs fühlte ich mich in der bunt zusammengewürfelten Gruppe etwas fremd. Ich fragte mich, was denn da auf mich zukommen würde. Aber schon bei der Einleitung durch Mag. Ingrid Leitner, Salzburg, die uns unter anderem aufforderte, bei uns selbst zu beginnen, mit uns zu experimentieren, und die uns ermunterte, auch bei der Gottesdienstgestaltung mehr zu riskieren, verschwanden meine Bedenken.

Durch die Beantwortung der Fragen – wo können wir experimentieren, was ist tabu? – trugen wir uns den Gesprächsstoff für die Diskussion selbst zusammen. Dadurch hatten wir die Möglichkeit, unsere Erfahrungen und Ideen einzubringen, was wiederum die Gruppe und das Gespräch bereicherte.

Der Gedanke, daß das Feiern der Eucharistie ein Teil unseres Lebens sein sollte, hat mich sehr angesprochen. Das setzt für mich aber voraus, daß unser Leben in die Feier hineingenommen wird. Dies könnte, wie wir zu Beginn erkannten, durch Texte aus dem Leben, durch Musik oder die Gestaltung einzelner erreicht werden.

„Weniger ist oft mehr: Die Menge der Elemente, die auf den einzelnen einströmen, ist psychologisch unzumutbar, und eine Messe fast ein psychologischer Gewaltakt. Man kann nicht alle Akte mitvollziehen." Diese Gedanken von Dr. Hans Bernhard Meyer beruhigten mich sehr, denn oft habe ich bei Meßfeiern das Gefühl, eben von dieser Fülle erdrückt zu werden.

In diesen Gedanken und der Aufforderung von Mag. Leitner, neue Gottesdienstformen zu suchen und auszuprobieren, sehe ich eine Chance, Jugendliche zu motivieren bzw. ihnen dabei zu helfen, Gott in ihr Leben hineinzunehmen.

Den Mut dazu sowie die dafür nötige Kraft und Ausdauer wünsche ich mir und allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposions.

Josef Etzelsdorfer*, Katzdorf

Predigt

In den Predigten wird die Jugend zu wenig berücksichtigt. Den Pfarrern fehlt teilweise der Kontakt zu den Jugendlichen, die sich erst dann von einer Predigt angesprochen fühlen, wenn sie einen Bezug zum Leben hat, wenn sie im Leben anwendbar ist. Eine gute Predigt spricht an; es ist daher eine intensive Vorbereitung der Sonntagspredigt notwendig. Dabei

* N. Baumgartner war Teilnehmerin beim Workshop „Experimente im Gottesdienst", das von Ingrid Leitner geleitet wurde [Anm. der Redaktion].

* J. Etzelsdorfer war Teilnehmer beim Workshop „Predigt", das von Peter Hofer geleitet wurde.

ist die biblische Predigt von zentraler Bedeutung. Wichtig für eine gute Predigt ist ihre Sprache. Die Beschäftigung mit der Literatur ist dafür notwendig. Die Literatur ist Quelle für die narrative Predigt.

Die Lehre soll in Lebenszeugnissen präsentiert werden. Wenn der Prediger über persönlich Erlebtes spricht, wird dies positiv aufgenommen. Es soll etwas Persönliches in der Predigt drinnen sein, aber nicht in selbstdarstellerischer Weise.

In der liturgischen Predigt sind vor allem zwei Bereiche zu erschließen: Die Welt des Symbolischen und die Feier selbst.

Es geht bei der Predigt für die Jugend um ein dialogisches Geschehen, das sich mit folgenden Fragen beschäftigt: Wie ist die Welt der Jugendlichen? Was sagt mir der biblische Text? Versuche ich diese Botschaft selber zu leben? Gibt es einen Erfahrungsaustausch mit anderen?

Auf der Erfahrungsebene ist bei Jugendlichen viel möglich z. B. bei Fahrten nach Taizé oder Assisi, bei Wanderungen, Wochenenden etc. Dabei gibt es die kleine Gruppe mit einem intimen Rahmen. Der Frust kommt oft dann, wenn sie in ihre Pfarre zurückkehren. Muß das so sein?

- Es sollten die Charismen in der eigenen Pfarre genützt werden, fähige Laien könnten manchmal predigen.
- Die Jugendlichen könnten manchmal dekanatsweise zu Gottesdiensten zusammengefaßt werden, denn die flächendeckende „Versorgungs-kirche" wird den Jugendlichen nicht gerecht.
- Jugendliche sollten manchmal auch „ihre" Liturgie feiern können; solche Gottesdienste gehören aber entsprechend begleitet.

Als praktische Elemente bei der Predigt für Jugendliche wurden genannt: Dialog, Predigtgespräch, Spiele, Bilder, Tonbilder, Literatur, Geschichten, sprachliche Bilder, Sprichwörter . . .

Gertraud Pichler*, Salzburg

Liturgischer Tanz

Unterwegs zu lebendigerer Liturgie: O Mensch lerne tanzen!

Dieser Satz, den man gerne dem hl. Augustinus wohlmeinend in den Mund legt, wird häufig auch in kirchlichen Kreisen zitiert, doch hat er wirklich Einfluß auf unseren Alltag und unser gottesdienstliches Feiern? Auf der Suche nach einer jugendgemäßeren und lebendigeren Liturgie setzte sich eine kleine Gruppe von Männern und Frauen anläßlich des diesjährigen liturgischen Symposions in Salzburg mit dem Verhältnis von Liturgie und Tanz und der Praxis liturgischen Tanzens auseinander.

* G. Pichler war Leiterin des Workshops „Liturgischer Tanz".

Die ersten Schritte . . . Wahrnehmen und Spüren

Gesammelt und auf sich selbst, den eigenen Leib konzentriert, beginnt der Tanz mit dem Wahrnehmen des eigenen Aufgerichtetseins und Getragenwerdens von der Erde. Im Heben und Ausbreiten der Arme zur Seite hin setzt er sich fort, so daß in und durch die Tänzerinnen und Tänzer die Kreuzesform Gestalt annimmt, sich verleiblicht und wirkmächtig wird im Verbinden der Gegensätze. Dieses Ausgespanntsein wird schließlich im Zusammenführen der Arme über dem Scheitelpunkt und im Senken der gefalteten Hände zur Herzensmitte hin aufgehoben.

Theorie und Praxis

Diese uralte Gebetsgebärde, die – oftmals ein wenig verkümmert und kaum bewußt – in der Liturgie noch heute ihren Platz hat, bildete den Ausgangspunkt für den praktischen Teil des Workshops und diente als Einstimmung in die einfachen Kreis- und Schreittänze, die mit der Gruppe exemplarisch erarbeitet wurden.

Wesentlich für die theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema „Liturgie und Tanz" war die Frage nach Kriterien, die als Voraussetzung für die Einbindung des Tanzes in die Liturgiefeiern der Gemeinde gegeben sein müßten. Im regen Gespräch und Austausch in drei Kleingruppen formulierten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Seminars gemeinsam mit der Referentin folgende Thesen:

1. Liturgischer Tanz muß mit dem inneren wie mit dem äußeren Geschehen übereinstimmen, d. h. er muß leibhaftiger Ausdruck von Glaubensvollzügen sein, sich in den liturgischen Rahmen einfügen und der gegebenen Räumlichkeit und Atmosphäre entsprechen.
2. Liturgischer Tanz muß auf Freiwilligkeit und dem Wunsch, sich körperlich auszudrücken, basieren; darüberhinaus soll er so einfach sein, daß möglichst alle Feiernden daran teilnehmen können.
3. Liturgischer Tanz bedarf der Vorbereitung innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes, er bedarf des Mutes und Raumes zum Ausprobieren und Vertrautwerden mit dem eigenen Körper und den anderen Teilnehmenden.

Der weitere Weg . . . Eröffnen von Spielräumen

Erste Ansatzpunkte und Experimentierfelder für die Verbindung von Tanz und Liturgie könnten nach Ansicht der Autorin und Seminarleiterin Feiern in kleinen Gruppen wie z. B. der Frauenrunde oder Jugendgruppe darstellen, in denen man bewußt einmal ausprobiert und Erfahrungen sammelt. Diese Erfahrungen könnten dann in diverse Liturgieformen und -feiern der Gemeinde einfließen und damit einem größeren Kreis zugänglich gemacht werden. Weiters wären auch tänzerisch gestaltete Prozessionen und besondere Feste eine Möglichkeit, Bewegung in den Gottesdienst zu bringen, ohne daß dieses Element allzu befremdend auf die Gemeinde wirkt.

Bis heute ist das Verhältnis von Liturgie und Tanz ein spannungsreiches geblieben, doch es zeigt sich, daß schon einiges in Bewegung geraten ist, daß aber noch viele Schritte von Seiten der Kleriker wie der Laien zu gehen sind, um unsere Liturgie wieder bewegender und bewegter zu feiern, und um uns selber, unserem leiblichen Geschaffensein wieder anzunähern.

Sr. Consulata Supper*, Eisenstadt

Der Tanz in der Liturgie

Ein Blick in die Geschichte des Tanzes zeigt, daß der Mensch durch Jahrtausende und Jahrhunderte hindurch versucht hat, sich mitzuteilen, um anderen an seinem Leben teilhaben zu lassen – sei es durch Dichtung, Musik, Theater oder Tanz.

Immer mehr hat der Tanz auch in der Liturgie an Bedeutung gewonnen. Der Tanz – eine uralte Gebetsform – ist in vielen Gemeindegottesdiensten zu finden. Mein erster Versuch, eine Bibelstelle im Tanz auszudrücken, war 1976. Bei einer Festfeier versuchte ich, mit einer Mädchengruppe im Alter von 14 Jahren, die Geschichte vom barmherzigen Vater darzustellen und tänzerisch auszudrücken. Mit großer Begeisterung und Hingabe waren die Mädchen dabei, und es löste auch bei den Festgästen tiefe Betroffenheit aus. Für mich war das der Anstoß und auch die Ermutigung, beim Gottesdienst, im Religionsunterricht, in der Jugendgruppe und auch bei Festen diese ganzheitliche Form des Gebetes und der Verkündigung zu pflegen und einzusetzen, um Glauben lebendig erfahrbar zu machen.

Einheit von Körper und Seele

Im Tanz lernen wir spielerisch mit unserem Leib und mit unseren Kräften umzugehen, innere Impulse freizusetzen und Tanzen als Freude zu erleben. Der Mensch ist eine untrennbare Einheit von Körper und Seele, und so meine ich, daß diese ganzheitliche Sicht des Menschen im Tanz voll zur Geltung und zum Ausdruck kommen kann. Der Tanz wächst aus der Mitte des Menschen, und er kann uns helfen, aus unserer Ich-Verhaftung herauszugehen, denn wir sind ja auf ein Du hin geschaffen. Dieses Sich-öffnen auf Gott und auf den Mitmenschen hin erfordert die ganze Person, Leib und Seele.

Es geht im Gottesdienst um die Ganzheit des Menschen, daher sollte er auch mit intensiver Beteiligung des ganzen Menschen gefeiert werden. Wer Freude am Tanz gefunden hat, wird spüren, daß der körperliche Ausdruck oft mehr zu sagen vermag als das Wort.

Tanz im Dienst der Liturgie und Verkündigung

Im Tanz als *Verkündigung* wird durch Gesten und Gebärden das Handeln Gottes am Menschen ausgedrückt. Es wird im Tanz aber auch das ausgedrückt, was im Inneren des Verkünders mitschwingt, z. B. Freude, Ergriffenheit, Vertrauen, Hoffnung.

Der Tanz als *Gebet* ist eine Antwort auf das Handeln Gottes. Es werden im Tanz keine Ereignisse nachgezeichnet, sondern innere Gemütsbewegungen. Lob, Dank, Freude oder Bitte werden tiefer ausgedrückt als im Wort.

Tanz in der Gruppe – Erfahrung mit Jugendlichen

Es gibt viele Möglichkeiten mit einer Gruppe etwas auszusagen. Eine davon sehe ich im gemeinsamen Tanz, wo es gelingen kann, einen neuen Zugang zu sich selbst zu finden,

* Sr. C. Supper war Leiterin eines Workshops zum Thema „Tanz im Gottesdienst".

Heilendes zu erspüren, echte Gemeinschaft zu erfahren. Für den Einzelnen ist es ein schönes Erlebnis, sich mit den anderen nach der Musik zu bewegen und sich tragen zu lassen, Gefühle und Gedanken auszutauschen und durch den Tanz gemeinsam Gott zu loben und zu preisen. Es entsteht ein Gefühl des gegenseitigen Verstehens und des gemeinsamen Tuns, das harmonisch auf die Gruppe wirkt. Der Tanz in der Gruppe kann sehr befreiend sein, denn jeder ist in die Gemeinschaft eingebunden, der einzelne wird wichtig für das Ganze, und alle übernehmen füreinander Verantwortung. Oft erlebe ich, daß Jugendliche im Tanz und im Sich-ausdrücken tiefe Glaubenserfahrungen machen. Alle, die Spaß am Tanzen haben, sollen dazu ermuntert werden. Die Kreativität soll geweckt und gefördert werden. Es sollte im Tanz nicht um Perfektion gehen, sondern um echte Freude, Körpererfahrung, Meditation, um die Möglichkeit, mit Leib und Seele zu beten und Freude am Glauben zu erleben. Das Tun ist wichtig.

Ausdrucksformen des Tanzes können sein

Lobpreis: Erheben der Hände, befreiend und erlösend sich auf Gott ausrichten, ausstrecken.

Hingabe: Sich beugen, sich hinknien, bereit sein, sich von Gott beschenken zu lassen.

Freude: Miteinander in die Hände klatschen, einander die Hände reichen, sich im Kreis gemeinsam bewegen, dazu einfache Schritte.

Angst: Die Bewegungen sind unsicher, zögernd, man macht sich klein, sinkt in sich zusammen, wendet sich ab, Hände verkrampfen sich.

Eine Grundform des Tanzes ist der Kreis

Der Kreis ist Sinnbild für unser Leben. Wie der Kreis einen Mittelpunkt hat, auf den hin er sich ausrichtet, so wollen auch wir unser Leben auf Gott hin ausrichten: Er ist die Mitte.

Der Kreis ist auch ein Symbol für Unendlichkeit, Vollkommenheit und Einheit: Im Kreistanz erfahren wir Geborgenheit und Halt. Ich werde gehalten und halte andere. Es kann das Vertrauen zum anderen, zur Gruppe, zu Gott entstehen. Halt vermittelt der Kreis durch die Ausrichtung zur Mitte hin, zum Zentrum, zu Gott.

Hinweise für den Tanz im Gottesdienst

- Der Tanz kann immer nur Dienst einer bestimmten Gruppe sein, und er sollte nur zu besonderen Anlässen und nicht zu häufig eingebaut werden.
- Man sollte sich die Frage stellen: Was empfindet die Gemeinde für diese Art des Betens? Wie aufgeschlossen ist sie?
- Nicht alle Teile der Messe eignen sich dazu, einen Tanz einzubauen.
- Vorher eine kurze Einleitung zur Darstellung machen.
- Wenn möglich, könnte auch bei der Refrainmelodie die gesamte Gemeinde mitmachen. Wichtig ist immer, daß der Tanz sich aus einer echten Beziehung zu Gott heraus ereignet und so zur Sprache der Glaubenden bzw. der Liturgie wird.

Erarbeitung von Tänzen

Die Lieder, Gebete, Bibelstellen oder Psalmen sollen vor dem Tanzen bekannt sein. Dabei ist es wichtig eine Einführung zu geben und auch den Text und die Musik durchzumeditieren und auf sich wirken zu lassen.

Daher sollten vor der Einübung eines Tanzes fröhliche, entspannende und ruhige Übungen gemacht werden. Bei Bibelstellen, wie z. B. Heilungsgeschichten, können einzelne Gesten vorher ausgedrückt werden: Jesus tröstet, Jesus heilt, Jesus befreit, Jesus legt die Hände auf . . .

Freiraum für eigenes Gestalten schaffen: den Tanz so erarbeiten, daß die Tanzgruppe eigene Ideen einbringen kann und die tänzerischen Fähigkeiten geweckt werden. Es soll ein Freiheitsraum für eigene Gesten und Gebärden offenbleiben.

Schlußbemerkung

Wir sollten die noch ungenützten Möglichkeiten des Tanzes im Religionsunterricht, bei Gottesdiensten, in der Jugendarbeit und bei Festen nützen. Die in anderen Religionen selbstverständlichen Elemente des Kultes sollten auch in unseren Kirchen wieder mehr Platz finden, um Gottesdienst mit intensiver Beteiligung des ganzen Menschen, mit Leib und Seele, zu feiern.

Christoph Mühlthaler*, Klagenfurt

Spannungsfeld: Organist - Kirchenchor - Jugendgruppe

Wenn in einer Pfarre musikalisches Leben außerhalb des gewohnten Bereiches eines Organisten und eines Kirchenchores zu wachsen beginnt, bringt diese Veränderung eine Umstellung vieler Gewohnheiten mit sich. In der Arbeitsgruppe waren jedem Teilnehmer einige Mißverständnisse und Verletzungen zwischen diesen Gruppen und noch zusätzlich zur Gemeinde wohl bekannt. Teilweise waren die Teilnehmerinnen und Teilnehmer selbst unmittelbar von der Reaktion derer betroffen, die sich in ihrem Tun bedroht fühlen: „Man nimmt was weg"; „Recht, die Messe zu gestalten" (Wie es immer war); „Auftritt des Kirchenchores"; „Show von Jugendlichen"; „Scheu, mitzusingen"; „Angst vor Veränderungen".

Nicht jeder Organist oder Chorleiter erlebt eine zusätzliche Gruppe in der Pfarre, die auch musikalische Meßgestaltungen übernehmen möchte, als Bereicherung. Die Erweiterung des Liedprogrammes bedeutet für manche Organisten eine große Bürde, ein junger talentierter Orgelschüler ist dann eine Bedrohung, wenn das Selbstwertgefühl des Organisten zu sehr mit dem Orgelspiel verknüpft ist. Es kann sein, daß er sich zurückzieht, weil er sich nicht mehr gebraucht fühlt.

* Ch. Mühlthaler war Leiter des Workshops „Spannungsfeld: Organist – Kirchenchor – Jugendgruppe" [Anm. der Redaktion].

Durch die vielen neuen Möglichkeiten, eine Gottesdienstfeier musikalisch zu gestalten, ist die Rückbesinnung auf unser eigentliches Tun bei einer gemeinsamen Feier notwendig. Im Verständnis, daß es für die Gemeinschaft schön ist, wenn viele verschiedene Gruppen ihren Teil einbringen, ist das *„An-teil-nehmen"* leichter.

Ein gemeinsamer Einkehrtag kann die Möglichkeit bieten, mit Abstand vom Alltag den eigentlichen Sinn des Feierns besser zu erfassen, womit auch das gegenseitige Verstehen der Gruppierungen gefördert wird. Was kann ich für den anderen tun?

Es ist wichtig, z. B. dem Organisten zu sagen, daß die Gemeinde seinen Einsatz nach wie vor schätzt, sich aber auch freut, wenn die Jugendlichen oder die Kinder zur fröhlichen Feier des Gottesdienstes beitragen. Dies kann sie ebenso schätzen wie sie gerne einige Lieder aus dem Gotteslob, begleitet von der Orgel, singen möchte.

Für jede Generation gibt es eine Art von Musik, die ihr besonders naheliegt. Es kann sein, daß ein Jugendlicher die „alten" Lieder nicht mag, es kann sein, daß ein Erwachsener bei Kinderliedern nicht mitsingen will. Diese verschiedenen Musikrichtungen dürfen ohne weiteres bestehen, sie dürfen sich gegenseitig ergänzen. Es gibt aber auch Lieder, bei denen sich im Verlauf von einigen Wiederholungen (bei gegenseitigem Respekt) alle wohl fühlen. Diese Musik bildet den Grundstock, der von den anderen Teilbereichen weiter entfaltet wird (Eigene Arrangements für neue, junge Musik, schöne Chorliteratur, Orgelwerke, Liedspiele von Kindern, etc.).

Ebenso gibt es Musik, bei der der Jugend-, Kinder- und Kirchenchor sowie die Gemeinde mit Orgel und anderen Instrumenten mitwirken können. Diese Form des Musizierens ist in der Musikgeschichte sehr jung, weshalb dafür ein kreativer Umgang mit Musik notwendig ist, den am ehesten ein Kirchenmusiker erfüllen kann, da immer auf die gegebenen und gewünschten Möglichkeiten in einer Pfarrgemeinde Rücksicht genommen werden muß.

Beispiel: „Kleines Senfkorn Hoffnung"[1]: Das Lied hat fünf Strophen, diese können aufgeteilt werden in Solo, kleine Gruppe, Gemeinde. Der harmonische Satz dazu wird von der Orgel gespielt. In zwei oder drei Strophen kann ein Chor mit vier gemischten Stimmen die Begleitung dazu singen, was in Verbindung mit der dazukomponierten Instrumentalstimme einen sehr schönen Klang erzeugt.

Weitere Beispiele: Gesänge aus Taizé, Kanongesänge mit entsprechender Stimmverteilung, etc.

Wenn nun mehrere Gruppierungen zur Gestaltung eines gemeinsamen Gottesdienstes beitragen, ist eine gute Koordination notwendig, um Überschneidungen und Ärgernisse zu vermeiden, die ein Zusammenwirken stark behindern. Gruppengottesdienste oder Gottesdienstformen, die nur vom Kirchenchor oder nur vom Jugendchor vorbereitet werden, sind an sich nichts schlechtes, aber zur Gemeinschaft der ganzen Gemeinde können die verschiedenen Talente nicht nur getrennt voneinander wirken, sondern auch in einer Feier verbunden werden. Dies erfordert den Respekt der Jugendlichen vor der „alten", gewohnten

[1] In: Vom Himmel zur Erde. Musikverlag Feuchtinger & Gleichauf. Regensburg. Text von Alois Albrecht, Musik von Ludger Edelkötter, Satz von Heinz Martin Lonquich.

Musik und ebenso den Respekt der Erwachsenen vor der „neuen" – und den Jugendlichen vertrauten – Musik.

Die Koordination liegt zunächst beim Pfarrer, dieser kann auch jemanden beauftragen, der in beiden Bereichen (Musik und Liturgie) über ausreichende Kompetenz verfügt. In beiden Gebieten wird Weiterbildung angeboten, der Liturgiekreis unterstützt die Arbeit, sammelt Ideen und Wünsche und gibt den notwendigen Impuls für die Integration aller Gruppen im Gottesdienst.

Wilhelm Krautwaschl, Knittelfeld
und Philipp Harnoncourt, Graz

Schlußgespräch

Vorbemerkung: Das Abschlußgepräch verfolgte das Ziel, die Arbeit der Workshops und deren Anfragen in die Überlegungen einfließen zu lassen. Die Thematik wurde in vier Themenbereichen gegliedert, wobei zu Beginn jeweils kurze Erläuterungen den Einstieg in das Thema erleichtern sollten. Die Anmerkungen und Rückmeldungen, die im Plenum diskutiert wurden, werden hier in Auszügen dokumentiert:

1. Liturgie als Feier in der Gemeinde

Die Reaktionen vieler Jugendlicher auf die Feier der Sonntagsmesse läßt sich in dem Satz zusammenfassen: „Das gibt mir nichts." Ein Kaplan teilte seine Erfahrung mit, daß dem Priester am Beginn der Meßfeier gemeindebildende Funktion zugemutet werde: „Ein Sammelsurium von Menschen, die keine oder wenige soziale Kontakte unter der Woche pflegen, soll zur 'Gemeinde' werden, die feiert."

- Ist Gemeinde, die feiert, erfahrbar? Wird die Feier des Gottesdienstes als Stärkung für die Sendung in die Welt (Pfarre, . . .) erfahren? Wie ist die Anonymität in den Großgemeinden – und damit in Zusammenhang: die immer größer werdenden Strukturen aufgrund des Priestermangels, in denen Gottesdienst gefeiert wird – zu überwinden?
- Bei einer offenen Gemeinde ist es durchaus möglich, auf die Anliegen der Jugendlichen einzugehen. Unterschiedliche Anforderungen und Situationen verlangen nach einer größeren Vielfalt gottesdienstlichen Feierns. Andere Gottesdienstformen werden angesichts des zunehmenden Priestermangels in Zukunft an Bedeutung noch zunehmen (müssen). Gerade Jugendliche sind aber für diese neuen Formen des Gottesdienstes meist offener als Erwachsene.

2. Musik in und Gestaltung der Liturgie

Einerseits werden meditative Melodien (Taizé o. ä.) als Erleichterung der Mitfeier empfunden; andererseits meinen manche, auch in der Rockmusik gottesdienstliche Elemente

wahrzunehmen.* Wie soll mit einer solchen Vielfalt umgegangen werden?

Prof. Harnoncourt legt dazu sein Kommunikationsbild dar: Es geht nicht nur darum, die Angemessenheit zwischen Sender und Empfänger zu sehen, sondern es muß auch bedacht werden, was dem Inhalt des zu Verkündigenden angemessen ist. Das bedeutet keineswegs ein nur mehr Akademikern zugängliches Niveau, heißt aber auch nicht einfach Anspruchslosigkeit.

- Für viele erscheint die Liturgie im Ablauf zu kompliziert; Einfachheit und Klarheit der Struktur könnten zum leichteren Vollzug beitragen. Das Festhalten an Normen ist nicht selten Folge einer übertriebenen Ängstlichkeit im Zusammenhang mit gottesdienstlichen Feiern.
- Der heutige Mensch scheint eher ein „Augen-" als ein „Ohrenmensch" zu sein. Wenn man bedenkt, daß wir uns heute von früh bis spät mit Musik „berieseln" lassen können, so stumpft das natürlich ab. Mit Musik Betroffenheit auszulösen, einen Menschen „emporzuheben", ihn auch zu trösten oder ruhig werden zu lassen, ist viel schwierig geworden als früher.
- Wenn es häufig bedauert wird, daß viele Menschen in der Kirche nicht mehr mitsingen, so ist dies natürlich ein Phänomen, das es nicht nur in der Kirche gibt. Auch gesamtgesellschaftlich hat die Bedeutung des Singens abgenommen: In den Familien und auch in den Schulen wird immer weniger gesungen. Wir leben zwar im „Musikland Österreich", aber die Musik ist etwa in der Schule an unterster Stelle in der Wertigkeit unter den Nebenfächern angesiedelt. Ein Musiklehrer muß sich ständig rechtfertigen, daß er einen anständigen Beruf ausübt.

3. Liturgie als Feier

Im Film „Das Fest des Huhnes" wird vom Stamm der Oberösterreicher behauptet, daß sie den Sinn all dessen, was sie im Brauchtum pflegen, nicht mehr verstehen. Ist das nicht auf dem Gebiet der Liturgie ähnlich?

- Manchmal entsteht der Eindruck, daß die Liturgiereform als durchgeführt betrachtet wird, wenn der Gottesdienst in deutscher Sprache gefeiert und der Volksaltar errichtet ist. Die Liturgiereform war vom Gedanken beseelt, Liturgie so zu gestalten, daß die Feiernden die Abläufe, Gebete, . . . verstehen, oder – anders ausgedrückt: Es feiern Menschen von heute!
- Die lebensferne Sprache wird kritisiert, sodaß des öfteren die Feier einer Aufführung von Aktivisten im Altarraum gleicht. Dies umso mehr, wenn etwa eine Gruppe besondere Elemente gestaltet (liturgischer Tanz, . . .).
- Wie feiern Jugendliche? Welche Konsequenzen hat das bzw. müßte das für die Feiern der Kirche haben? Offensichtlich besteht die Gefahr, daß sich zwei Dinge immer mehr auseinanderentwickeln: Auf der einen Seite gibt es junge Menschen, die sich zum Gottesdienst versammeln, um miteinander zu beten und zu feiern, das Wort Gottes zu hören, Gemeinschaft zu erfahren – ganz egal, ob ein Priester dabei ist oder nicht: sie tun das. Und sie tun das in Formen, die im Grunde auch unsere traditionellen Formen sind, aber sie tun es eben richtig: wenn sie hören, dann hören sie, wenn sie lesen, dann lesen sie, wenn sie ein Licht verwenden, dann verwenden sie *ein*

* Vgl. den Beitrag von I. Kögler in diesem Heft, S. 28–35 [Anm. der Redaktion].

Licht und nicht die ganze Beleuchtung der Kirche dazu. Und auf der anderen Seite findet der Gottesdienst der „Kirche" statt, der immer mehr als ritualistisch empfunden wird und oft auch ritualistisch ist.

Wenn man überlegt, wo das hinführt, dann kann man sich vorstellen, daß bei der erstgenannten Gruppe eines Tages auch Brot und Wein auf dem Tisch stehen, daß darüber auch von irgendjemanden, der da ist, ein Dankgebet gesprochen wird, und daß es diese Leute dann wenig interessiert, ob hier Transsubstantiation stattfindet, ob hier Realpräsenz da ist, sondern sie erinnern sich an Jesus und feiern zusammen. Auf der anderen Seite wird der Priester fast allein in der Kirche sein. Diese Distanz, dieses Auseinanderdriften stellt ein ganz großes Problem dar, an das wir herangehen müssen; vielleicht auch dadurch, daß wir die Formen, die sich von „unten" her entwickeln, ernst nehmen und versuchen, in den offiziellen Feiern auch so ernst mit den einzelnen Elementen umzugehen: daß eine Eröffnung ein Ankommen ist, daß das Wort Gottes wie Wort Gottes vorgelesen wird, und dgl. mehr.

4. Liturgie ist Ausdruck des Glaubens

Jeder Kirchenbau spiegelt das Selbstverständnis von Kirche zu einer bestimmten Zeit wider. Schon deshalb ist es problematisch, alten Kirchen ein neues Liturgieverständnis zu verpassen. Vieles an Gestaltungselementen gleicht in einer nach vorne ausgerichteten Kirche eher einer Aufführung oder „action" als einer Feier. Der Kirchenbau etwa verhindert aber auch oft spontane Äußerungen, die dem Feiern innewohnen: lange Distanzen, Stillsitzen (um die persönliche Andacht zu verrichten), . . . sind dem Miteinander nicht unbedingt förderlich.

- Da Glaube nach (körperlichem) Ausdruck verlangt, sind Überlegungen bzgl. Kirchenbau und der Gestaltwerdung des Glaubens vonnöten (momentan ist alles auf Meßfeier konzentriert, andere Gottesdienstfeiern haben fast keinen Platz in unseren Kirchen).
- Bei den Zeichenhandlungen in der Feier der Sakramente ist auf deutliche und richtige Setzung der Zeichen zu achten. In einer an Zeichen armen Welt müssen diese oftmals intensiver gesetzt werden, denn auf ein Mindestmaß sind sie ohnedies meist schon reduziert (vgl. tröpferlweises Taufen, fehlende Zeichenhandlung bei der Beichte, . . .).

Schlußanmerkung zum Symposion und Ausblick

Beim Abschlußgespräch wurden auch kritische Bemerkungen zur Tagung selbst abgegeben. Besonders positiv wurde hervorgehoben, daß Liturgiewissenschaftler wie Jugendliche miteinander gedacht und gefeiert haben.

Die LKÖ wird sich immer wieder mit diesen Fragen auseinanderzusetzen haben, zwischen den diözesanen Kirchenmusikstellen und der Jugendpastoral soll die Zusammenarbeit intensiviert werden. In den Gemeinden soll das beim Symposion praktizierte „Aufeinander-Zugehen" verstärkt eingeübt werden, weil Verordnungen – von wem auch immer erlassen – nichts oder wenig fruchten.

*Literatur zu „Jugendliche in der Liturgie"**

Allgemeine Literatur

José ALDAZÁBAL, Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen. In: Conc(D) 19 (1983) 159–165.

Jürgen BÄRSCH, Jugend und Gemeinde. Die Osterfeier kann Verbindungslinien schaffen. In: GD 27 (1993) 33–35.

Wolfgang BRETSCHNEIDER, Eine immer neue Quelle der Freude und Inspiration. Zehn nach-denkliche Fragen an Kinder- und Jugendgottesdienste. In: GD 27 (1993) 65–67.

Ottmar FUCHS, Jugend und Liturgie im Horizont der Evangelisierung. In: LJ 37 (1987) 156–187.

Christian HAIDINGER, Junge Menschen beten. Die Jugendvesper in Kremsmünster. In: GD 21 (1987) 9–11.

Christian HAIDINGER, Erfahrungen mit der Jugendvesper. In: HlD 41 (1987) 65–70.

Martin KLÖCKENER, Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie. In: LJ 39 (1989) 228–252.

Josef KNUPP, Jugend und Gottesdienst. Plädoyer für die Vielfalt von Gottesdienstformen als Hinführung zur zentralen christlichen Gottesdienstfeier. In: Gottes Volk. Bd. 4. Hg. H. Ritt. Stuttgart 1991, 103–116.

Liturgie – den Glauben feiern (Themenheft): KatBl 109 (1984) Heft 10.

Erwin LÖSCHBERGER, Jugend und Sonntagsmesse. Eine Umfrage bei über 2000 Jugendlichen der Diözese Graz-Seckau. In: GD 26 (1992) 145–149.

Eduard NAGEL, Neue, jugendgemäße Formen von Stundengebet. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg i. Br. 1989, 506–524.

Modelle, Materialien

Aufwind. Junge Leute beten im Alltag. Hg. vom Bischöflichen Jugendamt Passau. Passau 1986.

Heribert AUGUST, Was keiner wagt, das sollt ihr wagen. Gottesdienstmodelle für die Fastenzeit: Frühschichten, Nacht des Wachens. Freiburg i. Br. [2]1991.

Peter BOEKHOLT, Durchbrüche wagen. 25 thematische Jugendgottesdienste. München 1986.

Reinhard BÜRGER [u. a.], Auswuchten. Stundengebete mit jungen Christen. BDKJ Information. Paderborn [2]1992.

Hermann J. COENEN, Ich suche einen Faden. Jugendgottesdienste. Düsseldorf [4]1991.

Gerhard DEBBRECHT, Messe – für mich? Antworten auf Fragen junger Menschen. Freiburg i. Br. [12]1991.

* Diese Literaturliste wurde von Mag. Albert Scalet, Linz, zusammengestellt.

Gerhard DEBBRECHT, Eine Brücke zu uns. Eucharistiefeiern mit Jugendlichen. Freiburg i. Br. 1984.

Gregoria ERTL – Christian HAIDINGER, Zuwendung. Ein Brevier für junge und erwachsene Christen. Wien [3]1991.

Manfred FRIGGER, Frühschicht – Spätschicht. Neue Formen des Jugendgottesdienstes – ein Werkbuch. Freiburg i. Br. [4]1992.

Virginie FRÖBER – Alexander HOLZBACH, Thematische Jugendvespern. Werkbuch mit Modellen. Limburg 1991.

Josef GRIESBECK, Durchatmen! Meditationen – Frühschichten – Wortgottesdienste. Freiburg i. Br. 1993.

Rüdiger HAMBERGER, Jugendgottesdienst. Ideen – Anregungen – Beispiele. Kevelaer – Fulda [2]1989.

Anni HENNERSPERGER – Michael HÜTTNER, Gemeinschaft feiern. Ein Werkbuch für Jugendgottesdienste. Limburg 1994.

Jugendgottesdienste. Behelf der KAJ Österreichs. Wien 1995.

Neue Formen der Jugendliturgie. Situation – Erfahrungen – Modelle – Texte. Hg. vom Deutschen Katecheten-Verein, bearb. von G. und N. Weidinger. Mainz [2]1986.

Zugänge – Katechetische Feiern mit Jugendlichen. Hg. von der Hauptabteilung Pastorale Dienste, Bischöfliches Generalvikariat Trier (o. J.).

BUCHBESPRECHUNGEN

Schott-Meßbuch. Marienmessen. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und Meßlektionars. Mit Einführungen zu den Meßformularen. Hg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg/Br.: Herder 1994. 17,8 cm (432 S. Mit 2 Zeichenbändern). Gebunden öS 297,–.

In bewährter Weiterführung der Tradition liegt nun auch zur „Sammlung von Marienmessen" die Schott-Ausgabe vor. An den Beginn sind wichtige Auszüge der Pastoralen Einführung zum Meßbuch bzw. Meßlektionar „Sammlung von Marienmessen" gestellt, die mit besonderem Nachdruck auf den richtigen Gebrauch dieser Meßtexte hinweisen. So wird auch der Benutzer der Schott-Ausgaben ausreichend unterwiesen, daß diese Texte „vor allem für Marienwallfahrtskirchen bestimmt" sind, „damit in ihnen eine echte Frömmigkeit gegenüber der Mutter des Herrn gefördert und von einem wahrhaft liturgischen Geist erfüllt werde" (10*).

Die Gliederung der einzelnen Meßformulare richtet sich nach dem Kirchenjahr, wobei die 28 Formulare für den Jahreskreis nach Titeln aus der Heiligen Schrift (11), nach Titeln der Förderung des geistlichen Lebens (9) und nach Titeln der barmherzigen Fürsprache zugeordnet sind. Eigens abgedruckt ist die Feier der Gemeindemesse mit eigenen feierlichen Schlußsegen für die Marienmessen und zusätzlichen Auswahllesungen in Anhang I. Der zweite Anhang enthält Meßformulare für große Marienheiligtümer im deutschen Sprachraum (z. B. Einsiedeln, Mariazell, u. a.).

Wie in der Altarausgabe zum ersten Mal, so sind auch hier alle Gebetstexte in Sprechzeilen gegliedert. Positiv hervorzuheben ist gegenüber den bisherigen Schott-Ausgaben, daß die Präfationen an ihrem richtigen Platz, also nach der Gabenbereitung, stehen (und nicht wie bisher im Anhang der Feier der Gemeindemesse).

Die Einleitung zu jedem Meßformular ist der authentischen Originalausgabe entnommen, welche zuerst das gewählte Thema allgemein erklärt (z. B. Maria bei der Auferstehung). Dann wird versucht, den marianischen Gehalt der Gebete und Schrifttexte zu erläutern. Die manchmal berechtigten Einwände der Bibelwissenschaftler und Dogmatiker gegenüber einzelnen Texten wurden bereits bei Erscheinen der Originalausgabe angeführt und werden hier nicht wiederholt.

Rupert Bergers Einführungen in die Eucharistiefeier können eine Hilfe sein, sich in die Feier zu vertiefen und diese mit dem eigenen Leben und Gebet zu verbinden.

Gute Dienste kann dieser Schott jenen leisten, die eine Marienwallfahrt oder eine Marienandacht vorbereiten. Durch die Zusammenstellung von geeigneten Lesungen zu einem Thema könnten dadurch auch in nicht-eucharistischen Marienfeiern dem Wort Gottes mehr Platz eingeräumt und die Vorbereitung einer Ansprache zu diesem Anlaß erleichtert werden.

Auch das eine oder andere Gebet oder eine Präfation als Lobpreis könnte für eine solche Feier einen Ausgangspunkt bilden.

Es sei nochmals an die Worte des II. Vaticanums in Lumen Gentium erinnert: Die Verehrung der Gottesmutter „unterscheidet sich aber wesentlich vom Kult der Anbetung, der dem menschgeworde-

nen Wort gleich wie dem Vater und dem Heiligen Geist dargebracht wird, [. . .]" (LG 66). Die Kirche mahnt eindringlich „sich jeder falschen Übertreibung wie zu großer Geistesenge bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter sorgfältig zu enthalten" (LG 67).

Albert Thaddäus Esterbauer

Gottesdienst feiern mit Kindern. Hg. Jeggle-Merz – R. Sauer – A. Schwenzer. Freiburg i. Br.: Herder 1994.

Modellbücher gibt es genug und jeden Tag noch mehr – auch für Gottesdienste mit Kindern. Aus diesem Dickicht nun die Spreu vom Weizen zu trennen ist nicht leicht.

Bei Werkbüchern ist dies ganz ähnlich, obwohl sie ja der Versuchung zur unkritischen Nachahmung nicht ganz so leicht Anlaß geben.

Im vorliegenden Werkbuch wird der Versuch unternommen, nicht an leichtverdaulichen und oft unreflektiert übernommenen Modellen stehenzubleiben, sondern in die Tiefenschicht der Liturgie einzudringen und neben interessanten Beispielen, mutmachenden Erfahrungen (56–91) und erprobten Gestaltungselementen (94–139) auch nach Grundlegungen (12–54) und Vertiefungen (142–224) zu fragen. Der Anspruch der Liturgie, Höhepunkt zu sein, „dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10) verlangt nach einer intensiven Beschäftigung mit ihr. Im vorliegenden Werkbuch ist dies der Fall.

In übersichtlicher Art und Weise werden die Grundlinien der Liturgie nachgezeichnet und immer wieder in Beziehung zum Gottesdienst mit Kindern gesetzt. Zusammenfassende kursiv hervorgehobene „Merksätze" erleichtern das Nachschlagen und Verinnerlichen des Gelesenen, Anregungen für die Praxis (in grauen Kästen) motivieren zu konkretem Tun, Literaturangaben nach jedem Abschnitt ermutigen den interessierten Leser zum Weiterschmökern.

Besonders erfreulich ist es, daß auch Problemfragen wie Zeiten der Stille, Gebetsstille nach der Einladung („Lasset uns beten" . . . Stille) oder die Frage der Fürbitten kompetent beantwortet werden. Vielleicht hätte die Auswahl der Literaturhinweise am Ende des Buches ein wenig großzügiger sein dürfen und warum finden sich eigentlich bei dem Kapitel „Zeichen und Symbole" (als einzigem Kapitel in diesem Abschnitt) *keine* praktischen Anregungen?

Wer nicht nur an „vorgekauten" Modellen, sondern am Handwerkzeug zur Gestaltung von Gottesdiensten mit Kindern interessiert ist, wird dies auch an diesem Buch sein. Im Gegensatz zu so vielen anderen ist dies ein Buch, das man sich nicht schenken, sondern schenken lassen kann und sollte. Für Familien- und Kinderliturgiekreise ein unbedingtes Muß.

Frank Walz, Salzburg

Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis. Hg. K. Richter – M. Probst – H. Plock. Freiburg i. Br.: Herder ^{2}1975.

Gerade für die Zeit vom Sterben bis zum Begräbnis und darüber hinaus brauchen die Menschen wirksame Hilfe. Dieses praxisbezogene Buch ist eine Fundgrube für Andachten (vor der Beisetzung), außerdem bietet es gute Beispiele zur Feier des Requiems und

Vorlagen bzw. Texte für die Angehörigen (von der Todesanzeige bis zur Grabinschrift). Die zweite Auflage zeigt an, daß das Buch in jeder Hinsicht brauchbar ist für jeden, der mit dem „8. Sakrament" (= Sterben und danach) zu tun hat.

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

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

Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. (ITS 42). Innsbruck: Tyrolia 1995. 22,4 cm (416 S.) Kart. öS 540,–.

F. FRÜHMORGEN, *Bischof und Bistum – Bischof und Presbyterium.* Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. (StPaLi 9). Regensburg: Pustet 1994. 22 cm (523 S.). Kart. öS 687,–.

Hausgenossen Gottes und Mitbürger der Heiligen. Heiligengottesdienste I (Januar – Juni). Hg. A. Seeberger. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 20,7 cm (254 S.). Kart. öS 233,–.

A. JILEK, *Das Brotbrechen.* Eine Einführung in die Eucharistiefeier. (Kleine liturgische Bibliothek 2). Regensburg: Pustet 1994. 20,8 cm (XXVII, 247 S.). Kart. öS 281,–.

Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum. Hg. A. Gerhards – H. Brakmann. Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 18,5 cm (240 S., mit 13 Abb.). Kart. öS 233,–.

A. ODENTHAL, *Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln.* Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts. (SKKG 28). Siegburg: Schmitt 1994. 24,7 cm (338 S.). Gebunden.

In deiner Treue erhöre mich. Fürbitten Lesejahr C. Hg. H. Götz. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 20,7 cm (152 S.). Gebunden. öS 194,–.

Th. VOLLMER, *Agenda Coloniensis.* Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien. (StPaLi 10). Regensburg: Pustet 1994. 22 cm (473 S.). Kart. DM 76,–.

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 (149 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 Umfanges 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:

Heft 16 der Reihe:
TEXTE DER LITURGISCHEN KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH

Ostern feiern

Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises
(21 x 15 cm; 160 S.)

Dieses Heft unterscheidet sich bereits in seiner äußeren Aufmachung von den übrigen Heften der Reihe und ist als Behelf auch für einen größeren Leserkreis gedacht. Es ist aus drei Symposien der Liturgischen Kommission erwachsen, die sich mit den Themen „Wir feiern Ostern. Zu Grundgehalt und Grundgestalt der Paschafeier" (1991), „Die Vierzig Tage. Der Weg der Gemeinde auf Ostern hin" (1992) und „Die Feier der Fünfzig Tage. Festzeit von Ostern bis Pfingsten" (1993) befaßten.
Die einzelnen Symposien sind bereits in der Zeitschrift HEILIGER DIENST dokumentiert. Dieser Behelf aber greift nun die Überlegungen der Symposien in einer weniger der Wissenschaft verpflichteten Sprache nochmals auf und zieht die Linien zum pastoralen Vollzug in den Gemeinden. So ist er eine große Hilfe zur praktischen Gestaltung der Feier der Quadragesima (Fastenzeit), des Triduum Sacrum und der Pentecoste.

Dieses Heft ist auch im Buchhandel zu beziehen zum Preis von öS 78,–.

Weitere
Texte der liturgischen Kommission für Österreich

1. Richtlinien für Kindermessen – Meßfeiern kleiner Gemeinschaften – Gemeindegottesdienst und Einbindung von Zielgruppen – Hinweise für die Feier der Messe an Werktagen (3. Auflage)
2. Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche (2. Auflage)
3. Ehrfurcht beim Kommunionempfang
4. Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen
5. Die Feier der heiligsten Eucharistie
6. Pastorale Einführung in das Meßlektionar
7. Die Feier der Eucharistie in Konzelebration
8. Der liturgische Dienst des Diakons
9. Die Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester
10. Dokumente zur Meßfeier
11. Gestaltung des Altarraumes
12. Zum Marianischen Jahr 1987/88
13. Konstitution über die heilige Liturgie
14. Leitlinien für mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern
15. Erfahrungen mit dem „Gotteslob". Zur Situation der österreichischen Kirchenmusik

Zu bestellen bei:
Österr. Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg

theol
Tübingen

ISSN 0017-9620

heiliger dienst

2
1995

49. Jahrgang

Herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut,
Erzabtei St. Peter, Salzburg – Österreich

Wort zu diesem Heft 61

Winfried Bachler OSB
Erzabt Franz Bachler OSB – zum 80. Geburtstag 63

Abtpräses Clemens Lashofer OSB
Auszug aus der Ansprache beim Festgottesdienst 65

Hans Bernhard Meyer SJ
Seminar: Tanz in der Liturgie
Eine Dokumentation 66

Y. Sumandiyo Hadi – H. B. Meyer – K.-E. Prier
Leitlinien zum liturgischen Tanz
Antrag an die indonesische Bischofskonferenz 83

Sabine Felbecker
Prozession als Weg der Hoffnung 91

Frank Walz
Liturgie als Therapie?
Der Gottesdienst als Ort des Heils und der Heilung 98

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
„Esset das Lamm schnell . . .“
Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst 106

Franz Kohlschein
Feststellung eines Defizits –
Zur Gestaltbeschreibung der Eucharistie im
„Katechismus der Katholischen Kirche“ 111

Paul Weß
Was gehört zur Liturgie?
Eine Anfrage an das Liturgieverständnis des
„Katechismus der Katholischen Kirche“ 117

Bericht über die Liturgische Kommission für Österreich 125

Josef Rafael Kleiner
Zeitschriftenschau 128

Buchbesprechungen 130
Büchereingänge 140

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

P. Mag. Winfried BACHLER OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg.
Dr. Sabine FELBECKER, Brenscheder Str. 42, D-44799 Bochum.
Univ.-Prof. Dr. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Liebigstraße 30, D-01187 Dresden.
Univ.-Prof. Dr. Franz KOHLSCHEIN, Kaipershof 12, D-96047 Bamberg.
Prof. Dr. Josef Rafael KLEINER, Laurentiusstraße 52, D-59929 Brilon.
Abtpräses Dr. Clemens LASHOFER OSB, A-3511 Stift Göttweig.
Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard MEYER SJ, Sillgasse 8, A-6020 Innsbruck.
Univ.-Prof. Dr. Franz NIKOLASCH, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.
Univ.-Ass. Mag. Frank WALZ, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.
Pfarrer Univ.-Doz. DDr. Paul WESS, Machstraße 10/5, A-1020 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 70,–, DM 10,–, sfr 9,–. Jahresabonnement: öS 250,–, DM 37,–, sfr 35,– (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: Österreichisches Liturgisches Institut, 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: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 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

Anläßlich des 80. Geburtstages von Erzabt Franz Bachler OSB, Salzburg, werden in zwei kurzen Artikeln am Beginn dieses Heftes Dank und Würdigung für sein vielfältiges Wirken zum Ausdruck gebracht: Im ersten Beitrag zeichnet P. Winfried Bachler OSB wichtige Stationen im Leben des Jubilars nach. In einem Auszug aus der Ansprache bei der Festmesse vergleicht Abtpräses Clemens Lashofer OSB, Göttweig, das Lebensalter des Erzabtes mit der Symbolik der Vesper.

Schwerpunkt dieses Heftes bildet die Thematik „Bewegungselemente in der Liturgie". Hans Bernhard Meyer SJ, Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, berichtet in seinem Beitrag von einem Seminar zum Thema „Tanz in der Liturgie", welches Anfang März 1994 in Indonesien stattfand. Er erläutert darin unter anderem Möglichkeiten und Grenzen getanzter Liturgie, vor allem bezüglich der Eucharistiefeier. Die Leiter des Seminars, Y. Sumandiyo Hadi SST.SU (Institut für Kunst in Indonesien), H. B. Meyer SJ und K.-E. Prier SJ (Leiter des Zentrums für liturgische Musik) haben Leitlinien zum liturgischen Tanz verfaßt, die als Antrag an die indonesische Bischofskonferenz gestellt wurden und hier ebenfalls abgedruckt werden.

Sabine Felbecker, Bochum, zeigt in ihrem Artikel „Prozession als Weg der Hoffnung" die Bedeutung des Raumes und der Bewegung für die Liturgie auf. Das gemeinschaftliche Unterwegssein auf ein Ziel hin bringt die christliche Hoffung zum Ausdruck und eröffnet einen Zugang zur künftigen Welt.

Der therapeutischen Bedeutung liturgischer Handlungen geht Frank Walz, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft in Salzburg, nach. Ausgehend vom Begriff der Therapie weist er auf die vielfältigen Bezüge hin, die zwischen dem heilenden Wirken Christi und der Liturgie – als dem Ort des Heils und der Heilung – bestehen.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Professorin am Institut für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft in Dresden, weist in ihrem Beitrag „Esset das Lamm schnell . . . Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst" auf das spannungsreiche Verhältnis von Ekstase und „Langeweile" im christllichen Gottesdienst hin und bringt Vergleiche aus der Religionswissenschaft.

Zwei weitere Artikel beschäftigen sich mit dem neuen Katechismus der Katholischen Kirche: Franz Kohlschein, Professor für Liturgiewissenschaft in Bamberg, stellt in seinem Artikel Defizite hinsichtlich der Gestaltbeschreibung der Eucharistie im „Katechismus der Katholischen Kirche" fest. Paul Weß, Pfarrer in Wien, untersucht das Liturgieverständnis im „Katechismus der Katholischen Kirche" und stellt seine Thesen zur Diskussion: Er ortet eine Einengung der Liturgie auf die Sakramente und sieht in einer vorschnellen Gleichsetzung von „gottgewirkt" und „göttlich" im zugrundeliegenden Liturgie- und Kirchenverständnis die Ursache für diese Engführung. Weß glaubt, daß die Ursachen dafür in der dogmatischen Christologie zu suchen seien.

In Anknüpfung an die frühere Praxis, die Sitzungen der Liturgischen Kommission für Österreich in unserer Zeitschrift zusammenfassend zu veröffentlichen, wird in einem weiteren Beitrag von der Frühjahrskonferenz der LKÖ berichtet. Nach einem Auszug aus dem Statut der Liturgischen Kommission und der Aufzählung der Mitglieder wird die 64. Konfe-

renz vom 8. März 1995 kurz zusammengefaßt. In Zukunft ist wieder geplant, daß die Sitzungen der Frühjahrs- bzw. Herbstkonferenz jeweils knapp resumiert werden.

Ebenfalls in einer neuen Rubrik („Zeitschriftenschau") stellt Josef Rafael Kleiner, Brilon, interessante Artikel vor, die in internationalen liturgiewissenschaftlichen Fachzeitschriften erschienen sind.

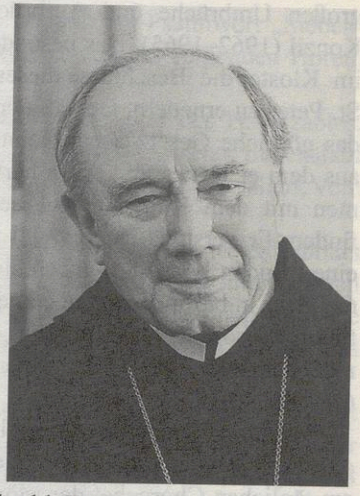
Auf zwei wichtige Bücher sei zum Schluß noch kurz hingewiesen: Franz Nikolasch, Professor für Liturgiewissenschaft in Salzburg, hat für uns das von H. Ch. Lauber und K. H. Bieritz herausgegebene „Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche" rezensiert. Robert Wentz, Mitarbeiter am Liturgischen Institut in Salzburg, bespricht die Festschrift für H. B. Meyer SJ „Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie".

Mögen die Beiträge in diesem Heft unseren Leserinnen und Lesern wertvolle Anregungen für die Feier des Gottesdienstes geben und ein vertieftes Verständnis für liturgietheologische Fragen fördern!

Die Schriftleitung

Winfried Bachler, Salzburg

Erzabt Franz Bachler OSB – zum 80. Geburtstag



Unser Jubilar Erzabt Franz Bachler OSB entstammt einer kinderreichen Bauernfamilie in Abtenau im Land Salzburg. Da in der Pfarre Abtenau Benediktinermönche aus St. Peter als Seelsorger wirken, erlebte der aufgeweckte Bub Anton, wie er in der Taufe genannt wurde, bereits in seiner Kindheit etwas von der benediktinischen Spiritualität. Dies wurde vertieft, als er mit 11 Jahren (1926) in das Konvikt des Klosters St. Peter kam und von dort aus das eb. Privatgymnasium Borromäum in Salzburg besuchte. Zu einem Leben in der benediktinischen Schule für den Dienst des Herrn, wie der Ordensvater Benedikt das klösterliche Leben versteht (RB, Prolog 45), entschied er sich, als er nach der Matura um Aufnahme in das Kloster St. Peter ansuchte und am 22. August 1934 in das Noviziat aufgenommen wurde.

Bei der Einkleidung wurde ihm für seinen Ordensweg der hl. Franz von Assisi als neuer Namenspatron mitgegeben. In der Profeß am 23. August 1935 und am 24. September 1938 verband er sich ganz der klösterlichen Gemeinschaft von St. Peter, um hier dem Herrn nachzufolgen. Die Erfüllung seines Wunsches, Theologie zu studieren, um Ordenspriester werden zu können, ließ zunächst noch etwas auf sich warten, denn sein Abt, Erzabt Jakobus Reimer OSB, benötigte für das neu errichtete St. Petrische Gymnasium dringend Professoren. So sandte der Erzabt Jakobus OSB den jungen Fr. Franz OSB zusammen mit vier anderen Mitbrüdern 1935 zum Lehramtsstudium an die Universität Innsbruck. Fr. Franz OSB studierte Mathematik und Physik. Nach der Aufhebung des St. Petrischen Gymnasiums (1939) durch die NSDAP war dieses Studium für St. Peter nicht mehr so dringend, und Fr. Franz OSB konnte sich nun ganz den theologischen Studien widmen, wiederum zunächst in Innsbruck und dann in Wien.

Da er durch einen schweren Unfall in der frühen Kindheit einen Finger seiner rechten Hand verloren hatte, zweifelte man zunächst, ob er zum priesterlichen Dienst überhaupt zugelassen werden könne. Doch am 8. März 1941 konnte, inmitten des Zweiten Weltkrieges, P. Franz OSB im Dom zu Salzburg durch Erzbischof Dr. Sigismund Waitz die Priesterweihe empfangen. Der verlorene Finger bewahrte ihn aber vor der Einberufung zum Militärdienst, so daß er als Priester in der Heimat, vorerst als Seelsorger in seiner Heimatpfarre Abtenau, wirken konnte. Nach der Heimkehr ins Kloster 1945 wurde P. Franz OSB für einige Jahre Novizenmeister, dann auch Leiter der benediktinischen Oblatengemeinschaft und der Marianischen Kongregation, die er bis heute als geistlicher Präses begleitet. Er war auch der erste Präfekt des 1949 neuerrichteten Juvenates und war später als Spiritual und als Präfekt im Kolleg St. Benedikt tätig.

Im Jahr 1956 legte sein damals 79jähriger Erzabt Jakobus Reimer OSB aus gesundheitlichen Gründen sein Amt nieder und erbat sich einen Koadjutor. Der Konvent von St. Peter wählte am 27. September 1956 P. Franz OSB zum Erzabt-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Seither, also beinahe durch 40 Jahre hindurch, leitet Erzabt Franz OSB als Abt nach dem Geiste Benedikts als „weiser Arzt" (RB 28,2) die Klostergemeinschaft von St. Peter in Salzburg.

Diese 40 Jahre seines bisherigen äbtlichen Wirkens war in der Kirche eine Zeit der großen Umbrüche und Aufbrüche, besonders geprägt durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Das besondere Anliegen des jungen Erzabtes Franz OSB war es, nun im Kloster die Beschlüsse dieses Konzils zu verwirklichen und das klösterliche Leben in St. Peter zu erneuern. Gemäß der Regel des hl. Ordensvaters Benedikt, wonach der Abt das göttliche Gesetz genau kennen müsse, damit er Bescheid weiß und einen Schatz hat, aus dem er Neues und Altes hervorholen kann (RB 64,9), bemühte er sich im Einvernehmen mit dem Konvent den rechten Weg zur Erneuerung des klösterlichen Lebens zu finden. Er verstand es, maßvoll zur rechten Zeit die rechten Schritte zu setzen, sodaß die einen finden können, wonach sie verlangen, und die anderen nicht davonlaufen (vgl. RB 64,19). Ein besonderes Augenmerk wurde dabei – nach den Weisungen der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium – auf die Erneuerung der Liturgie gelegt, durfte doch gemäß der Regel des Ordensvaters Benedikt dem Gottesdienst nichts vorgezogen werden (vgl. RB 43,3).

Schon bald nach dem Konzil entschied man sich in St. Peter, das Chorgebet in die neu adaptierte Marienkapelle zu verlegen. Dadurch wurde es möglich, daß auch gläubiges Volk am täglichen Chorgebet der Mönche teilnehmen und es mittragen können. Dies wird auch von einzelnen Mitchristen mit großem Einsatz und in beispielhafter Treue wahrgenommen. Erzabt Franz OSB ermöglichte es auch, daß beim Konventamt am Sonntag und an den Werktagen die ganze Gemeinde der beim Einsetzungsbericht immer neu ausgesprochene Einladung des Herrn Folge leisten kann und alle den einen Leib Christi essen und alle aus dem einen Kelch das Blut Christi trinken können.

Als langjähriger Vorsitzender der Liturgischen Kommission der österreichischen Benediktinerkongregation hat er die liturgische Erneuerung der gesamten Kongregation wesentlich mitgetragen. Erzabt Franz OSB wurde bei der Salzburger Diözesansynode 1968 zum Leiter der Dritten Synodalkommission „Liturgie" bestellt, seither ist er auch Vorsitzender der Kommission für den liturgischen Dienst in der Erzdiözese Salzburg.

Erzabt Franz OSB gab 1965 seine Zustimmung, daß das im Jahre 1947 auf Initiative von P. Adalbero Raffelsberger OSB († 1952) gegründete Institutum Liturgicum der Erzabtei St. Peter die Aufgabe des Sekretariates der Liturgischen Kommission für Österreich, deren Mitglied er ebenfalls ist, übernommen hat. Der „Stabilitas" und dem Einsatz des Erzabtes Franz OSB ist es wesentlich zu verdanken, daß diese vierteljährliche Fachzeitschrift HEILIGER DIENST, herausgegeben vom Institutum Liturgicum (jetzt: Österreichisches Liturgisches Institut), weiterhin erscheint und im nächsten Jahr ihr 50jähriges Jubiläum feiern kann.

In Dankbarkeit gratulieren die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Österreichischen Liturgischen Institut unserem Jubilar Erzabt Franz Bachler OSB und wünschen ihm noch viele erfüllte Jahre, damit er auch weiterhin dazu beitragen kann – gemäß dem benediktinischen Motto – UT IN OMNIBUS GLORIFICETUR DEUS (RB 57,9).

Abtpräses Clemens Lashofer, Göttweig

Auszug aus der Ansprache beim Festgottesdienst

[. . .] Der hl. Benedikt begründet das Stundengebet u. a. mit dem Psalmwort „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob (Ps 119,164), und es besteht heute aus folgenden Horen: Vigil, Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet. [. . .]

Mit welcher Hore des Stundengebetes könnten wir das Lebensalter des H. Erzabtes, dessen 80. Geburtstag wir feiern, vergleichen? Die Liturgie begleitet ja unseren Lebenslauf und führt zu dem, was unser Leben hält und trägt. *Täglich* erleben wir einen Kreislauf, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang. [. . .]

[. . .] Mit welcher Hore des Stundengebetes können wir das Lebensalter unseres Jubilars vergleichen? Ich meine, es ist die Vesper, das Abendgebet der Kirche. Ich möchte auch begründen, warum ich die Vesper als die dem Geburtstag des H. Erzabtes angemessene Gebetszeit betrachte. „Angelangt an der Schwelle des Abends, schauen wir Christus, das ewige Licht, und preisen durch ihn den Vater im Geist" (Vesperhymnus).

Die Vesper wird gefeiert, wenn es Abend geworden ist und der Tag sich schon geneigt hat, damit wir „Dank sagen für alles, was uns an diesem Tag zuteil wurde oder was wir recht vollbracht haben" (Basilius der Große, Regulae fusius tractatae, Resp. 37,3; vgl. AES MStB I, 47f). Der Dank im Gebet der Vesper gilt vor allem für die Erlösung, das wir „wie Weihrauch vor dem Herrn" emporsteigen lassen, als unser Abendopfer, zu dem wir die Hände erheben (vgl. Ps 141,2). Die Vesper feiern wir angesichts der Abendsonne, die uns durch den ganzen Tag geleitet hat und die uns leuchtet, wenn es dunkel wird. In der Sonne erblicken wir ein Symbol Christi, des wahren Lichtes. „Und wie die Sonne steigt und sinkt, so wird es Tag, so wird es Nacht; und Mond und Sterne machen kund den Wechsel und das Maß der Zeit" (Vesperhymnus vom Mittwoch).

Im Gebet halten wir Rückblick auf den Tag, den Gott uns geschenkt hat, mit allem Erfüllenden und Schönen; aber auch die dunklen Stellen unseres Weges, die Schwierigkeiten und Nöte, tragen wir hin vor Gott. Wir halten Rückblick in Dank! „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat" (Ps 103,1). [. . .]

Zusammengefaßt wird der Dank im Lobgesang der Gottesmutter, dem Magnificat (Lk 1,46–55). [. . .] Im täglichen Magnificat lernen wir mit Maria zu danken für alles, was Gott Großes an uns getan hat, und wir beten ihn an, der mächtig, heilig und barmherzig ist.

Ich schließe mit dem Wunsch, daß die „Vesper" des Herrn Erzabtes, der Dank für dieses erfüllte Leben, daß der Abendfriede übergehe in die Komplet des Lebens, bei der wir uns im „Nunc dimittis" ganz dem Herrn übergeben: „Nun läßt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast" (Lk 2,29–31). Unseren Dank betten wir nun ein in diese festliche Eucharistiefeier. „Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott. Das ist würdig und recht." Amen. Halleluja.

* Der Festgottesdienst wurde am 6. Mai 1995 in der Stiftskirche von St. Peter gefeiert.

Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck

Seminar: Tanz in der Liturgie

Eine Dokumentation

Am „Zentrum für liturgische Musik", einer Abteilung des Katechetischen Zentrums der Jesuiten in Yogyakarta, Indonesien, fand vom 28. Februar bis 6. März 1994 ein Seminar „Tanz in der Liturgie" statt. Es wurde geleitet von P. Karl Edmund Prier SJ, Leiter des Zentrums für liturgische Musik, von Prof. Y. Sumandiyo Hadi SST.SU vom Institut für Kunst an der Universität Yogyakarta und Experte für indonesische Tanzkunst sowie vom Verfasser dieses Beitrags. Teilgenommen haben am Seminar 17 katholische Tanzmeister/innen bzw. Leiter/innen von Tanzgruppen aus verschiedenen Regionen Javas und ein katholischer Priester, der in der Nähe von Yogyakarta eine Pfarrgemeinde leitet. Mit ihnen sowie dem Chorleiter des Zentrums für liturgische Musik, Paul Widyawan, wurde an den ersten drei Tagen theoretisch gearbeitet. Der Verf. hielt zwei Referate zum Thema „Tanz in der Liturgie" (s. u. 2.). Ein Manuskript des Verf. (s. u. 1.) war den Teilnehmerinnen und Teilnehmern schon vor Beginn des Seminars schriftlich übergeben worden. Prof. Sumandiyo Hadi von der Gadjah Mada Universität, Yogyakarta, referierte über indonesische, insbesondere über die an den Fürstenhöfen Javas hochentwickelte Form der Tanzkunst (hier nicht dokumentiert[1]). An den folgenden drei Tagen erarbeiteten die Leiterinnen und Leiter der Tanzgruppen die Choreographie der Tänze für die zum Abschluß des Seminars gefeierte Eucharistie und übten die Tänze mit ihren Gruppen ein. Gleichzeitig komponierte Herr Widyawan die Melodie des zur Gänze gesungenen Hochgebets und leitete die Proben von Chor und Gamelan-Orchester. In diesen Tagen haben die Leiter des Seminars die Proben begleitet und außerdem die „Leitlinien" (s. Anhang) erarbeitet, die der indonesischen Bischofskonferenz und der Liturgiekonferenz für Indonesien zugeleitet werden. Am letzten Tag wurde die Eucharistie unter dem Vorsitz des o.e. indonesischen Pfarrers mit Tänzen zum Einzug, zum Antwortpsalm, zur Evangelienprozession, zur Bereitung des Altares und zur Gabenprozession, zum Hochgebet, zum Vaterunser, zum Dankgesang nach der Kommunion und zum Auszug gefeiert. Den Abschluß des Seminars bildeten eine gemeinsame Evaluation und die Überreichung der Diplome.

[1] Vgl. Th. B. VAN LELYVELD, De Javaansche Danskunst. Amsterdam 1931; SOEDARSONO, Classical Javanese Dance: History and Caracterization. In: Ethnomusicology 13 (1969) 489–506; DERS., Dance of Central Java. In: New Grove Dictionary of Music and Musicians, Bd. 9, 197–201; DERS., Dances in Indonesia. Jakarta 1974; DERS., Wayang Wong. The State Ritual Dance Drama in the Court of Yogyakarta. Yogyakarta ^{2}1990.

1. Verherrlicht Gott in eurem Leib!

1.1 Der Mensch ist Leib[2]

Es gehört zum Wesen des Menschen, daß er nicht nur einen Leib hat, sondern Leib ist. Vom Mutterschoß an erfahren wir hörend, tastend, nach der Geburt schmeckend, greifend und riechend, schließlich sehend und den Radius unserer Wahrnehmungen ständig erweiternd, die Welt um uns als leibhaftige Wirklichkeit und uns selber als Leibwesen, das sich von allen anderen Menschen und Dingen rund um uns unterscheidet. Aber zugleich erleben wir auch, daß wir mit allen Dingen und Lebewesen um uns in Beziehung stehen: Wir erfahren Widerstand und Zuwendung, die wir als widerwärtig oder wohltuend empfinden, Stimmen, Töne, Berührungen und viele andere Sinneseindrücke, die angenehm sind oder abstoßend. Wir reagieren durch Gesten, Laute und schließlich durch Sprache auf sie und geben so unseren Empfindungen leibhaften Ausdruck. Je reifer und unterscheidungsfähiger wir werden, desto differenzierter werden die Gedanken, Wahrnehmungen und Empfindungen, aber auch die Äußerungen, deren wir als Leibwesen fähig sind. Aber es gilt auch: Je älter und gebrechlicher der Leib wird, desto mehr reduzieren sich diese Fähigkeiten, bis sie im Sterben erlöschen. Der Tod entzieht uns unserer Verfügung, der Welt und den Menschen um uns. Was jenseits der Todesgrenze ist, ist nicht mehr Sache unseres irdischen Erkennens und Erfahrens, sondern Sache des Glaubens. Diesseits dieser Grenze aber gilt, daß wir uns selbst, die anderen und die Welt nur erfahren, uns einander mitteilen und mit den Dingen dieser Welt umgehen können, weil sie wie wir körperhaft und uns als Leibwesen zugänglich sind.

Dagegen könnte man einwenden, es gebe doch nicht nur den Leib, sondern auch Seele und Geist. Das ist nur dann richtig, wenn man unter „Leib" nur das versteht, was man im Sinn der Physik einen (ausgedehnten) Körper nennt. Man kann natürlich Körper, Seele und Geist unterscheiden. Aber man muß dann gleich dazu sagen, daß es menschlichen Geist und Menschenseele nur als leibhafte oder „eingeleibte", ungetrennt und untrennbar vom Leibsein des Menschen gibt. Anders gesagt: Ein körperloser Geist ist kein Mensch und eine Seele ohne Leib beziehungsweise ohne (auch nach dem Tod weiterbestehende) Beziehung zum Leib ist überhaupt undenkbar, weil sie notwendig aufeinander bezogen sind. (Allerdings wissen wir nicht, wie diese Beziehung nach dem Tod aussieht.) Umgekehrt kann man auch nicht von einem (Menschen-)Leib sprechen, wenn man nicht gleichzeitig festhält, daß damit ein geistbeseelter Leib gemeint ist, das heißt ein Jemand, ein Ich, das um sich selbst und um das Du der anderen und um die Welt weiß.

Aus dem Leib-sein des Menschen und daraus, daß es den Menschen nicht in der Einzahl, sondern nur in der Mehrzahl, das heißt als Mann und Frau, Familie usw., aber auch nicht im luftleeren Raum, sondern in der Welt, zusammen mit all den anderen Lebewesen und Dingen des Kosmos gibt, ergibt sich eine wichtige Folgerung: Alle Dinge, Lebewesen und Menschen gehören zusammen, stehen in Beziehung zueinander und sind aufeinander verwiesen. Das gilt ganz besonders von den Menschen, die ohne die Erde unter ihren Füßen, ohne Luft und Wasser, Pflanzen und Tiere, aber vor allem ohne einander, ohne ihre

[2] Vgl. W. STÄHLIN, Vom Sinn des Leibes (Wege zur Wahrheit). Stuttgart [3]1952; J. B. METZ, Leiblichkeit. In: HThG 2 (München 1963) 30–37; D. MIETH, Leiblichkeit. In: PWPA (Wien 1975) 641–644.

Eltern, Familie, Freunde usw. nicht existieren und als Menschen leben können. Leben heißt für sie atmen, essen und trinken, mit den Dingen und Lebewesen der Welt umgehen, Gemeinschaft halten untereinander, einander beistehen und sich gegenseitig ergänzen, miteinander planen, arbeiten und feiern. Ohne all das können sie ihr Leben weder erhalten noch entfalten. All das geschieht aber und kann nicht anders geschehen als leibhaft: mit unseren Sinnesorganen, mit den Kräften der Seele und des Geistes. Und das gilt auch von unserer Beziehung zu Gott. Wir erkennen und erfahren ihn in der Schöpfung, hören von ihm durch das Wort der Verkündigung, das den Glauben weckt, begegnen ihm in Menschen, deren Reden und Handeln von ihm Zeugnis gibt, und in den Zeichenhandlungen der Liturgie. Ebenso geschieht unsere gläubige Antwort auf das Wort Gottes und unser Eingehen in die Begegnung mit ihm immer mit Leib, Seele und Geist und besonders in der Feier der Liturgie in der Gemeinschaft derer, die mit uns glauben, und mit denen wir Kirche, Gottes Volk sind.

Wir halten als Ergebnis der anthropologischen Überlegungen fest:

- Der Mensch ist nur Mensch als Leibwesen.
- Sein Denken, Erkennen und Empfinden sind immer leibhaft und ebenso seine Äußerungen, durch die er ausdrückt und mitteilt, was er denkt, erkennt und empfindet.
- Als Leibwesen steht er in Beziehung mit anderen Menschen, Lebewesen und Dingen.
- Dieser leibhaften Beziehung verdankt er sein Leben und die Möglichkeit, es zu bewahren und zu entfalten.
- Auch seine Beziehung zu Gott ist eine leibhaftige Begegnung.

1.2 Der ganze Mensch ist erlöst[3]

Im Alten Testament ist der Mensch, Mann und Frau (Gen 1,27), von Gott geschaffen aus Erde (Körperding) und erfüllt mit Lebensatem, der ihn zu einem lebendigen Leib, zu einem menschlichen Lebewesen macht (Gen 2,7). Eine Unterscheidung oder Trennung von Leib, Seele und Geist oder gar einen Gegensatz zwischen dem Leib einerseits und Geist/Seele des Menschen andererseits kennt das Alte Testament nicht. Er ist als Mann und Frau und als Leibwesen im vorher beschriebenen Sinn der eine und ganze Mensch. Daher gibt es viele Aussagen im Alten Testament, in denen der Tod, der als Folge der Sünde in die Welt gekommen ist (Gen 3), wie der Verlust allen Lebens und das Ende aller Beziehungen, selbst der Beziehung zu Gott erscheint. So heißt es in der Klage eines Todkranken: „Ich bin zu den Toten hinweggerafft, [. . .] an sie denkst du nicht mehr, denn sie sind deiner Hand entzogen. [. . .] Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen?“ (Ps 88,6.11). Bis in die Zeit Jesu konnten daher viele Juden (die Sadduzäer) nicht glauben, daß es für die Toten, deren Leib zerfallen ist, eine Auferstehung geben kann, während andere (die Pharisäer) unter dem Einfluß der hellenistischen Philosophie an das Fortleben der Seele und an die Auferstehung und zwar an die Auferstehung des ganzen Menschen glaubten (vgl. Mk 12,18–27; Apg 23,6–8).

Wie schon das Alte Testament so lehrt uns auch das Neue Testament, daß der ganze Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung (Röm 8,20f) durch die Sünde in eine Unheilssituation geraten ist, die konsequent in Tod und Verderben führt, „denn der Lohn der Sünde

[3] Vgl. K. Rahner – A. Görres, Der Leib und das Heil. Mainz 1967; H.-H. Schrey, Leib/Leiblichkeit. In: TRE 20 (Berlin 1990) 638–643.

ist der Tod"; aber es gilt auch: „die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn" (Röm 6,23), der uns erlöst und aus der Unheilssituation gerettet hat. So wie das Unheil, das die Sünde verursacht hat, betrifft auch das Heil, das Christus bringt, den ganzen Menschen. Das zeigt schon die Menschwerdung selbst: In Jesus Christus wird Gott ganz und gar Mensch, wird „in allem uns gleich, außer der Sünde" (Hochgebet IV), mit allen Konsequenzen bis hin zum Tod. Das zeigt aber auch das Wirken Jesu während seines irdischen Lebens: Er lehrt nicht nur und verkündet die Frohe Botschaft vom Reich Gottes, sondern er speist auch die Hungernden und heilt die Kranken, und er sendet seine Jünger aus, damit sie dasselbe tun (Mk 6,7–13). Das zeigt schließlich die Auferstehung Jesu, der als ganzer Mensch und „Erstgeborener unter den Toten" (Kol 1,18) eingeht in die Herrlichkeit bei Gott, seinem Vater. Was das für uns bedeutet, die wir zwar Sünder, aber auch Erlöste sind, ja für die ganze Schöpfung, die mit uns der Vollendung entgegenharrt, und insbesondere für uns Menschen als Leibwesen, die an der Herrlichkeit der Auferstehung teilnehmen sollen, das hat vor allem Paulus in seinem Brief an die Römer im 8. Kapitel und im 1. Korintherbrief im 15. Kapitel dargelegt. Diese Kapitel muß man lesen und durchmeditieren, um zu erfassen, was es bedeutet, wenn wir sagen: Der ganze Mensch ist erlöst, das heißt, es geht nicht nur um sein „Seelenheil", sondern um das Heil für Leib und Seele und Geist, ja um die ganze Schöpfung, die Gott dem Menschen anvertraut hat. Darum geht es auch und ganz besonders in der Liturgie, wenn wir als Glieder am Leib Christi, der Kirche, mit allen Kräften, Fähigkeiten und Begabungen, die Gott uns schenkt, das Geheimnis unserer Erlösung feiern und dabei die Gaben der Schöpfung einbeziehen: Feuer und Licht, Wasser und Öl, Speise und Trank.

1.3 „Verherrlicht Gott in eurem Leib."

Dieses Wort stammt aus dem ersten Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth (1 Kor 6,20), und aus dem Kontext der Stelle geht hervor, daß Paulus mit „Leib" den ganzen Menschen meint, der „Tempel des Heiligen Geistes" ist (ebd. 19). Wie konnte es dann dazu kommen, daß ausgerechnet im Gottesdienst der Kirche seit vielen Jahrhunderten der Mensch als Leibwesen so wenig Möglichkeiten hatte, alle, auch seine körperlichen Kräfte und Fähigkeiten zu entfalten? Im Folgenden sollen dafür einige Gründe aus der Geschichte genannt werden (a), bevor wir einige theologische und pastorale Überlegungen anstellen über eine Liturgie, die den ganzen Menschen und deshalb auch seinen Körper einbezieht (b).

a) Hinweise zur Geschichte[4]

Wir leben und feiern in einer Welt, die insgesamt von der Sünde und ihren Folgen gezeichnet ist, und das gilt auch vom Menschen als Leibwesen. Er kann gut, aber auch böse, hell oder finster (vgl. Lk 13,33–36) sein. Die Schöpfung ist noch nicht vollendet, wir sind erst auf dem Weg zur Vollendung. Das bedeutet, daß wir auch als Erlöste noch der Versuchung zum Bösen ausgesetzt sind, und daß uns das Gutsein nicht immer gelingt. Diese

[4] Vgl. T. BERGER, Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven. St. Ottilien 1985 (PiLi.Studia 1) 15–35; ausführlicher: R. GAGNE, Movement in Cultic Prayer within the Judaeo-Christian Tradition. In: R. GAGNE – T. KANE – R. VEREECKE, Introducing Dance in Christian Worship. Washington 1984, 1–90.

Erfahrung machen alle Menschen, nicht nur wir Christen. Die Frage, warum das so ist und wie man dieser Zerrissenheit zwischen Gut und Böse entrinnen, wie man das Heil, ein Leben in Harmonie mit den Göttern, in Übereinstimmung mit den Kräften der Natur, in Frieden und Wohlfahrt finden könne, haben verschiedene Völker und Kulturen verschieden zu beantworten versucht. Ihre Mythen, Gebete, Riten legen davon vielfältiges Zeugnis ab. Auch im Leben und Feiern des atl. Bundesvolkes spielt der Kult – oft verbunden mit Tanz[5] – eine zentrale Rolle bei der Suche nach Heil. Im Mittelmeerraum, wo sich das Christentum zuerst ausgebreitet hat, herrschte zur Zeit Jesu und der Frühen Kirche die hellenistische, vom Neuplatonismus geprägte Kultur vor. In ihr sah man den Menschen als ein Wesen, das aus Geist und Körper zusammengesetzt ist. Dabei erscheint der Körper wie ein Kerker, der den Geist gefangenhält oder wie ein Grab, in das die Seele eingeschlossen ist. Daher muß man sich möglichst vom Körper befreien, um zum wahren, guten Leben und zur Unsterblichkeit zu gelangen. Diese neuplatonische Sicht vom Menschen hat sehr stark die Theologie und Spiritualität der Alten Kirche beeinflußt. Die Folge war eine gewisse Leibfeindlichkeit, die zwar im theologischen Denken allmählich überwunden worden ist, aber zum Teil noch heute im Denken und in der Lebenspraxis mancher Christen weiterwirkt: Der Leib erscheint wie die von der Seele getrennte Wurzel alles Bösen, und die Seele muß durch „Abtötung" des Leibes aus der Abhängigkeit von ihm befreit werden. In dieser extremen Form, die heute selten vorkommen wird, ist das eine zutiefst unbiblische und unchristliche Vorstellung. Sie hat aber spiritualisierende Tendenzen gefördert und dazu beigetragen, daß man anderen als streng stilisierten und maßvollen körperlichen Ausdrucksformen im Gottesdienst mit Mißtrauen begegnete.

Diese eher ablehnende Haltung betraf vor allem Tanz[6] und instrumentale Musik, zumal diese im heidnischen Kultwesen eine bedeutende Rolle spielten: zur Verehrung der Götter und als Mittel zur Vereinigung mit ihnen und den Kräften des Kosmos, aber auch zur Beschwörung und Vertreibung böser Geister, als Analogiezauber für Jagd- und Kriegsglück, Regen und Fruchtbarkeit, als Mittel, um ekstatische Zustände zu erreichen. In der Kirche der Väterzeit findet man deshalb in der Liturgie der Gemeinde wohl traditionelle Gebetsgesten und Zeremonien, die man aus dem kaiserlichen Hofzeremoniell übernommen hat, sowie Kirchengesang als Textvortrag (Psalmen, Hymnen, Litaneien usw.), aber kaum darüber hinausgehende körperliche Ausdrucksformen und keine Instrumentalmusik. Wenn vom Tanzen gesprochen wird, bezieht sich das meistens auf die himmlische Liturgie der Engel und der Seligen, oder es werden ausgelassene Feiern verurteilt, die z. B. an den Gräbern der Märtyrer stattfanden, wenn man deren Todestag beging. Positive Aussagen über Tanz im Gottesdienst sind selten und in der Regel mit der Mahnung verbunden, maß- und zuchtvoll zu bleiben. Trotzdem gab es im christlichen Altertum und im Mittelalter und gibt es an manchen Orten bis in unser Jahrhundert, teils im Kirchenraum, aber noch mehr außerhalb der Kirche im Kreuzgang oder bei Prozessionen an bestimmten Festtagen den

[5] S. dazu R. GAGNE (s. Anm. 4) 24–31 und T. BERGER (s. ebd.) 16–22.

[6] Zum religionswissenschaftlichen Befund (den wir hier nicht erörtern), der den Tanz als ältestes Kult- und Kulturgut der Menschheit vermuten läßt, s. Th. P. VAN BAAREN, Selbst die Götter tanzen. Sinn und Formen des Tanzes in Kultur und Religion. Gütersloh 1964; zum christlichen Altertum s. C. ANDRESEN, Altchristliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte. In: ZKG 72 (1961) 217–262; für die nachfolgenden Jahrhunderte s. L. GOUGAUD, La danse dans les Eglises. In: RHE 15 (1914) 5–22. 229–245.

Brauch, daß Kleriker und Laien tanzen. Dabei handelt es sich aber um außerliturgische Bräuche. Durch die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Bischofskonferenzen allerdings die Möglichkeit erhalten, zunächst im Bereich der Gesten und Körperhaltungen, neuestens auch des Tanzes (s. u. 2.1) der Kultur ihrer Länder entsprechende Anpassungen vorzunehmen, und in manchen Ländern versucht man schon seit Jahren, auch Tanzformen in die offizielle Liturgie der Kirche zu integrieren. Das bedeutendste kirchenamtlich anerkannte Beispiel dafür ist die von Rom konfirmierte Zaïrische Messe (1989).[7]

Ein weiterer wichtiger Grund dafür, daß sich im Mittelalter die sogenannte Kleruslitugie entwickelt hat, bei der die Gläubigen fast nur noch als stumme Zuschauer teilnehmen konnten und kaum Möglichkeiten für eine verständige, aktive, auch körperliche Bewegung einschließende Teilnahme der ganzen Gemeinde bestanden, war einerseits die den meisten unverständliche lateinische Sprache und andererseits die Entwicklung der scholastischen Sakramententheologie des Mittelalters, die bis in unsere Zeit weiterwirkt. Nach ihr ist es für die Gültigkeit und Wirksamkeit der Messe und der anderen sakramentlichen Feiern nur notwendig, daß der allein dazu bevollmächtigte Priester die sakramentale Formel spricht und die richtige Materie verwendet. Das sind z. B. bei der Messe die sogenannten „Wandlungsworte" sowie Brot und Wein. Alles andere sind im Sinn dieser Theologie lediglich Zeremonien, Gesten, Gebete und Gesänge, die nicht notwendig, sondern nur schmückendes Beiwerk sind. Nicht einmal die Gegenwart und erst recht nicht das Mittun der Gemeinde ist erforderlich. Es ist daher verständlich, daß man mit der Zeit zur Auffassung kam, die wirklich wichtigen Fragen über die Sakramente seien Sache der Dogmatik, und in der Liturgik gehe es eigentlich nur um die Rubriken, die den äußeren Ablauf der Feier regeln. Da aber dieser äußere Rahmen im Grunde nicht als sehr wichtig angesehen wurde und die Gläubigen sowieso mehr oder weniger passive Zuseher sind, sah man keinen Anlaß, sich damit besonders zu beschäftigen oder sich gar Gedanken über die Rolle körperlicher Bewegungs- und Ausdrucksformen zu machen. Die Folge davon war, daß sich eine von der offiziellen Liturgie getrennte Volksfrömmigkeit entwickelte, in der die Volkssprache ihren Platz hatte, Prozessionen, szenische Darstellungen und andere körperliche Ausdrucksformen gepflegt werden konnten, zu denen auch der Tanz gehörte. Das beweisen nicht nur viele Berichte über Tänze in Kirchen, Kreuzgängen und Kirchhöfen, sondern ebenso die zahlreichen Verbote, die Bischöfe und Synoden dagegen erlassen haben.[8]

Vor allem die Liturgische Bewegung unseres Jahrhunderts und schließlich das Zweite Vatikanische Konzil haben die Tür für ein neues Verständnis der Liturgie geöffnet und deutlich gemacht, daß die Liturgie nicht nur Sache des Klerus, sondern der ganzen Gemeinde ist, und daß sie den ganzen Menschen mit all seinen Kräften und Fähigkeiten fordert. Daß das einem tief verwurzelten Bedürfnis der Menschen entspricht, zeigt die Tatsache, daß in vielen Ländern nach liturgischen Feiern, etwa nach einer Trauung oder nach einer Primizmesse, außerliturgische Feiern stattfinden, bei denen nicht nur gegessen und getrunken, sondern auch gespielt, musiziert und getanzt wird, oder daß, wie Christen aus manchen Ländern Afrikas berichten, viele nach den oft noch sehr nüchternen katholischen andere, nichtkatholische Gottesdienste besuchen, wo es einheimische Musik und Tänze

[7] S. u. Anm. 13.

[8] S. dazu die chronologische Übersicht von R. GAGNE in: DERS., Introducing Dance (s. Anm. 4) 81–90.

gibt. Es gibt aber auch eine wachsende Zahl von christlichen – auch katholischen – Gemeinden, die versuchen, diesem Bedürfnis durch die Integration ausdrucksstärkerer Gesten und Bewegungen bis hin zum Tanz zu entsprechen.[9]

b) Liturgietheologische und -pastorale Überlegungen

Alle liturgischen Feiern haben Dialogcharakter. Gott wendet sich uns Menschen zu und bietet uns Gemeinschaft mit sich, Teilnahme an seinem eigenen göttlichen Leben an. „Durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr [der Liturgie] die Heiligung des Menschen bezeichnet [. . .] und bewirkt" (Liturgiekonstitution, Art. 7). Wir Menschen antworten auf dieses Heilsangebot, nehmen es an und verherrlichen dadurch Gott, denn in der Feier der Liturgie wird „vom mystischen Leib Jesu Christi, das heißt dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen" (ebd.).

Dieser Dialog geschieht in „sinnenfälligen Zeichen", das heißt Gott spricht zu uns und handelt an uns durch Worte, die unser Ohr erreichen, durch Wasser, das unseren Leib reinigt, durch Handauflegung und Salbung, durch die Speise und den Trank des Leibes und Blutes Christi. Er macht sich hörbar, sichtbar, spürbar für uns, wenn wir Liturgie feiern. Und wir antworten auf gleiche, alle Sinne ins Spiel bringende Weise, wenn wir hören, beten, singen, unseren Körper bewegen, indem wir stehen, knien, uns beugen, die Hände falten, gehen, essen und trinken usw. Es gibt keine Liturgie, die nicht den ganzen Menschen in das Geschehen einbeziehen würde, nicht nur Geist und Seele, sondern auch den Körper mit all seinen Sinnen und Ausdrucksmöglichkeiten.[10]

Es gibt aber auch keine Liturgie, in der nicht die Feiernden in sinnenfälligen Zeichen miteinander umgehen: die Vorsteher und Dienste untereinander und mit der Gemeinde und alle Glieder der Gemeinde miteinander: Rufe und Antworten, verkünden und hören, aufeinander zugehen, einander berühren, miteinander den Glauben bekennen, Gott loben und bitten, gemeinsam dieselben Gesten vollziehen und viele andere sinnenfällige Zeichen verbinden die Feiernden miteinander und machen sie als Glieder am einen Leib Christi erfahrbar.

Die Formen, in denen dieser den ganzen Menschen erfassende Dialog zwischen Gott und der Gemeinde sowie der Feiernden untereinander geschieht, können, ja sollen sogar sehr verschieden sein. Denn es gibt viele verschiedene Völker und Kulturen, aber es gibt auch sehr unterschiedliche liturgische Feiern und Feieranlässe. Europäer, Asiaten, Afrikaner bringen Freude oder Trauer verschieden zum Ausdruck. Eine Tauffeier und ein Begräbnis verlangen nach verschiedenen Feierformen. Eine Werktagsmesse im kleinen Kreis

[9] S. dazu BERGER (s. Anm. 4) 37–42 und die betr. Berichte in der Dokumentation der Gottesdienstkongregation (s. Anm. 11 und 12) z. B. S. 108–116 den informativen Bericht der Subkommission liturgische Gesten und (Körper-)Haltungen der Bischofskonferenz von Burkina Faso und Niger.

[10] S. dazu A. R. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg [2]1990 (GDK 3) 8–39 mit reicher Literatur; speziell zum Tanz: 29.

kann und braucht nicht dieselbe Fülle von Texten, Riten, Gesängen zu haben wie die Feier der Osternacht.

Die Verschiedenheit der Feierformen darf aber nicht willkürlich werden. Es hat einen tiefen Sinn, daß sich für die Eucharistiefeier, für die Feier der Sakramente und Sakramentalien, für die Tagzeitenliturgie und für Wortgottesdienste ein „Ordo", eine im wesentlichen gleichbleibende rituelle Rahmenordnung herausgebildet hat, die in der Stiftung Jesu und in der Tradition der Kirche gründet, die Einheit der Kirche zum Ausdruck bringt, den Feiernden Sicherheit gibt, vertraut ist und das Mittun möglich macht. Innerhalb dieses Rahmens muß es aber auch genügend Freiraum geben, der es erlaubt, der Vielfalt und Verschiedenheit der Völker, der Feste und Zeiten, der Größe und Eigenart der Versammlung gerecht zu werden. Was aber den Rahmen sprengt, gefährdet die Einheit, schafft Unsicherheit und Unbehagen, stört den Dialog mit Gott und die Kommunikation unter den Feiernden.

Eine andere Gefahr liegt darin, daß ähnlich wie in der vorkonziliaren Klerusliturgie, wenn auch auf andere Weise, Teile der Gottesdienstgemeinde zu passiven Zuhörern oder Zusehern gemacht werden. Das kann geschehen, wenn z. B. ein Chor Gesänge, die der Gemeinde zustehen, an sich zieht oder wenn Spiel- oder Tanzgruppen eine „Aufführung" inszenieren, bei der die anderen Gemeindemitglieder aus Mitfeiernden zu bloßen Zuschauern werden. Diese Gefahr ist umso größer, je mehr Musik, Spiel und Tanz zum Selbstzweck werden und je weniger sie sich der Liturgie, die Dialog zwischen Gott und Gemeinde, aber auch Kommunikation der Feiernden untereinander ist, ein- und unterordnen.

Das Grundanliegen muß immer sein, der Aufforderung gerecht zu werden: verherrlicht GOTT in eurem Leib – nicht euch selbst, und: „Gebt euch Mühe, daß ihr vor allem zum Aufbau der Gemeinde beitragt" (Eph 14,12; das ganze Kapitel 14 ist wichtig)! Das kann und soll auch, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind, im Tanz geschehen.

2. Tanz in der Liturgie

2.1 Offizielle kirchliche Dokumente

Das Zweite Vatikanische Konzil hat ganz allgemein seine Hochschätzung für die Werke der Kunst und für die Künstler, insbesondere für die sakrale Kunst zum Ausdruck gebracht. Es hat betont, daß die zeitgenössische Kunst und die Kunst der verschiedenen Länder und Völker anzuerkennen sind und daß sie auch in der Liturgie ihren Platz haben sollen:

„Auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker und Länder soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben, sofern sie nur den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient, so daß sie einstimmen kann in den wunderbaren Chor, den die größten Männer in den vergangenen Jahrhunderten zur Verherrlichung des christlichen Glaubens angestimmt haben" (SC 123; vgl. ebd. 39 und das ganze Kap. 7 Art. 122–130).

„Auch die neuen Formen der Kunst, die gemäß der Eigenart der verschiedenen Völker und Länder den Menschen unserer Zeit entsprechen, sollen von der Kirche anerkannt werden. In das Heiligtum aber sollen sie aufgenommen werden, wenn sie in einer dafür angepaßten Aussageweise den Erfordernissen der Liturgie entsprechen und den Geist zu Gott erheben" (GS 62,4).

Vom Tanz ist in diesen Texten nicht die Rede, weil man vor 30 Jahren daran noch nicht gedacht hat, aber auch der Tanz ist eine Kunstform. Er ist die höchste und kunstvollste Form körperlicher Bewegung, die in Form von Gesten, Körperhaltungen und Prozessionen seit jeher in der Liturgie eine wichtige Rolle spielt. Sehr nachdrücklich wird darauf schon in

der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem in dem nachkonziliaren Direktorium für Kindermessen hingewiesen, das nicht nur für diese speziellen Feiern von Bedeutung ist:

„Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern sowie den Handlungen und Gesten und den Körperhaltungen Sorge zuwenden. Auch das heilige Schweigen soll zu seiner Zeit eingehalten werden" (SC 30).

„Entsprechend dem Wesen der Liturgie als einem Tun des ganzen Menschen und entsprechend der Psychologie der Kinder hat die Teilnahme durch Gesten und Körperhaltungen in Kindermessen im Einklang mit dem Alter und den örtlichen Verhältnissen eine sehr große Bedeutung. Dabei kommt es nicht nur auf die Gesten des Priesters an, sondern auch auf die aller teilnehmenden Kinder.

Wenn Bischofskonferenzen gemäß den Normen der Allgemeinen Einführung des Römischen Meßbuches Gesten, die in der Meßfeier vorkommen, der Mentalität des jeweiligen Volkes anpassen, sollen sie auch an die besondere Situation der Kinder denken oder nur für Kinder solche Anpassungen vornehmen.

Unter den Handlungen, die zu den Gesten zu rechnen sind, verdienen besondere Erwähnung Prozessionen und andere Formen, bei denen körperliches Tun einbezogen ist.

Eine Einzugsprozession der Kinder mit dem zelebrierenden Priester kann deutlicher zum Bewußtsein bringen, daß jetzt die Versammlung konstituiert wird; die Teilnahme wenigstens einiger Kinder an der Evangelienprozession verdeutlicht die Gegenwart Christi, der seinem Volk das Wort verkündet; eine Prozession von Kindern mit Kelch und Gaben hebt die Bedeutung und den Sinn der Bereitung der Gaben hervor; eine geordnete Prozession zur Kommunion ist der Andacht der Kinder förderlich." (KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Direktorium für Kindermessen [1973] Nr. 33f)

In offiziellen liturgischen Büchern und Dokumenten wird bisher nur selten etwas über den Tanz gesagt. Interessant sind in dieser Hinsicht die Richtlinien des US-amerikanischen Bishops' Committee on the Liturgy, Environment and Art in Catholic Worship (Washington 1978), die zwar nicht sehr direkt von Tanz sprechen, aber deren Aussagen sich auch auf diese Ausdrucks- und Kunstform beziehen: Zwei Abschnitte sind darin für dieses Thema besonders wichtig:

Nr. 25 (S. 16f) „Wenn eine Kunstart in der Liturgie eingesetzt wird, muß sie der liturgischen Handlung dienen; denn die Liturgie hat ihre eigene Struktur, ihren Rhythmus und ihre Gangart: ein Sich-versammeln, eine aufsteigende Phase, einen Höhepunkt und ein Absteigen bis zur Entlassung. Es gibt den Wechsel zwischen Personen und Personengruppen, zwischen Klang und Stille, Sprechen und Singen, Bewegung und Ruhe, Verkünden und Nachdenken, Reden und Handeln. Nie darf eine Kunstform den Eindruck erwecken, sie unterbreche die Liturgie, setze sich an ihre Stelle oder bringe ihren Verlauf zum Stehen. [. . .] Wenn sie hingegen einen oder mehrere Teile oder die ganze liturgische Handlung steigert, stützt und erhellt, dann kann sie ebenso angemessen wie lohnend sein."

Nr. 59 (S. 32) „Weil Liturgie ein rituelles Handeln ist, ist es wichtig, daß man nicht nur sehen kann, was geschieht, sondern daß Gottesdiensträume auch Bewegung erlauben. Prozessionen und Darstellungen durch körperliche Bewegung (Tanz) können sinnvolle Teile der Liturgiefeier werden, wenn wirklich kompetente Personen sie in einer Weise ausführen, die zur ganzen liturgischen Handlung paßt. Prozessionen sollen mit einem bestimmten Ziel von einem Ort zu einem anderen und nicht nur am selben Platz im Kreis führen. Sie sollen normalerweise alle Versammelten einschließen, manchmal mit Haltepunkten oder Stationen für besondere Gebete, Lesungen oder Handlungen. Gestalt und Bestuhlung des Raumes sollen dafür Platz bieten. Man soll auf die Qualität, Anmut und Sicherheit der Bewegung achten. Sitzanordnungen, die keine Bewegungsfreiheit lassen, sind ungeeignet."

Wie man sieht, enthalten diese Texte nicht nur Hinweise darauf, wie Tanz sich in liturgische Feiern einfügen soll, sondern auch Hinweise darauf, was beim Bau und der Ausstattung von Gottesdiensträumen zu beachten ist, damit Bewegung möglich ist.

Eine umfangreiche und interessante Dokumentation über die Zusammenkunft der Präsidenten und Sekretäre der nationalen Liturgiekommissionen in Rom im Jahr 1984 hat die Gottesdienstkongregation veröffentlicht.[11] Eine Frage, über die aus den verschiedenen Ländern berichtet werden sollte, betraf den Tanz in der Liturgie. Aus den Berichten geht hervor, daß Tanz besonders in Ländern Afrikas, in einigen Ländern Amerikas, kaum in Europa und sehr wenig in Asien eine Rolle spielt. Im Bericht aus Indonesien (von Bischof Anicet Bongsu Sinaga) heißt es:

„Geselliger Tanz (social dance) und künstlerischer Tanz (art performances), die oft sakralen Charakter haben, sind in ganz Indonesien Teil des Lebensstils des indonesischen Volkes. Daher ist das Bestreben verständlich, Tänze in die Liturgie einzuführen. Allerdings werden Tänze selten in liturgische Feiern eingefügt (remoulded) oder wirklich in sie integriert. Schöpferische Initiativen in diesem Bereich bedürfen der Führung (must be given a guiding hand).“[12]

Es überrascht im Grunde nicht, wenn man bei den Berichten aus aller Welt feststellt, daß Tanz in der Liturgie am meisten in jenen Ländern gewünscht wird oder schon verbreitet und problemlos in die Liturgie eingeführt worden ist, wo religiöse oder festliche Tänze in der einheimischen Feierkultur verwurzelt sind und eine lange Tradition haben. Probleme und Unsicherheiten bis hin zur Ablehnung findet man vor allem dort, wo es – wie in den meisten Ländern der sogenannten westlichen Welt – (fast) nur weltliche bzw. säkularisierte Tanzformen gibt, oder wo, wie in manchen anderen Ländern, religiöse Tänze so eng mit nichtchristlichen Praktiken bzw. Glaubensinhalten verbunden sind, daß sie aus diesem Zusammenhang nicht gelöst werden können und daher für den christlichen Gottesdienst ungeeignet erscheinen.

Das einzige mir bekannte offizielle liturgische Buch, das bisher tänzerische Elemente enthält, ist das im Jahr 1989 erschienene Meßbuch für Zaire.[13] In den Nrr. 28–29 der speziellen Einführung in dieses Meßbuch werden die rhythmischen Bewegungen der Gläubigen genannt, die sie an ihrem Platz während der Prozessionen zum Einzug, zum Herbeibringen der Gaben und zum Auszug sowie beim Gloria vollziehen, während die an den genannten Prozessionen Beteiligten sich im Tanzschritt bewegen und der Priester beim Gloria mit seiner Assistenz in gleicher Weise um den Altar tanzt. Diese tänzerischen Elemente sind feste Bestandteile der Liturgie. Besonders hervorzuheben ist, daß die ganze Gemeinde durch rhythmische Bewegungen an ihnen teilnimmt, obwohl die meisten Teilnehmer während der Feier an ihren Plätzen bleiben.

Zu den bereits genannten kirchlichen Dokumenten kommt neuestens die Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „Varietatis legitimae“ über die römische Liturgie und Inkulturation vom 25.1.1994 hinzu. Es ist das erste römische Dokument, das neben Gesten und Körperhaltungen ausdrücklich auch vom Tanz in der Liturgie spricht:

„Da die Liturgie eine Ausdruckshandlung ist, kommt den Gesten und Haltungen besondere Bedeutung zu.“ [. . .]

[11] CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Atti del convegno dei presidenti e segretari delle Commissioni nazionali di liturgia. Venti anni di riforma liturgica. Bilancio e prospettive. Città del Vaticano, 23–28 ottobre 1984. Padova 1986.

[12] Ebd. S. 566. Weitere Fundstellen zum Tanz in der Liturgie s. im Index ebd. 1035; die Angaben sind leider unvollständig.

[13] CONFÉRENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, Missel Romain pour les diocèses du Zaire. Kinshasa 1989. – Konfirmationsdekret der Gottesdienstkongregation vom 30.4.1988.

„Die Gesten und Haltungen der Versammlung fördern – als Zeichen der Gemeinschaft und Einheit – die aktive Beteiligung dadurch, daß sie der geistigen Haltung und Einstellung der Mitfeiernden Ausdruck verleihen. Man soll aus der Kultur eines Landes die Gesten und Körperhaltungen auswählen, die der Situation des Menschen vor Gott Gestalt geben, und ihnen [. . .] eine christliche Bedeutung verleihen."

„Bei manchen Völkern verbindet sich der Gesang wie von selbst mit Händeklatschen, rhythmischem Hin- und Herwiegen oder Tanzbewegungen. Solche körperliche Ausdrucksformen können bei diesen Völkern ihren Platz in der liturgischen Handlung haben, vorausgesetzt, daß sie stets Ausdruck eines echten gemeinschaftlichen Gebets – Anbetung, Lobpreis, Hingabe oder Bitte – und nicht ein bloßes Schauspiel sind." (Nr. 41f).

Wenn man heute in vielen Ländern versucht, tänzerische Elemente wieder oder neu in die Liturgie einzuführen, dann ist es wichtig, sich wenigstens einen Überblick über die verschiedenen Tanzformen zu verschaffen[14] und über die Prinzipien und Kriterien nachzudenken, die für den Tanz in der Liturgie wichtig sind.

2.2 Formen, Prinzipien und Kriterien

Vorbemerkung

Besonders bei diesem 2. und beim folgenden 3. Abschnitt (erst recht bei den Leitlinien s. Anhang) ist zu berücksichtigen, daß es sich um Texte für ein Seminar handelt, die in Diskussionen mit den Teilnehmenden erläutert und präzisiert wurden und zwar mit der praktischen Zielsetzung, Hilfestellung für Versuche mit Tanz in der Liturgie zu bieten. Daher der pragmatische, skizzenhafte Charakter der Ausführungen und der Verzicht auf ins einzelne gehende theologische Begründung. Außerdem war bei dem Seminar Rücksicht zu nehmen auf die konkrete Situation in Java, in der katholischen Kirche des Landes und bei den Seminarteilnehmerinnen und -teilnehmern: Der verfeinerte Kunsttanz Javas hat – wie in anderen Kulturen – religiös-kultische Wurzeln, unterliegt aber einem spürbaren Funktionswechsel und ist als ästhetisch-künstlerischer Schautanz, aber auch als Gesellschaftstanz verbreitet. Im kirchlichen Bereich wurde und wird er bisher vor allem in der Form des Bibliodramas, aber nur vereinzelt in der Liturgie, besonders als Prozessionstanz, eingesetzt und zwar als Gruppentanz ohne Beteiligung der Gemeinde, obwohl alle oder zumindest ein Großteil der Gläubigen mit den Grundelementen der Gestik und der Tanzformen vertraut sind. Die Seminarteilnehmerinnen und -teilnehmer waren Frauen und Männer mit praktischen Erfahrungen als Tänzer/innen und in der Leitung von Tanzgruppen, aber ohne besondere theologische und liturgische Bildung.

A. Tanzformen

Es gibt bei den *sakralen Tänzen* wie beim Volkstanz, beim Gesellschaftstanz und beim Kunsttanz Tänze, die von Einzeltänzern, von Tanzpaaren oder von Tanzgruppen oder von der ganzen Versammlung gemeinsam ausgeführt werden. Im einzelnen kann man folgende Tanzformen unterscheiden:

[14] Eine allgemein akzeptierte Klassifikation der Tanzformen gibt es allerdings nicht, sondern eine Vielfalt einander teilweise entsprechender, manchmal auch widersprechender Versuche aus verschiedenen Perspektiven und von unterschiedlichen Ansätzen her.

- den *ekstatischen Tanz*, der die Tänzer in einen tranceartigen Zustand versetzen soll, damit sie offen werden für den Bereich des Göttlichen, für tiefe religiöse Erfahrungen und für die Teilhabe an übermenschlichen Fähigkeiten und Kräften.
- den *mystischen Tanz* eines Menschen, der in oder nach einer mystischen Erfahrung Freude und Ergriffenheit tanzend zum Ausdruck bringt.
- den *Ritus-Tanz*, d. h. einen Ritus der zur Gänze, sei es von einzelnen, sei es von einer Gruppe bzw. der ganzen Versammlung tanzend vollzogen wird.
- den *liturgischen Tanz*[15], der liturgische Handlungen tänzerisch gestaltet (z. B. Prozessionen), sie begleitet (z. B. Hymnen, Gebete) oder tanzend darstellt (z. B. biblische Lesungen).

Nicht Tanz im eigentlichen Sinn, aber eng mit ihm verbunden sind die Mimik (das Mienenspiel) und die Pantomime (das Gebärdenspiel). Sie bringen ohne Worte die innere Haltung oder Gestimmtheit aber, besonders im Fall der Pantomime, darüber hinaus auch Handlungen zum Ausdruck, stellen sie dar. In beiden Richtungen können Mimik und Pantomime auch in der Liturgie eine Rolle spielen. Die Pantomime wird aber problematisch, wenn man sie einsetzt, um (in der Regel rasch aufeinander folgende und thematisch verschiedene) inhaltliche Aussagen eines Gebets- oder Bekenntnistextes darzustellen.

Vom sakralen Tanz zu unterscheiden sind jene modernen Tänze, die zwar religiöse oder biblische Themen, Gestalten und Ereignisse zum Gegenstand haben, aber (Theater-)„Aufführungen" sind, gleichgültig ob es sich um klassisches Ballett, um free dance einer Tanzgruppe oder um Ausdruckstanz einer Tänzerin bzw. eines Tänzers handelt.

Wir beschäftigen uns hier nur mit der oben zuletzt genannten Form des sakralen Tanzes, nämlich mit dem liturgischen Tanz, und fragen zuerst nach den möglichen Formen liturgischen Tanzes und dann nach den Prinzipien, nach denen er zu gestalten ist, sowie nach den Kriterien, denen er gerecht werden muß.[16]

Beim *liturgischen Tanz* kann man folgende typische Formen unterscheiden:

- den *Prozessionstanz*; z. B. die Prozessionen zum Einzug und zum Auszug werden im Tanzschritt ausgeführt.
- den *Verkündigungstanz*, der im Wortgottesdienst seinen Platz hat. Er kann die Verkündigung des Wortes Gottes unterstreichend oder Heilsereignisse dramatisierend begleiten bzw. (besser:) nachfolgend verdeutlichen.
- den *Gebetstanz*, der den Inhalt von Hymnen (z. B. Gloria, Te Deum), Gebeten (z. B. Vaterunser) und Akklamationen (z. B. Kyrierufe, Sanctus) begleitet, in Gesten und Bewegung umsetzt. Damit eng verwandt ist
- der *Meditationstanz*, der Besinnung und Verinnerlichung zum Ausdruck bringt (z. B. beim Antwortpsalm nach einer Lesung oder bei der Danksagung).
- den *Feiertanz*, der als Präludium eine liturgische Feier eröffnet oder sie als Postludium festlich beschließt.

[15] Eine brauchbare Begriffsbestimmung s. bei T. BERGER (s. Anm. 4) 13: „Unter einem ‚liturgischen Tanz' verstehe ich den leib-haftigen Ausdruck von Glaubensvollzügen durch und in Bewegung im gottesdienstlichen Rahmen."

[16] Zu den folgenden Ausführungen vgl. das in Anm. 4 genannte Buch Introducing Dance . . ., besonders die Beiträge von T. KANE, Shaping Liturgical Dance, 91–116 und von R. VEREECKE, A Vision of a Dancing Church, 117–176, denen ich manche Anregungen verdanke.

B. Prinzipien und Kriterien

Nach dieser kurzen Beschreibung liturgischer Tanztypen wenden wir uns den leitenden Prinzipien zu, die den Tanz in der Liturgie bestimmen, und den Kriterien bzw. Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben.

Das Grundprinzip, von dem alle anderen Prinzipien und Kriterien abzuleiten sind, lautet: *Liturgischer Tanz muß dem Wesen der Liturgie entsprechen.*

Die wesentlichen Eigenarten der Liturgie und die Kriterien bzw. Folgerungen, die sich aus ihnen für den Einsatz von Tanz in der Liturgie ergeben, sind nun zu besprechen.

a) Liturgische Feiern sind Feiern der Kirche, *konkret der zur Feier versammelten Gemeinde, an der alle auf ihre Weise aktiv teilnehmen sollen (vgl. SC 26–30).*

Daraus folgt: Es darf keine Trennung zwischen Handelnden und Zuschauern entstehen, obwohl es verteilte Rollen gibt und nicht alle alles tun können und sollen. Auch Tanzelemente stehen wie die Handlungen, Gesten und Körperhaltungen des Vorstehers, der verschiedenen Dienste und der Gläubigen im Dienst der ganzen Feier. Sie sind keine Einlagen oder Vorführungen. Sie dürfen daher den Verlauf der Feier nicht unterbrechen, Texte oder Handlungen der Feier ersetzen oder überdecken. Sie müssen sich vielmehr der Feier ein- und unterordnen. Ihre Aufgabe ist es, die Struktur der Feier zu verdeutlichen, wichtige Phasen oder Höhepunkte der liturgischen Handlung zu unterstreichen und zu veranschaulichen. Damit der Tanz aber nicht als Fremdkörper wirkt, ist darauf zu achten, daß er in seiner Form und Intensität so weit wie möglich der Form und Intensität der Handlungen, Gesten und Körperhaltungen aller übrigen Teilnehmer entspricht. In einer unbeweglichen Gemeinde mit einem Vorsteher und Diensten, deren Sprache, Gesang, Gesten und Handlungen ausdrucksschwach sind, wirken ausdrucksstarke tänzerische Elemente fast zwangsläufig als Show, die lediglich „konsumiert" wird und mehr von der Feier abzieht als sie unterstützt. Daher ist die Arbeit mit Tanzgruppen ohne gleichzeitige Bemühungen um eine entsprechende Feierpraxis der Gemeinden, ihrer Vorsteher und Dienste nicht zielführend.

b) Liturgie ist 1. Heiligung der Menschen *und 2.* Verherrlichung Gottes *(vgl. SC 7); sie ist Begegnung zwischen Gott und den Menschen, Hingabe Gottes an die Feiernden und der Feiernden an Gott.*

1. Die Hingabe Gottes, sein wirksames Handeln an den Menschen, das wir *Heiligung* nennen, geschieht in der Liturgie vermittelt durch Menschen, die das Wort Gottes verkünden (Schriftlesung, Predigt), Sakramente spenden und segnen. Um das tun zu können, bedarf es einer Weihe oder einer Beauftragung.

Daraus folgt: Solche die Menschen heiligende Handlungen können durch Tanz nicht ersetzt und dürfen durch Tanz nicht verdeckt werden. Andererseits aber müssen sie von seiten der für ihren Dienst geweihten oder beauftragten Personen durch die Art der Verkündigung, der Gesten und Handlungen einen ihrer Bedeutung entsprechenden Ausdruck finden und können von der Gemeinde durch Gesten der Annahmebereitschaft, des Empfangens begleitet werden, die u. U. auch tänzerisch zum Ausdruck kommen können.

2. Die *Verherrlichung* Gottes geschieht in der Liturgie auf vielfältige Weise. So schon durch das Hören auf sein Wort, die dankbare Annahme seiner Gaben und seines Segens.

Darüber hinaus im lobpreisenden Bekennen seiner Größe, Schönheit, Macht, Heiligkeit und Liebe, seiner großen Taten bei der Schöpfung und in der Heilsgeschichte, aber auch durch das Bekennen der eigenen Kleinheit, Schuld und Erlösungsbedürftigkeit; schließlich durch den freudigen Dank für alles, was er für die Menschen und die ganze Schöpfung getan und verheißen hat. Dieses Bekennen und Danken findet Ausdruck im Beten, Singen und Opfern der ganzen Gemeinde, in den Worten, Gesten und Handlungen des Vorstehers, der Dienste und aller Feiernden.

Daraus folgt: Hier ist ein weites Feld für tänzerische Ausdrucksformen, für die Darstellung von Freude und Trauer, Lobpreis, Dank und Bitte, Empfangen und Sich-hingeben. Es muß aber immer klar bleiben, daß im Zusammenhang der Liturgie der Tanz ein Handeln vor und für Gott, ein leibhaftiges Beten und nicht eine Schaustellung vor und für Menschen ist. Darüber hinaus sind natürlich die Forderungen zu beachten, die vorher schon genannt wurden.

c) Liturgie ist ein wirksames Handeln durch sinnenfällige Zeichen.

Die liturgischen Feiern bestehen ganz und gar aus hörbaren, sichtbaren, fühlbaren Zeichen und Zeichenhandlungen. Sie sollen die Feiernden heiligen und Gott verherrlichen, d. h. nicht nur wie ein Wegweiser auf etwas hinweisen, sondern das, was sie bezeichnen, sein und bewirken.

Daraus folgt: Die Zeichen und Zeichenhandlungen müssen wahr und wahrhaftig sein: die Menschen, die handeln; die Worte, die gesprochen werden; die Gesten und Körperhandlungen, auch das Tanzen. Menschen, die nur zuschauen oder eine Pflicht erfüllen; Worte, die nicht ernst gemeint sind oder nicht ernst genommen werden; Gesten und Tanz, die nur etwas „vorspielen", gehören nicht in die Liturgie und bewirken nichts, was den Feiernden und der Feier dienen könnte.

2.3 Tanz bei der Eucharistiefeier

Die Eucharistiefeier ist der zentrale Gottesdienst der Kirche, zu dem sich die Gemeinden, wo immer es möglich ist, Sonntag für Sonntag und an den Festtagen des kirchlichen Jahres versammeln. Der Wunsch, gerade diese Feier besonders gut und festlich zu gestalten, ist berechtigt. Es ist daher auch verständlich, daß man gerade bei der Meßfeier überlegt, ob man nicht tänzerische Elemente in sie einbringen kann, um ihre Bedeutung zu unterstreichen.

Wenn wir jetzt die Eucharistiefeier als Modellfall für den Einsatz von Tanz in der Liturgie vorstellen, dann deshalb, weil sie dafür viele verschiedene Möglichkeiten bietet. Das bedeutet jedoch nicht, daß man bei der Messe mit solchen Versuchen beginnen soll, jedenfalls nicht bei der Gemeindemesse an den Sonn- und Festtagen; ganz sicher aber dann nicht, wenn die betreffende Gemeinde nicht gut dafür vorbereitet und die Gewähr gegeben ist, daß Form und Qualität der vorgesehenen tänzerischen Elemente den Anforderungen an eine festliche Gemeindeliturgie entsprechen.

Für Experimente und Versuche mit dem Tanz in der Liturgie, bei denen Neues erprobt und Erfahrungen gesammelt werden können, eignen sich im allgemeinen besser nicht-eucharistische Gottesdienste wie Wortgottesdienste, Tagzeitenliturgie, Andachten und Fei-

ern im kleinen Kreis (dort evtl. auch Meßfeiern), wo leichter das Einverständnis und angemessene Formen des Mittuns aller Beteiligten erreicht werden können.

Unter diesem Vorbehalt soll nun, den einzelnen Phasen und Teilschritten folgend, gezeigt werden, wie eine Eucharistiefeier ihrer Struktur und ihren Inhalten gemäß tänzerisch gestaltet werden kann.[17] Von welchen Möglichkeiten man bei einer bestimmten Feier Gebrauch macht, das hängt jeweils von den konkreten Umständen ab: z. B. vom Grad der Festlichkeit, von den räumlichen Bedingungen, von den Fähigkeiten der Tanzenden, aber auch von der Aufnahmebereitschaft der Gemeinde.

Am meisten bieten sich für tänzerische Gestaltung jene Elemente der Eucharistiefeier an, die von sich aus Bewegung mit sich bringen und in der Regel von Gesang und Musik begleitet werden. Das sind vor allem die Prozessionen zum Einzug, zum Evangelium, zum Bringen der Gaben und zum Auszug, aber eher nicht zur Kommunion. In zweiter Linie sind der Gloriahymnus, der Antwortpsalm, die großen Akklamationen zum Hochgebet (Sanctus, Akklamation nach dem Einsetzungsbericht, Schlußdoxologie mit erweitertem Amen) und das Vaterunser sowie die Danksagung nach der Kommunion, vor allem wenn ein Danklied oder -hymnus gesungen wird, zu nennen. Auf weitere Möglichkeiten weisen wir in der unten folgenden Übersicht hin.

Auf jeden Fall muß man darauf achten, daß die Eucharistiefeier nicht zu einer Tanzveranstaltung umfunktioniert wird. Die ihr eigene Struktur und die Höhepunkte der Feier müssen klar erkennbar sein.

Übersicht über Elemente der Eucharistiefeier und ihnen entsprechende Tanztypen

a) Präludium

Ein Feiertanz kann vor dem Beginn der eigentlichen Liturgie den „Ton", die „Stimmung" der Feier darstellen. Soweit es möglich ist, sollen alle Teilnehmer durch entsprechende Gesten oder Bewegung einbezogen werden. Das gilt auch für alle weiteren Teile, zu denen getanzt wird.

b) Eröffnung

- Einzug des Vorstehers und der Assistenz (evtl. aller Mitfeiernden)
  Die Einziehenden schreiten mit einfachen Tanzschritten zum Altaraum, während der Gesang zum Einzug gesungen wird.
- Allgemeines Schuldbekenntnis oder/und festliche Kyrierufe (mit Christusprädikationen)
  Hier kann ein Gebetstanz am Platz sein, der je nach dem Anlaß und der Zeit des Kirchenjahres Trauer, Demut, Bitte um Erbarmen (Schuldbekenntnis) oder Vertrauen, Zuversicht, Lobpreis (Kyrierufe) zum Ausdruck bringt.
- Gloria-Hymnus
  Für diesen Hymnus kommt ebenfalls ein den Gesang begleitender Gebetstanz in Frage.

[17] Vgl. dazu in dem in Anm. 4 erwähnten Buch den Beitrag von T. KANE bes. das Schema S. 113, dem wir aber nicht in allen Punkten folgen.

c) Wortgottesdienst

- Erste Lesung
  Entscheidend ist das Hören auf das Wort Gottes. Es kann eventuell durch einen Verkündigungstanz unterstützt werden.
- Antwortpsalm (mit Kehrversen)
  Die Begleitung durch einen Meditationstanz ist möglich.
- Zweite Lesung
  (s. oben zur ersten Lesung)
- Hallelujavers und Evangelienprozession
  Ein Prozessionstanz ist hier die geeignete Form.
- Evangelium
  (s. oben erste Lesung)
  Manche Evangelientexte bieten sich für eine dramatisierende Darstellung an (Bibliodrama). Sie darf aber die Verkündigung des Textes nicht ersetzen und ist eher bei einem selbständigen Wortgottesdienst am Platz als bei der Eucharistiefeier. Dasselbe gilt auch für die erste und die zweite Lesung.
- Homilie
  Im Unterschied zur Verkündigung des Evangeliums (und der Lesungen) könnte gelegentlich die Homilie durch eine dramatisierend-aktualisierende Darstellung des verkündeten Wortes Gottes ersetzt werden (Verkündigungstanz). Die Gefahr, daß dann der Wortgottesdienst ein Übergewicht gegenüber dem eucharistischen Teil der Feier erhält, ist aber groß und schwer zu vermeiden.
- Credo
- Allgemeines Gebet
  Diese Elemente eignen sich kaum für eine tänzerische Gestaltung.

d) Eucharistie

- Bereiten des Altars
  Das Herbeibringen und Ausbreiten von Altartuch und Korporale, das Bringen und Hinstellen von Meßbuch, Leuchtern, Blumen kann man tänzerisch gestalten (Prozessionstanz), eventuell auch das Inzensieren des Altars, der Gaben und der Gemeinde.
- Gabenprozession
  Auch hier ist ein Prozessionstanz die rechte Form.
  Das Bereiten des Altars und die Gabenprozession dürfen allerdings nicht als der Höhepunkt des eucharistischen Teiles der Messe erscheinen, der inhaltlich und seiner Struktur entsprechend zwei Höhepunkte hat: das Hochgebet und die Kommunion.
- Hochgebet
  Vor allem anderen sind der Vortrag und die Haltung bzw. die Gestik des Vorstehers entscheidend dafür, ob das Hochgebet, das mit dem Dialog vor der Präfation beginnt und mit der Schlußdoxologie endet, als Höhepunkt erfahren werden kann: als feierliche, im Namen der Gemeinde an Gott gerichtete Gebetsrede, zu der alle aufgerufen werden (Dialog), in die sie einstimmen (Sanctus,

Akklamation nach dem Einsetzungsbericht) und die sie abschließend mit ihrem Amen bekräftigen.

Tänzerische Elemente (Gebetstanz) beim Sanctus, bei der Akklamation nach dem Einsetzungsbericht und bei der Schlußdoxologie mit dem – wiederholten bzw. erweiterten – Amen der Gemeinde können die Bedeutung des Hochgebets unterstreichen. Wenn das Hochgebet ganz gesungen und vor allem, wenn sein Gesang auch instrumental gestützt wird, kann man es durchgehend mit Gebetstanz begleiten. Dabei sollte man darauf achten, daß sich die oben genannten (und evtl. weitere) Akklamationen der Gemeinde musikalisch und tänzerisch durch einen lebhafteren Rhythmus vom Gesang des Hochgebets unterscheiden. Auf keinen Fall darf der Begleittanz vom Text des Hochgebets ablenken oder die Musik ihn überdecken. Sie sollen ihn vielmehr hervorheben und unterstreichen.

- Kommunion

  Der Kommunionteil, der zweite Höhepunkt der Eucharistiefeier, deren Ziel die im Hochgebet (Kommunionepiklese) erbetene Einheit mit Christus und die Einheit der Feiernden untereinander ist, beginnt mit dem Vaterunser und endet mit der Danksagung sowie dem Schlußgebet des Vorstehers.

  Das Vaterunser kann durch Gebetstanz, die Danksagung durch Meditationstanz begleitet werden.

  Andere Elemente können und sollen für sich selbst sprechen und tun es auch, wenn sie entsprechend vollzogen werden: Friedensgruß, Brechen des Brotes, Austeilen und Empfang der Kommunion – möglichst unter beiden Gestalten.

e) Abschluß

- Das Erteilen und Empfangen des (feierlichen) Segens hat seine eigene Gestik und bedarf ebenso wenig einer weiteren Ausgestaltung wie der Entlassungsruf.
- Der von Musik, eventuell auch von Gesang begleitete Auszug kann wie der Einzug im Tanzschritt geschehen (Prozessionstanz).

f) Postludium

Ein Feiertanz, der Freude und Dank zum Ausdruck bringt, kann besonders bei festlichen Gelegenheiten den Gottesdienst ausklingen lassen.

Y. Sumandiyo Hadi – H. B. Meyer – K.-E. Prier

Leitlinien zum liturgischen Tanz

Antrag an die indonesische Bischofskonferenz

„Da die Liturgie eine Ausdruckshandlung ist, kommt den Gesten und Haltungen besondere Bedeutung zu."

„Die Gesten und Haltungen der Versammlung fördern – als Zeichen der Gemeinschaft und Einheit – die aktive Beteiligung dadurch, daß sie der geistigen Haltung und Einstellung der Mitfeiernden Ausdruck verleihen. Man soll aus der Kultur eines Landes die Gesten und Körperhaltungen auswählen, die der Situation des Menschen vor Gott Gestalt geben, und ihnen [. . .] eine christliche Bedeutung verleihen."

„Bei manchen Völkern verbindet sich der Gesang wie von selbst mit Händeklatschen, rhythmischem Hin- und Herwiegen oder Tanzbewegungen. Solche körperliche Ausdrucksformen können bei diesen Völkern ihren Platz in der liturgischen Handlung haben, vorausgesetzt, daß sie stets Ausdruck eines echten gemeinschaftlichen Gebets – Anbetung, Lobpreis, Hingabe oder Bitte – und nicht ein bloßes Schauspiel sind."

(KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie vom 25.1.1994, Nr. 41–42)

A. Allgemeine Grundsätze

1. Die liturgische Feier ist eine Feier der ganzen Gemeinde

In der liturgischen Feier gibt es viele Beteiligte; es gibt vieles zu sehen und zu hören. Es darf aber keine bloßen Zuschauer und Zuhörer geben. Deshalb darf der Tanz auch nicht in die Liturgie aufgenommen werden ohne vorherige Vorbereitung und Zustimmung der Gemeinde. Eine solche Vorbereitung geschieht am besten in einer Liturgiefeier mit Tanz in einer kleinen Gruppe. Von hier aus können die Teilnehmer ihre Ideen und Erfahrungen in die Gemeinde einbringen.

2. Feier als eine Einheit

Der Charakter einer liturgischen Feier sollte möglichst homogen sein. Wenn das Sprechen, Singen oder die Bewegungen des Zelebranten, der liturgischen Funktionsträger und der Gemeinde sich zu sehr von dem unterscheiden, was eine Tanzgruppe durch ihre Bewegungen ausdrückt, dann wächst die Gefahr, daß der Tanz als Darbietung erscheint und nicht als integrierter Teil der liturgischen Feier. Dasselbe gilt auch für die musikalische Begleitung dieser Tänze.

Wünschenswert und anzustreben ist bei allen Tänzen, daß die Gemeinde soweit wie möglich die Grundbewegungen bzw. -gesten der Tanzenden mitvollzieht.

3. Die Tänzerinnen und Tänzer haben eine liturgische Funktion

In der Feier der Liturgie müssen nicht alle alles tun. Die Tanzenden leisten auf ihre Weise einen liturgischen Dienst an der Gemeinde, wie es auf andere Weise der Zelebrant und seine Assistenz, der Lektor, die Ministranten, der Chor, die Kommunionhelfer und die

anderen Helfer tun. Sie alle sollen nicht die Aufmerksamkeit auf sich, sondern auf Gott und auf die liturgische Feier lenken.

4. Die Tanzenden sind Teil der Gemeinde

Die Tänzerinnen und Tänzer müssen sich bewußt sein, daß sie Teil der Gemeinde sind, und sollen als solche in Erscheinung treten.

Daher ist es z. B. nicht gleichgültig, wie sie „auftreten". Sie sollen aus der Mitte der Gemeinde kommen und wieder auf ihren Platz in der Gemeinde zurückkehren (z. B. in die erste Bank im Gemeinderaum).

5. Nicht Tanz in der Liturgie, sondern getanzte Liturgie

Ziel des liturgischen Tanzes ist es nicht, einen Tanz in die Liturgie einzuflechten, sondern deren Gebete, Gesänge und Handlungen mit den Mitteln des Tanzes zum Ausdruck zu bringen.

Z. B. kann die Prozession zur Gabenbereitung tänzerisch gestaltet werden; bei der Danksagung nach der Kommunion kann die innere Haltung, die normalerweise durch Gebet und Gesang akustisch zum Ausdruck kommt, durch Tanz und Bewegungen optisch überhöht werden.

6. Liturgie als einheitliche Handlung

Die Liturgiefeier darf nicht unterbrochen werden durch Tanz.

Z. B. ist es nicht wünschenswert, daß der Antwortpsalm dazu benutzt wird, einen Tänzer, eine Tänzerin oder eine Tanzgruppe „auftreten" zu lassen. Vielmehr muß ein Tanz während des Antwortpsalms das zum Ausdruck bringen, was durch den Antwortpsalm gesagt und verkündet werden soll.

Oder: Wenn das Sanctus zu lange ist und nicht mehr als eine Akklamation der Gemeinde zur vorausgegangenen Präfation erfahren wird, so erscheint es als ein selbständiger Teil, d. h. die Liturgie wird unterbrochen.

7. Teil der Feier

Wie der Chor die Festlichkeit der Liturgie gegenüber dem einstimmigen Gemeindegesang steigert, so kann eine Tanzgruppe in der Dimension der Bewegung, die ja auch bei den anderen Gliedern der Gemeinde vorhanden ist, die Festlichkeit der Feier überhöhen.

So können in der Liturgie vorkommende Bewegungen, Gesten und Körperhaltungen wie das Gehen, sich Verneigen, die Hände falten oder erheben, das sich Bekreuzigen, das Stehen, Sitzen und Knien tänzerisch gestaltet werden. Damit erhöhen ein Tänzer, eine Tänzerin oder eine Tanzgruppe die Festlichkeit des Gottesdienstes in ähnlicher Weise wie es ein Kantor, eine Kantorin oder eine Sängergruppe durch ihren Gesang tun.

8. Stufen der Feierlichkeit

Im liturgischen Jahr haben nicht alle Tage und Zeiten den selben Rang und Charakter. In manchen Zeiten wird die Liturgie bewußt einfach gestaltet (z. B. in der Adventszeit und in der vorösterlichen Bußzeit). Andererseits gibt es Zeiten, in denen die Liturgie bewußt besonders festlich gestaltet wird, wie in der Osterzeit.

An normalen Sonntagen oder in der vorösterlichen Bußzeit sollte man daher mit liturgischen Tänzen eher sparsam umgehen. Dagegen ist es angepaßt, die Liturgiefeier an Festtagen reicher zu gestalten.

9. Selbständigkeit der Gemeinde

Normalerweise sollte eine Pfarrgemeinde ihre Liturgie mit eigenen und nicht mit Hilfe von auswärtigen Kräften gestalten (z. B. Tänzer, Musiker). Aber es kann auch Ausnahmen geben, z. B. um von Gästen zu lernen.

10. Pantomimik – Tanzspiel

Wie die Musik der Feier der Liturgie dienen muß, so auch der Tanz. Daher darf der liturgische Tanz nicht liturgische Texte oder Handlungen zudecken oder gar ersetzen.

Z. B. darf die Verkündigung des Evangeliums nicht durch ein Tanzspiel, das den Inhalt des Evangeliums darstellt, begleitet oder gar ersetzt werden. Ein Tanz zum Vaterunser soll die Gebetshaltung zum Ausdruck bringen und nicht versuchen, die einzelnen Bitten des Vaterunser pantomimisch darzustellen.

11. Wortgottesdienste

Es kann geschehen, daß am Sonn- oder Feiertag ein Wortgottesdienst ohne Priester anstelle der Eucharistiefeier gefeiert wird. Auch hier sollte man auf die den liturgischen Zeiten und Festen des liturgischen Jahres gemäßen Stufen der Feierlichkeit achten und solche Gottesdienste mit den vorhandenen Mitteln der Gemeinde gestalten. Zu ihnen gehört auch – soweit möglich – der Tanz.

B. Praktische Hinweise zum Tanz in der Eucharistiefeier

Aufgrund der Eigenart der Elemente der Eucharistiefeier (und analog auch von Wortgottesdiensten) wird im Folgenden unterschieden zwischen

1. empfehlenswerten Prozessionstänzen,
2. möglichen Begleittänzen,
3. Tänzen, die Ausnahmen bleiben oder vermieden werden sollen.

1. Prozessionstänze

a) Die Einzugsprozession

Die Prozession zum Einzug kann tanzend gestaltet werden durch den Zelebranten, die Assistenz und weitere Begleiter sowie eine Tanzgruppe. Es können mitgetragen werden

- das Vortragskreuz, das neben dem Altar aufgestellt wird;
- Kerzen (wenn bei der Gabenbereitung der Altar geschmückt wird, werden die Kerzen auf der Kredenz abgestellt);
- der Ehrenschirm als Hoheitszeichen für Christus, symbolisiert im
- Evangeliar, das vom Diakon (Zelebranten) mitgetragen wird;
- Weihrauch.

Die Tänzerinnen und Tänzer können Blumen streuen. Am besten verwendet man einfache Tanzschritte, die auch vom Zelebranten und den anderen Teilnehmern der Prozession mitvollzogen werden können. Es ist darauf zu achten, daß am Ende des Tanzes die Tänzer/innen an ihrem Platz angelangt sind (z. B. in der ersten Bank des Gemeinderaumes).

b) Die Evangelienprozession

Der Diakon (Zelebrant) trägt das Evangeliar vom Altar zum Ambo. Diese Prozession wird von Kerzen und Weihrauch begleitet. Der Ehrenschirm kann mitgetragen werden. Die Prozession muß nicht auf dem kürzesten Weg geschehen, sondern kann auch einen längeren Weg nehmen, damit sie sich entfalten kann.

Wie zuvor die Eingangsprozession, so kann auch die Evangelienprozession tänzerisch gestaltet werden. Der Tanz wird durch den Hallelujagesang begleitet; die Anzahl der Verse kann – wenn nötig – erweitert werden; die Gemeinde antwortet mit dem Halleluja. Am Ambo umstehen alle Teilnehmer der Prozession den Ambo (ohne die Sicht zu verdecken) und kehren erst nach der Verkündigung des Evangeliums an ihre Plätze zurück. Das Evangeliar wird an einen geeigneten Ort getragen, beschattet vom Ehrenschirm.

c) Die Gabenprozession

Die Gabenprozession kann eröffnet werden durch einen Tanz zur Vorbereitung des Altars durch eine Tanzgruppe, die das Altartuch, die Kerzen und Blumen herbeibringt. Erst dann werden von Tänzer/innen oder Vertretern der Gemeinde in der Prozession die Gaben der Gläubigen, Brot und Wein herbeigebracht: Hostienschale, Kelch und Kollekte werden vom Zelebranten in Empfang genommen. Alle bleiben tanzend vor dem Altar bis er zubereitet ist. Tanz und Gesang dienen hier der begleitenden Verdeutlichung dessen, was geschieht: Wir bringen in den Gaben uns und unsere Welt vor Gott.

d) Die Auszugsprozession

Dieser Tanz ist parallel zum Tanz während der Eingangsprozession zu gestalten. Alles, was zum Einzug herbeigebracht wurde (außer Altartuch, Blumen, Wasser und Wein), wird auch wieder beim Auszug mitgetragen. Der Tanz wird von allen Teilnehmern der Prozession ausgeführt wie beim Tanz zum Einzug.

2. Mögliche Begleittänze

a) Tanz zur Kyrielitanei

Wenn man an einem Festtag die Form C verwendet (mit dem Gesang „Herr erbarme dich“ oder besser des Kyrie eleison, das leichter als Huldigungsruf verstanden wird), kann eine Tanzgruppe den Charakter des Lobpreises an Christus, der in diesem Gesang enthalten ist, tänzerisch zum Ausdruck bringen. Es ist darauf zu achten, daß dieser Tanz nur begleitenden Charakter hat, das Kyrie durch den Tanz nicht in die Länge gezogen werden darf und der Tanz zugleich mit dem Gesang endet. Anschließend kann dieser Tanz im Gloria fortgesetzt werden.

b) Gloria

Der Gesang des Gloria als Lobpreis der Gemeinde an den Dreifaltigen Gott eignet sich für eine tänzerische Begleitung.

Weil dieser Tanz kein selbständiger Akt ist, sondern begleitende Funktion hat, muß er mit dem Text im Ausdruck übereinstimmen und darf nicht länger dauern als der Gloriagesang.

c) Antwortpsalm

Der Antwortpsalm hat meditativen Charakter. Der Name „Antwortpsalm" kommt von der Art des Vortrags: Die Wiederholung der Antiphon durch die Gemeinde ist die Antwort auf den Psalmvers des Kantors (nicht Antwort auf die Lesung).

Die Tanzbewegung kann als Gebets- oder Meditationstanz gestaltet werden. Nicht ausgeschlossen ist die Möglichkeit, an einem Festtag eine Form mit mehr Bewegung zu wählen. Dieser Tanz begleitet den Gesang; aber er kann ausnahmsweise auch ohne Gesang (nur mit Instrumentalbegleitung) stattfinden, um den meditativen Charakter zu unterstreichen. Damit kann man der Gefahr begegnen, daß der Wortgottesdienst zu wortreich wird.

d) Hochgebet

Erstens ist zu bemerken, daß das Hochgebet der erste Höhepunkt des eucharistischen Teils der Feier ist. Zweitens, daß das Hochgebet eine Einheit bildet vom Eingangsdialog vor der Präfation bis zur Schlußdoxologie (vor dem Vaterunser).

Diese Einheit soll auch im Tanz sichtbar werden. Wichtig ist, daß der Tanz sich nicht nur auf bestimmte Punkte konzentriert (z. B. Sanctus, Einsetzungsbericht, Doxologie) sondern das ganze Hochgebet begleitet. Das gilt nicht nur für die Tanzgruppe, sondern auch für den Zelebranten: im Vortrag, in seiner Körperhaltung und in seinen Bewegungen muß deutlich werden, daß dies ein einheitlicher und zugleich der dichteste Text der ganzen Eucharistiefeier ist, den er als Sprecher der Gemeinde in ihrem Namen feierlich proklamiert. Wünschenswert ist es, daß während des Hochgebets alle anwesenden Gläubigen die Grundhaltungen und -gesten der Tanzenden mitmachen.

Im Text des Hochgebets muß man (außer beim Hochgebet I, das eine teilweise andere Struktur hat) unterscheiden zwischen

- dem lobpreisenden (anamnetischen) Teil, der die Heilstaten Gottes verkündet; dieser Teil reicht von der Präfation bis zum Anamnese-Gebet (außer der eingeschobenen Epiklese vor dem Einsetzungsbericht);
- dem bittenden (epikletischen) Teil, der nach dem Anamnese-Gebet beginnt. Er umfaßt die Bitte um Annahme des Opfers Christi, in das die Gemeinde eingehen darf, sowie um die Einheit mit dem Leib Christi (Kommunionepiklese) und das Gedenken an alle Glieder der Kirche, die Lebenden und die Verstorbenen, in deren Gemeinschaft wir stehen und feiern.

Ein begleitender Tanz zum Hochgebet soll diese innere Struktur des Hochgebets berücksichtigen; dasselbe gilt für die Art des Sprechens (bzw. Singens) und für die Gesten des Zelebranten. „Höhepunkt" bedeutet hier nicht, daß die Musik lauter und die Bewegungen intensiver sein sollen gegenüber den anderen Teilen der Feier. Das Hochgebet kann sich

auch – und das ist wesentlich besser – von den vorhergehenden und nachfolgenden Teilen durch erhöhte Innerlichkeit unterscheiden. Das Sanctus und die anderen Akklamationen können sich jedoch durch eine lebendigere Musik und Tanzbewegungen von den übrigen Texten des Hochgebets abheben, die vom Zelebranten möglichst gesungen werden sollten[18].

e) Vaterunser

Wenn das Vaterunser tänzerisch begleitet wird, so ist darauf zu achten, daß es eine einheitliche Gebetsbewegung zum Vater hin ist. Man soll daher nicht versuchen, die einzelnen Bitten pantomimisch zu illustrieren. Vielmehr ist hier ein ruhiger Gebetstanz am Platz, der das Vaterunser begleitet. Wenn die Gemeinde eine entsprechende Gebetshaltung einnimmt (z. B. erhobene Hände), so kann das die innere Gebetshaltung zum Ausdruck bringen und unterstützen.

f) Danksagung nach der Kommunion

Nach dem Empfang der Kommunion ist zuerst Stille angebracht. Erst dann wird ein Gesang zur Danksagung gesungen.

Freude und Dank können auch durch Tanz ausgedrückt werden. Weil Dank und Lobpreis sich an Gott richten, ist hier ein Gebetstanz angebracht.

3. Ausnahmsweise mögliche und zu vermeidende Tänze

a) Evangelium

Die Verkündigung der Heiligen Schrift darf nicht durch ein Bibliodrama ersetzt werden. Von einer illustrierenden Darstellung des Evangeliums durch Tanz ist abzuraten.

b) Homilie

Ausnahmsweise kann erwogen werden, den Inhalt des Evangeliums dramatisierend darzustellen, nachdem es vorher verkündet worden ist. Eine solche Dramatisierung kann in besonderen Fällen die Homilie ersetzen.

c) Glaubensbekenntnis

Das Glaubensbekenntnis ist kein Gebet, sondern ein Bekenntnis. Deshalb ist die beste Form das Sprechen oder gemeinsame Singen. Tanz ist nicht am Platz, zumal die Versuchung zur Pantomime hier besonders groß ist.

[18] Wenn der Priester nicht singen kann, sollte der Text des Hochgebets mit viel Ausdruck vorgetragen werden.

d) Fürbitten

In den Fürbitten übt die ganze Gemeinde ihr allgemeines Priestertum aus, indem sie betet für die Kirche und die Welt, für die Notleidenden und für sich selbst. Dieser priesterliche Dienst der ganzen Gemeinde bedarf nicht der Unterstreichung durch Bewegung oder Tanz durch einen Tänzer, eine Tänzerin oder eine Tanzgruppe.

e) Agnus Dei

Das Agnus Dei ist ein Begleitgesang zur Brotbrechung. Das Brotbrechen als Bewegungsvorgang ist Sache des Zelebranten und ggf. seiner Assistenz. Es sollte für die Gemeinde wahrnehmbar vollzogen und von Gesang begleitet werden. Die Gefahr, daß eine Tanzgruppe von diesem symbolisch bedeutsamen Vorgang ablenkt, ist groß.

f) Kommunionempfang

Nach vorn gehen und die hl. Kommunion empfangen ist Sache der ganzen Gemeinde. Der Kommuniongang kann durch Gesang und/oder Instrumentalmusik begleitet werden.

Man sollte aber nicht versuchen, den Kommuniongang tänzerisch auszugestalten. Die Gefahr ist groß, daß die Konzentration auf die Begegnung mit dem Herrn nicht gefördert, sondern eher gestört wird.

g) Segen und Entlassung

Den Segen in einer Geste zum Ausdruck zu bringen ist Sache des Zelebranten. Die Gemeinde empfängt den Segen in einer entsprechenden Haltung (z. B. Verneigung, Bekreuzigung). Eine tänzerische Gestaltung dieses Vorgangs ist nicht sinnvoll. Dasselbe gilt von der Entlassung / Sendung.

C. Technische Hinweise

1. Die zeitliche Länge

Liturgische Tänze sollten kurz sein, aber ausdrucksvoll; wenn der Tanz zu lange dauert, ermüdet er.

2. Bewegungen

Die Tanzbewegungen sollten einfach sein, damit ihr Gehalt leicht von der Gemeinde erfaßt und daß sie möglichst mitvollzogen werden können.

3. Choreographie

Die Choreographie kann den örtlichen Gegebenheiten angepaßt werden. Die liturgischen Tänze finden im allgemeinen vor bzw. um den Altar statt.

4. Begleitung

Normalerweise werden liturgische Tänze durch den Gesang der Gemeinde begleitet. Die Gamelan-Begleitung ist dem Buch Kidung Adi und Madah Bakti zu entnehmen. Sie kann aber auch den Bedürfnissen entsprechend ausgeziert werden.

5. Tanzkostüme

Die Tanzkostüme sollen der lokalen Kultur entsprechen; vor allem sollen sie dezent sein.

6. Make up

Das Make up der Tänzer sollte nicht zu stark aufgetragen sein.

7. Tanzutensilien

Die Tanzutensilien sollen sich orientieren an der Liturgiefeier.

8. Tänzerinnen und Tänzer

Die Tanzenden müssen keine Profis sein, aber sie sollen die Tänze gründlich vorbereiten und so gut wie nur möglich gestalten. Dilettantismus schadet der Feier mehr als er nützt.

Yogyakarta, den 5. März 1994

Y. Sumandiyo Hadi SST.SU
Experte für Tanz
Institut für Kunst in Indonesien
Yogyakarta

Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ
Experte für Liturgie
Universität Innsbruck
Österreich

Karl-Edmund Prier SJ
Leiter des Zentrums
für liturgische Musik
Yogyakarta

Sabine Felbecker, Bochum

Prozession als Weg der Hoffnung

Das Ziel des Lebens als Ziel der Prozession

Prozessionen scheinen vielen nicht im Mittelpunkt liturgischen Feierns zu stehen; sie gelten als zwar ansprechendes, aber verzichtbares Beiwerk. In Gebieten, in denen sie nicht im Brauchtum verwurzelt sind, geraten sie überdies in den Verdacht, ein überholtes triumphalistisches Kirchenbild zu transportieren. Dieser Aufsatz will jedoch verdeutlichen, daß sie ein Modell für Liturgie überhaupt sein können. Was liturgisches Feiern wesentlich ausmacht, findet sich in Prozessionen. In einer Zeit, die verstärkt das Feiern mit allen Sinnen sucht, kann die Prozession, die den ganzen Menschen in Bewegung bringt, Vorbild sein.

Die Bewegung ist dabei keine beliebige, kein Selbstzweck. Sie verfolgt bestimmte Ziele und erhält darin ihre anthropologische und theologische Bedeutung. Zum einen sind dies konkrete Ziele – sie verbindet Räume, sie bringt Menschen an Orte, sie trägt Zeichen der Gegenwart Gottes dorthin, wo sie gebraucht werden und wirken können – zum anderen ist den Teilnehmenden bewußt, daß die jeweils erreichten Ziele über sich hinausweisen auf das letzte Ziel. Die Bewegung zielt also eigentlich auf etwas ab, das noch aussteht. Als eine Grundperspektive auf die Prozession soll deshalb ihre Ausrichtung auf das Eschaton aufgezeigt werden.

Die Bewegung erweist sich als Zugang zum Eschaton. Offenbar ist dies nicht nur eine gedankliche Größe, die durch innere Zuwendung erreicht wird, sondern etwas räumlich Vorstellbares, auf das die Menschen sich zubewegen. Das Ziel und der Grund christlicher Hoffnung finden sich naturgemäß explizit in der Totenliturgie. Hier muß der Glaube Ausdruck finden, daß dieses Ziel erreicht wird, hier muß eben diese zentrale Hoffnung den Lebenden Trost spenden. Und die Totenliturgie und ihre Lieder verwenden Bilder für Leben, Sterben und Tod, die in der Prozession umgesetzt werden. So finden sich in dem Lied „Wir sind nur Gast auf Erden“[1], das bei Beerdigungen und auch am Allerseelentag gesungen wird, das „Wandern ohne Ruh“, das Geleit, die Wege aus der Welt hinaus und der „Weg zum Vaterhaus“. Die Gebete, die im Trauerhaus und beim Begräbnis vorgesehen sind, sprechen von der irdischen Pilgerschaft und von der Heimkehr ins Paradies[2], und sie bitten Gott darum, seine Diener bei sich aufzunehmen und alle zusammen – die Verstorbenen und die Betenden – in seinem Reich zusammenzuführen[3]. Im Wortgottesdienst erinnert der Priester daran, daß die Menschen auf Erden keine bleibende Stätte haben, sondern die künftige suchen.[4] Im Lied werden das Paradies und die heilige Stadt Jerusalem genannt, wohin Engel den Verstorbenen geleiten und Märtyrer ihn führen sollen.[5]

[1] GL 656.

[2] Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Freiburg [u. a.] 1972, 26. 39. 51.

[3] Vgl. ebd. 27. 40.

[4] Vgl. ebd. 42. 45. 53. 56.

[5] Vgl. ebd. 64.

Wird hier das Leben des Christen als Pilgerschaft, als ruheloses Wandern gedeutet, das sich stetig der ersehnten Heimat nähert, die erst nach dem Tode bei Gott erreicht wird, so liegt es nahe, die liturgische Prozession als Abbild dieses Lebens zu deuten. In ihr verdichtet sich die lebenslange Bewegung, und auch ihr Ziel wird erst endzeitlich getroffen. Die Hoffnung der Christen also, die Verheißung, die ihr gesamtes Leben prägt, wird in der Prozession deutlich. Diese These ist im folgenden näher zu untersuchen.

1. Die Art der Bewegung: Progressiv und sozial

Die Liturgie ermöglicht verschiedene Arten von Bewegung. In einem Rundtanz richtet sich die tanzende Gruppe nach innen, auf sich selbst. Gott wird als die Gruppe transzendierend erlebt, aber man sucht ihn in ihrer Mitte. Im Gegensatz dazu orientiert sich bei der Prozession die Gruppe an etwas außerhalb ihrer selbst. Gott ist dabei der, der sie nach außen führt.[6] Schon die Körperhaltung weist auf den Unterschied hin: Während die Tanzenden einander zugewandt sind, richten sich die an einer Prozession Teilnehmenden gemeinsam auf das, was vor ihnen liegt.

Diese Beobachtung, die die Prozession als Bewegungsform dem Tanz gegenüberstellt, verdeutlicht ihren speziellen Charakter: Sie läßt die Teilnehmenden sich nicht ständig über denselben Boden bewegen, sondern führt sie vorwärts, vom Ausgangspunkt weg auf ein Ziel zu. Das heißt auch: Die feiernde Gruppe bewegt sich nicht im Kreis, sie bewegt sich in ein Gebiet außerhalb ihres Raumes; sie zelebriert nicht das ewig Gleichbleibende, sondern die Veränderung, und damit gibt sie ihrer Hoffnung Ausdruck. Das setzt ein Wegwollen von dem Ort voraus, an dem sie sich befindet, eine Abkehr vom status quo, ein Suchen letztlich nach einer besseren Welt. Hier äußert sich auch die gesellschaftskritische Dimension der Liturgie.[7]

Die Fähigkeit, sich vom Ausgangspunkt wegzubewegen, einen Ort und eine damit verbundene Situation hinter sich zu lassen, ist in unserem Jahrhundert als für den Menschen wichtig erkannt worden. Nach Freud und seiner durch die Psychoanalyse geprägten Anthropologie ist der neurotische Mensch gerade dadurch gekennzeichnet, daß er sich von bestimmten Abläufen oder Verhaltensmustern und somit von Erlebnissen seines zurückgelegten Weges nicht lösen kann. Er kreist zwanghaft um sie.[8]

Das prozessionale Tun erreicht damit auch eine anthropologische Tiefe. In ihm findet die Möglichkeit der Heilung und Befreiung des Menschen einen bildhaften Ausdruck. Schließlich korrespondiert eine solche Bewegungsform mit dem Charakter einer geschichtlich-prophetisch orientierten Religion.[9] In der jüdisch-christlichen

[6] Vgl. D. ADAMS, Criteria in Styles of Visual Arts for Liturgy. In: Worship 54 (1980) 349–357, hier 355.

[7] Dies entspricht der Auferstehungshoffnung der frühen Kirche, die „ursprünglich gerade für die hier Verlassenen und Verlorenen, die Gekreuzigten und Gedemütigten verkündigt worden ist, nicht aber für die zufriedenen Nutznießer [. . .]. 'Auferstehung' hat vom Ursprung dieser Hoffnung her immer auch etwas mit 'Aufstehen' *gegen* Ungerechtigkeit und Unheil in der Geschichte zu tun und gerade nicht mit einem absoluten Festhaltenwollen am Erreichten [. . .]." (M. KEHL, Eschatologie. Würzburg 1986, 40f).

[8] Vgl. S. FREUD, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907). In: Zwang, Paranoia und Perversion. Hg. A. Mitscherlich [u. a.]. Frankfurt/M. 1973 (Freud-Studienausgabe. Bd. 7) 11–21, hier 13.

[9] Die geschichtlich-prophetische Struktur der Religion läßt sich gegen eine ursprungsmythische absetzen. Dort, wo das religiöse Tun losgelöst wird von seiner geschichtlichen Eingebundenheit, wo es seine vorwärtsschreitende Perspektive verliert und sich im Vollzug erschöpft, ist es dem Zeremoniell des Neurotikers vergleichbar. Vgl. J. SCHARFENBERG, Zum Religionsbegriff Sigmund Freuds. In: Psychologie und Religion. Hg. J. Scharfenberg – E. Nase. Darmstadt 1977, 296–310, hier 305.

Tradition herrscht nicht ein zyklisches Weltbild, sondern die Vorstellung geschichtlicher Entwicklung.

Der Weg, der mit einer Prozession zurückgelegt wird, ist in zweifacher Weise geprägt: Zum einen beschreiten die Menschen ihn nicht allein. Sie wissen sich von ihrem Gott geführt. Schon die Kultprozessionen der griechischen Antike trugen Bilder oder Statuen der Götter mit sich; bei den Christen sind es Zeichen der Gegenwart Christi, etwa ein Kreuz oder – am deutlichsten – die konsekrierte Hostie in der Monstranz. Zum anderen ist das Ziel des Weges nicht beliebig. Der, den die Menschen mit sich tragen, ist auch der, auf den sie zugehen. Gott ist es, der schon sein Volk aus Ägypten ins gelobte Land geführt hat, er ist es, der die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit begleitet und der sie empfangen wird, wenn ihre Heimat erreicht ist.

Die Prozession ist eine gemeinschaftliche Bewegung. Diese folgt anderen Gesetzen als die Bewegung des einzelnen. Die Gehweisen der Menschen unterscheiden sich je nach Alter, Gesundheit und Situation in Geschwindigkeit, Rhythmus und Motorik; sie sind geprägt von Phantasie und Ausdruckskraft.[10] Die Prozession aber bindet diese individuellen Bewegungsarten zu einer verhältnismäßig einheitlichen – nicht zu einer uniformen wie ein militärischer Marsch, sondern im Idealfall so, wie sich die Panathenäenprozession auf dem Parthenonfries der Akropolis in Athen beschreiben läßt:

„Es gibt nicht [. . .] das Kollektiv. Jede Figur hat ihren eigenen Ausdruckswert, und doch sind alle Figuren in einer Gesamtbewegung zusammengefaßt, die sich als Einheit kundgibt."[11]

Der Festteilnehmer braucht seine Individualität nicht ganz der Gemeinschaft zu opfern. Trotzdem aber nimmt er sie zurück, und es gibt eine Identität des Ganzen, es gibt feste Regeln.

In der gemeinsamen Bewegung konstituiert sich die Gemeinschaft, und der einzelne drückt darin seine Zugehörigkeit zu ihr aus. Trotz aller Unterschiede, die bestehen bleiben, ergibt sich daraus so etwas wie ein gemeinsamer Körper, der sich als solcher bewegt, einen Rhythmus und eine Geschwindigkeit findet. Deutlich wird dies vor allem an den gemeinsam gesungenen, zum Teil durch Instrumentalmusik begleiteten Liedern.

Diese Gemeinschaftlichkeit ist wesentlich für die christliche Hoffnung. Das Reich Gottes, die Auferstehung der Toten, die Sammlung der Zerstreuten, das himmlische Hochzeitsmahl – all diese Bilder der Welt, auf die sich christliches Hoffen richtet, sind Bilder der Gemeinschaft. Nicht so sehr das Heil des einzelnen, sondern das der Gemeinde ist anvisiert. Das Christentum kennt keinen Heilsindividualismus, sondern die gesamte Schöpfung wird erlöst.[12]

2. Die Vergegenwärtigung des Ziels

Die Hoffnung der Christen richtet sich auf eine endgültige Begegnung mit Gott, ja auf ihre Vereinigung. Die Verbindung zwischen dem Raum der Menschen und dem geheiligten, göttlichen Raum, die in der Prozession stattfindet, nimmt diese Vereinigung vorweg.

[10] Vgl. F. J. J. BUYTENDIJK, Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise. Berlin [u. a.] 1956, 127.

[11] S. MELCHINGER, Das Theater der Tragödie. Aischylos, Sophokles, Euripides auf der Bühne ihrer Zeit. München 1974, 67, der diese eher individuelle Ordnung der „archaischen Geometrie und Statuarik" gegenüberstellt. Er spricht von „schöner Zwanglosigkeit".

[12] Neuere eschatologische Ansätze legen darauf wieder in stärkerem Maße Wert, so KEHL (s. Anm. 7) 357.

2.1. Der Einzug in das himmlische Jerusalem

Durch Bewegung tritt der Mensch immer in ein Verhältnis zu dem ihn umgebenden Raum.[13] Dieser ist dabei keine neutrale Größe, sondern wird durch die Erfahrung der Menschen mit und in ihm erst geprägt oder sogar konstituiert. Man spricht vom „gelebten Raum"[14]. Umgekehrt kann man feststellen, daß die menschliche Vorstellungswelt von räumlichen Mustern durchzogen ist: Da finden sich Höhlen, Labyrinthe, offene Plätze, das Empfinden von Enge und Weite, von Höhen und Tiefen.[15]

Im Umgang mit dem Raum beginnt der Mensch damit, ihn zu strukturieren, verschiedene Qualitäten des Raumes zu unterscheiden, ihn einzuteilen. Durch die Ausgrenzung bestimmter Bezirke entsteht ein Sakralraum.[16] Es handelt sich hierbei um einen geschützten, umfriedeten Raum, einen Innenraum. Der bauende Mensch spielt dabei die Erschaffung der Welt nach; er errichtet im Chaos einen kleinen Kosmos.[17] Dieser Kosmos gilt ihm nun als Zentrum seiner Welt, und nur in ihm kann sich die Achse befinden, die die Erde mit dem Himmel verbindet.

Der Innenraum als der Raum, der aus dem bedrohenden Chaos herausgenommen ist, wird als Heimat verstanden, und zwar in mehrfachem Sinne. Da seine Errichtung die göttliche Kosmogonie nachahmt, wird er zum Abbild einer ursprünglichen paradiesischen Heimat. Zugleich manifestiert sich in ihm der Wunsch nach einer endgültigen, erst am Ende des Lebens erreichbaren Heimat. Das dem Menschen eigene Bewußtsein vom verlorenen Paradies und die Sehnsucht nach seiner Wiedererlangung lassen ihn Heimaträume schaffen, die beides in Erinnerung rufen, seine Herkunft und Zukunft. Beides weiß der Mensch von Gott geprägt, und beides verdichtet sich im Sakralraum. Dieser liegt auf dem Weg zwischen beiden paradiesischen Räumen und ist daher kein Ankunfts-, sondern ein Durchgangsort, ein Verweilraum für gewisse Zeit.

In diesem Sinne muß die Vorstellung von Heimat modifiziert werden, die man dem Sakralraum häufig zuordnet. Er bietet dem Menschen keine gegenwärtige Heimat, sondern läßt ihn vorausblicken auf die endzeitliche. So repräsentiert etwa der gotische Kirchenbau das himmlische Jerusalem; er vermittelt den Menschen gerade nicht den Eindruck, in ihm zu Hause zu sein, sondern zeigt ihm, wohin er unterwegs ist. Der Unterschied zum „Chaos" des menschlichen Alltags- und Lebensraumes besteht dann nicht darin, daß die Kirche trostspendende Geborgenheit anbietet, sondern daß sie eine Verheißung schenkt.

[13] Zur Entwicklung des Raumbegriffes vgl. O. F. BOLLNOW, Mensch und Raum. Stuttgart 1963, 16–18; O. WEBER, Dimension des Leeren. In: Form und Zweck 4 (1981) 7–13 sowie H. MUCK, Der Raum. Baugefüge, Bild und Lebenswelt. Wien 1986, 9. 19–32.

[14] Vgl. die Definition Graf Dürckheims: „Der gelebte Raum ist für das Selbst Medium der leibhaftigen Verwirklichung, Gegenform oder Verbreiterung, Bedroher oder Bewahrer, Durchgang oder Bleibe, Fremde oder Heimat, Material, Erfüllungsort und Entfaltungsmöglichkeit, Widerstand und Grenze, Organ und Gegenspieler dieses Selbstes in seiner augenblicklichen Seins- und Lebenswirklichkeit." (In: BOLLNOW, ebd. 20).

[15] Wie wichtig räumliche Vorstellungen für die psychische Gesundheit des Menschen sind, beweist die Gestalttherapie, die innere Vorgänge räumlich sichtbar macht; vgl. H. MUCK, Vom Umgang mit Raum. In: Baukultur H.1 (1982) 3–9, hier 3.

[16] Diese Ausgrenzung geschieht nicht willkürlich, sondern reagiert auf die Inhomogenität des Raumes, der selbst als mächtig erfahren wird. Vgl. M. ELIADE, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957, 13 und G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion. Tübingen ^{3}1970, 447.

[17] Vgl. VAN DER LEEUW, ebd. 446.

Die gotische Kathedrale symbolisiert dies am deutlichsten. Ihre Bauweise ist an der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in Offb 21,10–22,5 orientiert[18]; die theoretische Fundierung findet sich erstmals im frühen 12. Jh. bei Suger, dem Abt des Klosters St. Denis bei Paris.[19] Die diaphane Bauweise, die durchbrochenen Wände, die Glasfenster, die das Licht einströmen lassen – all das wirkt fast körperlos, entmaterialisiert, transzendent. Es ist der noch unerreichte Himmel, der dem Menschen hier entgegentritt. Doch auch die Kirchenbauten späterer Epochen weisen Anklänge an diese Zusammenhänge auf, so der Zentralbau der Renaissance oder die Gewölbemalerei des Barock. Wieweit heutige Kirchen noch als Visionräume erlebt werden, scheint fraglich. Die Zeltbauweise zum Beispiel erinnert stets daran, daß die Gemeinde noch unterwegs ist. Es gibt verschiedene Weisen der Transparenz; gestaltetes Glas und diverse Öffnungen lassen etwas von der himmlischen Verheißung einfallen. Schließlich ist auch das zunehmende Einbeziehen moderner Kunst in den Kirchenraum ein Schritt in diese Richtung: Bilder, die auf der Schwelle stehen zwischen dem Abbildbaren und nicht mehr Abbildbaren, lassen die Ewigkeit erahnen.[20] Vielleicht wäre dies – das Ermöglichen einer Aussicht auf das Eschaton – ein hilfreiches Kriterium für die Ausgestaltung von liturgischen Räumen. In jedem Fall gilt weiterhin, daß sich in ihnen Erde und Himmel berühren, daß die Sehnsucht nach Begegnung mit dem Göttlichen in ihnen zum Ausdruck kommt.

Die liturgischen Prozessionen verbinden Innen- und Außenräume, sie betreten und verlassen den Kirchenraum und den Lebensraum der Menschen. Alle Arten von Flurprozessionen ziehen aus der Kirche hinaus. Sie bringen etwas von den Gütern des Innen nach außen, sie geben der Außenwelt Anteil an ihnen. Sie zeigen das, was den Menschen wichtig ist, und sie segnen. Am Fronleichnamsfest ist es sogar das „Allerheiligste", das nach draußen getragen wird, das, was den Sakralraum selbst erst sakralisiert. Mit der konsekrierten Hostie, in der Christus selbst gegenwärtig ist, zeigen die Menschen ihren Glauben, ihre Identität. Gott wird zu den Menschen gebracht, er sucht nach ihnen, er geht ihnen nach, er begleitet sie. Der Außenraum wird dabei nicht ab-, sondern sogar aufgewertet. Um seine Heiligung geht es; man kann sagen: Für ihn ist der Innenraum sakral.

Am Ende kehrt die Prozession zurück in die Kirche. Sie betritt das himmlische Jerusalem, und dieses Betreten geschieht rituell. Der Eingangsbereich, Schwellen und Tore haben immer besondere Bedeutung gehabt.[21] Sie schützen den Heilsraum, und sie öffnen ihn nach außen. In der Religionsgeschichte gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß dieser Stelle magische Wirkung zugesprochen wurde; so gilt der Durchzug durch das Tor als übel-abwehrend.[22] Im Mittelalter deutet die künstlerische Gestaltung der Kirchenportale auf eine Entscheidung des Menschen hin: Das jüngste Gericht, die Beurteilung der guten und bösen Seelen gehören zum ikonographischen Programm.[23] Die mittelalterliche Theologie bezieht das Herrenwort Joh 10,9 („Ich bin

[18] Vgl. L. H. STOOKEY, The Gothic Cathedral as the Heavenly Jerusalem: Liturgical and Theological Sources. In: Gesta 8 (1969) 35–41, hier 35.

[19] Vgl. H. GLASER, Sugers Vorstellungen von der geordneten Welt. In: HJ 80 (1961) 93–125.

[20] Vgl. H. FENDRICH, Auf der Schwelle. Kunst am Tor zur Ewigkeit. In: BiKi 49 (1994) 43–51, hier 43.

[21] Vgl. A. PAUL, Übergänge. Funktionale, ästhetische, symbolische und spaziale Bedeutung des Überganges in der gebauten Umwelt. Hamburg 1983, 41–43.

[22] Vgl. den Einzug des römischen Triumphators mit seinem Heer durch das Stadttor, der Reinigungscharakter hatte.

[23] Vgl. z. B. W. SAUERLÄNDER, Das Königsportal von Chartres. Heilsgeschichte und Lebenswirklichkeit. Frankfurt 1984.

die Tür; wenn einer durch mich hineingeht, wird er gerettet werden") auf das Kirchenportal.[24] Der Ort, der Innen- und Außenraum verbindet, ist zugleich der Ort der ethischen Entscheidung zwischen Gut und Böse, und das heißt auch der Verbindung zwischen dem irdischen und dem endzeitlichen Leben des Menschen. Wer durch das Portal eintritt, wirft einen Blick auf sein bisheriges Leben und wird daran erinnert, daß dieses Leben nicht alles ist, sondern – nach seiner Ankunft vor Christus, dem Weltenrichter – übergeht in ein neues, anderes.[25]

Die Liturgie der Prozession bietet Möglichkeiten, den Einzug durch das Tor rituell zu gestalten, so mit dem „Attolite portas"-Ritus. Das Klopfen an die verschlossene Tür und der kurze Dialog machen deutlich, wer hier einzieht, nämlich Christus als der König, und dienen als retardierendes Moment, das den Übergang von außen nach innen bewußt werden läßt.

Der folgende Einzug in die Kirche nimmt die Ankunft im himmlischen Jerusalem vorweg. Der Hoffnung der Menschen auf eine bessere Welt, auf das Reich Gottes, und auf die Begegnung mit Gott wird Rechnung getragen: Etwas von ihrer Erfüllung wird schon spürbar. So wie das alltägliche Leben Bedeutung hat über den Tod hinaus, so reicht die ewige Vollendung bereits hinein in die Erdenzeit.

2.2. Die Heiligung des beschrittenen Raumes

Zwischen dem Auszug und der Rückkehr in die Kirche entfaltet sich der Weg der Prozession durch den Lebensraum der Menschen, der der Heiligung bedarf. Dieser kann der ungeordnete und daher als feindliche empfundene Chaosraum sein, aber auch die bewohnte Stadt, ein von den Menschen schon domestizierter Raum. Dieser unterscheidet sich vom Sakralraum nicht dadurch, daß er bedrohlich, sondern dadurch, daß er ohne Verheißung ist.

Diese Verheißung nun schenkt ihm die Prozession, indem sie ihn zunächst durch- und umschreitet. Das gehende Einkreisen eines Raumes trägt immer apotropäische Bedeutung; es zieht eine Grenze und bannt die Mächte des Bösen. Nach christlichem Verständnis geht es jedoch weniger um einen Kampf gegen etwas Feindliches als um eine positive Prägung: Der Raum erhält den Beistand Gottes, er wird gesegnet. Die Segnung geschieht explizit mit Gebeten und Weihrauch, sie geschieht jedoch auch implizit durch die Bewegung. Die rhythmische rituelle Bewegung der Menschen in Begleitung ihres Gottes verändert den Raum, den sie berührt.

Diese Veränderung wird zunächst als Wegbereitung bemerkbar. So wie nach dem Bericht der Evangelien die Jünger Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem Kleider und Zweige auf den Boden geworfen haben, über die er hinwegreiten konnte, so wird heute noch an vielen Orten der Boden mit Blumen bedeckt. Dies dient nicht in erster Linie der Dekoration, sondern schafft eine Art Sakralraum für den anwesenden Christus.[26] Er berührt die Erde nicht direkt, der Abstand zu den Menschen bleibt so gewahrt. Zugleich aber ermöglicht diese Wegbereitung den Menschen eine Konservierung der Begegnung mit Gott: Der Weg, den Christus beschritten hat, bleibt durch die Blumen in Erinnerung; eine Spur des Göttlichen bleibt zurück.

[24] Vgl. die Erklärung des Kirchenportals im ersten Buch des Rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durandus; G. H. BUIJSSEN, Durandus' Rationale in spätmittelhochdeutscher Übersetzung. Die Bücher I–III nach der Hs. CVP 2765. Assen 1974, 26.

[25] Es wird zugleich deutlich, daß es sich nicht um zwei voneinander gänzlich unabhängige Bereiche handelt, sondern daß das irdische Leben Einfluß auf das endzeitliche hat. In diesem Sinne betont die moderne Eschatologie „das unersetzbare Gewicht der menschlichen Lebensgeschichte" für die Vollendung nach dem Tode; vgl. KEHL (s. Anm. 7) 294.

[26] Vgl. I. DORSTAL-MELCHINGER, Blumenteppiche am Fronleichnamstag. Eine Studie zu Phänomen und Verbreitung, Wesen und Bedeutung eines kirchennahen Festbrauches. In: KGF 12 (1990) 213.

Die Prozession verbindet also die Räume des Heiligen und des Alltäglichen, sie läßt die Menschen ihrem Gott begegnen. Damit greift sie voraus auf das, wonach sich die Menschen sehnen. Sie tut dies auf eine ganz bestimmte Weise: Es ist kein Bild, das sie ausmalt, es ist der Vollzug einer Bewegung, die sich auf das Ziel der Hoffnung zubewegt. Die Menschen warten nicht nur auf die endzeitliche Vereinigung mit Gott, sondern sie gehen ihr entgegen. Das Ziel steht ihnen dabei vor Augen und ist schon mit ihnen unterwegs, es treibt sie voran, aber sie sind noch nicht angekommen.

3. Die Begegnung mit dem Grund der Hoffnung

Das Zusammenspiel von schon Spürbarem und noch nicht Erreichtem läßt sich noch genauer feststellen als die Verdichtung von drei Zeitebenen, an denen der Mensch sein Leben ausrichtet. Diese Verdichtung zeichnet den Hoffenden aus.

Schon für die Prozessionen der Antike spielte die Erinnerung eine große Rolle. Sie standen häufig in der Tradition einer göttlichen Ursprungshandlung, etwa der Ankunft eines Gottes in einer Stadt, und ahmten diese nach. Die kultische Bewegung vollzog die mythisch überlieferte nach. Dies gilt zum Beispiel für die Prozession am Palmsonntag: An den Einzug Jesu in Jerusalem wird mit einem Einzug in die Kirche erinnert. Die Erinnerung läßt die feiernde Gemeinschaft die Geschichte als ihre eigene erkennen, sie stiftet geschichtliche Identität.[27] Zugleich ist der Blick zurück Anlaß für weitere Zuversicht: Das Heil, das Gott in der Vergangenheit an seinem Volk gewirkt hat, wird zum Grund der Hoffnung.

Die Prozession ermöglicht jedoch zugleich eine Vergegenwärtigung der vergangenen Ereignisse, für die feiernden Menschen eine Zeitgenossenschaft.[28] Sie selbst ziehen am Palmsonntag in Jerusalem ein. Die Bewegung entspricht der Erfahrung der Nähe Gottes. Diese Erfahrung bewirkt keinen Tanz wie etwa den um das Goldene Kalb, sondern eben eine voranschreitende Bewegung, die Gott zwar präsent weiß, aber noch in verhüllter Gestalt, die ihm im Vorübergehen begegnet ist, aber noch unterwegs zu ihm ist. Dabei ist die Bewegung nicht gehetzt, sondern ruhig und gleichmäßig, weil sie das Ziel schon kennt und schon spüren darf.

Die Erwartung der Zukunft also, die sich gründet auf die Erinnerung, gibt der Prozession ihre Prägung. In ihr bildet sich das Verständnis des II. Vatikanischen Konzils von der Kirche ab, die noch pilgernd auf dem Weg ist. Sie erlaubt dem Menschen keine Heimat – anders gesagt: Sie täuscht ihm keine vor. Aber sie eröffnet ihm eine Perspektive, einen Sinn. Sie nimmt seine Hoffnung ernst und antwortet darauf mit einer Verheißung. Die Ausrichtung auf das Eschaton ist der Liturgie allgemein wesenhaft, und sie wird deutlich in der Feier der Prozession.

[27] SCHAEFFLER, „Darum sind wir eingedenk." Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit. In: Vom Sinn der Liturgie. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991, 16–44, hier 42.

[28] Vgl. den Begriff „Zeitgenossen der Heilstaten Gottes" bei A. A. HÄUSSLING, Liturgie: Gedächtnis des Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Vom Sinn der Liturgie (s. Anm. 27) 118–130, hier 122.

Frank Walz, Salzburg

Liturgie als Therapie?

Der Gottesdienst als Ort des Heils und der Heilung

0. Einführung

Es scheint manchmal, als sei der heutige Mensch therapiesüchtig. Die unzähligen Angebote auf diesem Sektor könnten dies zumindest vermuten lassen. Von Aroma- über Bachblüten-, Musik-, Schlaf- und Schrei- bis zur Tanztherapie gibt es wohl noch unzählige andere seriöse und weniger seriöse Angebote.

Und nun soll sich zu allem Überdruß auch noch die Liturgie dazugesellen. Liturgie als Therapie?

Um diese Frage soll es in folgenden Überlegungen gehen. Liturgie als Dienst am Menschen, als heilige, heile und heilende Handlung – als Therapie.

Es geht um das Verhältnis zur Psychologie bzw. zur Psychotherapie; es geht um das Wiederfinden einer therapeutischen Dimension; es geht um die Therapie als Begegnung und die Begegnung als Therapie; es geht um das Verständnis von Heil und Heilung, Krank- und Gesundsein, Mensch und Gott.

Fast zehn Jahre ist es nun her, daß Georg Muschalek die Frage nach dem Gottesdienst als Therapie aufgreift.[1] Vorsichtig gibt er die Stimmung bezüglich dieses Themas wieder:

„Man spricht heute davon, daß der Gottesdienst Therapie für den Menschen sein soll. Er soll es auch sein, oder er soll es vor allem anderen sein. Vielleicht besteht sein Wesen sogar darin, Therapie, also Heilung all der vielen Wunden zu sein, die dem Menschen im Laufe seines Lebens geschlagen werden und die er sich selbst schlägt [. . .].“[2]

Muschalek sieht die Gründe für ein solches Denken darin, „daß der Gottesdienst dem Menschen bietet, was der Alltag ihm heute unterschlägt. Die Stille, das Aufhören des Ratterns des modernen Lebens und das Aufhören des vorwärtstreibenden Fortschritts ist schon ein Beginn von Therapie [. . .]. Man möchte zeigen, daß auch der Gottesdienst jene so heiß begehrte Funktion ausübt, die den Menschen von Leiden befreit: das Heilen [. . .].“[3]

Freilich besteht oberflächlich gesehen in diesem Denken die Gefahr der Funktionalisierung der Liturgie; aber läßt man die therapeutische Dimension der Liturgie völlig außer acht, besteht dann nicht die Gefahr der Spiritualisierung der Liturgie?

[1] G. MUSCHALEK, Gottesdienst als Therapie? Ein hoher Anspruch und seine Gefährdung. In: GD 22 (1985) 33–35. Vgl. auch DERS., Kult, Kultur und christliche Liturgie. Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit. St. Johann 1988.

[2] Ebd. 33.

[3] Ebd. 34.

1. Therapie – der Begriff

Die Wurzeln des Begriffes „Therapie" reichen in zwei Bedeutungsrichtungen. Das Verb θεραπεύω bedeutet zum einen „der Gottheit dienen", zum anderen „besorgen, ärztlich behandeln, dann auch heilen, herstellen"; das Nomen θεραπεία bedeutet allgemein „d. Dienst (am anderen)", im speziellen „d. Heilung [. . .] d. Dienerschaft".

Im Unterschied zu den bedeutungsverwandten Begriffen διακονέω, λατρεύω, λειτουργέω und ὑπηρέτης drückt θεραπεύω immer „die Willigkeit zum Dienst und das persönliche Verhältnis des Dienenden zu dem Anderen, dem er dient, sei es in Verehrung [. . .] sei es in Fürsorge."[4]

Im Neuen Testament kommt der Begriff in der profanen Bedeutung „dienen" niemals vor, in der religiösen, des kultischen „der Gottheit dienen" ein einziges Mal (Apg 17,25). Im Sinne von gesund machen, heilen kommt der Begriff sehr viel häufiger vor.

Für unseren Zusammenhang interessant ist die Verwendung des Begriffes θεραπεία im Sinn von „Gottesdienst"[5]. Therapie und Gottesdienst sind in urchristlicher Zeit zwei eng zusammengehörende Bereiche. In einer Zeit, als die Polarisierung Gottesdienst – Alltag weit weniger ausgeprägt war, als dies heute der Fall ist, spielte auch die Therapie eine weniger exponierte und damit auch extrahierte Rolle.

2. Christus als Therapeut

Im Unterlindenmuseum in Colmar befindet sich der berühmte Isenheimer Altar von Matthias Grünewald (1515 vollendet). Dieser Altar befand sich lange Zeit in einem Spital. Die Kranken wurden nach ihrer Einlieferung ins Spital zuerst immer einen Tag vor diesem mächtigen Kreuzigungsbild gelagert. Dieser Altar an diesem Ort zeigt die bewußte Nähe von Glaube und Therapie an, die uns heute weitgehend verlorengegangen ist. Der Glaube an Jesus, die Geschichten, die über ihn erzählt werden, sein Leben, Sterben und Auferstehen haben auch heute noch Bedeutung. Stattdessen scheint man immer weniger, auch in kirchlichen Kreisen, an diese Kraft zu glauben. „Auch in den Kirchen und in der Theologie wurde fast vergessen, daß Krankheit und Heilung Erfahrungen sind, zu denen es hier einen eigenen Zugang gibt: die Geschichten der Bibel [. . .]."[6]

Im Hören dieser alten Geschichten (und dies geschieht in der Liturgie) kann es gelingen, die eigene innere Geschichte wiederzufinden in einer vielleicht auf den ersten Blick ganz anderen Außengeschichte, um vielleicht zu einer ganz ähnlichen Endgeschichte zu gelangen. „Was die Bibel vor allem widerspiegelt, ist die 'Innengeschichte' der Krankheit, das Leiden und das aktive Verhalten des Kranken zu seiner Krankheit."[7]

Bei Jesus spielen die Heilungswunder eine große Rolle, wenngleich sie auf kein Vorbild bei den Rabbinen seiner Zeit zurückgreifen können. Wenn Jesus als großer Arzt dargestellt wird, dann deshalb, weil es zur Vollmacht des Messias gehört, Kranke zu heilen.[8] Ver-

[4] H. W. BEYER, θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων. In: ThWNT 3, 128–132, hier 128.

[5] JUST. 1. Apol. 12,5 u. TAT. 34,2. Auch in der LXX kommt das Wort θεραπεία an einigen Stellen im Sinn von *Gottesdienst, kultischer Handlung* vor (Est 5,1; Jl 1,14; 2,15). Nach Beyer (s. Anm. 4) paßt das Wort θεραπεία an sich aber nicht in den Sprachgebrauch der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, sondern in den der Heiden. Darum erscheint es auch im Neuen Testament nicht in dieser Bedeutung.

[6] M. NÜCHTERN, Was heilen kann. Therapeutische Einsichten aus biblischen Geschichten. Göttingen 1994, 18.

[7] Ebd. 40.

[8] Vgl. Lk 7,21f.

gleicht man die verschiedenen Heilungsgeschichten der Bibel, so fällt die Frage Jesu auf: 'Was wollt ihr? Was soll ich euch tun?'[9] Therapeutisch ist diese Frage insofern, „als sie die Verengung des Leidenden auf sein Leiden aufbricht und die Möglichkeit einer Zukunft, die anders ist als die Gegenwart, in den Raum stellt."[10]

Für Hanna Wolff steckt in dieser Frage der Ruf zur Wandlung. „Jedenfalls, Jesu Anspruch an den Wandlungswillen des Menschen: 'Willst Du gesund werden?' erfordert ein eindeutiges 'Ja!' als Antwort."[11]

„Die therapeutische Weisheit der Geschichte ist, daß sie erzählt, daß, wer gesund werden will, sich bewegen muß. Und wer Bewegung auslöst im Kranken (daß es wieder geht!) ist der Heiland [. . .]. Heilung entsteht durch Bewegung und vollzieht sich als eine Bewegung."[12]

„Der Mensch ist jemand, der einmal endgültig ankommen wird. Aber so weit ist es noch nicht. Wir warten auf Ankunft; wir brauchen Therapie, brauchen Seelsorge."[13]

Bei eingehender Auseinandersetzung mit den Heilungsgeschichten läßt sich so etwas wie ein 'therapeutisches Basisverhalten' sichtbar machen: „In jeder therapeutischen Begegnung, also in jeder therapeutischen 'Außengeschichte', ist darauf zu achten, daß Menschen der Nähe und der 'Berührung' bedürfen (1), daß sie Raum zum Wünschen, Hoffen und Klagen benötigen (2), daß sie sich an Zumutungen und Widerständen reiben und entwikkeln können (3) und ein selbständiges unverwechselbares Ich sind und werden sollen (4)."[14] Werden diese Bedürfnisse nicht alle in der Liturgie zumindest angesprochen?

3. Christen als Therapeuten

Jesus gab seinen Jüngern den Auftrag: „Zieht hin, kündet und sagt: Genaht ist das Königtum der Himmel. Macht Kranke heil, weckt Tote auf, reinigt Aussätzige, treibt Abergeister aus. Umsonst ihr empfingt, umsonst gebt!"[15] Kaum hätte Jesus seine Jünger mit diesem Auftrag weggeschickt, wenn er nicht an eine dauernde Einrichtung gedacht hätte. Und tatsächlich zieht auch heute noch seine gesamte Jüngerschaft durch die Lande und verkündet das „Königtum der Himmel". Ziemlich mager schaut es allerdings mit dem zweiten Teil dieser Sendung aus. Man traut es sich scheinbar nicht mehr zu, Kranke zu heilen, Tote zu erwecken, Aussätzige zu reinigen und Abergeister auszutreiben . . .

Vielleicht müßte aber eine Seelsorge der Zukunft genau diesen Aspekt wieder etwas deutlicher hervorheben: Christen als Therapeuten, als Helfer zu einem ganzheitlichen Leben, einem Leben in Fülle. In den letzten Jahren scheint diesbezüglich eine Neuentdeckung geschehen zu sein: Der Glaube besitzt eine heilende Kraft, der Glaube kann ganzheitlich heilen. Mit Fritz Arnold müssen wir uns auch 10 Jahre später fragen: „Haben wir Christen vielleich vergessen, mit der heilenden Dimension des Glaubens zu rechnen?"[16]

[9] Mt 20,32. Übersetzung nach F. STIER, Das Neue Testament. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Eleonore Beck, Gabriele Miller und Eugen Sitarz. Düsseldorf 1989.
[10] NÜCHTERN (s. Anm. 6) 50.
[11] H. WOLFF, Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie. Stuttgart 1978, 31.
[12] NÜCHTERN (s. Anm. 6) 55.
[13] Ebd. 65.
[14] Ebd. 81.
[15] Mt 10,7f.
[16] F. ARNOLD, Der Glaube, der dich heilt. Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens. Regensburg 1983, 15.

„Die Christen der ersten Jahrhunderte werden noch 'therapeutes' genannt [. . .]. Die der Frühzeit des Christentums bekannte therapeutische Dimension des Glaubens wurde aber im Laufe der christlichen Glaubensgeschichte immer stärker vernachlässigt und allmählich ganz vergessen [. . .]."[17] Arnold nennt auch zwei Hauptgründe für die Ausklammerung der therapeutischen Dimension aus der Theologie und damit auch aus der Liturgie:

a) das Sich-Abfinden mit der unheilen Situation und

b) die ausschließlich spirituelle Deutung der Wunderberichte.

„Die Gründe, warum die Frohbotschaft von der Rettung und Heilung des ganzen Menschen durch Jesus Christus, so schnell in den Hintergrund trat und statt dessen nur vom ewigen Seelenheil des Menschen geredet wurde, sind in der schon früh einsetzenden, intensiven Rezeption des platonischen und später des manichäischen Denkens zu suchen [. . .]. Dem Intellekt und dem Willen wurde der eindeutige Primat zuerkannt. Mit der Rezeption des platonischen Denkens wurde das Christentum bald mehr als Lehre denn als heilende Tat verstanden."[18]

4. Liturgie als Therapie

Immer noch gilt die bereits 1965 von E. J. Lengeling formulierte Definition von Liturgie:

„Die Liturgie ist die vom hierarchisch gegliederten Volk Gottes, der Braut und dem Leib Christi, durch den gegenwärtigen Christus im Heiligen Geist unter wirksamen äußeren Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktuierung des Neuen Bundes zwischen Gott und Mensch in Fortführung des einerseits soterischen, andererseits latreutischen und impetratorischen Priesteramtes Christi zwischen seiner Erhöhung und der in seiner Wiederkunft anbrechenden vollendeten Königsherrschaft Gottes."[19]

In dieser Definition enthalten ist auch der therapeutische Aspekt der Liturgie: die Aktuierung des Neuen Bundes zwischen Gott und Mensch in Fortführung des soterischen Priesteramtes Christi. Liturgie ist ein Grundvollzug des christlichen Lebens. Sie ist „das Heilswirken Gottes an uns in heiligen Zeichen und unser Antworten darauf, wiederum in heiligen Zeichen."[20] Echte personale Begegnung kann nur in Zeichen und Symbolen geschehen. Wenn der Mensch diese Tiefenschicht verleugnet, so wird er, wie Psychologen und Psychoanalytiker bestätigen, krank. Die Liturgie ermöglicht in ihren Zeichen und Symbolen eine solche personale Begegnung:

„Wie alle Zeichen wollen auch die gottesdienstlichen Zeichen auf Einsicht, Emotion und Willen einwirken und tun es in der Regel [. . .]. Weil der Mensch einen Leib nicht nur hat, sondern Leib ist, beginnt nach dem alten Axiom alle geistige Erkenntnis mit den Sinnen."[21]

Spätestens mit der Scholastik zeichnete sich auch in der Theologie die Grenze ab, die die Ganzheit menschlicher Erfahrung in Frage stellt, weil nun das kognitive Denken sich endgültig von der geistigen Erfahrung zu trennen beginnt. Die Seele-Leib-Geist Trichotomie gerät zunehmend in Vergessenheit.

Der Gottesdienst könnte zumindest ein solcher Ort der Heilung zur Ganzheit sein.

Unter der Überschrift „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche" erinnert die Liturgiekonstitution an die besondere Sendung Jesu:

[17] Ebd. 33.
[18] Ebd. 37.
[19] E. J. LENGELING, Die Lehre der Liturgiekonstitution vom Gottesdienst. In: LJ 15 (1965) 26.
[20] E. J. LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. K. Richter. Altenberge 1988, 19.
[21] Ebd. 94.

„Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind[22], 'den Arzt für Leib und Seele'[23], den Mittler zwischen Gott und den Menschen[24]. Denn seine Menschheit war in der Einheit mit der Person des Wortes Werkzeug unseres Heils."[25]

Der Hauptakzent der erneuerten Liturgie liegt auf der „vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern"[26]. Deshalb sollen „Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann"[27].

Diese Reformarbeit ist bekanntlich nicht nur auf Anerkennung gestoßen. Gerade was unsere Frage angeht, wird der erneuerten Liturgie vorgeworfen, jegliche Sinnlichkeit und damit eine wichtige Voraussetzung, therapeutisch zu wirken, zu zerstören. Als Beispiel soll die Argumentation des Psychanalytikers und Soziologen Alfred Lorenzer skizziert werden.[28]

Lorenzer setzt an bei der Bedeutung von Ritual und Mythos. „Was in Ritual und Mythos ausgedrückt wird [. . .] sind die zentralen Problembereiche des Leib-Seele-Verhältnisses, der Auseinandersetzung mit dem anderen Menschen in der Liebe und mit dem 'anderen' in Macht und Tod."[29] Ritual und Mythos sind für Lorenzer die „Vorposten auf dem Weg der Vermittlung von Sinnlichkeit und Bewußtsein. Sie sind Marksteine der symbolischen Fassung der Sinnlichkeit."[30] Die Grundthese Lorenzers besteht darin, „daß dem praesentativen Symbolsystem, zentriert um das Ritual, eine identitäts- und kollektivitätsstiftende Rolle zukomme"[31]. Dieses Symbolsystem sieht Lorenzer durch die erneuerte Liturgie bewußt zerschlagen.[32] Der Problemkern der Liturgiereform ist für ihn die „Umgewichtung des Gottesdienstes von einem sinnenfreudigen Spektakel zur 'mensa verbi'"[33], die dem Gläubigen den Zugang zum Wort eröffnet und ihn am Glaubensdiskurs beteiligt.

Lorenzer beklagt eine freiwillige Aufgabe der „bildhaft-rituellen Selbstdarstellung"[34] der Kirche, dazu die Aufgabe des „ästetische(n) Symbolsystem(s)"[35], „die Vernichtung der geschichtlich angehäuften liturgischen Gestalten zugunsten platter Durchsichtigkeit der Information, bornierter Gegenwärtigkeit der Formsprache."[36] Man könnte diese Schelte

[22] Vgl. Jes 61,1; Lk 4,18.
[23] IgnEph, 7,2: ed. F. X. Funk, Patres Apostolici, I. Tübingen 1901, 218.
[24] Vgl. 1 Tim 2,5.
[25] SC 5.
[26] SC 14.
[27] SC 21.
[28] A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt ²1988.
[29] Ebd. 33.
[30] Ebd. 34.
[31] Ebd. 44.
[32] Dahinter steckt seiner Meinung nach ein kirchlicher Machtanspruch, der sich nun unter dem Deckmantel der Modernisierung und Liberalisierung der Kirche auch auf die nichtkatholische Bevölkerung ausweite.
[33] Lorenzer (s. Anm. 28) 100.
[34] Ebd. 175.
[35] Ebd. 176.
[36] Ebd. 183.

noch beliebig lange weiterführen. Eine Zusammenfassung des Gemeinten dürfte allerdings genügen:

„Die neue Liturgie ist per se eine Ausgrenzungsprozedur. Nunmehr darf keiner mehr daran vorbeiträumen."[37] Und: „Letzten Endes läßt sich der Kulturkampf des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kampf gegen die 'Phantasie' formulieren [. . .]. Mit der zunehmenden Ausschaltung der sinnlichen Symbole verändern sich nun allerdings auch Sprache und Bewußtsein – sie verlieren ihre sinnliche Potenz, sie verschieben sich in Richtung auf technische Verfügbarkeit, Kalkulation, Buchhaltung."[38]

„Mit der Vernichtung der geschichtlich gewachsenen, sinnlich unmittelbaren Symbolschicht – und d. h. in den Individuen der sinnlich-symbolischen Interaktionsformen – zugunsten ad hoc erfundener und verordneter Inszenierungen [. . .] ist die geschichtliche Verankerung der Individuen beschädigt worden."[39]

Leider muß an dieser Stelle eine Auseinandersetzung mit diesen Thesen unterbleiben. Es soll nur noch die andere Position gegenübergestellt werden. Was sind nun wirklich die therapeutischen Aspekte der Liturgie, wie wir sie heute feiern?

Es würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, alle auch nur vollständig zu nennen, geschweige denn ihre therapeutische Dimension zu begründen. Im folgenden werden deshalb nur drei Aspekte exemplarisch herausgegriffen.

4.1 Liturgie als Kult

Die Notwendigkeit des Kultes für das Überleben des Menschen wird heutzutage wohl von kaum jemanden ernsthaft in Frage gestellt. Zahllose Anthropologien des Kultes belegen dies.[40] Auch ist das Phänomen des Kultes bei weitem nicht auf den religiösen, geschweige denn auf den liturgischen Raum eingeschränkt. Kultisches Handeln ist vielmehr „mit dem In-der-Welt-sein des Menschen immer und überall verflochten, und deshalb ist es ein Phänomen, das mit der Säkularisierung religiöser Sinngehalte nicht verschwindet"[41].

An die Vieldimensionalität der Sprache und gerade der theologischen Sprache soll an dieser Stelle nur erinnert werden.[42] Die, im Unterschied zu den nur feststellenden, konstatierenden, bei weitem bedeutsameren vollziehenden, performativen Sätze sind es, die im Kult ihre Bedeutung haben. Zusammen mit der Ritualhandlung erfüllt das Wort, vor allem das Berichtswort eine wirksame anamnetische Funktion. „Kultisches Handeln soll Gegenwart des göttlichen Ursprungs vermitteln, Gegenwart in der sichtbar vollzogenen Bildgestalt menschlichen Sprechens und Tun, Gegenwart als wirksame Präsenz, die das Angesicht der Erde erneuert."[43] Sicherlich ist mit dem Kult-Aspekt das Wesen der Liturgie nicht erschöpfend beschrieben, doch darf dieser Aspekt nicht ganz vergessen werden, wie dies heutzutage eine Tendenz zu sein scheint, denn „zur Wirklichkeit von Gottesdienst gehören nicht nur Unterweisung und Lernen, sondern auch Vergewisserung und Tröstung, Feier,

[37] Ebd. 233.
[38] Ebd. 242.
[39] Ebd. 286.
[40] Zum Beispiel: Anthropologie des Kultes. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen. Beiträge von Alois Hahn, Peter Hünermann, Heribert Mühlen, Richard Schaeffler, Hubert Tellenbach. Freiburg 1977.
Oder in jüngster Zeit: H.-G. HEIMBROCK, Gottesdienst. Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse. Weinheim 1993.
[41] R. SCHAEFFLER, Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation. In: Anthropologie des Kultes (s. Anm. 40) 5.
[42] Vgl. B. CASPER, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg 1975.
[43] SCHAEFFLER (s. Anm. 41) 25.

Spiel, symbolisches Handeln und rituelle Wiederholung. Eine lernanthropologische Beschreibung muß also erweitert werden um kulturanthropologische Sichtweisen."[44]

4.2 Liturgie als Fest

Arno Schilson hat erst kürzlich die Literatur bezüglich der Frage nach „Fest und Feier in anthropologischer Sicht"[45] gesichtet. Er kommt zu dem Ergebis, daß „nur wenige neuere Arbeiten das Ziel (haben), die Sinngestalt von Fest und Feier aus theologischer Sicht zu erhellen und dabei deren anthropologisches Fundament genauer zu bedenken"[46]. Mag dieses Ergebnis vielleicht damit zusammenhängen, daß uns eine eigentliche Fest- und Feierkultur verlorenzugehen droht? Vor 20 Jahren hat Gerhard M. Martin dies so formuliert: „[. . .] in der Unfähigkeit und Unwilligkeit, Feste zu feiern, scheint mir, findet die Krise von Spiel, Phantasie und Kreativität, von Eindrucks- und Ausdrucksfähigkeit, ihren Höhepunkt. Zugleich könnte das Gesamtgeschehen Fest die beste Chance bieten, Spiel, Phantasie und Kreativität wiederzuentdecken."[47]

Ein Fest feiern heißt, sich der ganzen Dimension des Lebens zu vergewissern. Das Fest ist nicht losgelöst vom Alltag, sondern eine Funktion desselben. Martin spricht von einer messianischen Festtheorie: „Alltag soll 'Sonntag' werden, und zwar so, daß Sonntag 'Alltag', die gewöhnliche Situation, Reich Gottes, wird."[48] Er erinnert an die zahlreichen Heilungen, die Jesus am Sabbat vollzieht. Für ihn sind sie „provokativ und symbolisch zugleich [. . .], weil offenbar klar werden soll, daß Sonntag und Lebensqualität, Sonntag und Gesundheit, Heilung an Leib und Seele zusammengehören. Sonntag, in Jesu Verständnis, verlangt ein Mehr an Humanität, 'Heilung'."[49]

4.3 Liturgie als kommunikative Handlung

Peter Cornehl beschreibt folgendermaßen das Geschehen im Gottesdienst:

„Im Gottesdienst vollzieht sich das darstellende Handeln der Kirche als öffentliche symbolische Kommunikation der christlichen Erfahrung im Medium biblischer und kirchlicher Überlieferung. Als Feier der Befreiung und Versöhnung zielt der Gottesdienst auf Orientierung, Ausdruck, Vergewisserung und Erneuerung des Glaubens."[50]

Wie geschieht in der Liturgie diese Kommunikation, von der Cornehl hier spricht?

Der Gottesdienst darf als „Handlungsfeld der Kirche" angesehen werden. Die Liturgie wäre auf diesem Hintergrund „als ein kommunikatives Handeln zu definieren, in das der einzelne Christ mit seinen Hoffnungen und Enttäuschungen, mit den widersprüchlichen Erfahrungen seiner tödlich begrenzten Einzelexistenz hineingenommen ist, um zu hören und die Erfahrung zu machen, daß er bedingungslos angenommen ist und sich in Gottes Namen auch bedingungslos und angstfrei auf die einlassen darf, ohne die er selbst nicht zu sich kommen kann."[51]

[44] HEIMBROCK (s. Anm. 40) 21.
[45] A. SCHILSON, Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. In: LJ 44 (1994) 3–32.
[46] Ebd. 3.
[47] G. M. MARTIN, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes. Stuttgart 1973.
[48] Ebd. 49.
[49] Ebd. 47.
[50] P. CORNEHL, Theorie des Gottesdienstes – ein Prospekt. In: ThQ 159 (1979) 186.
[51] R. ZERFASS, Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie? In: LJ 38 (1988) 49.

5. Zusammenfassung

Wir sind ausgegangen vom Begriff der Therapie, haben uns Christus als Therapeut vor Augen gestellt und in seiner Nachfolge, gestützt auf den Heilungsauftrag (Mt 10,8 par), die Christen als Therapeuten.

Die Liturgie als Ort der Verdichtung christlichen Lebens und Glaubens (lex orandi – lex credendi – lex convivendi) bringt diesen wesentlichen Aspekt des befreienden Evangeliums auf vielerlei Art und Weise zum Ausdruck. Die Deutung des Lebens, die Therapie des zweckfreien, heilenden Spiels, die absichtsfreie Gemeinschaft des Feierns, die Erschließung der Grundgaben des Lebens wie Licht, Wasser, Brot, Wein – wo anders geschieht dies als in der Liturgie?

Es ist daher keine billige Verzweckung der Liturgie, wenn man in ihr den therapeutischen Aspekt wieder klarer formuliert. Freilich geht die, in der Liturgie versprochene, Heilung tiefer, als wir mit unseren beschränkten Möglichkeiten oft erkennen können. Heil und Heilung gehören zusammen wie die zwei Seiten einer Münze. Was die Philosophiegeschichte im Laufe der Jahrhunderte getrennt hat, sollten wir beginnen wieder als Eines zu sehen. Die erneuerte Liturgie versucht dies bereits seit über 30 Jahren erfahrbar zu machen.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dresden

„Esset das Lamm schnell . . .“

Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst*

Ekstase und Langeweile

Ohne es breit beweisen zu müssen, läßt sich annehmen, daß die Mehrzahl der Christen den sonntäglichen Kirchgang langweilig findet. Insbesondere jene Christen, die ihren Glauben – der nicht abgestritten sei – gar nicht mehr der „sonntäglichen Öde“ konfrontieren wollen. Aber selbst der „praktizierende“ Christ ertappt sich bei dem Gedanken, wie schön es wäre, die Gottesdienst-Pflicht schon *hinter* sich zu haben . . . Die Jugend gar stimmt gleich mit den Füßen ab.

Eben von dieser „Langeweile“ des Gottesdienstes sei die Rede. Sie ist nämlich weit vielsagender als auf den ersten Blick zu vermuten, allerdings nur, wenn man zweierlei Langeweilen unterscheidet. Die eine ist in der Tat die bekannte und befürchtete: das endlose Verstreichen der Minuten, in denen ein unaufgeschlossener Inhalt von angeblich höchster Bedeutung trotz aller Beteuerung nicht aufscheint und einfach „durchzustehen“ ist. Vielerorts hilft man sich mit soviel Abwechslung wie möglich, sei es mit einem musikalischem „Babalu“, mit ausgedehnten aktuellen Fürbitten, mit Aufrüttelung des sozialen Gewissens im Blick auf die Dritte Welt oder einem von Kindern und Jugendlichen aufgeführten Bibliodrama anstelle der Predigt. Vorbild sind die actions und happenings auch der Katholikentage (wieviel *Begeisterung* und *Stimmung* herrschen dort doch immer . . .). Wie läßt sich Schwung in das sonntägliche Einerlei bringen? Und wie schaffen es eigentlich die Sekten, die jungen Leute anzuziehen und festzuhalten?

Die zweite Langeweile ist eine gänzlich andere, genauer gesagt: ist die gänzlich unverstandene Seite der ersten. Diese Langeweile ist *konstitutiv* für die Liturgie, gewollt und herausfordernd beabsichtigt. Um zum Kern der These zu kommen: Der christliche Gottesdienst ist *antiekstastisch* und will es sein.

Diese sonderbare These gewinnt Kontur, wenn man sich einen bestimmten Typus heidnischer Gottesdienste der antiken Welt vergegenwärtigt. Gottesdienste dieser Art sind auf Eindruck und Überwältigung abgestellt. Woran merkt die gläubige Menge das Erscheinen, die Epiphanie der Götter? Durch reale Erfahrungen, nämlich durch Erhöhung und Erweiterung der Sinne, durch rauschhafte Veränderung des Bewußtseins. Die Anspannung, ja Überdehnung aller Sinne ist eine wichtige religiöse Übung, angeleitet durch Fasten, auch geschlechtliches Fasten, durch Nachtwachen, kultische Berauschung, stundenlangen Tanz bis zur Trance, durch Rhythmus, Opiate, Gifte und Reizmittel, betäubende Gerüche, durch sauerstoffarme Luft wie in den hohen Gebirgslagen der „heiligen Berge“, durch Verletzungen und Schmerz, die in der Trance luststeigernd wirken, überhaupt durch Lustempfindungen wie bei den Vorgängen der Tempelprostitution. Zusammenfassend: Chemische wie physikalische Vorgänge werden sorgfältig religiös „verwaltet“, um über möglichst alle Sinne ein Außersichsein und so eine Epiphanie des Göttlichen herbeizuführen. Ekstase ist

* Dieser Artikel erschien erstmals in: Freiburger Rundbrief 2 (1993/94) 138–142.

hier im Wortsinn gemeint: als Hinaustreten, ja Hinausfallen aus dem Profanen und Hineingleiten in das umfassend Numinose, in den Herrengötzen, der einen birgt und trägt . . . Dabei ist es wichtig, sich klarzumachen, daß die antiken Götter in ihrer männlichen wie weiblichen Form kein deutliches Antlitz tragen, eher ein Ereignis darstellen als eine Person. Wenn Geschlechtlichkeit, Rausch, Bewußtseinsverlust erlitten werden, ist dieses Erleben die „Epiphanie" des Gottes: eine Dynamik, keine Person.

Solche ebenso außergewöhnlichen wie „inständigen" Vorgänge werden in der Regel nicht für den einzelnen angezielt, sondern sind Ergebnis einer gemeinsamen Anstrengung. So zeigt Euripides in den Dionysostragödien *Die Bacchen* den plötzlichen gemeinsamen Übergang von regungsloser Stille zur lebhaftesten Bewegung. Solcher Kult baut ein umfassendes Wir-Gefühl auf, das je länger je mehr in ein antlitzloses Es, ein anonym-orgiastisches Alles übergeht, ja es durch bewußtseinserweiternde Praktiken erzwingt, die, genauer betrachtet, bewußtseinssenkende Praktiken sind.

Was hier beschrieben ist, ist von der unbeabsichtigten mystischen Ekstase des *einzelnen* deutlich zu trennen. Es handelt sich vielmehr um geübte motorische und toxische Ekstasen, technisch provozierte „Verzückungen" im Rahmen der Gruppe. Beispielsweise trainiert der Schamanismus einen Weg der Entrückung, worin Botschaften empfangen und gedeutet, Neugeburten erlitten, Besessenheit durch „außerirdische Mächte" erlebt und Verkehr mit Geistern und Verstorbenen vollzogen wird. Verlust der Außenrealität, Verlust der eigenen Körperempfindung, Verlust der Selbststeuerung und schließlich eine aufgeputschte seelische Erlebnisdichte sind die allgemeinen Kennzeichen solchen Außersichseins, das – es sei noch einmal betont – in der Regel nur im (hütenden) Rahmen einer Kultgruppe stattfinden darf.

Solche motorischen, teilweise toxischen Praktiken finden sich auch bei den Sufis und in der Spätform noch im mittelalterlichen Veits- oder Johannistanz; in „klassischer" Form jedenfalls im Dionysoskult des antiken Griechenland.

„Im Mantel der Nacht, beim Flackerschein düsterer Fackeln tanzten sie [die Mänaden] zum Getöse kreischender Becken, donnernder Pauken und jauchzender Flöten den rasenden Rundreigen durch die wilden Wälder und öden Berghalden, Fuchspelze um die Schultern, Hörner auf dem Haupte, Schlangen und Dolche schwingend. Rauschtränke erhöhten die Exstase, bis schließlich die Psyche aus dem Leibe trat und sich mit dem Gott vereinigte, dem thrakischen Fremdling Dionysos. Das Merkwürdigste ist, daß sich diese epidemischen Psychosen mit großer Regelmäßigkeit alle zwei Jahre wiederholten: an den trieterischen Dionysien, mitten im Winter."[1]

Die tierhaften Formen, die dabei Anwendung finden, sind ihrerseits Aufstachelungen zum ekstatischen Ichverlust. Tanzchöre des Kultes wie des Theaters – das aus dem Kult hervorgeht – sind in der Regel halbtierisch. Pindar nennt Pan mit seinen Hörnern und Bocksfüßen „den vollkommensten Tänzer unter den Göttern". Der Gott, vom heiligen Tier begleitet oder genauer: mit ihm identisch, offenbart sich letztlich im Tiertänzer: Ergriffener und Ergreifender werden eins. In der altgriechischen Tragödie ruft der Chor der τράγοι, der Böcke, den Gott mit dem Singen des Dithyrambos, des Dionysosliedes. So zeigen die Satyrn und Silene um Dionysos Merkmale von Böcken und Pferden, wobei das Menschliche nicht eigentlich in das Tier verwandelt, sondern dem tierhaften Ur- und Alleben aufgetan ist. Die menschliche Gestalt weitet sich zur animalischen Urwelt[2], erlaubt damit freilich das Einfluten des Untermenschlichen. In diesem Sinne sind die Götter selbst wie die Tiere

[1] FRIEDELL, Kulturgeschichte Griechenlands (1938). München 1987, 84.
[2] Vgl. W. F. OTTO, Menschengestalt und Tanz. München 1956.

amoralisch, vormoralisch, eshaft, während der sie verehrende, mit ihnen eins werdende Mensch rauschhaft zwielichtig wird.

Der rasche Vorübergang: eine neue Gestalt des Kultes

Religionsphänomenologisch fällt dagegen bereits im Alten Testament auf, daß Israel zwar zu den umgebenden Religionen (besonders in Mesopotamien und Ägypten) einige Berührungen, andererseits aber ebenso deutliche Besonderheiten in der Ausgestaltung des Kultes aufweist.

Die Berührungen liegen etwa in der Ausbildung einer Tempelorganisation und einer Priesterschicht mit berufsspezifischen Vorschriften, letztlich also in der „Verwaltung“ des Heiligen.

Deutliche Unterschiede zu sonst gewohnten Kultabläufen arbeiten sich aber je länger je mehr hervor. Dazu gehört an erster Stelle jener Urkult Israels, der gar nicht im Tempel, sondern in der Familie stattfindet und die Nacht in Ägypten in Erinnerung ruft, in welcher das Volk in Hast und aufbruchsbereit das Lamm aß und auf den Vorübergang des Todesengels lauschte. Dieser Vorübergang, *pessach*, ist Kern eines ganz anderen Typus von Gottesdienst: Gottesdienst nicht der Versenkung, sondern der Wachsamkeit, nicht der Ekstase, sondern der Normalität, nicht des Rausches, sondern der schnellen Anspannung aller Kräfte zur Flucht. Und was die Epiphanie Gottes betrifft, so wird sie an diesem Abend wie an allen anderen nicht in Gruppen-Trance erzwungen. Israels Gott ist da, wie er da ist, so sein namenloser Name *Jahwe*: eine Feuersäule in der Nacht, eine Wolke am Tage. Später: dichteste Leere und bildfreie Gegenwart im Innersten des Tempels. Wenn Elias ihn auf dem Berge (wo sonst?) in Blitz, Donner und Erdbeben (wo wonst?) erwartet und eben *nicht* findet, so ist der „leise Hauch“, der den Säumenden ankündigt, offenkundig eine Antiepiphanie – eine Belehrung über das Kleine, in welches sich die Herrlichkeit, *doxa* oder *kaboth*, kleiden will: statt überwältigend aufzuscheinen: das Unscheinbare. (Wie es sich später in der Knechtsgestalt Jesu wiederholt.)

Die tiefste theologische Erfahrung hat sich in das Bild eines Antlitzes verdichtet, das nicht der Welt zugehört und sich trotzdem erstaunlich gegenwärtig auf sie einläßt. Vor dem klaren und persönlichen Antlitz Gottes wird auch der Mensch, und zwar unterschiedslos Mann wie Frau, zu einem Eigensein aufgerichtet. Israel hat in langer Züchtigung, zu der die Propheten immer wieder aufstehen, diese Last und Lust der Identität, des Selbigbleibens, erfahren und sie weltgeschichtlich erstmals ausgebildet. Zu dieser trancefreien Weise der Begegnung entwickeln sich auch die Gottesdienste in den Synagogen: Sie dienen einzig dem Wort, dem Durchdenken und Gegenwärtighalten der Überlieferung und des Gesetzes (*thora*). Selbst wenn die Sabbathfeier zu Hause ein Mahl von Brot und Wein einschließt, zielt auch sie nicht auf die kultische Berauschung und das Abdriften in die Orgiastik, im Gegenteil: Sie dient der Erinnerung, dem Festhalten.

Immer geht es in Israels Feiern, Erinnerungen, Versöhnungen, ja selbst bei Freudenfesten um *sobria ebrietas*, um eine nüchterne Trunkenheit. Noahs Berauschung steht warnend am Anfang menschheitlicher Entzweiung. Vorübergang wird gefeiert, nicht Entrückung. Israel kultiviert nicht das Rückfluten ins Unbewußte, nicht das animalisch Gemeinsame. Im Gegenteil, es behält die Unexstase ausdrücklich bei, das Maßvolle des Menschlichen in der Abgrenzung zum Tierischen. Das Goldene Kalb, nämlich das Stiersymbol Ägyptens und die sich auszeugende anonyme Fruchtbarkeit, wird als götzenhaft verworfen. Wie klar diese

Szene ist: Moses hält die Tafeln des Gesetzes, der strengen Grenze, gegen die Orgiastik. Nicht das Es-Wesen wird gesucht – das Antlitz des Herrn wird gesucht, wie der Psalm 26 sagt, vor dem das eigene Antlitz sich zur Klarheit bildet.

Vorübergang, nicht Entrückung: Dramatik des christlichen Gottesdienstes

„Lasset uns geziemend und in Ehrfurcht stehen, lasset uns aufmerksam sein, das heilige Opfer in Frieden darzubringen!", so singt die Göttliche Liturgie der Ostkirche zur Gabenbereitung.[3] Stehen – aufmerken – Frieden: Mit diesen drei Haltungen ist der Grundton der christlichen Liturgie atmosphärisch hergestellt.

Hier gilt die Intonation des Ambrosius: *Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus*/„Froh laßt uns kosten die nüchterne Trunkenheit des Geistes". Das meint nicht, daß die Liturgie nicht eine Dramatik kennt; sie entfaltet sich nur auf ein anderes Ziel als die Überwältigung hin. Ihre Dramatik errichtet zunächst den Raum für das Wort, das heißt, es geht, wie im alten Bund, um das deutliche Festhalten eines geschichtlichen Inhaltes. In einem zweiten Teil, der sich am Altar vollzieht, werden Leiden und Tod Jesu vergegenwärtigt, und zwar als das Abendmahl, also das Pessachmahl, welches in der Symbolik das nächtliche Zerbrochenwerden Jesu vorwegnimmt. Damit ist die Urdramatik Israels wieder gegeben: Die Nacht in Ägypten, die Schlachtung des Lammes, der Vorübergang des Herrn, der rasche Aufbruch in die Freiheit . . . Wieder ist kein Platz für Orgiastik, auch nicht für den Todes- und Auferstehungsrausch etwa im Umfeld des Dionysos. Der Wein, der das Blut Jesu ist, wird nicht des kultischen Taumels wegen getrunken. Genaues Geschehen, gedrängter Ablauf, Mitgehen und klares Dabeisein sind gefordert. Gerade hier findet Wandlung statt: Wandlung des Todes in das Leben, des Getöteten in den Auferstandenen. Nicht untermenschliche Wirrnis, sondern göttliche Klarheit wird erreicht. Und dies in der „keuschen" Form sparsamer Zeichen und Gesten, die den ungeheuerlichen Resonanzboden des Ganzen andeutend öffnen, ihn aber nicht ausschreiten.

Das alte wie das neue Israel erfährt Gott weder als gesichtslose Befruchtung noch als gesichtslose Vernichtung. In beiden Fällen erweist sich der Sog eines alles auflösenden „Nichts", in welches der Kult wegstrebt. Die Überwindung des anonymen Alles-Gefühls in die Entschiedenheit eines Ichs – dies sind die Merkmale der Dramatik jüdisch-christlicher Anthropologie. „Hier – Jetzt – Ich" – darauf bringt Meister Eckhart die Grundformel der Existenz, die zugleich die Grundformel des Betens ist. Nicolaus Cusanus stellt in *De visione Dei* die Frage, wie die Seele Gott fassen könne. Und es kommt die nur im Raum des Christentums mögliche Antwort: „Sis ergo tuus, et ego ero tuus" – „Sei ganz dein, und ich werde dein sein." Ähnlich hat Theresa von Avila die Geschlossenheit des Christen getroffen, die letztlich der Einmaligkeit Gottes entspricht: „Sein ganzes Leben leben, seine ganze Liebe lieben, seinen ganzen Tod sterben."

Daher fordert der christliche Kult nicht den Menschen, der sich selber vernichten, abhandenkommen, letztlich töten muß, um in die Macht des Übermächtigen zurückzutauchen. Der Tod Jesu, der in der Liturgie gefeiert wird und den eigenen Tod bereits einschließt, wird nicht als Fortgleiten ins Untermenschliche, ekstatisch Tödliche zelebriert. Er bildet vielmehr den Menschen heraus, der Antwort, Entscheidung, Einsatz formulieren kann. Er fordert Hingabe, nicht Preisgabe.

[3] N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie (1845). Würzburg 1989, 72.

Gleichermaßen ist die Auferstehung Jesu, die ebenso nach dem „Einsetzungsbericht“ gepriesen wird, ein Festhalten der Identität: Bewahrung *und* Transparenz alles irdisch Gebrochenen und Verletzten. Daß Jesus alle Wunden der Folterung an seinem verklärtem Leibe behielt, diente der Ostkirche immer zu besonderem Nachdenken. Sogar der sterbliche Leib zeigt Identität, die selbst im Tode nicht aufgelöst, sondern „in allen Wunden“ bestätigt wird. Gott ist nicht der Vernichter, sondern der Vollender der Personalität. Und: Liturgie wahrt nicht nur das eigene Gesicht der Feiernden, sie gibt in der Liturgie auch das Versprechen, daß dieses Gesicht aus allen Beschädigungen geklärt, ja mit alles durchdringender Klarheit hervorgehen wird. Wo eine Inkarnation Gottes die Einmaligkeit unseres irdischen Daseins unterstreicht, wird auch die liturgische Feier auf dieser Genauigkeit der einmaligen Existenz beharren und die Genauigkeit der Antwort herausfordern.

So verzichtet der Gottesdienst bis heute auf eines der höchsten Stimulantia der Gruppenekstase, den ekstatischen Tanz, während er andere wie Weihrauch, chorische Antwort und Musik nur in ihrer strengen Form und in Maßen zuläßt. Im Gegenteil: Alle Kultbewegungen bleiben gemessen. Der Langsamkeit der Bewegung ordnet übrigens Aristoteles die Hochherzigkeit/*megalopsychia* zu, „denn keine Eile hat, wer sich nur um weniger Dinge willen bemüht, und nicht gespannt ist, wer sich von nichts beeindrucken läßt“[4].

Muß der Gottesdienst damit zwangsläufig „langweilig“ sein? Langeweile ist natürlich das falsche Wort. Gottesdienst meint kein aufputschendes Ereignis, Erlebnis, psychologisches Hochgefühl. „Vor ihm zu stehen (!) und ihm zu dienen“, ist sein Sinn – darin liegt alle gewünschte Wachheit. Natürlich ist es schön, sich in einem Gottesdienst zu übersteigen, noch schöner, wenn es der ganzen Gemeinde gelingt. Welche „Methoden“ hier anzuwenden sind, bedarf sicherlich eines neuen liturgischen Nachdenkens. Aber dieses Übersteigen bleibt doch nur richtig, nämlich aufgerichtet, wenn „das Ganze“, das ich bin, zusammenhält, das heißt, sich nicht einfach nach unten fallen läßt. Nicht: verschlungen vom Göttlichen, sondern erhöht zu Gott.

Sofern das Abendland heute wieder einmal davon träumt, das Ich zu verlassen, kosmisch zu weiten, allumfassend zu „steigern“ oder rauschhaft abzuwerfen, worauf die vielen Jugendsekten und die Drogenideologie, aber auch manche asiatische Meditationsmethoden zielen, so ist etwas durchaus Altes wiedererwacht. Nicht nur der Instinkt, sondern vielmehr die Theorie des Christentums muß sich gegenwärtig halten, worum es hier im letzten geht: Daß die Last der Existenz erlöschen will in der Lust der Nichtexistenz. Statt dessen ist die anstrengende, aber doch wieder gemäßere Wahrheit zu wahren, daß das Joch Jesu sanft und leicht ist, das Joch nämlich der Existenz, die als ganze „von Klarheit zu Klarheit verwandelt wird“. Auch das kann ekstatisch erfahren werden, aber in der Ekstase des Lichtes, nicht des Dämons. So muß der christliche Gottesdienst hell bleiben, der Helle des Bewußtseins zugewandt und all der Sammlung, die weiß, daß sie dem Licht ihre Konturen verdankt.

[4] Nikomachische Ethik IV, 1125 a 11.

Franz Kohlschein, Bamberg

Feststellung eines Defizits - Zur Gestaltbeschreibung der Eucharistie im „Katechismus der Katholischen Kirche“[1]

1. Vorbemerkungen zum Thema

Die Gestalt der Liturgie – und speziell der Eucharistiefeier – ist außerordentlich bedeutsam. Sie stellt die verbale und nonverbale Form dar, in welcher die versammelte Gemeinde unter Leitung ihres Vorstehers das österliche Mysterium feiert. Der konkreten Feier-Gestalt der jeweiligen Gemeindemesse liegt der „Idealtyp“ der römisch-lateinischen Tradition zugrunde, wie er in den authentischen liturgischen Büchern beschrieben ist.

Die Prinzipien für die Realisierung der Gestalt der Messe sind vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu formuliert und – zum ersten Mal in der Liturgiegeschichte – in einer theologisch-pastoralen „Einführung“ zum Meßbuch ausformuliert und zugänglich gemacht worden.[2] Ihre Umsetzung in die verbindliche Gestaltbeschreibung findet sich in den anhand der lateinischen Normausgaben herausgegebenen und der ortskirchlichen Situation angepaßten deutschsprachigen Liturgiebüchern, dem Deutschen Meßbuch in der 2. Auflage von 1988 mit seinen Ergänzungen[3], dem Lektionar bzw. Evangeliar und dem Gesang- und Gebetbuch „Gotteslob“ mit seinen Diözesan-Anhängen.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die Gestalt der Eucharistie im „Katechismus der Katholischen Kirche“ behandelt wird. Wieweit dies in früheren Katechismen das Fall gewesen ist, kann hier nicht näher untersucht werden. Im „Römischen Katechismus“ (Catechismus ad Parochos, Catechismus Romanus) von 1567 wurde die Gestalt der Messe nicht behandelt.[4] Dies wurde damit begründet, daß das „Opfer“ zwar „viele und sehr herrliche und feierliche Gebräuche (ritus)“ habe, diese aber mit Rücksicht auf den Umfang des Themas und wegen der „zahllosen frommen Schriftchen und Abhandlungen“ nicht behandelt werden könne.[5]

Im Katechismus „Glaubensverkündigung für Erwachsene“, der 1968 von den holländischen Bischöfen herausgegeben wurde, nimmt neben dem „liturgischen Dienst des Wortes“

[1] Dieser Artikel geht auf ein Referat bei einem Treffen von Dogmatikern und Liturgiewissenschaftlern zu Fragen des Römischen Katechismus 2.–4. März 1994 im „Institut für Fort- und Weiterbildung“ des Bistums Stuttgart-Rottenburg zurück. Seine Ergebnisse werden – einschließlich dieses Artikels – in einer Dokumentation des Instituts veröffentlicht.

[2] „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch“ (zitiert: AEM).

[3] Direktorium für Kindermessen, Richtlinien für Gruppenmessen, zusätzliche Hochgebete.

[4] Zur Geschichte des Katechismus vgl. G. J. BELLINGER, Art. Katechismus II. Römisch-Katholische Kirche. In: TRE 17 (Berlin 1988) 729–736; U. RUH, Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen. Freiburg 1993, 25–32.

[5] Der römische Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. 2 Bde. Regensburg [u. a.] [4]1905, hier Bd. 1, 206.

der „Aufbau der Feier der Eucharistie“ etwas mehr als eine Seite ein, an die sich eine Erörterung der „Grundgestalt“ und ihrer Elemente anschließt.[6]

Der „Katholische Erwachsenen-Katechismus“ von 1985 widmet dem Thema „Struktur, Elemente und Teile der Eucharistiefeier“ eineinhalb Seiten im Kleindruck.[7] Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ hat so bereits Vorläufer bei der Darstellung der Gestalt der Eucharistie.

2. Zum Katechismusabschnitt „Die liturgische Feier der Eucharistie“

Der Abschnitt „Die liturgische Feier der Eucharistie“ im Katechismus ist in die zwei Teile „Die Messe aller Jahrhunderte“ und „Der Ablauf der Feier“ gegliedert.[8]

2.1 Zum Abschnitt „Die Messe aller Jahrhunderte“

Der erste Teil „Die Messe aller Jahrhunderte“ will einen Abriß der Geschichte der Eucharistie vermitteln. Die Formulierung der Überschrift ist problematisch, da anstelle des relativ späten Begriffs „Messe“ – im Blick auf „alle Jahrhunderte“ – aus historischen Gründen die Bezeichnung „Eucharistiefeier“ vorzuziehen ist.

Die Vorstellung der Grundstruktur mit dem langen Justin-Zitat (1345) ist zu begrüßen, doch wird die wichtige Phase der Entwicklung der Feierelemente von der Stiftung bis zum 2. Jahrhundert übersprungen! Ein doch notwendiger Kommentar zum Zitat fehlt.[9] Daß die „Grundstruktur“ durch „alle Jahrhunderte gleich geblieben ist“, trifft nur bedingt zu. Zur Feststellung, daß die „Grundstruktur“ eine Einheit aus „zwei großen Teilen“ bildet, sei auf die „Allgemeine Einleitung“ im Meßbuch verwiesen, die vorsichtiger „in gewisser Hinsicht“ sagt und auch „Eröffnung“ und „Abschluß“ erwähnt, die zum Verständnis der Struktur wichtig sind.[10]

Merkwürdig ist, daß ohne Übergang der Begriff „Zusammenkunft“ der Nennung des Wortgottesdienstes vorangestellt wird (1364). Die AEM gliedert richtiger in „Versammlung“ und „Teile“.[11] Die unkommentierte Voranstellung von „Zusammenkunft“ entspricht nicht der Bedeutung des Vorgangs! Im Teil „Wortgottesdienst“ fehlen in der Aufzählung die wichtigen „Antwortgesänge“.[12]

Im Teil „Eucharistiefeier“ werden 1) „Darbringung von Brot und Wein“, 2) „Konsekration in der Danksagung“ und 3) „Kommunion“ aufgezählt. Das Meßbuch spricht von „Gabenbereitung“, ein Ausdruck, der im römischen Missale fehlt, tatsächlich besser der Handlung entspricht und deshalb wichtig ist. Weiter gebraucht das Meßbuch den Begriff

[6] Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Utrecht 1968 (weitere Auflagen), 372–386. Dazu RUH (s. Anm. 3) 38–40.

[7] Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hgg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Kevelaer [u. a.] ²1985, 362f.

[8] Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (zitiert: KKK) in der deutschen Ausgabe (München 1993) 1345–1355: 1. Teil 1345–1347, 3 Nummern; 2. Teil 1348–1355, 8 Nummern. Entsprechend dem Charakter des diesem Artikel zugrundeliegenden Referates wurden anderssprachige Fassungen des KKK nicht berücksichtigt und Aussagen außerhalb der oben genannten Nummern nur ausnahmsweise hinzugezogen.

[9] Zu den Schwächen des KKK im geschichtlichen Bereich vgl. RUH (s. Anm. 3) 90.

[10] „Die Feier der Gemeindemesse“ im Deutschen Meßbuch (abgekürzt: DM) 8.

[11] AEM 7; vgl. unten.

[12] AEM 36–40 und unten.

„Eucharistisches Hochgebet" als Wiedergabe von „Prex eucharistica". Mit der Wortwahl „Konsekration" wird ein traditionell auf die „Wandlung" festgelegter Begriff verwendet, der nicht das heutige Verständnis von Hochgebet wiedergibt.[13]

Das der Liturgiekonstitution entnommene Zitat „ein einziger Kultakt"[14] entspricht nicht dem theologisch gut begründeten Sprachgebrauch, wonach „Kult" durch „Liturgie" wiederzugeben ist. Eine bessere Umschreibung der Einheit der beiden Elemente gibt die „Pastorale Einführung in das Meßlektionar", wenn sie von „einem einzigen gottesdienstlichen Akt" spricht, in dem das „Wort" darauf abzielt, „zur Eucharistie hinzuführen".[15] Merkwürdig ist die abschließende Frage „Entspricht das nicht ...?" (1347). Soll der Leser die Frage beantworten?

Insgesamt ist die Intention, einen geschichtlich orientierten Aufriß in den Katechismus einzufügen, sehr zu begrüßen. Doch ist die Akzentuierung und Auswahl der Texte unzureichend, vor allem aber sind die Formulierungen an verschiedenen Stellen fragwürdig und entsprechen nicht dem heutigen Sprachgebrauch.

2.2. Zum Abschnitt „Der Ablauf der Feier"

Mit dem Abschnitt „Ablauf der Feier"[16] wird der Verlauf der Messe in ihren verschiedenen Elementen und Phasen in fünffacher Unterteilung beschrieben: 1) die Versammlung; 2) der Wortgottesdienst; 3) die „Gabenbereitung (Offertorium)" mit „Kollekte"; 4) die „Anaphora"; 5) die „Kommunion". Leider kann diese Einteilung – und dementsprechend die Gewichtung der genannten Elemente – aus dem Sperrdruck und der Numerierung nur ungenau erschlossen werden.[17] Die gewählte Gliederung entspricht nur zum Teil der Struktur der Messe und verunklärt den Aufbau der Feier.

Es fällt auf, daß der Begriff „Eröffnung" des Meßbuchs nicht erscheint. Die Ablaufbeschreibung beginnt „Alle kommen zusammen. Die Christen kommen zur eucharistischen Versammlung zusammen. An ihrer Spitze steht Christus selbst; er ist der Haupthandelnde" (1348). Die AEM sagt unter der Überschrift „Grundstruktur": „In der Messe ... wird das Volk Gottes zu einer Gemeinschaft unter dem Vorsitz des Priesters, der Christus repräsentiert, zusammengerufen".[18] Der Ordo missae, die Ordnung der Meßfeier, beginnt: „Die Gemeinde versammelt sich. Darauf tritt der Priester an den Altar."[19] Im KKK wird die im Meßbuch vorhandene Dramaturgie, die Konstituierung der Feiergemeinde durch die Versammlung und den Vorsteher, zugunsten der theologischen Sicht zurückgenommen. Die Funktion des Vorstehens wird in dreifacher Nennung direkt Christus zugeschrieben, während die anthropologische Ebene, die sich im Ablauf darstellt, in den Hintergrund rückt. Dieser „theologische Kurzschluß" wird der empirischen Dimension nicht gerecht.

Die nachfolgende Beschreibung der Handlungsträger beginnt mit dem Bischof oder Priester und reiht das Volk an die letzte Stelle nach den anderen Diensten ein, wobei das

[13] S. unten. Hier wie an anderen Stellen kann die deutsche Ausgabe des KKK nicht an anderssprachigen Ausgaben überprüft werden.

[14] SC 56. Die Übersetzung mit „Kult" ist fragwürdig.

[15] Pastorale Einführung in das Meßlektionar 10 (abgekürzt: PEL).

[16] KKK 1348–1355.

[17] Manche Nummern beginnen mit einem Stichwort, andere fangen mit einem Satz an. Dabei entspricht die Numerierung nicht der Struktur und Bedeutung der Inhalte.

[18] AEM 7.

[19] DM 323.

„Amen" als seine typische Beteiligung gesehen wird. Diese Darstellung wird weder den Aussagen des Konzils noch denen des Meßbuchs gerecht, das die Messe als „Werk Christi und des hierarchisch gegliederten Volkes Gottes" beschreibt.[20]

Im zweiten Abschnitt geht es um den „Wortgottesdienst".[21] Die Beschreibung ist unvollständig. Daß es eine Dramaturgie des Aufbaus gibt, bei der die Verkündigung des Evangeliums als „Höhepunkt"[22] liturgisch gestaltet wird, kommt nicht zum Ausdruck. Die Antwortgesänge fehlen entgegen der klaren Aussage des Meßbuchs: „Der Kern des Wortgottesdienstes besteht aus den Schriftlesungen und Zwischengesängen".[23] Auch das Glaubensbekenntnis wird nicht erwähnt. Die Homilie wird mit Recht hervorgehoben, doch hätte der „mystagogische" Bezug auf das anschließend gefeierte eucharistische Mysterium eine Erwähnung verdient.

Es fehlt die Nennung des Hauptteils „Eucharistiefeier". Statt dessen beginnt die Erklärung unvermittelt mit dem Begriff „Gabenbereitung" (1350), der im ersten Hauptteil vermißt wurde.[24] Das „Offertorium" wird – ohne Erklärung – genannt. Als Rollenträger wären statt des anonymen „man" besser die vom Meßbuch gewünschten Vertreter der Gemeinde benannt worden. Die Bereitung des Altares, die zur Markierung des neuen Handlungsschritts wichtig ist[25] , wird nicht erwähnt. In der Beschreibung stehen der Opferaspekt und das Handeln des Priesters im Vordergrund. Die in der Liturgiekonstitution ausdrücklich erwähnte Darbringung durch Volk und Priester wird einseitig dem Priester zugeschrieben.[26] Statt einer präzisen Erklärung des Ablaufs der Handlung wird Wert auf dogmatische Erklärungen gelegt. Der Vergleich mit der AEM macht die Defizite deutlich.[27] Daß in einem eigenen Punkt (1351) die Kollekte diakonisch begründet wird, wie es auch das Meßbuch tut[28], ist begrüßenswert, doch hätte der Zusammenhang noch besser verdeutlicht werden können.

Warum mit dem im deutschen Sprachgebiet nicht üblichen Stichwort „Anaphora" (1352) die Beschreibung weitergeht, ist unverständlich. Soll dieser Name anstelle des deutschen Begriffs „Hochgebet" eingeführt werden? Doch setzt „Anaphora" mit seiner Grundbedeutung „Erhebung der Gaben" – und übertragen auch „Erhebung der Herzen" – einen anderen Akzent. Im deutschen „Hochgebet" steht wie in der lateinischen „prex eucharistica" der Lobpreis (beraka) im Vordergrund. Nach der AEM ist die „prex eucharistica" auch „prex gratiarum actionis" oder „Gebet der Danksagung", was der KKK übernimmt, und „prex sanctificationis" oder „Gebet der Heiligung".[29] Sehr problematisch ist der Begriff „Konsekrationsgebet", dessen Bedeutung offen bleibt. Soll die ostkirchliche Auffassung vom konsekratorischen Charakter des gesamten Hochgebets aufgenommen werden? Oder wird, abweichend vom Missale und entgegen dem heutigen Verständnis, der Hochgebetsteil

[20] AEM, Vorwort 1. Vgl. F. KOHLSCHEIN, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. In: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg 1988, 38–62.
[21] KKK 1349.
[22] PEL 13 (s. Anm. 14).
[23] AEM 33.
[24] S. oben.
[25] AEM 49.
[26] SC 48. Die Sicht des KKK findet sich auch im CIC can 899 § 1.
[27] AEM 49–53.
[28] AEM 49.
[29] AEM 54.

„narratio institutionis et consecrationis – Einsetzungsbericht (Konsekration!)" als pars pro toto auf das gesamte Hochgebet übertragen?[30] Es ist in jedem Fall unverständlich, wie man das Wort im deutschen Text so stehen lassen kann!

Der Nachteil der fehlenden Gesamtüberschrift über dem zweiten Hauptteil[31] zeigt sich, wenn vom „Höhepunkt der Feier" im „Hochgebet" die Rede ist, die Kommunionhandlung aber, die zum Höhepunkt gehört, getrennt erst später genannt wird.[32]

Bei der grundsätzlich begrüßenswerten Beschreibung der Elemente des Hochgebets (1352–1354) ist die Numerierung ohne Rücksicht auf die Einzelteile durchgeführt und wirkt daher verwirrend. Die AEM formuliert glücklicher, wenn sie sagt, daß die Danksagung „den stärksten Ausdruck" in der Präfation findet.[33] Das ganze Hochgebet ist ja Danksagung.

Bei der Epiklese (1353) werden – anders als in der AEM[34] – ausdrücklich der Heilige Geist und die „Communio" der Gläubigen genannt, eine wertvolle Verdeutlichung. Liturgiewissenschaftlich interessant, doch für Nichttheologen unverständlich, ist der Hinweis auf das Vorkommen der Epiklese nach der Anamnese.

Der Kommentar zum „Einsetzungsbericht" (1353) führt offensichtlich die Tradition der exklusiv konsekratorischen Funktion der Einsetzungsworte fort, ohne daß ein Hinweis auf das von der Epiklese ausgehende neue Verständnis der Hochgebetshandlung erfolgt, wie es die Tradition der Ostkirchen festhält, wo die Anaphora als ganze „Konsekrationsgebet" ist.[35] Beim Begriff „Anamnese" (1354) fehlt ein Hinweis auf das „Gedächtnis", das anderswo[36] gut beschrieben ist. Dafür ist das „versöhnende Opfer" hinzugefügt, das im Meßbuch Inhalt des eigenständigen Elements „Oblatio – Darbringungsgebet"[37] ist und merkwürdigerweise hier nicht erwähnt wird. Der KKK schließt sich hier der Hochgebetsstruktur bei Hippolyt an, übergeht damit aber die im Missale vorgegebene Struktur. Bedauerlich und unverständlich ist, daß die „Große Doxologie" als Höhepunkt der „preisenden Verherrlichung Gottes"[38] nicht erwähnt wird.

Im Bereich „Kommunion" (1355) bleibt für das „Brotbrechen" – laut AEM[39] Kernritus der Feier – nur die Erwähnung im Nebensatz. Dies ist umso merkwürdiger, weil oben unter dem Namen der Eucharistie das „Brotbrechen" genannt und gedeutet wird![40] Völlig entfallen die „Worte und Gebärden" des Friedens, die das Meßbuch so deutlich herausstellt.[41] Daß die Gläubigen beide eucharistischen Gaben empfangen, wird als selbstverständlich ausgesagt, doch fällt auf, daß bei der späteren ausführlichen Beschreibung der Kommunion zunächst die alleinige Brotkommunion verteidigt und erst dann auf die „volle Zeichenhaf-

[30] AEM 55d setzt Konsekration und Einsetzungsbericht gleich. Vgl. zur tridentinischen Eucharistietheologie im KKK: RUH (s. Anm. 4) 97.
[31] Siehe oben.
[32] Ein ähnlicher Vorbehalt ist auch gegen die AEM 54 zu machen.
[33] AEM 55.
[34] AEM 55.
[35] Vgl. oben zum Begriff „Konsekrationsgebet".
[36] KKK 1341 und 1363.
[37] AEM 55f.
[38] AEM 55h.
[39] AEM 56.
[40] KKK 1329.
[41] AEM 56b.

tigkeit" beider Gestalten verwiesen wird.[42] Es fehlt ein deutlicher Hinweis auf die „Communio" als „Koinonia", als Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander im vollen Sinn, wie diese sich in einer gut gestalteten Kommunionhandlung abbildet. Das abschließende Zitat Justins wirkt nicht als Einladung, sondern als Warnung.[43]

Es fehlen eine Beschreibung des Abschlusses mit Segen und Entlassung, wie sie das Meßbuch aufweist[44], oder Hinweise auf eine Agape und die Vermeldungen. Auch hier ist – wie bei der Eröffnung – ein menschlich und dramaturgisch wichtiger Teil übergangen.

Der Blick auf die Kurztexte bestätigt den Eindruck, daß die kommunikative Struktur der Feier verkürzt dargestellt ist.

3. Zusammenfassung

Insgesamt muß man feststellen, daß die Einbeziehung des „Ablaufs der Feier" in den Katechismus ein positives Signal dafür darstellt, daß die Redaktoren im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils die Feierstruktur der Eucharistie ernst nehmen und vermitteln möchten. Doch machen sich in der Beschreibung dieses Ablaufs ernsthafte Mängel bemerkbar.

Im ganzen Abschnitt „Die liturgische Feier der Eucharistie" wird die Normgestalt, wie sie das Meßbuch zur Verwirklichung der ekklesialen, eucharistischen, epikletischen und anamnetischen Dimensionen festlegt, nicht konsequent genug wiedergegeben. Die problematische Auswahl und Akzentsetzung genügt nicht den liturgiewissenschaftlichen und katechetischen Ansprüchen.

Die im „Katechismus der Katholischen Kirche" positiv zu wertende Deutung der Sakramente von der liturgischen Feier her mit der Betonung ihrer Zeichen- und Symbolstruktur müßte in der konkreten Darstellung konsequenter weitergeführt werden.[45] Das hermeneutische Bemühen, die Struktur auf das Mysterium hin durchsichtig zu machen, wie es an anderer Stelle so betont wird[46], kommt im untersuchten Bereich zu kurz, obwohl doch der Katechismus Vorbild für regionale Katechismen sein will.[47] Eine Überarbeitung des Katechismus ist ein dringender Wunsch.

[42] KKK 1390.
[43] Dies bestätigen auch die Texte KKK 1384–1387.
[44] AEM 57.
[45] KKK 1066f. u. 1145f.
[46] KKK 1075.
[47] Vgl. dazu RUH (s. Anm. 4) 79. 121.

Paul Weß, Wien

Was gehört zur Liturgie?

Eine Anfrage an das Liturgieverständnis des „Katechismus der Katholischen Kirche"

Was zur Liturgie zu rechnen ist, hängt davon ab, was man unter Liturgie versteht. Das zeigt sich ganz deutlich im zweiten Teil des „Katechismus der Katholischen Kirche"[1], der von der „Feier des christlichen Mysteriums" handelt. Wenn es dort heißt: „In der Liturgie verkündet und feiert die Kirche dieses Mysterium" (1068), dann wird die Liturgie mit dieser Feier und damit mit „der Mitteilung (oder 'Ausspendung') der Früchte des Pascha-Mysteriums Christi in der Feier der 'sakramentalen' Liturgie der Kirche" (1076) gleichgesetzt. Christus „handelt durch die Sakramente" (ebd.). Die Liturgie wird also im Katechismus auf die Sakramente beschränkt. Im folgenden sollen diese Sichtweise und ihre tieferen Hintergründe kritisch hinterfragt werden.

1. Die Liturgie als Werk der Heiligsten Dreifaltigkeit

Es ist wohl Absicht, daß im Katechismus der Beginn des zweiten Artikels der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils anders vom Lateinischen ins Deutsche übertragen wird als in der amtlichen Übersetzung. Während diese die Worte „maxime in divino Eucharistiae Sacrificio" wiedergibt mit „besonders im heiligen Opfer der Eucharistie", steht im Katechismus: „besonders im göttlichen Opfer der Eucharistie" (1068). Die Liturgie wird primär als Wirken des dreifaltigen Gottes verstanden: „In der Liturgie der Kirche wird der Segen Gottes vollkommen geoffenbart und mitgeteilt" (1082). Und: „In der Liturgie der Kirche bezeichnet und verwirklicht Christus vor allem sein Paschamysterium. [. . .] das einzige Ereignis der Geschichte, das nicht vergeht" (1085).[2] Sowie: „In der Liturgie bildet der Heilige Geist den Glauben des Gottesvolkes und vollbringt die 'Meisterwerke Gottes', die Sakramente des Neuen Bundes" (1091). Diese Aussagen zeigen, daß die Liturgie als vorrangig „göttliche" Wirklichkeit gesehen wird. Das erinnert daran, daß der protestantische Theologe Peter Brunner sogar den Begriff „Gottesdienst" dahingehend interpretierte, daß es sich primär um den Dienst Gottes an den Menschen handelt.[3]

[1] Die Nummern im Text bezeichnen die Paragraphen des Katechismus.

[2] Nach christlichem Glauben vergehen doch auch andere Ereignisse der Heilsgeschichte und – damit untrennbar verbunden – der Geschichte der einzelnen nicht, sondern werden durch die Auferweckung bewahrt.

[3] P. BRUNNER, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. In: Leiturgia 1 (1954) 83–364, hier 147: „Damit haben wir uns dem Mittelpunkt des Dienstes genähert, den Gott uns in Jesus Christus, und den Jesus Christus für uns Gott erweist, dem Kreuz auf Golgotha. [. . .] Was ist die pneumatische Realität dieser *leiturgia* Gottes, die dort auf Golgotha in den höchst profanen Formen einer Hinrichtung, eines Justizmordes, vollzogen wird? Gott dient dort uns Sündern." Ebd. 194–253 wird „Der Gottesdienst als der Dienst Gottes an der Gemeinde" behandelt. Vgl. dazu M. SEEMANN, Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. In: KKTS 16 (1966) 120: „Besonders auffallend ist, daß Brunner (allerdings von richtigen inneren theologischen Erwägungen aus) z. B. auch das Handeln Gottes in Jesus Christus, im besonderen das Kreuzesgeschehen, als 'Liturgie' bezeichnet."

Der katholische Liturgiewissenschaftler E. J. Lengeling lehnt dies zwar ab, aber nur wegen „der Unangemessenheit des Wortes Dienst für das Tun Gottes" und weil „Gottesdienst im sprachlichen Bewußtsein nur aufsteigend verstanden" wird.[4] Er möchte aus diesem Grund den Begriff Gottesdienst für Liturgie überhaupt vermeiden.

2. Die Einengung der Liturgie auf die Sakramente und ihre Folgen

Wenn die Liturgie im obigen Sinn primär göttliches Tun ist, können nur die Sakramente der Kirche, in denen der dreifaltige Gott am Werk ist und die wie Höhepunkte *auch* zu ihr gehören, als Liturgie bezeichnet und behandelt werden. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß „Das Gebet im christlichen Leben" in einem eigenen Teil am Ende des Katechismus angefügt werden muß. Dort wiederum ist von der „Liturgie der Kirche" nur als von einer der „Quellen des Gebetes" die Rede: „Das Gebet nimmt die Liturgie während und nach ihrer Feier in sich auf und eignet sie sich an" (2655). Nach diesen Worten hat man den Eindruck, daß das Gebet nicht selbst Liturgie ist, sondern gleichsam deren Aneignung. Dementsprechend wird vom „Gebet der Kirche" – das doch Liturgie ist – nur sehr wenig und bloß im Hinblick auf das Vaterunser gesprochen (2767–2772).

Zum Gebet der Kirche gehört vor allem das Stundengebet. Der tägliche Gottesdienst der frühen Kirche war nicht die Eucharistie, sondern das Offizium. Dieses wird im Gebetsteil des Katechismus nur insofern erwähnt, als „das Gebet des Herrn ein wesentlicher Bestandteil der großen Horen des Stundengebetes" ist (2768). Im Liturgieteil (= Sakramententeil) kann es, weil es eben keine sakramentale Feier ist, nur im Rahmen der Frage „Wann wird die Liturgie gefeiert?" – also nur beiläufig – angeführt werden (1174–1178). Es ist deshalb nur „gleichsam eine Weiterführung der Eucharistiefeier", somit gar nicht eine eigenständige liturgische Größe (1178). Ähnliches gilt auch vom Wortgottesdienst. Er wird vor allem als Teil der Eucharistiefeier behandelt (1346, 1349) und gilt allgemein nur als „unerläßlicher Bestandteil der sakramentalen Feiern" (1154). Daß ein Wortgottesdienst auch außerhalb einer Sakramentenfeier für sich allein schon Liturgie ist, kommt nicht in den Blick.[5] Damit wird der Praxis Vorschub geleistet, als Gottesdienst in den Gemeinden immer nur Eucharistiefeiern zu halten.

Noch weniger als das Stundengebet können nach dem Liturgieverständnis des Katechismus die „Frömmigkeitsformen der Gläubigen und der Volksreligiosität" als Liturgie bezeichnet werden, weil sie nur „das liturgische Leben der Kirche umgeben" (1674). J. A. Jungmann hat dafür gekämpft, auch die sogenannten „Andachten" als Liturgie zu sehen und sie nach der Struktur von Wortgottesdiensten zu gestalten.[6] Im Katechismus werden sie nur im Abschnitt über „Die sieben Sakramente der Kirche" in einem vierten Kapitel unter der

[4] E. J. LENGELING, Liturgie/Liturgiewissenschaft. In: NHThG 3 (München 1985) 26–53, hier 32f.

[5] Insofern kann ich B. Fischer nicht zustimmen, wenn er es schon positiv findet, daß im Katechismus „eine eigene Nummer (1154) dem Wortgottesdienst gewidmet ist": B. FISCHER, Eine Stichprobe. Die „grundlegende Katechese über die Liturgie der Sakramente" in den Nrn. 1135–1199 des Weltkatechismus. In: GD 27 (1993) 105–107, hier 106. Anschließend stellt er fest, daß das Konzil dem Wortgottesdienst „wieder einen Selbststand gewährt hat: LK 35,4" (ebd.). Genau davon kann aber im Katechismus keine Rede sein.

[6] J. A. JUNGMANN, Was ist Liturgie? In: ZKTh 55 (1931) 83–102, hier 93, sagt er über die „ganze bunte Fülle von Nachmittagsandachten": „Sie sind nicht weniger 'Gottesdienst der Kirche', als es die kanonischen Horen sind; ja sie sind es heute mehr, weil sie Sache der ganzen, vom Priester geleiteten Gemeinde, also der Kirche sind."

Überschrift „Andere liturgische Feiern" im Artikel über „Die Sakramentalien" erwähnt, und zwar in einem Anhang über „Die Volksfrömmigkeit" (1674–1676). Jedoch gehören weder die Andachten zu den Sakramentalien noch diese sowie das im Anschluß daran behandelte christliche Begräbnis zu den sieben Sakramenten der Kirche. Hier zeigt sich deutlich die Problematik des Katechismus, der die Liturgie als göttlich („von oben") versteht. Zwar wird auch von der „doppelten Dimension der Liturgie als Antwort des Glaubens und der Liebe auf die 'geistlichen Segnungen', mit denen der Vater uns beschenkt" (1083), gesprochen. Aber diese Antwort ist nach dem Katechismus nur eine „Dimension" der Liturgie, und zwar eine zweitrangige. Diese Antwort ist nicht dasselbe wie der Segen Gottes, auch wenn sie vom Wirken des Heiligen Geistes getragen ist. Sie gehört zu der Liebe, mit der wir Christen in der Kirche die Liebe Gottes erwidern. Wenn man in ihr das Wesen der Liturgie sehen und damit auch die Gottesdienstformen der Kirche außerhalb der Sakramente zur Liturgie rechnen würde, müßte man die so zu verstehende Liturgie im Zusammenhang mit der christlichen Gottesliebe (2083–2195) behandeln (und zwar einschließlich des Gebetes, das als ein Akt der Tugend der Gottesverehrung auch erwähnt wird, aber nur beiläufig: 2098).

3. Das zugrundeliegende Liturgie- und Kirchenverständnis

Das hier vorausgesetzte Liturgieverständnis geht offenbar auf die Mysterientheologie O. Casels zurück, für den „die christliche Liturgie der *rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie* ist, also die *Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole*"[7]. Diese Sicht der Liturgie findet sich auch im 2. Vatikanischen Konzil, wo es im Artikel 2 der Liturgiekonstitution heißt:

> „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, 'vollzieht sich' 'das Werk unserer Erlösung', und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein [. . .]."

Die Begründung für die oben aufgezeigte „göttliche" Sicht der Liturgie liegt also zunächst im Wesen der Kirche, die selbst als göttlich und menschlich gesehen wird. Bezeichnenderweise wird die eben zitierte Stelle aus der Liturgiekonstitution im Katechismus erstmals nicht im Liturgieteil (1068), sondern bereits und ausführlicher im dogmatischen Artikel über die Kirche angeführt (771). Dort wird auch auf den Artikel 8 der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums verwiesen, wo es heißt:

> „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst."

Dieser Formulierung liegt nun eine fragwürdige Gleichsetzung zugrunde, die zu fundamentaler Kritik Anlaß gibt: „Geistliche Gemeinschaft" und „mit himmlischen Gaben beschenkt" wird hier stillschweigend mit „göttlich" gleichgesetzt, was nicht gerechtfertigt werden kann und zu Widersprüchen führt: Eine himmlische Gabe – also eine geschaffene Gnade – ist nicht göttlich im eigentlichen Sinn dieses Wortes. Ein von dieser Gnade erfülltes und durchdrungenes geistliches Leben der Gemeinschaft gläubiger Menschen ist auch nicht

[7] O. CASEL, Mysteriengegenwart. In: JLW 8 (1928) 145–224, hier 145. Vgl. ebd. 212: „*Die Liturgie ist das Kult-Mysterium Christi und der Kirche.*"

göttlich, sondern ein von Gott ermöglichtes und im Glauben gelingendes geschöpfliches Sein in seiner – erst in der Vollendung ganz erreichten – Fülle.

Dieselbe fragwürdige Gleichsetzung liegt auch im 2. Artikel der Liturgiekonstitution vor, wo es nach der oben angeführten Stelle heißt:

„[. . .] und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen."

Das Unsichtbare, die Beschauung, die künftige Stadt werden hier als das Göttliche verstanden, auf das das Menschliche in der Liturgie (und in der Kirche) hingeordnet ist. Damit wird wieder etwas als göttlich ausgegeben, was durchaus geschaffen und damit menschlich ist, auch wenn es vom Menschen nicht eigenmächtig hergestellt, sondern nur als Geschenk Gottes – als Gnade – empfangen werden kann.

Der grundlegende Fehler ist hier ein vorschnelles Gleichsetzen von „gottgeschenkt" und „göttlich" und damit ein Übersehen der wesenhaften Transzendenz Gottes, der in seinem eigentlichen Wesen den Menschen seinsmäßig übersteigt und deshalb „in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag" (1 Tim 6,16). Gott bleibt auch in der Gnadenordnung das größere, uns umgreifende (nicht nur das von uns unumgreifbare) Geheimnis, das für uns nicht nur unbegreifbar (das ist der Mitmensch auch schon), sondern in seinem eigentlichen Wesen unerreichbar ist.[8] Daher ist auch die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche" nicht göttlich im eigentlichen Sinn, sondern menschlich. Auch die irdische Kirche ist schon mit himmlischen Gaben beschenkt. Wie sollte sie sonst das Sakrament der Liebe Gottes sein? Ebenso ist die Liturgie als „Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche" nicht zugleich „göttlich und menschlich", sondern gottgewirkt menschlich. Auch aus dem Abbild- und Zeichencharakter der Kirche und der Liturgie folgt nicht, daß diese göttlich sind. Ein Bild muß das Abgebildete nicht enthalten, sondern auf dieses verweisen.

4. Die Begründung dieser Sicht in der dogmatischen Christologie

Sowohl in der Liturgie- als auch in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils wird diese göttlich-menschliche Sicht der Liturgie bzw. der Kirche christologisch begründet. Im Artikel 2 der Liturgiekonstitution wird das „zugleich göttliche und menschliche" „eigentliche Wesen der wahren Kirche" dem „Mysterium Christi" parallel gesetzt. Im Artikel 8 der Kirchenkonstitution heißt es in der Fortsetzung des obigen Zitats von der Kirche:

„Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)."

Gerade der letzte Satz zeigt in aller Schärfe die Problematik dieses Vergleichs: Die menschliche Natur Jesu Christi (nach 1 Tim 2,5 = der Mensch Christus Jesus) ist doch selbst schon sichtbar leiblich und unsichtbar geistig. Andernfalls würde man apollinaristisch denken und die Geistseele Jesu übersehen. Daher darf das Unsichtbare an dieser

[8] Vgl. zum Verlust der Transzendenz Gottes in der Theologie und seinen Ursachen P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. Graz 1989, 235–274 und 426–434. Vgl. ebd. 321–397 und 434–440 sowie 505–660 auch der Versuch eines neuen nach-idealistischen Ansatzes für die Rede von Gott.

menschlichen Natur Jesu Christi (= an dem Menschen Christus Jesus) nicht vorschnell mit dem „göttlichen Wort" gleichgesetzt werden. Das würde auf einen Monophysitismus hinauslaufen. Entsprechende Tendenzen sind allerdings in der Kirche auf Grund der in Nikaia eingeführten und in Chalkedon nicht hinreichend korrigierten dogmatischen Sprechweise in der Christologie, die sich von der biblischen unterscheidet, weit verbreitet.[9] Gott hat in Jesus Christus eben nicht nur einen menschlichen Leib angenommen, sondern eine ganze menschliche Natur, die in sich schon unsichtbare geistige Dimensionen hat, die weder göttlich noch mit Gott vermischt sind. Ebensowenig ist das unsichtbar Geistige an der Kirche göttlich oder mit Gott vermischt. Auch A. Grillmeier bemüht sich in seinem Kommentar zu der obigen Stelle um den Nachweis, daß es sich bei der darin vertretenen Analogie gerade nicht darum handeln kann, daß die Kirche in einer Art Fortsetzung der Inkarnation eine Einheit des Logos mit der Gesamt-Menschennatur und in diesem Sinn göttlich und menschlich wäre. Er schreibt:

„Von einer Ausdehnung der göttlichen Hypostase auf die Kirche kann keine Rede sein [. . .]. Das sichtbare Element der Kirche ist nicht auf den unsichtbaren 'Logos' bezogen, sondern auf die übernatürliche, innere Begnadung der Kirche, das heißt auf den Heiligen Geist Christi."[10]

Allerdings ist auch für A. Grillmeier in der Spannungseinheit „'Geist Christi – gesellschaftliches Gefüge der Kirche'" „ein göttliches und ein menschliches Element verbunden"[11]. Er geht also offensichtlich davon aus, daß dieses göttliche Prinzip des Geistes sowohl in der Menschheit Christi (in dem Menschen Jesus Christus) als auch in der Kirche in einer diese vergöttlichenden Weise am Werk ist:

„Das unsichtbare göttliche Prinzip, das sich der Kirche bedient, ist also jener Geist, wie er die Menschheit Christi, das Heilsorgan des Logos, auch beseelt, um es höchst heilswirkend zu machen, und dies vor allem in der Selbsthingabe am Kreuz. Der Mensch Christus wird gerade dadurch heilswirkend, das heißt nun heilszuwendend für die Kirche, indem er der Gesamtheit und den einzelnen seiner Gläubigen seinen 'eigenen' Geist mitteilt."[12]

Der göttliche Geist „beseelt" nach dieser Vorstellung die Menschheit Christi (ihren Leib und ihre Seele) und die menschliche Gemeinschaft der Kirche in einer Weise, daß in diesen selbst ein göttliches Prinzip nicht nur am Werk ist, sondern ein göttliches und ein menschliches Element verbunden sind. Das läuft aber auf eine Vergöttlichung des Menschlichen durch diese göttliche „Beseelung" hinaus. Damit wäre sowohl die Kirche als auch ihre Liturgie doch wieder göttlich und menschlich zugleich.

Eine solche Vergöttlichung des Menschlichen, wie sie auch sonst im Katechismus angenommen wird (460), ist aber unhaltbar.[13] Sie würde nämlich eine unendliche Kapazität des geschaffenen menschlichen Geistes voraussetzen, die dieser nach den scholastischen Axiomen „agere sequitur esse" bzw. „quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur" niemals haben kann. Der Mensch als Geschöpf kann nicht einen unendlichen Horizont ha-

[9] Auch der Katechismus tendiert stark in diese Richtung. Vgl. P. WESS, Weil es um das Leben geht. Bemerkungen zum Inhalt des „Katechismus der Katholischen Kirche". In: ThG 37 (1994) 213–227, hier 219–221. Und ausführlich P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 8) 346–364.

[10] A. GRILLMEIER, Kommentar zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. In: Das zweite Vatikanische Konzil I. Freiburg i. Br. 1966, 156–176, hier 172.

[11] Ebd. 173.

[12] Ebd. 174.

[13] Vgl. zur Problematik der vor allem von den griechischen Kirchenvätern vertretenen Lehre von der Vergöttlichung P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 8) 426–432.

ben, der der „Aseitas" Gottes fähig wäre. Daher kann er auch mit dem eigentlich Göttlichen nicht so vereint werden, daß er es ganz in sich aufnimmt. Gott bleibt immer der Größere, auch wenn er das Menschliche durchdringt und es – eben soweit es dem Menschen möglich ist, ohne daß er dabei sein Leben verliert (vgl. Ex 33,20) – erfüllt. Also weder die mit dem göttlichen Logos vereinte menschliche Natur Christi noch die vom göttlichen Geist durchwirkte Kirche sind so vergöttlicht, daß sie eine göttliche Kapazität hätten und ihr Wirken im eigentlichen Sinn göttlich sein kann. Dazu kommt bei der Kirche (im Unterschied zu dem Menschen Jesus) noch die Tatsache, daß sie sündhaft ist, wodurch das Wirken Gottes in ihr und durch sie nochmals beeinträchtigt wird. Die Nichtbeachtung dieser Grenzen führt zu einem falschen kirchlichen Triumphalismus. Hier liegt auch eine Versuchung zur Sünde religiöser Menschen, mittels Gott wie Gott sein zu wollen (die größte Perversion jeder Religion).

5. Das korrigierte Kirchen- und Liturgieverständnis

In dieser kritisch verbesserten Sichtweise sind sowohl die Kirche als auch ihre Liturgie zwar durchaus von Gott getragen und durchwirkt, aber nicht göttlich im eigentlichen Sinn dieses Wortes. Sie sind von Gott ermöglicht und begnadet und damit von ihrem Usprung her übernatürlich, also dem Menschen aus eigenem nicht möglich, sondern können nur im Vertrauen auf Gottes Wirken gelingen. Nichtsdestoweniger sind sie menschlich, wie eben auch der einzige Mittler der Mensch Jesus Christus ist, obgleich er mit Gott ungetrennt und unvermischt verbunden ist. Auch eine so verstandene Kirche und Liturgie gehen aus dem Christusmysterium hervor, sofern man dieses nicht monophysitisch mißversteht: durch die gottgewirkte Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist sind wir mit ihm und durch ihn mit Gott verbunden.

Das schließt keineswegs aus, sondern sogar ein, daß es in der Kirche und damit in der Liturgie eine „katabatische" (herabsteigende) und damit heiligende Dimension gibt, die sowohl ihre Voraussetzung ist (vgl. 1 Joh 4,19: „Wir wollen lieben, weil er [Gott] uns zuerst geliebt hat") als auch in ihnen wirksam ist. Aber auch diese von Gott ausgehende Dimension wird im menschlichen liturgischen Tun wirksam und bedeutet keine Göttlichkeit der Kirche bzw. der Liturgie. Gott hat sich freiwillig von der von ihm geschaffenen Freiheit der Menschen abhängig gemacht und kann gerade dann wirken, wenn sich der Mensch ihm öffnet. In dieser Antwort auf die zuvorkommende Liebe Gottes besteht die „anabatische" (aufsteigende) und latreutische (anbetende) Dimension der Kirche und damit auch der Liturgie. In ihr wird die Liebe Gottes angenommen und gefeiert. Diese beiden Dimensionen durchdringen einander. Die katabatische ist von der Sache her wichtiger, die anabatische aber die notwendige Bedingung für das Wirksamwerden der Liebe Gottes. Gott bleibt in beiden Dimensionen nochmals der größere, in sich unerreichbare Grund der Kirche und ihrer Liturgie. Er steht auch über dem, was er an dem Menschen Jesus Christus und an uns wirkt. Schon aus diesem Grund ist Liturgie nur in einem analogen Sinn ein „Dialog zwischen Gott und Mensch".[14]

[14] Vgl. E. J. LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Freiburg i. Br. 1981, 27: „Wenn Liturgie mit der sazerdotalen Aufgabe Christi und der Kirche zu tun hat, so schließt das einen doppelten Aspekt ein: Jedes sazerdotale Tun verwirklicht sich dialogisch: von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin." – Der von Gott eingesetzte Priester ist der „Mensch Christus Jesus" als der „eine Mittler" (1 Tim 2,5). Dieser Mensch Jesus Christus und die

Daher scheint es richtig, zu der Definition der Liturgie zurückzukehren, wie sie J. A. Jungmann gibt:

„Liturgie ist der Gottesdienst der Kirche, das heißt: nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche ordnet, auch nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche halten läßt, sondern vor allem *der Gottesdienst, den die Kirche hält*. Die *Ecclesia orans*, die zum Gebet versammelte Kirche, das ist die konkrete Erscheinung der Liturgie."[15]

Jungmann hält also daran fest, daß die Kirche das Subjekt der Liturgie ist. Allerdings hat er dann Schwierigkeiten, die Sakramente im damaligen Verständnis als Liturgie zu bezeichnen. Seine Begründung lautet: „in der Feierlichkeit und Ehrerbietung, mit der sie umgeben werden, atmen jene Riten den Geist der Anbetung und setzen ihn in den Beteiligten voraus."[16] Hier gerät Jungmann offensichtlich in das andere Extrem zur Position des Weltkatechismus (vgl. 1674): Während dort nur die Sakramente Liturgie sind, die anderen Frömmigkeitsformen des christlichen Volkes „das liturgische Leben der Kirche umgeben" (1674), sind die Sakramente bei Jungmann hier nur in den „umgebenden" Riten Liturgie, nicht in ihrem Kern.

Hier kann nun eine bessere Sicht der Sakramente weiterhelfen: Das Wesen aller Sakramente ist das anamnetisch-epikletische Hochgebet, in dem der Diener („minister") der Sakramente die Wohltaten Gottes preist und in Erinnerung ruft sowie auf Grund dieser Anamnese im Namen der Kirche Gott bittet, daß er auch jetzt durch seinen Heiligen Geist dasselbe wirkt.[17] W. Haunerland schreibt nun über die Konsequenzen dieser Sichtweise für das Verständnis der Sakramente als Liturgie der Kirche:

„Die 'Hochgebete' der Sakramentenfeier und ihre aus jüdischer Tradition entlehnte berakah-Struktur verdeutlichen, daß nicht nur anläßlich der Sakramentenfeier Gebete gesprochen werden, sondern daß die Sakramente wesentlich geprägt sind durch das lobende und dankende Beten der Kirche und insofern selbst eine anabatische, d. h. aufsteigende Dimension und eine latreutische Funktion haben. In ihnen wird also nicht nur die Heiligung des Menschen bewirkt, sondern zugleich 'Gott Verehrung erwiesen'."[18]

Wir können noch hinzufügen: Diese anabatische Dimension der Sakramente macht ihr spezifisches Wesen aus, weil sie eben die epikletische Vermittlung des Wirkens Gottes

Kirche sind nicht Gott oder göttlich im eigentlichen Sinn. Wenn also Christus und die Kirche „Subjekt der Liturgie" sind (vgl. ebd. 46), ist diese nicht der Dialog zwischen Gott und Mensch, sondern eine Seite dieses Dialogs, der außerdem kein Dialog zwischen Gleichen und daher nur im analogen Sinn Dialog ist.

[15] J. A. JUNGMANN, Was ist Liturgie? (s. Anm. 6) 96. Vgl. die Kritik dieser Sicht der Liturgie durch O. CASEL in dessen Besprechung des Artikels von Jungmann in: JLW 10 (1930 [erschienen 1931]) 189–193; und durch J. PINSK, Alles Liturgie? In: LiZs 3 (1930/1931) 324–330. Vgl. zu dieser Auseinandersetzung das demnächst erscheinende Buch von R. PACIK, Pensum oder Gebet? Das Brevier im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum Vaticanum II; hier 1. Teil, Abschnitt A. R. Pacik verdanke ich wichtige Hinweise zum Thema dieses Beitrags.

[16] J. A. JUNGMANN, Was ist Liturgie? (s. Anm. 6) 84. Vgl. dazu die Kritik von J. PINSK, Alles Liturgie? (s. Anm. 15) 328: „Eine Definition der Liturgie, bei der der liturgische Charakter der Sakramente nur durch eine gewisse wohlwollende Berücksichtigung der 'umgebenden', also peripheren Handlungen bei der Sakramentenspendung 'gerettet' werden kann, ist so unliturgisch wie nur irgend möglich."

[17] Vgl. W. HAUNERLAND, Zur sakramententheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer „Hochgebete" in der Sakramentenliturgie. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 47 (1995) 39–46.

[18] Ebd. 41.

durch die Kirche sind. Das schließt die katabatische Dimension nicht aus, sondern ein: Es ist die von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist ermächtigte (geheiligte) Gemeinde, die sich unter Berufung auf das Tun Gottes in der Heilsgeschichte dem Wirken Gottes öffnet und es dadurch neu wirksam werden läßt. Daher gilt die Definition der Liturgie, die Jungmann gibt, durchaus auch für die Sakramente.

Das Wirken Gottes in der und durch die Kirche wurde im Katechismus schon im dritten Kapitel des Abschnitts über das christliche Glaubensbekenntnis dargestellt. Dort hätten die Sakramente unter dieser Rücksicht besprochen werden können. So wäre ihr innerer Zusammenhang mit dem Grundsakrament Kirche sichtbar geworden.[19] Nicht ohne Grund werden in der Theologie die Sakramente auch in der Dogmatik behandelt. Daß die Sakramente Liturgie sind, insofern in ihnen dieses Wirken Gottes in den anamnetisch-epikletischen „Hochgebeten" herabgerufen und gefeiert wird, hätte dort dargestellt werden sollen, wo von der Liturgie als „Gottesdienst der Kirche" zu sprechen gewesen wäre. Das ist ihr eigentliches Wesen, weil nicht Gott, sondern die Kirche in der Nachfolge des Menschen Jesus Christus (der auch Gott angebetet hat) ihr Subjekt ist.

Zu einer so verstandenen Liturgie gehören aber dann nicht nur die Sakramente, sondern auch die Wortgottesdienste, die Andachten und die sonstigen Frömmigkeitsformen der Kirche in ihren Gemeinden.

[19] Die katechetische Zuordnung der Sakramente zum dritten Teil des Symbolums auf Grund des inhaltlichen Zusammenhangs hat schon J. A. Jungmann gefordert: J. A. JUNGMANN, Katechetik. Freiburg i. Br. [3]1965, 301–310. Die Verfasser des Katechismus haben aber nur in einer Bemerkung (bei 976) einen Verweis angebracht.

Bericht über die Liturgische Kommission für Österreich

1. Auszug aus dem Statut der Liturgischen Kommission für Österreich

§ 1: Im Sinne des Artikels 44 der Constitutio de Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dezember 1963, und Nr. 44 und 45 der Instructio ad exsecutionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam, *Inter Oecumenici*, vom 26. September 1964, wurde die seit 1945 bestehende Österreichische Liturgische Kommission, die bisher in Verbindung mit dem Institutum Liturgicum in Salzburg gearbeitet hat, für die Diözesen Österreichs als Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) von der Österreichischen Bischofskonferenz (ÖBK) als der zuständigen auctoritas ecclesiastica territorialis konstituiert.

§ 3: Mitglieder der LKÖ sind von Amts wegen: der bischöfliche Referent für Liturgie in der ÖBK, der Erzabt von St. Peter in Salzburg, der Vertreter Österreichs der Ständigen Kommission für das Gotteslob, ein Vertreter der Pastoralkommission Österreichs, der Sekretär der LKÖ und der von der ÖBK bestellte wissenschaftliche Mitarbeiter im Österreichischen Liturgischen Institut. Gemäß Nr. 44 der Instruktion vom 26. September 1964 werden von der ÖBK namentlich und auf die Dauer von fünf Jahren ernannt je ein Mitglied der Diözesankommission für Liturgie und ein Vertreter des Militärordinariates auf Vorschlag des zuständigen Ordinarius, ein Verteter des Allgemeinen Cäcilienverbandes für Österreich (ACV) auf Vorschlag des Verbandes. Weitere Mitglieder können von der LKÖ kooptiert werden, jedoch mit Genehmigung der ÖBK. Sie sollen Fachleute auf den für die Arbeit der LKÖ wichtigen Fachgebieten (u. a. Kirchenmusik und kirchliche Kunst) sein.

§ 7: Die LKÖ tritt zweimal jährlich zu einer ordentlichen Konferenz zusammen.

(Statut der Liturgischen Kommission für Österreich, approbiert durch die ÖBK, 5.–7. November 1991).

2. Die Mitglieder der Liturgischen Kommission für Österreich

Die LKÖ steht unter dem Vorsitz von Herrn Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, dem bischöflichen Referenten der ÖBK.

Die amtlichen Mitglieder sind: Erzabt Franz Bachler OSB; Dompfarrer Kan. Balthasar Sieberer, Vertreter Österreichs in der Ständigen Kommission für das Gotteslob und Vertreter der Pastoralkommission Österreichs; Prof. P. Dr. Hubert Dopf SJ, Vertreter der Österr. Kirchenmusikkommission; Mag. P. Winfried Bachler OSB, Sekretär der LKÖ; Dr. Robert Wentz, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Österr. Liturgischen Institut.

Die Vertreter der einzelnen Diözesen sind: Univ.-Prof. Msgr. Dr. Philipp Harnoncourt, Diözese Graz; Univ.-Prof. Msgr. Dr. Hans Hollerweger, Diözese Linz; Prof. Bischofsvikar Dr. Alois Hörmer, Diözese St. Pölten; Dr. Sebastian Huber OPræm, Diözese Innsbruck; Pfr. Mag. Gottfried Pinter, Diözese Eisenstadt; Dompfarrer Kan. Mag. Horst-Michael Rauter, Diözese Gurk; Prälat Bruno Regner, Erzdiözese Salzburg; Pfr. Mag. Georg Stockert, Erzdiözese Wien; Pfarrer Walter Vonbank, Diözese Feldkirch; Msgr. Mag. Hans Ellenhuber, Vertreter des Militärordinariates.

Als weitere Mitglieder wurden berufen:

Univ.-Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur, Universität Wien; Pfarrer Mag. Roland Bachleitner, Steyr; Mag. Elisabeth Dörler, Batschuns; Prof. P. Dr. Winfried Glade SVD, Theol. Hochschule Mödling-St. Gabriel; Mag. Ingrid Leitner, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Universität Innsbruck; Ass.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Universität Innsbruck; Hochschulprof. Dr. Franz Karl Praßl, Hochschule für Musik und darstellende Kunst; Pfarrer Mag. Johann Schrei, Knittelfeld; Pfarrer Msgr. Dr. Rudolf Schwarzenberger, Wien; Pfr. Anton Strutzenberger, Wien.

Ständiger Gast in der LKÖ ist der Vertreter der Diözese Bozen-Brixen: P. Dr. Ewald Volgger OT.

3. Bericht der 64. Konferenz der Liturgischen Kommission für Österreich

Am Mittwoch, dem 8. März 1995 hat die LKÖ ihre 64. Konferenz abgehalten.

Im Rückblick auf die 63. Konferenz wurde erinnert an die Vorlage für die *Liturgische Feier der Schulgottesdienste*, an die *Kriterien zur Erarbeitung von Gottesdienstvorlagen* und an das *Merkblatt für ökumenische Segensfeiern*. Das LKÖ-Heft 16 *Ostern feiern, Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises* haben in der Zwischenzeit die Pfarren über die Pastoralämter erhalten. Dieses LKÖ-Heft 16 wurde nach einem Hinweis im gd 5/95 auch von vielen Pfarren Deutschlands angefordert. Konkretere Überlegungen zur Kleidung bei liturgischen Diensten von Laien sollen bei der nächsten Konferenz im Herbst 1995 in einem eigenen Tagesordnungspunkt erörtert werden.

Aus dem Arbeitsausschuß der LKÖ wurde berichtet, daß sich die informelle Arbeitsgruppe der Österreichischen Bischofskonferenz „Liturgie" mit Mitgliedern der LKÖ unter der Leitung von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari zu einer Aussprache und zur Klärung der offenen Fragen getroffen hat und weitere Treffen vereinbart worden sind.

Aus der Österreichischen Bischofskonferenz wurde berichtet, daß sie der Namensänderung des Institutum Liturgicum in Österreichisches Liturgisches Institut zugestimmt und die vorgeschlagenen Textänderungen bei Liedern im „Gotteslob" genehmigt hat.

Intensive Überlegungen galten der Vorbereitung des LKÖ-Symposions 1995 *Liturgischer Leitungsdienst durch Laien* (16. u. 17.10.1995). Prälat Bruno Regner legte dazu einen Programmentwurf vor. Auch für das LKÖ-Symposion 1996 *Frauen in der Liturgie* sind bereits die ersten Vorbereitungen getroffen worden. Mag. Elisabeth Dörler stellte dazu ein vorläufiges Grundkonzept vor.

Die Diözesanberichte hatten diesmal Fragen der Praxis der Kindertaufe in den österr. Diözesen zum Inhalt. Die Auswertung eines diesbezüglichen Fragebogens zeigt die derzeitige Taufpraxis mit ihren Schwächen und Mängeln auf: Die Vorbereitung der Taufe beschränkt sich weitgehend auf ein einmaliges Taufgespäch, und fast überall überwiegt die Tauffeier mit nur einem Kind. In einzelnen Diözesen gibt es zwar bestimmte Tauftage, aber in keiner Diözese wird die Taufe regelmäßig innerhalb des Pfarrgottesdienstes gespendet. Die Tauffeier wird nach wie vor weitgehend als private Familienfeier gesehen. Bei der Patenauswahl ist beinahe ausschließlich die gegenseitige Bekanntschaft entscheidend, aber nicht das Anliegen der Begleitung im Glauben. Die Tauffeier selbst bleibt meist die einzige kirchliche Feier mit Kleinkindern bis zur Feier der Erstkommunion. Deshalb werden an die Erneuerung des Kindertaufritus große Erwartung hinsichtlich der Vorbereitung und der Feier der Taufe gestellt. Die Einführung der Neuausgabe der Feier der Kindertaufe wird als Chance für liturgische Weiterbildung gesehen.

Beim Bericht über Arbeit der AG *Kommunionspendung und eucharistische Andachtsformen* wird erneut deutlich, daß die oft sehr unterschiedlichen diözesanen Ausbildungsregelungen bei Kommunionhelfern kaum ein einheitliches Konzept innerhalb der österr. Diözesen ermöglichen. Die auf Antrag der Ständigen Diakone ausgearbeitete *Vorlage der Erneuerung der Bereitschaftserklärung der Priester und Diakone* (z. B. bei der Chrisammesse) wurde an die Studienkommission für Meßliturgie und Meßbuch weitergeleitet.

Referiert wurde über die Bußordnung aus der Diözese Innsbruck: *Das Geschenk der Versöhnung*. Bei dieser Vorlage geht es weniger um eine liturgische Frage, als vielmehr um eine Versöhnungskultur. Umkehr u. Versöhnung wird vor allem als ein Prozeß gesehen. Die ersten Rückmeldungen aus den Gemeinden sind überwältigend positiv. Erfahrungen

aus anderen Diözesen verdeutlichen, daß diese Vorlage, die aus dem gemeinsamen Weg in der Diözese Innsbruck gewachsen ist, nicht einfach von einer anderen Diözese übernommen werden kann, sondern jede Diözese zumindest ein Stück dieses Weges selbst gehen muß.

Berichtet wurde auch über das Heft *Teilnahme an einem nichtkirchlichen Begräbnis, Pastorale Überlegungen und Möglichkeiten der Mitwirkung*, das im Auftrag der Liturgiekommission der Diözese Linz erarbeitet wurde. In drei weiteren Diözesen: Wien, Innsbruck und Salzburg, gibt es schon ähnliche Vorlagen für die Begleitung bei einem Begräbnis eines Verstorbenen, der aus der Kirche ausgetreten ist. Im Heft der Diözese Linz wird eine größere Auswahl von Texten angeboten, um möglichst gut auf die jeweilige, sehr unterschiedliche Situation bei einem derartigen Begräbnis eingehen zu können.

Da nun alle vier Bände vom Pontifikale (jeweils Altarausgabe und Handausgabe) vorliegen, wurden die einzelnen Bände vorgestellt. Ebenso erläutert wurde der Inhalt der Neuausgabe der Feier der Krankensalbung anhand der einzelnen Kapiteln: Neben der rechten Spendung der Krankensakramente wurde in dieser Ausgabe besonders Wert auf die Feier der Wegzehrung und der Begleitung Sterbender gelegt. Im Zusammenhang mit der Diskussion, ob Wiederverheiratete die Kommunion empfangen dürfen, wurde auf problematische Formulierungen in den Schlußgebeten hingewiesen, in denen Nichtkommunizierende unbeachtet bleiben. In der Reihe der LKÖ-Texte werden das Heft 4 *Die Trauung katholisch/evangelischer Paare unter Mitwirkung der Geistlichen beider Kirchen* und Heft 9 *Sonntagsgottesdienst ohne Priester* neu bearbeitet.

Es wurde auch ausführlich berichtet von der IAG-Konferenz (24.–27. Jänner 1995 in Brixen).

Im Bericht aus dem Sekretariat der LKÖ wurde unter anderem auf den Lehrgang *Liturgie im Fernkurs* hingewiesen, an dem bisher über 230 Personen teilgenommen haben.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

A. NOCENT, L'unité de la prière eucharistique avec sa doxologie. In: EO 11 (1994) 133–152:

Über die *Einheit des Eucharistiegebetes mit seiner Doxologie* schreibt A. Nocent. Er sieht in der monotonen Verwendung dieser Formel des I. Römischen Kanons als Abschluß auch der Hochgebete II–IV eine Verarmung und unnötige Vereinheitlichung. Aus orientalischen Liturgien führt er 35 Beispiele einer reichen schöpferischen Tradition der thematisch mit Epiklesen verbundenen Doxologien an und empiehlt: „Man könnte auch für die Eucharistiegebete der lateinischen Liturgie verschiedene mit der Epiklese oder den Interzessionen verbundene Schlußdoxologien ins Auge fassen. Dies wäre eine Bereicherung. Man sollte eigene, wahlweise einzuschaltende Doxologien für jedes Hochgebet schaffen."

„Questions liturgiques" sind 75 Jahre alt – G. MICHIELS, Les 75 années des Questions Liturgiques. In: QL 75 (1994) 211–218 und E. MANNING, Une revue est un miroir. In: QL 75 (1994) 219–221:

Die Vierteljahresschrift, herausgegeben vom Liturgischen Institut der Abtei Keizersberg und der Theologischen Fakultät der Universität Löwen gedenkt dieses Jubiläums mit der Edition eines thematischen Generalindex der Jahre 1960–1994. E. Manning zeigt darin auf, wie sich in der Zeitschrift die kreativ-dynamische Entwicklung der liturgischen nachkonziliaren Reform widerspiegelt: „Theologie, Spiritualität und die Humanwissenschaften haben sich im Umfeld ihren Platz erstritten. Die Volkssprache und ihre Folgen, die sich für die nichtabendländischen Völker ergaben, lenkten den Blick auf andere Kulturen, die dasselbe Christusereignis feiern, es aber auf andere Weise zum Ausdruck bringen. An keinen anderen theologischen Revuen ist der Umbruch so tiefgehend abzulesen wie an den liturgischen Zeitschriften."

A. G. KOLLAMPARAMPIL, Liturgical Celebration of the Paschal Triduum in the Syro-Malabar Church. Status Quaestionis and Future Prospects. In: EL 109 (1995) 64–79:

Die Urgestalt des Triduum Paschale in der syro-malabarischen Liturgie versucht A. G. Kollamparampil wiederherzustellen. Sie stammt aus der quartodezimanischen Tradition von Edessa (Ostsyrien) um 300 zur Zeit des Aphrahat und wurde von den Thomaschristen in Kerala übernommen. Das Triduum kennt zwei Höhepunkte, die Vigil der Gründonnerstagnacht des Leidens Christi und jene der Osternacht der Auferweckung des Herrn. Nach der Union mit Rom 1599 wurden die Syro-Malabaren immer mehr „latinisiert" und von lateinischen Bischöfen regiert. Obwohl sie seit 1896 eigene Bischöfe erhielten und 1934 eine syro-malabarische Version der lateinischen Liturgie vorlegten, verweigerte Rom die Approbation. Leider mißachtet auch der neue Entwurf des Triduum von 1969 die Grundsätze einer echten Erneuerung, wie sie in SC 4 und OE 1–6 vom Konzil beschlossen worden waren; man wagte es nicht, sich von der vorkonziliaren römischen Vorlage zu lösen und zu den ureigenen Quellen zurückzukehren. Man müßte ausgehen von der Verwurzelung der syro-malabarischen Kirche in ihrer eigenen Identität.

L. DELLA TORRE, Liturgia e nuova evangelizzazione/2. In: Liturgia. Mensile del Centro di Azione Liturgica 28 (1995) 206–209:

Das Ineinander von liturgischer Feier und „Neu"-Evangelisierung bedenkt L. Della Torre. Das gewohnheitsmäßige volkskirchliche Christentum fordert eine Verantwortung für die Ganzheit des Glaubens. Die „fides qua" (implicita) genügt heute nicht mehr. „Fides quae" (entschiedene Bejahung des Glaubensinhaltes, Verstehen der Heilsgeschichte, des Gotteswortes, des Christusereignisses) sind gefordert. Die abendländische Liturgie hat den wesentlichen Kern davon in ihren Feiern bewahrt. Zu fragen ist, wie ihr Vollzug beiträgt, daß die Gemeinde die Botschaft verstehe, annehme und daraus lebe.

I. G. SCICOLONE, Il contenuto della celebrazione. In: Liturgia. Mensile del Centro di Azione Liturgica 28 (1995) 26–33:

„Wer ist das Subjekt der liturgischen Feier?" I. G. Scicolone antwortet: „Immer ist Christus der vorrangige Träger gottesdienstlicher Vollzüge. Diese sind Gedächtnis dessen, was er im Ostereignis vollbracht hat. Dabei verbindet er sich mit der Kirche; Haupt und Leib/Glieder sind erst der ganze Christus. Die Teilnahme der Gemeinde an der Liturgie ist nicht Ergebnis einer Konzession des Priesters an das priesterliche Volk, sondern sein Recht, seine Pflicht (2 Petr 2,4.5.9; SC 14). Die ganze gottesdienstliche Versammlung mit dem Vorsteher ist Subjekt der Feier." (SC 28)

B. BOBRINSKOY, La liturgie, célébration de la sainteté de Dieu et de ses élus. In: MD N° 201 (1995) 29–33.

Die Heiligkeit Gottes und seiner Erwählten wird in der Liturgie gefeiert, schreibt Boris Bobrinskoy vom russischen Institut Saint-Serge (Paris): „Die geistliche Erfahrung der Orthodoxen lebt zutiefst aus der grundlegenden Einheit zwischen unseren 'irdischen' Gottesdiensten und der himmlischen Liturgie, die unser Hoherpriester Jesus 'jenseits des Tempelvorhangs' vor der Majestät des Vaters fürbittend und die Gaben des Heiligen Geistes vermittelnd vollzieht. Apokalypse und Hebräerbrief lassen uns Ihn, der auf dem Thron sitzt, und das Lamm, umgeben von den himmlischen Scharen und den Heiligen, schauen." Der einzig wahre Zelebrant und Pontifex unserer Liturgien ist Er, „der opfert, geopfert wird, der empfängt und ausgeteilt wird [. . .]".

Wenn wir feiern, sind die Engel, die Heiligen und unsere Verstorbenen um uns herum. Wir glauben an ihre „Realpräsenz", wie auch die großen Heilsereignisse in den festlichen Feiern aktuell gegenwärtig werden.

A. M. TRIACCA, Integralità della „salvezza" offerta dai sacramenti. In: RivLi 81 (1994) 614–644:

Liturgische Pastoral soll Christi erlösendes Tun inkarnieren, fordert A. M. Triacca: Sie soll den Gläubigen begleiten zum Reifealter in Christus, wenn durch den kultischen Vollzug der Sakramente der „sensus fidelium" zunimmt. Das erlösende Wirken Gottes durchdringt als „opus salvationis" das Gewebe der Gemeinde und ihrer Glieder. Es erreicht den einzelnen in seinen Beziehungen zu den Mitglaubenden. Dabei geht es einerseits um die kirchliche Dimension, andererseits um die gesellschaftliche Inkulturation der Sakramente. Das Individuum ist keine Insel, sondern lebt in Interaktion mit anderen Personen. Diese ist Frucht und Quelle der sakramentalen Wirkungen.

Bidden in het gezin. In: TLi 79 (1995) 1–92:

Die Praxis gemeinsamen Betens als Grundgewebe liturgischen Feierns war Thema des 39. Liturgischen Kongresses in Berchem NL (3./4. Nov. 1994). Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer kamen aus allen christlichen Kirchen und dem Judentum. In der anonymen säkularisierten Gesellschaft ist diese Praxis Ergebnis einer bewußten Entscheidung für das Knüpfen eines existentiell-spirituellen Netzwerks zur Lebenshilfe im Alltag und in Grenzsituationen.

Als lebendige Zellen der kirchlichen Institutionen bilden sich „Hauskirche – Nachbarschaftskirche" in einer unkirchlichen, nichtgläubigen Umwelt. Hier geschehen Aneignung, Vertiefung, Einübung in Glauben und Beten, Teilnehmen und Geben, Helfen und Vergeben. Wichtig ist dabei das Üben, Erfinden und Deuten von Gebärden und Symbolen für die „Familienliturgie" als nonverbaler Vermittlung der Glaubens- und Gebetstradition.

Josef Rafael Kleiner, Brilon.

BUCHBESPRECHUNGEN

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. H. Ch. Lauber – K. H. Bieritz. Leipzig/Göttingen: Evangelische Verlagsanstalt – Vandenhoeck & Ruprecht 1995. (1023 S.).

Dieses, von H. Ch. Lauber und K. H. Bieritz unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute aus dem gesamten deutschen Sprachraum herausgegebene Werk tritt die Nachfolge des über Jahrzehnte hinweg klassischen evangelischen „Lehrbuchs der Liturgik" von Georg Rietschel in seiner letzten Bearbeitung von Paul Graff (1951/52) an. Vergleicht man Aufbau und Umfang beider Werke, so wird offenkundig, welche gewaltige Entwicklung die Liturgiewissenschaft innerhalb der evangelischen Theologie in den dazwischen liegenden Jahrzehnten erfahren hat. Dies gilt allerdings nicht nur für den evangelischen Raum, sondern genauso, wenn nicht in einem noch höherem Grad auch für den katholischen Raum, der in diesem Handbuch ständig berücksichtigt wird. Daran wird auch die ökumenische Ausrichtung dieses Werkes erkennbar, das nicht nur Auskunft geben will über Theorie und Praxis im Bereich der Kirchen der Reformation, sondern auch die Liturgieerneuerung in der katholischen Kirche zur Sprache bringt, darüber hinaus aber auch die anglikanische Tradition und – wenn auch eher knapp – die der Kirchen des Ostens mit einbezieht.

In Anbetracht der geänderten Aufgabenstellung der Liturgiewissenschaft, die nicht mehr nur den historischen Aspekt in den Mittelpunkt der Darlegung rückt, sondern genauso den theologischen und den pastoralen Aspekt beachtet – was ja auch vom Verständnis der Liturgiewissenschaft in der katholischen Kirche gilt – war es naheliegend, ja geradezu erforderlich, eine Aufteilung der zu behandelnden Materie auf eine relativ große Zahl von Mitarbeitern vorzunehmen, da für einen

einzelnen Autor die Fülle und Vielschichtigkeit des Stoffes einfach nicht mehr zu bewältigen ist. Dies bringt unter Umständen auch unterschiedliche Standpunkte mit sich, die von den Herausgebern nicht nur bewußt in Kauf genommen wurden, sondern zugleich als Möglichkeit gesehen werden, einen theologischen Dialog zwischen einander widerstreitenden Positionen zur Sprache zu bringen.

Das Handbuch befaßt sich nach einer Einleitung in Begriff, Geschichte und derzeitigen Stand der Liturgiewissenschaft (15–39), die sich allerdings nahezu ausschließlich auf den deutschen Sprachraum beschränkt, in einem ersten Teil mit den Grundlagen des christlichen Gottesdienstes in historischer, systematischer, theologischer und anthropologischer Hinsicht (43–127). Dabei fällt auf, daß es zwar einen ausführlichen Artikel über den „Gottesdienst im Urchristentum" gibt, die spätere Entwicklung im ausgehenden Altertum wie im Mittelalter jedoch nicht behandelt wird. Dies ist umso erstaunlicher, da doch in der Spätantike sich die Ausbildung der unterschiedlichen Liturgien wie auch deren Verfestigung abspielte und die Entwicklung der Liturgie im Mittelalter mit all ihren Irrungen und Wirrungen zur Reformation führte, standen doch die Reformatoren in der Tradition des Spätmittelalters und wurden in ihrem Bemühen um Erneuerung des Gottesdienstes mit dem vom Mittelalter geprägten liturgischen Leben konfrontiert.

Ein zweiter Abschnitt dieses ersten Teiles befaßt sich mit dem „Gottesdienst in ökumenischer Perspektive" (128–206). Es finden sich hier Beiträge zum gegenwärtigen Stand der Liturgie in den verschiedenen christlichen Kirchen, angefangen von der Orthodoxie (128–138), wobei die Ausführungen sich auf die byzantinische Liturgie beschränken, die anderen Liturgien wie auch die altorientalischen Kirchen mit ihren Liturgien nicht behandelt, ja nicht einmal erwähnt werden. In weiteren Beiträgen werden die röm.-kath. Liturgieerneuerung (139–150) sowie die Liturgie in den lutherischen (151–161), den reformierten (162–174), den anglikanischen Kirchen (175–185) sowie den freikirchlichen und charismatischen Bewegungen (186–194) behandelt und schließlich noch die Bedeutung der ökumenischen Bewegung für die Liturgieerneuerung aufgezeigt (195–206).

Ich möchte in diesem Zusammenhang eingehender mich mit dem Beitrag zur röm.-kath. Liturgieerneuerung befassen, in welchem mir zahlreiche Ungenauigkeiten aufgefallen sind. So handelt es sich bei den deutschen Liturgiebüchern nicht um „Übersetzungen" der römischen Ausgaben (139), sondern um Bearbeitungen, die Anpassungen an die Erfordernisse oder Vorstellungen des deutschen Sprachraumes aufweisen. Dieses Recht zu einer Bearbeitung bzw. Adaption ist in den römischen Liturgiebüchern ausdrücklich festgehalten. Ferner kann man nicht sagen, daß orientalische Liturgien „innerhalb der römisch-katholischen Kirche Heimatrecht haben" (139); sie sind vielmehr eigenständige katholische Kirchen neben der römischen Kirche. Was das Stundengebet betrifft, kann man nicht sagen, daß es die drei „Kleinen Horen" nicht mehr gibt (141f). Sie sind sehr wohl für das Gebet im Chor beibehalten (SC 89e) und außerhalb des Chores empfohlen, wenn auch nicht vorgeschrieben. Die sogenannten „Schweizer Hochgebete" sind seit Anfang der 70er Jahre nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Österreich offiziell genehmigt gewesen; die Einführung im Jahre 1993 betrifft daher

nur die Bundesrepublik Deutschland. In den Ausführungen zur Eucharistie wäre es angebracht gewesen, auf das erneuerte theologische Verständnis hinzuweisen (SC 47), das für das ökumenische Gespräch von entscheidender Bedeutung ist (Abrücken von einer einseitigen Betonung des Opfercharakters). Die wesentliche Neuerung in der Perikopenordnung, nämlich die Einführung mehrjähriger Lesezyklen für alle Tage des Kirchenjahres wird nicht erwähnt (143). Was die Konzelebration betrifft, sprechen die Konzelebranten die Abendmahlsworte nicht „unhörbar" (143), was sicher wünschenswert wäre, sondern in der AEM heißt es dazu: „Jene Teile, die von allen Konzelebranten gemeinsam vorzutragen sind, sollen von den Konzelebranten mit leiser Stimme gesprochen werden, damit die Stimme des Hauptzelebranten deutlich vernehmbar ist" (Nr. 170). Im Abschnitt „Gottesdienste im Rhythmus des Lebens" wäre es angebracht gewesen, unter der Überschrift „Initiation" (145) auch die Ausführungen über die Firmung (146) zusammenzufassen, da diese ja Teil der Initiation ist. Übrigens muß es statt SC 7 richtig SC 71 heißen (146). Besonders enttäuschend empfinde ich die Hinweise auf die Buße (146), da weder auf die Wiederentdeckung der ekklesialen Dimension (LG 11), noch auf die prinzipielle Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Feier des Bußsakramentes hingewiesen wird, eine Praxis, die immerhin in der deutschsprachigen Schweiz offiziell genehmigt ist. Darüber hinaus ist es schade, daß auf den Inhalt des Liturgiebuches „Die Feier der Versöhnung" überhaupt nicht Bezug genommen wird. Was den „Spender" der Krankensalbung betrifft, so besteht heute nicht nur der Wunsch nach Zulassung von Diakonen, sondern aller, die in der Krankenseelsorge tätig sind, was ja nach der bis zu Beda Ven. bezeugten Praxis möglich wäre. Schließlich vermisse ich Hinweise auf die Rechtszuständigkeit für die Ordnung der Liturgie in der röm.-kath. Kirche. Immerhin hatte das Konzil den Bischofskonferenzen weitgehende Kompetenzen eingeräumt (SC 22, 36, 39 usw.), die jedoch durch den CIC 1983 wieder im Sinne einer vorkonziliaren Alleinzuständigkeit Roms abgeschafft wurden (can. 838).

Der zweite Hauptteil des Handbuchs befaßt sich mit Geschichte und Gestalt der einzelnen gottesdienstlichen Feiern (209–562). Aus diesen Ausführungen wird deutlich, wie sehr die Erneuerung in den verschiedenen Kirchen in den letzten Jahrzehnten durch eine wachsende „ökumenische Konvergenz" (241) geprägt ist. Beispielhaft sei auf die Rezeption des Eucharistischen Hochgebetes in den nicht-römischen Kirchen in der Zeit nach dem Konzil – sicher nicht ohne dessen Impulse über die Konfessionsgrenzen hinweg – hingewiesen. Umgekehrt wird im Beitrag zur Taufe aufgezeigt, daß in der katholischen Reform Anliegen der Reformation aufgenommen wurden (318f), was sicher nicht allein von der Erneuerung dieses Sakramentes gesagt werden kann, sondern genauso für viele weitere Bereiche der katholischen Liturgie Geltung beanspruchen kann.

Nach den Darlegungen zu den einzelnen gottesdienstlichen Feiern folgt ein eigener Abschnitt, der „Raum-zeitliche Sprachformen" behandelt (453–562) und in diesem Zusammenhang Beiträge zum Kirchenjahr, zu Kirchenbau und Kirchenraum sowie zur gottesdienstlichen Musik und zur Bedeutung von Gebärden, Gewändern und Geräten im Rahmen liturgischer Feiern bringt.

Der dritte Hauptteil befaßt sich mit der Gestaltung des Gottesdienstes unter dem

Aspekt der Beziehungen zu Gesellschaft und Gemeinde (565–665), mit der Vorbereitung des Gottesdienstes und den dabei zu beachtenden Aspekten (660–770), den verschiedenen Zielgruppen (771–829) sowie Sonderformen liturgischer Feiern (830–915) und schließlich Darlegungen zur praktischen Gestaltung der Gottesdienste für Taufe, Konfirmation, Trauung, Begräbnis und Segnungen verschiedener Art.

Es würde zu weit führen, auf alle erwähnten Beiträge einzugehen, und es würde auch den Rahmen einer Kurzinformation sprengen. Zusammenfassend kann jedoch festgehalten werden, daß dieses Handbuch ein besonders begrüßenswertes Zeugnis eines ökumenischen Aufbruchs darstellt. Wenn auch heute allenthalben über ein Nachlassen des ökumenischen Elans geklagt wird, die Ausführungen dieses Handbuchs machen deutlich, wieviel an Übereinstimmung bzw. an Konvergenz inzwischen erreicht wurde, wobei das Vaticanum II wesentliche Impulse nicht nur für die Erneuerung der römischen Liturgie gebracht hat, sondern weit über die Grenzen der Konfession hinaus wirksam geworden ist. Umgekehrt sind zahlreiche Impulse für die katholische Reformarbeit von den anderen Kirchen gekommen. Wer immer sich mit dem Inhalt dieses Handbuches auseinandersetzt, muß zur Feststellung gelangen, daß im theologischen Verständnis der Liturgie und ihrer Feiern, angefangen von der Eucharistie über die anderen Sakramente bis hin zu den Wortgottesdiensten und Segnungen viele Gemeinsamkeiten über die konfessionellen Grenzen hinaus bewußtgemacht bzw. wiederentdeckt wurden. Die Absicht der Herausgeber, mit diesem Handbuch allen, die für gottesdienstliche Feiern Verantwortung tragen oder die in der liturgischen Ausbildung stehen, „eine umfassende, wissenschaftlich verantwortete, kritisch reflektierte und zugleich praxisorientierte Information zum Gesamtfeld des gottesdienstlichen Handelns“ zu vermitteln, ist sicher weitgehend in Erfüllung gegangen. Richtet sich das Handbuch zwar unmittelbar an Interessenten im Raum der Reformationskirchen, so ist es doch für einen katholischen Interessenten nicht nur eine unentbehrliche Informationsquelle über den Gottesdienst in diesen Kirchen, sondern zugleich ein Beweis für die weitgehende Übereinstimmung bzw. Annäherung des reformatorischen und katholischen Liturgieverständnisses.

Franz Nikolasch, Salzburg

Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. (ITS 42). Innsbruck: Tyrolia 1995. 22,4 cm (416 S.). Kart. öS 540,–.

Die hier zu besprechende Festschrift für Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ anläßlich seines 70. Geburtstags enthält zahlreiche Beiträge von Fachleuten aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft und der Pastoraltheologie zur Erneuerung der Meßliturgie. Bekanntlich gibt es aufgrund der geplanten „Editio typica tertia“ des Missale Romanum seit mehreren Jahren intensive Beratungen der IAG-„Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“ über Verbesserungen des derzeitigen deutschen Meßbuchs. Wie die Herausgeber mit Hinweis auf den Titel der Festschrift betonen, könne es aber nicht um einen „radikalen Umbau des Gewordenen“ gehen, vielmehr gelte es, durch Erneuerung bestehender Bücher, Texte und Ordnungen die entsprechenden Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß

die wesentliche Sinn- und Feiergestalt der Messe recht erfahren und verwirklicht werden kann (13).

Die einzelnen Beiträge seien hier kurz genannt: Nach einem Grußwort von Diözesanbischof Dr. Reinhold Stecher (7) und dem Vorwort der Herausgeber (13) folgen: E. Nagel, Missale semper reformandum? (15–28); E. Nübold, Die Ordnung der Meßperikopen an den Sonn- und Wochentagen (29–49); G. Braulik, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen (50–76); K.-H. Bieritz, Die Homilie (77–91); I. Pahl, Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier (92–113); M. Klöckener, Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität (114–142); W. Haunerland, Eucharistische Gebete neben dem Eucharistiegebet. Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete (143–173); R. Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets (174–201); A. Gerhards, Die Präfationen (202–218); Marijan Steiner, (Für-)Bitten im Hochgebet (219–229); R. Pacik, Gesang und Musik. Wünsche zur Revision der geltenden Bestimmungen (230–251); F. K. Praßl, Psallite sapienter. Überlegungen zur Auswahl von Meßgesängen (252–263); B. Fischer, Die Rolle des deutschen Kirchenliedes in der Messe. Ein Paradigmenwechsel und seine Folgen (264–273); H. Hollerweger, „Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern". Schuldbekenntnis und Friedensgruß als Einheit (274–284); A. Jilek, Zur Gestalt der „Gabenbereitung" (285–301); A. Heinz, Überlegungen zur Struktur des Kommunionteils (302–317); R. Kaczynski, Formen des Kommunionempfangs (318–335); P. Weß, Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier. Überlegungen zu AEM Nr. 62 (336–350); R. Berger, Meßbuch und Meßfeier (351–358); H. Stenger, Die eschatologische Qualität liturgischen Geschehens. Voraussetzungen für die Erfahrung des Letztgültigen (359–373); K. Schaupp, „Bereitung der Herzen" für die Feier der Eucharistie. Ignatius von Loyola zur Spiritualität des Priesters (374–385). Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hans Bernhard Meyer SJ (386–404), ein Curriculum vitae (405f), ein Abkürzungs- (407–409) und Autorenverzeichnis (410f) sowie ein Personenregister (412–416) schließen die Festschrift ab.

Aus der Fülle der Beiträge sei der Artikel von Reinhard Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets (174–201), kurz vorgestellt, da er nach Ansicht des Rez. theologisch der wohl gewichtigste ist:

Meßner untersucht in seinem Beitrag einige problematische Auswirkungen der mittelalterlichen Kanondeutung auf die im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform neu geschaffenen eucharistischen Hochgebete. Ausgangspunkt seines Beitrags ist die scholastische Kanonhermeneutik mit ihrem konsekratorischen Verständnis des Qui pridie.

In einem ersten Schritt geht Meßner auf die (Be-)Deutung des Quam oblationem im römischen Kanon ein (175–191). Mit Berufung auf Odo Casel weist Meßner auf die ursprüngliche Funktion des Quam oblationem als einer Opferannahmebitte (und nicht einer Wandlungsbitte) hin. Im Hochgebetstext bei Ambrosius sowie im altspanischen Post Pridie ist die Darbringung der Kirche, welche sich im Opfer des eucharistischen Gebets und in der Darbringung von Brot und Wein vollzieht, „figura", „imago" und „similitudo" des einmaligen Opfers Christi. Dagegen deutet die Umgestaltung dieses Textes im zweiten Teil des Quam oblatio-

nem des gregorianischen Kanons bereits auf eine Wandlungsbitte hin: ut nobis corpus et sanguis fiat (178–180). Wie der Autor exemplarisch anhand einiger Textbeispiele aufzeigt, wird im Mittelalter – ausgehend vom konsekratorischen Verständnis des Qui pridie – das Quam oblationem zur Gänze als reine Wandlungsbitte verstanden (180–183).

Die mittelalterliche Deutung des Quam oblationem als Wandlungsbitte schlägt sich nun nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in den auf der Grundlage des römischen Kanons neu geschaffenen Hochgebeten nieder. Da man in der Aufspaltung der Epiklese in eine „Wandlungsepiklese" vor dem Einsetzungsbericht, als die man das Quam oblationem deutete, und eine „Kommunionepiklese" danach ein (neben der wechselnden Präfation) römisches Charakteristikum des Hochgebetes sah – aus heutiger Sicht zumindest nicht mit vollem Recht (Meßner relativiert den üblichen Verweis auf die Ähnlichkeit mit der alexandrinischen Anaphora) –, wollte man diese vermeintlich genuin römische Struktur in den neu zu schaffenden Hochgebeten bewahren (184–189).

Meßner sieht in dieser „unglücklichen Trennung" in eine „Wandlungs-" und „Kommunionepiklese" eine Fortschreibung der mittelalterlich-neuzeitlichen Unterscheidung von Opfer und Sakrament: das Wirken des Geistes wird zu punktuell verstanden und die Bitte um Wandlung der Gaben von der Kommunionbitte getrennt. Nach Ansicht des Verfassers wird in den neuen Hochgebeten nicht mehr deutlich, daß die Wandlungsbitte der Kommunionbitte unter- und auf sie hingeordnet ist (189f).

Überdies verweist er noch auf ein theologisches Problem, das die gespaltene Epiklese aufwirft, nämlich das Zurücktreten der Pneumatologie zugunsten der Christologie: Die Umdeutung der klassischen Epiklese als im Namen der Gemeinde vom Priester vorgetragene Bitte um das verwandelnde Eingreifen des Heiligen Geistes in die vom Priester als Repräsentanten Christi gesprochenen „Wandlungsworte" hat nämlich zur Folge, daß das Priesteramt zur Voraussetzung des pneumatischen Geschehens der Eucharistiefeier wird. Als Repräsentant Christi steht der Priester wie Christus der Gemeinde gegenüber, handelt an ihr als „Spender" der Sakramente und kann deshalb auch ohne das Mitwirken einer Ortskirche die Eucharistie feiern (190f).

In einem weiteren Schritt zeigt Meßner die Konsequenzen dieser Sicht für die Darbringungsaussagen auf: Die in der speziellen Anamnese häufig anzutreffende Formulierung „memores [. . .] offerimus", welche die Darbringung der Kirche in Lobpreis (Hochgebet) und Handlung (Darbringung von Brot und Wein) reflektiert, wird schon bald (nicht im römischen Kanon selbst, aber in der westlichen Liturgiedeutung) mit dem Opfer Christi vermengt bzw. gleichgesetzt: Objekt der Darbringung ist nun das Opfer Christi, das durch die Kirche bzw. – nach mittelalterlich-tridentinischer Amtstheologie – durch den Christus repräsentierenden Priester dargebracht wird. Das „offerimus" wird auf das Opfer Christi bezogen, während das Gedächtnis psychologisiert wird (191–197).

Genau diese Auffassung liegt nun aber, wie der Autor betont, den sprachlichen Neuschaffungen der nachkonziliaren Hochgebete zugrunde. Das „offerimus" wird nun nicht nur theologisch, sondern auch im liturgischen Text direkt auf den Leib und das Blut Christi bezogen, wie besonders die spezielle Anamnese des 4. Hochgebetes zeigt (197–199).

Aufschlußreiche Bemerkungen zur Gebärdensprache im eucharistischen Hochgebet, die ebenfalls das Verständnis des Einsetzungsberichts als „Wandlungsmoment“ unterstreichen, sowie die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Liturgiereform und Liturgiewissenschaft zueinander beschließen den sehr informativen Artikel von Meßner.

Keine Frage: Dieser Beitrag bringt in ungewöhnlich deutlichen Worten eine theologische Problematik zur Sprache, die vielversprechende Folgen für die ökumenische Verständigung – auch was die ekklesiologischen Implikationen betrifft – haben könnte.

Die Festschrift „Bewahren und Erneuern“ behandelt in zahlreichen lesenswerten Beiträgen jenes Thema, das auch für den Jubilar ein Schwerpunkt seiner Forschungsarbeit ist: die Meßliturgie. Zahlreiche Reformwünsche kommen darin zur Sprache, ebenso enthält es viele Vorschläge für einen besseren Vollzug der Feiergestalt sowie Anregungen zur Hinführung und Vertiefung der Mitfeier: Ein empfehlenswertes Buch, das mit Gewinn gelesen werden kann.

Robert Wentz, Salzburg

Gottes Volk – neu gekleidet. Ein Versuch. Entwickelt von der Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und Sakrale Kunst“ der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. vom Deutschen Liturgischen Institut (Liturgie & Gemeinde – Impulse & Perspektiven 1). Trier 1994. 19 cm (40 S. Mit 12 Farbfotos). Broschiert.

Die seit dem II. Vatikanischen Konzil wiedergewonnene Erkenntnis, Subjekt und Träger jeder Liturgiefeier ist die versammelte Gemeinde als ganze[1], nahm die *Arbeitsgruppe Kirchliche Architektur und Sakrale Kunst* (AKASK) der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz zum Anlaß, sich mit einem Thema zu befassen, welchem bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Es geht um die Frage nach zeitgemäßen liturgischen Gewändern und um ihre Weiterentwicklung. Werner Hahne faßt in dieser Broschüre in vier Abschnitten erste Ergebnisse der Arbeitsgruppe zusammen. Seinem Bericht gehen ein „Vorwort“ vom jüngst verstorbenen Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts, Heinrich Rennings, (3) und eine „Einleitung“ von Albert Gerhards (7–9) voraus, ebenso die Verzeichnisse der Mitwirkenden und des Inhalts (4–5).

Im *ersten Abschnitt* „Auf der Suche“ (11–18) werden Ergebnisse einer Grundsatzdiskussion vorgestellt. Die AKASK, die von Personen aus den Bereichen bildender Kunst, Architektur und Wissenschaft sowie kirchlichen Kreisen getragen wird, kam zum Entschluß, daß die zeitgemäße Erneuerung der Paramente sich nicht auf das priesterliche Meßgewand, die Kasel, beschränken darf. Vielmehr geht es um die liturgische Gewandung all jener Personen, die mit besonderen Diensten betraut sind. Aufgrund der (nach)konziliaren Ekklesiologie (Integration von allgemeinem und besonderem Priestertum in einer einzigen Gestalt von Kirche) halten es die Mitglieder der AKASK für angebracht, diese Thematik auch auf die Kleidung der ganzen Gottesdienstgemeinschaft auszuweiten. „Es geht also nicht nur, zuerst und vor allem, um die liturgischen Gewänder der Bischöfe und Priester, sondern um das *Festgewand für alle zum Gottesdienst Versammelten*“ (12). Von da aus gilt es nun, ei-

[1] Vgl. II. VATICANUM, SC 7.

nen neuen liturgie-theologisch begründeten Ansatz für die künstlerische Gestaltung zu finden. Die AKASK hat folglich im Oktober 1990 in Trier ein Symposion zum Thema „Kleidung im Gottesdienst" veranstaltet.[2] „Auf der Suche nach einem gemeinsamen Grundgewand" (13) setzt man einerseits bei den tradierten liturgischen Gewändern an, und andererseits wird als Ansatz die Kleidung bei festlichen Anlässen von heute gewählt. Der Leserin kommt das Bibelzitat „[. . .] ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt" (Gal 3,27), in den Sinn, welches das genannte Konzept im Kontext der Volk-Gottes-Theologie mehr als rechtfertigen würde. Die Vermutung, daß mit dem Terminus „gemeinsames Grundgewand" nicht eine Vereinheitlichung der Festkleidung oder ein für alle gleiches Gewand, welches bei jeder Feier anzulegen ist, gemeint sein kann, bestätigt sich im Weiterlesen (14). In erster Linie geht es um die Suche nach einem solchen für Personen mit besonderen Diensten bzw. für hauptamtliche Laien, die im Gottesdienst mit dem Priester der Gemeinde gegenübertreten oder in Abwesenheit des Priesters dieser vorstehen. „Das gemeinsame Grundgewand kann die gemeinsame Verantwortung und das In-Dienst-genommen-Sein für die Gemeinde zum Ausdruck bringen" (14). Das liturgische Grundgewand, welches für Frauen und Männer unterschiedlich sein soll, wird über die „landesübliche, geschlechts- und altersspezifische, persönlich geprägte Zivilkleidung" (16) getragen. Die hierarchische Gliederung der Versammelten kommt in den „textilen Distinctiva" (16), d. h. in den Amtszeichen bzw. Insignien zum Ausdruck.

Zwei Typen eines Grundgewandes stellt der *zweite Abschnitt* „ein Grundgewand" (19–23) nun vor. Die Textilkünstlerin Martha Kreutzer-Temming aus Köln hat sie auf der oben dargelegten Basis entworfen. Der eine Typ Grundgewand wird wie ein Mantel angelegt, der andere ist zum Überziehen und hat sich aus der Dalmatik und Tunika entwickelt. Es war ein Anliegen der Künstlerin, daß die Träger dieser Gewänder sich sowohl als Personen als auch in der übertragenen Rolle wohl fühlen. Demnach ist auch die Auswahl der Stoffe sorgfältig zu treffen.

Im *dritten Teil* „Ein alle verbindendes textiles Zeichen" (24–29) entwickelt Claus Kilian, Künstler und Diakon in Braunschweig, ein textiles „Gemeinschafts- und Zugehörigkeitszeichen" (25). Es hat die Grundform eines Schals, welcher zu den halbkreisförmigen Enden hin immer breiter wird. Dieser „Tauf- bzw. Gebetsschal" (27) findet vielseitige Verwendung. Er kann bei bedeutsamen Lebensereignissen angelegt werden, etwa bei der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, bei der Firmung, bei der Feier der Trauung, bei Ehejubiläen. Auch für all jene Personen, die im Altarraum einen Dienst ausüben (Lektoren, Kommunionhelfer, ...), besteht die Möglichkeit, ihn zu benutzen. Die Feier der Osternacht, insbesondere die Tauffeier, könnte ein erster Anlaß sein, bei dem die gesamte versammelte Gemeinde als Zeichen der Erwählung und Zugehörigkeit zur entsprechenden Pfarrgemeinde und zum *einen* Volk Gottes diesen Schal anlegt. Die Aussage „ein alle verbindendes Zeichen" ist somit gerechtfertigt.

Der *vierte Teil* „Eine Stola" (30–37) präsentiert eine Priester-Stola für Feiern in kleiner Gemeinschaft, in Krankenhäu-

[2] Siehe dazu S. RAU, Kleider machen Leute. Symposium über Kleidung im Gottesdienst. In: GD 25 (1991) 21; A. GERHARDS, „Denn ihr alle habt Christus angelegt". Eine Besinnung auf die Kleidung im Gottesdienst. In: GD 25 (1991) 97–99. 132f.

ser und Altersheimen. Ferner ist dieses Modell für Feld-, Berg-, Campinggottesdienste u. ä. gedacht. Diese Stola wird als einziges Distinctivum über die dem Anlaß angepaßte Zivilkleidung getragen.

Angaben zu den genannten Personen und eine „Literaturauswahl" (38–40) sind diesem Bericht nachgestellt. Zwölf Abbildungen in Farbe an geeigneter Stelle runden das Heft ab.

Die in dieser Broschüre dokumentierte „neue Kleidung" für den Gottesdienst versteht sich als ein Versuch, den Anliegen der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Differenzierung der liturgischen Dienste und der Gemeinsamkeit aller zum Gottesdienst Versammelten nachzukommen. Die vorgestellten Gewänder sind nicht unbedingt als „fertig" zu betrachten, sondern wollen vor allem Anstoß zum Weiterdenken sein. Konkrete Lösungen werden von Gemeinde zu Gemeinde mit Rücksichtnahme auf Raum, Situation und Anlaß unterschiedlich ausfallen. Es ist erfreulich, daß dieser bisher eher vernachlässigte Bereich in die liturgische Diskussion Eingang gefunden hat. Hoffentlich bleibt das Interesse dafür wach.[3]

Edith M. Prieler, Graz

[3] Vgl. dazu auch W. HAHNE, Auf der Suche. Kleidung im Gottesdienst. In: GD 27 (1993) 145–147. 156f. 172f. 180f.

Drutmar CREMER, Bin ich ein Mauerblümchen, Herr? Gebete durch die Blume – heiter, sanft und sonnig. Illustrationen von Karel Franta. Beuron: Beuroner Kunstverlag 1995. 21,3 cm (104 S. Mit zahlreichen farbigen Bildern, Initialen und Vignetten). Gebunden DM 24,–; öS 187,–; sFr 24,60.

Drutmar Cremer, Benediktinermönch in Maria Laach, läßt in seinem neuen Buch „Bin ich ein Mauerblümchen, Herr?" das Mauerblümchen und weitere fünfundzwanzig Blumen (und somit in sechsundzwanzig Variationen) auf tiefsinnige Art und Weise „durch die Blumen" aussprechen, was uns Menschen bewegt: Antworten auf unsere Fragen nach dem Woher?, Wer?, Wozu und Warum? und Wohin? Jede Blume weiß um ihre Einzigartigkeit und freut sich auch darüber, daß sie so ist, wie sie ist. Jede Selbstdarstellung der einzelnen Blumen mündet ein in eine Danksagung an Gott, der diese Blume gerade so und nicht anders geschaffen hat:

Die Sonnenblume, die um ihre „Fähigkeiten" weiß, dankt dem Herrn, daß sie immer froh sein kann und vor Glück noch größer wird.

Die Seerose dankt dem Herrn für alle Verehrer zu Wasser und zu Land. Sie weiß sich gestreichelt vom Wohlwollen des Herrn, und sie, die dankbar in jedem Frühjahr viele neue Kinder verspricht, ist schwanger vor Glück.

Das Vergißmeinnicht weiß, daß sein Name kein Ausrufezeichen und kein Mahnmal der Vergeßlichkeit ist, sondern ihre eigene Wirklichkkeit ausdrückt: Ich bin geliebt, und dafür dankt das Vergißmeinnicht.

Das Gänseblümchen erinnert sich seines Vielsprachen-Talentes und gesteht ein, daß jede ihrer vielen weißen Zungen

oft ein bißchen zu viel und zu laut redet, wie das Geschnatter der Gänse, um so mehr ist es auch guten Willens, die Botschaft des Herrn in die Welt hinauszurufen, sooft sie gerufen wird. Es sieht sich zwar nur als Gänseblümchen aber als Blume des Herrn.

Das Buch mit der Sprache der Blumen und mit den von Karl Franta, Prag, geschaffenen feinen und zugleich ausdrucksstarken Illustrationen ist nicht ein Buch, das in einem durchgelesen werden soll, sondern dessen Kostbarkeiten einzeln aufgegriffen und meditiert werden wollen, damit uns seine Sprache durch die Blume treffen kann.

„Bin ich ein Mauerblümchen, Herr?" ist ein Buch, das die Wirklichkeit unserer Welt nicht verleugnet, dabei aber die Lebensfreude und das Ja zu sich selbst und der eigenen Lebenssituation bereichert. Es ist ein Buch, das einem selbst weiterhilft und einem lieben Menschen zum Geschenk gemacht werden kann.

P. Winfried Bachler OSB, Salzburg

Guido FUCHS, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern. Regensburg: Pustet 1993. 20,8 cm (159 S.). Kart. DM 24,80; öS 194,–.

Ein Blick auf den Gottesdienstplan vieler Gemeinden zeigt, daß die Feier des Stundengebetes für die meisten Pfarren noch ein „Stiefkind" ist. Ein Blick in die Geschichte des (Früh-)Christentums zeigt, daß den ersten Christen die Heil(ig)ung des Tages durch die Gebetszeiten ganz wichtig war. Diese Distanz will Guido Fuchs nur aufarbeiten, und er kann aufzeigen, daß die Feier des Stundengebetes den Gemeinden sehr viel geben kann! Kontemplative Ruhe, gemeinsames „Stehen vor Gott", betende und fürbittende Gemeinde zu sein. Das Buch ist in seinen 7 Kapiteln klar an den Empfehlungen des II. Vat. Konzils orientiert und sehr liturgiepraktisch geschrieben. Im Anhang bringt es 12 Seiten musikalische Beispiele zur Feiergestaltung der Tagzeitenliturgie.

P. Franz Lauterbacher OSB

Sr. Nancy KELLAR – Sr. Justin WIRTH, Gemeinschaft im Glauben. Kleingruppen, Zellgruppen, Hauskreise – Warum und wie? [Aus dem Amerikanischen übersetzt von R. Schäfler, bearbeitet von M. Humpert u. K. Fischer]. (CE-Praxishilfen 1). Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1993. 20,4 cm (63 S.). Kart. DM 9,80.

Leben in unserer Zeit heißt leben in einer unpersönlichen, mobilen und verzweckten Gesellschaft. Hier wird der Christ nur „überleben" können, wenn es kleine „Zellen" gibt, in denen man sich im Glauben austauschen kann und Ermutigung bekommt, „seinen Missionsauftrag" zu erfüllen. Die beiden Autoren versuchen in diesem Bändchen darzulegen, wie wichtig die Communio (= Gemeinschaft) für das christliche Leben und welche konkrete Hilfen eine (Gebets-)gruppe braucht. Wer es liest, hat einige „Brennstäbe" zum Anfangen einer Gruppe in der Hand.

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

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

D. CREMER, *Bin ich ein Mauerblümchen, Herr?* Gebete durch die Blume – heiter, sanft und sonnig. Illustrationen von K. Franta. Beuron: Beuroner Kunstverlag 1995. 21,4 cm (104 S., mit farbigen Bildern, Initialen u. Vignetten). Gebunden. öS 187,–.

M. EBNER – S. MAI, *Der zweite Himmel.* Fronleichnams- und Bittprozessionen für Stadt- und Landgemeinden. Würzburg: Echter 1995. 24 cm (192 S.). Kart. öS 233,–.

Anteil am Erbe der Heiligen. Heiligengottesdienste II (Juli–Dezember). Hg. A. Seeberger. Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 21 cm (256 S.). Kart. öS 233,–.

J. IMBACH, *Wunder.* Eine existenzielle Auslegung. Würzburg: Echter 1995. 20,5 cm (240 S.). Kart. öS 265,–.

Judenstein. Das Ende einer Legende. Dokumentation. Hg. von der Diözese Innsbruck. Innsbruck: „Kirche", Wochenzeitung für die Diözese Innsbruck 1995. 21 cm (112 S., mit vielen SW-Bildern). Kart. öS 84,–.

H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten.* Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen. Würzburg: Echter 1995. 20,5 cm (528 S.). Kart. öS 375,–.

J. KREMER, *Die Bibel beim Wort genommen.* Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Hg. R. Kühschelm – M. Stowasser. Freiburg i. Br.: Herder 1995. 23,3 cm (496 S.). Gebunden. öS 687,–.

E. L. LENGELING, *Missale Monasteriense 1300–1900.* Katalog, Texte und vergleichende Studien. Hg. und bearbeitet von B. Kranemann u. K. Richter. (LQF 76). Münster: Aschendorff 1995. 23 cm (XXXVII, 644 S., 2 Abb.). Kart. DM 172,–.

R. SCHNACKENBURG, *Freundschaft mit Jesus.* Freiburg i. Br.: Herder 1995. 20,3 cm (98 S.). Gebunden. öS 178,–.

Der Tod wird nicht mehr sein. Beerdigungsansprachen. Hg. A. Bauer. Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 21 cm (212 S.). Kart. öS 233,–.

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 (149 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 Umfanges 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 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 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.

Theol

ISSN 0017-9620

heiliger dienst

US Tübingen

3
1995

49. Jahrgang

Herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut,
Erzabtei St. Peter, Salzburg – Österreich

Wort zu diesem Heft 141

Peter Hofrichter
Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens" –
Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? 143

Andreas Heinz
Liturgisches Sonntagslob
Texte aus der maronitischen Eucharistiefeier 153

Silvia Hell
Weltgebetstag der Frauen 156

Margit Moser
Bericht aus der ökumenischen Arbeit in der Erzdiözese Salzburg 163

Liturgische Kommission für Österreich
und Gemischt-Katholisch-Evangelische Kommission
Merkblatt zur Vorbereitung ökumenischer Segensfeiern für öffentliche Einrichtungen 169

Josef Rafael Kleiner
Modell eines ökumenischen Gottesdienstes 171

Jakob Baumgartner
„Auch den Toten versage nicht deine Liebe!" (Sir 7,33)
Pastoralliturgische Überlegungen zum Totengedenken 174

Jacques Berthier – ein Diener der liturgischen Musik
Der Komponist der „Taizé-Gesänge"
im Gespräch mit Pierre Faure und Didier Rimaud 188

Josef Rafael Kleiner
Zeitschriftenschau 201

Buchbesprechungen 204
Büchereingänge 211

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Jakob BAUMGARTNER, Betlehem, Ch-6405 Immensee.
Mag. Albert Thaddäus ESTERBAUER, Maxglaner Hauptstraße 31, A-5020 Salzburg.
Mag. Birgit ESTERBAUER-PEISKAMMER, Maxglaner Hauptstraße 31, A-5020 Salzburg.
Dr. Silvia HELL, Universitätsstraße 4/I, A-6020 Innsbruck.
Prof. Dr. Andreas HEINZ, Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.
Univ.-Prof. DDr. Peter HOFRICHTER, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.
Prof. Dr. Josef Rafael KLEINER, Laurentiusstraße 52, D-59929 Brilon.
Univ.-Doz. Dr. Reinhard MESSNER, Sillgasse 8, A-6020 Innsbruck.
Mag. Margit MOSER, Hellbrunnerstraße 13, A-5020 Salzburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 70,–, DM 10,–, sfr 9,–. Jahresabonnement: öS 250,–, DM 37,–, sfr 35,– (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: Österreichisches Liturgisches Institut, 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: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 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

Die ökumenische Arbeit und ihre Bedeutung für die Liturgie bilden den Schwerpunkt dieses Heftes. Grundlage jeden Fortschritts in der Ökumene ist nicht zuletzt eine bessere Kenntnis und Wertschätzung der jeweils anderen Konfession, vor allem hinsichtlich deren liturgischer Traditionen. Insofern lassen sich auch die beiden ersten Artikel als Beitrag zu einem vertieften Verständnis ostkirchlicher Liturgie und Spiritualität werten.

Peter Hofrichter, Professor für Patrologie und Alte Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, untersucht in seinem Beitrag die – v. a. wegen ihres fehlenden Einsetzungsberichtes bekannte – „Anaphora nach Addai und Mari". Dabei geht es ihm nicht zuletzt um die Frage der ökumenischen Relevanz dieses Hochgebetes ohne Einsetzungsbericht.

Ein „liturgisches Sonntagslob" ist für Andreas Heinz, Professor für Liturgiewissenschaft in Trier, ein wichtiges liturgiepädagogisches Anliegen. In einigen ausgewählten Texten aus der maronitischen Eucharistiefeier sieht er dabei das österlich geprägte Sonntagslob auch für die westlichen Kirchen vorbildhaft verwirklicht.

Ein hoffnungsvolles Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit stellt Silvia Hell, Assistentin am Institut für Dogmatische und Ökumenische Theologie der Universität Innsbruck, vor: Den Weltgebetstag der Frauen. In ihrem Aufsatz zeichnet sie die Entstehungsgeschichte des Weltgebetstages nach und erläutert dessen ökumenische Anliegen.

Die derzeitige Situation der Ökumene in der Erzdiözese Salzburg schildert Frau Margit Moser. Als Ökumene-Referentin der Erziödese kann sie aus eigener Erfahrung über die ökumenische Arbeit in Salzburg berichten.

Zwei weitere kurze Beiträge wollen Orientierung und Hilfen für die Gestaltung ökumenischer Gottesdienste geben: Das „Merkblatt zur Vorbereitung ökumenischer Segensfeiern für öffentliche Einrichtungen", das gemeinsam von der Liturgischen Kommission für Österreich und der Gemischt-Katholisch-Evangelischen Kommission erarbeitet und von der Österreichischen Bischofskonferenz bestätigt wurde, und das Modell eines ökumenischen Gottesdienstes, das Josef Rafael Kleiner, Brilon, erstellt hat.

Pastoralliturgische Überlegungen zum Totengedenken stellt Jakob Baumgartner, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft in Freiburg i. Br., in seinem Beitrag „Auch den Toten versage nicht deine Liebe!", an. Nach einigen historischen Bemerkungen zur Sorge um die Toten und zur ökumenischen Relevanz des Gebetes für Verstorbene bilden die theologischen Hinweise zur „Communio sanctorum" und zu Fragen der Stellvertretung und des Läuterungsprozesses den Schwerpunkt seiner Ausführungen. Abschließend geht er auf die Praxis der Kirche im Umgang mit den Toten und auf deren Bräuche rund um das Totengedenken ein.

Vielen Leserinnen und Lesern unserer Zeitschrift dürften die vor allem bei Jugendlichen sehr beliebten „Taizé-Gesänge" bekannt sein. Weniger bekannt ist vermutlich deren Komponist, Jacques Berthier. Er ist im vergangenen Jahr am 27. Juni gestorben. Ein Interview mit dem verstorbenen Musiker, das in der französischen Zeitschrift „Célébrer" im Jänner 1994 erschienen ist, wird hier in einer deutschen Übersetzung abgedruckt. Im Gespräch mit Pierre Faure und Didier Rimaud werden wichtige Stationen seines Lebens nachgezeichnet.

In der „Zeitschriftenschau" werden wieder interessante Beiträge aus internationalen Fachzeitschriften vorgestellt, die Josef Rafael Kleiner, Brilon, ausgewählt und zusammengefaßt hat.

Zum Schluß sei noch auf eine wichtige Buchbesprechung hingewiesen: Reinhard Meßner, Dozent am Institut für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, hat für uns das von A. Jilek verfaßte Buch „Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier" rezensiert.

Mögen die Beiträge in diesem Heft die ökumenische Arbeit befruchten und Impulse für die gemeinsame Nachfolge Jesu geben.

Die Schriftleitung

Peter Hofrichter, Salzburg

Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens" –

Eucharistie ohne Einsetzungsbericht?[*]

1. Die Hochgebete, die in der ostsyrischen Tradition im Gebrauch sind

Anders als die westsyrische Tradition der Jakobiten und Maroniten, die eine große Vielfalt an Hochgebeten zeigt, kennt und benützt die ostsyrische Tradition nur drei Anaphoren:

a) die Anaphora der Apostel Addai und Mari,
b) die Anaphora des Theodor von Mopsuestia,
c) die Anaphora des Nestorius.

Diese drei Hochgebete wurden im 7. Jahrhundert von Katholikos Isho Yahb III. von Adiabene ausgewählt und in ihre endgültige Form gebracht. Gleichzeitig verbot er alle anderen Anaphoren.[1]

Das Hochgebet der ältesten Tradition, das in den Eucharistiefeiern noch immer vorherrschend verwendet wird, ist jenes der Apostel Addai und Mari. Diese Anaphora wird vom Montag nach dem Palmsonntag bis zum Ende des liturgischen Jahres verwendet, außer an Tagesfesten. Die anderen beiden Hochgebete sind nicht nur späteren Ursprungs, sondern werden auch weniger benützt: Die Anaphora des Theodor von Mopsuestia wird vom Beginn des liturgischen Jahres – wir würden sagen vom Advent – bis Palmsonntag und an Tagesfesten gefeiert. Die Anaphora des Nestorius ist nur für fünf Feste vor Ostern reserviert: für Epiphanie, das Fest Johannes des Täufers, das Fest der griechischen Kirchenlehrer, den Freitag vom Fasten der Niniviten und den Dienstag in der Karwoche.

Die Anaphoren des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius haben ihren Ursprung in Kleinasien. Sie gehören zur byzantinischen Tradition und wurden erst Mitte des 6. Jahrhunderts vom Griechischen ins Syrische übersetzt. Wir kennen sogar den dafür Verantwortlichen. Katholicos Mar Aba, der von 540 bis 552 im Amt war, brachte beide Anaphoren von einem Besuch im Byzantinischen Reich mit und übersetzte sie ins Syrische. Er wurde bei seiner Arbeit von Thoma, dem „Lehrer von Edessa", unterstützt.[2] Im Gegensatz

[*] Referat, gehalten in englischer Sprache bei der Studientagung: The Church of the East in the Sassanian Empire. Unofficial Consultation of the Foundation PRO ORIENTE. Vienna 24th–29th June 1994.

[1] Nach der Chronik von Seert, in: J. M. HANSSENS, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus II. Roma 1930, 467. Nur dem Namen nach (und nur durch ein Fragment) sind drei andere ostsyrische Anaphoren bekannt: die des Barsauma, des Narsai und des Diodor von Tarsus. Vgl. A. A. KING, Liturgie d'Antioche. Rite Syrien et rite Chaldéen. Paris 1967, 206f.

[2] J. VADAKKEL, The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Kottayam 1989, 221. Nach S. Jammo, „The Quddasia of the Apostles Addai and Mari" (Referat 1994 bei PRO ORIENTE in Wien, 1994) finden sich diese Informationen in den Überschriften liturgischer Handschriften, die dokumentiert sind bei J. E. Y. KELAITA, The Liturgy of the Church of the East. Mossul 1928.

dazu muß die Anaphora nach Addai und Mari zu einem sehr frühen Zeitpunkt in Syrien selbst entstanden sein, wahrscheinlich im 2. oder 3. Jahrhundert in Edessa.

2. *Das Problem des fehlenden Einsetzungsberichtes*

Die Anaphoren der assyrischen Kirche sind in zweierlei Hinsicht von dogmatischem Interesse. Die eine Frage, die ich hier nicht behandeln möchte, ist die nach dem christologischen Hintergrund und dem Eucharistieverständnis in den Texten, die mit den Namen des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius verbunden sind. Die andere ist die des fehlenden Einsetzungsberichtes in der Anaphora der Apostel.

Während die Worte, die Jesus bei der Einsetzung der Eucharistie gesprochen hat, in den Anaphoren des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius ebenso zitiert werden wie in anderen östlichen und westlichen Hochgebeten, ist dies bei der alten Anaphora der Apostel Addai und Mari nicht der Fall. Seit dem 16. Jahrhundert, als die römisch-katholische Kirche mit der Kirche des Ostens und den Thomaschristen in Indien in näheren Kontakt kam, wurden katholische Theologen auf die Tatsache aufmerksam, daß die heilige Messe, so wie sie meistens in dieser Tradition gefeiert wurde, einen Einsetzungsbericht, der doch bei den Lateinern als der wesentlichste Teil des eucharistischen Hochgebetes betrachtet wurde, nicht enthielt.

Die lateinische Überzeugung von der Konsekration und Transsubstantiation während und mittels der Einsetzungsworte geht zurück auf das 12. Jahrhundert und war zu dieser Zeit auch unter den westlichen Theologen noch nicht allgemein anerkannt.[3] Die Entwicklung dieser Auffassung wurde offensichtlich durch die Tatsache gefördert, daß die Epiklese in der lateinischen Tradition vor und nicht wie im Osten erst nach dem Einsetzungsbericht gebetet wird.

Das Konzil von Florenz verpflichtete die Armenier auf die Theorie des hl. Thomas von Aquin, daß die „Form" der Eucharistie im Sinne des aristotelischen Hylemorphismus die Einsetzungsworte sind, die vom Priester „in persona Christi" gesprochen werden.[4] Obwohl diese Lehre bis dahin nie ausdrücklich dogmatisiert worden war und auch später vom Konzil von Trient nicht wiederholt wurde[5], galt und gilt sie doch wie ein Dogma.

Westliche Theologen waren deshalb in ihrer Mehrzahl überzeugt, daß der Einsetzungsbericht in der Anaphora der Apostel nur aus Ehrfurcht in den Manuskripten ausgelassen worden war und ursprünglich auswendig rezitiert wurde. Jene ostsyrischen Christen, die seit dem 16. Jahrhundert eine Union mit Rom eingegangen sind, nämlich die Chaldäer und die Malabaren in Indien, mußten daher den Einsetzungsbericht in ihre liturgischen Bücher einfügen. Aus demselben Grund haben auch die Anglikaner im 19. Jahrhundert für die Assyrer liturgische Bücher gedruckt, in denen der Einsetzungsbericht eingefügt wurde.[6] Ob diese Einfügungen zu Recht erfolgten, ist fraglich.

[3] J. Betz, Eucharistie in der Schrift und Patristik. Freiburg i. Br. 1979 (HDG 4,4a) 27.
[4] DS 1321.
[5] Vgl. DS 1640.
[6] King (s. Anm. 1) 203: „[. . .] en 1890 les Anglicans publièrent une édition de la liturgie à l'usage des dissidents. Les Paroles de l'institution furent inserrées dans la liturgie des Apôtres [. . .]."

Keine der alten Handschriften dieser Anaphora, deren älteste – wie schon erwähnt – auf das 10. oder 11. Jahrhundert zurückgeht, enthält einen Einsetzungsbericht.[7] Die älteren katholischen chaldäischen und malabarischen Meßbücher zeigen die Einfügung des Einsetzungsberichtes erst nach dem Hochgebet. Nur die jüngsten haben ihn innerhalb der Anaphora nach dem Sanctus eingeschoben.[8] Offensichtlich hat eine lebendige mündliche Tradition von einem Einsetzungsbericht und seinem Ort in dieser Anaphora eben nicht existiert. Außerdem gibt es keinen Raum dafür, wenn man den Zusammenhang des Textes nicht zerreißen will. Da die jüngere maronitische Anaphora mit dem Namen „Sharar“ vieles mit der Apostel-Anaphora gemeinsam hat, wurde auch vermutet, daß in ihrem Einsetzungsbericht ein ursprünglicher Einsetzungsbericht der Apostel-Anaphora bewahrt worden wäre.[9] Doch sprechen nach wie vor gute Gründe dafür, daß die vornizänische Apostel-Anaphora tatsächlich niemals einen Einsetzungsbericht enthalten hat und daß die ostsyrische Tradition authentisch ist.[10]

3. Ist Eucharistie ohne Einsetzungsbericht möglich?

3.1 Andere Hochgebete syrischen Ursprungs ohne Einsetzungsworte

Erstens gibt es die teilweisen Parallelen anderer Liturgien syrischen Ursprungs ohne die Einsetzungs*worte*. Zu nennen ist das Fragment einer ostsyrischen Anaphora des 6. Jahrhunderts außer Verwendung, das zwar einen Einsetzungs*bericht* enthält – aber ohne die Einsetzungs*worte*.[11] Andere Parallelen dieser Art haben ihren Ursprung in der westsyrischen Tradition. Auch die äthiopische Anaphora des Jakob von Sarug berichtet – anders als die Apostel-Anaphora – die Tatsache, daß Jesus mit seinen Jüngern die Eucharistie gefeiert hat, aber sie zitiert oder erwähnt nichts, was er bei dieser Gelegenheit gesprochen hätte. Der Priester sagt in dieser Anaphora:

„Du hast Brot in deine heiligen Hände genommen, um es deinen reinen Aposteln zu geben. Der du damals gesegnet hast, segne auch jetzt dieses Brot. Und wiederum hast du einen Becher Wein mit Wasser gemischt, um ihn den Aposteln zu geben. Der du damals geheiligt hast, heilige auch jetzt, o Herr, diesen Kelch. Der du damals ausgeteilt hat, teile auch jetzt diesen Kelch aus. Der du damals vereinigt hast, vereinige auch jetzt diesen Kelch mit diesem Brot, damit es dein Fleisch und dein Blut sei.“[12]

[7] Vgl. W. F. MACOMBER, The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari. In: OCP 32 (1966) 335–371; J. BETZ (s. Anm. 3) 61f.

[8] VADAKKEL (s. Anm. 2) 215, Anm. 35: „Surprisingly enough, the Chaldeans and the Syro-Malabarians had it in the post-anaphora just before the fraction. See Ms. Vatican Syriac 43 & 44 for the Chaldean evidence and the Taksas of 1774 and 1844 for the Syro-Malabar evidence. But at present both of them have joined it to the post-sanctus prayer.“

[9] Vgl. W. F. MACOMBER, The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles. In: OCP 37 (1971) 55–84. Zu der ganzen Diskussion vgl. B. D. SPINKS, Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles. A Text for Students. Bramcote Notts 1980.

[10] So zuletzt: A. GELSON, The Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxford 1992, und S. Jammo in seinem Beitrag „The Quddasia of the Apostles Addai and Mari“ (s. Anm. 2).

[11] MS. Brit Mus. Add. 14669 ff. 20 sqq: F. E. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies. Oxford 1967, = 1886, 511–518: 515, l. 27–35.

[12] S. EURINGER, Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug. In: OrChr(R) 33,1 (1934).

Statt die Worte zu zitieren, die Jesus nach Paulus und den Synoptikern gesprochen hat, zeigt diese Anaphora nur eine Anamnese des eucharistischen Mahles, das Jesus mit seinen Jüngern gehalten hat, und ein Gebet, daß die heiligen Elemente sein Fleisch und sein Blut werden mögen. Natürlich ist dies kein Einsetzungsbericht im vollen Sinn, wie er der traditionellen katholischen Lehre von der Transsubstantiation durch die Worte Jesu im Munde des Priesters entspricht.

Diese Absenz der Einsetzungsworte ist absolut einmalig in den äthiopischen Hochgebeten, aber nicht ungewöhnlich in der westsyrischen Tradition, wo diese Anaphora wohl ihren Ursprung haben muß. Auch unter den Hochgebeten, die von der syrisch-orthodoxen Kirche benützt werden, gibt es drei, in denen die Einsetzungsworte fehlen: die Anaphora des hl. Petrus, die Anaphora des Xystus von Rom und die Anaphora des Dionysius Jakob Barsalibi.[13] In der letztgenannten sagt der Priester:

„Als er sich für das erlösende Leiden bereitete, nahm er Brot und segnete es, heiligte und brach es und nannte es seinen heiligen Leib für das ewige Leben für jene, die es empfangen. Amen. Und ebenso segnete und heiligte und vollendete er den Becher, gefüllt mit Wein und Wasser, als sein kostbares Blut des ewigen Lebens für jene, die ihn empfangen."[14]

Außerdem enthält die Anaphora des Johannes Chrysostomus nach der syrischen Tradition die Deuteworte nur für das Brot, nicht aber für den Becher:

„In gleicher Weise nahm er den Becher, segnete und heiligte ihn und gab ihn seinen Jüngern und sagte: Nehmt, trinkt alle davon zum Nachlaß der Schulden, zur Vergebung der Sünden und für das ewige Leben."[15]

Doch während die Einsetzung in diesen Fällen zumindest als Faktum berichtet wird, wird sie in der Anaphora der Apostel Addai und Mari auch nicht einmal erwähnt.

3.2 Zeugnisse des 2. Jahrhunderts

Dennoch ist es genau diese Tradition der totalen Absenz jeder Bezugnahme auf die Einsetzung, die bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann. In den apokryphen Thomasakten und Johannesakten finden wir zumindest sechs eucharistische Liturgien ohne jede Bezogenheit auf die Einsetzung.[16] Vier davon bestehen aus einem mehr oder weniger umfangreichen Gebet, auf das unmittelbar das Brechen des eucharistischen Brotes und seine Verteilung folgt. Zwei dieser Liturgien finden sich in den Johannesakten, in den Kapiteln 85f und 106–110.[17] Eine andere Eucharistiefeier derselben Art wird in Kapitel 133 der Thomasakten berichtet.[18] Alle diese Eucharistiefeiern werden nur mit Brot allein begangen, außerdem reden sie nicht vom Leib oder Fleisch Jesu und nehmen keinen Bezug auf seinen Tod. In einer Feier in Kapitel 49f der Thomasakten, in der eben-

[13] Anaphoras. The Book of the Divine Liturgies According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch. Translated from the original Syriac by Archdeacon Murad Saliba Barsom. Hg. Mar Athanasius Yeshue Samuel. Lodi (o. J.) 1991 (= Anaphoras) 190. 256. 442; deutsch vom Vf.

[14] Anaphoras 442; vgl. EURINGER (s. Anm. 12) 82 and 110f. Er bezieht sich auf: P. DIB, Étude sur la Liturgie Maronite. Paris 1919, 59, Separatum aus der Zeitschrift „Le canoniste contemporain".

[15] Anaphoras 300.

[16] Vgl. C. VOGEL, Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. In: Aug. 20 (1980) 401–410.

[17] Ebd. 404f. Vgl. auch W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen [5]1989, 186f.

[18] Vgl. VOGEL (s. Anm. 16) 406–409; SCHNEEMELCHER, ebd. 354.

falls nur Brot gebraucht wird, ist allerdings von Leib und Blut Jesu die Rede.[19] Nur zwei andere Berichte in den Thomasakten, in den Kapiteln 120 und 158, wo die Eucharistiefeier unmittelbar auf eine Taufe folgt, zeigen Feiern mit Brot und Becher. Aber wieder nur eine davon nimmt Bezug auf Leib und Blut Jesu und auf die Erlösung durch seinen Tod am Kreuz. Der Apostel Thomas nimmt hier, in Kapitel 158, Brot und Becher, segnet und spricht:

„Deinen heiligen Leib, der für uns gekreuzigt wurde, essen wir, und dein Blut, das für unsere Rettung vergossen wurde, trinken wir. Möge dein Leib für uns Rettung werden, und möge dein Blut zur Vergebung der Sünden dienen.“

Darauf folgt das Gedächtnis bestimmter Einzelheiten der Passion mit daraus abgeleiteten Gebeten. Der letzte Teil dieser Anamnese betrifft die Auferstehung:

„Deshalb weil du auferstanden und wieder zum Leben gekommen bist, laß auch uns wieder zum Leben kommen und leben und im gerechten Gericht vor dir bestehen.“[20]

Dann bricht Thomas das Brot und verteilt die Eucharistie. Aber selbst hier wird das Ereignis der Einsetzung nach Paulus und den synoptischen Evangelien überhaupt nicht erwähnt. Statt des Todes Christi wird seiner Auferstehung gedacht, und die Eucharistie wird als Zusage des Lebens verstanden.

Man kann natürlich einwenden, daß die Rechtgläubigkeit der Johannesakten und der Thomasakten zweifelhaft ist. Zumindest die Johannesakten lehren eine dualistisch-doketische Christologie, in der die Gottheit Christi vom Tod seines Leibes nicht berührt wird. Dies könnte auch das Eucharistieverständnis beeinflußt haben. Andererseits werden wir aber sehen, daß das Brechen des eucharistischen Brotes ohne die Deutung als Leib Christi und ohne Bezugnahme auf seinen heilbringenden Tod bereits im Neuen Testament selbst grundgelegt ist.

3.3 Die „Lehre der zwölf Apostel“ oder „Didaché“

Relevanter als das Zeugnis zweier apokrypher Apostelakten ist natürlich jenes der „Zwölf-Apostel-Lehre“ oder Didaché, deren Rechtgläubigkeit nie bezweifelt wurde. Die Didaché lehrt und verordnet ausdrücklich ein Eucharistiegebet[21], das sich in keiner Weise auf die Einsetzung noch auf die Passion bezieht und das auch Brot und Kelch nicht als Leib und Blut Christi deutet:

„Was die Eucharistie betrifft, so sollt ihr danksagen: Zuerst für den Becher: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Wein Davids, deines Dieners, den du uns durch Jesus, deinen Diener, geoffenbart hast. Dir sei Ruhm in Ewigkeit. Für das Brot: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben das du uns geoffenbart hast durch Jesus, deinen Diener. Dir sei Ruhm in Ewigkeit. Wie dieses auf den Bergen zerstreut war und gesammelt ein Brot wurde, so soll deine Kirche von den Enden der Erde zu deinem Reich gesammelt werden! Denn dein ist der Ruhm und die Macht in Ewigkeit. – Aber niemand soll von deiner Eucharistie essen noch trinken außer jenen, die auf den Namen des Herrn getauft sind. Denn auch darüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden!“[22]

[19] SCHNEEMELCHER (s. Anm. 17) 323f.

[20] SCHNEEMELCHER (s. Anm. 17) 363.

[21] Vgl. B. KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier. Göttingen 1990 (GTA 43) 94–101. So auch Vogel und Betz.

[22] Text und Übers. vgl.: Zwölf-Apostel-Lehre, Apostolische Überlieferung. Freiburg i. Br. 1991 (FC 1) 120–123.

Auf diesen liturgischen Text folgt ein zweites Beispiel eines Eucharistiegebetes für den Fall, daß die Eucharistie nach einem Sättigungsmahl gefeiert wird. Hier werden die eucharistischen Elemente als geistliche Speise und geistlicher Trank bezeichnet.

Die Didaché ist zwischen 80 und 130 n. Chr. entstanden, und stammt nach allgemeiner Überzeugung aus Syrien. Sie handelt von der Zwei-Wege-Lehre, von den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie, von den kirchlichen Amtsträgern und von der Eschatologie. Hauptsächlich wegen des Fehlens des Einsetzungsberichtes bestreiten manche Forscher, daß die Didaché von der Eucharistiefeier spricht.[23] Es ist aber evident, daß diese Schrift die wichtigsten Themen des kirchlichen Lebens behandelt. Es wäre wenig sinnvoll, zunächst über die Taufe, das Fasten und das tägliche Vaterunser-Gebet zu sprechen und dann in ausführlichster Weise über ein Tischgebet mit Brot und Wein zu handeln, das zwar Eucharistie heißt, aber nicht die Eucharistie im eigentlichen Sinn ist, die übrigens auch nicht erwähnt würde. Tatsächlich beweisen die parallelen Einleitungen: „Was die Taufe betrifft, so sollt ihr taufen [. . .]" und „Was die Eucharistie betrifft, so sollt ihr danksagen [. . .]" und die Betonung, daß nur die Getauften diese Eucharistie empfangen dürfen, daß wir es wirklich mit dem Sakrament zu tun haben.[24] Offensichtlich bezeugt die Didaché in Übereinstimmung mit den apokryphen Apostelakten die frühe Euchristiefeier ohne Einsetzungsbericht in Distanz zur Tradition des Paulus und der Synoptiker. Ein ähnliches Zeugnis findet sich auch bei Justin dem Märtyrer in 1 Apol 67: „[. . .] Der Gemeindeleiter dankt so gut wie möglich, und die Leute sagen: Amen. Dann wird die Eucharistie ausgeteilt."

3.4 Biblischer Befund

Wie allgemein bekannt, erwähnt das Johannesevangelium im Gegensatz zu den Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas die Einsetzung der Eucharistie beim Letzten Abendmahl nicht. Nach dem Vierten Evangelium ist die Grundlage der Eucharistiefeier die wunderbare Speisung oder Brotvermehrung. Der Ursprung des Vierten Evangeliums darf wieder in Syrien vermutet werden, zumindest der seiner vorredaktionellen Schicht, die noch nicht vom Fleisch und Blut Jesu sprach, sondern nur von Jesus selbst als dem lebendigen Brot, das vom Himmel herabkommt (Joh 6,32–41). Es ist auffallend, daß auch die synoptischen Evangelien in ihren Berichten von der Brotvermehrung eucharistische Begriffe und Motive verwenden.

Der früheste Zeuge für die Einsetzung der Eucharistie beim Letzten Abendmahl ist Paulus. Er zitiert den Einsetzungsbericht schon als feste Tradition (1 Kor 11,23). Ver-

[23] Zuletzt wieder: K. NIEDERWIMMER, Die Didache. Göttingen 1975 (KAV) 172–209, und G. SCHÖLLGEN, in: Zwölf-Apostel-Lehre, Apostolische Überlieferung (s. Anm. 22) 50–54.

[24] Eine gewisse Schwierigkeit ist die Abfolge der Kapitel 9 und 10, nämlich eines Dankgebetes über Wein und Brot und eines weiteren Dankgebetes nach der Sättigung. Im allgemeinen werden sie als Einheit und als Gebete ein und derselben Feier betrachtet, was aber deshalb schwierig ist, weil das zweite Gebet (nochmals?) mit einer Einladung zum Eucharistieempfang endet. Aber offensichtlich repräsentieren die beiden Gebete zwei verschiedene Möglichkeiten, Eucharistie zu feiern: eine absolute Form und eine Form anschließend an ein Mahl (cf. Paulus in 1 Kor 11,20.33–34 und Lk 22,19–20), die mit einer Einladung an die „Heiligen" endet, wie sie ja nur in einer Versammlung von prinzipiell Gläubigen sinnvoll ist. Die Absenz einer ausdrücklichen Nennung von Brot und Wein in dem zweiten Eucharistiegebet findet ihre Parallelen in den apokryphen Apostelakten.

mutlich stützt er sich bereits auf einen üblichen Gebrauch dieses Textes in der Eucharistiefeier. Auch die synoptischen Evangelien scheinen implizit diese liturgische Praxis schon zu belegen. Dennoch kann man aus dieser richtigen Folgerung der Formkritik nicht notwendigerweise schon auf eine allgemeine Praxis der gesamten Kirche schließen. Weder in den Evangelien noch in der Apostelgeschichte findet sich ein Hinweis darauf, daß die Deuteworte „Das ist mein Leib . . .“ je wieder im Kontext des „Brotbrechens“ gebraucht wurden – weder im Munde des auferstandenen Jesus selbst (Emmaus: Lk 24,30; Galiläa: Joh 21,13) noch in der Urgemeinde von Jerusalem. Und wenn wir schon annehmen, daß Paulus und die Synoptiker mit ihren Zitaten schon eine bestimmte liturgische Praxis bezeugen, dann müssen wir konsequenterweise ebenso damit rechnen, daß das Johannesevangelium und seine Kirche diese Praxis entweder nicht kennen oder sie sogar entschieden ablehnen.

Schließlich – und das ist entscheidend –, weiß auch der Einsetzungsbericht selbst nach Paulus und den Synoptikern[25] nichts davon, daß Jesus den Auftrag erteilt hätte, diese seine Tat zu kommemorieren oder seine Worte, die er dabei gesprochen hat, zu wiederholen. Nach Paulus, 1 Kor 11,23, befahl Jesus ein Tun, nicht einen zu rezitierenden Wortlaut. „*Tut* dies“, und in der Fortsetzung sagte er: „zu meinem Gedächtnis“ oder „zur Erinnerung an mich“. Das heißt, er wollte, daß die Eucharistie zur Erinnerung an seine Person im Hinblick auf sein ganzes Heilswerk gefeiert würde. Weder sagte er: „Tut dies zum Gedächtnis dessen, was ich jetzt tue“, noch fügte er hinzu: „und sprecht diese meine Worte“. Was die eigentlichen Deuteworte betrifft, so waren sie nach dem Zeugnis der Evangelien keine Wandlungsworte, sondern offensichtlich Worte der nachträglichen Erklärung, nachdem die Jünger das Sakrament bereits empfangen hatten: „[. . .] dann brach er das Brot, gab es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Becher, dankte, gab ihn den Jüngern, und sie tranken alle davon. Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut [. . .]“ (Mk 14,22–24).

Insgesamt gibt es jedenfalls mehrere sehr ernste Gründe dafür, daß auch die Eucharistiefeier ohne Einsetzungsbericht oder Einsetzungsworte als eine authentische Tradition betrachtet werden muß, die auf die ersten Anfänge der Kirche zurückgeht. Diese Tradition hat sich besonders in Syrien erhalten und findet sich noch in der Didaché, in den apokryphen Johannesakten und Thomasakten, in der Anaphora nach Addai und Mari und in anderen Anaphoren syrischen Ursprungs wie jenen des Jakob von Sarug, des Petrus, des Xystus oder des Barsalibi.

Neuere Untersuchungen sind zu dem Ergebnis gekommen, daß die Eucharistietradition ohne Bezugnahme auf die Einsetzung, verglichen mit jener nach Paulus und den Synoptikern, sogar die ursprünglichere sein dürfte.[26] Sie ist verbunden mit der Brotvermehrung, mit dem Verständnis der Eucharistie als Brot vom Himmel und Brot des Lebens und mit dem alttestamentlichen Motiv des Manna in der Wüste. Ähnliche Vorstellungen finden sich bei Philo von Alexandrien und in der Schrift Joseph und Aseneth.[27] In jedem Fall begeg-

[25] 1 Kor 11,23; Mk 14,22–25; Mt 26,26–30; Lk 22,19–20.

[26] KOLLMANN (s. Anm. 21). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Diplomarbeit von F. HALBMAYR, Hellenistisch-judenchristliches Eucharistieverständnis. Eucharistie im Johannesevangelium und in Schriften der frühen Kirche. Salzburg 1994.

[27] PHILO, z. B. Legum allegoriae III, 175–178; JosAs 16,15f: „bread of life“ und „cup of immortality“.

nen uns im Neuen Testament und speziell in den synoptischen Evangelien zwei verschiedene Auffassungen von Eucharistie nebeneinander, die der Brotvermehrung und die der Einsetzung beim Letzten Abendmahl.

4. Kann die katholische Kirche die Anaphora nach Addai und Mari in ihrer ursprünglichen Form akzeptieren?

Der neue „Katechismus der katholischen Kirche" spricht in seiner Nummer 1412 in traditioneller Weise von den „Konsekrationsworte(n), die von Jesus beim Letzten Abendmahl gesprochen wurden: ‚Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird [. . .]. Das ist der Kelch meines Blutes [. . .]". Und in seiner nächsten Nummer (1413) sagt er: „Durch die Konsekration vollzieht sich die Wandlung [Transsubstantiation]." So werden Katholiken unterrichtet. Dennoch muß man sich klar darüber sein, daß auch die konservative katholische Dogmatik die Lehre, daß die Einsetzungsworte die „forma sacramenti" darstellen nicht als „de fide" sondern nur als „sententia certa" betrachtet.[28] Das heißt, daß diese Lehre zwar als zuverlässig gilt, aber daß sie nicht dogmatisiert worden ist. Es gibt also durchaus noch Raum für neue Einsichten. Und in der Tat hat sich der theologische Zugang zu dieser Frage signifikant verändert.

Sowohl nach der allgemeinen Überzeugung der Alten Kirche als auch zeitgenössischer katholischer Theologen beruht die Gegenwart Christi in den eucharistischen Elementen auf der gesamten eucharistischen Feier und nicht auf einer einzelnen Formel. Daher kann auch die Gültigkeit der Feier nicht nur von einem einzigen entscheidenden Text abhängig sein. Basilius der Große schreibt die konsekrative Kraft allem zu, was in der eucharistischen Liturgie gesprochen wird.[29]

Aber selbst von einem traditionellen westlichen Standpunkt her betrachtet, zeigt die Anaphora der Apostel Addai und Mari alle Intentionen einer Eucharistiefeier. Trotz der Absenz eines Einsetzungsberichtes spricht sie von Leib und Blut Christi, nimmt sie wesentlichen Bezug auf die Osterereignisse und versteht sie sich als ein Opfer. Eines ihrer Gebete lautet: „[. . .] beim Gedächtnis des Leibes und des Blutes Christi, das wir dir auf reinem und heiligem Altar darbringen, wie du uns gelehrt hast [. . .]."[30]

In einer ausdrücklichen Anamnese der Osterereignisse spricht der Priester:

„Und auch wir, Herr, Deine demütigen, schwachen und elenden Diener, die wir uns in deinem Namen versammelt haben und jetzt vor Dir stehen, haben das Beispiel empfangen, das uns (von Dir) gegeben ist. Wir freuen uns und loben und preisen und erinnern und feiern dieses große und leben-

[28] L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg i. Br. [8]1970, 468.

[29] Basilius von Caesarea, De Spiritu Sancto 27, 66 (= FC 12, 274; PG 32, 188B; SC 17, 233f): Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καί τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν Καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. – Welcher Heilige hat uns die Worte der Anrufung (Epiklese) bei der Bezeichnung des eucharistischen Brotes und des Segensbechers schriftlich hinterlassen? Denn wir beschränken uns ja nicht auf das, woran der Apostel oder das Evangelium erinnert, sondern wir sprechen sowohl vorher als auch nachher andere (Texte), die die große Kraft für das Geheimnis besitzen und die wir aus der ungeschriebenen Lehre empfangen haben.

[30] J. Betz (s. Anm. 3) 62, Nr. IV.; vgl. auch Brightman (s. Anm. 11) 286, l. 13 – 287, l. 3.

spendende und göttliche Geheimnis des Leidens, des Todes, der Grablegung und der Auferstehung unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus."[31]

Schließlich hat die katholische Kirche bereits offiziell einer Sakramentengemeinschaft mit der syrisch-orthodoxen Kirche zugestimmt[32], und damit natürlich implizit die Gültigkeit der dort gefeierten Eucharistie anerkannt, und zwar obwohl – wie wir gesehen haben – einige Anaphoren die Einsetzungs- oder Deuteworte nicht enthalten. Das gleiche müßte daher auch im Falle der Kirche des Ostens möglich sein.

5. Die ökumenische Relevanz der ostsyrischen Tradition

Katholische und orthodoxe Christen sollten der „Kirche des Ostens" für die Bewahrung einer ursprünglichen und authentischen Tradition, die in allen anderen Zweigen der Christenheit völlig verdrängt und vergessen worden ist, dankbar sein.

Die Existenz von Eucharistiegebeten ohne Einsetzungsworte und sogar ohne jede Bezugnahme auf die Einsetzung – wie jenes nach Addai und Mari – muß die traditionelle katholische Auffassung von der Eucharistiefeier wesentlich verändern. Ebenso ist aber auch die traditionelle orthodoxe Lehre, daß die Konsekration der eucharistischen Elemente durch die Epiklese bewirkt wird, durch die Anaphora der Apostel Addai und Mari und den unüblichen Charakter der Epiklese hier betroffen. Die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben erfolgt nämlich hier ohne jede Bezugnahme auf Christi Leib und Blut:

„Es komme, Herr, Dein Heiliger Geist und ruhe auf der Opfergabe Deiner Diener und segne und heilige sie, damit sie uns, Herr, gereiche zur Vergebung der Schuld, zur Verzeihung der Sünden, zur großen Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten und zum ewigen Leben im Himmelreich mit allen, die Dir wohlgefielen."[33]

Gestützt auf die Tradition der Orthodoxie, betrachtet die Kirche des Ostens diese Epiklese als das Konsekrationsgebet.[34] Allerdings wird auch die orthodoxe Lehre den Texten dieser alten Liturgie nicht gerecht. Der Heilige Geist wird hier ja nicht herabgerufen, um Brot und Wein zu Leib und Blut Christi zu machen, sondern um die Gaben zu einem Mittel der Vergebung und des Ewigen Lebens für uns zu machen. Offensichtlich entspricht die Anaphora der Apostel weder der traditionell katholischen noch der traditionell orthodoxen Position.

Die Evidenz der Anaphora der Apostel Addai und Mari kann uns folglich zu der Einsicht führen, daß die alte Kontroverse zwischen Katholiken und Orthodoxen, ob die Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese bewirkt wird, tatsächlich belanglos ist. Weder durch die eine noch durch die andere Formel, sondern durch die ganze Feier mit ihrem Hochgebet wird Christus in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein gegenwärtig, nicht zuletzt aufgrund seiner Zusage: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20).

[31] Vgl. BETZ, ebd. 62, Nr. 8; BRIGHTMAN, ebd.

[32] Common Declaration of H. H. John Paul II. and H. H. Mar Ignatius Zakka I Iwas of June 23rd 1984. Vienna 1989 (WuW.S) 166–168.

[33] BETZ (s. Anm. 3) 62, Nr. IX; vgl. BRIGHTMAN (s. Anm. 11) 287, l. 20–36.

[34] W. DE VRIES, Sakramententheologie bei den Nestorianern. Rom 1947 (OCA 133) 233.

Die Kirche des Ostens hat vor einigen Jahrzehnten beschlossen, in ihren Meßbüchern die Anaphora der Apostel unter Einfügung des Einsetzungsberichtes auf einer nicht numerierten Seite zu drucken.[35] Ein großer Teil der Priester benützt diesen Text tatsächlich, um jedem Zweifel an der Gültigkeit ihrer Eucharistiefeier zuvorzukommen. Das ist verständlich. Es wäre für die Kirche des Ostens auch kaum ein Problem, die Benützung verpflichtend zu machen, wie dies die katholischen Chaldäer und die Malabaren längst getan haben. Aber damit würde ein wichtiges und überzeugendes Motiv zur Entwicklung eines umfassenderen und ökumenischeren Verständnisses der Eucharistie in unserer eigenen Kirche endgültig verloren gehen.

Als die Konferenz über Glaube und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen 1982 in Lima die „Konvergenzerklärung" über die Sakramente Taufe, Eucharistie und Amt veröffentlichte, war dies ein großer Fortschritt in den ökumenischen Bemühungen um die kirchliche Einheit. Entsprechend der westlichen Tradition betonte diese Erklärung im Zusammenhang der Eucharistie die zentrale Bedeutung der Einsetzungsworte: „Die Worte und Handlungen Christi bei der Einsetzung der Eucharistie stehen im Mittelpunkt der Feier."[36] Um auch dem Standpunkt der orthodoxen Kirchen Rechnung zu tragen und diese Aussage aufzuwiegen, wurden aber auch die Bedeutung der Epiklese und des epikletischen Charakters der gesamten Feier besonders hervorgehoben.[37] Der Kommentar zu diesem Punkt scheint allerdings auch für die ostsyrische Tradition offen zu sein, obwohl sie nicht ausdrücklich bedacht wird:

> „In den ältesten Liturgien meinte man, der gesamte ‚Gebetsteil' bewirke die von Christus verheißene Wirklichkeit. Die Anrufung des Heiligen Geistes geschah sowohl für die Gemeinschaft als auch für die Elemente von Brot und Wein. Die Wiedergewinnung eines solchen Verständnisses könnte uns helfen, unsere Schwierigkeiten hinsichtlich eines besonderen Momentes der Konsekration zu überwinden."[38]

Das Zeugnis der Kirche des Ostens durch ihre Anaphora der Apostel Addai und Mari kann diese Wiederentdeckung erleichtern und das theologische Bewußtsein der katholischen und orthodoxen Kirchen in dieser hoffnungsvollen Richtung weiterführen.

Ergänzung zur Literatur: Nachträglich ist mir zum Thema noch bekannt geworden: A. GELSTON, Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxford 1992; Qurbana. Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostsyrischer Überlieferung. Hg. J. Madey – G. Vavanikunnel. Paderborn-Kottoyam 1992; Die göttliche Liturgie im Ritus der syro-antiochenischen Kirche und der malankarischen Kirche. Hg. J. Madey. Paderborn-Kottoyam 1992; E. MAZZA, The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegeville 1995.

[35] Ein solches Meßbuch wurde 1964 herausgegeben; die neukalendarische Richtung faßte überdies 1978 einen förmlichen Beschluß, den Gebrauch des Einsetzungsberichtes in der Apostelliturgie zu erlauben (Mitteilungen der Bischöfe Mar Aprem und Mar Bawai).

[36] Eucharistie, 13, in: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Frankfurt a. M.-Paderborn 1982, 21.

[37] Eucharistie, 14, in: ebd. 22.

[38] Eucharistie, Kommentar (14), in: ebd. 22.

Andreas Heinz, Trier

Liturgisches Sonntagslob

Texte aus der maronitischen Eucharistiefeier

Die Volksfrömmigkeit, vor allem im Süden des deutschen Sprachgebiets, kennt das Phänomen des Donnerstags- und Freitagsgebets. Pfarrer Roland Bachleitner (Steyr) hat über die heutige Praxis in manchen österreichischen Pfarreien vor einigen Jahren in der Zeitschrift „Gottesdienst" berichtet.[1] Es bleibt ein wichtiges liturgiepädagogisches Anliegen, auch ein Sonntagsgebet zu schaffen, das die wiederentdeckte österliche Dimension des christlichen Wochenfeiertags (vgl. SC 106) bewußt machen und in der Volksfrömmigkeit verankern könnte.[2]

Wie so oft hat der christliche Osten, was der Westen sucht. Die Christen des Westens könnten auch in diesem Punkt mit Gewinn in die Schule der ostkirchlichen Spiritualität gehen. Die westsyrische Liturgie der katholischen Maroniten[3] kennt an verschiedenen Stellen in der sonntäglichen Eucharistiefeier ein österliches Sonntagslob. Dem Diakon kommt es zu, es vorzutragen. Auch in der Osternacht, wenn der ranghöchste Sonntag des Jahres anbricht, ist es von jeher Sache des Diakons, das Osterlob (Exsultet) zu verkündigen.[4]

An den Sonntagen das Jahr über singt der Diakon vor der ersten Lesung des Wortgottesdienstes[5]:

> Gepriesen sei der Herr, der den großen Tag, den Sonntag, über alle anderen Tage erhöht hat!
> Himmel und Erde, Engel und Menschen freuen sich an diesem Tag.
> Von den Gipfeln der Berge her mögen Engel und Menschen freudig begrüßen
> den großen Tag, den Sonntag,
> und laut sollen sie künden das Lob des Herrn.

Nach dem Evangelium (bzw. der Homilie) läßt sich die Gemeinde abermals an den Sonntag erinnern. Der Diakon ruft ihr zu:

> Am Sonntag schuf Gott Himmel und Erde;
> er verbannte vom Angesicht der Erde die Finsternis,
> mit der sie am Anfang bedeckt war.
> Am Sonntag erstand unser Herr von den Toten

[1] R. BACHLEITNER, Jede Woche – ein Ostern. Glocken erinnern an einen christlichen Wochenrhythmus. In: GD 23 (1989) 64.

[2] Vgl. B. FISCHER, Begrüßung des Sonntags. In: Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. FS J. Baumgartner. Hg. A. H. Altermatt – Th. A. Schnitker. Würzburg-Freiburg/Schweiz 1986, 290–298; vgl. auch A. HEINZ, Trinitarische und österliche Aspekte in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters. Zeugnisse aus Liturgie und volksfrommem Beten. In: Ebd. 82–98.

[3] Vgl. eine Erstinformation über Geschichte und Gegenwart der maronitischen Kirche in meinem Beitrag: Liturgiereform bei den Maroniten. In: LJ 43 (1993) 204–206.

[4] Den Diakon als den Vortragenden des „Praeconium paschale" bezeugt schon Hieronymus: Ep. ad Praesidium. In: BALAC 3 (1913) 54–58.

[5] Vgl. M. HAYEK, Liturgie maronite. Histoire et textes liturgiques. Paris 1964, X.; die folgenden diakonalen Verkündigungen zum Lob des Sonntags ebd. S. XX. Eine adaptierte, bei den maronitischen Christen in den USA gebräuchliche Fassung des liturgischen Sonntagslobs habe ich in deutscher Übersetzung publiziert: A. HEINZ, Lob des Sonntags. Sonntagstexte der maronitischen Liturgie. In: GD 27 (1993) 123.

und hat das Menschengeschlecht
aus Satans Knechtschaft befreit.
Am Sonntag versöhnte der Herr durch seine Auferstehung
die Bewohner der Erde mit denen des Himmels;
Himmel und Erde hat er erfreut.
Am Sonntag kam der Heilige Tröstergeist
auf die heiligen Jünger herab;
er führte sie ein in die Tiefen der Weisheit.
Glücklich ist, wer den großen Tag, den Sonntag, hält!
Denn unser Herr wird ihn am Tag des Gerichtes
vor der Hölle bewahren.
Doch unglückselig, wer den gesegneten Tag verachtet.
Gott Vater und Gott Sohn weisen ihn ab,
und der Heilige Geist nimmt ihn nicht auf.
Erbarme dich deines Volkes, Herr,
hab Mitleid mit deiner Herde.
Dann singen wir ein dreifaches Lob
zu deiner Ehre, Dreieiner.

Auch im weiteren Verlauf der Feier macht der Diakon die versammelten Gläubigen darauf aufmerksam, daß Sonntag ist. So heißt es unmittelbar vor dem Hochgebet:

Am heutigen Sonntag freuen sich Engel und Menschen;
die Stimmen der Erdenbewohner steigen empor,
sie vereinen sich mit den Stimmen der himmlischen Wesen.
Glückselig ist, wer den hohen Tag, den Sonntag, hält!
An diesem Tag wird das Opfer dargebracht
an den vier Enden der Erde.
Er ist schön, liebenswert und lobwürdig, der Sonntag.
An diesem hohen Tag treten die Priester ins Heiligtum ein,
um Opfer darzubringen dem Herrn.
Der Sonntag ist ein Kranz, schön geflochten und geschmückt.
An diesem Tag empfangen die Kinder der Kirche
die Segnungen ihres Herrn.
Am heutigen Sonntag gebühren Gott Ehre und Preis:
dem verborgenen Vater
und dem Sohn,
auch dem Heiligen Geist, dem Tröster.
An diesem Sonntag rühmen, beten an und verherrlichen wir
den, der gekommen ist und für uns seinen Leib hingab
zur Vergebung der Sünden.

Noch einmal lobt der Diakon vor der Gemeinde den Sonntag, wenn das eucharistische Brot gebrochen wird:

Der Herrentag gleicht der Sonne:
hoch steht sie am Himmel, ihr Glanz vertreibt das Dunkel.
Freude bringt sie der ganzen Schöpfung.
Denn am Sonntag hat sich aufgelöst das Dunkel des Irrtums
in dem Licht, das aufstrahlte aus dem Grab,
das Freude bringt in alle Welt.
Der Tag des Herrn ist ein großer Tag;
er ist eine Feier für den Gottessohn.
Durch Christus wurde die Menschheit gerettet.
Darum freuen sich Himmel und Erde.
Meine Brüder und Schwestern,

haltet in dieser Welt den gesegneten Sonntag in Ehren.
Denn in der anderen Welt wird gerichtet,
wer mißachtet hat den Tag seines Herrn.
Unheil erwartet den,
der den großen Tag, den Sonntag, nicht hält.
Wie wird Christus einen solchen erkennen
am großen Tag des Gerichtes?
Glückselig ist, wer den hohen Tag des Herrn ehrt,
indem er am Sonntag das Wort hört,
im Guten sich übt und Gebete verrichtet.
Ehre sei dem Gottessohn!
Durch seine Auferstehung
hat der den Sonntag über alle Tage erhöht
an den vier Enden der Erde.

Um diese großartigen Texte österlicher Sonntagsfrömmigkeit kann man die syrische Tradition beneiden. Es kommt nicht von ungefähr, daß der neue „Katechismus der katholischen Kirche" seinen vom „Sonntagsartikel" der Liturgiekonstitution (SC 106) inspirierten Abschnitt über den „Tag des Herrn" beschließt mit einem Sonntagsgebet aus der syrischen Tagzeitenliturgie:

„Wenn wir, o Christus, über die Wunder nachsinnen,
die an diesem Sonntag deiner heiligen Auferstehung sich ereigneten,
sagen wir:
Gesegnet ist der Sonntag,
denn an diesem Tag begann das Werk der Schöpfung! [. . .]
Gesegnet ist der Sonntag,
denn an diesem Tag wurden die Pforten des Paradieses geöffnet,
damit Adam und alle Verbannten hineingehen ohne Furcht."[6]

[6] Vgl. Katechismus der katholischen Kirche. München 1993, Nr. 1167; nach der französischen Ausgabe geringfügig veränderte Übersetzung.

Silvia Hell, Innsbruck

Weltgebetstag der Frauen

„Ich habe mein Leben lang in meinem Dorf gelebt, aber niemals die evangelische Kirche betreten – bis zum ersten Weltgebetstag, den man bei uns gefeiert hat. Seither weiß ich um unser gemeinsames Christsein" (eine Stimme aus dem Burgenland).

Ein Fenster zur Welt

„Ein Freitag im März ist ein Fenster zur Welt
ein ökumenisches Datum
ein Tag voller Phantasie und Liebe
ein Lichtblick in einer Männerkirche
eine Überraschung für viele
ein Stein des Anstoßes
ein Schritt hin auf ein gemeinsames Ziel . . ."

Mit diesen Worten beginnt die von Angelika Schmidt-Biesalski herausgegebene Darstellung, die ausführlich über Geschichte, Spiritualität und Praxis-Erfahrung des Weltgebetstags der Frauen berichtet. „Ein Fenster zur Welt" kann der Weltgebetstag wohl mit Recht genannt werden: Es handelt sich nämlich um eine weltweite Bewegung christlicher Frauen aus verschiedenen Kulturen und Traditionen, die jedes Jahr am ersten Freitag im März zur Feier des ökumenischen Weltgebetstags zusammenkommen und sich im gemeinsamen Gebet und Handeln verbunden wissen. In bereits ca. 170 Ländern wird der Weltgebetstag gefeiert. Frauen aus verschiedenen christlichen Denominationen folgen dem Gebetsruf und teilen miteinander ihre Hoffnungen und Ängste, ihre Freuden und Sorgen. Das österreichische Nationalkomitee, das für das Arbeitsmaterial und für die gesamtösterreichischen Vorbereitungsseminare verantwortlich ist, spiegelt in seiner Zusammensetzung die Vielfalt wider: Ihm gehören Vertreterinnen der altkatholischen, anglikanischen, armenisch-apostolischen, evangelisch-lutherischen, evangelisch-reformierten Kirche, der Heilsarmee, der Methodistenkirche, der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche an.

Ein Stein kommt ins Rollen

Der Weltgebetstag hat seine Wurzeln in Amerika. Am Anfang der Entwicklung steht Mrs. Mary Ellen James, eine couragierte Mutter von sieben Kindern und Vorsitzende des Frauenausschusses der presbyterianischen Kirche. Sie war eine Frau, die das Leid, das der Bürgerkrieg zwischen den Nord- und Südstaaten (1861–1885) und die Einwanderungswelle hervorgerufen hatten, nicht länger schweigend hinnehmen wollte. Das Land litt unter den Folgen des Krieges, der an der Frage der Sklaverei entflammt war. Hinzu kam, daß viele Menschen aus Europa und Asien in das Land eingewandert waren in der Hoffnung, hier das große Glück zu machen, stattdessen aber in größte Armut gerieten. Es herrschte große Wohnungsnot, die Arbeitsverhältnisse waren ungesichert, die Lebensbedingungen miserabel. 1887 rief Mrs. James zu einem Gebetstag für die Not am Ort auf.

Drei Jahre später waren es zwei Baptistinnen, Mrs. Peabody und Mrs. Montgomery, die auf einer Asienreise die Situation der dort lebenden Mädchen und Frauen kennenlernten und – bestürzt über die dortigen Verhältnisse – sich um die Bildung der Mädchen bemühten. Sie riefen zu einem Gebetstag für die äußere Mission auf und setzten die Gründung der ersten Mädchenschulen und Universitätscolleges für Frauen in Indien, China und Japan durch, was zur damaligen Zeit etwas Revolutionäres darstellte. Beide Gebetstage, der für die innere und äußere Mission, stießen auf großes Echo, Frauen aus verschiedenen Konfessionen beteiligten sich daran. 1920 wurden beide Gebetstage zusammengelegt und auf den ersten Freitag in der Passionszeit festgesetzt. War der Gebetstag ursprünglich noch auf Nordamerika beschränkt, breitete er sich seit dem missionarischen Aufbruch (in den USA vor allem zwischen 1900 und 1920) rasch in anderen englischsprachigen Ländern aus, bis er schließlich 1927 offiziell zum Weltgebetstag erklärt wurde. Die Gebetstexte wurden von nun an einheitlich verfaßt. Frauen aus verschiedenen Ländern wurde es zur Aufgabe, sich mit Kultur, Tradition und Lebensverhältnissen des Herkunftslandes auseinanderzusetzen. Einige von ihnen hatten den Weltgebetstag 1928 bei der Weltmissionskonferenz in Jerusalem kennengelernt und die Idee des Weltgebetstags in ihre Heimatländer mitgenommen. 1929 fand der Weltgebetstag bereits in 35 Ländern statt. Nach Rückschlägen zwischen 1920 und 1940, verursacht durch die wirtschaftliche Depression, kam es 1941 in den USA zur Gründung der ökumenischen Frauenorganisation „Church Women United" (entstanden aus den nationalen Frauenausschüssen für Innere und Äußere Mission und dem Nationalrat christlicher Frauen), der das organisatorische Zentrum des Weltgebetstags anvertraut wurde. Die Sehnsucht nach Einheit, Friede und Versöhnung wurde vor allem in der Zeit der beiden Weltkriege und danach groß. Die Themen der Weltgebetstagsordnungen aus der Zeit unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg geben dies deutlich wieder: so z. B. die von England, Wales und Irland gestaltete Gebetsordnung „Daß er uns aus der Finsternis ins Licht führt" aus dem Jahr 1945. Durch Hilfsaktionen wurde der Kontakt zwischen amerikanischen und deutschen Frauen hergestellt, der Weltgebetstag nach Deutschland gebracht, bereits 1934 von der Methodistenkirche in Österreich übernommen und 1952 zum ersten Mal in der lutherischen Stadtkirche in Wien und Salzburg ökumenisch gefeiert. Frauen aus der altkatholischen, der methodistischen und evangelischen Kirche, aus der Baptistengemeinde, von der Heilsarmee und den Mennoniten waren an dem ökumenischen Gottesdienst in Wien beteiligt. Die Weltgebetstagsbewegung nahm von Jahr zu Jahr zu. 1968 wurde, um die weltweite Bewegung zu koordinieren, die Gründung eines Internationalen Komitees notwendig, das sich seit 1970 alle vier Jahre zum Erfahrungsaustausch, zur Auswahl der Themen und Verfasserinnen für die Gottesdienstordnungen und zur organisatorischen Planung trifft. Das erste Treffen des Internationalen Komitees fand 1970 in Thailand statt, 1974 in Mexico, 1978 in Sambia, 1982 in Tutzing/BRD, 1986 in Stony Point bei New York und 1990 in Kingston/Jamaika. Der Sitz der Geschäftsstelle befindet sich in New York. Seit der Gründung dieses Komitees ist der Gebetstag auf den ersten Freitag im März festgelegt. Verschiedene Faktoren waren dafür ausschlaggebend: Zum einen erwies sich das Datum des ersten Freitags in der Passionszeit wegen des ständig wechselnden Termins als ungünstig, zum anderen gab es wegen des in der westlichen und östlichen Tradition unterschiedlichen Osterdatums Schwierigkeiten.

Das Jahr 1968 ist für österreichische Katholikinnen noch aus einem anderen Grund wichtig: Es kamen die ersten Kontakte zwischen dem bereits länger bestehenden ökumenischen Arbeitskreis (1956 in Österreich gegründet) und den römisch-katholischen Frauen zustande, 1971 waren diese bereits ein fester Bestandteil der Weltgebetstagsbewegung. Die geschäftsführende Verantwortung für die Vorbereitung hat in Österreich die evangelische Frauenarbeit A. und H. B. übernommen und übt sie bis heute aus. Die Nationalkomitees sind – wie auch das Internationale Komitee – ökumenisch besetzt. 1975 wurde das österreichische Nationalkomitee gegründet und auf dessen Initiative 1977 zum ersten Mal eine Europakonferenz (in Wien-Hadersdorf) abgehalten. Während der Vorbereitung auf diese erste europäische Konferenz entstand das Motto, das den Weltgebetstag bis heute prägt: „Informed Prayer – Prayerful Action" („Informiertes Gebet – Handeln aus dem Gebet"). 1987 wurde in sämtlichen Ländern und Orten das 100jährige Bestehen des Weltgebetstags feierlich begangen.

War der Weltgebetstag ursprünglich eine Initiative von einigen engagierten und bewegten Frauen, ist aus ihm eine weltweite Bewegung geworden. In Österreich werden – soweit die Zahl anhand der Rückmeldungen und Kollektenabgaben eruiert werden konnte – an über 400 Orten ökumenische Gottesdienste abgehalten, davon entfallen auf Tirol ca. 25. Die Bewegung wächst von Jahr zu Jahr, zunehmend von Presse, Rundfunk und Fernsehen beachtet. Persönliche Kontakte, Vorbereitungsseminare auf gesamtösterreichischer und auf Bundesländer-Ebene, ökumenische Arbeitskreise und Bibelrunden haben zur Verbreitung der Weltgebetstagsidee geholfen. Materialien zur Gottesdienstordnung und Hintergrundinformation zum Herkunftsland der Ordnung werden jedes Jahr vom ökumenischen Nationalkomitee in einer Arbeitsmappe zusammengestellt und ermöglichen bei aller kulturellen Verschiedenheit ein gemeinsames Beten und Handeln.

Mut zur eigenen Stimme

Das Symbol des Weltgebetstags wurde 1982 von irischen Frauen entworfen und erinnert an das irische Hochkreuz: Der Kreis stellt die Erde dar; vier kniende Frauen, die als stilisierte Figuren gleichzeitig das Kreuz bilden, deuten an, daß sich Frauen aus allen vier Himmelsrichtungen vereinen, um miteinander zu beten. Daß das Kreuz bzw. die vier stilisierten Figuren den Kreis überragen, mag als ein Hinweis für den Aufbruch und die Offenheit des Weltgebetstags verstanden werden.

Der Weltgebetstag wird von Frauen organisiert und getragen. Männer, Jugendliche und Kinder (für Kinder gibt es eine eigene Gottesdienstordnung) sind damit nicht ausgeschlossen, sondern jederzeit eingeladen, sich an der Weltgebetstagsbewegung zu beteiligen und sich im Gebet und Handeln solidarisch zu erklären. Daß der Weltgebetstag von Frauen gestaltet wird, ist für viele eine Chance, ihre eigene Stimme zu erheben und auf die Nöte und Sorgen ihrer Existenz aufmerksam zu machen. Aus Sprachlosen werden Menschen, die Mut zur eigenen Stimme bekommen. Ich denke hier vor allem an Frauen aus Ländern der Dritten und Vierten Welt, an ihre politische, wirtschaftliche, vom Patriarchalismus geprägte Situation, die es ihnen – großteils bedingt durch Analphabetismus und wirtschaftliche Not – unmöglich macht, ihre Würde zu entdecken. Die Weltgebetstagsbewegung vermittelt Frauen das Gefühl, wertvoll zu sein. Sie ermutigt sie, ihre

Situation zur Sprache zu bringen, Ungerechtigkeiten aufzudecken und für das Leben einzutreten. Zugleich gibt sie den Frauen zu verstehen, daß sie nicht alleine dastehen, daß sich Frauen aus allen Ländern für sie interessieren und sich mit ihnen im Geist Jesu Christi verbunden fühlen.

Dadurch daß die Gebetsordnung des Weltgebetstags jedes Jahr aus einem anderen Land stammt, erhalten die Mit-Betenden die Chance, mit allen möglichen Erfahrungen und Anliegen in Berührung zu kommen. So haben 1985 indische Frauen zum gemeinsamen Gebet eingeladen. 1986 waren es Australierinnen. Ein Jahr nach dem feierlichen Begehen des 100jährigen Jubiläums (1987) hörten wir die Stimme der Frauen aus Brasilien. Frauen aus Burma, der ehemaligen Tschechoslowakei und Kenia folgten. 1992 waren es Frauen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, die ihre Anliegen vorbrachten. Bezeichnenderweise wählten sie das Thema „In Weisheit mit der Schöpfung leben". 1993, ein Jahr nach der Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú, luden Frauen aus Guatemala ein, mit ihnen unter dem Thema „Als Gottes Volk Heilung bringen" zu beten und zu feiern. Für viel Aufregung hat der Weltgebetstag von 1994 gesorgt, der von christlich-palästinensischen Frauen aus Ostjerusalem gestaltet wurde. Durch die politische Entwicklung und die laufenden Friedensverhandlungen mit Israel hat der Weltgebetstag eine hohe Aktualität erlangt. Um dem von verschiedenen Seiten erhobenen Vorwurf einer einseitigen Parteinahme zu entgegnen, haben sowohl das deutsche Weltgebetstagskomitee als auch der Vorstand des österreichischen ökumenischen Nationalkomitees Stellung genommen, das Anliegen der Verfasserinnen verteidigt, zu Solidarität mit allen Notleidenden aufgerufen und sich ausdrücklich von einseitigen Schuldzuweisungen distanziert. Für diejenigen Frauen, die den Weltgebetstag vorbereiteten, stellte die Ordnung eine große Herausforderung dar, galt es doch, sich geschichtlich-politisch gut zu informieren und sich nicht von Vor-Urteilen leiten zu lassen. Deutlich geworden ist wohl eines: Solidarität darf niemals in ein Beten gegen eine bestimmte Gruppe von Menschen umschlagen, sondern kann nur im wahrsten Sinn des Wortes „Sympathie" bedeuten. Das griechische Wort συμπάθεια heißt nichts anderes als Mit-leid. In unserem Mitleiden muß etwas von der Menschenfreundlichkeit Gottes aufleuchten. Gott hat sich als „Ich-bin-da" (Ex 3,14) erwiesen. Wer sich auf ihn einläßt, dessen Leben muß transparent werden für diese universale, keinen Menschen ausgrenzende Liebe. Unser Mitleiden gründet in dem universalen Mit-Leiden Gottes.

Der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden

Im Motto „Informiertes Beten – betendes Handeln" drückt sich eine für den Weltgebetstag typische Spannung aus: die Spannung von contemplatio und actio. Das Handeln folgt aus dem Gebet, führt zum Gebet zurück und wird selbst zum Gebet. Unterstützt und gefördert werden Selbsthilfeprojekte für Frauen, Friedensprojekte, Schulungs- und Rehabilitationszentren, sowohl bestimmte Projekte des Herkunftlandes der Gottesdienstordnung als auch größere, über längere Zeit andauernde Vorhaben. So wird z. B. seit längerer Zeit ein Slumfrauen-Entwicklungsprogramm in Madras (Indien) verfolgt, um den dortigen Frauen zu einer Berufsausbildung zu verhelfen, ein Frauenzentrum für Ausländer- und Flüchtlingsfrauen in Wien (vorher in Traiskirchen) unterstützt und ein „Auffangbecken" für Straßenkinder in Guatemala City (Casa Alianza) finanziert, das 8–12jährigen Mädchen eine neue Heimat geben und sie aus der für sie zur Überlebensfrage gewordenen Prostituti-

on herausholen will. Es wären hier noch viele andere Projekte zu nennen. So unterschiedlich diese auch aussehen, eines verbindet sie: Es geht nicht bloß um eine einmalige Geldspende, sondern um Hilfe zur Selbsthilfe. Dazu braucht es eine genaue Kenntnis der Situation des jeweiligen Landes und die Bereitschaft, auf die Sorgen und Nöte der Menschen hinzuhören. Zuständig für die Auswahl der Projekte sind jeweils die nationalen Komitees, die an Ort und Stelle sowohl die Dringlichkeit des Projektes als auch dessen Vorankommen überprüfen. Wo Hilfe zur Selbsthilfe gewährt wird, besteht die Chance, Strukturen zu ändern. Wer die Möglichkeit einer Schul- und Berufsausbildung bekommt, hat einen besseren Start in der Gesellschaft und kann nicht mehr so leicht hintergangen werden. Wer fähig ist, die Ziffern auf einer Waage zu lesen, weiß, wieviel er abgegeben hat und welchen Wert die Ware besitzt. Wer in Hygiene und Medizin Grundkenntnisse hat, ist sich im klaren, was getan werden muß, um die hohe Säuglingssterblichkeit herabzusetzen. Wem die Schöpfung als Wert ins Bewußtsein gekommen ist, wird alles tun, um sie zu erhalten und zu bewahren. Die Weltgebetstagsbewegung liefert mit ihren verschiedenen Projekten einen wesentlichen Beitrag für Gerechtigkeit und Frieden.

Das Zulassen des Anderssein des anderen

Die Weltgebetstagsordnungen stammen jedes Jahr aus einem anderen Land. Frauen aus verschiedenen christlichen Konfessionen schließen sich zusammen, um miteinander einen liturgischen Text zu erstellen. Ob eine Weltgebetstagsordnung als geglückt gelten kann oder nicht, hängt wesentlich davon ab, inwieweit es den Verfasserinnen gelungen ist, ihre Situation zur Sprache zu bringen. Je allgemeiner die Liturgie verfaßt ist, desto größer ist die Gefahr der Unverbindlichkeit.

In den Gebetsordnungen begegnen uns Europäer zum Teil völlig fremde Welten. Wenn Frauen aus dem Fernen Osten, aus Afrika oder Lateinamerika formulieren, klingen ihre Gedanken – auch in der deutschen Übersetzung – z. T. fremdartig, z. T. aber auch wieder sehr vertraut. Die verschiedenen Nationalkomitees haben die Aufgabe, die übersetzten Fassungen im eigenen Land zu verbreiten. In den Übersetzungen hält man sich soweit als möglich an das Original und meidet aus Achtung vor den Verfasserinnen der Gebetsordnung eine Überarbeitung oder Ergänzung. Man ist der Überzeugung, daß Theologie (Theologie im weiteren Sinn als ein Reden von Gott) immer nur eine kontextuelle Theologie sein kann, und daß wir folglich immer wieder die Erfahrung der Fremdheit und des Anderssein des anderen machen werden. Hinter der Übersetzungsproblematik steht die Frage der Inkulturation, die m. E. mit Inkarnation zu tun hat. Wenn die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes in der historischen Person Jesu Christi Fleisch und Blut angenommen hat, ist es dann nicht legitim, Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Traditionen von ihrer Erfahrung mit dem Gott der Liebe und Menschenfreundlichkeit und von ihren Nöten und Freuden erzählen zu lassen? Inwieweit dürfen wir in Europa es uns anmaßen, hier korrigierend einzugreifen? Das Problem stellt sich jedesmal von neuem, wo es um die konkrete Gottesdienstgestaltung am ersten Freitag im März geht. Sind zwar genügend Freiräume für die Probleme des eigenen Landes und für eigenes kreatives Gestalten vorgesehen, ist es dennoch das Anliegen der Verantwortlichen für den Weltgebetstag, möglichst die Frauen des Herkunftslandes zu Wort kommen zu lassen. Die verschiedenen Texte (Kyrie, Lob, Dank, Klage, Schriftlesungen, Meditation, Fürbitten, Segen), die entweder von einzelnen oder gemeinsam gelesen bzw.

gesungen werden, vereinen so die vielen, über die ganze Welt verstreuten Gebetsgemeinschaften zu einer Bewegung. Die meisten Gebetsordnungen enthalten darüberhinaus symbolische Elemente und Handlungen, die auf den jeweiligen Kulturraum der Verfasserinnen hinweisen. So wurden bei dem heurigen Weltgebetstag an vielen Orten Männer und Frauen, Kinder und Jugendliche mit dem arabischen Willkommensgruß „Salaam" (Friede) und mit Brot, Öl und einer Gewürzmischung empfangen. Die Lichtsymbolik taucht in vielen Ordnungen auf, zum einen als Symbol für Christus, das Licht der Welt, zum anderen als Ausdruck der Bitte um Frieden und Gerechtigkeit. In Worten, Liedern und Symbolhandlungen laden Frauen ein, sich auf ihre konkrete Situation einzulassen und das Wagnis eines gemeinsamen Weges auf sich zu nehmen.

Die Heilige Schrift als neuer Zugang zur Wirklichkeit

In all den Gebetsordnungen nehmen Schriftlesungen und Schriftauslegung (Meditation, Bibliodrama, Predigt) einen breiten Raum ein. Frauen lernen, die Bibel mit ihren eigenen Augen zu sehen und deren Bedeutung zu entdecken. Wie brisant die Auswahl biblischer Erzählungen sein kann, zeigte vor allem der zuletzt gefeierte Weltgebetstag, der von christlich-palästinensischen Frauen gestaltet wurde. Von verschiedener Seite wurde der Vorwurf erhoben, daß sie die Passionserzählung als Instrument der Schuldzuweisung benützt und damit einem Antisemitismus Tür und Tor geöffnet hätten. Für die Verantwortlichen des Weltgebetstags war es notwendig, solchen Vorwürfen zu entgegnen, in den jeweiligen Ordnungen (s. dazu die entsprechenden Einführungen) die Solidarität mit allen Menschen zum Ausdruck zu bringen und die den Menschen angebotene und verkündete Befreiung als eine Befreiung für alle Menschen zu interpretieren. Eine Identifikation mit biblischen Erzählungen kann nie auf Kosten bestimmter Menschengruppen, gleich welcher Religion oder Nation sie angehören, gelten. Die in den verschiedenen Gottesdienstordnungen ausgewählten Schriftstellen will die Weltgebetstagsbewegung ganz in diesem Sinn verstehen: als Evangelium für alle Menschen.

Der Weltgebetstag als ökumenische Feier der Gegenwart Christi im Wort

Der Weltgebetstag wird als ein ökumenischer Wortgottesdienst gefeiert. Der Glaube an die Christusgegenwart eint Christen und Christinnen aller Konfessionen am Tisch des Wortes. Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt in der Liturgiekonstitution die Gegenwart Christi im Wort folgendermaßen: „Gegenwärtig ist er [Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: 'Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20)" (SC 7). Wo sich Frauen, Männer, Kinder und Jugendliche zur Feier des Weltgebetstags versammeln, tun sie es im Bewußtsein, daß Christus mitten unter ihnen ist. In ihrem Loben, Klagen, Bitten und Hinhören auf das verkündete Wort öffnen sie sich, um den gegenwärtigen Christus ankommen zu lassen. In ihrem Loben vereint sich die feiernde Weltgebetstagsgemeinschaft mit dem den Vater im Geist verherrlichenden Sohn, in ihrem Klagen und Bitten vertraut sie sich dem in die tiefsten Tiefen menschlicher Existenz hinabgestiegenen Sohn Gottes an, in ihrem Hinhören auf das verkündete Wort läßt

sie sich jeweils neu beschenken und wird dadurch befähigt, sich für das Leben, für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen.

Daß wir den Gottesdienst nicht in Wort und Sakrament miteinander feiern können, stimmt die Verantwortlichen des Weltgebetstags traurig. Das noch nicht völlige Geeint-Sein darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Christus wahrhaft und wirklich im Wort gegenwärtig ist. Christus ist im Wort nicht weniger gegenwärtig als in der Eucharistiefeier, auch wenn die Christusgegenwart im Wort anders aussieht als im Sakrament. Wort und Sakrament dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden: Das Wort weist bereits eine sakramentale Struktur auf und das Sakrament eine worthafte. Der ökumenische Wortgottesdienst des Weltgebetstags besitzt somit, auch wenn er nicht in eine gemeinsame Eucharistiefeier mündet, eine eucharistische, d. h. danksagende Sinn- und Formgestalt. Die feiernde Weltgebetstagsgemeinschaft sagt Dank für die heilsgeschichtliche Zuwendung Gottes, die in der Zuwendung zu Gott und zum konkreten Nächsten beantwortet wird, und schwingt damit in die ewige Danksagung und Hingabe, die der Sohn im Heiligen Geist dem Vater darbringt, ein. Jedes Jahr schließt der Weltgebetstagsgottesdienst mit demselben danksagenden Lied:

„Der Tag ist um, die Nacht kehrt wieder, auch sie, o Herr, ist deine Zeit. Dich priesen unsre Morgenlieder, dir sei die Stille nun geweiht.

Wie über Länder, über Meere der Morgen ewig weiter zieht, tönt stets ein Lied zu deiner Ehre, dein Lob, vor dem der Schatten flieht.

Kaum ist die Sonne uns entschwunden, weckt ferne Menschen schon ihr Lauf, und herrlich neu steigt alle Stunden die Kunde deiner Wunder auf.

So mögen Erdenreiche fallen, dein Reich, Herr, steht in Ewigkeit und wächst und wächst, bis endlich allen das Herz zu deinem Dienst bereit“ (GL 490).

Vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang sind Frauen, Männer, Kinder und Jugendliche aus den verschiedensten christlichen Konfessionen an diesem Tag vereint im Gebet und im Wissen um die heilende Gegenwart Christi im Wort.

Zur weiteren Information

* Ein Freitag im März. Weltgebetstags-Taschenbuch. Hg. A. Schmidt-Biesalski im Auftrag des Deutschen Weltgebetstagskomitees. Gelnhausen [u. a.] 1982.
* 100 Jahre Weltgebetstag der Frauen: Kommt und freut euch! Hg. Ökumenisches Nationalkomitee für den Weltgebetstag der Frauen in Österreich. Wien 1987.
* Führungsblatt der katholischen Frauenbewegung Österreichs 4 (1984) 22–31.
* Informationsbroschüre zum Weltgebetstag der Frauen sowie die jährlich erscheinende Arbeitsmappe – zu bestellen bei: Weltgebetstag der Frauen, Blumengasse 4/6, 1180 Wien.

Margit Moser, Salzburg

Bericht aus der ökumenischen Arbeit in der Erzdiözese Salzburg

Die folgenden Ausführungen basieren in Inhalt und Sichtweise auf meiner persönlichen Geschichte mit der Ökumene: Erste Erfahrungen mit Christen aus anderen Konfessionen machte ich in den 70er Jahren durch Kontakte zu einigen freikirchlichen Gemeinden. Der Anknüpfungspunkt für eine eingehendere Beschäftigung war mein Interesse für die Art der Abendmahlsfeier in der evangelischen Kirche und in der gesamten Ökumene, was dann auch in der Diplomarbeit seinen Ausdruck fand. Während des Studiums begann auch eine systematische Beschäftigung mit ökumenischen Fragen und sodann die konkrete Mitarbeit in ökumenischen Gremien, bei der Vorbereitung ökumenischer Gottesdienste etc. Nach etlichen Jahren ehrenamtlicher Arbeit in der Ökumene wurde es 1991 dann möglich, mein bisheriges „Hobby" zum Beruf zu machen. Als Ökumene-Referentin der Erzdiözese Salzburg bin ich nun stärker als vorher mit der Situation in der gesamten Diözese (nicht nur Stadt Salzburg) konfrontiert und es kommt die Aufgabe der Bewußtseinsbildung und Information innerhalb der eigenen Kirche dazu.

Im folgenden möchte ich nach dem Aufzeigen einiger historischer und situativer Gegebenheiten nur auf einige Aspekte der ökumenischen Arbeit, mancher spezifischer Fragen und Schwierigkeiten eingehen.

Zur Situation in der Erzdiözese Salzburg

Gemäß der Volkszählung aus dem Jahr 1991 sind ca. 79 % der Einwohner des Bundeslandes Salzburg röm.-kath., 4,7 % evangelisch (im Tiroler Anteil der ED Sbg. ist ihr Anteil geringer), ca. 2 % dürften anderen christlichen Religionsgemeinschaften angehören. Daraus ergibt sich eine starke zahlenmäßige Dominanz der röm.-kath. Kirche, alle anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften leben in einer Minderheitensituation (doch gibt es auch Orte, in denen die evangelischen Christen prozentuell überdurchschnittlich vertreten sind – aus historischen und sozialen Gründen z.B. Stadt Salzburg, Elixhausen). Folgende christliche Kirchen und Gemeinschaften sind präsent: altkatholische Kirche, evangelische Kirche (keine eigenen H. B. Gemeinden), röm.-kath. Kirche, Methodistenkirche, rumänisch-orthodoxe Kirche (die bisher Genannten sind Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises Salzburg), die serbisch-orthodoxe Kirche, die russisch-orthodoxe Auslandskirche, Baptisten, Mennoniten, Pfingstgemeinden, diverse freikirchliche Gemeinschaften.

Geschichte der ökumenischen Zusammenarbeit in Salzburg

Der erste Anlaß und auch die Notwendigkeit eines gemeinsamen Überlegens und Handelns ergab sich aus dem sozialen Elend nach dem 2. Weltkrieg; vor allem das Eintreten für Flüchtlinge und Heimatvertriebene verband die Vertreter der Kirchen miteinander. Aufgrund persönlicher Beziehungen wuchs auch das Interesse an ökumenischen

Gesprächen und führte 1948 zur Bildung eines ökumenischen Kreises mit regelmäßigen Treffen. Weitere Schritte erfolgten in den folgenden Jahren im Bildungsbereich (Vorträge und Begegnungen anläßlich der Salzburger Hochschulwochen, die Wiedererrichtung der Catholica Unio, die Behandlung des Themas Ökumene beim Katholikentag 1962). Mit dem II. Vaticanum, der Vergebungsbitte von Erzbischof Rohracher 1966 an die Adresse der evangelischen Christen wegen der Vertreibung in den Jahren 1731/32 und der Diözesansynode 1968 begann für die Ökumene in Salzburg – nach der Zeit der „Pioniere" – eine neue Epoche. Von seiten der röm.-kath. Kirche wurde der Ökumenismus offiziell und gesamtkirchlich. In Salzburg bestanden von da an mehrere Formen der Zusammenarbeit neben- bzw. hintereinander: Ökumenischer Jugendkreis, ökumenischer Sozialdienst, das ökumenische Kontaktkomitee (röm.-kath. – evangelische Kirche, daraus entstand eine röm.-kath. Kommission für ökumenische Fragen). Seit 1979 erfolgt die Zusammenarbeit im Ökumenischen Arbeitskreis Salzburg. Im Jahre 1988 wurde in einer Feier der 40jährigen Geschichte der Ökumene in Salzburg gedacht und anläßlich des Papstbesuches in Österreich fand in der evangelischen Christuskirche ein ökumenischer Gottesdienst mit Johannes Paul II. und den ranghöchsten Vertretern der christlichen Kirchen in Österreich statt.

Strukturen der Ökumene

Der eben genannte *Ökumenische Arbeitskreis Salzburg* sieht seine Aufgabe darin, „den ökumenischen Gedanken dem Willen und Gebet Jesu (Joh 17) entsprechend zu verwirklichen, ihn nach außen (in der Gesellschaft) zu vertreten und nach innen [. . .] (im Gemeindeleben) zu vertiefen". Geografisch bezieht er sich auf das Bundesland Salzburg, obwohl die evangelische und röm.-kath. Diözese über die Grenzen des Bundeslandes hinausreichen (die evangelische Diözese umfaßt die Bundesländer Salzburg und Tirol – ohne Osttirol) und auch das Einzugsgebiet der anderen vertretenen Kirchen sich nicht mit dem Land Salzburg deckt. Derzeit sind darin die schon oben genannten fünf Kirchen vertreten (die serbisch-orthodoxe Kirche war einige Jahre Mitglied, Baptisten und Mennoniten waren als Beobachter dabei).

Auf *Gemeindeebene* gibt es einige Ökumene-Kreise, die sich um ein Kennenlernen und eine verstärkte Zusammenarbeit der Christen aus verschiedenen Konfessionen am Ort bemühen. Solche Gruppen finden sich nur dort, wo neben der röm.-kath. Pfarrgemeinde auch eine anderskonfessionelle (zumeist evangelische) besteht. Es werden vor allem ökumenische Feiern und Gottesdienste gestaltet, teilweise auch soziale Aktionen und Bildungsveranstaltungen durchgeführt. Der Weltgebetstag der Frauen* ist jährlich der Anlaß, daß sich Frauen auf Pfarr- oder regionaler Ebene zur Vorbereitung zusammenfinden, daraus haben sich auch beständige Kontakte und Treffen entwickelt.

Innerhalb der röm.-kath. Kirche in der Erzdiözese Salzburg hat die ökumenische Arbeit ihren festen Platz und ihre eigenen Strukturen. Die Aufgabe der „Diözesankommission für ökumenische Fragen" besteht darin, das ökumenische Anliegen an die Katholiken heranzutragen, den geistlichen Ökumenismus zu fördern und für die ökumenische Bildung der Amtsträger und Mitarbeiter Sorge zu tragen. Dies geschieht durch

* Vgl. den Beitrag von Silvia Hell zum Weltgebetstag der Frauen in diesem Heft, S. 156–162 (Anm. der Redaktion).

Studientage, Informationen in Dekanatskonferenzen, Behelfen für die pfarrliche ökumenische Arbeit, die Fortbildung der pfarrlichen Ökumene-Mitarbeiter etc. Die Einrichtung eines Büros für das Ökumene-Referat und die Schaffung eines Dienstpostens ermöglichen eine kontinuierliche ökumenische Arbeit. Als Ökumene-Referentin ist es mir aufgetragen, darauf zu achten, daß die ökumenische Haltung die gesamte Arbeit in der Diözese prägt, die Kontakte zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu pflegen und auch Begegnungen zwischen den Konfessionen auf allen Ebenen zu fördern. Weiters ist es nötig, für die Information und Koordination zwischen den verschiedenen ökumenisch tätigen Institutionen und Gruppen zu sorgen (z. B. Ökumenischer Arbeitskreis, Pro Oriente, Catholica Unio, Weltgebetstag der Frauen, Institut für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät, Taizé-Gruppen, Bildungsinstitutionen, . . .).

Lokale Ökumene

Ob und wieweit das Thema Ökumene im Leben einer Pfarre vorkommt, hängt von mehreren Faktoren ab: Von der Präsenz nichtkatholischer Christen am Ort (ob sie eine eigene Gemeinde bilden, regelmäßig Gottesdienste stattfinden, vom zahlenmäßigen Verhältnis zu den Katholiken), von der Person des Pfarrers (wieweit in seiner Ausbildung, Lebenserfahrung und Einstellung die Ökumene eine Rolle spielt), von einzelnen Christen bzw. Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, in deren Lebensgeschichte es einmal einen Kontakt mit anderen Christen gab (bekenntnisverschiedene Paare, Zugezogene aus mehrheitlich nichtkatholischen Gegenden, berufliche Zusammenarbeit, Erfahrungen mit freikirchlichen Gemeinschaften, Mitarbeit in ökumenisch zusammengesetzten Gruppen wie Taizé- und Fokolar- Bewegung, CSI, . . .).

In ca. 30 Pfarrgemeinden gibt es Ökumene-Verantwortliche, die versuchen, ökumenische Impulse am Ort zu setzen, z. B. ökumenische Gottesdienste in der Gebetswoche für die Einheit der Christen und zu anderen Anlässen, Gestaltung des Weltgebetstags der Frauen, Informationen und Anregungen im Pfarrbrief und im Schaukasten der Pfarre, ökumenische Gesprächs- und Bibelkreise, Bildungsveranstaltungen, ökumenische Wallfahrten, gemeinsame Feste, Zusammenarbeit im Sozialbereich. Das Ökumene-Referat steht mit diesen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Verbindung, begleitet ihre Tätigkeit und lädt zu Einführungstagen und Fortbildungen ein.

Außerdem gibt es in einigen Gemeinden ökumenisch zusammengesetzte Gruppen, die entweder aus dem Weltgebetstag der Frauen herausgewachsen sind oder sich zu Bibelgesprächen oder anderen theologischen Themen zusammenfinden. Hier herrscht eine offene und lernbereite Atmosphäre mit regen zwischenmenschlichen Kontakten, doch haben sie leider oft wenig Strahlkraft in die Gemeinde hinein; sie leben Ökumene in ihrem Kreis und neue Mitglieder kommen nur selten dazu.

In anderen Gemeinden wiederum spielt sich Ökumene vor allem auf der Ebene der Pfarrer und Pfarrerinnen ab. Regelmäßige und teilweise freundschaftliche Kontakte helfen, sich gegenseitig als ebenbürtige „Kollegen“ anzuerkennen und prägen auch das Klima am Ort.

Was die ökumenische Bewußtseinsbildung auf Pfarrebene erschwert, ist einerseits eine gewisse Selbstgenügsamkeit der Katholiken (Gemeindeglieder und Hauptamtliche), andrerseits die in gewissen Gegenden eher seltenen Anlässe zu einer Begegnung mit nichtka-

tholischen Christen, was durch die zahlenmäßige Dominanz der Katholiken gegeben ist. Aussagen wie „Bei uns gibt es fast keine Evangelischen, diese wenigen sollen doch bei uns mitmachen, Ökumene zahlt sich nicht aus" sind leider immer wieder zu hören und machen deutlich, daß Ökumene viel zu wenig als eine Haltung der Offenheit, der Achtung und Wertschätzung der anderen Christen verstanden wird. Das Bewußtsein, daß die Kirche Jesu größer ist als die röm.-kath. Kirche, ist oft zuwenig ausgeprägt, andererseits findet man eine gewisse „Gleich-gültigkeit" in ökumenischen Fragen, was sich z. B. in Aussagen wie „Wir glauben doch alle an Gott" oder „Wir sind doch alle Christen, was kümmern uns die theologischen Spitzfindigkeiten" ausdrückt.

Die lokale Ökumene hat ihre eigenen Chancen und Schwierigkeiten:

* Sie entspringt dem Wunsch nach gelebter Gemeinschaft und gemeinsamem Handeln und lebt auch aus der erfahrenen Verbundenheit im Glauben. Sie kann rasch und spontan auf bestimmte Situationen und Anlässe am Ort reagieren.

* Durch das Zusammenleben am Ort ergeben sich viele gemeinsame Anknüpfungspunkte, man kennt einander vom Beruf oder gesellschaftlichen Leben her und trifft sich nicht nur zum gemeinsamen ökumenischen Tun. Die größere Vertrautheit fördert das Wissen um die Zusammengehörigkeit.

* Gemeinsame Erfahrung und gemeinsames Tun stehen im Vordergrund, theologische Fragen sind zweitrangig. Dies macht sie aber auch anfälliger gegenüber positiven wie negativen persönlichen Erfahrungen.

* Sie hängt stark von der jeweiligen Person ab, weil sie weniger institutionalisiert und strukturiert ist.

* Die Ökumene am Ort geht teilweise über das hinaus, was von den Kirchenleitungen gewünscht und gebilligt wird (wechselseitige Teilnahme an der Eucharistie, Eucharistiefeiern z. T. in Konzelebration, Einbeziehung nichtkatholischer Kinder bei der Erstkommunion, Frage der Taufpaten). Für die Gläubigen in den Pfarren ist das drängendste Problem die noch fehlende Eucharistiegemeinschaft. Dies kann zu Spannungen und Frustrationen führen, wenn nicht verstanden wird, daß örtliche Ökumene und die Ökumene der Theologen und Kirchenleitungen verschiedene zeitliche Abläufe und Vorgangsweisen haben.

Konfessionsverschiedene Ehepaare und Familien

Ca. 10 % aller kirchlichen Trauungen in der Erzdiözese Salzburg sind gemischtkonfessionell, in der Stadt Salzburg sogar 20 %. Die meisten dieser Trauungen werden nach dem katholischen Ritus (teilweise unter Mitwirkung eines anderskonfessionellen Amtsträgers) gefeiert und die daraus hervorgehenden Kinder werden zu einem größeren Teil katholisch getauft. Dies hat vor allen soziale Gründe: Besonders auf dem Land ist ein Kontakt zur evangelischen (od. orthodoxen . . .) Gemeinde wegen großer örtlicher Entfernung nur schwer möglich, die Kinder wachsen in einer katholisch geprägten Umgebung auf und die Eltern möchten ihnen ein „Außenseiterdasein" ersparen (im Religionsunterricht, bei der Erstkommunion, . . .).

In bekenntnisverschiedenen Ehen ist die Gefahr größer, daß der Glaube aus dem Zusammenleben ausgeklammert wird, da man die Verschiedenheit in der Konfession als zusätzliche Belastung empfindet. Andererseits kann diese auch zur Bereicherung und Ergän-

zung werden, wo die Partner ihren Glauben bewußt leben und miteinander teilen; sie werden so wirklich zu „konfessionsverbindenden" Familien.

Um in dieser Situation Hilfe zu geben, haben sich in zwei Pfarren Gesprächskreise für bekenntnisverschiedene Paare gebildet, die sich monatlich treffen, und es wurde auch ein Eheseminar angeboten, in dem speziell auf die Chancen und Schwierigkeiten einer konfessionsverschiedenen Ehe und den Fragen nach Trauung, gemeinsamer Glaubenspraxis und Kindererziehung eingegangen wurde.

Die Beziehungen der Kirchen zueinander und ihre Zusammenarbeit

Bedingt durch die lange gemeinsame „ökumenische Geschichte" (seit 1948) und die regelmäßigen Kontakte auf verschiedenen Ebenen, besonders im Ökumenischen Arbeitskreis Salzburg (ÖAK), kann man von guten, gewachsenen Beziehungen unter den Kirchen hier in Salzburg sprechen. Differenzierter und nicht immer unproblematisch ist die Situation bei dem nicht in diesem Gremium vertretenen Kirchen (serbisch-orthodoxe Kirche, Pfingstgemeinden, Baptisten, Mennoniten . . .). Hier gibt es fallweise Kontakte und auch Zusammenarbeit mit anderen Kirchen – unterschiedlich je nach Partnerkirche.

Der ÖAK versteht sich gemäß seinen Statuten von 1987 als das „offene Forum der Begegnung und des Dialogs der christlichen Kirchen und Gemeinschaften" im Land Salzburg. Die im ÖAK vertretenen Kirchen finden sich zu regelmäßigen Zusammenkünften, auch in Sachausschüssen zusammen. Dabei werden theologische Fragen und ökumenische Dokumente erörtert, Zusammenarbeit im Bereich der Gesellschaft und der Sozialpolitik überlegt und durchgeführt (z. B. Privatradio, Seelsorge für Schubhäftlinge), es werden ökumenische Gottesdienste (im Jänner, vor Pfingsten und zu bestimmten Anlässen) und ökumenische Einkehrtage veranstaltet, fallweise auch Ausstellungen mit Begleitprogramm (Bibel, Orthodoxie). Auch der „ökumenische Pfarrertag" wird hier vorbereitet, ebenso erscheinen jährlich die „Ökumenischen Informationen Salzburg", die über ein ökumenisch relevantes Thema und ökumenische Vorgänge in Salzburg berichten.

Der ÖAK wird von offiziellen Vertreterinnen und Vertretern der Kirche beschickt. Hervorgehoben sei, daß hier in Salzburg die Kirchen nicht je nach ihrer zahlenmäßigen Stärke vertreten sind, sondern jede Kirche kann unabhängig davon bis zu fünf Delegierte entsenden. Bei Abstimmungen und Wahlen hat jede Kirche *eine* Stimme, wodurch die Ebenbürtigkeit der Kirchen betont werden soll. Die Entscheidungen des ÖAK gelten als Empfehlungen an die Kirchen, binden diese aber nicht.

Außerhalb des Ökumenischen Arbeitskreises gibt es seit vielen Jahren die Zusammenarbeit im Sozialbereich. So wird die Telefonseelsorge von der evangelischen und röm.-kath. Kirche gemeinsam getragen, und auch im Kuratorium der „Lebensberatung", einer Einrichtung der Erzdiözese Salzburg, ist die evangelische Kirche vertreten.

Es zeigt sich, daß die Art, Intensität und die Bereiche der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen auch wesentlich mitbedingt sind durch die jeweils auf diesem Gebiet tätigen Menschen. Die persönlichen Beziehungen untereinander schaffen oft erst die Voraussetzungen und die Freude am gemeinsamen Tun. Daher erscheint es mir äußerst wichtig, neben den offiziellen Zusammenkünften auch die Möglichkeit zu informellen Gesprächen und Kontakten zu pflegen (dies gilt von der pfarrlichen Ebene bis zur Ebene der Kirchenleitungen).

Ökumene – noch gefragt?

Auf die Frage, ob ihnen Ökumene ein Anliegen sei, werden viele (haupt- und ehrenamtliche) Mitarbeiter in den Pfarren mit einem Ja antworten. Doch weiter als bis zu einer grundsätzlichen Zustimmung reicht das Engagement oft nicht. Warum ist das so? Der ökumenische Elan der 60er und 70er Jahre ist verebbt, die (unrealistischen) Hoffnungen auf eine rasche Wiedervereinigung der christlichen Kirchen haben sich nicht erfüllt. Aus einem einstigen Gegeneinander der christlichen Konfessionen ist ein friedliches Nebeneinander, teilweise auch Miteinander geworden – und das genügt für viele: das Ziel der ökumenischen Bewegung, auch zu einer sichtbaren Kirchengemeinschaft zu finden, ist aus den Augen geraten (auch bedingt durch eine schwächer werdende Bindung an die eigene Kirche, vor allem als „offizielle", strukturierte Kirche). Der Wunsch nach wechselseitiger Teilnahme am Abendmahl/Eucharistie – oft als alleiniges Ziel der Ökumene gesehen – hat sich (noch) nicht erfüllt und hat zu Enttäuschungen und Resignation beigetragen. Alle anderen schon bestehenden Gemeinsamkeiten und möglichen Ausdrucksformen in Gottesdienst, Glaube, Handeln werden relativiert und als nachrangig abgetan – statt als Schritte auf dem Weg geachtet und gegangen zu werden.

Ein weiterer Grund für das nachlassende Interesse an einer gesamtchristlichen Ökumene liegt meines Erachtens in einer immer deutlicher werdenden Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs (mit dem Islam, Buddhisums, Hinduismus . . .). Und das Neue und Fremde einer anderen Religion findet oft mehr spontanes Interesse als die näherstehenden christlichen Kirchen.

Und doch darf nicht übersehen oder geringgeachtet werden, was schon geschehen und gewachsen ist:

* daß sich Christen nicht mehr gegenseitig abwerten oder ausgrenzen
* daß die röm.-kath. Kirche lernt, sich nicht mehr als Vertreterin aller Christen zu sehen und die anderen Kirchen als Partner ernst nimmt.
* daß die Kontakte und die Zusammenarbeit *selbstverständlich* geworden sind (offizielle und inoffizielle). Gerade diese gute Selbstverständlichkeit im Miteinander, das auch schon manche Störungen und Mißtöne verträgt, sollte in Dankbarkeit angenommen und in Ausdauer weiter gepflegt werden.

Einige Wünsche (vor allem an die eigene Kirche)

* Daß die offiziellen und eindeutigen Äußerungen über die Bedeutung und die Verpflichtung zur Ökumene (z. B. Ökumenisches Direktorium, Enzyklika „Ut unum sint") auch ernstgenommen und umgesetzt werden und die theologischen Konsens- und Konvergenzerklärungen zu praktischen Konsequenzen führen.
* Daß „katholisch" sein nicht mehr nur als Konfessionsbezeichnung, sondern als qualitative Aussage verstanden wird: als Bereitschaft zur Öffnung und Weite in örtlicher, zeitlicher und inhaltlicher Hinsicht.
* Daß in Religionsunterricht und Gemeindeleben die immer noch vorhandenen wechselseitigen Vorurteile angesprochen und sachgerechte, dem heutigen Stand der Theologie entsprechende Informationen vermittelt werden (z. B. Eucharistieverständnis und -praxis in den evangelischen Kirchen, die Bedeutung Marias, Ursachen und Verlauf der Kirchenspal-

tungen, die Hierarchie der Wahrheiten) und daß die röm.-kath. Lehre und Praxis nicht in gegenüber anderen Konfessionen abgrenzender Form dargestellt wird.

* Daß neben der Aufarbeitung theologischer Fragen und der Zusammenarbeit im gesellschaftlichen und sozialen Bereich vermehrt die Möglichkeit für gemeinsame spirituelle Erfahrungen geschaffen wird durch Gebetsabende, Glaubenskurse, Bibelkreise, ökumenische Besinnungstage etc. Gemeinsame Glaubenserfahrungen schaffen bzw. stärken das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und die Motivation, sich für die Einheit einzusetzen.

* Daß die Ökumene als Wachstums- und Lernprozeß gesehen und die Schaffung der Einheit der Kirche nicht einfach von den Kirchenleitungen erwartet wird: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an, je nach seiner Fähigkeit" (Ökumenismusdekret Nr. 5).

Liturgische Kommission für Österreich
und Gemischt-Katholisch-Evangelische Kommission

Merkblatt zur Vorbereitung ökumenischer Segensfeiern für öffentliche Einrichtungen

Die gemeinsame Repräsentation bei der Einweihung öffentlicher Einrichtungen ist für die Vertreter verschiedener Kirchen oft der Anlaß für ein gemeinsames Gebet oder eine gemeinsame Segensfeier. Dabei soll von katholischen Christen bedacht werden, daß Gläubige in den Kirchen der Reformation im allgemeinen keine Sachsegnungen vornehmen und ihnen unter Umständen kritisch gegenüberstehen. Nur in lutherischen Agenden findet man einige wenige Segnungen für öffentliche, vor allem kirchliche Gebäude oder Einrichtungen. Man soll deshalb bedacht sein, das Wort Gottes in der konkreten Situation zu verkünden, im Sinne der Bibel die Segnungen zuerst als Lobpreis Gottes für seine Gaben zu sehen und daraus die Bitte für das Wohl der Menschen ableiten. „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird, es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet." (1 Tim 4,4–5)[1]

Als Grundlage für die gemeinsame Feier können die Formulare des Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln

[1] Zum Verständnis der Segnungen in der evangelischen Kirche vgl. F. SCHULZ, Segnungen in evangelischer Sicht, und H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER, Segnungsfeier als ökumenischer Gottesdienst. In: Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. H. Heinz – H. Rennings. Freiburg i. Br. 1987, 72–83 bzw. 84–93.

[u. a.] 1978, im Abschnitt Segnungen im Leben der Öffentlichkeit dienen, die den Umständen entsprechend zu adaptieren sind.

Bei der Vorbereitung und Gestaltung ökumenischer Segensfeiern sollten folgende Hinweise beachtet werden:

1. Grundsätzliches

* Vertretern und Vertreterinnen aller beteiligten Kirchen bereiten die Feier gemeinsam vor.
* Man achte darauf, daß jeder Vertreter bzw. jede Vertreterin einer Kirche an den verschiedenen Teilen der Feier beteiligt ist, ohne daß es zu Verdoppelung der einzelnen Elemente kommt.[2]

2. Allgemeine Vorbereitungen

* Gemeinsame Absprachen zwischen Vertretern bzw. Vertreterinnen der beteiligten Kirchen und den für die Feier Verantwortlichen über Anlaß, Rahmen und Zeit der Feier.
* Überlegungen bezüglich des Ortes der Feier:
  Aufstellung eines Kreuzes
  Kerzen
  festlicher Schmuck (Blumen, usw.)
  Bereitstellen einer Lautsprecheranlage
* Vorbereitung von Textheften für die Feiergemeinde

3. Gestaltung der Feier

* Verteilung der einzelnen Dienste an verschiedene Mitglieder der Feiergemeinde und Vertreter bzw. Vertreterinnen der einzelnen Kirche
* Absprache über die vorgeschlagenen Texte aus der Heiligen Schrift
* Gemeinsame Beratung über den Inhalt der Ansprache
* Überlegen / formulieren der Gebete und Fürbitten
* Absprache über Verwendung von Weihwasser und Weihrauch[3]
* Auswahl der Lieder
* Überlegungen hinsichtlich des Einsatzes von Musik, Bild, etc.
* Absprache über die liturgische Kleidung

[2] Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln [u. a.] 1978, Pastorale Einführung Nr. 35.

[3] Ebd. Nr. 29: „Das Weihwasser weist hin auf Leben und Reinigung und erinnert an die Taufe. Beim Segnen kann es die Lebensmacht Gottes zeichenhaft verdeutlichen. [. . .] Wenn Gefahr besteht, daß die Verwendung des Weihwassers mißverstanden wird, soll sie der Segnende erklären oder unter Umständen unterlassen."

Josef Rafael Kleiner, Brilon

Modell eines ökumenischen Gottesdienstes

Vorbemerkungen

Diese Vorlage ist als ökumenische Feier während der Gebetswoche um die Einheit der Christen (17.–25. Jänner) konzipiert.

Die liturgischen Dienste sollen zwischen den Vertretern der beteiligten Konfessionen aufgeteilt werden. Dabei sind Verdoppelungen zu vermeiden.

Der Gottesdienst soll in einer Kirche der beteiligten Konfessionen gefeiert werden. Wenn dies aus irgendwelchen Günden nicht möglich ist, soll ein anderer Raum dafür bereitet werden: ein festlich geschmückter Tisch mit Kreuz, Kerzen und mit der Bibel soll in der Mitte stehen.

Feier des Gottesdienstes[1]

Eröffnung und Begrüßung

- *Kreuzzeichen*

- *Gedanken zur Hinführung:* Am Beginn unseres Jahrhunderts fanden sich Christen einiger Konfessionen in der Woche vor dem Fest Pauli Bekehrung zu Gebetskreisen zusammen, in denen miteinander um die Einheit gebetet wurde. Heute geschieht dies weltweit in einer Christenheit.

Wir Christen sind den Menschen von heute das wirksame Zeugnis der Einheit im Glauben und des Friedens im Zusammmenleben schuldig. Die gespaltene Christenheit ist Mitursache für die vielgestaltigen Entfremdungen und Zerklüftungen der Völker und Nationen. Wir sind gedrängt, zueinander zu finden. Im Vertrauen, daß uns diese Einheit geschenkt wird, haben wir uns heute zusammengefunden.

- *Lied:* Sonne der Gerechtigkeit (GL 644; EG 262)

Wortgottesdienst

- *(1) Lesung*

aus Martin Luthers Kleinem Katechismus (1529):

„Die Taufe ist nicht allein schlicht Wasser, sondern sie ist das Wasser – in Gottes Gebot gefaßt, mit Gottes Wort verbunden. Dieses Wort spricht Christus bei Matthäus im letzten Kapitel: Gehet hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker. Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes! Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit all Sünden und

[1] Im folgenden werden folgende Abkürzungen verwendet: GL = Gotteslob; EG = Evangelisches Gesangbuch.

bösen Lüsten, und wiederum soll täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe."

- *Antwortpsalm* (Ps 23; z. B. GL 718)

- *Wechselgebet*

Zel.: Mit unseren getauften Brüdern und Schwestern auf dem ganzen Erdkreis lasset uns beten: Herr, erbarme dich!
Alle: Herr, erbarme dich!
Zel.: Herr, ich will sein wie das Wasser, das sich in den Flüssen bewegt, die Felder befruchtet, überall das Leben bringt.
Alle: Herr, erbarme dich!
Zel.: Herr, ich will sein wie das Wasser, das jeden Schmutz abwäscht und jedem Menschen neue Hoffnung gibt.
Alle: Herr, erbarme dich!
Zel.: Herr, ich will sein wie das Wasser, das die vielen Boote mit den Menschen und ihren Lasten trägt, um die Fahrt durchs Leben zu erleichtern.
Alle: Herr, erbarme dich!
Zel.: Herr, ich will sein wie das Wasser, das der Richtung folgt, die Gott ihm wies, um in der Welt deinen Auftrag zu erfüllen: den Menschen zu helfen, mehr Mensch zu sein.
Alle: Herr, erbarme dich!
Zel.: Herr, ich will sein wie das Wasser, das in Verbindung mit allen Meeren steht und uns lehrt, alle Menschen anzunehmen als Brüder und Schwestern, als Kinder desselben Vaters.
Alle: Herr, erbarme dich!

- *Lied:* Ich bin getauft und Gott geweiht (GL 635,1–3).

- *(2) Lesung*

Hören wir, was die Glaubenslehrer der Ostkirche, Basilius, Johannes Chrysostomus, Maximus der Bekenner über den Glauben sagen, der uns alle mit Gott, Christus und dem Geist verbindet:

„Wir können von Gott nichts sagen, weil er unaussprechlich ist. Doch wir würden uns versündigen, wenn wir deshalb schweigen wollten. Gott hat sich geoffenbart und will, daß wir ihn verkündigen [. . .]. Die Menschwerdung des Sohnes deutet alle Rätsel und Vorbilder der Bibel. Sie zeigt den Sinn aller leibhaftigen und geistigen Geschöpfe. Wer die Ereignisse des Kreuzes und der Auferweckung Christi glaubt, der lernt das Endziel kennen, um dessentwillen Gott alles geschaffen hat [. . .].

Wenn wir am selben Brot teilhaben, wenn wir ein und derselbe Leib werden, warum haben wir dann nicht die gleiche Liebe und einigen uns durch dieses mächtige Band? Wir müssen in der Kirche wie in einem gemeinsamen Haus sein. Wir bilden nur einen Leib. Wir haben nur eine Taufe, einen einzigen Tisch, einen Brunnen des Geistes und einen einzigen Vater."[2]

- *Lied:* Nun singe Lob, du Christenheit (GL 638; EG 265).

[2] A. LÄPPLE, Lesebuch zum Kath. Erwachsenenkatechismus. Aschaffenburg 1986, 93. 258. 428.

- *Wechselgebet*

Zel.: Laßt uns beten zu Gott, unserem Vater, der uns in Jesus Christus seine Liebe geoffenbart hat. Herr, erbarme dich!

Alle: Herr, erbarme dich!

Zel.: Für die Kirchen in aller Welt: Stärke sie in der Wahrheit und in der Liebe, befähige sie, in Wort und Tat deine Liebe allen Menschen zu verkünden und glaubhaft für dein Reich einzustehen.

Alle: Herr, erbarme dich!

Zel.: Für die Einheit der Kirchen: Nimm allen Stolz, befreie von dem Geist der Enge und der Lieblosigkeit. Verbinde die Glieder deines Leibes zu einer Gemeinschaft in Liebe und Gerechtigkeit, damit die Welt an dich glaubt.

Alle: Herr, erbarme dich!

Zel.: Für die Völker der Erde: Hilf uns, Feindschaft unter den Völkern, Rassenhaß und Vorurteile gegenüber Minderheiten und Fremden zu überwinden und segne die Bemühungen in Kirchen und Gemeinden, die diesem Ziel dienen.

Alle: Herr, erbarme dich!

Zel.: Verbinde uns untereinander durch das Band der Liebe. Leite die Regierungen, alle Frauen und Männer, die öffentliche Verantwortung tragen, daß sie Gerechtigkeit und Frieden aufrichten und bewahren.

Alle: Herr, erbarme dich!

- *Lied:* Shalom Chaverim (EG 434)

- *(3) Lesung:* 1 Kor 12,4–11 (Die verschiedenen Gnadengaben und der eine Geist)

Abschluß

- *Vaterunser*

Zel.: Beim Abschied hat Jesus den Vater um den Geist der Einheit und Liebe für seine Jünger gebeten. Dieser Geist ruft in uns „Abba, lieber Vater". Darum reichen wir uns die Hände und beten zusammen:

Alle: Vater unser im Himmel . . .

- *Segen* (gemeinsam von den Vertretern der beteiligten Konfessionen)

Zel.: Die Liebe Gottes, unseres Vaters, die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch!

Alle: Und mit deinem Geiste!

- *Schlußlied:* Eine große Stadt ersteht (GL 642)
  oder: Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt („Neue geistliche Lieder" BE 285).

- *Entlassung*

Jakob Baumgartner, Immensee

„Auch den Toten versage nicht deine Liebe!“

(Sir 7,33)

Pastoralliturgische Überlegungen zum Totengedenken

Die Fürbitte für die Verstorbenen zählt zu jenen christlichen Übungen, die wir sowohl in der Liturgie als auch im privaten Beten noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verrichten. Doch wer sich danach umschaut, eine tiefere Begründung für dieses Tun zu finden, sieht sich bald einmal etwas enttäuscht: Es fehlen theologisch einleuchtende Argumente, welche die überlieferte Praxis zu rechtfertigen suchen und somit den Wert des Totengedenkens für die Menschen von heute aufdecken. Es gibt wohl da und dort historische Darlegungen, die das hohe Alter des Memento mortuorum in der Geschichte der christlichen Spiritualität nachweisen, doch vermissen wir eine gründliche Auseinandersetzung mit dem, was man zuweilen als „Totenkult“ bezeichnet. Wollen wir aber, daß ein Brauch, der seit je im Christentum heimisch war, auch in der Gegenwart weiterbesteht, bedarf es einer Besinnung auf seine theologische Stichhaltigkeit; andernfalls droht ihm die Gefahr, daß er nach und nach verdunstet, bis nichts mehr davon übrigbleibt – dies zum Schaden menschenwürdigen Verhaltens. Denn wer der Abgeschiedenen vergißt, wer die Erinnerung an die Vorfahren auslöscht, dem kommt ein Stück wahrer Humanität abhanden.

In den folgenden Darlegungen geht es also darum, Hinwege zu einem sinnvollen Totengedächtnis aufzuzeigen. In einem ersten Schritt erwägen wir einige historische und ökumenische Aspekte der Sorge um die Verstorbenen; im zweiten Anlauf machen wir uns Gedanken über die theologische Fundierung der Fürbitte für die Heimgegangenen; im dritten Teil schließlich blicken wir auf die Praxis der Kirche, das heißt auf das, was die Christen und die christlichen Gemeinden taten und noch tun für ihre abgeschiedenen Glieder. Bei unseren Ausführungen soll uns das Wort von Charles Péguy leiten: „Ich hoffe auf dich für mich.“[1]

1. Die Sorge um die Toten – historische Bemerkungen

Es empfiehlt sich, zunächst ins Auge zu fassen, welche Verhaltensweisen die Menschen angesichts des Todes in seiner Rätselhaftigkeit und Unbegreiflichkeit gegenüber den Abgestorbenen entwickelt haben; von Nutzen dürfte es auch sein zu überlegen, wie die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und die Christen des Orients die Erinnerung an die Toten wachhalten.

[1] Den Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 20. April 1995 in Frauenthal/ZG auf französisch gehalten hat, und zwar vor der Liturgiekommission der Zisterzienser im Hinblick auf die Anpassung der bis heute im Orden gültigen Bestimmungen „De debitis pro defunctis nostris“ an die gegenwärtige Situation. Diese Revision soll am Generalkapitel der Zisterzienser (Herbst 1995) vorgenommen werden. An der Zisterziensersynode 1994 bemerkte ein Teilnehmer, die bestehenden Regeln ermangelten der theologischen Grundlegung und einer einheitlichen Schau (clare egent conceptione theologica et unitate), weshalb sich eine Neufassung aufdränge.

a) Historische Aspekte der Sorge um die Toten

Nie hat der Tod in seiner Unbegreiflichkeit die Menschen gleichgültig gelassen.[2] Sie empfanden Furcht vor der leblosen sterblichen Hülle, sie rangen mit der Vorstellung, daß möglicherweise Schaden von ihr ausgehe, daß man sich im Kontakt mit einer Leiche eine Verunreinigung zuziehen könnte. Hinzu trat das Bedürfnis, sich dem entseelten Leib gegenüber respektvoll zu verhalten; denn der Glaube an ein Fortleben nach dem Tod führte vielfach zur Überzeugung, der Tote sehe und fühle alles (der „lebende Leichnam" beziehungsweise der „lebende Tote"), so daß die Hinterbliebenen bange befürchteten, er werde zurückkehren (Wiedergänger) und Unheil unter den Verwandten stiften.[3] Die vom Leid Betroffenen versuchten alles zu tun, um dem Verewigten die Reise ins Jenseits und sein dortiges Schicksal zu erleichtern. Aus solcherlei Unruhe erklären sich die vielen Totenbräuche und Begräbnissitten, die, sorgfältig verwahrt, von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Am Grab des Entschlafenen fand ein Totenopfer beziehungsweise ein Totenmahl statt, und zwar je nach Dauer der Trauerzeit am dritten, siebten (neunten), dreißigsten (vierzigsten) Tag und besonders beim Jahresgedenken. „Dabei dachte man sich den Toten auf seiner Kathedra gegenwärtig und trug auch für ihn Speisen auf."[4] Bei all diesen rituellen Vollzügen handelte es sich um die von der „pietas" geforderten Erweise der Liebe und Dankbarkeit dem Verstorbenen gegenüber.

Dürfen wir aus der Bibel Zeugnisse für die Sorge um die Toten erwarten? Ja, doch relativ spät: Erst gegen Ende der vorchristlichen Ära setzte sich die Überzeugung durch, mit dem Gebet für die Toten etwas Wertvolles auszuführen (2 Makk 12,38–45), während in der voraufgegangenen alttestamentlichen Zeit die Fürbitte für die Menschen, die zu ihren Vätern versammelt worden waren, noch nicht zu den Gepflogenheiten Israels gehörte. Gewiß, das NT bekennt die auf den Tod folgende Gemeinschaft des Heimgegangen mit Gott, doch erwähnt es an keiner Stelle das Gebet für die Toten: „[. . .] aber der Gedanke, daß die Lebenden zum Heil der Verstorbenen mitwirken können, war den frühen Christengemeinden wohl nicht fremd."[5] Das erhellt zum Beispiel aus der Sitte, sich für die Toten taufen zu lassen (1 Kor 15,29), oder aus 2 Tim 1,18, wo wir dem Gebetswunsch begegnen, Onesiphorus möge „beim Herrn Erbarmen finden an jenem Tag". Um das Benehmen gegenüber den Verstorbenen – besonders hinsichtlich ihrer Bestattung – während der ganzen alt- und neutestamentlichen Zeit zu kennzeichnen, können wir auf das Wort Sir 7,33 verweisen: „Auch den Toten versage nicht deine Liebe." Sicher war es den Christen nicht verwehrt, beim Hinschied eines geliebten Menschen ihrem Schmerz Ausdruck zu verleihen, aber ihre Trauer rief, weil sie eine neue Sinnrichtung bekommen hatte, nach anderen Formen der Bekundung des Leids. Christen sollen nämlich nicht trauern wie die anderen, die keine Hoffnung haben, weil Gott ja auch die Verstorbenen mit ihm zur Herrlichkeit führen wird (1 Thess 4, 13–14).

[2] Vgl. R. KACZYNSKI, Sterbe- und Begräbnisliturgie. In: Sakramentale Feiern II. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1984 (GDK 8) 191–227.

[3] Vgl. J. BAUMGARTNER, Christliches Brauchtum im Umkreis von Sterben und Tod. In: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Hg. H. Becker [u. a.]. St. Ottilien 1987, 91–133.

[4] R. KACZYNSKI (s. Anm. 2) 201.

[5] Ebd. 202.

Aufgrund des Glaubens an die Auferweckung Jesu und der Hoffnung auf die eigene Auferstehung wandelte sich die Einstellung der frühen Christen dem Tod gegenüber wesentlich, was freilich nicht eine totale Abkehr von den damaligen jüdischen Totenbräuchen nach sich zog. Sie faßten das Sterben als Heimgang, als Aufbruch zu Christus (Phil 1,23) auf, als Eintritt in ein anderes, besseres Leben. Für jene Gläubigen, die aus dem Heidentum kamen, also aus hellenistischem Milieu, welches starke Vorbehalte gegenüber der Botschaft von der Auferstehung machte (vgl. Apg 17,32), drängten sich notwendige Änderungen bezüglich ihrer Ansichten über den Tod und hinsichtlich gewisser Verhaltensweisen auf: anstatt Leichenverbrennung, Erdbestattung nach dem Vorbild Jesu, Preisgabe aller Zeremonien, die mit dem Götzendienst in Verbindung standen (wie Bekränzung der Toten, Verwendung von Kerzen, weil Kerzen und Fackeln im heidnischen Götterkult Verwendung fanden). Indessen werden schon im dritten Jahrhundert bei den Christen Kerzen geduldet, doch bewußt umgedeutet als Ausdruck der Freude und als Zeichen für Christus und seine Jünger. Die Totenklage, die sowohl bei den Juden als auch bei den Heiden eine bedeutsame Rolle spielte, ließ sich freilich nicht ersatzlos abschaffen, obwohl sie dem vom Osterglauben geprägten Verständnis des Todes widersprach. An ihre Stelle trat Psalmengesang, ein besonders kräftiger Ausdruck des Jubels anläßlich der Geburt zu einem neuen Leben (Todestag als dies natalis). Mit der Psalmodie verbanden sich Lesungen und Gebet, zumal nun nicht mehr bloß die nächsten Angehörigen, sondern die Gemeindemitglieder an der gottesdienstlichen Feier teilnahmen. Trotz der Entwicklung einer eigenen christlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie hatten die Verkündiger noch lange anzukämpfen gegen Restbestände heidnischer Bestattungsriten, die sich zähe behaupteten (in erster Linie die Totenklage, ferner das Tragen schwarzer Kleider, wo doch die Abgeschiedenen im anderen Leben mit weißen Gewändern angezogen sind: Apg 3,5; 6,11; 7,9).

Die Zeugnisse aus der frühchristlichen Zeit lassen, obwohl wir sie nur bruchstückhaft erwähnen konnten, folgendes Bild von der Sorge der Christen um die Verstorbenen erkennen: Sich der Toten im fürbittenden Gebet anzunehmen galt als Liebespflicht zunächst der Angehörigen, aber bald einmal auch der Gemeinden. Die Gewißheit der Auferstehung zum Leben für alle als Glieder der Kirche Verstorbenen schloß für Jahrhunderte jede Ängstlichkeit aus. Das Gebet, mit dem man dem Sterbenden vor seinem Hinschied und beim Übergang von dieser in die andere Welt zu Hilfe kam – der Tod bedeutete ja nicht das bittere Ende –, entfaltete sich ganz natürlich zur Fürbitte für den Toten, einer Fürbitte, die mit der Bestattung nicht aufhörte (Beweise dafür liefern schon Tertullian und Cyprian).[6] Das legte sich um so eher nahe, als die Christgläubigen nicht in jedem Fall anzunehmen wagten, daß der Verstorbene bereits in die unmittelbare Nähe Gottes und in die volle Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn gelangt sei (cf. 2 Kor 5,10: der Richterstuhl Christi).

b) Ökumenische Erwägungen

Um die gesunde katholische Tradition des Fürbittdienstes für die Verstorbenen zu gewährleisten, scheint es angebracht, auch einen Blick auf die diesbezügliche Auffassung

[6] Das älteste erhaltene Gebet für einen Verstorbenen (beim Begräbnis) stammt aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, dem Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis (Ägypten).

der der Reformation entstammenden Kirchen sowie der orientalischen Christen zu werfen. Denn in einzelnen Punkten können sie unser Verständnis vielleicht berichtigen oder anreichern.

Die Reformatoren lehnten das Bittgebet für die Verstorbenen ab, vor allem Calvin, der nur einen stillen Herzenswunsch zu ihrem Heil gelten ließ.[7] Luther seinerseits zeigte sich hier offener; so wollte er das (auf den privaten Raum beschränkte) Gebet um Gnade und Erbarmen wenigstens ein- oder zweimal erlauben. Angesichts der zahlreichen Übertreibungen im Herbst des Mittelalters in bezug auf das Totengedenken (Ablaßwesen, Meßhäufungen) sind solche ablehnende Stellungnahmen begreiflich; dennoch rechtfertigen Mißbräuche nicht die Beseitigung der (wertvollen) Bräuche. Heute sind manche Vorbehalte auf diesem Gebiet abgebaut und die demütige Fürbitte durchaus denkbar. Diese Ansicht vertritt etwa der „Evangelische Erwachsenenkatechismus".[8] Die christliche Gemeinde, so heißt es darin, handelt an einem ihrer verstorbenen Glieder; die Gemeinschaft der Glaubenden wird durch den Tod nicht zerbrochen. Wie im Leben, so sei der Christ auch im Tod auf die anderen angewiesen; im Gebet verwende sich die Gemeinde bei Gott für die Entschlafenen, sie erflehe für sie Vergebung der Schuld und die Aufnahme ins ewige Leben. Diese Verbundenheit über den Tod hinaus drückt sich passend in dem Bestattungsgebet aus, welches im eben erwähnten Katechismus steht:

„Herr Gott, du hast Macht über Leben und Tod . . .
Wir bitten dich für unseren entschlafenen Bruder
(unsere entschlafene Schwester):
laß ihn (sie) ruhen in deinem Frieden,
erwecke ihn (sie) an dem Tage,
den du nach deinen untrüglichen
Verheißungen heraufführen wirst,
und gib ihm (ihr) das Erbe der Heiligen
in deinem ewigen Reich.
Gedenke nicht seiner (ihrer) Sünden
und gib, daß sein (ihr) Ausgang
voll Frieden sei . . ."[9]

Wenn wir mit den Verstorbenen und für sie warten und hoffen, dann hat auch das Herrenmahl – Eucharistie ist ja von ihrem Wesen her Kommunion, Opfer der Danksagung und Fürbitte – seine einzigartige Bedeutung im Totengedächtnis. Selbst ein reformierter Theologe vermag im Memento mortuorum des altrömischen Kanons, das „in seiner nüchternen Zurückhaltung und mit den geladenen Ausdrücken ein sehr schönes Stück unseres Gebetsgutes" zu erblicken.[10] Das Abendmahlsformular I der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz bringt in dem dem römischen Hochgebet II nachgebildeten „eucharistischen Gebet" im Anschluß an die Wandlungsepiklese die Interzession für die

[7] Vgl. B. Bürki, Im Herrn entschlafen. Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses. Heidelberg 1969, 182–198; J.-D. Benoît, Prier pour les morts ou pour les vivants. Valeurs complémentaires de l'eucologie catholique et de l'eucologie réformée. In: MD Nr. 101 (1970) 39–50.

[8] Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Hg. im Auftrag der Katechismus-Kommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands von W. Jentsch [u. a.]. Gütersloh 1975, 539.

[9] Dieser Text lehnt sich an Serapions Euchologion an (vgl. Anm. 6).

[10] Siehe B. Bürki (s. Anm. 7) 267–270.

Verstorbenen, allerdings in Klammern gesetzt.[11] Die durch die Todesgrenze nicht aufgehobene Gemeinschaft aller Heiligen, so denken heutzutage manche evangelische Theologen, begründet das Gedächtnis der Heimgegangenen und ihre Empfehlung in Gottes Hand gerade bei der Feier des Herrenmahles.[12] Die Erkenntnisse und Erfahrungen der Reformatoren dürften insofern von Nutzen sein, als sie uns vor Wucherungen und einem Überborden des Totenkultes warnen.

Unter den östlichen Kirchen, die eine Vielzahl unterschiedlicher Begräbnisformulare aufweisen, verdient der am weitesten verbreitete byzantinische Ritus eine spezielle Beachtung; dies nicht so sehr wegen der gewöhnlichen Bestattungsordnung, sondern aufgrund der Begräbnisfeier, wie sie in der Osteroktav gestaltet wird.[13] Dieses die Ostervigil nachahmende Formular strömt über von Wonne und Jubel, was schon rein äußerlich durch die weißen Gewänder – die übrigens das ganze Jahr hindurch bei Totengottesdiensten in Gebrauch stehen – sinnfällig zum Ausdruck kommt. Die in die Osterwoche einfallenden Begräbnisfeiern zeichnen sich durch zwei Eigentümlichkeiten aus: einmal durch die Absicht, während der Pentekoste, der Zeit der universellen Glückseligkeit, keine Gesänge der Traurigkeit und der Zerknirschung anzustimmen; andererseits durch das Verlangen, die himmlische Kirche der in der Hoffnung auf die Auferstehung Entschlafenen der Freude der leidenden Kirche auf Erden beizugesellen.

Es sind zwei Themen, welche unablässig wiederkehren: die Einheit der Toten mit den Lebenden und der Niederstieg Christi in die Unterwelt vor der Auferstehung der Gerechten des Ersten Bundes.[14] Mit der durchgehenden Umgestaltung der Bestattungsriten an Ostern will die byzantinische Liturgie dartun, wie das Fest aller Feste das ganze gottesdienstliche Leben, die Totenfeiern inbegriffen, zutiefst durchstimmt. Die Troparien stellen ein Gebet für den Verstorbenen dar und ein Bekenntnis des Glaubens an das ewige Heil. Der Heimgegangene verlangt danach, das göttliche Bild, nach dessen Ähnlichkeit der Mensch geschaffen, das aber durch die Sünde getrübt ward, zurückzuerlangen. Da Ostern als das Fest der Versöhnung herausragt, widerspiegeln gerade die Texte der Begräbnisfeiern das göttliche Verzeihen aufgrund der Auferstehung, die als unumstößliche Gewißheit dasteht.

Was bei uns an Allerseelen, am Gedächtnistag aller Verstorbenen, geschieht, fällt bei den Orthodoxen auf den Dienstag (oder Montag) der Thomaswoche. Die Gläubigen begeben sich an die Gräber ihrer Angehörigen, singen dort das Ostertroparion und legen ein rotbemaltes Osterei nieder, um so die Toten an der Freude der Lebenden teilnehmen zu lassen. Wiewohl die postvatikanische römische Begräbnisordnung stark vom Glauben an die Auferstehung geprägt ist, läßt das fürbittenden Tun für die Toten in unseren Breiten nicht selten jene heitere Zuversicht vermissen, die wir bei den östlichen Gläubigen feststel-

[11] Liturgie. Hg. im Auftrag der Liturgiekonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz. Bd. III: Abendmahl. Bern 1983, 159.

[12] Vgl. B. Bürki (s. Anm. 7) 238f.

[13] Vgl. R. Kaczynski (s. Anm. 2) 226f; B. Bürki (s. Anm. 7) 176–178; P. Kovalevsky, Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXIe Semaine d'Etudes liturgiques. Paris 1974 (Rom 1975) 141–153.

[14] Die Descensio Christi ad inferos stellt bekanntlich die eigentliche Osterikone der orthodoxen Kirchen dar; vgl. die zweite Lesung der Lesehore vom Karsamstag: Der Abstieg des Herrn in die Welt des Todes (aus einer Homilie am großen und heiligen Sabbat).

len, deren Haltung zu einer Quelle der Inspiration für unser Beten zugunsten der Abgeschiedenen werden könnte.

2. Die Sorge um die Toten – theologische Hinweise

Die Kirche kenne den Brauch, nicht bloß die Toten Gott anzuvertrauen, sondern auch die Hoffnung ihrer Kinder zu festigen und den Taufglauben an ihre künftige Auferstehung in Christus zu bekennen, so beginnt das Dekret, welches dem Ordo Exsequiarum (1969) vorausgeht.[15] Ähnlich klingt eine Aussage im „Katechismus der katholischen Kirche", die da lautet: „Kraft der 'Gemeinschaft der Heiligen' empfiehlt die Kirche die Verstorbenen der Barmherzigkeit Gottes an und bringt für sie Fürbitten dar, insbesondere das heilige eucharistische Opfer" (Nr. 1055).[16] Wenn die Suffragien für die Abgeschiedenen bei uns Katholiken wie selbstverständlich fortbestehen, bedarf die Praxis dennoch vertieften theologischen Nachdenkens, zumal diese nachzulassen scheint. Von drei Seiten her wollen wir uns der tröstlichen Wirklichkeit annähern, dank welcher wir den Verstorbenen bei ihrem Hinübergang (transitus) zu helfen vermögen.

a) Die Communio sanctorum

Der Begriff „Gemeinschaft der Heiligen", der vor allem durch die Einfügung ins Apostolische Glaubensbekenntnis (seit der Wende zum fünften Jahrhundert) seine Bedeutung erlangt hat, umschreibt im Grunde das Wesen der Kirche, das Geheimnis des mystischen Leibes Christi. Gemeinschaft der Heiligen bezeichnet tatsächlich einen der wesentlichen Aspekte unseres Heils.[17] Die im Glauben angenommene Frohbotschaft schenkt uns die Gemeinschaft mit Gott und fügt uns zugleich in die Gemeinschaft der Kirche ein (1 Joh 1,7). Der Zusammenschluß der Gläubigen in demselben und durch denselben Geist gehört so zum Wesen der Kirche und deckt sich letztlich mit ihrer Einheit. Wenngleich der Begriff als solcher im NT nicht vorkommt, besitzt er dennoch seinen Anhalt in der neutestamentlichen Botschaft (z. B. Röm 12,13). Die Koinonia gründet in der Berufung zur Gemeinschaft mit Christus (1 Kor 1,9) im Heiligen Geist (Phil 2,1; 2 Kor 13,13). Dieser machtvolle Geist des Vaters verwirklicht in den Glaubenden und auch zwischen ihnen die Gemeinschaft mit Christus, zu der Gott sie berufen hat. Andererseits bekommen die Glaubenden, als einzelne und gemeinsam, Anteil am Leben des Geistes, der in ihnen wohnt (1 Kor 3,16). Für die Kirche auf Erden – wiederum sowohl für ihre einzelnen Glieder als auch für die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit – besagt die Koinonia zwar noch Anteilhabe am Leiden Christi (Phil 3,10), bedeutet aber zugleich Anteilhabe an überreichem Trost (2 Kor 1,5.7), am Trost, der in die künftige Herrlichkeit einmünden wird (1 Petr 5,1).

Der Zusammenschluß aller mit allen geschieht grundlegend durch die Teilnahme am Leib und Blut Christi (1 Kor 10,16–17) und an allen Heilsgütern; die Koinonia aber zielt ab

[15] Über dessen Struktur, Inhalt und Geist vgl. P.-M. Gy, Nouveau rituel romain des funérailles. In: MD Nr. 101 (1970) 15–32.

[16] Vgl. II. Vaticanum, GS 18; eine knappe, aber dichte Zusammenschau bietet S. Vitalini, Credo la vita eterna. Turin 1992, 61–66 (Il problema dei suffragi).

[17] Dazu das eindrückliche Buch von P.-Y Emery, L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise. Taizé 1962.

auf die Verbundenheit mit den Brüdern und Schwestern hienieden, und zwar ohne Ausnahme, sowie mit allen, die bereits abgeschieden sind. Diesen Sachverhalt bringt die Formel der östlichen Liturgien kurz und bündig zum Ausdruck: sancta sanctis, ta hágia tois hagíois. In ihrer Fülle schließt die Koinonia also eine dreifache Wirklichkeit ein: zunächst die Teilnahme an Christus und seinem Heilswerk in seiner Einmaligkeit, Unermeßlichkeit und Vollkommenheit; dann die Einheit aller Gerechtfertigten auf Erden; und drittens die Verbindung der Gläubigen hienieden mit allen, die uns in die Ewigkeit vorangegangen sind.

Wenn Gemeinschaft der Heiligen einerseits Gabe, reines Geschenk Gottes bedeutet, so meint sie andererseits auch Auf-Gabe: Eingebundensein in die Sendung der Kirche, Zuneigung untereinander in Freud und Leid, Zusammengehörigkeit von Diesseits und Jenseits, Solidarität des Lebens und der Liebe, Bereitschaft zur gegenseitigen Hilfe, Beistand durch jedweden möglichen Dienst (so auch durch die Fürbitte). Es ist eine Gemeinschaft des Teilens, denn die Gnade Christi erreicht uns über und durch unsere Brüder und Schwestern.

Wenn Eph 6,18 die Christen auffordert, auszuharren und für alle Heiligen zu bitten, dann gilt es freilich zu beachten, daß man für die Verstorbenen nicht auf gleiche Weise betet, wie man es für die Lebenden tut. Wenn wir uns um die Toten kümmern, geht es darum, sie der Barmherzigkeit Gottes anzuvertrauen, sie dessen Händen zu übergeben, und zwar nicht aus Angst oder Niedergeschlagenheit. Jemanden, der im Glauben verstorben ist, Gott anheimstellen besagt, daß man erfleht, der Tote möge sich des Lebens erfreuen, daß er, dieser Welt gestorben, beim Herrn gegenwärtig sei. Es heißt, Gott darum bitten, daß er ihn in die Gemeinschaft der Heiligen des Himmels einführe. Es geht keineswegs darum, die Seele allfälligen Qualen zu entreißen; denn jene, die im Herrn entschlafen sind, haben teil an der Glückseligkeit, sie ruhen sich von ihren Mühen aus. Damit erübrigt sich jedes Totengedenken, das, von Beklemmung und fieberhafter Rührigkeit getragen, an der Wirksamkeit der Fürbitte andauernd zweifelt. „Entsinnt euch nicht mehr euerer Toten allein aus dem Empfinden des Schmerzes, als ob es auf Erden nur Gram und die Rachsucht Gottes gäbe!“[18]

Nun leuchtet ohne weiteres ein, daß das Beten für die Heimgegangenen wenn nicht von Freude und Lobpreis, so doch zumindest von fester Zuversicht getragen sein sollte. Für die Glaubenden stellt ja der Tod eine Befreiung dar, für die es zu danken gilt; es geht um die Heimkehr zum Herrn, die aufatmen läßt. Den Erdenbewohnern bietet sich so die Gelegenheit, in Wachsamkeit auf das (König-)Reich auszublicken. Das Solidarischsein in der Hoffnung entspringt unserem gemeinsamen Warten auf die Wiederkunft Christi, auf unsere Auferstehung und die volle Wiederherstellung der Dinge.

Im Grunde wäre es vorzuziehen, das Gebet für die Toten als ein Gedächtnis, ein „Memoriale“ zu bezeichnen: ein herzliches Andenken, ein in der Gegenwart des Herrn Sichentsinnen derer, die er uns zu lieben aufgegeben hat. Einer diesbezüglich recht auffallenden Form der Alten Kirche begegnen wir im Memento mortuorum des römischen Kanons: „Gedenke deiner Diener und Dienerinnen (N. und N.), die uns vorangegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens, und die ruhen im Frieden [. . .]. Wir bitten dich:

[18] Patrice de la Tour du Pin: „Ne célébrer plus vos morts dans la seule tristesse comme s'il n'y avait que le deuil sur la terre et la vengeance de Dieu.“ Vgl. J. BAUMGARTNER, Der eucharistische Mensch: Patrice de la Tour du Pin im Dienst der erneuerten Liturgie. In: HlD 43 (1989) 2–32.

Führe sie und alle, die in Christus entschlafen sind, in das Land der Verheißung, des Lichtes und des Friedens." Das Gedächtnis für die Verstorbenen erscheint hier in seiner wahren Bedeutung, als ein Element der Gemeinschaft der Heiligen, als ein Ausdruck der Liebe der Kirche, für die es keine Grenze des Todes gibt. Eine Präfation des ambrosianischen Missale zeigt unmißverständlich, daß dieses im Vertrauen auf Gott gemachte Memento Freude und Lobpreis einschließt:

„Du nimmst deine Gläubigen in Güte auf,
du hältst für sie die ewige Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit Christus bereit.
Obwohl das dem Menschengeschlecht auferlegte Todeslos
das Herz und den Geist der Menschen bedrückt,
werden wir dennoch aufgerichtet durch das Geschenk deines Erbarmens,
die Hoffnung auf die künftige Unsterblichkeit,
und, eingedenk des immerwährenden Heils,
bangen wir nicht vor dem Tag,
da uns das irdische Licht entschwindet.
Denn durch die Barmherzigkeit, die du uns zeigst,
wird das Leben der Gläubigen gewandelt,
nicht genommen,
und, dir treu ergeben hienieden,
erlangen die Verstorbenen eine Wohnung,
wo die Seligkeit nie endet [. . .]."[19]

Das Totengedächtnis steht hier im richtigen Zusammenhang, nämlich im Kontext der Danksagung. Die im Glauben Dahingeschiedenen verharren zusammen mit uns in der Erwartung. Wiewohl die Präfation sich auf die Verheißungen Gottes stützt, schweigt sie sich darüber aus, wie dieses Warten sich konkret gestaltet. Befreiung von allen Banden des Todes und das ewige Leben im Jenseits: darin bestehen die hauptsächlichen Themen eines Gebets, welches die Heimgegangenen Gott anbefiehlt und sich darauf verläßt, daß er ihrer gedenke. Die Gemeinschaft der Heiligen, ein unfaßliches Geheimnis des Glaubens, einer der zentralen Aspekte des geoffenbarten und durch Christus gewirkten Heils, nötigt uns Staunen ab.

b) Die Wirklichkeit der Stellvertretung

Innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen spielt, wie aus dem Voraufgehenden wohl deutlich geworden ist, das Prinzip der Stellvertetung eine einzigartige Rolle. Stellvertretung, eine der Grundkategorien der biblischen Offenbarung, verdient es – und dies besonders auch bezüglich des Totengedenkens –, entfaltet zu werden, damit sie, statt bloß fromme Erbauung zu bleiben, den gebührenden Platz in der Heilsveranstaltung angewiesen bekommt.[20]

Im Ersten Bund fühlte sich Abraham, der Gerechte, solidarisch mit dem Ungemach Sodoms, als er für die Sünder seine Freundschaft mit Gott in die Waagschale warf (Gen 18,20–33). Der Stellvertretungsgedanke gipfelte einerseits in der Gestalt des Mose; außerhalb des Landes der Verheißung starb er stellvertretend als der um Israels willen vom Zorn

[19] Es ist die Praefatio in exsequiis unius defuncti Nr. 2; daneben finden sich im neuen Missale ambrosianum 15 Praefationen. Vgl. die Präfation von den Verstorbenen I im deutschen Meßbuch.

[20] Wir beziehen uns hier auf den ausgezeichneten Artikel „Stellvertretung" von J. RATZINGER. In: HThG 2, 566–575; im NHThG fehlt leider dieser Schlüsselbegriff.

Gottes Getroffene und Verstoßene (Dtn 3,23–28; 4,21–22). Andererseits erreichte diese Diakonie ihren Höhepunkt in den Liedern vom Gottesknecht, wonach der Prophet für das Volk in die Bresche sprang, um für die „Vielen", die Menschheit, Partei zu ergreifen und sie dadurch als Anteil zu erhalten (Jes 53,8–12). Aus der Stellvertretung erfließt Heil für das Ganze. Die Erwählung zum Nutzen der anderen schließt gleichzeitig die Berufung zum Leiden zugunsten der Mitmenschen ein.

All diese Vorstellungen gelangen zu ihrer eigentlichen Erfüllung im Ebed Jahwe, als den sich Jesus von Anfang an verstanden hat. Von ihm her erscheint die Theologie des Zweiten Testamentes als Theologie der Stellvertretung. Wenn Jesus die Taufe empfängt, tut er es nicht für sich, sondern für die anderen. Er teilt das Los der Menschen und zeigt so, was fortan den Inhalt seiner ganzen Existenz ausmacht: die Schicksalsgemeinschaft mit den Sündern, mit der todverfallenen Welt (Mk 14,24 par.: das Blut für die Vielen vergossen). Wenn sein ganzes irdisches Leben Hingabe für die anderen bedeutete, wie könnte es dann anders sein, als daß auch seine Jünger in dieses Geheimnis einbezogen werden? Der stellvertretende Dienst des Herrn wird für die Gemeinde Jesu das Gesetz ihres eigenen Seins, wie Paulus und Johannes es verdeutlichen. Jedwede Hilfe aneinander und füreinander wurzelt letztlich in der einen stellvertretenden Diakonie Jesu Christi; unser selbstsüchtiges Ich soll sich zum Sein-für-die-Anderen umwandeln, soll zur Teilnahme an Jesu Dienstgesinnung, durch die uns das Leben erwuchs, aufgebrochen werden. So begreift der Apostel seine Leiden in der Gefangenschaft als Vollmachen der Christusdrangsale in seinem Fleisch zum Nutzen des Christusleibes, der Kirche (Kol 1,24).

Das Füreinandereinstehen bestimmt somit wesentlich die Daseinsweise der Gläubigen im Volk Gottes. Das Bild der tragenden und getragenen Kirche, in welcher die Schwachen vom Dienst der Starken, von der Kraft der christlichen Liebe leben, bewahrheitet sich in den vielfältigen Möglichkeiten des Eintretens vor Gott, sei es im alltäglichen Tun, sei es in den liturgischen Feiern, sei es im privaten Gebet. Solche Wirklichkeit verbirgt sich hinter der Communio sanctorum, der Gemeinschaft der betenden, leidenden und liebenden Kirche. Die Kirche darf sich in aller Demut ausersehen wissen für die Stellvertretung vor Gott; in Glaube, in Gebet und Opfer, in der Hoffnung, ja noch mehr in der Liebe für alle erfüllt sie einen Auftrag von entscheidender Bedeutung, der der ganzen Menschheit zugute kommt. In ihrem Schoß gibt es Hilfeleistungen, die zwar nicht allen abverlangt werden, die aber für alle nötig sind, weil alle davon leben.

Gemäß dieser Schau muß sich jeder Gläubige in Dienst genommen sehen: zum Wohle aller. Das gilt auch im Bereich der Gnade, der an unsere Großherzigkeit appelliert, damit die Vielen durch uns zur Rettung gelangen. In der Nachfolge Christi, des Einen, soll aufgrund der wenigen, durch die Gott alle erlösen will, das Heil auf die Gesamtheit der Menschen überströmen. Gerade hinsichtlich der Verstorbenen kommt die Wahrheit zum Tragen: Gott bedient sich der Glaubenden zum Besten derer, mit denen die Lebenden über den Tod hinaus in Verbindung stehen. Die Idee der Stellvertretung, eines der Urdaten des biblischen Zeugnisses, verweist so auf eine beglückende Realität in der Oikonomia salutis.

c) Die Notwendigkeit eines Läuterungsprozesses

Der Grundsatz der Stellvertretung, den wir eben bedacht, findet Anwendung auch bei dem Geschehen, das, volkstümlich Fegfeuer genannt, als Läuterungsprozeß zu deuten ist. Mutet uns der Glaube mit der Vorstellung von einem Reinigungsvorgang nicht eine mythi-

sche Denkweise zu, die letztlich bedrückend wirkt und da und dort Kummer verursacht – oder dürfen wir hinter solcher Rede vielleicht eine heilsame und deswegen beseligende Wirklichkeit erblicken?[21]

Die katholische Kirche beharrt darauf, daß im Tod die frei getroffene Grundentscheidung eines Menschen, ein für allemal abgeschlossen, unverrückbar feststeht. Doch regen sich im Menschen, einem vielschichtigen Wesen, mancherlei Widerstände gegen die in seinem Personkern prinzipiell erfolgte Ausrichtung auf Gott hin, Widerstände, die auf frühere Schuld und Trugschlüsse zurückgehen. Deshalb drängt sich ein Integrationsverfahren auf, in dem der Mensch sich selbst unter Schmerzen einholen muß, ein Zustand zwischen dem Tod einerseits und der leibhaften Vollendung andererseits. Dieses „Dazwischen" nennt die Tradition „Fegfeuer", „Reinigungsort": eher unglückliche, weil irreführende Bezeichnungen. Der Prozeß der Entschlackung auf das Göttliche hin, eine mühsame Umverwandlung des schwachen Herzens, die aus der Ichbefangenheit herausreißt, will den Menschen gottfähig, christusfähig und dadurch auch fähig zur Einheit mit der Communio sanctorum machen. Die in der katholischen Kirche verbindliche Lehre vom Fegfeuer – ob das seit dem elften Jahrhundert so geheißene Purgatorium von zeitlicher Dauer oder reine Aktualität ist, entzieht sich theologischer Einsicht –, diese Lehre also meint, daß der Herr in seiner Kraft unsere widerspenstige Natur umschmilzt, sie freibrennt, und wir dadurch Rettung finden, wenn auch nur „mit Mühe und Not" (1 Kor 3,10–15). Freilich dürfen wir uns das sogenannte Fegfeuer nicht als eine Art jenseitiges Konzentrationslager vorstellen, in dem der Mensch die ihm von außen auferlegten Strafen zu verbüßen hätte. Vielmehr wird er in dem schmerzvollen Geschehen des Erbarmens Gottes inne, das ihn zum würdigen Gefäß ewiger Freude umgestaltet. Auch da geht es um eine geschenkte, aus der Gnade erwachsende Möglichkeit.

Neben der Lehre vom Purgatorium hält unsere Kirche ebenfalls fest an der Möglichkeit der Fürsprache der Gläubigen für die Verstorbenen (durch Gebet, das Meßopfer, gute Werke); allerdings äußert sie sich nicht über die Weise, wie die Fürbitte wirksam wird.[22] Angesichts der liebenden Verbundenheit aller Getauften in Jesus Christus erklärt sich ohne Schwierigkeit, daß die Gläubigen den Abgeschiedenen, die ihren Läuterungsprozeß erdulden, beistehen können. Der Tod zerreißt ja keinesweg die Bande zwischen Lebenden und Verstorbenen; über die Schwelle von Diesseits und Jenseits hinweg tragen sie einander, leiden füreinander und empfangen voneinander.[23] In der Begegnung mit dem Herrn ereignet sich auch Begegnung mit seinem Leib, mit dessen Gliedern. Einer kann für den andern das ewige Leben erhoffen und erbeten, sofern er durch die Liebe mit ihm verbunden ist. Von daher gesehen erweist sich der deutschsprachige Ausdruck „arme", weil hilfsbedürftige Seelen als problematisch, ebenso, wenn nicht noch mehr, das Ausma-

[21] Vgl. J. RATZINGER, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg ^{5}1978 (KKD 9) 179–190; K. RAHNER, Art. Fegfeuer. In: LThK^{2} 4, 49–55; Y. CONGAR, Le Purgatoire: Le mystère de la mort et sa célébration. In: LO 12 (1956) 279–336; ebd. 335: „Il faut chercher une contemplation théologique du mystère [. . .]."

[22] Vgl. DS 1820.

[23] Es erscheint deshalb durchaus nicht abwegig anzunehmen, daß die Verstorbenen, auch die, die sich im Läuterungszustand befinden, mit uns und für uns beten, so daß wir von ihnen Hilfe erwarten dürfen. – Auf die Frage, wie lange man für eine(n) Verstorbene(n) beten soll, antwortet der Holländischen Katechismus: Das Leben selbst bestimme, wieviele Monate oder Jahre das Beten für eine(n) Tote(n) dauere.

len der Qualen des Fegfeuers und das Sprechen von der Orthaftigkeit des Purgatoriums. Nicht zuletzt sind es derartige Vorstellungen, die die Verwerfung des Fegfeuers durch die Kirchen der Reformation verständlich machen. Vergessen wir nie: die Möglichkeiten des Helfens und des Schenkens erlöschen für den Christen mit dem Tod nicht, sondern sie umgreifen die Gemeinschaft der Heiligen diesseits und jenseits der Todesgrenze. Darum soll in aller „Armenseelen"-Frömmigkeit nicht eine düstere Atmosphäre überhandnehmen, es soll Hoffnung, heitere Zuversicht und getroste Freude das Gebetsklima beherrschen.

3. Die Sorge um die Toten – die Praxis der Kirche

Nachdem wir in unseren bisherigen Darlegungen zunächst die Sorge um die Verstorbenen in historischer und ökumenischer Perspektive betrachtet haben, sind wir im zweiten Schritt den theologischen Grundlagen des Totenkultes nachgegangen. In einem letzten Anlauf wollen wir das Brauchtum, das die Christen im Verlauf der Jahrhunderte hochgehalten haben und in der Gegenwart noch hochhalten, ins Auge fassen. Auch hier gilt der Grundsatz: Was die Kirche in ihrem Gebet feiert, gehört zu ihrem unveräußerlichen Glaubensschatz.

a) Die eigentlich christlichen Bräuche

Große Bedeutung erlangte schon sehr früh die Eucharistiefeier für die Toten (in Kleinasien z. B. um 170 bezeugt).[24] Eine Vorform christlicher Totenerinnerung bildete das Refrigerium, d. h. das am Grab eines Verstorbenen eingenommene Gedächtnismahl.

Wegen der eingerissenen Mißbräuche in Verruf gekommen, wurde es mehr und mehr durch die Messe an der Ruhestätte eines Toten verdrängt. Der Ausdruck (refrigerium) diente in den heißen Ländern des Südens zur Bezeichnung des Zustandes der Seligen, die, noch nicht eingegangen (Inbegriff der Freude), auf die Vollendung warteten.[25] Erste Beispiele eines Memento mortuorum in der Eucharistie liegen aus dem vierten Jahrhundert (etwa im Euchologion des Serapion, in den Apostolischen Konstitutionen) vor. Allerdings blieb die Erwähnung der Verstorbenen lange Zeit von der Sonn- und Festtagseucharistie ausgespart; nichtsdestoweniger gehört das Totenmemento zu den ältesten Elementen der Messe.

Wo nun gedachten die Eucharistiefeiernden vorerst der heimgegangenen Brüder und Schwestern? Zweifelsohne in den Fürbitten, also in der Oratio communis (die, wie wir wissen, in der römischen Liturgie im 5./6. Jahrhundert verschwand). Die Fürbittlitanei der „Deprecatio Gelasii" enthält ein schönes Muster einer derartigen Anrufung:

„Pro refrigerio fidelium animarum
praecipue sanctorum Domini sacerdotum,
qui huic ecclesiae praefuerunt catholicae,
Dominum spirituum et universae
carnis iudicem deprecamur."

Dank der Erneuerung des Gläubigengebetes in der Messe im Gefolge des II. Vaticanums bietet sich wieder die Chance, in den vorgetragenen Anliegen auch die Toten

[24] Vgl. J. A. JUNGMANN I 285f.
[25] Vgl. DERS., II 303.

(bestimmte oder alle) einzubeziehen, gemäß SC 53, wonach die feiernde Gemeinde, besonders an Sonn- und Festtagen, Fürbitte halten soll: „für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt".

Die Nennung der Toten im eucharistischen Hochgebet bedeutet einen weiteren Schritt im Gedenken an die Abgeschiedenen. Zwar handelt es sich hier um einen nachträglichen Einschub in den Meßkanon, doch reicht er weit in die Vergangenheit zurück. In Rom (wie übrigens auch im Orient) hat das Memento für die Verstorbenen vermutlich schon früh im Hochgebet der Messe Eingang gefunden. Der Gedanke an das Sakrament der Gemeinschaft wurde, mehr oder weniger bewußt, mitbestimmend dafür, daß gerade im Herzen der Eucharistie die Toten Erwähnung fanden: Wenn die irdische sakramentale Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen ihnen jetzt unmöglich war, sie also das heilige Brot nicht mehr essen konnten, so wollte man ihnen einen Ersatz dadurch bieten, daß die Lebenden in diesem Augenblick der Eucharistie an sie dachten.[26] Wahrscheinlich erfolgte beim Memento mortuorum – ähnlich wie beim Memento vivorum – die Verlesung der Namen unter Zuhilfenahme von Diptychen; unter Umständen verband sich mit der Nennung einzelner Verstorbener ein stilles Gedenken des Vorstehers.[27]

Alle postvatikanischen Hochgebete führen je ein eigenes Memento mortuorum an, die, biblisch geprägt, die Grundstimmung christlichen Totenkultes bestens ausdrücken. Die Interzession im Kanon und die Anliegen des Wortgottesdienstes sollten wie eh und je für unsere Gemeinden und Gemeinschaften die vornehmlichsten Gelegenheiten sein, die Verstorbenen im Gebet vor Gott hinzutragen.

Gemäß dem pianischen Brevier von 1568 geschah in der offiziellen Tagzeitenliturgie die Zuwendung zu den Verstorbenen am Schluß jeder Hore mit dem Segenswunsch „Fidelium animae". In der Liturgia Horarum Pauls VI. bezieht sich die letzte Fürbitte in den Preces der Vesper stets auf die heimgegangenen Brüder und Schwestern[28], wofür die Editio typica zahllose vorzügliche Modelle bietet. Daraus wird einmal mehr ersichtlich, daß die Totenliturgie in all ihren Formen wie Begräbnisritus, Requiem, Totenoffizium (Gedächtnis der Verstorbenen im neuen Stundenbuch), die Formulare des Allerseelentages keineswegs Düsternis verbreitet, wie die schwarze Farbe es befürchten ließe.

b) Das Klima des Totengedenkens

Eben haben wir, wie schon verschiedentlich, das besondere Gepräge des liturgischen Totenkults angesprochen. Greifen wir diesen alles andere als nebensächlichen Punkt noch einmal auf, indem wir die dabei herrschende Ambiance zu erfassen versuchen.

Vom Jahrestag, den die Christen zum Gedenken an ihren Bischof Polykarp veranstalteten – es handelt sich noch nicht um einen eigentlichen Märtyrerkult, sondern eher um eine gesteigerte Totenfürsorge –, berichtet der Brief der Gemeinde von Smyrna, sie hätten die Feier „in Jubel und Freude" begangen.[29] Sicher entsannen sie sich dabei der Eucharistie an der Ruhestätte ihres Blutzeugen und sehr wahrscheinlich auch des Psalmengesangs, den sie zu Ehren Polykarps angestimmt hatten. In der Tat bestand die Ei-

[26] Vgl. ebd. 299.
[27] Vgl. ebd. 304–306.
[28] Institutio generalis de LHIRR, Nr. 186.
[29] Vgl. J. PASCHER, Das liturgische Jahr. München 1963, 457–460.

genart des Totengedenkens in der Frühzeit der Kirche im Frohlocken über das Paradies und die Aussicht auf das Reich, ohne deswegen den Ernst des leiblichen Todes und die Rückkehr der Kreatur zum Staub zu unterschlagen. Das österliche Geschehen stand ganz und gar im Vordergrund, evoziert speziell durch die Psalmen, die reichlich zur Anwendung kamen.[30] Wie H. Frank nachgewiesen hat[31], ragte die altrömische Begräbnisliturgie durch den Gebrauch der alttestamentlichen Gesänge heraus, Gesänge, die, in persona defuncti verrichtet und auf die österliche Heilstatsache bezogen, der Totenfeier ihren Stempel aufdrückten. Denken wir nur an den Paschapsalm 113 „In exitu" mit der Antiphon „Chorus angelorum te suscipiat", an Ps 4 „Cum invocarem" mit der Antiphon „In paradiso Dei ducant te angeli", an Ps 50 „Miserere" mit der Antiphon „Animam de corpore quam assumpsisti" und an den großen Osterpsalm 117 „Confitemini" mit der Antiphon „Aperite mihi portas iustitiae et ingressus in eas confitebor Domino", usw. Nicht umsonst erblickt Johannes Chrysostomus in den Psalmen den höchstgradigen Ausdruck des Sieges Christi über den Tod:

„Früher gab man seinen Schmerz um die Toten durch Zeichen der Trauer und der Klagen kund, jetzt durch Psalmen und Hymnen. Um Jakob weinte man vierzig Tage und ebensolange um Mose, weil damals Tod eben Tod war. Heute ist es nicht mehr so: Man singt Lieder, Gebete und Psalmen erklingen, und all das bedeutet, daß das Geschehene glückhaft ist. Psalmen sind ja ein Zeichen des Frohsinns: 'Ist jemand guten Mutes, so soll er ein Loblied singen' (Jak 5,13). Da wir voll der Freude sind, so singen wir über den Toten Psalmen, die uns angesichts des Todes zum Vertrauen ermuntern."[32]

Aufgrund eines derartigen Zeugnisses erscheint es irgendwie unverständlich, daß in den Totenfeiern das österliche Halleluja meistens unterbleibt. Übrigens zielt der postvatikanische Ordo defunctorum entschieden auf die Rückgewinnung der paschalen Dimension ab. Die Nummer 1 der Praenotanda gibt den Auftakt dazu, wenn sie erklärt: „Beim Begräbnis ihrer Gläubigen gedenkt die Kirche voll Zuversicht des Paschamysteriums Christi." Das ganze euchologische Gut zur Bestattung widerspiegelt beredt diesen Sachverhalt, was wahrlich Genugtuung verschafft.

Ausklang

In unseren Breiten hat das christliche Brauchtum in den letzten Jahrzehnten, das läßt sich unschwer erkennen, einen stark spürbaren Prozeß der Verarmung durchgemacht, teils weil für manches Althergebrachte die Glaubensgrundlagen geschwunden sind, teils weil die allgemeine Säkularisierung des Lebens voranschreitet.[33] Die Feststellung trifft auch auf das Totengedenken und die mit ihm verbundenen Gepflogenheiten zu; so geht z. B. die Gewohnheit der Meßstipendien und der Stiftmessen für die Verstorbenen merklich zurück. Trotzdem begegnen wir noch in unseren Tagen öffentlichen Formen, überlieferten wie bisher unbekannten, der Erinnerung an die Abgeschiedenen. Gerade was das Totengedächtnis anbelangt, dürfte gelten: Die Menschen werden immer neue Formen suchen und auch finden. Der Armenseelenkult, einstmals florierend und in vielen Ausprägungen gegenwärtig, ist zwar nach außen hin im Rückgang begriffen; das einfache Volk indessen

[30] Vgl. P.-M. Gy, Der Tod des Christen. In: HLW(M) 2, 162–164.

[31] Vgl. H. Frank, Der Älteste erhaltene Ordo defunctorum der römischen Liturgie und sein Fortleben in den Totenagenden des frühen Mittelalters. In: ALW 7,2 (1962) 360–415.

[32] De S. Bernice et Prosdoce: PG 50, 634.

[33] Vgl. W. Heim, Volksbrauchtum im Kirchenjahr heute. Basel 1983, 144–151.

bleibt ihm in manchen Vorstellungen vom Fegfeuer und entsprechenden frommen Übungen im privaten Bereich treu.[34]

Dank der vatikanischen Gottesdienstreform kam ein anderer, den altchristlichen Auffassungen besser entsprechender Grundton in die Totenliturgie, ein Klima, das den österlichen Sinn des Sterbens und die christliche Hoffnung über das Grab hinaus zum Ausdruck bringen will.

Wenn uns daran liegt, daß der Brauch der Fürbitte für die Toten weiterhin gepflegt wird – seit frühester Zeit, so haben wir gesehen, hielten die Gläubigen das Andenken an die Verstorbenen in Ehren –, dann muß es in jenem Geist geschehen, wie die echte euchologische Tradition der Kirche es immer vollzogen hat: im hoffnungsvollen Ausblick auf die Erlangung dessen, wozu Gott die Seinen beruft. Unser Gebetswunsch für die Heimgegangenen läßt sich im Geist der Liturgie wie folgt zusammenfassen: Gott, unser Vater, bei dir leben unsere Toten, bei dir finden sie das vollkommene Glück. Nimm sie in die Gemeinschaft der Heiligen auf, damit sie dir ewig danken und deine Herrlichkeit preisen.[35]

[34] Vgl. J. BAUMGARTNER (s. Anm. 3) 125–130.

[35] Messen für Verstorbene: IV. Weitere Gebete für Verstorbene, 6. für eine(n) Verstorbene(n).

Jacques Berthier – ein Diener der liturgischen Musik[1]

Der Komponist der „Taizé-Gesänge" im Gespräch mit Pierre Faure[2] *und Didier Rimaud*[3]

Jacques Berthier und seine Frau Germaine de Lioncourt haben vier Kinder und viele Enkelkinder. Beide stammen sie aus Musikerfamilien, die einerseits der „Schola cantorum", andererseits der „École César Franck" verbunden sind.

Jacques Berthier wurde 1923 in Auxerre geboren und wurde mit der liturgischen Musik groß, weil er – wie sein Vater – an allen Gottesdiensten in der Kathedrale als Chorsänger, Organist und Chorleiter teilnahm. 1960 nach Paris gekommen, um in der Plattenabteilung der Editions Fleurus zu arbeiten, wurde er Titularorganist an der Kirche Saint-Ignace und entfaltete seine stetig wachsende Wirksamkeit als Komponist für die Liturgie. Seine Werke für Jugendtreffen, die von den Brüdern von Taizé organisiert werden, werden heute in ganz Europa, ja sogar in Japan und in den USA gesungen.

Er komponierte auch für Klöster: Hymnen, Psalmen, Antiphonen und Responsorien, oft in Zusammenarbeit mit der Commission francophone cistercienne. In den 80er Jahren schrieb er mehrere Messen für Jugendgruppen (Pfadfinder, MEJ) und für den Papstbesuch 1986 in Lyon, in Zusammenarbeit mit Didier Rimaud. Kürzlich schuf er Kantaten: „On peut vivre sans musique, mais moins bien" (Text von Daniel Hameline, s. Célébrer No. 232, S. 48), „Cantate en forme de croix" (Text von Didier Rimaud).

Der Erfolg ist Berthier nicht zu Kopf gestiegen; von Ehrungen und Berühmtheit hält er wenig. So hat er niemals einen anderen Platz angestrebt als denjenigen, den er innehat, seit er Kirchenmusiker ist: dem Volksgesang in der Liturgie zu dienen. Wir danken ihm herzlich dafür, daß er uns folgendes Interview gegeben hat.

[1] Jacques Berthier wurde am 27. Juni 1923 geboren und starb in der Nacht des 27. Juni 1994. – Das Interview ist entnommen aus: Célébrer No. 236 (Jänner 1994). Der Text wurde von Mag. Birgit Esterbauer-Peiskammer und Mag. Albert Thaddäus Esterbauer übersetzt. Die Überprüfung der musikalischen Fachbegriffe erfolgte durch Ass.Prof. Dr. Rudolf Pacik.

[2] Pierre Faure, geb. am 30. November 1944 in Gap (Hautes Alpes), Frankreich. Nach dem Magisterium in Wirtschaftswissenschaften an der Université d'Aix en Provence Eintritt in den Jesuitenorden im Oktober 1966. Philosophie- und Theologiestudium in Paris und Lyon 1970–1976. Während dieser Zeit Leiter des Ensembles „Mini Hosanna" in St.-Ignace in Paris. 1981–1989 Direktor des „Centre de la Baume-lès-Aix". Diakonenweihe 1983. Mitglied des Redaktionsteams der Zeitschrift „Église qui chante" von 1976 bis 1989. Seit 1989 Mitarbeiter im „Centre national de pastorale liturgique", beauftragt mit der Zeitschrift „Célébrer". Abschluß des Magisteriums im „Institut supérieur de liturgie de l'Institut catholique de Paris".

[3] Didier Rimaud, geb. am 6. August 1922 in Carnac (Morbihan), Frankreich. 1941 Eintritt in den Jesuitenorden, Priesterweihe 1955. Mitglied des „Centre national de pastorale liturgique" und der Zeitschrift „Église qui chante". Zusammenarbeit mit Père Bernard Geoffroy für „Gloire au Seigneur" und mit Père Gelineau für die 3. Auflage des Psalters der „Bible de Jérusalem" (1955). Zusammenarbeit mit Patrice de la Tour du Pin und einem Übersetzungsteam für die Übersetzung des Meßbuches, der Ritualefaszikel und der liturgischen Fassung des ökumenischen Psalters.

Die französischsprachigen Gottesdienstgemeinden und die Jugendlichen aus vielen Ländern kennen die Musik von Jacques Berthier erst seit 10 oder 15 Jahren. Sie komponieren aber schon seit längerer Zeit.

Hier sehen Sie das Verzeichnis meiner Werke (er schlägt einen großen grünen Katalog auf), das gibt einen guten Einblick. Ich habe in diesem Buch, das mir von Jean d'Indy, dem Sohn von Vincent d'Indy gegeben wurde, alle meine Kompositionen aufgeschrieben. Es enthält ca. 1200 Titel. Meine erstes ernstzunehmendes Werk war „Vitrail", ein Stück für Orgel aus dem Jahr 1938. Damals war ich 15 Jahre alt. 1940 folgte „Ave, maris stella", eine Motette für vier gemischte Stimmen. Aber in diesen Jahren schrieb ich hauptsächlich profane Werke. Es gab bereits eine Überfülle von sakraler Musik, und ich verfügte noch nicht über das Wissen meines Vaters, daß ich bedeutende kontrapunktische Motetten hätte schreiben können. Außerdem wäre mir das auch nie in den Sinn gekommen.

Welche Ausbildung haben Sie also erhalten, um in so jungen Jahren bereits komponieren zu können?

In Auxerre, wo ich geboren wurde, lag mein Zimmer neben dem Musikzimmer meines Vaters, und mein Kinderbett stand direkt an der Wand. Mein Vater ging um 3 Uhr morgens schlafen, so daß ich ihn die ganze Zeit spielen hörte, vielleicht sogar unbewußt. Mein Vater, Paul Berthier, war mehr als 50 Jahre Organist in der Kathedrale von Auxerre. Die Kathedrale war in der Tat unsere zweite Wohnung. Eine meiner ältesten Erinnerungen stammt aus dem Jahr 1926, als ich gerade drei Jahre alt war. Meine Eltern nahmen mich jeden Sonntag um 10 Uhr auf die Orgelempore mit. Da es immer kalt war, spielte mein Vater eingemummt in einen großen Schal. Ich erinnere mich sehr gut an das Duo zwischen der Orgel unten, die die Kantoren und die Männerschola im Altarraum begleitete, und meinem Vater an der großen Orgel, deren Klang das dichtbesetzte Kirchenschiff auszufüllen schien.

Mein Vater und meine Mutter leiteten abwechselnd die Schola. Und bei der Vorbereitung der großen Feste fanden die Proben zu Hause statt: am Montag probten die Frauen, am Dienstag die Männer und am Freitag alle zusammen. Ich hörte das alles, und schon sehr bald konnte ich eine Vielzahl von Motetten und sakralen Gesängen auswendig. Ich besitze noch heute ein kleines Heft, in dem meine Eltern alle mich betreffenden, wichtigen Ereignisse bis zu meiner Hochzeit notierten. „Oktober 1928, Jacques, 5 Jahre alt, beginnt täglich Orgel zu üben . . . April 1930, 7 Jahre. Er begleitet zum ersten Mal die Meßgesänge auf der Chororgel der Kathedrale. Sechs Monate später spielt er am Ende des Hochamts auf der großen Orgel ein kleines selbstkomponiertes Stück. Keinerlei Aufregung, kein einziger Fehler!"

Seit dieser Zeit ließ mich mein Vater bei jeder sich bietenden Gelegenheit spielen und begleiten, und ich tat das mit wachsender Begeisterung. Ich war dabei, mein Metier zu erlernen.

Meine ältesten Ausflugserinnerungen beziehen sich stets auf Gesang und Kirchenmusik. Meine Eltern zusammen mit ihrer Schola und wir drei Kinder besuchten oft am Sonntag nachmittag die umliegenden Ortschaften bis nach Sens, Tonnerre, Vézelay, Avallon, um die Vesper und eine feierliche Andacht zu singen, oft gefolgt von einem kleinen Konzert im Pfarrsaal. Leute der ganzen Umgebung waren da, und die Einnahmen dienten dazu, ein Kirchenfenster zu reparieren oder eine neue Glocke anzuschaffen.

Sie hatten also niemals einen Musiklehrer?

Doch, doch. Ich lernte Klavier spielen, als ich ganz klein war, bei meiner Mutter, so wie meine Töchter Christine und Diane es heute ihren Kindern beibringen. Meine Mutter war Pianistin, und seit ihrem 18. Lebensjahr war sie Organistin an der Kathedrale, noch vor meinem Vater.

Danach lernte ich bis zu meiner Matura bei einem Professor, der wöchentlich zu mir nach Hause kam; er war auch Organist, in einer anderen Kirche der Stadt. Er gab mir besser ausgearbeiteten Unterricht, als das meine Mutter getan hatte. Bei meinem Vater studierte ich auch Kontrapunkt. Vor allem aber unterrichtete er mich in Harmonielehre. Gerade diese frühe Ausbildung in Harmonielehre bewirkt es, glaube ich, daß meine Werke immer sehr harmonisch aufgebaut sind.

Genossen Sie auch in der Schule eine musikalische Ausbildung?

Nein, den allgemeinen Schulunterricht erteilte mir ein eigener Professor, der einige Schüler hatte. Zu dieser Zeit war es unmöglich, daß der Sohn des Domorganisten von Auxerre eine staatliche Schule besuchte, das gehörte sich einfach nicht, es wäre sehr schlecht aufgenommen worden. Es gab auch keine katholische Sekundarschule in Auxerre. Dieser Professor war außergewöhnlich. Wir folgten nie dem offiziellen Lehrplan. Wir machten viel Philosophie, auch Griechisch; ebenso aber lernten wir, uns auszudrücken, ein Gespräch zu führen etc., und diese Ausbildung brachte uns bis zur Matura.

Das ist die Zeit des Krieges.

Ja, ich habe mich mit 21 Jahren verpflichtet und kam so in die Vogesen und bis nach Österreich, wo ich meine Erfahrungen mit dem Krieg und dem Tod machte. Aber in Österreich, das war musikalisch interessant, lernte ich viele Musiker und . . . Musikerinnen kennen.

Als ich 1945 nach Frankreich zurückkehrte, befand sich mein Regiment in Montluçon, und ich wurde der Militärmusik zugeteilt. Ich hatte in Auxerre Oboe gelernt. Mein Regiment wurde nun ausersehen, am 14. Juli 1945 mit De Gaulle durch den Arc de triomphe zu defilieren. Aber bei der Parade werden Oboe und Flöte wegen ihrer Zartheit nicht verwendet, und außerdem würden sie von den Hörnern übertönt! Man vertraute für die Paraden dem Flötisten und dem Oboisten das Becken und die große Trommel an. Ich fand mich mit einem riesigen Becken aus Bronze wieder, mit etwa 5 kg in jeder Hand. Man mußte es in die Höhe halten, aber ich schaffte es nicht. Bei den letzten 20 Metern der Paradenprobe sagte der Kapellmeister, der hinter mir ging: „Berthier, hinauf mit den Armen!“

Schließlich verbrachte ich den 14. Juli 1945 damit, die WCs des Quartiers in Montluçon zu reinigen. Und der stämmige Flötist, Tischler von Beruf, trug schließlich bei der Parade in Paris das Becken! Aber ich vermag heute noch den Part der Trommel in der Marseillaise und in anderen Stücken für Militärmusik fehlerfrei zu spielen.

Als ich aus dem Militärdienst entlassen worden war und bevor ich in meinem Beruf als Kurzwarengroßhändler zu arbeiten begann, bat ich meine Eltern, in Paris Musik studieren zu dürfen. Sie waren damit sehr einverstanden und schrieben an Guy de Lioncourt, den Neffen von Vincent d'Indy. Sie erinnerten ihn daran, daß mein Vater Mitschüler von d'Indy gewesen war, und baten ihn, mich als Schüler aufzunehmen. (Mein Vater hatte sein

Musikstudium an der Schola cantorum absolviert, die Vincent d'Indy 1894 gegründet hatte. Dort war er mit allen Musikern der Epoche befreundet, unter ihnen auch Guy de Lioncourt, der 1934 die École César Franck gegründet hat.) Guy de Lioncourt stimmte zu, und so kam ich im Oktober 1945 nach Paris.

Ich wohnte bei den Petits chanteurs à la croix de bois, die 1907 von meinem Vater gegründet worden waren, und besuchte folgende Kurse: Orgel, Gregorianik, Improvisation, Harmonielehre – und vor allem den Kompositionskurs von Guy de Lioncourt, der den von d'Indy fortführte. In diesem Kurs wurde Musik gelehrt in einem Durchgang durch alle Stile der westlichen Musikgeschichte, von den ältesten bis hin zu zeitgenössischer Musik wie der von Boulez und anderen. Sehr interessant war es, daß man von uns verlangte, in jedem Musikstil zu komponieren: gregorianisch, mittelalterlich, klassisch, romantisch etc. Wenn man also Guillaume de Machaut studierte, hatte man eine Motette nach dieser Art selbst zu schreiben.

Ich war also während eines ganzen Schuljahres Vollzeitstudent. Damals lernte ich meine Frau kennen, die Tochter von Guy de Lioncourt. Wir heirateten 1946, und ich hatte dann andere Sorgen als die, mein Studium fortzusetzen. Wir kehrten nach Auxerre zurück und bekamen bald Kinder. Ich verdiente meinen Lebensunterhalt in der Kurzwarengroßhandlung, die durch meinen Urgroßvater gegründet worden war. Und ich war Organist, unbezahlt, wie alle Organisten in dieser Zeit. Ich setzte das Komponieren für mich selbst fort. Aus meinem Katalog ersehe ich: Im Jahr 1952 ist Nr. 93 verzeichnet.

Danach arbeiteten Sie für Père Gelineau.

Ja, 1954 veröffentlichte Père Joseph Gelineau[4] eine erste Sammlung, die „Le Seigneur est mon berger"[5] enthielt und alle seine erfolgreichen Stücke. Diese Sammlung hieß „Vingt-quatre psaumes et un cantique" (Editions du Cerf). Die Antiphonen und die Psalmodiemodelle stammten alle von ihm. Als Père Gelineau im folgenden Jahr den zweiten Band, „Cinquante-trois psaumes et quatre cantiques", verfaßte, wurde er sich klar, daß jeder Psalm mehrere Antiphonen haben sollte, um für unterschiedliche liturgische Anlässe verwendbar zu sein. Gelineau bat also einige befreundete Komponisten, Antiphonen zu schreiben. In dieser Zeit begann auch ich für Père Gelineau zu arbeiten und tauchte wahrhaft in das Komponieren für die Liturgie ein. 1955 schrieb ich 51 Antiphonen für vier gemischte Stimmen und drei gleiche Stimmen. Das war mein erster Auftrag.

Und wohl das erste Mal, daß Ihre Musik veröffentlicht wurde?

Ja, die ersten Musikstücke erschienen in den Editions du Cerf. In derselben Zeit, als die Brüder von Taizé erkannten, daß sich der gute französische Psalmentext der Jerusalemer

[4] Joseph Gelineau, geb. am 31. Oktober 1920 in Champ-sur-Layon (Maine et Loire), Frankreich. 1941 Eintritt in den Jesuitenorden. Studierte Theologie in Lyon-Fourvière, Komposition und Orgel an der „École César Franck" in Paris; Doktorat in Theologie mit einer Arbeit über die Formen der Psalmodie in den syrischen Kirchen des 4. und 5. Jahrhunderts. Mitarbeiter des „Centre de pastorale liturgique" seit 1946; Schöpfer einer französischen Psalmodie für den Psalter der „Bible de Jérusalem". Seit 1953 lehrte er Pastoral und Musikwissenschaft am „Institut catholique" in Paris. Mitbegründer der Zeitschriften „Musique et Liturgie" (1948) und „Église qui chante" (1957) sowie des internationalen Studienkreises „Universa Laus". Seine musikalischen Werke und Zeitschriftenartikel wurden in mehrere Sprachen übersetzt.

[5] Eine Antiphon zu Ps 23 [Anm. d. Übers.].

Bibel singen ließ, baten sie Père Gelineau, ihre Versuche zu korrigieren, die Melodien aufzunehmen etc. Als der zweite Band [von Père Gelineau] erschien, in dem meine Antiphonen enthalten waren, bekam ich einen Brief aus Taizé mit der Anfrage, ob ich für die Brüder arbeiten möchte.

Die Gemeinschaft von Taizé bestand damals aus zehn Brüdern, nicht wahr?

Ich glaube, es begannen im Jahr 1942 etwa 15 Brüder. Ich selbst kannte Taizé nicht. Die ganze Welt kannte Taizé, aber ich in Auxerre hatte nicht einmal davon reden gehört. Denn damals war es für einen Katholiken undenkbar, an einem protestantischen Gottesdienst teilzunehmen, geschweige denn, für die protestantische Liturgie etwas zu komponieren. Ich bat also meinen Bischof, Erzbischof Lamy von Sens, um Erlaubnis. Er sagte mir: „Zögern Sie nicht, das ist sehr gut." Also gab ich [den Brüdern von Taizé] meine Zustimmung.

Worum haben Sie damals die Brüder von Taizé gebeten?

Um das Offizium für die Weihnachtsnacht. Sie baten mich, das Meßordinarium zu vertonen sowie die Proprien für die Christmette, für die Sonntage nach Weihnachten, für Epiphanie und die Responsorien für die Weihnachtsoktav. Diese Stücke wurden dann auf Schallplatte aufgenommen. Frère Roger und Frère Robert sowie Max Thurian kamen damals oft zu mir nach Auxerre, um über weitere Kompositionen zu sprechen.

Dann verließen Sie Auxerre und gingen nach Paris . . .

Ja, das war 1960. Ich habe Ihnen von der Kurzwarengroßhandlung meines Urgroßvaters erzählt. Wir waren über 100 Jahre Kurzwarengroßhändler und belieferten in den drei umliegenden Departements alle kleinen Geschäfte auf dem Land. In den Jahren nach 1955, als ich für Taizé zu arbeiten begann, siedelten sich in ganz Frankreich Prisunic und andere Handelsketten an. Die Landflucht begann, und die kleinen Geschäfte verschwanden. Mein Onkel, der das Unternehmen geleitet hatte, ging nach Paris und übertrug mir die Geschäftsführung. Mir wurde sehr bald bewußt, daß dies nicht von langer Dauer sein werde. Also schrieb ich an einige meiner Freunde, unter ihnen Père Gelineau. Ich bat ihn: „Wenn Sie in Paris eine Arbeit finden, sei es auf dem Gebiet der Musik oder des Handels oder auf beiden, denken Sie an mich." Sechs Monate später war Père Gelineau mit Abbé Julien[6] beim Mittagessen, und dieser erzählte ihm: „Ich möchte bei den Editions Fleurus eine Schallplatten-Abteilung errichten, doch mir fehlt noch jemand, der sich mit Geschäften und Musik auskennt." Père Gelineau erinnerte sich an mich und sagte: „Sie sollten sich mit Jacques Berthier in Verbindung setzen." Gleich nach dem Essen rief mich Abbé Julien in Auxerre an: „Hätten Sie Interesse, sich um Schallplatten bei den Editions Fleurus zu kümmern?" Ich antwortete: „Und wie! Kann ich morgen kommen?" – „Ja, sehr

[6] David Julien, geb. am 18. Juni 1914 in Goutrens (Aveyron), Frankreich; Priesterweihe 1939, Ordensprofeß bei den „Fils de la charité" 1945. Musikstudium an der „Maîtrise de la cathédrale" von Rodez und Orgelunterricht bei M. Labert, dem Domorganisten. Mitglied der „Union des œuvres catholiques de France" (Paris), von 1959 bis 1976 deren Direktor und geistlicher Assistent. Seit 1976 im Ruhestand und im Dienst des Bischofs von Rodez.
Mitbegründer der Association Saint-Ambroise und der Zeitschrift „Église qui chante" (1957), Organisator von nationalen und internationalen liturgischen Kongressen, Gründungsmitglied von „Universa Laus".

gut." Ich nahm den Zug, ging in die Rue de Fleurus und traf Abbé Julien, der mir schmunzelnd sagte: „Ich stand nicht gerade auf gutem Fuß mit Ihrem Père [Gelineau]. Er hat nämlich vor einiger Zeit einen Artikel in der Zeitschrift 'Musique sacrée' veröffentlicht mit dem Titel 'Die letzten Kompositionen von Goliath'" (Abbé Julien trägt den Vornamen David . . .)! Und so kam es zum ersten Kontakt schon nach fünf Minuten. Da er viel Humor hatte und wie ich nicht bösartig war, verstanden wir uns sehr gut. Ich wurde also angestellt. Das Geschäft in Auxerre hatte ich in einigen Wochen verkauft und übersiedelte nach Paris.

Abbé Julien hatte ein wenig Angst, weil da ein Komponist kam, und ersuchte mich (das war auch eine Klausel in meinem Vertrag), meine eigenen Werke nicht bei Fleurus zu veröffentlichen. Das war die – wie ich meine, sinnvolle – Bedingung. 1964 bat Abbé Julien mich, eine Messe zu komponieren und eine Serie von Psalmen in Französisch.

Zurück zu Ihren Kompositionen für Taizé. Wann begannen Sie das zu schreiben, was man heute „Gesänge von Taizé" nennt?

Als Frère Roger das „Konzil der Jugend" einberief. Zu Ostern 1974 erwartete man einige Tausend Jugendliche, und es kamen 15000 aus allen Ländern. Damit ergab sich sofort eine Schwierigkeit für den Gesang des Offiziums. Hier in meinem Katalog sehe ich: Die ersten Kanons stammen aus dem Jahr 1975. Frère Robert, der sich erinnerte, daß er mit mir vor einigen Jahren gearbeitet hatte, rief mich an: „Wir haben hier zehn verschiedene Sprachen. Wie können alle miteinander singen?" In dieser Zeit verwendete man für jede Sprache das bekannteste Lied: „Nous chanterons pour toi Seigneur" für die Französischsprechenden, eine englische Hymne, einen lutherischen Choral für die Deutschen, etc. Aber wer die jeweilige Sprache nicht kannte, langweilte sich, weil er nicht mitsingen konnte. Also fertigten die Brüder von Taizé Übersetzungen an. Aber das funktionierte nicht gut – bis zu dem Tag, an dem Frère Robert einen Kanon von Praetorius, „Cantate Domino", singen ließ. Er rief mich noch am selben Abend an: „Wir haben einen Kanon gesungen, das war hervorragend. Schreiben Sie mir sofort Kanons zu Christus vincit, Magnificat, etc." Das „Magnificat", das sehr bekannt ist, stammt aus dieser Zeit. Einige Kanons wurden sogar telephonisch diktiert! Das geschah in den Osterferien, als Jugendliche da waren und alles sehr schnell gehen mußte. Ich habe diese Arbeit fortgesetzt, und daraus entstand eine dauerhafte Zusammenarbeit mit Frère Robert.

Es existiert jetzt ein Genre „Gesänge aus Taizé". Wie haben Sie das erdacht und ausgearbeitet?

Wir gingen von der Idee des Kanons aus, weil es als das einfachste erschien. Dann sagte ich mir: Wenn man den Kanon gesungen hört, handelt es sich immer um eine Folge von vier Harmonien, und das ist auf Dauer langweilig. Ich dachte also, es wäre sehr interessant, etwas zu machen, das ich „Ostinato" nannte, d. h. kleine Phrasen, immer mit lateinischem Text, bestehend aus acht Takten. Das erlaubte schon einiges mehr an musikalischen Möglichkeiten. Das Ostinato aus acht Takten, die ohne Unterbrechung wiederkehren, ermöglichte es, Solisten in der Überstimme einzusetzen, welche Abwechslung und neue Melodien einbringen.

Die Ostinati waren generell lateinisch, damit sie von allen gesungen werden konnten, die Soli hingegen in verschiedenen lebenden Sprachen?

Ja, die Absicht bestand darin, diese Sprachen zu verbinden. Das erste war, wenn ich mich recht erinnere, das „Miserere mei". In der Oberstimme kamen mehrere Melodien mit Texten in verschiedenen Sprachen hinzu, Instrumentalstimmen ad libitum, Doppelkanons etc. Von diesen Stücken habe ich einige Dutzend geschaffen. Man kann sagen, daß all diese Gesänge nach und nach entstanden sind. Frère Robert sagte zu mir: „Nächste Saison singen wir diesen und jenen Gesang. Ich bin sicher, daß wir außergewöhnliche Solisten in dieser oder jener Sprache haben werden. Also mußt du polnische oder koreanische Strophen schreiben." Für die europäischen Sprachen war das ziemlich einfach. Ich bat Frère Robert, mir den Text zu geben, den er vertont haben wollte, und darin die Akzente jeder Phrase zu unterstreichen, außerdem eine Wort-für-Wort-Übersetzung beizufügen. Sobald meine Kompositionen fertig waren, begab ich mich nach Taizé, oder die Brüder kamen mit Musikern, die die jeweilige Sprache beherrschten, nach Paris. Auf diese Weise lernte ich Musiker aus der ganzen Welt kennen: japanische Priester, für die ich gleich darauf arbeiten sollte, Leute aus Prag, die von mir Kompositionen erbaten, etc. Ich vergewisserte mich, daß die Akzente an den richtigen Stellen saßen, daß der Text verständlich war, daß ich den Sinn der Phrase nicht beschnitten hatte. Oft gab es kleinere Korrekturen vorzunehmen, z. B. den Akzent zu verschieben.

Eines Tages sagte ich zu Frère Robert: „Wir singen lateinisch, aber wir drehen uns ein bißchen im Kreis, immer um Gloria, Adoramus, Miserere etc. Warum versuchen wir nicht kurze, wiederholbare Phrasen in Französisch, Englisch, Spanisch oder Italienisch?"

Damit wurde das Repertoire des Genres Ostinato auf verschiedene Sprachen ausgedehnt. Ich begann mit Englisch. Ich sehe in meinem Katalog, daß dies 1979 war, mit „Jesus remember me", denn damals kamen viele Engländer und Amerikaner nach Taizé. Es folgten Deutsch, dann Spanisch, das Frère Robert besonders liebte.

Waren die Aufträge von Taizé für bestimmte Teile des Offiziums oder der Messe?

Nein, oder ich war darüber nicht informiert. Frère Robert sandte mir Texte, von denen ich nicht wußte, an welcher Stelle sie gesungen werden sollten – und vielleicht wußte er es nicht einmal selbst.

Eigentlich haben Sie ziemlich wenig für die Mönchsgemeinschaft von Taizé komponiert, sondern mehr für die Jugendlichen, die nach Taizé kommen.

Das stimmt. Die Arbeit erfolgte so: Frère Robert schickte mir einen Text; ich sandte ihm mehrere Vertonungen zur Auswahl; die Brüder hörten sie in einer kleinen Gruppe an. Danach erhielt ich einen Anruf oder einen Brief: „Sie können das b nicht singen, der Akkord in C klingt nicht gut", etc. Die Stücke wurden dann ein paarmal geändert, so daß die Jugendlichen sie singen konnten. Ich besitze ca. fünf- bis sechshundert solcher Briefe von Frère Robert, die über diese „Maßarbeit" des Komponierens Zeugnis geben.

Père Gelineau bevorzugte bei den Psalmen modale Musik. Haben Sie für Taizé eher eine tonale Musik gewählt?

Nein, es gibt beides. In Auxerre sang man selbstverständlich gregorianischen Choral, Palestrina und klassische Werke. Dieser Musikstil war mir gegenwärtig beim Schreiben der Gesänge für Taizé, der Antiphonen und anderer Gesänge. Ich glaube auch, daß ich immer

eine starke Nähe zum traditionellen Volkslied hatte. Gemeinsam mit Marie Noël hat mein Vater bei der alten Landbevölkerung hunderte Lieder gesammelt; von ihnen habe ich noch einen großen Stapel in meinen Schränken. Bis 1940 sangen wir mit unserer Schola, die burgundische Tracht trug, diese Lieder in der ganzen Diözese zugunsten der Pfarreien des Departements Yonne! Nach meiner Heirat kamen die Volkslieder der Region Vivarais[7] mit hunderten weiteren Melodien hinzu, die Vincent d'Indy und Guy de Lioncourt zusammengetragen hatten; wir sangen sie während des Sommers im Familienkreis. Wenn ich eine gewisse Vorliebe habe, eingängige Melodien zu suchen, so verdanke ich sie, meine ich, all dieser gesammelten Folklore. Einmal sagte ein Mönch zu mir, daß manche meiner Hymnen nach Pilzen schmecken.

Aber Sie haben auch, vor allem für Flöte und Orgel, in einem sehr modernen Stil komponiert?

Ja; übrigens waren meine ersten religiösen Kompositionen moderner als die heutigen.

Wie erklären Sie sich das?

Es ist sehr einfach: Sobald ein Lied für musikalische Laien bestimmt ist (also eine durchschnittliche Gottesdienstgemeinde), muß man, dies wurde mir klar, soweit wie möglich vereinfachen. Ich denke da an den Psalm 150, den ich in einem interessanten, sehr kunstvollen Satzstil vertont habe. Das kann wirklich nur ein geübtes Ensemble singen, ein Chor, der nicht unbedingt sehr routiniert sein, aber dennoch gut dirigiert werden muß. Es war undenkbar, daß dies von allen Leuten gesungen würde. Sobald man das eine Gemeinde singen lassen will, muß man in hohem Maße vereinfachen.

Haben Sie Lust, in einem mehr zeitgenössischen Stil zu komponieren?

Ja, denn jedes Mal, wenn ich auf diese Art vereinfache, langweilt mich das ein wenig.

Aber Sie haben keine Anfragen hinsichtlich zeitgenössicher Musik?

Das geschieht zu selten, und das ist der Grund, warum ich Texte von Père Didier Rimaud erbitte, um auch anderes schreiben zu können.

Sie hatten aber einen Auftrag für den Kongreß „Musique et célébration" im Jahre 1977.

Père Gelineau bat mich, für diesen Kongreß zwei Stücke zu komponieren: die Hymne „Fais paraître ton jour" und den Psalm 65. Diese Stücke waren wirklich meine ersten Gesänge für eine große christliche Gemeinde: etwas Wichtiges und auch Anspruchsvolleres.

War das das erste Mal, daß Sie einen so langen Text zu bearbeiten hatten?

Ja, „Fais paraître ton jour" ist der erste liturgische Gesang, den man von mir für eine große singende Gemeinde mit Instrumenten erbat. Es hat sofort funktioniert und wurde an vielen Orten wieder aufgeführt.

Im Gegensatz dazu gab es für den Psalm 65, den zweiten Auftrag für den Kongreß 1977, ein bedeutendes Werk von 10 Minuten, keine Fortsetzung, weil es einer besonderen Gelegenheit bedarf, ihn zu singen. 1977 war die Kirche Saint-Sulpice gefüllt mit Kongreß-

[7] Im Südosten Frankreichs gelegen [Anm d. Übers.].

teilnehmern, alle Musiker. Im hinteren Teil des Altarraumes stand ein Chor von 100 Sängern mit zwei Orgeln und mit Trompeten, so daß man etwas Anspruchsvolleres aufführen konnte. Aber beim Komponieren dieses Psalmes war ich mir nicht sicher, ob er in der Folge oft gesungen würde.

Seither bat man Sie, auch für die monastische Liturgie zu schreiben.

Ja, das begann 1976. Es war das Stundenbuch der Abtei von En-Calcat, für die ich Hymnen zu schreiben hatte. Damals vertonte ich: „Toi qui ravis le coeur de Dieu", „Tu as triomphé de la mort", „Sois fort, sois fidèle Israël", „Voici le temps du long désir" etc.

Man hat den Eindruck, daß Sie für das Stundengebet in einem anderen Stil schreiben als für Taizé oder für große Gottesdienstgemeinden.

Das stimmt! Ich komponiere im Blick auf die Personen, die das Stück singen werden. Ich mache sogar Unterschiede zwischen den verschiedenen Klöstern. Ich schreibe nicht dasselbe für En-Calcat, Landévennec oder Maredsous. Es ist nämlich weder dieselbe Kommunität noch derselbe Gesang, also komponiere ich nicht die gleiche Musik. Das trifft um so mehr zu, wenn es sich um Frauengemeinschaften handelt.

Kommt es nicht vor, daß Sie etwas komponieren wollen, wozu Sie Lust haben, und nicht, was von ihnen verlangt wird?

Ja, aber es gibt immer Anfragen, und die Zeit ist knapp.

Und wenn es sich um Orgelstücke handelt?

Auch die Orgelstücke sind Auftragswerke. Ich meine die 50 Stücke in zwei Sammelbänden, erschienen bei Leduc. Jean-Yves und Daniel Hameline ersuchten mich eines Tages: „Jacques, wir brauchen kleine kurze Stücke für die Liturgie, zum Abschluß der Homilie oder für die Gabenbereitung, die eine bis eineinviertel Minuten dauern. Schreiben Sie uns welche." Also tat ich es. Ich wollte 100 davon schreiben, aber ich hörte bei 50 auf, obwohl ich gerne viele Stücke schreibe. Ich komponierte diese fünfzig fast in einem Zug. Oftmals begann ich mehrere auf einmal. Als diese Arbeit beendet war, kamen eines Abends nach dem Nachtmahl die beiden Brüder Hameline zu mir auf die Orgelempore in meiner Kirche Saint-Ignace. Ich spielte ihnen die Kompositionen nacheinander vor, und sie gaben ihnen Titel. Den ersten sechs lag die Melodie des Chorals „Nous chanterons pour toi Seigneur" zugrunde, zu Ehren von Daniel Hameline, der den Text verfaßt hatte.

In der Folge erhielt ich einen anderen Auftrag, von einem amerikanischen Verleger aus Chicago, der die Gesänge von Taizé in den USA publiziert (GIA). Er wollte 36 Orgelstükke über lutherische Choräle. Ich habe gerade die Druckfahnen korrigiert.

Ich habe auch eine stattliche Anzahl von Stücken für Flöte und Orgel komponiert, die ebenfalls aus einer Notwendigkeit entstanden sind. Ich war Organist in der Kirche Saint-Ignace, und meine Cavaillé-Coll-Orgel gab kaum mehr einen Laut. Ich hatte drei Register im Hauptwerk, die noch funktionierten, und zur Not noch ein Bourdon im Positiv; wenn ich das alles zog, verstummte der Ton, und ich konnte nicht mehr spielen. Eines Tages hörte ich, daß Geneviève Noufflard[8], eine Berufsflötistin, zur Messe nach Saint-Ignace

[8] Geneviève Noufflard, geb. am 23. Juli 1920 in Paris. Flöstistin, Schülerin von René Le Roy und Marcel Moyse, Studium am „Conservatoire national de musique de Paris". Mitglied der Wider-

komme. Sofort hatte ich die Idee, Stücke für Flöte und Orgel zu schaffen. Und jede Woche komponierte ich das Stück für Geneviève, welches wir am darauffolgenden Sonntag aufführten.

Ich schrieb auch für Chöre. Ich denke da an „Gènese" von Patrice de La Tour du Pin, ein kleines Oratorium, zu dem mich das Vokalensemble von Neuilly beauftragte; „Mater dolorosa", basierend auf dem Text des Stabat mater, ebenfalls vom Vokalensemble von Neuilly bestellt. Dieses Stück wurde von der École Maîtrisienne des Pays de Loire in Angers unter der Leitung von Bertrand Lemaire aufgenommen.

Ja, Père Beyron hat darüber eine ausgezeichnete Rezension in Célébrer (No. 219, S. 49) geschrieben.

Dieses „Stabat" gehört außerdem zum Repertoire des Domchores von Colmar. – Die „Cantate en forme de croix" wurde im Auftrag von Jean-François Duchamp für die Petits Chanteurs de Lyon geschaffen. Aber für meinen Geschmack habe ich nicht genug Aufträge für Interpreten von sehr hohem Niveau.

Außerdem sind es die Gemeinden schon so sehr gewohnt, leichte Stücke von mir zu singen, daß ich immer Sorge habe, wenn ich Anspruchsvolleres herausbringe, könnte es schlecht aufgenommen werden.

Wäre es nicht trotzdem gut, daß Sie sich die Zeit nehmen, solche Musik zu schreiben, auf die Sie Lust haben, selbst wenn sie nicht gespielt wird?

Das ist eine schwierige Frage. Meine Schränke sind voll mit Stücken meines Schwiegervaters, die niemals aufgeführt wurden. Es ist darunter eine Oper von 600 Seiten, außerdem eine stattliche Anzahl von Symphonien, Trios und Quartetten. All das liegt ungenutzt da und kommt niemals zur Aufführung. Da schreibe ich viel lieber für Leute, die ich kenne, selbst für ein Instrumentalensemble.

Sie haben doch viele Kollegen, die sehr gute Organisten sind und die Ihre Musik spielen könnten.

Ich bin sehr auf die Liturgie hin ausgerichtet. Ich weiß nicht, wozu das nützen sollte, Konzertstücke für meine Organistenkollegen zu schreiben, die davon schon eine Menge zu ihrer Verfügung haben. Hingegen gibt es für die heutige Liturgie kaum etwas. Die Werke, die in den USA erscheinen werden, sind im zeitgenössischen Stil – so, wie ich heute komponieren möchte.

Auf welchem Gebiet würden sie gerne Aufträge erhalten?

Mich interessiert, was ich mit Didier Rimaud gemacht habe, die „Cantate en forme de croix" oder vielleicht kürzere Werke. Ich versuche den Chören und Instrumentalisten – weil es heutzutage viele gute Instrumentalisten gibt – Stücke an die Hand zu geben, die relativ leicht zugänglich und mehr zeitgenössisch sind. Auf diesem Niveau gibt es kaum Kompositionen. Die heutigen Komponisten schreiben viel zu komplizierte Stücke, die für

standsbewegung während des Zweiten Weltkrieges. 1946–1950 Malerei und Bildhauerei, dann wieder Musik. 1954 Gründung eines Ensembles für alte Musik „Rondeau", später „Rondeau à Paris". Ab 1970 Zusammenarbeit mit Père Gelineau, geistliche Konzerte in St. Ignace. 1974–1982 Professorin für Flöte am „Conservatoire municipal du 6e arrondissement de Paris".

viele Scholen oder Chöre, welche nur wenig Zeit zum Einstudieren haben, nicht ausführbar sind. Es besteht natürlich ein großer Unterschied zwischen Amateurchören und –instrumentalisten und hauptberuflichen Ensembles. Meine Musik wird von den Professionisten wenig gespielt. Und ich meine, die Musik von Ohana, Ibarrondo oder anderen zeitgenössischen Komponisten ist zu schwierig.

Die Berufsmusiker sind außerdem teuer. Also komponieren Sie die meiste Zeit für quasi Ehrenamtliche.

Das ist beinahe der Normalfall in der liturgischen Musik! Ich will nicht sagen, daß die Berufsmusiker nur auf Geld aus sind, aber ich finde es sympathischer, mich an gute Amateure, an jugendliche Preisträger von Konservatorien, an Instrumentalisten zu wenden, die voller Energie und begeisterungsfähig sind. Ich erinnere mich an die Uraufführung der „Cantate en forme de croix" in Lyon; da sah ich den bemerkenswerten Pianisten und den Ondes-Martenot-Spieler[9], wie sie begeistert waren, an dieser Premiere teilzunehmen, obwohl sie nur wenig Honorar bekamen.

Gewisse Komponisten und Interpreten von hohem Niveau halten es für Demagogie, die ganze Gemeinde in der Liturgie singen lassen zu wollen, und meinen, man sollte mit dem Gesang Berufsmusiker betrauen. Wie denken Sie darüber?

Ich glaube, diese Menschen verstehen das Problem nicht. Sobald das Konzil gefordert hatte, daß das Volk Gottes singen solle, begann das Volk zu singen, und es wird auch nicht damit aufhören, ganz im Gegenteil. Man muß also versuchen, ihm das zur Verfügung zu stellen, was zum liturgischen Gebet heute nötig ist.

Lieben Sie den Klang einer singenden Gemeinde?

Wenn eine große Gemeinde gut singt, sicherlich. Oft aber bin ich enttäuscht. Wenn ich meine Stücke im Fernsehgottesdienst am Sonntag höre, werde ich traurig. Wenn man voll Begeisterung mitten drin ist, ist das wahrscheinlich anders, man läßt die Dinge leichter durchgehen. Bisweilen höre ich schreckliche Gesänge, aber ich sehe, daß die Menschen beten. Also sage ich mir, daß es vielleicht nicht so schlecht ist. Ich habe in meinen letzten Ferien Gesänge begleitet, die ich nicht mag. Ich spielte die Orgel, und als die gesamte Gemeinde sang, darunter viele sehr überzeugte Jugendliche, war das in Ordnung.

Wie haben Sie es erlebt, als das Konzil kam und mit ihm der französische Gemeindegesang?

Für mich war das kein Problem. In musikalischer Hinsicht hat es mein Leben nicht verändert, denn bereits vor dem Konzil vertonte ich französische Texte. Mein Vater war einer der ersten gewesen, der Kirchenlieder geschrieben hat. Ich habe die römischen Beschlüsse mit Hoffnung aufgenommen. Aber ich kann nicht unerwähnt lassen, daß mein Erzpriester in den Jahren 1958–1959 von mir verlangt hat, weder Orgelstücke zu spielen noch Gregorianik singen zu lassen und meine Rolle darauf zu beschränken, die Kirchenlieder der damaligen Zeit zu begleiten. Diese Anweisung machte mich sehr betroffen,

[9] Ondes Martenot, ein elektronisches Musikinstrument, nach seinem Erfinder benannt, eine Abart des Trautoniums; es kommt häufig in den Werken Honeggers und Messiaens vor.

nicht nur persönlich, sondern auch wegen der Zukunft der Musik in „unserer" Kathedrale. Das war einer der Gründe, warum ich von Auxerre wegging. Später in Paris, in der Kirche Saint-Ignace, habe ich das Anliegen der Liturgiereform besser verstanden, besonders dank Père Gelineau.

Gewisse Komponisten sind der Meinung, daß man keinen guten Gesang in französischer Sprache zuwegebringt.

Ich gebe zu, daß es mir sehr leicht fällt, lateinische Texte zu vertonen. Das ist auch der Grund, warum ich Chorwerke in lateinischer Sprache geschrieben habe. Wenn ich Latein verwende, z. B. beim „Stabat mater", mache ich es ein wenig wie mit einem Instrument. Ich bediene mich der Silben, um den Rhythmus hervorzuheben. Man kann die Worte in zwei Teile zerlegen, Wiederholungen anbringen, wie es einem beliebt, ohne den Sinn allzusehr zu verändern. Im Französischen hingegen muß das Verständnis da sein, muß man den Textrhythmus respektieren.

Beim Lateinischen kann man auf den Klang alleine hören, während man in den lebenden Sprachen auf die Bedeutung hinhören muß.

Es ist schwierig, für das Französische zu schreiben, doch vielen großen Musikern ist es gelungen: Debussy, Duparc, Fauré, Poulenc und vielen anderen.

Es gibt auch die protestantische Tradition mit Claude Goudimel[10], und in jüngerer Zeit Arthur Honegger und Darius Milhaud. Alles Nichtkatholiken, das ist wahr. . . . Sie improvisieren ausgezeichnet auf der Orgel.

Ich habe Improvisation studiert. Ich nahm Orgelstunden an der École César Franck bei Edouard Souberbielle, dem Lehrer von André Isoir, Michel Chapuis und anderen namhaften Organisten. Er war ein außergewöhnlicher Lehrer. Er selbst war Schüler eines Professors, der in seinem Unterricht an der von J. S. Bach herkommenden Tradition anknüpfte. Improvisation habe ich bei M. Malherbe studiert, einem Pariser Organisten, der über eine hervorragende Improvisationstechnik verfügte. Er lehrte mich, ein Thema zu wählen, es zu verarbeiten, zwei oder drei Noten allein herauszunehmen, es in umgekehrter Folge zu spielen. Er unterrichtete auch Begleitung, das war im selben Kurs. Ich lernte, daß es beim Begleiten wichtig ist, nicht die Durchgangsnoten zu begleiten. Nicht jeder versteht das. Es ist auch schwierig zu erklären. Ich weiß nicht, ob ich ein guter Lehrer wäre . . .

Wenn Sie komponieren, tun Sie das am Klavier oder fällt Ihnen die Musik beim Lesen des Textes ein?

Es ist wirklich immer der Text, der mich zur Musik führt. Dann aber auch der allgemeine Stil und die Adressaten. Schreibe ich für eine Pilgerfahrt nach Lourdes von Menschen mit Kinderlähmung, so ist es anders, als wenn ich für ein Kloster oder für Pfadfinder komponiere. Ich sehe mir zuerst den Text an, wie er gebaut ist, den Stil und den Inhalt. Ich mache normalerweise zuerst den Refrain. Ich schaue, wie das laufen kann, denn hauptsächlich wird er ja gesungen werden. Im allgemeinen kommen die Harmonien vor der Melodie.

[10] Claude Goudimel (ca. 1514–1572) schuf mehrstimmige Bearbeitungen zu den Melodien des Genfer Psalters [Anm. d. musikal. Bearbeiters].

Geschieht das am Klavier?

Entweder am Klavier oder in der Stille, je nachdem. Wenn es draußen schön ist, gehe ich in den Jardin du Luxembourg gleich neben meiner Wohnung. Auf dem Land kann ich gut komponieren, denn da habe ich mehr Zeit und habe Ruhe für längere Stücke.

Beim letzten Text z. B., den mir Père Rimaud anvertraute, machte ich zuerst die Harmonien, dann die Begleitung und zum Schluß die Melodie; auf einigen Akkorden baue ich rhythmisch und melodisch sehr unterschiedliche Weisen auf. Ich habe das schon bei zahlreichen Gesängen so gehandhabt: ich komponiere die Begleitung, und dann mache ich fünf oder sechs verschiedene Strophen. Die Begleitung dient nur als Untergrund und Stütze.

Ich denke an ein Wort von Alfred de Musset, Musik müsse sowohl für Professionisten wie für das Volk verständlich sein. Man sollte diesen schönen Text den Musikern vorlesen, die fürchten, sich zu sehr zu erniedrigen, wenn sie für das gemeine Volk komponieren. Musset sagte das bereits 1836.

Olivier Messiaen sagte zu mir: „Sie haben Glück, daß Sie das machen können. Ich kann das nicht, ich bin zu bekannt und die Leute würden es nicht verstehen." Aber er hätte gerne für den Volksgesang komponiert. Jean Langlais hat früher sehr schöne Dinge für die Gemeinde geschrieben, aber leider verfolgte er das nicht weiter.

Madame Berthier: Man müßte es den jungen Berufskomponisten unbedingt sagen, daß man eine Art von Musik für die Gemeinde schaffen kann – als liturgischer Dienst – und weiterhin auch andere Musik komponieren kann, das ist keineswegs unvereinbar.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

J. THEISEN, Episcopal Liturgy as a Theological *Locus* for Ecclesiology. In: EO 12 (1995) 15–42:

Das Pontifikale deutsch ist eben verfügbar. Bemerkenswert ist, was schon 1989 der Abt-Primas der Familiae confoederatae S. Benedicti über die Liturgie der Bischofsweihe als Quelle für die Kirchenlehre kommentiert: „Einer der ekklesiologischen Akzente des Caeremoniale ist die starke Betonung der Teil- oder Ortskirche, die konkreten örtlichen Versammlungen der Gläubigen, denen der Bischof vorsteht. Darin entwickelt das Buch die Dezentralisierung weiter, wie sie für die Ekklesiologie des II. Vaticanum charakteristisch ist. Als Beispiele dienen seine Anweisungen für das Bischofskollegium und die Bischofskonferenzen. Das Caeremoniale stellt die Ortskirche ins Licht, betont ihre Würde und sieht in ihr die aktuelle Verwirklichung der Gesamtkirche. In der Feier des Bischofs sammelt sich die Ortskirche und streckt sich zugleich aus nach der Einbindung in die Universalkirche und deren Glanz. Laut und deutlich wird ausgesprochen: Die Ortskirche ist wichtig. Die bischöfliche Liturgie offenbart die Schönheit der ganzen Kirche" (42).

F. R. GAHBAUER, Der Heillige Geist in der byzantinischen Liturgie nach der Überlieferung der Kirchenväter. In: EO 12 (1995) 71–101, hier die Zusammenfassung auf S. 101:

– Gott befähigt durch den Geist die Liturgen zur Eucharistiefeier. Sie ist nicht Menschen-, sondern Gotteswerk.
– Der Heilige Geist will mit uns konzelebrieren.
– In den Gebeten der Gabendarbringung geschieht ein „heiliger Tausch". Wir bringen Gott die Früchte der Natur und der menschlichen Arbeit dar, um dafür den Geist zu erhalten. Es zeigt sich, daß die byzantinische Liturgie stärker als die lateinische in der Pneumatologie verwurzelt ist:
– Die Wandlung der Gaben geschieht kraft der Epiklese, in der um die Sendung des Geistes gebetet wird, nicht kraft der Einsetzungsworte.
– In der Kommunion wird auch der Heilige Geist empfangen und mit ihm Gemeinschaft gestiftet.

Von der pneumatologischen Ausrichtung der Byzantiner sollten wir Lateiner lernen.

Die *46. Liturgische Woche der italienischen Bistümer* fand in Termoli (Apulien) von 21.–25. August 1995 statt (vgl. Liturgia. Mensile del Centro di Azione Liturgica 24 [1995] 329–331). Das Thema „Liturgie und Neuevangelisierung" stand unter dem Schriftwort „Erwecke zu neuem Leben die Gabe Gottes in dir" (2 Tim 1,6). Hochaktuelle Konferenzen und Arbeitskreise waren vorgesehen: Erwachsenenkatechumenat, Mystagogie als liturgischer Katechese, Verkündigungscharakter gottesdienstlicher Feiern, Chancen einer neuorientierten Volksfrömmigkeit und ihrer Bräuche im Kirchenjahr.

L. GINAMI, Il dono del tempo. In: Liturgia. Mensile del Centro di Azione Liturgica 24 [1995] 436–446, hier 444:

Der *23. Eucharistische Kongreß Italiens* wird 1997 in Bologna stattfinden. Sein Hauptziel sind nicht wissenschaftliche Ergebnisse oder Begegnungen der Spezialisten, sondern die Versammlung des Volkes, das seine kirchliche Gemeinschaft erfahren soll. Der Kongreß

soll eine Phase der Vorbereitung auf das Jahr 2000 nach Christi Geburt werden. Das Thema hat der Papst schon vorgegeben: „Jesus Christus, der einzige Erlöser der Welt – gestern, heute und immerdar".

E. DE WIT, Ervaringen van een kerkganger . . . In: TLi 79 (1995) 144–155:

J. de Wit berichtet über Erfahrungen eines Kirchgängers in holländischen Gemeindegottesdiensten.

In traditionellen Pfarrgottesdiensten fiel ihm auf, daß man sich ganz an den Wortlaut der offiziellen liturgischen Bücher hielt, der konkrete Weltbezug weniger zum Ausdruck kam, die Rollenverteilung karger war, die Teilnehmer eher einer Versammlung von Individualisten glichen.

In „Basisgemeinden", die bisweilen schon 25 Jahre bestehen und wo die Jungen nachwachsen, war dies anders. Liturgische Versammlungen verstehen sich als dynamisches Geschehen, nicht als „Institution" der Gewohnheit. Man merkt die Geist- und Charismenerfahrung von Gal 5,22. Die Gemeindemitglieder werden als einzelne und in Gruppen tätig und übernehmen Verantwortung in Liturgie, Verkündigung, Diakonie inner- und außerhalb der Gemeinde. Es herrscht ein prophetisch-kritischer Geist gegenüber dem status quo in Kirche und Gesellschaft. Die eschatologische Hoffnung bestimmt stark das Bewußtsein. Liturgie wird verstanden als Quelle, aus der Impulse zum Engagement in der Welt kommen, bzw. als Gipfel, zu dem der Engagierte hinstrebt. Gottesdienst befähigt zum Zusammenwirken mit anderen Christen und Menschen anderer Weltanschauungen.

Es ist dringend wünschenswert, daß beide „Gemeinde- und Liturgietypen" voneinander lernen und die Spannungen zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche, Kreativität und Rubrikentreue, Charisma und Amt, Ökumene und Konfessionsschranken, Spontaneität und Ius Canonicum etc. echte Früchte der versöhnten Verschiedenheit und weitherzigen Einheit hervorbringen.

A. CAMERON-MOWAT, A. Baumstark's comparative liturgy. In: QuLi 76 (1995) 5–19, hier 18f:

Die Suche nach der „ursprünglichen liturgischen Formel", aus welcher sich alle anderen christlichen liturgischen Familien entwickelt haben, ist (wie schon A. Baumstark zugab) sehr schwierig und letztlich ebenso sinnlos wie die Suche nach dem „historischen Jesus". Wir haben nur Fragmente, Überbleibsel einer lebendigen Glaubensgemeinschaft; diese hat darum gerungen, ihren Glauben an den unsichtbaren Gott und an das Heilsgeschehen um den lebendigen Christus in ihrer Mitte zum Ausdruck zu bringen. Auf welche Weise dies geschah, hing großenteils ab von dem, der vorbetete und wo sich diese Gemeinde befand. Wir brauchen aber die Suche nicht aufzugeben. Es geht um die Unterschiede, die wir entdecken und es bleibt dasselbe: Wir glauben, daß Gott unser Beten hört; der Geist, der die Kirche bewegt und durchatmet, lauscht auf die Gemeinde und erfüllt sie mit derselben Kraft wie an Pfingsten.

E. LODI, Uno studio sulle origini dell'eucaristia: „L'anafora eucaristica" di Enrico Mazza. In: EL 109 (1995) 256–262.

In seiner Rezension faßt Lodi das Urteil von E. Mazza über die Ursprünge und Frühformen des christlichen Eucharistiegebets so zusammen (vgl. 261f):

Die Anaphora des Hippolyt stammt von alexandrinischen Vorbildern und zeigt noch die dreiteilige Struktur der

„birkat ha-mazon", des jüdischen Tischgebets. Dieses prägt auch die antiochenische Anaphora. Beides trifft sich im römischen Kanon, wie das Memento der Verstorbenen und das Trishagion anzeigen. Der Kanon des Basilius dürfte gleichzeitig mit dem Buch VII der Apostolischen Konstitutionen und dem Kanon des Hippolyt entstanden sein. Die Didache bildet das Band zwischen diesen Entwicklungen und der jüdischen Liturgie des „Quiddush" sowie der „birkat ha-mazon". Die alexandrinische Anaphora sollte man in Beziehung zu einem anderen bedeutenden jüdischen Text sehen, dem „Josser". Theologische Konsequenzen ergeben sich daraus für die konsekratorische Bedeutung des Einsetzungsberichts bzw. der Epiklese, sowie für die Akzente „Gedächtnis – Danksagung – Verkündigung".

A. MENEGHETTI, L'apertura al Padre nella preghiera liturgica. In: RivLi 82 (1995) 80–95.

Wir beten zum Vater durch Christus im Geist, dies ist die christliche „Regula fidei". Trotz dieses trinitarischen Bekenntnisses sind viele Christen in ihrer religiösen Praxis „Monotheisten". Anhand einer literarischen Analyse der 52 Tagesgebete des Meßbuches in der Osterzeit stellt A. Meneghetti fest:

Es gibt zwei semantische Ebenen, denen die Beispiele zugeordnet werden können: Leben und Neuheit. Auf der ersten Ebene finden sich Paradigmen der Öffnung, der Gabe, der Teilnahme, der Einswerdung, der Größe. Auf der zweiten Ebene sind es jene des Wachstums, der Neuwerdung, der Offenbarung, der Begegnung, der Heiligung und der Freude als neumachender Übergang von Schmerz und Trauer zu Seligkeit und Glück. Von Gott Vater, dem „Leben", geht alle Initiative aus. Im „pro nobis" ist er der Erste, der seinen Heilsplan entwirft und durchsetzt, indem er Sohn und Geist einbezieht: Ostermysterium und Geistausgießung.

Auf der zweiten Ebne, jener der Neuheit, kommt der lebenspendende Reichtum des Vaters ins Wort, indem sich Gott an die Menschheit verschenkt. Er lädt uns Menschen zur Mitwirkung ein, eröffnet uns den Heimweg aus Verirrungen, um uns am innergöttlichen Leben mit dem Sohn und dem Geist teilnehmen zu lassen.

So erscheint das liturgische Gebet wesentlich theo-logisch, auf Gott als Vater/Mutter ausgerichtet. Die Nuancen dieses Gottesbildes sind von Personalität, schöpferischer Fülle, überströmendem Leben geprägt.

A. CUVA, „Vita nello Spirito" e la Liturgia. In: Not. 31 (1995) 33–51:

Die Kirchlichkeit des geistlichen Lebens eines Christen ergibt sich aus der Theozentrik und Orientierung auf Christus als die Mitte. Wurzelhaft geschieht dies in der liturgischen Feier. Christus als Haupt wirkt in Einheit mit den Gliedern seines Leibes zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen. So besteht zwischen Individualität des Gläubigen und Gemeinschaft der Kirche kein Gegensatz. Äußeres Zeichen und inneres Heilswirken sind gemeint mit Sakramentalität. Aufsteigender Aspekt ist Gottes Verherrlichung, absteigender Aspekt die Heiligung der Menschen. Es ist das Verdienst der Liturgischen Bewegung der vergangenen hundert Jahre, diese vitale Einheit zwischen Spiritualität und Liturgiefeier über das Konzil und seine Reformen in der ganzen Kirche inauguriert zu haben.

Josef Rafael Kleiner, Brilon

BUCHBESPRECHUNGEN

August JILEK, Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier. (Kleine Liturgische Bibliothek 2). Regensburg: Friedrich Pustet 1994. 20,8 cm (XXVII, 247 S.). Kart. öS 281,–.

Mit dem vorliegenden Band aus der Feder des Regensburger Ordinarius für Liturgiewissenschaft eröffnet der Verlag Friedrich Pustet eine neue Reihe, welche den Gottesdienst der (römisch-katholischen) Kirche einem weiteren, nicht fachtheologisch ausgebildeten Kreis erschließen möchte. Das Buch richtet sich also nicht an den Liturgiewissenschafter, sondern zunächst „an die vielen Frauen und Männer in unseren Pfarreien", „die kein theologisches Fachstudium haben, am Glauben unserer Kirche und an der Liturgie, in welcher dieser Glaube gefeiert wird, aber lebhaft interessiert sind und diese Liturgie daher besser kennen lernen möchten", sodann an Priester und Diakone sowie an die Religionslehrer (XXIII). Verf. will, ohne in eine explizite Auseinandersetzung mit der Fachliteratur einzutreten, anhand der Quellen, d. h. anhand der Liturgiefeier selbst, einen Einblick in die Grundstruktur der Eucharistiefeier im engeren Sinn (von der Gabenbereitung bis zur Kommunion) – dem Wortgottesdienst der Meßfeier soll ein eigener Band der Reihe gewidmet sein –, und deren Bedeutung geben sowie daraus Konsequenzen für die konkrete Feiergestalt in den Pfarrgemeinden ziehen. Vorweg gesagt: Die vielen praktischen Hinweise und Anregungen scheinen mir, bis auf eine noch zu nennende Ausnahme, sehr gut gelungen und könnten, wenn sie rezipiert werden – und zum eigenen Weiterdenken führen –, der sonntäglichen Meßfeier eine über den durchschnittlich immer noch zu beobachtenden liturgischen Minimalismus hinaus wirklich angemessenere Gestalt geben. Das Buch sollte daher nach meinem Urteil für die Pfarrer und alle, die für die Gestaltung des Gottesdienstes zuständig sind, eine Pflichtlektüre sein.

Eine kritische Bemerkung ist indessen zum, grundsätzlich durchaus diskutablen und auch für die Liturgiewissenschaft relevanten, methodischen Grundansatz des Verf.s zu machen. Demnach sollen die gottesdienstlichen Vollzüge, nicht deren (sakramenten-)theologische Reflexion die Richtschnur für die Erhebung der Bedeutung des Gottesdienstes abgeben, dabei aber, da ja die Gestalt der Eucharistiefeier historisch geworden und daher zeit- und ortsbedingt, also relativ ist, am „Ursprung" als dem „Kriterium für Authentizität" (XXIV) gemessen werden. „Was sich als getreue Entfaltung bzw. Fortentwicklung des Ursprungs erweist, ist zu behalten, was nicht, muß revidiert, also kritisch geprüft und entsprechend geändert werden." (ebd.). Dem ist gewiß prinzipiell zuzustimmen, auch der Folgerung, daß nicht notwendigerweise das Älteste das Beste und Sachgerechteste sein muß; aber die schwierige Frage ist doch: Was ist dieser Ursprung, wo ist er zu finden, was konkret ist die Sachnorm für die Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung und der heutigen Gestalt der Eucharistiefeier? Hier macht es sich Verf. m. E. zu leicht: In seiner Konzeption ist der normgebende Ursprung durch historisch-kritische Analyse aus den neutestamentlichen Berichten vom letzten Mahl Jesu vor

seinem Tod, unter Einbeziehung des Hintergrundes eines jüdischen Mahles, zu ermitteln. Dabei folgt er, neben H. Schürmann, vor allem den sehr umstittenen Thesen von R. Pesch, denen etwa Rez. nicht zu folgen vermag. Überdies werden alle Aussagen des Neuen Testaments über kultische Mahlfeiern der ältesten Gemeinden harmonisiert, etwa 1 Kor und Apg, ja sogar der johanneische Bericht von der Fußwaschung wird für die Deutung des Herrenmahles in Anspruch genommen, was m. E. hermeneutisch schlichtweg falsch ist. (Freilich: die Sache, um die es Verf. hier geht, die diakonischen Implikationen der Mahlfeier, ist dennoch richtig; man müßte aber mit 1 Kor 11, nicht mit Joh 13 argumentieren.) Insgesamt ergibt sich ein einliniges Bild der frühesten Entwicklung der christlichen Kultmahlfeier, ausgehend von Jesu eigenem heilsmittlerischen Todesverständnis, das er beim „Letzten Abendmahl" in den Deutungsworten darlegt, bis zu den Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts, von denen, abgesehen von einem kurzen Exkurs zur Didache, bezeichnenderweise nur die auf dieser Entwicklungslinie liegenden Ausführungen von Justin und die angebliche „Apostolische Überlieferung" Hippolyts ausgewählt werden. (Diese werden überdies, für beide höchst problematisch, als römische Quellen ausgegeben.) Tatsächlich ist die Geschichte der Eucharistiefeier und deren Verständnis in den ersten zwei Jahrhunderten wohl wesentlich komplexer, gab es etliche, nicht miteinander harmonisierbare Überlieferungsstränge und Deutungstraditionen; nicht überall spielte offensichtlich der heilsmittlerisch verstandene (Sühne-)Tod Jesu eine Rolle (vgl. etwa die Didache). Zum Ganzen vgl. die wichtige Studie von B. KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier. Göttingen 1990 (GTA 43); G. A. M. ROUWHORST, La célébration de l'eucharistie dans l'église primitive. In: QuLi 74 (1993) 89–112. Jileks Auffassung der frühen Liturgiegeschichte, jedenfalls soweit sie in diesem Buch zutage tritt, entspricht demgegenüber in etwa dem Stand der Fünfzigerjahre, wie er meisterhaft zusammengefaßt ist in: J. A. JUNGMANN, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen. Freiburg/Schw. 1967 (engl. Original 1959). Für den heutigen Forschungsstand wäre unbedingt zu konsultieren: P. F. BRADSHAW, The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. London 1992. Ein historisch differenziertes Bild, das überdies auf Grund der spärlichen Qellen, die zu seiner Rekonstruktion zur Verfügung stehen, über weite Strecken hypothetisch bleiben muß, läßt die Frage nach dem normativen „Ursprung" wesentlich komplexer erscheinen. Mit rein historischer Methode ist diese wohl nicht zu lösen; hier müssen theologische Aspekte, wie etwa die Bedeutung des neutestamentlichen Kanons, ins Spiel gebracht werden. Der „Ursprung" wird dann keine historische Phase (der historische Jesus bzw. das Letzte Mahl oder das „Urchristentum" o. ä.) sein, sondern ein Sachkomplex, der sich möglicherweise aus den großen Eucharistiegebeten ab dem 4. Jahrhundert (wie der Basileios-Anaphora, dem wohl theologisch gewichtigsten euchologischen Text der Alten Kirche) besser erheben läßt als aus dem Neuen Testament, welches ja bekanntlich höchst lückenhaft, meist nur aus konkretem Anlaß, über das gottesdienstliche Leben der ersten Christen Auskunft gibt. Dennoch, noch einmal: Für die wesentlichen

Teile und Aussagen dieses Buches, das ja nicht in die Fachdiskusion eingreifen will, hat diese vereinfachende Sicht von Ursprung und (früher) Geschichte keine schlimmen Auswirkungen, da den grundlegenden Überzeugungen des Verf. und seinen praktischen Umsetzungen über weiteste Strecken zuzustimmen ist. Für die liturgiewissenschaftliche Forschung wäre eine Differenzierung des hier vorgelegten methodischen Ansatzes aber höchst wünschenswert.

Der einzige wirklich mangelhafte Abschnitt des Buches ist derjenige über den Mischungsritus (129–131). Hier führt die ganz einseitige und damit falsche historische Herleitung des Ritus aus der Praxis des „fermentum" zum lapidaren, in sich durchaus konsequenten Fazit: Es wäre „vernünftig gewesen, auf die Mischung zu verzichten" (131). Wenn man jedoch den tatsächlichen geschichtlichen Hintergrund des Mischungsritus betrachtet, nämlich die syrischen Konsignationsriten und deren theologisch höchst bedeutsame Symbolik (vgl. den – ungenannten – wichtigen Beitrag von J. P. DE JONG, le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes. In: ALW 4,2 [1956] 245–278; 5,1 [1957] 33–79), kommt man, jedenfalls nach meiner Überzeugung, eher zum gegenteiligen Ergebnis: Der Ritus, der so, wie er derzeit praktiziert wird, ganz gewiß nicht viel Sinn hat, müßte aufgewertet, angemessen symbolisch vollzogen und mit entsprechenden Worten begleitet und gedeutet werden. Vgl. dazu jetzt A. HEINZ, Überlegungen zur Struktur des Kommunionteils. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (IThS 42) 302–317.

Zum Abschluß einige kleinere Anmerkungen: S. 13: Die Deutung von Apg 2,42 auf die einzelnen Strukturelemente der urchristlichen Gemeindeversammlung ist wohl kaum richtig. – S. 22f: Daß die sogenannte „Agape" aus der Abspaltung des Sättigungsmahles vom Herrenmahl entstanden ist, ist zwar eine oft wiederholte Ansicht, dürfte aber nicht die geschichtliche Realität treffen. – S. 58f: Der „Vorschlag für eine textliche Änderung des Zweiten Hochgebetes" ist zwar bezüglich der Einheit der Epiklese positiv zu beurteilen, aber gewiß nicht ganz ausgereift; so gibt es zwischen Sanctus und Einsetzungsbericht einen unschönen Bruch. – S. 62: Der Papst steht nicht deshalb im eucharistischen Hochgebet, weil er „Bischof der Gesamtkirche" wäre. – S. 66: Der älteste Zeuge für das Benedictus im Hochgebet im Osten ist Severos von Antiocheia; s. G. J. CUMING, The Liturgy of Antioch in the Time of Severus (513–518). In: Time and Community. FS Th. J. Talley. Ed. J. N. Alexander. Washington D.C. 1990 (NPM Studies in Church Music and Liturgy) 83–103, hier 89. – S. 114f: Wünschenswert wäre auch, daß der Vorsteher sich die Kommunion nicht selbst nimmt, sondern sie wie alle Gläubigen empfängt. Vgl. R. TAFT, Receiving Communion – A Forgotten Symbol? In: ders., Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Washington D.C. 1984 (NPM Studies in Church Music and Liturgy) 101–109. – S. 120f: Die Reihenfolge der einzelnen Elemente stimmt in den Spalten 2 und 3 nicht überein. Nach den Informationen in Sp. 3 folgt (gemäß H. B. Meyer) der Friedensgruß auf das Brotbrechen; nach Sp. 2 ist die Reihenfolge umgekehrt. – S. 161f: Über das von Verf. über die Problematik der oratio

super oblata Gesagte hinaus könnte man noch fragen, ob nicht anstelle eines (wechselnden) Gebets, das Hochgebetsmotive vorwegnimmt, ein fixes Akzeßgebet (Gebet zum accessus ad altare) wie in der byzantinischen Göttlichen Liturgie (εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς) hier eine besser Lösung wäre. – S. 175–184: Die Deutung von „Leib" und „Blut" Christi (gleichgesetzt mit „Fleisch und Blut") als „Jesus Christus als Person" ist nicht akzeptabel. Abgesehen davon, daß der heutige Personbegriff (trotz seiner unbestreitbaren Wurzeln in der altkirchlichen Trinitätstheologie – Gleichsetzung von πρόσωπον und ὑπόστασις) nicht einfach auf das 1. Jahrhundert übertragbar ist, weist die Rede vom „Blut, das vergossen wird" auf den gewaltsamen (Sühne-)Tod Jesu am Kreuz. – S. 187: Die Alternative „sachhaft" / „magisch" vs. „personal" ist so nicht zutreffend, schon gar nicht für die Alte Kirche. Für Ambrosius stand es sicherlich außer Zweifel, daß durch die Taufwasserepiklese auch etwas mit dem Wasser geschieht.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Manfred PROBST – Klemens 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,–.

Für alle, die eine Trauungsfeier vorzubereiten haben, ist dieses Buch ein ersehnter Behelf zum neuen Trauungsrituale.

Im Vorwort heben die Autoren eines ihrer Anliegen hervor: wie wichtig es ist, daß die kirchliche Eheschließung eine Feier der Gemeinde ist und dies auch in der Gestaltung dieser Feier zum Ausdruck kommen soll (12).

Deshalb ist ein erster Abschnitt der Feier der Tauung im Leben der Gemeinde gewidmet. Hiebei wird auf die christliche Ehe im Wandel gesellschaftlicher Verhaltensweisen und den damit verbundenen Problemen eingegangen: Unabgestimmtheit der Lebensgeschichten der Partner, mehr oder minder begrenzter Rückgriff auf die Tradition, Dynamik der ehelichen und familiären Rollen der Partner, längere Dauer der Ehe, unterschiedliche Verbindlichkeit der Bindungen. Sodann wird das christliche Eheverständnis als Sakrament näher erläutert.

Der nächste Teil ist der Vorbereitung der Trauung gewidmet. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß die Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes in die Feier der Trauung als Grundlage für das Gespräch mit dem Brautpaar dienen kann. Unter „Was vor der Trauung zu beachten ist" wird ein gut zusammengestellter Handzettel einer Münsteraner Gemeinde vorgestellt. Es fehlt jedoch die Anmerkung, daß die Dokumente nicht für die Trauung, sondern für die Aufnahme des Trauungsprotokolls (Ehevorbereitungsprotokoll) benötigt werden, und – was ganz wichtig ist – daß der Taufschein nicht älter als sechs Monate sein darf.

Sehr wichtig scheint dem Rezensenten der Hinweis, daß das Gespräch mit den Brautleuten eine Chance der Evangelisation von (jungen) Paaren darstellt und so gut wie möglich genützt werden soll. Dazu kann die Feier der Verlobung, der ein eigenes Kapitel gewidmet ist, als Beginn einer Art Ehe-Katechumenat verstanden werden.

Der 4. Teil in diesem Abschnitt ist der Gestaltung der Trauungsliturgie

gewidmet. Zuerst werden die entsprechenden Nummern der Pastoralen Einführung zitiert. Dann folgen Überlegungen für die „Gemeindefeier und häusliche Feier". Der folgende Abschnitt befaßt sich mit der Feiergestalt der Trauungsliturgie, in dem auch auf die jüngere Vorgeschichte des neueren Trauungsrituale eingegangen wird und eine Bewertung des Rituale erfolgt.

Ein für Praktiker wichtiger Teil ist das Kapitel „Musikalische Elemente einer Trauung" (71–75) mit zahlreichen Vorschlägen für Gesänge. Für den Rezensenten war befremdlich, daß in einem Behelf für eine liturgische Feier die Lieder GL 258 (Lobe den Herren) und GL 259 (Erfreue dich, Himmel) als Glorialied vorgeschlagen werden, obwohl das Gloria gemäß AEM 17 ein selbständiges Element ist und daher nur durch ein Lied mit dem Text des Gloria ersetzt werden kann.

Der vierte Abschnitt bringt in übersichtlicher und kommentierter Form die verschiedenen Feiern der Trauung. „Die Feier der Trauung" in der Messe enthält Texte für die einzelnen Teile der Feier. Für den Prediger gibt es ein ausführliches Verzeichnis der Predigtliteratur zu den einzelnen Auswahlschriftlesungen. Sehr zu begrüßen sind die Texte zur Einleitung des Friedensgebetes (122). Auch zu den übrigen Feiern wird – so weit möglich – weiteres Textmaterial angeboten.

Ein eigener Teil ist dem religiösen Brauchtum in Gemeinde und Familie gewidmet mit Texten aus dem Benediktionale für verschiedene Segnungen im Rahmen der Trauung, Vorschlägen für Anzeigen, Glückwünsche, Danksagungen, Trautexte.

Sehr sinnvoll ist es, in einem Behelf für die Trauung auch Materialien für die Jahrestage der Trauung aufzunehmen.

Der vorletzte Teil bietet nochmals Gebetstexte und Materialien für den liturgischen und privaten Bereich (u. a. aus der Hl. Schrift und aus der Dichtung). Anschließend folgt ein Abschnitt über die kirchliche Trauung im Wandel der Zeit. Ein Verzeichnis von Lesehinweisen rundet das Buch ab.

Im großen und ganzen werden Praktiker gerne auf dieses Buch zurückgreifen. Wünschenswert wäre eine größere Einbindung von österreichischen und schweizerischen Eigenheiten, obwohl dies bei einem Thema wie der Trauung nicht sehr einfach ist.

Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg

Himmel auf Erden. Gottesdienst und Leben im orthodoxen Rußland. Dokumentation zur Ausstellung 16. bis 31. Jänner 1994 im Romanischen Saal der Erzabtei St. Peter. Im Auftrag des Ökumenischen Arbeitskreises Salzburg und des Internationalen Forschungszentrums Salzburg hg. v. Gottfried Glaßner OSB. (Ökumenische Informationen Salzburg, Sonderheft 1994; Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg N. F. 60). Salzburg: Ökumenischer Arbeitskreis Salzburg / Internationales Forschungszentrum Salzburg 1994. 26,1 cm (92 S.). Kart.

Das Heft dokumentiert die Ausstellung zu Geschichte und Leben der russisch-orthodoxen Kirche, die im Jänner 1994 in der Erzabtei St. Peter in Salzburg stattgefunden hat. Nach dem Abdruck der Ansprachen anläßlich der Ausstellungseröffnung folgen ein Bericht über die Vorgeschichte und die Konzep-

tion der Ausstellung durch den Herausgeber P. G. Glaßner sowie drei kleinere Beiträge zu einzelnen Schwerpunkten (Hodegetria-Ikonen in Salzburg; Festikonen auf einem Tetraptychon im Kleinformat; Johannes von Kronstadt). Im dritten und wichtigsten Teil des Heftes finden sich, zumeist als Tonbandnachschriften, die während der Ausstellung gehaltenen Vorträge. An erster Stelle zu nennen ist die sehr schöne Einführung in die ostkirchliche Spiritualität von Abt Emmanuel Jungclaussen (Niederaltaich) mit den Schwerpunkten Ikone, Gottesdienst und Herzensgebet. Auch die übrigen Vorträge enthalten interessante Aspekte: A. J. M. Davids vom Institut für Byzantinische und Ökumenische Studien in Nijmegen gibt einen Überblick über die Entwicklung der Ökumene zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche im 20. Jahrhundert mit einem kleinen Einblick in die gegenwärtige Krise des theologischen Dialogs. J. Kramer (RPI St. Pölten) zeichnet in einigen klaren Strichen die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche seit der Oktoberrevolution und berichtet über Neuaufbrüche seit dem Ende der Sowjetunion. Der bekannte Ikonenmaler Ch. Pijnenburg (Wien) erläutert die Technik, vor allem aber auch die geistliche Dimension des Ikonenmalens. A. Payer (Salzburg) schließlich berichtet über eine russische Heilige der letzten Jahrhundertwende, Elizaveta Fedorovna. Insgesamt ist ein durchaus erfreuliches, informatives und lesenswertes Bändchen über die russische Orthodoxie entstanden.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Rudolf SCHNACKENBURG, Freundschaft mit Jesus. Freiburg i. Br.: Herder 1995. 20,3 cm (98 S.). Gebunden. öS 178,–.

Schnackenburg ist ein brillanter Exeget, wie sein ganzes Lebenswerk, bes. „Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien" (Herders theol. Kommentar) beweist. Diese voluminöse Christologie ist christlichen Normalverbrauchern nicht leicht zugänglich.

Vorliegendes Jesusbuch begnügt sich mit einem der vielen möglichen Annäherungen an Christus, zu dem als meinen Freund mich der Vater hinzieht, der mich gewinnt. Schnackenburg ist ein spiritueller Lebe-Meister, der mich, den Leser, zu unserem Herrn hinbegleitet.

Eingangs werden einige modische oder ideologische „Jesus-Fälscher" demaskiert. Mit einsichtigen Argumenten aus der Werkstatt der histor.-krit. Methode widerlegt Verf. die Unterstellungen, Projektionen, Konjekturen dieses Genres, die seit 200 Jahren immer wieder aufgewärmt und dennoch nicht wahr werden, z. B. Reimarus, Eisler, Carmichael, Brandon, Venturini, J. Lehmann, Brigent-Leigh, Thiering, D. F. Strauß, Drewermann, Lüdermann. Verf. rückt so auf S. 13–42 viele jetzt aktuelle Verzeichnungen/Verrücktheiten um den Gekreuzigten/Auferweckten zurecht.

Das „Herz" des Buches sind die Seiten 41–98, die dem meditativen Leser eine interpersonale, lebendige Beziehung zu Ihm vermitteln wollen, der als Wort und Sohn ganz von Gott kommt und als Mitmensch ganz einer von uns – „mein Freund" ist (Joh 15,14f). Diesem faszinierenden Bild geht Verf. nach in Beziehungsgeschichten des AT (1 Sam 18,3; Ex 33,11; Sir 6,7–17) und des NT bei den Synoptikern, Johannes und Paulus.

Freundschaft bietet unser Herr an im Alltag, in Verfolgung, Leiden, Krankheit, Hinfälligkeit. Er gewann den Täufer, die Geschwister in Betanien, Petrus und den bevorzugten Jünger, Magdalena. Dieses Zueinander mit dem auferstandenen Christus lebt seit den johanneischen Gemeinden fort in der Geschichte der Kirche, der Heiligen und Mystiker, die seinem Ruf entschieden folgten in Armut, Ehelosigkeit, Liebesdienst, Macht- und Gewaltverzicht. Das Buch kann helfen, daß geschehe: „Cor ad cor loquitur" (J. H. Newman).

Josef Rafael Kleiner, Brilon

Hans KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen. Würzburg: Echter 1995. 20,5 cm (526 S.). Kart. öS 375,–.

In diesem Buch, das bis dato wohl am weitesten umfassend und am radikalsten forschend das Zentralste des Christusereignisses bezeugt und zu ergründen sucht, durchdringen einander theologisches Argument und personale Glaubensbereitschaft. Es ist das erreichte Ziel eines Weges, den der Verf. von 1970 (Theol. Bedeutung des Todes Jesu) über „Erlösung als Befreiung" (1972), über die 1. und 2. Auflage (1985 und 1987 bei Patmos, Düsseldorf) und die „Christologie" (Hb. d. Dogm.) 1992 gesucht hat. Völlig neu gegenüber 1989 (St. Benno – Leipzig) ist der Exkurs S. 125 (Turiner Grabtuch) und Kapitel 6 (Erörterung der neuesten Kontroversen und aktuellen Fragen) im Gespräch mit G. Lüdemann, H. J. Verweyen, Ingo Broer, K. H. Ohlig sowie G. Essen.

In der Einführung stellt Kessler dem Zentralereignis „Ostern" die Schwierigkeiten der Zeitgenossen gegnüber und skizziert mögliche transzendentale, dialogische, universal-anamnetische Zugänge des Glaubens.

Kapitel 1 resümiert Texte des AT und des vorchristlichen Judentums, welche das Ostergeschehen vorbereiten (Daten in Altisrael, späte Nachexilszeit, Auferstehungshoffnung in jüd. außerbiblischen Zeugnissen).

Kapitel 2 begleitet den „historischen" Jesus als Künder der „Basileia", der Totenerweckung in der Endzeit, als im Keuzestod Gescheiterten und dennoch Hoffenden; die ntl. Bekenntnisformeln und evangelischen Osterbegegnungserzählungen folgen.

Kapitel 3 versucht Antworten auf die Fragen nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: Ein auslösendes „Etwas" hat die Zeugen ergriffen (1 Kor 15,3–5.6f, Paulus in seinen Briefen und in der Apg), Schema der Fakten und Hermeneutik des antiken Weltbildes.

Verf. stellt das dar und kritisiert historisch-genetische Erklärungsversuche durch D. F. Strauß, R. Bultmann, W. Marxsen, E. Schillebeeckx, R. Pesch, summiert den Ertrag und bedenkt den Modus der Oster-Offenbarung.

Kapitel 4 fragt nach der „ratio sufficiens" des (Oster-)Glaubens und dem Verhältnis zwischen Grund, Gegenstand, Akt und Kirche; dabei profiliert er die Unterscheidung zwischen den „Zwölf" und jenen, die später in die Nachfolge Jesu traten.

Kapitel 5 entfaltet systematisch Inhalt und Bedeutung unseres Glaubens an den auferstandenen Jesus: Zeugnis, Metapher, Erschließung als semiotische Mo-

delle; Gottes Handeln als Schöpfer, Befreier, Vollender; der gekreuzigte Auferweckte als „Herz aller Dinge"; Geistausgießung über „alles Fleisch", österliche Lebenspraxis und eschatologische Auswirkung auf den ganzen Kosmos: „Erlösung, Reich Gottes".

Kapitel 6 vertieft und verdeutlicht das Resümee des Verf. (S. 463–504), seine imponierende Suchbewegung, schreitend auf dem schmalen Grat zwischen „Fundamentalisten und Reduktionisten". Möge er durch sein Opus für viele Leserinnen und Leser ein Begleiter „von Klarheit zu Klarheit" (2 Kor 3,18) des Glaubens werden!

Josef Rafael Kleiner, Brilon

BÜCHEREINGÄNGE

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

B. BUSOWIETZ, *Ich bin.* Erfahrungen mit Gott. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1994. 20,3 cm (272 S.). Kart.

M. GYR – A. STENGELE, *„Sieh her: Ich habe dich eingezeichnet in meine Hände . . .".* Das Geheimnis der Kirche. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1995. 20,5 cm (219 S.). Kart.

E. TARDIF – P. MADRE, *Das Charisma der Heilung und Gebete um Heilung.* Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1995. 20,3 cm (65 S.). Kart.

LITURGISCHER LEITUNGSDIENST DURCH LAIEN

Symposion 1995 der Liturgischen Kommission für Österreich

16. und 17. Oktober 1995
Bildungshaus St. Virgil,
Ernst-Grein-Str. 14, A-5026 Salzburg

Bei diesem Symposion wird versucht, in Referaten, Workshops und Gesprächen sich den Herausforderungen zu stellen, die die Frage der Dienste und Ämter in der katholischen Kirche in unserer Welt des Umbruchs mit sich bringen.

Hauptreferate

Univ.-Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Salzburg: AMT UND GEMEINDE. Was sagen das Konzil und die Dokumente des ökumenischen Dialogs?

Mag. Bruno Ernsperger, Rottenburg: GEMEINDE IST SUBJEKT DER PASTORAL – AUCH DER LITURGIE? Gemeindeentwicklung und die Konsequenz für die Leitungsdienste der Liturgie.

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck: ENTWICKLUNGEN IM LITURGISCHEN LEITUNGSDIENST. Möglichkeiten und Grenzen.

Workshops

Leitungsdienst durch Laien in einer Pfarre - in Zusammenarbeit mit einem Priester – Liturgie zwischen Gesetz und Freiheit – Unterschied von liturgischen Feiern, die von Priestern oder von Laien geleitet werden – Wortgottesdienste in einer Pfarre leiten – Tagzeitenliturgie als Chance und Bereicherung des liturgischen Lebens – Vorbereitung einer Gemeinde auf die Zeit ohne eigenen Priester.

Anfragen und Anmeldung (bis spätestens 21.9.1995) bei:
Österreichisches Liturgisches Institut
Postfach 113, A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/84 45 76 - 84, Fax: 0662/84 45 76 - 80

Wer tanzt, begreift . . .

Internationales Symposion für Tanz und Liturgie

3.–5. Mai 1996
Wien, Neuwaldegg

Impulsreferate
Tanzgestaltungen
Praxiserfahrungen
Gottesdienstgestaltung
Arbeitsgruppen

* Tänzerische Gestaltung biblischer Themen (Improvisation)
* Erleben von Gebärden und liturgischen Haltungen
* Erlernen von konkreten Tänzen zum Einsatz im Gottesdienst
* Ausdruckstanz mit Kindern

Referent:
Univ.-Prof. Dr. H. J. Auf der Maur
Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Wien

Vorbereitung:
Angelika Szlezak und Team

Zeit:
Freitag, 3. Mai 1996, 16.30 Uhr
bis
Sonntag, 5. Mai 1996, 13.30 Uhr

Ort:
Bildungshaus Neuwaldegg
Waldegghofgasse 5
A-1170 Wien
Tel.: 0043/1/485 36 05

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 (149 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 Umfanges 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.

theol

ISSN 0017-9620

heiliger dienst

4
1995

49. Jahrgang

Herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut,
Erzabtei St. Peter, Salzburg – Österreich

Tübingen

Wort zu diesem Heft 213

Anton Kalkbrenner
Norbert Höslinger – ein jugendlicher Fünfundsechziger 215

Albert Gerhards
„Liturgie feiern mit Menschen von heute"
Perspektiven der Liturgieerneuerung 217

Walter Kirchschläger
Zur Frage der Gottesdienstgemeinschaft
Biblische Perspektiven 227

Weihbischof Paul Consbruch
Taufe – Firmung – Trauung – Beerdigung
Pastorale Erfahrungen mit liturgischen Feiern 237

Rupert Berger
Bericht aus einem Pfarrverband 238

P. Bernhard Frei
Ein gut verpacktes Ostergeschenk, das es noch zu öffnen gilt
Beobachtungen zur Situation der Beichtpraxis heute 240

Dominik Daschner OPraem
Wann ist Weihnachten?
Die Weihnachtszeit in den liturgischen Büchern
und im Bewußtsein von Kirche und Öffentlichkeit 244

Hans Hollerweger
Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet 257

Josef Rafael Kleiner
Zeitschriftenschau 260

Buchbesprechungen 263
Büchereingänge 267

24. JAN. 1996

Mitarbeiter an diesem Heft:

Pfarrer Dr. Rupert BERGER, Frauenfreithof 2, D-83646 Bad Tölz.
Weihbischof Paul CONSBRUCH, Domplatz 3, D-33098 Paderborn.
P. Dr. Dominik DASCHNER, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg.
P. Bernhard FREI, Wolkensteingasse 1, I-39100 Bozen.
Prof. Dr. Albert GERHARDS, Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn.
Univ.-Prof. Dr. Hans HOLLERWEGER, Friedensplatz 2, A-4020 Linz.
Mag. Anton KALKBRENNER, Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg.
Prof. Dr. Walter KIRCHSCHLÄGER, Seestraße 93, CH-6047 Kastanienbaum.
Prof. Dr. Josef Rafael KLEINER, Laurentiusstraße 52, D-59929 Brilon.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 70,–, DM 10,–, sfr 9,–. Jahresabonnement: öS 250,–, DM 37,–, sfr 35,– (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: Österreichisches Liturgisches Institut, 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: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 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

Anläßlich des 65. Geburtstages von DDr. Norbert Höslinger, dem Leiter des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes und bekannten Schüler von Pius Parsch, zeichnet Anton Kalkbrenner, Klosterneuburg, wichtige Stationen seines Lebens nach und würdigt dessen Verdienste im Bereich der Bibel- und Liturgiepastoral.

Die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) hat bei ihrer Kontaktsitzung (24.–27.1.1995) in Brixen einen Studientag zum Thema „Liturgie feiern mit Menschen von heute" abgehalten. Den Schwerpunkt im Heft 4/95 bilden Referate, die auf diesem Studientag gehalten wurden. Albert Gerhards, Professor am Seminar für Liturgiewissenschaft in Bonn, geht in seinem Beitrag der grundsätzlichen Frage nach, inwieweit die Liturgie der Kirche „den Menschen von heute" noch erreicht und zeigt Perspektiven auf, wie Liturgieerneuerung – als ständige Herausforderung der Liturgiewissenschaft – heute bewältigt werden könnte.

Die Mahlpraxis Jesu und daraus resultierende Fragen der Gottesdienstgemeinschaft untersucht Walter Kirchschläger, Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft in Luzern. Anhand zahlreicher Beispiele zeigt Kirchschläger die einladende Praxis Jesu auf, gerade mit Sündern Mahlgemeinschaft zu halten und stellt aus biblischer Perspektive kritische Anfragen an die derzeit gültigen Zulassungsbedingungen zur Eucharistiefeier.

Wer sind eigentlich die Menschen, die zum Gottesdienst eingeladen sind? Die gottesdienstlichen Feiern der Taufe, der Firmung, der Trauung und der Beerdigung nimmt Weihbischof Paul Consbruch, Paderborn, zum Anlaß, sich dieser Frage bewußt und in sehr persönlicher Weise zu stellen.

Rupert Berger, Pfarrer in Bad Tölz, berichtet von Erfahrungen in seinem Pfarrverband mit sieben Kirchen. Dabei weist er vor allem auf die je andere „Teilnehmerschichtung" bei den einzelnen Gottesdiensten hin, die sich nicht zuletzt auch in einer unterschiedlichen Erwartungshaltung gegenüber dem, was im Gottesdienst „geboten" wird, auswirkt. Die Bereitschaft zum aktiven Mittun in der Liturgie hängt oft entscheidend vom jeweiligen Vorsteher ab, weshalb die Gemeinde sich nicht selten „ihren" Vorsteher aus den zahlreichen „Angeboten" im Pfarrverband sucht.

P. Bernhard Frei, Bozen, schildert in seinem Referat, „Ein gut verpacktes Ostergeschenk, das es noch zu öffnen gilt", zahlreiche Schwierigkeiten – aber auch positive Erfahrungen – heutiger Menschen mit der geltenden Buß- und Beichtpraxis. Für die Suche vieler Menschen um Hilfe in ihrem Verlangen nach Umkehr und Versöhnung müßten vielfach erst neue liturgische Feierformen entwickelt werden.

Der Beitrag von P. Dominik Daschner OPraem, wissenschaftlicher Assistent an der Universität Regensburg, gibt zwar kein Referat wider, das beim Studientag der IAG gehalten worden wäre, er berührt aber thematisch das Thema. Sein Artikel „Wann ist Weihnachten?" befaßt sich mit einer problematischen Akzentverschiebung hinsichtlich der Festzeit von Advent und Weihnachten: Die Adventszeit scheint zunehmend von einer „(Vor-)Weihnachtszeit" überlagert zu werden, während der 24. Dezember zum Höhe- und zugleich Schlußpunkt der so verstandenen Weihnachtszeit gerät. Ist dies bloß eine verbreitete Tendenz in der Öffentlichkeit oder geben die christlichen Gemeinden in der Art

und Weise, wie sie Weihnachten feiern, selbst dazu Anlaß? Diese und weitere Fragen erläutert Daschner in seinem lesens- und bedenkenswerten Artikel.

„Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet", ein in der holländischen „Tijdschrift voor Liturgie" 79 (1995) 297–302 abgedruckter Artikel von Hans Hollerweger, Professor für Liturgiewissenschaft in Linz, wird nun erstmals in originaler deutscher Sprache veröffentlicht. Dabei legt Hollerweger – neben der Schilderung der Entwicklung des Evangeliars im deutschen Sprachgebiet – besonderes Augenmerk auf die pastorale Bedeutung des Evangeliars.

In der „Zeitschriftenschau" stellt Josef Rafael Kleiner, Brilon, wieder interessante Artikel aus fremdsprachigen Fachzeitschriften vor.

Auf zwei Buchbesprechungen sei am Schluß noch besonders hingewiesen: Rudolf Schwarzenberger, Pfarrer in Wien, hat für unsere Leserinnen und Leser die Festschrift für Erzabt Franz Bachler OSB „Cibus meus voluntas Dei" anläßlich seines 80. Geburtstages rezensiert. P. Korbinian Birnbacher OSB, Salzburg, stellt das Buch von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari „Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst" vor.

Die Schriftleitung

Anton Kalkbrenner, Klosterneuburg

Norbert Höslinger – ein jugendlicher Fünfundsechziger

Am 25. Dezember 1995 feiert der Leiter des Österr. Kath. Bibelwerks und Schüler von Pius Parsch seinen 65. Geburtstag. DDr. Norbert Wolfgang Höslinger trat im Jahr 1948 unmittelbar nach der Reifeprüfung in das Chorherrenstift Klosterneuburg ein. Nach der Ordination (1954) beginnen die Wanderjahre als Kaplan zunächst in Floridsdorf (bis 1959) und in der Stiftspfarre (bis 1965). In dieses Dezennium seiner pastoralen Tätigkeit fallen schon wichtige Vorentscheidungen für seine biblisch-liturgische „Schlagseite". Ab Juni 1957 leitet er das „Volksliturgische Apostolat", das ab 1969 „Pius-Parsch-Institut" heißt und das „Klosterneuburger Bibelapostolat", das 1966 als „Österreichisches Katholisches Bibelwerk" neu gegründet wird.

Das Organ der Bibelpastoral und Volksliturgie war die Zeitschrift „Bibel und Liturgie", deren Schriftleitung Norbert Höslinger ebenfalls 1957 übernahm. Schon 1958 wurde er Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich, der er bis 1971 und wieder von 1977 an bis 1990 angehörte.

Wohl dank seiner Aufgeschlossenheit und Kontaktfreudigkeit dürften ihm für einige Kaplansjahre die Aufgaben eines Dekanatsjugendseelsorgers in Floridsdorf und Klosterneuburg zugefallen sein, wovon er heute noch schwärmt. Speziell die Floridsdorfer unkomplizierte und engagierte Arbeiterjugend hat es ihm angetan . . .

Von 1965 an konzentriert er sich neben den schon genannten Leitungsfunktionen auf seine Dissertation und promoviert 1968 in Innsbruck zum Doktor der Theologie. In den nächsten sieben „fetten" Jahren (was die Arbeit betrifft), pendelt er als Pfarrer von St. Martin/Klosterneuburg zum Bibelwerk, das im Stift untergebracht ist, und wieder retour. Nebenbei hatte er noch einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft an der Phil.Theol. Hauslehranstalt des Stiftes (1970–1972). Ab 1975 erfolgt die Freistellung für das Bibelwerk. In diese Periode fällt die „Gründung der AMB (= Arbeitsgemeinschaft Mitteleuropäischer Bibelwerke)" (1971). Vordringliche Aufgabe dieses Gremiums, das sich aus Vertretern West-, Zentral- und Südosteuropas zusammensetzt (von Amsterdam über Split bis Vilnius), war und ist noch immer der Aufbau der Bibelpastoral. Vor allem im ehemals kommunistisch beherrschten Osteuropa konnte Dr. Norbert Höslinger als Leiter der AMB initiativ werden: Finanzierung von Bibelausgaben in Ungarn, Polen und der damaligen CSSR, Beschaffung bibelpastoraler Literatur, Treffen der Bibelwissenschaftler aus Ost und West, Bibelvorträge in Polen (vor 1989). Diese mutige Hilfestellung und die Pflege regelmäßiger Kontakte in die heutigen Reformländer wurden ihm mit dem Ehrendoktorat der Universität Warschau honoriert (1992).

Als bei der 4. Vollversammlung der Kath. Bibelföderation in Bogota (Juni/Juli 1990) neue Statuten geschaffen wurden, erfolgte die Umbenennung der AMB in die Subregion Mitteleuropa und DDr. Norbert Höslinger wurde für 3 Jahre zum Subregionalkoordinator bestellt. Inzwischen hat er diese Aufgabe in jüngere Hände übergeben und arbeitet bis 1. Jänner 1996 als Osteuropareferent mit.

Die intensive Beschäftigung in der Bibelpastoral und der Aufbau eines „biblischen Reisedienstes“ (1971) führten ihn in das Kernland der Bibel – Israel – und damit an die Wurzel des Christentums – das Judentum – heran. Vieles mag dazu der Präsident des Kath. Bibelwerks, Univ.-Prof. Dr. Kurt Schubert, beigetragen haben, mit dem ihn eine langjährige Freundschaft verbindet. Es war so auch logisch, daß Dr. Höslinger 1991 geschäftsführender Direktor des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit wurde (bis Sommer 1995).

Wer nun meint, mit seinen 65 Jahren ist er reif für die wohlverdiente Pension, der irrt gewaltig. Vieles, was ihn in der Aufbruchsphase der liturgischen Erneuerung (von Pius Parsch und dem II. Vaticanum) so notwendig erschien, erachtet er noch als unerfüllt und steckengeblieben in den Kinderschuhen. Die großen Versäumnisse in Liturgie und Bibelpastoral lassen den rüstigen Fünfundsechziger nicht ruhen. Gerade die aufgezählten Herzensanliegen (Liturgieerneuerung, Bibelpastoral, Versöhnung mit dem Judentum und Engagement für die Reformstaaten) brauchen noch seine Schaffenskraft.

Im übrigen ist es in kirchlichen Kreisen nicht Usus, pünktlich in Pension zu gehen, sondern die Lebenserfahrung und die Weisheit des Alters einzubringen. Ist Dr. Höslinger doch ein wichtiges Verbindungsglied aus den Tagen des biblisch-liturgischen Aufbruchs eines Pius Parsch zu dem heutigen dynamischen Geschehen in den Reformländern, ein Zeuge der Öffnung der katholischen Kirche zum Judentum seit dem II. Vaticanum und konsequenter Veränderer einer vom Volk abgehobenen Liturgie hin zu einer Volksliturgie. Wenn er nicht mehr vermittelte, fehlte eine wesentliche Drehscheibe in den genannten Bereichen. Kann sich die heutige Kirche erlauben, eine reife und im Herzen jung gebliebene Persönlichkeit in die Pension zu schicken, in einem Alter, in dem manche erst erwachen, und bei soviel Energie und Tatendrang? 65 ist noch keine biblische Zahl. Sind nicht 65 + 7 = 72?

Albert Gerhards, Bonn

„Liturgie feiern mit Menschen von heute"
Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet

Das Problem: Liturgie – Gabe oder Aufgabe?

Auf der jährlich stattfindenden Kontaktsitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) Januar 1994 in Jerusalem wurden die anwesenden Mitglieder mit einer für dieses Gremium neuen Erfahrung konfrontiert: die Erfahrung, daß alles Mühen um eine Liturgieerneuerung ins Leere geht, wenn nicht die konkreten Menschen, die die Liturgie feiern sollen, im Blick sind. Natürlich war diese Erkenntnis nicht vollkommen neu. Seit geraumer Zeit befaßt sich die IAG mit der Frage weitergehender Liturgiereform z.B. im Kontext der Erneuerung der liturgischen Sprache[1] oder unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Leitungsdienste[2]. Auch die bereits zum zweiten Mal erneuerten Ritualeteile Trauung (1992) und Krankensalbung (1994) sowie das groß angelegte Projekt der Erneuerung der Meßliturgie[3] spiegeln die Erkenntnis wider, daß der Auftrag des Konzils zur Liturgiereform nicht einfach in der einmaligen Erneuerung der liturgischen Bücher zu erfüllen ist. Liturgiereform hat, wie Angelus A. Häußling bereits 1989 feststellte, eine neue Qualität bekommen:

„Die für das Leben der Kirche jetzt hilfreichste Entscheidungsinstanz stellt das vom Konzil formal aus der Tradition übernommene, in eigener Verantwortung aber theologisch wesentlich vertiefte und im Kontext der Entwicklung von Theologie und Kirche angereicherte Kriterium der 'participatio actuosa, plena et conscia' dar. Dieses Kriterium darf nicht vergessen werden; es muß gelten. Daß dieses Kriterium, einmal ernst genommen, die Liturgiereform nicht mehr wird erstarren lassen, daß es die Liturgie der Kirche in noch nicht absehbarer Weise verändern mag, sollte nicht ängstigen, sondern den Glauben stärken, daß heute wie ehedem, wie in der Liturgiekrise nach den Jahren 70, der Geist Gottes die Kirche führt."[4]

Hiermit ist freilich nur eine Seite, die Binnenseite der liturgischen Erneuerung in ihrer Dynamik beschrieben. Es kommt neuerdings eine gleichsam von außen kommende Dynamik hinzu, die die bisherigen Kriterien noch einmal radikal in Frage stellt. Auf der Sitzung der IAG in Jerusalem kam diese Erkenntnis in verschiedenen Anfragen und Vor-

[1] Die Studientagung der IAG 1992 in Salzburg behandelte das Thema einer Frauengerechten Sprache; vgl. A. GERHARDS, „Einschließende Sprache" im Gottesdienst - eine übertriebene Forderung oder Gebot der Stunde? In: LJ 42 (1992) 239–248.

[2] Dem Thema „liturgischer Leitungsdienst durch Laien" war die Studientagung der IAG 1993 in Augsburg gewidmet; vgl. H. B. MEYER, Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. In: HlD 47 (1993) 173–201.

[3] Vgl. Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hg. E. Nagel in Verbindung mit R. Bachleitner [u. a.]. Freiburg i. Br. 1995.

[4] A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALW 31 (1989) 31f.

lagen zum Ausdruck, die alle mehr oder weniger auf den Nenner zu bringen sind: Ist die heutige, offizielle kirchliche Liturgie noch menschenfähig?[5] Unter anderem lagen folgende Tagesordnungspunkte vor: Trauungsassistenz durch Laien, Krankenpastoral und Krankensalbung, Segnungen durch Laien, Segnungen von Geschiedenen anläßlich ihrer staatlichen Wiederverheiratung, Segnungsfeiern von Kindern, die (noch) nicht getauft werden, ökumenischer Taufgottesdienst, Begräbnis von aus der Kirche ausgetretenen Katholiken, usw. Den hier aufgezeigten Problemfeldern entspricht eine teilweise nicht mehr kontrollierbare Praxis. So gibt es vielerorts Feiern mit wiederverheirateten Geschiedenen, die in ihrem Öffentlichkeitscharakter durchaus einer kirchlichen Trauung entsprechen. Vielfach werden „Ersatzriten" für Laien im Zusammenhang mit der Krankensalbung diskutiert und praktiziert. Neue Rituale in Zusammenhang mit der Geburt treten anscheinend an die Stelle der Taufe. Die Wortgottesdienste anstelle der Meßfeier erhalten an vielen Orten eine Attraktivität, die die Meßfeier in den Schatten stellt. Schließlich gibt es neue Bestattungsrituale, die sich vom traditionellen kirchlichen Begräbnis immer weiter entfernen und in Konkurrenz zu ihm treten.

Die hier aufgeführten Einzelbeispiele sind Indikatoren eines grundsätzlichen Problems, dessen Dimensionen erst nach und nach faßbar werden. Ging man vor einigen Jahren noch davon aus, die Erneuerung unserer Gemeinden sei durch eine wie auch immer geartete katechumenale Organisationsstruktur möglich, so scheint dies heute zumindest als Allheilmittel nicht mehr gegeben. Der Grund dafür ist, daß wir es zunehmend mit ursprünglich schon Initiierten, aber von der Kirche Entfremdeten zu tun haben. Die postchristliche Wirklichkeit holt die Kirche von ihren Rändern her ein. Eine naheliegende, aber höchst gefährliche Versuchung wäre die Getto-Reaktion zur Abwehrung des Identitätsverlustes. Alois Müller hat als sein geistiges Vermächtnis vor beiden Wegen (Getto oder Verlust der Identität) gewarnt und als dritten Weg den der Identität des christlichen Glaubens im Dialog mit der Welt vorgeschlagen.[6] Die IAG entschied sich auf ihrer Sitzung in Jerusalem für diesen „dritten Weg", indem sie beschloß, der Frage nach der Lebensrelevanz des Gottesdienstes der Kirche für heutige Menschen einen eigenen Studientag zu widmen. Diese sollte durch eine Studiengruppe unter der Leitung des Baseler Bischofsvikars Max Hofer vorbereitet werden.

Die Entscheidung zu einem solchen Frageansatz bedeutete eine zumindest implizite Revision des bisherigen Weges der Liturgischen Erneuerung. Wenn das Kriterium der „tätigen Teilnahme" so fundamental für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, dann fragt man sich, ob es bisher methodisch eingeholt worden ist. Der Pastoraltheologe Karl Bopp leugnet dies energisch und stellt die These auf, „daß die nachkonziliare praktische Umsetzung der Liturgiereform im Widerspruch steht zum erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils selbst. Den tieferen Grund für dieses Defizit sehen wir in der dogmatisch nicht eindeutigen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und vor allem in den praktisch-strukturell nicht eingelösten Vorgaben ihrer theore-

[5] Hier wird die Frage Romano Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen bewußt umgedreht. Vgl. A. GERHARDS, Romano Guardini als Prophet des Liturgischen. Die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen neu gestellt. In: Guardini weiterdenken. Dreieck. Schriftenreihe des Forum Guardini Band 1. Hg. H. J. Schuster. Berlin 1993, 140–153.

[6] Vgl. A. MÜLLER, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug. Mainz 1990.

tisch intendierten Volk-Gottes- und Communio-Ekklesiologie“[7]. Konkret besteht das Defizit darin, daß die eigentlichen Subjekte der Liturgie in Form der jeweiligen Ortskirchen, Orts- und Personalgemeinden nicht Träger der Reform waren, sondern daß diese gleichsam von oben erfolgt ist. Nimmt man die Subjekthaftigkeit ernst, wird es notgedrungen zu Ungleichzeitigkeit und Pluriformität kommen, was man freilich im Sinne Romano Guardinis nicht unbedingt als Defizit, sondern durchaus als Ausdruck des Lebendigen deuten kann. Fazit:

„Wenn Ungleichzeitigkeit und Pluriformität, die letztlich in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums wurzeln, in Zukunft tatsächlich innerkirchlich zugelassen werden, könnte sie eine neue Reformdynamik entfalten, so daß sich vielleicht bald die Vermutung A. Häußlings bewahrheitet: ‘Es scheint – vorausgesetzt, die Kirche bleibt dem Konzil treu –, als seien die bisherigen Liturgiereformen nur ein Vorspiel gewesen’.“[8]

Mit dem hier aufgeworfenen Fragenkomplex kommen die Spannungen zum Ausdruck, die die gegenwärtige Situation der Kirchen prägen und sich als weitgehend unüberbrückbarer Hiatus erweisen: die Spannung etwa zwischen objektiver Vorgegebenheit und subjektivem Empfinden, zwischen einer Liturgie als agendarischer Vorgabe und Aufgabe zur Gestaltung, zwischen theologischer Reglementierung und volksfrommer Adaption.[9]

Wenn man die erwähnten Gegensätze nicht zur einen oder anderen Seite hin auflösen will, bleibt nur der erwähnte „dritte Weg“. Für die Liturgieerneuerung bedeutet dies, daß man nicht mehr ausschließlich deduktiv nach der „norma patrum“ vorgeht und liturgische Bücher „für“ heutige Menschen erstellt, sondern sich auf einen induktiven oder besser dialogischen Weg einläßt. Die Methodik hierzu ist vor allem innerhalb der Pastoraltheologie entwickelt worden und wird etwa in Pastoralgesprächen verschiedener Bistümer erfolgreich angewendet. Für die IAG diente ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel als Grundlage.[10] Das Arbeitsinstrument konstituiert sich aus einem methodischen Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln.[11]

[7] K. Bopp, Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik. In: ALW 35/36 (1993/94) 121f.

[8] Ebd. 134 unter Bezug auf Häussling (s. Anm. 4) 30.

[9] Dieses Spannungsverhältnis wurde kürzlich auf einer Studienkonferenz in Bensberg erörtert, die von der dortigen Akademie in Zusammenarbeit mit dem Kirchenmusikreferat in Köln und dem Bonner Seminar für Liturgiewissenschaft ausgerichtet worden war. Es ging inhaltlich um die Frage der Verhältnisbestimmung von Kitsch und Kunst. Hier wurde deutlich, daß der Emotionalität ein Platz in der Kirche eingeräumt werden muß, wenn Subjekthaftigkeit der Gemeinde ernstgenommen wird. Die Abgrenzung von Kitsch und Kunst, vom Unechten und „Wahren“ ist dabei jeweils kontextabhängig. Vgl. A. Gerhards, Das ist Kitsch – was ist Kunst? Eine Studienkonferenz in Bensberg. In: CiG 47 (1995) 291f.

[10] „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit . . .“ Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel. Hg. vom Pastoralamt des Bistums Basel. Solothurn 1993.

[11] Dieser methodische Dreischritt wurde von Papst Johannes XXIII in seiner Enzyklika „Mater et magistra“ empfohlen: „Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: zunächst muß man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muß man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muß man feststellen, was man tun kann und muß, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: Sehen, Urteilen, Handeln“ (Nr. 236). Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich diesen Ansatz zu eigen gemacht; vgl. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit . . .“ (s. Anm. 10) 30.

Gefeierte Liturgie – kein Zusatz, sondern Wesensbestandteil

Die liturgischen Feiern während des Studientages der IAG sollten nicht wie üblich am Rande der Tagung stattfinden, sondern deren integrierender Bestandteil sein. Den Auftakt bildete ein Abendgottesdienst in Form einer Vigil, dessen fünfteiliges Schema zum erstenmal einem Taufgedächtnisgottesdienst während des Katholikentags in Dresden 1994 zugrundegelegen hatte: Weg in die Tiefe – An-Spruch – Konfrontation – Aufstieg – Weg hinaus.[12] Texte der Dichterin Eva Zeller[13], eine Psalmvertonung (Ps 88) des Kölner Komponisten Heinz Martin Lonquich, Gesänge aus dem Gesangbuch „Unterwegs"[14], Bewegungsdimension, Licht- und Weihrauchsymbolik (Lucernarium), nicht zuletzt die Leitung und Predigt durch eines der wenigen weiblichen Mitglieder, Äbtissin Dr. Judith Frei (Varensell), gaben dem Gottesdienst eine Dichte und zugleich eine Charakteristik, die manche der Anwesenden gründlich verunsicherte und so in das Zentrum der Thematik des Studientages führte.

Die anderen Gottesdienste waren hinsichtlich ihrer Gestaltung zwar weniger aufwendig, führten aber zu ähnlichen Erfahrungen. Am Morgen wurde statt der gewohnten Laudes eine aus der Jugendliturgie bekannte „Frühschicht" gehalten, die sich in ihrer freien und auf Erfahrung bezogenen Struktur von den klassischen Horen des Stundengebets stark unterscheidet. Die den Studientag abschließende Eucharistiefeier wies in ihrer Gestaltung zwar keine auffälligen Besonderheiten auf, wurde aber statt wie üblich von einem der Bischöfe vom jüngsten der anwesenden Priester geleitet (Benedikt Welter, Deutsches Liturgisches Institut Trier), dessen Leitungsstil und Predigt den Wandel der liturgischen Spiritualität und Praxis aus der Perspektive einer „nachkonziliaren" Generation eindrücklich dokumentierten. Somit boten die drei Gottesdienste ein gutes Spektrum dessen, was heute im deutschen Sprachgebiet mit Kompetenz Liturgie feiern bedeuten kann.

Im folgenden soll der inhaltliche Verlauf des Studientages nach den erwähnten drei Kriterien „Sehen – Urteilen – Handeln" reflektiert werden.

Erster Schritt: Sehen

Es kann nicht verwundern, daß die Wahrnehmung der geänderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die christliche Liturgie im Bereich der sakramentlichen Feiern am intensivsten ist. Die „Kasualien" sind eine Art Seismograph für die jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen. Für die deutsche liturgische Kommission

[12] Vgl. M. Degener – A. Gerhards, Dieses Haus voll Menschen. Neue Formen der Liturgie – Überlegungen anläßlich eines Gottesdienstes auf dem Katholikentag in Dresden. In: Gd 24 (1995) 28f.

[13] Die Anregung dazu bildete der Gottesdienst auf dem Kongreß zum Thema Kunst und Kirche, den die Kulturkommission der Deutschen Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Januar 1995 in Berlin ausgerichtet hatten. Eine Dokumentation dieses ähnlich konzipierten Gottesdienstes wird in einem Sammelband über den Kongreß erscheinen: W. Bretschneider – A. Gerhards, Dokumentation des Vigilgottesdienstes zum 2. Sonntag im Jahreskreis am 14. Januar in Maria Regina Martyrum, Berlin.

[14] Unterwegs. Lieder und Gebete. Hg. Allgemeiner Cäcilienverband für Deutschland – Deutsches Liturgisches Institut – Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Auftrag der Liturgie-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Köln 1994 (zu beziehen über: Deutsches Liturgisches Institut Trier).

war hier ein Dokument der Pastoralkommission der deutschen Bischofskonferenz von impulsgebender Bedeutung.[15] Grundvoraussetzung für die gewandelte Sicht ist freilich die Durchsetzung des Communio-Modells. Sakramente werden nicht einfach nach dem Sender-Empfänger-Schema gespendet, sondern sind Begegnungsereignisse zwischen Gott und Mensch in der feiernden Gemeinde.

Diese Betrachtungsweise ist insofern ein Novum, als die konkrete Situation der Gemeinde und nicht nur der objektive Ritus im Blick ist. Damit kommt eine Pluralität ins Spiel, wie sie bisher kaum dagewesen ist. Die Vielfalt der Einstellungen gegenüber Gottesdienst, die im Konkreten zu nicht geringen Problemen führen kann, kam etwa auf Foren der vergangenen Katholikentage zur Sprache. Das Konzept der Liturgiereform, den Gemeinden einen etwas größeren, freilich klar definierten Spielraum zu geben, scheint nicht mehr zu tragen. Einer der Gründe dafür ist das Ende des „Monopols“ der Kirche für die kultische Begleitung und Überhöhung der Lebenswenden. Die „religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart“[16] werden verkannt oder als dem Christentum feindlich gegenüberstehend negiert. Auf den erwähnten Foren der Katholikentage kamen gegensätzliche Positionen zur Sprache. Beide Positionen, die „konservative“ und die „progressive“, treffen sich darin, das Evangelium dem Menschen unserer Zeit verkündigen zu wollen. Das Evangelium ist – darin besteht kein Dissens – wesentlich an die Kirche gebunden, der als Ganze das Bleiben in der Wahrheit zugesagt ist. Unterschiedlich sind freilich die Wege, die man als für die rechte Verkündigung und Feier des Glaubens geeignet annimmt. Der die Autorität betonende „konservative“ Weg und der die Kompetenz der feiernden Gemeinde betonende „progressive“ unterscheiden sich letztlich darin, ob man einer kirchlichen Gruppe oder Gemeinde zutraut, die Kirche in ihrer Integrität darstellen zu können. Mit anderen Worten: Ist die zentrale Autorität allein tonangebend, oder hat sie eher subsidiäre Funktion? Von hier ergibt sich ein anderes Verständnis etwa der liturgischen Vorschriften, die im zweiten Fall einer ganz anderen Plausibilität bedürfen.[17]

Der Studientag der IAG sollte auf ähnliche Weise grundsätzlicher fragen, mit welchen Menschen Gottesdienst feiernde Gemeinden heute konfrontiert werden. Daß es dabei immer eine Innen- und eine Außensicht gibt, war klar. Denn auch innerhalb einer Gemeinde wird eine „Kerngemeinde“ von aktiven Mitgliedern einen anderen Grad der Identifikation aufweisen als viele, deren Kontakt eher sporadisch ist.

Folgende Fragen bestimmten die erste Phase: 1. Wer sind die Menschen, die zum Gottesdienst eingeladen werden? Wer sind die Menschen, die Gottesdienst feiern? In drei Angängen sollte dieser Arbeitsschritt bewältigt werden. Zunächst ging es um eine Rückfrage nach biblischen Kriterien. Lassen sich Kennzeichen für heutige Menschen gewinnen? In einem zweiten Schritt sollte aufgrund liturgischer Übergangssituationen (rites de passage) wiederum nach Kennzeichen gefragt werden. Abgerundet werden sollte das Bild durch eine Kriterienfindung aufgrund von Erfahrungsberichten. Dabei sollte die traditio-

[15] Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993 (Erklärungen der Kommissionen 12).

[16] Vgl. H.-J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1994 (QD 154).

[17] Vgl. Wahrhaftig, Gott ist bei euch! Wie feiern wir heute Liturgie? Hg. A. Gerhards [u. a.]. Paderborn 1994, besonders 55–63.

nelle Vorstellung des Feierns „für" die Menschen vermieden werden: Geht es ja darum, „mit" Menschen von heute, zu denen auch die sogenannte Kerngemeinde gehört, zu feiern. Der hier gewählte Ansatz ist an sich nicht neu. Er hat im Bereich der römischen Liturgieerneuerung bereits zu Ergebnissen geführt wie etwa dem Direktorium für Meßfeiern mit Kindern von 1973.[18]

Die Reserven gegenüber weitergehenden Veränderungen der Gemeindeliturgie scheinen auf der nicht unbegründeten Furcht zu beruhen, daß die Objektivität der vorgegebenen Liturgie auf diese Weise aufgegeben würde, also jene Objektivität, die Romano Guardini als Bezugsrahmen für seinen Ansatz der liturgischen Bildung voraussetzte.[19] Ein Ausweg aus der Krise der Liturgie kann aber nur gefunden werden, wenn auch die Bezugsgröße Liturgie auf ihre Adäquatheit hin kritisch zu hinterfragen ist. Dazu bedarf es allerdings einer geeigneten Kriteriologie.

Zweiter Schritt: Urteilen

In einem zweiten Schritt sollte auf der Studientagung der IAG die Frage gestellt werden: Welche hauptsächlichen Wesenszüge der Liturgie entsprechen oder widersprechen den Menschen, die zum Gottesdienst eingeladen sind und die Gottesdienst feiern?

Hier wird nicht mehr im Sinne der 60er Jahre nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen gefragt, sondern nach der Fähigkeit der liturgischen Symbolsprache, den heutigen Menschen einen ihnen gemäßen Ausdruck zu verleihen. Damit wird der gewandelten Sicht der Gottes- und Welterfahrung heutiger Menschen Rechnung getragen.[20] Hans-Joachim Höhn zieht die Konsequenzen aus dem gewandelten Verhältnis zur Welt in Richtung der liturgischen Symbole:

„Die Vergesellschaftung aller Lebensbereiche und Lebensbedingungen ist definitorisch für die Moderne. An diesem Kontext muß die Symbolsprache des Christentums anschlußfähig sein, wenn sie das Andere von Technik und Ökonomie erschließen will. Verkündigungssprache, religiöses Brauchtum und kirchliche Feste im Jahreskreis verlieren heute ihre soziale Resonanz und ihren geschichtlichen Sitz im Leben, weil sie aus einer Zeit und einer Gesellschaft stammen, in der noch eine enge Verbindung von Mensch, Natur und Glaube bestand. Ihre symbolischen Ausdrucksmittel waren dem Alltagsleben entlehnt bzw. das Alltägliche wurde zum Anlaß und Medium religiöser Weltdeutung. Aus diesen religiösen Grund- und Alltagssymbolen sind heute jedoch Gegensymbole geworden. Bittprozessionen und Erntedankfeste waren in Agrargesellschaften religiöse Formen der Bewältigung von 'Naturrisiken' und 'Naturgefahren'. In heutigen Stadt- und Stadtrandgemeinden fernab agrarischer Verhältnisse können diese Traditionen oft nur dadurch weitergeführt werden, daß man ihnen einen neuen Sinn unterlegt. Sie werden nun zu Vehikeln des Protests gegen Umweltzerstörung und zu Anlässen, die Bewahrung der Schöpfung anzumahnen. Problematisch an dieser Entwicklung ist nichts – außer der Tatsache, daß die kirchliche Sprach-, Bild- und Aktions-

[18] Zu dieser Kategorie gehören etwa auch die Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern und das Hochgebet für Gehörlose. Zur Zeit wird an einem neuen Hochgebet für Messen mit geistig behinderten Kindern gearbeitet. Im Bereich der Jugendliturgie wurde dieser Ansatz freilich nicht zu Ende geführt.

[19] Vgl. R. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung. Mainz – Paderborn ²1992, 36. Vgl. zum Themenkomplex liturgische Bildung: F. LURZ, Krise ohne Ausweg?: Perspektiven liturgischer Bildung. In: Pastoralblatt 47 (1995) 205–216.

[20] Vgl. U. WILLERS, Wandel der Gotteserfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Theologisch-systematische Perspektiven. In: Gottesdienst-Kirche-Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers. St. Ottilien 1991 (PiLi 5) 217–243, hier 220.

welt zunehmend aus Gegensymbolen zur Alltagswelt besteht und daß nicht im gleichen Umfang die typischen Merkmale der Moderne eine religiöse Auslegung und ‘Verwendung’ gefunden haben. Es dürfte auf Dauer kontraproduktiv sein, wenn sich die Verkündigung nur noch symbolischer Kontrastmittel bedient. Von Medizinern ist zu lernen, daß Kontrastmittel nur zu Diagnosezwecken außerordentlich geeignet sind [. . .]. Eine romantische Naturmystik ist hier weder am rechten Ort, noch kommt sie zur rechten Zeit. Religiöse Rede muß sich in anderen Zusammenhängen bewähren. Was sich dem mystischen Erkennen zeigt, ist weniger in der Natur als in den Feldern des Sozialen zu suchen.“[21]

Die von Höhn und anderen vorgelegte Kritik der traditionellen liturgischen Ordnung findet in der Praxis offensichtlichen Widerhall, wie folgendes Beispiel zeigt.

Das „Arbeitsergebnis des Pastoralgesprächs im Erzbistum Köln“[22] stellt die in der Erzdiözese Köln gesammelten Voten zusammen, die sich mit der Diskrepanz zwischen dem in den Sakramenten Geforderten und Dargestellten und der Wirklichkeit der Menschen befassen. Unter der Rubrik Sakramente heißt es:

„Viele Taufeltern, Kommunionkinder und Brautleute sind gehalten, etwas zu bekennen oder zu versprechen, was sie nicht überblicken oder ehrlicherweise nicht versprechen können. Eine Rechtfertigung dieser Praxis ist der Gedanke, daß die Erinnerung an ein ‘schönes Fest’ einer späteren Glaubensentfaltung dienlich sein kann.“ Folgende Konsequenzen werden vorgeschlagen: „1. Das Diktat der Zahl aufkündigen (Kinder jahrgangsweise zur Kommunion zu führen, alle Jugendliche eines Jahrgangs für die Firmung zu gewinnen), 2. eine grundlegende Veränderung der Sakramenten-Pastoral anstreben, nach der die Sakramente weniger punktuell (als einmaliges Geschehen), sondern mehr prozeßhaft (als Entfaltung eines Geschehens) verstanden werden. In vielen Voten werden neue Formen des Katechumenats gewünscht, längere Vorbereitungszeit, mehr Gespräche, intensiveres Eingehen auf die Situation der Betroffenen. Ausdrücklich schlagen viele Einsender für Tauf- und Ehevorbereitung kleine Gesprächskreise vor, wie sie bei der Hinführung zur Erstkommunion und zur Firmung vielerorts üblich sind.“[23]

Auffällig ist, daß an der Struktur der Sakramente und ihrer Symbolik kaum Kritik geübt wird, mit Ausnahme des Bußsakraments. Hier wird einerseits auf den veränderten Umgang der Menschen mit ihrer Schuld hingewiesen, andererseits auf die „unselige Beichtpraxis in der Vergangenheit“[24]. Der von Höhn geforderte Zusammenhang des Sozialen kommt freilich in der Forderung nach Bußgottesdiensten zum Ausdruck. Ähnliches gilt für das Sakrament der Krankensalbung, das stärker als Bestandteil eines Begleitungsprozesses verstanden wird, was zu der Konsequenz führt, daß die Spendung auch durch Nichtpriester gefordert wird.[25] Dies gilt analog auch für die Beerdigung durch Laien: „Ein Gemeindereferent oder eine Pastoralreferentin, die einen Kranken betreut und zum Sterben begleitet haben, sollen auch die Beerdigung vornehmen.“[26]

Die Voten des Pastoralgesprächs gehen also noch von der Erwartung aus, daß bei entsprechender Vorbereitung und Begleitung die Symbolik der Sakramente „greift“. Zu fragen ist freilich, ob dies mehr oder weniger nur für die immer weniger werdenden Insider zutrifft. Die Fragestellung hat sich seit der Einigung Deutschlands nicht nur für den Osten, sondern zunehmend auch für den Westen radikalisiert. Wie Christian Modehn feststellte, gelingt es den Kirchen in den östlichen Bundesländern nicht, überzeugende

[21] Höhn (s. Anm. 16) 144.
[22] Herausgegeben vom Presseamt des Erzbistums Köln im Auftrag des Diözesanpastoralrates. Köln 1994.
[23] Ebd. 49.
[24] Ebd. 50.
[25] Vgl. ebd. 51.
[26] Ebd. 52.

Alternativen zu den heute „Jugendfeiern" genannten ehemaligen „Jugendweihen" zu bieten. Der Grund dafür besteht seiner Meinung nach darin, daß die Kirchen als Angebote bisher nur ihre esoterischen Gottesdienste kennen.

„Sprache und Ritus, etwa der katholischen Messe, auch der Feier der Erstkommunion sind (bestenfalls) Eingeweihten und Wissenden verständlich. Welcher Nichtchrist versteht etwa die Sprache des eucharistischen Hochgebets? Welcher Agnostiker weiß, was mit Kreuzestod und Auferstehung Jesu, mit Himmelfahrt und Geistsendung gemeint ist?"[27]

Modehn beklagt, daß es keine Zuständigkeiten für Nichtglaubende hierzulande gibt, im Unterschied etwa zum römischen „Päpstlichen Sekretariat für die Nichtglaubenden". Er schlägt freie und flexible Formen von Ritus und Kultus vor, die auch für Atheisten und religiös ungebildete Menschen nachvollziehbar sind:

„Warum kann es nicht eine 'Feier für die Jugendlichen' auch in einer Kirche oder in einem festlich geschmückten Gemeindehaus geben? Warum kann da nicht musiziert werden? Warum kann da nicht ein Text aus der Bibel, ein Wort des Dalai Lama oder ein Text von Dietrich Bonhoeffer oder Bischof Helder Camara vorgetragen werden? Warum kann da nicht ein Christ zu der Festgemeinde sprechen und von der gelebten Solidarität im Alltag etwa mit Ausländern und Obdachlosen Zeugnis geben? Warum kann nicht ein kurzer Ausschnitt aus einem Jesusfilm – etwa von Pasolini – gezeigt werden? Warum kann man nicht einige Dias, etwa mit Werken Van Goghs zeigen und erläutern, daß menschliches Leben Sehnsucht bedeutet nach Schönheit, Ganzheit, Friede mit der Natur? Dafür zu plädieren, daß 'der Mensch den Menschen weit überragt' (Pascal), wäre Sache der Kirche in atheistischem Milieu! Nicht (nur) Fronleichnamsprozessionen sind Aufgabe einer Kirche, die zu 80 % unter Atheisten lebt; genauso wichtig sind ganz schlichte Versuche, überhaupt einmal zu zeigen, was Transzendenz eigentlich meint. Und dies auch in einer Feier umzusetzen! Solches ist freilich schwerer als eine Mozart-Messe einzuüben, und für die Pfarrer mühsamer, als eine Marienpredigt vorzubereiten."[28]

Was hier gefordert wird, ist zumindest in Einzelfällen bereits verwirklicht. Bekannt sind die Weihnachtsfeiern für Nichtglaubende in Erfurt. An manchen Orten wird die Möglichkeit, andere oder neue Adressaten zu erreichen, mit Hilfe der Kirchenmusik wahrgenommen.[29]

Die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Umwälzungen hierzulande schärft den Blick für die Angemessenheit bzw. Unangemessenheit der traditionellen liturgischen Formen und Formeln. Daher ist unverkennbar, daß die Liturgische Erneuerung in eine neue Phase eintritt, die gegenüber dem Bisherigen einen qualitativen Sprung darstellt.

Dritter Schritt: Handeln

Der dritte Arbeitsschritt stand unter der Frage: Welchen berechtigten Erwartungen der Menschen, die zum Gottesdienst eingeladen werden und die Gottesdienst feiern, müßte die Liturgie entsprechen?

Aus dem Bisherigen wurde deutlich, daß die klassische Liturgie für viele Situationen heutiger Menschen nicht die adäquaten Formen bereithält. Allzusehr ging die Liturgiere-

[27] C. Modehn, Mit Van Gogh über den eigenen Schatten. Warum gibt es gerade in Ostdeutschland keine christlichen Feiern für Atheisten? Plädoyer für neue Riten und einen neuen Glauben. In: Publik-Forum 11. März 1994, Nr. 5, S. 22.

[28] Ebd.

[29] Vgl. Menschenfreundliche Musik. Politische, therapeutische und religiöse Aspekte des Musikerlebens. Hg. P. Bubmann. Gütersloh 1993; A. Gerhards, Kirchenmusik in der Stadt. In: LS 43 (1992) 49–51; das ganze Heft der Zeitschrift war dem Thema „Kirche in der städtischen Gesellschaft" gewidmet (ebd. 1–74).

form nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch von der Vorstellung aus, daß die Kirche hierzulande in einem christlich inkulturierten Milieu lebt.[30] Wichtige Kategorien, so die Vorstellung, daß die Gemeinde Trägerin des Gottesdienstes ist[31], sind erst im Zuge der Liturgiereform entwickelt worden. Die Eigendynamik war seinerzeit wohl kaum voraussehbar. So ist die anfangs skizzierte, für jede kirchliche Liturgie indispensable Spannung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Element heute neu zu definieren. Es kann nicht verwundern, daß heute wesentlich stärker noch als vor wenigen Jahren die Bedeutung der Künste für Gottesdienst und Leben der Kirche erkannt wird.[32] Besonders gefordert ist hier die Liturgiewissenschaft, deren Aufgabe nicht mehr nur darin besteht, die Liturgie in ihren diachronen und synchronen Gestalten zu erklären; vielmehr „geht es heute zusätzlich um die Beobachtung und Analyse eines sich in der Liturgie ständig neu vollziehenden Inkulturationsprozesses. Dieser wird anhand der geschichtlichen (teilweise auch von außerchristlichen Einflüssen mitbestimmten) Paradigmen dargestellt und gedeutet mit dem Ziel, seine Realisierung in der Gegenwart kritisch begleiten zu können“[33].

Es zeichnet sich ab, daß die nächste Phase der Liturgischen Erneuerung in ungleich stärkerem Maße als bisher die Differenzierung der Kirchenzugehörigkeit wahrnimmt. Gab es bislang nur ein Drinnen oder Draußen, so gibt es nun analog dem Katechumenat eine gestufte Zuordnung. Damit ist der Kirche die Sorge auch für jene anvertraut, die aus verschiedenen Gründen nicht in der vollen Gemeinschaft stehen können oder wollen. Hier tut sich ein neues Spektrum gottesdienstlicher Handlungen auf.

Aber auch für die klassischen liturgischen Feiern ergeben sich Konsequenzen. Von einigen war bereits die Rede. Wenn die Gemeinde wirklich Subjekt ihrer Gottesdienste werden soll, so sind die Forderungen nach entsprechenden Ausdrucksgestalten verbaler und nonverbaler Art ernstzunehmen. Von den liturgisch Verantwortlichen ist eine ungleich höhere Sensibilität im Umgang mit den liturgischen Ordines abverlangt. Sie betrifft die sensible Anpassung an die jeweilige Situation. Damit wächst wohl die Variationsbreite der Möglichkeiten, zugleich aber auch die Verantwortung derer, die den Gottesdienst leiten. Mit anderen Worten: Die liturgischen Bücher verlieren den Charakter des bis ins kleinste Detail festgelegten Ritenbuchs, stattdessen wachsen die Anforderungen an die Kompetenz der Teilnehmenden an der Feier. Von da aus ist es sehr schwer, eine „Liturgie der Zukunft“[34] zu entwerfen. Es können nur Spannungsfelder aufgezeigt werden,

[30] Noch die „Vierte Instruktion“ zur Ausführung der Beschlüsse der Liturgiekonstitution von 1994 scheint von dieser Prämisse auszugehen; vgl: H. B. MEYER, Die Instruktion „Varietates legitimae“ über die römische Liturgie und Inkulturation. In: HID 48 (1994) 186–192.

[31] Vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nr. 1140–1144.

[32] Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung. Bonn 1993 (= Arbeitshilfen 115); die Schlußvoten zum Pastoralgespräch im Erzbistum Köln legen auf diese Dimension großen Wert. Es geht darum, mit Hilfe der Künste Berührungsängste abzubauen und Dialogräume zu eröffnen.

[33] Es handelt sich um einen von Mitgliedern der deutschen Arbeitsgemeinschaft der Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) 1991 publizierten Text „Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“: A. GERHARDS – B. OSTERHOLT-KOOTZ, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“. In: LJ 42 (1992) 122–138, hier 125; der Text wurde auch veröffentlicht in HID 45 (1991) 165–168.

[34] Vgl. A. GERHARDS, Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft. In: StZ 114 (1989) 473–484.

innerhalb derer sich eine solche Liturgie entwickeln kann. Die Aufgabe der kirchlichen Autorität bestünde dann nicht nur in der Ordnung der Liturgie, sondern auch in der Ermutigung und Befähigung zu verantwortetem Umgang mit dem liturgischen Erbe und dessen Weiterführung im Sinne kreativer Aneignung, damit „Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt" werde (SC 7).

Wenn die liturgische Versammlung selbst und die in ihr verwendeten Worte und Zeichen, Gesten und Riten dem Glauben wirksam dienen sollen, müssen sie die Situation der Glaubenden berücksichtigen. Da diese sich wandelt, darf auch die Gestalt der Liturgie nicht starr bleiben. Insofern sind die gottesdienstlichen Reformen der letzten Jahre in unseren Gemeinden ein verheißungsvoller Beginn und daran zu messen, ob sie den Glauben der Kirche besser zum Ausdruck bringen und die in der Gemeinschaft der Kirche Glaubenden in der Nachfolge ihres Herrn stärken. Nicht wenige, die heute an den gottesdienstlichen Versammlungen teilnehmen, verlangen und suchen nach dem Glauben, zweifeln aber gleichzeitig und sind unsicher geworden. So fordert die unterschiedliche Situation auf dem Weg zum Glauben und in den Phasen seines Vollzugs vielfältige und verschiedene Arten gottesdienstlicher Zusammenkünfte. Es geht dabei nicht um eine Verkürzung des Glaubensgutes, sondern es soll beachtet werden, daß es lebendigen, keimenden und wachsenden, aber auch gefährdeten und schwindenden Glauben gibt.

Beschluß: Gottesdienst. In: OGGSB, 198.

Walter Kirchschläger, Kastanienbaum

Zur Frage der Gottesdienstgemeinschaft

*Biblische Perspektiven**

0. Einführung

Um der Frage nach der Liturgiefähikeit des heutigen Menschen aus biblischer Sicht nachzugehen, wird diese Problemstellung auf die Praxis Jesu und der frühen Kirche zurückgeführt. Dabei geht es nicht um die Entwicklung eines entsprechenden Kriterienkatalogs. Vielmehr sollen neutestamentliche Textabschnitte auf die Fragestellung hin bedacht werden. Dies kann die Grundlage für entsprechende Folgerungen bezüglich unserer heutigen Praxis sein.

Zwei Vorbemerkungen seien vorangestellt:

1. Die normativen Anfänge einer Traditionsbildung liegen im Verhalten Jesu und in der Praxis der frühen Kirche. Diese Tradition kann sich in späterer Zeit natürlich entfalten; sie muß sich aber – will sie sich nicht verselbständigen – in ihren wesentlichen Elementen stets auf die Charakteristika ihrer Anfänge behaften und befragen lassen. Deswegen werden diese Anfänge zurückverfolgt. Daß diese selbst wiederum kontextuell verwurzelt sind, ist als gegeben anzusehen. Eine Analyse muß daher nach dem ursprünglichen Sinngehalt der Textabschnitte und der darin erkennbaren Intention Jesu von Nazaret, bzw. der neutestamentlichen Autoren fragen, um damit einen Anhaltspunkt für weiterführende Überlegungen formulieren zu können.[1]

2. Christliches liturgisches Feiern gründet in seinen Ursprüngen auf zwei Bereichen: auf der synagogalen Gottesdienstpraxis des Judentums sowie auf der Mahlpraxis Jesu. Diese ist zugleich als Paradigma für jenes letzte Mahl zu verstehen, das aus der Sicht der Evangelien das Mahlverhalten Jesu zu einem Kulminationspunkt bringt[2], wird doch in

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags an der Studientagung der IAG am 25. Januar 1995 in Brixen. Für weiterführende Hinweise danke ich Frau K. Schmocker und Herrn F. Berz.

[1] „Die apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt" (so VATICANUM II, DV 8). Allerdings gilt auch, daß „die apostolische Predigt, die in den inspirierten Büchern besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat, in ununterbrochener Folge bis zur Vollendung der Zeiten bewahrt werden" muß (ebd.). Aus diesem Grund muß „die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden [. . .], in dem sie geschrieben wurde" (ebd., Art. 12). Zu den sich daraus ergebenden Imperativen für die Exegese vgl. auch die Instructio „Sancta Mater Ecclesia" n. 2. In: AAS 56 (1964) 712–718, hier 715, sowie PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Dokument über die Interpretation der Bibel in der Kirche. Rom 1993, Abschnitt III.C.1.

[2] Indiz dafür ist die terminologische Übereinstimmung und Fortschreibung z. B. zwischen den Speisungsgeschichten und den synoptischen Einsetzungsberichten. Vgl. insbes. die weitgehende Übereinstimmung in Terminologie und Handlungsabfolge zwischen Mk 6,41–42 par, bzw. Mk 8,6 par mit Mk 14,22–24 par. Besondere Beachtung verdient die durchgängige Kontinuität der Wendungen κλάσις τοῦ ἄρτου, bzw. κλάω τὸν ἄρτον hinsichtlich der Mahlfeier sowie im Kontext des Vollzugs des Herrenmahls (die erstere vgl. Lk 24,35; Apg 2,42, zur letzteren vgl. im Kontext der Speisungsgeschichten: Mk 8,6 par Mt 15,36; Mk 8,19; Mt 14,19, sowie Mk 6,14 par

diesem Mahl seine proexistente Lebenshaltung in personaler Verdichtung gefeiert. Im Vollzug dieses Mahles ist die Gegenwart Jesu Christi erfahrbar, und zwar in seiner durch sein vorangegangenes Wirken, durch seine Biographie determinierten Identität. Die gesamte vorösterliche Existenz Jesu ist im letzten Mahl ebenso gebündelt wie das bevorstehende Geschehen seines Todes und seiner Auferstehung als der letzten Konsequenz seiner kompromißlosen Lebensausrichtung *für* die Menschen.[3] In der memoria dieses Mahles soll gerade die so geprägte Identität Jesu in lebendiger Bezogenheit auf die Mahlgemeinde real in Erinnerung gerufen und in der Gemeinde erlebbar gemacht werden.[4] Dabei ist unbestritten, daß für Verständnis und Ausgestaltung des urchristlichen Herrenmahles hellenistische Einflüsse mitbestimmend waren.[5]

Die Überlegungen müssen also beim Mahlverhalten Jesu ansetzen. Im Kontext der *basileia*-Verkündigung Jesu erhält seine Mahlpraxis als „prophetische Zeichenhandlung" eine über sich hinausweisende Bedeutung, d. h.: Durch das Mahlverhalten Jesu werden die Charakteristika seiner Botschaft konkretisiert.[6] Diese „offene Tischgemeinschaft"[7] Jesu, welche sich in der Praxis der Urkirche fortsetzt, und die damit verbundene Aussageabsicht kann an den folgenden Textabschnitten aufgezeigt werden:

1. Das Mahl im Hause des Levi (Mk 2,13–17)

Nach seiner Berufung in die unmittelbare Jesusnachfolge[8] lädt der Zöllner Levi in sein Haus zum Mahl[9]. Ausdrücklich vermerkt der Evangelist die Tischgemeinschaft mit

Lk 9,16 (κατακλάω) im Kontext der Einsetzungsberichte: Mk 14,22 par Mt 26,26; Lk 22,19; 1 Kor 11,24; in allgemeiner Verwendung: Apg 27,35, ev. auch 2,46; im Kontext der nachösterlichen Eucharistiepraxis: Lk 24,30; Apg 20,7.11, ev. 2,46; 1 Kor 10,16, sowie nachneutestamentlich Did 9,3; 14,1; IgnEph 20,2). Im Fall des JohEv wäre auf die inhaltliche Dimension von Joh 13,1–17 als Ausdeutung der Identität Jesu zu verweisen.

[3] Vgl. W. KIRCHSCHLÄGER, Was bedeutet: Jesus Christus hat uns erlöst? In: Das Phänomen des Bösen. Hg. W. Kirchschläger. Luzern 1990, 97–113, hier 104–107.

[4] Vgl. dazu im einzelnen u. a. W. KIRCHSCHLÄGER, Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft: ThPQ 140 (1992) 20–26.

[5] Vgl. grundlegend dazu H. J. KLAUCK, Herrenmahl und Hellenistischer Kult. Münster [2]1986 (NTA 15); Entsprechende Angaben zum Hintergrund vgl. schon bei P. WENDLAND, Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907 (HNT I/2), sowie den Überblick bei F. NÖTSCHER, Sakrale Mahlzeiten vor Qumran. In: DERS., Vom Alten zum Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze. Bonn 1962 (BBB 17) 83–111.

[6] Zu dieser kommunikativen Dimension des gesamten Wirkens Jesu vgl. Ben F. MEYER, Jesus' Ministry and Self-Understanding. In: Studying the Historical Jesus. Hg. B. Chilton – C. A. Evans. Leiden 1994, 337–352, hier 341–351.

[7] So F. ANNEN, „Sie hielten fest am Brotbrechen" (Apg 2,42). In: Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind. Hg. H. Halter. Zürich 1982, hier 115.

[8] Es ist zu beachten, daß Mk 2,13 strukturell und beinahe wörtlich Mk 1,16–18.19–20 nachempfunden ist.

[9] Vgl. zu dieser Perikope und zum Folgenden R. PESCH, Das Zöllnergastmahl (Mk 2,15–17). In: Mélanges Bibliques. FS B. Rigaux. Hg. A. Descamps – A. de Halleux. Gembloux 1970, 63–87; H. BRAUN, Gott, die Eröffnung des Lebens für Nonkonformisten. Erwägungen zu Mk 2,15–17: FS E. Fuchs. Hg. G. Ebeling [u. a.]. Tübingen 1973, 97–102; W. THISSEN, Erzählungen der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1–3,6. Würzburg 1976 (fzb 21) bes. 54–65; M.

„vielen Zöllnern und Sündern" (Mk 2,15); semantisch unterstreicht er das Gemeinschaftsmoment durch das entsprechende Präfix -συν: συνανέκειτο τῷ Ἰησοῦ. Dieses Verhalten Jesu ruft seitens der Schriftgelehrten und der Pharisäer einen Unmut hervor, der sich gegenüber den Jüngern wegen dieser Tischgemeinschaft (Mk 2,16: „Mit – μετὰ – Zöllnern und Sündern ißt er") äußert. Die Kritik entspricht dem zeitgenössischen pharisäischen Denken; kultischer Reinheit werden andere Kriterien des gesellschaftlichen Verhaltens untergeordnet.[10]

Daß darin auch ein gutes Maß an falscher Selbsteinschätzung zum Ausdruck kommt, sei erwähnt. Wie trügerisch diese ist, wird im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (vgl. Lk 18,9–14) ausgeführt: Diese Erzählung an „einige, die sich selbst für Gerechte hielten und sich über andere erhaben fühlten" (vgl. die Gleichniseinleitung Lk 18,9) kann als hermeneutischer Raster für die Deutung der Mahlerzählung in Mk 2 herangezogen werden.

Die zweiteilige Antwort Jesu auf die gegen seine Praxis erhobenen Vorwürfe zeigen Hintergrund und Akzente seines Handelns auf: Seine Botschaft richtet sich an Kranke, an Sünder, an jene, die seiner Hilfe bedürfen, weil er sich gerade zu diesen Menschen wie ein heilender Arzt gesendet weiß (vgl. Mk 2,17).[11] Dieses Bildwort verdeutlicht das Mahlverhalten Jesu, beides verweist auf seine *Proexistenz* gegenüber *allen* Menschen. Daß bei einer solchen Grundhaltung das Mahl ein unverzichtbares Gemeinschaftszeichen und die Tischgemeinschaft die entscheidende Form nonverbaler Verdeutlichung dieser Verkündigungsperspektive ist, ergibt sich im Umfeld der Antike geradezu zwingend.[12]

Ebenso deutlich ist in diesem Verhalten Jesu seine prophetische Kritik an seinem Lebensumfeld erkennbar[13], hebt er sich doch damit ganz entscheidend von anderen jüdischen Tendenzen, z. B. von jener der essenischen Gemeinde ab, wo die Mahlfeier, getreu dem gesamten Selbstverständnis der Essener[14], den Reinen vorbehalten bleibt[15]. Wenn

TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. Würzburg 1979 (fzb 37) 132–166; D. A. KOCH, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: FS W. Marxsen. Hg. D. A. Koch [u. a.]. Gütersloh 1989, 57–73; F. WYSS, Jesus – Freund der Verachteten. Luzern 1991 (Theol. DA), in den Folgerungen besonders 186–189.210–213.

[10] Vgl. die ausführliche Darstellung pharisäischer Grundsätze bei C. THOMA, Das Messiasprojekt. Augsburg 1994, 245–266.303–305.

[11] Den grundsätzlichen Charakter dieses Jesuswortes betont zurecht J. GNILKA, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg 1990 (HThK.S 3) 110–111.

[12] Vgl. zu diesem Mahlverständnis die entsprechenden Beiträge in einschlägigen Lexika, insbes. TRE 1, 43–47 (A. V. STRÖM), weiters BL 2, 1077–1078 (A. VAN DEN BORN); BHH 2, 1124–1126 (A. B. DU TOIT); ThBl 2, 667–669 (B. KLAPPERT).

[13] Vgl. so B. CHILTON – C. A. EVANS, Jesus and Israel's Scriptures. In: Dies., Studying the Historical Jesus (s. Anm. 6) 281–335, hier bes. 309–314.327–321.

[14] Dieses ist in seiner katharischen Grundtendenz am deutlichsten in 1Q S I 3–4.9–10 erkennbar: Aufgabe der Gemeindemitglieder ist es demnach, „[. . .] alles zu lieben, was Er erwählt, und alles zu hassen, was Er verworfen. [. . .] Alle Söhne des Lichtes zu lieben, jeden nach seinem Los, in Gottes Gemeinde, und alle Finsternissöhne zu hassen, jeden nach seiner Verschuldung in Gottes Rache." Zur Abgrenzung gegenüber der Jesusverkündigung vgl. zusammenfassend C. THOMA (Anm. 10) 243–244; W. KIRCHSCHLÄGER, Qumran und die frühen Christen. In: Qumran. Ein Symposion. Hg. J. B. Bauer [u. a.] Graz 1993 (GrTS 15) 173–187, hier 178–181.

[15] Vgl. bes. 1Q Sa II 3–11: Kranke, Leidende und Unreine haben in der essenischen Gemeinde keinen Platz.

demgegenüber förmlicher Vollzug verhindert, daß das Mahl als ein selbstsprechendes Zeichen für Gemeinschaft unter den Feiernden begriffen wird, tritt Jesus als Kritiker auf.[16] Um die unverzichtbare Dringlichkeit dieser Aussage, also ihre fundamentale Übereinstimmung mit dem Kern der Botschaft Jesu zu unterstreichen, sei eine zweite Texteinheit angesprochen:

2. *Das Gleichnis von den verlorenen Söhnen (Lk 15,11–32)*

Das Gleichnis ist das dritte in der Sequenz über das Verlorene, bzw. über die auf das eschatologische Heil bezogene Freude anläßlich des Wiederfindens.[17] Die Erzählung läuft auf die Feier eines Festmahles hinaus, welches der Hausvater für den zurückkehrenden Sohn bereitet. Dies bedeutet keineswegs eine ethische Qualifizierung, sondern ist Ausdruck der Freude des Vaters über die Umkehr des Sohnes (vgl. Lk 15,23–24) – zuvor hatte es ja geheißen: „Er ging in sich und sprach: [. . .] Ich will zu meinem Vater gehen" (Lk 15,17.18). Nachdem und weil der jüngere Sohn umgekehrt war, kann dieses Festmahl stattfinden.

Die Mahlgemeinschaft und -freude wird durch das Abseitsstehen des älteren Sohnes gestört. Selbst als der Vater eine für damalige Verhältnisse einzigartige Geste setzt und persönlich zu seinem Sohn vor die Tür hinaustritt, um ihn zu überreden, bleibt dieser abweisend. Er bezeichnet den Jüngeren nicht als seinen Bruder, sondern lediglich als des Vaters Sohn (Lk 15,30), rechnet dessen Vergehen vor und verweigert die Mahlgemeinschaft, zu der ihn der Vater persönlich lädt. Das Gleichnis endet ohne Lösung, und es bleibt für die Zuhörerinnen und Zuhörer die Frage offen, ob auch der ältere Sohn umkehrt.[18] Besinnt sich dieser nicht und ist er nicht bereit, mit dem jüngeren Sohn des Vaters, der auch sein Bruder ist, trotz allem, was vorgefallen war, den Tisch zu teilen, schließt er sich selbst von der Mahlgemeinschaft aus und geht so der Teilnahme an dem Mahl verlustig.

Diese Pointe des Gleichnisses ist in unmittelbarer Beziehung zur kontextuellen Situierung[19] der gesamten Gleichnisfolge zu sehen:

[16] Vgl. die entsprechende Kritik gegenüber dem Pharisäer Simon, dessen zurückhaltendem Verhalten die offene Zuwendung der sündigen Frau gegenübergestellt wird: Lk 7,36–50.

[17] Diese Grundtendenz der Gleichnissequenz ist unbestritten. Vgl. stellvertretend für viele W. Harnisch, Die Gleichniserzählungen Jesu. Göttingen ²1990 (UTB 1343) 223.224–230; O. Knoch, Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Stuttgart 1983, 237–251, bes. hier 237. Zur Einordnung des Motivs vom Verlorenen bei Lukas siehe P. Pokorny, Lukas 15,11–32 und die lukanische Soteriologie. In: Christus bezeugen. FS W. Trilling. Hg. K. Kertelge [u. a.]. Freiburg 1990, 179–192, hier 185–187.

[18] Zu dieser Dimension des Textes vgl. W. Kirchschläger, Umkehr und Versöhnung – Einladung und Chance biblischer Verkündigung, dort Abschnitt 3.3: Die verlorenen Söhne und der langmütige Vater. In: B. Grom – W. Kirchschläger – K. Koch, Das ungeliebte Sakrament. Hg. J. Müller. Fribourg 1995, 59–63; weiters dazu P. Pokorny, Lukas 15 (Anm. 17) 191–192.

[19] Eine überzeugende kritische Überprüfung der historischen Rückfrage für Lk 15,11–32 hat J. B. Nützel vorgenommen: Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften. Würzburg 1980 (fzb 39) 234–240: Demnach ist zumindest der Vorwurf gegen Jesus hinsichtlich seines Naheverhältnisses zu den Sünderinnen und Sündern im Leben Jesu verankert (ebd. 239–240).

[20] Zur prophetisch-kritischen Dimension des Gleichnisses vgl. G. Nebe, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas. Stuttgart 1989 (BWANT 127) 189–190. Entsprechende Aktualisierungen

„Alle Zöllner und Sünder umdrängten ihn.
Und es murrten die Pharisäer und Schriftgelehrten
und sagten:
Dieser nimmt die Sünder auf,
und er hat mit ihnen Tischgemeinschaft.
Da sprach er zu ihnen dieses Gleichnis: [. . .]." (Lk 15,1–3)

Ein weiterer Transfer der Akteure des Gleichnisses erübrigt sich.[20]

Was also für die Mahlgemeinschaft mit Jesus von Nazaret vorausgesetzt wird, ist nicht eine besondere kultische Disposition, sondern die aufgrund persönlicher Umkehr angestrebte Nähe zu Jesus selbst. Denn Jesus verdeutlicht, daß Gott mit dem „Gemeinschaft pflegt", der umkehrt.[21] Der mit dem programmatischen Wort über die Nähe der Gottesherrschaft verbundene Imperativ „kehrt um und glaubt an das Evangelium" (Mk 1,15) wird darin nonverbal konkretisiert: Wer so die Nähe Jesu sucht, hat diese Botschaft begriffen, die Jesus selbst als seinen Lebensinhalt versteht und die er demnach mit seiner ganzen Existenz verkündigt: Allen, die in Sünde und Not leben, Befreiung und Heil zu bringen und ein Erlaßjahr Jahwes auszurufen (vgl. Lk 4,18–19).[22] Es ist damit jenes positives Vorsensorium, jene Atmosphäre zumindest beginnenden Glaubens an Jesus Christus angesprochen, die auch sonst Voraussetzung für das rettende Handeln Jesu ist. Wenn das Mahl ein interpersonales, relationales Geschehen ist, ein Geschehen der Begegnung, dann setzt es diese Art der Disposition voraus.[23] Zugleich aber ist zu sagen: Diese genügt Jesus.[24] Dies kann das letzte von Jesus gefeierte Mahl zeigen.

3. Das letzte Mahl Jesu (Mk 14,22–25 par)

Es ist hier nicht entscheidend, in welchem Umfang die Mahlgemeinschaft an jenem Abend gedacht wird, auch wenn es gute Gründe dafür gibt, mit einer gegenüber dem

im Zuge der Wirkungsgeschichte der Perikope siehe bei J. Kremer, Der Barmherzige Vater. In: Leid, Schuld, Versöhnung. Hg. P. Gordan. Graz 1990, 91–118, hier 91–98.

[20] Zur prophetisch-kritischen Dimension des Gleichnisses vgl. G. Nebe, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas. Stuttgart 1989 (BWANT 127) 189–190. Entsprechende Aktualisierungen im Zuge der Wirkungsgeschichte der Perikope siehe bei J. Kremer, Der Barmherzige Vater. In: Leid, Schuld, Versöhnung. Hg. P. Gordan. Graz 1990, 91–118, hier 91–98.

[21] So J. B. Nützel (Anm. 19) 254; zu beachten auch ebd. 255: „So wird auch der Leser mit der Aufforderung konfrontiert, seinerseits den bekehrten Sünder anzunehmen." Vgl. weiters R. Pesch, Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15,11–32). In: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. Hg. B. Casper. Freiburg 1976, 140–189.

[22] Gerade diese Weite des Selbstverständnisses Jesu ist ein Charakteristicum seiner prophetisch-heilvollen Dimension; so B. Chilton – C. A. Evans, Jesus and Israel's Scriptures. In: Dies., Studying the Historical Jesus (s. Anm. 6) 280–335, hier 321–327; G. Kyo-Seon Shin, Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Bern 1989 (EHS.T 378) 339–343.

[23] Als Negativbeleg dafür könnte Mk 6,1–5a gelten. Positiv bedeutet dies: Sich einzulassen auf den prozeßhaften Weg der Christusbeziehung, den Jesus selbst mit dieser seiner Verkündigung eröffnet. Vgl. dazu V. Eid, Sittlich bedeutsame Perspektiven aus der Verkündigung Jesu. In: Dynamik im Wort. FS 50 Jahre KBW. Hg. KBW. Stuttgart 1983, 345–359, hier 353.

[24] Dazu J. B. Nützel (s. Amn. 19) 264–267; F. Wyss, Jesus – Freund der Verachteten (s. Anm. 9) 216.218; W. Kirchschläger, Umkehr (s. Anm. 18) 76–78.

Zwölferkreis erweiterten Tischgemeinschaft zu rechnen.[25] Denn auch für einzelnen Mitglieder des Zwölferkreises selbst ist von einer sehr unterschiedlichen Disposition für dieses Mahl auszugehen:

Die Synoptiker überliefern die Absprache des Judas mit dem Hohenrat in ihren Passionseinleitungen (vgl. Mk 14,10–11 par); Markus (14,18–21) und par dazu der Verfasser des MtEv (26,21–25) stellen die Logia Jesu zu seiner bevorstehenden Auslieferung unmittelbar vor, bzw. an den Beginn des Mahles.[26] Lediglich Lukas verschiebt diese Worte Jesu in die Gespräche nach dem Mahl (Lk 22,21–23) und gibt ihnen damit den Charakter der reflektierenden Paränese, die sich an die frühen Gemeinden richtet.[27] Dies entspricht der generellen Tendenz des Lukas, Darstellung und Schicksal des Judas in negativer Richtung zuzuspitzen.[28]

Das Kriterium für die Mitfeier dieses Mahles bleibt – auch bei Annahme eines weiteren Kreises – die Zugehörigkeit zur Nachfolgegemeinschaft Jesu, und diese ist bekanntlich in einem differenzierten Sinne und in vielfältiger Konkretisierung zu verstehen.[29] Gerade Umfeld und Situation für die Feier des letzten Mahles Jesu lassen erschließen, daß ein äußerlicher Mitvollzug allein nicht genügt. So heißt es ja auch Lk 13,26 im Blick auf das eschatologische Heil „Herr, wir haben doch mit dir gegessen und getrunken ...", und die Antwort lautet: „Ich kenne euch nicht, woher ihr seid!" (Lk 13,27).[30] Jene Ge-

[25] Als solche Gründe können insbesondere genannt werden:
– die Frage, wo die anderen Mitglieder der jesuanischen Pilgergruppe das Mahl dieses Abends gefeiert haben;
– das Problem der Größe der Mahlgemeinschaft für den (wahrscheinlichen) Fall, daß es sich beim Mahl Jesu um ein Paschamahl gehandelt hat;
– das Wegfallen von grundsätzlichen Ausschließungsgründen gegenüber einer Mahlgemeinschaft Jesu auch mit Frauen aus dem Gesamtbefund des Wirkens Jesu (vgl. z. B. Lk 7,36–50; 10,38–42; Mk 14,3–9);
– die Frage nach der Mahlgesellschaft der Mutter Jesu, die sich u. U. ebenfalls in Jerusalem aufhielt.
Das diesbezügliche Schweigen der Evangelien kann nicht als Argument herangezogen werden, weil dies der selektiven, aussagezentrierten und fiktionalen Erzählweise der Evangelisten grundsätzlich entspricht: Im Hinblick auf das weitere Verhalten der Zwölf in der Passion (vgl. Mk 14,50 par, sowie 14,66–72 par) ist der Zwölferkreis hier nochmals als konstitutiv erwähnt. Eine Beteiligung anderer Männer und Frauen am letzten Mahl Jesu ist damit aber nicht zwingend ausgeschlossen. Vgl. zur gesamten Fragestellung K. E. CORLEY, Private Women, Public Meals. Social Conflicts in the Synoptic Tradition. Peabody 1993; zum zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl. E. W. STEGEMANN – E. STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte. Stuttgart 1995, 323–329.

[26] Vgl. dazu H. J. KLAUCK, Judas – ein Jünger des Herrn. Freiburg 1987 (QD 111) 61–63.

[27] Ebd. 60–61.

[28] Dies ist insbesondere an seiner Beschreibung des Judastodes als Gottesurteil erkennbar, vgl. Apg 1,15–20, dazu W. SCHWARZ, Die Doppeldeutung des Judastodes. In: BiLi 57 (1984) 227–233, hier 231–233. Vgl. auch die anschauliche Beschreibung dieser Tendenz bei W. BÖSEN, Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Freiburg ²1994, 143–146.

[29] Vgl. dazu R. SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I. Freiburg 1986 (HThK.S 1) 62–67; W. KIRCHSCHLÄGER, Art. Kirche. In: BThW 2. Graz 1994, 358–368, hier 360–361, ausführlicher DERS., Die Anfänge der Kirche. Graz 1990, 24–32.

[30] Der gleiche Tenor mit anderen Beispielen steht hinter Mt 7,21–22. Auch die Frage nach dem einen Geladenen ohne hochzeitliches Gewand (Mt 22,1–14) ist in diesem Sinne zu verstehen: Ihm

meinschaft, die im Mahl gefeiert wird, muß sich im Lebensvollzug bewähren. Dies kann man mit Zurückhaltung auf den gesamten Zwölferkreis (nicht nur auf Judas Iskariot) beziehen, sei es, daß er bei der Gefangennahme Jesu insgesamt flieht (vgl. Mk 14,26–31.50 par), sei es, daß sich Simon Petrus angesichts der drohenden Gefahr von Jesus lossagt (vgl. Mk 14,66–72 par). Dementsprechend ist es folgerichtig, daß das wohl ursprüngliche[31] Jesuslogion in Lk 22,31–32 von Umkehr spricht („Du aber, *wenn du umgekehrt bist*, stärke deine Geschwister").

Auch vor diesem Hintergrund erhält die erwägenswerte Frage nach der Anwesenheit anderer beim letzten Mahl, insbesondere der in der Nähe des Kreuzes erwähnten, also nicht geflohenen Frauen (vgl. Mk 15,40–41), entsprechende Bedeutung.[32] Theologisches Kriterium für eine entsprechende Möglichkeit ist die Frage nach der Beziehung zur Person Jesu, die sich im Stichwort ἀκολουθεῖν („nachfolgen") am ehesten konkretisieren kann.[33] Man könnte von einer *personal-intentionalen Disposition* sprechen. Damit sind ethische Einzelaspekte einer anderen, einer grundsätzlicheren, weil personal orientierten Perspektive zugeordnet.

Dies möchte ich am entsprechenden Verständnis der frühen Gemeinden erläutern:

4. Eucharistiepraxis in Korinth: 1 Kor 11,17–34

Im Zusammenhang mit den Anweisungen zum Gottesdienst (1 Kor 11) nehmen die paulinischen Ermahnungen bezüglich der Mißstände bei der Feier des Herrenmahles erheblichen Raum ein (1 Kor 11,17–34). Der Überblick über den Argumentationsweg vermittelt einen Zugang zur paulinischen Aussageabsicht:

1 Kor 11,17–22 geht Paulus auf die ihm zugänglichen Informationen über die Zustände bei der Gemeindezusammenkunft ein. Das Stichwort συνέρχομαι hält diesen Abschnitt semantisch zusammen. Er ist überdies durch die Feststellung des hierin nicht angebrachten Lobes gerahmt (1 Kor 11,17.22), denn dieses Zusammenkommen entspricht nicht einem Essen des Herrenmahles (1 Kor 11,20). Die Unzulänglichkeiten liegen höchstwahrscheinlich in der unterschiedlichen Vorsorge für Speise und Trank und in dem

fehlt die persönliche Disposition, am Festmahl teilzunehmen; die Einladung durch die Knechte des Königs kann das nicht wettmachen.

[31] Begründung schon bei H. SCHÜRMANN, Jesu Abschiedsrede Lk 22,21–38. Münster [2]1977 (NTA 20/5) 100–112, sowie bei W. KIRCHSCHLÄGER, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit. Berlin 1995 (ANRW 26/2) 1293–1294.

[32] Was die Nähe zum Kreuz diesen Frauen tatsächlich im damaligen Kontext abverlangt hat, wird treffend von S. HEINE, Frauen der frühen Christenheit. Göttingen [3]1990, 80–88 dargestellt; vgl. dazu auch B. WITHERINGTON III, Women in the Ministry of Jesus. Cambridge 1984, 118–123; W. KIRCHSCHLÄGER, Eine Frauengruppe in der Umgebung Jesu. In: Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS O. Knoch. Hg. H. J. Degenhardt. Stuttgart 1991, 278–285, hier 279–281.

[33] Grundsätzlich dazu U. BUSSE, Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament. In: Vom Urchristentum zur Kirche. FS J. Gnilka. Hg. H. Frankemölle – K. Kertelge. Freiburg 1988, 68–81; weiters W. KIRCHSCHLÄGER, Entwicklung (s. Anm. 31) 1280–1282. Unter der oben angedeuteten Perspektive ist neben den entsprechenden Aussagen über den Zwölferkreis (intentional Mk 3,14) auch Mk 15,41 par Mt 27,55; Lk 23,49 zu beachten. Damit ist hinsichtlich der Teilnahme am letzten Mahl Jesu keine Entscheidung getroffen; es geht ja auch zunächst vielmehr darum, entsprechende mögliche Kriterien dafür plausibel zu machen und zutreffend, d. h. sachgemäß, zu benennen.

damit gegebenen Mißbrauch des Herrenmahles als ein Sättigungsmahl, das überdies die sozialen Unterschiede ungebührlich zutage fördert.[34] Auch andere paulinische Texte lassen erkennen, daß die Mahlfeier(n) ein Kristallisationspunkt für Gemeindekonflikte war.[35]

Den angesprochenen Ungereimtheiten stellt Paulus begründend und referierend den Einsetzungsbericht gegenüber, dessen Gewicht er durch die Bezeichnung als Paradosis des österlichen Herrn unterstreicht (1 Kor 11,23–25). Aufgrund des Textzusammenhanges hat der aus der bereits bestehenden liturgischen Praxis zitierte Einsetzungsbericht seine argumentative Qualität hier hinsichtlich der Art der Feier, das bedeutet: So wie Jesus gefeiert hat, also mit dem geteilten Brot und dem herumgereichten Becher, sollt auch ihr feiern, damit so der Tod des Herrn bis zu seiner Wiederkunft verkündet wird (1 Kor 11,26).[36]

Auf dieser Linie liegen die von Paulus gezogenen Schlußfolgerungen: Wer dieses Mahl unwürdig – ἀναξίως – vollzieht, wird schuldig am Leib und am Blut des Herrn (1 Kor 11,27). Dies geschieht dann, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet, diese Speise also in ungeordneter und nicht entsprechender Weise zu sich nimmt. (vgl. 1 Kor 11,29, dazu 11,20). Die Zusammenstellung der Konsequenzen ist in der zweiten Hälfte der Mahnung vom Wortstamm -κρίνω bestimmt und greift schließlich wieder das Stichwort συνέρχομαι (11,33.34) auf.[37]

Entscheidend für das Verständnis dieser Konsequenzen ist die Bedeutung des Adverbs ἀναξίως, insbesondere in diesem Kontext (1 Kor 11,27: „Daher: Wer immer ißt das Brot und trinkt den Becher des Herrn ἀναξίως, schuldig wird er am Leib und am Blut des Herrn.“). Gemäß der übereinstimmenden lexikographischen Herleitung aus der Rechtssprache ist mit „nicht entsprechend, nicht in der Ausgewogenheit, unangemessen“ zu

[34] Vgl. dazu grundlegend H. J. KLAUCK, Herrenmahl (s. Anm. 5) 287–297. Zur soziologischen Analyse dieser Mißstände vgl. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, Sozialgeschichte (s. Anm. 25) 244–146, sowie G. THEISSEN, Soziale Integration und sakramentales Handeln: Eine Analyse von 1 Kor 11,17–34. In: NT 24 (1974) 179–205; A. SCHREIBER, Die Gemeinde von Korinth. Münster 1977 (NTA 12) 75.108; W. A. MEEKS, Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Gütersloh 1993, 145–148. J. KREMER, Eucharistie und Gottesdienst im 1. Korintherbrief. Stand der Diskussion und offene Fragen. In: EuA 70 (1994) 495–497, berichtet von der Schwierigkeit einer genauen Umschreibung des in Korinth vorhandenen Konflikts.

[35] Vgl. neben 1 Kor 10,14–32 auch Röm 14,1–23; Gal 2,11–13. B. LANG, Art. Herrenmahl. In: NBL 2. Zürich 1992, 129–131, erinnert zurecht daran, daß sowohl die Form der gottesdienstlichen Versammlung als auch ihre Verbindung mit bestehender und übernommener Mahlpraxis erst allmählich in einem (mühsamen) Prozeß gefunden werden mußte.

[36] Vgl. so P. NEUENZEIT, Das Herrenmahl. München 1960 (StANT 1) 26–34; auf den Punkt gebracht bei H. J. KLAUCK, Gemeinde – Amt – Sakrament. Würzburg 1989, 47–48. Aus liturgischer Sicht vgl. dazu Bernhard MAYER, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ – Das Herrenmahl unter dem Anspruch des Abendmahls (1 Kor 11,17–34). In: Freude am Gottesdienst. FS J. G. Plöger. Hg. J. Schreiner. Stuttgart 1983, 189–199.

[37] Dazu bes. KLAUCK, Herrenmahl (s. Anm. 5) 323–332; DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament (s. Anm. 36) 337–339; NEUENZEIT, Herrenmahl (s. Anm. 36) 34–41; weiters M. PESCE, Mangiare e bere il proprio giudizio. Una concezione culturale comune a 1 Cor e a Sota? In: RBibIt 38 (1990) 495–513.

übersetzen[38], d. h.: Das Mahl darf nicht ohne Entsprechung zu seinem Charakter gefeiert werden. Auch wenn man den Begriff aus dem Bereich der Kultvorschriften herleitet[39], bleibt der adverbiale Charakter der Aussage zu beachten; sie bezieht sich demnach auf den Mahlvollzug, auf den *Modus* des Handelns – dieser muß „würdig", muß ausgewogen, der Sache entsprechend sein. Die persönliche Disposition der Mahlteilnehmerinnen und -teilnehmer ist nicht artikuliert.[40]

1 Kor 11,27 spricht keine ethische Qualifikation an. Diese ist für Paulus bereits im Rahmen der durch die Taufe vollzogenen grundsätzlichen Christusorientierung gegeben. Paulus mahnt im vorliegenden Text hingegen einen dem Charakter der Feier entsprechender Vollzug an, für den jede und jeder Mitfeiernde Verantwortung trägt.[41]

Auch in diesem Zusammenhang wird man also wiederum von einer grundlegenden *intentionalen Disposition* sprechen müssen, deren Grundlage die *persönliche Affinität und Absicht* der Christusbeziehung ausmacht.

Vor diesem Hintergrund sind jene Texte einer Relecture zu unterziehen, die ab dem Beginn des 2. Jh. auch über die Zulassung zum Herrenmahl sprechen[42], und es ist zu

[38] Vgl. bes. W. FOERSTER, Art. ἄξιος, ἀνάξιος. In: ThWNT 1, 378–379 mit den entsprechenden Belegen aus der antiken Literatur; H. G. LIDDELL – R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Oxford [9]1982, 114; E. TIEDTKE, Art. ἄξιος. In: ThBL 1, 1047–1048.

[39] So KLAUCK, Herrenmahl (s. Anm. 5) 324.

[40] So schon NEUENZEIT, Herrenmahl (s. Anm. 36) 35, sowie übereinstimmend die neuere exegetische Literatur.
Anders hingegen im Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1385: „Um dieser Einladung [d. i.: zum Empfang der heiligen Kommunion] zu folgen, müssen wir uns auf diesen so hohen, so heiligen Moment *vorbereiten*. Der hl. Paulus fordert zu einer Gewissenserforschung auf: '[. . . Zitat: 1 Kor 11,27–29. . .]' Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, muß das Sakrament der Buße empfangen, bevor er die Kommunion empfängt." (Hervorhebung im Text)
Im gleichen Sinn das Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen der Kongregation für die Glaubenslehre, Rom (ohne Datum), publiziert am 14. Oktober 1994, Ziffer 6: „Gläubige, die wie in der Ehe mit einer Person zusammenleben, die nicht ihre rechtmäßige Ehegattin oder ihr rechtmäßiger Ehegatte ist, dürfen nicht zur heiligen Kommunion hinzutreten. Im Falle, daß sie dies für möglich hielten, haben die Hirten und Beichtväter wegen der Schwere der Materie und der Forderungen des geistlichen Wohls der betreffenden Personen [*hier Fußnote:* Vgl. 1 Kor 11,27–29] und des Allgemeinwohls der Kirche die ernste Pflicht, sie zu ermahnen, daß ein solches Gewissensurteil in offenem Gegensatz zur Lehre der Kirche steht [*hier Fußnote:* Vgl. Codex des kanonischen Rechtes can. 978 § 2]. Sie müssen diese Lehre zudem allen ihnen anvertrauten Gläubigen in Erinnerung rufen." (Hervorhebungen von mir) Vgl. dazu vor allem den von Th. Schneider herausgegebenen Sammelband Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen. Antworten der Theologie. Freiburg 1995 (QD 157), sowie u. a. R. BAUMANN, Rückfragen an die Bibel aus Anlaß eines aktuellen Streits. In: BiKi 50 (1995) 49–59, hier 51.

[41] In diesem Sinn ist sodann auch 1 Kor 11,28–29 zu deuten: „Es prüfe sich also der Mensch selbst, und so [οὕτως] esse er von dem Brot und trinke er aus dem Becher. Denn wer ißt und trinkt, ißt sich selbst das Gericht und trinkt [es sich], nicht unterscheidend den Leib."

[42] Zu denken ist hier insbes. an:
Did 9,5: „Keiner aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, außer den auf den Namen des Herrn Getauften; denn auch im Bezug darauf hat der Herr gesagt: 'Gebt nicht das Heilige den Hunden'".
Did 10,6b: „Wenn einer heilig ist, komme er. Wenn er [es] nicht ist, tue er Buße. Maranatha."

fragen, ob ihre ursprüngliche Aussageabsicht der mit ihnen verbundenen Wirkgeschichte und der späteren Traditionsbildung entspricht.

5. Abschließende Überlegungen

Die angesprochenen neutestamentlichen Textabschnitte verdeutlichen zur Genüge: Ein restriktives Verständnis der Zusammensetzung der feiernden Gemeinde und eine damit verknüpfte zurückhaltende Zulassungspraxis zum eucharistischen Mahl wird man nur mit großer Mühe im neutestamentlichen Befund – und damit in der Praxis Jesu und der frühen Kirche als den normativen Grundlagen der späteren Tradition – verankern können. Keineswegs geht es allerdings um einen voraussetzungslosen Gottesdienst, wie ebensowenig mit individualethischen oder kasuistischen Kriterien dafür weitergeholfen ist. Vielmehr ist der Akzent auf eine *personal orientierte Disposition* der Glaubenden hin auf die Person Jesus Christus zu setzen. Liturgie ist feierndes Erleben der Nähe des Herrn in Aktualisierung der Taufe. Wer immer in diese Nähe Jesu Christi drängt (vgl. Lk 15,1), ist eingeladen, sie zu erfahren. Wer immer Liturgie feiern will, muß sich bewußt sein, daß die dafür zusammengekommene Gemeinschaft – in Entsprechung zum Selbstverständnis Jesu – eine offene Gemeinschaft bildet, die stets auch eine Umkehrgemeinschaft auf Jesus Christus hin ist.[43]

Was dies im einzelnen heißt, ist weiter zu klären. So viel dürfte allerdings klar sein: Da wir uns damit – wie insgesamt beim Sprechen von glaubender Nachfolge Jesu – im prozeßhaften Bereich des Aufbaus *personaler Beziehungen* bewegen, erscheinen generalisierende Reglementierungen im Detail als problematisch.[44] In diesem Sinn ist auch die gesamte *verbale und non-verbale* Verkündigung Jesu zu verstehen und zu beachten.[45]

Did 14,1–2: „Wenn ihr aber am Herrentag zusammenkommt, dann brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Keiner aber, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, soll mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde."
Did 10,6b ist u. U. von 9,5 her zu interpretieren, oder es ruft die Dringlichkeit der persönlichen Umkehr angesichts der auch im eucharistischen Mahl gefeierten eschatologischen Hoffnung und Erwartung des Herrn in Erinnerung. Der konfessorische Aufruf in Did 14,1 bezieht sich – wie 14,2 zeigt – auf den Kontext der Versöhnung (vgl. dazu Mt 5,23). Vgl. zum Ganzen K. NIEDERWIMMER, Die Didache. Göttingen 1989 (KAV 1) 203–205.234–240, sowie J. P. AUDET, La Didachè. Instruction des Apôtres. Paris 1958, 406–407.413–424.461–464.
Weiters zu beachten ist JUSTIN, Apol I 66,1–2: „Diese Speise heißt bei uns Eucharistie. Niemand darf daran teilhaben, als wer unsere Lehren für wahr hält und das Bad für die Vergebung der Sünden und die Wiedergeburt empfangen hat und nach den Weisungen Christi lebt. Denn nicht als gemeines Brot und als gemeinen Trank nehmen wir sie [. . .]." Text bei A. WARTELLE, Saint Justin: Apologies. Paris 1987, 190; vgl. dazu den Kommentar ebd. 296: „Énumérer ces conditions, c'est répondre à l'objection souvent faite aux chrétiens qu'ils se cachent dans leurs cérémonies secrètes pour mieux se livrer à leurs turpitudes."

[43] R. HASENSTAB, Modelle paulinischer Ethik. Mainz 1977 (TTS 11) 231–261, zeigt die christologische und ekklesiologische Komponente dieser Überlegung auf; vgl. dazu auch F. BOVON, L'Ethique des Premiers Chrétiens. Entre la Mémoire et l'Oubli. In: La Mémoire et les Temps. FS P. Bonnard. Hg. D. Marguerat et J. Zumstein. Genf 1991, 17–30, hier 23.

[44] Vgl. so u. a. WYSS, Jesus – Freund der Verachteten (s. Anm. 9) 220–223.

[45] Vgl. dazu H. SCHÜRMANN, Moraltheologische Ansätze im Verhalten und im Wort Jesu. In: DERS., Studien zur neutestamentlichen Ethik. Stuttgart 1990 (SBAB 7) 79–83, sowie ausführlich

Der Ruf Jesu in die Nachfolge gilt einem solchen lebenslangen Beziehungsaufbau und einer Beziehungspflege, die sich zwar innerhalb eines grundsätzlichen Paradigmas bewegt, im einzelnen – weil als personale Begegnung zu verstehen – jedoch mit eigenverantwortlicher Initiative und Phantasie gepflegt werden muß.[46] Grenzziehungen gegenüber einem solchen Mühen um Jesusgemeinschaft sind aus dem Wirken und der Absicht Jesu von Nazaret nicht zu belegen.[47]

Weihbischof Paul Consbruch, Paderborn

Taufe – Firmung – Trauung – Beerdigung

Pastorale Erfahrungen mit liturgischen Feiern

Wer sind die Menschen, die zum Gottesdienst eingeladen sind? Ich will hier kurz etwas sagen zu den Menschen, die zu Taufe, Firmung, Trauung und Beerdigung eingeladen sind.

Wenn ich in die Gesichter der Menschen schaue, die zu diesen vier doch sehr unterschiedlichen Gottesdiensten kommen, so haben diese vier Gottesdienste doch zwei große Gemeinsamkeiten: Ein *bestimmter Anlaß* und die *Zufälligkeit* führt die verschiedensten Menschen aus den verschiedensten Familien, Gemeinden, Gegenden Deutschlands, der Schweiz oder Österreichs zusammen zu *einer* gemeinsamen Feier. Etwa bei der Eheschließung: Sie kommt aus Süddeutschland, er aus Norddeutschland. Die zum Gottesdienst Versammelten kennen einander oft nicht, wie dies bei einer sonntäglichen Gemeinde der Fall ist. Beim gemeinsam versuchten Singen hilft der Stammteil des „Gotteslobes" über manche Schwierigkeiten hinweg. Manchmal klappt es, oft auch nicht. Ich denke an die verschiedenen Glaubenstraditionen, aus denen die Menschen kommen. Den einen ist die Feier zu nüchtern, den anderen zu süßlich, zu kitschig, anderen wieder zu unpersönlich.

Es werden immer mehr, die mit dem Gottesdienst nichts anzufangen wissen. Die Feiern der Taufe, der Firmung, der Trauung und der Beerdigung gehören oft nicht zum Sonntag für „Sonntag-Gewohnte". Bei aller Freude oder auch Trauer: Fremdheit! Fremdheit lähmt die versammelten Menschen. Die Folge davon ist nicht selten die Resignation:

DERS., Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen. In: ebd. 173–193.

[46] Mk 10,17–22 kann dafür eine Verstehenshilfe geben: Weder die Beachtung der Gebote (als selbstverständliche Vorgabe) noch auch der Besitzverzicht befähigen den fragenden Mann für das ewige Leben, sondern das Hinter-Jesus-Hergehen, also die Nachfolge. Die Frage „Was muß ich tun damit..." bildet den Hintergrund einer Erfüllungsethik, welche am jesuanischen Anliegen einer personalen Gottesbeziehung vorbeigeht und daher sowohl in ihrem Anspruch als auch im Versuch der Umsetzung zu den Grundversuchungen (auch) des Christentums gehört.

[47] Vgl. dazu K. KOCH, Menschenfreundlichkeit ohne Grenzen. In: SKZ 163 (1995) 173–176; F. J. ORTKEMPER, „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen". Biblische Impulse zu einer Spiritualität der Gemeindeleitung. In: Die Freude an Gott – unsere Kraft (s. Anm. 32) 393–400.

Sie geben es auf, sich aktiv in den Gottesdienst einzubringen. Da vorne am Altar läuft etwas ab, dessen Ende man geduldig abwartet, vielleicht auch aus Höflichkeit gegenüber den Eltern bei der Taufe, oder gegenüber den trauernden Angehörigen bei einer Beerdigung. Bei Eheschließungen sind die bereits verheirateten Geschwister höchstens noch mit ihren unruhigen und herumlaufenden Kleinkindern beschäftigt. Sonst ist jeder eine einsame Monade für sich, ein Sandhaufen, der nach der Feier wieder auseinanderfällt, weder Begegnung miteinander noch mit Gott.

Wenn ich an meine eigenen Erfahrungen und an Erzählungen der Mitbrüder denke, dann sind die Totenämter am schwierigsten. Guten Willens, aber hilflos sitzen die Angehörigen in den vorderen Bänken. Wann sollen sie knien, wann das Kreuzzeichen machen? Wenn wir von 15 bis 20 % Kirchenbesuchern ausgehen, sind viele Menschen heute völlig überfordert von dem Ritus etwa der Meßfeier, die „da vorne abläuft". *Lebensfeiern* – Glaubensfeiern – sind zu starren Ritualen gefroren, mit denen die *Menschen* nichts anzufangen wissen – und aus denen *wir* nicht herauskönnen.

Erfahrungen beim Gottesdienst

Eigentlich komme ich mit den jungen Menschen, denen ich die Firmung zu spenden habe, den Vierzehn-, den Sechszehn- und Achzehnjährigen recht gut klar. Aber wenn ich am Beginn der Meßfeier, am Beginn der Predigt alle Augen erwartungsvoll und zugleich – wegen der Amtskirche – ablehnend auf mich gerichtet sehe, dann steigt ein Gefühl unbändiger Ohnmacht in mir auf. Wenn ich in ihren Augen ihren ungezügelten Drang nach Freiheit, ihre Lebenslust sehe, dann erfahre ich meine ganze körperliche Gebrechlichkeit: daß ich in Wirklichkeit ein alter Mann bin; daß sie mich ablehnen als Vertreter der vielgeschmähten Amtskirche. Mein stilles Stoßgebet im Hintergrund: Herr, gib mir jetzt deinen Geist, laß mich nicht aufgeregt und ängstlich werden, gib mir Mut!

Am Ende der Meßfeier bin ich eigentlich immer ganz froh, daß ich so gut durchgekommen bin, wenn die Gefirmten und ich uns gegenseitig signalisieren: Wir haben uns gut verstanden.

Rupert Berger, Bad Tölz

Bericht aus einem Pfarrverband

Unser Pfarrverband in der Pfarre Bad Tölz faßt sieben Kirchen mit regelmäßiger Sonntagsmesse zusammen: die alte traditionelle Stadtpfarrei mit drei sonntäglichen Meßfeiern, einer Filialgemeinde und einer alten Wallfahrtskirche mit je einer Meßfeier; dazu eine junge Pfarrgemeinde im Stadtbereich mit zwei Sonntagsmessen, eine dörfliche Pfarrei mit einer Messe in der Pfarrkirche und einer in der Filialkirche, dazu eine weitere dörfliche Kuratiegemeinde mit einer Sonntagsmesse. Die einzelnen Gottesdienstfeiern tragen vor allem von der Teilnehmerschichtung her unterschiedliches Gepräge.

Der Hauptgottesdienst in der zentralen Stadtpfarrkirche hat im Lauf der Jahre ein festes, sehr aufgeschlossenes „Stammpublikum" zusammengeführt; er wird immer sehr festlich gefeiert, mit vielen Ministranten, Weihrauch und intensiver Beteiligung der Gemeinde. Zu diesem Gottesdienst kommen auch viele Kurgäste und äußern hernach oft spontan ihre Freude über die sonntägliche Feier. Vor allem an Festtagen trägt auch ein aktiver Kirchenchor mit festlicher Musik zur Feier bei und zieht viele an.

Die Spätmesse um 11 Uhr hat ebenso ihr eigenes „Stammpublikum", das vor allem mit einer bestimmten Predigterwartung kommt, sich aber nicht in der Breite wie um 9 Uhr selber engagiert; die Messe wird in regelmäßigen Abständen als „Familiengottesdienst" gefeiert, dadurch besuchen auch Familien mit Kindern öfter diese Messe; am Pfarrleben aktiv beteiligte Familien kommen aber auch mit den (oft kleinen) Kindern zu dem anspruchsvolleren Hauptgottesdienst, der die Kinder durch den festlichen Rahmen, der viel zum Schauen gibt, zu fesseln scheint.

Die Abendmesse hat ihr eigenes, durchschnittlich jüngeres und kritischeres Publikum, das an die Predigt besondere Erwartungen hat; es kommen auch viele Gläubige aus den umliegenden Pfarreien, da dies die einzige Abendmesse im ganzen Dekanat ist.

Die Meßfeiern in den dörflichen Gemeinden des Pfarrverbands tragen einen viel familiäreren Charakter, da hier jeder jeden kennt; naturgemäß ist dies aber auch ein großes Hindernis, sich stärker zu engagieren, niemand will gerne im wörtlichen Sinn „hervortreten". Der Volksgesang beschränkt sich auf eine geringe Liedauswahl, die mehr oder minder auswendig vollziehbar ist; man müßte neben dem „Gotteslob" auch Lesebrillen auflegen.

Aber auch hier ist es so, daß die Leute stark an der Predigt interessiert sind; sie soll Fragen behandeln, die den Leuten auf den Nägeln brennen, die Frage, wie Glauben sich heute leben läßt in der modernen Welt. Die Predigt soll aber nicht an örtlichen und politischen Themen hängenbleiben, sondern die Menschen hinführen zu dem, was hier gefeiert wird; man spürt die Dankbarkeit für ein Wort, das zur besseren, intensiveren Mitfeier der Eucharistie befähigt. So wird die Predigt oft zu dem entscheidenden Kriterium, welche Meßfeier besucht wird. Nachdem bei uns grundsätzlich der Priester auch selber predigt, der die Meßfeier leitet, kommt immer häufiger die Frage: Wer „hat" heute den Gottesdienst?

Man kann abschließend sagen, daß die Feier der Sonntagsmesse wesentlich von dem jeweiligen Vorsteher geprägt ist, daß dort, wo Wahlmöglichkeit besteht, die Gemeinde sich ihren Vorsteher sucht.

P. Bernhard Frei, Meran

Ein gut verpacktes Ostergeschenk, das es noch zu öffnen gilt

Beobachtungen zur Situation der Beichtpraxis heute

Umkehr, Buße und Versöhnung sind für das Lebensprogramm Jesu wesentlich und unverzichtbar. Darauf gründet Jesu Ruf zur Nachfolge und zum Leben in Gott, doch auch unsere durch Glauben und Taufe getroffene Entscheidung für Christus. Nicht nur in der Geschichte dieses Sakramentes, sondern auch in der heutigen Praxis zeigen sich viele Möglichkeiten und Situationen, viele Schwierigkeiten und Chancen. Wenn im Folgenden immer wieder auf unzulängliche Situationen und Zustände hingewiesen wird, soll doch jeweils durchscheinen, was die Menschen heute suchen, und daß das Sakrament der Versöhnung unseren Gemeinden wie ein gut verpacktes Ostergeschenk gegeben ist, das noch zu öffnen ist. Über die verbergende Verpackung, über buntes Papier und graue Kartonage, ist im folgenden die Rede.

1. Schwierigkeiten in der geltenden Buß- und Beichtpraxis

Schon in der katechetischen *Hinführung der Kinder und Jugendlichen* gibt es große Unterschiede von Gemeinde zu Gemeinde. Während die Hinführung zur Erstbeichte in der Grundschule meist gelingt und zuweilen gute und positive Ansätze zeigt (Einbeziehung der Eltern und der Familie, ein Fest feiern, liturgische Form mit Gemeinschaftcharakter), so zeigt sich mit der Pubertät häufig, daß die Beichte als reine Schulsache, innerkirchliche Angelegenheit und Privatsache vor allem für ältere Leute angesehen und aufgegeben wird. *Bußerziehung für Erwachsene* gibt es selten und ist so schwierig wie Glaubens- oder Gebetsschulung überhaupt.

Die tatsächliche Situation der Bußpastoral ist schon innerhalb eines Dekanates *von Gemeinde zu Gemeinde verschieden*. Oft gilt die Einzelbeichte als einzig richtige Form der Sündenvergebung – und Priester sowie Erzieherinnen und Erzieher leiden unter dem drastischen Rückgang bzw. teilweise unter dem Verschwinden der Einzelbeichte. Priestermangel und unzureichende Zustände bezüglich Beichtzeiten und Beichtort (Beichtstuhl) gefährden die Beichte noch zusätzlich. „Bei uns wird noch gebeichtet" heißt es oft; wenn man aber die angegebenen Zahlen nicht auf Beichten (ein Großteil regelmäßig Beichtende!), sondern auf Personen bezieht, brauchten sich Nachbarpfarrer weniger zu grämen, daß bei ihnen nicht gebeichtet wird. „Unsere Leute beichten im nahen Kloster oder am Wallfahrtsort" heißt es oft; wie schön und gut das nur wäre, auf das gesamte Einzugsgebiet bezogen! Zuweilen heben die Kinderbeichten die Zahlen – ob Zahlen, auch durch Umfragen, hier überhaupt Wesentliches aussagen können?

Warum mir das Beichten schwer fällt (Antworten einer Gesprächsgruppe)

- Es liegt in der Natur der Sache, daß Fehler und Schuld einzugestehen schwer fällt – vor allem das Bekenntnis macht die Beichte schwer.

- Ich kann meine Schuld doch direkt vor Gott bekennen und vor den Menschen wieder gut machen.
- Es ist mir nicht klar, was Sünde ist und was nicht.
- Ich möchte nicht mein ganzes Leben mit ständigem Schuldbewußtsein belasten.
- . . . weil ich alt bin und die Gedanken nicht mehr zusammenbringe – wie lange muß man überhaupt beichten?
- . . . weil ich eh immer dasselbe beichten müßte;
- . . . weil ich einmal so verletzt worden bin durch indiskretes Verhalten;
- . . . weil keine Beichtgelegenheit ist, man muß die Priester immer eigens bemühen;
- . . . weil von den Priestern jeder anders sagt und urteilt, vor allem bei intimen Dingen;
- . . . weil ich nicht mehr richtig gelernt habe zu beichten;
- . . . weil mir der Bußgottesdienst viel mehr gibt;
- . . . weil ich es im Beichtstuhl nicht aushalte;
- . . . weil heute niemand mehr beichtet.

Die *Vielfalt liturgischer Formen* und *außerliturgischer Möglichkeiten* von Sündenvergebung und Wiederversöhnung werden für die Gemeinde selten erfahrbar. Durch *Individualisierung von Schuld* („Was ich getan habe, muß ich selber verantworten, ich mache das schon direkt mit Gott aus!") entfällt die gemeinschaftliche, kirchliche Seite der Versöhnungsfeier.

Auch der *Bußakt am Beginn der Messe* ist oft auf individuelle Bußgesinnung zugeschnitten und wird oft recht schematisch und gedankenlos abgeleistet („gewaltsame Linkskurve zum Bußakt" hat es Dr. Heinrich Rennings genannt – z. B. an einem strahlenden Festtag könnte doch als Eröffnung ausschließlich Freude und Jubel liturgisch ausgedrückt werden).

Bußgottesdienste werden in manchen Pfarreien gut gestaltet, aber schon vom Nachbarpfarrer zuweilen argwöhnisch beobachtet. Ist das nun „gültig oder nicht", ist die (deprekative) Lossprechungsformel sakramental oder nicht, ist es doch nur eine praktische, gleichzeitige Form der Beichte als Notlösung eben vor Weihnachten und Ostern?

Wichtig ist nach Auffassung vieler *die Reue, das eigene Werk der Umkehr* – wozu also noch Beichte oder Bußgottesdienst? Es fehlt der Sinn für das Geschenk und das Fest der Versöhnung, das liturgische Geschehen wird eher nützlich gehalten in einem moralisierenden, erzieherischen, erbauenden Sinn. Der Sinn für Gnade, Liebe und Zuwendung Gottes ist geschwunden. Dies wird auch dadurch ersichtlich, daß der *Zusammenhang mit den anderen Sakramenten* (vor allem Taufe, Firmung, Eucharistie, Krankensalbung) meist fehlt, ja daß auch die Verbindung zur Liturgie und zur Pastoral kaum möglich ist.

2. Schwierigkeiten im Erlebnisfeld des heutigen Menschen

Eine große Schwierigkeit ist der *mangelnde Sinn für Schuld- und Sündenbewußtsein.* Sünde wurde als Übertretung eines schweren oder leichten Gebotes mit vollem Bewußtsein und freier Willensentscheidung gelehrt und gelernt, doch wer lehrt und lernt wirklich „die Gebote Gottes" – das Mißtrauen gegenüber allen menschlichen, kirchlichen und göttlichen Geboten ist groß.

Gewissensfreiheit und Selbstbestimmung zählen zu den größten Werten des heutigen Lebens, vor allem bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Schuld wird eher verdrängt als zugegeben, auch sprachlich verschönert und eingeordnet. Ein Beispiel dafür ist der Ehebruch – wer wird denn heute so reden? Es heißt Seitensprung, Kavaliersdelikt, Verhältnis, eine neue Beziehung, Freund bzw. Freundin, Geliebte, Flirt, offene und moderne Ehe, „außi gras'n" oder „fremd gehen", Hausfreund, Kurschatten, Witwentröster, Schürzenjäger, Ehe auf drei Stühlen, . . . Man muß verstehen und einfach zur Kenntnis nehmen, z. B. vor der Ehe, in der Ehe, außerhalb der Ehe.

Sünde geschieht bewußtseinsmäßig oft (besonders für Männer) *auf einer höheren, unpersönlichen Ebene.* Z. B. Umweltzerstörung geschieht doch durch die Politik, den Straßenverkehr, die Industrie, oder es heißt „Wir alle sind schuld" – solange ich mich aber nicht selber schuldig fühle, weil ich nie verzichten kann und mag, werde ich dies auch nicht beichten. Deshalb haben viele Menschen das Gefühl, daß von den Geboten Gottes und der Kirche heute nur mehr die Hälfte oder gar nichts mehr gilt, weil eben gerade die heutigen Sünden noch kaum im Bewußtsein und im Gewissen sind, z. B. Versündigung gegen Gerechtigkeit, Frieden, Umwelt, Schutz des Lebens, Freizeit, überhaupt verantwortetes Verhalten in einer Wohlstandsgesellschaft. Schuldbewußtsein und gar Beichte werden sogar als lebensfeindlich empfunden, als *Qual für einen gesunden Menschen.* Das *„Lehramt der Öffentlichen Meinung"* (Kardinal König – denken wir an die meist tendenziöse Berichterstattung über religiöse und vor allem kirchliche Probleme) sagt anders und ist unerbittlich. *Gewissensbildung wird mit augenblicklicher Meinung und beliebiger Überzeugung verwechselt.* Unsere Gesellschaft ist aufgebaut auf Leistung, Vorwärtskommen, Konkurrenz und Karriere – etwaige Mängel bekommen wir schon in den Griff: psychologisch, soziologisch, pädagogisch, politisch, wirtschaftlich, esoterisch . . .

Gebet eines erfolgreichen Mannes: „Hör dir das an, Gott: es geht gut in meinem Geschäft. Ich werde morgen den neuen Kaufvertrag abschließen, wir bauen noch einen Bungalow am Meer. Vielleicht machen wir noch ein Kind, und auch meine Freundin muß ich wechseln – aber meiner Frau geht nichts ab. Ein wenig Prostata – das wird repariert. Für 10 oder sogar 20 Jahre glänzende Aussichten, Gott, hör dir das an – nur bitte komm du mir ja nicht dazwischen! Sonst machen wir das schon!" (Nach einem Gedicht von Rudolf Otto Wiemer)

Auch gute Christen, sogar Priester *erleben Beichte zuweilen eher als bedrückend* – „Muß ich wirklich beichten?" Verwundungen und Verletzungen tun oft lange weh, *einen guten Beichtvater oder gar Seelenführer zu finden ist schwer* – auch im Kloster, auch für Priester! Der Beichtvater wird weniger *als Freund und Vater, als Helfer und Arzt erlebt* (Alfons von Liguori), sondern doch eher als Richter. Zweifelsohne kommt von daher die „Bestreikung" des Bußsakramentes durch einen großen Teil der Christen.

Und noch eines: *Was ändert sich durch das regelmäßige Beichten?* Inwieweit soll die Beichte allgemein ein Hilfsmittel zur moralischen Besserung und zu geistlicher Lebensführung sein? Es heißt: Sind nicht eine Veränderung im Leben und eine Besserung am Tatort wichtiger, ein Gespräch z. B. zwischen betroffenen Menschen? Was soll Beichte vor einem Priester, der einem vielleicht noch fremd ist und dazu noch im Beichtkasten sitzt? Viele Menschen suchen einen Helfer und Heiler, finden diesen aber im Beichtvater oder Seelenführer nur mehr dann, wenn die gemeinsame Wellenlänge stimmt – als Ersatz gibt es ja soviel Angebot . . .

3. Positive Erfahrungen mit dem Bußsakrament

Nicht verschwiegen werden dürfen auch *die positiven Erfahrungen mit einer geglückten Beichte.* Manchmal tut es schon einen „Plumps", wenn jemandem durch die Beichte eine Last von der Schulter gefallen ist. Oft bekommen wir als Priester doch auch sehr dankbare Rückmeldungen.

Es gibt vor allem viele *von der Vergangenheit her geprägte Christinnen und Christen, die für sich (oder für ihre Kinder!) eine gute Beichte wünschen.* Manche Menschen sind dafür *auf eine Formel angewiesen*, sie sind nicht fähig, zu verbalisieren und sich frei auszudrücken. Umso besser allerdings, wenn die Beichte im Sinn einer *Gesprächsbeichte bzw. einer seelsorglichen Aussprache* gelingt. Manchmal will jemand dabei sofort zu dem einen entscheidenden Punkt kommen, dann wieder (z. B. bei Jugendlichen) braucht es viel Zeit, bis vielleicht am Schluß jemandem sein Problem überhaupt erst klar wird. *Gibt es genug Beichtzentren, Orte und Priester der Versöhnung, Männer und Frauen der Seelenführung?* Was gilt hier vor allem der Einsatz von Laien, – z. B. in der Hinführung zum Sakrament der Versöhnung, für „Gewissenserforschung und Bekenntnis", für die helfende und heilende Seite dieses Sakramentes – auch im Sinn der Ausübung? Wenn z. B. jemandem bei einer pastoralen Mitarbeiterin vielleicht nach Jahrzehnten eine erlösende „Lebensbeichte" gelingt, kann es dann nicht genügen, wenn in der Beichte nur mehr ein allgemeines Bekenntnis abgelegt wird: „. . . Wissen Sie, ich war schon zur Aussprache bei Frau N., und sie meinte, ich sollte dies im Sinn einer Beichte abschließen. Jetzt bin ich da, ich weiß nicht recht, was jetzt ist, ich kann auch nicht mehr alles sagen . . ." Kann der Priester nun der gemeinsamen Freude Ausdruck verleihen, Mut machen, hinweisen, daß der Herr selbst oft geholfen und einen neuen Anfang ermöglicht hat und für diese Situation sogar ein Zeichen und ein Wort geschenkt hat – könnte es nun statt „Lossprechung" nicht wirklich heißen „Wort der Versöhnung" und könnte nicht die liturgische Lossprechungsformel variiert und dem angepaßt werden? Oder wenn jemand beichten will und gar kein Verständnis mehr dafür aufbringt („. . . draußen wartet meine Frau, wissen Sie" – „Ich wollte einfach einmal mit jemandem reden, richtig beichten kann ich aber nicht mehr"), könnte dann der Priester nicht einfach ein schönes Versöhnungsgebet sprechen und den Segen geben – ist dies nicht wenigstens ein Beichtschritt?

So läuft jedenfalls oft die Praxis – allerdings nicht bei allen Beichtvätern.

Es sei am Schluß eigens erwähnt, daß es auch neue Zugänge zur Einzelbeichte gibt: charismatische und katechumenale Gruppen, marianische Erfahrungen, fundamentalistische Aufbrüche. Vor allem in Beichtzentren geschieht hier manches, was zuweilen fast ein wenig „ins Kraut schießt".

Es braucht und gibt neue Ansätze, die eine zu „glatte", private Bußerziehung und Bußpraxis weiterführen im Sinn einer pastoralen Initiation im Schoß der Gemeinde, im Sinn eines gemeinsamen Weges der Umkehr und der mystagogischen Erschließung des Erlebten, vor allem in der österlichen Heilszeit. Doch im allgemeinen läßt sich beobachten, daß der moderne Mensch zwar auf der Suche ist, Hilfe erwartet und um Orientierung ringt – die Bußordnung aber erst Formen entwickeln muß, in denen die Botschaft von Umkehr, Versöhnung und Buße erfahren werden kann als „Evangelium, als frohe und neue Botschaft, mit der uns geholfen ist".

Dominik Daschner OPraem, Regensburg

Wann ist Weihnachten?

Die Weihnachtszeit in den liturgischen Büchern und im Bewußtsein von Kirche und Öffentlichkeit

1. Wann ist Weihnachten?

Fragt man Kinder, wann Weihnachten ist, so wird man fast einhellig die Auskunft erhalten: am 24. Dezember![1] Das spannendste an Weihnachten, das, was sich ihnen am nachhaltigsten einprägt, ist für sie die weihnachtliche Bescherung, sind die Geschenke; und die gibt es nun einmal am 24. Dezember, an Heilig Abend. Die gleiche Auskunft, die man Kindern wohl nicht verdenken kann, erhält man zunehmend auch von Erwachsenen. Bei einer Umfrage auf einem der vielen Weihnachtsmärkte würde wohl die Mehrzahl der Befragten den 24. Dezember als Termin für Weihnachten angeben. Und ich zweifle, ob sich dabei praktizierende Christen und solche, die Weihnachten nur mehr als romantisches Fest der Familie und der Geschenke mitfeiern, anhand ihrer Auskünfte unterscheiden ließen. Im Bewußtsein der Öffentlichkeit gilt weithin der 24. Dezember als Termin für das Weihnachtsfest. In den letzten Tagen des Advents kann man dies in den Medien sogar aus dem Mund von hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen vernehmen. So manches „Wort zum Sonntag" oder „Wort in den Alltag" spricht davon, soundsoviele Tage seien es nur noch bis Weihnachten. Zählt man diese Berechnungen nach, so kommt man in der Regel ebenfalls zu dem Ergebnis: Am 24. Dezember ist Weihnachten! Und mancher Rundfunkprediger spricht das auch direkt so aus. Das Wissen darum, wann wir Christen Weihnachten feiern, scheint also gründlich durcheinandergeraten zu sein.

Der Bayerische Rundfunk – ansonsten für seriöse und kompetente kirchliche Rundfunkarbeit bekannt – lieferte Weihnachten 1994 dafür zwei markante Beispiele. Am Vormittag des 25. Dezember, also just zu jener Zeit, zu der in unseren Kirchen in festlichen Weihnachtsgottesdiensten die Frohbotschaft von der Geburt Christi verkündet und gefeiert wird, da strahlte das Bayerische Fernsehen eine Sendung mit dem bezeichnenden Titel aus: „Das war wieder ein Fest. Gedanken am Ende der Weihnachtstage".[2] Am 26. Dezember, dem Fest des Erzmärtyrers Stephanus, hatte der Bayerische Rundfunk hingegen die Liveübertragung eines „Hochamts zum Weihnachtsfest" in seinem Hörfunkprogramm.[3] Ein kritischer Geist könnte sich angesichts dieser Konstellation fragen: Wieso eigentlich am 26. Dezember ein Gottesdienst zum Weihnachtsfest, wenn tags zuvor – der

[1] Vgl. auch A. STERZENBACH, Mehr als „Weihnachten" feiern? Vorüberlegungen zum Hochfest der Geburt des Herrn. In: Gd 28 (1994) 153–155, hier 153.

[2] Vgl. Programmvorschau: Vorschau auf religiöse bzw. beachtenswerte Sendungen im Fernsehen für die Zeit vom 17. Dezember 1994 bis 1. Januar 1995. In: Kirche am Mikrofon. Ansprachen aus den Kath. Morgenfeiern und Gottesdienstübertragungen im Bayerischen Rundfunk 23 (1994/95) H. 1, 8.

[3] Vgl. Programmvorschau: Vorschau auf die Kirchenfunksendungen des Bayerischen Rundfunks für die Zeit vom 17. Dezember 1994 bis 1. Januar 1995. In: Ebd. H. 1, 2. Umschlagseite (ohne Paginierung).

oben genannten Fernsehsendung zufolge – bereits das „Ende der Weihnachtstage" zu vermelden war? Und wieso spricht alle Welt vom 26. Dezember als dem „Zweiten Weihnachtsfeiertag", wenn Weihnachten angeblich am 24. Dezember ist? Rechnerisch geht das nicht aus!

Auch darüber, wann denn die Weihnachtszeit sei, erhält man neuerdings verschiedene Auskünfte. Daß der Advent meist auf seinen einen Aspekt[4], auf die Vorbereitung auf Weihnachten, reduziert und in der Öffentlichkeit deshalb als „vorweihnachtliche Zeit" gehandelt wird, daran haben wir uns kirchlicherseits gewöhnt. Das trifft zwar nicht die Fülle dessen, was Advent bedeutet, ist aber immerhin auch nicht falsch. Seit zwei bis drei Jahren wird die Öffentlichkeit im Advent indes zunehmend darüber „informiert", daß man sich momentan in der „Weihnachtszeit" befinde. V.a. in der Werbung und bei Rundfunkmoderatoren greift diese Sprachregelung mehr und mehr um sich.

Wann ist also Weihnachten? Über diesbezügliche Unsicherheiten in einer Öffentlichkeit, die Weihnachten zunehmend ohne praktizierten christlichen Hintergrund feiert, wundert man sich längst nicht mehr. Aber auch innerkirchlich scheint manches aus dem Lot geraten zu sein, wie die oben angeführten Beispiele aufweisen. Nun möge bitte niemand einwenden, das alles seien doch letztlich Kleinigkeiten; schließlich wisse doch jeder, was gemeint sei. Sprache ist Ausdruck von Bewußtsein; und umgekehrt schafft Sprache auch Bewußtsein. Es ist darum nicht gleichgültig, wie wir von den Feiern unseres Glaubens, von unseren christlichen Festtagen und von den Strukturen unseres liturgischen Jahres sprechen, und ob wir diese in unserer Pastoral durch einen sachgerechten Umgang damit und durch entsprechende Akzentuierungen zum Sprechen bringen oder sie verdunkeln.

2. Das Hochfest der Geburt des Herrn – Weihnachten

Akzentverschiebung auf den Heiligen Abend

In unserer weithin säkularisierten Gesellschaft „erscheint [. . .] der Heilige Abend zunehmend nicht mehr als Tag der Vorbereitung, sondern als zentraler Feiertag"[5]. „[. . .] aus dem 24. Dezember ist [. . .] heute für die meisten ein weihnachtlicher Festtag geworden."[6] Vielleicht sogar: *der* (einzige) weihnachtliche Festtag. Für jene, die Weihnachten nicht aus christlicher Überzeugung, sondern nur mehr als Fest der Familie und der Geschenke feiern, reduziert sich Weihnachten oft auf den Heiligen Abend, auf den 24. Dezember also. Aber auch dort, wo Weihnachten aus echt christlicher Überzeugung gefeiert

[4] Vgl. Grundordnung des Kirchenjahres und des römischen Generalkalenders (= GOKJ). In: Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Einsiedeln [u. a.] [2]1988, 80*–88*, n. 39: „Die Adventszeit hat einen doppelten Charakter: sie ist einerseits Vorbereitungszeit auf die weihnachtlichen Hochfeste mit ihrem Gedächtnis des ersten Kommens des Gottessohnes zu den Menschen. Andererseits lenkt die Adventszeit zugleich durch dieses Gedenken die Herzen hin zur Erwartung der zweiten Ankunft Christi am Ende der Zeiten."

[5] H.-W. EICHELBERGER, Jedem seine Feier? Die Feier von Weihnachten aus zwei Perspektiven. In: Gd 21 (1987) 161–163, hier 163.

[6] H. HOLLERWEGER, „Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages". Plädoyer für die Christmette um Mitternacht. In: Gd 12 (1978) 177–179, hier 177.

wird, liegt der emotionale Schwerpunkt dieses Festes auf dem Heiligen Abend. Die ganze weltberühmte, gefühlsbetonte deutsche Weihnacht mit ihrer winterlichen Romantik, mit Christbaum und leuchtenden Kinderaugen, mit Glühwein und Plätzchen, mit Rauschgoldengel und „Stille Nacht, heilige Nacht . . ." kreist letztlich um diese Stunden des Heiligen Abends.

Auch der vorweihnachtliche Handel mit seiner allgegenwärtigen Werbung zielt einzig auf den Abend des 24. Dezember, auf die Bescherung. Für die handeltreibende Wirtschaft ist Weihnachten am 24. Dezember! Wo der christliche Inhalt und Beweggrund für das Weihnachtsfest weggefallen ist, bleibt von Weihnachten nur noch dessen äußerer Rahmen präsent, der sich vorrangig um den Heiligen Abend rankt.[7] Daraus erklärt sich zum Gutteil die festzustellende Akzentverschiebung auf den Heiligen Abend, wodurch Weihnachten mit dem 24. Dezember identifiziert wird.

Die Liturgie am 24. Dezember

Unsere liturgischen Bücher belehren uns diesbezüglich eines besseren: „25. Dezember. Hochfest der Geburt des Herrn. Weihnachten"[8], so ist dort zu lesen. Das Hochfest, an dem wir die Geburt unseres Herrn Jesus Christus – Weihnachten also – feiern, ist am 25. Dezember, nicht am 24.! Der 24. Dezember gehört noch zum Advent. Unsere Bücher für die Meßfeier halten für den 24. Dezember ein eigenes Meßformular bereit, das ganz von der adventlichen Erwartung des Messias geprägt ist, dessen Ankunft unmittelbar bevorsteht. „Herr Jesus Christus, komm bald und säume nicht"[9], so beginnt das Tagesgebet dieser Messe. Als Evangelium wird das Lobgebet des Zacharias, das Benedictus, verkündet (Lk 1,67–79). Ausschlaggebend für diese Perikopenwahl ist Vers 78, der im Meßlektionar dem Evangelium dieses Tages daher auch als Leitsatz – sinngemäß zitiert – vorangestellt worden ist: „Das aufstrahlende Licht aus der Höhe wird uns besuchen."[10] Der 24. Dezember ist also noch nicht weihnachtliche Festfeier, sondern lebt ganz von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Erlösers; gehört also noch zum Advent.

Als Hochfest hat Weihnachten freilich auch eine 1. Vesper. Biblischer Zeiteinteilung entsprechend werden die Tage von Abend zu Abend gezählt, was an den Hochfesten in Form der 1. Vesper seinen Niederschlag gefunden hat. Obwohl diese Vesper also am Abend des 24. Dezember – am Vorabend sozusagen – gefeiert wird, gehört sie kalendarisch bereits zum 25. Dezember.[11] Unsere liturgischen Bücher tragen dem Rechnung,

[7] Vgl. dazu E. HENAU, Kerstmis en commercie. In: TLi 75 (1991) 380–386.

[8] Meßbuch (s. Anm. 4) 36. Ähnlich im Stundenbuch: „25. Dezember. Weihnachten. Hochfest der Geburt des Herrn" (vgl. Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Erster Band: Advent und Weihnachtszeit. Einsiedeln [u. a.] 1978, 180).

[9] Meßbuch (s. Anm. 4) 34.

[10] Die Feier der Heiligen Messe. Meßlektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Band IV: Geprägte Zeiten. Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen in Advent und Weihnachtszeit, Fastenzeit und Osterzeit. Einsiedeln [u. a.] 1983, 68.

[11] Vgl. GOKJ 33: „Die Weihnachtszeit reicht von der ersten Vesper der Geburt des Herrn bis zum Sonntag nach Erscheinung des Herrn [. . .]."

indem sie diese 1. Vesper unter dem 25. Dezember einordnen.[12] Gleiches gilt vom Meßformular für den Heiligen Abend[13], von dem noch zu reden sein wird.

Die drei Weihnachtsmessen am 25. Dezember

Die Kirche feiert Weihnachten also am 25. Dezember. Nach altem, in Rom entstandenem und mit der Übernahme der römischen Bücher auch nördlich der Alpen heimisch gewordenem Brauch gibt es für das Hochfest der Geburt unseres Herrn drei verschiedene Meßformulare, je nachdem zu welcher Tageszeit die Messe gefeiert wird: die Messe „In der Heiligen Nacht", die Messe „Am Morgen" und die Messe „Am Tag".[14]

Das älteste dieser drei Meßformulare ist die Messe „Am Tag". Auf ihr liegt – anders als an Ostern[15] – der Schwerpunkt der liturgischen Feier. Diese Messe ist die eigentliche Festmesse. Der Papst feierte sie in St. Peter zur gewohnten Stunde der Sonntagsmessen, also um 9 Uhr. Die Messe „Am Tag" ist geprägt vom Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18), von der Verkündigung der Inkarnation in johanneischer Theologie: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. [. . .] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Diese theologisch unüberbietbar dichte Verkündigung des Weihnachtsgeschehens darf in unseren Weihnachtsmessen gegenüber der lukanischen Weihnachtsgeschichte nicht zu kurz kommen. Auch die Präsidialgebete offenbaren die theologische Dichte, die der Messe „Am Tag" eigen ist und diese als den Hauptgottesdienst hervortreten läßt. Die Gebetsgedanken bleiben nicht stehen bei dem Kind in der Krippe, sondern blicken bereits voraus auf unsere Erlösung, die mit der Menschwerdung Gottes angebrochen ist: „Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert" (Tagesgebet), du „willst uns Versöhnung schenken und uns wieder mit dir verbinden" (Gabengebet) durch deinen Sohn, „der heute als Heiland der Welt geboren wurde" (Schlußgebet).

Seit dem 5. Jahrhundert kam die Messe „In der Heiligen Nacht" hinzu. Der Papst feierte sie in der Basilika Santa Maria Maggiore. Diese zusätzliche Meßfeier um Mitternacht, die sog. Christmette, entsprang wohl dem Anliegen, den Termin für die Feier der Geburt unseres Herrn so zu wählen, daß er den theologischen Gehalt von Weihnachten möglichst deutlich unterstreicht. Den wirklichen Geburtstag Jesu kennen wir ja nicht. Daß wir Weihnachten am 25. Dezember, also in den Tagen der Wintersonnenwende feiern, ist theologisch, nicht historisch-biographisch begründet. Das Wort aus Weish 18,14f („Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da sprang

[12] Vgl. Stundenbuch (s. Anm. 8) 1,180–184; siehe auch Meßbuch (s. Anm. 4) 36.

[13] Vgl. Meßbuch (s. Anm. 4) 36f.

[14] Vgl. dazu H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GDK 5) 169f; A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. Freiburg [4]1986, 105–107.

[15] Vgl. GOKJ 19: „Die Drei Österlichen Tage vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung [. . .] haben ihren Mittelpunkt in der Osternacht."
Vgl. auch R. Berger (zitiert nach K. Richter, Feste und Brauchtum im Kirchenjahr. Lebendiger Glaube in Zeichen und Symbolen. Freiburg [2]1992, 31): „Es ist an Weihnachten also umgekehrt wie an Ostern: an Weihnachten ist der Hauptgottesdienst am Tag, die nächtliche Feier ist Zutat – während an Ostern die Feier des Pascha im nächtlichen Gottesdienst mit seiner urösterlichen Eucharistie geschieht und die Messe am Tag eine spätere Auffüllung ist."

dein allmächtiges Wort vom Himmel"), das man als prophetisches Wort auf die Geburt Jesu bezieht, und die mit Christus verbundene Lichtsymbolik (vgl. z. B. Joh 3,19: „Das Licht kam in die Welt"; Joh 8,12: „Ich bin das Licht der Welt") haben bei der Terminierung des Weihnachtsfestes um die Wintersonnenwende eine Rolle gespielt. Als das Dunkel der Menschheit und der Welt am größten geworden war, sandte Gott seinen Sohn als unseren Retter. Was vom Datum für Weihnachten gilt, das hat sich auch bei der Uhrzeit ausgewirkt, zu der man die Geburt unseres Herrn feiert: Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages. In der Nacht wird den Hirten vom Engel des Herrn die Geburt des Messias verkündet (vgl. Lk 2,8). Das ist der Boden, aus dem die zusätzliche mitternächtliche Feier erwächst.[16] Sie ist charakterisiert von der lukanischen Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1–14), die besonders die *Mensch*werdung Gottes unterstreicht: die Geburt Christi im Stall von Betlehem, das Kind in der Krippe, die Verkündigung an die Hirten und das „Gloria in excelsis Deo" der himmlischen Heerscharen. „In dieser hochheiligen Nacht ist uns das wahre Licht aufgestrahlt" (Tagesgebet).

Als dritte Messe kam die Messe „Am Morgen" hinzu, die der Papst zusammen mit den in Rom lebenden byzantinischen Christen in der Kirche der Märtyrin Anastasia feierte, deren Gedächtnis im Osten am 25. Dezember begangen wurde. Diese sog. Hirtenmesse hat ihren Namen vom Evangelium (Lk 2,15–20) dieser Messe, welches von der Begegnung der Hirten mit dem Kind in der Krippe erzählt.

In diesen drei Messen des 25. Dezember feiert die Kirche das Wunder der Menschwerdung Gottes. Am 25. Dezember ist Weihnachten!

Es bleibt aber selbstkritisch zu fragen, ob wir kirchlicherseits nicht selbst einiges zur eingangs konstatierten Akzentverschiebung auf den Heiligen Abend und damit auf den 24. Dezember beitragen.

Vorverlegung der Christmette

Vielerorts beginnt die Christmette, die Mitternachtsmesse also, bereits um 22.00 Uhr oder noch früher. Unser deutsches Meßbuch erlaubt – anders als das universalkirchliche Missale Romanum – ihre Feier aus pastoralen Gründen gar bereits am Abend des 24. Dezember.[17] Dies beeinträchtigt das Bewußtsein von Weihnachten nicht unerheblich: Weihnachten rückt unversehens auf den 24. Dezember vor! Die Christmette ist aber mehr als eine etwas verspätete Vorabendmesse. Der Beginn der Christmette sollte auf jeden Fall so angesetzt sein, daß wir die Mitte der Nacht „umfeiern".[18] Unser Glaube kennt besondere Zeiten des Heils. Das muß sich auch an unseren Gottesdienstzeiten ablesen lassen. Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages; dieser Gedanke hat zum mitternächtlichen Termin für die Feier der Geburt unseres Herrn geführt. Diesen sollten wir nicht ohne Not – der Bequemlichkeit willen oder aus Sorge um Gottesdienstteilnehmerzahlen – aufgeben. Es würde doch auch niemandem einfallen, den Jahreswechsel in der Silvesternacht bereits einige Stunden vor Mitternacht zu feiern.[19] Warum sollten wir

[16] Vgl. auch HOLLERWEGER (s. Anm. 6) 179.

[17] Vgl. Meßbuch (s. Anm. 4) 36: „Aus pastoralen Gründen ist es erlaubt, schon am Weihnachtsabend [. . .] die Mitternachtsmesse zu feiern."

[18] Vgl. HOLLERWEGER (s. Anm. 6) 179. Der can. 821 §2 des CIC von 1917 legte den Beginn der ersten Weihnachtsmesse, der Christmette also, auf Mitternacht.

[19] Vgl. HOLLERWEGER, ebd.

Christen dann Vergleichbares mit der Mitternachtsmesse an Weihnachten tun? Wann wir feiern, zeigt auch, was wir feiern.

Die Messe „Am Heiligen Abend"

Mit der Liturgiereform haben wir in Gestalt der Messe „Am Heiligen Abend" eine vierte Weihnachtsmesse bekommen. Was ehemals die adventlich, von unmittelbarer Erwartung der Geburt des Erlösers geprägte Vigilmesse am Morgen des 24. Dezember war, ist nun zur Vorabendmesse von Weihnachten geworden.[20] Diese Entscheidung war wenig glücklich.[21]

Das Meßformular weist einerseits noch deutliche adventliche Züge auf (z.B. im Tagesgebet: „Gütiger Gott, Jahr für Jahr erwarten wir voll Freude das Fest unserer Erlösung..."), andererseits wird als Evangelium (Mt 1,1–25) bereits die Geburt Jesu verkündet. Die Messe wird mit Gloria (welches im Advent ausgelassen wurde, damit es in der Mitternachtsmesse, in deren Evangelium es sein Fundament hat, aufs neue erklinge!), mit Credo (einschließlich der weihnachtlichen Besonderheit des Niederkniens zu den Worten „hat Fleisch angenommen" bzw. „empfangen durch den Heiligen Geist"), mit Weihnachtspräfation und weihnachtlichem Einschub ins Hochgebet („Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern [. . .] die hochheilige Nacht, in der Maria [. . .] der Welt den Erlöser geboren hat") gefeiert. Sie wird bereits in weißen Paramenten[22] gehalten und kann sogar schon vor der 1. Vesper von Weihnachten (mit welcher die Weihnachtszeit beginnt![23]) gefeiert[24] werden! So wie die Dinge derzeit liegen, ist diese Messe „Am Heiligen Abend" aufs höchste dazu geeignet, zu verdunkeln, wann Weihnachten ist und wann

[20] Vgl. GOKJ 34: „Die Vigilmesse von Weihnachten wird für Abendmessen [. . .] am 24. Dezember verwendet." Siehe dazu auch den Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres, des Allgemeinen Kalenders und der Allerheiligenlitanei. Im Auftrag des „Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution" erarbeitet. In: Der Römische Kalender gemäß Beschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und von Papst Paul VI. eingeführt. Hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. Trier 1969 (NKD 20) 93–230, hier 104f: „Bezüglich der Feier der Vortage ist zu beachten, daß die mittelalterliche Konzeption der Vigil als eines Bußtages vor dem Fest bei der Neuordnung aufgegeben wurde. [. . .] 'Vigilmesse' heißt in Zukunft jene Messe, die in den Abendstunden vor oder nach der ersten Vesper eines Hochfestes als Festmesse gefeiert werden kann."

[21] Vgl. dazu auch F. Reckinger, Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr. Freiburg 1981, 169f.

[22] Vgl. AEM 308: „Für die Farben der liturgischen Kleidung soll die bisher übliche Ordnung gelten: a) Weiß: für Stundengebet und Meßfeier in der Oster- und Weihnachtszeit [. . .]." Die Messe „Am Heiligen Abend" ist unseren liturgischen Büchern zufolge Teil der Weihnachtszeit: vgl. Meßbuch (s. Anm. 4) 36.

[23] Vgl. GOKJ 33: „Die Weihnachtszeit reicht von der ersten Vesper der Geburt des Herrn bis zum Sonntag nach Erscheinung des Herrn [. . .]."

[24] Vgl. Meßbuch (s. Anm. 4) 36: „Diese Messe [sc. Am Heiligen Abend] wird am Abend des 24. Dezember vor oder nach der Ersten Vesper von Weihnachten genommen." Vgl. auch den offiziösen Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres (s. Anm. 20) 105: „'Vigilmesse' heißt in Zukunft jene Messe, die in den Abendstunden vor oder nach der ersten Vesper eines Hochfestes als Festmesse gefeiert werden kann."

die Weihnachtszeit beginnt. Diese Entscheidung der jüngsten Liturgiereform bedarf dringend der Revision.[25]

Wenn es am Abend des 24. Dezember eine Messe gibt, dann sollte sie deutlich als letzte Adventsmesse, in unmittelbarer Erwartung der Geburt des Erlösers, erkennbar sein und noch nicht als weihnachtliche Festmesse gefeiert werden, wie es unser Meßbuch derzeit vorsieht. Für eine solche Meßfeier eignet sich das Formular der Messe vom 24. Dezember oder man adaptiert das derzeitige Formular der Messe „Am Heiligen Abend" entsprechend.[26] Um weder die mitternächtliche Feier noch die Messe am Weihnachtstag zu beeinträchtigen, wäre es indes entschieden besser, man würde auf eine Meßfeier am Heiligen Abend ganz verzichten![27]

Die sog. Kinderchristmette

In diesem Zusammenhang ist auch von den sog. Kinderchristmetten am Nachmittag des 24. Dezember zu sprechen, die ein gutes Stück ihrer Legitimation aus der Existenz sowie der inhaltlichen Prägung dieser Messe „Am Heiligen Abend" ableiten (können). Die vielfältige Problematik der Kinderchristmette braucht hier nicht erneut aufgerollt werden, sie ist andernorts bereits breit erörtert.[28] Hier ist lediglich zu fragen, inwiefern ein solcher Gottesdienst für und mit Kindern am Nachmittag des 24. Dezember dazu beitragen kann, die Strukturen des Weihnachtsfestkreises zu unterstreichen bzw. zu verdunkeln.

[25] Vgl. auch RECKINGER (s. Anm. 21) 170.

[26] In violetten Paramenten, ohne Gloria, Credo und weihnachtlichem Einschub ins Hochgebet sowie mit einer Adventspräfation (Das deutsche Meßbuch eröffnet bezeichnenderweise die Möglichkeit, das Formular der Messe „Am Heiligen Abend" mit genau dieser Adaption bereits am Morgen des 24. Dezember anstelle der dortigen Adventsmesse zu verwenden: vgl. Meßbuch [s. Anm. 4] 34! Damit signalisiert das Meßbuch selbst, daß die Dinge im Formular der Messe „Am Heiligen Abend" derzeit nicht stimmen!). Die nicht-evangelischen Lesungen (Jes 62,1–5 und Apg 13,16–17.22–25) sind ohnehin adventlich geprägt, nämlich bestimmt vom freudigen Ausblick auf den kommenden Messias; das Evangelium (Mt 1,1–25) sollte man indes auf die Verse 1–17 kürzen, so daß lediglich der Stammbaum Jesu, jedoch noch nicht seine Geburt verkündet wird.

[27] Vgl. dazu auch D. EISSING, Berechtigte Zweifel. Zur Diskussion um den Weihnachtsgottesdienst mit Kindern. In: Gd 17 (1983) 153–156, hier 156.
Möglicherweise ist die Tatsache, daß man eine eigene Messe für den Heiligen Abend haben wollte und auch geschaffen hat, aber auch ein Symptom dafür, daß die festzustellende Akzentverschiebung in der Weihnachtsfrömmigkeit vom 25. Dezember auf den Heiligen Abend auch an jenen nicht ganz spurlos vorübergegangen ist, die für die Erarbeitung der nachkonziliaren liturgischen Bücher verantwortlich zeichnen!

[28] Vgl. dazu M. SCHNEGG, Christmette für Kinder. Kritisches Bedenken und ein Gestaltungsvorschlag. In: Gd 16 (1982) 164–166; EISSING (s. Anm. 27); J. WANKE, Alle Jahre wieder . . . Die Probleme der Kinderchristmette am Nachmittag des 24. Dezember und der Jahresschlußmessen. In: Gd 20 (1986) 153f; EICHELBERGER (s. Anm. 5); J. SANDHOFE, Mehr als eine Äußerlichkeit. Die Gottesdienstzeiten zu Weihnachten. In: Gd 22 (1988) 181; G. KLENK, Kinderfreundlich? Von der Wirklichkeit der „Kinderchristmette". In: Gd 25 (1991) 164; C. KREISS, Der Situation Rechnung tragen. Überlegungen zu gottesdienstlichen Feiern an Heiligabend und Weihnachten. In: Gd 27 (1993) 177–179.

Häufig werden Kinderchristmetten als Messe mit dem Formular der Christmette gefeiert – was unser deutsches Meßbuch aus pastoralen Gründen (leider!) erlaubt.[29] D. h. die (erste) Christmette wird bereits am Nachmittag des 24. Dezember gefeiert. Die Kinderchristmette wird so zu einer Vorabendmesse von Weihnachten. Die Feier der Geburt unseres Herrn rückt dadurch auf den Heiligen Abend, also auf den 24. Dezember vor. Für viele erwachsene Christen, die in aller Regel ebenfalls an einer solchen Kinderchristmette – oftmals als ihrem einzigen Weihnachtsgottesdienst – teilnehmen (Eltern kleiner Kinder, ältere Menschen sowie viele „Schwellenchristen"), war Weihnachten somit bereits am Nachmittag des 24. Dezember. Der 25. Dezember, der eigentliche Festtag der Geburt unseres Herrn, wird auf diese Weise für viele zum Ausschlaf- und Erholungstag.[30]

Aber auch dort, wo die Kinderchristmette als Wortgottesdienst (häufig mit Krippenspiel) gefeiert wird, sind die Dinge keineswegs unproblematisch. Denn auch hier wird in aller Regel bereits das Weihnachtsevangelium verkündet, werden schon Weihnachtslieder gesungen, und das Krippenspiel stellt häufig schon die Botschaft des Engels und die Anbetung des neugeborenen Christuskindes durch die Hirten szenisch dar. Auch so wird das Proprium der Christmette und damit des Weihnachtstages bereits vorweggenommen. Die erstmalige Verkündigung der Frohbotschaft von der Geburt unseres Retters Jesus Christus sollte indes unbedingt der Mitternachtsmesse vorbehalten bleiben. Hier hat sie ihren genuinen Ort.

Für die sog. Kinderchristmette – egal ob als Wortgottesdienst oder als Meßfeier gestaltet – gilt demnach das gleiche, was zur Messe „Am Heiligen Abend" zu sagen war: Wenn sie die Feier der mitternächtlichen Christmette und des Weihnachtstages nicht beeinträchtigen will, dann muß sie hinsichtlich der Lesungen, der Gebete und Gesänge sowie bezüglich eines evtl. szenischen Spiels als adventlicher Gottesdienst an der Schwelle zu Weihnachten gestaltet werden. Dies schließt die Darbietung eines Weihnachtsspiels keineswegs aus: Dieses sollte allerdings noch nicht die Geburt Jesu einschließen, sondern vielmehr die Herbergssuche oder eine ähnliche Thematik aus dem Vorfeld der Geburt Jesu zum Inhalt haben. Ein so gestalteter Gottesdienst am Nachmittag des 24. Dezember für und mit Kindern, wäre sehr dazu geeignet, zu unterstreichen, wann wir Christen Weihnachten feiern. Er erfüllt überdies die Erwartungen, die Eltern mit einem solchen Gottesdienst (auch) verbinden, ebenso gut wie eine herkömmliche Kinderchristmette: Er stimmt die Kinder geistlich auf den Heiligen Abend und auf Weihnachten ein und gibt den Eltern Gelegenheit, zuhause in Ruhe für die Bescherung vorzubereiten. Weihnachten selbst sollten allerdings auch die Kinder in der Christmette (wenn sie schon etwas älter sind) oder am Vormittag des 25. Dezember (den Wortgottesdienst der Messe evtl. besonders auf kleine Kinder abgestimmt, parallel zur Feier der übrigen Gemeinde[31]) feiern.

[29] Vgl. Meßbuch (s. Anm. 4) 34: „Aus pastoralen Gründen ist es erlaubt, schon am Weihnachtsabend, statt der hier vorgesehenen Messe, die Mitternachtsmesse zu feiern." Das gesamtkirchliche Missale Romanum macht diese Konzession nicht!

[30] Vgl. auch STERZENBACH (s. Anm. 1) 154.

[31] Vgl. dazu: Parallele Wortgottesdienste. Ein Modell für die sonntägliche Familienmesse? Anregungen zur Diskussion und Planung. Hg. vom Seelsorgeamt des Bistums Essen. Essen 1994; J. BÄRSCH, Der parallele Wortgottesdienst mit Kindern und Erwachsenen in der sonntäglichen Eucharistiefeier der Gemeinde. Pastorale Relevanz und liturgische Kriterien. In: LJ 44 (1994) 89–106.

Adventliches Brauchtum

Im Blick auf unsere Fragestellung wäre auch manches Adventsbrauchtum dahingehend zu überprüfen, ob es nicht häufig eher auf den 24. Dezember, also auf den Heiligen Abend, abzielt, als auf den eigentlichen Weihnachtsfeiertag. Als zwei Beispiele seien hier der Adventskalender und die sog. Christkindlandachten herausgegriffen.

Kindern wird die Zeit des Wartens auf Weihnachten mittels eines Adventskalenders erleichtert und oftmals auch versüßt.[32] In aller Regel gehen diese Adventskalender bis zum 24. Dezember, was sachlich richtig ist, denn mit dem 24. Dezember endet ja der Advent. Hinter dem 24. Türchen erwartet die Kinder allerdings meist eine gemalte oder in Schokolade gegossene Krippendarstellung. Den Kindern wird auf diese Weise suggeriert: Weihnachten ist am 24. Dezember!

In manchen Kirchen gibt es an den Tagen vom 17. bis zum 24. Dezember, also in der letzten Adventswoche, die der unmittelbaren Vorbereitung auf Weihnachten gewidmet ist[33], den Brauch der sog. Christkindlandachten. Dabei handelt es sich um sehr feierliche, häufig unter Beteiligung von Chören, Volksmusikgruppen oder Trachtenvereinen gestaltete Andachten in Erwartung der bevorstehenden Feier der Geburt unseres Erlösers.[34] Nicht selten münden diese täglichen Andachten in einen feierlichen „Christkindleinzug" bzw. in die Krippenlegung am Nachmittag des 24. Dezember – z.T. sogar unter bischöflicher Leitung![35] Eine solche Krippenlegung dürfte es aber doch wohl frühestens im Anschluß an die Christmette geben. Dort wird uns doch das Evangelium von der Geburt Jesu erst verkündet! Oder sollen wir die Weihnachtsbotschaft bereits spielerisch darstellen, bevor wir diese im Evangelium der Heiligen Nacht vernommen haben!?

Auch so geprägtes Adventsbrauchtum trägt seinen Teil dazu bei, daß mancher den 24. Dezember für Weihnachten hält.

3. Die Weihnachtszeit und die Weihnachtsoktav

Mit der Feier der Geburt des Herrn am 25. Dezember beginnt die Weihnachtszeit, die bis einschließlich Taufe des Herrn, also bis zum Sonntag nach Erscheinung des Herrn (6. Januar), dauert.[36] Sie ist die weihnachtliche Festzeit. In ihr entfaltet die Kirche die Feier des Mysteriums der Menschwerdung Gottes. Eine Fernsehsendung mit dem Untertitel

[32] Zum Adventskalender vgl. J. Ruland, Weihnachten in Deutschland. Bonn 1978, 53; T. Perler, Die Zeit der Erwartung. Grundstimmung, Eigenheiten und Gestaltung des Advents. In: Gd 16 (1982) 161–163, hier 162; H. Kirchhoff, Christliches Brauchtum. Vom Advent bis Ostern. München 1984, 24f; W. J. Schlierf, Adventus Domini. Geschichte und Theologie des Advents in Liturgie und Brauchtum der westlichen Kirche. Mönchengladbach 1989, 239f.

[33] Vgl. GOKJ 42: „Die Wochentage vom 17. bis zum 24. Dezember sind unmittelbar auf die Vorbereitung von Weihnachten hin geordnet."

[34] Wiewohl in diesen Christkindlandachten nicht selten bereits weihnachtliches Musikgut bzw. weihnachtlich gefärbte Texte Verwendung finden!

[35] Vgl. den Bericht der Mittelbayerischen Zeitung vom 9. Dezember 1993, der vorab über das Programm der vom 16. (!) bis zum 24. Dezember in der Regensburger Karmelitenkirche gehaltenen Christkindlandachten informiert.

[36] Vgl. GOKJ 33: „Die Weihnachtszeit reicht von der ersten Vesper der Geburt des Herrn bis zum Sonntag nach Erscheinung des Herrn bzw. dem Sonntag nach dem 6. Januar einschließlich."

„Gedanken am Ende der Weihnachtstage" hätte unserem liturgischen Kalender zufolge also erst an Taufe des Herrn ihren legitimen Ort, nicht schon am 25. Dezember!

Innerhalb der Weihnachtszeit sind die Tage vom 26.12. bis zum 1.1. nochmal eigens hervorgehoben: Sie bilden die Weihnachtsoktav.[37] Neben dem Osterfest hat nur noch Weihnachten eine Oktav beibehalten, was den hohen Stellenwert anzeigt, welcher der Feier der Geburt unseres Herrn im Lauf des liturgischen Jahres zukommt. Die Weihnachtszeit ist hohe Festzeit!

Heiligenfeste in der Weihnachtsoktav

In die Weihnachtsoktav fallen verschiedene Heiligenfeste: Am 26. Dezember feiert die Kirche das Fest des Hl. Stephanus, des ersten Märtyrers, am 27. Dezember das Fest des Apostels und Evangelisten Johannes, am 28. Dezember das Fest der Unschuldigen Kinder, die dem betlehemitischen Kindermord des Herodes zum Opfer fielen.[38] Schon in den ältesten Kalendern haben diese Heiligenfeste ihren Platz im unmittelbaren Anschluß an das Weihnachtsfest erhalten. Erst später ist die Feier der Weihnachtsoktav hinzugekommen.[39] So kommt es, daß wir heute in den Tagen der Weihnachtsoktav mehrere Heiligenfeste feiern. Die Feier dieser Heiligen- bzw. Märtyrerfeste macht uns deutlich, daß wir an Weihnachten nicht stehenbleiben dürfen bei einer romantisch verklärenden Krippenidylle. Weihnachten ist der Beginn unserer Erlösung, und diese schließt das Kreuz mit ein – auch für jene, die Christus nachfolgen. Krippe und Kreuz gehören zusammen, sie sind aus dem gleichen Holz geschnitzt. Daran gemahnt uns die Feier dieser Heiligenfeste in der Weihnachtsoktav.[40]

Es sind also Heiligenfeste, die wir an den drei Tagen nach dem 25. Dezember feiern. Da wir uns zugleich in der Weihnachtsoktav befinden, kommt dabei natürlich auch die weihnachtliche Thematik zum Tragen, etwa durch die Verwendung einer Weihnachtspräfation und in einzelnen Gebetsgedanken der Amtsgebete.

Der „Zweite Weihnachtsfeiertag"

Das gilt auch für den 26. Dezember. In den meisten bürgerlichen Kalendern ist er als „Zweiter Weihnachtsfeiertag" verzeichnet. Einen solchen kennt unsere Kirche gar nicht! Die Bezeichnung des 26. Dezember als „Zweiter Weihnachtsfeiertag" rührt von dem in Deutschland üblichen zweiten arbeitsfreien Tag an Weihnachten, Ostern und Pfingsten her. Durch die zweitägige Arbeitsruhe entsteht der Eindruck, der 26. Dezember bilde zusammen mit dem 25. Dezember die zweitägige Feier des Weihnachtsfestes. Liturgisch hängt der 26. Dezember indes nicht mehr und nicht weniger mit dem 25. Dezember, dem

[37] Vgl. GOKJ 35: „Weihnachten hat eine Oktav mit folgender Ordnung [. . .]."

[38] Vgl. GOKJ 35: „Weihnachten hat eine Oktav mit folgender Ordnung: [. . .] b) am 26. Dezember ist das Fest des hl. Erzmärtyrers Stephanus; c) am 27. Dezember ist das Fest des hl. Apostels und Evangelisten Johannes; d) am 28. Dezember ist das Fest der hll. Unschuldigen Kinder [. . .]."

[39] Vgl. dazu AUF DER MAUR (s. Anm. 14) 171; ADAM (s. Anm. 14) 119–121.

[40] Vgl. etwa den entsprechenden Gebetsgedanken im Schlußgebet der Messe am Fest des Hl. Stephanus: „Herr, unser Gott, wir danken dir für die Gnade dieser festlichen Tage. In der Geburt deines Sohnes schenkst du uns das Heil; im Sterben des heiligen Stephanus zeigst du uns das Beispiel eines unerschrockenen Glaubenszeugen [. . .]."

Hochfest der Geburt unseres Herrn, zusammen, und ist er nicht höher einzustufen als die folgenden Tage der Weihnachtsoktav auch. Er ist ein Heiligenfest: das Fest des Erzmärtyrers Stephanus. Als solchen sollten wird diesen Tag in unseren Pfarrbriefen und Gottesdienstordnungen sowie in der Verkündigung daher auch bezeichnen. Denn nochmals: Sprache schafft Bewußtsein! Wie wir von unseren christlichen Festen reden, prägt das Wissen darum in Kirche und Öffentlichkeit.

Die Weihnachtszeit als Festzeit akzentuieren

„Spätestens mit dem Zweiten Weihnachtsfeiertag endet gesellschaftlich die Weihnachtssaison", so stellt Anno Sterzenbach fest.[41] Und ich möchte hinzufügen: Leider oftmals nicht nur gesellschaftlich, sondern z.T. auch kirchlich! Kirchlich – nicht was die Vorgaben unserer liturgischen Bücher betrifft, wohl aber in der kirchlichen Praxis so mancher Pfarrei. Nach dem 26. Dezember ist in etlichen Pfarreien – abgesehen von den Feiertagen am 1.1. und 6.1. – Weihnachten weitgehend vorbei. Sind die Meßfeiern an den Werktagen der Weihnachtsoktav nicht mancherorts so nüchtern gestaltet wie Werktagsmessen im Jahreskreis – ohne Orgel; vielleicht ganz ohne Gesang; ohne Beteiligung weiterer Dienstträger (Lektor, Ministranten usw.)? Wäre da nicht der Christbaum im Altarraum, man könnte fast vergessen, daß wir uns in der weihnachtlichen Festzeit befinden. Manchmal waren die Meßfeiern im Advent festlicher geprägt (Stichwort Rorate!) als nun die Messen der Weihnachtsoktav. Und ist es nicht so, daß in manchen Gemeinden die Gottesdienstordnung gerade in der Weihnachtszeit (v. a. zwischen dem 26.12. und 31.12. sowie zwischen dem 1.1. und 6.1.) recht ausgedünnt erscheint, weil die hauptamtlichen Seelsorger und Seelsorgerinnen nach einer anstrengenden, mit Terminen überfüllten Adventszeit und der enormen Belastung an Weihnachten ein paar Tage Erholung brauchen? Stimmen da eigentlich die Verhältnisse zwischen Vorbereitungszeit und Festzeit noch?

Als gläubige Christen müßten wir einer Entwicklung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gegensteuern, die mehr Interesse am Advent als an der Weihnachtszeit zeigt, die Weihnachten immer mehr mit dem Abend des 24. Dezember identifiziert und die Weihnachtszeit mit dem 26. Dezember zu Ende gehen läßt. Dazu gehört, daß wir die Weihnachtszeit in unseren Pfarreien entsprechend als Festzeit akzentuieren und uns so um ein angemessenes Durchhalten des weihnachtlichen „Gloria in excelsis Deo" bemühen.[42]

Die Meßfeiern dieser Tage müssen wirklich als festliche Gottesdienste gefeiert werden – mit Gesang und unter Beteiligung der verschiedenen liturgischen Dienste – und sich in der Gestaltung von den normalen Werktagsmessen im Jahreskreis entsprechend abheben. Die Weihnachtszeit wäre außerdem eine gute Gelegenheit, mit der Gemeinde Tagzeitenliturgie zu feiern – etwa in Form einer (regelmäßigen) Weihnachtsvesper.[43] Auch außerliturgisch sollte die Weihnachtszeit im pfarrlichen Leben unterstrichen werden. Jetzt ist die Zeit für Weihnachtskonzerte! Gegenwärtig ist es doch weithin so, daß der Advent mit sog. Adventskonzerten überschwemmt wird. Was die Auswahl der Musikstücke betrifft, handelt es sich dabei häufig bereits um Weihnachtskonzerte. Dagegen gibt es in der

[41] Sterzenbach (s. Anm. 1) 155.

[42] Vgl. ebd.

[43] Unser „Gotteslob" hält dafür eigens eine Vesper in der Weihnachtszeit (mit Anpassungsmöglichkeiten für die Feier an Erscheinung des Herrn) bereit (vgl. GL 150–156).

Weihnachtszeit bezeichnenderweise kaum Konzerte mit weihnachtlicher Musik. Unsere Pfarreien müßten da einen Kontrapunkt setzen. Hier sind die Kirchenmusiker in unseren Gemeinden gefragt. Ähnliches wie für die Weihnachtskonzerte gilt auch bezüglich des weihnachtlichen Brauchtums. Kindlwiegen, Krippenandachten, Weihnachtsspiele und dergleichen[44] setzen von ihrem Inhalt her Weihnachten, die Geburt Jesu, meist als bereits geschehen voraus. Dennoch sind sie häufig schon am Ende des Advents und nicht in der Weihnachtszeit angesiedelt. Wir sollten uns darum bemühen, diese Formen weihnachtlichen Brauchtums in die Weihnachtszeit herüberzuholen, denn hier haben sie ihr *fundamentum in re*. Trachtenvereine und Volksmusikgruppen, die sich der Pflege dieser Brauchtumsformen verschrieben haben, wären diesbezüglich zu motivieren und zu einem entsprechenden Beitrag zum pfarrlichen Leben in der Weihnachtszeit einzuladen. Zu überlegen wäre in diesem Zusammenhang auch, ob es nicht möglich ist, mit Gruppen der Pfarrei eine wirkliche Weihnachtsfeier – also in der Weihnachtszeit – anstelle einer (vor)weihnachtlich geprägten Adventsfeier zu halten.

Mehrbelastung für die Seelsorger und Seelsorgerinnen?

All dies ist nicht als Vorschlag zur Vermehrung von Veranstaltungen, Gottesdiensten, Terminen und Verpflichtungen in der Advents- und Weihnachtszeit gedacht. Die in der Seelsorge Tätigen können in dieser Intensiv-Zeit des Kirchenjahres eine Mehrbelastung ohnehin nicht verkraften. Wir sollten vielmehr etwas von jener pastoralen Energie, die wir derzeit für die Gestaltung des Advents aufwenden, für die Weihnachtszeit als der eigentlichen Festzeit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus aufsparen und für deren festliche Akzentuierung einsetzen. Nun kann ich natürlich die Einwände jener Pfarrseelsorger und -seelsorgerinnen förmlich hören, die auch im Schuldienst tätig sind: „Und wann gönnt man mir ein paar Tage Erholung? Am Montag nach Erscheinung des Herrn beginnt für mich wieder die Schule! Während Lehrerkollegen und Schüler dann aus dem Urlaub kommen, habe ich anstrengende Wochen hinter mir." Hier wären die Bischöflichen Ordinariate gefordert: Es wäre sehr zu überlegen, ob man die in der Pfarrseelsorge Stehenden in der ersten Schulwoche nach den Weihnachtsferien nicht vom Unterricht freistellen sollte, damit sie ein paar Tage Urlaub machen können.[45] Dies wäre ein wichtiger Beitrag der Diözesanleitung, damit die Weihnachtszeit in unseren Pfarreien – mehr als bisher – zu einer wirklichen Festzeit der Geburt unseres Herrn werden kann.

[44] Vgl. dazu AUF DER MAUR (s. Anm. 14) 173f; K.-H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. München [3]1991, 176f.

[45] Auch im Blick auf Ostern wäre dies zu überlegen. Weil die Seelsorger und Seelsorgerinnen nach dem Weißen Sonntag wieder in die Schule müssen, bleibt für ein paar Tage Erholung nur die Osteroktav; mit ähnlichen Konsequenzen für das liturgische Leben einer Pfarrei wie in der Weihnachtsoktav. Dabei ist doch die Osteroktav die Festzeit unserer Kirche schlechthin! Vgl. GOKJ 24: „Die ersten acht Tage der Osterzeit bilden die Osteroktav und werden wie Hochfeste des Herrn begangen."

4. Das Ende der Weihnachtszeit und das Fest Darstellung des Herrn

Mit dem Sonntag nach Erscheinung des Herrn, mit dem Fest Taufe des Herrn also, endet unseren liturgischen Büchern zufolge die Weihnachtszeit.[46] Das sollte in unseren Kirchen auch entsprechend sichtbar werden, indem Christbäume, Krippen und sonstiger Weihnachtsschmuck mit diesem Datum aus der Kirche entfernt werden. Immer noch kann man Kirchen sehen, die sich bis zum 2. Februar in weihnachtlichem Schmuck präsentieren, weil an diesem Tag, 40 Tage nach Weihnachten, die Darstellung des Herrn im Tempel gefeiert wird. Das Fest der Darstellung des Herrn, auch Mariä Lichtmeß genannt, hat natürlich mit Weihnachten zu tun; es gehört aber nicht mehr zur Weihnachtszeit, sondern liegt in der Zeit im Jahreskreis. Das Fest Darstellung des Herrn ist diesbezüglich kein Einzelfall. Auch andere Feste weisen zwar eine enge Verbindung zu einer bestimmten Festzeit auf, liegen aber selbst außerhalb dieser Festzeit. So hat z.B. das Fest Kreuzerhöhung am 14. September natürlich einen sehr engen Bezug zum Karfreitag.[47] Trotzdem käme niemand auf die Idee, das Hl. Grab vom Karfreitag bis zum 14. September in der Kirche aufgebaut zu lassen. Darum nochmals: Mit dem Fest Taufe des Herrn sollte die Weihnachtszeit in unseren Kirchen erkennbar zu Ende sein!

5. Resümee – Feiern im Rhythmus unseres Glaubens

Darüber zu klagen, daß in der Öffentlichkeit das Wissen um unsere christlichen Feste im Schwinden begriffen oder z.T. schon ganz verloren gegangen ist, ist eine Sache. Als Kirche müssen wir uns fragen, ob wir nicht manchmal selbst dazu beitragen, indem wir zu wenig auf eine stimmige Feier unserer Festzeiten und auf eine adäquate Rede darüber achten. Wie wir unseren Glauben feiern und wie wir davon reden, hat überdies Auswirkungen auf unseren Glauben selbst.

Wenn im vorliegenden Beitrag anhand unserer liturgischen Bücher immer wieder die Strukturen unseres liturgischen Jahres im Blick auf Weihnachten und die Weihnachtszeit in Erinnerung gerufen und daraus entsprechende Konsequenzen für deren Gestaltung abgeleitet werden, so geht es dabei nicht um eine neue Art von Rubrizistik, abseits der seelsorglichen Bedürfnisse und Realitäten. Dies geschieht vielmehr in der Überzeugung, daß Feiern im Rhythmus der Zeit ein Feiern im Rhythmus unseres Glaubens bedeutet. Die Feier der christlichen Mysterien im Einklang mit den Strukturen des liturgischen Jahres ist heilsam für unseren Glauben. Darum müssen wir diese Strukturen zum Sprechen bringen und sie so ihre Kraft für unseren Glauben entfalten lassen. Dies war das leitende Anliegen des II. Vatikanischen Konzils im Blick auf die Reform des Kirchenjahres: „Das liturgische Jahr soll so neugeordnet werden, daß [. . .] die Frömmigkeit der Gläubigen durch die Feier der christlichen Erlösungsgeheimnisse [. . .] genährt werde."[48]

[46] Vgl. GOKJ 33: „Die Weihnachtszeit reicht [. . .] bis zum Sonntag nach Erscheinung des Herrn [. . .] einschließlich."

[47] Zum Fest Kreuzerhöhung vgl. ADAM (s. Anm. 14) 150f; AUF DER MAUR (s. Anm. 14) 186–189. ADAM, ebd. 151, zieht im Blick auf den Festinhalt von Kreuzerhöhung folgendes Resümee: „So ist die Festthematik im Grunde die gleiche wie in der Karfreitagsliturgie."

[48] SC 107.

Hans Hollerweger, Linz

Das Evangeliar im deutschen Sprachgebiet[*]

Das Priesteramt Jesu Christi wird in der Liturgie durch Zeichen vollzogen und erfahrbar. Zur Gegenwart Christi im Wort heißt es in SC Art. 7: „Gegenwärtig ist er [Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden." Das primäre und wirksamste Zeichen für die Gegenwart Christi im Wort ist in der Feier der Liturgie der Lektor, der das Wort Gottes „in den Mund nimmt" und ausspricht. Materielle Zeichen, die auf die besondere Qualität des Wortes Gottes hinweisen, sind der Ambo und die Bibel, die ja das einzige unbedingt notwendige liturgische Buch ist.

In der Liturgie als dem ersten Ort der Verkündigung des Wortes Gottes hat sich ein eigenständiger Umgang mit der Bibel entwickelt, der getragen wird von einem spezifischen Verständnis des Wortes Gottes als Teil der liturgischen Feier. Die Verehrung des Buches reicht in die ganz frühe Zeit zurück, ebenso aber auch die besondere Hervorhebung des Evangeliums, das vollständig oder perikopiert in eigenen kunstvoll ausgeschmückten Büchern angefertigt wurde.[1] Diese alte Tradition, die als folge der Wertschätzung der Heiligen Schrift in den Ostkirchen ohne Unterbrechung lebendig geblieben ist, wurde in der nachkonziliaren Erneuerung der liturgischen Bücher aufgegriffen und zu ihrer Neubelebung eingeladen: „Da die Verkündigung des Evangeliums immer der Höhepunkt des Wortgottesdienstes gewesen ist, haben die Liturgien des Ostens und des Westens übereinstimmend zwischen den Büchern für die verschiedenen Lesungen einen Unterschied gemacht. Das Buch mit den Evangelien wurde mit noch größerer Sorgfalt hergestellt und geschmückt und noch höher verehrt als jenes andere Buch mit biblischen Lesungen. Es ist daher sehr sinnvoll, daß auch in unserer Zeit in den Kathedralen und wenigstens in den größeren Pfarreien und in Kirchen mit stärkerem Gottesdienstbesuch ein eigenes kostbar ausgestattetes Evangeliar vorhanden ist, das sich von den übrigen Lektionaren unterscheidet. Mit Recht wird dieses Buch dem Diakon bei seiner Weihe übergeben und dem Bischof bei seiner Weihe auf das Haupt gelegt und über ihn gehalten." (AEL 36)

Die Entwicklung im deutschen Sprachgebiet

Für den deutschen Sprachraum wurde auf den Beschluß der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen (IAG) im Zusammenhang mit der zweiten Auflage der Lektionare im Jahre 1985 ein Evangeliar als offizielles liturgisches Buch von der Verlegergemeinschaft (unter Führung des Verlages Herder) herausgegeben.[2] Es ent-

[*] Dieser Beitrag wurde erstmals veröffentlicht in: TLi 79 (1995) 297–302.

[1] Man hat sich für den Namen „Evangeliar" entschieden, obwohl es sich eigentlich um ein „Evangelistar" handelt.

[2] Evangeliar. Die Evangelien der Sonntage und Festtage in den Lesejahren A, B und C. 14 Ausgaben. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg. Freiburg i. Br. 1985.

hält die Evangelien der Sonn- und Festtage der Lesejahre A, B und C, sowie der Herren- und Heiligenfeste, die an einem Sonntag gefeiert werden können, und das Jahresgedächtnis der Kirchweihe. Für den praktischen Vollzug sind im Anhang Hinweise zur Verkündigung, Modelle für den Gesang und ein Schriftstellenverzeichnis zu finden. Dieses Evangeliar enthält als künstlerische Bereicherung 40 Faksimiledrucke von Miniaturen des Evangelistars aus Groß-Sankt-Martin in Köln, die den Festtagen zugeordnet sind. Um den verschiedenen Ansprüchen gerecht zu werden, werden 14 verschiedene Ausgaben in einfacher und künstlerisch reicher Gestaltung des Einbandes angeboten. Der Buchblock ist aber auch ohne Einband lieferbar, wodurch die Möglichkeit gegeben ist, den Einband selbst gestalten zu lassen und auch ein gedrucktes Evangeliar zu einer Kostbarkeit der Kirche eines Ortes zu machen.

Ein weiteres Evangeliar erschien im Jahre 1986 im Eos-Verlag, Erzabtei St. Ottilien, in drei verschiedenen Ausführungen des Einbandes und mit 27 Faksimiledrucken aus dem „Goldenen Evangelienbuch von Echternach".[3] Diese Ausgabe ist jedoch ein „Festtagsevangeliar", weil es nur die Evangelien der 20 wichtigsten Feste des Kirchenjahres enthält.

Für eine dritte Ausgabe eines gedruckten Evangeliars für den deutschen Sprachraum zeichnet das Bischöfliche Domkapitel Regensburg als Herausgeber.[4] In seinem Inhalt deckt es sich mit der oben an erster Stelle genannten Ausgabe, als Vorlage für den Druck diente aber ein handgeschriebenes und gemaltes Original von Fritz Baumgartner, in dem Schrift und Bild zu einer Einheit gestaltet wurden. Mit diesem von einem Künstler gestalteten Evangeliar wird offenkundig, daß sich dieses Buch für eine künstlerische Gestaltung förmlich anbietet.

Wie eben angedeutet, sollte neben dem verhältnismäßig reichen Angebot an gedruckten und allgemein käuflichen Evangeliaren dennoch das individuell gestaltete Buch den Vorzug haben. Es gibt im Laufe der Jahre in einer Pfarrgemeinde genügend Anlässe, die die Anschaffung eines eigenen Evangeliars nahelegen und von der Einstellung der Gemeinde her möglich machen. Bei der künstlerischen Gestaltung des Einbandes wird man auch die lokalen Besonderheiten (etwa den Kirchenpatron) berücksichtigen. Anläßlich eines Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich wurden die Teilnehmer eingeladen, in ihren Pfarrgemeinden vorhandene, individuell gestaltete Evangeliare mitzunehmen.[5] Durch diese Aktion sollen andere ermutigt werden, ebenfalls den Weg zu einem eigens für die Pfarrgemeinde gestalteten Evangeliar zu beschreiten. Ein Pfarrer, der selbst eine künstlerische Ader hat, brachte „sein" Evangeliar mit. Im Laufe einiger Jahre hat er es Woche für Woche geschrieben und ausgestaltet und schließlich mit einem künstlerisch wertvollen Einband versehen lassen. Es war jedenfalls überraschend, wie vielfältig die Einbandgestaltung war, nicht nur in künstlerischer Hinsicht, sondern auch durch die Verwendung verschiedener Materialien, u. a. Metall, Email, Keramik, Malerei. Einige Pfarren verwendeten auch in der Größe passende Einbände von alten Meßbüchern.

[3] Evangeliar für die Hochfeste des Kirchenjahres. Mit Faksimile-Wiedergaben aus dem Codex Aureus Apternacensis. St. Ottilien 1985.

[4] F. BAUMGARTNER. Evangeliar für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Originaltexte der deutschsprachigen Altarausgabe des Lektionars. 231 farbige Abbildungen vom Verfasser. Hg. vom Bischöflichen Domkapitel. Regensburg 1993.

[5] Vgl. HlD 48 (1994) 86f.

Ein handgeschriebenes Evangeliar anderer Art entstand im Jahre 1992 in der Kirchengemeinde St. Clemens in Telgte bei Münster.[6] 50 Gemeindemitglieder des Wallfahrtsortes schrieben „im Jahr der Bibel" ein vollständiges Evangeliar. Es versteht sich von selbst, daß bei solchen Vorraussetzungen die Verwendung eines Evangeliars im Gottesdienst keine Probleme aufwirft, vielmehr sich ein ansehnlicher Teil der Gemeinde damit voll und ganz identifiziert. Solche Initiativen, die es sicher auch anderswo gibt, sind ein deutlicher Hinweis, daß das Anliegen selbst in vielfältiger Weise verstanden und verwirklicht wurde. Bei einigem Bemühen könnte es zu einer neuen Verbindung von zeitgenössischer Kunst und Liturgie kommen – und dies in einem zentralen und überaus aussagekräftigen Bereich.

Die pastorale Bedeutung des Evangeliars

Die Anschaffung und die Verwendung eines Evangeliars darf nicht isoliert gesehen werden, sondern muß in einem Zusammenhang mit verschiedenen Faktoren stehen. Zunächst muß in der Gemeinde die unersetzliche Bedeutung des Wortes Gottes und die Gegenwart Christi im Wort gefördert werden, vor allem durch einen bewußten und entsprechenden Vollzug der Verkündigung des Wortes Gottes durch Priester, Diakon und Lektor. Ohne diese Voraussetzung wird man sich fragen, warum auf einmal dieses Getue.

Nicht weniger wichtig ist die Förderung der Festlichkeit der Liturgie, nicht nur an den hohen Feiertagen des liturgischen Jahres, sondern Sonntag für Sonntag. Diese Festlichkeit betrifft den Wortgottesdienst nicht weniger als andere Teile der Messe. Davon wird aber vor allem die Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums und das damit verbundene Halleluja betroffen sein. „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" (AEL 23). Der Lobpreis des Halleluja wird in den lobpreisenden Zurufen bei der Verkündigung des Evangeliums weitergeführt. Die Verkündigung des Evangeliums ist in allen Liturgien der Höhepunkt der Verkündigung des Wortes Gottes, der mit besonderen Symbolhandlungen umgeben wird.

Erst wenn dieser Zusammenhang gesehen wird, läßt sich durch die Verwendung eines Evangeliars der zeichenhafte Ausdruck verstärken. Dieser aber ist in unserer weithin vom Worthaften überfrachteten Liturgie notwendig und möglich, weil das Buch ein Symbol ist, das keiner Erklärung bedarf und von allen verstanden wird. Andererseits kann man Zeichenhandlungen, die durch das Buch ausgedrückt werden sollen, nicht mit einem alltäglichen Buch setzen, sondern ist auf ein besonders gestaltetes Buch angewiesen, das wie von selbst die Würde des Wortes Gottes zum Ausdruck bringt.

[6] Vgl. Gd 26 (1992) 68.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

L.-M. REINIER, Le statut cérémoniel des écrits en liturgie. In: MD N° 202 (1995) 55–71:

Einen neuen Bezug zu liturgischen Texten brachten die Vermehrung und Benützung durch die Teilnehmer der Feier dieser nachkonziliaren Agenden (Meßbuch, Ritualien, Gebets- und Gesangsbücher) mit sich. Durch die Praxis des Fotokopierens und Einordnens der jeweils gebrauchten Texte in Ringmappen geschehen Aktualisierung und Mobilisierung. Derartige Mappen brauchen einen entsprechenden Umschlag, z. B. die Kopie einer Ikone. Ihr Inhalt ist das Ergebnis der Zusammenarbeit innerhalb der liturgischen Vorbereitungsequipe (Arbeitskreis „Gottesdienst" im PGR). Von herausragender Bedeutung ist hingegen das Lektionar als bleibendes Zeichen der Präsenz des Wortes Gottes inmitten der Gemeinde, sichtbar und auch außerhalb der Feier den Kirchenbesucher einladend, darin zu lesen – „exponiert" am bevorzugten Ort der Verkündigung, Zeichen der Heilsgegenwart des fleischgewordenen Wortes, ähnlich wie die im Tabernakel aufbewahrte eucharistische Speise. Von zwei Tischen spricht ja das Konzil.

Assemblée européenne des secrétaires nationaux de liturgie. In: MD N° 202 (1995) 123–136:

Die Diözesankommissionen für Pastoralliturgie, ihre Aufgaben und Möglichkeiten, ihre interdiözesane Zusammenarbeit auf nationaler Ebene, waren Themen der Zusammenkunft der Sekretäre aus europäischen Ländern im Juni 1994 in Malta. Die Kommissionen sind mit Bischöfen, Priestern und Laien besetzt. Sie erarbeiten und publizieren die muttersprachlichen Gottesdienstagenden und Anleitungen/Hilfsmittel. Sie leisten den im Rahmen des römischen Ritus möglichen Beitrag zur Inkulturation und befassen sich auch mit den „heißen Sachen" hier und heute, wie der Beziehung zwischen sakramentalen Feiern und dem Glauben jener, die sie erbitten; den sonn- und festtäglichen Wortgottesdiensten ohne Leitung durch den Amtspriester; dem Platz und der Funktion der Frau im Gottesdienst; dem Problem des Rassismus und anderen Mechanismen der Marginalisierung.

CONFERENTIAE EPISCOPORUM – Belgium, L'accompagnement des malades à l'approche de la mort. In: Not. 31 (1995) 127–138, hier 138:

Viele Christen, nicht nur Priester, begleiten Schwerkranke und Sterbende seelsorglich in Krankenhäusern, Altenheimen, in deren Wohnungen. Die belgischen Bischöfe bewundern dieses pastorale Engagement und anerkennen dessen Bedeutung. Solche Kranken- und Sterbebegleiter/-innen sind den Leidenden nahe und bereiten sie auf den letzten Akt ihrer diesseitigen Existenz vor. Sie stützen ihren Glauben und dessen spirituelle Vertiefung. Im Angebot des Sakramentes der Vergebung (Buße, Krankensalbung) bieten sie ihnen Versöhnung mit Gott, mit dem eigenen Leben, mit der Umgebung, mit der ganzen Menschheit an. Verzeihung ist die Quelle der inneren Ruhe. Die Wegzehrung gibt Hoffnung für die letzte „Wegstrecke". Welche sakramentalen Vollmachten müßten angesichts des Priestermangels den Laienseelsorgerinnen und -seelsorgern in diesen Situationen von den Bischöfen gegeben werden,

damit diese hehren Aussagen und Erwartungen von der aktuellen Wirklichkeit eingeholt werden können?

A. M. TRIACCA, Inculturazione e Liturgia. A proposito di alcuni „fondamenti" teologici e conseguenze pratico-pastorali. In: Not. 31 (1995) 161–181, hier 170f:

„Varietates legitimae" (vom 25.01.1994) heißt die vierte Instruktion der Gottesdienstkongregation zur rechten Anwendung der Konzilskonstitution „Sacra Liturgia".

A. M. Triacca SDB, Professor an der Lit. Fakultät S. Anselmo, Rom, meint zur Thematik, daß es beim Inkulturationsprozeß einer Kriteriologie bedarf, die sowohl im Längs- als auch im Querschnitt urteilt. Sie achtet auf die Formen im Dienst des Inhalts, soweit sie unter dem Einfluß der Kultur stehen und in ihr ihre Funktion erfüllen sollen. Die drei Faktoren „modellieren" sich dabei gegenseitig. Teleologische und ontologische Priorität gebührt der Liturgie, die den Ritus kulturell „informiert". Psychologische Priorität kommt der Kultur zu, welche den liturgischen Ritus ausgestaltet. Die versammelte Gemeinde bedarf als kulturell geprägte ebenso der liturgischen Sozialisation.

G. M. AGNELO, „Rinnovamento liturgico del Concilio Vaticano II". In: Not. 31 (1995) 265–284:

In Würdigung der konziliaren Liturgiereform faßte der Sekretär der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung folgende Schwerpunkte zusammen, als er zu den „Lateinern" in der Ukraine sprach:

1. Entsprechend den konziliaren Vorgaben wurden die Bücher (Missale, Pontifikale, Rituale, Stundengebet, Sakramentalien) im Blick auf Überlieferung und Aggiornamento neu geordnet.

2. Das Werk kann mit der Restaurierung eines Kirchengebäudes verlichen werden: Entfernung von alten Verkrustungen und Entstellungen – Neuentdeckung und -bewertung des Ursprünglichen und Echten.

3. Reform als gemeinsames Werk kirchlicher Behörden, Expertenteams, Gemeindepriestern und den Organen der römischen Kurie.

4. Bei der Erstellung der neuen Bücher behielt sich die Kurie bestimmte konkrete Entscheidungen vor, andere überließ sie den nationalen Bischofskonferenzen oder den einzelnen Diözesanbischöfen.

5. Förderung der liturgischen Praxis und Wachstum des persönlich-gemeindlichen Vollzugs an spiritueller Intensität sind Sache der Weiterbildung liturgischer Rollenträger/-innen an der Basis.

6. Bedeutungsvoll sind die gottesdienstlichen Bräuche der Volksfrömmigkeit, insoweit sie (als pia exercitia) aus der Liturgie gespeist werden und zu ihr hinführen.

J. SCHMITZ, Die Taufe auf den Tod Jesu bei Ambrosius von Mailand. Ein Beispiel für den Einfluß der Theologie auf die Liturgie. In: EO 12 (1995) 153–171, hier 170f:

In welcher Form geschah die Taufe bei Ambrosius?

Eine Vorstellung vermag die Taufpraxis unabhängiger Kirchen Afrikas zu vermitteln. Sie vollziehen die Taufe durch eine vollständige Immersion in einem Fluß oder am Meeresstrand. Sie legen großen Wert auf das Untertauchen, weil es ihnen wichtig ist, die Symbolik des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung (Röm 6,3–7) zur Geltung zu bringen . . . Bei der vertikalen Form drückt der Spender das Haupt

des Täuflings ins Wasser hinab. Bei der horizontalen Form wird der Täufling vom Spender und Helfern rückwärts ins Wasser auf den Boden gelegt. Um die erste Form dürfte es sich zur Zeit des Ambrosius in Mailand gehandelt haben. Der Bischof bemühte sich, theologische Vorstellungen konsequent in liturgische Formen umzusetzen, damit das unsichtbare gnadenhafte Geschehen im Zeichen umfassend und klar hervortreten konnte.

Il ministero straordinario della Communione. In: Liturgia. Mensile del Centro di Azione Liturgica 29 (1995) 535–542:

Der Dienst des/der außerordentlichen Spenders/-in der Eucharistie löst nicht die damit verbundenen Probleme der Krankenpastoral. Die nichtpresbyteralen Spender/-innen leisten zwar kostbare Hilfe, sie können aber den Priester nicht ersetzen, denn sie sind nicht befugt, die sakramentale Lossprechung und die Krankensalbung zu spenden. Was ist gerade in diesem Bereich zu tun, wenn das Heil der Menschen oberstes Gesetz sein soll?

R. TAGLIAFERRI, Il piacere e la liturgia. In: RivLi 82 (1995) 201–223:

„Lust und Liturgie" ist Roberto Tagliaferris Thema, ein peripherer Aspekt, der auf den ersten Blick unkontrollierte Wirkungen auch infolge einfacher Gewohnheit der beiden Termini verursacht. Hier wird Lust als körperliches Wohlbehagen, als Äußerung der Liebe Gottes zu den Menschen verstanden. Dieser Gesichtswinkel stellt sich einer gänzlich bruchstückhaften Überlieferung. Man kann sie aus ihren kulturellen und geschichtlichen Ursachen verstehen, doch ist sie innerhalb der heutigen Weltanschauung unerträglich. Lust und Freude bei (in) der gottesdienstlichen Feier stellen sich gegen eine monotone, eintönige und bedrükkend freudlose rituelle Praxis. Wer Gottesdienst feiert, erneuert sich selbst als ein auf dem Weg zum Licht von Lust und Freude erfüllter Christ.

Josef Rafael Kleiner, Brilon

BUCHBESPRECHUNGEN

Cibus meus voluntas Dei. Festschrift für Erzabt Franz Bachler OSB zum 80. Geburtstag. Hg. Konvent der Benediktinererzabtei St. Peter in Salzburg. Salzburg: St. Peter 1995. 23,7 cm (240 S.). Gebunden öS 250,–.

Der 80. Geburtstag des hochverdienten und liebenswürdigen Erzabtes von St. Peter in Salzburg war Anlaß für die Publikation verschiedenster Predigten und Rekollektionsvorträge, die der Jubilar im Zeitraum von 1975 bis 1994 gehalten hat.

Was kennzeichnet diese geistlichen Wegweisungen? Ihre christologische Konzeption und die unaufdringliche Hinführung zu echt benediktinischer Spiritualität, wie sie die Regula Benedicti ausweist.

Naturgemäß waren die Anlässe für Predigt und Vortrag verschieden, gemeinsam jedoch ist ihnen das Bemühen des Autors, den Zuhörern und Lesern die Möglichkeit christlichen Lebens aus den Quellen christlicher Spiritualität für heute zu erschließen.

Für den interessierten Leser sind auch die Episoden aus dem Leben des hl. Benedikt nach den „Dialogen" Papst Gregor des Großen bereichernd. In verschiedener Weise wird so das Leben und Wirken des Mönchsvaters des Abendlandes aktualisiert.

Eine Kurzbiographie in Wort und Bild gewähren schließlich einen Einblick in das Leben des Jubilars, der als Erzabt von St. Peter auch zu den bedeutenden Repräsentanten der Stadt Salzburg zählt.

(Angemerkt sei, daß der evangelische Amtsträger in Abb. 50, S. 231, Superintendent Sturm und nicht der damalige evangelische Landesbischof Sakrausky ist.)

Rudolf Schwarzenberger, Wien

F. FRÜHMORGEN, Bischof und Bistum – Bischof und Presbyterium. Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. (StPaLi 9). Regensburg: Pustet 1994. 22 cm (523 S.). Kart. öS 687,–.

Gereizt zur Lektüre und Rezension des Buches hat mich der Titel: „Bischof und Bistum - Bischof und Presbyterium". Scheint damit doch die gegenwärtige Krise der Kirche in unseren Breiten angesprochen, die wesentlich auch eine Beziehungskrise zwischen Bischöfen, Priestern und dem Volk Gottes ist. Ein Dialog, der auch ein grundsätzliches Bedenken von Anspruch und Verständnis des Amtes einschließen sollte, ist gefordert. Eine solche grundsätzliche Besinnung könnte die gängige Wertung von Amtsträgern nach Sympathie, Medienwirksamkeit und Statements zu bestimmten Fragen durchbrechen. Außerdem sollte ein gründliches Bedenken der Beziehungen von Bischof, Priestern und Volk Gottes verhindern, daß der Dialog zu einem verhängnisvollen Machtkampf entartet, der sich im Durchsetzen und Abwehren von Forderungen erschöpft.

Frühmanns Untersuchung des Themas ist eine wissenschaftlich-gründliche. Anhand einer eingehenden Analyse und Interpretation der Artikel 41 und 42 der Liturgiekonstitution wird die

zentrale Stellung des Bischofs in seiner Kirche, die Liturgie als zentraler kirchlicher Lebensvollzug und die unzertrennliche Einheit von Bischof und Presbyterium im Dienst der Kirche ausführlich und nuancenreich dargestellt. Die Entstehungsgeschichte der beiden Artikel wird ebenso berücksichtigt wie ihre Auswirkungen auf andere Konzilsdokumente. Auf der Grundlage dieser so wohlfundierten Aussagen wird im zweiten Teil des Buches ihre Auswirkung auf die Reform der Ordinationsriten - Bischofs- und Priesterweihe - untersucht. „Wie keine andere liturgische Feier sind die Ordinationen dazu geeignet, das jeweils zu übertragende Amt inhaltlich zu umschreiben und zeichenhaft in seiner ekklesialen Bedeutung erfahrbar werden zu lassen."

Die vorgelegte Untersuchung könnte der oben angesprochenen grundsätzlichen Besinnung tatsächlich entscheidende Impulse geben und dem geforderten Dialog nützlich sein, auch wenn eine „liturgiewissenschaftliche Studie" natürlich nicht alle Aspekte des Bischofsamtes und des bischöflichen Wirkens abdecken kann. Nicht verschwiegen werden soll, daß die Lektüre des Buches mühsam ist und eine Vertrautheit mit der lateinischen Sprache voraussetzt. Dürfte dadurch der Leserkreis auch eher auf „Fachleute" eingegrenzt bleiben, sollte doch schon wegen der Aktualität und Wichtigkeit des Themas zur Mühe der Lektüre ermuntert werden. Nur ein gründlicher Dialog führt aus der Krise und dieser wird jedenfalls mühsam sein.

Ägid Höllwerth, Salzburg

E. KAPELLARI, Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst. Graz-Wien-Köln: Styria 1995. 22,5 cm (199 S.). öS 298,–.

Auf dem Tisch der zur Rezension freigegebenen Bücher stach das neue Buch von Egon Kapellari, Bischof der Diözese Gurk in Klagenfurt, durch Farbe, Format, Einbandgestaltung (Dornenkrone von Jawelensky!) und Drucksatz (nur ein Fehler auf S. 181: „wenn" statt „wen") heraus. Kapellari legt darin Texte – „Überlegungen" (S. 7) – vor, die er als Referent für Kultur und Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz in diesem Auftrag formulierte. Die zu unterschiedlichen Themen und Anlässen verfaßten Texte und Gespräche sind in den vergangenen zwölf Jahren (seit 1983) entstanden.

Bild des Glaubens, Wort des Glaubens, Fragen zur Liturgie, Grenzen, Gespräche, Perspektiven: unter diesen sechs Überschriften hat Ingeborg Zengerer des Bischofs Gedanken zu strukturieren versucht. Sie werden unter den Titel „Und haben fast die Sprache verloren", eine verkürzte Verszeile von Hölderlins Hymne „Mnemosyne", gestellt; einem Gedicht, das mehrmals im vollen Wortlaut zitiert wird. Damit ist schon die einzige Schwachstelle des Buches angesprochen. Kapellaris Gedanken und Überlegungen, seine Meditationen und Interviews, seine Vorträge und Denkanstöße sind eigentlich ungeeignet, um sie „gewollt" in eine organische Gliederung zu bringen. Deshalb besteht ein nicht unerheblicher Teil des Buches aus „Wiederholungen", parallelen Gedankenfolgen und ähnlichen Argumentationsschemen. Doch dessen ist sich der Kärntner Bischof durchaus bewußt, weist sogar eigens auf diesen Umstand

hin und deutet ihn so, daß auf mehrfach präsentierte Stellen „im jeweiligen Kontext nicht verzichtet werden konnte" (S. 7). Den, der dieses Buch „in einem Zug" lesen will, mag das langweilen, vielleicht sogar nerven. Ein solcher dürfte aber damit dem Anliegen des Autors nicht Genüge geleistet haben. Kapellaris Überlegungen sind vielmehr kleine Leckerbissen, die jeweils „für sich" stehen müssen. In diesem Sinne sind sie zumindest entstanden! Sie sind andererseits aber auch Kunstwerke, die „offen" sind, nicht abgeschlossen sein dürfen, sonder „Verweischarakter" haben auf die unausprechliche Dimension der Transzendenz.

Was den Inhalt des Buches betrifft, so fällt auf, daß Kapellari das Verhältnis Kunst – Kirche keineswegs pessimistisch sieht. Er räumt der zeitgenössischen Kunst und der Gegenwartsliteratur im kirchlichen Leben nicht nur einen Nebenschauplatz an der Seite der heute leider fast ausschließlich präsentierten politischen und moralischen Apellfunktion der Kirche ein, sondern sieht in ihr den Hauptpfad schlechthin, die „Herztöne einer Epoche" (S. 129) zu Gehör zu bringen. Das aber ist es auch letztlich, weshalb die Kirche die zeitgenössische Kunst so notwendig braucht. Die Kirche muß deshalb Geduld mit Kunst und Künstlern haben; sie muß Räume für sie schaffen, muß aber andererseits auch darum bitten, Schwellen, die seit jeher vor die Türen gelegt sind, die in die Tiefe des religiösen Geheimnisses führen, zu achten. Dem Vorwurf, „die Kirche" verstünde die Kunst der Gegenwart nicht, das Verhältnis Kunst – Kirche sei angespannt, stellt Kapellari entgegen, daß solche Vorwürfe auch dem Großteil der heutigen Gesellschaft gemacht werden müßten, der ebenfalls nur sehr schwer einen Zugang zur zeitgenössischen Kunst findet.

Das neue Buch des Kärntner Bischofs, der seinen Seminaristen empfiehlt, sich nicht mit aufgezogenen Kunstdruck-Ikonen als Raumschmuck zu begnügen, der ihnen lieber dazu rät, mit gleichaltrigen Künstlern in Dialog zu treten und auf ein zeitgenössisches „Original" zu sparen (S. 149) – er selbst konnte sich als Bischof übrigens nur zwei Bilder leisten (S. 166)! – ist wirklich lesenswert. Dazu tragen nicht nur Kapellaris hilfreiche Überlegungen bei, die hohe Bildung verraten, sondern vor allem auch das faszinierende Sprachvermögen des Bischofs, das erfreulicherweise eigentlich den Titel dieses Buches Lügen straft!

P. Korbinian Birnbacher OSB, Salzburg

Hausgenossen Gottes und Mitbürger der Heiligen. Heiligengottesdienste I (Januar – Juni). Hg. A. Seeberger. Ostfildern 1994. 20,7 cm (254 S.). Kart. öS 233,–.

34 Autorinnen und Autoren haben über 56 heilige/exemplarische Christen (davon 12 Frauen) Texte gesammelt, nach dem Schema „Zitat – Vita – Homilie – Gebet – Literatur". Ph. Harnoncourt schrieb das Vorwort über die Feier und Verehrung der Heiligen. Auch nichtkanonisierte Personen sind dabei: Mary Ward, Alfred Delp, Max Josef Metzger, Notker der Stammler, Alkuin, Margarete Ebner.

Im Zitat kommt der (die) Gefeierte selbst zu Wort. Die Homilie hat häufig einen passenden biblischen Bezug. Geeignete Abschnitte aus patristischen Texten wurden dort ausgewählt, wo von

der Person selber kein Ausspruch auffindbar war. Die Gebete sind entweder als Collecta oder als litaneiartige Fürbitte formuliert.

Anteil am Erbe der Heiligen. Heiligengottesdienste II (Juli – Dezember). Hg. A. Seeberger. Ostfildern 1995. 21 cm (256 S.). Kart. öS 233,–.

Der zweite Band bringt nach Einführungen von H. Dowin und J. Sudbrack für das zweite Halbjahr 52 Viten von heiligen und heiligmäßigen Christen; letztere seien genannt: Nikolaus von Kues, Caritas Pinkheimer, Roswitha von Gandersheim, Hermannus Contractus, Jakob Griesinger, Charles de Foucauld, Francesca Poloni, Fabiola.

Die beiden Bände sind eine Fundgrube zur Gestaltung von Wortgottesdiensten, Andachten, der Stundenliturgie.

Josef Rafael Kleiner, Brilon

M. Ebner – S. Mai, Der zweite Himmel. Fronleichnams- und Bittprozessionen für Stadt- und Landgemeinden. Würzburg 1995. 24 cm (192 S.). Kart. öS 233,–.

Die Verfasser wirkten als Priester in Landgemeinden mit noch lebendigen volkskirchlichen Feierformen. Mit ihren Modellen helfen die beiden, daß diese traditionellen Formen und Bräuche an Fronleichnam und zu den Bittagen nicht zu leeren Hülsen degenerieren, bloße Folklore werden. Der „offizielle" Ritus des „Roten Buches" wird verlebendigt, im Wort geschieht die Deutung der Zeichen, der sakrale „Schrein" wird erschlossen. Auch für städtische Gemeinden finden sich einige Modelle der Feier. Manche Elemente sind auch gut in Andachten verwendbar. Das Liedgut ist dem „Gotteslob", dem Liederbuch „Troubadour für Gott" (Würzburg 1991), bzw. Eigenkompositionen von B. Hofmann entnommen. Sr. Teresa O.CD. zeichnete die Bilder zum Sämannsgleichnis. Für Fronleichnam werden zehn Modelle für Prozessionen mit je einem allgemeinen und zu den vier Altären speziellen Themen/Motiven wie auch zehn Predigtentwürfe vorgelegt. Dasselbe gilt für die aktualisierten Flurgänge zu den Bittagen/Patronatsfesten, wobei Elemente auch zum Erntedank eingesetzt werden können. Geschick der Auswahl und Erfindungsreichtum der Autoren sind zu bewundern. Das Buch gehört in die Hände der liturgischen Arbeitskreise der Pfarreien.

Josef Rafael Kleiner, Brilon