

Heute
Tübingen
**heiliger
 Dienst**

1
 1996

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

50. Jahrgang

Dokumentation des Symposiums

LITURGISCHER LEITUNGSDIENST DURCH LAIEN;
 veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
 16. und 17.10.1995, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Wort zu diesem Heft 1

Franz Karl Praßl

Hinführung zum Thema des Symposiums 3

Streiflichter zu Gottesdienstverfahren:

Eduard Nagel
Gottesdienstleitung in Entwicklung 4

Sr. Ermeline Kräutler
Wie geht es einer Person, die als Laie den Gottesdienst leitet? 8

Vefi Unterrainer
Wie nimmt die Gemeinde den Leitungsdienst durch Laien an? 9

Johann W. Mödlhammer
Amt und Gemeinde 11

Bruno Ernsperger
Gemeinde ist Subjekt der Pastoral – auch der Liturgie? 19

Hans Bernhard Meyer SJ
Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien 31

Berichte aus den Arbeitskreisen:

Martha Leonhartsberger
Leitungsdienst durch Laien in Zusammenarbeit mit Priester 42

Rudolf Pacik
Liturgie zwischen Gesetz und Freiheit 43

Hans Stockhammer
Unterschied im Leitungsdienst von Priestern und Laien 44

Brigitte Thalhammer
Wortgottesdienste in einer Pfarre leiten 46

Hans Steinwender
Tagzeitenliturgie als Chance und Bereicherung 47

Dietmar M. Melzer
Vorbereitung einer Gemeinde auf die Zeit ohne Priester 48

Roland Bachleitner
Was hat das Symposium gebracht? 50

Prälat Joseph Ernst Mayer
Gedanken zur Kelchkommunion 51

Josef Rafael Kleiner
Zeitschriftenschau 52

Buchbesprechungen 55
Büchereingänge 56

24 4737

V211

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Pfr. Mag. Roland BACHLEITNER, Brucknerplatz 4, A-4400 Steyr.
Bruno ERNSPERGER, Postfach 9, D-72101 Rottenburg.
Sr. Ermelinde KRÄUTLER, St. Martin, A-6850 Dornbirn.
Mag. Martha LEONHARTSBERGER, A-4381 St. Nicola a. d. Donau.
Prälat Joseph Ernst MAYER, Marschallplatz 9, A-1120 Wien.
Pfr. Dietmar Maria MELZER, A-6154 Schmirn 55.
em. Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard MEYER SJ, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck.
Univ.-Prof. Dr. Johann W. MÖDLHAMMER, Marktstraße 11, A-5110 Oberndorf.
Dr. Eduard NAGEL, Deutsches Liturgisches Institut, D-54216 Trier.
Univ.-Doz. Dr. Rudolf PACIK, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck.
Prof. Dr. Franz Karl PRASSL, Bergmannsgasse 18, A-8010 Graz.
Pfr. Mag. Hans STEINWENDER, Kirchenstraße 1, A-5301 Hallwang.
Mag. Hans STOCKHAMMER, Kapuzinerstr. 84, A-4021 Linz.
Brigitte THALHAMMER, Ed.-Macheiner-Str. 4, A-5020 Salzburg.
Genoveva UNTERRAINER, A-5580 Tamsweg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 75,-, DM 11,-, sfr 10,-. Jahresabonnement: öS 275,-, DM 41,-, sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

Herausgeber: 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.

Heise

ab Tübingen

heiliger Dienst

TR
X

50. Jahrgang – 1996

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 50. Jahrganges 1996

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Johann W. Mödlhammer</i> Amt und Gemeinde	1	11
<i>Bruno Ernsperger</i> Gemeinde ist Subjekt der Pastoral – auch der Liturgie?	1	19
<i>Hans Bernhard Meyer SJ</i> Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien	1	31
<i>Rudolf Pacik</i> Musik als Verkündigung – Woher stammt diese Idee?	2	59
<i>Markus Eham</i> Formen des Psalmensingens.....	2	65
<i>Christian Finke</i> Das Evangelische Gesangbuch.....	2	85
<i>Christof Emanuel Hahn</i> Neudruck der Stammausgabe „Gotteslob“	2	97
Joseph Gelineau – ein Komponist im Dienst der Liturgie Der Schöpfer der französischen Psalmodie im Gespräch mit Maurice Tanant	2	105
<i>Karl Friedrich Hermann OSB</i> Rupertus von Salzburg	3	127
<i>Peter Hofrichter</i> Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt	3	140
<i>Paul Weiß</i> „In der Kraft des Heiligen Geistes“ Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier	3	159
<i>Frank Walz</i> Das Schöne und die Liturgie	3	168
<i>Stefan Engels</i> Studien zur mittelalterlichen Liturgie im Stift Klosterneuburg.....	3	181
<i>Dietmar W. Winkler</i> Die Beiträge zur Liturgie in den Pro Oriente-Konsultationen mit den Kirchen syrischer Tradition.....	4	197
<i>Sarhad Y. H. Jammo</i> Die Qudasha der Apostel Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht	4	204
<i>Michael J. Birnie</i> Christologie ostsyrischer Hymnen und Gebete	4	219
<i>Johannes Madey</i> Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob	4	224
<i>Baby Varghese</i> Ostsyrische Liturgie als Ausdruck der Christologie.....	4	232
<i>Pierre Yousif</i> Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens.....	4	241
<i>Dietmar W. Winkler</i> Die Kirche des Ostens und das Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt	4	254

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Franz Karl Praßl</i> Hinführung zum Thema des Symposions	1	3
<i>Eduard Nagel</i> Gottesdienstleitung in Entwicklung	1	4
<i>Sr. Ermelinde Kräutler</i> Wie geht es einer Person, die als Laie den Gottesdienst leitet?	1	8
<i>Vefi Unterrainer</i> Wie nimmt die Gemeinde den Leitungsdienst durch Laien an.....	1	9
<i>Martha Leonhartsberger</i> Leitungsdienst durch Laien in Zusammenarbeit mit Priester.....	1	42
<i>Rudolf Pacik</i> Liturgie zwischen Gesetz und Freiheit.....	1	43

<i>Hans Stockhammer</i> Unterschied im Leitungsdienst von Priestern und Laien.....	1	44
<i>Brigitte Thalhammer</i> Wortgottesdienste in einer Pfarre leiten	1	46
<i>Hans Steinwender</i> Tagzeitenliturgie als Chance und Bereicherung	1	47
<i>Dietmar M. Melzer</i> Vorbereitung einer Gemeinde auf die Zeit ohne Priester	1	48
<i>Roland Bachleitner</i> Was hat das Symposium gebracht?	1	50
<i>Prälat Joseph Ernst Mayer</i> Gedanken zur Kelchkommunion.....	1	51
<i>Ulrike Praßl</i> „Fragen der liturgischen Gewandung für Laien. Grundsätzliche Überlegungen mit Fachleuten und Ausstellung von Sakralgewändern“ ...	3	177

BUCHBESPRECHUNGEN

H. J. Spital, Gott läßt sich erfahren. Über die Weitergabe des Glaubens. (Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner)	1	55
V. Grolla, L'agire della chiesa. Lineamenti di teologia dell'azione pastorale. (Prof. Dr. Josef Rafael Kleiner)	1	55
Ph. Charru – Ch. Theobald, La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach. (Univ.-Doz. Dr. Rudolf Pacik)	2	120
R. Hauke, Die lobpreisende Memoria. (Dr. Gerhard Boss).....	2	121
H. Jestädt, Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst: Leibhaftig beten. (Univ.-Ass. Mag. Frank Walz).....	3	195
J. Madey – G. Vavanikunnel (Hg.), Qurbana. Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostsyrischer Überlieferung. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	263
J. Madey – G. Vavanikunnel (Hg.), Raza. Die Ordnung der feierlichsten Form der Göttlichen Liturgie der Thomas-Christen Indiens ostsyrischer Überlieferung. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	264
J. Madey (Hg.), Anaphora. Die göttliche Liturgie im Ritus der Syro-Antiochenischen und der Malankarischen Kirche. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	265
J. Madey (Hg.), S'himo. Das Stundenlob der Syro-Antiochenischen Kirche an Wochentagen. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	266
A. Heinz (Hg.), Tekso d'Amodo. Die Feier der Taufe nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	267
J. Madey (Hg.), Tekso d-Zuwogo. Die Ordnung der Krönung. Der Dienst der Heiligung des Sakramentes der Ehe nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	267
J. Madey (Hg.), Tekso d-'Ufoyo d-Annide. Die Ordnung der Bestattung nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche. (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	268
A. Heinz, Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche (Dr. Dietmar W. Winkler)	4	269

AUTORINNEN und AUTOREN

Bachleitner, Pfr. Mag. Roland, Steyr Was hat das Symposium gebracht?	1	50
Birnie, Chorbischof Michael J., Seattle (USA) Christologie ostsyrischer Hymnen und Gebete	4	219
Boss, Dr. Gerhard, Bamberg Buchbesprechung: R. Hauke, Die lobpreisende Memoria	2	121
Eham, Prof. Dr. Markus, Gröbenzell Formen des Psalmensingens.....	2	65
Engels, Dr. Stefan Studien zur mittelalterlichen Liturgie im Stift Klosterneuburg	3	181
Ernsperger Bruno, Rottenburg Gemeinde ist Subjekt der Pastoral – auch der Liturgie?	1	19
Finke Christian, Berlin Das Evangelische Gesangbuch.....	2	85

Hahn Christof Emanuel, Trier		
Neudruck der Stammausgabe „Gotteslob“	2	97
Hermann, em. Univ.-Prof. DDr. Karl Friedrich, Salzburg		
Rupertus von Salzburg	3	127
Hofrichter, Univ.-Prof. DDr. Peter, Salzburg		
Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt	3	140
Jammo, Prof. Sarhad Y.H., Troy (Michigan/USA)		
Die Qudasha der Apostel Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht	4	204
Kleiner, Prof. Dr. Josef Rafael, Brilon		
Buchbesprechung: H.J. Spital, Gott läßt sich erfahren	1	55
Buchbesprechung: V. Grolla, L'agire della chiesa	1	55
Kräutler, Sr. Ermelinde, Dornbirn		
Wie geht es einer Person, die als Laie den Gottesdienst leitet?	1	8
Leonhartsberger, Mag. Martha, St. Nicola a. d. Donau		
Leitungsdienst durch Laien in Zusammenarbeit mit Priester	1	42
Madey, Prof. Johannes, Paderborn		
Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob	4	224
Mayer, Prälat Joseph Ernst, Wien		
Gedanken zur Kelchkommunion	1	51
Melzer, Pfr. Dietmar Maria, Schmirn		
Vorbereitung einer Gemeinde auf die Zeit ohne Priester	1	48
Meyer, em. Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard, Innsbruck		
Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien	1	31
Mödlhammer, Univ.-Prof. Dr. W. Johann, Oberndorf		
Amt und Gemeinde	1	11
Nagel, Dr. Eduard, Trier		
Gottesdienstleitung in Entwicklung	1	4
Pacik, Univ.-Doz. Dr. Rudolf, Innsbruck		
Liturgie zwischen Gesetz und Freiheit	1	43
Musik als Verkündigung – Woher stammt diese Idee?	2	59
Buchbesprechung: Charru – Theobald, La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach	2	120
Präbäl, O.HProf. Dr. Franz Karl, Graz		
Hinführung zum Thema des Symposions	1	3
Präbäl, Mag. Ulrike, Graz		
Fragen der liturgischen Gewandung für Laien	3	177
Steinwender, Pfr. Mag. Hans, Hallwang		
Tagzeitenliturgie als Chance und Bereicherung	1	47
Stockhammer, Mag. Hans, Linz		
Unterschied im Leitungsdienst von Priestern und Laien	1	44
Thalhammer Brigitte, Salzburg		
Wortgottesdienste in einer Pfarre leiten	1	46
Untertrainer Genoveva, Tamsweg		
Wie nimmt die Gemeinde den Leitungsdienst durch Laien an?	1	9
Varghese, Ass.-Prof. Baby, Kottayam (Indien)		
Ostsyrische Liturgie als Ausdruck der Christologie	4	232
Walz, Univ.-Ass. Mag. Frank, Salzburg		
Das Schöne und die Liturgie	3	168
Buchbesprechung: H. Jestädt, Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst	3	195
Weß, Univ.-Doz. DDr. Paul, Wien		
„In der Kraft des Heiligen Geistes“. Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier	3	159
Winkler, Dr. Dietmar W., Graz		
Die Beiträge zur Liturgie in den Pro Oriente-Konsultationen		
mit den Kirchen syrischer Tradition	4	197
Die Kirche des Ostens und das Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt	4	254
Buchbesprechung: Qurbana. Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen	4	263
Buchbesprechung: Raza. Die Ordnung der feierlichsten Form der Göttlichen Liturgie		
der Thomas-Christen Indiens ostsyrischer Überlieferung	4	264
Buchbesprechung: Anaphora. Die göttliche Liturgie		
im Ritus der Syro-Antiochenischen und der Malankarischen Kirche	4	265
Buchbesprechung: S'himo. Das Stundenlob der Syro-Antiochenischen Kirche	4	266
Buchbesprechung: Tekso d' Amodo. Die Feier der Taufe	4	266
Buchbesprechung: Tekso d-Zuwogo. Die Ordnung der Krönung	4	267
Buchbesprechung: Tekso d-Ufoyo d-Annide. Die Ordnung der Bestattung	4	268
Buchbesprechung: A. Heinz, Die Heilige Messe		
nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche	4	269
Yousif, Chorbischof Prof. Pierre, Paris/Rom		
Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens	4	241

Wort zu diesem Heft

„Liturgischer Leitungsdienst durch Laien“: So lautete das Thema des Symposiums, das die Liturgische Kommission für Österreich vom 16. bis 17. Oktober 1995 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg, durchgeführt hat. Keine Frage: Diese Thematik ist hochaktuell, wie auch an den zahlreichen Anmeldungen zum Symposium abzulesen war.

Die Tagung begann mit kurzen Statements zur derzeitigen Situation. Eduard Nagel, Hauptschriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, führt drei Beispiele an, in denen deutlich wird, wie schnell neue gottesdienstliche Formen entstehen können, ohne daß vorher die Frage der Gottesdienstleitung immer genügend reflektiert worden ist. Unsicherheiten im Verhältnis von Amt und Charisma, von Kompetenz und Leitungsvollmacht erschweren eine klare Grenzziehung und Bestimmung dessen, was Laien tun dürfen und wie weit etwa ihre „Segnungsvollmacht“ reicht bzw. reichen soll.

Frau Sr. Ermeline Kräutler, Dornbirn, berichtet von ihren Erfahrungen als Leiterin von Gottesdiensten. Sie leitet Wortgottesdienste in der Pfarre, hält Beerdigungen und gelegentlich Jubelhochzeiten, ebenso steht sie Bußfeiern, Totenwachen und eucharistischen Anbetungsfeiern vor. Sie sieht in ihrer Tätigkeit eine Chance, die Vielfalt der Gottesdienstformen neu zu beleben, durch die Einbeziehung möglichst vieler anderer Laien in die verschiedensten Dienste die im Volk Gottes vorhandenen Charismen aufzudecken und sie so zum Aufbau der Gemeinde einzusetzen.

Die Annahme (oder Ablehnung) eines Laien als Gottesdienstleiterin bzw. -leiter hängt sicher von zahlreichen Faktoren ab. Frau Vefi Unterrainer schildert die Situation in Unternberg, einer ländlichen Gemeinde mit ca. 1000 Einwohnern im Lungau, Land Salzburg, in der vor einigen Jahren der Pfarrer plötzlich verstorben ist. Eine für die Dorfbewohner ungewohnte Notlage wurde zum Ausgangspunkt eines hoffnungsvollen Neubeginns.

Das erste Hauptreferat hielt Johann Werner Mödlhammer, Professor am Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie in Salzburg. In seinem Beitrag „Amt und Gemeinde nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und des ökumenischen Dialogs“ erläutert er die gegenseitige Zuordnung von Amt und Gemeinde. Die in der Geschichte seit langem verdrängte und erst in jüngster Zeit erneut entdeckte Möglichkeit, das Amt theologisch mehr von der Gemeinde her zu konzipieren, läßt für die gegenwärtige Situation deutlich werden, daß es neben der Amtsbezogenheit der Gemeinde auch die Gemeindebezogenheit des Amtes wieder stärker ins Bewußtsein rückt.

Aus der Sicht eines Pastoraltheologen stellt Bruno Ernsperger, Mitarbeiter am Institut für Fort- und Weiterbildung in Rottenburg, in seinem Vortrag „Gemeinde ist Subjekt der Pastoral – auch der Liturgie?“ z. T. recht unbequeme Anfragen an die Liturgiewissenschaft. Ausgehend von einem eigenständigen Konzept der Gemeindeentwicklung, kommt er zum Schluß, daß die Gemeinden immer mehr die Seelsorge mittragen und eigenverantwortlich gestalten sollen. Die Praxis, fehlende Pfarrer sofort durch Aushilfen zu ersetzen, und das traditionelle Amtsverständnis stellen laut Ernsperger die entscheidenden Hindernisse auf dem Weg zur Subjektwerdung der Gemeinden – auch im Bereich der Liturgie – dar.

Einen geschichtlichen Rückblick darüber, wie sich der liturgische Leitungsdienst der Laien entwickelt hat, und einen Überblick über die derzeitigen Möglichkeiten der Leitung von Gottesdiensten durch Laien gibt Hans Bernhard Meyer SJ, emeritierter Professor am Institut für Liturgiewissenschaft in Innsbruck. Im dritten Abschnitt seines Vortrages geht Meyer auch auf Probleme und offene Fragen ein, wobei ihm das Kernproblem „die noch nicht befriedigend gelöste Frage nach dem inneren Zusammenhang von pastoral-jurisdiktionellen und liturgisch-sakramentlichen Leitungsaufgaben“ zu sein scheint. Dem dauerhaften und amtlichen Einsatz von befähigten Laien im seelsorglichen Bereich steht nicht selten ein Defizit an entsprechenden liturgisch-sakramentlichen Vollmachten gegenüber. Anzeichen für ein gewisses Umdenken erkennt Meyer im deutschen Benediktionale und im römischen „De Benedictionibus“, wo die „Segensvollmacht“ weniger an eine Ordination gebunden erscheint, sondern an den Zuständigkeitsbereich, in denen eine Christin oder ein Christ wirkt und verantwortlich ist.

Die angebotenen Arbeitskreise boten Gelegenheit, die in den Statements am Beginn der Tagung und in den Referaten aufgeworfenen Fragen zu besprechen, aber auch neue Aspekte der Thematik zu erörtern und Erfahrungen auszutauschen.

Fragen der liturgischen Gewandung für Laien in Verbindung mit einer Ausstellung von Sakralgewändern, die auf reges Interesse stößt, bildeten den Abschluß des Symposiums.

Die Schriftleitung

Abschließend noch ein Hinweis für unsere Leserinnen und Leser: Die deutlich gestiegenen Herstellungskosten machen es notwendig, die Bezugspreise für den „Heiligen Dienst“ ab Jänner 1996 den veränderten Verhältnissen anzupassen: Das Jahresabonnement kostet dann 280,- ÖS (41,- DM; 36 SFR) zuzüglich Versandkosten. Wir bitten hierfür um Ihr Verständnis.

Franz Karl Praßl, Gráz

Hinführung zum Thema des Symposions

Hochwürdigste Herren Bischöfe, Herr Erzabt,
sehr geehrte Damen und Herren!

Mit großer Freude darf ich namens der Veranstalter über 130 Teilnehmerinnen und Teilnehmer am diesjährigen Symposion der Liturgischen Kommission Österreichs zum Thema „Liturgischer Leitungsdienst durch Laien“ begrüßen. Seien Sie alle herzlich willkommen. Ihre Teilnahme in so großer Zahl beweist, wie brennend aktuell die Frage nach der Leitung von Gottesdiensten durch nicht ordinierte Amtsträger ist. Es gibt praktische Erfordernisse in großer Zahl und dazu auch grundsätzlichen Klärungsbedarf.

Die Leitung von Gottesdiensten durch Laien ist aus historischer Perspektive gesehen etwas Selbstverständliches und immer da gewesen. Durch alle Jahrhunderte haben Ordensfrauen ihr Stundengebet selbst geleitet. Im Bereich der Andachten war es der Vorbeter, die Vorbeterin, welche den Leitungsdienst ausübten und ausüben.

Auf dem Hintergrund der Unmöglichkeit, in vielen Gemeinden am Sonntag Eucharistie zu feiern, wird unser Thema heute jedoch kontrovers diskutiert. Nicht zu übersehen ist die große Angst vor der Konfrontation mit schwierigen Aspekten oder nicht opportunen Fragen, die aus zahlreichen Argumenten durchschimmert. Angst ist aber ein schlechter Ratgeber.

Die praktische Not in den Gemeinden und der Handlungsbedarf spitzen einige Probleme zu. Da ist zunächst die Frage nach dem Amt und damit verbunden die Frage nach der Identität des Priesters, die schlußendlich enggeführt wird auf die Perspektive: „Was darf ich tun und was nicht?“, bzw. „Was bleibt dem Priester noch übrig?“ Hinter diesen Oberflächenperspektiven, die – aus einem bestimmten Kirchenbild heraus – bis zu Überlegungen zum Import von schwarzafrikanischen Missionaren für unsere klerusverwaisten Alpentäler führen, steht freilich die ernste Frage nach der sichtbaren Gestalt des Ordo und seinem konkreten Profil.

Auf der anderen Seite kann die Einforderung des Rechtes auf Eucharistie durch die Versammlung der Gläubigen in eine ekklesiologische „Basisdemokratie“ nach dem Motto „Wir machen das schon selber“ abdriften, deren Problematik auch evident ist. So wird eine theologische Selbstverständlichkeit in ihrer Polarisierung zum Reizwort.

Wir haben unser Thema grundsätzlich zu betrachten. Es geht um das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum im Rahmen einer Communio-Ekklesiologie. Es geht um das Verhältnis von Leitungsdienst und Ordo, um die Frage von sichtbarer Gestalt kirchlicher Grundstrukturen. Und es geht um all jene neuen Entwicklungen, in denen wir stehen, die wir als Aufbruch zu neuen Ufern erkennen können. Mit Bischof Walter Kasper können wir darin auch „die Chance, biblisch gesprochen: den Kairos sehen, daß wir vom Geist Gottes zu einer neuen Gestalt der Kirche, des kirchlichen Amtes und der Seelsorge geführt – vielleicht auch genötigt und geprügelt werden, welche in vielem der ursprünglichen Reich-Gottes-Vision Jesu, der Communio-

Ekklesiologie der Bibel und der alten Kirche, wie den Intentionen des II. Vatikanischen Konzils näher ist als die uns aus den letzten eineinhalb Jahrhunderten vertraute Gestalt“.

So ist die Intention dieses Symposions die einer Zukunftswerkstatt: wir sind eingeladen am Weiterbauen der Kirche durch unser Denken und Fühlen, im Entwickeln von Ideen und konkreten Möglichkeiten. Dementsprechend ist der Verlauf der Tagung aufgebaut, um deren Eröffnung ich den Liturgiereferenten der Österreichischen Bischofskonferenz, Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, nun ersuche.

~~Streiflichter zu Gottesdiensterfahrungen~~

Eduard Nagel, Trier

#320 Gottesdienstleitung in Entwicklung

Wer bei einer Tagung als erster sprechen darf, hat einen Vorteil für sich: Er kann Fragen stellen und Probleme aufwerfen, ohne letztgültige Antworten geben zu müssen. Angesichts der Schwierigkeiten, die heute in bezug auf den liturgischen Leitungsdienst durch Laien zu lösen sind, bin ich darum nicht undankbar, daß mir diese Rolle zufällt.

Ich werde drei Beispiele nennen und dazu einige Feststellungen treffen.

Erstes Beispiel: Alle Jahre wieder fragen im Jänner im Liturgischen Institut in Trier Pfarrer oder Laien an, ob der Blasiussegen auch von Laien gespendet werden könne und ob Laien am Aschermittwoch nicht nur bei der Aschenausteilung helfen dürfen, sondern ob sie dort, wo Priester fehlen und auch sonntägliche Wortgottesdienste unter Leitung von Laien stattfinden, die Asche segnen und austeilen dürfen. Auch die Palmweihe und die Palmprozession am Palmsonntag gehören mehr und mehr zu solchen Anfragen.

Leicht wird der Schluß gezogen: Wer Kommunion austeilen darf, darf selbstverständlich auch die Asche am Aschermittwoch austeilen, und wer die Asche austeilen darf, darf wohl auch ein Gebet darüber sprechen. Und wer als Vater und Mutter sein Kind segnen darf oder einen Kranken beim Krankenbesuch, darf wohl auch am Gedenktag des heiligen Blasius Ähnliches tun gegenüber jenen Menschen, die den Blasiussegen empfangen möchten.

Strittig ist noch, ob sich ein Laie dabei auch des Kreuzzeichens bedienen darf, oder ob er nur das Segensgebet sprechen soll. Beim Schlußsegen eines Gottesdienstes unter Leitung eines Laien wird bisher auf den Unterschied gedrängt, daß der Laie nicht sagen darf: „Es segne *euch* . . .“, sondern: „Es segne *uns* . . .“ und daß er das Kreuzzeichen beim Segnen über sich selbst und nicht über die versammelte Gemeinde macht. Aber auch das wird heute mehr und mehr in Frage gestellt: Warum soll jemand, der mit bischöflicher oder priesterlicher Beauftragung einen Gottesdienst leitet, nicht all das tun, was zu diesem Gottesdienst dazugehört, und das ist eben auch das Segnen der Versammelten am Ende der Feier? Denn mehr und mehr treffen die Fragen nicht mehr nur Feiern am Blasiusstag,

Aschermittwoch und Palmsonntag, sondern gehören zum Gemeindealltag, weil aufgrund des Priestermangels sonntags in vielen Gemeinden keine Meßfeier mehr sein kann.

Vielleicht werden wir heute und morgen noch ausführlicher über solche Fragen diskutieren, im Augenblick genügt eine Feststellung:

Aufgrund der Notsituation des Priestermangels hat die Kirche Gottesdienste unter Leitung von Laien entwickelt. Durch die Beauftragung geeigneter Leiterinnen und Leiter hat sie ein Amt ohne Weihe geschaffen.

Zweites Beispiel: Eine sogenannte „liturgische Nacht“ beim Deutschen Katholikentag in Dresden 1994. Für diesen Gottesdienst in der mehr als 2000 Menschen fassenden Kreuzkirche sieht das Programm eine Dauer von 3½ Stunden vor. Vorangegangen sind bereits sogenannte Kreuzwege von verschiedenen Stationen aus, und nach dem Abschluß der Feier in der Kreuzkirche ist noch einmal ein Weg vorgesehen zur Ruine der Frauenkirche, dem Denkmal einer der schlimmsten Bombennächte des Zweiten Weltkrieges. Der Gottesdienst ist konzipiert als Wortgottesdienst mit verschiedenen längeren Phasen; das Wort wird dabei ergänzt durch Musik, Tanz, Zeichenhandlungen mit Brot und Wasser, die geteilt werden, und mit Kerzen.

Für unsere Thematik hier entscheidend ist die Frage der Leitung bzw. der verantwortlich Mitwirkenden. Geleitet wird die Feier von zwei Moderatoren – einer Frau und einem Mann. Die geistlichen Worte in den einzelnen Phasen der Feier werden von verschiedenen Personen gesprochen: von einem Mann, der als aus Dresden stammender Halbjude vorgestellt wird, jetzt in England lebt und Quäker ist, von einem katholischen Bischof, der in Anzug und Priesterkragen auftritt, von einem weiteren katholischen Bischof, der Anzug und Krawatte trägt, von einem prominenten Publizisten, von einem laisierten Ordenspriester, und von einer Frau, deren Konfession den Teilnehmenden nicht bekannt gemacht wird.

Es stellen sich Fragen: Der Titel der Feier heißt „Liturgische Nacht“. Der Codex von 1983 definiert in Kanon 834, was Liturgie ist. In § 2 heißt es dort: „Solch ein Gottesdienst ist dann gegeben, wenn er im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch Handlungen dargebracht wird, die von der kirchlichen Autorität anerkannt sind.“ Trifft das auf die geschilderte Feier zu, so daß der Titel „Liturgische Nacht“ berechtigt ist? Wohl niemand wird bestreiten, daß es sich um einen Gottesdienst handelte. „Im Namen der Kirche“ wurde die Feier wohl auch gehalten; sie fand ja im Rahmen eines Katholikentags statt. „Von rechtmäßig dazu beauftragten Personen“ – Katholikentage stehen in der Verantwortung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, also einer Laienorganisation, die der Hierarchie nicht einfach untergeordnet ist, wohl aber von ihr als Partner akzeptiert wird. „Durch Handlungen, die von der kirchlichen Autorität anerkannt sind“ – was gesprochen und getan wurde, stand zwar in keinem liturgischen Buch; Schriftlesungen, deren Auslegung, Gebete und Gesänge, Gegenstände wie Kreuze und Kerzen aber sind ganz allgemein Bestandteile von Liturgie.

Ist von daher also der Titel „Liturgische“ Nacht berechtigt? Ich darf mich auf die Frage beschränken.

Noch spannender wird es, wenn es um die leitenden und aktiv mitwirkenden Personen geht. „Moderatoren“ hießen im gedruckten Programm die beiden, abwechselnd die Feier leitenden Personen. Unter ihrer Leitung agierten zwei katholische Bischöfe und weitere Personen aus verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften. Wenn ein Bischof an einer

Liturgie mitwirkt, ist er nach herkömmlichem Verständnis von seinem Amt her der „geborene“ Leiter. Kann man nun sagen: Diese Bischöfe haben hier eben nicht als Bischöfe teilgenommen und mitgewirkt, sondern als getaufte Christen, also aufgrund des gemeinsamen Priestertums? In einem Fall kam dies sogar dadurch zum Ausdruck, daß der Bischof auf jedes Zeichen seines klerikalen Standes verzichtet hat, selbst auf den entsprechenden Kragen. War hier vielleicht nur die persönliche Kompetenz der beiden gefragt, nicht ihre Amtskompetenz? Wohl nicht, denn ihre Kompetenz zur Mitwirkung an diesem Gottesdienst haben die beiden Bischöfe eben gerade als Bischöfe und nicht als Sozialarbeiter oder Entwicklungshelfer: der eine als Jugendbischof innerhalb der deutschen Bischofskonferenz und der andere aufgrund seiner Tätigkeit in einem Bistum Südamerikas. Außerdem ist im Programm ihr Amt ausdrücklich genannt – zum Unterschied von den anderen Mitwirkenden, bei denen lediglich der Name steht. Trotzdem leiten Laien die Feier.

Also bleibt es dabei: Leitung eines Gottesdienstes durch Laien und unter ihrer Leitung Mitwirkung von Bischöfen. Aber ist Liturgie in diesem Fall noch ein Bild der hierarchisch strukturierten Kirche? Oder steht da etwas auf dem Kopf? Oder hat hier etwas eine mehr oder weniger offizielle Bestätigung dadurch gefunden, daß es bei einem so offiziellen Anlaß wie einem Katholikentag und mit offensichtlicher Zustimmung zumindest zweier Bischöfe eben so und nicht anders stattgefunden hat?

Die zweite Feststellung: Die Kirche akzeptiert neue Formen der Leitung von Gottesdiensten auch außerhalb von Notlagen. Sie anerkennt eine Leitung durch Laien ohne Einhaltung der hierarchischen Ordnung.

Drittes Beispiel: Ein Buch mit dem Titel „Wenn Himmel und Erde sich berühren“. Herausgegeben ist das Buch im Auftrag des Arbeitsbereiches „Frauen in der Kirche“ der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern und des bayrischen Mütterdienstes der evangelisch-lutherischen Kirche e.V., Stein. Es ist also ein evangelisches Buch, aber wir alle wissen, daß Werkbücher heute über Konfessionsgrenzen hinweg Verbreitung finden und benützt werden.

In dem Buch geht es um Frauengottesdienste. Konkret werden darin zunächst die einzelnen Elemente eines traditionellen Wortgottesdienstes mit Eröffnung, Schriftlesung und Gebet auf sehr ansprechende Weise behandelt, so daß der Leserin und dem Leser viel Gewohntes ganz neu erscheint. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der erste Teil der Eröffnung wird erschlossen unter den Überschriften: „Den Raum wahrnehmen und gestalten – Einziehen – Den Raum begrüßen und meinen Platz finden – Den Gottesdienst eröffnen.“ Oder für das Allgemeine Schuldbekenntnis, das hier „Reinigen und aufrichten“ heißt: „Mich vor Gott anschauen – Gott mein Leid klagen – Mich von Gott aufrichten lassen“. Es geht also um Gottesdienste, die der traditionellen Struktur folgen und aus den entsprechenden Elementen bestehen.

Auf den Wortgottesdienst folgt allerdings ein Teil, der „Agapefeier“ genannt wird. Er enthält die Zeichen von Brot und Wein und als Text ein Dank- und Preisgebet, das der Struktur und – abgesehen vom Fehlen einer Gabenepiklese – den wichtigsten Aussagen nach ein Hochgebet ist.

In dem Buch wird nicht die Frage diskutiert, ob dies nun eine Eucharistiefeier ist oder nicht, aber der Gedanke, daß unter Umständen auch in katholischen Frauengruppen dieses Buch Grundlage für Gottesdienste bilden könnte, macht unruhig. Vielleicht kommt es

auch schon vor, daß in einer katholischen Gruppe, die regelmäßig miteinander Wortgottesdienste feiert und sich dabei auch bestimmter Symbole bedient, eines Tages auch Brot und Wein auf dem Tisch stehen und eine oder einer der Anwesenden darüber ein Gebet spricht, das Gottes Großtaten preist und dabei auch an seine größte Tat, die Erlösung durch Jesu Hingabe, seinen Tod und seine Auferstehung erinnert. Auch wenn die Betreffenden dabei keineswegs den Anspruch erheben, hier geschehe das gleiche, wie bei der heiligen Messe, das mit theologischen Fachausdrücken wie „Realpräsenz Christi“ und „Transsubstantiation“ beschrieben wird, und auch wenn diese Frage den Betreffenden gar nicht wichtig ist, sondern sie nur einfach Gott feiern wollen, sein Wirken in der Geschichte und in der Gegenwart, so kann uns eine solche Entwicklung nicht gleichgültig sein.

Es stellen sich Fragen: Dürfen Menschen, Christen, Katholiken so etwas? Gemeinsam zu beten und aus der Heiligen Schrift zu lesen und diese sich gegenseitig auszulegen, wird man Christen wohl kaum verbieten können. Auch wenn sie sich gewisser Zeichen und Symbole bedienen, um Gottes Wirken spürbar, greifbar, sichtbar zu machen, wird man grundsätzlich nichts dagegen haben können. Wenn sie sich also beispielsweise der Taufe erinnern und dazu Wasser verwenden, oder wenn sie einander mit Öl salben zum Ausdruck der Heilung von Wunden, die das Leben ihnen geschlagen hat – wer wird da etwas dagegen sagen können? Aber was ist, wenn Brot und Wein ins Spiel kommen, nicht mit sakramentalem Anspruch, sondern nur, um Jesu Tun anschaulicher zu machen? Wenn das eine erlaubt ist, warum das andere nicht? Und was geschieht der Wirkung nach in solchen Gottesdiensten? Wir glauben ja alle an Christi Gegenwart in seinem Wort und in der Versammlung der Gläubigen. Wenn die Intensität der Mitfeier durch Zeichen verdichtet wird, wer soll dann etwas dagegen haben, daß solche Zeichen auch eingesetzt werden?

Wir stellen heute fest: In den letzten zwanzig Jahren hat sich in Laiengruppen eine eigenständige Gottesdienstkultur entwickelt. Gründe gab es dafür ganz unterschiedliche: zunehmender Priestermangel ist nur einer, der eine wachsende Rolle spielt. Zuvor war es vor allem die Fremdheit der traditionellen Formen, die nach neuen Formen Ausschau halten ließ. *Frühschichten* und *Spätschichten*, *Jugendvespern* und *Frauengottesdienste* haben sich entwickelt, weil zu ihnen für viele, besonders junge Menschen, der Zugang leichter war als der zu den liturgischen Hochformen. Bibelgespräche, Bibel-teilen und gemeinsames Gebet gehören in vielen Gruppen zum selbstverständlichen Programm. Die Frage der Leitung ist dabei ausschließlich die der persönlichen Kompetenz und nicht die eines durch Ordination übertragenen Amtes. Wohl niemand zweifelt daran, daß damit eine sehr segensreiche Entwicklung eingetreten ist. Aber, das macht das hier genannte Buch deutlich: Wo sind die Grenzen, wenn es um Texte, Zeichen und Formen der offiziellen Liturgie geht?

Dazu eine letzte Feststellung: Die vor allem in Laienkreisen entstandene und vorwiegend von Laien getragene neue Gottesdienstkultur bedarf dringend der Aufmerksamkeit der Kirchenleitung. Anzustreben ist dabei insbesondere ein gegenseitig förderliches Zusammenwirken von Amt und Charisma.

Sr. Ermelinde Kräutler, Dornbirn

Wie geht es einer Person, die als Laie den Gottesdienst leitet?

Ja, ich habe mich gefragt: Wie geht es mir, wenn ich die verschiedensten Gottesdienste leite? – Die kürzeste Antwort wäre: Ich fühle mich dabei wohl, spüre jedoch zugleich eine enorme Herausforderung.

Ich versuche, die Frage etwas differenzierter zu beantworten. Damit Sie ein klareres Bild bekommen, möchte ich anführen, daß ich Wortgottesdienste leite im Zusammenhang mit Beerdigungen, hin und wieder an der Stelle einer Eucharistiefeier bei Abwesenheit des Pfarrers, gelegentlich bei Jubelhochzeiten. Bußfeiern, eucharistische Anbetung und Totenwachen sind ebenfalls Gottesdienste, denen ich vorstehe.

In dieser Art den Leitungsdienst auszuüben, macht mir Freude, nicht zuletzt deshalb, weil ich dazu beitragen kann, die Vielfalt der Gottesdienstformen neu zu beleben. Auch bin ich überzeugt, daß ich durch meinen Dienst eine Antwort auf die Zeichen der Zeit geben kann.

Einige Schwerpunkte sollen aufzeigen, was mir bei der Leitung von Gottesdiensten besonders wichtig ist.

- *Meine Gottesdienste sind keine „Ein-Frau-Gottesdienste“.*

Ich achte darauf, daß ich andere Laien, auch Männer, miteinbeziehe für die verschiedensten Dienste, wie Lektoren/Lektorinnen, Kantoren/Kantorinnen, Ministranten/Ministrantinnen und Leute, die sich musikalisch engagieren. An mir als Leiterin liegt es, gute Verbindungen und Übergänge zu schaffen, damit die einzelnen Elemente sich zu einem Ganzen vereinen.

- *Ein wichtiger Schwerpunkt ist für mich, daß das Wort Gottes zum Tragen kommt.*

Ich versuche als Leiterin, dem Wort Gottes, seiner Auslegung und Vertiefung genügend Raum zu geben und auch Zeichen zu setzen, damit spürbar und sichtbar wird, daß das Wort der Schrift die Mitte ist.

- *Die Gottesdienste, die ich leite, sollen Hilfe sein, die Beziehung zu Gott und untereinander zu pflegen.*

Ich lege Wert darauf, daß die Mitfeiernden zur Ruhe und zum Nachdenken kommen. Dazu braucht es die Zeit der Stille. – Es liegt mir fern, die Mitbeteiligten als Gottesdienstbesucher anzuschauen. Ich versuche durch meinen Leitungsdienst alles zu tun, um die Mitfeiernden durch Gesang, Gebet und Zeichen miteinzubeziehen.

- *Bei Beerdigungs-Gottesdiensten ist mir die persönliche Gestaltung und das Mitgestalten der Angehörigen ein besonderes Anliegen.*

Symbole oder Gegenstände der Verstorbenen helfen mir zu einer lebensnahen Gestaltung. Ich versuche gerade bei Beerdigungen klar, deutlich und liebevoll zu leiten, weil die Beteiligten oft der Kirche und der Liturgie fernstehen. So kann ich hin und wieder einen neuen Zugang schaffen.

- *Als Laie im Leitungsdienst mache ich indirekt aufmerksam, daß es viele Gottesdienstformen gibt, die nicht von „Geweihten“ gestaltet und geleitet werden müssen.*

So sehe ich, daß durch meinen Dienst die Möglichkeit geschaffen wird, daß sich die Gemeinde täglich zum Gottesdienst versammeln kann, auch wenn kein Priester da ist. Es ist mir zudem ein Anliegen, ehrenamtliche Laien zu fördern, Gottesdienste mitzugestalten und nach Möglichkeit selber zu leiten.

Wenn ich immer wieder erfahren darf, daß in den Gottesdiensten, die ich leite, diese mir wichtigen Schwerpunkte zum tragen kommen, dann freut es mich als Frau in der Kirche, diesen Dienst wahrnehmen zu können. So sehe ich meine Aufgabe nicht in erster Linie als Antwort auf eine Notsituation in der Kirche, sondern als einen Beitrag, den vielfältigen Reichtum der Liturgie wieder neu zu entdecken, die Charismen im Volk Gottes aufzudecken und sie zum Aufbau der Gemeinde einzusetzen.

Vefi Unterrainer, Unternberg

Wie nimmt die Gemeinde den Leitungsdienst durch Laien an?

Mein Beitrag zur heutigen Veranstaltung ist ein Bericht darüber, wie eine Pfarrgemeinde die Tatsache annimmt, daß Laien, Leute aus unserer Gemeinde, den Gottesdienst leiten: Doch zuvor möchte ich unsere Pfarrgemeinde näher vorstellen: Unternberg ist eine ländliche Gemeinde im Lungau, Land Salzburg, mit rund 1000 Einwohnern, in der Brauchtum und Tradition ihren festen Platz im Kirchenjahr haben.

Der plötzliche Tod unseres langjährigen Pfarrers vor drei Jahren – er war 30 Jahre Seelsorger in Unternberg – traf die Gemeinde unerwartet und stellte sie völlig unvorbereitet vor eine ganz neue Situation. War die Mitarbeit von Laien zu Lebzeiten des Pfarrers nicht erwünscht, so wurde sie jetzt zur Notwendigkeit. Es stellte sich bald heraus, daß wir keinen eigenen Pfarrer am Ort haben würden. Für Unternberg ergibt sich nun folgende Lösung: Der Pfarrer von St. Michael, ein gebürtiger Unternberger, übernimmt die Aufgabe, den liturgischen Feiern vorzustehen, Frau Gertrude Fuchs versieht als Pfarramtsleiterin die Pfarrverwaltungsaufgaben und verschiedene pastorale Dienste.

Viel Neues kam auf unsere Pfarre zu, und wir spürten den Geist, der wirkte. Viele Menschen waren zur Mitarbeit bereit. Für mich war dieser Aufbruch ein kleines Pfingsterlebnis.

Die Antiphon „Die Freude an Gott ist unsere Kraft“ wurde zu unserem Leitspruch. Etwas ganz Neues für unsere Pfarrgemeinde war der monatliche Wortgottesdienst am Sonntag, der inzwischen zum festen Bestandteil der Liturgie geworden ist. Wir feiern in der Regel jeden zweiten Sonntag im Monat einen Wortgottesdienst. In der Pfarre ist er das einzige „Angebot“ an diesem Sonntag. Es gibt auch keine Vorabendmesse. Ich kann vorwegnehmen und sagen: Die feiernde Gemeinde ist bei Wortgottesdiensten nicht wesentlich kleiner als an den sogenannten „normalen“ Sonntagen. Eine Voraussetzung für die große Akzeptanz der Wortgottesdienste durch die Gemeinde war, daß unser Pfarrer und unsere Aushilfspriester uns den Wert, den Sinn und die Notwendigkeit dieser Feier immer wieder näher brachten.

Es ist die Einsicht gewachsen, daß wir füreinander und miteinander feiern und so Gemeinschaft erleben. Die Aussage einer Frau – „So schön feiern tam ma“ – trifft es sehr gut.

Besonders die älteren Menschen unserer Pfarre sind sehr dankbar für diesen Gottesdienst. Sie sind sehr froh darüber, denn für sie ist es besonders wichtig, in der eigenen Kirche feiern zu können. Sie bedanken sich oft persönlich bei den Wortgottesdienstleitern für ihren Einsatz.

Vorurteile konnten oft schnell entkräftet werden. Ein Bauer erzählte mir, daß er anfangs keine Wortgottesdienste besuchte. Er sagte sich: „Wenn kein Priester da ist, bleib ich auch daheim!“ Doch einmal kam er zufällig zu einem Wortgottesdienst und er machte eine so positive Erfahrung, daß er keinen Grund mehr sah, an den Wortgottesdienst-Sonntagen zu Hause zu bleiben.

Positive Rückmeldungen von der Gemeinde kommen oft spontan nach dem Gottesdienst, die negativen werden meist auf Umwegen öffentlich. Einige Menschen unserer Pfarre können Laien nicht als vollwertige Gottesdienstleiter annehmen, sodaß der Wortgottesdienst für sie eine Art „Lückenbüßerfunktion“ hat. Es ist für sie schwer einzusehen, daß Leute aus unserer Gemeinde, dessen menschliche Unzulänglichkeiten man zur Genüge kennt, den Priester vertreten können. Es fehlt vielfach die Einsicht, daß ja Jesus die Mitte des Geschehens und die Leitung der Feier ein Dienst an der Gemeinde ist.

Seit dem Tod unseres Pfarrers werden nun auch andere Formen des Wortgottesdienstes von Laien gehalten, wie zum Beispiel Maiandachten, Kreuzwege, Anbetungen, Vespere und Bittgänge. Von einem Bittgang möchte ich genauer erzählen: Der Markus-Bittgang hat in unserer Pfarre große Tradition. Besonders die bäuerliche Bevölkerung nimmt gerne daran teil und bittet für eine gute Ernte und um Segen für die Arbeit. Als unser Pfarrer an diesem Tag keine Zeit hatte, den Bittgang zu halten, hatten wir zwei Möglichkeiten: entweder den Bittgang ausfallen zu lassen oder selbst aktiv zu werden. Zum Glück entschieden wir uns für das Letztere. Wir gingen betend durch den Ort und versammelten uns anschließend zu einem Wortgottesdienst in der Kirche. Nun haben wir den Markus-Bittgang schon dreimal in der Art gefeiert.

Zum Schluß möchte ich die Wortgottesdienste in unserer Pfarre mit einem Bäumchen vergleichen, das wir vor drei Jahren gepflanzt haben. Es hat inzwischen schon Wurzeln geschlagen, die tief in die Erde reichen, sodaß ihm kleinere Stürme nichts mehr anhaben können. Unsere Aufgabe ist es nun, auf das Bäumchen gut zu schauen, damit es wachsen kann, seine Äste nach allen Seiten ausstreckt und zu einem stattlichen Baum wird, um den wir uns gerne versammeln und bei dem wir uns beheimatet fühlen.

Johann Werner Mödlhammer, Salzburg

Amt und Gemeinde nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und des ökumenischen Dialogs

Mein Referat wird die Thematik des Symposions, „Liturgischer Leitungsdienst durch Laien“, nur vom Grundsätzlichen des Kirchenverständnisses her berühren und nicht im eigentlichen Sinn behandeln. Auch die Entwicklung der Gemeinde vom Objekt der Seelsorge zum Subjekt aufzuzeigen ist nicht meine Aufgabe, sondern wird in einem anderen Referat theologisch reflektiert. Aufgabe meiner Ausführungen soll es nach dem Wunsch der Veranstalter sein, zu einem „Grundverständnis von Amt und Gemeinde“ beizutragen.

In einem Vortrag zum Thema „Kirche als Gemeinschaft“ habe ich im Jänner dieses Jahres gesagt: „Und wenn wir Seelsorgsprogramme erstellen, heißt es aufpassen, daß gewisse Worte wie z. B. ‘gemeindezentrierte Seelsorge’ oder ‘Stärkung der Subjekthaftigkeit’ wirklich in die trinitarische Tiefe und in die ekklesiologische Weite dessen, was *Communio* offenbarungstheologisch und ekklesiologisch ist, eingebettet bleiben, auf daß sie nicht zu verkürzenden und damit zwangsläufig gewalttätigen Schlagworten werden.“¹ In solcher Tiefe und Weite einer *Communio*-Ekklesiologie, die laut Erklärung der außerordentlichen Bischofssynode 1985 „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“ ist², müssen auch alle Aussagen über Amt und Gemeinde, die wir hier machen, stehen und gesehen werden. Doch ist es nicht möglich, im Rahmen dieses Referats all das auszufalten, was zu dieser Tiefe und Weite gehört. Wir dürfen jedenfalls nicht vergessen, daß alle Rede von Amt und Gemeinde nicht rein soziologisch faßbare Wirklichkeiten betrifft, nicht primär Organisations- und Strukturfragen, sondern Wirklichkeiten, in denen die Gemeinschaft mit Gott, von Gott her und auf ihn hin, das tiefste Wesen und das eigentliche Ziel ist. Die Kirche ist das Sakrament dieser Gemeinschaft vom Vater her durch den Sohn im Hl. Geist wieder auf den Vater hin. Und Amt und Gemeinde sind dienende Strukturen bzw. Konkretionen dieser Gemeinschaft. Das eigentliche Subjekt der Kirche ist der dreifaltige Gott in seinem Heilshandeln – dieser Gott macht allerdings den Menschen in der Kirche nicht zum Objekt, sondern ebenfalls zum Subjekt, aber eben so, daß der eigentlich Heilshandelnde nie eine menschliche Mächtigkeit, sondern der Vater durch den Sohn im Hl. Geist ist. Darin liegt sowohl für die Gemeinde wie für das Amt Größe und Grenze. Größe, weil nicht nur das Amt, sondern auch und gerade die Gemeinde als Leib Christi eine Wirklichkeit des Hl. Geistes ist, das Amt seinerseits freilich auch nicht eine bloß menschliche Ordnung, Grenze, weil Gemeinde und Amt ganz von der Kraft des Hl. Geistes abhängen und sich nicht mit diesem identifizieren dürfen.

¹ J. W. MÖDLHAMMER, Kirche als Gemeinschaft. Theologisches Grundlagenreferat für die Delegierten zum Diözesanforum Salzburg. Salzburg 1995, 16.

² Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1985 (VApS 68) 13.

Nun aber zu einigen konkreten Aspekten des Verhältnisses von Amt und Gemeinde, die in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und in etlichen wichtigen Dokumenten des bilateralen oder multilateralen ökumenischen Dialogs besonders hervortreten. (Bei den letztgenannten Dokumenten berücksichtige ich vor allem den bilateralen katholisch/lutherischen und katholisch/orthodoxen Dialog und den multilateralen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK.) Ich bin mir jedoch voll bewußt – und ich bitte Sie sehr, diese Einschränkung zu beachten –, daß ich hier weder eine volle Theologie der Gemeinde noch eine solche des Amtes vortrage, sondern nur einige wichtige Beziehungen zwischen Amt und Gemeinde herausgreife, die mir für das Thema der Tagung von Belang zu sein scheinen.

1. Es gibt keine Gemeinde ohne Amt

Davon, daß es kein Amt ohne Gemeinde oder jedenfalls ohne konkrete Kirche am Ort gibt, brauche ich hier wohl nicht zu reden. Das Amt ist ein Amt *in* der Kirche und so auch in der Gemeinde und nicht ohne diese oder außerhalb ihrer. In dieser Hinsicht geht die Kirche dem Amt voraus, nicht zeitlich, sondern wesensmäßig, ist jedenfalls mehr und weiter als das Amt. Das Amt ist nicht einfach Kirche. Dennoch gilt: Es gibt keine Gemeinde ohne Amt. Der Satz gilt, sofern man unter Gemeinde die konkrete Ortskirche versteht. Mit Ortskirchen bzw. Teilkirchen meint die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums in der Regel die Diözesen, also Ortskirchen mit einem Bischof. „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.“³ Und im katholisch/orthodoxen Dialogdokument von Valamo (1988) über „das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche“ heißt es: „Tatsächlich hat die Ortskirche als Trägerin der verschiedenen Gaben des Geistes den Bischof in ihrer Mitte; die Gemeinschaft mit ihm verwirklicht die Einheit aller und verleiht der Fülle der Kirche Ausdruck.“⁴ Die mit dem Bischof geeinte Ortskirche einer Diözese umfaßt aber ihrerseits örtliche Gemeinschaften, in denen die Kirche als Leib Christi gegenwärtig ist. Dabei kommt dem Dienst des mit dem Bischof geeinten Presbyteriums eine entscheidende Aufgabe zu⁵, nicht nur, aber besonders in der Feier der Eucharistie, die freilich eine Zelebration der Gemeinde ist und nicht nur des Priesters.

Jedenfalls aber ist Kirche, Ortskirche – ob wir nun eine Diözese oder ihre kleinere Einheit als Gemeinde darunter verstehen – im Sinne des Konzils nie eine autonom konstituierte Gruppe von Glaubenden, sondern immer eine mit dem Bischof geeinte Gemeinschaft, wobei dieser Zusammenhang mit dem Bischof durch den presbyteralen oder diakonalen Dienst repräsentiert sein kann. Wir werden noch erwähnen müssen, wie Amt und Ordination zueinander stehen. Zwar sagt das Dekret über das Apostolat der Laien

³ II. Vaticanum, LG 23,1.

⁴ Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, verabschiedet in Valamo, Finnland, am 26. Juni 1988. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Hrsg. u. eingel. v. H. Meyer – D. Papandreou [u. a.]. Bd. 2. Paderborn – Frankfurt/M. 1992, 556–567, Nr. 25.

⁵ Vgl. LG 28,2.

auch von diesen, daß sie „Teilnehmer am Amt [munus] Christi, des Priesters, Propheten und Königs“ sind⁶, aber die Beschreibung der Realität der Ortskirche schließt unerlässlich das durch Ordination begründete hierarchische Amt ein, dem es zukommt, das gemeinsame Priestertum der Glaubenden zu stärken. Darum bedarf auch die Gemeinde dieses hierarchischen Amtes, das nicht Herrschaft, sondern Dienst ist und sein darf. Unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft der Pfarre – nehmen wir einmal diesen Ausdruck statt Gemeinde – mit dem Bischof, die nach katholischem und orthodoxem Verständnis zum Kirche-Sein gehört, könnte es allerdings sein, daß in bestimmten Fällen und in bestimmten Bereichen nicht unbedingt ein Ordinierter den Dienst der Einheit ausübt, sondern ein beauftragter Laie. So heißt es in „Sacrosanctum Concilium“ 35,4: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste [. . .] an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht; in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten.“⁷ Und im Dekret über das Apostolat der Laien 24,5 lesen wir, daß „die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben [munia]“ anvertraut, „die enger mit dem Amt des Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge“⁸. Der Kommentar von Klostermann im Lexikon für Theologie und Kirche bezieht letzteres auf den Predigtdienst in priesterlosen Gemeinden und bringt dabei die Textfassung von 1963 zur Sprache, wo von Notsituationen bzw. Missionssituationen die Rede war. Es geht in meinem Referat jetzt nicht um die genauere Beschreibung einer solchen Möglichkeit, auch nicht um ihre Sinnhaftigkeit oder Problematik innerhalb eines gerade vom Vaticanum II wiederentdeckten eucharistischen Ansatzes der Ekklesiologie, sondern im vorhin behandelten Kontext ging es zunächst nur um den Hinweis, daß Gemeinde nicht ohne Amt oder zumindest nicht ohne enge Verbindung mit dem Amt möglich ist. Das hierarchische Amt mit dem Bischof als seiner Vollform ist insofern Garant der Gemeinschaft der Gemeinde als Kirche am Ort mit der Diözese und mit der Gesamtkirche. Umgekehrt freilich ist das Amt nicht die Kirche, sondern *in* der Kirche, der Bischof nicht die Ortskirche, sondern *in* der Ortskirche, der Pfarrer nicht die Gemeinde, sondern *in* der Gemeinde. Das Amt ist eine Funktion der Kirche, nicht die Kirche eine Funktion des Amtes. Der Bischof ist sichtbares (!) Prinzip und Fundament der Einheit der Ortskirche⁹, aber er ist nicht die Ortskirche. Daher ist *communio* nicht eine Einbahnstraße von den Gläubigen zum Bischof, sondern das Verwiesensein ist auch ein solches des Bischofs an die Ortskirche, *in* der er steht. Deshalb sagt auch das schon zitierte katholisch/orthodoxe Dokument von Valamo: „Die brüderliche Gemeinschaft fordert, daß alle Glieder, Amtsträger und Laien, für das Wohl des Volkes Gottes *gegenseitig* aufeinander hören.“¹⁰ Außerdem ist es sowohl für die Konzilsdokumente als auch für sämtliche nachkonziliaren Dialogdokumente wichtig, daß das Amt nicht Herrschaft, sondern *Dienst* ist, zwar ausgeübt mit Vollmacht und in der Kraft des Hl. Geistes, aber doch ein Dienst, der die ebenfalls vom Geist Gottes geweckten und gegebenen Gaben und Aufgaben der anderen Glieder der Gemeinde ernstnimmt und insofern

⁶ Vgl. II. VATICANUM, AA 10,1.

⁷ Hervorhebung vom Verf.

⁸ AA 24,5; Hervorhebung vom Verf.

⁹ Vgl. LG 23,1; das noch tiefer liegende unsichtbare Prinzip ist der Heilige Geist.

¹⁰ Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche (s. Anm. 4) Art. 51; Hervorhebung v. Verf.

auch achtsam bleiben muß, den Geist nicht zu verletzen. Dies gilt auch bezüglich des Glaubenssinnes (*sensus fidei*) der Gläubigen, aber das ist jetzt nicht unser Thema. Vielmehr geht es darum, das notwendige Ineinander von Amt und Gemeinde aufzuzeigen und ein erster wichtiger Schritt dazu war der Hinweis auf die essentielle *communio* von Gemeinde und Bischof, weil Kirche immer Kirche mit dem Bischof ist, was allerdings, wie angedeutet, eine wechselseitige Bindung einschließt.

Es ist aber noch ein zweiter Schritt zu tun; es gilt aufzuzeigen, daß die Gemeinde des Amtes noch aus einem anderen Grunde nicht entraten kann, daß es nicht nur eine sinnvolle Organisationsform ist, sondern zumindest für die Kirche auf Erden, vor deren Augen der Herr noch verborgen ist, in der sakramentalen Struktur der Heilsvermittlung impliziert ist. In diesem sehr grundsätzlichen, aber mit konkreten Konsequenzen verbundenen Punkt, herrscht Übereinstimmung in allen ökumenischen Dialogdokumenten. „Es kann heute gar nicht genug betont werden“ – so heißt es in einer vom Lutherischen Weltbund und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen 1995 gemeinsam herausgegebenen Handreichung zum Thema „Kirche und Rechtfertigung“ – „daß die Kirche nicht einfach die Summe der einzelnen Christen ist, die sich als soziale Größe selbst organisiert, nicht eine Art ‘Großorganisation’, zu der jeder sein Verhältnis nach eigenem Belieben bestimmen und nach eigenem Maß praktizieren könnte.“¹¹ Sondern die Kirche ist als Stiftung Gottes und so auch als Volk Gottes aus Wort und Sakrament seiend und lebend und damit kommt aber auch – obgleich in dienender Funktion – das Amt ins Spiel.

„Es geht darum“ – ich zitiere jetzt das katholisch/lutherische Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) –, „daß Gott in Christus sich ‘von außerhalb’ all dessen, was der Mensch weiß, kann und ist, den Menschen zu deren Heil zuwendet. Der Mensch – auch der gläubige Mensch – vermag nicht sich selbst zu sagen, was Gott ihm zu sagen hat; und er vermag nicht, sich selbst zu jenem Heil zu bringen, das allein Gott für ihn bereitet hat. Diese Bewegungsstruktur ‘außerhalb von uns für uns’ ist konstitutiv für die Heilsoffenbarung Gottes in Christus. Sie setzt sich fort in der Verkündigung des Evangeliums. [. . .] Darum stiftet Gott das ordinierte Amt, und darum beruft Jesus aus der großen Schar der Jünger seine Gesandten, in denen seine Sendung durch den Vater fortgeführt wird (vgl. Joh 20,21; 17,18). [. . .] Die Institution des ordinierten Amtes [. . .] entspricht“ also dem Evangelium „und empfängt [. . .] aus dieser Entsprechung ihre Unabdingbarkeit für die Kirche.“¹²

Dasselbe mit den Worten des Lima-Dokuments (1982): Die Gemeinde „bedarf [. . .] der ordinierten Amtsträger. Deren Präsenz erinnert die Gemeinschaft an die göttliche Initiative und an die Abhängigkeit der Kirche von Jesus Christus“¹³. Oder in der Formulierung des katholisch/lutherischen Dokuments „Das geistliche Amt in der Kirche“ (1981): „Die Präsenz dieses Amtes in der Gemeinschaft ‘ist Zeichen der Priorität der

¹¹ Kirche und Rechtfertigung. Eine Handreichung für ökumenische Bibelabende katholischer und evangelischer Gemeinden. Hg. Lutherischer Weltbund – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Genf – Rom 1995, 21.

¹² Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Hg. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn – Frankfurt/M. 1994, Art. 188f.

¹³ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hg. Ökumenischer Rat der Kirchen. Frankfurt/M. – Paderborn 1982, 32 (Art. 12).

göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche'. Es ist deshalb nicht bloße Delegation 'von unten', sondern Stiftung (institutio) Jesu Christi.¹⁴

In dieser theologischen Grundlegung der Notwendigkeit des kirchlichen Amtes – genauer jetzt – des durch Ordination übertragenen Amtes, das in der kirchlichen Tradition in Episkopat, Presbyterat und Diakonat ausgegliedert ist, ist ein Zweifaches mitenthalten:

Erstens die Unterscheidung – nicht Trennung! – dieses „Priestertums des Dienstes“ oder „hierarchischen Priestertums“ (Ausdrücke, die „Lumen gentium“ gebraucht), vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen. Beide sind nach der Kirchenkonstitution des II. Vaticanums Teilhabe am Priestertum Christi, unterscheiden sich aber dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach¹⁵, was nach allgemeiner theologischer Auslegung bedeutet, daß das hierarchische Priestertum nicht eine bloße Steigerung des gemeinsamen Priestertums ist (obwohl es nur auf dieser Grundlage gegeben werden kann), sondern eine Gabe mit anderer Zielsetzung, eben die der Auferbauung der Gemeinde, also des Dienstes in und an der Kirche in Wort, Sakrament und Hirtenamt.

Zweitens, und mit dem eben Gesagten zusammenhängend, bedeutet die vorher geschilderte theologische Begründung der Notwendigkeit des Amtes für die Gemeinde in den ökumenischen Dokumenten, daß das Amt nicht nur *in* der Gemeinde steht, sondern in gewisser Weise ihr auch gegenüber. Sehr deutlich ist das wiederum im katholisch/lutherischen Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ formuliert:

„Grundlegend für das rechte Verständnis des Amtes ist für Lutheraner und Katholiken, 'daß das Amt sowohl *gegenüber* der Gemeinde wie *in* der Gemeinde steht'. Insofern das Amt im Auftrag und als Vergegenwärtigung Jesu Christi ausgeübt wird, steht es der Gemeinde in Vollmacht gegenüber. 'Wer euch hört, der hört mich' (Lk 10,16). Die Vollmacht des Amtes darf deshalb nicht als Delegation der Gemeinde verstanden werden.“¹⁶

Zwar spricht – wie die 1986 veröffentlichte evangelische/katholische Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ erläutert – die evangelische Lehre im Blick auf die Amtsträger im Unterschied zum Konzil von Trient „nicht von einer ihnen eigenen potestas. Die in der Ordination zum Ausdruck kommende besondere Berufung zur öffentlichen Verkündigung und Sakramentsvollzug ist jedoch nicht nur eine Maßnahme äußerer Ordnung, sondern drückt aus, daß die christliche Gemeinde nicht aus Eigenem lebt, vielmehr von einem Gegenüber, nämlich von Gottes Wort und den Gott gehörenden Sakramenten“¹⁷.

2. Gemeinde – Wort – Sakrament – Ordination

Was die Auferbauung der Gemeinde durch die öffentliche und im Prinzip zeitlich nicht begrenzte Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente betrifft, ist es offensichtlich, daß sowohl die offiziellen Festlegungen der katholischen Kirche als auch die Dokumente des nachkonziliaren ökumenischen Dialogs beides dem

¹⁴ Das geistliche Amt in der Kirche. Hg. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn – Frankfurt/M. 1982, Art. 20.

¹⁵ Vgl. LG 10.

¹⁶ Das geistliche Amt in der Kirche (s. Anm. 14) Art. 23. (Hervorhebung von der Redaktion).

¹⁷ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. K. Lehmann – W. Pannenberg. Freiburg/Br. – Göttingen 1987 (Dialog der Kirchen Bd. 4) 86.

durch Ordination übertragenen Amt zuordnen. Im Kanon 10 über die Sakramente im allgemeinen erklärt zwar das Konzil von Trient im Blick auf die Reformation: „Wer sagt, alle Christen hätten die Vollmacht zum Wort und zur Spendung aller Sakramente: der sei mit dem Anathema belegt.“¹⁸ Doch dazu heißt es in der evangelisch/katholischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, „Trient, Can. 10 [. . .] verwirft eine Deutung des Prinzips vom Priestertum aller Getauften, die die Reformatoren in dieser Weise nicht gelehrt haben. Nach übereinstimmender Lehre der lutherischen und reformierten Kirche sind *öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung* dem ordinierten Amtsträger vorbehalten.“¹⁹ Und in dem neuesten, ekklesiologisch überaus erfreulichen Dokument der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission „Kirche und Rechtfertigung“ wird dies in Artikel 40 unmißverständlich unterstrichen:

„Während alle Gläubigen je an ihrem Ort das Evangelium weiterzugeben haben, sind Wortverkündigung und Sakramentspendung als öffentliche Akte bleibend dem von Gott eingesetzten Amt zugewiesen. Hierin besteht – unbeschadet bestehender Verschiedenheiten hinsichtlich des Verständnisses und der Ausformung dieses Amtes – eine grundlegende Übereinstimmung zwischen katholischer und lutherischer Lehre.“²⁰

Auch wenn es in der spezifischen Thematik dieser Tagung ganz gewiß nicht um Be-streitung des geschilderten Zusammenhangs von Auferbauung der Gemeinde in Wort und Sakrament durch ordinierte Amtsträger geht, stellt sich m. E. doch die Frage, in welcher Beziehung ein liturgischer Leitungsdienst durch Laien dazu steht. Er wird nicht durch Ordination, sondern durch Beauftragung übertragen – Ordination ist einmalig und unwiderruflich, Beauftragung wiederholbar und kündbar. Aber auch die Beauftragung bedeutet wohl eine gewisse, freilich sozusagen delegierte Teilnahme am Amt der Auferbauung der Gemeinde, das normalerweise Ordination voraussetzt. Die Verbindung mit dem hierarchischen Amt ist gegeben. Aber ist es theologisch sinnvoll und auf die Dauer kirchlich förderlich, es bei einer bloßen Verbindung zu belassen, *wenn die Aufgabe de facto auf Dauer notwendig und auch so gedacht ist*. Würde da der ekklesiologische Stellenwert der von dem oder der Beauftragten zu setzenden liturgischen und pastoralen Handlungen nicht eigentlich eine Ordination erfordern? Ich neige zu dieser Ansicht. Sie scheint mir ekklesiologisch gesünder zu sein. Oder anders gesagt: darf man wirklich den Begriff der „Notsituation“ strapazieren, wenn im Grunde geeignete Männer oder Frauen da sind, denen man einen Auftrag auf Dauer geben kann? Damit ist natürlich die Frage nach den

¹⁸ DH Nr. 1610.

¹⁹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (s. Anm. 17) 86.

²⁰ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) 31.

Die Praxis der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich, in bestimmten Fällen nicht nur Lehrvikare (vgl. Amtsblatt für die Evangelische Kirche in Österreich 1995, 4. Stück, 28.4.1995), sondern auch Lektoren mit der Leitung des Abendmahls zu betrauen, scheint hier gegen den allgemeinen evangelischen und ökumenischen Trend zu stehen. Es fällt nicht in meine Kompetenz, sie zu erläutern. Möglicherweise steht sie in Beziehung zu der Position, die in „Das geistliche Amt in der Kirche“ so ausgesprochen ist: „In der lutherischen Tradition wird die Auffassung vertreten, daß eine Gemeinde in extremen Notsituationen eines ihrer Glieder mit dem Amt betrauen kann. Diese Auffassung steht im Zusammenhang mit der Erfahrung des 16. Jahrhunderts. Unbeschadet dieser Ansicht wird jedoch gemäß den Kirchenordnungen der lutherischen Kirchen in der Praxis der Ordination nach den oben genannten Grundsätzen verfahren“ (Das geistliche Amt in der Kirche [s. Anm. 14] Art. 35).

Kriterien der Eignung gestellt, und hier besteht ein Unterschied zwischen Ostkirche (auch katholischen Ostkirchen!) und Westkirche.

M. E. stellt sich mit den Beauftragungen noch ein anderes Problem, das mit dem engen Zusammenhang von Verkündigung und Eucharistie zu tun hat.

Einerseits betont das II. Vatikanische Konzil die hohe Bedeutung der Eucharistie für das Kirche-Sein, die Kirche erwächst in gewisser Weise aus der Feier der Eucharistie. Man spricht ja geradezu von einer Wiederentdeckung einer (besonders in der orthodoxen Theologie stark vertretenen) eucharistischen Ekklesiologie. Von daher können sonntägliche Wortgottesdienste ohne Eucharistie nicht das Idealmaß gemeindlicher Praxis sein. Auf Grund dieses mittlerweile auch in der ökumenischen Bewegung starken eucharistisch-ekklesiologischen Bewußtseins erleben wir, daß in den evangelischen Kirchen die Eucharistie als Vollform des Sonntagsgottesdienstes neu akzeptiert und vielfach auch de facto eingeführt wird.

Andererseits legt das II. Vatikanische Konzil großes Gewicht auf die Verkündigung des Wortes Gottes und auf die Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament. Die Auferbauung der Gemeinde geschieht durch Wort und Sakrament, insbesondere in der Feier der Eucharistie. Das ist mittlerweile ein Standardtopos der Ökumene, gerade auch der katholisch/lutherischen und katholisch/reformierten Gespräche. Wenn nun eine Entwicklung angebahnt wird, die Wort und Sakrament wieder auseinanderreißt oder zumindest eine Tendenz in diese Richtung enthält, dann ist das eigentlich, so scheint mir, der konziliaren Neubesinnung und dem ökumenischen Gewinn der letzten Jahrzehnte gegenläufig und ekklesiologisch problematisch. Das theologisch-ekklesiologische Problem liegt demnach nicht nur in der Frage, in welcher Form Laien den liturgischen und pastoralen Leitungsdienst übernehmen können und ob nicht doch eine – alte oder neue – Form der Ordination dem entspräche, sondern das Problem liegt auch in der Frage, ob es gut ist, in der normalen sonntäglichen Liturgie einer Gemeinde Wortgottesdienst und Eucharistie wieder auseinanderzurücken. Gewiß, Notsituation und Regelfall müssen unterschieden werden. Was aber ist, wenn die Notsituation zum Regelfall wird? Denn in priesterlosen Gemeinden die sonntägliche Zusammenkunft zu gemeinsamem liturgisch geordneten Gottesdienst in Frage zu stellen, kann nicht die Lösung sein. Das wäre nicht nur ein Bruch mit dem Selbstverständnis der Kirche, sondern, gerade in unserer Zeit, das Weglassen eines Gegengewichtes zur modernen Tendenz der Reduzierung des Religiösen auf subjektive Erfahrungsreligion – was nicht als Wort gegen die Erfahrung aufgefaßt werden sollte, sondern als Hinweis, daß Erfahrung nicht nur eine individuelle, sondern auch eine ekklesiale Dimension hat und daß es ganz wichtig ist, in die Erfahrung der Kirche mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn hineinzuwachsen. Und eben das geschieht in besonderer Weise in der Sonntag für Sonntag vollzogenen Feier der Eucharistie, in Wort und Sakrament.

So kann ich, einiges zusammenfassend, noch einmal sagen: Gemeinde ist nicht eine sich ekklesiologisch autonom bildende Gruppe von Gläubigen. Initiativen können, sollen, müssen da sein, aber der springende Punkt ist, daß man sich nicht selber zur Gemeinde macht, nicht „wir machen Kirche“, sondern daß ein Zweifaches dazukommen muß: erstens das Gegenüber des in Wort und Sakrament sich schenkenden HERRN, zweitens die Gemeinschaft mit der Ortskirche als Diözese, repräsentiert durch den Bischof, und mit den anderen Ortskirchen, repräsentiert durch das Bischofskollegium und den Bischof von

Rom als das Haupt des Bischofskollegiums, nicht bloß im Sinne eines nachträglichen Zusammenschlusses, sondern eines konstitutiven Elements der Kirche als *Communio* von Ortskirchen. Beide Momente aber – das des „Gegenüber“ bzw. des „von außen“ des Heils in Wort und Sakrament und das der *Communio* mit der Gesamtkirche (bzw. den anderen Ortskirchen) hat zu tun mit dem kirchlichen Amt. Nicht daß das Amt die Kirche wäre, die Kirche ist eine umfassendere Wirklichkeit des vom Vater durch den Sohn im Hl. Geist geheiligten Volkes Gottes, zu dem mit den Laien auch die Amtsträger gehören. Aber das Amt ist zu dieser Gemeinschaft des Volkes Gottes, solange es in dieser irdischen Pilgerschaft ist, ein von Christus gesetzter und insofern notwendiger Dienst der *repraesentatio Christi* und der Einheit.

Vielleicht jedoch hat die gegenwärtige problematische Situation, die ja der Hintergrund des Themas dieser Tagung ist, den Vorteil, dem ganzen Volk Gottes, auch Bischöfen und Laien, nicht nur die Amtsbezogenheit der Gemeinde, sondern auch die von der frühesten kirchlichen Tradition an offenkundige Gemeindebezogenheit des Amtes ins Bewußtsein zu rufen. Dies spricht nicht notwendigerweise gegen die Praxis, Priester sozusagen in Abstraktion von einer konkreten Gemeinde für den Dienst in einer Diözese zu ordinieren, zeigt aber die andere Möglichkeit, mehr von der konkreten Einzelgemeinde auszugehen, ohne den diözesanen Bezug zu verlieren. Wobei das Urteil der Gemeinde über die geistliche und kirchliche Bewährung des zu Ordinierenden, falls er aus der Gemeinde, für die er bestellt werden soll, stammt, wieder gewichtiger und auch hilfreicher werden könnte. Die Geschichte der Kirche hat Erfahrung mit beiden Modellen, obwohl das gemeindeorientierte Modell *de facto* seit langem verdrängt erscheint. Beide können ekklesiologisch gesund sein, wenn die im Referat dargelegten theologischen Grundlinien beachtet werden. Es gilt, die jeweiligen Vor- und Nachteile im Hinblick auf die konkrete heutige, geschichtlich veränderte Situation und in Verantwortung vor und aus dem Evangelium abzuwägen. Möge Gottes Geist uns führen.

Bruno Ernspurger, Rottenburg

Gemeinde ist Subjekt der Pastoral – auch der Liturgie?

In meinen Ausführungen werde ich zuerst in einigen Vorbemerkungen meinen Zugang zum Thema verdeutlichen, im ersten Teil einige Thesen zur Gemeindeentwicklung darlegen und im zweiten Teil meine Impulse zur Liturgieentwicklung erläutern.

An den Beginn möchte ich einen Impuls von Fulbert Steffensky stellen:

„Jetzt aber, in der Zeit des kargen Brotes und des gestörten Lebens bedroht uns unsere eigene Stummheit. Wir müssen uns selber ein Gesicht und eine Gestalt geben, indem wir jede und jeder für sich und öffentlich bekunden, wer wir sind und worauf wir vertrauen. Gebet, Gottesdienst, Bibellesen, den Tag und das Jahr mit den Zeichen unserer Hoffnung markieren – das ist unerlässlich in einer Zeit, in der das Brot der Hoffnung knapp ist.“¹

Ich habe mich gefragt, warum mir dieser Text so wichtig geworden ist. Er faßt in wenigen Sätzen zusammen, wie notwendig es ist, in einer Zeit des Übergangs die Bildung von Identität zu fördern. Und: Er macht deutlich, weshalb gerade die Liturgie in diesem Versuch, Identität zu gewinnen, eine große Rolle spielt.

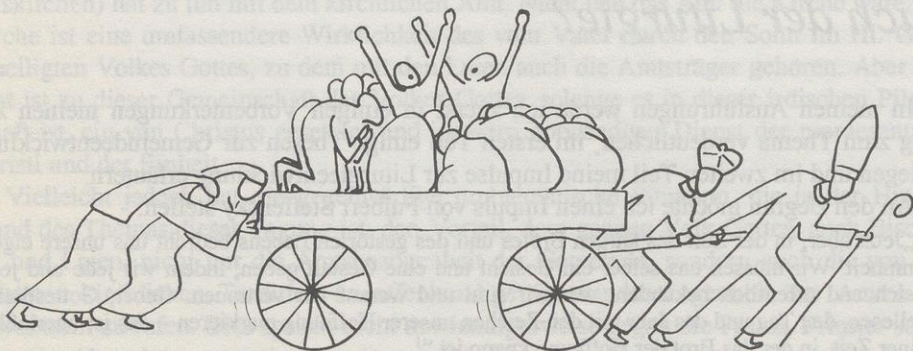
Vorbemerkungen

- Ich bin in zweifacher Weise Laie. Ich bin nicht Priester und ich bin auch kein Liturge. Ich komme mit meiner Tätigkeit in der Gemeinde- und Pastoralentwicklung dieser Übergangszeit ständig mit der Frage in Berührung: Welche Rolle spielt die Liturgie in diesem Prozeß?
- Ich sammle seit vielen Jahren Beobachtungen und praktische Erfahrungen. Ich erkunde, werte aus, was mir in diesem Zusammenhang zugänglich ist.
- Auf dem Hintergrund dieser Erkenntnisse verstehe ich meine Rolle in diesem Symposium eher prophetisch-provokativ. Meine Rede wird „anstößig“ sein. Ich habe keinen Grund, ausgewogen und abgesichert zu reden.
- Meine Impulse beziehen sich zum großen Teil auf den Zusammenhang von Gemeinde- und Liturgieentwicklung und nur zum kleineren Teil auf die Frage „liturgischer Leitungsdienst durch Laien“. Ich glaube, daß die Frage „liturgischer Leitungsdienst durch Laien“ im Kontext der gegenwärtigen Entwicklung gesehen werden muß, und daß es uns nicht weiterführt, wenn wir hier Eucharistiefeiern und Wortgottesdienste gegeneinander abwägen und ausspielen. Es führt auch nicht weiter, wenn wir im liturgischen Bereich nach Notlösungen suchen. Ich glaube, es geht um mehr. Das möchte ich in den Thesen, die ich einbringen werde, deutlich machen.

¹ Der Text ist entnommen aus: F. STEFFENSKY, Wo der Glaube wohnen kann. Stuttgart 1989.

1. Thesen zur Gemeindeentwicklung

Einleitend zu meinen Thesen eine Karikatur. Einigen wird sie bekannt sein. Sie stammt aus dem Werkheft „Bibel-Teilen“ vom Lumko-Institut in Südafrika.²



Warum zeige ich dieses Bild am Anfang? Ich denke, es ist die Karikatur einer Kirche, wie wir sie alle kennen. Und wir erfahren gegenwärtig eine hochgradige Störung der Einstellungen und der Ordnungen, die diese Art von Kirche aufrechterhalten hat. Eine hochgradige Störung dieser landläufigen Sicht der Allzuständigkeit und Letztzuständigkeit des Priesters/Pfarrers als Gemeindeleiter. Eine Störung durch die fehlende Anerkennung dieser Position, eine Störung durch den Priestermangel, der es dem einzelnen Priester unmöglich macht, diese Rolle zu spielen. Ich glaube, die entscheidendste Störung ist, daß wir mehr und mehr erfahren und erkennen müssen, daß wir mit dieser Form von Kirche unseren Sendungsauftrag in dieser heutigen Welt nicht mehr erfüllen können. Wenn dem so ist, dann geht es heute darum, daß das unmündige Volk zeugnis- und evangelisierungsfähig wird. Mit anderen Worten: Diese Störungen haben den Charakter von „Zeichen der Zeit“. Sie haben etwas damit zu tun, was man als Störungen, die der Heilige Geist selber verantwortet, bezeichnen könnte. Dazu ein kurzer Text:

„Wer an den Heiligen Geist, also die schöpferische Aktivität Gottes glaubt und in diesem Glauben um das Kommen des Geistes bittet, der muß wissen, daß er damit die göttliche Störung herbeiruft und sich dafür offen halten muß, daß Gott ihn stört in seinem Besitzstand, in seinen Gewohnheiten, in seiner Denkweise, sofern diese nicht mehr dem Sinn des Handelns entsprechen.“³

Ich komme zu den Thesen zur Gemeindeentwicklung:

a) Angesichts der Krise, in der sich gegenwärtig Kirche und Pastoral befinden, gibt es keine Alternative zur Gemeindeentwicklung.

Ich möchte versuchen, in einigen Stichworten das zu begründen. Pastoralgeschichtlich geht es gegenwärtig um die Revision der Entfremdung vom Subjekt kirchlichen Wirkens.

² Aus: Bibel-Teilen. Werkheft für Gruppen in der Gemeinde. Hg. MISSIO. Aachen 1986. Das dahinterstehende Konzept geht zurück auf Fritz Lobinger (heute Bischof in Südafrika) und Oswald Hirmer vom Lumko-Institut in Südafrika.

³ Vgl. Großer Sonntagsschott, Einleitung zum Pfingstfest von Wilhelm Stählin.

Franz Xaver Arnold, Pastoraltheologe in Tübingen, hat bereits 1949 in seiner Theorie der Seelsorge⁴ dargelegt, daß die geschichtliche Entwicklung der Kirche und ihres Wirkens dazu geführt hat, daß die Zentrierung auf das Amt sowohl den Geist Gottes als auch die Getauften und Gefirmten als Subjekte kirchlichen Wirkens weitgehend zurückgedrängt hat.

Wir können sehen, daß die Amtszentrierung keine neue Erscheinung ist. Wir sind gegenwärtig nur gezwungen, uns angesichts des Priestermangels mit dieser Frage auseinanderzusetzen. Das Konzil hat in vielen Aussagen Franz Xaver Arnold bestätigt.

Die Umstände, unter denen wir gegenwärtig Kirche sind, zwingen uns dazu, dem Geist Gottes, den Getauften und Gefirmten als Subjekte des kirchlichen Wirkens mehr Raum zu geben.

Eine schnelle Ersatzlösung für die fehlenden Priester wäre eine Verkennung der geschichtlichen Entwicklungsbotschaft. Sie würde Gemeindeentwicklung verhindern. Ich habe schon öfter darauf hingewiesen, jetzt anstelle der fehlenden Priester Pfarrassistenten einzusetzen, halte ich als eine falsche Praxis, weil sie die Entwicklung nicht aufnimmt, das Volk wieder in die Rolle einzuführen, die dem Volk zusteht.

Noch ein letzter Aspekt: Wir tun dem Amt keinen Dienst, wenn wir nicht gleichzeitig das Gegenüber des Amtes, die Gemeinde, zur Entfaltung bringen. Das Amt braucht Partner und Strukturen, durch die es wirksam arbeiten kann. Die gegenwärtige Krise deckt schonungslos auf, daß die Gemeinde als lebendiger Organismus nicht existent ist.

b) Wer von der Gemeinde und der Gemeindeentwicklung her denkt, der kommt zu anderen Lösungen bei der Bewältigung der gegenwärtigen Aufgaben.⁵

Wer vom Amt her denkt, versucht den fehlenden Priester oder Pfarrer mit einem Pensionär, mit einem Ordenspriester, mit einem Diakon oder gar mit einem hauptamtlichen Laien und an vielen Orten auch mit Ehrenamtlichen zu ersetzen. Wer von der Gemeinde her denkt, sieht zuerst, was die Gemeinde aufgrund ihrer Zuständigkeit, aufgrund ihrer Ressourcen selber verantworten und machen kann. Wer vom Amt her denkt, zentralisiert, wer von der Gemeinde her denkt, dezentralisiert. Ich möchte dies am Beispiel der Stellenbesetzung aufzeigen. Wir sind in unserer Diözese Stuttgart-Rottenburg sehr weit vorangeschritten, was die Besetzung der Gemeinden mit eigenen Gemeindeleitern betrifft: Von 1.050 Gemeinden sind derzeit ca. 400 nicht mehr besetzt. Seit 1976 beobachten wir den Prozeß in solchen Gemeinden. Dabei fällt auf, daß eine Gemeinde, das was ihr zukommt, erst aufnimmt, wenn der „Teufelskreis“ der Versorgung unterbrochen wird, also wenn Versorgungserwartung und Versorgung einander nicht mehr entsprechen. Eine solche Unterbrechung setzt plötzlich Kräfte frei. Es werden Entscheidungen getroffen, Dinge anzupacken, an die sich die Gemeinden bis dahin nicht herangetraut haben. Die Ressourcen, die in einer Gemeinde stecken, werden dann erst voll aktiviert. Eines ist jedoch dabei wichtig: Die Verantwortungsträger in diesen Gemeinden dürfen nicht alleingelassen werden. Sie zu begleiten, sie zu befähigen, das ist wichtig. Trotzdem werden die Gemeinden

⁴ Vgl. F. X. ARNOLD, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Freiburg 1949, 84–86.

⁵ Eine ausführliche Erörterung der Lösungsalternativen ist zu finden bei B. ERNSPERGER, Zwischen Sackgasse und Weg ins Freie. In: LS 45 (1994) 43–47.

keinen Versuch unterlassen, den Begleiter in die Rolle des Pfarrers (Versorgers) zu bringen. So gesehen, sind Vakanzzzeiten für die Gemeindeentwicklung eine Chance. Unsere Diözese hat die Konsequenz daraus gezogen: Jede Gemeinde, in der der Pfarrer wechselt, bleibt wenigstens 1 Jahr vakant. Diese Vakanzzeit wird begleitet. Das ist, denke ich, ein konsequentes Handeln. Auf diese Weise verteilen wir die Not und beteiligen alle Gemeinden, ob sie dauerhaft besetzt werden oder nicht, an diesem Entwicklungsprozeß.⁶

c) Zur Gemeindeentwicklung gehört notwendig die Ausdifferenzierung der Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften bzw. Basisgemeinschaften.

Gegenwärtig ist es schwer, von Basisgemeinschaften zu sprechen, weil dabei gleich „linke“ Absichten unterstellt werden. Das ist schade: Medard Kehl hat in den „Stimmen der Zeit“ einen Beitrag zum Thema „Wohin geht die Kirche?“ veröffentlicht.⁷ Er hat darin zwei Entwicklungsperspektiven herausgearbeitet, die ich teile und mit Erfahrungen belegen kann. Ein Erstes: Menschen, denen die Orientierung des Lebens am Glauben wichtig ist, werden künftig dahingehen, wo sie erlebbare Gemeinschaft und klare spirituelle Orientierung finden. Sie wählen also aus. Zweitens: Dies werden in Zukunft nur kommunikative Glaubenszentren sein, in denen ein beziehungsstiftendes und befreiendes Milieu herrscht. Er spricht von Milieugemeinschaften, d. h. von Gemeinschaften mit einer Beziehungsdichte, in denen die Menschen etwas von dem erfahren, was das Evangelium, das wir verkünden, verheißt. Es geht also darum, auf dem Territorium unserer Pfarreien nach Möglichkeit Personal- oder Basisgemeinschaften zu bilden, die untereinander vernetzt sind. In unserer Diözese fördern wir einen solchen Entwicklungsprozeß insbesondere durch die Gemeindeerneuerung.⁸

⁶ Die Chancen zur Gemeindeentwicklung in der Vakanzzeit sind eingehend erörtert in B. ERNSPERGER, Seelsorge in der Vakanz. In: LS 46 (1995) 218–221.

⁷ Vgl. M. KEHL, Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland. In: StZ 120 (1995) 147–160.

⁸ In der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurde im Kontext der Diözesansynode (1985) ein Praxis-konzept zur „Gemeindeerneuerung nach dem Rottenburger Modell“ entwickelt und inzwischen in über 50 Gemeinden praktiziert. Mit diesem Ansatz kann Erneuerung besonders in zwei Richtungen vorangebracht werden: Die Gemeindemitglieder machen neue und bewegende Erfahrungen mit der Relevanz des Glaubens für ein gelingendes Leben (Evangelisierung) und es entstehen in den Gemeinden eine stattliche Anzahl von kleinen Gemeinschaften, von denen nach fünf Jahren ca. 70% noch existieren (Gemeindeentwicklung). Ein konkretes Beispiel für die Wirkkraft: In der Nähe von Rottenburg, 20 km entfernt davon, gibt es eine pastorale Einheit von vier Dörfern, ein größeres und drei kleinere, die alle selbständige Pfarreien sind. Dafür ist ein Pastoralteam zuständig. Die haben jetzt eine Gemeindeerneuerung gemacht, d. h., sie haben versucht, eine neue Beziehung zum Glauben zu finden und für ihr Leben erfahrbar zu machen. Sie haben Gemeinschaft gebildet, in denen das möglich ist. In diesen vier Pfarreien sind 17 solcher Gemeinschaften entstanden. Das ist jetzt zwei Jahre her. In dieser Zeit sind drei weitere Gemeinschaften dazugekommen. Diejenigen, die daran beteiligt sind, haben davon erzählt. Das bringt etwas für mein Leben. Das löst Interesse aus. Können wir in eine Gruppe kommen oder bildet ihr wieder solche Gemeinschaften? Wir möchten das auch probieren. In diesen Pfarreien hat etwas von einer evangelisierenden Praxis begonnen.

d) *Gemeindeentwicklung versteht sich als Dienst an den Gemeinden, die „Trägerin der Seelsorge“ sein sollen/wollen.*

In den meisten Gemeinden haben wir eine Versorgungsstruktur, die über haupt- und ehrenamtliche Dienste aufrecht erhalten wird. Derzeit geht es darum, eine Struktur auszubilden, die der Gemeinde ermöglicht, selber Seelsorge zu verantworten und zu praktizieren. Dazu einige Gedanken: Das „Geschäft“ der Hauptamtlichen ist bisher mit Seelsorge überschrieben worden. Seelsorge ist etwas, was von professionell ausgebildeten Personen wahrgenommen wird. Ehrenamtliche wurden als Helferinnen und Helfer einbezogen, um Seelsorger zu entlasten oder zu unterstützen bzw. um die Aktivitäten im Bereich der Seelsorge zu vermehren. Ich glaube, daß Seelsorge, und das erfahre ich von entwickelten Gemeinden, künftig weniger eine Versorgungsleistung ist, sondern ein erfahrbares, lebensbereicherndes Geschehen in der Gemeinde, also: Seelsorge als Lebensäußerungen einer Gemeinde. Insofern Seelsorge so verstanden wird, sind die Getauften und Gefirmten, vor allem auch die Gruppen und Gemeinschaften an der Trägerschaft der Seelsorge beteiligt.⁹ Sie müssen das Bewußtsein bekommen, daß die Art und Weise, wie sie leben, wie sie miteinander umgehen, eine seelsorgereiche Wirkung hat – gegenseitig und nach außen. Insofern, denke ich, werden die Funktionsgruppen in Gemeinden (Besuchsdienste etc.) eher abnehmen, und die Gemeinschaften werden zunehmend Dienste übernehmen.¹⁰

Ein letzter Gesichtspunkt zur Entwicklung der Gemeinde als Trägerin der Seelsorge: Sie bedarf einer kollegialen Leitung. Eine solch differenzierte Gemeinde kann nicht von einem allein geleitet werden. Es sind viele beteiligt, die Teilbereiche verantworten. Sie müssen einbezogen werden. Gegenwärtig sind wir in unserer Diözese an der Frage, wie wir die Leitung in solchen Gemeinden neu regeln können. Es gibt zwei Spuren für diese Entwicklung. Die eine Spur ist die Vernetzung der Verantwortlichen innerhalb der Gemeinde als wichtige Leitungsaufgabe. Die zweite Spur bezieht sich auf Verantwortung der Seelsorge. Wir denken hier an ein pastorales Leitungsteam. Unabhängig davon, ob Hauptamtliche am Ort sind, ob nur ein Priester da ist, ob kein Priester da ist, soll in jeder Gemeinde/Teilgemeinde ein pastorales Leitungsteam gebildet werden, in dem die leitenden Verantwortungsträger zusammengefaßt werden.

e) *Die Praxis, fehlende Pfarrer durch Aushilfen (Pensionäre, Ordensgeistliche, Pfarrassistenten . . .) zu ersetzen, führt in der Regel zur Verhinderung von Gemeindeentwicklung.*

Ich fasse einen wichtigen Gesichtspunkt zur Gemeindeentwicklung zusammen: Gemeinden lernen nicht ohne Not! Gemeinden versuchen den alten Zustand wieder herzustellen, indem sie jemand an die Stelle des fehlenden Pfarrers einsetzen. Wenn aber niemand einzusetzen ist, dann muß die Gemeinde lernen. Und darum geht es letztlich bei Gemeindeentwicklung, daß sich die Rollen aller beteiligten Personen verändern. Von daher geht es nicht darum, die Rolle des Priesters zu ersetzen oder gar zu erübrigen, son-

⁹ Ein in diesem Sinne verändertes Verständnis von Seelsorge wird in Ansätzen von Franz Schmatz in seinem Büchlein „Lebensbegleitung aus dem Glauben – Wir alle sind Seelsorger/innen“. Innsbruck-Wien 1992, vertreten.

¹⁰ Das veränderte Verständnis von Gruppen und deren Stellenwert in der Gemeindeentwicklung wird skizziert in B. ERNSPERGER, Gruppen und Gemeindeentwicklung. In: LS 46 (1995) 62–67.

dern es geht darum, daß alle Rollen neue Konturen bekommen im Blick auf den Sendungsauftrag in der gegenwärtigen Situation.

2. Impulse zur Liturgieentwicklung

Ich komme zum zweiten Teil, zur Liturgieentwicklung. In den folgenden Impulsen werde ich nicht direkt auf den „liturgischen Leitungsdienst durch Laien“ eingehen. Ich hoffe jedoch, daß ich indirekt dazu einen Beitrag leisten kann.

a) Der Liturgie kommt in einer Zeit der Gemeindeentwicklung eine besondere Bedeutung zu. In Zeiten des Übergangs brauchen wir die integrierende und identitätsstiftende Kraft des zeichenhaft-symbolischen Handelns.

Ich erinnere an den Impulstext am Beginn meiner Ausführungen. In Zeiten der Veränderung, der Krise bedürfen Menschen besonders der zeichenhaft-symbolischen Handlungen. Solche Handlungen können entscheidend sein, ob sich Menschen/Gruppen auf eine frühere Stufe zurückziehen (also regredieren) oder sich einer Entwicklung öffnen (sich entwickeln). Sofern Liturgie in einer Übergangszeit nicht die ihr zukommende Pontifexfunktion annimmt, verhindert Liturgie die Erneuerung und trägt statt zur Identitätsbildung eher zur Spaltung bei.

b) Eine Gemeinde, die durch Gemeindeentwicklung zunehmend zur Trägerin der Pastoral wird, muß auch Subjekt und Trägerin der Liturgie werden.

Als Folge und Nachwirkung von Aufklärung und Gegenreformation herrscht nach wie vor eine einseitige Überbetonung des amtspriesterlichen Wirkens in der Liturgie vor. In dem schon zitierten Buch von Franz Xaver Arnold¹¹ kritisiert dieser die „Einengung des Subjekts der Liturgie“ auf den in „nomine ecclesiae handelnden Amtsliturgien“.

Folgen dieser Einengung sind:

- Die Expansion der Messen und Eucharistiefeiern. Ursprünglich war die Eucharistiefeier die sonntägliche Versammlung der Gemeinde. Das im Laufe der Zeit Gewordene nehmen wir als den Normalzustand und definieren von daher die Not.
- Gleichzeitig mit der Tendenz zur Expansion der Eucharistiefeiern entstand eine Verarmung oder Verkümmern der ursprünglichen (vom Volk getragenen) Volksliturgien.
- Das Volk als Subjekt liturgischen Wirkens ist in dieser Entwicklung weitgehend in den Hintergrund getreten. Theologisch ist es spätestens seit dem Zweiten Vatikanum wieder präsent, aber faktisch stehen wir damit am Anfang. Überspitzt formuliert: Wir leiden gegenwärtig an der in der Vergangenheit vorgenommenen, liturgischen Enteignung des Volkes.

Ich möchte dies auch belegen. Wir haben in unserer Gemeinde (in der Diözese Stuttgart-Rottenburg) eine Gruppe von sieben Gemeindemitgliedern, die die Taufkatechese verantworten. Diese Katecheten versuchen, die Eltern in der Taufkatechese zu zeichenhaft-symbolischem Handeln zu ermutigen. Sie sprechen ihnen zu: „Sie sind dem Kind am

¹¹ Vgl. F. X. ARNOLD (s. Anm. 4) 151–154.

nächsten. Sie sind dafür zuständig, daß Ihr Kind durch Ihr Handeln die Nähe und das Mitsein Gottes erfährt.“ Fast immer begegnen sie den gleichen Antworten: „Dafür sind wir doch nicht zuständig, das ist doch Sache des Pfarrers. Das können wir doch nicht.“ Hier wird die verlorengegangene Zuständigkeitskompetenz wiederbelebt. Darüberhinaus bedarf es der Einübung in solche Fähigkeiten.

Welche Bedeutung ein solcher Dienst hat, zeigt die zunehmende Entfremdung der Kinder und Jugendlichen von diesen Formen. Wer solches in der Familie nicht erlebt hat, dem kommt es komisch und fremd vor, wenn er es in der Gemeinde bei besonderen Anlässen erlebt. Das Zweite Vatikanische Konzil¹² hat deutlich gemacht, daß es die Gemeinde als Trägerin der Liturgie verstanden wissen will. In der Folge ist eine Ausdifferenzierung der liturgischen Dienste gelungen. Was wir nicht fertiggebracht haben, ist die gemeinsame Verantwortung der Liturgie. Ein Beispiel: In einer Gemeinde ist durch einen Herzinfarkt plötzlich der Pfarrer ausgefallen. Es gab für alle Dienste (Sakramentenkatechese, Besuchsdienste, Gruppen) Verantwortliche oder Teams, die für den Weitergang der Seelsorge sorgten. Lediglich in der Liturgie gab es einen beträchtlichen Schock und das, obwohl es in dieser Gemeinde über 60 Ministranten, ca. 20–30 Lektoren und Kommunionhelfer gibt. Sie alle waren Helfer. Sie hatten keine Zuständigkeit für die Verantwortung und Organisation der Liturgie. Es gab auch kein Gremium, in dem die Verantwortungsträger hätten vernetzt werden können. An diesem Beispiel wird uns deutlich: Für die Trägerschaft der Liturgie müssen sich die Gemeinden organisieren.

c) Ein entscheidendes Hindernis auf dem Weg der Gemeinden zur Trägerschaft der Liturgie dürfte das Festhalten am überkommenen Amtsverständnis sein.

Ich weiß, daß das eine heikle Frage ist, die ich hier aufgreife. Ich möchte es trotzdem tun. In den letzten Jahren haben sich in der Amtstheologie Entwicklungen abgezeichnet, die noch auf ihre Anwendung in der kirchlichen Praxis warten. Diese Bewegung bringt auch die Rolle der Laien in der Liturgie in ein anderes Licht. Ich nenne zwei Aspekte, die diese Bewegung verdeutlichen:

Zunehmend wird heute von Dogmatikern unterschieden zwischen amtlichem und ordiniertem Dienst. Nach dieser Unterscheidung kann man sagen: Die Getauften und Gefirmten haben teil am dreifachen Amt Jesu Christi. Sie haben also einen amtlichen Auftrag, am Sendungsauftrag der Kirche mitzuwirken.

Die Gemeinde, die als Leib Christi am Ort auferbaut wird (vgl. Eph 4,11–16), hat den Auftrag, Christus in seiner Vollgestalt darzustellen.

Darüberhinaus bedarf es des geistlichen Amtes als ordiniertem Dienst mit dem Auftrag dafür zu sorgen, daß das Volk seinen Auftrag wahrnimmt und dies im Geist des Evangeliums tut. Der zweite Aspekt, den ich nennen möchte: Während bisher die Frage der Repräsentatio Christi ausschließlich auf das priesterliche Amt bezogen wurde, werden zunehmend Stimmen laut, die von einer Repräsentatio Christi durch die Getauften und Gefirmten in der Gemeinde sprechen. Die Repräsentatio Christi durch den Priester in der Eucharistiefeier bleibt davon unberührt.

Eine letzte Bemerkung zu diesem Impuls ist theologisch sicher provokant, aber trotzdem bedenkenswert. Ich halte es für ein christologisches Mißverständnis, das sich über

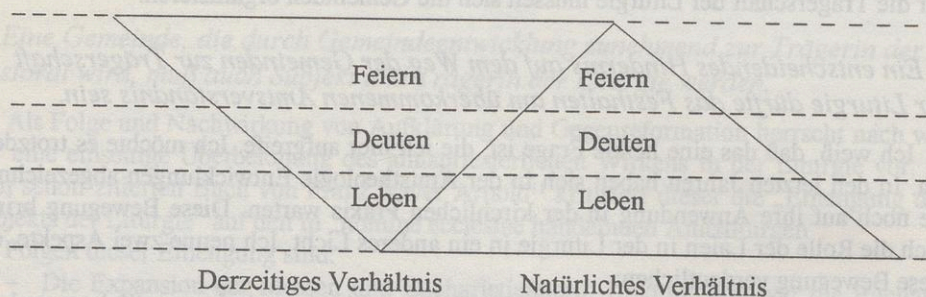
¹² Vgl. II. VATICANUM, SC.

Jahrhunderte hartnäckig gehalten hat, daß Christus (nur) durch das Amt repräsentiert wird. Ich kann das leider nicht weiter ausführen. Ich erinnere an die Himmelfahrtsbotschaft: Ich muß gehen, damit er kommen kann. Wir haben Ihn über weite Phasen der Kirchengeschichte immer ersetzt oder seine Stelle besetzt.

d) Ein wichtiger Aspekt der Liturgieentwicklung ist darin zu sehen, der Liturgie wieder ihre Lebensrelevanz zu geben.

Da in unserer Zeit zunehmend die Erfahrung eine große Rolle spielt, wird verständlich, daß dieser Gesichtspunkt heute besonders wichtig ist.

Der originäre Ort der Liturgie ist das Leben. Und nur in dem Maße, wie die Liturgie im Leben verortet ist, gewinnt sie Bedeutung für die Menschen. Der französische Theologe Béguerie hat einmal formuliert: „Die liturgische Feier enthält nur dann ein Minimum an Wahrheit, wenn sie etwas feiert, was gelebt wurde.“¹³ Hier liegt ein Problem: Je zentralisierter Liturgie gefeiert wird, desto weiter entfernt sie sich vom Leben der Menschen und umgekehrt. Die Bindung der Liturgie an den Amtsträger in einer Zeit, in der Priesterangel herrscht, bringt notwendig eine Zentralisierung und damit eine zunehmende Lebensferne mit sich. Liturgie verkommt in dieser Tendenz zur Versorgungsliturgie. Ich möchte dies grafisch veranschaulichen:



Die drei Kategorien „Leben – Deuten – Feiern“ stammen aus dem eben genannten Beitrag von Béguerie. Sie sind Grunddimensionen des Lebens und der Liturgie überhaupt. Unsere gegenwärtige kirchliche Praxis könnte man in einem Verhältnis darstellen, wie es die linke Seite zeigt. Wir leben wenig miteinander, wir deuten viel und wir feiern überproportional viel. Das normale Verhältnis einer lebensnahen Liturgie würde so aussehen: Dort, wo viel miteinander gelebt und am Leben Anteil genommen wird, dort gibt es viel Bedarf an Deutung. Schließlich, wo es gelingt, Leben sinnvoll zu deuten, ist der natürliche Impuls zum Feiern gegeben. Je zentralistischer Liturgie gefeiert wird, desto weniger kann dieser natürliche Wechselprozess gelingen. Es bedarf schon einer Meisterleistung von Priestern, in unserem liturgischen Rahmen das Leben der Menschen einzubeziehen.

Noch ein anderer Aspekt zu diesem Impuls: Wir müssen sehen, daß der genannte Dreischritt dem Lebensprozess eingeschrieben ist. Das ist auch der Hintergrund, weshalb sich in unserer Erlebnisgesellschaft im profanen Bereich zunehmend Paraliturgien ent-

¹³ P. BÉGUERIE, Liturgie und Leben. In: Leben – Deuten – Feiern. Eine Orientierung für Katechese und Pastoral. Hg. D. Zimmermann. München 1994.

wickeln. Ich beobachte das mit großer Besorgnis, daß die Lebensliturgie aus kirchlichen Gemeinschaften ausgezogen ist, hinein in Stammtische und Vereine, wo in kreativer Weise mit symbolisch-zeichenhaften Formen gefeiert wird.

e) Die Förderung der Lebensrelevanz der Liturgie hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit es gelingt, Christen zu veranlassen, anders zu leben.

Dieser Impuls erscheint zunächst als ein Fremdkörper in dieser Impulsfolge. Ich möchte trotzdem nicht darauf verzichten, weil ich denke, dies spielt in der gegenwärtigen Entwicklung eine große Rolle. Es ist zu beobachten, daß viele Menschen mit Liturgie nichts mehr anfangen können, weil sie in einer Weise leben, die lebensfeindlich ist. In einer Zeit der Verzweckung, des Verplantseins gibt es kaum Räume und Formen, in denen das, was sich als Impulse/Sehnsüchte von innen heraus meldet, und was eigentlich den Impuls zum Feiern geben würde, nicht wahrgenommen werden kann.

Die Feier des Lebens bedarf eines ehrfurchtsvollen Hinhörens, wenn man will, sogar eines Gehorsams gegenüber der Natur, gegenüber sich selbst, gegenüber anderen und gegenüber Gott.¹⁴

Bei der von mir schon genannten Gemeindeerneuerung machen wir eine ganz interessante Erfahrung. Ein Element dieser Erneuerung ist die tägliche Lebensbetrachtung.¹⁵ Jede/r nimmt 8–10 Wochen täglich 20 Minuten Zeit für sich und „seinen“ Gott. Dafür braucht jeder Teilnehmer einen Ort, einen Raum und eine Form, wo er zur Ruhe kommt, in sich hineinhorchen kann und das, was sich meldet, wahrnehmen und dann mit Gott ins Gespräch bringen kann. Wir machen die Erfahrung, daß nicht wenige dabei Angstzustände bekommen. Die Fülle des Alltags stürzt über sie herein. Es ist völlig ungewohnt, sich in dieser Weise der Lebenswirklichkeit auszusetzen. Wir müssen ganz viele Hilfestellungen geben. Erst dann, wenn sie eine Form gefunden haben, erleben sie plötzlich, daß das, was ihnen Gott zuspielt, so reich ist, daß sie diesen Lebensquell gar nicht voll ausschöpfen können. Ohne die Veränderung der Lebensweise der Christen, werden wir es in den nächsten Jahren mit der Liturgie sehr schwer haben. Ich bin davon überzeugt, daß Liturgie mit einer Kultivierung des Lebens eng zusammenhängt.

f) Die liturgische Feier hängt in ihrem Gelingen nicht zuletzt von ihrer Beziehungsqualität ab. Sie verliert deshalb für heutige Menschen zunehmend an Bedeutung, wenn sich Gemeinde (außerliturgisch) nicht oder nur sehr selten versammelt.

Von Jahr zu Jahr nehmen diejenigen ab, die den Gottesdienst aus Pflichtbewußtsein besuchen. Von Jahr zu Jahr nehmen diejenigen ab, die mit Liturgie selber etwas anfangen können, sofern sich die Lebensweise der Christen nicht ändert. Die Teilnahme an der sonntäglichen Versammlung der Christen am Ort wird deshalb vor allem davon abhängen, ob es in einer Gemeinde Versammlungsformen gibt, in denen die einzelnen am le-

¹⁴ Vgl. H. J. M. NOUWEN, Schöpferische Seelsorge. Freiburg i. Br. 1989, insbesondere das fünfte Kapitel „Über das Feiern“, S. 139–161.

¹⁵ Vgl. dazu Anm. 8 über das „Rottenburger Modell zur Gemeindeerneuerung“. Die „tägliche Lebensbetrachtung“ ist ein Praxiselement aus der zweiten Erneuerungsphase.

bensmehrenden Geben und Nehmen teilhaben können, z. B. in Bibel-Teilen-Gruppen oder in Glaubensgesprächskreisen. Die Beteiligung an der Liturgie wird davon abhängen, ob es unter den Christen tragfähige Beziehungen gibt. Es gibt eine pastorale Zukunftsperspektive, die sich mit „Sozial-Pastoral“ überschreibt. Diese macht deutlich: Christentum wird sich in der Betroffenheit von den Geschehnissen in der Welt und im solidarisch-heilvollen Handeln aneinander und an der Welt als relevant erweisen oder nicht.

g) Angesichts des Priestermangels sind wir zunehmend in Gefahr, Liturgie nur noch in defizitären Formen zu feiern.

Der für mehrere Gemeinden zuständige Priester hat kaum noch teil am Leben der Menschen.

Einzelne Gemeinden werden liturgisch über lange Zeit durch „eingeflogene“ und oft wechselnde Aushilfen versorgt, die weder zur Gemeinde noch zum Leben der Menschen einen Bezug haben.¹⁶ Dazu ein Beispiel, das ich erst vor einem Jahr erlebt habe: Eine größere Gemeinde, ca. 8.000 Katholiken, war fast 2½ Jahre vakant. In dieser Zeit gab es wechselnde Aushilfen. Es gab dann einen Aufstand im Rahmen einer Gemeindeversammlung. Dort gab es eine Gruppe von 12 Wortgottesdienstleitern, die gesagt haben: „Jetzt reicht's, wenn ein Priester kommt, dann braucht man uns plötzlich nicht mehr. Das, was wir jetzt mühsam von der Gemeinde her aufgebaut haben, wird mit Füßen getreten, wenn dieser oder jener kommt.“ Es kam dann zu folgendem Votum: Wenn ein Aushilfspriester kommt, dann sollte die Gruppe der Gottesdienstleiter in die Vorbereitung und Gestaltung der Liturgie einbezogen werden.

Die meisten Wortgottesdienste, die gefeiert werden, geschehen in einer Weise, die als defizitär empfunden werden muß. D. h. es wird all das weggestrichen, was sonst dem Priester vorbehalten ist. Dementsprechend wird sie auch in ihrem defizitären Charakter von den Leuten gesehen. Ich wünsche mir, daß wir wirklich auch alternative und originäre Formen entwickeln, die nicht nur von der Gestalt der Eucharistiefeier ausgehen oder von ihr abgeleitet werden.

h) Eine von der Gemeinde getragene Liturgie braucht auch eine andere (adäquate) Organisationsform.

Das Schlechteste, was uns passieren kann, wenn der Priester fehlt, ist, umgehend die Mesnerin oder den Pastoralreferenten als Wortgottesdienstleiter einzusetzen. Die Trägerschaft der Liturgie durch Laien sollte durch Teams bzw. durch Gemeinschaften vollzogen werden. Auf diese Weise käme die Dimension „Priesterersatz“ gar nicht erst ins Spiel. Hinzukommt, daß die meisten Wortgottesdienstleiter und -leiterinnen im Alleingang Gottesdienste gestalten. Natürlich spielt dabei ihre persönliche Spiritualität, ihre Lebenssicht eine (oft zu) große Rolle. In unserer Diözese Stuttgart-Rottenburg gibt es einige Gemeinden, in denen die Liturgie von der Gemeinde getragen wird. In der Nähe von Ulm gibt es eine Gemeinde, in der es elf Gruppen/Gemeinschaften gibt, die sich regelmäßig

¹⁶ In vielen Gemeinden, die eine längere Vakanzzeit durchmachen, werden wechselnde Aushilfen ohne Gemeindebezug beklagt. Es gibt bisher kaum Formen, über die Lebensprozesse der Gemeinde in liturgische Versammlungen integriert werden können, wenn ein Außenstehender den Vorsitz hat.

zum Bibel-Teilen bzw. zum Glaubensgespräch treffen. Diese Gruppen gestalten abwechselungsweise die Sonntagsgottesdienste gemeinsam mit dem Pfarrer. Das sieht so aus: Der Pfarrer besucht die Gruppe und nimmt teil am Bibel-Teilen. (Sie praktizieren die Methode Lebensspiegel¹⁷, die sehr stark das Leben einbezieht.) Aus diesem Bibel-Teilen entsteht sowohl die Liturgie als auch die Predigt. Diese Liturgie und die Verkündigung sind von der Gemeinde, von den Lebenserfahrungen der Gemeindemitglieder getragen. Auch der Pfarrer wird getragen. Er partizipiert an der Lebenserfahrung der Menschen, erfährt Zuspriechung und Solidarität.

Noch ein Beispiel zur Trägerschaft der Liturgie: Es gibt inzwischen Gemeinden, die sich in der Verantwortung der Liturgie soweit entwickelt haben, daß sie auch situationsgerechte Formen gottesdienstlichen Feierns auch an Hochfesten praktizieren. Drei kleine Dörfer an der Donau, das größte Dorf hat 1.200 Katholiken, das kleinste 750, haben seit zwölf Jahren gemeinsam einen Pfarrer. In diesen zwölf Jahren waren sie über zwei längere Strecken vakant und haben in dieser Vakanzzeit verschiedene Formen der Eigenverantwortung erprobt. Heute praktizieren diese Gemeinden im Einvernehmen mit dem Priester sowohl die Feier der Osternacht als auch die Gestaltung der Fronleichnamsprozession. Es gibt in diesen drei Gemeinden zusammen 36 Wortgottesdienstleiterinnen und -leiter, die jeweils im Team diese Gottesdienste leiten. Der Pfarrer trifft sich mit ihnen, um mit ihnen ihren Dienst zu besprechen und auch theologisch mit ihnen zu arbeiten. So haben sie z. B. eine Form für die Gestaltung der Fronleichnamsprozession erarbeitet: In jedem Dorf findet eine Fronleichnamsprozession statt. Das Dorf wird geschmückt, die Altäre werden gerichtet. Es werden vier Mitglieder aus der Gemeinde ausgewählt (es sind nicht zwangsläufig Kirchengemeinderäte o. ä.), die die Monstranz von einer Station zur anderen tragen. An der Station selbst hält der Monstranzträger die Monstranz hoch, ein anderer deutet darauf und spricht: „Seht Christus ist unter uns in Gestalt des Brotes, laßt uns niederknien und ihn anbeten.“ Eine Form, wie Laien eucharistische Verehrung praktizieren können. Das bedeutet für diese Dörfer ungeheuer viel. Nach diesem Muster feiern sie inzwischen auch die Osternacht. Der Pfarrer feiert jeweils mit einer Gemeinde Osternacht in der herkömmlichen Form. In den anderen beiden Gemeinden wird die Feier der Osternacht von den Liturgieverantwortlichen aus der Gemeinde gestaltet. Die Feiern finden zeitversetzt statt. In der Gemeinde, in der der Pfarrer feiert, werden die Osterkerzen geweiht. Sie werden in die anderen Gemeinden übertragen. Dort findet der Einzug des Lichtes statt und die Osternacht wird als Laiengottesdienst gestaltet. Ich höre sehr oft, daß so etwas in Dörfern nicht geht. Es sind Bauerndörfer. Hier zeigt es sich, was in zwölf Jahren begleiteter Entwicklung möglich ist.

i) Wer als Laie in der Liturgie der Gemeinde einen leitenden Dienst übernimmt, sollte dafür legitimiert und ausdrücklich beauftragt werden.

Ich habe schon deutlich gemacht, wenn wir vom Amt her denken, beauftragen wir einzelne. Wenn wir von der Gemeinde her denken, beauftragen wir Gruppen. Wenn wir ernst nehmen, daß die Gemeinde Trägerin der Liturgie ist, dann sollten Betrauftragungs-

¹⁷ Eine Beschreibung und Anleitung zum „Bibel-Teilen als Lebensspiegel“ findet man in Heft 3 der Reihe „Sie werden auf meine Stimme hören!“ Hg. MISSIO München-Aachen-Wien. München 1991.

formen für die liturgischen Leitungsdienste entwickelt werden. Solche Beauftragungen sollten sich aber nicht nur auf die liturgischen Dienste erstrecken. Die einzigen offiziellen Beauftragungen von Laien finden bislang im liturgischen Bereich statt, es sind die Beauftragungen der Kommunionhelfer und Wortgottesdienstleiter durch die Bischöfe. Im Kontext von Gemeindeentwicklung bedürfen wir dringend einer gemeindlichen Berufungs- und Beauftragungspraxis. Dabei ist zu bedenken, ob es gut ist, daß die liturgischen Laiendienste vom Bischof beauftragt werden. Es wäre angemessener, wenn diese von der Gemeinde ausgewählt werden und auch vom Vertreter des Bischofs am Ort, dem zuständigen Pfarrer, beauftragt werden könnten und sollten. Aber dann im Kontext einer Gesamtpraxis der Beauftragung von Laien für verantwortliche Gemeindeaufgaben.

3. Noch einige Schlußgedanken

Verantwortungsvolles Handeln in der Gegenwart, also in einer Übergangszeit, ist immer prospektiv, d. h. nach vorne gerichtet. Konkret heißt das, es reflektiert die Folgen des jetzigen Handelns für die Zukunft. Es kooperiert in Krisenzeiten mit dem, was werden will, und daher bedarf es einer Sensibilität für die Botschaft der Krise. Das kann doch nicht nur Not sein, was wir gegenwärtig erfahren. Wir kommen nicht von ungefähr in die Situation des „Nicht-mehr und des Noch-nicht“. Es gibt da etwas, was wir neu oder anders lösen müssen, damit wir unseren Sendungsauftrag erfüllen können. Deshalb müssen wir gegenwärtig vermehrt über Gemeinde- und Liturgieentwicklung nachdenken. Entwicklung oder Reform muß verantwortet gestaltet werden. Für diese Verantwortlichkeit nenne ich einige Kriterien von Yves Congar¹⁸, die er bereits 1950 formuliert hat. Für verantwortete Kirchenreform gilt:

- Sie muß dem Primat der Liebe und des pastoralen Anliegens verpflichtet sein.
- Sie soll auf das Gemeinwohl der ganzen kirchlichen Gemeinschaft bedacht sein.
- Die Reform soll auf das Prinzip der ursprünglichen Tradition bezogen sein (also nicht unmittelbar auf das, was wir jetzt hinter uns lassen oder was in die Krise geraten ist).
- Sie sollte mit Geduld und Rücksichtnahme geschehen.

Wer in der gegenwärtigen Situation der Kirche in diesem Sinne verantwortlich handeln will, der darf sich nicht damit begnügen, nach Notlösungen im pastoralen oder im liturgischen Bereich zu suchen. Es geht viel mehr um Gemeinde- und damit auch um Liturgieentwicklung, die an der Reich-Gottes-Dimension und der Dimension der Zeitgenossenschaft unseres Sendungsauftrags Maß nimmt. Indem wir uns auf einen solchen Erneuerungsprozeß einlassen, wird uns auch eine zukunftsadäquate Gestalt des Amtes geschenkt werden.

¹⁸ Vgl. Y. CONGAR, Wahre und falsche Reform in der Kirche (1950).

Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbruck

Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien Möglichkeiten und Grenzen

Die vorangegangenen Statements, Referate und Diskussionen haben erfreulicherweise mancherlei positive Erfahrungen und Entwicklungen aufgezeigt. Es ist aber auch deutlich geworden, daß es noch viele offene Fragen und Unsicherheiten gibt, und daß die Meinungen darüber, wie man sie lösen soll, manchmal weit auseinander gehen.

Ich möchte versuchen, durch mein Referat etwas zur Klärung der Situation und zur Gewinnung eines eigenen Standpunktes beizutragen, den man vertreten und mit dem man leben kann, weil er bei allen Problemen, die kurzfristig nicht gelöst werden können, für die Zukunft eine positive Perspektive bietet. Ich gebe daher erstens einen geschichtlichen Rückblick, der helfen kann, die heutige Situation besser zu verstehen. Dann skizziere ich zweitens die Möglichkeiten, die heute schon für die Leitung liturgischer Feiern gegeben sind, aber noch gar nicht voll genutzt werden. Schließlich werden drittens die Grenzen angesprochen, die dem Leitungsdienst von Laien gezogen sind, aber auch Probleme, die sich ihm entgegenstellen, und offene Fragen, die zugleich Zukunftsperspektiven eröffnen.

Für viele Aussagen stütze ich mich auf ein Vortragsmanuskript, das 1993 in der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ veröffentlicht worden ist²¹, und verzichte daher hier auf ausführliche Belege, wie sie sonst üblich sind. Man findet sie in dem genannten Artikel.

1. Geschichtlicher Überblick

1.1 Die Alte Kirche (1.–6. Jh.)

In der neutestamentlich-apostolischen Zeit ist noch nicht die Rede von „Laien“ und schon gar nicht von „Klerus“. Es gibt relativ kleine geschwisterliche Gemeinden, deren Glieder „Brüder“ (und Schwestern) heißen, auch jene, die ein Amt haben bzw. Dienst- und Leitungsfunktionen ausüben: Apostel, Episkopen, Presbyter, Diakone, Lehrer, Propheten und andere mehr. Diese stehen zwar vor der Gemeinde oder auch ihr gegenüber, wenn sie ihren Dienst ausüben, aber sie bilden keinen eigenen Stand. Am Ende des ersten Jahrhunderts gebraucht zwar der römische Bischof Klemens in seinem ersten Brief an die Kirche in Korinth schon einmal den Begriff „Laie“, aber er entspricht nicht dem, was wir heute unter diesem Wort verstehen und seine genaue Bedeutung ist umstritten.

Erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts unterscheidet Klemens von Alexandrien klar zwischen Presbytern und Diakonen auf der einen und Laien auf der anderen Seite. Dabei versteht er unter Laien offenbar Männer, die eine Art Elite innerhalb der wachsenden Gemeinden darstellen, und aus der Diakone und Presbyter hervorgehen, die jetzt schon, wie es vor allem von dem aus Karthago stammenden Tertullian am Beginn des

²¹ Vgl. H. B. MEYER, Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. In: HID 47 (1993) 173–201.

dritten Jahrhunderts bezeugt wird, zusammen mit den Bischöfen als eigener „Ordo“, d. h. schon als eine Art eigener Stand betrachtet werden.

Neben den Angehörigen dieses Ordo gibt es aber noch wichtige Laiendienste, die in den Gemeinden eine bedeutende Rolle spielen: Lehrer, Katecheten und Charismatiker mit besonderen Begabungen z. B. des Heilens und der prophetischen Rede, sowie Bekenner, die für den Glauben gelitten haben, schließlich Witwen und Jungfrauen. Dieser Personenkreis wird von den übrigen Gläubigen unterschieden, aber niemand von ihnen wird so wie die Bischöfe, Presbyter und Diakone durch Handauflegung ordiniert, wie es die „Apostolische Überlieferung“ des Ps.-Hippolyt von Rom Anfang des dritten Jahrhunderts bezeugt.

Schon fünfzig Jahre später ist dann die Entwicklung abgeschlossen, die sich seit langem angebahnt hat: Alle von Männern wahrgenommenen Ämter (Bischöfe, Priester, Diakone) und Dienste (Subdiakone, Akolythen, Lektoren, Exorzisten, Türsteher) bilden zusammen den Klerus, der nun klar von den übrigen Gläubigen unterschieden ist. Diese sind zu seinem Unterhalt verpflichtet, können aber selbst keine kirchlichen Leitungsaufgaben und Dienste wahrnehmen, vor allem nicht beim Gottesdienst (obwohl Tertullian noch wenige Jahrzehnte vorher und Bischof Theodoret von Cyrus sogar noch 200 Jahre danach der Überzeugung waren, alle Getauften hätten grundsätzlich das Recht, die Taufe zu spenden und der Eucharistie vorzustehen, dürften aber nur im Notfall davon Gebrauch machen). Wir halten also fest: Etwa seit dem Jahr 250 nach Christus gibt es in der Kirche zwei Stände: Klerus und Laien. Es hat sich eine hierarchische Ordnung der Kirche etabliert, in der dem Klerus die Leitungsaufgaben zustehen.

Trotzdem spielen Laien in der Alten Kirche auch nach der sogenannten konstantinischen Wende weiterhin eine wichtige Rolle. Christliche Herrscher berufen Konzilien ein und üben großen Einfluß auf sie aus. Sie erlassen Gesetze, die das Heidentum schwächen und das Christentum zur Staatsreligion erheben; sie stiften Kirchen, gewähren den Bischöfen Privilegien und finanzielle Unterstützung. Auf diese Weise prägen sie entscheidend das Bild der die Welt erobernden Kirche mit.

Ein Gegenpol dazu entsteht in der Laienbewegung des Mönchtums. Immer mehr Frauen und Männer ziehen sich aus der Welt und ihren Geschäften zurück, um in Armut und Ehelosigkeit Christus nachzufolgen und ein evangeliumsgemäßes Leben zu führen. Ihr Einfluß auf Theologie und Frömmigkeit ist groß, und aus ihren Reihen sind viele vorbildliche Bischöfe hervorgegangen.

Aber auch die Bedeutung der in der Welt lebenden Laien, die die christlichen Gemeinden bilden, darf man nicht unterschätzen. Sie unterhalten durch ihre Berufsarbeit nicht nur den Klerus, sondern wählen auch die Amtsträger oder bestätigen deren Wahl. Sie stellen die Mittel für die Armenpflege und andere kirchliche Aufgaben bereit. Sie verstehen sich als Träger und Mitfeiernde ihrer Gottesdienste, nehmen engagiert an theologischen Auseinandersetzungen teil, betreuen Katechumenen, veranstalten Agapen für Bedürftige und die Feier der Trauung für ihre Kinder. Sie salben ihre Kranken mit dem vom Bischof geweihten Öl, bestatten ihre Toten und feiern deren Jahrtage. Allerdings bleibt es dabei, daß sie – außer etwa in einem Notfall – keine Leitungsaufgaben oder besondere Dienste bei den offiziellen Gemeindegottesdiensten wahrnehmen dürfen.

Die Folge ist eine beginnende und rasch stärker werdende Klerikalisierung der Liturgie und eine entsprechend wachsende Passivität der Laien, und dies nicht nur im Gottes-

dienst; denn die größer und standesbewußter werdende Zahl der Kleriker zieht immer mehr auch die Aufgaben der Evangelisierung, der Lehre, der Caritas und der Verwaltung sowie der Seelsorge an sich.

Wie soll man die hier skizzierte Entwicklung von den geschwisterlichen Gemeinden der apostolischen Anfänge bis zur Reichskirche der nachkonstantinischen Ära beurteilen?

Insgesamt gesehen ist es ein staunenswerter Prozeß. Der missionarische Elan der frühen Christen hat, vom syrisch-palästinensischen Raum ausgehend, die Länder rund um das Mittelmeer erfaßt und die Frohe Botschaft im Osten bis nach Armenien und Persien, im Norden bis auf die britischen Inseln getragen. Im Sinne dessen, was wir heute Inkulturation des christlichen Glaubens nennen, ist ein erstaunlicher Prozeß der gegenseitigen Durchdringung zwischen der biblischen Botschaft und der Kultur der antiken Welt vor sich gegangen. Die Frucht dieses Prozesses war vielfältig: die Theologie der Kirchenväter, von der die Kirche bis heute zehrt und die in den ersten fünf ökumenischen Konzilien von Nizäa (325) bis zum zweiten Konzil von Konstantinopel (553) ihre verbindliche Form gefunden hat; die Schaffung liturgischer Feierformen in den Liturgiefamilien des Ostens und des Westens, die noch immer den Gottesdienst der christlichen Kirchen prägen; die Entwicklung tragfähiger Lebens- und Organisationsformen innerhalb der christlichen Gemeinden und Orts- oder Teilkirchen sowie für deren Verbindung untereinander; schließlich auch die weitgehende Überwindung des Heidentums in weiten Teilen der damals bekannten Welt.

Dieser Prozeß hatte freilich auch seinen Preis und weitreichende bis in unsere Zeit hineinwirkende Folgen und wirft mancherlei Fragen auf – bis hin zu der Frage, ob nicht schon im 2./3. Jahrhundert ein Bruch zwischen dem eingetreten sei, was nach dem Zeugnis des Neuen Testaments Jesus gewollt hat, und dem, was, angefangen in der Frühkirche, daraus geworden ist.

Eine erste Antwort im Hinblick auf unser Thema, nämlich den Leitungsdienst in der Kirche, wurde bereits im Referat von Prof. Mödlhammer gegeben: Das Amt in der Kirche ist seinem Ursprung nach „extra nos“, d. h. es hat seinen Grund in der Stiftung der Kirche durch Jesus Christus und ist eingeschlossen in den sakramentalen Charakter der Kirche. Das sagt allerdings noch wenig über die konkrete Ausgestaltung des Amtes, die ihre Gründe in zeitbedingten Umständen hat, auf die ich kurz hinweisen möchte.

Schon aus soziologischen Gründen braucht ein Gemeinwesen, das sich aus einem Verband von städtischen Kleingemeinden zu einer flächendeckenden Großkirche entwickelt, dieser Entwicklung entsprechende Ämter und Organisationsstrukturen mit klaren Kompetenzzuweisungen. Die Modelle, die in der apostolischen Zeit eine Rolle gespielt hatten, nämlich die Synagoge und hellenistische Kultvereine, reichten dafür nicht mehr aus. An ihre Stelle traten neue Modelle, nämlich das alttestamentliche Tempelpriestertum mit seiner hierarchischen Ordnung und die Herrschafts- und Organisationsstrukturen des römischen Reiches. Das erste Modell hat ein kultisch-sacerdotales Verständnis der kirchlichen Hierarchie gefördert, das zweite ein herrschaftliches Standesbewußtsein der Amtsträger. Das Ergebnis war ein in seinen Ämtern und Diensten ausdifferenzierter Klerikerstand, der dem Altar dient und sich klar unterscheidet von den ihm untergeordneten Laien, die in der Welt leben, heiraten und ihre Berufsarbeit tun, sowie von dem der Welt entsagenden Mönchtum.

Diese Entwicklung hat ihre innere, wenn auch zeitbedingte Logik, und als gläubige Christen dürfen wir annehmen, daß sie, abgesehen von den menschlicher Schwäche zuzuschreibenden Fehlern und Einseitigkeiten, nicht ohne das Wirken des Hl. Geistes zustande gekommen ist, dessen bleibenden Beistand der Herr seiner Kirche zugesagt hat.

Damit stellt sich aber die Frage, ob eine solche Entwicklung noch kritisierbar und für weitere Entwicklungen offen ist. Für die Bejahung dieser Frage sprechen neben der Zeitbedingtheit vor allem zwei Gründe: erstens, daß die im Lauf der Geschichte stets wachsende Tradition der Kirche weiterhin unter der Führung des Hl. Geistes steht und daher Wandel und Reform nicht aussondern einschließt; zweitens, daß das Zeugnis des normativen Anfangs, wie es in den neutestamentlichen Schriften vorliegt, als kritische Norm für die auf diesen Anfang folgenden und aus ihm sich entfaltenden Strukturen zu gelten hat.²² Das gilt für alle Phasen des Weges, den die Kirche bis heute gegangen ist und in Zukunft noch gehen wird.

1.2 Das Mittelalter (7.–15. Jh.)

In dieser langen Epoche der Kirchengeschichte gibt es hinsichtlich der liturgischen Leitungsdienste keine wesentlichen Veränderungen. Die Laien bleiben von ihnen ausgeschlossen, ausgenommen nur in den von Laien geleiteten Frauen- und Männerklöstern, wo Äbte und Äbtissinnen oder jene, die sie vertreten, außersakramentalen Feiern wie der Tagzeitenliturgie vorstehen.

Im übrigen wird in diesen Jahrhunderten die Kluft zwischen Klerus (aber auch Mönchen) und Laien noch größer. Das hängt auch damit zusammen, daß der Begriff „Lai“ die Bedeutung „ungebildet“ annimmt. Denn unter den in der Welt lebenden Christen gab es nur wenige, die die Möglichkeit hatten, eine Schule zu besuchen, Lesen und Schreiben zu lernen oder gar Lateinkenntnisse zu erwerben. Ein anderer Grund liegt darin, daß zu den Motiven für die Hochschätzung der geweihten Amtsträger ein weiteres hinzukommt: Vor allem der Priester (aber auch der ganz für Gott und den Gottesdienst lebende Mönch) wird im Sinn einer archaisch-heidentümlichen Religiosität als „heiliger oder Gottes-Mann“ betrachtet, der mit besonderen Heils- und Segenskräften ausgestattet ist. Die Sakramententheologie, besonders die des Weihesakramentes und der Eucharistie, stützt diese Auffassung: Nur was der geweihte Amtsträger tut, ist gültig und wirksam. Altardiener, Sänger und Musiker sind nützliche Helfer, leisten aber keinen eigentlich liturgischen Dienst und sind im Grund für den Wert und die Gültigkeit der Feier ebenso entbehrlich wie die Teilnahme der Gemeinde.

Kritik an dieser kleruszentrierten Auffassung von Liturgie gibt es kaum, es sei denn wegen der sittlichen Unwürdigkeit von Klerikern, die Sakramente feiern und spenden, aber nicht ihrem Stand und ihrer Aufgabe gemäß leben. Leitungsaufgaben im Gottesdienst werden jedoch von Laien nicht beansprucht.

Insgesamt wächst jedoch nach der Jahrtausendwende die Hochschätzung der Laien wieder. Es entsteht allmählich eine eigene Theologie und Spiritualität des Laientums. Bruderschaften und andere Laienbewegungen gewinnen beachtlichen Einfluß. Der Wirkungskreis von Laien erweitert sich und zwar auch in Bereichen, in denen Kleriker do-

²² Vgl. K. RAHNER, Zur Theologie der Hl. Schrift. In: *Sacramentum Mundi*. Bd. 4. Freiburg i. Br. 1969, 428–441, hier bes. 430.

minierte haben: im Bildungs-, Rechts- und Gerichtswesen, in der Kranken- und Armenpflege. In den Städten übernimmt das Bürgertum Leitungs- und Verwaltungsaufgaben. Vor allem in der Politik, aber auch in der Wissenschaft und in der Kunst werden gegen das Ende des Mittelalters die Bestrebungen immer stärker, sich von der Vormundschaft der Kirche und des Klerus zu emanzipieren.

1.3 Die Neuzeit (seit 16. Jh.)

Die zuletzt genannte Emanzipationsbewegung setzt sich in der Neuzeit fort. Für unser Thema ist von Bedeutung, daß die Reformatoren am Beginn dieser Epoche die traditionelle Unterscheidung von Klerus und Laien und die Rechtmäßigkeit der im Lauf der Jahrhunderte entstandenen kirchlichen Hierarchie als nicht dem Evangelium entsprechend radikal in Frage gestellt haben. Das Konzil von Trient (1545–1563) hat dagegen Stellung genommen, indem es die Meinung verurteilte, alle Christen hätten Vollmacht zur Verkündigung und zur Spendung der Sakramente, und lehrte, die kirchliche Hierarchie mit ihren verschiedenen (höheren und niederen) Weihegraden gehe auf göttliche Stiftung zurück bzw. folgerichtig aus ihr hervor.²³

An dieser grundsätzlichen Position hat sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nichts geändert, obwohl in den bis dahin vergangenen vier Jahrhunderten in der Welt, aber auch im Verhältnis der Kirche zu der sich wandelnden Welt tiefgreifende Veränderungen vor sich gegangen sind. Es kam jedoch nicht zu einer Reflexion darüber, daß, unbeschadet der göttlichen Stiftung des Amtes, die konkrete Ausgestaltung der Hierarchie, ihrer Stufen und Ämter, daß die Entwicklung zu einem eigenen, von dem der Laien getrennten Stand, daß ihr Alleinvertretungsanspruch in der Feier der Liturgie ebenso wie die konkrete Gestalt der einzelnen liturgischen Feiern unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen längst vergangener Zeiten entstanden sind und daß sie deshalb reformabel sind und bleiben müssen. Weil man das nicht gesehen hat und deshalb auch keine Konsequenzen daraus ziehen konnte, ist die Differenz und Ungleichzeitigkeit zwischen den Strukturen einer inzwischen voll emanzipierten bürgerlichen Gesellschaft und denen der Kirche immer größer geworden.

Die daraus entstehende Spannung betrifft vor allem die Laien. Ihre Aufgabe ist es, das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft aktiv und verantwortlich zu gestalten. In der Kirche erfahren sie sich jedoch als passive Empfänger der vom Klerus vermittelten Verkündigung und Lehre sowie der von ihm verwalteten Gnadenmittel der Sakramente und Sakramentalien. So jedenfalls in der Liturgie, wenn auch weniger in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens wie z. B. im Vereinswesen oder in karitativen Werken. Aber die heute gerade bei den Gottesdienstteilnehmern so oft beklagte „Konsumentenhaltung“, aber auch die ihr entsprechenden Bemühungen vieler Kleriker um ein attraktives Gottesdienst-„Angebot“ haben jedenfalls weit in die Vergangenheit hinabreichende Wurzeln. Wer in der Vorstellung klerikaler Alleinverantwortung aufgewachsen ist, entwickelt selbstverständlich eine Anbietermentalität. Und wer jahrhundertlang von der aktiven Teilnahme am Gottesdienst und erst recht von seiner Leitung ausgeschlossen bleibt, der gerät

²³ Die betr. Konzilstexte der 7. und der 23. Sitzung vom 3.3.1547 und vom 15.7.1563 in lateinischer und deutscher Sprache s. in: DH Nr. 1610. 1764–1769. 1771–1778.

zwangsläufig in die Rolle des „Konsumenten“ – bis er es eines Tages leid wird, immer nur den „Verbraucher“ zu spielen.

2. Heutige Möglichkeiten

2.1 Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinem Bemühen um Antworten auf brennende Fragen der Zeit und um eine zeitgemäße Ordnung der Kirche, ihres inneren Lebens, aber auch ihres Wirkens nach außen (*aggiornamento*) eine Trendwende herbeigeführt, die für die Stellung der Laien in der Kirche und damit auch für unser spezielles Thema von großer Tragweite ist.

In diese Richtung weisen zwei prinzipielle Aussagen der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ (= SC), die als erstes Dokument vom Konzil verabschiedet worden ist:

SC Art. 14 spricht vom Recht und der Pflicht aller Gläubigen zur „vollen, bewußten und tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst „aufgrund der Taufe“ und des priesterlichen Charakters des ganzen Gottesvolkes. Und im Art. 28 heißt es: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.“

Damit ist gesagt, daß alle Feiernden, ob Amtsträger oder Laien, Träger der liturgischen Feiern sind, und daß die mehr als tausendjährige Tradition der Klerusliturgie mit ihrem Gegenüber von klerikalischen „Spendern“ und laikalen „Empfängern“ zu Ende ist. Denn auch die „Liturgen“, d. h. die Bischöfe, Priester und Diakone sollen nur das tun, was ihre Aufgabe ist und nicht die der mitfeiernden, ihren Dienst erfüllenden Laien.

Die soeben genannten Texte sprechen noch nicht von Leitungsaufgaben der Laien in der Liturgie der Kirche. Aber auch dazu gibt es einige grundlegende Aussagen. So spricht etwa der Art. 33 der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ (= LG) davon, daß Laien „zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden (können), nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung unterstützten und sich sehr im Herrn mühten“. Ebenso können sie „von der Hierarchie zu kirchlichen Ämtern herangezogen werden, die geistlichen Zielen dienen“. Und noch deutlicher ist im Art. 44 des Dekrets über das Apostolat der Laien „*Apostolicam actuositatem*“ (= AA) davon die Rede, daß die Hierarchie Laien auch eng mit ihrem Hirtenamt verbundene Aufgaben anvertraut, „etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge“.

In diesen Aussagen geht es tatsächlich um die Leitung liturgischer Feiern, von denen die oben schon zitierte Liturgiekonstitution einige ganz konkret nennt. Nach Art. 34 können vom Bischof beauftragte Laien Wortgottesdienste leiten wie z. B. Sonntagsgottesdienste in Gemeinden ohne Priester. Art. 68 fordert die Schaffung einer Kurzform des Taufritus, den Katecheten, den aber auch andere Laien bei Todesgefahr verwenden können. Gemäß Art. 79 sollen nach dem Ermessen des Ortsbischofs Laien „gewisse Sakramentalien spenden können“. Und Art. 100 empfiehlt den Laien, die Haupthoren der Tagzeitenliturgie (vor allem die Vesper) auch ohne Priester zu feiern.

2.2 Nachkonziliare liturgische Bücher und Dokumente

Die vom Konzil erlassenen Bestimmungen sind vor allem getragen von dem Willen, den Laien den Platz in der Kirche einzuräumen, der ihnen aufgrund der durch Taufe und Firmung geschenkten Würde als Glieder des priesterlichen Gottesvolkes zukommt. Das bedeutet bis zu einem gewissen Grad eine Wiedereinsetzung in jene Rechte und Pflichten, die sie in der Frühen Kirche hatten, die ihnen aber in den nachfolgenden Jahrhunderten verloren gegangen waren. Es bedeutet aber auch eine Neuordnung, die der gesellschaftlichen Stellung der Laien in der heutigen Zeit, ihrer Bildung und ihrer Mündigkeit besser entspricht. Das gilt ebenso von den Möglichkeiten, die die nachkonziliaren liturgischen Bücher und Dokumente den Laien zur Leitung von Gottesdiensten eröffnen. Aber hinzukommt ein anderes deutlich erkennbares Motiv, das verständlich, aber nicht unproblematisch ist: Abhilfe zu schaffen für den in vielen sogenannten Missionsländern seit langem bestehenden und in nicht wenigen altchristlichen Ländern seit geraumer Zeit immer spürbarer werdenden Mangel an geweihten Amtsträgern, indem man Laien zu Diensten heranzieht, die jenen bisher vorbehalten waren. Aber, wer weiß, vielleicht werden spätere Generationen in diesem Vorgang den „Finger Gottes“ sehen. Ich beschränke mich zunächst darauf, einfach die neuen Möglichkeiten zu nennen.²⁴

Bei der Feier der Kindertaufe (1969/1971) und der Eingliederung Erwachsener in die Kirche (1972/1975), der Feier des Begräbnisses (1969/1973) und der Feier der Trauung (²1991/²1993) können die Bischöfe im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz die Erlaubnis erbitten, daß Laien diese Feiern leiten. Außerdem können Laien die Wortgottesdienste während des Katechumenats (kleine Exorzismen) mit dem Gebet um Befreiung und Handauflegung sowie die Feier der Totenwache halten.

Die Ordnung für die Feier der Kommunionsspendung und der Eucharistieverehrung außerhalb der Messe (1973/1976) sieht vor, daß Laien Wortgottesdienste mit Kommunionsspendung leiten, auch im Fall der Kranken- und der Sterbekommunion (so auch die Feier der Krankensakramente 1972/1975). Außerdem können Laien, die religiösen Orden oder Gemeinschaften angehören, deren Aufgabe die Eucharistieverehrung ist, eucharistische Andachten mit Aussetzung des Allerheiligsten leiten (aber nicht den eucharistischen Segen spenden).

Die Ordnung für die Feier der Buße (1974/1974) erlaubt Laien die Leitung von Bußgottesdiensten und das Stundenbuch (1971/1978) die Leitung der Horen der Tagzeitenliturgie.

Im deutschen Benediktionale (1978) und im römischen Buch der Segnungen (1984) sind viele Segensfeiern enthalten, die von Laien geleitet werden können, und die zweite Auflage der deutschen Feier der Krankensakramente (1994) enthält jetzt auch die Ordnung für einen von Laien geleiteten Wortgottesdienst mit Krankensegen.

Man sieht an dieser Aufzählung, daß es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, sowohl im Bereich der Sakramente (Taufe, Eucharistie, Eheschließung) als auch und vor allem der Sakramentalien von der Segnung der Kinder bis hin zur Begräbnisfeier eine wachsende Zahl von liturgischen Feiern gibt, die von Laien geleitet werden können. Die

²⁴ Die beiden Jahreszahlen bei den einzelnen Dokumenten weisen jeweils auf das Erscheinungsjahr der lateinischen und der deutschen Ausgabe hin, wenn nichts anderes bemerkt wird. Die meisten betr. Bestimmungen haben auch in den CIC 1983 Eingang gefunden, ohne daß hier darauf hingewiesen wird.

Gründe, die die Konzilsväter dazu bewogen haben, diese Entwicklung in Gang zu setzen, habe ich bereits angesprochen. Eine wie große Rolle aber gerade in der Zeit nach dem Konzil der Mangel an geweihten Amtsträgern spielt, das sieht man u. a. daran, daß die meisten in den nachkonziliaren Dokumenten eröffneten Möglichkeiten für liturgische Leitungsdienste durch Laien unter dem ausdrücklichen Vorbehalt stehen: „wenn kein Priester oder Diakon zugegen oder erreichbar ist“.

Dieser Vorbehalt macht deutlich, daß nach den Möglichkeiten auch noch von den Grenzen, von Problemen und offenen Fragen gesprochen werden muß. Das wird uns auch die Möglichkeit geben, einen Blick in die Zukunft zu tun.

3. Grenzen – Probleme und offene Fragen

3.1 Grenzen

Es gibt verschiedene Gründe, die dem liturgischen Leitungsdienst von Laien Grenzen setzen. Ich nenne einige, die mir aus grundsätzlichen Erwägungen oder wegen rein faktischer Gegebenheiten wichtig erscheinen.

Beginnen wir mit dem ältesten und wohl gewichtigsten Grund, bei dem man darüber streiten kann, wie weit er grundsätzliches oder nur faktisches Gewicht hat. Er liegt in der mehr als anderthalb Jahrtausende währenden kirchlichen Praxis und theologischen Tradition. Nach ihr können, außer in bestimmten Notfällen, nur geweihte Amtsträger die Feier der Sakramente leiten und Sakramente spenden sowie den offiziellen Gottesdiensten der Gemeinde vorstehen, d. h. nur jene Männer, die seit dem zweiten Jahrhundert als Bischöfe, Priester und Diakone die Hierarchie der Kirche und den harten Kern des mindestens seit dem dritten Jahrhundert klar von den Laien unterschiedenen Klerus ausmachen. Dieser Grund ist ernst zu nehmen – nicht nur wegen seines historischen Gewichts, sondern auch wegen der im Lauf der Jahrhunderte entwickelten theologischen Argumente zugunsten einer unverrückbaren, weil gottgewollten, nicht nur graduellen, sondern wesentlichen Unterschiedenheit zwischen dem speziellen Priestertum der ordinierten Amtsträger und dem allgemeinen Priestertum aller Glieder des Gottesvolkes. Außerdem darf man nicht vergessen, daß er das Selbstverständnis nicht nur der Amtsträger, sondern auch der Laien, durch all die Jahrhunderte hindurch tief geprägt hat und bis heute prägt. Daran hat auch das Zweite Vatikanische Konzil nichts geändert.

Ein anderer Grund dafür, daß Laien oft Begrenzungen erfahren, wenn es um die Leitung von Gottesdiensten geht, liegt in Unsicherheiten, die ihre Ursache in einer nicht geklärten theologischen Frage haben, nämlich: Was für Leitungsaufgaben können Laien, vorausgesetzt, daß der zuständige kirchliche Obere sie dafür geeignet hält und dazu beauftragen will, nur aufgrund der Taufe übertragen werden? Gibt es hier eine Grenze, und wo liegt sie? Weil in dieser Frage keine Klarheit herrscht, werden Laien häufig mit Leitungsaufgaben nur deswegen betraut, weil eine seelsorgliche Notlage entstanden ist, oder sie werden ihnen vorenthalten, weil man eine unzulässige Grenzüberschreitung fürchtet. Die dadurch entstehende Unsicherheit macht vielen Priestern zu schaffen, die den Eindruck haben, daß Laien immer weiter in den ihnen zustehenden Aufgabenbereich eindringen, aber auch vielen, vor allem den hauptamtlich im Dienst der Kirche stehenden Laien, die ein klar begründetes und allgemein anerkanntes Rollenbild für ihre Arbeit vermissen.

Mit dem eben genannten hängen zwei weitere Gründe zusammen, derentwegen Laien an Grenzen stoßen. Sie treffen erstens nicht selten auf emotionale Vorbehalte bei Priestern, die um ihre Identität fürchten, wenn eine wachsende Zahl von Laien, deren theologische und praktische Kompetenz manchmal größer ist als ihre eigene, in immer mehr Fällen gottesdienstliche Leitungsaufgaben übernehmen dürfen. Sie versuchen dann, solchen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern möglichst enge Grenzen zu setzen. Emotionale Vorbehalte kann es aber auch bei Gläubigen geben, die nicht verstehen können, daß Laien rechtens und mit gleicher geistlicher Frucht und Gnadenwirksamkeit Funktionen ausüben können, die seit unvordenklicher Zeit dem Klerus vorbehalten waren.

Der zweite Grund ist weniger emotional besetzt, hängt aber ebenfalls eng mit der traditionellen Unterscheidung von Klerus und Laien zusammen und wirkt sich im rubrizistisch-zeremoniellen Bereich aus, wo man streng darauf achtet, daß der Unterschied zwischen den beiden Ständen nicht eingeebnet wird. Daher dürfen z. B. Laien, die eine Segensfeier leiten, in der Regel nicht die für Priester und Diakone vorgesehene Segensformel mit Handsegnen verwenden, sondern können nur ein Segensgebet sprechen; sie dürfen bei einer Tauffeier die Salbung mit Katechumenenöl nicht vornehmen, bei der Feier der Tagzeitenliturgie den Altarraum nicht betreten und weder bei dieser noch bei anderen Feiern den Vorstehersitz benützen; sie können zwar am Aschermittwoch die Asche austeilen und am Palmsonntag die Prozession leiten, dürfen aber nicht die Asche und die Palmzweige segnen. Diese und ähnliche Regelungen sind schwerlich aus dem Wesen derartiger Feiern zu begründen, wirken kleinlich und desavouierend, vor allem dort, wo Laien amtlich mit der Seelsorge in einem bestimmten Bereich, etwa in einer Gemeinde oder in einem Krankenhaus beauftragt sind.

3.2 Probleme und offene Fragen

Einige Probleme wurden bereits angesprochen. Weitere, die zugleich offene und in die Zukunft weisende Fragen sind, sollen abschließend genannt werden.

Im Grunde hängen alle Probleme und offenen Fragen, mit denen die Kirche heute konfrontiert ist, damit zusammen, daß wir in der Kirche und in der Welt insgesamt in einer Phase des Umbruchs, des Suchens und Experimentierens leben. Altgewohnte Denk- und Lebensformen, Wertvorstellungen, Institutionen und gesellschaftliche Strukturen werden in Frage gestellt, und es ist nicht mehr ohne weiteres klar, was es zu bewahren gilt, was sich wandeln kann und was neu geschaffen werden soll. So entsteht eine Situation, die die einen verunsichert und restaurative Kräfte weckt, während andere neue Möglichkeiten sehen und vorwärts drängen. Das gilt auch für den Bereich der kirchlichen Ämter und Dienste, mit dem wir uns beschäftigen. Auch hier stehen wir in einer Phase des Umbruchs, und es muß die Frage beantwortet werden, was zu bewahren, was wandlungsfähig und was neu zu schaffen ist. Das zeigen meines Erachtens die drei Jahrzehnte, die seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils vergangen sind, sehr deutlich.

Dabei wird meiner Meinung nach immer deutlicher, daß ein Kernproblem die noch nicht befriedigend gelöste Frage nach dem inneren Zusammenhang von pastoral-jurisdiktionellen und liturgisch-sakramentalen Leitungsaufgaben. Konkret geht es um die Frage, ob es theologisch richtig und pastoral sinnvoll ist, einem dazu befähigten Laien, Mann oder Frau, amtlich und dauerhaft die Verantwortung für einen seelsorglichen Bereich (Pfarrei, Krankenhaus o. ä.) zu übertragen, ohne ihm oder ihr auch die dieser

Aufgabe entsprechenden liturgischen, gegebenenfalls auch sakramentalen Vollmachten zu erteilen.²⁵

Von einer anderen Seite her haben Karl Rahner und andere Theologen dieses Problem angesprochen mit der Frage, ob Laien, denen eine pastoral-jurisdiktionelle Leitungsaufgabe im obigen Sinn anvertraut wird, eigentlich noch Laien seien oder eher dem Klerus zugerechnet werden müßten und – wie es Prof. Mödlhammer in seinem Referat nahelegte – eine Weihe empfangen sollten, da sie wie dieser im Dienst der Verkündigung, der Leitung und der Heiligung des Volkes Gottes stehen. Und es gibt Theologen wie G. Alberigo und S. T. Marcos, die die ihrer Meinung nach zeitgebundene Unterscheidung von Klerus und Laien für überholt halten und sagen, sie müsse aufgegeben werden, damit die Kirche den Anforderungen unserer Zeit gerecht werden könne.²⁶

Solche Fragen müssen hinsichtlich ihrer historischen und theologischen Begründung, aber auch wegen ihrer Konsequenzen für die Struktur der Kirche und wegen ihrer pastoralen Tragweite gründlich geprüft werden und können nicht von heute auf morgen entschieden werden. Sie dürfen aber auch nicht einfach vom Tisch gewischt werden. Denn sie betreffen die Wirksamkeit und die Überzeugungskraft mit der die Kirche in einer Welt, die sich seit dem Altertum und dem Mittelalter tiefgreifend verändert hat, ihre Sendung erfüllt, und sie entspringen nicht nur dem Ehrgeiz und Geltungsbedürfnis von Laien, die mit ihrer Rolle in der Kirche nicht zufrieden sind.

Wenn ich es recht sehe, gibt es derzeit in der Frage der liturgischen Leitungsaufgaben im deutschen Benediktionale und im römischen Buch der Segnungen die deutlichsten Anzeichen für ein gewisses Umdenken, das seinen Grund nicht nur in der Not des wachsenden Priestermangels hat, sondern in der Sache selbst. Denn in diesen liturgischen Büchern erscheinen die Segensvollmacht und die Leitung der betreffenden Feiern weniger an die Weihevollmacht und die Zugehörigkeit zum Klerus gebunden, sondern an den Aufgaben- und Wirkungsbereich, für den ein Christ oder eine Christin zuständig ist und Verantwortung trägt. Von daher ergeben sich sinnvolle und überzeugende Lösungen.

Niemand wird sich z. B. wundern oder gar Anstoß nehmen, wenn ein Bischof das neu errichtete Bildungshaus seiner Diözese oder ein Pfarrer den Kindergarten seiner Pfarrei mit einer Segensfeier einweiht. Das entspricht ihrem jeweiligen Wirkungskreis und den damit verbundenen Aufgaben und ist von daher sachlich begründet. Es besteht aber auch kein Grund, sich zu wundern oder Anstoß zu nehmen, wenn getaufte Christen Segensfeiern in einem Wirkungsbereich halten, für den sie aufgrund ihrer Stellung Verantwortung tragen. Denn auch dafür gibt es sachliche Gründe und die genannten Segensbücher setzen das offensichtlich voraus.

Daher ist nicht nur nichts daran auszusetzen, sondern es ist zu begrüßen, wenn Eltern eine Verlobungsfeier halten, bei der sie ihre Kinder und deren Ringe segnen; wenn ein Landwirt sein Vieh, seine Felder und deren Früchte segnet; wenn ein Bergbauer die neue Zufahrt zu seinem Hof mit einer Segensfeier einweiht oder ein Fuhrunternehmer seinen neuen Lastzug. Das alles und vieles mehr sind Möglichkeiten, die die geltenden Segens-

²⁵ Verschiedene Positionen zu dieser Frage erläutert M. PROBST, *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und das besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen.* In: LJ 45 (1995) 3–17.

²⁶ S. zu den hier genannten Autoren den in Anm. 1 genannten Artikel, bes. S. 195 mit Anm. 77 und S. 199 mit Anm. 93.

bücher eröffnen, und mit ihnen öffnet sich eine hoffnungsvolle Perspektive für die Zukunft – nicht nur für die gottesdienstliche Praxis, sondern auch für die liturgietheologische Reflexion.

Wir alle, Klerus und Laien, haben noch wenig oder gar keine Erfahrung mit solchen zuletzt genannten Feiern, obwohl die liturgischen Bücher dafür schon seit über einem Jahrzehnt vorliegen. Und dasselbe gilt von manchen der bereits im Abschnitt 2.2 genannten Möglichkeiten. Das zeigt, daß die bereits seit längerer Zeit gegebenen Möglichkeiten für den liturgischen Leitungsdienst durch Laien bei weitem noch nicht ausgeschöpft werden. Das aber sollte zuerst und möglichst bald geschehen. Es ist der sicherste Weg Erfahrungen zu sammeln, Vorbehalte bei Amtsträgern und Gläubigen zu überwinden und Vertrauen in die Feierkompetenz von Laien zu schaffen. Und es ist vielleicht auch der sicherste Weg dahin, auf weitere Sicht Möglichkeiten zu gewinnen, die heute noch verschlossen sind. Eine Gefahr, daß auf diesem Weg Bischöfe und Priester arbeitslos werden, sehe ich nicht. Wenn wir ihn aber nicht gehen, sehe ich die Gefahr, daß viele Begabungen und Charismen ungenutzt bleiben, deren die Kirche dringend bedarf, um ihre Sendung zu erfüllen.

Berichte aus den Arbeitskreisen

Martha M. Leonhartsberger, St. Nikola a. d. Donau

#320 *Leitungsdienst durch Laien in einer Pfarre – in Zusammenarbeit mit einem Priester*

Schilderung der Situation in St. Nikola an der Donau

Pastoralassistentin: Martha Leonhartsberger

Pfarrmoderator: Dechant Berthold Müller aus der Nachbarpfarre Grein

Die kirchenrechtliche Leitung der Pfarre behält der Pfarrmoderator, die Pfarrassistentin ist sozusagen mit der „Geschäftsführung“ beauftragt. Der Priester beschränkt sich hauptsächlich auf die Erfüllung seiner priesterlichen Aufgaben, Organisation und Verwaltung liegt in den Händen der Pastoralassistentin.

St. Nikola war eine der „Modellpfarren“ für die diözesane Regelung in Linz: Jede gewachsene Pfarre soll erhalten bleiben. Wo kein Priester mehr als Pfarrer zur Verfügung steht, kann im Einvernehmen mit der Pfarre eine Pfarrassistentin bzw. ein Pfarrassistent eingesetzt werden.

Grundvoraussetzungen, die zum Gelingen beitragen

- Pfarrmoderator und Pfarrassistentin/Pfarrassistent müssen gut miteinander arbeiten können und sich auch persönlich gut verstehen.
- Beide schätzen sich gegenseitig in ihrer Arbeit und gewähren einander größtmögliche Freiheit.
- Die Pfarrassistentin/der Pfarrassistent zieht nicht alles an sich, eigentliches Subjekt der Seelsorge sind die Menschen der Pfarre.
- Die Rolle des Pfarrmoderators ist die der Begleitung, der Korrektur, des Rückhalts. Er ist Pfarrer seiner eigenen Pfarre.
- Hauptansprechpartnerin/Hauptansprechpartner der Menschen in der Pfarre ist die Pfarrassistentin/der Pfarrassistent.

Chancen, die sich für die Kirche aus solchen Regeln ergeben

- Die Vielfalt der pfarrlichen Dienste wird erhöht, die Vielfalt der organisatorischen Strukturen ermöglicht eine Anpassung an die jeweilige Pfarrsituation. Das bisherige Modell – ein Pfarrer für eine Pfarre – ist nicht mehr möglich, neue Formen entstehen.
- Vakanzzeiten stärken die pfarreigenen Energien, Mitverantwortung zu übernehmen.
- Die Solitarität der Pfarren untereinander wächst, eine priesterlose Pfarre ist nicht allein das Problem dieser Pfarre, sondern das ganze Dekanat trägt diese Sorge mit.

- Priester können sich auf ihre priesterlichen Aufgaben und Fähigkeiten konzentrieren, ohne den ständig steigenden Verwaltungs- und Organisationsapparat allein tragen zu müssen. Das Priesterbild könnte dadurch wieder anziehender werden.
- Gemeinschaften, die gewachsen sind, werden nicht aufgelöst oder zerstört, sondern bewußt erhalten. Das scheint gerade in kleinen Landgemeinden sehr wichtig zur Identitätsstiftung zu sein.
- Aus ursprünglichen „Notsituationen“ wächst das „Not-wendige“ heraus.

Auch kritische, ängstliche Fragen tauchen auf

- Wird die Bevölkerung diesen Weg in allen Konsequenzen mittragen?
- Wie können Pfarrgemeinden tatsächlich in diese Selbstverantwortung entlassen und vorbereitet werden?
- Sollen Gemeindeleitung und Leitung der Eucharistiefeier auf lange Sicht getrennt bleiben?
- Besteht nicht die Gefahr, Pfarrassistentinnen und Pfarrassistenten zu „kleinen Pfarrern“ zu machen? Welches Ziel ist für die Kirche erstrebenswerter: Laien, die eine Gemeinde leiten, zu Priestern und Priesterinnen zu weihen oder neben dem Priesterdienst neue Ämter und Dienste zuzulassen?
- Gelingt uns eine Einheit in der neuen Vielfalt?

Vieles ist offen, vieles schafft Unsicherheit und auch Angst. Aber indem es Leute gibt, die einfach einmal leben, was gedacht und herumgeplant wird, entstehen Hoffnungszellen quer durch ganz Österreich. Was ich nicht kenne, macht mir angst. Was ich mit eigenen Erfahrungen füllen kann, verliert seine Bedrohlichkeit. In diesem Sinn bleibt unsere Arbeit als Pfarrassistent/innen (oder Pfarrkuratoren/innen, Pfarramtsleiter/innen, . . .) Pionierarbeit, die erst in einigen Jahren in der Rückschau auf ihre Effizienz überprüft werden kann. Ein Trost für uns, die wir inmitten dieser Pionierarbeit drinstecken: Der Heilige Geist läßt uns zu.

Rudolf Pacik, Innsbruck

Liturgie zwischen Gesetz und Freiheit

Den Anfang bildete ein Impulsreferat des Leiters

- Es gibt primäre Vollzugsgesetze, die im Wesen der Liturgie selbst liegen, nämlich (nach Ph. Harnoncourt¹): Treue gegenüber der Stiftung Jesu, Traditions-, Situations-, Gestalt-, Funktionsgerechtigkeit. Sie verpflichten nicht nur diejenigen, die

¹ PH. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. Freiburg/Br. 1974 (Untersuchungen zur Prakt. Theologie 3) 50–59.

Liturgie vorbereiten und feiern, sondern auch den Gesetzgeber. Der kann eigentlich nichts anderes tun (oder sollte es zumindest), als diese primären Normen zu konkretisieren.

- Liturgische Ordnungen sind „operative Modelle“ (J. Gelineau). Sie bieten einen Rahmen, innerhalb dessen Grundvollzüge, Texte, Riten - abhängig von Anlaß, Situation, Gemeinde - je neu und anders verwirklicht werden (ähnlich wie bei Theaterstücken Handlung und Wortlaut feststehen und doch jede einzelne Aufführung etwas Eigenes hat). Bloßes Befolgen der Vorschriften bringt noch keine lebendige Feier hervor. Umgekehrt genügen auch Spontanität und Alles-neu-Machen nicht: „Die echte Spontanität wird aus einer langen Vertrautheit geboren. Schließlich öffnet die sogenannte Kreativität dem Abklatsch und der Banalität Tür und Tor. Als Kunst lebt der Ritus von Strenge und stirbt an Leichtigkeit.“² Dies zeigt die menschliche Erfahrung in vielen Bereichen, ist aber auch von der Liturgie her geboten: Sie beruht auf Stiftung und Tradition - die freilich im konkreten Gottesdienst neu dargestellt werden wollen.

Das Wichtigste aus der Diskussion

1) Um kreativ zu sein und spontan agieren zu können, muß man die Regeln beherrschen, ebenso aber die Menschen kennen, die an der Liturgie teilnehmen. Regeln sind schon um des gemeinsamen Feierns willen notwendig; die Gemeinde soll wissen, woran sie ist, wie der Gottesdienst abläuft usw.

2) Die Kunst des Liturgie-Gestaltens besteht in zweierlei: die vielen Einzel-Elemente zu einer Einheit zusammenzuführen; Freude und Verständnis zu vermitteln.

3) Liturgische Regeln werden heute unterschiedlich verstanden und gehandhabt; zwischen den Extremen »starrer Rubrikengehorsam« und »Willkür« gibt es mannigfaltige Variationen. Wichtig wäre deshalb, die liturgischen Gesetze von innen her einsichtig zu machen.

4) Für Jugendliche braucht es alternative Feier-Formen, die einfach aufgebaut sind und die elementare Erfahrungen, Haltungen, Vollzüge vermitteln.

Hans Stockhammer, Linz

Unterschied von liturgischen Feiern, die von Priestern oder von Laien geleitet werden

Zum Arbeitskreis meldeten sich etwa 20 Personen. In der Diskussion zeigten sich die vielen Facetten des Themas. In diesem Bericht sollen einige Akzente aus dem Gespräch wiedergegeben werden.

² J. GELINEAU, Tradition, Kreation, Kultur. In: Conc(D) 19 (1983) 91-98, hier 94; vgl. DERS., Die Liturgie von morgen. Regensburg 1979, 101-110.

Unterschied zwischen Wort-Gottes-Feiern (mit oder ohne Kommunionsspendung) und dem Wortgottesdienst der Meßfeier

- Wie könnte einer Wort-Gottes-Feier ein Eigengesicht gegeben werden, das einerseits den selbstständigen Wert eines solchen Gottesdienstes unterstreicht und andererseits in gut erfahrbare Weise sich von Eröffnung und Wortgottesdienst einer Meßfeier unterscheidet?

Den Anwesenden wurde eine Zusammenstellung von Aufbaumodellen gegeben, die auf zum Teil unterschiedliche Weise dieses Anliegen umzusetzen versuchen: das Wortgottesdienst-Modell aus den „Texten der Liturgischen Kommission Österreichs - Nr. 9“; die Ordnung für einen Wortgottesdienst nach den Richtlinien der Deutsch-Schweizerischen Ordinarienkonferenz; ein Entwurf von Mag. Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Akzentsetzungen, die vom Liturgiereferenten aus Graz, Mag. Erwin Löschberger, erarbeitet wurden; Anregungen aus dem Grundmodell einer Wort-Gottes-Feier aus dem Liturgiereferat des Pastoralamtes Linz.

Im Gespräch wurden die Bemühungen in dieser Richtung gutgeheißen und eine möglichst starke Anlehnung an den Aufbau der Messe – wie sie mancherorts bewußt versucht wird – zurückgewiesen.

Segnungen: Wie weit reicht die Segnungsvollmacht von Laien?

- In Pfarrgemeinden, die sich den Priester mit einer anderen Pfarre teilen müssen, stellt sich bald die Frage: Entfallen die Segnung der Adventkränze, der Blasiussegnen, die Aschensegnung, die Gräbersegnung zu Allerheiligen usw., wenn kein Priester dasein kann?

Im Gespräch wurde eine grundsätzliche Entscheidungshilfe eingebracht (vgl. Pastorale Einführung in das Benediktionale, Nr. 18): Aufgrund von Taufe und Firmung können alle Christen segnen. Jede und jeder segnet in dem Bereich, für den er/sie die Verantwortung trägt (z. B. Eltern für den Bereich in der Familie). Je näher eine Segnungsfeier auf die Kirche als solche und ihre sakramentale Mitte bezogen ist, desto mehr ist sie den Trägern eines Dienstamtes zugeordnet.

Diverse Anliegen bzw. Fragen:

- Liturgische Kleidung

Wie bei diesem Thema zu erwarten, wurden auch in dieser Diskussionsrunde sehr unterschiedliche Ansichten vertreten. So etwa: „Ich fühle mich in liturgischer Kleidung wohl und sehe, daß es den Leuten hilft.“ Auch negative Erfahrungen wurden eingebracht. Unter anderem wurden Aspekte angesprochen wie: zu vermeiden ist eine Verwechslung mit dem priesterlichen Meßgewand oder mit textilen Amtszeichen; eigenartig wirkt es, wenn man als Gottesdienstleiter bzw. Gottesdienstleiterin ohne liturgisches Kleid unter Ministranten steht . . .

- Der Dienst des Priesters und die anderen liturgischen Dienste

Die liturgischen Dienste sollen bei Feiern mit und ohne Priester in jedem Fall reich entfaltet sein.

Bei Wortgottesdiensten wird die Leitung im Team sehr empfohlen, jedoch so, daß der Leiter oder die Leiterin deutlich erkennbar bleibt.

In diesem Zusammenhang wurde auch die Frage andiskutiert, was denn nun der Unterschied zwischen priesterlicher Leitung und Gottesdienstleitung durch Laien sei.

Damit die liturgischen Dienste nicht aus dem gesamten Leben der Pfarrgemeinde herausfallen, wäre auf eine Entsprechung von allgemeinen Aufgaben in der Pfarre und den liturgischen Aufgaben zu achten.

Folgende offenen Fragen wurden an die Fachleute und das Plenum weitergeleitet

- Wie weit reicht die Segnungsvollmacht von Laien?
- Liturgische Kleidung: Welche Orientierungspunkte gibt es für die Entscheidungsfindung, ob nun ein liturgisches Kleid verwendet werden soll?
- Es ist nicht ganz verständlich, warum etwa bei Anbetungsstunden der Leiter oder die Leiterin den eucharistischen Segen nicht erteilen darf; wie soll man sich in der Praxis verhalten?
- Können wir in der Praxis nicht immer häufiger beobachten, daß Laien im liturgischen Bereich eine umfassende Kompetenz einbringen?

Brigitte Thalhammer, Salzburg

Wortgottesdienste in der Pfarre leiten

Die Teilnehmer waren mit dem Thema Wortgottesdienst sehr unterschiedlich vertraut. Manche wollten nur „schnuppern“, da sie Interesse an der Ausbildung zum Wortgottesdienst-Leiter hatten. Andere standen vor der neuen Aufgabe, sonntägliche Wortgottesdienste in der Pfarre zu leiten, da sie keinen eigenen Priester mehr vor Ort haben. Einige Teilnehmer waren schon lange als Wortgottesdienst-Leiter eingesetzt und brachten so wertvolle Erfahrungen mit.

Zum Inhalt

Grundsätzlich war das Gespräch davon geprägt, daß es einerseits ausgebildete Wortgottesdienst-Leiter gibt, die aber nicht zum Einsatz kommen und so auch keine Erfahrungen sammeln können, es andererseits aber auch immer wieder passiert, daß Laien ohne ausreichende Vorbereitung Leitungsdienste übernehmen müssen, da der Priester ausfällt. Hier ging es vor allem darum, Möglichkeiten zum Einsatz von Wortgottesdienst-Leitern in den Pfarren zu schaffen. Der Wortgottesdienst soll nicht aus einer reinen Notsituation entstehen, sondern in seinen vielfältigen Formen einen fixen Platz in der Gemeinde haben. Hier wurden unter anderem angeführt: Tagzeitenliturgie, Maiandachten, Kreuzwege, (Sterbe-)Rosenkranz, Adventandachten, Buß- und Bittandachten, Kinderwortgottesdienste, „Frühschichten“ für Jugendliche, Gottesdienste, die an Taizé angelehnt sind. Ein wichtiges Thema war die Frage der Aus- und Weiterbildung (Kompetenz). Weiters ging es um ganz praktische Fragen, die immer wieder für Unsicherheit sorgen (siehe unten).

Für das Plenum wurden folgende Punkte festgehalten:

- Unterscheidung:
 - * eigenständige Wortgottesdienstformen, die die Vielfalt, Gottesdienst zu feiern, zum Ausdruck bringen und deren Leitung durch Laien meistens ohne Probleme möglich ist;
 - * sonntäglicher Wortgottesdienst als Notsituation.
- Aus- und Weiterbildung: Was die Weiterbildung betrifft ist praktische Erfahrung unbedingt notwendig, und es sollte dafür gesorgt werden, daß ausgebildete Wortgottesdienst-Leiter auch Einsatzmöglichkeiten haben.
- Leitung von Wortgottesdiensten durch Teams: Im Arbeitskreis wurde von sehr guten Erfahrungen berichtet (Rollenverteilung!) – allerdings muß einer für den „roten Faden“ sorgen.
- Die Einbindung der Gemeinde ist unbedingt notwendig: z. B. durch Gesang, Symbole, . . .
- In der Frage der Kommunionsspendung bei Wortgottesdiensten gibt es Verunsicherungen und Mißverständnisse durch die unterschiedlichen Empfehlungen der Bischöfe.
- Soll der Vorsteher bzw. die Vorsteherin den Priestersitz einnehmen? Es wird zwar eine Leitungsfunktion ausgeübt, trotzdem soll deutlich werden, daß „der Priester fehlt“.
- Liturgische Kleidung: Welche Möglichkeiten und Grenzen gibt es?
- Ist die Predigt erlaubt? Welche Hilfen gibt es dazu?

Darüberhinaus wurde festgestellt, daß viele Probleme durch die Gefahr der Vermischung der Gottesdienstformen entstehen (Stichwort „kleine Messe“). Die bereits im Einsatz stehenden Wortgottesdienst-Leiter berichteten, daß sie großen Wert darauf legen, daß die Unterscheidung gewahrt bleibt.

Grundsätzlich wäre dazu zu überlegen, ob der Wortgottesdienst nicht weiter modifiziert werden soll (Ablauf nicht genau gleich wie bei der Eucharistiefeier) bzw. wie die Eucharistiefeier weiter herausgehoben werden kann (z. B. in der Gestaltung des Hochgebetes).

Hans Steinwender, Hallwang

Tagzeitenliturgie als Chance und Bereicherung des liturgischen Lebens

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Gruppe erzählten über ihre Erfahrungen in ihren Pfarren mit der Feier der Tagzeitenliturgie. Vieles ist noch im Stadium des Erlernens, wobei bereits zahlreiche positive Eindrücke gesammelt werden konnten.

Die Tagzeitenliturgie, vor allem die „Angelpunkte“ Morgen- und Abendlob, gehört zur langen Gottesdiensttradition unserer Kirche als Feier des Pascha-Mysteriums von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Wünschenswert ist die stärkere Wiedergewinnung des

eigenständigen Wertes dieser Form der Liturgie. Laudes und Vesper sind nicht „Ersatzgottesdienstformen für Notsituationen“, wie auch ein („Nur“-) Wortgottesdienst mehr ist als eine „verkürzte, verschnittene Messe“.

Für die Weiterarbeit an diesem Thema blieben folgende Bereiche offen:

- Die Frage nach der „gemeinderechten Gestaltung“ der Tagzeitenliturgie, d. i. Aufbau der Feier, Auswahl der Psalmen, besonders das „sonntäglich-österliche Gepräge“, wenn dies der Sonntagsgottesdienst der Gemeinde ist . . .
- Entdeckung neuer bzw. Kultivierung vorhandener Zeichen (Lucernar, Weihrauch, „Abendopfer“, Taufgedächtnis) bzw. der Haltungen, Gesten, Musik, . . . der Tagzeitenliturgie.
- Schließlich die Frage nach Handreichungen und Behelfen (z. B. Psalmenauswahl, Psalmen-Singweisen, Psalmorationen, etc.)

Wünschenswert ist, daß Tagzeitenliturgie wieder Gemeindegottesdienst wird und einen festen Platz im Leben der Gemeinde erhält.

Dietmar M. Melzer, Schmirn

Vorbereitung einer Gemeinde auf die Zeit ohne eigenen Priester

Die Motivation der (zehn) Teilnehmer, in unserem Arbeitskreis mitzutun, war durchaus die echte Sorge: Wie geht es ohne Priester weiter?

Die Gespräche waren geprägt zum einen von den persönlichen Zugängen aus der Praxis, aus der jeder kommt, zum anderen durch die vorausgegangenen Vorträge „Amt und Gemeinde“ (Mödlhammer) und „Gemeindeentwicklung“ (Ernsperger).

Übereinstimmender Befund war die Erkenntnis: Es kommt zu keiner Gemeindeentwicklung, solange die Gemeinde vom Priester nur versorgt wird, und: Die Not macht vieles möglich. Nur soll nicht die Not und die rasche Bedürfnisregelung die Triebfeder zu einer gemeindlichen Weiterentwicklung sein. Vielmehr muß man, wenn wir die Gemeinden selbstständig machen wollen, nicht Schiffe bauen, sondern die Sehnsucht nach dem Meer wecken (Antoine de St.-Éxupéry).

Dann erst ist die Frage möglich: Sind wir fähig, von der Barockkirche, von der klassischen Priesterrolle loszukommen hin zu neuen Formen? Daß beauftragte Laien von der Pfarrgemeinde angenommen werden, macht auch oft die Not erst möglich.

Wenn es einen Weg zu neuen Entwicklungen gibt, dann über ein Netz kleiner Gruppen, z. B.: Hauszellkreise in Salzburg, Bibelrunden, Gebetskreise, sozial oder spirituell oder volksbildnerisch geprägte Gruppen (in denen der Einzelne auch seinen Glauben leben kann, ohne sofort einen Dienst in der Pfarre übernehmen zu müssen).

Zwei Grundbedingungen wurden dazu besonders herausgehoben und festgehalten:

- Christus muß die Mitte der Gemeinde sein. (Daß die Pfarrgemeinde insgesamt Christus repräsentiert, dafür fehlt noch weitgehend das Bewußtsein – wie kann man es wecken und fördern?)
- Nicht die einzelne Pfarre allein kann den Weg finden – es braucht dekanatliche und regionale Planung. Diesbezügliche Visionen sind möglich (vgl. die gelungenen Ansätze in der Diözese Innsbruck: Dekanatsrat in jedem Dekanat, zusammengesetzt aus gewählten Vertretern der Pfarrgemeinderäte der dekanatlichen Gemeinden und zwei gewählten Priestern – alle werden in den einzelnen Pfarrgemeinderäten gewählt).

Unsere Fragen

- Regionale Planung als Teil der Vorsorge für die priesterlose Zeit: Wie soll sie genau aussehen?
- Wenn nicht mehr allein der Pfarrer, sondern die ganze Gemeinde Christus repräsentiert: Wie soll man das den Leuten verkündigen und verständlich machen?
- Wenn sich das Gemeindeleben in der Liturgie widerspiegeln soll: Wie bindet man die einzelnen Dienste ein, z. B. die Tischmütter oder die Bibliothekare oder den Kirchenrat oder die Friedhofspfleger oder die Kirchenreiniger?

Roland Bachleitner, Steyr

Was hat das Symposium gebracht?

Folgerungen und offene Fragen für die Zukunft

Aus dem Symposium ergeben sich eine Reihe von Notwendigkeiten und offenen Fragen, die den Teilnehmern sich gestellt haben.

- Wenn Laien als Gottesdienstleiter bestellt werden, sollen sie nicht nur mehr oder weniger den Wortgottesdienst angepaßt feiern. Es ist daher die Vielfalt der nicht-christlichen Gottesdienste zu fördern, denen Laien vorstehen können:
 - ⇒ Tagzeitenliturgie
 - ⇒ Andachten
 - ⇒ Bittgottesdienste (an Bittagen)
 - ⇒ Totenwache
 - ⇒ Bußgottesdienste
 - ⇒ Dazu gehören Gottesdienste, die sich auch nach den Anlässen unterscheiden (Sonntag-Werktag)
 - ⇒ Es bedarf eines entsprechenden Freiraumes, in dem Erfahrungen mit dem neuen (einfachen) Gottesdienstformen gesammelt werden können.
- Welchen Stellenwert hat ein von Laien geleiteter (Wort-)gottesdienst am Sonntag, wenn in der Gemeinde keine Eucharistie gefeiert werden kann. In diesem Zusammenhang ist auch erneut darauf zu verweisen, daß die von der Eucharistiefeier selbst losgelöste Kommunionsspendung möglichst vermieden werden soll.
- Die im pastoralen Dienst Stehenden wünschen sich eine Klärung ihrer Position im pastoralen Konzept und eine entsprechende Anerkennung und Unterstützung für ihre Tätigkeit.
- Den Notwendigkeiten angepaßt sollen adäquate Dienste geschaffen und mit entsprechenden Vollmachten ausgestattet werden.

Prälat Joseph Ernst Mayer, Wien

Gedanken zur Kelchkommunion

Der in der Hl. Schrift bezeugte Stiftungswille Jesu ist eindeutig. Jesus hat keine sinnlose, überflüssige Verdoppelung der Gestalten gestiftet. Er hat damit etwas gewollt. Die beiden Gestalten versinnbildeten nicht nur die Vergegenwärtigung des Opfers Christi, sie versinnbildeten auch die volle geistliche Sättigung des Empfängers durch Essen und Trinken. Die Kelchkommunion vertieft überdies den Neuen und ewigen Bund, der durch das Trinken des Blutes erneuert wird. Das Blut, das für alle vergossen wird, soll auch von allen getrunken werden.

Die Tradition von 12 Jahrhunderten spricht für die Freigabe der hl. Kommunion unter beiden Gestalten. Die Kirche würde damit zu ihrer ersten und langen Gottesdiensttradition zurückkehren.

Da sowohl die Ostkirchen als auch die Gemeinden der Reformation die Kelchkommunion üben, kommt ihr besondere ökumenische Bedeutung zu. Die Urgenz der Kelchkommunion durch die getrennten Christen ist berechtigt. Der Vorwurf, hierin richte sich die katholische Kirche nicht nach dem Wort Jesu, muß entkräftet werden. Die Verwirklichung der Kelchkommunion bringt die Christenheit einer Wiedervereinigung um einen bedeutsamen Schritt näher.

Die Kelchkommunion aller ist ein Teil des letzten Willens Jesu, ausgesprochen beim Letzten Abendmahl. Die Wahrhaftigkeit des Gottesdienstes verlangt heute mit besonderer Dringlichkeit die Einlösung des Anerbietens: Trinkt alle! Denn seit der Liturgiereform wird diese Einladung Jesu vom Priester laut und in der Volkssprache, für die ganze Gemeinde verständlich, gesprochen. Ihr muß auch entsprochen werden, sonst wird der Gottesdienst an einer wesentlichen Stelle unglaublich. Es sollte die Kelchkommunion nicht nur dem Priester zustehen. Gerade bei der „Kommunion“ sollte auch eine im Zeichen gleichartige Vereinigung aller Christen mit Christus und untereinander gestiftet werden. Es ist unvorstellbar, daß bei einem Gastmahl zwar alle essen, aber nur einer zu trinken bekommt.

Es ist nicht wahr, daß die Kelchkommunion undurchführbar ist. Natürlich entstehen Probleme, wenn eine Mahlgemeinschaft von 12 Teilnehmern auf 200 und noch mehr Teilnehmer anwächst. Aber diese Probleme sind durch pastorale, personelle und organisatorische Maßnahmen zu bewältigen.

C. JOHNSON – A. WARD, A new who's who in liturgical studies: „Orbis Liturgicus“. In: EL 109 (1995) 350–359:

Insbesondere seit der konziliaren Liturgiereform wird aus den Publikationen in diesem Bereich eine Lawine. Die Unübersichtlichkeit von Büchern, Beiträgen in Zeitschriften etc. wächst ständig. Festschriften enthalten nicht selten Artikel mit Themen, die weit auseinander liegen. Für den Bereich der Hl. Schrift gibt es: Who is who in Biblical Studies. Biblical Archaeological Society. Washington 1993. Ähnliches soll für den liturgischen Bereich entstehen. Der erste Band wird im Herbst 1997 erscheinen. Autorinnen und Autoren, die daran interessiert sind, senden ihre bibliographischen Daten an Orbis Liturgicus, c/o P. Anthony Ward, S.M., Collegio Leoniano, Via Pompeo Magno 21, I-00192 Roma, Italy.

XXXVII. Convegno liturgico-pastorale. Per una rinnovata pastorale dei sacramenti. In: Liturgia. Mensile del Centro di Azione Liturgica 29 (1995) 808–810:

Pastorale Erneuerung der Sakramente war das Thema des 37. liturgisch-pastoralen Kongresses der Opera della Regalità für die italienischen Bistümer vom 26.–28. Februar 1995 in Rom. Es ging um Sakramententheologie heute und „rites de passage“ im Kontext von Volkskirche und säkularisierter Gesellschaft; um den Übergang von „Verwaltung“ der Sakramente zu ihrer Feier; Spender in der Gemeinde als eigentlichem „Subjekt“; kanonische Gültigkeit und pastorale Wirksamkeit; um das Ineinander von Glaube, Sakramente und Leben. Konkrete Erfahrungen erbrachten die Teams der ED. Palermo und jene anderer Bistümer. Praxis der Kindertaufe, Erstkommunion, Bußerzie-

hung, Vorbereitung und Begleitung der Eheschließung und Einpflanzung in die konkrete Gemeinde bzw. Bewegung wurden diskutiert. Referenten waren E. Tura, D. Mosso, C. Rocchetta, P. Sorci, S. Sirboni, R. Falsini, A. Sorrentino.

G. M. AGNELO, Nuova evangelizzazione e Liturgia in America Latina. In: Not. 31 (1995) 366–368:

Sind diözesane und nationale Liturgiekommissionen effizient?

G. M. Agnelo, Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente, stellt diese Frage an die Mitglieder der vierten Vollversammlung. Ausgehend von der Enzyklika „Vicesimus quintus annus“ des Papstes ist festzuhalten:

Jede Bischofskonferenz müßte ohne falsche Rücksichten prüfen, ob und wie und woran die eigenen liturgischen Kommissionen überhaupt arbeiten. Sind sie wirksame Mittel der Förderung oder bloß statische, tote Gerüste?

Auf welchen Wegen kann eine exakte und realistische Wahrnehmung der Möglichkeiten zwischen Bischöfen, Priestern, Laienseelsorgerinnen und -seelsorgern eingerichtet und intensiviert werden, um die Angebote liturgischer Inkulturation im Blick auf die Neu-Evangelisierung zu nützen?

A. CHUPUNGO, Inculturazione e liturgia: i termini del problema. In: RivLi 82 (1995) 361–385:

Liturgische Inkulturation ist der Vorgang einer Einpflanzung von Texten und Riten ins örtliche kulturelle „Erreich“. Texte und Riten nehmen die Denkweise des Volkes, Sprache, Werte, Symbole, Künste, die Gesamtheit der kulturellen Spuren in sich auf. Die Liturgie denkt, spricht, „gestikuliert“ ihren eigenen Inhalt

in Übereinstimmung mit dem kulturellen Ambiente der Ortskirche. Beispiele dafür sind: *Misa ng Bayang Pilipino* (1976), *Rite zairois de la célébration eucharistique* (Kinshasa 1985), . . . Inkulturierte Liturgie ist geprägt durch einen dynamischen Weitergabeprozess. Sie überschreitet die Übersetzung von Modellen der römischen Gottesdienstformen. Berechtigte Kreativität drückt sich aus, unabhängig von Schranken oder Klauseln der römischen Paradigmen, soweit ihre Elemente nicht Kraft göttlicher Einsetzung unabänderlich, sondern dem Wandel unterworfen sind (SC 21).

G. COLLET, Heutiges Missionsverständnis. In: *HerKorr* 49 (1995) 652f.

Inkulturationskonzept – ein Versuch erneut, westliche Vorherrschaft aufzurichten? Die Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „Römische Liturgie und Inkulturation“ (1995) erklärt: „Das Bemühen um Inkulturation strebt nicht die Schaffung neuer Ritusfamilien an; wenn den Bedürfnissen einer bestimmten Kultur entsprochen werden soll, geht es um Anpassung im Rahmen des römischen Ritus.“ (Nr. 36)

Schon die Terminologie verrät einiges. Allein der Apostolische Stuhl ist für Anpassungen zuständig. Von Ortskirchen erstellte eucharistische Riten müssen von Rom approbiert, von der „Zentrale“ übersetzt werden – von Leuten, denen der kulturelle Entstehungskontext völlig fremd ist. Das Produkt heißt dann z. B. „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires.“ Die europäische Kirche maßt sich an, definieren zu können, ob z. B. in einer afrikanischen Liturgie getrommelt werden darf oder dies als Relikt früherer Ahnenkulte zu bannen sei . . . Es stellt sich die Frage der Macht. Auch wenn die europäische Kirche zahlenmäßig nur den kleineren Teil dieser Weltkirche ausmacht, verfügt sie ideell wie

finanziell über sehr viel Macht. Sie kann diese gegenüber dem „Rest“ (der Mehrheit) uneingeschränkt zur Geltung bringen. Weltkirche ist Einheit in Vielfalt. Alle sollen die Freiheit haben, ihre Identität als Christen in der je eigenen Kultur zu finden. Wie geht die Zentrale mit ihrer Machtfülle um? Schenkt sie den einzelnen Ortskirchen Respekt und Vertrauen?

D. SEEGER, 30 Jahre nach dem Konzil. In: *HerKorr* 49 (1995) 628f.

„Bei der Gestaltung der Gemeindegottesdienstfeier hat man den Eindruck, das Orgelbrausen müsse nicht nur gesanglich den aktiven Part in der Gemeinde übernehmen. Und der ‘Tisch des Wortes’? In der Regel ist aus der Predigt homiletische Magerkost geworden. Verkündigungsrhetorik flüchtet sich ins Ablesen. Die Kanzel als Ort geistlicher Provokation ist längst obsolet geworden. Wer mehrere Gemeinden zu ‘verwalten’ hat, von Zelebration zu Zelebration hasten muß und unter der Woche von Termin zu Termin, ist innerlich sehr ausgelaugt, um sich auf die Tiefen zu besinnen, aus denen heraus er die Gewissen aufrütteln kann [. . .]. Der Gottesdienst ist von rituellen Überlastungen und von magischen Zutaten gereinigt, aber anthropologisch verdünnt aus dem II. Vatikanum hervorgegangen. Die Reform war zeitlich überfällig, in der Substanz richtig, aber in der Anwendung und Wirkung ambivalent, weil auf dem Reißbrett entworfen und ohne tiefere Besinnung auf das Wesen des Kults in die Praxis umgesetzt. Der oft wenig ansprechende Vollzug liefert einen Vorwand, sich zurückzuziehen. Folgerung: Keine Desavouierung, aber eine Teilrevision und Weiterentwicklung der Reform! Die Verengung auf die Eucharistiefeier muß aufgebrochen werden, um Uniformität und Willkür gleichermaßen zu überwinden.“

S. DE BOER, Een Latijns Amerikaanse

zoektocht naar een bevrijdende en relevante liturgie rondom lijden dat door armoede veroorzaakt wordt. In: TLi 79 (1995) 371–382:

Befreiende Impulse liturgischer Feiern formulierte die Brasilianische Gesellschaft für Liturgie schon 1992 für CELAM Santo Domingo:

- Liturgie ist Gottes heilschaffendes Handeln durch Christus im Geist, um seinem Volk die Freiheit zu schenken.

- Liturgie ist das österliche Christusereignis in allen Kulturen mitten im Leben des Alltags der Christen, in Zeichen und in Riten.

- Evangelisierende Liturgie verwandelt soziale Unrechtsstrukturen. Dies ist der Test für ihre Echtheit.

- Gotteserfahrung des einzelnen und der Gruppen begegnen sich in den Gottesdienstfeiern der örtlichen Gemeinschaften.

J. LAMBERT, *The Synod of Pistoia (1786) and Popular Religion*. In: QuLi 76 (1995) 86–105:

Die Synode von Pistoia (1786) hat einen besonderen Platz in der nachtridentinischen Liturgiegeschichte. Acht Jahre später verurteilte Papst Pius VI. 85 Thesen ihrer Beschlüsse wegen jansenistisch-aufklärerischer „Schlagseiten“. In liturgischen Bezügen war die Synode eine leider ungenützte Gelegenheit zur Erneuerung. Viele der Vorschläge damals wurden jetzt nach dem II. Vaticanum verwirklicht, dank der geduldigen Vorarbeit der liturgischen Bewegung: Rückkehr zur Einfachheit der gottesdienstlichen Formen der frühen Kirche; das Christusereignis als Mitte aller unserer Feiern; die Wiederaufwertung des Sonntags als Herrentag; die Vereinfachung paraliturgischer Vorgänge wie Prozessionen, Reliquienverehrung, übertriebener Heiligenkult; Exzesse in peripheren Devotionen; Einführung der Muttersprache; Vermehrung der Bibeltexte.

H. P. NEUHEUSER, *Selbstverständnis und Ziele liturgischer Bildung. Thesen zeitgemäßer liturgischer Bildungsarbeit vorwiegend aus deutscher Sicht*. In: EO 12 (1995) 351–372:

Die Inhalte liturgischer Bildung stehen vor widersprüchlichen Erwartungen und ambivalenten Auffassungen, etwa der Wunsch der Integrierung konkreter Gegenwartsprobleme in die Liturgie und die Sehnsucht nach einer harmonisch vollzogenen heiligen Handlung, ferner die Forderung nach einem Freiraum für Spontaneität und das Anliegen, traditionelle Formen in Ehren zu halten, sodann die Grundfrage, ob Gottesdienst angesichts der menschlichen Schuldverstrickung in erster Linie in Frage stellen soll oder angesichts des ungebrochen fließenden göttlichen Gnadenstroms primär eine Heimat anzubieten hat. Liturgische Bildung muß sich diesen Divergenzen stellen und gelegentlich auch das Unvereinbare ehrlich als solches benennen und der Ansprache Gottes überlassen. Durch eine höhere Liturgiekompetenz der Gläubigen kann diese erst besser gewürdigt werden.

L'Eucharistie dans une communauté religieuse sans ministre ordonné à proximité. In: MD N° 203 (1995) 117–126:

Eucharistie in Ordensgemeinschaften ohne Priester in Reichweite ist ein Erfahrungsbericht europäischer und afrikanischer Ordensfrauen in Algerien, der Kabylei, Burkina-Faso und den französischen Bistümern Avignon, Besançon, Dijon, Meaux, Poitiers, Rouen, Saint-Claude. Die Nonnen begehen Wortgottedienste mit/ohne Kommunionfeier auch mit Teilnahme anderer Laienchristen, bisweilen auch an Sonntagen, wenn Priester nur jede vierte Woche vorbeikommen.

Sie versuchen, aus dieser Notlage das Beste zu machen. Die Gegenwart Christi in seinem Wort wird ihnen intensiver bewußt.

Die Unterscheidung zwischen Eucharistiefeier in ihrer Vollgestalt und der Kommunionfeier nach einem Lese- und Gebetsgottesdienst bleibt in sich klar. Dennoch ist der Verzicht auf den authentischen Vollzug des Stiftungsauftrags Jesu, volle dank-sagende Teilnahme am Leib, Gemeinschaft mit dem Bundesbecher des Blutes Christi,

sehr schmerzvoll. Stellt sich hier für Nonnen und andere Gläubige noch dringender die Frage nach einer Änderung der Auswahlkriterien für die Person des eucharistischen Vorsteheramtes?

Josef Rafael Kleiner, Brilon

BUCHBESPRECHUNGEN

H. J. SPITAL, Gott läßt sich erfahren. Über die Weitergabe des Glaubens. Trier – Graz 1995. 19 cm (164 S.). Kart. öS 198,-; DM 26,80.

Der profilierte Trierer Medienbischof versteht es, aus dem Ansatz der transzendentalen Theologie K. Rahners in den scheinbar völlig säkularistisch geprägten individuellen und kollektiven Erfahrungen des postchristlichen Menschen von heute das darin anwesende, sich dem Suchenden zeigende Geheimnis ahnen zu lassen.

Wird die Fähigkeit, eigene Erfahrungen zu machen, geweckt und gepflegt, dann können Lebensbegleitung und -deutung aus der Nähe Gottes, der Begegnung mit dem Nächsten, der Selbstfindung möglich werden – darin bestehen Glaubensweitergabe und -entscheidung.

Gott offenbart sich angstbefreiend; die erste Tafel des Dekalogs weist darauf hin. Er wendet sich uns zu im Sohn, im Mitmenschen Jesus.

Als Kirche und über die Kirche haben wir Zugang zum „göttlichen Bereich“ seines Wirkens in und mit uns. Lebenspraktische Perspektiven des Vollzugs der Nachfolge und Offenheit für den Geist schließen die ermutigenden Weisungen des

Hirten ab. Prediger finden darin Substanz für den Dienst der Verkündigung.

Josef Rafael Kleiner, Brilon

V. GROLLA, L'agire della chiesa. Lineamenti di teologia dell'azione pastorale. (Strumenti di scienze religiose). Padova 1995. 21 cm (384 S.). Kart. Lit. 25.000,-.

Ausgehend von der Standortbestimmung der Pastoraltheologie als kirchlicher Handlungswissenschaft (Praktische Theologie), wie sie K. Rahner und H. Schuster schon 1965 skizzierten und im Handbuch der Pastoraltheologie konkretisiert wurde, verarbeitet Grolla diese und andere Ansätze insbesondere seit 1976 (Kongreß der Pastoraltheologie in Wien). Im ersten Teil resumiert er die historische Entwicklung des Faches. Der zweite Teil ist den verschiedenen Ebenen der „Selbstverwirklichung“ der Kirche in ihrem vom Stifter gelenkten, vom Geist erfüllten, von Menschen und Strukturen geleisteten Dasein gewidmet (Subjekte sind Gesamt- bzw. Ortskirche, Amtsträger, Laien, Ordensleute, Pfarrgemeinde und ihre Gruppen, Familien, nationale Bischofskonferenz). Im dritten Teil werden die drei klassischen

Dienste (prophetisches Wort, priesterlicher Gottesdienst, Dienst der Liebe) aufgeschlüsselt und für hier und heute „ein-gezeitigt“. Der vierte Teil entwirft einen Rahmen für „Pastoralpläne“, um Reibungsverluste der Charismenträgerinnen und -träger und Dysfunktionalitäten zu

vermeiden sowie die kooperative Pastoral zu fördern.

Grundlegend Neues ist im Buch nicht zu finden.

Josef Rafael Kleiner, Brilon

BÜCHEREINGÄNGE

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

G. BOSSIS, *Mein Herz erwartet euch*. Geistliches Tagebuch III. [Aus dem Französischen von Ch. R. Heideklang]. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995. 18 cm (152 S.). Geb. DM 24,80.

Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Krane-mann. (QD 159). Freiburg i. Br.: Herder 1995. 21,4 cm (300 S.). Kart. öS 375,-; DM 48.

Durch zwölf Hallen mußt Du gehen! Schritte zur Liturgie – eine Hinführung. Hg. Referat für Ministrant/innenarbeit – Offener Arbeitskreis Ministrant/innen – AK Liturgie im Erzbischöfl. Jugendamt. 4. Aufl. (Brennpunkte 12). Freiburg: Erzbischöfl. Seelsorgeamt 1995. 29,5 cm (142 S.). Kart.

W. HERBSTTRITH, *Edith Stein*. Jüdin und Christin. München: Neue Stadt 1995. 21 cm (140 S.). Kart. öS 198,-; DM 26,80.

Diesem Heft ist ein Informationsblatt der Zeitschrift „Gottesdienst“ sowie ein Werbesprospekt des Verlages St. Peter, Salzburg, beigelegt.

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 Umfangs nicht in das deutsche Meßlektionar eingelegt werden kann, wurde es als eigenes Buch gestaltet.

Eigenfeiern der österreichischen Diözesen,
Meßbuch und Meßlektionar: öS 585,-
Meßbuch: öS 293,-; Meßlektionar: öS 302,-

Bestellungen nehmen entgegen:
Österreichisches Liturgisches Institut
Postfach 113, A-5010 Salzburg,
Tel. (0 66 2) 84 45 76-84, Fax (0 66 2) 84 45 76-84

oder:
Behelfsdienst des Pastoralamtes
der einzelnen österreichischen Diözesen.

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 Quadregesima (Fastenzeit), des Triduum Sacrum und der Pentecoste.

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. Tel.: 0662/844576-84; Fax: 0662/844576-80.

Heute

ISSN 0017-9620

heiliger Dienst

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

2
1996

50. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

us Turbinen

57

Rudolf Pacik

Musik als Verkündigung – Woher stammt diese Idee?

59

Markus Eham

Formen des Psalmensingens

65

Christian Finke

Das Evangelische Gesangbuch

85

Christof Emanuel Hahn

Neudruck der Stammausgabe „Gotteslob“

97

Joseph Gelineau –

ein Komponist im Dienst der Liturgie

Der Schöpfer der französischen Psalmodie
im Gespräch mit Maurice Tanant

105

Buchbesprechungen

120

Büchereingänge

123

03. AUG. 1996

✓
t.d.

Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Dr. Markus EHAM, Frühlingstraße 23a, D-82194 Gröbenzell.

Christian FINKE, Gallwitzallee 6, D-12249 Berlin.

Christof Emanuel HAHN, Deutsches Liturgisches Institut, D-54216 Trier.

Univ.-Doz. Dr. Rudolf PACIK, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 75,-, DM 11,-, sfr 10,-. Jahresabonnement: öS 275,-, DM 41,-, sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Univ.-Doz. 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

Es gibt wohl keinen Teilbereich der Liturgie, der ähnlich stark wie die Kirchenmusik von der vatikanischen Liturgiereform betroffen war. Das Prinzip der „*participatio actiosa*“ der Gläubigen an der liturgischen Feier warf ein neues Licht auf die Bedeutung und den Stellenwert von Gesang und Musik im Gottesdienst.

Die Kirchenmusik darf deshalb nicht als „Zutat“, als überflüssiges Beiwerk oder bloß äußerer (festlicher) Rahmen zum Gottesdienst mißverstanden werden; vielmehr ist sie ein „notwendiger und integrierender Bestandteil der feierlichen Liturgie“ (Liturgiekonstitution, Art. 112). Inwiefern aber ist sie integrierender Bestandteil der „feierlichen“ Liturgie? Genügt es, ihre Rolle ausschließlich in der (lobpreisenden, dankenden, bittenden, flehenden, ...) Antwort der Gemeinde auf Gottes Heilshandeln zu sehen, oder kann sie auch – wie etwa in der Homilie das gesprochene Wort – das Wort Gottes vermitteln? Mit dieser grundsätzlichen Thematik befaßt sich Rudolf Pacik, Dozent am Institut für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, in seinem Beitrag „Musik als Verkündigung – Woher stammt diese Idee?“ Im deutschen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts hatte sich die Überzeugung ausgebildet, daß Musik Gottes Wort verkündigen könne. Pacik ortet die Wurzeln dieser Idee einerseits in Martin Luthers Sicht von Verkündigung und Musik und andererseits im barocken Musikverständnis.

Auf „kirchenmusikalisches Urgestein“ stoßen wir im Artikel von Markus Eham, Professor für Liturgik und Musik an der Fakultät für Religionspädagogik der Katholischen Universität Eichstätt, der die unterschiedlichen Formen des Psalmensingens vorstellt. Eham beginnt seinen Artikel mit einem Zitat des Mailänder Bischofs Ambrosius (339–397), das ein beeindruckendes Plädoyer für das Psalmensingen ist. Diese Begeisterung des Ambrosius für das „älteste Gebet- und Gesangbuch der Christen“ nimmt der Verfasser zum Ausgangspunkt seiner Darlegung über das „geistliche Profil“ der Psalmen. Für die Praxis des Psalmensingens dürften vor allem folgende Abschnitte auf reges Interesse stoßen: Gesprochener Psalmvortrag – Formen und liturgische Einsatzmöglichkeiten; gesanglicher Vortrag – direkte Formen; responsoriale und antiphonale Psalmodie; wechselseitige Psalmodie; Psalmmeditation.

Allgemeine Aufmerksamkeit verdienen auch die beiden Aufsätze über das neue Evangelische Gesangbuch und über den Neudruck der Stammausgabe „Gotteslob“:

Christian Finke, evangelischer Kirchenmusiker in Berlin und Sekretär der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH), schildert die Entstehungsgeschichte des neuen Evangelischen Gesangbuches und erläutert die Grundsätze und Kriterien, die bei der Überarbeitung des Evangelischen Kirchengesangbuches von 1950 (EKG) angewendet wurden. Das Ergebnis kann sich sehen lassen: Der formale Reichtum bei Gesängen und Liedern, die internationale wie ökumenische Ausweitung des Liedguts und das Ziel, auch Aufgaben eines christlichen Haus- und Gemeindebuches wahrzunehmen, zählen zu den Hauptunterschieden im Vergleich zum EKG.

Christoph Emanuel Hahn, Referatsleiter für Kirchenmusik am Deutschen Liturgischen Institut in Trier und Sekretär der Arbeitsgruppe „Gotteslob“ der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG), berichtet

über die einzelnen Schritte zur Vorbereitung des Neudrucks der Stammausgabe „Gotteslob“ und erläutert Art und Umfang der Korrigenden. Einen ersten Einblick in die mühevollen Kleinarbeit, die dabei zu erledigen war, bietet eine Auswahl der Korrigenda für den Neudruck 1995 des Gotteslob-Stammteils, die am Schluß des Beitrags angeführt wird.

In der Zeitschrift „Célébrer“ (Nr. 224) wurden im Oktober 1992 große Auszüge eines Interviews mit Joseph Gelineau veröffentlicht, das dieser anlässlich eines Films über sein Leben und Werk im französischen Fernsehen gegeben hatte. Gelineau ist durch seine zahlreichen Kompositionen und vor allem durch seine Vertonungen der Psalmen in französischer Sprache berühmt geworden. Das Interview mit Joseph Gelineau wird hier in deutscher Sprache abgedruckt.

Die Schriftleitung

Rudolf Pacik, Innsbruck

Musik als Verkündigung – Woher stammt diese Idee?

Gottesdienstlicher Gesang ist (lobpreisende) Antwort auf Gottes Anrede und seine Taten: darin stimmen die meisten Konfessionen überein. Daß Gesang sich aber nicht nur auf Gott hin richtet, sondern auch zum Menschen sprechen und so ähnlich der Predigt Gottes Wort vermitteln kann, wurde und wird nicht allgemein vertreten. Diese Überzeugung hat sich im deutschen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts ausgebildet. Ihr liegt Martin Luthers Sicht der Verkündigung und sein Verhältnis zur Musik zugrunde; ebenso ist sie bestimmt von der musikgeschichtlichen Situation, dem gegen Ende des 15. Jahrhunderts einsetzenden Wandel der Kompositionsweise hin zur Ausdrucksmusik, die sich bis zum Ende des Barocks durchgehalten hat.

Martin Luthers Sicht von Musik und Verkündigung

Eines der Hauptanliegen Luthers war, den Verkündigungs-Charakter der Liturgie wiederherzustellen. Am spätmittelalterlichen Gottesdienst kritisierte er u. a., daß den Leuten Gottes Wort „geschwygen“ [verschwiegen] worden war.¹ Dies meint den Vortrag der Lesungen und Gebete in lateinischer Sprache, den Inhalt der Verkündigung sowie die Tatsache, daß die Predigt nicht als obligater Bestandteil von Messe und Stundengebet galt.

Obwohl nun Luther so großen Wert auf die Predigt legte, beschränkte er die Verkündigung keineswegs auf diese. Luther und ihm folgend lutherische Theologen vertreten die Ansicht: Verkündigung geschieht auf vielerlei Weise, und eine höchst bedeutsame ist der (vor allem mehrstimmige!) Gesang. In der Vorrede zu Johann Walters Chorgesangbuch von 1524 erklärt Luther, er habe geistliche Lieder gesammelt, um „das heylige Evangelion, so itzt von Gottes gnaden widder auff gangen ist, zu treyben und ynn Schwanck zu bringen“². Und das erste lutherische orthodoxe Dogmatikhandbuch³ sagt: Sooft ein biblischer Text von Menschen wiederholt wird, in welcher Form auch immer (Lesen, Schreiben, Predigen, Singen), wirkt er als Gottes Wort.

Luther war gegenüber der Musik viel aufgeschlossener als die anderen Reformatoren. (Zwingli verbannte bekanntlich jede Art von Musik aus der Liturgie, Calvin ließ nur einstimmigen, unbegleiteten Gemeindegesang mit biblischem Text zu.) Daß Luther selbst Instrumente spielte und komponierte, erklärt seine Offenheit nicht ausreichend (auch

* Referat auf dem Internationalen Kongreß von „Universa Laus“ in Worth Abbey (21.–25. August 1989). Erstmals veröffentlicht in: *Musica Sacra* 109 (1989) 510–514. – Auf detaillierte Literaturhinweise wurde verzichtet, ausgenommen für die Schriften Martin Luthers; diese sind nach der Weimarer Ausgabe (= WA) mit Band, Seite und Zeile(n) angeführt (die Tischreden [= TR] nur mit der fortlaufenden Nummer).

¹ WA 12, 35, 11.

² WA 35, 474, 13f.

³ J. WIGAND – M. JUDEX, *Syntagma seu corpus doctrinae Christi* [. . .]. Basel ²1560, 409–412.

Zwingli war musikalisch hochbegabt!). Hier wirkt sich vielmehr seine Freude an der Schöpfung aus. Musik ist „eine edle, heilbringende und fröhliche Kreatur“⁴, ein wunderbares Geschenk Gottes⁵ (im zweifachen Sinn: Gabe, die von Gott kommt, und Weise, in der Gott sich mitteilen kann). Es überrascht nicht, daß Luther die Musik rangmäßig gleich nach der Theologie einstuft.⁶ – Unter den Komponisten verehrte er besonders Josquin, den Schöpfer der neuen Ausdrucksmusik. „Josquin [. . .] ist der Noten Meister: die [Noten] haben's müssen machen, wie er wollte; die andern Sangmeister müssen's machen, wie es die Noten haben wollen.“⁷

Luthers Wertschätzung gilt nicht nur der Kirchenmusik, sondern der Musik als ganzer. Freilich entfaltet sie ihren vollen Effekt erst, wenn sie sich mit Gottes Wort verbindet. Luthers diesbezügliche Sicht läßt sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. Der Glaube drängt wie von selbst zum Singen – als Lobpreis und als (absichtslose) Mitteilung. – Wer an Christus glaubt, wem aufgegangen ist, was Christus für uns getan hat, der kann – sagt Luther im Vorwort zum Babstischen Gesangbuch 1545 – gar nicht anders, als davon zu singen, so die Botschaft weiterzutragen und andere mit seiner Freude anzustecken. Wer dies nicht tut, zeigt, daß er nicht glaubt.⁸
2. Musik (Gesang mit biblischem bzw. geistlichem Text) hilft als Werkzeug und Werk des Hl. Geistes, den Glauben zu wecken. – Gesungen hat das Wort größere Eindringlichkeit als bloß gesprochen, weil es Verstand *und* Affekt beteiligt, den ganzen Menschen ergreift.⁹ Darin aber – beim Schaffen der Gesänge ebenso wie bei ihrem Vortrag – wirkt der Hl. Geist mit.¹⁰
3. Musik, besonders die neue Ausdrucksmusik, kann zum Gleichnis des Evangeliums werden. – Das Evangelium, das vom Gesetz befreit, drückt sich aus in der künstlerischen Freiheit, in der der Komponist mit den tradierten Regeln umgeht. „Sic Deus praedicavit euangelium etiam per musicam, ut videtur in losquin, des alles composition frolich, willig, milde heraus fleust, ist nitt zwungen und gnedigt [genötigt] per regulas [. . .].“¹¹ (Damit wird zugleich der Komponist als Gottes Werkzeug betrachtet!)

Die Verkündigungs-Aufgabe der Musik wird bei Luther und den evangelischen Theologen, soweit ich sehe, nicht auf eine bestimmte Gattung oder auf einen bestimmten Ort in der Liturgie eingeschränkt. Daß trotzdem der Wortteil der Messe allmählich solche „verkündigende“ Musik an sich gezogen hat, liegt nahe. Zuerst, gegen Ende des 16. Jahrhunderts, sind es Spruchmotetten: Innerhalb des kantillierten Evangeliums hebt der Chor einzelne Verse durch mehrstimmigen Vortrag hervor. Später geschieht dies in einem eigenen Stück nach dem Evangelium: der Evangeliumsmusik. Aus ihr entwickelt sich das Geistliche Konzert: Seit Mitte des 17. Jahrhunderts enthalten Evangeliumsmusiken neben dem Text der Tagesperikope einen weiteren, zum Evangelium passenden Bibelabschnitt

⁴ WA 50, 373, 8.

⁵ WA 50, 368, 4f; TR 968.

⁶ WA 30,2, 696, 12; TR 7034.

⁷ J. MATHESIUS, *Historien / Von des Ehrwirdigen [. . .] Manns Gottes / D. Martin Luthers / Anfang / Lere / Leben / [. . .]*. Nürnberg 1576, 12. Predigt. Ausgabe: St. Louis, Mo. 1883, 227f.

⁸ WA 35, 477, 6–12.

⁹ WA 4, 140, 31–34.

¹⁰ WA 17,2, 306, 31f; WA 46, 315, 12; TR 4627; WA 50, 371, 9–13.

¹¹ TR 1258.

oder nur diesen; auch geistliche Dichtungen, vor allem Liedstrophen, werden verwendet. Die mehrteiligen Konzerte und umso mehr die sie ablösenden Kantaten verbinden Textdarstellung, -ausdeutung (*explicatio*) und -anwendung (*applicatio*), sind also eine Art zweiter Predigt, d. h. in der Abfolge (Epistel / Hauptlied / Evangelium / „Musik“ / Credo / Predigt) sogar die erste. Geistliches Konzert und Kantate werden zum musikalischen Zentrum der lutherischen Messe, das vom Tagesevangelium als „caput et principale“ (Michael Praetorius) ausgeht.

Die zweite und dritte der oben genannten Thesen legen nahe, daß Luthers Auffassung vom eigenen Erleben der Ausdrucksmusik geprägt ist. Denn erst die neue Art zu komponieren ermöglicht sprachbezogene Deklamation (wie sie nach dem Zeugnis Joh. Walters auch Luther beherrschte; er verstand es, „alle Noten auf den Text nach dem rechten Accent und Concent“ zu setzen¹²); darüber hinaus aber werden die Worte der Schrift melodisch, harmonisch, rhythmisch, kontrapunktisch ausgelegt und aktualisiert: „Die nothen machen den text lebendig.“¹³ Komponisten wie Ludwig Senfl, Leonhard Lechner, Johannes Eccard, später Heinrich Schütz sind im Grunde auch Theologen und betreiben durch ihre Musik Exegese.

Damit kommen wir zur zweiten Wurzel, die der Idee von „Musik als Verkündigung“ zugrunde liegt: der

Musikauffassung in Renaissance und Barock

Seit der Antike gab es zwei Weisen, die Musik zu deuten: 1. von ihrer Wirkung her, die (gemäß der Platonischen Ethoslehre) die Einheit Wort – Musik – Bewegung auf den Menschen ausübt. 2. von der zahlenhaften Ordnung her: Wie im ganzen Kosmos gelten in der Musik meßbare Proportionen (Intervalle, Harmonie, Rhythmus). Musik bildet deshalb mit Geometrie, Arithmetik und Astronomie das mathematische Quadrivium. – Auch im Mittelalter bestehen beide Auffassungen. Die Gregorianik, freilich mehr als Vortragsweise denn als Komposition, ist Wortmusik, orientiert sich an der Klang- und Bedeutungsgestalt des Textes. Sonst aber herrscht die „Musica mathematica“ vor, die Musik als Abbild kosmischer Harmonie versteht, nun christlich umgedeutet: die Ordnung stammt von Gott dem Schöpfer (vgl. Weisheit 11,20: „Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.“). Musik ist zuerst Wissenschaft von den Proportionen, die „Ars musica“ deren Anwendung. Komponieren heißt die gottgegebenen Gesetze nachvollziehen, sich in die Regeln der Schöpfung einfügen.

Noch in Renaissance und Barock spielt die „Musica mathematica“ eine wichtige Rolle. Daneben tritt jedoch immer bestimmender eine andere Auffassung hervor: Mit der neuen Ausdrucksmusik („Musica reservata“), beginnend im Spätwerk Josquins (ca. 1450–1521), weiter ausgebildet im Madrigal der italienischen Spätrenaissance, wird die Musik zur redenden Kunst, erweitert so das Trivium von Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Nicht nur die deklamatorische Gestalt der Sprache soll dargestellt werden, sondern auch deren affektive Aussage, so daß der Hörer die Affekte mitempfindet. Das Komponieren erhält einen auf den Menschen gerichteten, subjektiven Zug, der freilich objektiv gebunden bleibt durch den Text. Viele Autoren erörtern den Zusammenhang von Musik und

¹² WA 35, 82.

¹³ TR 2545b.

Sprache. Man versucht die Mittel der Rede musikalisch umzusetzen. Bis in die Barockzeit hielten sich die Komponisten an die Forderung Gioseffo Zarlinos (1517–1590): „Harmonie und Rhythmus müssen der Rede folgen.“ – Konsequenterweise führt dies zur Homophonie und zur Monodie („seconda prattica“). Denn erst die Einheit aus Wort, Melodie, Harmonie, Rhythmus – so versteht man Platons Ethoslehre – vermag den Hörer zu bewegen. Zugleich beeinflußt die Monodie, wenn sie sie schon nicht verdrängen kann, die polyphone Kompositionstechnik. Diese wird in ihren Mitteln raffinierter, reicher, geschmeidiger und erlangt so größere Ausdruckskraft.

Die Orientierung an der Sprache prägt sich freilich nach Nationen verschieden aus. Die Italiener schaffen intuitiv-experimentell, nehmen das Verhalten des sprechenden Menschen und typische Seelenzustände als Vorbild. Die Deutschen – so auch die evangelischen „Klassiker“ Johannes Eccard (1553–1611), Leonhard Lechner (1553–1606), Heinrich Schütz (1585–1672) – gehen vom Wortsinn aus, suchen diesen zu deuten und abzubilden (was von den Italienern belächelt wird).

In Deutschland (wo sonst?) werden die kompositorischen Errungenschaften des 16. Jahrhunderts spekulativ durchdrungen und in ein lehrbares System gebracht, aufbauend auf der Rhetorik, die ja in den höheren Schulen unterrichtet wurde und somit zur Allgemeinbildung gehörte. Der Pionier dieser Systematik ist ein lutherischer Schullehrer und Kirchenmusiker, Joachim Burmeister (1566–1629, in Lüneburg geboren und aufgewachsen, in Rostock tätig; wichtigstes Werk: *Musica poetica*, 1606). Er wendet die Rhetorik und ihre Begrifflichkeit auf die Kompositionstheorie an, wobei er Werke der Niederländer und italienische Madrigale der Spätrenaissance analysiert. Der von Burmeister festgehaltene Bestand an Figuren wird die ganze Barockzeit hindurch tradiert und beträchtlich erweitert. Kompositionshandbücher enthalten lange Tabellen von Worten, die musikalisch ausgedeutet werden können oder sollen; biblische Texte sind hier stark vertreten.

Nach dem Verhältnis von „Oratio“ und „Harmonia“ unterscheidet Christoph Bernhard (1627–1692, Schüler von Schütz und Carissimi) in seinem „*Tractatus compositionis augmentatus*“ (um 1650) drei Kompositionsstile:

Stylus gravis (antiquus, ecclesiasticus) (B. nennt Palestrina, Willaert, Josquin [!])	Harmonia orationis domina
Stylus luxurians communis (Monteverdi, Schütz)	Harmonia und oratio im Gleichgewicht
Stylus luxurians theatralis (recitativus, oratorius) (Monteverdi und eine Reihe weiterer italienischer Meister)	Oratio harmoniae domina absolutissima

Der Musiker des deutschen Barocks braucht, um recht zu komponieren, die rhetorische Grundlage. Sie ersetzt nicht die schöpferische Phantasie und muß natürlich dem persönlichen Stil eingegliedert werden, doch soll die Kreativität sich durch den bildhaft vorgestellten Text anregen lassen. Wer ohne dieses Rüstzeug komponiert, betont Johann Mattheson (1681–1764), dessen Erfindungskraft und Ausarbeitung bleiben flach. Von

Joh. Seb. Bach bezeugt ein Zeitgenosse, der Leipziger Poetik- und Rhetorikprofessor Johann Abraham Birnbaum, daß er „die Theile und Vortheile, welche die Ausarbeitung eines musikalischen Stücks mit der Rednerkunst gemein hat“, vollkommen beherrscht.

Da die Figuren auch ohne Text sprechen, bleiben sie nicht auf die Vokalmusik beschränkt. Sie dringen in die reine Instrumentalmusik ein, verselbständigen sich. Damit entsteht die (von Mattheson so benannte) „Klangrede“.

Um 1800 verliert sich der Sinn für die musikalische Rhetorik und damit die Bindung an den Text als objektive Vorgabe. Musik wird zum individuellen Gefühlsausdruck.

Das Wiederaufleben der Idee „Musik als Verkündigung“ im 20. Jahrhundert

In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden die alten Ideen von der lutherischen Theologie wieder aufgegriffen, im Zuge der liturgisch-kirchenmusikalischen Reformbewegung, die u. a. das Werk Heinrich Schütz' neu entdeckte. Deren Theoretiker sind v. a. Oskar Söhngen (1900–1983) und Walter Blankenburg (1903–1986). Gegen diese Auffassungen wandte sich der reformierte Dogmatiker Karl Barth (1886–1968). Obwohl selbst musikalisch gebildet und (wie sein Freund Hans Urs von Balthasar) Mozart-Verehrer, sprach er der Musik die Fähigkeit zur Aussage allgemein und zur Verkündigung im besonderen ab. Dasselbe vertraten, Barth folgend, z. B. Friedrich Buchholz (1900–1967), musikalischer Leiter und später Präses der Kirchlichen Arbeit von Alpirsbach, und der Pastoraltheologe Götz Harbsmeier (1910–1979), der u. a. von Rudolf Bultmann beeinflusst war und Alpirsbach nahestand. Das Wort Gottes zu verkündigen komme ausschließlich der Predigt zu.

Nach Söhngen ist nicht jeder Musikstil für die Verkündigung geeignet. Doch die Musik des 16./17. Jahrhunderts war es, nicht zuletzt wegen der Stileinheit zwischen geistlich und weltlich. Erst im 20. Jahrhundert, nach langer Unterbrechung, kam eine solche Konstellation von neuem zustande: in der sogenannten „ersten Moderne“ (Igor Strawinsky, Paul Hindemith, Béla Bartok; Johann Nep. David, Ernst Pepping, Hugo Distler). Sie habe, sagt Söhngen, die „Wiedergeburt“ der evangelischen Kirchenmusik als echt gottesdienstlicher Musik und als Trägerin des Wortes hervorgebracht.

Und heute?

Dieses Referat beschränkt sich von der Sache her auf die Vergangenheit (wenn auch die historische Musik weiter gepflegt wird und so lebt). Die heutigen Fragen blieben unberührt. Einige davon sollen abschließend wenigstens genannt werden:

- Wird von den Menschen heute (außer von Spezialisten) die alte Musikhistorik verstanden bzw. läßt sie sich erschließen? Ist dies angesichts des Stil- und Hörpluralismus überhaupt möglich? Kann man die alte Musik im Gottesdienst so einsetzen, wie sie seinerzeit gemeint war? (An sich gehört ja das evangelische Repertoire zum „Thesaurus musicae sacrae“, und vieles daraus wäre eine Bereicherung für die deutschsprachige Liturgie.)
- Das Universa-Laus-Dokument '80¹⁴ bezeichnet in Nr. 5.1 den Gesang u. a. als „Medium der Frohen Botschaft“. Lassen sich – unabhängig von bestimmten histo-

¹⁴ Die deutsche Fassung des „Universa-Laus-Dokuments '80“ ist u. a. erschienen als Beilage zu Gottesdienst 14 (1980) H. 15, in BiLi 53 (1980) 221–230 und in Katholische Kirchenmusik 105

rischen Stilen – Kriterien für eine Musik aufstellen, die nicht nur Vehikel von Texten ist und die rituellen Funktionen erfüllt, sondern Trägerin und Auslegerin der Botschaft sein kann? Wäre es denkbar, auch solche Musik so zu verwenden, die diesen Anspruch selbst nicht stellt?

Literatur

W. BLANKENBURG, Kann Singen Verkündigung sein? Vom gesprochenen und gesungenen Wort Gottes. In: MuK 23 (1953) 1–16; nachgedruckt in: DERS., Kirche und Musik. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik. Zu seinem 75. Geburtstag. Hg. E. Hübner – R. Steiger. Göttingen 1979, 298–313.

R. DAMMANN, Der Musikbegriff im deutschen Barock. Köln 1967.

W. GURLITT, Musik und Rhetorik. Hinweise auf ihre geschichtliche Grundlageneinheit. In: Hélicon 5 (1944) 67–86.

W. KIEFNER, Verkündigungsauftrag der Kirchenmusik? In: Evangelische Theologie 21 (1961) 131–143.

W. KURZSCHENKEL, Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben. Trier 1971.

O. SÖHNGEN, Theologie der Musik. Kassel 1967.

M. S. VIERTEL, Kirchenmusik zwischen Kerygma und Charisma. Anmerkungen zu einer protestantischen Theologie der Musik. In: JLH 29 (1985) 111–123 (Kritik an Söhnngen).

(1980) 190–196. Kommentar dazu: *Musique et Liturgie. Le document Universa Laus*. Hg. C. Duchesneau – M. Veuthey. Paris 1988 (RitSy 17); englische Bearbeitung: *Music and Liturgy. The Universa Laus Document and Commentary*. Hg. C. Duchesneau – M. Veuthey. Translated by P. Inwood. Washington, DC 1992.

Markus Eham, Gröbenzell

Formen des Psalmensingens

Ein Plädoyer aus der Alten Kirche

„Was ist anmutiger als ein Psalm? [...] (er) ist Preislied des Gottesvolkes, Verherrlichung des Herrn, Lobgesang der Gemeinde, Rufen der ganzen Menschheit, Beifall des Weltalls, Stimme der Kirche, wohlklingendes Bekenntnis des Glaubens, Ganzhingabe an die göttliche Macht, selige Freiheit, Ruf des Glücks, Widerhall der Freude. Der Psalm besänftigt den Zorn, behebt den Kummer und erleichtert den Gram. Waffe bei Nacht, Lehre am Tag. Schild in der Furcht, Festfeier in Heiligkeit, Abbild der Stille, Pfand des Friedens und der Eintracht. Beim Psalm steht die Lehre im Wettstreit mit der Schönheit: Wir singen zur Freude und nehmen dabei die Wahrheit auf.“

Sein theologisch-hymnologisches Plädoyer für das älteste Gebet- und Gesangbuch der Christen ist dem Mailänder Bischof Ambrosius (339–397)¹ hier beinahe selbst zu einem Psalm geraten. Das Klangbild unserer Gottesdienste läßt freilich weithin eher wenig von solchem geistlichen Enthusiasmus für die Gesänge unserer Väter und Mütter im Glauben spüren. Zwar fehlt es nicht an kirchenamtlichen Weisungen, „das tiefere Verständnis der Psalmen entsprechend dem Sinn, in dem sie in der Liturgie gesungen werden“, bei Klerus und Gläubigen eifrig zu fördern bzw. zu erschließen², ebenso wenig an ausgezeichneten exegetischen und geistlichen „Lesehilfen“³; und auch in der „Kirchenmusik-Szene“ läßt sich – jedenfalls auf offizieller Ebene – inzwischen ein wachsendes Interesse am Psalmengesang in der Liturgie beobachten⁴. Und dennoch muß man für das tatsächliche gottesdienstliche Leben feststellen: Psalmensingen – sei es als „wesentliches Element des Wortgottesdienstes“ (AEM 36) der Meßfeier⁵, sei es als prägendes Element der Stundenli-

¹ Explanatio psalmi 1, cap. 9.10.12: CSEL 64,7.9f; dt. (J. Pascher) in: Lektionar zum Stundenbuch I/5, S. 135f.

² Vgl. PAUL VI., Apostolische Konstitution „Laudis canticum“, Nr. 8, Abs. 7: Stundenbuch I, S. 20*–21*; SC 24.90; AES 23.109 u. v. a. m.

³ Aus der Fülle einschlägiger Literatur nur einige Beispiele: S. GRÜN, Psalmengebet im Lichte des Neuen Testaments. Regensburg 1959; R. GUARDINI, Weisheit der Psalmen. Meditationen. Würzburg 1963; N. FÜGLISTER, Das Psalmengebet. München 1965; H. J. KRAUS, Psalmen. Neukirchen ⁵1978; Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt von C. WESTERMANN. Göttingen 1984; Die Psalmen. Erläutert von A. DEISSLER. Düsseldorf ⁵1986; S. SCHNEIDER, Heute Psalmen beten. Würzburg 1987; E. ZENGER, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch. Freiburg [u. a.] ²1988.

⁴ Die Programme der von den diözesanen Ämtern/Referaten für Kirchenmusik durchgeführten Fortbildungskurse beinhalten zunehmend auch entsprechende liturgisch-musikalische Schulung von Kirchenmusikern, Chören und Kantoren. Exemplarisch sei etwa auf das „Freiburger Chorbuch“ (hg. vom Amt für Kirchenmusik der Erzdiözese Freiburg, o.O., o.J. [Stuttgart 1994]) verwiesen, das einen beträchtlichen Anteil von mehrstimmigen Psalmenvertonungen für die Liturgie enthält (s. Schriftstellenverzeichnis S. 245).

⁵ Vgl. dazu M. EHAM, Der Dienst des Kantors in der Liturgie. In: Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik. Bd. 1. Hg. H. Musch. Regensburg ⁴1993, 477–516, hier 483f.

turgie oder als Prozessionsgesang – ist nicht die Lieblingsmusik der Christen, sondern (nach gut 30 Jahren Liturgieerneuerung) immer noch Zukunftsmusik von (liturgisch-musikalischen) Idealisten. Vielleicht hilft uns Ambrosius, auf den Geschmack zu kommen.

Zum geistlichen Profil der Psalmen

Den Kirchenvater fasziniert, daß die Psalmen so lebenshaltig sind: „Quid est quod non tibi occurrat psalmos legenti?“⁶ In der Tat, die Psalmen wissen von Jubel und Klage, Freude und Frust, Liebe und Leid, Zorn und Zagen, Sternstunden und Scheitern im Leben. Nichts Menschliches ist ihnen fremd.⁷ Was da zur Sprache kommt, ist geradezu „typisch Mensch“.⁸ So kann Ambrosius in ihnen das „Rufen der ganzen Menschheit“ hören; sie können auch den heutigen Beter einladend aufrufen, in diesen Worten sein eigenes Menschsein⁹, seine Gefühle, Ängste und Sehnsüchte unverstellt und ganz(heitlich) zur Sprache zu bringen. Das objektivierende Äußern innerer, subjektiver Zustände wirkt befreiend¹⁰; darin wird heute die therapeutische Bedeutung der Psalmen¹¹ entdeckt, von der schon Ambrosius weiß¹². Und er weiß auch um die „ästhetische“ Komponente dieses Vorgangs:

Nicht nur daß der Mensch lebensecht zur Sprache kommt, ist wichtig, sondern auch, wie das geschieht; nach Ambrosius so, daß die Mühe der Wahrheit durch die Freude an der Schönheit leicht wird.¹³ Psalmen sind kunstvolle Ver-Dichtung¹⁴ menschlichen Le-

⁶ Explanatio psalmi 1, cap. 10: CSEL 64, 9.

⁷ Für Athanasius (295–373) sind „in den Worten dieses Buches das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen als auch die jeweiligen Bewegungen und Gedanken umfaßt und enthalten [. . .]. Nichts darüber hinaus kann im Menschen gefunden werden.“ (Epistola ad Marcellinum in interpretationem psalmorum 30: PG 27, 12–45, hier 41 C).

⁸ Insbesondere die Klagepsalmen eines einzelnen sind „Formulare“ geworden, deren sich andere in ähnlich gelagerten Fällen bedienen konnten. Ps 102 etwa wird eingeführt durch die „Typusformulierung“: „Gebet eines Gebeugten, wenn er verzagt ist und seine Klage vor Jahwe ausschüttet.“ Vgl. A. DEISSLER (s. Anm. 3) 20f.

⁹ Athanasius empfindet die Psalmen „wie über uns gesprochen“ und so, daß sie „gleichsam unsere eigenen Worte sind zur Erinnerung (anamnesis) unserer Bewegungen und zur Besserung unseres Lebenswandels.“ (Ep. ad Marc. 12: PG 27, 24 D). „Wer also den Lektor hört, der nimmt das Lied auf, wie wenn es über ihn selbst handle; bald wird er, von seinem Gewissen überführt, Reue empfinden, bald hört er von der Hoffnung auf Gott und von der Hilfe, die den Gläubigen zuteil wird, und jubelt er innerlich auf in der Überzeugung, daß eine solche Gnade ihm widerfährt, und er beginnt Gott dafür Dank zu sagen.“ (Ebd., 12: 24 C).

¹⁰ So E. Schlink über die befreiende, reinigende Wirkung des Musizierens: Zum theologischen Problem der Musik. Tübingen ²1950 (SGV 188) 9.

¹¹ Vgl. H. JASCHKE, „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir“. Psychotherapie aus den Psalmen. Freiburg i. Br. 1989.

¹² „Quicumque legerit, habet quo propriae vulnera passionis speciali possit curare remedio.“ (Exp. in ps. 1, cap. 4: CSEL 64, 4f).

¹³ „Certat in psalmo doctrina cum gratia; simul cantatur ad delectationem, discitur ad eruditionem.“ (Expl. ps. 1, cap. 9: CSEL 64, 9). „Das Schöne tut seine Wirkung schon bei der Betrachtung, das Wahre will Studium.“ (F. SCHILLER, Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. In: DERS., Sämtliche Werke. Hg. G. Fricke – H. G. Göpfert. Bd. 5: Erzählungen, Theoretische Schriften. München ⁵1975, 670–693, hier 686.)

bens. „Eignet doch der Dichtung die Zauberkraft und Macht, in uns zu wecken, zu befreien und zu aktualisieren, was, zumindest virtuell und anlagemäßig, verborgen vielleicht und unbewußt, bereits in uns vorhanden ist.“¹⁵ Dem Psalm gelingt das in ganz eigener Weise: Hier werden nicht Gedankengänge logisch und in sich abgerundet entwickelt; der Psalmist entwirft vielmehr Bilder¹⁶, die wiederum nicht idyllisch in sich ruhen, sondern den Leser einladen, das Gesagte als seine ureigene Erfahrung anzueignen, in einer Rede-Form, die oft bruchstückhaft anmutet und mehrdeutig ist, aber gerade dadurch – im Nichtzuendeführen und Offenlassen¹⁷ – den Nach-Beter mit seiner eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte pro-voziert und als aktiven Mit-Sprecher auf den Plan ruft.

Wer sich auf diese Rede-Dynamik der Psalmen einläßt, gerät in ihre eigentliche „Wirk“-lichkeit hinein. Psalmen sind kein „Gedanken-, sondern ein Geschehenszusammenhang“¹⁸. Das wird besonders deutlich an dem für die Klagepsalmen typischen Gebetsprozeß aus Verzweiflung hinüber in Hoffnung:

„Im Hinausschreien seiner Not hat der Verlassene seinen Gott ins Gebet genommen; das hat zwar an der objektiven Notlage nichts geändert; aber die 'subjektive' (nicht weniger wirkliche, weil auf die Wirklichkeit Gottes bauende) Perspektive hat sich dahingehend verändert, daß sie an den Realitäten nicht zerbricht, sondern sie mit realen Beziehungselementen des Vertrauens und der Hoffnung durchsetzt.“¹⁹ „Wo der Text am Schluß einen Beter 'geschaffen' hat, der mit neuem Vertrauen Gott anerkennen kann, ist der Sprechakt biblischer Klage gelungen.“²⁰ „In jedem Psalm geschieht etwas zwischen dem Rufenden und dem, zu dem er ruft.“²¹

Im Psalm passiert das, was er sagt: Er will den Nach-Beter in diese Dynamik der Lebensbeziehung zu Jahwe hineinnehmen. Das Beten und Singen selbst kann äußeres Ge-

¹⁴ E. ZENGER (s. Anm. 3) 35 sieht – nach einer literarischen Klassifizierung von P. K. Kurz – im Psalter rhetorische (z. B. Ps 1) und poetische (z. B. Ps 23) Gedichte. „Das poetische Gedicht 'strahlt': bildlich, rhythmisch, logoshaft, energetisch. Es produziert nicht nur (wie der rhetorische Verstext) ein intellektuelles Anderssehen oder Verstehen im neuen Kontext. Das poetische Gedicht löst seelisches Staunen aus. Es läßt uns die Welt mit anderen Augen sehen. Alle poetischen Gedichte sind zugleich epiphanische Gedichte.“ (P. K. KURZ, Wem gehört die Erde. Neue religiöse Gedichte. Mainz 1984, 258).

¹⁵ N. FÜGLISTER (s. Anm. 3) 52.

¹⁶ Oft sind es Ur-Bilder der Seele: Hirt, König, Quelle, Wasser, Licht, Antlitz, . . . : „Wer mit Urbildern spricht, spricht wie mit tausend Stimmen, er ergreift und überwältigt, zugleich erhebt er das, was er bezeichnet, aus dem Einmaligen und Vergänglichen in die Sphäre des immer Seienden, er erhöht das persönliche Schicksal zum Schicksal der Menschheit, und dadurch löst er auch in uns alle jene hilfreichen Kräfte, die es der Menschheit je und je ermöglicht haben, sich aus aller Fährnis zu retten und auch die längste Nacht zu überdauern.“ (C. G. JUNG, Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk [1922]. In: DERS., Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft. Hg. D. Baumann – L. Jung-Merker – E. Ruf. Olten-Freiburg i. Br. ²1972 [Gesammelte Werke 15] 75–96, hier 94f.).

¹⁷ Diese Wirkung beruht auch auf der den semitischen Sprachen eigenen syntaktischen Bauart des Parallelismus und der meist nur syndetischen oder asyndetischen Satzverbindungen; vgl. E. ZENGER (s. Anm. 3) 37f.

¹⁸ C. WESTERMANN (s. Anm. 3) 12.

¹⁹ O. FUCHS, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22. München 1982, 153.

²⁰ Ebd. 174.

²¹ C. WESTERMANN (s. Anm. 3) 12.

wahr-Zeichen seiner inneren Auswirkung werden: „Pfand des Friedens und der Eintracht“, wie Ambrosius die psalmensingende Gemeinde empfindet. Damit kommt die

Rituelle Bedeutung

der Gesänge in den Blick. Sie sind von ihrer poetischen Bauart²² her auf Mitsprechen angelegt, und mit ihnen wird das Beten zum gemeinsamen Begehen der Begegnung mit Jahwe, als Klage, wo er als Sich-Entziehender erfahren wird, in Jubel, wenn er als Sich-Schenkender begegnet. Die (jeweilige) Gesangs-Form bringt die Menschen (auf je eigene Weise) in Form dafür. Für Ambrosius ist der Psalm daher selbst rituelle Handlung: festum in sanctitate, und nicht bloßes musikalisches Füllelement, wie man das weithin in unserer Gottesdienstlandschaft erleben kann.

„Mit den Psalmen der Bibel ist es wie mit dem Brot. Über das Brot kann man diskutieren, man kann es analysieren, chemisch in seine Bestandteile auflösen [. . .], doch nur dem, der das Brot ißt, gibt und stärkt es das Leben.“²³

Es ginge also darum, unseren Gottesdienstgemeinden Geschmack zu machen an der kräftigen geistlichen Nahrung, die in den Gesängen des altbündlichen Gottesvolkes auch für uns steckt, zumal schon die Ur-Kunde unseres Glaubens, das Neue Testament (z. B. Lk 24,44; Apg 2,25–37/Ps 16,8–11), uns Augen und Ohren geöffnet hat dafür, daß der Psalter, im Licht von Ostern betrachtet, auf Schritt und Tritt von Christus spricht (z. B. in Ps 2;45;110;34;23).²⁴

Die folgenden „musikalischen Serviervorschläge“ wollen helfen, das geistliche Profil der Psalmen, ihre Anmut (Ambrosius: gratia) und rituelle (Form-)Kraft auch in der Vielfalt der Gesangsformen erfahrbar zu machen.

*I. Psallere sapienter – auf den Geschmack des Wortes kommen*²⁵

„Singt mit Verstand!“, heißt es in Ps 47,8b.²⁶ Die Vulgata gibt, der Deutungsrichtung der Septuaginta²⁷ folgend, diese Aufforderung des Psalmisten mit „psallite sapienter“

²² Durch die rhythmische Freiheit und Beweglichkeit des Satzreimes (es gibt nur eine feste Zahl der Hebungen pro Verszeile) ist diese Poesie der nichtgebundenen Sprache recht nahe und (ohne Endreim) weniger ästhetisch als funktional ausgerichtet, d. h. Psalmen können leicht im Gottesdienst mitgesprochen werden und bleiben „nach mehrmaligem Mitsprechen wie von selbst im Gedächtnis haften“ (C. WESTERMANN [s. Anm. 3] 23).

In der Psalmenübersetzung von C. Schedl wird diese rhythmische Sprachgestalt konsequent ins Deutsche übertragen: Psalmen. Im Rhythmus des Urtextes. Klosterneuburg 1964.

²³ E. ZENGER (s. Anm. 3) 15.

²⁴ Zum christologischen Psalmenverständnis der Alten Kirche vgl. B. FISCHER, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche [1949]. In: DERS., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 15–35.

²⁵ Im folgenden wird des öfteren auf Gedanken zurückgegriffen, die ich in dem in Anm. 5 genannten Beitrag vorgelegt habe.

²⁶ Es ist nicht leicht, den genauen Sinn des hebräischen „zammru maskil“ treffend wiederzugeben. In der Einheitsübersetzung steht ziemlich nichtssagend: „Singt ein Psalmenlied!“ Aussagekräftiger sind andere Übertragungen wie „Spielt ein kunstvolles Lied“ (A. DEISSLER [s. Anm. 3] 192), „Singt ein Kunstlied“ (H. J. KRAUS, Psalmen I. Neukirchen 1960, 348), „Spielt für Gott mit all eurer Kunst“ (Jerusalem Bibel), „Spielt auf ein ‘Weisheitslied’!“ (E. ZENGER [s. Anm. 3])

wieder. Um die Bedeutungstiefe dieser Formulierung zu ermessen, muß man dem lateinischen „sapiens“ nachgehen: seine Wortwurzel ist „sap(ere)“ mit der Grundbedeutung „schmecken, riechen, bemerken“²⁸. Mit Verstand psallieren heißt demnach so viel wie: Mit wachen Sinnen den geistlichen Geschmack des erklingenden Wortes verkosten. Ein Spezifikum dieses Wortes liegt darin, daß es Himmel und Erde, das Erhabene und das Alltägliche zusammenbringt, und so das, was zwischen Gott und dem Menschen geschieht, fest mit der geschöpflichen, sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit verbindet²⁹: „Du selbst mein Haupt mit Öl“ (Ps 23,5b) ist nicht bloße poetische Illustration, sondern tief-sinniger Ausdruck geerdeter Gotteserfahrung. Zugang zu diesem Glaubens-Wort gewinnt man nicht rein über das Denken, sondern durch Hören und Verlauten: Man muß ganz Ohr werden für seine Lautgestalt, damit man es sich einverleiben und so beherzt wiedergeben kann³⁰; wenn in Klang und Rhythmus der Sprache die innere Bewegtheit des Wortes und die der Seele durch das Wort zum Ausdruck kommt, kann das geistliche Ereignis des Psallierens sich einstellen, „daß unser Denken und unser Herz im Einklang mit unserer Stimme sind“ (ut mens nostra concordet voci nostrae), wie es Benedikt in seiner Mönchsregel mit Bezug auf den eingangs zitierten Psalmvers beschreibt.³¹

Einen guten Einstieg in die lebendige Klanggestaltung des Psalmwortes könnte – für Lektor, Kantor und (die zunächst hörende) Gemeinde die sorgsame Gestaltung des Textes als Psalmlesung sein.

1. Gesprochener Psalmvortrag – Formen und liturgische Einsatzmöglichkeiten

a) Psalmlesung durch den Lektor (Kantor)

Als Beispiel diene Ps 27,1–6 in sprecherischer Einrichtung³² mit Angaben zu Gliederung³³, Kadenzierung³⁴ und Betonung³⁵. Für die Gliederung des Sprechvortrags ist hier nicht (immer) die stichische Einteilung (Asteriscus-Zäsur) maßgeblich, sondern die Mar-

107). Zur Interpretation der Stelle vgl. J. RATZINGER, Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik. In: Singende Kirche 38 (1991) 60–66, hier 61f.

²⁷ Sie übersetzt griechisch mit „ψάλατε συνετῶς“.

²⁸ Vgl. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Hg. K. E. u. H. Georges. Düsseldorf, 1988, Sp. 2486f.

²⁹ Vgl. etwa Ps 4,8; 19,11; 34,9; 42,2; 90,14; 91,16; 119,103. Zum Verständnis der Bilder-Sprache in den Psalmen: C. WESTERMANN (s. Anm. 3) 32–34.

³⁰ Zur „Leibhaftigkeit“ menschlicher Kommunikation in Sprechen (Singen) und Hören vgl. R. SCHWAGER, Hörer des Wortes. Eine empirische Anthropologie für die Liturgie und die Verkündigung. In: Musica sacra 111 (1991) 481–489, bes. 485.

³¹ Cap. XIX,7, in: Die Benediktsregel. Eine Anleitung zum christlichen Leben. Übersetzt und erklärt von G. Holzherr. Einsiedeln 1982, 162.

³² Zeichensystem der Textnotation nach R. ZERFASS, Lektorendienst. 15 Regeln für Lektoren und Vorbeter. Trier 1984, 38–44.

³³ () Stauzäsur (Glieder und Wortblock); (|) kleine Pause (Satz und Sinnschritt); (||) lange Pause (Abschnitt).

³⁴ Melodiebewegung am Ende von Sinnschritten: (\\) Tiefschluß; (´) Halbschluß; (-) Schweben; (ˆ) Hochschluß.

³⁵ (●) Überschwere (Hauptbetonung); (ˆ) Voll-/od. Kaumschwere (Nebenbetonungen).

kierung der vom syntaktischen Gefüge bestimmten Sinnschritte (Spannbögen) durch entsprechende Kadenzierungen.³⁶

Der Herr ist mein Licht und mein Heil: † Vor wem sollte ich mich fürchten? † Der Herr ist die Kraft meines Lebens: † Vor wem sollte mir bängen? †

Dringen Frevler auf mich ein, † um mich zu verschlingen, † meine Bedränger und Feinde, † sie müssen sträucheln und fallen. † Mag ein Hèer mich belägen: † Mein Hèrz wird nicht verzägen. † Mag Krieg gegen mich toben: † Ich bleibe dennoch voll Zuversicht. †

Nur eines erbitte ich vom Herrn, † danach verlängt mich: † Im Hàus des Herrn zu wöhnen † alle Tage meines Lebens, † die Freündlichkeit des Herrn zu schäuen † und nächzusinnen in seinem Tèmpel. † Denn er birgt mich in seinem Hàus † am Tage des Unheils; † er beschirmt mich im Schutz seines Zèltes, † er hèbt mich auf einen Fèlsen empor. † Nun kann ich mein Hàupt erheben über die Feinde, die mich umringen. † Ich will Opfer darbringen in seinem Zelt, † Opfer mit Jübel; † dem Herrn will ich singen und spielen. †

b) Rezitation auf Klanghintergrund

Der poetische Charakter des Psalmwortes kann unterstrichen werden durch eine (sehr dezente) Klanghintergrundierung (Orgel oder Saiteninstrumente), die – den Stimmungsgehalt des Psalmes aufgreifend – einen atmosphärischen Raum der Betrachtung für das gesprochene Wort aufspannt. Dem angehenden Kantor, der Kantorin, die sich eine gesangliche Ausführung noch nicht zutrauen, bietet diese Form eine gute Möglichkeit, sich in eine lebendige und sinngemäße Sprechgestaltung des Textes einzüben, welche unverzichtbare Voraussetzung für einen ansprechenden Gesangsvortrag ist.

c) Wechselhöriges Sprechen durch die Gemeinde

In kleineren Gebetsgemeinschaften ist es wohl gut möglich, Psalmen auch gemeinsam in versweisem Wechsel zweier Gemeindechöre zu sprechen.³⁷ Jeder Halbvers (bis zum *) bildet einen Sprechbogen. So tritt man in die durch die Parallelismusstruktur gegebene „rhetorische Grundbewegung“ der Psalmen ein, die sich dem menschlichen Atemrhythmus angleicht. Und es kann, ohne daß schon „psalliert wird“, erfahrbar werden, was ein biblischer Psalm sein will: „Sprechendes Atmen vor Gott und in Gemeinschaft mit anderen!“³⁸ Der Vortrag könnte etwa nach bestimmten Versgruppen (z. B. an den inhaltlichen Abschnitten, die im GL mit „—“ markiert sind) durch Klangzeichen (Glocken, Gong oder kurze Zwischenspiele) gegliedert werden, um ein betrachtendes Mitvollziehen zu erleichtern. Ph. Harnoncourt sieht im wechselhörigen Sprechen eine gute Möglichkeit der (geistlich und musikalisch) erschließenden Hinführung zum gemeinsamen Singen. Er empfiehlt jedoch, daß der Gemeinde der betreffende Psalm zuerst (von Lektor, Kantor

³⁶ Zu den sprechtechnischen Grundregeln vgl.: Die Klanggestalt des Satzes. In: Duden. Bd. 4: Grammatik der deutschen Gegenwartssprache. Mannheim³ 1973, 637–666. R. KLIEM, Der Lektorendienst. Werkbuch. Freiburg-Basel-Wien 1990, bes. 35–45. 84–92.

³⁷ Die Ansicht, daß der „chorische Vortrag im natürlichen Sprechton [. . .] wohl unrealisierbar“ sei, ist m. E. nur in Bezug auf größere Gemeinschaften zutreffend (Zum Verständnis des Psalters. In: Psalter für den Gottesdienst. Mit Lobgesängen aus dem Alten und Neuen Testament. Hg. A. Schmid. Stuttgart³ 1975, 1*–22*, hier 6*).

³⁸ E. ZENGER (s. Anm. 3) 37.

oder einer Chorgruppe) vorgetragen wird, „denn das Zuhören-Müssen erschließt stark und nachhaltig wirksam den eigenen bewußten Vortrag“³⁹.

d) Liturgische Einsatzmöglichkeiten

Die unter a und b genannten Formen kommen auch für den Antwortpsalm der Meßfeier in Betracht, denn wo der Psalm nach der Lesung „nicht gesungen wird, soll er auf eine Weise gesprochen werden, die die Betrachtung des Wortes Gottes fördert“ (PELM 22; AEM 18; 39). Der im Lektionar angegebene Gemeindekehrvers entfällt hierbei, denn die responsoriale Form ist nur als gesungener Vollzug sinnvoll. Ein gesprochener Kehrvers ist zudem schlecht merkbar, d. h. eben nur so, daß die ganze Aufmerksamkeit des Hörers von den Psalmversen weg auf die wortgetreue Wiederholung des Refrains gelenkt wird.

Die dramaturgisch ungünstige Wirkung, daß in der Wortfeier dann mehrere Sprechtexte (Lesung-Psalm-Lesung) aufeinanderfolgen, läßt sich durch den Wechsel der Ausführenden und vor allem durch einen dem poetischen Charakter des Psalmes entsprechenden Vortrag (evtl. auf Klanghintergrund) abmildern.

Ein breites Einsatzfeld für die solistische und gemeinschaftliche Psalmrezitation bietet die Tagzeitenliturgie (AES 122; 267). Durch die Vielfalt der Psalmvortragsweisen, in denen die unterschiedlichen Gattungen der Psalmen in der Stundenliturgie zur Geltung kommen können, „sollen die Beter am geistlichen Sinn und an der Schönheit der Psalmen leichter Geschmack finden“ (AES 121); denn die geistlichen Impulse, die von den Psalmen ausgehen, sind „je nach deren literarischer Eigenart jeweils verschieden“ (AES 106). Schließlich ist die Lesung/Rezitation wichtiges Element bei der Psalmmeditation (s.u. IV).

2. Gesanglicher Vortrag – direkte Formen

Wird ein Psalm oder Psalmabschnitt ohne Unterbrechung durch einen (Gemeinde-) Kehrvers⁴⁰ (der hörenden Gemeinde vor-)gesungen, so spricht man von direkter⁴¹ Psalmodie. Sie kann solistisch von einem Kantor⁴² oder chorisch⁴³ ausgeführt werden. Beson-

³⁹ Ph. HARNONCOURT, Möglichkeiten zum Vollzug der Psalmen. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (= FS L. Brinkhoff). Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 219–240, hier 236.

⁴⁰ Eine Sonderform bildet die „antiphonal-solistische Psalmodie“, bei der „der Psalmist den Psalm und alle die Antiphon am Anfang und Schluß, evtl. auch zwischen den Abschnitten“ singt; in letzterer Variante ähnelt die Form dann sehr der responsorialen (s. dazu unter II). Vgl. Zum Verständnis des Psalters. In: Psalter für den Gottesdienst (s. Anm. 37) 5*.

⁴¹ Von der in der monastischen Tradition gebräuchlichen Vortrags-Bezeichnung „in directum“: z. B. Regula Benedicti 12,1 (s. Anm. 31) 144. Die Gesangsbezeichnung „Tractus“ im gregorianischen Repertoire leitet sich von der Vortragsform (der Psalmverse) in directum oder „tractim“, d. h. „in einem Zug“, ohne responsoriale Gliederung, ab.

⁴² So von Cassian († 430/435) für die Gebetsversammlungen der ägyptischen Mönche bezeugt: De institutis coenobiorum II, 12: CSEL 17,27,17–22.

⁴³ Ob die Belegstellen in der monastischen Tradition (bei Caesarius v. Arles, Aurelianus v. Arles, Benedikt von Nursia und Basilius) auch im Sinne einer Ausführung durch den gesamten Mönchschor zu verstehen sind, wird von J. GELINEAU, Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prin-

ders für Psalmen mit epischem oder lyrischem Grundklang (Geschichts-, Lehr- und Weisheitspsalmen, z. B. Ps 78; 105; 106) könnte sich die direkte Vortragsform nahelegen. Von der musikalischen Anlage⁴⁴ her entspricht die zweiteilige tenorale⁴⁵ Psallierweise (Gemeindepsalmodie) weniger dieser Vortragsform, da sie nicht auf den Textinhalt eingeht, sondern nur die versweise Gliederung des Psalmes umsetzt und an sich auf das Dialogisieren wechselnder Ausführender angelegt ist.⁴⁶ Für die direkte Form empfehlen sich daher eher modellhafte Psalmodien, mit denen sich größere Textvortrageseinheiten (Versgruppen, Strophen) bilden lassen⁴⁷, ferner nicht-tenorale Psallierweisen, bei denen die Textaussage durch melodische Hervorhebung sinntragender Akzente besser unterstrichen werden kann⁴⁸. Die durchkomponierte Vertonung schließlich geht individuell auf Aussagebedeutung und Grundstimmung des jeweiligen Psalmes ein; die musikalische Formung ermöglicht die lineare Gedankenentwicklung im zusammenhängenden Textvortrag (z. B. Psalm 63 als direkte Solopsalmodie [mit Bordun] von H. M. Lonquich⁴⁹).

Das geistliche Profil der direkten Psalmodie ist Kundgeben und Aneignen im Hören (Ganz-Ohr-Sein). Daraus ergeben sich ihre rituelle Bedeutung und die liturgischen Einsatzmöglichkeiten, besonders in der Tagzeitenliturgie (s. o.) und bei der Psalmmeditation.

Aber auch beim Antwortpsalm der Meßfeier ist die solistische „Form ohne Kehrvers“ möglich (PELM 20). Inhaltliche Kriterien für die Wahl der Vortragsform werden in der *Pastoralen Einführung in das Meßlektionar* nicht genannt; es liegt jedoch nahe, analog zu den für die Psalmodie in der Stundenliturgie gegebenen Hinweisen (vgl. AES 279) auch in Bezug auf den Antwortpsalm die literarische Gattung des Psalms und das spirituelle Profil, das er im Kontext der jeweiligen Wortfeier entfalten soll, stärker zu berücksichtigen. So ist im Meßlektionar der Antwortpsalm am Dreifaltigkeitssonntag im Lesejahr C vorgesehen, daß der Gemeindekehrvers nur rahmend am Anfang und am Schluß des

zipien, Gesetze, praktische Anwendungen. Übersetzung aus dem Französischen von L. Tönz. Regensburg 1965, 111, Anm. 197, eher skeptisch beurteilt; anders H. LEEB, Die Psalmodie bei Ambrosius. Freiburg i. Br. [u. a.] 1967 (WBTh 18) 23.

⁴⁴ Zur Einteilung der Psalmodieformen nach der musikalischen Anlage vgl. Ph. HARNONCOURT, Deutsche Psalmodie heute. Übersicht und Einteilung der gegenwärtig verwendeten Singweisen für Psalmen in deutscher Sprache. In: IAH-Bulletin 5 (1977) 50–64.

⁴⁵ Den gegliederten Sprachablauf des Psalmverses umsetzendes Rezitationsmodell mit den melodischen Gliederungselementen: Initium (nur nach der Antiphon: Aufgesang zum), Tenor (innerhalb des Halbverses gleichbleibende Rezitationsebene), Flexa (Zusatzkadenz bei zweiteiligem erstem Halbvers), Mittelkadenz (beim * am Ende des ersten Halbverses), Rezitationston, Schlußkadenz.

⁴⁶ Die Tractus-Gesänge (s. Anm. 38) im Graduale Simplex. In usum minorum Ecclesiarum. Romae (TPV) 1967 sind als direkte Psalmodien in dieser Form eingerichtet.

⁴⁷ So z. B. die Einrichtung von Psalm 95 (Feierliche Psallierweise), letzter Abschnitt. In: Psalter für den Gottesdienst (s. Anm. 37) 201–203, ab 202.

⁴⁸ Vgl. z. B. H. M. LONQUICH, Psalmen und Cantica. Für Vorsänger, Schola und Gemeinde [gelegentlich mit gem. Chor ad lib.]. Als Manuskript vervielfältigt, o.O. 1995, darin: Psalm 146, S. 177. Es ist zwar responsoriale Ausführung (mit Kv) vorgesehen; der Psalm könnte aber auch solistisch in direkter Form vorgetragen werden. Der Sprachfluß erscheint durch die vielen Dehnungsangaben in der Notation etwas stark gebremst.

⁴⁹ Aus: DERS., Psalmenbuch. Münster 1970. Die Ausgabe ist vergriffen. Durchkomponierte Psalmenvertonungen für den direkt-solistischen Vortrag sind in der kirchenmusikalischen Literatur recht selten zu finden.

Psalms gesungen wird, um das in sechs Psalmversen sich lyrisch entfaltende Schöpfungslob nicht zu unterbrechen. Im „Münchener Kantorale“, Bd. C⁵⁰, findet sich eine entsprechende Einrichtung als direkte Solopsalmodie mit rahmendem Gemeindekehrvers.

Der Antwortpsalm könnte in direkter Form auch vom Chor mehrstimmig ausgeführt werden. Freilich wird sich nicht jede mehrstimmige Psalmmotette gleich gut als „Antwortgesang“ im Wortgottesdienst eignen. Wichtiges Kriterium hierfür ist, ob die Psalmvertonung (in Komposition und Interpretation) so angelegt ist, daß sie zur Aneignung auch des vorher gehörten Schriftwortes helfen kann. Von daher dürften sich insbesondere solche Kompositionen eignen, deren musikalische Faktur selbst Plastizität und Transparenz vom Wort her und für das Wort aufweisen (z. B. durch textbezogenen, gliedernden Einsatz verschiedener Besetzungen).

II. Wort und Ant-Wort: Dia-Logos – Responsoriale und antiphonale Psalmodie

1. Musikalisch-geistliches Profil

Die älteste liturgische Psalmvortragsart war sicherlich die responsoriale. Ihr Grundprinzip besteht darin, daß in den Vortrag der Psalmverse durch (einen oder mehrere) Vorsänger periodisch, d. h. entweder nach jedem Halbvers, nach jedem Vers oder nach einer Versgruppe ein kurzes Textstück aus dem Psalm als Responsum (Kehrvers) der Gemeinde eingeschaltet wird. So ergibt sich die musikalische (Rondo-)Form aA, bA, cA. Die Textüberlieferung mancher Psalmen mit periodisch wiederkehrenden Versen (Responsa) läßt bis heute diese Vortragsform erkennen, wie sie wohl für die Jerusalemer Tempelliturgie und für den synagogalen Gottesdienst anzunehmen ist: so z. B. Psalm 136 mit der gleichbleibenden Gemeindeakklamation nach jedem Halbvers, oder die Psalmen 42/43, 67, 107 mit Gemeinderesponsa nach kleineren oder größeren Versgruppen. Der bei den Psalmen 104–106, 110–118, 134–135, 145–150 als Über- od. Unterschrift angegebene Ruf „Halleluja“ bildete im synagogalen Gottesdienst wohl die Gemeindeakklamation zu diesen Psalmen. In der responsorialen Form wurde das Psalmensingen auch von den Christen übernommen, wobei bald auch nichtpsalmische und nichtbiblische Kehrverse (Antiphonen) verwendet wurden.⁵¹ Mit der stärkeren Betonung der auch zu Beginn und am Schluß gesungenen Gemeindekehrverse, die den Psalm im Kontext der liturgischen Handlung motivlich deuten, geht nun (im 4. Jh.) eine dramatisierende Ausgestaltung der responsorialen Singweise zur „antiphonalen Psalmodie“ einher: Nach J. Gelineau⁵² und

⁵⁰ Münchener Kantorale. Für die musikalische Gestaltung der Messfeier. Erarbeitet von M. Eham [u. a.]. Hg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising. Le-sejahr C. Planegg ²1992, 196.

⁵¹ Die christliche Aneignung zeigt sich ferner in der neutestamentlich-christologischen Ausrichtung des Psalmengebets, wie sie in der Anfügung der kleinen Doxologie bei Offiziumspsalmen (vgl. CASSIAN, *De institutis coenobiorum*, 2, 8; BENEDIKT, *Regula* 9,2; 11,3; 18,1) und antiphonalen Meßgesängen zum Ausdruck kommt.

⁵² Die Musik im christlichen Gottesdienst (s. Anm. 43) 122–127. Gelineau muß jedoch einräumen, daß diese Ausführungsform „heute nur in der Theorie existierend“ und nicht durch ein historisches Beispiel belegbar ist (123). In der ersten noch auf zwei Chöre verteilten Antiphon der römischen Karfreitags-Improperien glaubt er allerdings eine Spur dieser frühen Antiphonie-Praxis erkennen zu können (Anm. 219).

A. Baumstark⁵³ wäre darunter die Form zu verstehen, daß nach den Psalmversen des Vorsängers die Antiphon von der in zwei Gruppen geteilten Gemeinde gegenhörig („anti-phonein“) gesungen wurde. H. Huckle⁵⁴ sieht dagegen die Modifizierung der responsorialen Psalmodie durch die „Antiphonie“ in der nunmehr chorischen statt solistischen Ausführung der Psalmverse, in der Art der Kehrverse und in der Verknüpfung dieser Psalmodie mit Prozessionen: zunächst als demonstrative Umzüge im Zusammenhang mit den antirarianischen Auseinandersetzungen, später beim Gang zum Taufbrunnen, zur Kommunion, beim Einzug in die Kirche. Jedenfalls war die (wie auch immer antiphonal ausgestaltete) responsoriale Psalmodie in der Alten Kirche die vorherrschende⁵⁵, nach J. A. Jungmann bis in die Mitte des 4. Jh. sogar ausschließliche⁵⁶, und später noch lange Zeit die „eigentlich volkstümliche Weise, Psalmen zu singen“⁵⁷.

Sie wurde in der monastischen Tradition nicht aufgegeben, als man dort auch musikalisch anspruchsvollere Formen gemeinsamen Psalmensingens entwickelte. D. h. sie hat nicht nur praktische Bedeutung als denkbar einfachste Form, die ganze Gemeinde am Psalmengesang zu beteiligen⁵⁸; vielmehr bildet sich in ihr der dialogische Charakter der Liturgie als musikalisch-kommunikatives Geschehen ab:

„Die liturgische Feier ist ein geheimnisvoller und unaufhörlicher Dialog zwischen Gott und seinem Volk [. . .]. Das Mysterium dieses geistlichen Austausches [. . .] wird durch den liturgischen Gesang gut versinnbildet [. . .]. Nun vollzieht sich aber der liturgische Dialog meist nicht als Gespräch zwischen Gleich und Gleich. Er hebt gleichsam Oben an, denn Gott ergreift die Initiative des Heils, das die Liturgie vollzieht, indem er beruft oder lehrt oder die Gnade des Flehens oder der Danksagung schenkt. Daher ist der Gesang der Kirche wie die Antwort auf ihre eigene *convocatio* – *ἐκκλησία* wie das Echo auf den prophetischen Hilferuf, wie die Danksagung an den Erlöser-Gott. Ihr Wort ist immer schon Ant-Wort, ihr Gesang antwortender Gesang. Daher rührt der bevorzugte Gebrauch der dialogischen oder responsorischen Gesangsformen in der Liturgie.“⁵⁹

So ist es nicht verwunderlich, daß die responsoriale Psalmodie – jedenfalls ursprünglich und lange Zeit hindurch – eine zentrale Stellung in den zentralen Formen der Liturgietradition einnimmt: als Gradualpsalmodie, heute Antwortpsalm der Meßfeier, als Prozessionsgesang bei der Meßfeier sowie als Psalmodie in der Stundenliturgie. Im dialogischen Singen (nicht nur der Psalmen) wird die Ver-Antwortlichkeit der Gemeinde im liturgischen Handeln spürbar, und „bestätigt sich die Versammlung als aktiv Mitfeiernde“⁶⁰.

⁵³ Nocturna laus. Münster 1957 (LQF 32) 124.

⁵⁴ Untersuchungen zum Begriff „Antiphon“ und zur Melodik der Offiziumsantiphonen. [Diss.]. Freiburg 1951, 21–35; DERS., Der Psalmengesang im Gottesdienst. In: Neues Psalmenbuch. Einstimmige Kantorenausgabe für den Gottesdienst. Hg. H. Huckle – E. Quack – K. Schmidhüs. Freiburg i. Br. 1970, V–VII, hier VI.

⁵⁵ So H. LEEB (s. Anm. 43) 18.

⁵⁶ Wortgottesdienst. Regensburg 1965, 74.

⁵⁷ H. LEEB (s. Anm. 43) 18.

⁵⁸ Vgl. J. GELINEAU (s. Anm. 43) 117, Anm. 210.122.

⁵⁹ Ebd. 112; Gelineau nennt neben der entsprechenden Psalmodieform als weitere klassische responsorische Elemente der Liturgie: (Gruß-)Dialog, Litanei, antiphonische Psalmodie, responsorische Hymnodie.

⁶⁰ E. QUACK, Hinweise für die Praxis. In: Neues Psalmenbuch (s. Anm. 54) VIII.

2. Formen und liturgischer Ort

a) (Kurz-)Responsum nach jedem Vers oder Halbvers

Der „psalmodische Prototyp“ dieser Variante ist Psalm 136. Entsprechende Singweisen finden sich für die deutsche Psalmodie z. B. im „Antiphonale zum Stundengebet“⁶¹ und im „Psalter für den Gottesdienst“⁶²; für die lateinische Psalmodie bietet das „Graduale Simplex“⁶³ viele Modelle. Die responsoriale Form ist in dieser Ausprägung litaneiartig verdichtet und kann je nach Psalm-Charakter doxologische Steigerung, flehentliche Intensivierung oder auch meditative Konzentration ausdrücken. Haupteinsatzmöglichkeiten sind in der Stundenliturgie, aber auch beim Antwortpsalm der Meßfeier.

b) Kehrvers (Antiphon) nach Doppelvers (Strophe) oder Versgruppe

In dieser Grundform ist die responsoriale Psalmodie am häufigsten anzutreffen. Sowohl die solistisch oder chorisch ausgeführten Vortrageeinheiten wie auch die Gemeindeintervention sind umfangreicher als in der vorhin beschriebenen Variante (a). Es entsteht dadurch eine musikalisch-geistliche Wort-Ant-Wort-Bewegung, die in der Balance von Betrachtung und Bekräftigung, von Fortschreiten und Verweilen einen ruhig bis intensiv pulsierenden dialogischen Gebetsrhythmus entfalten kann. Diese Charakteristik könnte auch durch Rezitieren der Psalmversstrophen auf Klanghintergrund zwischen den gesungenen Gemeinderefrains zur Darstellung kommen.⁶⁴

Soll der Psalmabschnitt zwischen den Gemeindekehrversen als Sinneinheit gesänglich vorgetragen werden, muß sich der musikalische Bogen über die ganze (Doppelvers-)Strophe oder Versgruppe spannen. Es bieten sich verschiedene *Vertonungsformen*: Psalliermodelle, die für unterschiedlichen Strophenumfang drei-, überwiegend vier- oder mehrteilig, manchmal auch flexibel im Aufbau, angelegt sind. Die tenoralen Modelle⁶⁵ sind (durch Zusatzakzente, Beugen, Vortonnoten) soweit flexibilisiert, daß sie den differenzierten Betonungsverhältnissen im Sprachablauf des deutschen Textes weitgehend entsprechen können. Noch mehr Freiheit in der Anwendung der (tenoralen) Psalliermodelle

⁶¹ Hg. von den Liturgischen Instituten Trier-Salzburg-Zürich. In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Freiburg i. Br. [u. a.] 1979, 1035–1037 (Ps 136), 1016 (Ps 150). Eine Versauswahl von Ps 136 bietet in responsorialer Vertonung auch die Ausgabe: Kantorale. Commune-Antwortpsalmen und Rufe vor dem Evangelium für den Kantor. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft der Österreichischen Diözesankommissionen für Kirchenmusik und den österreichischen Pastoralämtern. ³Wien(-Linz), o.J., S. 30f.

⁶² S. Anm. 37, für Ps 136: S. 295f; für Ps 146–150: S. 314–325 mit Halleluja-Responsum.

⁶³ In usum minorum Ecclesiarum. Romae (TPV) 1967: Psalmi responsorii cum suis responsis (vgl. Register, S. 414–417). Psalmi alleluatici et antiphonae Alleluia (vgl. Register, S. 418f).

⁶⁴ Diese Form begegnet auch im Taizé-Repertoire, z. B. in der responsorialen Einrichtung deutscher Psalmen (Ps 113; 146; 150) mit mehrstimmigem Halleluja-Refrain, in dessen ausgehaltenen Schlußklang die Psalmversstrophen hineingesprochen werden. In: Geistliche Chormusik. Psalmen. Werkheft zum Rheinischen Kirchenmusikfest 1994 im Kirchenkreis Gladbach. Hg. H. Wülfig, o.O., o.J., Carus-Verlag 2.074, Nr. 27.

⁶⁵ Z. B. von H. Rohr (Erweiterung der Gemeindepsalmodie zur Vierteiligkeit mit jeweils gleichbleibendem Kadenzschema), F. Schieri, J. Seuffert, J. Aengenvoort in: Kantorenbuch zum Gotteslob. Hg. P. Nordhues – A. Wagner. Freiburg i. Br.-Graz, o.J. [1976] 284–287. Weitere Modelle finden sich im Münchener Kantorale, Bd. A (s. Anm. 66) 329–332.

lassen die Antwortpsalmen im „Münchener Kantorale“ erkennen: Die Modelle fungieren als melodische Grundmuster, „die je nach Textgestalt modifiziert werden und so eine individuell-aussagebezogene Vertonung ermöglichen“⁶⁶. Bei bestimmten Strophen innerhalb eines Gesanges wird gelegentlich das Tonmodell gewechselt, um einen inhaltlichen oder stimmungsmäßigen Wechsel im Text auch musikalisch zur Geltung zu bringen.⁶⁷ Nichttenorale Psallierweisen versuchen eine aussagebezogene Textdeklamation zu erreichen, indem die sinntragenden Akzente melodisch hervorgehoben werden.⁶⁸ Diesem Prinzip folgt z. B. die sog. Stufenpsalmodie von J. Gelineau (mit Wechsel der Rezitationsebene bei den regelmäßigen Hebungen im Halbvers).⁶⁹ Den Nachteil sehr strenger Anforderungen an die Textgestalt, die mit diesem System verbunden sind, umgehen die ähnlich angelegten Vertonungen im „Neuen Psalmenbuch“⁷⁰ durch größere Flexibilität der stets in metrischer Form ausnotierten Modelle.

Die durchkomponierte Form geht individuell auf die Textaussage jeder Psalmstrophe ein; sie ist daher nicht auf andere Psalmen übertragbar. Das „Kantorenbuch zum Gotteslob“ enthält neben modellhaften (tenoralen und nichttenoralen⁷¹) Einrichtungen auch auskomponierte Fassungen für einstimmigen Gesang ohne (obligate) Begleitung in unterschiedlichen Vertonungs- und Notationsweisen: Sprechrhythmisches Rezitativ (halslose Notierung), liedhaft-kantable Singweise und arios-kantables Rezitativ (Mensuralnotation ohne bzw. mit Taktstrichen).⁷²

Die hier (unter a und b) charakterisierte responsoriale Psallierweise bildet die vorrangige⁷³ Grundform für den *Antwortpsalm der Messefeier*; diese (vom lateinischen Begriff

⁶⁶ Münchener Kantorale. Für die musikalische Gestaltung der Messfeier. Erarbeitet von M. Eham [u. a.]. Hg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising. Le-sejahr A. Planegg 1992, Zur Einführung, V–IX, hier VIII. Weitere Bände: C (21992), B (1993), Heiligengedächtnis / Besondere Anlässe (1995).

⁶⁷ So des öfteren im Supplement-Band (erscheint vorauss. 1996) des Münchener Kantorale (s. Anm. 66).

⁶⁸ Nicht immer eindeutig klassifizierbar sind die durchweg (metrisch oder nichtmetrisch) ausnotierten, meist für responsorialen Vortrag konzipierten (und deklamatorisch mitunter etwas eigenwillig gestalteten) Psalmvertonungen von H. M. Lonquich in der o.g. Manuskriptsammlung; sie ist als Studienausgabe erarbeitet für ein geplantes Psalmenbuch.

⁶⁹ Der Versuch einer Übertragung auf deutsche Psalmen liegt vor in der Ausgabe: Gelineau: Die 150 Psalmen und 18 biblische Lieder. Textübertragung und -zusammenstellung: Arbeitskreis unter Leitung von J. Junger. Psalmformeln: J. Gelineau. Antiphonen: J. Klenk. Gnadenhal 1982. Ausgabe für vierstg. gem. Chor: 38 Psalmen zum Kirchenjahr. Chorbuch. Gnadenhal 1982. Nur bei sehr gekonnter Deklamation dürfte (im Deutschen) der kaum vermeidbare Eindruck von statischer Schematik (Grundsclagwirkung durch die konstante Zahl von Hebungen pro Halbvers) abzumildern sein.

⁷⁰ S. Anm. 54. Neben der einstimmigen Kantorenausgabe (Solo-, oder chorische Ausführung mit oder ohne Begleitung) wurde auch eine Ausgabe für mehrstimmigen Chorgesang angeboten.

⁷¹ Flexibilisierte Stufenpsalmodie wie im Neuen Psalmenbuch, z. B. Ps 123 (E. Pfiffner), in: Kantorenbuch zum Gotteslob (s. Anm. 65) 182.

⁷² Kantorenbuch zum Gotteslob (s. Anm. 65) z. B. Ps 81 (R. M. Helmschrott), S. 174; Ps 80 (Hans Sabel), S. 19; Psalm 146 (H. M. Lonquich), S. 123.

⁷³ Prinzipiell ist auch direkter Vortrag – solistisch oder durch die ganze Gemeinde, dann wohl wechselchörig (?) – möglich; die responsoriale Form (mit Gemeindekehrers zwischen den solistisch vorgetragenen Psalmversen) ist jedoch „nach Möglichkeit vorzuziehen“ (PELM 20).

psalmus responsorius: AEM 36) abgeleitete deutsche Bezeichnung bezieht sich ja auf die Vortragsform, nicht auf die liturgische Funktion des Gesangs, die – jedenfalls in der „Pastoralen Einführung in das Meßlektionar“ – auffallend unbestimmt bleibt. Aus AEM 33 geht jedoch hervor, daß der geistlich-rituelle Sinn⁷⁴ des Psalmengesangs nach der Lesung hauptsächlich in der Meditation zur Aneignung des gehörten Schriftwortes gesehen wird, wobei der prinzipiell vorgesehene solistische Vortrag der Verse (durch Psalmist/Kantor) vom Ambo aus (AEM 36; 67; 90) auch den Verkündigungscharakter unterstreicht. Die responsoriale Grundform bringt dieses geistlich-rituelle Profil des Antwortpsalmes in Kundgabe und meditativer Aneignung im Hören und Einstimmen der Gemeinde gut zum Ausdruck. Die vielfältigen Möglichkeiten zur musikalischen Ausgestaltung etwa durch instrumentale Begleitung⁷⁵ des solistischen Vortrags oder durch mehrstimmige (chorische) Entfaltung⁷⁶ des Responsorialpsalmes könnten die Feier des Wortes wertvoll bereichern, sofern die musikalische Anlage ein differenziert auf den Aussagesinn eingehendes Darstellen und hörendes Mitvollziehen des Psalmwortes ermöglicht.

Die responsoriale Psalmodie hat auch in der *Stundenliturgie* ihren angestammten Platz. Daß diese Vortragsform hier hauptsächlich noch beim Invitatoriumpsalm⁷⁷ der Morgenhore geläufig ist, mag auch mit ihrer speziellen Eignung als Prozessionspsalmodie (hier beim „Introitus“ zum Morgengebet) zusammenhängen. Aber auch im eigentlichen Psalmteil der Horen war sie ursprünglich beheimatet, bevor sie im Zuge der monastischen Prägung des „Offiziums“ weitgehend durch die wechselchörige (alternierende) Psalmodie verdrängt wurde. Für die Wiederbelebung der Stundenliturgie als wirklicher Gemeindefeier⁷⁸ ist die Wiedergewinnung der responsorialen Psalmodie sicherlich ein wichtiger musikalischer Baustein.

Nach dem Leitsatz der gattungsorientierten Vortragsweise (AES 106; 121; 279) könnte sich die Responsorialform besonders empfehlen für (lyrische) Lob- und Dankpsalmen, Vertrauenslieder des Einzelnen (z. B. Ps 23)⁷⁹ oder der Gemeinde (z. B. Ps 66); ferner für (dramatische) Bitt- und Klagespsalmen sowie für doxologische Lob- und Dankpsalmen des Einzelnen (z. B. Ps 55). Die Versstrophen bzw. -gruppen können soli-

⁷⁴ In der Fachliteratur findet sich auch die Auffassung vom Antwortcharakter des Psalmes nach der Ersten Lesung. Hauptsächlich französische Autoren heben dagegen den Verkündigungscharakter des Antwortpsalmes als (Fortsetzung der) Schriftlesung hervor. Vgl. dazu R. PACIK, Der Antwortpsalm. In: LJ 30 (1980) 43–66 (Lit.).

⁷⁵ Z. B.: Ps 150 (M. Eham), in: Musik im Gottesdienst (s. Anm. 5) 500f. Vertonungen der Antwortpsalmen zu bestimmten Sonn- und Festtagen für Gemeinde und Kantor mit obligater Begleitung der Orgel sind im Schweizer Kirchenmusikverlag erschienen.

⁷⁶ Das Freiburger Chorbuch enthält zu besonderen Feiern im Kirchenjahr entsprechende Einrichtungen der Antwortpsalmen: Psalmverse zwischen den Gemeindekehrversen im Wechsel zwischen einstimmigem Kantoren-/Schola-Gesang und mehrstimmigem Chorvortrag (Nr. 13.1–13.12)

⁷⁷ Vgl. etwa die Vorsängermelodien in verschiedenen Modi für die Invitatoriumpsalmen (95; 100; 67; 24) im Antiphonale zum Stundengebet (s. Anm. 61) 1543–1572.

⁷⁸ Vgl. dazu P. RINGEISEN, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener. Freiburg i. Br. 1994.

⁷⁹ In responsorialer Form ist Psalm 23 für die I. u. II. Fronleichnams-Vesper vorgesehen im Festantiphonale der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing: Deutsche Gesänge des Stundengebetes für die Festzeiten und Feste des Kirchenjahres. Hg. von der Liturgie-Kommission des Priorats Tutzing. St. Ottilien 1992, 397.

stisch (nach erweiterten Psalliermodellen) oder im Wechsel zweier Kantoren bzw. von Kantor und Schola (nach zweiteiligem Modell) vorgetragen werden.

In dieser Form begegnet der liturgische Psalmengesang bevorzugt auch in begleitender Funktion: als *Prozessionspsalmodie* etwa beim Einzug, beim Herbeibringen der Gaben, zum Kommunionempfang, beim Gang zum Taufbrunnen, beim Weihrauchopfer in der Lucernarfeier . . .

Durch seine offene Form (einzelne Psalmverse können ohne Schaden für die musikalische Anlage weggelassen, angefügt, wiederholt werden) kann sich der Gesang genau der Länge der zu begleitenden Handlung anpassen. Es geht hierbei nicht so sehr um ein Wort-für-Wort-Mit-vollziehen des Psalmtextes; vielmehr soll das Singen einen liturgischen Bewegungs-Vor-Gang strukturieren, ihn geistlich erschließen und die eigene Teilnahme daran formen helfen. Dabei hat der Kehrvers eine wichtige Rolle: „Er gibt das Motto, und er faßt das Thema der Prozession zusammen.“⁸⁰ Die Psalmstrophen zielen daher in ihrer musikalischen Anlage nicht so sehr auf Wort- und Sinnausdeutung, sondern auf einen „bewegenden“ Vortrag, der am Sprachfluß der Versgliederung orientiert ist. Diese dramatisierende Struktur kann gut durch den Wechsel von ein- und mehrstimmiger Ausführung der Psalmstrophen unterstrichen werden. Eine spezifische Form der Prozessionspsalmodie entsteht durch

c) Ausgestaltung zum Troparion

Eine Rahmenstrophe (Troparion) des Chores oder der Schola eröffnet und beschließt den responsorialen Psalmengesang; er erhält dadurch ein festliches Gepräge und eine „repräsentative Note“. Die Rahmenstrophe kann textlich gut den jeweiligen Feieranlaß aufgreifen (Propriumscharakter) und den Psalm dadurch motivlich neu beleuchten und geistlich vertiefen. Einstimmige Troparien für die Prozessionsgesänge der Meßfeier bietet das „Chorbuch für einstimmigen Gesang zum Gotteslob“⁸¹; Vertonungen für mehrstimmigen Chorgesang finden sich in den Heften der Reihe „Chorgesänge aus dem Gotteslob“⁸².

Zahlreiche Vorschläge für die Zusammenstellung von Troparien zu den Prozessionsgesängen der Meßfeier bringen die Bände des „Münchener Kantorale“. So werden z. B. Antiphonen aus dem „Antiphonale zum Stundengebet“, die Kernsätze aus dem betreffenden Tagesevangelium aufgreifen, als Rahmenstrophen der Schola zu psalmodischen Wechselgesängen ausgewählt. Auf diese Weise kann der Kommuniongesang – wie das häufig auch bei der gregorianischen Communio der Fall ist – zu einer „eucharistischen relecture“ des Wortgottesdienstes werden. Ein praktischer Vorzug der Troparion-Form ist, daß sie alle musikalischen Dienste und die Gemeinde an einem Gesang vereinigen und so Liturgie als in Rollen gegliederte Handlung musikalisch erfahrbar macht.

⁸⁰ H. HUCKE, Der Psalmengesang im Gottesdienst. In: Neues Psalmenbuch (s. Anm. 60) VI.

⁸¹ Erster Band. Hg. von P. Nordhues – A. Wagner. München-Graz ⁴1982.

⁸² Freiburg i. Br. (Christophorus-Verlag); z. B. Heft 3: Fastenzeit (1977), S. 4f: Eröffnungsgesang in der Fastenzeit.

d) *Responsoriale Psalmodie mit wechselhörig gesungenem Gemeindekehrvers*

Nach J. Gelineau war die Antiphonie ursprünglich eine Modifizierung der responsorialen Form dergestalt, daß auf die Psalmverse des Vorsängers zwei einander gegenübergestellte (Gemeinde-)Chöre nacheinander mit dem Kehrvers antworteten.³³ Ob diese Form heute als geistlich bereichernde „dramaturgische“ Spielart responsorischer Psalmodie (wieder-)belebt werden könnte, oder nur als unnötig verlängernde, archaisierende Umständlichkeit empfunden würde, käme auf einen Versuch an.

e) *Eine verfeinerte Variante der responsorialen Psalmodie*

läßt sich in verkürzter Form noch in den Antwortgesängen des Stundengebets erkennen. Aus ursprünglich responsorialem Psalmvortrag ist als eigene Gattung eine Kurzform (*Responsorium breve*) mit spezieller Vortragsweise geworden, die vor allem in der gallikanischen, spanischen und mailändischen Liturgie⁸⁴ gebräuchlich war und vom altrömischen Brauch abwich⁸⁵: Nach der Gemeindewiederholung des einleitenden, zweigliedrigen Kehrverses (*Responsum*) folgt ein Kantorenvers, auf den alle nur mit dem zweiten Teil des Kehrverses (*Repetenda*) antworten, der sich freilich textlich wie musikalisch sinnvoll anschließen muß. Auf den vorgesungenen ersten Teil der kleinen Doxologie folgt die Wiederholung des vollständigen Kehrverses. In dieser verfeinerten Architektur (aA, bA', cA) wirkt die *Repetenda* als zusätzliches Bindeglied: Der Vers wird durch den Kehrvers nicht nur gerahmt, sondern zugleich (auch musikalisch) mit ihm verzahnt. Das Feld inhaltlicher Verknüpfungen zwischen den Elementen erweitert sich. Im meditierenden, bekräftigenden Wiederholen liegt damit zugleich ein Neubeleuchten und -erschließen des Wiederholten. Mit dieser „hermeneutisch wirksamen“ Anlage entspricht die Gesangsform dem geistlichen Sinn, der dem in der Lesehore vorgesehenen *Responsorium* zugeordnet ist, dessen meist längerer Text (ohne Doxologie) jeweils mit Bezug auf die vorausgehende Schriftlesung aus biblischen und nichtbiblischen Versen frei komponiert ist:

„Es soll auf das eben Gelesene neues Licht werfen und so seinem Verständnis dienen, oder den Lesungstext in den Zusammenhang der Heilsgeschichte stellen oder vom Alten zum Neuen Bund überleiten oder dem geistlichen Leben eine Grundlage und der Frömmigkeit Nahrung bieten oder die Lesung in Betrachtung und Gebet übersetzen oder durch seine dichterische Schönheit eine erfreuliche Abwechslung bieten.“ (AES 169)

In Laudes, Vesper und Komplet (AES 89) ist das *Responsorium breve* (mit Doxologievers) als „Antwort auf Gottes Wort“ (AES 49) bzw. als „eine Art Akklamation“ nach der Kurzlesung vorgesehen, „die das Wort Gottes tiefer in das Herz des Lesers oder Hörers eindringen läßt“ (AES 172). Nicht-Insider stolpern meistens beim Singen von übli-

³³ Vgl. Anm. 43.

⁸⁴ Vgl. ebd. 118, Anm. 211.

⁸⁵ Amalar erläutert den Unterschied zwischen der römischen und der fränkischen Vortragsweise: „Illi (sc. Romani) a capite incipiunt responsorium, finito versu; nos versum finitum informamus in responsorium per latera eius; ac sic facimus de duobus corporibus unum corpus. Ideo necesse est ut hos versus quaeramus, quorum sensus cum mediis responsorium conveniat, ut fiat unus sensus ex verbis responsorii et verbis versus“ (Prologus antiphonarii, 12; zit. nach H. HUCKE, Art. *Responsorium* I–III. In: MGG 11. Kassel [u. a.] 1963 [Nachdr. 1989], Sp. 313–318, hier 316f).

cherweise abgekürzt notierten Responsoriums-Vorlagen⁸⁶ – symptomatisch dafür, daß es sich hierbei um eine Kunstform für Kenner und Könner handelt. Die liturgische Ordnung hat es – vermutlich im Wissen darum – freigestellt, auf andere geeignete Antwortgesänge auszuweichen (AES 49).

III. Mit Leib und Seele einschwingen – Wechselhörige Psalmodie

1. Musikalisch-geistliches Profil

Relativ spät⁸⁷ hat sich im Abendland vor allem durch die Klöster eine neuartige, möglicherweise im Orient schon früh (4. Jh.)⁸⁸ geübte Psalmodie entwickelt, welche die bisherige responsorial-antiphonale Singweise zunehmend verdrängt hat: Nun wird der Psalm selbst – bisher einem Solisten übertragen – von zwei (Volks-)Chören in versweisem Wechsel fortlaufend nach einem gleichbleibenden (tenoralen) Rezitationsmodell vorgetragen. Die beiden Dialogpartner nehmen also – anders als bisher – mit gleicher Gewichtigkeit am Psalmengesang teil. J. Gelineau steht der (im Offizium seither dominierenden) wechselhörigen Psalmodie distanziert-kritisch gegenüber, denn „aufgrund der gemeinsamen Rezitation sträubt sich die Formel gegen alle rhythmischen und melodischen Variationen, die ein guter Sänger vorzunehmen imstande war, um dem Text eines jeden Verses gerecht zu werden. Diese Umgestaltung brachte ohne Zweifel eine merkliche Verarmung der Psalmodie mit sich. Was sie an ‘Menge’ hinzugewonnen hat, hat sie an musikalischer Qualität und an Ehrfurcht vor dem inspirierten Wort verloren.“⁸⁹ Nach H. Huckle will jedoch diese Psalmodie gar „nicht Wortvortrag, sondern Meditation“ sein.

„Nicht die Deutlichkeit und Akzentuierung des Wortes zählt, sondern die Atmosphäre, die durch die Wiederholung der Formel und den Rhythmus dieser Formel geschaffen wird. Der Psalmtext ist lediglich das Vehikel der Meditation, ähnlich wie die Ave Maria des Rosenkranzgebets. Fraglich ist allerdings, ob bei unserem, gegenüber dem Mittelalter gewandelten Verhältnis zum Wort eine solche Art von Offiziumspsalmodie noch möglich ist, ob wir einen Text noch als Meditationsvehikel zu gebrauchen imstande sind.“⁹⁰

Damit tritt etwas von dem spezifischen geistlich-musikalischen Profil dieser Psallierweise in den Blick. Vielleicht darf man die Beobachtung des Athanasius, daß wer gut psalliere, seine Seele in ein geordnetes Schwingen bringe⁹¹, speziell auf die geistliche Wirkung dieser Psalmodieform beziehen. Sie intendiert tatsächlich ein Beten als „ganzheitliches“ Tun: Die rhetorische Grundbewegung der beiden Sprechbögen eines Psalmverses wird – im Singen noch deutlicher als beim Sprechen spürbar – mit dem ruhi-

⁸⁶ Z. B. im Vespérale für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres (Auszug aus dem Antiphonale zum Stundengebet). Hg. von den Liturgischen Instituten Trier-Salzburg-Zürich. Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 214, sowie in allen Text- und Gesangsausgaben des Stundengebets.

⁸⁷ Als Beleg gilt eine Textstelle aus dem Liber officialis des Amalarius von Metz († 835): IV,7,10: „Antiphona inchoatur ab uno unius chori, et ad ejus symphoniam psalmus cantatur per duos choros. Ipsa enim, id est antiphona, conjunguntur simul duo chori.“ Zit. nach H. LEEB (s. Anm. 43) 21, Anm. 19.

⁸⁸ So mehrere Autoren mit Berufung auf entsprechende Texte von Basilius und Theodoret v. Cyrus: Vgl. H. LEEB (s. Anm. 43) 22.

⁸⁹ Die Musik im christlichen Gottesdienst (s. Anm. 43) 130.

⁹⁰ Der Psalmengesang im Gottesdienst. In: Neues Psalmenbuch (s. Anm. 60) VII.

⁹¹ Οὕτως γὰρ καὶ καλῶς ψάλλον ῥυθμίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ: Epistola ad Marcellinum in interpretationem psalmodum, 29,9: PG 27, 12–45, hier 41B.

gen Rhythmus des menschlichen Atems verbunden. Der „springende Punkt“ dieses vital-geistlichen Geschehens liegt dort, wo vermeintlich „nichts“ geschieht, bei der durch den Asteriscus markierten Zäsur: Nach dem ersten Sprechbogen (Halbvers) verebbt der ausströmende Atem, die eintretende Stille ist erfüllt von geistiger Wachheit für das (verklungene und erwartete) Wort und zugleich von vitaler Spannung des Zwerchfells in der Endphase phonatorischer Aktivität – bis der sich einstellende Lufthunger das reflektorische Abspannen des Zwerchfells⁹² auslöst, und „von selbst“⁹³ frischer Atem für den zweiten Halbvers einfällt. Es entsteht eine Gebetsbewegung, bei der das mentale Geschehen (das versweise Fortschreiten der Gedanken) Hand in Hand geht mit dem vitalen Atemvorgang. Der jeweils nicht singende Chor vollzieht die Bewegung im Hören mit und schließt unmittelbar mit dem nächsten Vers an. So wird im Singen noch intensiver erlebt, daß der Psalm „sprechendes Atmen vor Gott und in Gemeinschaft mit anderen“ (E. Zenger) ist. Dann ist auch in der wechselhörigen Vortragsform der Psalmtext nicht nur „Vehikel der Meditation“ (E. Huckle)⁹⁴, sondern ihr sinnlich-sinnstiftender Beweg-Grund. Meditation geschieht hier durch – melodisch stilisierten und in Sprechbögen atemrhythmisch gegliederten – Wortvortrag. Ein sprachgemäßes Rezitieren mit richtigen Wort- und Sinnakzenten ist bei gemeinschaftlichem Vollzug sicherlich erschwert, aber durch waches Hinhören (auf guten Vortrag) und geduldiges Einüben durchaus erreichbar. Freilich müssen Rezitationsmodell und Textgestalt so aufeinander abgestimmt sein, daß solches möglich ist. Die durch Adaptierung der lateinischen Psalmöne auf die deutsche Sprache entwickelte Gemeindepсалmodie des „Gotteslob“ könnte in dieser Hinsicht oft schon durch geringfügige Textbearbeitungen verbessert werden.⁹⁵ Ein gegenüber der Gemeindepсалmodie des Einheitsgesangbuches differenzierteres und reicheres Repertorium von (für die deutsche Rezitation adaptierten lateinischen) Psalmönen bieten der „Psalter für den Gottesdienst“⁹⁶, das „Antiphonale zum Stundengebet“⁹⁷ sowie das „Fest-Antiphonale“⁹⁸ der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing.

⁹² Physiologisch wird die für das Sprechen und Singen ideale Atemdisposition als „reflektorische Luftergänzung“ durch Abspannen des Zwerchfells beim Aufgeben phonatorischer Aktivität beschrieben: H. COBLER – F. MUHAR, Atem und Stimme. Anleitung zum guten Sprechen. Wien 1993, 69f.

⁹³ Das beim Singen besonders spürbare Einfallen des Atems kann einem die geistliche Tiefendimension dieses physiologischen Vorgangs aufschließen: Leben ist Geschenk; d. h. wir leben – im biologischen, geistigen und religiösen Sinn von dem, was uns „einfällt“, und indem wir es wieder geben: In-Spiration, Anhauch des Geistes (spiritus, pneuma) ist unser Leben. Vgl. dazu R. 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. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 (SKAB 140) 16–44, hier 37–42.

⁹⁴ Der von Huckle angezogene Vergleich mit dem Rosenkranzgebet hinkt insofern, als bei Psalmen Textvortrag mit fortschreitend variierendem Sinngehalt vorliegt.

⁹⁵ Nach einem Vorschlag von H. M. Lonquich könnte z. B. bei Ps 67, GL 732,2, durch folgende Textänderungen (z. T. Wortumstellungen) wesentliche sprachrhythmische Verbesserungen in den Kadenz (1 od. 2) des III. Tons erreicht werden: (2) „und sein Heil unter allen Völkern“; (2) „Denn gerecht richtest du den Erdboden“; (1) „Du richtest nach Recht die Völker“; (1) „Das Land gab seine Früchte“; (2) „Gott, unser Gott schenke uns Segen“.

⁹⁶ Mit zahlreichen (irregulären) Varianten und Sondertönen (s. Anm. 37) 32*–34*.

Sicherlich ist die wechselchörige Ausführung die anspruchsvollste Art gemeinschaftlichen Psalmensingens. Sie braucht geduldige gesanglich-geistliche Einübung, und setzt eigentlich die regelmäßige Praxis einer (nicht zu großen) Gebetsgemeinschaft voraus.

2. Formen

a) Wechselchörige Vortragspsalmodie mit responsorialer Gemeindebeteiligung

Für eine noch wenig geübte Gemeinde wird sich als Einstieg empfehlen, die Psalmverse im Wechsel (von zwei Kantoren, Kantor und Schola, Schola und Chor) vorsingen zu lassen und zunächst nur mit dem Kehrvers am Anfang und am Schluß sowie nach den im „Gotteslob“ mit „—“ bezeichneten Psalmabschnitten einzustimmen. Auf diese Weise kann die Gemeinde hörend mit Tonmodell, Rhythmus und Sprachfluß vertraut werden und die abschließende Doxologie selber wechselchörig übernehmen.

b) Wechselchörige Gemeindepsalmodie mit Kehrvers am Anfang und am Schluß

Diese Ausführungsform ist von der Notation her für die meisten Psalmen im „Gotteslob“ nahegelegt. Hilfreich für die Betrachtung kann es sein, den Psalmvortrag durch instrumentale Zwischenspiele oder Klangzeichen (Gong, Glocken) nach inhaltlich zusammengehörenden Abschnitten („—“) zu gliedern. In gesanglich gut disponierten Gemeinschaften ist es vielleicht auch möglich, bei einem bestimmten Psalm(teil) die Gemeinde wechselchörig in Frauen- und Männerstimmen geteilt singen zu lassen, und durch den Wechsel in der „Registrierung“ eine neue Hörbereitschaft zu wecken. Eine festliche steigende und dramatisierende Wirkung entsteht durch Einbeziehen chorischer Mehrstimmigkeit. Für das versweise Alternieren von Gemeinde und Chor werden inzwischen zahlreiche Psalm-Einrichtungen nach mehrstimmigen Rezitationsmodellen in freirhythmischer (nichtmetrischer)⁹⁹ oder (altklassischer) Falsobordone-Form¹⁰⁰ angeboten. Auch aus dem reichen Fundus der in der anglikanischen Stundenliturgie üblichen „Chants“¹⁰¹

⁹⁷ S. Anm. 61: Weitgehend identisch mit GL, aber mit Schlußkadenzvarianten für die Psalmtöne I, II, IV und VIII zur besseren melodischen Abstimmung mit der jeweiligen Antiphon.

⁹⁸ S. Anm. 79; in der Psalliertafel, S. 458–461, sind die nach den gregorianischen Psalmtönen gestalteten Rezitationsmodelle mit Überlieferungs- und Schlußkadenzvarianten sowie mit Hinweisen auf im Buch verwendete weitere Sondertöne dokumentiert.

⁹⁹ Z. B. Psalm 23 (Schottische Psalmodie), in: Psalmen. Gestern und heute. Chorheft 1987. Hg. vom Landesverband der Evangelischen Kirchenchöre in Baden. Stuttgart 1987, 45. Ps 98 (G. Schwarz), in: Geistliche Chormusik (s. Anm. 64) 44f. Mehrere derartige mehrstimmige Psalliermodelle enthält die Ausgabe: Cantus. Du krönst das Jahr mit deinem Segen. Neue liturgische Gesänge zum Kirchenjahr I. Mit Werken von J. Gelineau, A. Gouzes, M. Kovalevsky, E. M. Sironi. Hg. von der Jesus-Bruderschaft. Gnadenthal ³1988, sowie das neue Evangelische Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, z. B. Nr. 745 (Ps 30: Kommunität Gnadenthal f. 4 gem. Stimmen); Nr. 768 (Ps 84: K.H. Ehrenforth f. 3 gl. Stimmen); Nr. 772 (Ps 91: J. Gelineau, 4tlg., f. 4 gem. Stimmen); u. a. m.

¹⁰⁰ Mit taktmetrischer Ausgestaltung der Mittel- und Schlußkadenzen; auf Gemeindepsalmodie des „Gotteslob“ abgestimmt in: Vesperheft I und II (= Chorsätze zum Gotteslob, Heft 10 und 11). Hg. vom Bischöflichen Institut für Kirchenmusik Mainz. Paderborn [1982] 1989.

¹⁰¹ Z. B. in: The RSCM Chant Book. Ed. by The Royal School of Church Music. Croydon (England) 1981, reprinted 1983, 1986. The Anglican Chant Book. Kent 1956, renewed 1984.

ließen sich durch sprachgemäße Adaptierung musikalisch ansprechende Modelle für den mehrstimmigen Psalmvortrag in deutscher Sprache entwickeln.¹⁰²

c) *Psalmodie mit verteilten Rollen*

Psalmen weisen je nach Gattung, d. h. entstehungsgeschichtlich von ihrem Sitz im persönlichen und gottesdienstlichen Leben her¹⁰³, recht vielschichtige literarische Strukturen auf. Durch einen Gesangsvortrag mit entsprechend verteilten Rollen könnte die je eigene Dramaturgie des Gebetes im liturgischen Vollzug sozusagen musikalisch inszeniert werden. Im „Psalter für den Gottesdienst“ ist diese Methode durchgehendes Prinzip der gesanglichen Einrichtung: „Texte, die in der ersten Person Singular stehen, bleiben im allgemeinen dem Einzelvortrag vorbehalten, ebenso lange, zusammenhängende Textstücke, die schildern oder unterweisen [. . .]. Texte, die kollektive Gruppen als Sprecher voraussetzen, werden dem Gesamtchor oder der Kantorengruppe (Schola) zugeteilt, ebenso Schlußdoxologien und zustimmende Verse nach Imperativen.“ Ein Wechsel in der Rede-/Handlungsstruktur wird durch entsprechenden Wechsel der Ausführenden realisiert. „Texte, die in unmittelbarer Reihenfolge gleichgebaute Sätze mit synonymen Aussagen aufweisen, werden im Wechsel der Chorseiten vorgetragen.“¹⁰⁴ Das Prinzip der Rollenverteilung wird auch im „Fest-Antiphonale“ aufgegriffen.¹⁰⁵ (Vgl. z. B. Psalm 24¹⁰⁶ mit verteilten Rollen aus: Psalter für den Gottesdienst [Anm. 37] 50 und Psalm 8 [GL 710,1.2] mit verteilten Rollen.)

Diese dem Rede- und Handlungs-Gefüge des jeweiligen Psalmes nachspürende Ausführungsform könnte einen wertvollen Kontrapunkt zur uniform praktizierten Gegenhörigkeit bilden.

3. *Liturgischer Ort*

Von ihrem geistlich-rituellen Profil findet die wechselchörige Psallierweise in erster Linie im Psalmteil der Tagzeitenliturgie Verwendung; allerdings sollte diese anspruchsvollste Form des Psalmensingens hier ihre immer noch weitverbreitete Monopolstellung verlieren, indem auch die anderen, meist „gemeindegerechteren“ Vortragsformen zum Zug kommen.¹⁰⁷ Von der Psalmgattung her könnte sich wechselchöriges Singen am ehe-

¹⁰² Durch die überwiegend vierteiligen Modelle ergeben sich für den Chorvortrag Doppelvers-Strophen.

¹⁰³ Vgl. dazu C. WESTERMANN (s. Anm. 3) 13–18.

¹⁰⁴ Psalter für den Gottesdienst (s. Anm. 37) 3*.

¹⁰⁵ Z. B. bei Psalm 44, S. 219.

¹⁰⁶ Die gesangliche Einrichtung folgt der durch seinen ursprünglichen Sitz im liturgischen Leben gegebenen Struktur des Psalmes als Prozessionsgesang mit Lobgesang, Eingangslied und Portalritus (Einlaßbegehren) beim Einzug der Wallfahrer in das Heiligtum.

¹⁰⁷ Indem so „ihrer [sc. der Psalmen] Verschiedenheit und der Eigenart des einzelnen Liedes Rechnung getragen wird“, wird sicherlich eher vermeidbar, daß die im Stundenbuch für jede Hore vorgesehene Aufeinanderfolge dreier psalmodischer Elemente als „Gebetsquantum“ (AES 121) empfunden wird. Dennoch dürfte (wohl nicht nur im Hinblick auf die im Psalmenbeten „nichtprofessionelle“ Gemeinde) gelten: Weniger kann mehr sein! Denn „steht [. . .] das Psalmengebet unter dem Gesetz der Quantität und dem Druck des Persolviert-Werden-Müssens, so

sten nahelegen für dramatische Bitt- und Klagepsalmen sowie für doxologische Lob- und Dankpsalmen der Gemeinde (z. B. Ps 93; 98; 100), auch als „Antwortpsalmen“ der Meßfeier. Die „Pastorale Einführung in das Meßlektionar“ drückt sich diesbezüglich zwar etwas unklar aus, wenn für die Form des Antwortpsalmes „ohne Kehrsers“ neben der solistischen auch eine Ausführung „von allen gemeinsam“ genannt wird (PELM 20); die Textnotation der Psalmen in den Lektionaren (mit *) legt freilich nahe, daß an die Möglichkeit wechselchöriger Singweise gedacht wurde.¹⁰⁸

IV. Psalmmeditation

Einen Psalm durch verschiedene Vortragsweisen geistlich zu erschließen, ist das Ziel einer Gottesdienstform, die hier im Anschluß an Ph. Harnoncourt¹⁰⁹ kurz beschrieben werden soll:

- Alle sprechen den Psalm wechselchörig, ohne Kehrsers und ohne Doxologie; Pause;
- Ein Lektor trägt den Psalm als Lesung vor.
- Stille (5–10 Min.): Jede(r) liest den Psalm für sich, bei Stellen, die besonders wichtig erscheinen, innehalten, wiederholen.
- Austausch: Jede(r) trägt die ihm/ihr wichtigen (Halb-)Verse laut vor. Dabei werden einige Verse mehrmals, andere seltener, einige gar nicht vorkommen.
- Bekräftigung: Die einzelnen Verse werden nun in der Reihenfolge des Psalmes von den jeweiligen Teilnehmern nochmals vorgetragen; alle können die Verse jeweils wiederholen.
- Ein Kantor singt den Psalm solistisch vor.
- Alle singen den Psalm wechselchörig.

Gewiß könnte eine farbige Registrierung des Psalmensingens im Ausschöpfen seiner vielfältigen liturgischen Vortragsformen viel dazu beitragen, daß wir mehr und mehr auf den Geschmack kommen und mit Ambrosius ergriffen ausrufen: „Quid psalmo gratius?“

wird es nicht nur unfruchtbar bleiben und tot, sondern darüber hinaus im wahrsten und folgenreichsten Sinne des Wortes Geist-tötend wirken“ (N. FÜGLISTER [s. Anm. 3] 60).

¹⁰⁸ Nicht sinnvoll ist es jedoch, wenn die wechselchörige Singweise auf den solistischen Vortrag des Kantors übertragen wird, der Kantor also bei jeder Doppelvers-Strophe zweimal hintereinander nach dem zweigliedrigen Rezitationsmodell der Gemeindepsalmodie singt. Das ist auch für „einfachste Verhältnisse“ keine empfehlenswerte Lösung, weil das auf Wechsel verschiedener Dialogpartner angelegte Modell in der Aneinanderreihung durch den Solisten seinen musikalischen, liturgischen und geistlichen Sinn verliert. So vorgesehen in: Die Zwischengesänge der Meßfeier. Eine Handreichung für den Gottesdienst. Hg. vom Amt für Kirchenmusik Rottenburg (Lesejahr A,B,C). Rottenburg 1986–1988.

¹⁰⁹ Vgl. Anm. 39, 237f. „Psalmen, die in sich spannungsreich sind (Klage/Lob, Bitte/Dank, Angst/Freude, Unheil/Rettung usw.), eignen sich besser als stimmungsmäßig einheitliche Psalmen“ (ebd. 238).

Christian Finke, Berlin

Das Evangelische Gesangbuch

1. Ein neues Gesangbuch

„Es entstanden höchst unruhige, tumultuarische Auftritte, [. . .] und an einigen Orten stimmten die Gemeinen in der Kirche, statt sich des neuen Gesangbuchs zu bedienen, einmüthig aus dem alten Gesangbuche das Lied an: Halte, was Du hast empfangen, Du mein theur erkaufter Christ [. . .].“¹

Derartige Schwierigkeiten, wie bei der Einführung des rationalistischen Gesangbuches 1780², hat es bei der Einführung des Evangelischen Gesangbuches (EG) nicht gegeben. Im Gegenteil: Lange war das neue Gesangbuch ersehnt worden, und für die wiedervereinigte Berlin-Brandenburgische Landeskirche war es eine große Freude, als erste deutsche Landeskirche das EG offiziell einführen und für die Gemeinden in Gebrauch nehmen zu können. Dies geschah mit einer musikalischen Festveranstaltung im Berliner Dom am 31. Oktober 1993.

Schon äußerlich-optisch unterscheidet sich das EG vom Vorgänger, dem Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG) von 1950. Der Name hat sich geändert und knüpft nun wieder an dem eigentlich ersten Einheitsgesangbuch, dem Deutschen Evangelischen Gesangbuch (DEG) von 1915, an. Die Farbenpalette ist reichhaltiger, vor allem, wenn man jetzt die verschiedenen landeskirchlichen Ausgaben nebeneinander stellt. Die Motive des Einbandes sind dem heutigen Geschmack angepaßt: Bei der Stammausgabe ist das Kreuz übergegangen in das Signet der fünf Linien, die sowohl für den Regenbogen (Gottes Bund mit dem Menschen), für den Wunsch nach weltweiter christlicher Verbundenheit, als auch für die fünf Notenlinien stehen können. Regionale Unterschiede sind darüberhinaus beträchtlich. Das EG hat gegenüber dem EKG an Umfang zugelegt. Es ist dicker und schwerer geworden. Neben dem Hauptteil der Lieder und Gesänge mit nun 535 Nummern steht ein umfangreicherer Textteil mit Gebeten, Gebetsgottesdiensten, Bekenntnissen und Beigaben. Letztere umfassen eine kurze Liedgeschichte im Überblick, die knappen biographischen Angaben zu den Dichtern und Komponisten und verschiedene Register, die helfen sollen, die Verwendbarkeit der Lieder zu erweitern. So findet man im Nummernregister am Anfang des EG zu den einzelnen Spalten weitere mögliche Lieder aus anderen Abschnitten; es ergeben sich damit interessante Querverbindungen. Die Sachregister am Ende des EG fächern nach ökumenischer Verwendung, nach Internationalität und nach Fremdsprachigkeit auf. Die Gliederung des Liederteiles hat als Hauptkategorien Kirchenjahr, Gottesdienst (mit dem neuen Unterabschnitt 'Ökumene'), Biblische Gesänge (neben den Psalmen und Cantica die neuen Biblischen Erzähllieder aus dem Alten und Neuen Testament) und Glaube-Liebe-Hoffnung. Die traditionellen und neuen Themen fügen sich in diese Ordnung. Innerhalb der Unterabschnitte wird chronologisch, d. h. nach der Entstehung des Textes geordnet. Ausnahme bildet das je-

¹ J. F. BACHMANN, Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher. Ein hymnologischer Beitrag. Berlin 1856; Nachdr. Hildesheim/New York 1970, 214.

² Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch in den Königlich-Preußischen Landen. Berlin 1780; nach dem Herausgeber und Drucker August Mylius das Myliussche Gesangbuch genannt.

weils erste Lied eines neuen Abschnittes, das wie ein Motto vorangestellt wird. So ist auch das allererste Lied (Macht hoch die Tür / EG 1) zu verstehen, das nicht nur das Kirchenjahr mit der Adventszeit eröffnet sondern das ganze Gesangbuch einleitet. Damit löst es das Lied ab, welches 43 Jahre dem alten Gesangbuch voranstand (Nun komm der Heiden Heiland / EG 4). Ausnahme sind ferner die Biblischen Gesänge, die natürlich nach der Reihenfolge der Bibel angeordnet sind. Es ist bemerkenswert, daß weiterhin nicht die Biblischen Gesänge den Auftakt des Gesangbuches bilden. Die reformierte Tradition hat sich hier nicht durchsetzen können.

In Berlin-Brandenburg haben die Verantwortlichen auf einen eigenen Regionalteil zur Stammausgabe verzichtet. Mit vielen östlichen Landeskirchen war man sich, auch aus finanziellen Gründen, einig, lieber bald die schnellebigeren Beihefte folgen zu lassen, die dem Bedarf an weiteren Liedern Rechnung trügen. Die übrigen Landeskirchen haben inzwischen fast alle das EG eingeführt, oft mit eigenem Layout. Ihre spezifischen Regionalteile, die sich doch deutlicher voneinander unterscheiden, können allerdings nicht Gegenstand dieses Artikels sein.

2. Ein demokratisches Gesangbuch

„Über den Wert und die Eignung eines Liedes können nur Sachverständige urteilen, d. h. Hymnologen, und zwar solche der verschiedenen Disziplinen, nämlich Theologen, Sprachforscher und Musikwissenschaftler. Sie müssen sachliche Argumente vorbringen und erörtern, dürfen nicht über Fragen des Geschmacks streiten! Das Ergebnis der Arbeit solcher aus wenigen Mitgliedern bestehenden Kommissionen, wie sie schon E. M. Arndt vorausschauend gefordert hat, darf nicht von Organen der Kirchenleitungen (Synoden, Verwaltungen) durch Mehrheitsbeschlüsse verdorben und entwertet werden.“³

Dieser Aussage des langjährigen Nestors deutscher Hymnologie völlig entgegengesetzt ist wohl kein anderes deutsches Gesangbuch so konsequent demokratisch erarbeitet worden wie das EG. Am EKG hatte ein Gremium mit bis zu neun Personen gearbeitet, das in Kriegszeiten manchmal auf drei Personen reduziert war. Der Verband evangelischer Kirchenchöre (VeK) hatte seit den Zeiten seiner Vorgängerinstitution im 19. Jahrhundert, als Ev. Kirchengesangsverein für Deutschland, maßgeblich Anteil an der Erstellung des DEG. In dieser Verantwortung oblagen ihm auch die Herausgeberschaft und alle Rechte am EKG. In den sechziger Jahren wurden Wünsche nach mehr Basisdemokratie laut, die dann in den siebziger Jahren dazu führten, daß die Kirchenkonferenz die Revisionsvorschläge des VeK 1978 als nicht weitgehend genug ablehnte und den Rat der EKD beauftragte, einen Gesangbuchausschuß zu berufen, der ein völlig neues Gesangbuch erarbeiten sollte. Die Herausgeberschaft sollte dann allein in den Händen der EKD ruhen. In diesem Gremium waren rund 50 Personen versammelt, nämlich die Abgeordneten Mitglieder der Gliedkirchen der EKD (allein 14 Landeskirchen) und des Bundes der Ev. Kirchen der DDR (BEKDDR), Vertreter der Ev. Kirche AB und HB in Österreich und im Elsaß, Vertreter der SELKD, der Alt-Lutheraner, dazu drei vom Rat der EKD berufene Persönlichkeiten (darunter eine einzige? Frau), ebenso drei Mitglieder aus dem VeK, der damit wegen seiner verantwortlichen Tätigkeit in der Vergangenheit angemessen reprä-

³ K. AMELN, Von der Verantwortung der Herausgeber neuer Gesangbücher. In: JLH 30 (1986) 47; s. auch A. MARTI, Verordnet oder aus dem Volk? Kirchengesang zwischen Herrschaftsinstrument und Mittel der Emanzipation. In: IAH-Bulletin 22 (1994) 93–109.

sentiert sein sollte⁴, dazu je ein Vertreter aus den gliedkirchlichen Zusammenschlüssen wie EKU, VELKD und Arnoldshainer Konferenz, dazu Beobachter aus der Schweiz, zu Rate gezogene Germanisten, Kontakte zur katholischen Kirche und zu guter Letzt die Sekretäre und Geschäftsführer. Es fällt heute auf, daß fast nur Männer und fast nur Theologen in diesem Gremium saßen. Der Gesangbuchausschuß der EKD suchte gemeinsam mit dem Gesangbuchausschuß des BEKDDR mehrmaligen Rückbezug zu den einzelnen Gliedkirchen, zur Basis. Viermal im ganzen wurden die Landeskirchen, ihre Gesangbuchausschüsse oder verantwortlichen Gremien um Begutachtung und Stellungnahme gebeten: bei den Grundsätzen (1980/81), bei der Vorläufigen Liederliste (1984–86), beim Textteil (1986/87), und schließlich beim Vorentwurf (1988–90). Fast 15 Jahre dauerte es deshalb, bis der Stammteil 1993 fertiggestellt war und der Öffentlichkeit übergeben werden konnte.

Grundsätze

Erster Schritt des 1979 sich konstituierenden Gremiums war die Erstellung allgemeiner Richtlinien, der „Grundsätze für die Erarbeitung eines künftigen Gesangbuches“, die bald darauf vorgelegt wurden. An diesen lassen sich Ziel und Zweck, Wunsch und Wirklichkeit recht deutlich ausmachen. Weil die Konzeption und Bedeutung eines Gesangbuches von diesen Vorarbeiten abhängen und auch erst erkannt werden können, sollen sie in Auswahl vorgestellt werden. Nach der Präambel, die den Zusammenhang zwischen dem Singen der Gemeinde, Gottes Heilstaten und einem Gesangbuch herstellt, führt der erste Abschnitt der Grundsätze, *Aspekte für die Erarbeitung eines neuen Gesangbuches*, in sieben Punkten die Funktionalität des zu erarbeitenden Gesangbuchs auf.

„Das Gesangbuch hat seinen Dienst für die verschiedenen Menschengruppen und Situationen zu tun [. . .]. Das Gesangbuch soll zum Lobe Gottes in seiner Vielfalt einladen. Wer das Gesangbuch in die Hand nimmt, soll darin das Leben der Gemeinde Jesu Christi und ihrer Glieder entdecken können und dabei zum Mittun, Mitfeiern und zur Mitfreude ermuntert werden.“⁵

Das EG ist geprägt von einer Polarität der Ansprüche, Meinungen und Wünsche. Das Stichwort für den einen Pol heißt Vielfalt. Eine Vielfalt theologischer Aussagen und Inhalte aus Geschichte und Gegenwart soll das Gesangbuch vereinen. Der andere Pol lautet dann folgerichtig Einheit. Pluralismus und Integration sind also die Gestaltungsprinzipien des neuen Gesangbuchs.⁶

„Das Gesangbuch soll dem gottesdienstlichen Singen der Gemeinde dienen. Es soll das Handbuch des Christen für den Gottesdienst sein, ihm das Verständnis für die Gestalt der Gottesdienste öffnen und als Laienagende dienen können.“⁷

Gottesdienst als Zentrum des Gemeindelebens, noch oder wieder? Der Gottesdienst wird jedenfalls spürbar ernst genommen. Das Gesangbuch will ihn lebendiger machen, mehr Beteiligung der Gemeinde ermöglichen, die lange vernachlässigte emotionale

⁴ Vgl. W. BLANKENBURG, Aufbruch zu einem neuen Gesangbuch. In: MuK 49 (1979) 213–221 und H.-Ch. DRÖMANN, Unterwegs zu einem neuen Gesangbuch. In: MuK 50 (1980) 54–59.

⁵ Grundsätze 1 und 1.1.

⁶ Vgl. M. RÖSSLER, Prospekt eines Projekts. In: Auf dem Weg zum neuen Evangelischen Gesangbuch. Hannover 1990 (EKD Texte 36) 5–53.

⁷ Grundsätze 1.2.

Komponente als wichtiges Ziel im Auge behalten. Aber auch über den Gottesdienst hinaus ist das EG konzipiert:

„Das Gesangbuch soll ein Gebrauchsbuch des Christen für den Alltag sein und durch Einblick in die Erfahrungen vieler Christen persönliche Stärkung im Glauben, Lebenshilfe sowie Einübung zu Andacht und Gebet geben.“⁸

Es hat ein Wandel stattgefunden hin zum Haus- und Familienbuch mit entsprechend ausgeweitetem Textteil neben dem traditionellen Liederteil.

„Das Gesangbuch soll Lieder und Gebete für viele Formen des Gemeindelebens und für die Familie enthalten. Es soll in der Kinder- und Jugendarbeit und im kirchlichen Unterricht ebenso gebraucht werden können, wie bei Gemeindeseminaren und Feiern der Gemeinde. Das Gesangbuch soll [. . .] miteinander verbinden und so einen Beitrag zum vielfältigen Zeugnis der Einheit aller Christen leisten. Es soll einen Austausch vieler [. . .] Frömmigkeitsformen aus der Weltchristenheit ermöglichen.“⁹

Das Stichwort für den anderen Pol: Einheit. Ziel ist ein umfassendes Einbeziehen aller Generationen und eine interkonfessionelle und internationale Kontaktaufnahme. Eine Norm für die Aufnahme oder Ablehnung ist die biblische Gültigkeit:

„Das Gesangbuch darf nur Texte bieten, die dem biblischen Glauben entsprechen. Es soll in Sprache, Melodik und Rhythmik gemeindegemäß sein und künstlerischen Ansprüchen genügen [. . .]. Das Gesangbuch soll das Zeugnis der Erfahrungen mit der Heiligen Schrift in Geschichte und Gegenwart widerspiegeln. Damit soll auch dem kulturell interessierten Zeitgenossen das Kirchenlied und seine Geschichte im Zusammenhang der allgemeinen Literatur- und Musikgeschichte eröffnet werden.“¹⁰

Das mutet an wie die Quadratur des Kreises. Einerseits sind Lieder Kunstwerke, andererseits sind sie für die Praxis gedacht. Ein Gesangbuch ist schließlich kein museales Werk. Man formuliert:

„Was für ein Gesangbuch in Frage kommt, muß theologisch-inhaltlich dem Glaubenszeugnis der Kirche entsprechen, sprachlich und musikalisch gelungen und gediegen sein und sich für den Gemeindegesang eignen.“¹¹

Kriterien

Hauptaufgabe des Gesangbuchausschusses ist es Mitte der 80er Jahre gewesen, die Sichtung des vorhandenen Liedbestandes vorzunehmen. Das EKG wurde daraufhin geprüft, was weiter gebraucht werden konnte und was sich nicht durchgesetzt hatte und somit auszumustern sei. Etwa 3000 neue Lieder wurden nach gleichem Kriterienkatalog untersucht, ob für sie eine Aufnahme in das EG in Frage käme. Dabei wurden die kirchenamtlich eingeführten Gesangbücher, die verschiedenen Regionalteile des EKG, die Beihefte ebenso durchgesehen wie die zahllosen Liederbücher und -hefte von Gruppen, Vereinen und Verbänden. Die Vorläufige Liederliste erschien 1984 und wurde wiederum den Landeskirchen zur Stellungnahme vorgelegt. Sicherlich hat es ein hartes Ringen um diese Kriterien gegeben, die zu Aufnahme oder Nicht-Aufnahme in das EG geführt haben. Das Ergebnis bedeutet jedoch keinen radikalen Stilbruch. Von den 394 Liedern des EKG-Stammes bleiben 310, also mehr als 75%. Im Einzelnen:

⁸ Grundsätze 1.3.

⁹ Grundsätze 1.4 und 5.

¹⁰ Grundsätze 1.6 und 7.

¹¹ E. LIPPOLD, Theologische und musikalische Leitlinien. In: Auf dem Weg zum neuen Evangelischen Gesangbuch (s. Anm. 6) 56.

„Die Kriterien für die Sichtung und damit für eine Aufnahme oder Nichtaufnahme des überlieferten Liedgutes aus dem EKG wie auch anderer Angebote aus Vergangenheit und Gegenwart werden sich gliedern in 1. inhaltliche, 2. sprachliche, 3. musikalische, 4. praktische Kriterien.“¹²

Um mit den praktischen Kriterien zu beginnen: Ganz basisdemokratisch sind in einzelnen Gemeinden Liederlisten geführt worden, anhand derer die Verwendung von Liedern belegt werden sollte. Die Ergebnisse wurden hochgerechnet und zur Grundlage für Ablehnung oder Aufnahme gemacht. Die Problematik der statistischen Erhebung war den Ausschußmitgliedern bewußt.

„Da diese Ergebnisse, bezogen auf das Verbreitungsgebiet des EKG und beeinflußt von der Art der Fragestellung nur einen relativen Wert besitzen, können sie für die Beurteilung eines Liedes und die Frage seiner Aufnahme in ein neues Gesangbuch nicht allein ausschlaggebend sein.“¹³

Entfallen sind aus dem EKG z. B. Auf, auf, ihr Reichsgegnossen (EKG 8), Da Christus geboren war (EKG 19; die Melodie blieb aber bei EG 38), Es jammre, wer nicht glaubt (EKG 304), O Ewigkeit, du Donnerwort (EKG 324). Der Weg über Abstimmung und Kompromiß war nicht immer leicht. Er wurde aber immer wieder gesucht, um den Konsens der Abgeordneten aus allen deutschen Landeskirchen – lutherisch, reformiert und uniert, damals sogar noch in Ost und West unterteilt –, aus Österreich und dem Elsaß, der Vertreter von Verbänden und Kirchenleitungen, aus Theologie, Germanistik und praktischer Musik herzustellen.

Mehrheitsbeschluß contra Kompetenz? Immer wieder die Fragen: Was ist für das EG geeignet, was ist gut und richtig, was hat und wird sich bewähren, was wird anregen? Es galt, eine Art theologische Leitlinie zu entwickeln, die mitausschlaggebend für eine Auswahl sein sollte. Dabei ist darauf geachtet worden, daß der Traditionsfaden der Frömmigkeitsgeschichte, die „Wolke der Zeugen“, nicht abriß. Somit stehen die inhaltlichen Kriterien für eine theologische Dimension der angedeuteten Polarität.

„Theologische Aussagen und Inhalte alter Kirchenlieder bezeugen die Frömmigkeit [. . .] vergangener Zeiten und bilden ein Überlieferungsgut, das im Leben der Gemeinde an anderer Stelle nicht in Erscheinung tritt [. . .]. Einzelne Strophen können, wenn sie den Nachvollzug des Liedes erschweren, ausgelassen werden unter der Voraussetzung, daß das Gesamtverständnis der Aussage keine Einbuße erleidet. Ein neues Gesangbuch wird eine große, die Jahrhunderte umfassende Breite des biblischen Bekenntns wagen müssen. Wo die Grenzlinien dieser Toleranz verlaufen, kann generell nicht festgelegt werden [. . .]. Auch bei der Auswahl aus gegenwärtigem Liedgut sollte auf Vielfalt und Verschiedenheit der Aussagen geachtet werden. Ein Gesangbuch muß – auch für künftige Generationen – die Pluralität heutiger Glaubensaussagen anbieten und aufbewahren.“¹⁴

Mängel und Lücken hatte es im EKG gegeben. Auf der Suche nach Inhalten, die die Menschen in ihrem heutigen Lebensgefühl ansprechen, mußte auf die Themenvielfalt der heutigen Zeit Rücksicht genommen werden:

„Nicht nur in seinen Themen, sondern auch in seinem Geist und in seinen Ausdrucksformen soll das neue Gesangbuch als Gesangbuch des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts ausgewiesen sein. Klage und Lob werden geprägt von der Erfahrung der großen Freiheiten des Menschen, aber auch von seinen Zwängen und Grenzen. Gleichzeitig werden Klage und Lob bestimmt von der Erfahrung der Anfechtung und ihrer Überwindung. Angesichts der Einsamkeit des Menschen, angesichts von Hunger, Armut, Umweltproblemen und Krieg, erfahren wir neu die Geborgenheit und

¹² Grundsätze 6.

¹³ Grundsätze 6.4.

¹⁴ Grundsätze 6.1.

Gegenwart Gottes. Das künftige Gesangbuch soll auch auf Menschen ausgerichtet sein, denen die Bibel fremd geworden ist und die elementare biblische Information brauchen.“¹⁵

Aus dem früheren Gesangbuch sind beibehalten die Themen Kirchenjahr, Gottesdienst und Kirche, Psalmlieder, Rechtfertigung und Heiligung, Glaubensgehorsam und Nachfolge, Lob- und Danklieder, Vertrauens- und Trostlieder, Ewigkeitslieder, Lieder zu Tages- und Jahreszeiten u. a. Neu hinzugekommen oder erweitert sind aber „Themen [. . .], die für die Christenheit in den letzten Jahren stärkere Bedeutung gewonnen haben, vor allem: Lebensangst und neue Gewißheit, Versagen und Anerkennung, Israel und die Völker, Israel und die Kirche, Kirche als Gemeinschaft, Kirche als Familie, Einheit und Vielfalt der Kirche, Gottesdienst als Fest, Christus für die Welt – Universalität des Heilsangebots, Sinnlosigkeit und neue Sinnerfüllung, kleine Schritte der Nachfolge, Die Erhaltung der Schöpfung angesichts der Bedrohungen, Versöhnung und Feindesliebe, [. . .] das Eintreten der Kirchen und der Christen für Frieden und Gerechtigkeit, Taufe in den Lebensbezügen der Erwachsenen, [. . .] Trauung und Ehe im Blick auf die Partnerschaft von Mann und Frau, Bibel- und Jesuslieder – insbesondere: Jesus in seiner Zuwendung zu Benachteiligten und Unterdrückten und in seinem Verhältnis zu Armen und Reichen, [. . .] Sendung und Dienst“¹⁶. Sind diese theologischen Richtlinien im EG wirklich wiederzufinden? Es fällt auf, daß unter den neuen Liedern wirklich ein großer Anteil an biblischen Liedern vorhanden ist. Das Anliegen, die biblische Botschaft singend weitererzählen zu können, ist ein gewichtiger Grund für viele Neuaufnahmen gewesen. Dabei finden sich genaue Bibelzitate (Seht auf und erhebt eure Häupter / EG 21), Bibeltextzusammenstellungen (Öffne meine Augen / EG 176), Bibeltexterweiterungen (Singet dem Herrn / EG 287), Nachformungen (Das Volk, das noch im Finstern wandelt / EG 20) und Paraphrasen (Ein feste Burg / EG 362). Es gibt eine Palette an Möglichkeiten, biblische Themen und Geschichten neu nahebringen, z. B. sind verschiedene Formen, die Cantica zu singen, angeboten. Neben den schon im EKG zu findenden Magnificats (EG 785.6 und Mein Seel, o Herr, muß loben dich / EG 308) sind noch zwei Gesänge zu Lk 1,46–55 hinzugekommen (Hoch hebt den Herrn mein Herz / EG 309; Meine Seele erhebt den Herren / EG 310). Gefragt werden muß aber besonders nach den neuen Themen, deren Defizit ja entscheidend für den Ruf nach einem neuen Gesangbuch gewesen ist. Angst und Zweifel und ihre Überwindung (Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen / EG 381 – das eigentlich einzige Klagelied im EG), Verantwortung gegenüber der Welt und Umwelt (Komm in unsre stolze Welt / EG 428; Gott, unser Urrung, Herr des Raums / EG 431), Freiheit und Frieden (Die ganze Welt hast du uns überlassen / EG 360; Gib Frieden, Herr, gib Frieden / EG 430), Ethik (Brich mit den Hungrigen dein Brot / EG 420; Brich dem Hungrigen dein Brot / EG 418) und Einheit der Kirche (Christus ist König, jubelt laut / EG 269; Der Tag, mein Gott, ist nun vergangen / EG 266) finden nun ihre stärkere Berücksichtigung.

„Das Liedgut der evangelischen Christenheit deutscher Sprache enthält eine Fülle wertvoller Dichtung. An ihr werden alte und neue Lieder gemessen [. . .]. Vorhandene Grundsätze zur Textrevision (AÖL, Christenlieder heute, Modell des VeK 1978) sollten überprüft werden. Dabei ist zu bedenken, daß viele Liedstrophen auswendig gelerntes Liedgut der Gemeinde darstellen [. . .]. Ein Gesangbuch, das – anders als auf kurzfristigen Gebrauch angelegte Liedsammlungen – immer ein

¹⁵ Grundsätze 2.1.

¹⁶ Grundsätze 2.3.

Bestandteil der Literatur des Volkes ist, wird auf Lieder verzichten müssen, die unfertig und ungeschickt sind, auch wenn ihnen wichtige Aussagen zugrund liegen.“¹⁷

Dabei haben sich *besondere Maßstäbe für die Textrevision* ergeben:

„1. Der Text soll für die heutige Gemeinde verstehbar sein. 2. Der Text soll, auch wenn er revidiert wird, dem Geist und der Sprache seines Dichters und seiner Zeit entsprechen und nicht beliebig modernisiert werden. [. . .] 4. Die bisher übliche Textgestalt des Liedes muß beim Revisionsvorgang aus pastoralen Gründen berücksichtigt werden. Keinesfalls darf bei einem bekannten und beliebten Lied der fortgesetzte Gebrauch durch einschneidende Textveränderungen gefährdet werden. Das bedeutet: Aufgrund des eingebürgerten Gebrauchs muß u. U. eine schon vollzogene Revision festgehalten werden, obwohl sie aus Gründen der Verständlichkeit nicht zwingend wäre. [. . .] 5. Der Text soll singbar sein und bleiben. Eine Textrevision darf die enge Verbindung des Textes mit der Melodie nicht behindern. Im Ganzen gilt: Revisionen können nicht vermieden werden, wie auch frühere Gesangbücher auf Revisionen nicht verzichtet haben, aber sie sollen so sparsam wie möglich angewandt werden.“¹⁸

Beispiele für ausgestorbene Wörter oder heute nicht mehr übliche, die ersetzt worden sind, sind „Brunst“ und „Blödigkeit“ (Komm, Heiliger Geist, Herre Gott / EG 125,3) oder der Wechsel von „süßer“ in „lieber“ (O lieber Herre Jesu Christ / EG 68,1). Genitive und Vokative wurden belassen (Jesu Kreuz, Leiden und Pein / EG 78,1; O Jesu Christe, wahres Licht / EG 72,1), Dativ und Akkusativ dagegen durch heute übliche Deklinationsformen ersetzt (Wir wollen singn ein' Lobgesang / EG 141,1; Meinen Jesus laß ich nicht / EG 402). Bei Texten von hohem poetischen Gehalt hat das Original Vorzug vor einer Modernisierung erhalten, was in Bezug auf inklusiven Sprachgebrauch bei Matthias Claudius (So legt euch denn, ihr Brüder / EG 482,7) dann anders aussieht als bei Johann Andreas Cramer (Das sollt ihr, Jesu Jünger, nie vergessen / EG 221,1), wo aus den EKG-Zeilen „aus einem Kelche trinken, alle Brüder und Jesu Glieder“ jetzt „aus einem Kelche trinken, Jesu Glieder, Schwestern und Brüder“ gemacht wurde. Übersetzungen aus anderen Sprachen brachten zusätzliche Probleme mit sich (Der Tag, mein Gott, ist nun vergangen / EG 266,4): „Die Sonne, die uns sinkt, bringt drüben, den Brüdern“ bringt nun „den Menschen überm Meer das Licht“. Noch lebende Autoren oder Autorinnen wurden gefragt, ob sie ihre Texte leicht verändern würden. Erstaunlich ist es schon, daß es im EG kaum Lyrik aus heutiger Zeit gibt. Wenn es neue Texte sind, dann sind es überwiegend Übertragungen anderssprachiger Kirchenlieder. Vielleicht ist das ein Indiz dafür, daß die Produktion guter deutscher Kirchenliedlyrik stagniert und nur Anleihen aus anderen Ländern Impulse zu geben vermögen. Nichtsdestotrotz gibt es sehr schöne Beispiele für Übertragungen (Gott hat das erste Wort / EG 199; Voller Freude über dieses Wunder / EG 212; Strahlen brechen viele aus einem Licht / EG 268).

Auf musikalische Leitlinien möchte ich gleichfalls aufmerksam machen:

„Die Christenheit hat zu allen Zeiten Lieder hervorgebracht, die musikalisch die Stilmittel der jeweiligen Epochen verwendeten. Mit dem Gebrauch ihrer Lieder auch in späteren Generationen hat sie einen Schatz aufbewahrt, der durch die singende Gemeinde lebendig erhalten wird. Dabei sollten möglichst viele Texte mit der dazu typischen Melodie gesungen werden, damit der Hörer beim Erklingen der Melodie sofort den dazugehörigen Text verbinden kann. [. . .] Auch sollte erwogen werden, wertvolle Melodien, die wegen der ihr zugeordneten Texte nicht gesungen werden, durch Zuordnung anderer Texte zu erhalten. Wertvolle Texte, die durch ihre Melodie keinen Eingang in die Gemeinde gefunden haben, können durch andere Melodien erhalten werden. Ein Gesangbuch wird leicht und schwer singbare Melodien enthalten [. . .]. Es wäre wünschenswert, wenn

¹⁷ Grundsätze 6.2.

¹⁸ Grundsätze 6.5.

für alle in Aussicht genommenen Lieder Erfahrungswerte vorliegen. Bei der Auswahl von neuen Liedern sollen auch Melodieformen, die das traditionelle Liedgut nicht kennt, Aufnahme finden, jedoch möglichst solche, die auch ohne instrumentale Begleitung singbar sind.“¹⁹

Melodien, die ihren Gebrauchswert erwiesen haben, wird der Vorzug vor Experimenten gegeben. Ausschlaggebend ist dabei die innere Stimmigkeit, die Angemessenheit des musikalischen Aufwandes zur musikalischen Gesamtaussage, eine sinnvolle Abfolge von Spannung und Entspannung. Aus dem EKG sind dennoch berühmte Melodien entfallen, da sie nur für spezielle Interessengruppen dienlich schienen. Die Argumentation, Bach habe darüber Kompositionen gefertigt, kann natürlich für ein Gesangbuch nicht ausschlaggebend sein. (Der Tag der ist so freudenreich / EKG 18; gerettet wurde aber durch Strophenumstellung EKG 24: Brich an, du schönes Morgenlicht / EG 33). In unserem Jahrhundert ist es fast üblich geworden, mit dem Text auch die Melodie des Liedes abzu drucken, auf die der Text gesungen werden soll. In der Regel orientiert sich die Melodie an der Originalfassung. Das EG bietet an wenigen Stellen eine zweite Melodie, sei es, weil sich nachgewiesenermaßen beide Melodien sehr stark behauptet haben (O Gott, du frommer Gott / EG 495), sei es, daß beide Melodien neu sind und noch keine Dominanz erkennbar ist (Die ganze Welt hast du uns überlassen / EG 360), oder sei es, daß die Originalfassung neben der von den Gemeinden zurechtgesungenen Fassung abgedruckt werden soll (Ein feste Burg ist unser Gott / EKG 362). Nur in Ausnahmen wird auf eine *andere Melodie* verwiesen (Jauchzet, ihr Himmel / EG 41). Überprüft wurden in vielen Fällen die von der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AöL) erstellten ö-Melodiefassungen. Das konnte zum Beibehalt (Nun danket alle Gott / EG 321) oder zum Verzicht des „ö“ führen (Nun bitten wir den Heiligen Geist / EG 124). Aufgrund der allgemein tiefer gewordenen Stimmlage der Gemeinde sind die von vielen gewünschte, wenn auch nicht in dem von diesen erhofften Umfange, tiefere Notierung von Melodien berücksichtigt worden (ca. 67 im VE). Spitzentöne können weiterhin das es'' oder e'' sein, wenn der Melodieduktus nicht dagegenspricht. Das a sollte allerdings nicht unterschritten werden. Außerdem waren entlegene Tonarten zu vermeiden. Hier galt es auch, den Wettstreit von Blockflöten, Gitarren und Posaunenchor zu besänftigen. Hauptberufliche Organistinnen und Organisten haben damit weniger Probleme als die etwa 90% Nebenberuflichen. Auch das mußte gesehen werden. Der Notationsstil führt die vom EKG eingeführte Unterscheidung von choraler (Christe, du Schöpfer aller Welt / EG 92), mensurierter (Ich grüße dich am Kreuzesstamm / EG 90) und taktierter Weise (Nun gehören unsre Herzen / EG 93) fort. In einem Punkt ist dabei auf die Ergebnisse der Genfer Psalmliedforschung geachtet worden: Am Ende einer jeden Zeile findet die Brevis-Pause der französischen Melodien ihre angemessene Übertragung (Wie lieblich schön, Herr Zebaoth / EG 282). Als Hinweis auf ein Grundtempo, einen Grundschatz, sind die im EG neu zu findenden kleinen Viertel- oder Halbenoten am Anfang über dem Notenschlüssel zu verstehen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der formalen Vielfalt und mit Berücksichtigung der Tatsache, daß in benachbarten Ländern wie der Schweiz bei den deutschsprachig Reformierten²⁰ mehrstimmige Sätze gesungen werden und in den Gesangbüchern aufgenommen sind, sind nun bekannte Sätze berühmter Kirchenmusiker wie Crüger (Lobet den Herren alle, die ihn ehren / EG 447), Bach (Gloria sei dir gesungen /

¹⁹ Grundsätze 6.3.

²⁰ Vgl. den Vorentwurf des Reformierten Gesangbuchs (RG), der seit 1995 vorliegt.

EG 535) oder Reger (Der Mond ist aufgegangen / EG 482) zu finden. Dabei muß nicht unbedingt der cantus firmus immer im Sopran liegen, wie ein Tenorsatz von Goudimel zeigt (Brunn alles Heils, dich ehren wir / EG 140). Aber nicht alles, was vielleicht wünschenswert gewesen war, konnte schließlich aus Platzgründen berücksichtigt werden. Mehrstimmigkeit ist ja auch durch den Kanon, Taizé-Lieder oder Schlußakkordwendungen repräsentiert.

3. Ein vielfältiges Gesangbuch

Was ist wirklich neu am EG? Es sind nicht die Neuen Lieder, die so zahlreich in den letzten Jahrzehnten geschaffen worden waren, so daß von einem Liederfrühling seit den sechziger Jahren die Rede sein konnte. Inzwischen gibt es Anzeichen einer Stagnation, die vor allem im Bereich der Kirchentage erkennbar ist. Befinden sich die Kirchen in einem Liederherbst? Für das EG gilt, sich nicht auf kurzlebige Modeerscheinungen eingelassen zu haben. Das wirklich Neue tritt hier in Erscheinung: in der formalen Vielfalt, in der Ausrichtung auf Ökumene und Internationalität, im Blick auf eine pluralistische Gesellschaft.

Schon bei der Festveranstaltung wurde ein wichtiges Merkmal des neuen Gesangbuchs deutlich gemacht. Das ist der formale Reichtum bei den Gesängen und Liedern. Singsprüche, Alte Melodie – neuer Text, Psalmen – Liturgisches, Neue Lieder, Hymnisches, Biblische Gesänge usw. lauteten die Überschriften im Programmheft.²¹ Das Evangelische Kirchengesangbuch bestand im Prinzip aus Strophenliedern, einem Formmodell, das seit den Hymnen des Ambrosius als gemeindegeeignet erkannt, quasi zum Standard des evangelischen Singens geworden war. Nur, die Bandbreite des geistlichen Singens war dabei auf der Strecke geblieben. Mit der Aufnahme vieler Lieder in verschiedenen Formen versucht nun das EG, wichtige Bereiche des geistlichen Singens wiederzubeleben. Zu den kürzesten Formen gehören die Singsprüche oder -rufe (Also hat Gott die Welt geliebt / EG 28). „Diese knappe Form bietet sich für den biblischen Lernstoff an. Die Musik kann hier hilfreich sein, zentrale biblische Aussagen (Wochenspruch u. a.) vertraut zu machen.“²² Sie kann man differenzieren nach Art der textlichen Grundlage in biblischen Singspruch (Gott verspricht: Ich will dich segnen / EG 348) oder freien, poetischen Singspruch (Alle guten Gaben / EG 463). Ihren liturgischen Ort haben sie einerseits bei Lesungen und Psalmen, wo sie z. B. den Kernvers vertiefen können, andererseits auch als charismatischer Zuruf nach Gebet oder Auslegung. Natürlich kann es mehr davon in einem Gesangbuch geben. Sie wollen jedoch als Anregung verstanden sein und zu Kreativität ermuntern. Es folgt der Kanon. Seit dem Mittelalter als kontrapunktische Übung und geselliges Gesangsstück bekannt, erfreute er sich in der Singbewegung neuer Wertschätzung. Schon bald auf den ersten Kirchentagen in den fünfziger und sechziger Jahren finden sich Kanons in den eigens dafür erstellten Kirchentagsliederheften. Ihre oft leichte Erlernbarkeit und die Möglichkeit eines mehrstimmigen, harmonischen und gemeinsamen Musizierens führten schließlich zu größerer Popularität. Mehrere Dutzend sind in das EG aufgenommen. Auch sie können unterschieden werden: biblischer Spruchkanon (Vom Aufgang der Sonne / EG 456), liturgischer Spruchkanon (Ehre sei Gott in der Höhe / EG 26), dichterischer Spruchkanon (Lobet und preiset, ihr Völker, den Herrn / EG 337),

²¹ Hg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg. Wichern-Verlag Berlin 1993.

²² Grundsätze 5.2.

Kirchenlied-Kanon (Allein Gott in der Höh sei Ehr / EG 180.4) und Junktim-Kanon (Siehe, ich bin bei euch alle Tage / zu EG 419). Die Formen der liturgischen Gesänge sind wesentlich erweitert, die Anzahl der möglichen Stücke im Vergleich zum EKG mehr als vervielfacht. Schön läßt sich das anhand des Kyrie zeigen, wo ein gregorianisches Kyrie (EG 178.1) neben den Fassungen der Reformationszeit (EG 178.2 und 178.3), wo der Tropus (EG 178.4) neben der mehrstimmigen Taizé-Fassung (EG 178.12), und wo die aus dem Kindergottesdienstbereich entstandenen (EG 178.6–8) neben dem eher jugendlichen Beatmessenausschnitt (EG 178.11) ihren Platz gefunden haben. Als nächste Gattung ist das Refrainlied zu nennen, das, als antiphonales oder responsoriales Modell altbekannt, durch seine Mittlerposition zwischen Sololied und Gemeindegesang, mit der attraktiven Wechsellmöglichkeit zwischen Chor, Jugendgruppe, Vorsänger oder Vorsängerin und Gemeinde zu einer besonders lebendigen Art des Singens führt und viel Nachahmung gefunden hat (Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist / EG 277; Jesus zieht in Jerusalem ein / EG 314). Es eignet sich besonders für die biblischen Erzählungen, die auf diese Art singbar gemacht werden. Impulse dafür kamen vor allem aus den Niederlanden.

Die Vielfalt der Stile und Gattungen läßt sich ebenfalls mit einem Blick auf Etappen der Geschichte des geistlichen Singens dokumentieren. Die auf altkirchlichen Hymnen beruhenden und choralartig notierten Lieder sind leicht vermehrt (Gott, heiliger Schöpfer aller Stern / EG 3). Das 19. Jahrhundert erfuhr eine scheinbar unbekümmerte Wiederaufnahme in Wort und Ton, darunter Erweckliches (Stern, auf den ich schaue / EG 407), Volksliedartiges (Kommet, ihr Hirten / EG 48) und Angelsächsisches (Bleib bei mir, Herr / EG 488; Der Tag, mein Gott, ist nun vergangen / EG 266). Ja, unser 20. Jahrhundert ist selbst geprägt von einer Vielfalt der Stile: der Moll- und kirchentonale (Wir glauben Gott im höchsten Thron / EG 184; Brich dem Hungrigen dein Brot / EG 418) neben dem Dur-Melodie-Typ (Komm, Herr, segne uns / EG 170), originelle Neuschöpfungen, die m. E. zur wirklich neuartigen Melodiegestaltung unseres Jahrhunderts zählen dürfen (Das Kreuz ist aufgerichtet / EG 94), Musikstil der Kirchentage, der die Aufführungspraxis und das Klangbild der Band zur Voraussetzung hat (Ich möcht', daß einer mit mir geht / EG 209; Brich mit den Hungrigen dein Brot / EG 420). Ein Sonderfall ist der Psalm. Auch hier zeigt sich eine aufführungspraktische Vielfalt: das bewährte Psalmlied (Wohl denen, die da wandeln / EG 295) steht neben dem teilweise noch ungewohnten Singen auf Psalmtönen wie bei den Stundengebeten (EG 782ff), neben den Modellen von Taizé (Laudate omnes gentes / EG 181.6) und Psalmerweiterungen (Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist / EG 277).

Die weltweite Entwicklung der Ökumene, und hierbei ist nicht nur der evangelisch-katholische Dialog gemeint, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts konnte sich noch nicht im EKG niederschlagen. So blieb es der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut vorbehalten, im deutschsprachigen Bereich den Weg zu ebnen. Die Veröffentlichungen dürften allgemein bekannt sein.²³ Das Gotteslob hatte 1970 viele und gewichtige ö-Lieder in seinen Liederteil übernommen. Leider hat sich das Rad auch manchmal zurückgedreht, so daß im EG die Arbeit der AöL teilweise revidiert worden ist. Immerhin, 130 Liednummern haben ein uneingeschränktes „ö“ zugeteilt bekommen, bei weiteren 65 Gesängen steht ein „(ö)“. Bei 99 mit dem Gotteslob gemeinsam geführten Liedern ist somit eine volle bzw. eingeschränkte Übereinstimmung gegeben. Die weltweite Verbun-

²³ Gemeinsame Kirchenlieder; Gesänge zur Bestattung; Leuchte, bunter Regenbogen u. a.

denheit zeigt sich in einer immensen Ausweitung des internationalen Faktors im Gesangbuch. Nicht nur, daß Lieder aus vielen europäischen Ländern in Übertragungen zu finden sind (England: O Bethlehem, du kleine Stadt / EG 55; Niederlande: Solang es Menschen gibt auf Erden / EG 427; Frankreich: Ich lobe meinen Gott / EG 272; Tschechien: Seht, die gute Zeit ist nah / EG 18; Ungarn: Du schöner Lebensbaum des Paradieses / EG 96; Italien: Laudato si / EG 515; Norwegen: Herr, du hast mich angerührt / EG 383; Schweden, Polen u. a.), daß Lieder aus anderen Erdteilen aufgenommen wurden, wobei die Inkulturation oft zweischneidig ist (Nordamerika: Komm, sag es allen weiter / EG 225; Lateinamerika: Kommt mit Gaben und Lobgesang / EG 229; Afrika: Er ist erstanden, Halleluja / EG 116; Asien: Auf und macht die Herzen weit / EG 454), es liegen bei 19 Liedern auch einzelne Strophen in anderen Sprachen vor (polnisch: Als die Welt verloren / EG 53; schwedisch: Strahlen brechen viele aus einem Licht / EG 268; Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren / EG 316 in gleich fünf anderen Sprachen). Dabei ist festzuhalten, daß das Hörbarwerden des Ökumenischen, des Interreligiösen und des Internationalen oft über die musikalische Komponente eines Liedes führt. So kommen uns Orthodoxie (Gedenk an uns, o Herr / EG 307), Judentum (Hevenu schalom alejchem / EG 433), amerikanische schwarze Christen (Erd und Himmel sollen singen / EG 499), Lateinamerika (Vater unser, Vater im Himmel / EG 188; Kommt mit Gaben und Lobgesang / EG 229), Afrika (Halleluja / 181.5) näher.

In der Einleitung zum EG heißt es: „Das Gesangbuch will auch Aufgaben eines christlichen Haus- und Gemeindebuches wahrnehmen.“²⁴ Die Zielgruppe ist damit im Gegensatz zum EKG deutlich erweitert. War das alte Gesangbuch vorrangig für den Gottesdienst und eine quasi Erwachsenen-Gemeinde konzipiert, richtet sich das EG darüber hinaus an Gemeindegruppen, Familien, einzelne Christen oder auch Nichtchristen, an jung und alt.

„Ein Gesangbuch sollte Hilfen geben zum Hineinwachsen in die Gesamtgemeinde, zur musikalischen Ausgestaltung aller kirchlichen Veranstaltungen und zur häuslichen Andacht wie zum Gebrauch in Familien und Gruppen. Deshalb sollen auch Kinder und Jugendliche ihr Liedgut im Gesangbuch wiederfinden.“²⁵

Die Erfahrungen aus der Kindergottesdienstarbeit, aus dem Konfirmandenunterricht u. a. sollen sich widerspiegeln. Schon von dieser Konzeption her ist die Erweiterung des formalen Angebotes geboten. Erzähllieder, Kehrreimlieder und Singsprüche haben sich als für Kinder geeignet erwiesen. Die ursprüngliche Idee, die Kinder- und Jugendlieder im Register gesondert auszuweisen, ist im Stammteil leider nicht umgesetzt worden.²⁶ Lieder für Konfirmanden und die Jugend sind dennoch zu wenig berücksichtigt. Die lange diskutierte Überlegung, den Gesängen eine Gitarrenbezeichnung beizugeben, ist schließlich abschlägig beschieden worden. Im Regionalteil für Hessen-Nassau und Kurhessen-Waldeck ist sie allerdings wieder berücksichtigt. Die Frage nach dem Klangkleid hätte übrigens noch ausgeweitet werden können. Im Generalbaßzeitalter gehörte der Baß unbedingt zur Melodie und die Rhythmen amerikanischer Lieder bilden erst den eigentlichen Teppich, auf den die Melodie gelegt werden darf. Die irrige Vorstellung, ein Gesangbuchlied müsse immer unbegleitet singbar sein, ist noch nicht überwunden.

²⁴ Vorwort zum EG: Zum Gebrauch dieses Buches. Abschnitt 9.

²⁵ Grundsätze 4.

²⁶ Grundsätze 4.1. Ein Register findet sich allerdings in der österreichischen Ausgabe des EG. Vgl. das ökumenische Kindergesangbuch *Leuchte, bunter Regenbogen* mit sogar Unterscheidung verschiedener Kindesaltersstufen.

4. Ein einheitliches Gesangbuch

„Die Ausrichtung auf den Gottesdienst der Gemeinde wird dem Gesangbuch das notwendige Profil geben, daß es bei aller Verschiedenartigkeit des in unserer Zeit gelebten Glaubens einen Ort gibt, an dem Christen zusammenkommen, um miteinander ihrem Herrn zu begegnen, ihn zu loben und zu preisen und sich gegenseitig ausrichten zu lassen zum Dienst in der Welt wie zur Fürbitte vor Gott. Der Gottesdienst der Kirche hat die Funktion, die Gemeinde zusammenzuführen. Gott sammelt auch in unserer Zeit sein Volk als eine hörende und antwortende, betende und singende Gemeinde. Ihr Singen umfaßt die Glaubenserfahrung der Väter und der Brüder in der weiten Welt, aber auch das eigene Glaubenszeugnis. Das Gesangbuch hat eine aus dem Gottesdienst abgeleitete Funktion: es soll der Verschiedenartigkeit von Glauben und Frömmigkeit Ausdruck verleihen, in der Vielfalt der Glaubenszeugnisse den einen Herrn rühmen und gleichzeitig Christen darin helfen, mit einem Munde Gott, den Vater Jesu Christi zu loben (Römer 15,6).“²⁷

Der deutsche Buchhandel hat dem EG einen Buchpreis verliehen. Schönheit allein genügt nicht. Die Befürchtungen im Vorfeld des EG haben sich zerstreut. Dem Vorwurf, durch Addition entstünde kein Profil, konnte begegnet werden. Der Versuch, das neue Gesangbuch auf eine breite Basis zu stellen, darf als gelungen angesehen werden. Trotz aller Vielfalt kann von einer Einheitlichkeit gesprochen werden, die aus dem Integrationsbemühen rührt. Ein Buch für die ganze Kirche sollte es sein und ist es zum überwiegenden Teil geworden. Das Gesangbuch wird als ein großes Kirchendach verstanden, unter dem sehr viele Menschen ihren Glauben leben und singen dürfen. Gesangbücher sind schon immer Sammelwerke gewesen. Sie bewahren altvertraute und unbekannte neue Lieder. Doch dadurch, daß die Vielfalt schon von Anfang an auf Gemeinsamkeit hin angelegt war – ein Leib, aber viele Glieder – ist es gelungen, die Situation der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft zu spiegeln und einen Ausschnitt aus der Gesamtheit des kirchlichen Singens vermittelt zu haben. Defizite bleiben weiterhin bestehen. Sie fordern zur Weiterarbeit heraus. Ein Gesangbuch darf sich nicht selbst genügen, kein Endpunkt sein. Dem Lied wird ein Brückenschlag zugetraut, der nur gelingen kann, wenn den Liedern, Gesängen und Gebeten zu einer immer wieder neuen Lebendigkeit verholffen wird. Auch sind Gesangbuchmacher keine Liedermacher. Wenn defizitäre Themen wie Passion, Taufe und Trauung, Umweltschutz und Bewahrung der Welt sich im Gesangbuch wiederfinden sollen, sind viele aufgerufen, darüber nachzudenken, wie das geschehen kann. Die Vielfalt lebendig werden zu lassen bedeutet auch, mit dem Erscheinen des neuen Gesangbuches Materialien anzubieten, die die Lieder für eine heutige Gemeindepraxis verwendbar machen: Begleitbücher für Orgel, Posaunenchor und Instrumentalgruppen, Werkbücher für die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Gemeinden, Handbücher für die an mehr Information zum einzelnen Lied Interessierten. An vielem wird gearbeitet. Manches ist bereits erschienen. Doch nur das Singen selbst wird den Glauben weiterzutragen. Etwa 50 Jahre sind vorgesehen, die das EG nun zu gelten habe. Die Erkenntnis, daß jede Generation ihr eigenes Gesangbuch bräuchte, wird wohl aus finanziellen Gründen damit leicht entwertet. Damit das EG in die Zukunft weisen kann, muß es in die Hand genommen werden. Es muß daraus gesungen werden. Vielleicht frei nach EG 153,5: Der Himmel, der kommt, grüßt schon die Erde, die ist, wenn das Singen das Leben verändert.

²⁷ H.-Ch. DRÖMANN (s. Anm. 4) 59.

Christof Emanuel Hahn, Trier

Neudruck der Stammausgabe „Gotteslob“

Dieser kurze Bericht bezieht sich ausschließlich auf die als „Einheitsgesangbuch“ (EGB) 1975 bzw. 1984 in 2. Auflage herausgegebene „Stammausgabe“ des „Gotteslob“ (GL). Im ersten Teil referiert er chronologisch die einzelnen Schritte zur Vorbereitung des Neudrucks, und zwar nur für das Jahr 1995, im zweiten Teil skizziert er Art und Umfang der Korrigenden. Im dritten Teil bringt er als Anlage dazu einen Auszug aus der für den Neudruck verabschiedeten Korrigendenliste.

1. Vorbereitung des Neudrucks

Am 30. März 1995 übergibt Ch. E. Hahn als Sekretär der ad-hoc-Arbeitsgruppe „Gotteslob“ (AGL) der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) dem Geschäftsführer der Katholischen Bibelanstalt, Stuttgart, die Korrigendenliste und die korrigierten Bogen; am 22. Mai treffen beide mit dem Geschäftsführer der Ständigen Kommission für das „Gotteslob“ (StKGL), Bonn, zusammen, um Art und Umfang des Neudrucks zu beraten.

Am 6. Juni 1995 tagt die StKGL in Echternach (Luxemburg). Sie entscheidet, daß beim Neudruck der Stammausgabe nur vier Arten von Korrekturen durchgeführt werden sollen, und zwar am alten Bleisatz und stark reduziert (kleine Lösung), statt auf einer neu zu setzenden CD-ROM und statt im vollen Umfang der Korrigendenliste (große Lösung). Es sind dies:

- (1) Behebung tatsächlicher Fehler, einige Autorennamen eingeschlossen, und zwar auch im Inhalts- und im Quellenverzeichnis;
- (2) Angleichung an die seit 1975 erschienenen liturgischen Bücher, ausgenommen das Meßlektionar, und an den CIC von 1983;
- (3) Änderung oder Ergänzung einzelner Lied- und Textzeilen im Sinn „inklusive Sprache“, und zwar anhand der Beschlußvorlage für die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) vom 21. bis 24. Februar 1994 und analoger Vorlagen für die an der Herausgabe des EGB beteiligten Bischofskonferenzen bzw. konferenzfreien (Erz-)Bischöfe;
- (4) Kennzeichnung von ca. 130 weiteren Liedern und Gesängen mit „ö“ bzw. „(ö)“ (einige bisherige „ö“-Lieder eingeschlossen) sowie „EG“ bzw. „(EG)“, aber nur im „Alphabetischen Verzeichnis“, S. 893ff, damit möglichst wenige Seiten neu verfilmt werden müssen; dies weicht allerdings vom bisherigen Brauch und von der Übereinkunft der in der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut im deutschen Sprachraum (AÖL) kooperierenden Kirchen ab.

Im Bereich der Noten darf nichts geändert werden, außer fünf Zeilen bei der Eröffnung der Sonntagsvesper (GL 683) und drei bei deren Abschluß (GL 691, S. 636), ebenso wenig beim Umbruch; davon ausgenommen ist das vom Verfasser dieses Beitrages neu angefertigte und leicht ergänzte „Alphabetische Verzeichnis“.

Am 19. und 20. Juni 1995 nimmt der Ständige Rat der DBK den Bericht der StKGL zur Kenntnis und entscheidet, daß schnellstmöglich nur die unumgänglich notwendigen Änderungen realisiert werden sollen.

Am 8. August 1995 ergeht der Druckauftrag an die Katholische Bibelanstalt. Am 9. und 10. August werden in Stuttgart die einschlägigen Stellen aus den Korrigenden herausgezogen; davon betroffen sind 120 Seiten. Am 17. August werden diese Korrigenden in Bonn noch einmal unter dem Aspekt „unumgänglich notwendiger Änderungen“ gesichtet; es bleiben 71 bzw. 73 Seiten übrig, die verbessert und neu verfilmt werden müssen, und zwar „(Druck-)Fehler“: 26 + 2 Seiten (= Quellenverzeichnis); „liturgische Bücher“: 30 Seiten; „inklusive Sprache“: 15 Seiten.

Am 17. August 1995 werden 25 Exemplare der im Deutschen Liturgischen Institut erstellten Diskette mit dem Inhalts- und Quellenverzeichnis (S. 893–912) sowie den „ö“- und „EG“-Angaben (auf Wunsch der StKGL jeweils mit Nummer) von Stuttgart aus an die für Diözesan-Ausgaben zuständigen Verlage gesandt mit der Bitte, die Incipits und die Quellen der Eigenteile einzuarbeiten, wenn möglich mit Ergänzung weiterer „ö“ und „EG“ anhand der einschlägigen landeskirchlichen Ausgaben.

Am 20. und 21. September 1995 liest Hahn die 1. Korrektur und erteilt in Bonner Auftrag die 1. Druckfreigabe, am 2. Oktober folgt die 2. Korrektur und die 2. Druckfreigabe; beide Arbeitsgänge werden jeweils danach auch in Bonn von der StKGL durchgeführt.

Am 16. und 17. Oktober gehen je 71 Filmseiten an 25 Verlage im Sprachgebiet. Diözesen, die wollen, können sofort nachdrucken; allerdings reklamieren mehrere Verlage das unzureichende, d. i. zu magere Schriftbild. Der mit der Anfertigung der Filme beauftragte Verlag verspricht daraufhin, am 31. Oktober 1995 mit allen betroffenen Verlagen von sich aus Kontakt aufzunehmen und für einwandfreie Vorlagen zu sorgen.

2. Art und Umfang der Korrigenden

Der Umfang der aufgelisteten Korrigenden wird von den an der Herausgabe des EGB beteiligten Bischofskonferenzen bzw. konferenzfreien (Erz-)Bischöfen für den Neudruck 1995 nicht zuletzt aus finanziellen, drucktechnischen und zeitlichen Gründen stark reduziert:

- (1) Bei den (Druck-)Fehlern werden zwar einige behoben, bisweilen aber Seiten mit einer einzigen Korrektur aus Kostengründen nicht angetastet, d. h. das „Gotteslob“ ist noch immer nicht fehlerfrei.
- (2) Bezüglich der nach 1975 erschienenen muttersprachigen liturgischen Bücher können fast alle Änderungen durchgeführt werden (beim Stundengebet sind acht Noten-Zeilen anzufertigen; bei der Feier der Trauung [GL 73, 1–7, S. 162 bis 164] geht es nur mit vollständigem Neusatz). Das in einigen Ritualien bereits benutzte Sigel „Z“ wird auch für GL übernommen und bezeichnet jene Person, die kraft eines Amtes oder einer Beauftragung eine bestimmte Feier leiten darf, und zwar nur in den Fällen, wo z. B. Priester, Diakon und Laie gleichzeitig in Frage kommen.
- (3) Bei der Kategorie „inklusive Sprache“ müssen drei Stellen (GL 634, Str. 4,3; 635, Str. 3,6; 642, Str. 2,1 u. 2,5–6), die erst nach der Frühjahrssitzung der DBK, Februar 1994, mit den Autoren bzw. den Rechtsträgern geklärt werden konnten, und von denen zwei 1995 als definitive Fassung von der AÖL angenommen werden, in

dem damals noch nicht in allen Punkten endgültigen Wortlaut der Beschlußvorlage für die DBK von Februar 1994 belassen werden, da diese den neuen Verträgen zugrunde gelegt worden war.

- (4) In der Stammausgabe des GL stehen z. Zt. 231 Lieder und Gesänge in ökumenischer Fassung; davon sind 195 als „ö“ und 36 als „(ö)“ gekennzeichnet. Das Evangelische Gesangbuch (EG), Stammausgabe 1993, zählt 195 Lieder und Gesänge in ökumenischer Fassung; davon sind 130 als „ö“ und 65 als „(ö)“ gekennzeichnet. Bei Anwendung derselben, von der AÖL im Zeitraum vom 14. September 1987 bis zum 7. Januar 1992 revidierten Kriterien zur „Verwendung des Buchstabens ‘ö’ in den Gesangbüchern“ stehen im EG 86 (ökumenische) Lieder und Gesänge, von denen 50 ganz (= „EG“) und 36 teilweise [= „(EG)“] mit GL übereinstimmen. Die zahlreichen, von der AÖL einzelnen Kirchen als „Toleranz“ auf Zeit zugestandenen kleine(re)n Abweichungen von der ö-Fassung werden hier weder angezeigt noch mitgezählt; an sich sind sie (fast) unerheblich, können aber beim gemeinsamen Singen stören, da, was praktisch immer der Fall ist, die Liedvorlagen entweder dem EG oder dem GL entnommen werden, und damit von der jeweils anderen, eingesungenen Fassung abweichen.
- Die „ö“-Angaben im „Alphabetischen Verzeichnis“ (S. 893ff) stehen jeweils nach der Nummer, vor dem Incipit, die „EG“-Angaben jeweils rechtsbündig nach dem Incipit [z. B. „657 ö Ach wie flüchtig, ach wie nichtig (L) EG 528“ oder „669 (ö) Aus meines Herzens Grunde (L) (EG 443)“].

Bei diesem für den Neudruck 1995, d. i. zwanzig Jahre nach Erscheinen des EGB, angewandten Verfahren kann eine Reihe von Wünschen und Beschlüssen nicht realisiert werden, z. B.:

- die ca. 107 Bibelzitate im Andachtsteil (GL 771–791) und ca. 40 weitere im übrigen Buch als Bibelzitate gekennzeichnete Stellen in der Fassung der Einheitsübersetzung (1979) abzudrucken, statt in einer früheren, vorläufigen Version; der genteilige Hinweis im Quellenverzeichnis, S. 912, Zl 4–3 v. u., wird korrigiert, da er nur für die Texte der Psalmen zutrifft;
- bei den „inklusiv“ geänderten Stellen die bisherige Lesart unter dem Lied anzugeben; bei der T-Angabe wird das Jahr der Neufassung (nicht das Publikationsjahr) mit Querstrich und ohne Klammer an das dort vermerkte Entstehungsjahr angehängt und wenigstens so auf eine Änderung der bisherigen Fassung in den Jahren nach 1975 hingewiesen;
- und „ö“ und „(ö)“ bei der Liednummer selbst zu korrigieren bzw. nachzutragen sowie die Einschränkung bei einem „(ö)“ direkt unter dem Lied zu erläutern; der Stand im Buch ist demnach der von 1975, der im Inhaltsverzeichnis von 1995;
- zahlreiche Text- und Melodie-Angaben, Namen, Orte und Jahreszahlen zu korrigieren und dabei, der Übereinkunft in der AÖL folgend, das Entstehungsjahr von Text oder Melodie in Klammern zu setzen, wenn es mehr als ein Jahr vor der ersten Veröffentlichung liegt, und das Jahr der ersten Veröffentlichung ohne Klammern anzufügen;
- Anmerkungen der IAG zu einem Text wie z. B. GL 206, „O du mein Volk, was tat ich dir“, einzufügen oder nach GL 379,1 den Bischöflichen Segen lateinisch abzudrucken;

- beim Ordo Missae und ggf. bei einigen Sakramenten die Rubriken rot zu drucken;
- bei den gregorianischen Stücken anhand des Graduale Romanum (1974) Notation und Rubriken zu korrigieren, Tonus- und Jahrhundertangaben nachzutragen und als Verstehenshilfe eine deutsche Übertragung in Kleindruck mitlaufen zu lassen.

Die Stammausgabe selbst sollte zunächst, und analog zum EG, nicht in den Handel kommen, da die Nachfrage laut Auskunft der Katholischen Bibelanstalt, Stuttgart, in den letzten zwei Jahren „gleich Null“ war. Nun aber sollen, wie der Verlag Anfang Mai 1996 mitteilt, um einer gewissen Nachfrage zu entsprechen, in den nächsten Wochen zunächst 2000 Exemplare der 3. Auflage gedruckt und Anfang Juli 1996 ausgeliefert werden.

3. Korrigenden für den Neudruck 1995 des Gotteslob-Stammteils (Auswahl)

- S. 15, bei "Abkürzungen und Zeichen" Zl 2–13, d.i. von "A (A)" bis "Jh." streichen, dafür einfügen:

A	=	Alle, Gemeinde
L	=	Lektor, Lektorin
M	=	Melodie
ö (ö)	=	ganz oder teilweise ökumenische Fassung
P	=	Priester
Q	=	Quellenverzeichnis Nr. ...
r, l	=	rechte Seite, linke Seite
T	=	Text
V	=	Vorsänger, Vorsängerin; Schola; Vorbeter, Vorbeterin
Z	=	Zeilebrant bzw. Célébrans, d. i. wer kraft eines Amtes oder einer Beauftragung die jeweilige Feier leitet (Priester, Diakon oder Laie)
I, II	=	Gruppe I, Gruppe II
- 8,3 Zl 1 v. u.: "Thomas H. B. Webb" (statt: hl. Thomas Morus);
- 28,1 in Zl 4 nach "Brüdern" einfügen: "und Schwestern";
- 47,4 Abs. 2, jeweils "(Bitte) für sie." <FdKT Nr. 16> [statt: (Bitte) für ihn (sie)];
- 51,2 Zl 3: "und zeichnet ihm mit Chrisam" (statt: und zeichnet);
Spendeformel Zl 5: "N., sei besiegelt" (statt: Sei besiegelt);
Abs. 2, Zl 1: "die Salbung der Stirn mit Chrisam stellt" (statt: Zugleich salbt er die Stirn mit Chrisam, um);
Abs. 2, Zl 2: "dar" (statt: darzustellen);
- 51,3 Zl 1–2 v. u.: von "Ebenso" bis "werden" streichen und nach "übernehmen" einsetzen: ", ausgenommen die eigenen Eltern." <IAG Freising, 30.01.86; CIC>;
- 71,2 Text gegen Neu-Fassung des Weihegebets auswechseln <Dt. Pont. I (1994), S. 92, Abs. 3>;
- 73 S. 162 bis 164 nach "Die Feier der Trauung" (1992), S. 36–52 überarbeiten;

- 78 vor Abs. 3 einfügen: "Nach dem Kommunionempfang:" (statt: Bei der Spendung sagt der Priester:);
 Abs. 3: "Der/die Kranke" (statt: Der Kranke);
 Zl 1 vor Abs. 4: "des Priesters" tilgen;
 Abs. 1 v. u., Zl 2: "Schau" (statt: Schau); nach "Diener" einfügen: "/deine Dienerin" und am Zl-Ende tilgen: "(Dienerin).";
 Zl 3: "Er/Sie vertraut deinem Wort" (statt: hat sich deinen Verheißungen anvertraut);
 Zl 4: "(durch das Blut)" (statt: und das Blut);
 Zl 5–6: "Gib ihm/ihr die sichere Zuversicht, in dein Reich zu gelangen, wo alles Licht und Leben ist." (statt: Gib, daß ... erwarte);
 Zl 7: "unseren" (statt: unsern) <FdKS (1994), S. 129>;
- 79,3 Zl 5: "Jesu" (statt: Christi);
- 116 in Strophe 2,4: "nahm er auf sich" (statt: nimmst du auf dich) und nach "Pein": ":" (Doppelpunkt statt Punkt) <AÖL, GKL³, EG 3>;
 bei T-Angabe: "Müntzer" (statt: Münzer); nach "1523" anfügen: "/AÖL 1982";
- 121 Zl 3–4: "V O Gott, komm mir zu Hilfe. A Herr, eile, mir zu helfen. Ehre" (statt: "V Herr, öffne meine Lippen, A damit mein Mund dein Lob verkünde. V Ehre");
 Zl 5 nach "Geist": "." (Punkt [statt: , A]); "Wie" (statt: wie);
 Zl 6 nach "Amen." anfügen: "Halleluja.";
 Zl 7: "heilger" (statt: heiliger);
- 159 Überschrift: "Die Österliche Bußzeit (Fastenzeit)", aber Randleiste "Fastenzeit" von S. 230 bis 262 belassen;
- 160 Str. 3,3: "Kinder" (statt: Söhne);
 Str. 5,2: "kündet seine Botschaft" (statt: stärket eure Brüder);
 Str. 7,1: "Kindern" (statt: Söhnen);
 Str. 7,2: "Freien" (statt: Freunden) <Brief des Autors vom 06.08.92>;
 bei T-Angabe anfügen: "1972/1992" (statt: 1971);
- 165 bei T-Angabe: "1971" (statt: 1970);
 bei M-Angabe: "Ignace de Sutter 1959" (statt: aus Holland);
- 168 Str. 3,2: "einander" (statt: dem Bruder) <AÖL St. Arbogast 21.–25.03.1988; EG 235>;
 bei T- und M-Angabe anfügen: "/1988";
- 184 bei T-Angabe: "Willms 1972" (statt: Wilms 1971);
 bei M-Angabe: "1972" (statt: 1971);
- 196 2 Zl unter dem Stück: "über die Zweige" (statt: über sie);
- 197 MZl 6: "der Gesegnete" (statt: ein Gesegneter);
- 200 "Die Drei Österlichen Tage vom Leiden," (statt: Die drei österlichen Tage);

- tilgen: ", von der Grabesruhe";
- 202 Abs. 1, Zl 2 v. u.: "des Leidens Jesu" (statt: des Herrenleidens) <da, je nach Landschaft, mißverständlich>;
- 211 S. 275, Zl 1 und 2: "Ich widersage". "Ich glaube." (statt: Wir widersagen. Wir glauben) <MB²[104] [105]>;
- 248 unter der Nr. "ö" tilgen;
Str. 4,4: "als Schwestern und" (statt: im Frieden als);
<Brief der Autorin vom 05.01.1994>;
bei T-Angabe nach "1972" anfügen: "/1994";
- 352 Zl 5 nach "besteht" einfügen: "aus der Gabenbereitung, aus dem";
- 353,5 Zl 2 einfügen: "Brüder und Schwestern, bevor" (statt: Bevor);
- 366,5 Rubrik erweitern: "In der Osterzeit bzw." (statt: Osterwoche);
- 480 Str. 2,3: "Glieder" (statt: Brüder) <AGL Würzburg 21.04.93; Brief der Autorin vom 23.07.1994>
bei T-Angabe anfügen: "/1993";
- 519 Str. 2,2: "Nächsten" (statt: Bruder) <Brief Seuffert vom 06.08.92; AGL Würzburg 21.04.93; Antwortschreiben der Rechtsträgerin vom 31.03.94>;
bei T- und M-Angabe: "1971" (statt: 1970) und anfügen: "/1994";
- 534 MZl 4: "österlichen" (statt: brüderlichen) <Brief Seuffert vom 06.08.92; AGL Würzburg 21.04.93; Antwortschreiben des Autors vom 02.04.94>;
- 584 Str. 3,1: "aller Menschen" (statt: seiner Brüder), weil umfassender und weniger mißdeutbar <AGL Würzburg 21.04.93; IAG Jerusalem 25.–31.01.1994>;
bei T-Angabe nach "Todi": "'Stabat Mater dolorosa' (statt: mater) vor 1306" und nach "1847" anfügen: "EGB 1968/1970 (Strophe 5) /AGL 1994";
- 586 bei T-Angabe: "Joseph" (statt: Josef); nach "1973" anfügen: "nach früheren Gsb";
als M-Angabe: "Französische Karmelitinnen, vor Solesmes 1901" (statt: bisherige Angabe);
- 621 Str. 3,4: "Kindern" (statt: Söhnen) <AÖL Bad Herrenalb 14.–18.09.87; EG 382>;
bei T-Angabe: "U in leegte en gemis" (statt U) und "1974/1987";
- 624 Str. 2,2 Komma nach "da" (statt: Strichpunkt);
Str. 2,3: "als Schwestern und" (statt: Gott will uns nur) und Komma nach "Brüder" tilgen;
Str. 2,4: "sind wir" (statt: helfend)
Str. 3,1: "Nächstenliebe" (statt: Bruderliebe) <Brief Seuffert vom 06.08.92; AGL München 30.09.93; vom Lahn-Vlg. Limburg für KG genehmigt lt. telefon. Auskunft W. Wiesli, Zürich, 11.03.94>
bei T-Angabe anfügen: "/1992";
bei M-Angabe: "Vorsänger-Strophe" (statt: Vorsängervers);

- 634 Str. 3,4: "Schwestern und" (statt: und alle) <AÖL Bad Herrenalb 14.–18.09.87; EG 227>;
Str. 4,3: "durch dein Wort" (statt: brüderlich <AÖL Bad Herrenalb 14.–18.09.87; EG 227>);
bei T-Angabe: "1970" (statt: 1969) und anfügen "/1987";
- 637 Str. 1,1: "freudig" (statt: Brüder);
Str. 1,6: "seinem Volke" (statt: seinen Söhnen) <AÖL Wien 13.–17.09.93 nach telefon. Zusage der Rechtsinhaberin; schriftliche Zusage 01.05.94>;
bei T-Angabe anfügen: "/AÖL 1993";
bei M-Angabe anfügen: "1971";
- 638 Str. 3,1: "Geschwister" (statt: wie Brüder) <AÖL Erfurt 04.–07.03.91 nach Zustimmung der Rechtsinhaberin; EG 265>;
bei T-Angabe anfügen: "/AÖL 1991";
- 640 Str. 2,5–6: "Als Schwestern und als Brüder / sind wir uns nicht mehr fern:" (statt: Wir sind einander Brüder, / und niemand ist uns fern); <Vorschlag M.L. Thurmair 19.01.94; Antwortschreiben des Rechtsinhabers 11.04.94; AGL München 13.04.94>;
bei T-Angabe: "(1972) 1975/AGL 1994" (statt: 1972);
- 642 Str. 2,5: "von uns" (statt: Sohn und) <Karte der Autorin von 1994 entgegen Karte der Autorin vom 24.11.1993>;
bei T-Angabe anfügen: "/1993";
bei M-Angabe: "1965/1972" (statt: 1972);
- 659 Strophe 1,4 "will ich" <GzB 31 u. 32; EG 521; RbGL> (statt: ich will <da nicht Beschluß, sondern Abschreibfehler>);
- 672 Zl 1 v. u.: "(Für-)Bitten, Vater unser, Tagesgebet und Segen" (statt: Fürbitten, Vaterunser und Segen des Priesters);
- 673 bei Zl 2 anfügen: ", mit Hymnus, Nr. 675";
Zl 3–4 bisherigen Text streichen, statt dessen einfügen: "Wird mit dem Invitatorium (Weckruf) eröffnet, so lautet der Eingangs-Versikel (ohne nachfolgendes 'Ehre sei dem Vater'):
V Herr, ^ôffne meine Lippen.
A Damit mein Mund dein L^öb verk^ünde."
- 676,2 V 1, Zl 2: "meine" (statt: mein);
- 681 S. 627, Zl 2 v. u.: "Bitten" (statt: Fürbitten) und nach "Vater unser" einfügen: ", Tagesgebet";
- 683 MZl 1–2: "V O Gott, komm mir zu Hilfe. A Herr, eile, mir zu helfen." (statt bisherigen Text), mit Divisio maior schließen (statt mit Doppelstrich) und ohne "V" unmittelbar mit Text aus MZl 2–5 fortfahren, dabei nach "Geist" Punkt (statt: Komma) und Divisio maior (statt: Doppelstrich) und ohne "A"

- anschießen mit "Wie" (statt: wie); nach "Amen" Divisio maior (statt: Doppelstrich) und anfügen: "Halleluja"; mit Doppelstrich schließen.
in MZI 2 die Noten an neuen T angleichen;
1 Zl vor "Hymnus" linksbündig einfügen: "Das Halleluja entfällt in der Fastenzeit.";
- Zl 3 v. u. bei "Hymnus": "Ein geeignetes Lied, z. B. Nr. 557 oder Nr. 701" (statt: Nun lobet Gott im hohen Thron, Nr. 265);
- 691 MZI 1: "Z" (statt: P);
MZI 2 v. u. vor "Denn": "(" (runde Klammer);
MZI 1 v. u. nach "Amen.": ")" (runde Klammer);
S. 636, Zl 1: Anmerkung: "In den Laudes und der Vesper entfällt der abschließende Lobpreis (Doxologie).";
Zl 2 "Tagesgebet"; darunter "Abschluß" (statt: Entlassung);
MZI 1–4 samt T streichen und dafür einfügen: "Bischof, Priester und Diakon entlassen wie in der Meßfeier, Nr. 366,2–5.
Steht ein Laie der Feier vor, erfolgt keine Entlassung. Die Segensbitte lautet dann: 'Der Herr segne uns, er bewahre uns vor Unheil und führe uns zum ewigen Leben. A Amen.'" (Noten aus dem Antiphonale zum Stundengebet, S. 679, MZI 1–2, auf 5 Linien und Vorzeichen "b" auf Linie 3 v. u.);
- 693,2 V 1, Zl 1: "ihr" (statt: ihre);
- 767 in Überschrift: "Heiligsten" (statt: heiligsten);
- 769,4 nach "Mutter Christi" einfügen: "Mutter der Kirche"
<Schreiben d. Congr. f. d. Sakramente u. d. Gottesdienst vom 13.03.1980, Prot. CD 510/80; Beschluß der DBK, Fulda 21.–24.09.1981; IAG Jerusalem, 25.–31.01.1994>;
- 777,1 Abs. 3, Zl 3: "Herrn" (statt: Herr) [tlw. bereits korrigiert];
- 779,3 Abs. 2, Zl 2: "mit" (statt: mir) [tlw. bereits korrigiert];
- 781,2 S. 806, Zl 8: "Namens" (statt: Namen);
- 783,8 Abs. 3, Zl 3: "Leibes" (statt: Lebens) [tlw. bereits behoben];
- 784,6 Zl 2 nach Abs. 1: "seines" (statt: deines) [tlw. bereits behoben];
- 785,6 zwischen Zl 5 und 6 v. u. einfügen: "V Heiliger Martin, A bitte für uns";
Zl 3 v. u. streichen <DBK Augsburg, 08.–11.03.1976; IAG Jerusalem, 25.–31.01.1994>;
Zl 2 v. u.: "Heiliger" (statt: Seliger);
- 787,9 letzte Zl: "Der du lebst und herrschest in alle Ewigkeit." (statt: Durch Christus, unsern Herrn) <MB²333>.

Joseph Gelineau – ein Komponist im Dienst der Liturgie

#335 *Der Schöpfer der französischen Psalmodie im Gespräch mit Maurice Tanant*

Joseph Gelineau wurde am 31. Oktober 1920 in Champ-sur-Layon (Maine-et-Loire) in einer Weinbauernfamilie geboren. 1941 trat er in den Jesuitenorden ein. Vor seinem Theologiestudium am Scholastikat Lyon-Fourvières studierte er in Paris Komposition. Er promovierte am Institut Catholique in Paris zum Doktor der Theologie (mit einer Dissertation über die Formen der Psalmodie in den syrischen Kirchen des 4. und 5. Jahrhunderts); an diesem Institut dozierte er lange Zeit Pastoralliturgie und liturgische Musik.

Seit 1946 Mitarbeiter des neugegründeten „Centre National de Pastorale Liturgique“, war er in Frankreich und in Rom an der Schaffung der französischsprachigen Liturgie beteiligt, die das II. Vatikanische Konzil gewünscht hatte. Er ist Gründungsmitglied der Zeitschrift „Église qui chante“ und der Vereinigung „Universa Laus. Internationaler Studienkreis für Gesang und Musik in der Liturgie“. Gelineau schuf zahlreiche Kompositionen für die Liturgie; seine Musik hat sich in der ganzen Welt verbreitet. Bekannt wurde er vor allem durch seine Vertonungen der Psalmen in französischer Sprache (für die er 1953 den „Grand Prix du disque“ erhielt). Auch als Schriftsteller war und ist er tätig: 1961 veröffentlichte er das Buch „Chant et musique dans le culte chrétien“¹; er ist Herausgeber des pastoralliturgischen Handbuchs „Dans vos assemblées“ (1971; völlig neubearbeitete Auflage 1989) und Mitautor des Gesangbuchs „Missel noté de l'assemblée“ (1990). Außerdem veröffentlichte er zahlreiche Artikel in „La Maison-Dieu“, „Concilium“ usw.

In der Fernsehserie „Le Jour du Seigneur“ in „France 2“, produziert vom Comité français de radio-télévision (CFRT), wurde am 6. September 1992 ein Film über Leben und Werk Père Gelineaus ausgestrahlt, unter der Regie von Maurice Tanant.² Mit Genehmigung von „Jour du Seigneur“ hat die Zeitschrift „Célébrer“ (Nr. 224, Oktober 1992) große Auszüge aus den Interviews mit Père Gelineau abgedruckt, die anlässlich der Dreharbeiten zu dem Film aufgenommen worden waren. (Der „Heilige Dienst“ dankt CFRT und der Schriftleitung von „Célébrer“ für die Erlaubnis, diesen Text in deutscher Sprache zu veröffentlichen.)

Wie kommt ein junger Jesuit dazu, in der liturgischen Erneuerung mitzuwirken, die für Sie, glaube ich, in Lyon begann?

Das ist eine sehr kuriose Geschichte. Als die Idee entstand, bei den Jesuiten einzutreten, da drängte sie sich mir wirklich auf. Ich war Seminarist in Angers, und ich sehnte mich danach, zu wissen, wohin ich gehen sollte. Ich wußte, daß ich nicht im Diözesanklerus bleiben würde, sondern ich träumte davon, Dominikaner oder Karmelit zu werden. Und dann reifte der Entschluß, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Als ich ins Noviziat ging, brachte ich ein einziges, aber – ich verhehle es nicht – großes Opfer: die Musik. Das alte Sprichwort „Jesuita non cantat, non rubricat“ – das heißt, ein Jesuit interessiert sich weder für Liturgie noch für Musik, und er singt nicht – war nämlich so bekannt, daß es für mich beim Eintritt feststand, ich müsse der Musik Adieu sagen. Es war ein schweres Opfer, weil ich seit meinem sechsten Lebensjahr komponiert und alle In-

¹ Deutsch: Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen. Übers. aus dem Französischen von L. Tönz. Regensburg 1965. Weitere Übersetzungen: englisch, spanisch, italienisch.

² Bei CFRT (121, av. de Villiers, F-75849 Paris Cedex 17) ist eine Videokassette der Sendung zu beziehen. (Preis: FF 185,-)

strumente gespielt hatte, die mir unter die Finger kamen. So trat ich also in den Jesuitenorden ein. Die langen Jahre der Studien, die man brauchte, um Jesuit zu werden, waren für mich sehr wichtig; denn als Kind war ich kränklich und habe so gut wie nicht die Grundschule besucht und kaum die Höhere Schule. Daher mußten die Jesuiten mich erziehen, mich formen – und sie taten es. Nach fünf Jahren, glaube ich, sagte einer meiner Professoren zu meinem Oberen: „Wenn Sie aus diesem jungen Mitbruder etwas machen wollen, dann lassen Sie ihn Musik studieren.“ Daraufhin sandte mich der Provinzial nach Paris zum Kompositionsstudium; ich war damals 25 Jahre alt. Er wußte absolut nicht, wozu dies dienen sollte, ich übrigens auch nicht. Und gerade in dieser Zeit begegnete ich der Liturgischen Erneuerung. Ich erinnere mich an einen Besuch bei den Missionsbenediktinern in La Haye-les-Roses, in einer Pfarre, die unter den Metro-Bediensteten sehr beliebt war. Dort erlebte ich ein Hochamt, bei dem man versuchte, die Gemeinde französisch singen zu lassen. Das war für mich ganz erstaunlich! Die Benediktiner sagten mir: „Ja, das ist so! Wir können die Liturgie nicht anders feiern.“ Man sang deutsche Kirchenlieder mit französischem Text.

Aber wird man Liturgie-Fachmann, wenn man Jesuit oder irgendein Priester ist?

Wenn ich eine gewisse liturgische Kompetenz erworben habe, dann deshalb, weil ich das außerordentliche Glück hatte, alle Jahre seit 1947 an den nationalen Konferenzen des „Centre National de Pastorale Liturgique“ teilzunehmen, zusammen mit den besten Fachleuten für Bibel, Patristik, Liturgiegeschichte, Theologie und Pastoral. Was ich während 20 Jahren in diesen Sitzungen gelernt habe, ist absolut unersetzlich. Dann kam die Zeit des Konzils, samt all den Aufgaben, die es mit sich brachte. Und auch hier befand ich mich unter den bedeutendsten Fachleuten der Welt. So hatte ich die Gelegenheit, mein Metier lernen zu können. Ich mußte es lernen, denn dieses Metier konnte niemand lehren. Wir lehrten es einander. Selbst in der Liturgiereform, als wir mit Patrice de La Tour du Pin, Didier Rimaud und anderen die Übersetzungen für die Liturgie zu erarbeiten hatten, mußten wir einer vom anderen lernen, wie man eine Oration übersetzen kann oder wie man einen französischen Hymnus dichtet. Was die Musik betrifft, war es für mich dasselbe.

Sie hatten nicht den Eindruck, mit nichts anzufangen, sondern verfügten über wichtige Grundlagen und Quellen?

Ja, sicher. Ich hatte meine kulturellen Wurzeln: französische, bäuerliche, kirchliche, gregorianische, die französischen Volkslieder, die Redensarten meines Vaters; all das gab mir eine sehr solide Grundlage. Und auf dieser Basis arbeitete ich, bevor ich Psalmen in französischer Sprache schuf. Auch die Geschichte war für mich ein unerschöpflicher Anreiz. Als ich eine Methode finden mußte, Psalmen französisch mit Beteiligung der Gemeinde singbar zu machen, wurde mir klar, dies könne keine Psalmodie wie bei den Mönchen sein, wo zwei Chöre einander die Verse zusingen. Sobald ich sah, daß die französischen Gemeinden die Psalmen französisch singen wollten, begann ich, die Kirchenväter zu studieren, um zu erfahren, wie man zu ihrer Zeit die Psalmen gesungen hatte. (Darüber habe ich übrigens meine Dissertation geschrieben: die Refrain-, responsorialen, antiphonischen Formen usw.) Das inspirierte mich plötzlich. In diesem Sinn erfindet man nichts! Man wiederholt es, unzählige Male, aber man wiederholt es für heute und für die Menschen von heute. Das Empfinden, die Arten des Singens, die Kultur haben

sich gewandelt, doch der Mensch ---! Der Mensch besitzt immer zwei Füße, zwei Hände, zwei Augen, einen Mund, Ohren, ein Herz . . .

Was war damals diese liturgische Erneuerung? Worin bestand sie 1953, vor dem II. Vaticanum?

Es ging darum, das Fleisch, den Sinn, die Sensibilität, den Geschmack, die Bedeutung und das Verständnis dessen wiederzufinden, das man tut, wenn man zu Gott gemeinsam betet. Diese Arbeit ist übrigens nicht zu Ende. Ich wage zu sagen: Das Wesentliche ist noch nicht geschehen. Was man Inkulturation nennt – das heißt: die einfachsten und grundlegendsten Dinge der Liturgie nicht nur durch Entlehnung überkommener Formen vollziehen, sondern in Formen, die alle Menschen heute wahrnehmen und verstehen können – , diese Inkulturation steht noch aus. Ich nenne einige Beispiele: Man sagt, daß man Jesus am Brotbrechen erkannte [vgl. Lk 24,35]. Wie kann man in der Eucharistiefeier heute das Brot so brechen, daß alle merken: dieser Gestus versinnbildet tatsächlich ein Teilen des Brotes? Wir brechen immer noch eine Hostie, doch das Zeichen des Brot-Teilens spricht nicht. Und die Taufe, die Eingetaucht-Werden in den Tod mit Christus und Mit-Ihm-Auferstehen ist – das Ausgießen einiger Tropfen Wasser symbolisiert das nicht! Man hat sich viel mit Einzelheiten befaßt. Das Wesentliche bleibt noch zu tun.

Glauben Sie, daß man die Leute wieder in Taufbrunnen, ähnlich einem Bad, taufen wird?

Ich bin überzeugt, daß man wieder Baptisterien errichten wird. Nicht in diesem Jahrhundert, aber im nächsten.

Wirklich?

Aber ja! Weil dies das Grundlegendste des christlichen Kultes ist. Ich bin auch sicher, daß man wieder beginnen wird, Brot und Kelch zu teilen. Denn wenn man die Bibel liest und nach dem tieferen Sinn der Eucharistie sucht, so geht alles von diesen Handlungen aus. Freilich braucht es Zeit; man soll nichts hastig tun, nichts überstürzen. Alle tiefgreifenden Entwicklungen gehen langsam, oft verborgen vor sich. Spektakuläre Dinge, die sich in bestimmten Augenblicken ereignen, haben Symbolwert. Zum Beispiel war der Mai 1968 ein großes Symbol, geschehen ist nichts. Es war eine Ankündigung dessen, was geschehen wird. Selbst das II. Vatikanische Konzil hat gewissermaßen sehr tiefgreifende Dinge angekündigt, die sich in der Kirche ereignen sollten, die aber erst im kommenden Jahrhundert eintreffen werden. In der Liturgiereform haben wir von Anfang an die Dinge, von denen ich gerade sprach, vorausgeahnt. Ich erlebe das, seit ich mich mit Liturgie befasse. Ich neigte – wie alle nach dem II. Vatikanum – ein wenig zur Ungeduld und sagte: „Jetzt ist endlich der Zeitpunkt da, warum tut man es nicht? Warum geht man wieder zurück? usw.“ Jetzt sage ich mir: „Man soll nicht naiv sein.“ Die grundlegendsten Verhaltensweisen ändern sich weder durch den Beschluß einer Autorität noch durch leeren Gehorsam. Sie ändern sich, sobald das Leben wieder zu zirkulieren beginnt. Man muß also das Leben neu in Schwung bringen, das Leben in den christlichen Gemeinden. Das ist als erstes zu tun. Und man muß dieses Leben durch das Wort Gottes nähren. Dann wird man sehen, welche liturgischen Formen zu blühen beginnen – und nicht umgekehrt.

Das ist die Inkarnation der Offenbarung, wie eine Frucht unter der Erde . . .

Ganz richtig. Es braucht eine Zeit des Reifens. Und sie ist lang. Jedenfalls ist es ein ständiger Neubeginn. Für die Formen der Kunst, genau betrachtet: aller Künste, gibt es im Lauf der Jahrhunderte immer wieder einen Neubeginn.

Ja, aber könnte im Bereich des Glaubens nicht öfter ein wenig vom Wehen des Hl. Geistes vorhanden sein?

Ich glaube, daß das Wehen des Geistes immer da ist. Man muß nur die Fenster öffnen. Es gibt in der Tat, meine ich, viele Fenster, die man ein wenig mehr aufmachen sollte, einschließlich der Art, Liturgie zu feiern.

Und Sie denken, daß es Menschen geben wird, die die Fenster öffnen?

Sicherlich, diejenigen, die der Hl. Geist antreiben wird, im Zusammenwirken einer Gemeinschaft. Dies wird notwendigerweise vom christlichen Volk her kommen, das den Hl. Geist hat, und das gemeinsam betet, und nicht allein von den Fachleuten. Dennoch unterscheide ich hier: Es wird von den Leuten innerhalb einer bestimmten Gruppe kommen, die das Talent und das handwerkliche Geschick haben, Formen zu finden. In einer solchen betenden Gruppe wird es Personen geben, welche imstande sind, die passende Gestalt des Wortes, der Gesten und der Musik zu finden. Nicht das Volk als solches erinnert dies, vielmehr diejenigen, die dazu fähig sind. Und ich meine, wenn ich der Liturgie einige Dienste leisten konnte, dann deshalb, weil ich mein Musiker-Handwerk gelernt hatte.

Im liturgischen Gesang ist Musik Gebet. Nun aber befinden wir uns in einer Zeit, da die Menschen offenbar wenig beten, da man vergessen hat, was Gebet ist. Und dennoch sagen Sie: „Möge der Mensch aus seinem bedrückten Herzen und aus seinen vertrockneten Lippen den Gesang des christlichen Gebetes aufsteigen lassen, dann wird sein Atem weit werden unter dem Antrieb des Geistes, der befreit, und sein Mund wird sich mit Gnade füllen wie mit Tau.“ – Das ist doch eine Hoffnung!

Ich bin überrascht, das zu hören, denn ich habe eine unermessliche Fähigkeit zu vergessen.

Das war 1962, in Ihrem Buch „Chant et musique dans le culte chrétien“, auf S. 19.³

Ach ja! Davon war ich wirklich immer überzeugt, sogar jetzt mehr denn je. Der Gesang vermag tatsächlich die Herzen zu öffnen. Es genügt, heute in einer so zerbrochenen, schwankenden Welt wie der unseren zu sehen, wieviel die Musik den Jugendlichen bedeutet. Das ist komplex und läßt sich nicht leicht analysieren, aber es ist sehr, sehr wichtig. Ich glaube, daß in der Liturgie die Musik ein allen zugänglicher Weg ist, mehr als das Wort. Das mag eigenartig scheinen. In gewisser Hinsicht, nämlich gegenüber dem Wort im christlichen Kult, ist die Musik sekundär, aber was den Zugang zu einer liturgischen Handlung betrifft, verhält es sich umgekehrt. Wird man beim Eintreten in eine Kirche durch etwas sehr Schönes ergriffen – eine sehr schöne Musik, einen sehr schönen Gesang, eine sehr schöne Orgel –, dann ist man schon in gewisser Weise zur Teilnahme eingeladen. Man weiß zwar nicht genau, woran, aber man wird sehen . . . Diese Rolle der Musik

³ J. GELINEAU, *Chant et musique dans le culte chrétien*. Principes, lois et applications. Paris 1962 (Coll. Kinnor 1). – Anm. d. Übers.: Die deutsche Übersetzung („Die Musik im christlichen Gottesdienst“ [s. Anm. 1] S. 16) wurde hier korrigiert, da sie diese Passage ungenau wiedergibt.

scheint mir heute in unserer Kultur wirklich bedeutsam. Sie bleibt nicht irgendwelchen Musikliebhabern oder Spezialisten für zeitgenössische Musik vorbehalten. Sie gehört allen.

An der „École César Franck“ in Paris haben Sie Komposition studiert, aber doch auch ein Instrument, soviel ich weiß?

Orgel, ja natürlich. Sie ist das einzige Instrument, das zu spielen ich ernsthaft erlernt habe, aber ich betrieb das dann nicht weiter. Ich habe die Orgel praktisch nur als Begleitinstrument gespielt.

Dennoch hört man in Ihren ersten Psalmversionen schöne Instrumente?

Einige Instrumente. Dann, im Requiem „Qu'ils reposent“, die Instrumente des Orchesters. Als ich jung war, spielte ich alle Instrumente, die mir in die Hände kamen, das hat mir beim Komponieren sehr geholfen. Ich beachte die Eigenart jedes Instrumentes und seines rechten Gebrauchs. Ich schreibe gerne für Instrumente. Nur die Umstände haben es mit sich gebracht, daß ich viel für den liturgischen Gesang, für Chöre und besonders für Gemeindegesang, komponieren mußte.

In Ihrem Arbeitszimmer steht ein Spinett; spielen Sie oft auf ihm?

Es nützt mir wenig, denn ich komponiere am Schreibtisch. Partituren lese ich trotzdem ebenso gerne, indem ich anhöre, was ich wahrnehmen möchte. Aber hauptsächlich dient mir das Spinett dazu, die Partituren, die ich geschrieben habe, zu überprüfen und die Druckfahnen zu korrigieren. Denn die Finger sind beim Ausmerzen von Fehlern sicherer als das Ohr. Zum Beispiel habe ich hier die Partitur des „Cantique des cantiques“ [des Hohen Liedes], die ich soeben vollendet habe. Eine große Komposition über dieses ganze biblische Buch, für Chor und Solisten a cappella. Jetzt gehe ich sie nochmals durch, indem ich sie am Spinett überprüfe. Es ist ein diskretes Instrument, dessen Klang nicht aggressiv ist. Ich kann mir so vorstellen und hören, was diese Musik sein wird, gesungen oder auf einem solchen Instrument gespielt.

(Das Interview wird im Landhaus von Frau Geneviève Noufflard in Vallorcine fortgesetzt, einem kleinen Alpendorf, am Ende des Tals von Chamonix, an der Schweizer Grenze, doch abseits des großen Fremdenverkehrs.)

Vallorcine wurde für Sie eine Art Refugium; aber anfangs war es für Sie eine Hilfe, die Einsamkeit wiederzufinden?

Ja, so ist es. Ich kam das erste Mal hierher, um zu beten, um meine jährlichen Exerzitionen zu machen, und ich war fasziniert. Ich kam wieder. Dank Geneviève Noufflard lernte ich den Chor des Dorfes kennen; auf ihre Initiative hin studierten wir während mehrerer Jahre jeden Sommer eine Kantate für den Chor zusammen mit dem Instrumentalensemble „Cantates et sonates“ ein. Freunde kamen, um die Instrumente zu spielen. Damals war ich sehr froh, hier Wurzeln zu fassen – nicht nur geographisch, sondern auch menschlich.

Es gab doch eine Periode Ihres Lebens, da sie sehr lange in Vallorcine waren, praktisch ganz allein?

Ja, einmal, als ich gesundheitliche Probleme hatte, verordnete man mir ein Erholungsjahr. Tatsächlich nahm ich mir neun Monate frei, die ich hier ganz allein verbrachte. Ich denke gerne an diese Zeit zurück. Ich komponierte viel, das war übrigens praktisch das einzige, was ich tun konnte. Es ist ganz eigenartig, wenn ich müde bin, wenn ich nichts

anderes mehr zu tun vermag, Komponieren funktioniert immer. Ich arbeitete damals an Gesängen für das Brevier „Prière du temps présent“; dessen Teile vertonte ich einen nach dem anderen. Ich erinnere mich: Ich beschäftigte mich mit der Fastenzeit. Ich las den Text einer Antiphon an meinem Schreibtisch, legte mich auf mein Bett und wartete, daß sie sich innerlich komponiere: allmählich fand sie ihre musikalische Gestalt; ich brauchte sie nur mehr niederzuschreiben. Diese Methode des Komponierens ermöglichte es mir, mich ganz vom Text, seinem Rhythmus, dem Sinn der Worte in vollkommener Ruhe durchdringen zu lassen. Hier, in Vallorcine, habe ich am meisten komponiert und Bücher geschrieben – wegen der Ruhe, der Stille.

Gewiß, hier sind all diese majestätischen Berge, die uns umgeben, wie die Aiguille Verte, die man vom Landhaus aus erblickt, der Mont-Blanc, den man von der Kirche in Vallorcine aus – sie steht ein wenig weiter unten im Tal – sieht. Mir scheint, daß man viele Themen der Psalmen in all dieser Schönheit, die uns umgibt, wiederfindet . . .

O ja! Übrigens gehe ich jeden Morgen, nachdem ich aufgestanden bin, in die Berge hinaus, um zu beten, täglich, bei jedem Wetter. Und ich beginne mit dem Invitatoriums-Psalm 95. Wenn ich beim Vers angelangt bin: „In seiner Hand sind die Tiefen der Erde, sein sind die Gipfel der Berge“, bin ich fast immer vor der Aiguille Verte. Und das Erstaunliche ist, daß keiner der fünf uns umgebenden Berge gleich ist, das wechselt fortwährend. Es ist wie mit der „Tomme du pays“; es gibt nie zwei, die identisch sind. Es ist immer der gleiche Käse, aber es ist nie derselbe. Das ist das Bild des Lebens, das sich von innen her erneuert.

Wenn ich ihre Werke höre, habe ich den Eindruck, daß es sich hier um ein Geschenk Gottes handelt.

Zweifellos, zweifellos! Je älter ich werde, desto mehr empfinde ich es tatsächlich als Geschenk. Und das Geschenk besteht nicht allein darin, es empfangen zu haben, sondern auch darin, daß ich es kultivieren durfte, und daß ich in dem Maße, als ich voranschritt, entdecken durfte, wie ich dieses Geschenk gebrauchen könne. Und dies war wie eine ununterbrochene Linie. Nicht nur hinsichtlich der Musik, denn das gilt auch für mein Amt. Ich wußte überhaupt nicht, wozu ich berufen sei. Aber indem ich Dinge tun mußte, entdeckte ich, wozu ich berufen war und wozu nicht – denn auch das Gegenteil ist unerläßlich. Es ist sehr wichtig, seine Grenzen anzuerkennen und zu wissen, wozu man nicht berufen ist; man vermag nicht alles zu tun. Auf dem unermesslichen Gebiet der Musik kann ich nur bestimmte Dinge leisten. Nur gemeinsam können wir in der Gesellschaft und noch mehr in der Kirche und im Orden leben.

Also gestern lagen Sie hier auf Ihrem Bett, und da regte sich der Wunsch, ein „Exsultet“ zu schreiben, das den Gemeinden zugänglicher ist?

Zunächst, würde ich sagen, ein schöneres, der Situation angemesseneres. Denn das Schöne ist nie etwas Abstraktes, nie etwas in sich, sondern es ist immer bezogen auf das Umfeld, auf Personen, vor allem, wenn es sich um ein textliches, musikalisches und liturgisches Geschehen handelt. Hier gibt es immer etwas zu tun. Es ist daher notwendig, daß die Leute dieses oder jenes gut zu tun vermögen und daß es in dem Moment, da sie es tun, von der Gemeinde als schön wahrgenommen wird. Im Fall des „Exsultet“ haben wir eine unvergleichliche Tradition: das lateinische Exsultet. Aber seitdem man nicht mehr in Latein singt, ist alles anders. Jede der französischen Vertonungen, die nun das

lateinische Exsultet ersetzen, hat ihren Wert, doch keine befriedigt ganz. Es geschah also, wie es mir oft passiert: Nach einem liturgischen Fest, aufgewühlt von dem, was ich erlebt hatte, hatte ich die Vorahnung von etwas, das vielleicht die rechte Form in meiner Situation abgeben könnte – der Situation einer Pfarrgemeinde, die die Osternacht freudig und in Spontaneität feiert. „Das ist eine glaubwürdige Form“, sagte ich mir, und ich wagte es, etwas zu komponieren.

Findet sich in vielen Ihrer Werke dieser Aspekt des Paschamysteriums, des Lichtes, vom Weichen der Nacht?

Das „Paschamysterium“ war die große Wiederentdeckung in der Liturgischen Bewegung der vierziger Jahre. Darf ich hier von dem sprechen, was ich auch in diesem Punkt Patrice de la Tour du Pin verdanke? Es ist eines der großen Themen in seinem gesamten Werk. Die Nacht – der Tag, das Licht – die Finsternis, das Wasser, all die großen Symbole, deren tiefsten christlichen und biblischen Sinn er erfaßt hat. Freilich ist das in seinem Werk nie aufdringlich zur Schau gestellt. Das wird mit sehr einfachen Worten gesagt, so daß man sich darüber täuschen kann, aber je mehr man gräbt, desto mehr findet man das Wasser der Quelle, die unten liegt. Ich hatte zu seinen Lebzeiten das außerordentliche Glück, die „Dix hymnes du matin et du soir“ von Patrice de la Tour du Pin vertonen zu dürfen. Erst jetzt, nach 20 Jahren, ermesse ich, was es mir seither gebracht hat, sie das ganze Jahr hindurch zu singen.

Wie vollzog sich die Begegnung zwischen Ihnen und Patrice de La Tour du Pin?

Offen gesagt, auf eine eher unerwartete Weise. Persönlich kannte ich Patrice de La Tour du Pin überhaupt nicht. Ich hatte von ihm ein ganz romantisches Bild, wie die meisten Leute, die sich einen großen Herrn vorstellten, der in Sologne mit Windhunden lebt. Das brachte ihn zum Lachen!

Es geschah so: Als wie eine Bombe der Beschluß des II. Vatikanischen Konzils kam, daß die Bischofskonferenzen für Bibeltexte, Gebete und Gesänge in der Liturgie die Volkssprache zulassen dürfen, mußte man sofort an die Arbeit gehen. Didier Rimaud und ich, wir hatten begonnen, Studien für die Übersetzung der Orationen des Meßbuchs zu erstellen; diese sind ja in einem Latein abgefaßt, das von Syntax und Wortschatz des Französischen weit entfernt ist. Wir merkten, daß wir dies nicht allein schaffen konnten. Einer meiner Freunde, Jean Bancal, der auch Dichter ist, und Jean-Claude Renard, ein persönlicher Freund von Patrice de La Tour du Pin, beide sagten mir: „Fragen Sie doch La Tour du Pin“. Ich dachte: „La Tour du Pin bitten, an liturgischen Übersetzungen mitzuarbeiten, wo man sich stundenlang mit Sätzen abmüht!“ Das erschien mir völlig verrückt. Aber sie sagten mir: „Doch, fragen Sie ihn, Sie werden sehen!“ Ich rief ihn an, und er antwortete mir: „Kommen Sie, ich erwarte Sie.“ Ich sehe mich noch, wie ich, ein wenig nervös, am Schloß Bignon-Mirabeau ankam – ich wußte nicht, daß ich später ganz in der Nähe Pfarrer werden sollte. Er stieg die Treppe herab mit dieser ihm eigenen unglaublichen Schlichtheit. Er führte mich in seine Bibliothek. Eine Viertelstunde später waren wir schon daran, die Orationen des ersten Adventsontags zu bearbeiten. Eine Viertelstunde später! Und diese Zusammenarbeit hat zehn Jahre ange dauert!

Bei Ihrer kompositorischen Tätigkeit waren Ihnen die Texte immer sehr wichtig. Sie sagen, Sie seien kein Dichter, doch man sieht – an Ihrer Bearbeitung der Psalmen, an der Auswahl von Mitarbeitern – daß Sie sehr auf den Text achten.

Weil sich das im Gesang nicht trennen läßt. Viele Leute meinen, daß Singen darin bestehe, eine Melodie über die Worte zu legen. Das ist ganz und gar nicht so! Der Akt des Singens ist ein Akt, in dem Wort und Ton eins werden. Es stimmt freilich auch, daß die Poesie manchmal sich selbst genügen will. Solche Dichtungen sind äußerst schwierig zu vertonen. Aber im Akt des Singens gewinnt der Text selbst eine lyrische Dimension, und die Musik läßt sich davon nicht trennen. Oft verliert die Musik ihren Reiz, weil sie neben dem Text einhergeht. Seit meiner Kindheit habe ich mich damit befaßt, Texte in Musik zu bringen. Die Frage der Verbindung von Text und Musik wurde für mich zentral, seit ich begonnen habe, die Psalmen zu vertonen und alle Arten von Gesangsformen wiederzubeleben, die nicht mehr existierten: Kantillation, Litanei, Psalmodie, Responsorium. Es war meine Leidenschaft, diese Formen in der Tradition wiederzufinden und ihnen eine textliche und musikalische Gestalt zu geben, die heute lebt.

Um so mehr, als man das Französische als eine für den Gesang ungeeignete Sprache betrachtete . . .

Ich habe nie verstanden, daß Französisch keine gute Sprache für das Singen sein soll! Alles hängt von der Art und Weise ab, wie man die Sprache verwendet. Keine Sprache hat alle Qualitäten des Gesanges. Sie ergänzen einander. Jede hat ihre Vorzüge. Das Französische besitzt eine solche Feinheit, Flüssigkeit – und diese Geschmeidigkeit, bei der weder ein intensiver Akzent noch das Metrum sich je aufdrängen. Das Französische ist eine der am schwierigsten zu beherrschenden Sprachen der Welt. Wie es der große rumänische Philologe⁴ ausdrückte: „Die französische Sprache ist eine vornehme Dame, der man sich nur mit unendlicher Vorsicht nähern kann.“ Und es stimmt, man kann die französische Sprache auf unglaubliche Weise verhunzen. Man braucht nur viele Chansons, ja selbst – leider – Kirchengesänge anzuhören. Das Französische verfügt über erstaunliche Feinheiten, aber man muß sie respektieren, sich auf sie einlassen.

In Paris haben Sie an der „École César Franck“ studiert – bei Guy de Lioncourt, einem Schüler von Vincent d’Indy?

Ja, ich besuchte den Kompositionskurs von Vincent d’Indy.⁵ Er hatte diesen Kurs gegründet, der einzigartig für seine Zeit war; er bestand darin, Musik zu unterrichten, indem man die Geschichte der Musik wiederaufnahm und indem man die Studierenden in allen Formen komponieren ließ, nachdem sie sie analysiert hatten, eine nach der anderen: Motette, Fuge, Sonate, Symphonie, Oper usw. Ich fand neulich unter meinen Papieren eine Melodie mit Instrumentalbegleitung, die ich so über ein Gedicht von Patrice de La Tour du Pin in einer Zeit komponiert hatte, da ich ihn noch nicht kannte.

Es ist wahr, ich liebe César Franck als Komponisten; mit dieser warmen, herzlichen Musik. Ich schäme mich nicht, das zu sagen – es gab ja eine Zeit, da man solche Vor-

⁴ Gemeint ist hier der Schriftsteller und Philosoph Émile M. Cioran (*1911). (Auskunft von Pierre Faure SJ, Paris, Schriftleiter der Zeitschrift „Célébrer“.)

⁵ Vincent d’Indy hatte den Kurs ins Leben gerufen; Guy de Lioncourt führte ihn später fort. Vgl. Jacques Berthier – ein Diener der liturgischen Musik. Der Komponist der „Taizé-Gesänge“ im Gespräch mit Pierre Faure und Didier Rimaud. In: *HID* 49 (1995) 188–200, hier 190f.

lieben nicht eingestehen durfte! Als Kind war ich von Debussy und Ravel geprägt. Und es traf sich, daß in meinem Fall – wie bei manchen meiner Zeitgenossen, die zur Kirchenmusik durch den Gregorianischen Choral kamen – Komponisten wie Debussy und Ravel uns die Modalität des Gregorianischen Chorals erschlossen. Sie machten uns diese Modalität für moderne Ohren neu hörbar.

Debussy und Ravel sind für Sie die zwei großen Meister, die den französischen Gesang in der zeitgenössischen Musik wiederbelebten?

Ja, vor allem Debussy mit „Martyre de Saint Sébastien“ und „Pelléas et Mélisande“. Die Stärke Debussys besteht für mich in zwei Dingen: Er bewahrt den Fluß der französischen Sprache, das ist sehr wichtig; er behandelt die Sprache überhaupt nicht so wie in der Oper des 19. Jahrhunderts. Und zweitens wirkten sowohl Ravel wie Debussy an der – das Ende des 19. Jahrhunderts kennzeichnenden – Wiederentdeckung der Volksmusik mit, also der modalen Musik. Leuten wie mir, die vom Gregorianischen Choral durchdrungen sind, haben die beiden Komponisten dazu verholfen, die wahre Modalität zu entdecken, weil sie ihr eine modale Harmonisation gegeben haben. Und ich bin mir nun, lange Zeit später, bewußt, daß dies für mich entscheidend war. Ich glaube, daß ich die Eigenart der Modalität, z. B. im Gregorianischen Choral oder in den anderen östlichen Formen liturgischer Musik, die ich eingehend studiert habe, erst begriffen habe, weil die modalen Harmonisationen Ravels und Debussys mich zwangen, sie ganz anders zu hören als mit jener Begleitung, wie ich sie immer gelernt hatte: C-Dur, F-Dur, d-Moll . . . was den Gregorianischen Choral in die Dur-Moll-Tonalität preßte.

Und das war in dem Moment entscheidend, als ich Musik zum Singen der Psalmen in französischer Sprache suchte, da ich nun einmal diesen – nennen wir es so – Auftrag erhalten hatte. Ich orientierte mich nicht nur an den von der Tradition inspirierten modalen Kantillationstönen, sondern auch an einer modalen Harmonisierung.

Auch die – uns näherliegende – Musik Arthur Honeggers hat mich sehr beeinflusst. Ich wurde zutiefst geprägt vom Finale der „Johanna auf dem Scheiterhaufen“ (P. Gelineau singt): „Personne n’a un plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu’il aime.“⁶ Ich weiß nicht, ob ich ohne Honegger dies geschrieben hätte: „Pas de plus grand amour, que de donner sa vie pour ceux qu’on aime.“ Ich war geprägt von seiner Art, die französische Sprache zu behandeln, die ganz anders ist als die Debussys. Und ich war sehr geprägt von Paul Claudel, denn Claudel erlegte Honegger seine Vortragsart des Französischen auf, wie dieser erklärt hat. Es war nicht allein die klassische französische Akzentuierung, die sich nach Art der Comédie-Française auf die Wort-Enden stützt (er deklamiert), sondern Claudel führte konsonantische Betonungen ein: „L’amour est plus que la mort, et la mort est plus que le visage . . .“ Ich habe diesen Betonungs-Typ in den Psalmen wenig verwendet, weil die Emphase für die Kantillation nicht paßt, ihn jedoch später eingesetzt, als ich Hymnen und Antiphonen schrieb. Dies alles hat mich also tief geprägt.

⁶ „Niemand hat eine größere Liebe als derjenige, der sein Leben hingibt für seine Freunde.“ (Joh 15,13)

Honegger ist freilich ein wenig vergessen worden, man sieht es an seinem 100. Geburtstag, den man in diesem Jahr [1992] begangen hat. Aber Honeggers Stil entspricht wohl auch Ihrem musikalischen Standpunkt gegenüber der zeitgenössischen Musik?

Das stimmt. Gerade als ich meine Musikstudien beendete, kam die serielle Musik, die Zwölftonmusik auf. Das stellte mich vor eine Gewissensfrage. Ich sagte mir: „Soll ich diesen Weg gehen?“ Doch da ich Gesänge so komponieren mußte, daß die französischen Gemeinden sangen, konnte dies klarerweise nicht in Zwölftönigkeit geschehen. Ich hielt mich nicht mit der Theorie auf. Ich fand eine pragmatische Lösung. Es ist wahr, daß einige meiner Freunde mir vorwerfen: „Du hast nie zeitgenössische Musik geschrieben!“ Ich antworte: „Doch, ein wenig, zu meinem Vergnügen, aber nicht für die Kirche.“ Denn ich sah hier keine Lösung. Übrigens hat sich die serielle Musik bei den zeitgenössischen Komponisten überlebt. Sie wurde nie die Musik des Volkes, entgegen dem, was man damals sagte: „Aber ja, aber ja, ihr werdet sehen, innerhalb kürzester Zeit wird sie zur Musik von jedermann werden.“

Offen gesagt, ich habe das nie geglaubt. Vielleicht haben mich meine bäuerlichen Wurzeln immer im Dienst des Volkes erhalten. Ich freue mich, daß andere kunstvolle liturgische Musik in seriellern oder postseriellem Stil geschaffen haben. Niemand hat alle Begabungen. Ich hatte einen Dienst zu erfüllen, und ich versuchte, ihn möglichst gut zu erfüllen.

Wie kann man Sie dann als Komponisten charakterisieren?

Ich hatte einen Dienst zu erfüllen, und der bestand nicht darin, zeitgenössische Musik zu komponieren. Übrigens war ich dazu vielleicht auch nicht fähig, ich verstehe nichts davon, da ich ja nur Versuche unternommen habe.

Tatsächlich arbeite ich, wenn ich komponiere, auf zwei Ebenen [musikalischer Sprache]. Da ist zunächst jene, die ich die gemeinsame Musik nennen könnte, gemeinsam seit wenigstens vier Jahrhunderten für ganz Europa und für die von ihm beeinflussten Länder. Es sind relativ einfache Melodien, offenbar ohne Originalität. Sie lassen sich nicht datieren, aber sie entsprechen gewissen Konstanten. Und dann gibt es eine zweite Linie, diejenige, die ich am meisten ausgearbeitet habe: eine zunehmend erweiterte Modalität. Ich begann mit einer ziemlich strengen Linie, indem ich von den traditionellen sieben diatonischen Modi [Kirchentonarten] ausging. Je mehr ich fortschreite, desto mehr neue Modi erfinde ich. Ich gehe von einem Modus zum anderen über – nicht nur von einer Tonart zur anderen, wie wenn man im klassischen Sinn des Wortes moduliert, sondern von einem Modus zum anderen. Es ist dies eine Quelle unendlicher Kunstfertigkeit, eine Reihe außerordentlicher Klang- und Affektpaletten. Vor allem, als ich das „Cantique des cantiques“ komponierte, konnte ich solche modalen Möglichkeiten ausschöpfen.

Jedenfalls geht es für mich nicht in erster Linie um die musikalische Sprache. Nicht mehr, als wenn man in französischer Sprache schreibt. Es geht um den Stil, das „savoir-faire“, das Handwerk und den Geschmack. Vor allem muß ein Stück sehr gut gemacht sein, das heißt, es muß eine Form haben, an die man nicht mehr rühren kann. Es muß außerdem „Geschmack haben“. Das übrige ist ganz relativ. Ich habe ebensolche Freude, wenn ich dies mit einem klassischen Choral, mit modaler Musik in gregorianischer Art, mit neuen modalen oder harmonischen [in Dur-Moll-Tonalität gehaltenen] Ouvertüren tue. Dies ist mir vollkommen gleich. Wenn das Werk nur gut gemacht ist und wenn es genau dem entspricht, wozu es in der Liturgie dienen soll – ich arbeite ja immer auf die-

sem Gebiet –: dem Gebet einer hörenden und singenden Gemeinde. Meine Einstellung war immer, dem Gebet der versammelten Christen zu dienen. Das schließt keineswegs dieses Aufblitzen aus, das dazu führt, daß ich in manchen Augenblicken von Enthusiasmus mitgerissen werde. Aber ich trachte überhaupt nicht danach, meine eigene Botschaft zu vermitteln, das ist nicht mein Ziel. Ich trachte danach, etwas existieren zu lassen, was ganz über mich hinausgeht.

In einem unveröffentlichten Manuskript von Patrice de la Tour du Pin fand ich folgende Zeilen, die besser, als ich es vermag, ausdrücken, was ich über die Kunst in der Liturgie denke: „Handwerker und nicht Künstler: Ich diene nicht der Poesie, ich bediene mich ihrer . . . ich will nicht ein guter Diener der Poesie sein . . . im Künstler gibt es immer einen Götzen der Kunst . . . Mein Handwerk besteht darin, Straßenwärter zu sein, den Weg der Gnade instand zu halten: Das ist die Aufgabe des Volkes Gottes.“

Aber schon wenn man Ihr Requiem hört, sagt man sich: P. Gelineau könnte ebensogut große Kirchenmusik schaffen wie Kompositionen, die unmittelbar der Liturgie dienen.

Allein, was existiert, zählt; das Übrige ist Träumerei. Es ist falsch zu sagen, die schönsten Verse seien diejenigen, die nie geschrieben wurden. Nur das, was geschaffen wurde, soll in Betracht gezogen werden.

In „Cantique des cantiques“, Ihrer letzten Komposition, haben Sie den Text bearbeitet, Inhalt, spirituellen und theologischen Sinn dieser biblischen Schrift analysiert – wird dadurch etwas zum Abschluß gebracht?

Wahrscheinlich, aber ich weiß es erst nachher. Ich unterscheide zwischen dem Akt des Komponierens, der ein intensiver Akt des Zusammenfügens aller Teile ist, und dem, was man darüber sagen kann. Es gibt Formen, die man instinktiv findet. Erst andere Leute zeigen Ihnen, daß Sie eine solche Symmetrie, solche Rückbezüge usw. angewandt haben. Die Ebenen sind nicht dieselben. Diejenige der äußeren Analyse des Werkes, die die Beziehungen, die Symmetrien sieht; und diejenige der Arbeit des Komponisten, der einen inneren Zusammenhang sucht. Der Komponist sieht die Dinge aus dem Inneren kommen und muß unaufhörlich alles beseitigen, das seiner inneren Vision von dem, was sich bildet, widerspricht.

Beim „Cantique des cantiques“ mußte man auch sehr auf das Genus des Textes achten, das ja in der Bibel einzigartig ist.

Ohne Zweifel, denn der Text gehört zum erotischen Bereich. Der Text muß daher so vorgetragen werden, daß er auf der Ebene der Liebe Gottes zu seinem Volk verstanden wird, und dies von den ersten Worten an: „Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich . . .“ Man muß also eine Musik finden, die dem Hörer – das geschieht nie automatisch – den Zugang zum vollen, das heißt mystischen Sinn ermöglicht.

Kann man dann sagen, daß es eine Theologie der Musik gibt?

Das kann man sicherlich sagen! Sofern man nicht das Wort Theologie als abstrakte, Begriffe zergliedernde Wissenschaft versteht, sondern als eine bestimmte Art, von Gott zu reden. Dies ist die wahre Theologie. Der „Logos“ ist nicht allein Begriff oder Diskurs, er ist Lobpreis. Ja ich meine, die höchste Theologie besteht im Akt des Lobpreises, der – in untrennbarer Einheit – zugleich Wort und Musik ist.

(Von Vallorcine kehren wir in das Pfarrhaus von Ecuelles zurück, den Wohnsitz von P. Gelineau, in der Diözese Meaux.)

P. Gelineau, wir befinden uns hier in Ecuelles. Dies ist der dritte Abschnitt Ihres Lebens, wenn man so zählen kann. Wie geschah es, daß Sie als Jesuit, der üblicherweise in einer Kommunität wohnt, nach einem intellektuell orientierten Leben im Oktober 1979 hier nach Ecuelles kamen, in ein kleines entlegenes Dorf im Südwesten des Waldes von Fontainebleau, 80 km von Paris entfernt?

Ich habe fast meine ganze aktive Zeit in Paris, Rue de Sèvres 35, verbracht und mich im wesentlichen mit Liturgie und liturgischer Musik beschäftigt, habe am Institut Catholique gelehrt und habe an der römischen Liturgiereform im Bereich der französischen Übersetzungen mitgewirkt. Und dann, mit bald 60 Jahren, sagte ich mir: Wenn ich mich nicht weiterbewege, werde ich in Paris sterben und vielleicht die Chance verlieren, mich zu erneuern. Das Aufkommen priesterloser Sonntagsgottesdienste in Frankreich um 1974/1975 war für mich entscheidend. Man bat mich, Laien auszubilden, die diese Gottesdienste leiten. Ich stand vor etwas ganz Neuem. Ich bin fest überzeugt: Was in diesen Versammlungen geschieht, wird äußerst wichtig für die erste Hälfte des 21. Jahrhunderts sein. So wollte ich in eines der Gebiete gehen, wo es priesterlose Gemeinden gibt, um ihrem Leben nahe zu sein. Und durch verschiedene Umstände kam ich schließlich hierher nach Ecuelles mit fünf Pfarren, von denen bereits drei alle zwei Wochen Gottesdienste ohne Priester feierten – und so ist es bis heute. Ich habe mich vollkommen gewandelt. Ich änderte meinen Lebensstil. Ich mußte vor allem meine Vorstellungen von Liturgie und ebenso die von der Ortskirche revidieren. Ich bedaure das nicht, im Gegenteil.

Wohin wird sich ihrer Ansicht nach diese neue priesterlose Liturgie entwickeln?

Nicht die Liturgie ist neu, sondern der Charakter der Versammlungen der Christen und die Art, an das Objekt der Versammlung heranzugehen, das heißt: die Verkündigung des Wortes Gottes, das gemeinsame Gebet, die Sakramente, die Kommunionfeiern etc. So wandelt sich vor allem das Gesicht der Kirche insofern, als sie die örtliche Versammlung derer ist, die an Christus glauben. Hier vollzieht sich, meine ich, eine sehr wichtige Erneuerung.

In Ecuelles haben Sie durch die Pfarre Kontakt mit Kindern, und so kamen Sie dazu, die „Cantilènes bibliques“⁷ zu schaffen. Was bedeuten für Sie diese Lieder?

In unmittelbarem Kontakt mit Kindern zu sein war für mich neu. Ich hatte nie in meinem Leben Religion unterrichtet. Und als ich beim Unterrichten bemerkte, daß das, was ich sagte, bei einem Ohr hinein- und beim anderen hinausging, versuchte ich ein wenig von all dem, das auch andere versucht hatten. Schließlich sagte ich mir, ich könnte die unter den Menschen verbreitetste Methode verwenden: das Memorieren heiliger Erzählungen durch rhythmisch-melodische Rezitation (ich gebrauche hier einen Ausdruck von Marcel Jousse SJ). Ich ging also daran, einige biblische Erzählungen in Rhythmus und Melodie zu fassen. Und ich stellte fest, daß dies bei den Kindern zu einer vertieften Aneignung führte.

⁷ Les Cantilènes bibliques d'Ephrem. 20 chants pour la catéchèse. SM L 048, Editions musicales, Studio SM. – J. GELINEAU, Cantilènes Bibliques pour la catéchèse. 1990. SM L 0156. Musikkassetten SM K 690 und SM K 691.

In dieser Art machte ich weiter. So kam ich zu einer ganzheitlicheren Beschäftigung mit der Katechese, die danach fragt, wie der Glaube „Leib annehmen“ könne. Jetzt, in einem Land wie dem unseren, hat man es mit einem „freischwebenden“ Glauben zu tun, der keinen Körper mehr hat, weder den der Lehre noch den des Ritus. Nun besteht aber in allen Religionen der grundlegende Glaubens-Leib aus Erzählungen und symbolhaften Gesten. Indem man also diese Erzählungen (récits) rezitieren – sie nicht nur gelesen anhören – läßt, und indem man sie mit elementaren Gebets-Gesten verbindet, vermag der Glaube wieder einen Leib zu erlangen.

Wie empfinden das die Kinder?

Zunächst, sie nehmen rasch auf. Sie erlernen leicht Text, Musik und Gesten. Dies alles dringt in den Leib, das Gedächtnis, den Geist ein. Das intellektuelle Erfassen ist nicht das erste Ziel. Das Wesentliche ist, daß der Wort-Leib zustande kommt. Der Geist – sie werden ihr ganzes Leben zur Verfügung haben, um ihn zu begreifen. So geschieht es bei Legenden, biblischen Erzählungen, Sprichwörtern.

Sie sagten mir, in Ihrer Kindheit habe Ihnen Ihr Vater Dinge erzählt, durch die Sie mit einer bestimmten Form volkstümlicher Redeweise vertraut wurden?

Ja! Die Sprichwörter. Mein Vater war – wie auf dem Land oft üblich – ein großer Schweiger. Aber er äußerte sich in Sprichwörtern. Diese Sprichwörter beeindruckten mich sehr. Sie haben tatsächlich eine ganz bemerkenswerte sprachliche Form. Sie sind Rätsel für das Denken. Man muß suchen, was sie bedeuten. Ich erinnere mich an die Zeit, die ich benötigte, um den Sinn von Worten aufzuspüren, wie: „Trop parler nuit, trop gratter cuit“ [Zuviel Sprechen schadet, zuviel Kratzen tut weh], oder: „Pierre qui roule n’amasse pas mousse“ [Der rollende Stein setzt kein Moos an]. Und ich habe erkannt, daß ich erst mit Hilfe dieser Grundlage den der französischen Sprache eigenen Rhythmus entdecken konnte, den ich in den Psalmen verwendete und jetzt in den biblischen Liedern.

Wie erleben Sie diese Tätigkeit in einem ganz neuen kirchlichen Umfeld? Welche Fragen stellt es an Ihren Glauben, an Ihr Gottvertrauen?

Alles ist neu geworden. Wenn man in die Einöde kommt, fällt alles Nebensächliche ab, stürzen alle blinden Fenster, alle unnötigen Dinge zusammen. Übrig bleibt bloß, was absolut lebenswichtig, notwendig ist – und dies tut außerordentlich wohl. Nur muß man fähig sein, aufrecht auf seinen Füßen zu stehen. Ich gebe zu, daß die Gelegenheit, mein ganzes Leben mit dem Studium der kirchlichen Tradition, der Bibel und der ersten christlichen Jahrhunderte verbracht zu haben, mir eine äußerst solide Basis verschafft hat, so daß ich wegen des Umsturzes nicht den Kopf verlor. Die Kirche hat sich in der Liturgie, den Ämtern, den Sakramenten immer wieder geändert – also in all den fundamentalen Dingen, mit denen ich mich beschäftigen mußte. Ich verliere nicht den Kopf, weil es z. B. immer weniger Priester gibt. Ich glaube, daß der Heilige Geist neue Formen des Amtes hervorbringen wird, die zweifellos reicher, mannigfaltiger sein werden. Das wird kein Rückschlag sein, sondern ein Fortschritt.

In der Liturgie gibt es gewissermaßen zwei Seiten: einmal den persönlichen Glauben, das Handeln in Liebe, die betende Gemeinde; zum anderen „Inszenierung“, „Dramaturgie“, die Seite des „Theatralischen“.

Es ist tatsächlich so; nur kommt es darauf an, was man unter der von Ihnen gebrauchten Bezeichnung Dramaturgie versteht. Was unsere Existenz am stärksten erschüttert – begegnet das nicht in einem kleinen Kind, das Ihnen eine Blume hält, um sie Ihnen zu schenken, oder in zwei Liebenden, die einander umarmen? Das Erschütterndste in der Liturgie – sind das nicht die einfachsten Dinge: ein wenig Wasser ausgießen, ein wenig Brot teilen, sich vor Gott niederbeugen, schreiten, auf Gott zugehen? All dies erhält eine ungeheure „dramaturgische“ Kraft, sobald es aufrichtig, ohne Geziertheit, ohne bloß äußerlichen Gehorsam vollzogen wird. Hier sind die Kinder unsere Lehrmeister: sie sind auf ihre Art außerordentlich aufrichtig. Jetzt weiß ich: Gerade dies vermag in einer Feier jeden Mann, jede Frau anzurühren, wenn er oder sie akzeptiert, von Überflüssigem freigemacht zu werden und zum Wesentlichen des religiösen Vollzugs zurückzukehren. Man hat dann keine hochgestochene Liturgie, dafür eine solche, bei der man die grundlegendsten Dinge ernstnimmt (oder sie ernstzunehmen versucht): vor Gott ehrfürchtig hintreten, korrekt sprechen, singen, aber aufrichtig singen, selbst mit sehr einfachen, allen zugänglichen Melodien usw.

Denken Sie hier sowohl an Mönchsgemeinschaften wie an Pfarrgemeinden?

Ja sicher, denn das Gebet ist dasselbe, auch wenn die Formen sich ein wenig unterscheiden. Die Pfarrgemeinde ist eine für alle offene Gemeinschaft, und jeder muß sich am Gesang beteiligen können. Dagegen hat eine geschlossene Kommunität die Möglichkeit, in der Feinheit und Tiefe des Ausdrucks weiter zu gehen, in dem, was die Grundlage der Liturgie ist, d. h. in der gemeinsamen Zustimmung zu einer bestimmten Form, vor Gott hinzutreten, zu singen, zu sprechen usw. Ich habe viel mit Mönchs- und anderen religiösen Gemeinschaften gearbeitet, denn da konnte ich in der Verfeinerung des musikalisch-liturgischen Ausdrucks weiter gehen. Zudem profitiere ich davon auch für die Pfarren, indem ich volkstümlichere, einfachere Melodien schaffe und doch immer versuche, auch Hohes anzustreben.

Zu den ersten Kommunitäten, für die Sie komponiert haben, gehört Taizé.

Ja, Taizé hat mich als erste Gemeinschaft um die von mir geschaffenen Psalmen gebeten. Und ich habe für sie einiges komponiert, das sich dann weithin verbreitete. Frère Roger sagte mir eines Tages: „Ich hätte gerne für die Kommunität einen Eröffnungsversikel des Offiziums.“ Ich schrieb an einer Ecke des Tisches (er singt): „Dieu, viens a mon aide, Seigneur, à notre secours“ [= O Gott, komm mir zu Hilfe, Herr, eile uns zu helfen]; dies wird jetzt in vielen Gemeinschaften gesungen. Das freut mich, denn es ist vollkommen anonyme Musik, die eines Tages an einer Ecke des Tisches entstand, auf den Wunsch einer konkreten Gemeinschaft hin, und die von dieser Gemeinschaft in ihr Gebet aufgenommen wurde. Das ist für mich der normale Weg.

Es gibt auch eine zweite Seite Ihres Schaffens, zum Beispiel das Requiem, zu dem der Plan, glaube ich, hier in Ecuelles gefaßt wurde.

Ja, in meinem Bett dort, um 4 Uhr morgens! Als mir diese Idee kam, lachte ich laut auf und sagte mir: „Ach nein, ein Requiem für Chor und Orchester, das werde ich nie machen, da doch meine ganze Berufung darin liegt, das christliche Volk zum Singen zu

bringen.“ Dann drängte sich der Plan auf, da der französische Text der Bibel und die Musik, die mir einfiel, mir so schön erschienen – ich sage das in aller Schlichtheit –, daß ich daranging zu komponieren. Hernach sagte ich zu mir: „Wenn eines Tages, nach meinem Tod, Leute finden, es sei schön und es könne ihnen beten helfen, um so besser.“

Beim Anhören des Requiems hat man den Eindruck, das Komponieren habe Ihnen da mehr als sonst Freude gemacht?

Die Freude am Komponieren, die liebe ich . . . Sie ist notwendig, denn in der Kunst ist die Frage des Geschmacks und damit der Freude ganz wesentlich. Wenn man sich beim Singen langweilen oder bloß eine Pflicht erfüllen muß, dann verliert man das Wichtigste: den Geschmack. Der Geschmack ist wesentlich. Deshalb sollte in der Liturgie alles schön sein. Übrigens, die Leute aus dem Volk täuschen sich nicht. Wenn sie aus einem Gottesdienst kommen, sagen sie: „Ach, war das schön!“ Was bedeutet das: schön? Es geht hier nicht um die ästhetischen Regeln der hohen Kunst. Sondern es heißt, daß die Leute Geschmack daran gefunden haben. Dann finde ich das wunderbar. Gewiß, ich habe manche Stücke aus Pflicht geschrieben – schließlich ist es mein Beruf –, oder weil ich darum gebeten wurde, und sie sind ganz ordentlich. Andere habe ich aus Begeisterung komponiert. Die Freude am Komponieren, die Begeisterung erlebt man in der Zeit, da man arbeitet, nicht vorher, sondern währenddessen.

Als man Arthur Honegger fragte: „Was ist für Sie Inspiration?“, dann antwortete er: „Für mich ist die Arbeit Inspiration. Ich gehe an die Arbeit.“ Es stimmt, bei mir ist es immer so. Ich weiß nicht, wie das Ergebnis sein wird, überhaupt nicht, außer in besonderen Fällen, aber ich gehe an die Arbeit. Und im Arbeiten läuft es, läuft es . . .; man sieht genau, ob etwas kommt, das genau diesen Geschmack, diese Art der Wahrnehmung, diese Ästhetik (im fundamentalen Sinn) trifft. Hier müssen Erfahrung und Handwerk zusammenspielen: das Handwerk, damit die Komposition gut gemacht wird, ohne es würde sie nicht standhalten; und die Erfahrung, das heißt, im vorhinein zu spüren, ob das Stück bei dieser Gemeinde, in diesem Kloster angenommen werden wird. Man muß sich in ihre Situation versetzen können.

Deshalb meine ich nicht, für die Liturgie könne irgendjemand komponieren, der nie in einem Mönchschor das Offizium mitgefeiert hat, oder nie in einer Pfarrgemeinde mit den Leuten zusammen gebetet hat. Man muß sich immer in das Innere einer feiernden Gemeinde hineinversetzen; erst dann kann man ihr etwas vorzulegen versuchen, das ihr helfen wird, das auszudrücken, was sie für Gebet und Feier erwartet.

Übersetzung aus dem Französischen: Rudolf Pacik und Robert Wentz

BUCHBESPRECHUNGEN

Philippe CHARRU – Christoph THEOBALD, *La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach. Les chorals du Catéchisme luthérien dans la «Clavier-Übung» (III)*. Paris: du Cerf 1993 (Collection „La voie esthétique“). 25 cm (152 S.). Kart. FF 160,-.

Zwei Lehrer der Jesuitenhochschule „Centre Sèvres“ in Paris, Philippe Charru (Organist, Professor für Musikästhetik) und Christoph Theobald (Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik) haben 1980 ein interdisziplinäres Projekt begonnen: gemeinsame Seminare zu Johann Sebastian Bachs Orgelchoral-Sammlungen (Orgelbüchlein, III. Teil der Clavier-Übung, 18 Leipziger Choräle). Eine Frucht der Zusammenarbeit ist das vorliegende Buch, welches das am stärksten theologisch geprägte Choralwerk Bachs untersucht: den III. Teil der Clavier-Übung. Aus dessen 21 Choralbearbeitungen (je zwei – in einem Fall drei – zu einem Lied) wählten die Autoren die sechs großen Orgelchoräle zu den Themen Dekalog, Apostolisches Credo, Vaterunser, Taufe, Buße, Abendmahl aus; sie entsprechen den Hauptstücken von Luthers Katechismen (die Buße ausgenommen): „Dies sind die heiligen zehn Gebot“, „Wir glauben all an einen Gott“, „Vater unser im Himmelreich“, „Christ, unser Herr, zum Jordan kam“, „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“, „Jesus Christus, unser Heiland“.

Der erste, systematische Teil, „La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach dans la ‘Clavier-Übung’ (III)“ enthält vier Untersuchungen (11–53). „Un recueil de choral pour orgue“ (13–20) stellt die Bedeutung des Kirchenlieds und der choralgebundenen Instrumentalmusik im Lu-

thertum und in Bachs Werk dar. „Un univers symbolique“ (21–29) zeigt, wie Luther in seinen Katechismen die zentralen Glaubenswahrheiten und zugleich die Summe seiner Theologie vermittelt – und wie Bach dies im III. Teil der Clavier-Übung aufgreift und durchführt. „Une stylistique“ (31–46) geht dem Zusammenhang zwischen den Liedtexten und Bachs musikalischer Rhetorik nach. „Un espace sociale“ (47–52) schildert das gesellschaftliche Umfeld Bachs sowie die Wechselwirkung zwischen diesem und seinem künstlerischen Schaffen. Als Komponist stand Bach einerseits bewußt in der Tradition des lutherischen Kirchenliedes (und bekannte sich – gegen Pietismus und Aufklärung – zur Orthodoxie und ihren Kirchenmusik-Idealen), andererseits entwickelte er einen hochabstrakten persönlichen Stil, dessen Vielfalt an inneren Bezügen sich – von den beiden im Titel der Sammlung genannten Personenkreisen – allein den „Kennern“, nicht den „Liebhabern“ erschließt. Künstlerische Anerkennung suchte Bach darum auch außerhalb seines eigentlichen Wirkungskreises (der nicht einmal für die von ihm angestrebte „regulierte Kirchenmusik“ eine dauerhafte Grundlage bot).

Im zweiten Teil, „Analyses des chorals pour orgue du Grand Catéchisme“ (55–137), gliedert nach den sechs Chorälen, werden die Stücke eingehend untersucht, und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: Text, Behandlung des „Cantus“ (= die zugrundeliegende Liedmelodie), thematisches Material, Struktur des [Orgel-] Chorals, musikalischer Verlauf. Der Analyse vorangestellt sind jeweils die Melodie (zwei Fassungen) und – französisch – die erste Strophe des Chorals. Die

vollständige französische Übersetzung der sechs Liedtexte findet sich im Anhang (139–150). – Als Probe sei das Resümee zum ersten der Katechismuschoräle, „Dies sind die heiligen zehn Gebot“, wiedergegeben (58):

„Die ersten Takte dieses [Orgel-]Chorals stellen ein stark kontrastierendes Gebilde dar: harmonisch (Übergang von Chromatik zu Diatonik), rhythmisch und im Tonumfang. Von den breiten und ruhigen Arpeggio-Formen über einem Orgelpunkt hebt sich tatsächlich ein kurzes und knappes absteigendes Motiv über einem synkopierten Pedalpart ab. Auch die zwei Teile des Chorals bieten Kontraste architektonischer und harmonischer Art.

Dieses Kontrast-Spiel, zumal das der rhetorischen Figuren von Chromatik und Diatonik, drückt vortrefflich die Ambivalenz des Gesetzes aus. Die Gebote sind 'heilig', sie sind, wie Luther erklärt, 'ein ausbund Göttlicher Iere, was wir thun sollen, das unser ganzes leben Gott gefalle' [Großer Katechismus: Weimarer Ausgabe Bd. 30,1, 178]; darauf weisen die imitierende Schreibweise und der im Kanon geführte Cantus hin. Doch diese Heiligkeit der Gebote offenbart auch deren schärfsten Gegensatz, die Sünde. Der Ort dieser Offenbarung ist der Berg Sinai, der Ort, der die Höhe der Heiligkeit und die Niedrigkeit der Sünde symbolisiert. Dort singt der sündige Mensch 'Kyrieleis' und öffnet sich so der verheißenen Heiligkeit.

Der Orgelchoral läßt uns vom Geschenk des Gesetzes in seiner Ambivalenz (Chromatik – Diatonik) übergehen zum Bittgebet (Kyrieleis). Aus seiner Luther-Lektüre hätte Bach also festgehalten, daß der verborgene Mittler – Christus –, im voraus angedeutet durch Mose, tatsächlich diese Abkehr von der Sünde in der Bitte um Erbarmen ermöglicht hat. Aber indem Bach in der Coda die Chromatik und die

Diatonik des Anfangs wieder aufnimmt, macht er hörbar, daß Gesetz und Sünde weiterhin verbunden bleiben. Einzig die Umkehrung des absteigenden Motivs in der strahlenden Schlußkadenz eröffnet die Hoffnung eines heilbringenden Gebetes, das der 'Glaube allein' ermöglichen wird.“

Die Reihe „La voie esthetique“, in der das Buch erscheint (Ph. Charru ist einer ihrer beiden Herausgeber), will dem Gespräch zwischen Kunst und anderen Disziplinen dienen. Hier liegt auch ein besonderer Vorzug dieses Werkes: Musik(wissenschaft) und Theologie (nicht etwa, was ja naheläge, Liturgik, sondern systematische Theologie!) gehen eine enge Verbindung ein. Bei den Katholiken – anders als bei den Protestanten – kommt das bisher nur selten vor.

Rudolf Pacik, Innsbruck

Reinhard HAUKE, Die lobpreisende Memoria. Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt. Paderborn: Bonifatius 1995 (KKTS 61). 295 S. Leinen. DM 64,–.

Einer, der von den überlieferten Fragestellungen der Dogmatik herkommt, freut sich über das Buch, denn er stößt nicht auf die alten, immer wieder diskutierten Themen der Kontroverstheologie seit der Reformation zur Heiligen Messe, nicht auf die Stichworte Opfer – Realgegenwart – Dauer der Gegenwart – Rolle des Priesters – Laienkelch. Seine Aufmerksamkeit wird vielmehr auf einen Grundbegriff gelenkt, auf den Bibliker und Liturgiegeschichtler mit Recht hinweisen: die lobpreisende Memoria.

In unserer Katechese und Verkündigung haben wir seit der durch das letzte Konzil angeregten liturgischen Erneuerung viel gesprochen von *participatio actiosa*,

von den zwei Tischen: dem Tisch des Wortes und den Tisch des Brotes, vom Reichtum der Schrift, der durch den dreijährigen Lesungszyklus erschlossen wird, vom Sinn der Symbole, von der angemessenen Sprache und von der Stille, von der rechten Verteilung der Aufgaben und dergleichen. Reinhard Hauke weist uns auf die Mitte der Eucharistiefeier hin, ja auf die Grundlage allen christlichen Betens: Mit Christus den Vater loben. So macht uns das Buch die oft zu wenig beachtete Rangordnung, die „Hierarchie der Wahrheiten“ in der Liturgie bewußt.

Der Oberbegriff für alle anderen Elemente der Liturgie, für unser Beten überhaupt: die Gloria Dei. Die These, die das Buch entfaltet: „Zunehmend wird die Erkenntnis vom doxologischen Charakter der Gemeindefeier im weltweiten ökumenischen Dialog akzeptiert und dies wirkt sich schon auf die liturgische Praxis der Kirchen und christlichen Gemeinden aus“ (14f).

Im ersten Teil werden die Eucharistiegebete in den alten Kirchen des Westens und des Ostens, die Gottesdienstordnungen Martin Luthers, die Abendmahlsordnungen des 16./17. Jahrhunderts, die eucharistische Theologie und Praxis des 19. Jahrhunderts und die lobpreisende Memoria in der evangelischen liturgischen Bewegung Deutschlands unseres Jahrhunderts untersucht.

Der zweite Hauptteil zeigt, welche Bedeutung der doxologische Charakter des heiligen Abendmahles in den Diskussionen und den Gottesdiensten der Weltkonferenzen der „Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung“ und in den Vollversammlungen des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ hatte. Die Entwicklung führt zur Lima-Liturgie und zu den Diskussionen, die diese ausgelöst hat. Mit Recht wird ihre große Bedeutung herausgearbeitet.

Ein kurzer Schlußteil skizziert die Rezeption und Entfaltung des in Lima Erreichten. Der Entwurf der „Erneuerten Agenda“ von 1990, Gottesdienste evangelischer Kommunitäten und das „Evangelische Gesangbuch“ von 1993 kommen kurz in den Blick. Natürlich können die Vielfalt des Gottesdienstes im evangelischen Bereich, die Widerstände und Vorbehalte, der Grad der Aufgeschlossenheit für die Liturgie überhaupt auf wenigen Seiten nur unvollständig beschrieben werden.

Die Zukunft muß zeigen, ob sich die Veränderungen, auf die der Autor hinweist, durchsetzen werden. Die Untersuchung über den Rang des lobenden, Gott dankenden Gedächtnisses des Herrn in der Geschichte der Eucharistiefeier, besonders aber in der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes und der ökumenischen Gespräche regt den katholischen Seelsorger zu Fragen an.

Setze ich in meiner Art, Gottesdienste zu feiern und eine lebendige Mitfeier aller anzuregen, die Akzente richtig?

Versuche ich hinreichend, die Dankbarkeit über Gott zu wecken, die Dankbarkeit für sein Heilshandeln in Jesus Christus?

Haben hier die einzelnen Elemente ihren Ursprung, ihr Ziel, ihren Rang und ihren Bezug?

Weise ich im Religionsunterricht, in aller liturgischen Bildung auf die lobpreisende Memoria als den Grundcharakter der Eucharistie hin? Ist sie der Maßstab?

Was rücke ich bei ökumenischen Bildungsveranstaltungen zum Thema Liturgie in den Vordergrund? Beschränke ich mich auf die altüberlieferten Kontroversfragen?

Wo haben im gottesdienstlichen Leben neben dem Danken und Loben die Bitten, das Klagen, die „Vermahnung“ ihren Platz, wo das meditierende Beten?

Zuweilen eine spröde Sprache, mitun-

ter mühevolle Kleinarbeit, über die das Buch informiert.

Dennoch ist das Buch nicht nur für Ökumeniker und Liturgiker vom Fach wichtig.

Lobpreisende Memoria: Sie sollte das Ziel allen Mühens um den Gottesdienst heute sein. Diese Grundwahrheit ist be-

deutsam für alle Gottesdienstleiter und -helfer, vor allem auch für jene, die ökumenische Gottesdienste vorbereiten. – Dank dem Autor, der heute Domkapitular in Erfurt ist, und dem rührigen Professor Dr. Karl Schlemmer von Passau, der die Dissertation betreut hat.

Gerhard Boss, Bamberg

BÜCHEREINGÄNGE

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

Dem Leben auf der Spur. Erinnerungen – Meditationen – Annäherungen. Hg. M. Langner. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1996. 20,2 cm (296 S., mit zahlreichen, z. T. farbigen Abb.). Kart. DM 36,-.

A. GRÜN, *In Bildern das Geheimnis schauen.* Mit Bildern von Egino Weinert durch das Kirchenjahr. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1996. 20 cm (78 S., mit zahlreichen farbigen Abb.). Geb. DM 29,80.

M. STRÖBEL – Ch. WELL, *Tautropfen am Weg.* Auf der Erde zu gehen, das ist das Wunder. Münsterschwarzach: Vier-

Türme-Verlag 1996. 20 cm (87 S., mit zahlreichen farbigen Zeichnungen). Geb. DM 27,80.

H. WEYHE, *Christusgebete.* Impulse für eine eucharistische Spiritualität. Langwaden: Bernardus-Verlag 1996. 22 cm. (280 S.). Kart.

M. KUNZLER, *Zum Lob Deiner Herrlichkeit.* Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. Paderborn: Bonifatius 1996. 22,5 cm (320 S., mit 19 s/w-Abb.). Geb. DM 48,-; öS 355,-; sfr 45,60.

Ich traue mich dir an auf ewig. Trauungsansprachen. Hg. A. Seeberger. Ostfildern: Schwabenverlag 1996. 20,7 cm. (192 S.). Kart. DM 29,80; öS 221,-; sfr 28,-.

MAGNIFICAT

Mit dem Gebet der Kirche durch den Tag

Die neue katholische Monatsschrift „MAGNIFICAT“ ist das bisher erste und einzige Periodikum im deutschen Sprachgebiet, das in täglicher Zusammenstellung Texte der offiziellen kirchlichen Tagzeitenliturgie und der Meßfeier anbietet.

„MAGNIFICAT“ ist zweifarbig auf hochwertigem Dünndruckpapier gedruckt und in modernem Satz und Layout ausgeführt – etwa 350 Seiten pro Ausgabe, bebildert und leicht zum Mitnehmen, da es im Format (9,8cm x 18cm) nicht größer als ein Taschenkalender ist.

Für jeden Tag bietet „Magnificat“ Morgen- und Abendgebet aus der Tagzeitenliturgie der Kirche, außerdem die Texte der Meßfeier mit einem kurzen Schriftimpuls und Anmerkungen zu den Heiligengedenktagen.

Jede Ausgabe „MAGNIFICAT“ enthält weiters eine Betrachtung zu verschiedenen Aspekten und Elementen der Tagzeitenliturgie und eine spirituelle Einführung in den jeweiligen Monat. Dieser Ansatz wird vertieft durch einige sorgfältig ausgewählte Bilder. Vorgestellt und kommentiert werden auch „Stimmen aus der Tradition der Kirche“. Heiligenkalender, Termine aus dem kirchlichen Leben und das aktuelle Porträt je einer Diözese aus dem deutschsprachigen Raum vervollständigen das Heft.

Fordern Sie einfach ein Probeheft an, um sich selbst ein Urteil bilden zu können, ob „MAGNIFICAT“ für Sie – oder für andere – als täglicher Begleiter in Frage kommen könnte, oder abonnieren Sie gleich.

„MAGNIFICAT“ ist in 12 Monatsausgaben inkl. einem Sonderheft für die Heilige Woche im Jahresabonnement zum Preis von öS 480,- (plus Porto) erhältlich.

Bestellungen richten Sie bitte an das

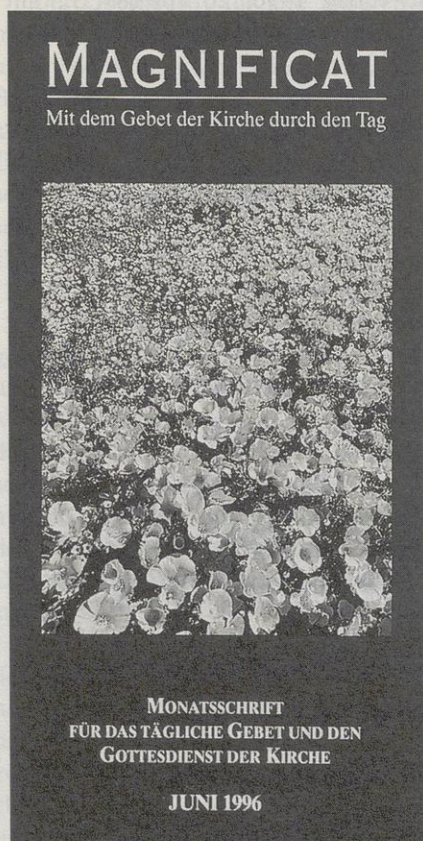
Österr. Liturgische Institut

Postfach 113

A-5010 SALZBURG

Tel: 0662 844576-84

Fax: 0662 844576-80



FRAUEN UND IHRE ROLLE IN LITURGISCHEN FEIERN

Symposion 1996 der Liturgischen Kommission für Österreich

**7. und 8. Oktober 1995
Bildungshaus St. Virgil
Ernst-Grein-Str. 14, A-5026 Salzburg**

Jede liturgische Feier ist immer eine Feier der Gemeinde, zu der sich Frauen und Männer versammeln. Da manche Ämter und Dienste im Gottesdienst den Männern vorbehalten sind, wurde und wird dabei die Wichtigkeit der Rolle der Frauen oft übersehen. Bei diesem Symposion wird nun versucht, in Referaten, Arbeitsgruppen und Gesprächskreisen die Rolle der Frau in liturgischen Feiern in der theologischen Gesamtsicht gemäß dem Zweiten Vaticanum einzuordnen.

Hauptreferate

- * **Feministische Theologie und ihre Erwartungen an die Liturgie**
- * **Wenn Frauen und Männer beten. Impulse für eine gerechte Sprache für Frauen und Männer in der Liturgie**
- * **Frauen in paulinischen Gemeinden. Neutestamentliche Impulse für das Gemeindeleben**
- * **Das II. Vatikanische Konzil und seine Bedeutung für die Frauen**

Gesprächskreise und Arbeitsgruppen

Erfahrungen von Frauen in der Gottesdienstleitung – Feministische Liturgien – Ganzheitliche Gestaltungselemente – Liturgischer Tanz – Gottesbild, biblischer Hintergrund – Inklusive Sprache – Frauen und Männer am Tisch des Wortes. Auf dem Weg zu einem frauengerechten Lektionar – u. a.

**Anfragen und Anmeldung (bis spätestens 12.9.1996) bei:
Österreichisches Liturgisches Institut
Postfach 113, A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/84 45 76 – 84, Fax: 0662/84 45 76 – 80**

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 Meßbuches ergänzt.

Da dieser Faszikel infolge seines Umfangs nicht in die authentische Ausgabe des deutschen Meßbuches eingelegt werden kann, wurde er in Ergänzung zu dieser Ausgabe als eigenes Buch gestaltet.

MESSLEKTIONAR:

Ein eigenes Lektionar in Größe und Gestaltung des (neuen) Meßlektionars für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, der authentischen Ausgabe für den liturgischen Gebrauch (144 Seiten, 20 mal 28,5 cm).

Das Meßlektionar enthält für jeden Gedenktag der Eigenkalender der österreichischen Diözesen die vollständigen Auswahl-Texte (Lesungen, Antwortpsalm, Ruf vor dem Evangelium und Evangelium).

Da auch das Meßlektionar infolge seines Umfangs nicht in das deutsche Meßlektionar eingelegt werden kann, wurde es als eigenes Buch gestaltet.

Eigenfeiern der österreichischen Diözesen.

Meßbuch und Meßlektionar: öS 585,-

Meßbuch: öS 293,-; Meßlektionar: öS 302,-

Bestellungen nehmen entgegen:

Österreichisches Liturgisches Institut

Postfach 113, A-5010 Salzburg,

Tel. (0 66 2) 84 45 76-84, Fax (0 66 2) 84 45 76-84

oder:

Behelfsdienst des Pastoralamtes

der einzelnen österreichischen Diözesen.

these

heiliger Dienst

3
1996

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

50. Jahrgang

Wort zu diesem Heft

UB Tübingen

125

Karl Friedrich Hermann OSB
Rupertus von Salzburg

127

Peter Hofrichter
Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt

140

Paul Weiß
„In der Kraft des Heiligen Geistes“
Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier

159

Frank Walz
Das Schöne und die Liturgie

168

Ulrike Praßl
„Fragen der liturgischen Gewandung für Laien.“
Grundsätzliche Überlegungen mit Fachleuten
und Ausstellung von Sakralgewändern“

177

Stefan Engels
Studien zur mittelalterlichen Liturgie
im Stift Klosterneuburg

181

Buchbesprechungen
Büchereingänge

195

196

✓ 215

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. Stefan ENGELS, Philipp-Harpff-Str. 9/6, A-5020 Salzburg.

em. Univ.-Prof. DDr. Karl Friedrich HERMANN OSB, Erzabtei St. Peter, A-5010 Salzburg.

Univ.-Prof. DDr. Peter HOFRICHTER, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Mag. Ulrike PRASSL, Bergmannsgasse 18, A-8010 Graz.

Univ.-Ass. Mag. Frank WALZ, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

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 75,-, DM 11,-, sfr 10,-. Jahresabonnement: öS 275,-, DM 41,-, sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Univ.-Doz. 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 Erzabtei St. Peter und die Erzdiözese Salzburg gedenkt heuer des 1300. Jahrestages der Ankunft des Hl. Ruperts, des Gründers von St. Peter. Karl Friedrich Hermann OSB, emeritierter Universitätsprofessor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg und Benediktiner des Klosters St. Peter, zeichnet anhand der spärlich vorhandenen Quellentexte wichtige Stationen im Leben des Hl. Rupert von Salzburg nach. In seinem Beitrag versucht der Autor das Wirken des Heiligen auf dem Hintergrund bestehender Macht- und Interessenskonflikte zwischen dem Maastrichter Missionsauftrag und der politischen Einflußsphäre Bayerns darzustellen.

Peter Hofrichter, Universitätsprofessor für Patrologie und Alte Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät in Salzburg, stellt in seinem Artikel „Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt“ Überlegungen zum Diakonat für Frauen zur Diskussion. Ausgehend von den neutestamentlichen Grundlagen und vom Diakonissenamt in der frühen Kirche erörtert Hofrichter damit zusammenhängende Fragen, wie z. B. die Sakramentalität damaliger Diakoninnenweißen, die Aufgaben und liturgischen Funktionen frühkirchlicher Diakonissen bis hin zu einer möglichen Erneuerung des gegenwärtigen Diakonates – für Männer und Frauen – in der katholischen Kirche.

Um eine Erneuerung auf ganz anderem Gebiet geht es in dem Beitrag „In der Kraft des Heiligen Geistes – Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier“ von Paul Weiß, Pfarrer in Wien. In konsequenter Anlehnung an die anamnetisch-epikletische Dimension sakramentalen Geschehens fordert Weiß eine stärkere Berücksichtigung der zu Taufenden (und deren Eltern) im „Taufwasserweihegebet“. Dieses Segensgebet müsse – als „Hochgebet“ der Taufe – in erster Linie nicht dem Wasser, sondern den betreffenden Personen gelten. Im abschließenden Teil setzt sich Weiß mit der geltenden „Taufformel“ auseinander und führt neue Formulierungsvorschläge an.

Frank Walz, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft in Salzburg, behandelt in seinem Artikel „Das Schöne und die Liturgie“ Aspekte, die das Wesen des Gottesdienstes betreffen: Die Bedeutung der Zeichenhaftigkeit der Liturgie und die Frage der „Liturgiefähigkeit“ kommen ebenso zur Sprache wie die Beziehung der Ästhetik und Kunst zur liturgischen Feier. Walz unterstreicht die kommunikative Dimension des Gottesdienstes, die nicht nur in einem umfassend verstandenen „Zeichenrepertoire“, sondern auch in der gemeinsamen Verantwortung aller Getauften für die Liturgie zum Ausdruck kommt. Dadurch könne einer „Re-Klerikalisierung“ der Liturgie, wie sie durch das 2. Vatikanische Konzil überwunden wurde, entgegengewirkt werden.

Ästhetische – und theologische – Gesichtspunkte stehen auch im Aufsatz „Fragen der liturgischen Gewandung für Laien“ von Ulrike Praßl, Lehrerin am Konservatorium für Kirchenmusik der Diözese Graz-Seckau, im Mittelpunkt ihrer Ausführungen. Ihr Artikel befaßt sich mit den Überlegungen von Fachleuten anläßlich einer Ausstellung von Sakralgewändern beim vergangenen Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich im Herbst 1995 in Salzburg. Aus der ungewöhnlichen Perspektive eines ausgestellten liturgischen Kleidungsstückes schildert die Verfasserin die wohlmeinenden, aber auch kritischen Aussagen der anwesenden Fachleute in humorvoller Weise.

Stefan Engels ist Musikwissenschaftler und Fachmann für mittelalterliche liturgische Handschriften mit Notation in Österreich, Kirchenmusiker und Lehrbeauftragter an der Universität Salzburg. Er versucht in den „Studien zur mittelalterlichen Liturgie im Stift Klosterneuburg“ anhand der überlieferten Handschriften in der Stiftsbibliothek Klosterneuburg erstmals wesentliche Merkmale der dortigen mittelalterlichen Liturgie zu bestimmen. Als Grundlage der Vergleiche verwendet er den Aufbau der Palmprozession, des Abschlusses der Trauermesse an den Kartagen, der Ostervesper, der *visitatio sepulchri* und der Allelujareihen der Messe. Einige Handschriften können allerdings auf diese Weise nicht länger nach Klosterneuburg lokalisiert werden, auch solche, deren Gesänge in der sogenannten „Klosterneuburger Notation“ überliefert sind.

Die Schriftleitung

Karl Friedrich Hermann OSB, Salzburg

Rupertus von Salzburg

Rupertus gilt als der eigentliche Gründer der Salzburger Kirche. Dem ist nur bedingt zuzustimmen. Eine Kirche im Sinne einer Gemeinschaft der Getauften fand Rupert bei seiner Ankunft in unseren Gegenden bereits vor. Für eine Kirche als ein kirchenrechtlich geordnetes Bistum hat Rupert nur die ersten Voraussetzungen geschaffen.

Aber Rupert ist der Gründerheilige der Salzburger Kirche und der Apostel Bayerns. Nach Severins Tod (482) und dem Abzug des Großteils der christlichen romanischen Bevölkerung Norikums wird die Gegend des späteren Wirkens Ruperts zum geschichtsleeren Raum, wenn auch die Vorstellung, sie sei völlig verödet und menschenleer gewesen, unzutreffend ist.¹ Reste der romanischen Bevölkerung und bajuwarische Einwanderer siedelten in und um Salzburg-Iuvavum.

Aquileja, dem ganz Norikum kirchenrechtlich zustand, war nicht in der Lage, eine ordnungsgemäße Seelsorge zu garantieren; Bayern zeigte wegen der gefährdeten Lage Norikums wenig Interesse, sich dort zu engagieren. Es waren die Franken, die nicht nur politische, sondern auch missionarische Verantwortung für dieses Gebiet übernahmen. Aus dem fernen Frankenland gerät der Bischof von Maastricht, Amandus, bis in die Nähe Tirols.² Vermutlich ein bayrischer Machtspruch oder auch die Sorge des Amandus selbst, er könnte die Verbindung mit seiner Heimat verlieren, haben seine Wirksamkeit im Osten, also in Norikum, verhindert.

Die vorliegende Arbeit möchte – und dies sei ausdrücklich als Vorschlag gemeint – das Wirken des hl. Rupert aus dem Gegensatz zwischen dem Auftrag Maastrichts und dem Machtanspruch Bayerns darstellen. Wieweit diese Hypothese die Zustimmung der Forschung gewinnen kann, bleibt der Zukunft überlassen.

Die Quellen

Die wichtigste Quelle, das *Salzburger Verbrüderungsbuch*³, überliefert nur die Namen Ruperts, seiner Nachfolger und bedeutender Zeitgenossen, soweit sie Virgil 784 bekannt waren. Um 790 wurden die wichtigsten Güterverzeichnisse, die *Notitia Arnonis* (*Indiculus Arnonis*) und die *Breves Notitiae* abgefaßt. Sie enthalten wichtige Angaben zur Vita Ruperts. Vielleicht gehen diese Angaben auf eine ältere Rupertvita zurück. Der in spätere Schriften eingearbeitete *Libellus Virgilii*⁴ würde es wahrscheinlich machen, daß Virgil auch eine Rupertusvita verfaßt hat, wofür die Übertragung der Reliquien Ruperts in den

¹ H. WOLFRAM, Salzburg, Bayern, Österreich. Die *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* und die Quellen ihrer Zeit. Wien-München 1995 (MIÖG Erg. Bd 31) 39–45.

² Zu Amand von Worms: *Acta Sanctorum Octobris* Bd 11. Bruxelles 1864, 910–922; Zu Amand von Maastricht: *Acta Sanctorum ... Februarii* Bd 1. Antverpiae 1658, 815–903.

³ Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg. Einführung u. Hg. Karl Forstner. Graz 1974 (Codices Selecti 51).

⁴ H. WOLFRAM, *Libellus Virgilii*. Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse. In: *Vorträge und Forschungen* 20 (1974) 177–214, hier 177f.

Salzburger Dom (774) ein gebührender Anlaß gewesen wäre⁵. Die älteren biographischen Arbeiten über Rupert flossen in die große Rechtfertigungsschrift (9. Jahrhundert) ein, die *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Die noch später abgefaßten Gesta S. Ruperti sind sehr legendenhaft und daher als Quelle nur eingeschränkt zu verwenden.

Alle diese Lebensberichte sind für besondere Zwecke verfaßt worden und müssen wegen der ihnen immanenten Tendenzen kritisch gelesen werden.

Die Herkunft Ruperts

Über die Herkunft Ruperts berichtet erst die späte *Conversio*, er sei von königlicher Abkunft gewesen (*qui ex regali progenie Francorum ortus*).⁶ Das *regale genus* bezieht sich aus der Sicht des 9. Jahrhunderts nicht auf die Merowinger, sondern auf die im 7. Jahrhundert als Hausmeier tätigen Karolinger. Es handelt sich wohl um eine agnatische Verwandtschaft (durch Verschwägerung), wie sie zwischen den Karolingern und den Rupertinern, denen Rupert entstammte, aber auch den bayerischen Agilolfingern bestand.⁷ Erich Zöllner konnte mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen, daß Rupert aus dem reichbegüterten und mächtigen Geschlecht der Rupertiner stammte, das seinen Stammsitz in Worms besaß.⁸

Der „Bischof“ Rupertus

In allen biographischen Nachrichten trägt Rupertus den Titel Bischof (*episcopus*). Worms wird in der Vita Hrodberti als sein Bischofssitz genannt: *Hrodbertus in Wormacia civitate habebatur episcopus*.⁹ Auch die *conversio* bezeichnet ihn als solchen: Rupertus in Wormatia civitate episcopus habebatur.¹⁰ Es fehlt an beiden Stellen die Bezeichnung einer *ecclesia* bei Worms; der Ausdruck „in civitate“ deutet eher auf einen weltlichen Wohnsitz, also auf den Wohnsitz der Rupertiner hin. Man wird aber auch den Ausdruck „habebatur“ als „Dafürhalten“ übersetzen können, wodurch nur eine Meinung, nicht aber eine Tatsache wiedergegeben werden soll. Außerdem erscheint der Name Rupert in keiner der Bischofslisten von Worms. Er war demnach nicht Bischof von Worms.

Wir wissen, daß Rupert nach seinem Wirken in Salzburg wieder nach Worms zurückkehrte, in die *civitas WORMATIAE*, nicht zur *ecclesia*, das hieße wohl, wieder auf seinen alten Stammsitz. Ein Amt in Worms hat er dann nicht mehr innegehabt.

Dies alles scheint zu beweisen, daß Rupert dem Wormser Klerus nicht angehörte, sondern sozusagen ein „freier“ Bischof war. Doch muß er die Priesterweihe vor seiner Bi-

⁵ Ebd.

⁶ H. WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. Wien-Köln-Graz 1979 (Böhlau Quellenbücher) 34, und B. SEPP, *Vita S. Hrodberti Primigenia authentica*. Hg. B. Sepp. Ratisbonae 1891, 26. Vgl. auch H. WOLFRAM, Vier Fragen zur Geschichte des hl. Rupert. Eine Nachlese. In: *Festschrift St. Peter zu Salzburg* 582–1982. St. Ottilien 1982 (SMGB 93) 2–25.

⁷ J. JARNUT, Beiträge zu den fränkisch-bayrisch-langobardischen Beziehungen. In: *Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte* 39 (1976) 331–352, und: M. WERNER, *Adelige Familien in Umkreis der frühen Karolinger*. Sigmaringen 1982 (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 28).

⁸ E. ZÖLLNER, Woher stammte der heilige Rupert? In: *MIÖG* 57 (1949) 1–22.

⁹ *Passiones Vitaeque Sanctorum aevi Merovingici*. Hg. B. Krusch – W. Levison. Hannoverae – Lipsiae 1913 (MGH.SRM 6) 157–162, hier: *Vita Hrodberti*, cap. 1.

¹⁰ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

schofsweihe längere Zeit besessen haben und ihm letztere zu einem besonderen Zweck erteilt worden sein. Eine Priesterweihe konnte er ohne weiteres aufgrund des Eigenkirchenwesens erhalten haben, um auf seinem Familiensitz beispielsweise das Amt eines Burgpfarrers ausüben zu können.

Wenn Rupert nicht dem Wormser Klerus angehörte, welcher Bischof könnte ihn zum Bischof geweiht haben, und mit welcher Aufgabe hätte er ihn betrauen können? Einen Hinweis kann uns die Überlieferung geben, Rupert hätte bei seiner Reise nach Bayern Reliquien des hl. Amand mitgenommen. Amand war bereits als Missionsbischof bis an die Grenzen Tirols gelangt. Das Interesse seiner Bischofsstadt Maastricht und eine gewisse Verantwortung um sein Werk blieben gewiß vorhanden.

Auf fränkische Missionsarbeit bereits im 6. Jahrhundert läßt eine Beschwerde der oberitalischen Bischöfe an Kaiser Mauritius schließen, weil fränkische Bischöfe in ihrem Zuständigkeitsbereich Priester einsetzten.¹¹ Die fränkische Missionstätigkeit wurde später von Bischöfen wie Amand von Maastricht fortgesetzt. Nahm nun Rupert die Reliquien des Amandus mit auf seine Reise, kann es sich gleichsam um „Urkunden“ für die Autorisation durch Maastricht gehandelt haben. Damit könnte die Hypothese mit Maastricht erhärtet sein. Ein weiterer Hinweis ist, daß Amand, genauso wie später Rupert, seine Kirchen dem Apostelfürsten Petrus weihte.

Ende des 7. Jahrhunderts, als man sich in Maastricht zu einer Wiederaufnahme der Mission entschlossen hatte, suchte man dort einen Mann, der die schwierige Aufgabe im Spannungsfeld zwischen den Machtblöcken Bayern und Franken erfüllen konnte. Der Mann mußte beiden Parteien genehm sein und fähig sein, die Belange der fränkischen Mutterkirche wirksam zu vertreten. Da die Rupertiner mit beiden Seiten verwandtschaftlich verbunden waren und eines ihrer Mitglieder bereits dem geistlichen Stand angehörte, fiel die Wahl auf den Burgpfarrer von Worms, Rupert.

Rupert, der Bote Maastrichts

Der Auftrag der Maastrichter Kirche konnte nur darin bestehen, sich über die Lage der Kirche Überblick zu verschaffen, um dann die anstehenden Arbeiten angehen zu können. Aus zweierlei Gründen mußte einem solchen Boten die Bischofsweihe erteilt werden. Einmal, um ihm gegenüber dem Herzog von Bayern die nötige Würde zu geben, um mit Autorität auftreten zu können, andererseits um, falls notwendig, Kirchen und Priester weihen zu können. Möglicherweise erhielt Rupert sogar den Auftrag, erste Maßnahmen zu treffen, eine grundlegende Ordnung der seelsorglichen Betreuung der Bevölkerung zu schaffen. An die Gründung eines Bistums ist dabei aber nicht zu denken, da dies unmittelbarer Verhandlungen zwischen Maastricht und Bayern bedurft hätte. Es war nicht nötig, Rupert mit der Erteilung der Bischofsweihe auch in den Maastrichter Klerus aufzunehmen, da sein freier Stand und das Eigenkirchenrecht der Rupertiner ihm genügend Sicherheit garantierten. Ein „Chorbischof“, wie manchmal vermutet wurde, war Rupert nicht, da ein solcher im Namen seines Bischofs einen Sprengel der Mutterkirche mit einem bestimmten Bischofssitz und einer eigenen Jurisdiktion zu leiten vermochte. Auch als Missi-

¹¹ GREGOR I., Brief I, 16a (= Gregorii I Papae Registrum Epistolarum Bd. 1. Hg. P. Ewald – L. M. Hartmann. Berolini ²1957 [MG Epistolarum Bd. 1] 20): „quod ante annos jam fieri coeperat, et in tribus ecclesiis nostri concilii id est Breonensi, tiburniensi et Augustana Galliarum episcopi constituerunt sacerdotes.“

onsbischof kann man Rupert nicht bezeichnen, weil er zu einer solchen Aufgabe weder von seinem Bischof noch durch sich selbst ermächtigt war. Er sollte tatsächlich nur „Kundschafter“ sein. Die *Conversio* meldet, daß Rupert eine Gesandtschaft zu Theodo geschickt habe, die ihm sein Kommen als Missionar angekündigt habe.¹² Man suchte eben aus der Sicht des 9. Jahrhunderts einen Grund für das Kommen Ruperts nach Bayern, wohl auch, um das Recht für die pannonische Mission zu begründen.

Der Zeitpunkt der Ankunft Ruperts in Bayern und Salzburg

Die Datierung der Ankunft Ruperts in Regensburg, bzw. in Salzburg ist seit Jahrhunderten umstritten. Zur Zeit der Niederschrift der Quellen besaß diese Frage keine Bedeutung. Dies dürfte sich geändert haben, als verschiedene Institutionen ihren Vorrang mit der Gründungstätigkeit Ruperts zu untermauern suchten. Einen möglichen Anlaß kann die Trennung St. Peters vom erzbischöflichen Hof 987 geboten haben. Der Neubau der Peterskirche unter Abt Balderich (1125–1147) mit der Einrichtung des Rupertsgrabes und die Regulierung des Domkapitels (1121/22) haben dann eine Flut von Nachforschungen nach dem Ankunftsdatum Ruperts bewirkt. Alle diese Berechnungen gründen auf der Angabe in den Quellen, daß Rupert zwei Jahre nach dem Beginn der Regierungstätigkeit des Königs Childebert gekommen sei.¹³ Da es allerdings drei Könige dieses Namens gab, folgten aus dieser Angabe die verschiedensten Ergebnisse. Im allgemeinen sah man seit 1184 König Childebert II. als Zeitgenossen Ruperts an, woraus sich das Jahr 582 als Ankunftsdatum Ruperts errechnen ließ. Im 17. Jahrhundert begannen sich die Forscher von dieser Berechnung abzuwenden. Hadrian Valesius setzte die Ankunft Ruperts in seinem Werk über die fränkische Geschichte¹⁴ in die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert. Auch der französische Benediktiner Jean Mabillon vertrat diese neuen Ergebnisse, stieß allerdings auf den Widerstand der Traditionalisten. Er konnte sich dann doch mit Hilfe des Marcus Hansitius (Hansiz) und dessen „*Germania sacra*“ durchsetzen.¹⁵ Das Ankunftsdatum wurde nun ins Jahr 696 gesetzt. Dieses Datum wurde allgemein rezipiert, wenn auch bis in die letzte Zeit die alte Version immer wieder vertreten wurde.

Rupert bei Herzog Theodo in Regensburg

696 gelangte Rupert an den Herzogshof in Regensburg. Nur mit des Herzogs Zustimmung konnte er seine Aufgabe durchführen. Die *Conversio* berichtet¹⁶, Herzog Theodo habe ihn gerufen, worauf Rupert zunächst abgelehnt, schließlich aber doch zugesagt habe. Daraufhin sei ihm der Herzog entgegengezogen und habe ihn freundlich empfangen. Die *Notitia* erwähnt nichts über den Zeitpunkt der Ankunft Ruperts.¹⁷ Die *Breves Notitiae*

¹² H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

¹³ Ebd.

¹⁴ H. VALESIIUS, *Rerum Francicarum*. Tom. 3. Luteciae Parisiorum 1658, 468.

¹⁵ L. D'ACHERY – J. MABILLON, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti Saeculum III. Pars I. Luteciae Parisiorum* 1672, 341; J. MABILLON, *Annales Ordinis S. Benedicti*. Tom. 1. Luteciae Parisiorum 1703, 610–612; M. HANSIZ SJ, *Germaniae sacrae*. Tom. II. Archiepiscopatus Salisburgensis – Augustae Vindelicorum 1729, 50–62. 919–924. 999.

¹⁶ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

¹⁷ F. LOSEK, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae. Die Salzburger Güterverzeichnisse um 800*. In: MGSL 130 (1990) 80–97. 102–141, hier: *Notitia Arnonis*, cap. 1.

erwähnen nur seine Ankunft¹⁸, melden aber fälschlicherweise, Rupert habe in Regensburg den Herzog mit seinem Gefolge getauft. Sobald Rupert dem Herzog den Zweck seiner Reise mitteilte, mußten sich die ersten Schwierigkeiten ergeben, denn auch Theodo hatte seine Pläne. Vielleicht plante der tatkräftige Herzog schon bei seinem Regierungsantritt eine kirchliche Neuordnung seines Gebietes. Jetzt entstand durch die Ankunft Ruperts die Gefahr, daß in Bayern eine fränkische Kirche gegen die bayrischen Interessen aufgebaut würde. Theodo gab Rupert sicher nur unter der Voraussetzung die Erlaubnis, daß er als Herzog die Fäden in seiner Hand behielt. Beide waren ja daran interessiert, diese entlegenen Lande wirtschaftlich, kulturell und kirchlich zu entwickeln. So können wir verstehen, daß Theodo Rupert die Erlaubnis gab, an einem beliebigen Ort seinen Bischofssitz aufzuschlagen.¹⁹

Man hat die Frage gestellt, warum Rupert nicht in Regensburg blieb. Dies hätte nicht Ruperts Auftrag entsprochen. Er hätte sich sonst mit den kirchlichen Plänen Theodos identifizieren müssen; und eine kirchliche Organisation im Sinn einer bayrischen Landeskirche hätte sicherlich der Zustimmung Maastrichts bedurft.

Ruperts Reise bis Seekirchen

Seinem Auftrag gemäß zog Rupert zunächst die Donau abwärts bis zur Awarengrenze. Die *Conversio* meldet, er sei noch weiter gereist, bis in das untere Pannonien (*ad fines pannoniae inferioris*).²⁰ Die Rückreise nahm er über das Land, wobei er Lauriacum besuchte, wo er predigte und Kranke heilte. Auf dem weiteren Weg besuchte er viele Orte und gelangte zum Wallersee.²¹ Hier blieb er in Seekirchen, und errichtete eine Kirche zu Ehren des hl. Petrus.²² Daß Rupert einen längeren Aufenthalt hier in Erwägung zog, ersehen wir nicht nur aus der Bautätigkeit Ruperts sondern auch aus den Schenkungen des Herzogs. Theodo vergab nicht nur die neue Kirche an Rupert, sondern auch den Ort mit den umliegenden Gebieten, mit dem Wasser, Wasserläufen, Wäldern, Wiesen, Weiden und Mühlen, auch den Fischrechten, Hörigen und anderen Abgabepflichtigen sowie zehn Hofstellen²³, insgesamt einen recht ansehnlichen Fundus. Die Frage, warum Rupert gerade an diesem Ort seinen ersten Sitz aufschlug, muß offen bleiben. Auch über den Grund des längeren Aufenthaltes Ruperts in Seekirchen kann man nur Vermutungen anstellen. Das nahe Juvavum scheint Rupert deswegen gemieden zu haben, weil der Herzogssohn Theodepert dort eben zu dieser Zeit residierte. Im Denken Ruperts muß sich ein tiefgreifender Umschwung vollzogen haben: Die Rückständigkeit der Bevölkerung in religiöser, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht, deren er während seiner Reise ansichtig geworden war, mußte in ihm die Überzeugung reifen lassen, daß hier mehr geleistet werden mußte,

¹⁸ Ebd., *Breves Notitiae*, cap. 1; ebenso die *Gesta S. Ruperti* (s. Anm. 8) cap. 4 und 5.

¹⁹ F. LOSEK, *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 1; H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

²⁰ H. WOLFRAM, ebd. Die *Notitia Armonis* und die *Breves Notitiae* erwähnen diese Reise nicht. Die *Conversio* hatte ein bestimmtes Interesse, Rupert bis nach Pannonien gelangen zu lassen, auch wenn eine solche Reise zur Zeit Ruperts unmöglich war.

²¹ F. LOSEK, *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 1. Die Namen der von Rupert aufgesuchten Orte werden nicht genannt. Die Niederlassung Ruperts befand sich dort, wo die Fischach aus dem See fließt.

²² Auch Amand hatte alle seine Kirchen Petrus geweiht.

²³ F. LOSEK, *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 1; in summarischer Form in H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

als bloße Berichterstattung. Doch in Loyalität gegenüber seinem Auftraggeber mußte er die künftige Gestalt seiner Arbeit der Entscheidung Maastrichts überlassen.

Also kehrte Rupert nach geraumer Zeit von Seekirchen nach Maastricht zurück. Die *Conversio* und die *Gesta S. Ruperti* melden nur die Rückkehr nach Worms, sprechen aber auch von der Absicht, von dort Mitarbeiter zu holen. Was nun in Maastricht genau verhandelt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis und kann nur aus dem Folgenden erschlossen werden. Rupert kehrte mit zwölf Gefährten und Erentrudis nach Seekirchen zurück. Das hieße, daß Maastricht die Erlaubnis erteilt hätte, eine Art Mission aufzubauen, wohl längere Zeit zu bleiben und auch die Hilfe des Herzogs in Anspruch zu nehmen.

Wie lange kann sich der Aufenthalt Ruperts in Seekirchen hingezogen haben? Die *Breves Notitiae* melden, er sei *nicht lange danach* nach Juvavum weitergezogen.²⁴ Dennoch können es ein bis zwei Jahre gewesen sein.

Der Umzug nach Juvavum

Mit dem Umzug Ruperts nach Salzburg gab er klar sein Ziel an, hier als Missionar wirken zu wollen. Der Herzog gab selbstverständlich freudig seine Zustimmung, da Ruperts Mission seinen eigenen Vorstellungen entsprach.

Die Quellen berichten von diesem Umzug nur kurz. Die *Notitia Arnonis* erwähnt ihn gar nicht. Die *Breves Notitiae* melden nur, daß Rupert von Juvavum gehört habe und dann mit Willen und Zustimmung Herzog Theodos dorthin gezogen sei.²⁵ Ausführlicher redet die *Conversio*.²⁶ Sie verweist auf eine verwüstete Stadt, über die der Herzog auf Bitten Ruperts hin ihm die Gewalt gegeben habe und dann auf die reichen Schenkungen, die der Herzog an Rupert übergab.

Daß Juvavum als ein verwüsteter Ort bezeichnet wird²⁷, darf wohl nicht im wörtlichen Sinn verstanden werden. Von der einst größeren Stadt wird wohl nur ein kleinerer Teil bewohnt gewesen sein, sodaß mehrere Gebäude dem Verfall preisgegeben waren. Schon allein wegen der Lage an mehreren Handelsstraßen muß sie bewohnt gewesen sein. Die Funktion als Zentralort für die umliegende romanische Bevölkerung wird ihr einen bescheidenen Standard gesichert haben. Ein gewisser Aufschwung muß aber doch erfolgt sein, als der Herzogssohn Juvavum als Residenzstadt erwählte.

Was hat Rupert bei seiner Ankunft in dieser Stadt vorgefunden?

Eine regelrechte Pfarrseelsorge hat es sicher nicht gegeben. Von einem dort lebenden Priester ist nie die Rede. Entsprechend muß sich das religiöse Leben der Bevölkerung auf einem sehr niedrigen Stand befunden haben.

²⁴ F. LOSEK, *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 2.

²⁵ Ebd.

²⁶ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

²⁷ Es heißt in den *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 2, Rupert habe in Salzburg viele alte und verfallene Gebäude vorgefunden, sodaß er den Ort erst säubern mußte. Die *Notitia Arnonis* schreibt nichts davon. Vgl. auch H. KLEIN, Juvavum – Salzburg. In: MGSL Erg. Bd 5 (1965) 1–9 (erstmalig abgedruckt in: Vorträge und Forschungen. Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens 4 [1958], 77–85); F. PRINZ, Salzburg zwischen Antike und Mittelalter. In: FMSt 5 (1971) 10–36; F. PRINZ, Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter. In: MGSL 115 (1975) 19–50, 35.

Wenn die Quellen über einen Kirchenbau durch Rupert reden²⁸, könnte dies die Errichtung einer Kirche für seine Priestergemeinschaft bedeuten²⁹, damit sie dort das tägliche Gotteslob feiern konnte. Die Nachricht muß nicht auf eine Seelsorgskirche gedeutet werden.

In dieser Stadt erbaute Rupert seinen Wohnsitz in St. Peter. Die im Friedhof von St. Peter und 1170 erstmals als solche genannten *oratorium* und *habitaculum* des hl. Rupert galten in späterer Zeit – ob zu Recht, sei dahingestellt – als erste Aufenthaltsorte Ruperts in Salzburg.

Es können mehrere Gründe genannt werden, wieso Rupert gerade St. Peter als Wohnsitz ausgewählt hatte. Einmal stand dieser Platz sicherlich leer. Die Stadtbevölkerung mag ihre Wohnsitze mehr an den Ufern der Salzach errichtet haben, da die Handelstätigkeit die Nähe zum Fluß erforderte. Andererseits galt der Ort vielleicht traditionell als „heiliger Ort“ im Gedenken an das alte Severins-Kloster.³⁰ Sollte der 1982 durch Karwiese im Bereich der Stiftskirche St. Peter ergrabene „Zweikammerbau“ tatsächlich eine Art Mausoleum sein, würde dies auch auf eine „Heilige Stätte“ verweisen, an der keine weltlichen, wohl aber kirchliche Gebäude errichtet werden sollten. Möglicherweise haben sich auch noch Baureste vorgefunden, die Rupert benützen konnte. Tatsächlich wurden 1982 Mosaiken und Hypokaustanlagen im Bereich der Stiftskirche ergraben. Die Wohnanlagen errichtete Rupert nicht unmittelbar an der Mönchsbergwand, sondern wohl nördlich der heutigen Stiftskirche. Wie die erste Kirche ausgesehen haben mag, ist aufgrund späterer Überbauungen nicht mehr erkennbar. Nur gewisse Anhaltspunkte haben die Ausgraben von 1982 gebracht. Für die Reliquien des hl. Amand erbaute Rupert an der Stelle der heutigen Margarethenkapelle im Petersfriedhof ein Heiligtum. Auch dafür haben die Ausgrabungen des Jahres 1994 starke Hinweise ergeben.

Die Schenkungen der bayerischen Herzöge an Rupert

Von den Schenkungen der Herzöge Theodo und Theodepert berichten die *Notitia Arnonis* und die *Breves Notitiae* recht ausführlich.³¹

Nach den Schenkungen in Seekirchen vergab Theodo in Juvavum die obere Burg und das angrenzende Gebiet. Dazu gehörten Felder, Wälder und Gewässer. Die *Breves Notitiae* erwähnen noch andere Gebiete samt den Gewässern, die sich auf beiden Seiten des Flusses bis zu einer Buche erstrecken, die auf einem Felde im Süden steht und *Hagenpueg* genannt wird. Bezüglich der Schenkung Pidings sind die Verzeichnisse uneins. Die *Notitia* meldet eine Schenkung des Herzogs Theodo, die *Breves Notitiae* jedoch den Kauf dieses Ortes durch Rupert um den Preis von 1000 Solidi in Gold und Silber. Dazu kamen noch 30 Hufen von unfreien Bauern, die nur teilweise bewirtschaftet waren. Zu diesen Hufen gehörten Felder, Weiden, Almen, Mühlen und Gewässer. In unmittelbarer Nähe der Stadt

²⁸ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1 und F. LOSEK, *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 2.

²⁹ Wenn die *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) cap. 2,3 berichten, Theodo habe Rupert Juvavum als Bischofssitz übergeben, ist dies aus der Sicht des 9. Jh.s zu verstehen.

³⁰ Im Frühmittelalter scheint kein Patrozinium in Salzburg auf, das an das Wirken Severins erinnern könnte.

³¹ F. LOSEK, *Notitia Arnonis* (s. Anm. 16) cap. 1 und ebd., *Breves Notitiae*, cap. 2. Die beiden Güterverzeichnisse decken sich so stark, daß man auf eine gemeinsame Urschrift schließen muß. Die *Conversio* spricht nur von einer Bitte Ruperts an Theodo, ihm Grund zu schenken, um roden und bauen zu können.

erwähnen die *Breves Notitiae* noch die Schenkung des Ortes Maxglan. Hier übergibt Theodo vierzehn Kolonen.

Beide Verzeichnisse erwähnen die reiche Schenkung von Reichenhall und den Salzbezug. Salz brauchte man nicht für den eigenen Bedarf sondern für den Handel. 20 Öfen (*fornaces*) und 20 Pfannen (*patellae*) und dazu ein Drittel der Salzbrunnen (*putatorium* – Galgen genannt) gab der Herzog. Dazu schenkte der Herzog den Zehent vom Salz und von dem an den Herzog abzuliefernden Zins.

Auch Romanen von 80 abgabepflichtigen Höfen kamen an Rupert. Diese Höfe waren teils bewirtschaftet, teils lagen sie brach. Zu ihnen gehörten wieder Wälder, Wiesen, Weiden, die beiden Almen *Gauzo* und *Laduso*. Nur die *Notitia* berichtet von der Schenkung von 30 Hufen im Salzburggau, die nur teilweise bewirtschaftet waren.

Im Attergau übergab Theodo fünf abgabepflichtige Romanen mit den Mansen. Sogar auf den Donauraum griff Theodo zurück und gab dem Rupert Besitzungen und zwei Joch Weingärten an der Donau in der Nähe Regensburgs oder Kruckenberg.³²

Auch der Nachfolger Theodos, Herzog Theodepert, förderte Rupert durch Schenkungen.³³ Genannt wird zunächst das Dorf Itzling. Zwanzig nur teilweise bewirtschaftete Hufen an der Salzach werden hier mit allem Zubehör übertragen. In Kuchl werden drei noch bewirtschaftete Höfe mit Wiesen und Weiden übergeben. Auch Thalgau fällt in dieser Zeit an Rupert mit allen Feldern, Wiesen und Weiden. In Tittmoning schenkt Theodepert die *villula Tittmoning*. Dazu gehören 24 Mansen mit Wäldern, Feldern, Wiesen, Weiden und Mühlen.³⁴ An dieser Stelle fügen die *Breves Notitiae* noch das Dorf Tettelheim hinzu, die Kirche mit all ihrem Besitz, den Gewässern, Weiden, Wäldern und Mühlen. Im Isengau erhält Rupert den Ort Reharting mit 15 teils bewirtschafteten Höfen, wieder mit allem Zubehör. Hinzu kam noch unter Theodepert das Dorf Tüssling mit 15 nur teilweise bewirtschafteten Höfen und den angrenzenden Gebieten, welche zum Dorf gehörten. Die *Breves Notitiae* stellen noch die Gabe von Burghkirchen hinzu. Das Ende all dieser Schenkungen bildet im Isengau die Gabe des Ortes Obing. 20 Mansen mit Zubehör werden übergeben, auf denen zum Teil Barschalken, zum Teil Unfreie sitzen.

In der *Notitia* findet sich eine Erhöhung der Schenkung von Seekirchen. Zur *villa Walarseo* kommen noch zehn zum Teil bewirtschaftete Höfe, die an der Fischach liegen.

Ein eigenes Kapitel widmen beide Güterverzeichnisse der Maximilianszelle in Bischofshofen.³⁵ Es handelt sich um den ersten Besitz in Pongau. Zwei Männer, nach der *Notitia* die Brüder Tonazan und Urso, nach den *Breves Notitiae* der *servus* Ruperts Tonazan und der *servus* des Herzogs namens Ledi, hatten sich entlang der Salzach in den Pongau auf Jagd und Goldsuche begeben. Beide sehen während mehrerer Nächte Lichter aufleuchten und bemerken, wie die *Breves Notitiae* berichten, einen angenehmen Duft. Sie melden es nicht der herzoglichen Verwaltung, sondern, möglicherweise wegen des wunderbaren Charakters des Ereignisses, Rupert. Nach der *Notitia* begab sich Rupert selbst zwecks Nachforschung an den Ort des Wunders, nach den *Breves Notitiae* sandte er seinen Priester Deoningus. Die wunderbaren Ereignisse wiederholten sich. Deoningus steckte ein von Rupert geweihtes Kreuz in den Boden der heiligen Stelle und errichtete ein kleines

³² Die *Notitia Arnonis* (s. Anm. 16 nennt den Ort Reganesburg, die *Breves Notitiae* (ebd.) jedoch Chruchinperch.

³³ F. LOSEK, *Notitia Arnonis* (s. Anm. 16) cap. 2 und ebd., *Breves Notitiae*, cap. 5.

³⁴ „*Farinaria*“ bedeutet eigentlich Getreidespeicher oder Mehlkästen.

³⁵ F. LOSEK, *Notitia Arnonis* (s. Anm. 16) cap. 8 und ebd., *Breves Notitiae*, cap. 3.

Gebäude. Offensichtlich war das Gebiet herzoglicher Besitz, darum mußte Herzog Theodepert³⁶ benachrichtigt werden. Nach den *Breves Notitiae* ist es Deoningus, durch den Rupert den Herzog um die Erlaubnis bittet, dort eine *cella* errichten zu dürfen. Unter *cella* ist eine kleine Kirche mit einer Wohnung für den Priester zu verstehen. Rupert selbst weihte daraufhin die Kapelle und die Priesterwohnung im Beisein des Herzogs. Die Kapelle wurde zu Ehren des hl. Maximilian³⁷ geweiht. Die Frage bleibt offen, ob und welche Tradition um den hl. Maximilian sich in Bischofshofen über die Völkerwanderungszeit hinweg erhalten konnte. Auf Bitten Ruperts übergab der Herzog ihm den Bischofshofener Besitz. Seinem Beispiel folgten auch die Brüder Ledi und Urso, die beiden herzoglichen Diener. Sie baten im Gegenzug Rupert, ihre Verwandten (*nepotes*) Cissimo (romanisch für Dulcissimus) und Urmhari (so nach der *Notitia*) bzw. Wernharius (nach den *Breves Notitiae*) in die Schule Ruperts nach Salzburg senden zu dürfen, damit diese dort in den Grundkenntnissen (*litterae*) ausgebildet werden könnten. Ob es sich dabei um die Übergabe in den geistlichen Stand handelte, ist schwer festzustellen. Die beiden Schüler baten später, die Hälfte jenes Besitzes, den ihre Verwandten geschenkt hatten, auf Lebenszeit zurückbekommen. Daraus haben sich in der Folge für Virgil arge Mißhelligkeiten ergeben.

Die Priestergemeinschaft Ruperts

Wer die Begleiter Ruperts waren, als er das erstmal nach Regensburg kam, wissen wir nicht. Erst nach seiner Rückkehr in die Heimat habe Rupert von dort zwölf Gefährten und Erentrudis mitgenommen, so berichtet die *Conversio*.³⁸ Die Namen verzeichnete Virgil im Verbrüderungsbuch³⁹: Gisar, Kuniald, Gabin, Idwin. Virgil bezeichnet jeden als *presbyter* und *monachus*. Nach diesen vieren stehen noch eine ganze Reihe von Namen im Verbrüderungsbuch: Manno, Adolfus, zwei Vitalis, Germanus, Dignovar, Johannes, Cunzio, Florian und andere – alle *monachi* und teilweise auch *presbyter*. Den Priester Deoningus, der bei der Gründung der Maximilianszelle eine gewisse Rolle gespielt hatte, nennt Virgil nicht. Zu den fränkischen Gefährten haben sich also bereits, wie die Namen aussagen, Romanen hinzugesellt. Nachrichten über die Tätigkeit fehlen; nur von Kuniald und Gisar bemerkt Filz⁴⁰, sie hätten im niederösterreichischen Raum gewirkt.

Rupert lebte mit seinen Gefährten in einer Art klösterlicher Gemeinschaft, weshalb Virgil sie als *monasterium* bezeichnet, obwohl es sich dabei um kein eigentliches Kloster gehandelt haben kann. Es sind Weltpriester, Diakone und Laien, die hier einer gemeinsamen Aufgabe dienen. Sicher gestalten sie den Tagesablauf auch nach einer gemeinsamen Regel; benediktinisch war sie aber nicht. Diese „Hausregel“ formte sich nach den Erfordernissen der Arbeit. Rupert war der Obere, der „Abbas“ dieser Gemeinschaft, daher wurde er später als *abbas* bezeichnet.

³⁶ Bezüglich der Person des Herzogs sind sich die beiden Güterverzeichnisse nicht einig. Die *Notitia* nennt zunächst Herzog Theodo. Auch die *Breves Notitiae* erzählen, daß der erste Bericht an Theodo gekommen sei, dieser aber während der weiteren Verhandlungen erkrankt sei, sein Herzogtum seinem Sohn Theodepert übergeben habe und dieser nun alle weiteren Verhandlungen geführt und die Erlaubnis zur Errichtung dieser *cella* gegeben habe.

³⁷ Ist es Maximilian von Cilli (3. Jh.), später Bischof von Lorch?

³⁸ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

³⁹ Das Verbrüderungsbuch (s. Anm. 2) fol. 14.

⁴⁰ M. FILZ, Historisch-kritische Abhandlung über das wahre Zeitalter der apostolischen Wirksamkeit des heiligen Rupert in Bayern. Salzburg 1831, 121.

Diese Gemeinschaft bildete praktisch die Zentrale für alle Arbeiten; ihr waren alle Schenkungen zugeordnet. Sie war also die erste Kirche Salzburgs, der Garant auch dafür, daß die Gründung Ruperts nach seinem Weggehen weiterleben und -arbeiten konnte.

Arbeiten und Aufgaben Ruperts

Einiges über die Tätigkeit Ruperts ist bereits schon erwähnt worden. Eines der ersten Ziele muß es gewesen sein, Seelsorgsstellen über das ganze Land zu verteilen. Wir kennen solche *cellae*, die immer eine Kirche oder Kapelle und eine Wohnung für einen oder mehrere Priester haben. Eine dieser Zellen war die Maximilianszelle, andere werden für Au bei Mühlendorf⁴¹, für Gars am Inn⁴² und Ottingen⁴³ genannt. Auch in Bisonzio⁴⁴ (Zell am See) ist eine solche zu vermuten. Ob die *cella* in Zell am Ziller noch in rupertinische Zeit zurückreicht, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden. Sehr wahrscheinlich dürfen wir auch bei den von Theodo geschenkten *loci* (Dörfern) kleine Kirchen oder Heiligtümer vermuten, die wenigstens zeitweise von Priestern besucht wurden. Bei einer dieser Schenkungen, nämlich in Tittmoning, wird auch eine *ecclesia* genannt⁴⁵, an der wahrscheinlich auch ein Priester seinen Dienst verrichtete.

Über Ruperts eigene seelsorgerliche Tätigkeit lassen sich Vermutungen anstellen. Die *Conversio* berichtet, Rupert sei selbst predigend durchs Land gezogen⁴⁶, doch bezieht sie sich darin auf die Zeit vor Seekirchen. Die Weihe von Kirchen und Kapellen war sicher seine persönliche Pflicht. Predigt und Seelsorge vor Ort war wohl in erster Linie die Aufgabe seiner Priestergemeinschaft, Ruperts Hauptaufgabe mußte in der Organisation und im Aufbau bestehen.

Dem Gründungsbericht der Maximilianszelle läßt sich entnehmen, daß spätestens 712 unter Rupert eine Schule bestand.⁴⁷ Ob, wie für das Mittelalter selbstverständlich, der Schule auch ein Skriptorium angeschlossen war, läßt sich nicht feststellen.

Rupert gründete auch für Frauen eine Bildungsstätte. Seine Verwandte (Schwester oder Cousine) Erentrudis setzte er auf dem Nonnberg als Vorsteherin einer Frauengemeinschaft ein. Sie sollte in Salzburg die Sorge um die Frauen übernehmen. Die „Abtei“ wurde um 712 mit der Hilfe des Herzogs Theodepert gegründet und der Mutter Gottes geweiht.⁴⁸ Ihr übergab der Herzog das Dorf Ainring mit den auf den dortigen Höfen sitzenden Unfreien und dreißig zum Militärdienst verpflichteten Männer. Hinzu kamen noch die Orte Glas und Morzg sowie Romanen an verschiedenen Orten.

Auf den wirtschaftlichen Aufschwung Salzburgs deutet die hohe Kaufsumme von 1000 Solidi in Gold und Silber, die Rupert für den Kauf von Piding zu leisten imstande war.

Zusammenfassung

Fassen wir die Tätigkeit Ruperts zusammen, müssen wir feststellen, daß sie im Laufe seines Lebens eine wesentliche Wandlung erfahren hat. Die Erfahrungen auf seiner Reise

⁴¹ F. LOSEK, Notitia Arnonis (s. Anm. 16) 6,22.

⁴² Ebd. 5,7.

⁴³ F. LOSEK, Breves Notitiae (s. Anm. 16) 13,1.

⁴⁴ F. LOSEK, Notitia Arnonis (s. Anm. 16) 6,2 und ebd., Breves Notitiae, 14,1.

⁴⁵ Ebd., Breves Notitiae, 5,3.

⁴⁶ H. WOLFRAM, Conversio (s. Anm. 5) cap. 1.

⁴⁷ F. LOSEK, Notitia Arnonis (s. Anm. 16) 8,5 und ebd., Breves Notitiae 3,12.

⁴⁸ Ebd., Breves Notitiae, cap. 4.

von Lauriacum nach Seekirchen haben ihn vom „Kundschafter“ zum entschlossenen Missionar werden lassen. Er mußte darauf achten, die divergierenden Interessen der Maastrichter Kirche und des bayrischen Herzogtums gleichermaßen zu berücksichtigen. Er legte die Grundlagen für das spätere Bistum und arbeitete mit herzoglicher Hilfe an der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes. Das Zentrum seines Wirkens lag in Juvavum, wahrscheinlich unmittelbar in der Priestergemeinschaft zu St. Peter.

Die wachsende Bedeutung St. Peters, die sich auch am steigenden Reichtum zeigte, führte naturgemäß auch zu einem bescheidenen „Selbstbewußtsein“, daß sich um die Person Ruperts kristallisierte und schließlich zu einer kanonischen Errichtung des Bistums führte. Neben die wachsenden seelsorglichen Aufgaben trat gleichberechtigt das soziale Wirken, besonders in den Bereichen der Bildung, Arbeit, Armen- und Pilgerfürsorge und Krankenpflege.

Die Frage, ob fränkisches oder bayrisches Salzburg, konnte von Rupert keineswegs selbst gelöst werden. Doch eine Lösung drängte, weil einerseits die karolingische Macht durch die altersbedingte Krankheit Pippins II. geschwächt war und Theodo die Regierungsgewalt an seinen Sohn weitergeben wollte. Möglicherweise wäre das ein Grund, warum Rupert Salzburg verließ, und warum Theodo durch eine Gesandtschaft von Rom eine Organisation der bayrischen Kirche erreichen wollte. Wegen der unsicheren politischen Lage scheint Rom die Entscheidung vertagt zu haben.

Ernennung und Weihe Vitals zum Nachfolger

Bevor er Salzburg verließ, erwählte sich Rupert seinen Nachfolger Vital, den er auch weihte (*proprium sibi ordinavit successorem*).⁴⁹ Bestellung und Weihe widersprechen dem damaligen Kirchenrecht. Ausdrücklich hatten es mehrere Konzilien verboten, daß ein Bischof seinen eigenen Nachfolger bestimmen dürfe.⁵⁰ Dieses Verbot galt auch durch das Edikt Chlothars aus dem Jahr 614 für das Frankenreich. Sicher kannte Rupert dieses Verbot. Daß er sich ihm widersetzte, mußte schwerwiegende Gründe haben, die nur vermutet werden können. Am einfachsten wäre es, daß Maastricht die Erlaubnis erteilt hatte. Dies würde erklären, daß die Rechtmäßigkeit der Weihe Vitals niemals angefochten wurde. Einen Grund könnte man auch in der Änderung der politischen Lage erblicken. Das Erscheinen der römischen Gesandten in Bayern und der Versuch des Herzogs, mit Hilfe Roms eine Ordnung der Kirche Bayerns zu erreichen, mögen Rupert zum plötzlichen Verlassen Salzburgs gezwungen haben. Die Weihe Vitals könnte ein Versuch sein, Salzburg für Maastricht zu retten. Auch Zwistigkeiten zwischen dem germanischen und dem romanischen Teil der Kirchengemeinde Salzburgs oder zwischen Rupert und den bayrischen Herzögen mögen die Heimkehr Ruperts bewirkt haben.

Die *Conversio*⁵¹ führt vor Vitalis noch einen Anzologus an, der als *abbas* bezeichnet wird. Der Name erscheint auch im Verbrüderungsbuch⁵², und dürfte über dieses in die *Conversio* gelangt sein. Da Rupert noch lebte, dürfen wir in Anzologus keineswegs den

⁴⁹ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

⁵⁰ Z. B. das Konzil von Antiochien, cap. 23: Keiner der Bischöfe darf am Ende seines Lebens seinen Nachfolger bestimmen: J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 6. Florentiae 1761, 1166.

⁵¹ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 2.

⁵² Das Verbrüderungsbuch (s. Anm. 2) fol. 14 und fol. 29

Leiter des Bistums annehmen. *Abbas* kennzeichnet wohl den Leiter der Priestergemeinschaft. Sie mag sich so stark vergrößert haben, daß Rupert ihr einen Stellvertreter geben wollte.

Heimkehr und Tod Ruperts

Der Passus in der *Conversio* „*ipse [. . .] ad proprium remeavit sedem* [– Er kehrte auf seinen eigenen Sitz zurück]“ ist rätselhaft. *Sedes* kann sowohl den Bischofssitz als auch den Familiensitz bezeichnen.⁵³ Es dürfte sich in beiden Fällen um Worms handeln. Allerdings: in Worms war Rupert nie Bischof. Der „Sitz“ muß in der *Conversio* eine andere Bedeutung haben. Das Wort bedeutet sicher, da es in einem hagiographischen Zusammenhang gebraucht wird, den *Himmelssitz*, der allen Heiligen für ihren Todestag im Himmel bereitet ist. Der Sterbeort Ruperts wird in der *Conversio* nicht genannt. Salzburg scheidet aus, weil die *Conversio* sicher darauf hingewiesen hätte. Auch das Todesdatum ist unbekannt geblieben. Weder in Worms, noch in Maastricht wurde Ruperts Tod verzeichnet. Da der Todestag eines Heiligen gewissermaßen sein Auferstehungstag für den Himmel ist, wurde Ruperts Todestag auf den Auferstehungstag Jesu Christi gelegt, für den im Mittelalter der 27. März errechnet wurde. Das Datum dürfte, was Rupert betrifft, keineswegs der Wirklichkeit entsprechen. Doch hat man diesen Tag durch Jahrhunderte liturgisch als Todestag Ruperts gefeiert.

Die Tatsache, daß Rupert nicht in Salzburg gestorben ist, kann auch anhand der *Translatio*, der Überführung seiner Reliquien gezeigt werden. Zeit und Umstände der *Translatio* werden nirgends angegeben. Wenn in den Annalen eine solche erwähnt wird, kann es sich um keine unbedeutende Übertragung handeln, wie etwa von St. Peter in den Dom, sondern um ein großes Ereignis, also um eine Übertragung von auswärts. Anzunehmen ist, daß Rupert nach seinem Weggang nach Worms zurückkehrte. Die *Translatio* muß demnach von Worms aus erfolgt sein.

Zwei Anlässe für die *Translatio* kommen in Frage: Die Weihe des Domes 774 und die Erhebung Salzburgs zur Diözese 739. Die *Annales maximi Juvavenses* melden zum Jahr 774 die *Translatio*⁵⁴ (*translatus est Rupertus in civitatem Juvavensem*), ohne jedoch die Domweihe zu erwähnen. Die Weihe hätte erwähnt werden müssen, wenn die *Translatio* im Zusammenhang mit der Weihe gestanden wäre. Offenkundig wird die *Translatio* als einmaliges, besonderes Ereignis gesehen, ohne direkte Verbindung zur Weihe des Domes. Auch ein Sakramentar des 10. Jahrhundert stellt keine Verbindung zwischen *Translatio* und Domweihe her.⁵⁵

Somit bleibt nur die Erhebung Salzburgs zum Bistum durch Bonifatius im Jahr 739 übrig. Die Erhebung erforderte das Vorhandensein des Patrons, des Gründers der Kirche. Jedes der bayrischen Bistümer außer Salzburg hatte seinen Gründerheiligen bei sich. Sicher war der Sterbeort Ruperts in Salzburg bekannt. Vielleicht ist der 24. September tatsächlich mit der Ankunft des Leichnams Ruperts in Salzburg in Zusammenhang zu bringen. Wo damals die Reliquien innerhalb der Kirche St. Peter beigesetzt wurden, muß

⁵³ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) 39 legt sich auf „Bischofssitz“ fest, was nicht sein muß.

⁵⁴ E. KLEBEL, Eine neu aufgefundene Salzburger Quelle. In: MGSL 61 (1921) 33–54, hier 34; und: MGH.SS 30/2 (1934) 734.

⁵⁵ K. GAMBER – M. SCHELLHORN, Ein Salzburger Sakramentarfragment des 10. Jahrhunderts mit zwei Rupertusmessen. In: HID 15 (1961) 86–96.

offen bleiben; jedenfalls besteht kein guter Grund, das bis in unsere Tage gezeigte Rupertusgrab für ursprünglich zu halten.

Die Verehrung des hl. Rupert

Eine offizielle Heiligsprechung Ruperts erfolgte nie, wie bei allen Heiligen der Frühzeit. Eine Person wurde ein Heiliger durch die Verehrung des Volkes in Form von Wallfahrten, Gebetserhörungen, Wundererzählungen usw., zuerst bei seinem Grab in St. Peter, später, nach der Übertragung der Reliquien in den Dom an dieser heiligen Stätte.

Zeugnisse der Verehrung finden sich aus dieser ersten Zeit nicht. Die *Breves Notitiae* nennen ihn um 790 einen *beatus Rupertus*⁵⁶ und *sanctus Rupertus*⁵⁷, ebenso auch die *Conversio*⁵⁸. Auch die liturgische Verehrung ist bereits früh zu belegen: Frühe Sakramentare haben Rupert in ihren Kalender aufgenommen. Das alte Arno-Sakramentar⁵⁹ nennt verständlicherweise seinen Namen nicht, da es Arno aus Elnon mitgenommen hat. Das Sakramentar aus Venedig aus dem 11. Jahrhundert⁶⁰ nennt die *translatio S. Ruperti*. Eine *dedicatio ecclesiae Juvavensis* wird in einem anderen Sakramentar aus dem 10. Jahrhundert⁶¹ verzeichnet. Dort wird auch eine *translatio s. Ruperti* und eine *depositio s. Ruperti* verzeichnet. Schließlich muß noch auf ein Sakramentar aus Sankt Petersburg hingewiesen werden, das die *translatio s. Ruperti* verzeichnet.⁶²

Die im Dom befindlichen Reliquien wurden von Erzbischof Hartwik gelegentlich der Erneuerung des Domes erhoben.⁶³ Mezger berichtet, er habe sie mit den Reliquien des hl. Martin vereinigt.⁶⁴ Im Jahr 1315 wurden die Reliquien durch Erzbischof Wichard von Polheim von den anderen Reliquien abgesondert und auf einem Altar beigesetzt. Nach dem Dombrand 1598 wurde dieser Altar abgebrochen. Am 24. September 1628 wurden die Reliquien in feierlicher Form im neuen Dom wieder beigesetzt.⁶⁵

⁵⁶ F. LOSEK, *Breves Notitiae* (s. Anm. 16) 1,1.

⁵⁷ Ebd. 2,3.

⁵⁸ H. WOLFRAM, *Conversio* (s. Anm. 5) cap. 1.

⁵⁹ S. REHLE, *Sacramentum Arnonis*. Die Fragmente des Salzburger Exemplars. Untersucht u. hg. v. S. Rehle in Verb. mit Klaus Gamber. Regensburg 1970 (TPL 8). Nichts mit dem Arno-Sakramentar zu tun hat das sogenannte Salzburger Sakramentar. Vgl.: Das Sakramentar von Salzburg seinem Typus nach auf Grund der erhaltenen Fragmente rekonstruiert und in seinem Verhältnis zum Paduanum untersucht. Neu hg. v. A. Dold u. K. Gamber. Beuron 1960 (Texte u. Arbeiten I. Beiheft 4).

⁶⁰ *Bibliotheca Marciana in Venedig* Nr. 2235; dazu auch A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter italicum*. Graz 1957, 258.

⁶¹ Staatsbibliothek München Clm 29164 II.

⁶² A. STÄRK, *Manuscripts Latins du V^e siècle au VIII^e Siècle Conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg*. Bd 1. St. Pétersbourg 1910, 29 (154). Richtig: S. 79, dort heißt es unter dem 24. September: *Natalicia sancti Rotberti episcopi*.

⁶³ Vgl. MGH.SS 11 (1854) 8, Fußnote 32.

⁶⁴ J. MEZGER, *Historia Salisburgensis*. Salzburg 1692, 158 (recte 157).

⁶⁵ F. DÜCKER, *Salzburgische Chronica*. Salzburg 1666, 292–323.

Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt

1. Zur Aktualität des Themas

Ist die Frage des Frauendiakonates¹ überhaupt noch relevant? Ich meine, sehr wohl, und werde dies im folgenden begründen. Spricht man jedoch heute über das Amt der Diakonissen oder Diakoninnen, dann läßt sich von dem größeren Kontext des Themas Priestertum der Frau nicht mehr absehen. Zur Diskussion stehe in jedem Fall der grundsätzliche Zugang der Frau zum kirchlichen Amt. Die Frage der Weihestufe sei dann von sekundärer Bedeutung, so meinen sowohl Befürworter als Gegner – eine Logik, der man sich auf den ersten Blick schwer entziehen kann. Werde der Diakonat zugestanden, sei das Priestertum nicht mehr zu verhindern. Die Entwicklung in der anglikanischen und nunmehr auch in der altkatholischen Kirche scheint dieser Auffassung recht zu geben.

Am 12. März 1994 waren im Dom von Bristol in Südwestengland die ersten 32 Frauen zu anglikanischen Priesterinnen geweiht worden. Ein grundsätzlicher Beschluß der Generalsynode der Kirche von England zugunsten der Frauenweihe existierte bereits seit 1975. Die Weihe von Diakoninnen folgte 1987.² Nun wurde auch die Priesterweihe realisiert. Die Bestürzung unter konservativen Anglikanern war ebenso groß wie in Rom und in den orthodoxen Kirchen. Auch innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft ist der Konflikt um die Frauenordination keineswegs ausgestanden. Sonderregelungen für die Gegner wurden getroffen, und anglikanische Geistliche verließen aus Protest gegen die Frauenordination ihre Kirche.³

Am 30. Mai 1994 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. ein Apostolisches Schreiben an alle Bischöfe, in dem er die Möglichkeit der Priesterweihe für Frauen „endgültig und verbindlich“ ausschloß.⁴ Der Papst erklärt in diesem Dokument, das den Titel „Die Priesterweihe“ trägt, daß „die Kirche keine Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“. In den Salzburger Nachrichten hieß es dazu: „Damit bestätigt Johannes Paul II. die Position seiner Vorgänger, gibt dem Nein zur Frauenpriesterweihe aber erstmals einen endgültigen Charakter. Ziel des Schreibens ist es, die Diskussion über die Zulassung der Frauen zum Priesteramt, wie sie in der Anglikanischen Kirche gebilligt wurde, zu been-

¹ Unverzichtbar ist die ausgezeichnete Einführung von D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau*. Zum gegenwärtigen Forschungsstand. In: *Liturgie und Frauenfrage*. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. Th. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990, 31–65. Hier findet sich auch eine umfangreiche Bibliographie (63–65). An grundlegenden Monographien sind zu nennen: G. MARTIMORT, *Les diaconesses*. Essai historique. Roma 1982 (EL.S 24) und M.-J. AUBERT, *Des femmes diacons*. Un nouveau chemin pour l'église. Paris 1987 (Le point théologique 47).

² Vgl. E. CLIFFORD, „Sende Deinen Heiligen Geist auf Deine Dienerin Angela“. In: *Kirche Intern* 5 (1994) 36f.

³ Am 6. April 1994: E. M. HUTTER (Korrespondent in London), In Wales werden Frauen nicht zum Priesteramt zugelassen. In: *Salzburger Nachrichten* 50/81 (8.4.1994) 5.

⁴ *Salzburger Nachrichten* 50/124 (31.5.1994) 1.

den.“ Damit ist das Motiv des Schreiben sicherlich richtig erkannt. Rom hat damit sehr entschieden auf eine aktuelle Entwicklung in der Anglikanischen Kirche reagiert.

Merkwürdigerweise hat die schon viel früher vorgenommene Weihe von Priesterinnen in der Schwedischen Staatskirche, die sich zwar zum Luthertum bekennt, aber die apostolische Sukzession und die altkirchlichen Ämter unbestritten beibehalten hat, noch zu keinen ähnlichen Reaktionen geführt. Daß gegenüber den Anglikanern wie schon in der Frage der Gültigkeit der Weihen auch in der Frage der Frauenweihe die Tür so heftig zugeschlagen wurde, ist bedauerlich. Nun hat aber auch die altkatholische Kirche, die ebenfalls in der apostolischen Sukzession steht, am 29. Juni 1996 in Ludwigshafen zwei Diakoninnen zu Priesterinnen geweiht. Sind diese ganz neuen konfessionellen Gegensätze ausweglos?

Tatsache ist, daß es für das Presbyterat von Frauen in der neutestamentlichen und altkirchlichen Tradition keinerlei Grundlage gibt. Wenn in Synagogeninschriften Frauen den Titel Presbyterissa tragen⁵ und in einer frühchristlichen Mosaikinschrift eine Presbyterissa vorkommt⁶, dann ist mit diesem Wort ein anderer Inhalt verbunden. Die jüdische Presbyterissa gehörte einem Kollegium an, das für die finanziellen Erfordernisse der Synagoge sorgte, und bei der christlichen Frau mit diesem Titel handelt es sich um die Ehefrau eines Priesters. Keineswegs bekleideten diese Frauen aber ein liturgisches oder kirchliches Amt. Die ablehnende Haltung der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen zur Priesterweihe von Frauen ist also aus der Tradition wohl begründet.

Dennoch wird man sich auch in den alten Kirchen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung auf die Dauer nicht verschließen können und nach Wegen suchen müssen, auch Frauen die Verantwortung des kirchlichen Amtes zu übertragen. Die von den hochkirchlichen Lutheranern, Anglikanern und Altkatholiken geschaffenen Tatsachen sind heute nicht mehr rückgängig zu machen.

In diesem Dilemma zwischen Tradition und Aggiornamento könnte die Erneuerung des Diakonats für Frauen trotz der eingangs genannten Grundsatzfrage einen gangbaren und ausbaufähigen Weg eröffnen. Noch unter anderen Voraussetzungen wurde die Erneuerung des weiblichen Diakonates schon in den siebziger Jahren gründlich diskutiert. Aus dieser Zeit stammen auch die meisten Forschungsbeiträge zu dieser Frage. Die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“, die 1971–1975 in Würzburg tagte, bat den Papst schon damals, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“⁷. Leider hat die Lehre von der Einheit des dreigliedrigen kirchlichen Amtes seither sehr zur Verengung der gesamten Amtsdiskussion auf das Priestertum beigetragen und das Interesse an der Diakonatsfrage fast zum Erlöschen gebracht.

Noch immer ist es viel zu wenig bekannt, daß die ungeteilte Kirche zumindest im Osten bis zum Beginn des 2. Jahrtausends tatsächlich Diakonissen geweiht hat. Absolut

⁵ Vgl. B. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptual Evidence and Background Issues*. Chico/California 1982 (Brown Judaic Studies 36) 55.

⁶ Z. B. etwa im Mosaikfußboden der Bischofskirche des Augustinus in Hippo, dem heutigen Annaba in Algerien. Damit konnte im 4. oder 5. Jh. nur die Frau eines Priesters gemeint sein.

⁷ Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. *Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 633f. Siehe dazu auch die differenzierte Begründung, ebd. 595f.

unbekannt scheint es dagegen zu sein, daß sich diese frühchristliche Praxis außerhalb der ehemaligen Reichskirche bis heute erhalten hat, und zwar sowohl in der Armenisch-Apostolischen Kirche als auch in der Syrisch-orthodoxen Kirche, die mit unserer römisch-katholischen Kirche aufgrund einer feierlichen Vereinbarung zwischen Papst Johannes Paul II. und Patriarch Zakka Iwas I. vom 23. Juni 1984 bezüglich Taufe, Eucharistie und Krankensalbung Sakramentengemeinschaft pflegt.

Daß mit diesen vielleicht überraschenden Informationen die Probleme noch keineswegs gelöst sind, sondern im Gegenteil erst beginnen, wird im folgenden zu zeigen sein.

Ich möchte mich im folgenden dem Thema des Frauendiakonates von drei Seiten annähern: von den neutestamentlichen Grundlagen, von der Praxis der apostolischen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart und von den Möglichkeiten und Chancen einer Erneuerung in der katholischen Kirche, und schließlich möchte ich meine Folgerungen kurz zusammenfassen.

2. Die neutestamentlichen Grundlagen des Frauendiakonats

Die bekannteste biblische Grundlage für den Frauendiakonat⁸ findet sich am Schluß des kanonischen Römerbriefes. Dort empfiehlt Paulus in einer wahrscheinlich für Ephesus bestimmten Grußliste der dortigen Gemeinde die Diakonin von Kenchreä, dem Ort des damaligen Osthafens von Korinth – zur freundlichen Aufnahme und Beherbergung.⁹ Aufgrund der Formulierung „οὕσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς – in ihrer Eigenschaft als Diakonin der Gemeinde von Kenchreä“ besteht kein Zweifel, daß es sich dabei um ein Amt und nicht nur um eine Tätigkeitsbeschreibung handelt, umso mehr als schon die Grußadresse des vorausgegangenen Philipperbriefes beweist, daß Paulus den Begriff des oder der „diakonos“ sehr wohl schon als Amtsbezeichnung verstanden und gebraucht hat. Dort heißt es: „An alle Heiligen in Christus Jesus, die sich in Philippi befinden, mit (ihren) Episkopen und Diakonen – σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις“¹⁰ – wobei zu den διακόνοις grammatikalisch offen bleibt, ob es sich hier um Männer, Frauen oder beiderlei handelt. Wenn Paulus im Römerbrief weiter schreibt, daß Phoebe zur „Vorsteherin – προστάτις“ von vielen geworden ist – auch von Ihm selbst, dann darf dieses charmante Wortspiel nicht auf seine übertragene Bedeutung im Nachsatz eingeebnet werden.¹¹ Offensichtlich war sie die Vorsteherin einer zahlreichen Hellenistengemeinde.

Auch noch eine zweite, wesentlich jüngere Schrift des NT handelt von Diakonissen, und zwar der erste Timotheusbrief. Dort werden unter anderem die Anforderungen für den

⁸ Zum folgenden vgl. auch N. LOHFINK, Weibliche Diakone im Neuen Testament. In: Die Frau im Urchristentum. Hg. G. Dautzenberg u. a. (QD 95). Freiburg-Basel-Wien 1983, 320–338.

⁹ Röm 16,1 Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὕσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, 16,2 ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ὡς τῶν ἁγίων καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζη πρᾶγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

¹⁰ Phil 1,1 Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, . . .

¹¹ Die Einheitsübersetzung hat den Text zur Unkenntlichkeit dissimiliert: „Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchreä: Nehmt sie im Namen des Herrn auf, wie es Heilige tun sollen, und steht ihr in jeder Sache bei, in der sie Euch braucht, sie selbst hat vielen, darunter auch mir geholfen.“

Diakonat aufgelistet: Dabei ist zunächst von Männern, dann aber auch von Frauen, schließlich aber wieder von Männern die Rede:

„Diakone sollen ebenso [nämlich so wie die zuvor behandelten Bischöfe] sein: achtbar, nicht doppelzüngig, nicht dem Wein ergeben und nicht gewinnsüchtig; [. . .] Ebenso Frauen: ehrbar, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig. Die Diakone sollen nur einmal verheiratet sein und ihren Kindern und ihrer Familie gut vorstehen.“¹²

Da anschließend die Verbindung der Diakone mit nur einer Frau gefordert wird, könnte man meinen, daß mit den „Frauen“ eben die Ehefrauen der Diakone gemeint wären. Aber gegen dieses Verständnis spricht, daß nicht gesagt wird: ebenso *ihre* Frauen, auch nicht: ebenso *die* Frauen, sondern nur im ergänzenden und präzisierenden Sinn: *ebenso Frauen*. Die Frage der Einehe der Diakone mag zwar zum Stichwort Frauen assoziiert sein, aber der Verfasser setzt dazu ganz neu an. Übrigens fehlt ein entsprechender Passus über Frauen in den vorausgehenden Anforderungen für den Bischof, von dem es ebenfalls heißt, daß er nur einmal verheiratet und ein guter Familienvater sein soll (1 Tim 3,4). Schließlich haben auch die Kirchenväter diese Aussage durchwegs nicht auf Ehefrauen von Diakonen, sondern auf weibliche Diakone bezogen (s. unten, Anm. 46).

Zu diesen beiden direkten Aussagen über Diakoninnen in neutestamentlicher Zeit kommen noch einzelne Anspielungen auf den Dienst der Frauen in den Evangelien. Vom aktiven Dienst einer Frau spricht Markus, wenn er die Schwiegermutter des Petrus nach ihrer Heilung vom Fieber sofort aufstehen und Jesus und den Jüngern dienen läßt: „und sie diente ihnen – καὶ διηκόνει αὐτοῖς.“¹³ Nach Markus und Matthäus schauten bei der Kreuzigung Frauen von ferne zu, die Jesus in Galiläa nachgefolgt waren und gedient hatten – διηκονοῦν αὐτῷ – bzw. die ihm aus Galiläa gefolgt waren, um ihm zu dienen – διακονοῦσαι αὐτῷ.¹⁴ Johannes und Lukas erwähnen die Diakonie der Martha, wobei das Johannesevangelium den Tischdienst der Martha positiv hervorhebt: καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει¹⁵, Lukas ihn aber in einen negativen Gegensatz zum bloßen Zuhören der Maria zu Füßen Jesu bringt: ἡ δὲ Μάρθα περισπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν.¹⁶ Nach Lukas

¹² 1 Tim 3,8 [Männliche] Diakone sollen ebenso achtbar sein [Διακόνους ὡσαύτως σεμνοῦς], nicht doppelzüngig, nicht dem Wein ergeben und nicht gewinnsüchtig; 3,9 sie sollen mit reinem Gewissen am Geheimnis des Glaubens festhalten. 3,10 Auch soll man sie vorher prüfen, und nur wenn sie unbescholten sind, sollen sie ihren Dienst ausüben. 3,11 Frauen sollen ebenso [wie diese] achtbar sein [γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς], nicht verleumderisch, nüchtern, in allem zuverlässig. 3,12 Diakone sollen Männer einer einzigen Frau sein [διάκονοι ἕστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες] und Kindern und eigenen Häusern gut vorstehen. 3,13 Die das Diakonenamt gut verstehen [οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες], erlangen eine hohe Stufe und großen Freimut in dem Glauben, der in Christus Jesus begründet ist.

¹³ Mk 1,31.

¹⁴ Mk 15,41; Mt 27,55.

¹⁵ Joh 12,1 Sechs Tage vor dem Paschafest kam Jesus nach Bethanien, wo Lazarus war, den er von den Toten auferweckt hatte. 12,2 Dort bereiteten sie ihm ein Mahl; Martha bediente, und Lazarus war unter denen, die mit Jesus bei Tisch waren [ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ].

¹⁶ Lk 10,38 Sie zogen zusammen weiter, und er kam in ein Dorf. Eine Frau namens Martha nahm ihn freundlich auf. 10,39 Sie hatte eine Schwester, die Maria hieß. Maria setzte sich dem Herrn zu Füßen und hörte sein Wort. 10,40 Martha aber war vom vielen Bedienen in Anspruch genommen. [ἡ δὲ Μάρθα περισπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν]. Sie trat zu ihm und und sagte: Herr kümmert es dich nicht, daß meine Schwester das Bedienen mir allein überläßt [ἔτι ἡ ἀδελφὴ μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν]? Sag ihr doch, sie soll mir helfen! 10,41 Der Herr antwortete: Martha,

dienten die Frauen Jesus mit ihrem Vermögen.¹⁷ Vielleicht wollte er damit vor allem diese Form des kirchlichen Dienstes von Frauen propagieren.

Der Dienst und Diakonat der Frauen ist aber in den größeren Kontext der neutestamentlichen Bedeutung des Dienens und des Dieners ganz allgemein zu stellen. Männliche und möglicherweise auch weibliche *διάκονοι* sind jene Diener, die bei der Hochzeit zu Kana auf das Wort Jesu die steinernen Krüge mit Wasser füllen und dem Speisemeister das zu Wein gewordene Wasser zum Kosten reichen und die im Gegensatz zu ihm wissen, woher dieser Wein ist.¹⁸

3. Der allgemeine Begriff des Diakonats

Mit dem Tischdienst ist der Begriff des *διακονεῖν* vor allem bei Lukas verbunden: In Lk 17,7–10 stellt Jesus den Jüngern als Beispiel den Sklaven vor Augen, der müde und hungrig von der Arbeit kommt und zuerst seinen Herrn bedienen muß, bevor er selbst essen darf.¹⁹ Nach Lukas gebraucht Jesus das Bild dessen, der den Tischdienst leistet, aber auch für sich selbst. In dem eschatologischen Gleichnis von den Knechten, die auf ihren Herrn warten, der spät in der Nacht von einer Hochzeitsfeier zurückkommt (Lk 12,35–37), sagt Jesus: „Selig jene Knechte, die der Herr, wenn er kommt, wachend findet. Amen ich sage euch, er wird sich gürtен, sie zu Tisch bitten und ihnen der Reihe nach dienen (*περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσκει αὐτοῖς*).“ In Lk 22,27 wird der Vergleich noch konkreter: Der exemplarisch bei Tisch Dienende ist Jesus selbst: „Wer ist größer, der zu Tische Liegende oder der Dienende? Nicht der zu Tische Liegende? Ich aber bin mitten unter euch wie der Dienende [*ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν*].“

In diesem Kontext ist dann auch in der Apostelgeschichte die bekannte Wahl des Siebenerkollegiums zu lesen. Auch hier geht es um den Tischdienst (Lk 6,1): Die Hellenisten wurden unwillig gegenüber den Hebräern, weil ihre Witwen beim täglichen Dienst übersehen oder auch verachtet wurden – *ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χήραι αὐτῶν*. Jenen Gegensatz, den Lukas zwischen Maria und Martha konstruiert hatte, bringt er nun hier im Klartext zum Ausdruck: den Gegensatz zwischen der Diakonie der Tische, für die das Siebenerkollegium gewählt werden soll, und der Diakonie des

Martha, du machst dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt, das soll ihr nicht genommen werden.

¹⁷ Lk 8,1 [. . .] Die Zwölf begleiteten ihn, 8,2 außerdem einige Frauen, die er von bösen Geistern und von Krankheiten geheilt hatte: Maria Magdalena, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chuza, eines Beamten des Herodes, Susanna und viele andere: Sie alle dienten Jesus und den Jüngern mit dem, was sie besaßen [. . . καὶ ἕτεραι πολλά, αἵτινες *διακόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*].

¹⁸ Joh 2,5 Seine Mutter sagte zu den Dienern [*λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις*]: Was er euch sagt, das tut! [. . .]. 2,7 Jesus sagte zu ihnen: Füllt die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis zum Rand. 2,8 Er sagte zu ihnen: Schöpft jetzt und bringt es dem, der für das Festmahl verantwortlich ist. Sie brachten es ihm. 2,9 Er kostete das Wasser, das zu Wein geworden war. Er wußte nicht, woher der Wein kam; die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es [*οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠγνολήκοτες τὸ ὕδωρ*].

¹⁹ Lk 17,8 [. . .] Wird er nicht vielmehr zu ihm sagen: Bereite mir, was ich speisen soll, gürtē dich und bediene mich zum Essen und Trinken [*Ἐτοίμασον τί δειπνήσω, καὶ περιζωσάμενος διακόνει μοι ἕως φάγω καὶ πίνω* . . .]?

Wortes, zu der die Zwölf berufen sind.²⁰ Daß Lukas hier nicht Geschichte schreibt, sondern aktuelle Kirchenpolitik macht zum Zweck der Unterordnung der Hellenisten, ist evident.

Den Begriff der Diakonie selbst hält Lukas aber aus diesem Gegensatz heraus; sein eigener Sprachgebrauch belegt, daß Diakonie das kirchliche Amt im umfassenden Sinn bedeutet. Diakonia ist das Amt des Apostels, das Matthias anstelle des Judas erhält. Von Judas heißt es Apg 1,17: „Er wurde zu uns gezählt und hatte Anteil am selben Amt“ – ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. Im folgenden Gebet, Gott möge zeigen, wen er erwählt hat, den Platz dieses Amtes und Apostolates zu übernehmen – λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς – (Apg 1,25), setzt Lukas die Begriffe ausdrücklich gleich. „Diakonia“ nennt Lukas zwar auch den befristeten sozialen Dienst von Barnabas und Paulus während einer Hungersnot in Jerusalem (Apg 11,29; 12,25)²¹, vor allem bezeichnet er mit diesem Begriff aber das Apostelamt, zu dem Paulus von Gott besonders erwählt worden ist: Bei seiner Abschiedsrede in Milet läßt er Paulus sagen: „Aber ich will mit keinem Wort mein Leben wichtig nehmen, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienst, den ich vom Herrn Jesus erhalten habe – τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ –, das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen.“²² Angekommen in Jerusalem, begibt sich Paulus zu Jakobus und den versammelten Presbytern dort und „berichtet im einzelnen alles, was Gott durch seinen Dienst unter den Heiden getan hatte“ – ἐξηγεῖτο καθ’ ἕνα καστον ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ (Apg 21,19).

Die Diakonie – oder latinisiert der Diakonat – ist also die Bezeichnung für das Amt in der Kirche im allgemeinsten und vollsten Sinn. Davon unabhängig läßt sich aber in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts eine Bestrebung feststellen, die Amtsträger der Hellenisten, für die sich die Bezeichnung Diakone zum Amtstitel entwickelt hatte, unter das Amt der paulinischen Episkopen unterzuordnen. Davon zeugen die Apostelgeschichte des Lukas und die Pastoralbriefe. In dieser Absicht gestaltet Lukas die Wahl des Siebenerkollegiums, und in dieser Absicht bezeichnet er vielleicht auch die – allerdings heidenchristlichen – Helfer des Paulus, Timotheus und Erastos, als zwei von den ihm, nämlich Paulus, Dienenden – δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ.²³ Den Ausdruck Diakon vermeidet Lukas mit auffallender Konsequenz.

²⁰ Apg 6,2 Da riefen die Zwölf die ganze Schar der Jünger zusammen und erklärten: Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und uns dem Dienst an den Tischen widmen [Οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις]. 6,3 Wählt euch, Brüder, aus eurer Mitte sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit, ihnen werden wir diese Aufgabe übertragen. 6,4 Wir aber wollen beim Gebet und beim Dienst am Wort bleiben [ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν].

²¹ Apg 11,29: Sie beschlossen, jeder von den Jüngern sollte nach seinem Vermögen den Brüdern in Judäa etwas zur Unterstützung senden [Τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτό τις ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς.] Apg 12,25: Barnabas und Saulus kehrten zurück, nachdem sie in Jerusalem ihren Dienst erfüllt hatten [. . .]. [εἰς Ἱερουσαλὴμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν . . .].

²² Apg 20,24: Aber ich will mit keinem Wort mein Leben wichtig nehmen, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienst erfülle, der mir von Jesus, dem Herrn, übertragen wurde: das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen [. . . ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ].

²³ Apg 19,22.

Paulus selbst kennt dieses Problem in der Mitte des 1. Jahrhunderts noch nicht. Er beansprucht nicht nur für die ihm übertragenen Aufgaben den Begriff *diakonia*.²⁴ Er verwendet auch die Bezeichnung *diakonos* – Diakon – sowohl für sich selbst²⁵ als auch für andere Missionare wie Apollos²⁶ oder für die Urapostel²⁷. Von den Diakonen von Philippi und der Diakonin Phöbe von Kenchreä war bereits die Rede. Derselbe Sprachgebrauch wird auch in den Deuteropaulinen beibehalten. Hier werden sowohl die Mitarbeiter des Paulus, Tychikus und Epaphras²⁸, als auch Paulus selbst²⁹ als *διάκονος* bezeichnet.

Diese allgemeine und umfassende Bedeutung des Begriffes Diakon im Sinne des Amtsträgers der Kirche spiegeln neben Paulus auch noch das Markusevangelium mit seinen synoptischen Parallelen und vor allem das hinter seine Endgestalt weit zurückreichende Johannesevangelium.

Bei Markus (9,35) sagt Jesus: Wenn jemand der Erste sein will, sei er der Letzte von allen und von allen der Diener – *καὶ πάντων διάκονος*. Ähnlich heißt es 10,43: Wer groß werden will unter euch, sei euer Diener – *ἔσται ὑμῶν διάκονος*. Vorbild dieses Dienstamtes ist Jesus selbst: „Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen – *οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι* – und sein Leben hinzugeben für viele“ (Mk 10,45). Zum ältesten Bestand des Johannesevangeliums gehört wahrscheinlich ein Jesuswort, das sich bereits an kirchliche Amtsträger wendet: „Wenn mir jemand dient, soll er mir nachfolgen, und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein – *ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται* –; wenn jemand mir dient, wird ihn mein Vater ehren.“³⁰

²⁴ Röm 11,13: Euch, den Heiden, sage ich: Gerade als Apostel der Heiden preise ich meinen Dienst . . . [*‘Υμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω . . .*].

²⁵ 2 Kor 6,4: In allem erweisen wir uns als Gottes Diener: durch große Standhaftigkeit, in Bedrängnis, in Not, in Angst [. . .] [*ἀλλ’ ἐν παντὶ συνίσταντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις . . .*].

²⁶ 1 Kor 3,5: Was ist denn Apollos? Und was ist Paulus? Sie sind Diener, durch die ihr zum Glauben gekommen seid, jeder wie es der Herr ihm gegeben hat: Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber ließ wachsen [*τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι δι’ ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἐκάστω ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν*].

²⁷ 2 Kor. 11,22 Sie sind Hebräer – ich auch [. . .] 11,23 Sie sind Diener Christi – jetzt rede ich ganz unvernünftig –, ich noch mehr. Ich ertrug mehr Mühsal . . . [*διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγὼ· ἐν κόποις περισσοτέρως . . .*].

²⁸ Eph 6,21: [. . .] *Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ*. Kol 1,7: *καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ*, Kol 4,7: *Τὰ κατ’ ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ . . .*

²⁹ Kol 1,23: Ihr habt das Evangelium gehört, das in der ganzen Schöpfung unter dem Himmel verkündet wurde; sein Diener bin ich, Paulus, geworden [. . . *τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος*].

2 Kor 6,4: In allem erweisen wir uns als Gottes Diener [*ἀλλ’ ἐν παντὶ συνίσταντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι*]: durch große Standhaftigkeit, in Bedrängnis, in Not, in Angst . . .

Kol 1,25: Ich diene der Kirche durch das Amt, das Gott mit übertragen hat [. . . *ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ δοτεῖσάν μοι . . .*].

³⁰ Joh 12,26: Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach, und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein. Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren [*ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω, καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ἐκεῖ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ*].

Fassen wir zusammen: Das Dienstant in der Kirche hat zur Zeit des Paulus und bis zur Abfassung des Markusevangeliums eine alle Dimensionen umfassende Bedeutung und ist keineswegs auf Männer beschränkt; Diakonos kann auch eine Frau sein. Seine sehr alte Verbindung mit dem Tischdienst weist nicht auf karitative Tätigkeiten hin, sondern auf das eschatologische himmlische Hochzeitsmahl, bei dem Jesus dereinst selbst den Tischdienst leisten wird. Die künstliche Unterscheidung zwischen einem karitativen Dienstant der Tische und dem Dienstant des Wortes, dem sich die Apostel widmen, ist ein Eintrag des Lukas, durch den die hellenistischen Amtsträger in eine untergeordnete Rolle gedrängt werden sollten. Lukas hält diese Unterscheidung aber selbst nicht durch, denn einerseits verkünden auch Angehörige des Siebenerkreises das Evangelium, und andererseits leisten auch die Apostel soziale Hilfe. Dem Stephanus legt Lukas eine Predigt in den Mund, und Philippus missioniert in Samaria und im Küstengebiet von Gaza, Aschdod und Cäsarea (Apg 7,1–53; 8,5.12; 8,26–40; 21,8). Die Apostel Barnabas und Paulus leisten hingegen Hilfe bei einer Hungersnot in Jerusalem (11,27–30; 12,25). Die Amtsbezeichnung *διάκονος* will Lukas konsequent vermeiden.

Die Hellenistenfrage ist daher von der Frage des Diakonos-Amtes konsequent zu trennen. Auch wenn Lukas bei der Samaria-Mission zwischen der Wassertaufe des Hellenisten Philippus und der Geisttaufe der Apostel Petrus und Johannes unterscheidet, bedeutet dies eine Kritik an der Theologie und Praxis der Hellenisten, nicht aber eine Abwertung des Diakonos-Amtes. Mit derselben Kritik belegt Lukas den Hellenisten Apollós gegenüber Paulus (Apg 18,24–19,7). Den Hellenisten dürfte aber nicht nur das Fehlen der Geisttaufe vorgeworfen worden sein, sondern – wenn man das Johannesevangelium als ihr geistiges Manifest zugrundelegt – ihre Affinität zur Gnosis und eine Eucharistiepraxis ohne Bezugnahme auf die paulinisch-synoptische Einsetzung beim letzten Abendmahl. Insofern die Hellenisten ihre Amtsträger nach wie vor *διάκονοι* nannten, wirkte die Zurücksetzung und Abwertung ihrer Gemeinschaft auch auf das Ansehen des Amtes mit dieser alten Bezeichnung zurück. Aus ihm heraus hatten sich mittlerweile bei den Judenchristen die *πρεσβύτεροι* und bei den Heidenchristen die *ἐπίσκοποι* als eigene Amtstraditionen ver selbstständigt. Beide Gruppen kannten nur männliche Amtsträger.

Der Ansehensverlust der Hellenisten hatte nachhaltige Folgen. Um die Wende zum zweiten Jahrhundert gelang dem heidenchristlichen Bischof Ignatios von Antiochien in seiner Stadt die ökumenische Einigung mit den beiden anderen Hauptrichtungen des neutestamentlichen Christentums, den Hellenisten und den Judenchristen. Bei der notwendigen Integration der Amtsträger mußten sich nun die hellenistischen Diakone hinter den heidenchristlichen Episkopen und den judenchristlichen Presbytern mit dem letzten Rang begnügen. Ignatios hat diese seine Lösung später in seinen Gefangenschaftsbriefen auch für Kleinasien propagiert. Ein Jahrhundert später scheint sich das dreigliedrige Amt unabhängig von ökumenischen Erfordernissen in der gesamten Kirche verbreitet zu haben. Als Modell diente wohl auch die alttestamentliche Tempelhierarchie von Hohenpriester, Priestern und Leviten.³¹

Daß Diakone im Osten längst nicht mehr die Eucharistie feiern durften, geht aus dem Kanon 18 von Nizäa hervor. In Gallien hatte das Diakonos-Amt hingegen bis Anfang des vierten Jahrhunderts seine ganze Fülle behalten. Erst das Konzil von Arles verbot den Diakonen hier im Jahre 314, die Eucharistie zu feiern, was bis dahin – wie ausdrücklich

³¹ Vgl. 1. Klemensbrief 40,5; Didaskalia, cap. 9.

festgestellt wird – an vielen Orten üblich war: „Can. XV. Ut diacones non offerant. De diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.“³² Bei demselben Konzil wird die Gemeinde von Vienne nicht wie die anderen Gemeinden durch einen Bischof, sondern noch durch einen Diakon vertreten. In Nordafrika verwalteten Mitte des 3. Jahrhunderts Diakone ebenso wie Presbyter das Bußsakrament. Cyprian schreibt den presbyteris et diaconibus fratribus, daß gefährlich Erkrankte „vor jedem beliebigen anwesenden Presbyter oder auch, wenn ein solcher nicht zu finden und das nahe Ende schon zu befürchten ist, vor einem Diakon das Bekenntnis ihrer Sünde ablegen, so daß sie nach der Handauflegung zur Buße vor den Herrn kommen [. . .]“³³. Das Konzil von Nizäa hat die liturgische Unterordnung der Diakone unter Bischöfe und Priester konsequent durchgesetzt (Kanon 18): Es wird nun den Diakonen verboten, zwischen den Priestern zu sitzen oder die eucharistischen Elemente auch nur vor dem Bischof oder den Priestern zu berühren und sie an diese auszuteilen.³⁴ Ähnliche Vorschriften finden sich immer wieder in den gallischen Synoden des 5. Jahrhunderts.

4. Weibliche Diakone in der frühen Kirche

Die alte Tradition der weiblichen Diakone blieb zunächst nur im ursprünglichen Verbreitungsgebiet der hellenistischen Kirche erhalten, besonders in Kleinasien und Syrien. Von Kleinasien aus scheint sie sich auch in den Westen nach Gallien verbreitet zu haben.

Das erste nachneutestamentliche Zeugnis über weibliche Diakone datiert etwa gleichzeitig mit den Briefen des Ignatius von Antiochien und stammt aus der Feder Plinius des Jüngeren, der in einem Brief an den Kaiser Trajan über sein Vorgehen gegen die Christen in Bithynien berichtet (X, 96). Dabei erwähnt er auch das Verhör zweier Diakoninnen:

³² Zu der Diskussion, die dieser Konzils canon auch schon im 19. Jahrhundert auslöste vgl. C. F. HEFELE, Conciliengeschichte I. Augsburg 1873, 212f.: „In der diocletianischen Verfolgung scheinen sich manche Diakoni, zumal wenn kein Bischof und Priester vorhanden war, das Recht angemaßt zu haben, den eucharistischen Cult und damit das Hl. Opfer zu vollziehen. Dieß verbietet unsere Synode und wir verstehen sonach unter *offerre* in unserem Canon, das O p f e r n ; gerade wie *offerre* auch in *can.* 19 gebraucht ist. Eine andere Deutung versucht B i n t e r i m (Denkwürdigkeiten Bd. I. Thl. S. 360). Er versteht *offerre* nur als D a r r e i c h e n der Eucharistie an die Gläubigen, und erklärt unseren Canon dahin: „die Diakonen sollen nicht in m e h r e r e n O r t e n , sondern nur an der ihnen zugewiesenen Kirche, den Gläubigen die hl. Eucharistie darreichen.“ Wir müssen ihm zwar zugeben, daß *offerre* mitunter diese Bedeutung hat, z. B. bei Cyprian *de lapsis* c. 20: *solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit*; allein a) es ist kaum anzunehmen, daß die Synode von Arles den Ausdruck *offerre* so w e s e n t l i c h v e r s c h i e d e n , in *can* 15 = darreichen, in *can.* 19 dagegen = opfern gebraucht hätte, ohne das eine oder anderemal eine nähere Bezeichnung hinzuzufügen; b) zudem will die Synode sichtlich eine große und grobe Anmaßung der Diakonen rügen, deshalb sagt sie: *m i n i m e f i e r i d e b e r e*. Es wäre doch sicher nichts Arges gewesen wenn Diakonen durch Mangel an Klerikern veranlaßt, an mehreren Orten zugleich funktioniert, und dabei nur das gethan hätten, was ihnen *ex officio* an e i n e m O r t e z u s t a n d .“

³³ Brief 18 (BKV 60; CChr.SL 3B, 100f, 12–18); ähnlich Brief 19,2,1,1: „manu eis a vobis [= presbyteris et diaconibus fratribus] in paenitentiam imposita“ – Auch an anderen Stellen werden Presbyter und Diakone gleichermaßen als verantwortlich für die Rekonziliation betrachtet: Brief 20,2; 34,3,2 (BKV 66. 69. 112; CChr.SL 3B 108. 169). Der theologische Ausgangspunkt ist die Berechtigung der Diakone zur Taufe nach dem Vorbild des Philippus in Apg 8,14 und die Verbindung der Taufe mit der Sündenvergebung: Brief 73, 7–9 (BKV 341–343; CChr.SL 3C).

³⁴ HEFELE (s. Anm. 32) 423f.

„Umso mehr hielt ich es für notwendig, zwei Sklavinnen, die ‚Dienerinnen‘ genannt wurden, auch unter Folter über die Wahrheit zu befragen.“ – *Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere.* Die eigens hervorgehobene Amtsbezeichnung „ministrae“ ist offensichtlich die lateinische Wiedergabe von δῖακονοι.

Auch die Montanisten in Phrygien, für deren Rechtgläubigkeit sich noch Irenäus von Lyon bei Papst Viktor einsetzte, weihten Frauen zumindest für den Diakonat, wenn nicht zum Priestertum oder Episkopat – wie Epiphanius ihnen unterstellen möchte – und gestanden ihnen in der eucharistischen Liturgie Rollen zu, die die Großkirche den Diakonissen niemals gestattet hatte.³⁵ Dies scheint aber nur den lokalen kirchlichen Usus in Kleinasien widerzuspiegeln, denn bei den Montanisten in Nordafrika ist davon keine Rede.

In Syrien ist die Weihe von Diakoninnen für das frühe 3. Jahrhundert durch die Kirchenordnung der Didaskalia belegt: Dort wird dem Bischof gleichermaßen die Weihe von männlichen und weiblichen Diakonen empfohlen:

„Deshalb o Bischof schaffe dir Arbeiter der Gerechtigkeit, Helfer, die mit dir zusammenarbeiten, um sie zum Leben zu führen. Die dir im ganzen Volk gefallen, die sollst du wählen und zu Diakonen bestellen, einerseits einen Mann zur Verwaltung der zahlreichen notwendigen Dinge, andererseits eine Frau zum Dienst an den Frauen. Denn es gibt Häuser, wohin du wegen der Heiden keinen Diakon zu den Frauen schicken kannst, aber du kannst eine Diakonin schicken. Und auch weil in vielen anderen Bereichen der Dienst einer Diakonin verlangt wird.“³⁶

Im einzelnen werden die Salbung nach der Taufe bei Frauen und deren weitere Unterweisung sowie der Dienst an weiblichen Alten und Kranken genannt.

Sowohl für die Kirche des Paul von Samosata als auch für die katholische Kirche sind Diakonissen in Syrien für das späte 3. und beginnende 4. Jahrhundert tatsächlich bezeugt. Das Konzil von Nizäa regelte nämlich 325 in seinem Kanon 19 deren Übernahme in die katholische Kirche: Wie andere untadelige Kleriker sollten auch sie nach nochmaliger Taufe von einem katholischen Bischof entsprechend ihrem früheren Amt geweiht werden. Sofern sie aber gar keine Weihe hatten, sollten sie zu den Laien gerechnet werden.³⁷ Es gab also bei den Anhängern des Paul von Samosata Diakonissen mit und ohne Weihe. Die katholische Kirche akzeptierte hingegen nur geweihte Diakonissen.³⁸

Die nächsten offiziellen Informationen über Diakonissen liefert 381 das Konzil von Konstantinopel. Es legt im Kanon 15 das Weihealter der Diakonissen mit mindestens 40 Jahren fest. Kaiser Theodosius der Große beschäftigte sich 390 nochmals mit dieser Frage und setzte das Weihealter aufgrund von 1 Tim 5,9 auf 60 Jahre hinauf³⁹, allerdings ohne nachhaltige Wirkung. Schon das Konzil von Chalkedon von 451 verlangte im Kanon 15 wieder nur 40 Jahre, dafür aber eine sorgfältige Prüfung und bei nachheriger Eheschließung die Exkommunikation beider Partner.⁴⁰ Letztere Bestimmung reagiert auf Probleme,

³⁵ EPIPHANIUS, *Contra haereses*, 49,2: PG 41, 881.

³⁶ Vgl. H. ACHELIS – J. FLEMING, *Die syrische Didaskalia*. Leipzig 1904 (TU 10/2) 84f.

³⁷ HEFELE (s. Anm. 32) 427. Zur Diskussion dieses Kanons: Ebd. 429f.

³⁸ Das Konzil von Nizäa verwendet erstmals die eindeutig weibliche griechische Form „δῖακονίσσα“, die sich von nun an allgemein durchsetzt und daher auch von uns in der weiteren Darstellung verwendet wird. Eine inhaltliche Veränderung ist damit nicht verbunden.

³⁹ Codex Theodosianus, XVI. Tit. 2.1. 27.

⁴⁰ „Zur Diakonissin soll eine Frau nicht geweiht werden, bevor sie 40 Jahre alt ist, und dann erst nach sorgfältiger Prüfung. Wenn sie aber, nachdem sie die Weihe empfangen hat, einige Zeit im

die es tatsächlich gegeben haben wird. Kaiser Justinian legt fest, daß zu den 425 Klerikern der Hagia Sophia in Konstantinopel 40 Diakonissen gehören.⁴¹ Justinian gebraucht in diesem Gesetz dreimal die Formel „männliche und weibliche Diakone“.

Im Jahre 692 regelte die Trullanische Synode in ihrem Kanon 14 erneut das Weihealter: „Niemand soll den alten Gesetzen gemäß unter 30 Jahren zum Priester, unter 25 Jahren zum Diakon geweiht werden. Eine Diakonisse muß 40 Jahre alt sein.“ Der Kanon 15 fährt fort: „Ein Subdiakon muß 20 Jahre alt sein. Wer zu früh für irgendeine Stufe geweiht wird, soll abgesetzt werden.“⁴² Dasselbe Konzil bestimmte auch im Kanon 48, daß ins Kloster geschickte Ehefrauen von Bischöfen Diakonissen werden können.⁴³ Damit wird schon eine Entwicklung deutlich, die das Amt weniger mit praktischen Aufgaben in der Kirche, als mit einer Ehrenstellung verbindet. Diakonissen waren in Konstantinopel dennoch eine augenfällige Realität. Bis ins 12. Jahrhundert gehörten 40 Diakonissen zum Klerus der Hagia Sophia.⁴⁴ Sie hatten bei der Liturgie ihren Platz im linken Seitenschiff der Kirche.⁴⁵

Die Kirchenväter der antiochenischen Exegetenschule Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyrrhos kommen in ihren Kommentaren zum Römerbrief und zum 1. Timotheusbrief positiv auf die Diakonissen zu sprechen.⁴⁶

Von den Jakobiten in Persien (Jurisdiktion von Tagrit) findet sich in einem Manuskript des 8. oder 9. Jahrhunderts eine detaillierte Weiheordnung für die Diakonissen aus dem 5. Jahrhundert.⁴⁷ Aus dem 6. Jahrhundert stammt die Anweisung des persischen Katholikos von Seleucia Ktesiphon Ishojahb I. über den Dienst der Diakonissen bei der Taufe von Frauen.⁴⁸ Im Kanon 41 der sogenannten nizäno-arabischen Canones, die gegen Ende des 5. Jahrhunderts redigiert wurden, wird vorgeschrieben, daß tadellose Frauen von mindestens 60 Jahren aus dem Witwenstand ausgewählt und für den Dienst bei der Taufe zu Diakonissen geweiht werden müssen. Eine Synode von 676 bestimmt stattdessen, daß die Diakonisse aus den „Bundestöchtern“ zu nehmen ist.⁴⁹

Dienste gewesen ist, heiratet, die Gnade Gottes geringschätzend, so soll sie samt dem, der sich mit ihr verbunden, anathematisiert werden.“ (HEFELE [s. Anm. 32] 519).

⁴¹ 3. Novelle vom 16. März 535 (nach Aubert [s. Anm. 1] 107f).

⁴² C. F. HEFELE, Conciliengeschichte III, Freiburg ²1877, 333.

⁴³ „Wird jemand zum Bischof geweiht, so soll seine Frau in ein ziemlich entferntes Kloster gehen. Aber der Bischof muß für sie sorgen. Ist sie würdig, kann sie Diakonisse werden“ (Ebd. 337).

⁴⁴ THEODOR VON BALSOMON, Responsa ad interrogationes Marci 35: PG 138,987AB.

⁴⁵ CONSTANTIN PORPHYROGENNETOS, Zeremonienbuch 1,22 (35): PG 112, 425f.; A. VOGT, Le livre des cérémonies I. Paris 1936 (Collection Byzantine) 171.

⁴⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In epistulam ad Romanos 30,2: PG 60,665; In epistulam I ad Timotheum 3, Homiliae 11,1: PG 62, 533. THEODORET, Interpretatio Epistulae ad Romanos 16,1: PG 82, 217D. 220A; In Epistulam beati Pauli Commentarii. Hg. H. B. Swete. Cambridge 1882, 128f. 158–160. Siehe MARTIMORT (s. Anm. 1) 115–117.

⁴⁷ Text und lateinische Übersetzung in: I. RAHMANI, Studia syriaca, fasc. 3. Sharfé 1908 (Vetusta documenta liturgica) 29–31. 60–62. Fundort und französische Übersetzung: MARTIMORT (s. Anm. 1) 49f.

⁴⁸ Aus dessen 22 Fragen über die Sakramente, zitiert in der Taufordnung von Isho Yahb II. in der Handschrift British Library Add. 718. Text und deutsche Übersetzung in D. DIETRICH, Die nestorianische Tauf liturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. Gießen 1903, 94–99. Fundort und französische Übersetzung: G. MARTIMORT (s. Anm. 1) 52.

⁴⁹ MARTIMORT (s. Anm. 1) 53f.

Persönlich bekannt sind im Osten aus der Korrespondenz Basilius des Großen die Töchter eines Terentios, Diakonissen in Samosata. Gregor von Nyssa nennt eine Lampadion, Äbtissin in Anisa. Die Mutter des Mönchsvaters Euthymus des Großen, Dionysia, wird 378 zur Diakonisse geweiht. Die aquitanische Heiliglandpilgerin Egeria besucht um 380 in Isaurien die Diakonisse Marthana. Johannes Chrysostomus führt in Konstantinopel eine intensive Korrespondenz mit der heiligen Diakonisse und Äbtissin Olympias. Auch mit einer Pentadia ist er in Kontakt. Seine eigene Tante Sabiniana ist Diakonisse in Antiochien, er selbst weiht Martyria und Pallidia, Schwestern, und Elisanthia, eine weitere Verwandte der Olympias. In den Briefen des Theodoret von Kyrrhos finden sich die Namen von Axia, Casiana und Celerina, Diakonissen in seiner Bischofsstadt. Die Diakonissen Anastasia, Jannia, Eugenia und Valeriana sind Briefadressatinnen des Patriarchen Severus von Antiochien, Markus Diakonus nennt die Diakonisse Manaris in Palästina. Zwei Grabinschriften in Jerusalem bezeugen eine Sophie und eine Eneon. In Griechenland sind die Diakonissen Matrona, Athanasia, Nikagora Andromache, Irene und Eugenia inschriftlich bezeugt, Die meisten Namen finden sich allerdings in zahlreichen Grabinschriften in Westkleinasien.⁵⁰

Anders ist die Situation in der lateinischen Kirche. Hier waren Diakonissen bis zum 4. Jahrhundert unbekannt. Pelagius vermerkt in seinem Kommentar des Römerbriefes zum „ministerium“ der Phoebe nur, daß es Diakonissen im Orient bis heute noch gibt.⁵¹ 396 verwahrt sich die Synode von Nîmes ausdrücklich gegen eine solche Neuerung: „Von irgendwelchen Leuten wurde angedeutet“ heißt es im Kanon 2, „daß entgegen der apostolischen Disziplin [– eine bis zu dieser Zeit unbekannte Sache –] Frauen irgendwo in den Levitendienst aufgenommen wurden. Dies läßt die kirchliche Ordnung nicht zu, weil es unschicklich ist, und eine solche unbedachte Ordination soll annulliert werden. Es ist dafür zu sorgen, daß niemand sich dies weiterhin herausnimmt.“⁵² Das Verbot wird 441 auf dem Konzil von Orange wiederholt: „Diakoninnen sind auf keinen Fall zu ordinieren; wenn sie es schon sind, sollen sie ihr Haupt unter den Segen beugen, der dem Volk gegeben wird.“⁵³ Auch die Konzilien von Epaon, 517, und das 2. Konzil von Orléans, 533, wiederholen dieses Verbot. Das Konzil von Orléans setzt die verbotene Praxis allerdings voraus und nimmt die Weihe auch insofern ernst, als es die Verehelichung einer solchen unerlaubt Geweihten mit besonderen Strafen belegt.⁵⁴

Die Verbote dieser Lokalkonzilien hatten aber auch nur lokale Bedeutung. Denn gleichzeitig erfahren wir auch die Namen zweier ganz prominenter gallischer Diakonissen, nämlich der Helaria, der Tochter des heiligen Bischofs Remigius, und der heiligen Königin Radegund. 533 vermacht der hl. Bischof Remigius eigenhändig „filiae meae Helariae diaconae“ eine Erbschaft. Und die Weihe der hl. Radegund durch den hl. Médard von Noyon wird von Fortunatus von Poitiers mit aller wünschenswerten Deutlichkeit beschrieben: „manu superposita consecravit diaconam“.

Wahrscheinlich unter byzantinischem Einfluß wurden Diakonissen in Oberitalien zugelassen. Zwei Sakramentare, jenes von Trient und das sogenannte Hadrianum enthalten Gebete zu ihrer Bestellung. An der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert sind sie auch für

⁵⁰ Ebd. 121–123; AUBERT (s. Anm. 1) 112–117.

⁵¹ MARTIMORT (s. Anm. 1) 192.

⁵² SC 241, 127–129; CSEL 148, c 2, p 50.

⁵³ CSEL 148, c. 22, 84.

⁵⁴ CSEL 148A, c 21, p. 29; c. 17, p. 101.

Rom bezeugt.⁵⁵ Im 10. Jahrhundert sind in Italien mehrere Äbtissinnen auch Diakonissen: u. a. Euphemia, Eudocia, Alvisida, Eufrosyna, Agathe und Sergia. Das zu dieser Zeit, um 950, in der Abtei St. Alban entstandene Mainzer Pontifikale gibt eine genaue Beschreibung der Diakonissenweihe. Es verbreitete sich in ganz Europa und wurde wahrscheinlich schon für die Weihe der genannten Abtdiakonissen verwendet.⁵⁶ Aber schon im 11. Jahrhundert verschwinden die Diakonissen in der Westkirche wieder, wenig später auch im byzantinischen Osten und zumindest zeitweise auch in der syrischen Tradition.

5. War die Diakonissenweihe eine sakramentale Weihe?

Aimé Georges Martimort hat sich in seinem 1982 erschienenen Buch „Les diaconesses“ nachzuweisen bemüht, daß die Diakonissen erst eine Einführung des 4. Jahrhunderts waren und ihre Weihe keine sakramentale Qualität hatte.⁵⁷ Sein Werk ist eine unentbehrliche Materialsammlung für jede Beschäftigung mit der Diakonissenfrage. Seine Argumente überzeugen allerdings nicht. Die Zeugnisse aus dem 2. und 3. Jahrhundert sind zwar spärlich, aber nicht wegzudiskutieren. Und was die Qualität der Ordination betrifft, so sind die Diakonissen weitgehend parallel zu den männlichen Diakonen geweiht worden – und zwar ebenso wie diese während der Eucharistiefeier mit Handauflegung, Kelch und Stola. Unterschiede im Weiheritus und in den Aufgaben waren kulturgeschichtlich bedingt. Auch als Diakonisse blieb der Frau in der Spätantike die öffentliche und sakrale Sphäre tendenziell verwehrt.

Es ist daher auch kein Widerspruch und kein negatives Argument, wenn die um 380 in Syrien kompilierte Kirchenordnung der Apostolischen Konstitutionen die Diakonisse zwar hinsichtlich ihrer Weihe beim Priester, Diakon und Subdiakon einordnet, hinsichtlich ihrer Aufgaben aber nicht beim übrigen Klerus, sondern bei den Witwen.⁵⁸ Entsprechend heißt es auch in den Anweisungen über die Eucharistiefeier, daß die Diakonissen erst nach den männlichen Amtsträgern zusammen mit den Frauen kommunizieren.⁵⁹ Daß sich die Aufgaben der Diakonissen im wesentlichen auf Dienste an Frauen beschränken und als bloße Hilfs- und Notdienste erscheinen, hat mit der geschützten und untergeordneten Stellung der Frau, aber nicht mit der Qualität der Weihe zu tun. Daß die Diakonisse Neugetaufte und Kranke nicht selbständig und alleine salbt, sondern nur die vom Bischof zeichenhaft begonnene Salbung praktisch ausführt, schmälert nicht die Qualität ihres sakramentalen Tuns, sondern entspricht wahrscheinlich dem biblischen Bild der Frau als Helferin des Mannes.

⁵⁵ Zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert ist daneben auch eine neue Bedeutung von *diakonissa* zu beobachten. Man bezeichnet nun so auch die aufgrund des Zölibats von ihren Männern getrennten Frauen von Diakonen – parallel zu dem schon länger üblichen Begriff der *presbyterissa*. Geweiht waren diese Diakonissen in der Regel nicht. Aber in Rom gab es sogar eine eigene Segnung für sie.

⁵⁶ AUBERT (s. Anm. 1) 136f.

⁵⁷ Die Fragestellung ist allerdings berechtigt, auch wenn die Unterscheidung zwischen Sakrament und Sakramentale erst in der lateinischen Scholastik getroffen worden ist. Gegen die Sakramentalität argumentiert auch M. HAUKE, Überlegungen zum Weihediakonat der Frau. In: ThGl 77 (1987) 108–127.

⁵⁸ 3,16,1–3: SC 329, 154, 156, 158.

⁵⁹ 8,13,14: SC 336, 208, 210.

Ganz willkürlich ist ein Wegtricken der Diakonisse vom männlichen Diakon und ihre Zuordnung zum Subdiakon und zum Lektor, deren Weihe die „Apostolischen Konstitutionen“ anschließend an die der Diakonisse behandelt, weil diese „niederen Ämter“ hier ebenfalls durch Handauflegung ordiniert wurden. Das Amt, für das sie geweiht wird, heißt nämlich in den Weihegebeten der „Apostolischen Konstitutionen“ ganz gleichlautend wie das des Diakons „diakonia“⁶⁰, während Subdiakon und Lektor an den entsprechenden Stellen direkt mit ihrer speziellen Amtsbezeichnung genannt werden.⁶¹

Als ein wichtiges Argument gegen die Ursprünglichkeit und Legitimität des Frauen-diakonates dient schließlich die Tatsache, daß die „Apostolischen Konstitutionen“ nur die spätere Bearbeitung einer älteren Kirchenordnung aus dem 3. Jh. sind, nämlich der sogenannten *Traditio Apostolica*, der ägyptischen Kirchenordnung oder Kirchenordnung des Hippolyt, und daß diese erstens schon genau zwischen höheren und niederen Weihen unterscheidet und zweitens Diakonissen überhaupt nicht kennt, ja die Weihe einer Witwe ausdrücklich verbietet:

„Wenn eine Frau in den Witwenstand aufgenommen wird, wird sie nicht geweiht, sondern sie wird namentlich erwählt [. . .]. Die Witwe soll durch das Wort bestellt werden. Die Hand soll ihr nicht aufgelegt werden, weil sie nicht die Gaben darbringt und keinen liturgischen Dienst versieht. Beim Klerus hingegen wird die Handauflegung des liturgischen Dienstes wegen vorgenommen. Die Witwe jedoch wird für das Gebet bestellt. Das aber ist die Sache aller.“⁶²

Die Funktion und die Weihe der Diakonisse könnten folglich erst vom Redaktor der Konstitutionen in diese ältere Vorlage eingefügt worden sein. Gleichzeitig wäre auch das zitierte Weiheverbot und die Hinweise auf den Unterschied zwischen höheren und niederen Weihen gestrichen worden.

Diese Beobachtungen sind zwar richtig, sind aber kein Argument für eine späte Neuerung. Erstens hat der Verfasser der Konstitutionen nicht nur die *Traditio Apostolica* benutzt, sondern auch noch eine weitere Quelle, nämlich die *Didaskalia*, jene syrische Kirchenordnung, die ebenfalls aus dem dritten Jahrhundert stammt und im 16. Kapitel die Diakoninnen behandelt. Schon die *Didaskalia* fordert parallel die Weihe von Männern und Frauen.⁶³ Und zweitens berücksichtigt er in seiner Kompilation speziell die syrischen Verhältnisse seiner Zeit.

Noch eine vierte Kirchenordnung ist zu beachten: Das „Testament unseres Herrn Jesus Christus“, eine im Osten Syriens entstandene Bearbeitung der „Apostolischen Tradition“ oder Kirchenordnung des Hippolyt aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts in syrischer, koptischer, arabischer und äthiopischer Übersetzung. Im Gegensatz zur Vorlage wird das Weiheverbot für Frauen nicht wiederholt und wird die Rolle der Diakoninnen hier mehrfach positiv behandelt. Aus der bloßen Segnung der Witwen, so wie bei Hippolyt, lassen sich daher hier entgegen Martimort keine Schlüsse ziehen, auch nicht aus ihrer Kommunion nach allen Männern zusammen mit den Frauen.⁶⁴

Die einfachste Erklärung für die Diskrepanzen in der Zulassung von Diakoninnen sind regionale Unterschiede: Im lateinischen Westen und in Ägypten hatte die Weihe von weiblichen Diakonen keine Tradition und wurde daher abgelehnt. Im griechischen und

⁶⁰ SC 336, 220. 222.

⁶¹ SC 336, 222. 224.

⁶² FC I, 241.

⁶³ H. ACHELIS – J. FLEMING (s. Anm. 36) 84f.

⁶⁴ MARTIMORT (s. Anm. 1) 46f.

syrischen Osten war der Frauendiakonat hingegen alte Überlieferung, die ganz selbstverständlich praktiziert wurde – und wie wir sehen werden – auch noch wird.

Erhalten sind Weihebeschreibungen und Rituale aus den Apostolischen Konstitutionen, aus der byzantinischen und aus der syrischen Tradition.

Die Weiheordnung im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen folgt auf jene des Diakons und lautet:

„Über die Diakonisse ordne ich, Bartholomäus, (folgendes) an: O Bischof, lege ihr die Hände auf im Beisein des Presbyteriums und der Diakone und Diakonissen und sprich: Oh ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, Schöpfer von Mann und Frau, der Du Maria und Debora und Anna und Hulda mit Geist erfüllt hast, der Du Deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus nicht für unwürdig befunden hast, aus einer Frau geboren zu werden, der Du im Bundeszelt und im Tempel Wächterinnen für die heiligen Tore bestimmt hast, siehe jetzt auf diese Deine Dienerin, die für den Diakonat bestimmt ist, gib ihr Heiligen Geist und reinige sie von allen Befleckungen des Fleisches und Geistes, damit sie würdig wird, das ihr bestimmte Werk zu Deiner Ehre und zum Lob Deines Christus zu vollenden. Durch ihn sei Dir Ehre und Anbetung im Heiligen Geist in Ewigkeit. Amen.“⁶⁵

Das byzantinische Formular findet sich im Euchologium Barberini 336 aus dem 8. Jh. und in einer ganzen Reihe von Handschriften aus dem 10. bis 14. Jahrhundert:

Zur Ordination einer Diakonisse. Nachdem die heilige Anaphora [das Hochgebet] stattgefunden hat und die Heiligen Pforten geöffnet wurden, bevor der Diakon sagt: Πάντων τῶν ἁγίων, wird die Diakonisse, die geweiht werden soll, dem Bischof vorgestellt. Dieser spricht mit lauter Stimme die Formel: Ἡ θεία χάρις. Während sie den Kopf neigt, legt er seine Hand auf ihren Kopf auf (ἐπιθεῖσιν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς) und während er drei Kreuze macht, betet er: Heiliger und allmächtiger Gott, Du hast das weibliche Geschlecht durch die Geburt Deines eingeborenen Sohnes und Gottes im Fleische aus einer Jungfrau geheiligt und hast nicht nur den Männern, sondern auch den Frauen Deine Gnade und das Kommen des Heiligen Geistes geschenkt. Blicke auch jetzt, Meister, auf Deine Dienerin hier und rufe sie zum Werk Deines Dienstes [Diakonates] und lasse auf sie die reiche Gabe Deines Heiligen Geistes herabsteigen, bewahre sie im rechten Glauben, in einem untadeligen Wandel, wie es Dir angenehm ist, daß sie ihren Dienst ganz erfüllt. Denn Dir gebührt alle Herrlichkeit und Ehre . . .

Es folgt eine Litanei während der der Bischof seine Hand auf den Kopf der Geweihten legt und ein weiteres Gebet spricht, in dem auch der neutestamentlichen Diakonin Phöbe gedacht wird. Nach dem Amen legt der Bischof der Diakonisse die Diakonats-Stola um und nimmt beide Enden nach vorne. Es folgen ein Gebet des Diakons und die Kommunion der Neugeweihten und die Übergabe des Kelches durch den Bischof. Sie übernimmt ihn und stellt ihn auf den Altar.⁶⁶

Das Euchologium des Kardinals Bessarion stellt ausdrücklich fest: „An ihr werden alle Riten vollzogen, die an dem Diakon vollzogen werden, mit Ausnahme einiger, die modifiziert sind: Sie wird zum heiligen Tisch geführt, den Kopf bedeckt mit dem maphorion (Schleier), dessen beide Enden vorne auseinandergehen.“ Bei der Weihe beugt sie nicht das Knie, sondern neigt nur den Kopf.⁶⁷ Die Weihe findet wie die des Diakons während der Eucharistiefeier und im Altarraum statt, was beides bei der Subdiakonatsweihe nicht der Fall ist. Die Handauflegung ist hingegen allen Weihen gemeinsam, auch für die Subdiakone und Lektoren.

Im lateinischen Westen war die sakramentale Diakonissenweihe nie wirklich akzeptiert. Was es im Mittelalter gab, war eine Segnung zu speziellen Diensten besonders in Frauenklöstern, wie die Lesung des Evangeliums oder der Predigt. Nach dem Mainzer

⁶⁵ Nach SC 336, 220. 222.

⁶⁶ Nach MARTIMORT (s. Anm. 1) 148.

⁶⁷ Ebd. 150.

Pontifikale legt der Bischof der Kandidatin sogar die Stola um. Bei manchen Karthäuserinnen, Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen hat sich diese Tradition erhalten.⁶⁸

Auch bei den Ostsyrern scheint die Weihe der Diakonisse nicht zu den höheren Weihen gezählt zu haben. Sie geschah außerhalb des Altarraumes. Die Kandidatin erhielt keine Bezeichnung mit dem Kreuz und keine Stola. Und ausdrücklich heißt es, daß der Bischof ihr die Hand nicht zur Weihe auflegt, sondern zum Segen. Sie hat auch keinen Zutritt zum Altar, denn sie ist eine Frau.⁶⁹

Rabulla, Bischof von Edessa im 5. Jahrhundert, hat schon regionale Unterschiede im Weiheritual gekannt und relativiert: Er schreibt: „Die Weihe [χειροτονία] der Diakonisse soll nach der Sitte des Landes stattfinden. Wir haben gelernt, daß im Orient ihr der Bischof ein orarion (Stola) auf die Schulter legt – wie für den Diakon.“⁷⁰

6. Aufgaben und liturgische Funktionen der frühkirchlichen Diakonissen

Von den Aufgaben war andeutungsweise schon mehrfach die Rede: Was waren im Altertum die Aufgaben und Dienste der Diakonissen? Sie sind schnell aufgezählt: Der Hausbesuch bei Frauen; Hilfsdienste bei der Taufe von Frauen; die Salbung der Frauen nach der Taufe und im Krankenbett; die Unterweisung der neugetauften Frauen; während der Liturgie die Bewachung der Kirchentüren auf der Frauenseite; die Ermahnung der Frauen; die Entzündung der Leuchter; in Frauenklöstern die Entnahme der Eucharistie aus dem Tabernakel und Austeilung an die Schwestern, wenn kein Priester oder Diakon in der Nähe war. Die Kommunionsspendung an Männer und selbst an männlich Kleinkinder war ihnen hingegen verboten. Die 40 Diakonissen der Sophienkirche in Konstantinopel haben auch ein Waisenhaus betreut. In der lateinischen Kirche wurden im Mittelalter sogenannte Diakonissen zwar nicht geweiht, aber doch für bestimmte Dienste in Frauenklöstern gesegnet, vor allem für das Lesen des Evangeliums.

7. Diakonissen in altorientalischen Kirchen heute

Von der Existenz eines Weiheritus, den die Syrisch-Orthodoxe Kirche auch heute noch verwendet, habe ich erst zu Ostern 1996 erfahren. Bei einer Studenten-Exkursion zu den ehemaligen Zentren der syrischen Theologie Antiochien, Edessa und Nisibis, kam im Kloster Mar Gabriel auf dem Tur Abdin die Rede auf das Desiderat einer Wiederbelebung der Diakonissenweihe. Mit Staunen hörten wir, daß es geweihte Diakonissen in der Syrisch-Orthodoxen Kirche nach wie vor gibt. Eine Photokopie des Weiherituals aus einer Handschrift von 1884 konnte ich mitnehmen.⁷¹ Seine Rubriken entsprechen im wesentlichen dem byzantinischen Ritual. Die Kandidatin erhält die Konsignation durch drei Kreuze und sie empfängt Stola und Kelch, aber die Zeremonie findet bei den Syrern außerhalb des Altarraumes statt. Zur Zeit lebt eine Diakonisse im Kloster Deirul Zaferan. Eine neue Weihe wird in nächster Zeit erwartet. In der Regel werden Nonnen oder bewährte Priesterfrauen geweiht. Eine besondere Aufgabe ist mit der Weihe aber nicht verbunden. Es fehlt ein zeitgemäßes Berufs- und Verwendungsbild.

⁶⁸ AUBERT (s. Anm. 1) 138.

⁶⁹ MARTIMORT (s. Anm. 1) 162f.

⁷⁰ Nach MARTIMORT, ebd. 139: Aus den Heiligen Vätern.

⁷¹ Eine Veröffentlichung in Übersetzung ist beabsichtigt.

Auch die Armenisch-Apostolische Kirche hat die entsprechende altkirchliche Tradition grundsätzlich bis heute bewahrt oder doch seit Mitte des 19. Jahrhunderts erneuert. Die armenischen Diakonissen werden aus den Nonnen gewählt und nach demselben Ritus wie die männlichen Diakone mit Handauflegung geweiht. Sie haben auch dieselben liturgischen Dienste zu verrichten wie die Männer. Ihre Zahl ist wie bei den Syrern sehr gering.⁷²

Daß die Koptisch-Orthodoxe Kirche das Diakonissenamt, für das es dort keine Tradition gibt, erst 1992 ganz neu eingeführt hat, erfuhr ich Anfang Juli 1996 anlässlich eines Studienseminars mit Vertretern der altorientalischen Kirchen in Wien. Diese neuen koptischen Diakonissen entsprechen modernen pastoralen Bedürfnissen und sind vergleichbar den katholischen Ordensschwwestern aktiver Gemeinschaften, unseren Pfarrschwestern und Pastoralassistentinnen, oder auch den evangelischen „Diakonissen“. Sie werden entschieden gerade nicht durch Handauflegung geweiht, sondern nur gesegnet und haben keinerlei gottesdienstliche Funktion. Ihr Amt ist in drei Stufen gegliedert: 1. Jungfrauen und Witwen, 2. Subdiakonissen und 3. Diakonissen. Ihre pastoralen und sozialen Aufgaben umfassen unter anderem die Katechese und Sakramentenvorbereitung für Kinder und Frauen und die Leitung von Waisenhäusern und sonstigen karitativen Einrichtungen. Die neuen koptischen „Diakonissen“ spielen in der praktischen Seelsorge bereits eine ebenso bedeutende Rolle wie die Priester. Sie zählen zum Klerus, haben aber am „priesterlichen“ Dienst keinen Anteil.⁷³

Die wichtigste Einsicht aus diesen unterschiedlichen Auffassungen und Praxen der altorientalischen Kirchen in der Diakonissenfrage ist vielleicht die, daß innerhalb einer Kirchenfamilie, die in fester Glaubens- und Sakramentengemeinschaft lebt, so gravierende Unterschiede Platz haben. Während die Kopten eine Teilnahme der Frau am sakramentalen kirchlichen Amt absolut ausschließen, räumen ihr die Armenier gerade dies entschieden ein. Spannungen oder Auseinandersetzung gibt es deshalb ebensowenig wie im ersten Jahrtausend zwischen Ost und West. Eine solche Freiheit und Toleranz der versöhnten Verschiedenheit sollte mutatis mutandis auch unter den westlichen Kirchen möglich sein.

8. Einige Überlegungen zur Erneuerung des Diakonates für Männer und Frauen in der Katholischen Kirche

Die altkirchlichen Realisierungen des Frauendiakonates bieten kaum genügend Ansätze dafür, daß man eine Erneuerung auf der Basis der Tradition allein für sinnvoll halten könnte. Überlegungen zur Erneuerung des Frauendiakonates müssen tiefer ansetzen.

Greifen wir zurück auf unsere Beobachtungen zur Bedeutung des Diakonates im Neuen Testament. *Diakonia* und *diakonos* sind allgemeine und vollgültige Bezeichnungen für das Amt in der Kirche an sich – älter als die Sonderformen des *episkopos* oder auch *presbyteros*. Da die hellenistische Kirche die traditionelle Bezeichnung für die Amtsträger beibehielt, kamen diese mit ihr zusammen in Mißkredit und endeten als Diener der Epi-

⁷² K. ARAT, Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche. In: Liturgie und Frauenfrage (s. Anm. 1) 67–76. Nach Arat gab es 1988 eine einzige armenische Diakonisse, Schwester Hripsime, die im Libanon ein Weisenhaus leitet und Mädchen für das Klosterleben heranbilden soll.

⁷³ Mündliche Mitteilung am 10.7.1996 durch den Sekretär der Synode der Koptisch-Orthodoxen Kirche, Metropolit Amba Bishoy von Damiette.

skopen. Aber erinnern wir uns, daß die Diakone in Afrika bis ins 3. Jahrhundert Sünden nachgelassen und in Gallien bis ins 4. Jahrhundert auch Eucharistie gefeiert haben. Erinnern wir uns auch, daß selbst die Diakonissen an der Spendung von Sakramenten aktiven Anteil hatten: Sie führten bei Frauen die Salbung nach der Taufe durch und sie verabreichten die Krankensalbung, nachdem der Bischof oder Priester jeweils symbolisch den Anfang gemacht hatte.

Wenn wir weiter bedenken, daß die Spendung von Sakramenten prinzipiell überhaupt nicht an Amtsträger gebunden ist, das Amt vielmehr die Aufsicht über die richtige Verwaltung der Sakramente zu führen hat⁷⁴, und daß die Kirche die Freiheit hat, ihre Ämter und Dienste nach ihren jeweiligen Bedürfnissen zu ordnen und neuen Erfordernissen anzupassen, dann dürfte neuen Überlegungen im Horizont der aktuellen pastoralen Situation nichts im Weg stehen. Natürlich ist es vorteilhaft, sich auf eine gewisse Rechtfertigung aus der Tradition zu stützen, um eine hinreichende Akzeptanz sicherzustellen. Nun ist es zwar richtig, daß sich der Frauendiakonat nie in der gesamten Kirche durchsetzen konnte, und daß er gerade in der lateinischen Kirche eine eher schwache Basis hat. Aber es sind mit gutem Erfolg auch schon andere Einrichtungen aus früheren Epochen und östlichen Traditionen der Kirche übernommen worden, etwa die Handkommunion, die Konzelebration, der selbständige Männerdiakonat oder die Firm spendung durch Priester. Eine Einführung des sakramentalen Frauendiakonates im Anschluß an die byzantinische und die noch lebendige westsyrische und armenische Tradition ist durchaus denkbar. Denkbar wäre auch die fakultative Übertragung liturgischer und sakramentaler Dienste an diese neuen Diakonissen über die frühchristlichen Vorbilder hinaus – entsprechend den seither stattgehabten kulturellen und sozialen Veränderungen.

Daß Frauen unabhängig in der Öffentlichkeit auftreten und handeln, ist heute selbstverständlich; daß Frauen den Altarraum betreten oder den Altar berühren, stellt für uns ebenfalls kein Problem mehr dar. Wir betrachten es auch nicht als unangemessen, wenn eine Frau einem Mann die Kommunion reicht anstatt umgekehrt. Das alles ist längst gelebte Wirklichkeit. Selbst die leidige Ministrantinnendebatte ist schon wieder fast vergessen. Was hindert uns noch, Frauen wieder als Amtsträgerinnen zu weihen und sie mit jenen Vollmachten auszustatten, die sie heute für ein sinnvolles pastorales Wirken benötigen. So wie ihre männlichen Kollegen könnte die Diakonin taufen und bei der Eheschließung assistieren. Sie könnte zusammen mit ihren männlichen Kollegen aber auch zumindest eine auf bestimmte Bereiche beschränkte Vollmacht zur Krankensalbung, zur Sündenvergebung und zur Eucharistiefeier erhalten.

Nun kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Warum dann nicht gleich die Priesterweihe für die Frau und überhaupt die Öffnung aller kirchlichen Ämter? Eben aus Gründen der Legitimität, der kirchlichen Tradition und der Akzeptanz bei den Katholiken selbst und bei den apostolischen Schwesternkirchen. Die Erneuerung des Frauendiakonates steht auf biblischen und historischen Grundlagen. Mit ihr könnte den pastoralen Desideraten, die mit der Forderung nach der Priesterweihe der Frau verbunden sind, tatsächlich

⁷⁴ Die Apostel lassen taufen und treffen Anordnungen für die Eucharistiefeier, vgl. 1 Kor, 1,17; App 10,48; 1 Kor 11; Did 9,1; 14,1. Diese wird wenn kein Amtsträger anwesend ist, auch von Laien geleitet, vgl. TERTULLIAN, *De exhortatione castitatis* 7,3–5; CChr.SL 2, 1024f. Die aristotelisch-scholastische „In persona Christi“-Theorie ist historisch und ökumenisch ohnehin unhaltbar, vgl. das Vergleichsmaterial in meinem Beitrag: Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens“ – Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? In: *HID* 49 (1995) 143–152.

entsprochen werden: insbesondere in der Krankenhausseelsorge, der Frauenpastoral, der Kinderkatechese. Den emanzipatorischen Anliegen käme die Aufnahme von Frauen in den Klerus vorerst nur ein Stück weit entgegen. Darüber hinaus würde aber eine zunehmendes Gleichgewicht zwischen den traditionellen drei hierarchischen Ämtern den biblischen Grundlagen und dem emanzipatorischen Interesse besser dienen, als der Eintritt von Frauen in die bestehende vertikale Struktur.

9. Praktische Konsequenzen

1. Weihe von Diakonissen mit denselben liturgischen Aufgaben, wie sie die männlichen Diakone haben.

2. Übertragung zusätzlicher Kompetenzen an männliche und weibliche Diakone für spezielle Bereiche der kategorialen Seelsorge wie etwa Kinderkatechese und Krankenhauspastoral: fakultative Ermächtigung zu Beichtabnahme, Eucharistiefeier und Krankensalbung.

3. Gewinnung der in großer Zahl vorhandenen männlichen und weiblichen „Laientheologen“ für den entsprechend aufgewerteten Diakonat.

Paul Weiß, Wien

„In der Kraft des Heiligen Geistes“

435 Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier

„Der epikletische Charakter der ‘Hochgebete’ läßt erkennen, daß Sakramente ‘in der Kraft des Heiligen Geistes’ (SC 6) gewirkt werden und gnadenhaftes Geschenk Gottes bleiben.“

So lautet die These 4 des Beitrags von W. Haunerland „Zur sakramententheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer ‘Hochgebete’ in der Sakramentenliturgie“.¹ Im Anschluß an diese grundlegenden Ausführungen zur Sakramententheologie und -liturgie sollen hier einige Konsequenzen für das Verständnis und den Ritus der Tauffeier gezogen werden, die zugleich Vorschläge für dessen künftige Neugestaltung sind.²

1. Umkehr und Taufe als Wirken des Heiligen Geistes

„Jeder, der durch die Taufe in die Kirche eingegliedert wird, empfängt die *Gabe des Heiligen Geistes*. [. . .] Alle Schichten des Neuen Testaments bekunden diese Überzeugung: Taufe geschieht im Heiligen Geist; Taufe im Zeichen des Wassers ist Taufe mit Heiligem Geist; Empfang des Heiligen Geistes und Taufe gehören untrennbar zusammen.“

So schreibt B. Kleinheyer³ und sieht in der „Salbung“ zunächst „ein Bildwort für die Begabung mit Heiligem Geist“:

„Wer zum Messias Jesus Christus gehört, ist von Gott bei seiner Eingliederung in die Kirche mit Heiligem Geist gesalbt worden. [. . .] An eine reale Salbung, ein Geschehen auf der Zeichenebene als Hintergrund dieser neutestamentlichen Aussagen ist aber wohl noch nicht zu denken [. . .]. Aber da für die Verfasser und Adressaten dieser Schriften Einverständnis darüber besteht, daß die Gabe des Heiligen Geistes, die mit der Eingliederung in die Kirche gegeben wird, als ‘Salbung’ verstanden werden kann, ist die weitere rituelle Entwicklung erklärlich, die im Kontext der Taufe und Handauflegung zu einer Salbung mit Chrisam führt.“⁴

Die Handauflegung (mit Gebet) ist also als Zeichen der Geistmitteilung bei der Taufe ursprünglicher als die Salbung mit Öl. Sie ist das Kriterium, durch das sich die Taufe der ersten Christen von der des Johannes des Täufers unterscheidet. Die christliche Taufe ist mit der Mitteilung des Geistes verschränkt. Daher werden Petrus und Johannes von Jerusalem nach Samarien gesandt, damit der Heilige Geist durch ihr Gebet und ihre Handauflegung auf jene herabkommt, die dort „nur“ auf den Namen Jesu, des Herrn, getauft waren

¹ 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, hier 42. Die in Klammer beigefügte Stellenangabe „SC 6“ bezieht sich auf Art. 6 von „Sacrosanctum Concilium“, der Konstitution über die heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils.

² Vgl. ähnliche Überlegungen bezüglich des Trauungsritus im Anschluß an A. JILEK, Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. In: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. K. Richter. Freiburg i. Br. 1989 (QD 120) 18–41, bei P. WESS, Weil Gott uns zuerst geliebt hat. Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers an Wünschen offen läßt. In: HID 48 (1994) 235–240, bes. 235–237.

³ B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1989 (GDK 7,1) 31.

⁴ Ebd. 33.

(Apg 8,14–17).⁵ Außerdem beinhaltet die Geistmitteilung bei Lukas die Sendung zum Zeugnis und zur Mission.

Die Salbung mit dem Öl als Zeichen der schon zur christlichen Taufe gehörenden „Salbung“ mit dem Heiligen Geist konnte dann vor der Taufe („präbaptismal“) oder nach ihr („postbaptismal“) erfolgen:

„Für die Zeit vor Ende des 3. Jh. liegen sowohl Quellen vor, die nur eine präbaptismale Salbung bezeugen (Syrien), als auch Quellen, die nur von einer postbaptismalen Salbung sprechen (westliche Quellen). [. . .] Fraglos ist die messianische Salbung Jesu mit Heiligem Geist nach der Taufe im Jordan der Typus aller christlichen Taufsabung. Vor diesem Hintergrund wäre dann der Bericht von der Geistsendung über Kornelius und die Seinen (Apg 10,44–48) vor der Taufe (!) ein erster Hinweis auf die spätere präbaptismale Taufsabung. [. . .] Ähnlich wird 1 Kor 12,3b interpretiert: ‘Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet’; also ist das Bekenntnis des Glaubens im Taufbad erst nach dem Empfang des Geistes im Zeichen der Salbung möglich.“⁶

In den weiteren Ausführungen „zur präbaptismalen Salbung im syrischen Taufritual“⁷ und ihrer „liturgietheologischen Interpretation“ schreibt B. Kleinheyer:

„Doch hat die präbaptismale Salbung weder für den einen noch für den anderen Antiochener, die darin eins sind mit allen früheren und späteren Quellen, irgendwie exorzistischen Charakter. [. . .] Nicht die (hinzugefügte) postbaptismale Salbung, wohl aber die präbaptismale Salbung wird also mehrfach als Zeichen der Mitteilung des Heiligen Geistes gedeutet.“⁸ Und „daß das Bekenntnis des Taufglaubens – zum Zeichen des Wassers – nur möglich ist nach Mitteilung des Heiligen Geistes, also erst nach der (präbaptismalen) Salbung, für eine derartige Interpretation zeugen u. a. die großen Kappadozier, insbesondere Gregor von Nyssa“⁹. Kleinheyer führt zwei mögliche Gründe für die Änderung der syrischen Praxis an: die Deutung der Wassertaufe von Röm 6,3–5 her und die Notwendigkeit der Geistmitteilung an konvertierende Häretiker, deren Taufe als gültig betrachtet wurde.¹⁰

Was B. Kleinheyer hier als Begründung für die Anordnung der Salbung vor der Taufe anführt, läßt sich theologisch noch untermauern: Die Abkehr von der Sünde und die Umkehr zu Gott, dem Vater Jesu Christi, ist bereits auf das Wirken Gottes im Heiligen Geist zurückzuführen. Der Versuchung, selbst wie Gott sein zu wollen, kann der Mensch nur widersagen, wenn er sich Gott zuwendet. Diese Reihenfolge kommt m. E. auch in Joh 20,22f deutlich zum Ausdruck: Der Empfang des Heiligen Geistes ist die Voraussetzung der Vollmacht, die Sünden zu vergeben.¹¹ Daher darf die pneumatologische Dimension

⁵ Vgl. dazu G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte II. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1–28, 31. Freiburg i. Br. 1982 (HThK 5) 264: „Die Verbindung von Taufe und Handauflegung als Ritus der Geistmitteilung war offenbar in den Gemeinden üblich, die Lukas kannte.“

⁶ B. KLEINHEYER (s. Anm. 3) 50f.

⁷ Ebd. 91–95.

⁸ Ebd. 93.

⁹ Ebd. 94.

¹⁰ Ebd. 94f.

¹¹ Diese Vollmacht der Sündenvergebung in der Kraft des Heiligen Geistes gilt in erster Linie nicht für das Sakrament der Wiederversöhnung (Buße), sondern für die Taufe. Denn „das Grundereignis der Sündenvergebung für jeden Christen ist nicht das Bußsakrament, sondern die Taufe, in der Gott dem Getauften ein für allemal sein versöhnendes Wort zuspricht, ihn in die Gemeinde seiner Heiligen aufnimmt und ihm dadurch ein neues Leben gewährt“ (R. MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher. In: Sakramentliche Feiern I/2. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1992 [GDK 7,2] 9–240, hier 231). Zu Joh 20,22f schreibt R. Meßner: „Durch den Kontext, die Sendung der Jünger durch den Auferstandenen [. . .], erscheint die Interpretation auf postbaptismale Vergebung eher unwahrscheinlich“ (ebd. 62). Und: „In der

der Taufe nicht als ein bloßer Zusatz verstanden werden. Wenn sie jedoch einer postbaptismalen Salbung oder Handauflegung zugeordnet wird, ist dieses Mißverständnis fast unvermeidlich. Hier scheint mir die eigentliche Wurzel der Auseinandersetzung um die Zuordnung der Firmung, die sich aus der postbaptismalen Salbung entwickelt hat, zur Taufe zu liegen: Wenn erst die Firmung als Geistmitteilung verstanden wird, dann kann sie kein eigenes Sakrament sein und muß selbstverständlich innerhalb der Taufe gespendet werden. Sonst würde dieser die pneumatologische Dimension fehlen.¹²

Wie die obigen Ausführungen zeigen, ist aber eine auf die Taufe folgende Geistmitteilung in den neutestamentlichen Quellen nur als eine Notmaßnahme in den Gemeinden zu verstehen, die von dieser Geistmitteilung in der Taufe noch nichts wußten. Sie kann natürlich auch die nachträgliche Sendung für das missionarische Zeugnis in der Kraft des Geistes sein. Der Heilige Geist ist jedoch schon vor der Taufe mit dem Wasser wirksam und führt zu ihr hin. Die Herabkunft des Heiligen Geistes auf Jesus nach seiner Taufe im Jordan ist kein Gegenargument: Erstens ist in der Sicht des Neuen Testaments die Johanna-Taufe noch keine Geisttaufe. Zweitens kann man diese „sichtbare“ Herabkunft des Heiligen Geistes zugleich als „Firmung“ und als „Priesterweihe“ Jesu verstehen, nämlich als Salbung und Bestätigung Jesu als des Messias und als Sendung zu seinem Wirken als Hoherpriester des Neuen Bundes.

Jede Form eines bloß postbaptismalen Ritus der Geistmitteilung kommt gleichsam zu spät, um diese Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Taufe auszudrücken. Die nachträgliche Handauflegung bzw. Salbung muß deshalb zunächst eine andere Bedeutung gehabt haben (Stärkung, Besiegelung, Bestätigung durch den Bischof, Sendung zum Zeugnis). Ein solcher postbaptismaler Ritus kann daher durchaus von der Taufe getrennt werden, wenn diese selbst schon pneumatologisch verstanden wird und die weitere Entwicklung es nahelegt. Bevor in einem anderen Beitrag darauf eingegangen wird¹³, sollen hier zuerst einmal die Konsequenzen aus der pneumatologischen Sicht der Taufe für deren Gestaltung gezogen werden.

2. Aufwertung und personale Ausrichtung des Hochgebetes der Taufe

Wieder W. Haunerland:

„So sind etwa die Weihegebete der Bischofs-, Priester- und Diakonenordination feierliche Gebete, die eine anamnetisch-epikletische Grundstruktur haben. Ähnlich wie beim eucharistischen Hochgebet sind hier die zur Gültigkeit erforderlichen Worte Bestandteil des jeweiligen Weihegebetes. Anders ist es aber bei Taufe und Trauung. Auch hier finden sich in der Vollform der Sakramentenfeier anamnetisch-epikletische Gebete, doch haben diese mit der von der klassischen Sakramententheologie bestimmten sakramentalen Form nichts zu tun: Das große anamnetisch-epikletische Gebet der Tauffeier ist die *Benedictio et invocatio Dei super aquam*, der Lobpreis und die Anrufung Gottes über dem Wasser – auch Taufwasserweihe genannt –, das entsprechende Gebet der Trauung ist die *Benedictio nuptialis*, der feierliche Trauungssegen.

frühen Patristik bis ins 3. Jh. ist durchgängig die Deutung auf die Taufe vertreten worden“ (ebd. 62, Anm. 65).

¹² Diese Sicht der Problematik des Zusammenhangs von Taufe und Firmung ergab sich aus einem ausführlichen Gespräch mit W. Hahne, der eine frühere Fassung dieses Beitrags kritisch durchsah. Dafür und für mehrere andere wichtige Hinweise danke ich ihm sehr.

¹³ Vgl. dazu P. WESS, Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag. (Dieser Artikel wird im „Heiligen Dienst“, Heft 2/97, erscheinen [Anm. d. Red.])

Die systematische Isolierung des sakramentalen Geschehens aus dem liturgischen Kontext und die Festlegung bestimmter Worte als *forma sacramenti* mag für die Bestimmung einer gültigen Sakramentenfeier hilfreich sein, weil sie Ängstlichkeit und Unsicherheit vermeiden hilft. Für ein angemessenes Verständnis der sakramentalen Feiern und der Sakramente selbst hat dieser Vorgang jedoch äußerst negative Folgen. Denn aus dem Blick fällt das zentrale Wortgeschehen der Sakramentenfeier, das Sprechen des ananetisch-epikletischen Gebetes, des 'Hochgebetes' dieser Feier.¹⁴

Auch Haunerland fordert damit eine *präbaptismale* Herabrufung des Heiligen Geistes als konstitutives Element der Tauffeier, auch wenn sie (noch) nicht zur *forma sacramenti* gehört. Er sieht sie in der Taufwasserweihe gegeben. Diese wird jedoch im üblichen Vollzug der Taufe nur als Vorbereitung des Wassers für die Taufe erlebt und auch bloß als solche verstanden. Schon aus diesem Grund wird die feierliche Form dieses Weihegebetes von vielen als zu ausführlich empfunden und deshalb in der Praxis kaum verwendet. Dazu kommt noch, daß dieses der Osternachtliturgie entnommene Gebet, wenn die Taufe – wie empfohlen wird – mit der Eucharistiefeier der Gemeinde verbunden werden soll, wegen seiner Länge den zeitlichen Rahmen einer solchen Gemeindefeier sprengen würde.¹⁵ So tritt an die Stelle des Hochgebetes der Taufe meist ein kurzes Segensgebet über das Taufwasser. Dieses kann noch weniger als zentraler Teil des Taufsakramentes erfahren und verstanden werden.

Wichtiger als diese praktischen Bedenken sind aber die inhaltlichen. Schon die Bezeichnung des Hochgebetes der Taufe als „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ bringt zum Ausdruck, daß sich dieses Gebet primär auf das Taufwasser bezieht, den Heiligen Geist also nicht direkt auf den Täufling oder die Täuflinge herabrufte, sondern auf das Wasser. Nur indirekt, durch das Wasser bzw. die Taufe mit diesem Wasser, werden die Täuflinge geheiligt. Damit wird nicht deutlich, daß es der Geist Gottes ist, der in den Neubekehrten den Glauben und damit die Abkehr von der Sünde bewirkt (hat). Auch bei der Taufe Jesu kam der Heilige Geist nicht auf das Wasser, sondern auf ihn herab. Außerdem erweckt diese Ausrichtung des Hochgebetes der Taufe auf das Wasser den Eindruck, daß dieses nicht Zeichen der Gnade Gottes ist, sondern in deren Instrument verwandelt wird und als solches wirkt. Ein solches „physisches“ Verständnis der Wirksamkeit von Symbolen und symbolischen Handlungen wird aber von kritischen Menschen als „magisch“ bezeichnet und mit Recht abgelehnt.¹⁶ Daher können sie die wahre Bedeutung dieses Gebetes nicht erkennen.

Zu dem ganz ähnlichen Problem in den eucharistischen Hochgebeten schreibt R. Meßner: „Die klassische Epiklese [. . .] hat nicht in der Wandlung der Gaben (sozusagen der Herstellung der Realpräsenz Christi) ihren Kulminationspunkt, sondern, wenn man so sagen will, in der Wandlung der Kommunikanten, der Gemeinde.“¹⁷ Und: „Die klassische

¹⁴ W. HAUNERLAND (s. Anm. 1) 40f.

¹⁵ Nebenbei sei bemerkt, daß aus den Erfahrungen einer Pfarre diese Verbindung der Kindertaufe(n) mit der Eucharistiefeier der Gemeinde durchaus fragwürdig ist. Man muß aus Zeitgründen alles so kurz als möglich gestalten, kann kaum persönliche Beiträge zulassen, in der Predigt nur nebenbei auf die Taufe eingehen. Außerdem sind immer auch Angehörige dabei, die zu einer Eucharistiefeier keine innere Beziehung haben und diese daher nur „absitzen“, was sich auf die ganze Feier negativ auswirkt.

¹⁶ Vgl. dagegen K. RAHNER, Kirche und Sakramente. Freiburg i. Br. 1960 (QD 10) 36: „Das sakramentale Zeichen ist Ursache der Gnade, insofern sich die Gnade gibt, indem sie sich anzeigt.“

¹⁷ R. MESSNER, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (IThS 42) 174–201, hier 189.

Epiklese (die der Priester als Hirt der Gemeinde in ihrem Namen vorträgt) bittet um das verwandelnde Eingreifen des Heiligen Geistes in die *actio* der Kirche: Wie er einst in Jesus Christus, der 'empfangen ist vom Heiligen Geist', gewirkt hat, so auch jetzt, indem er die vielen einzelnen Gläubigen zum Leib Christi macht, sie immer tiefer in ihn eingliedert.¹⁸ Was hier bezüglich der Eucharistie von den Gaben gesagt wird, gilt in analoger Weise bezüglich der Taufe vom Wasser: Das Hochgebet der Taufe hat nicht in einer Wandlung des Wassers seinen Kulminationspunkt, sondern in der Wandlung der Täuflinge, die in der Kraft des Heiligen Geistes zu Söhnen und Töchtern Gottes werden.

Eine Verbesserung der Taufliturgie sollte bei dieser tieferen Problematik ansetzen. Das anamnetisch-epikletische Hochgebet der Taufe müßte sich primär auf die zu Taufenden (und auf das Taufgeschehen) beziehen, nicht auf das Taufwasser. Der Leiter der Feier könnte dann seine Hände über den Täufling oder die Täuflinge ausbreiten, um mit dieser Geste das Herabrufen des Heiligen Geistes zu unterstreichen. Das würde von selbst eine Aufwertung dieses Gebetes bewirken und deutlich machen, daß die folgende Taufhandlung eigentlich zu diesem Hochgebet gehört (ähnlich wie die Kommunion zum Kanon). Es ist damit die „Salbung“ mit dem Heiligen Geist, durch die die Täuflinge für den Empfang der Taufe in der Kraft dieses Geistes befähigt werden. Eine präbaptismale Salbung im physischen Sinn wäre hier nicht angebracht, weil sie der Taufe mit dem Wasser Konkurrenz machen würde und weil die Salbung auf Grund der späteren Entwicklung zum Zeichen der Firmung geworden ist und dieser vorbehalten bleiben soll. Es ist dann nur mehr eine Frage der Zeit, wann dieses Hochgebet als wesentliches Element der Taufliturgie anerkannt wird. Hier kann die Praxis – wie es oft in der Geschichte der Theologie der Fall war – der Theorie vorausgehen.

Eine solche Änderung hätte noch weitere Konsequenzen, die aber ihre Richtigkeit bestätigen: Dieses Hochgebet müßte im Fall einer Kindertaufe auch ausdrücken, daß das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur für das Kind erbeten wird, sondern auch für den Glauben der Eltern und Paten. Denn deren Glaube ist die unentbehrliche Voraussetzung dafür, einen Menschen zu taufen, der selbst noch keine Entscheidung zum Glauben treffen kann. Dabei handelt es sich, auch wenn es die übliche Praxis ist, eigentlich um einen Grenzfall.¹⁹ Ohne eine solche Herabrufung des Geistes auch auf die Eltern und Paten hätte es keinen Sinn, bei der Taufe von Kindern die Absage an das Böse und das Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten zwischen dem Hochgebet und der Taufhandlung anzuordnen. Dort hat nur das seinen Platz, was sich aus dem erbetenen Wirken des Heiligen Geistes ergibt. Wenn das auf die Absage und das Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten nicht zuträfe, müßten diese vor dem Hochgebet erfolgen (als bloße Vorbedingung ähnlich der Erklärung der Bereitschaft zur christlichen Erziehung). Wenn jedoch die Täuflinge nicht schon selbst das Bekenntnis ablegen können, wird der Heilige Geist auch auf jene herabgerufen, deren Glaube in diesem Fall ein innerer Bestandteil der Taufe ist. Die Kinder haben teil am Glauben der Eltern, der Paten und der Gemeinde, in die sie aufgenommen werden.

¹⁸ Ebd. 190.

¹⁹ Eine notwendige Konsequenz dieser Einsicht wäre es auch, das fehlende Element eines eigenen Bekenntnisses in einer Erwachsenentaufe nachzuholen. Vgl. dazu P. WESS, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*. Graz 1989, 688–703. Vgl. auch meinen weiteren Beitrag (s. Anm. 13).

3. Bessere Formulierung der Taufformel

Weil die Taufe „in der Kraft des Heiligen Geistes“ geschieht und der Priester oder der sonstige Leiter der Feier nur der Diener („minister“) des Sakramentes ist, ist es ein Hindernis für dessen richtiges Verständnis, daß die vorgeschriebene Taufformel lautet: „N., ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Auch hier wären einige Verbesserungen zu überlegen.

Die erste Schwierigkeit liegt in dem „ich taufe dich“. Damit erhält der Leiter der Tauffeier eine Mittlerstellung zwischen Gott und dem Täufling, die ihm einfach nicht zukommt. Wenn es ein solches Vermittelndes gibt, sind es Jesus Christus und die ganze Kirche, die dessen Wirken fortsetzt. Daher wäre zumindest derselbe Plural zu verwenden, der auch im Hochgebet der Taufe angebracht ist. Dazu wieder W. Haunerland:

„Denn die anamnetisch-epikletischen Gebete sind von ihrer Gattung her Vorstehergebete, die im Namen der ganzen versammelten Gemeinde gesprochen werden. Sie sind formuliert in der 1. Person Plural ('Wir preisen dich ... Wir bitten dich') und werden abgeschlossen durch das zustimmende 'Amen' der Gemeinde, die sich damit das Gebet zu eigen macht.“²⁰

Dementsprechend könnte es heißen: „N., wir taufen dich . . .“, und die Gemeinde bekräftigt es mit „Amen“. Es versteht sich dann wohl von selbst, daß mit diesem „wir“ kein pluralis majestatis des Liturgen gemeint ist, sondern die ganze Gottesdienstgemeinde und letztlich die Kirche, in die das Kind durch die Taufe eingegliedert wird.

Eine Möglichkeit, das Wirken Gottes noch besser zum Ausdruck zu bringen, wäre eine passive Ausdrucksweise. Bei der Firmung lautet die Formel: „N., sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.“ Analog könnte die Taufformel lauten: „N., du wirst getauft...“ Das würde auch der byzantinischen Liturgie entsprechen.²¹ M. Jenny, der sich ausführlich mit der Problematik der Taufformel beschäftigt hat, schreibt dazu:

„Bekanntlich unterscheidet sich die Taufformel der orthodoxen Kirchen von derjenigen der 'westlichen' Christenheit dadurch, daß dort die Person des Täufers ganz in den Hintergrund tritt. Die Formel lautet: 'Getauft wird N. N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.' Diese Formel ist die schlichteste Art, wie die Tatsache der Taufe, die Handlung begleitend, einfach registriert werden kann.“²²

Auch wenn M. Jenny vom Alter der Formel her zu rechtfertigen versucht, daß darin der Täufling nicht direkt angedredet wird, ist dies ein Mangel. Daher dürfte die zuvor vorgeschlagene Verbindung der passiven Form – falls man diese wählt – mit einer persönlichen Anrede die bessere Lösung sein.

Noch entscheidender für das Verständnis der Taufe als Wirken Gottes im Heiligen Geist und des Wesens der Taufe selbst ist aber die wohl unumgängliche Korrektur der Wiedergabe von Mt 28,19. Denn die auf die Vulgata zurückgehende Formulierung „im Namen des Vaters . . .“ führt notwendig zu dem Mißverständnis, der Leiter der Feier wolle damit sagen, daß er in einer ihm verliehenen Vollmacht Gottes des Vaters . . . han-

²⁰ W. HAUNERLAND (s. Anm. 1) 41.

²¹ Vgl. *Mysterium der Anbetung*, Bd. 3. Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen. Hg. S. Heitz. Köln 1988, 46.

²² M. JENNY, Die Taufformel als Problem heutiger Liturgie-Arbeit. In: *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*. FS Ph. Harnoncourt. Hg. E. Renhart – A. Schnider. Graz 1991, 111–120, hier 118. Obwohl M. Jenny die ostkirchliche Taufformel für „sehr gut, viel besser als die 'westliche'“ hält, verfolgt er dieses Anliegen nicht weiter, weil „das Gewicht der Tradition“ seiner Ansicht nach „gegen die Einführung dieser Formel auch bei uns spricht“ (ebd. 119). Kann hier nicht eine christliche Kirche von der anderen lernen?

delt.²³ Damit wird nicht nur das Wirken Gottes selbst verdunkelt, sondern auch der Sinn des Taufens als „Gott-zu-eigen-Gebens“, „In-Gott-Eintauchens“ verdeckt. Richtiger – wie bereits in der Einheitsübersetzung – müßte es zumindest lauten: „N., ich taufe dich (wir taufen dich, du wirst getauft) auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ M. Jenny befürchtet hier allerdings, daß die Taufe dann als bloße Namensgebung mißverstanden wird (wie auch Schiffe „auf den Namen N.“ getauft werden).²⁴ Das trifft zwar insofern nicht zu, weil die Täuflinge vorher mit ihrem eigenen Namen angesprochen werden und sie nicht auf ihren Namen, sondern auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft, also – so könnte man es verstehen – in die Familie der Kinder Gottes aufgenommen werden und deshalb auch seinen Namen tragen.

Dennoch genügt auch diese Verbesserung noch nicht: Ganz richtig übersetzt heißt es bei Mt 28,19 nicht „auf den Namen“, sondern „in den Namen“. Es handelt sich also nicht bloß darum, daß die Täuflinge nun auch den Namen Gottes tragen dürfen. Das macht uns darauf aufmerksam, daß hier mit „Name“ gar nicht das gemeint sein kann, was wir unter diesem Begriff verstehen, nämlich eine bloße Bezeichnung, um etwas oder jemanden identifizieren zu können. Der Name ist nach antikem Verständnis und daher auch in der Bibel wesentlich mehr: „Entsprechend dem alttestamentlichen Sprachgebrauch ist der Begriff Name auch im Neuen Testament nicht nur Bezeichnung für den Eigen-Namen einer Person, sondern Ausdruck für die Person selbst.“²⁵ Daher besagt die Taufformel eigentlich ein Eintauchen in (Gott) den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist; dabei steht „Name“ in der Einzahl, was bedeutet, daß die drei Genannten aufs engste zusammengehören (ohne daß damit schon die Dreieinheit in Gott gemeint sein muß, wie oft voreilig angenommen wird). Auch das Übergießen mit Wasser drückt sinnbildlich aus, daß wir von der Gnade Gottes umgriffen sind und aus ihr leben. Jenny bringt drei Vorschläge für Taufformeln, die diesem Sachverhalt Rechnung tragen sollen:

„N. N., ich taufe dich in die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Amen.“

Oder, noch knapper: „N. N., ich taufe dich, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist zum Eigentum.“

Oder . . . „N. N., ich taufe dich dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist zu eigen.“²⁶

Alle drei Vorschläge geben aber noch nicht ganz das wieder, was mit dem „Eintauchen“ in Gott gemeint ist. Bei der ersten ist die Art der Beziehung des Getauften zu Gott nicht klar („Gemeinschaft“ gibt es in vielen Formen und eben auch mit Gleichrangigen, während Gott die uns umgreifende größere Wirklichkeit ist). Bei der zweiten und dritten wird diese Beziehung als Eigentumsverhältnis erklärt. Das wird dann meist dahingehend verstanden, daß Gott uns wie eine Sache besitzt und einfach über uns ver-

²³ M. Jenny berichtet in diesem Zusammenhang eine Episode, die deutlich macht, wie mißverständlich diese Formel ist: Ein Großvater fügte bei einer Taufe der Taufformel vernehmlich hinzu: „... und des Großvaters“ (ebd. 116, Anm. 19).

²⁴ Ebd. 116.

²⁵ J. GEWISS, Art. Name. I. In der Schrift. In: LThK² Bd. 7. Freiburg i. Br. 1962, 780–782, hier 780f.

²⁶ M. JENNY (s. Anm. 22) 118. Er möchte sich „bis auf bessere Belehrung“ für die dritte entscheiden (ebd.). Übrigens macht er darauf aufmerksam, daß die Abkürzung „N. N.“ nicht bedeutet, daß hier Vor- und Familienname einzusetzen wären (wogegen er aber auch keinen „triftigen Grund“ sieht), sondern „nomen nominandi“, also daß „der Name des zu Nennenden“ hier eingesetzt werden soll (ebd. 119).

fügt. Daß es sich hier um eine personale Liebe handelt, wird nicht deutlich. Daher würde ich in einem ersten Schritt vorschlagen:

„Ich taufe dich (wir taufen dich, du wirst getauft) hinein in . . .“ oder „Ich tauche dich (wir tauchen dich) ein (du wirst eingetaucht) in . . .“. Wie es dann weiter lauten soll, hängt von der Lösung einer anderen Frage ab:

Auch M. Jenny macht nämlich auf ein weiteres Problem der Taufformel aufmerksam, dessen Behebung in absehbarer Zeit wohl nicht möglich sein wird. Er berichtet von Versuchen, in die Taufformel dreimal das Wort „Gott“ einzufügen, also: „... im Namen Gottes des Vaters und Gottes des Sohnes und Gottes des Heiligen Geistes“, was ihm aber „sehr stark nach Tritheismus“ klingt.²⁷ Und er schreibt anlässlich einer kritischen Bemerkung zum Brauch des dreimaligen Begießens oder – in der byzantinischen Liturgie – Untertauchens des Täuflings: „Lauert schon in der traditionellen Gestalt der Taufformel die Gefahr eines tritheistischen Verständnisses, so wird dies durch diese Art des Vollzugs natürlich unterstützt.“²⁸ Er hält es daher für „angezeigt, darauf zu verzichten und dafür nur einmal richtig Wasser zu gießen“²⁹, weil wir an *einen* Gott glauben.

Damit stoßen wir auf eine heikle theologische Frage: Bezieht sich die Dreiheit in der matthäischen Taufformel auf einen innergöttlichen Vater, Sohn und Heiligen Geist oder auf den einen Gott, der Vater ist, und Jesus Christus, seinen Sohn, und den Heiligen Geist als das Wirken Gottes. Mit anderen Worten: Ist die Formel trinitarisch im Sinn der späteren Dreifaltigkeitslehre zu verstehen oder ist sie triadisch und damit auch für eine andere Auslegung offen?³⁰ *Im ersten Fall* wäre damit der eine Gott gemeint, der in sich in drei real verschiedenen Beziehungen (Relationen) subsistiert, nämlich als Vater und als Sohn und als Heiliger Geist; um aus diesen drei Bezeichnungen nicht drei Namen für drei verschiedene Personen im heutigen Sinn des Wortes und damit für drei Götter zu machen, habe ich an anderer Stelle vorgeschlagen, besser von der schenkenden Liebe („Vater/Mutter-Sein“), der empfangenden Liebe („Sohn/Tochter-Sein“) und der teilenden Liebe („Bruder/Schwester-Sein“) in Gott zu sprechen.³¹ *Im zweiten Fall* steht wie sonst im Neuen Testament der Vater für Gott³², der Sohn für „den Menschen Jesus Christus“ (1 Tim 2,5), durch den sich Gott mitgeteilt hat, der Heilige Geist für das Wirken Gottes in den Menschen – vor allem in der Kirche – und der Welt.

Vom Alter der Formel her ist nicht anzunehmen, daß hier die immanente Dreifaltigkeit gemeint ist. Denn die „Grundform der altchristlichen Doxologie ist der Lobpreis Gottes durch Christus, in den bald auch der Hl. Geist einbezogen wird: ‘Die Ehre ist Gott durch Christus und durch den (oder: im) Hl. Geist.’“³³ Die Rückführung des Heilswirkens Gottes

²⁷ Ebd. 117. Dazu ebd.: „Dreimal ‘Gott’ = drei Götter!“

²⁸ Ebd. 120, Anm. 27.

²⁹ Ebd.

³⁰ Wie vorschnell das gleichgesetzt wird, zeigt sich z. B. bei B. KLEINHEYER (s. Anm. 3) 30, wo er „diese triadische Formel“ als „die trinitarische Weiterentwicklung der eingliedrigen Formel ‘auf den Namen Jesu’ (taufen)“ bezeichnet.

³¹ Vgl. P. WESS, Liebe in Gott und in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre und ihren sozialen Implikationen. In: ZKTh 107 (1985) 385–398.

³² Vgl. H. KESSLER, Christologie. In: Handbuch der Dogmatik. Hg. Th. Schneider. Bd. 1. Düsseldorf 1992, 241–442, hier 318: „Aber der Gott (ho theos) ist auch im Johannesevangelium allein der Vater, er hat die Initiative, von ihm geht alles aus; der Sohn ist sein endgültiger Gesandter und Offenbarer, er vermag nichts von sich aus (Joh 5,19), empfängt vielmehr alles vom Vater und tut seinen Willen.“

³³ H.-J. FEULNER, Doxologie IV. Liturgisch. In: LThK³ Bd. 3. Freiburg i. Br. 1995, 356f, hier 357.

auf eine Dreifaltigkeit in ihm selbst ist erst später erfolgt. Andernfalls müßte es eher heißen: „(Gott) Vaters und Sohnes und Heiligen Geistes“, also jeweils ohne einen bestimmten Artikel, weil sonst ein je eigenes göttliches Wesen anzunehmen wäre, was für das Neue Testament undenkbar ist. Im griechischen Text steht aber jedesmal ein Artikel. Daher ist hier nicht die immanente Dreifaltigkeit gemeint, sondern Gott und sein heilsgeschichtliches Wirken durch Jesus Christus, seinen Sohn, im Heiligen Geist.³⁴ So könnte eine Taufformel, die auf die Grundform der altchristlichen Doxologie zurückgreift und damit das tritheistische Mißverständnis von vornherein ausschließt, lauten: „N., wir taufen dich (du wirst getauft) hinein in Gott den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.“ Oder: „N., wir tauchen dich ein (du wirst eingetaucht) in Gott den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.“

Wir sehen also, in welch tiefe theologische Probleme der Versuch einer inhaltlich korrekten Taufformel führt. Aber das ist wohl ein Zeichen dafür, daß es hier um die Sache selbst geht, die sich in der Taufe ereignet. Eine so zentrale Formel muß korrekt übersetzt werden (dabei kann eine wörtliche Übersetzung irreführend und daher unrichtig sein) und darf nicht mißverständlich formuliert sein. Man muß freilich schon aus Ehrfurcht behutsam mit ihr umgehen, wenn man sie verbessern will. M. Jenny meint dazu:

„Daß sie aus dem Griechischen des Neuen Testaments richtig und verständlich übersetzt werden sollte, ist der einzige und legitime Grund, der uns veranlassen könnte, in vorsichtiger Weise, wie dargelegt, Hand an sie anzulegen. Will man das nicht, dann soll sie wenigstens in der sprachlich korrekten Unverständlichkeit stehen bleiben: ‘N. N., ich taufe dich in den Namen des Vaters – und des Sohnes – und des Heiligen Geistes. – Amen.’“³⁵

Eine unverständliche Formel ist jedoch nicht besser als eine mißverständliche, weil beide in die Irre führen. Daher müßte eine Verbesserung angestrebt werden. Eine solche sollte in diesem Fall natürlich auf ökumenischer Basis erfolgen, weil die Taufe das einigende Band der Christen ist. Aber eine der christlichen Kirchen müßte einmal einen Vorschlag machen. Schon die Auseinandersetzung darüber kann dem Verständnis des Taufsakramentes nur dienlich sein.

³⁴ Vgl. O. MICHEL, pater. In: EWNT² Bd. 3. Stuttgart 1992, 125–135; hier 131: „Nach dem Taufbefehl (Mt 28,19; Did 7,2) wird der Name des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes über den Täufling ausgerufen: Der Name schließt die Übergabe unter die Herrschaft des Vaters, der sich in Schöpfung, als Vollmacht Jesu und in der Gabe des heiligen Geistes offenbart, ein. Die Formel ist im Text des Mt-Ev. triadisch, als Erweiterung und Ergänzung, nicht als Einschränkung gemeint (vgl. 2 Kor 13,13 als Segenswunsch). Dasselbe Ev. spricht zusammenfassend vom Vater als Schöpfer und Erwähler Israels, von Jesus als dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten sowie vom Geist des Vaters, der in den Jüngern redet (Mt 10,20).“

³⁵ M. JENNY (s. Anm. 22) 120.

Das Schöne und die Liturgie

„Es ist eine historische Tatsache, daß die christliche Kirche mit ihren Gottesdiensten und Gotteshäusern eine Pflegestätte des Schönen gewesen ist [. . .]. Die entscheidende Frage ist, ob das Schöne in einer positiven Beziehung zur christlichen Botschaft steht.“¹

Mit der Frage nach dem Schönen und der Liturgie wird nach dem Wesen der Liturgie gefragt. Mit dem Abstraktum des Schönen wird gleichzeitig in einen transzendenten Bereich hineingefragt und damit in den Bereich, in dem sich Liturgie bewegt, in den Bereich, wo Himmel und Erde sich berühren. Schließlich will in unserer Liturgie ein Stück himmlische Liturgie gefeiert sein . . .

Wenn man heute immer wieder nach der Liturgiefähigkeit der Menschen fragt, dann hängt damit sicher auch die Frage nach der Erlebnisfähigkeit des Schönen zusammen. Inwieweit schafft es der heutige Mensch, nicht nur zu konsumieren, sondern auch zu genießen, inwieweit ist er noch sensibel für das Schöne und nicht nur für das Nützliche?

Was ist das Schöne?

Versucht man diese Frage auf wissenschaftlicher Ebene zu beantworten, so ist es die Frage nach der Ästhetik:

„Ä. ist ursprünglich die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis überhaupt; [. . .] Seit A. G. Baumgarten [. . .] hat sich die Auffassung der Ä. als einer Wissenschaft vom Schönen und von der Kunst durchgesetzt, beides in einem weiten Sinne [. . .].“²

Plato versteht das irdisch Schöne als „Teilhabe an einem ewigen Urbild des Schönen [. . .]. Das christlich-metaphysische Denken schreibt die wahre Schönheit, in eins mit dem ewig Wahren und Guten, Gott zu“³. Damit ist die Beziehung des Schönen und der Kunst zur Liturgie schon angedeutet.

Auch die Beziehung Gottes zur Welt hat diesen beschriebenen transzendenten Charakter: In der Gott-Welt-Beziehung dreht es sich nicht um eine kalte mathematische Formel.

„Das unverwechselbare Verhältnis strahlt aus, fällt ins Auge, gefällt, entzieht sich der Zwecklichung, ohne sich gegen den Wahrheitsdiskurs zu wehren. Gott und Schöpfung erhalten so auf ihre Weise ihr erstaunliches 'Eigengewicht', das zugleich ihre innige Beziehung begründet [. . .].“⁴

Man darf heute wieder von einer philosophischen Neubesinnung auf die Ästhetik sprechen, einer „Sehnsucht nach ästhetischer Vernunft, die staunt und Wahrheit sucht, ohne sie, omnipotent, erschaffen zu müssen.“⁵ Dies entspricht dem Wesen der Liturgie, die eine Antwort auf diese Sehnsucht sein könnte.

¹ H. ASMUSSEN, Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937, 173–184, hier 174.

² W. WEISCHEDEL, Stichwort Ästhetik. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hg. K. Galling. Tübingen ³1957 (Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft I) 135.

³ Ebd. 136.

⁴ J. WOHLMUTH, Stichwort Schönheit/Herrlichkeit. In: NHTHG 5. Hg. P. Eicher. München 1991, 23.

⁵ Ebd. 24.

Das Schöne in der Liturgie

Der Begriff „Liturgie“ bedeutet mehr als nur „Gottesdienst“ und beschränkt sich bei weitem nicht nur auf die kirchlich geregelte Kultfeier. Vielmehr sind in diesem Begriff Geschichte und Augenblick, Natur und Kultur, Gesellschaft und Individuum, Mensch und Gott enthalten. Das Leben in seiner Schönheit soll in der Liturgie zum Ausdruck kommen.

So sind sicherlich, um nur ein Beispiel zu nennen, die Feiern der Sakramente als „Sakramente der Hoffnung, die gerade als ästhetische Gebilde an der Offenbarungsgestalt partizipieren und die feiernde Gemeinde der Kritik der Selbstverherrlichung ebenso wie der lebenswürdigen Schönheit Gottes unter den Bedingungen der Ambivalenz und Strittigkeit der Zeit aussetzen“⁶, dazu geeignet, dieses Leben ebenso wie die oben angesprochene ästhetische Vernunft zu wecken bzw. herauszufordern.

Die Zeichenhaftigkeit der Liturgie

Die Liturgie lebt wesentlich von Zeichen, bezeichnet sie doch eine Dimension, die ohne solche Zeichen nicht beschreibbar ist. Die Liturgiekonstitution weist in SC 7 darauf hin:

„[...] durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr [sc. der Liturgie] sowohl die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt, als auch vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.

Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“⁷

Diese Dimension der Zeichenhaftigkeit gilt es wieder neu zu entdecken, auszufalten und zu feiern, um so den Menschen als ganzen anzusprechen.

Liturgiefähigkeit?

Wie bereits erwähnt, wird heute vielfach konstatiert, der Mensch der Gegenwart sei nicht mehr liturgiefähig. Mir scheint allerdings, daß nicht nach der Liturgiefähigkeit des Menschen gefragt werden muß, sondern nach einer Liturgie, die dem heutigen Menschen entspricht – denn nicht der Mensch ist für die Liturgie da, sondern die Liturgie für den Menschen. Wenn tatsächlich die Sehnsucht nach einer ästhetischen Vernunft beobachtet werden kann, dann sollte auch die Liturgie bewußter unter diesen Anspruch gestellt werden.

Die Liturgiereform des II. Vatikanums hat sich nie als abgeschlossen definiert und sowohl den Vätern des Konzils als auch den nachkommenden Generationen waren die Mängel der Reform nicht verborgen geblieben. Die sogenannte „Verbalisierung“⁸ ist sicherlich der am häufigsten genannte Mangel. Die Liturgiereform muß weitergehen – im Rahmen unseres Themas dürfen wir die Forderung stellen: Sie muß weitergehen im Sinne eines ganzheitlichen Denkens, bei dem die Ästhetik eine substantielle und nicht akzidentielle

⁶ Ebd. 25.

⁷ II. VATICANUM, SC 7.

⁸ Vgl. W. HAHNE, *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern: Entwurf einer Fundamentaltheologie*. Freiburg 1990, 22–24. Siehe auch A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter: Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt 1981.

Bedeutung erhält. Sie muß den Menschen in seinen Sorgen, Nöten und Sehnsüchten ernstnehmen und nach konkreten Heilswegen suchen.

„Nicht weitere Perfektionierung, sondern eine mitreißende und begeisternde ‘Gesamtschau’, die auch die pastoraltheologischen und lebens theologischen Aspekte des christlichen Gottesdienstes berücksichtigt und diese einsichtig macht, kann zur tragfähigen Basis für die notwendige Detailarbeit, für eine erfolversprechende Mängelbeseitigung und eine hoffnunggebende Fortsetzung der Liturgie-Erneuerung werden.“⁹

Es darf nicht darum gehen, nur auf der intellektuellen Ebene zu arbeiten, es muß „[. . .] neben einer guten Theologie auch eine entsprechende Ästhetik des Gottesdienstes erarbeitet werden, die das rechte Maß von Fest und Feier von übertriebener zeremonieller Formung freihalten kann. Unsere Gottesdienste müssen stilvoller werden.“¹⁰ Nicht nur theologische, auch künstlerische Kompetenzen müssen ernstgenommen werden. Das ganzheitliche Geschehen des Gottesdienstes verlangt neben der ana- und katabatischen Dimension nach der diabatischen, transitorischen.¹¹ „In diesem Sinne ist christliche Liturgie kommunikatives Geschehen, näherhin Kommunikation in Symbolhandlungen und in Sprachhandlungen.“¹²

Der Gottesdienst als ästhetische Feier

Ästhetik hat immer etwas mit Fest und Feier zu tun. Christlicher Gottesdienst ist immer Feier, nämlich des Paschamysteriums. Als solcher ist er dazu bestimmt „und verpflichtet, dem Bedürfnis nach Feierlichkeit zu widerstehen [. . .]. ‘Nicht jeder Gottesdienst ist ein Fest’, aber: Jeder Gottesdienst ist eine Feier.“¹³ Wenn dieses Verständnis des Gottesdienstes als Paschamysterium angesprochen wird, dann scheinen noch einmal die drei Ebenen Katabase, Anabase und Diabase auf.

„Vom Pascha-Mysterium sprechen, heißt also zunächst einmal, von den drei Dimensionen des Christus-Mysteriums sprechen: von seiner Katabase oder Kenose in seiner Inkarnation bis zum (gewaltsamen) Tod, von seiner Diabase oder seinem Transitus, dem Übergang vom Tod zum unzerstörbaren Leben, in dem der Tod fürderhin keine Macht mehr über ihn hat, und damit zugleich von seiner Anabase, seiner analêmpsis (Lk 9,51) durch den Vater, seiner ‘Auferweckung’, ‘Erhöhung’ und ‘Verherrlichung’.“¹⁴

Im Unterschied zu vielen anderen Religionen ist der christliche Gottesdienst nicht zuerst Kult, der Dienst des Menschen an Gott, sondern Gottes-Dienst, der Dienst Gottes am Menschen. „Christliche Liturgie ist also zuerst Katabasis: Hin-Gabe und Über-Lieferung des Sohnes und Koinonia/Communio: Mitteilung und Gemeinschaft im Heiligen Geist.“¹⁵ Was der Begriff ‘Pascha’ bezeichnet, wird durch die diabatische Dimension ausgedrückt:

⁹ HAHNE, ebd. 29.

¹⁰ M. PROBST, Die Liturgiereform des II. Vatikanums – eine Reform gegen die Frömmigkeit? In: LJ 36 (1986) 222–237, hier 236.

¹¹ In vielen Ansätzen wird heutzutage versucht, diesem Anliegen gerecht zu werden. Sowohl die künstlerische Gestaltung des Raumes, als auch die Sprache, die Musik und die Bewegung werden heutigen Ansprüchen gemäß eingesetzt. ‘Musikalische Andachten’ sind ebenso wie ‘getanzte Gebete’ oder ‘Aschermittwochfeiern der Künstler’ Beispiele dafür.

¹² HAHNE (s. Anm. 8) 36.

¹³ Ebd. 189.

¹⁴ Ebd. 192.

¹⁵ Ebd. 193.

der Übergang, die Verwandlung, die Wende hin zu Leben und Heil. Hat diese Wende nicht etwas mit Ästhetik zu tun?

Dies will die Liturgie ausdrücken: eine Bewegung Gottes zu uns und von uns zu Gott, wobei diese Bewegung freilich nicht nur innerhalb der Liturgie geschieht. Gerade die neuere Sakramententheologie versucht dem Rechnung zu tragen, indem sie die Sakramentalität des christlichen Gottesdienstes auch außerhalb der Feier der sieben Sakramente sucht und findet.¹⁶ Trotzdem ist der Sakramentenbegriff nicht einfach überflüssig. Immer noch enthält er eine Art Schutzfunktion gegenüber Banalisierung und Profanisierung.

Wenn wir uns entsprechend der jüdischen Wurzeln unserer Liturgie an die Heilstaten Gottes nicht nur erinnern, sondern sie vergegenwärtigen, dann geschieht dies „im Vertrauen auf die erneute Zuwendung Gottes zum Menschen bzw. zu seinem Volk im jeweiligen Heute, das in der Erfahrung solcher Zuwendung überhaupt erst und immer neu zum 'Heute Gottes' werden kann.“¹⁷

In unserem Gottesdienstverständnis müssen wir also nach unseren Wurzeln fragen, auch auf die Gefahr hin, damit als unbequemer Neuerer abgestempelt zu werden.¹⁸ Wenn wir dabei durch die Geschichte unseres Gottesdienstes schreiten, müssen wir all den Ballast, der sich über Jahrhunderte angelegt hat, langsam wieder ablegen. Dieser Ballast ist es auch, der das tiefliegende Schöne der Liturgie zu verdecken droht, der aus dem ästhetischen liturgischen Spiel eine geplagte, anstrengende Leistung zu machen droht. „Aus dem Fest der Eucharistie wurde Arbeit am Werk menschlicher Gerechtigkeit, aus der diakonischen Gabendarbringung ein absichtsvolles Handeln. Auf dem Gipfel einer frommen Entfaltung des Gottesdienstes verstellen die Realitäten eines religiösen Systems sich selbst, das sich seiner ethischen Grundlagen nicht mehr bewußt ist, den Weg“¹⁹ – Barrieren, die das Schöne in der Liturgie zu überwuchern scheinen.

In seinen Wurzeln ist der Gottesdienst ein ästhetisches Geschehen, insofern er auf sinnliche Weise Erkenntnis vermittelt. Das Heilgeschehen Gottes mit den Menschen kann letztlich nur auf ästhetische, weil ganzheitliche Art stattfinden.

Der Gottesdienst als kommunikatives Geschehen

Ästhetik hat mit Kommunikation zu tun, letztendlich Kommunikation mit einer kaum anders faßbaren Dimension. Auch der Gottesdienst ist ein kommunikatives Geschehen. Begegnung ereignet sich, wird geschenkt. Rituale und ihre Wiederholungen sind dazu notwendig.²⁰ Jedes liturgische Handeln ist Tun Christi, zugleich ein Handeln der Kirche

¹⁶ Vgl. L. BOFF, Kleine Sakramentenlehre. Düsseldorf 1976.

¹⁷ HAHNE (s. Anm. 8) 222. Vgl. F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst: Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 383f.

¹⁸ Nicht selten gilt schließlich „auch die Rückkehr zu den Ursprüngen als Neuheit“ (E. J. LENGELING, Tradition und Fortschritt in der Liturgie. In: LJ 25 [1975] 201–223, hier 211.)

¹⁹ R. VOLP, Liturgik: Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 1: Einführung und Geschichte. Gütersloh 1992, 625.

²⁰ Vgl. dazu W. JETTER, Symbol und Ritual: Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Goettingen 1978, 104f. Er bezeichnet die rituellen Elemente des Gottesdienstes als „gefährliche Unentbehrlichkeiten“. Oder auch B. WELTE, Religionsphilosophie. Freiburg 1978, 256f: Er sieht den Wiederholungszwang als Zeichen der Vorläufigkeit und des Nicht-vollendet-Seins aller Religion und damit auch der Kirche und ihres Gottesdienstes.

als Leib Christi.²¹ Der Gottesdienst versteht sich also als eine Kommunikation auf zwei Ebenen (Mensch-Gott).

„Eine aus diesem Bemühen ihre Gestalt gewinnende Feier zeigt die heilende Beziehung Gottes zu den Menschen nicht nur an, sondern erneuert sie im Heute und führt sie als Moment der Heilsgeschichte in der geheilten Geschichte der Feiernden weiter.“²²

Diese theologische Wahrheit steht allerdings bisweilen in großer Diskrepanz zur liturgischen Wirklichkeit. Es ergibt sich daraus die Frage, ob die bestehende Liturgie überhaupt gut und heilsam sein kann in dem Sinn, wie es das Schöne und Ästhetische zu sein verspricht?

Um diese Frage beantworten zu können bedarf es einiger klärender Blicke auf das Wesen der Liturgie.

Man denke nur an die Bedeutung und Kraft des Wortes:

„Weil christliche Liturgie nur unter der für sie charakteristischen Kommunikationseigenschaft richtig verstanden werden kann, wird man dem 'Wort', auch dem 'Wort Gottes' im Gottesdienst nur gerecht, wenn man es als gesprochenes (oder gesungenes) Wort, als Sprache oder noch genauer als Sprachhandlung begreift.“²³

Das Wort in dieser Dimension der Sprachhandlung eröffnet schließlich Zugänge auch in die Bereiche, in denen das Schöne seine Beheimatung und Bedeutung hat.

Das Wort, das wiederum auf nonverbale Sprachsysteme und deren Zeichenrepertoire angewiesen ist, stellt die höchste Form kommunikativer Vergewisserung dar. „Die Sprache ist das umfassendste und differenzierteste Ausdrucksmittel des Menschen, immer zugleich ein Teil seiner selbst, aber auch eigene Realitäten schaffend.“²⁴ Sprache kann Wirklichkeit schaffen.

„In phänomenologischer Perspektive wird durch die Kraft der Worte ein umfriedeter Raum geschaffen, eine Wirklichkeit, die heilvolle Wirkungen zeitigt. Es ist zu vermuten, daß die Wortsequenzen im christlichen Gottesdienst ähnliche Aufgaben wahrnehmen.“²⁵

Auch die Musik ist eine solche Sprache, durch die das Schöne einen Zugang zum Gottesdienst erhält. Die Musik hat die Möglichkeit, jede Art von Sprache zu vertiefen. So wird die motivierende Kraft der Musik seit langem in der angewandten Psychologie eingesetzt.²⁶

„Im gemeinsamen Singen erweitern sich die Ich- und die Gruppengrenzen, ohne daß, wie in den obsessiven Erlebnissen der Ekstase, das Bewußtsein ausgelöscht wird. Singen ist ein Verhalten mit transzendenter Tendenz.“²⁷

²¹ Vgl. EISENBACH (s. Anm. 17) 765f.

²² F. KOHLSCHIEIN, Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen. In: ThG(B) 26 (1983) 1–13, hier 13.

²³ HAHNE (s. Anm. 8) 277.

²⁴ VOLP (s. Anm. 19) 122. Die Gefährdung religiöser Sprache darf allerdings nicht übersehen werden. Volp nennt vor allem drei Gefahrenquellen: die Gefahr der Identifikation, der Faszination und der Pathetisierung (ebd. 130).

²⁵ M. JOSUTTIS, Der Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München 1991, 229. So haben auch die Akklamationen gegenüber dem Göttlichen eine kommunikative Funktion. Gegenseitig sprechen sich die Gläubigen die Heilskraft Gottes zu. Auch dem Wort der Heiligen Schrift wird heilende Bedeutung zugeschrieben. Sie enthält Worte des Lebens, die die Macht haben, Welt zu verändern.

²⁶ Z. B. in Form von funktioneller Hintergrundmusik in Büroräumen.

²⁷ JOSUTTIS (s. Anm. 25) 178.

Dazu kommen Rhythmik und Motorik der Musik, die nicht nur in unserem Kulturkreis Wirklichkeitsbereiche erschließen, die für das Alltagsbewußtsein unzugänglich bleiben. Das Singen ist von seinem Wesen her auf Vereinigung ausgerichtet. „Mit seiner Musik begibt sich der Mensch in die Sphäre kosmischer Harmonie [. . .]. In Klängen sucht er Heilung von Krankheit an Körper und Seele.“²⁸ In diesem Sinn enthält jedes Singen eine Transzendierungstendenz.

Ein weiterer Aspekt ist die Dimension des Spiels. Der Gottesdienst wird bisweilen auch als kommunikatives Handlungsspiel²⁹ bezeichnet.

„Wo Liturgie als ‘kommunikatives Vollzugs- und Handlungsspiel’ gelingt, ist Kirche nicht nur Spielpartner Gottes, sondern auch ‘Spielraum’ für die zum Gottesdienst versammelten Gläubigen. Die Liturgie gewährt dann jedem der Teilnehmer Raum und Zeit und die verbalen und nonverbalen Zeichen, mit denen er sich als ‘spielender’ Mensch verwirklichen und entfalten kann [. . .].“³⁰

In diesem Spiel werden schließlich ungeahnte Kräfte und Möglichkeiten erst freigesetzt, Raum und Zeit erst geschaffen.³¹

Die dieses Geschehen ermöglichende Instanz ist der Hl. Geist.

„Deshalb ist auch die Feier des Paschamysteriums, christliche Liturgie in all ihren Formen, an allen Orten und zu alle Zeiten, nur als ‘Gottesdienst im Geist’ denkbar. Der Geist ist es, der das ein für allemal geschehene Pascha-Mysterium durch die Zeiten hindurch und in die Räume hinein gegenwärtig setzt und zugänglich macht [. . .]. Einheit von Liturgie und Leben ist deshalb nicht nur ein pastoralliturgisches Modewort und Inkulturation der Liturgie ist nicht nur ein gnädig zu gewährendes Zugeständnis an unsere pluralistische Gesellschaft [. . .]. Nur wo es menschlich und weltlich im Gottesdienst zugeht, wird Gottesdienst im Heiligen Geist gefeiert, nur dort wird Gottes Spiel gespielt und Gottes Fest gefeiert.“³²

Dort kann es dann auch gelingen, daß der Mensch zu sich selbst findet, zu seinem eigenen Wesen kommt.³³ Dort wird das eigentlich Schöne erst lebendig, das Schöne, das nicht vom Menschen gemacht, sondern erfahren wird, das uns in einem Moment des Glücks zufällt und sofort wieder zu verschwinden droht, will man es in menschlichen Kategorien und Begriffen einfangen.

Gottesdienst in gemeinsamer Verantwortung

Eine so verstandene Liturgie schließt die gemeinsame Verantwortung aller Getauften für den Gottesdienst mit ein.

„Eine Spezialistentruppe von ‘Berufs- oder Ehrenamtskatholiken’ kann de facto zur Rekleralisierung des Gemeindegottesdienstes führen bzw. die Gemeinde daran hindern, die gemeinsame Verantwortung aller Teilnehmer für ‘ihren’ Gottesdienst zu begreifen und wahrzunehmen.“³⁴

Dies ist ein Ergebnis der Liturgiereform, die Erkenntnis, daß christliche Liturgie nicht in erster Linie Kult ist. Der Subjektcharakter aller Teilnehmer am Gottesdienst wird

²⁸ Ebd. 202.

²⁹ Vgl. M. B. MERZ, Gebetsformen der Liturgie. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1987 (GDK 3) 97–130, hier 102f.

³⁰ HAHNE (s. Anm. 8) 291.

³¹ Vgl. E. JÜNGEL, Der Gottesdienst als Fest der Freiheit. In: ZdZ 38 (1984) 264–271.

³² HAHNE (s. Anm. 8) 308f.

³³ Vgl. A. R. SEQUEIRA, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1987 (GDK 3) 14.

³⁴ HAHNE (s. Anm. 8) 340.

ernstgenommen. An diesem Punkt erkennt man auch den engen Zusammenhang von Liturgie- und Gemeindeverständnis. Freilich hat diese Kurskorrektur erst begonnen; sie ist bei weitem nicht vollendet.

„Dieser noch weithin nicht vollzogenen Kurskorrektur steht – das darf nicht vergessen werden – die über Jahrhunderte vorherrschende Verweigerung entgegen, den liturgischen Code den geschichtlichen Bedingungen anzupassen, und zwar nicht nur auf der Symbolebene, sondern auch auf der Sprachebene.“³⁵

Das Leitziel der Gottesdienstfeier muß also die 'Subjektwerdung in der Freiheit der Kinder Gottes' sein – und geht es nicht um das gleiche auch bei der Suche nach dem Schönen?

Ein neues Paradigma

Werner Hahne schlägt aufgrund der vorangegangenen Überlegungen ein neu zu bildendes Paradigma vor:

Er geht davon aus, daß in der Feier des Pascha dem Mysterium Gottes und damit dem Mysterium des Lebens begegnet wird. Christus als der Erhöhte und Verherrlichte ist gegenwärtig im Heiligen Geist. Weil dies so ist, bedeutet dies zugleich „daß der Heilige Geist in allen seinen Äußerungen im Gottesdienst Raum und Zeit gewinnen muß“³⁶. Liturgisches Handeln wird damit an Christus orientiertes Handeln „in dessen Sinne und Nachahmung nur handelt, wer sich wie er auf die Kenose in die Welt hinein und die Diabase durch den Tod hindurch eingelassen hat“³⁷.

„Der Gottesdienst kann so zum 'Ort der Verwandlung' werden, auf dem alternative, am Leben, an den Worten und am Leiden und Sterben Jesu orientierte Modelle entwickelt werden, die den anerkannten Bedrohungen entgegenzuwirken vermögen.“³⁸

Es geht letztlich darum, zu begreifen, daß der Gottesdienst nicht in erster Linie Kult ist, sondern als Kommunikation zu verstehen ist, die in Sprach- und Zeichenhandlungen geschieht. Dadurch gelingt es vielleicht, den Zugang zum Leben, zum Schönen, zum Heil und damit zur Therapie zu eröffnen. Die Versammlung am Ort ist dabei als der genuine Träger des Gottesdienstes anzusehen. Damit dies gelingen kann, müssen wohl zunächst wieder überschaubare Gruppen zur Feier zusammenkommen.

„Auch der Cathedral-Gottesdienst wird erst dann diese therapeutische Funktion ausüben können, wenn die Bistümer wieder nach Menschenmaß geordnet sein werden, wenn also der Bischof wieder tatsächlich der Hirte und Seelsorger der ihm anvertrauten Gläubigen sein wird und wenn er [...] sich bekehrt hat zu Formen des Dienens, hinter denen sich der durch das Pascha hindurchgegangene erhöhte Herr, weniger verbirgt als vielmehr offenbart.“³⁹

Dann wird auch das Schöne wieder erfahrbar, wenn nicht die ge-regelte Masse, sondern der suchende, einzelne Mensch im Mittelpunkt unseres Interesses steht.

Gottesdienst als Kunst

„Die Kunst, Gottesdienst zu feiern' ist ein 'Können': es ist erkenntnis-geleitetes Handeln, nachahmend schöpferische Potenz und befreiend-verbindliche Darstellung der Christus-Gestalt.“⁴⁰

³⁵ Ebd. 359.

³⁶ Ebd. 371.

³⁷ Ebd. 372.

³⁸ Ebd. 374.

³⁹ Ebd. 391.

⁴⁰ Ebd. 392.

Es ist eine Kunst, Gottesdienst zu feiern – und das im positiven Sinn. Kunst ist die Sprache der Ästhetik, „jene Sprache der Gottesdienste, welche [. . .] etwas zu Wort kommen läßt, was im vorgängigen Wissen zwar geahnt, aber selbst im gewohnten Ritual noch nie realisiert war“⁴¹. Die künstlerische Ebene des Gottesdienstes hat etwas mit Visionen zu tun, mit Sehnsüchten nach Geborgenheit und Heimat, mit der „Suche nach einem Ort der Buße und Versöhnung [. . .], [dem] Streben nach dem eschatologischen Fest [. . .]“⁴². Selbst im distanzierten Bewußtsein scheint diese Gewißheit noch auf. Feste ermöglichen solche Erfahrungen. „Feste erinnern den an eine eschatologische Dimension, der auch in der Profanität noch nicht an einer göttlichen Vollendung der Welt verzweifelt ist.“⁴³ Als Fest wird der Gottesdienst vom Gewohnheitschristentum zum reflektierenden Christen und von der privaten Absicherung zur öffentlichen Verantwortung führen.

Der Gottesdienst ist nach religionswissenschaftlichen Erkenntnissen ein allgemein menschliches Phänomen, das auch gegenüber den Mysterien und Mythen der gegenwärtigen Kultur insgesamt eine Verantwortung hat.

„Nur eine Religion, die über ihren Charakter als Religion selbstkritisch nachdenkt, kann die religiösen Strebungen seiner Zeit durchschauen, aber auch die nichtreligiösen Geheimnisse und Ursprungsgeschichten der Zeit ethisch gestalten helfen.“⁴⁴

Die Riten und Symbole haben neben der kultischen auch psychologisch relevante Bedeutung. Sie können als „Kommunikationsmodalitäten der Religion“⁴⁵ bezeichnet werden. In ihnen „manifestiert sich kollektives und individuelles Selbstbewußtsein [. . .] sozialpsychologisch notwendige Ritualbildung [. . .]“⁴⁶. Sie bieten Schutzräume und entbinden schöpferische Kräfte, „um den Zusammenhang zwischen menschlichen und göttlichen Grenzsituationen erfahrbar werden zu lassen“⁴⁷. Von diesen Ritualen wird Sinnstiftung und Sinnoffenbarung erwartet. Wieder einmal wird der Geschenkcharakter des gottesdienstlichen Geschehens deutlich. „Nicht der Gottesdienst, den wir ‘halten’, sondern der, der uns ‘hält’, steht am Anfang liturgischen Tuns.“⁴⁸

Die Erfahrung von ganzheitlicher und kreativer Kommunikation, das Durchspielen von Grenzen, das Erspüren von nicht greifbaren Wirklichkeiten macht schließlich eine gewisse therapeutische Wirkung des Gottesdienstes aus.⁴⁹

Kunst ist die Ebene, auf der die verschiedensten Wahrnehmungen zusammenfließen. „‘Kunst’ nennen wir die sinnvolle Verwirklichung menschlichen Tuns, d. h. die sich vollendende Wahrnehmung.“⁵⁰

⁴¹ VOLP (s. Anm. 19) 10.

⁴² Ebd. 27.

⁴³ Ebd. 30.

⁴⁴ Ebd. 52.

⁴⁵ Ebd. 62.

⁴⁶ Ebd. 54.

⁴⁷ Ebd. 63. Solche Grenzsituationen sind vor allem persönliche Krisen des Menschen wie Geburt, Pubertät, Tod. Das Ritual versucht zur Orientierung und Identität zu verhelfen.

⁴⁸ Ebd. 77.

⁴⁹ Vgl. H.-J. THILO, Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes. Kassel 1985.

⁵⁰ VOLP (s. Anm. 19) 89.

Zusammenfassung

In einer Zeit, in der die Erfahrung des Schönen neben vielem Häßlichen so lebensnotwendig wie das tägliche Brot ist, kann es vielleicht umso besser gelingen, dieses Verlorengegläubte in der Liturgie wiederzufinden. Die kommunikative, kulturstiftende und ästhetische Kraft des Glaubens kommt nicht zuletzt in der Liturgie zum Ausdruck – die gegenseitige Verwiesenheit gilt es zu unterstreichen. Ästhetik bedeutet Ganzheit und Vollendung – und dahin will uns die Liturgie führen.

Wenn dieses Schöne auch nicht machbar ist, so muß doch ihr gegenüber eine gewisse Disponiertheit vorhanden sein. Ein Raum, in dem sich das Schöne entfalten kann, muß ebenso wie eine innere Haltung der Offenheit diesem Schönen gegenüber vorausgesetzt werden.

„Darin ist die Bedeutung des Schönen für den christlichen Gottesdienst zu erblicken. Es weitet den Gottesdienst. Wer das im Auge behält, ist davor bewahrt, den christlichen Gottesdienst ganz der Zweckgebundenheit auszuliefern. Denn der Gottesdienst ist ein Stück gelebtes geistliches Leben, aber nicht ein Stück verwirklichter Idee oder eine verschieden gut funktionierende Konstruktion [. . .].“⁵¹

⁵¹ H. ASMUSSEN (s. Anm. 1) 184.

Ulrike Praßl, Graz

»Fragen der liturgischen Gewandung für Laien.

»355 Grundsätzliche Überlegungen mit Fachleuten und Ausstellung von Sakralgewändern«

So lautete der letzte Programmpunkt des LKÖ-Symposiums 1995, auf den ich schon feierlich gestimmt gewartet hatte – bot sich doch hier für mich die Gelegenheit, nicht nur „Verwandte“ kennenzulernen, sondern unterschiedlichste Meinungen von Fachleuten – Klerikern und Laien, Frauen und Männern – einzuholen.

Die Menschen, die in den Saal kamen, setzten sich nicht brav auf ihre Plätze – wie erwartet –, sondern wurden gleich von uns wie von Magneten angezogen, ja manche wollten uns gar gleich anziehen. „Seht euch diesen Büßerkittel da oben an“ – meine feierliche Stimmung sank augenblicklich – „das soll ein Lektorenmantel sein?! Der Schnitt ist recht gut, fällt weich und fließend, aber der Stoff – trotz wertvoller Handweberei – in dieser graubraunen Farbe höchstens am Aschermittwoch verwendbar, eben ein aschgraues Büßergewand.“ Erstarrt ob dieser unschmeichelhaften Kritik hörte ich die ersten Kommentare zu meinen, von den Steinerkirchner Schwestern liebevoll ausgestellten „Verwandten“ gar nicht mehr und war erleichtert, als die Moderatorin die sichtlich sehr interessierten Menschen aufforderte, doch in Ruhe Platz zu nehmen, um sich die verschiedenen liturgischen Kleidungsstücke vorstellen, vorführen und erklären zu lassen. Gespannt lauschte ich den folgenden Ausführungen der Fachleute:

In den Arbeitskreisen des Symposiums war deutlich geworden, daß der Wunsch nach liturgischer Kleidung für Laien besonders stark in Gemeinden ohne ständigen Priester am Ort postuliert wird. Nicht nur Pastoralassistenten und (Wort)Gottesdienstleiter selbst (natürlich beiderlei Geschlechts), vor allem aber Gemeindemitglieder wünschen sich Paramente für die Vorsteherdienste ausübenden Gläubigen als „Erkennungszeichen“, als Symbol für den beauftragten Dienst, als Erhöhung der Festlichkeit der gemeinsamen Feier, aber keineswegs als Konkurrenz zur priesterlichen Gewandung. Womit eine erste Forderung an die Paramentenwerkstätten aufgestellt wurde: der grundsätzliche Unterschied zwischen liturgischer Kleidung für Priester und der für Laien muß beachtet werden und erkennbar bleiben. Eindeutig dem Ordo zugeordnete tradierte Formen wie Kasel, Dalmatik und Stola sollen in ihrer „Amtssymbolik“ nicht angetastet werden.

Eine dem Laiendienst verpflichtete liturgische Kleidung könnte nach drei Funktionen gegliedert werden:

1. Gewand für Gottesdienstleiter:

Vorgestellt wurde z. B. eine naturweiße „Kapuzenalbe“ (für Begräbnisse evtl. mit violetter Kapuze – der liturgischen Farbe und vielleicht auch des Wetters wegen): sie wird auch mit aufgesetzten farbigen Batikbesätzen oder Emblemen angefertigt. Ich muß sagen,

ich sehe in unserer Werkstatt viele „Kittel“, aber diese Albenart – vorgeführt von einer zarten Schwester – gefiel mir besonders. (Wenn schon eine Frau im liturgischen Kleid, dann bitte in einem ästhetisch fraulichen! – für Herren gilt bekanntlich ja Torbergs Ausspruch der Tante Jolesch über die Schönheit.) Diese Frau fühlte sich wohl in diesem Gewand und strahlte damit die wesentliche Glaubwürdigkeit für die Ausübung ihres Dienstes aus. Und damit wäre wohl eine nächste unbedingte Forderung an liturgische Kleidung für Laien erfüllt!

Auch eine Kasel-ähnliche Albe (seitlich offen) kam an die Reihe, versehen mit einer seitlichen Ornamentenleiste in den Spektralfarben (ehrlich gefragt: wenn jemand mich angeblich nur am grauen Aschermittwoch tragen sollte, für welches Fest war dann diese liturgische Farbmischung vorgesehen?) – aus dem Plenum kam sofort der Vorschlag, den liturgischen Farbenkanon doch auch in der Gewandung für Laien weiterhin zu berücksichtigen, z. B. in Form von austauschbaren Ärmel- und Kragenbesätzen, vielleicht weniger in abnehmbaren Halslätzchen – hier sind die Assoziationen doch in eine zu andere Richtung führend. Auch auf das Problem stolenartiger Besätze wurde hingewiesen, um nicht Verwirrung in Bezug auf eine eindeutige Amtsinsignie zu stiften. Ich erinnere mich zum Thema Farbenkanon an einen aufgeschlagenen Katalog in unserer Werkstatt. Da war eine Art waschbarer Skapulier zu sehen – das könnte man doch durchaus in liturgischen Farben über einer hellen Albe tragen.

2. Kleidung für die verschiedenen liturgischen Rollenträger, wie Kantoren, Lektoren, Kommunionhelfer, eventuell Ministranten, Sänger und Chorleiter

Was in englischsprachigen Ländern längst selbstverständlich ist, wird auch bei uns langsam zu einem Desiderat: eine liturgische Grundkleidung für alle, die im Gottesdienst einen besonderen Dienst übernommen haben. Hier hörte man eine nächste wichtige Forderung: diese Form der Kleidung sollte vom Stil her eher neutral und somit verträglich mit den Paramenten des Priesters, bzw. Vorstehers gestaltet werden. (Ich wurde hellhörig: diese Forderung erfüllte ich doch. Warum dann die harte Kritik an mir? Aber da kam schon der Nachsatz:) „Neutral“ sei nicht gleichzusetzen mit beige, grauen und schmutzigweißen Stoffen! Selbst wertvolle Gewebe in diesen Farben lassen den theologischen Ansatz für das gemeinsame Festtagskleid der feiernden Gemeinde als Zeichen des allgemeinen Priestertums, des weißen Taufkleides, nicht erkennbar werden.

Nun wurden einige meiner Kollegen(Innen)? im „LektorInnenmantel“ vorgeführt. Verschiedene Schnittvarianten zeigten unterschiedliche Akzeptanz beim Plenum. Alben- und togaähnliche Formen wirken in hellen Farben ästhetisch. Auch für jenen liturgischen Zweck könnte man sich ein darüber getragenes färbiges Skapulier, bzw. färbige, abnehmbare Besätze gut vorstellen. Eine offene Mantelform in hellem Stoff allerdings führte – trotz des ausgesprochen stattlich-würdigen Dressman (ich weiß nicht, ob das die richtige Bezeichnung ist?!) – zu einem freundlichen Lacherfolg. Schnell war eine plausible Erklärung zur Hand: hell erinnert an Bademantel! Die helle Farbe, die wesentlich für die Formen der antik römischen Unterkleidung ist, wirkt als „Überkleid“ lächerlich. Variationen des Obergewandes in Mantelform sollten doch eher in dunklen Farben gehalten sein.

Ein Fachmann besann sich auf die ältere und jüngere Geschichte: noch heute ist bei manchen Benediktinern auch für Laien-Kantoren das Pluviale durchaus üblich – und noch eine gute Idee – wie wär's mit einer „Schnittanleihe“ bei den meist roten Umhängen der

Baldachinträger von ländlichen Fronleichnamsprozessionen? Solche Mantelformen, getragen über einer dunklen Festtagskleidung, erfüllten nicht nur die Funktion, sondern auch die Forderung nach dem „praktisch muß es sein und nicht zu teuer“!

Praktisch und nicht zu teuer wäre auch ein (bereits oben erwähntes) schönes, weder zum Ordensband noch zum Lätzchen verkümmertes Skapulier in eventuell liturgischen Farben, schlicht über der Sonntagskleidung getragen (vielleicht nicht gerade z. B. über einem steirischen „Dirndl“).

Unter dieser Kategorie „Insignien“ – auch das Wort „Distinctiva“ ist in der Fachliteratur zu finden – wurde noch ein „Band für Kommunionhelfer“ vorgestellt: ein Kreuz an einem bestickten, am Hals verschließbaren Band (irgendwie mußte ich an „Mini-Laien-Pektorale“ denken und schmunzeln).

Der aus Deutschland bereits bekannte „Taufschal“ fand auch hier in zwei unterschiedlichen Ausführungen Anklang. Sehr überzeugte mich der schon vielfach bewährte Taufschal der deutschen Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und sakrale Kunst“ (AKASK) (vgl. das Heft „Gottes Volk neu gekleidet“ vom Deutschen Liturgischen Institut, Trier 1994). Ich nahm sein strahlendes Weiß als Aussage entgegen und begann die erst kränkende Kritik an mir zu verstehen. Bei diesem Tauf- bzw. Gebetsschal sind zwei Kreissegmente an ihren Spitzen so gerafft, daß der fließende Stoff in breiten Falten bis auf die Hüften des Tragenden herabfallen kann. Er verzichtet bewußt auf Verzierungen, will selbst edles sinnstiftendes Zeichen aller Getauften sein und hebt sich damit wohltuend ab von den weit verbreiteten „Katholikentagsschals“, die zwar Gemeinschaft erfahrbar machen, jedoch eher in Jahrmarktstimmung als im Dialog der Liturgie. Dieses textile Zeichen kann nicht nur zur Hervorhebung der besonderen liturgischen Dienste im Altarraum dienen (Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfer könnten den breiten Stoff sogar wie ein traditionelles Velum benutzen), für Chor und Schola dürfte er in unseren Breitengraden die einzig akzeptable und finanzierbare Variante sein. Und in seiner Schlichtheit könnte er auch die dritte Funktion liturgischer Kleidung erfüllen:

3. Ein „Communio stiftendes textiles Zeichen“ für die ganze Gottesdienst feiernde Gemeinde

Getragen von jedem bei jedem Gottesdienst? Ausgeteilt vom dafür beauftragten Ostiarius am Beginn der Messe?

Das zweite Taufschalexemplar kam aus Tirol: ein einfaches rechteckiges Stoffstück war mit christlichen Symbolen bemalt worden und findet in seiner Gemeinde Eingang und Wiederverwendung als Symbol für Paten, Täuflinge und deren Eltern bei den Feiern der Initiationssakramente. Ein solches Zeichen als symbolisches Taufkleid – zumal für größere Kinder und Erwachsene – bei der feierlichen Eingliederung in die Kirche zu verwenden, erschien mir sinnvoll. Auch die Weiterverwendung bei Erstkommunion, Firmung, Tauferneuerung in der Osternacht, zu besonderen Feiern bis hin zur Grabbeigabe als Zeichen des Christseins ist vorstellbar und in Deutschland bereits verbreitet.

Ich hatte mir fest vorgenommen gehabt, allen Ausführungen der Fachleute gut zu lauschen, um in unserer Paramentenwerkstatt genauest berichten zu können, aber inzwischen war ich vom vielen Zuhören wohl noch aschgrauer geworden und hatte erkannt, daß sich der Themenkreis „liturgische Gewandung für Laien“ doch noch in einer Experimentier-

phase befindet: Alternativen, ob die Individualbekleidung ganz verhüllend oder sonntägliche Bekleidung unbedingt sichtbar lassend oder nur ein einfaches textiles Zeichen, liturgisches „Accessoir“ sozusagen, stehen nebeneinander. Auf wichtige schon genannte Forderungen – wie Material-, Schnitt- und Farbensymbolik (ich bin nicht mehr böse und habe schon verstanden), grundsätzliche Beachtung von Ästhetik, Sich-Wohl-Fühlen der die liturgische Kleidung Tragenden (und damit wohl der Glaubwürdigkeit in der Ausübung ihres Dienstes), „Neutralität“ in bezug auf priesterliche Paramentik, Akzeptanz in der Gemeinde, Problem der Anschaffungskosten – werde ich beim Erzählen daheim nicht vergessen. Und ich weiß (wie wohl alle Anwesenden bei dieser Veranstaltung), daß noch viele gute Ideen zu diesem Thema eingebracht, ausgeführt und in der Praxis erprobt werden sollten, um nicht frühzeitig Formen festzulegen – sie könnten bleiben! Denn Formen formen bekanntlich den Menschen und Kleider machen Leute.

Stefan Engels, Salzburg

Studien zur mittelalterlichen Liturgie im Stift Klosterneuburg

1. Einführung

Der Bestand der Stiftsbibliothek Klosterneuburg enthält ein breites Repertoire an mittelalterlichen liturgischen Handschriften mit Notation, das in seiner Vielfalt oft ein verwirrendes Bild ergibt, zumal nicht immer geklärt ist, welche dieser Handschriften eigentlich für Klosterneuburg geschrieben wurden. Literatur über eindeutige liturgische Identifikationsmerkmale für die in Klosterneuburg gefeierte Liturgie liegt noch nicht vor.

Für die Notation ergibt sich folgendes Bild¹:

In Klosterneuburg verwendete man, soweit dies das vorhandene Material erkennen läßt, bis zum ersten Drittel des 14. Jh. Deutsche Neumen, zumeist in einer Form, wie sie innerhalb der Passauer Diözese in dieser Zeit üblich ist. Für die Anfangszeit gibt es keine Belege mehr. Der Überlieferung nach hat der hl. Leopold das Stift Klosterneuburg bei der neuerlichen Gründung 1136 mit liturgischen Büchern versorgt. Aus diesem Bestand stammt wohl die älteste neumierte Handschrift, welche die Stiftsbibliothek besitzt, der Codex 987 aus dem 11. Jahrhundert, das sogenannte „Gebetbuch“ des hl. Leopold. Doch enthält diese Handschrift keine Hinweise auf die in Klosterneuburg gefeierte Liturgie. Auch aus dem 12. und dem größeren Teil des 13. Jh. sind keine neumierte Handschriften aus Klosterneuburg erhalten. Die älteste vollständig erhaltene Handschrift CCI 73, ein Graduale-Sequentiar-Sakramentar stammt erst aus dem Ende des 13. Jh.²

Spätestens ab der zweiten Hälfte des 14. Jh. bedienten sich die Schreiber, soweit sie aus der Umgebung Klosterneuburgs stammten, der hierorts üblichen Gotischen Notation. Durch die zahlreichen Kontakte der Augustiner-Chorherren finden wir in den spätmittelalterlichen Klosterneuburger Codices aber auch verschiedene Notationsformen aus anderen Regionen, v. a. aus dem böhmischen Raum, die ihrerseits wiederum die lokalen Schreiber beeinflussten. Gemischte Notationsformen waren die Folge.

Ein großer Teil der Klosterneuburger Handschriften mit Neumen auf Linien gehören einer Notenform an, welche in der Regel als „Klosterneuburger“ Notation bezeichnet wird. Der Forschung allgemein zugänglich wurde diese Schrift durch die Herausgabe des Faksimiles des Codex 807 der Universitätsbibliothek in Graz durch J. Froger.³ Sie wurde vom 12. bis zum 14. Jahrhundert verwendet und ist von der Lothringischen (Metzer) Notation abgeleitet, enthält aber auch Elemente der Deutschen Notation. Eine derartige Notation ist im damaligen süddeutschen Raum sonst nicht vertreten.

¹ Eine detaillierte Geschichte der Notation der liturgischen Handschriften in Klosterneuburg erscheint in Bd. 14/15 (1996) der Zeitschrift *Musicologica Austriaca*.

² Vgl. A. HAIDINGER, *Katalog der Handschriften des Augustiner Chorherrenstiftes Klosterneuburg I: Cod. 1–100*. Wien 1983, hier 142–148.

³ J. FROGER, *Le manuscrit 807 de la Bibliothèque de l'université de Graz. Paléographie musicale XIX*. Bern 1974.

Kehren wir nun zur Liturgie zurück. Charakteristische Merkmale für die lokale Ausprägung einer liturgischen Ordnung im Mittelalter entstehen durch ein bestimmtes Repertoire und eine festgelegte Abfolge von Gesängen, die nicht – wie etwa die Introiten der Messe – allgemein verbindlich fixiert waren, sondern die man bei Erstellung einer liturgischen Ordnung auswählen konnte. Dazu gehören die meisten Allelujagesänge der Messe, die Texte des Offiziums, aber auch sonstige Feiern wie Prozessionen, deren Ausgestaltung im Bereich der einzelnen liturgischen Zentren selbständig erfolgte und so eine lokale Tradition ausbildete. Von besonderem Interesse sind die Prozessionsordnung am Palmsonntag, die Form des Abschlusses der Trauermette an den drei Kartagen und der Aufbau der Ostervesper. Dazu kommt, daß man im Einflußbereich der Augustiner-Chorherren seit Ende des 12. Jh. auch das Volk am Gesang teilnehmen ließ. Oft finden wir Gesänge in deutscher Sprache. Am bekanntesten ist die sogenannte „*visitatio sepulchri*“ am Schluß der Matutin von Ostern, ein liturgisches Spiel, das in Süddeutschland meist mit dem Osterlied „Christ ist erstanden“ verbunden wird.

2. Die liturgische Ordnung anhand von vier Beispielen

Für die liturgische Ordnung Klosterneuburgs können wir auf zwei erhaltene Ordinarien zurückgreifen: die Handschriften CCl 1213 und 1014. CCl 1213 (Pergament, 15 x 11 cm, 189 Bl.) wurde im Jahre 1325 für Dekan Perchtold geschrieben. Wie die zahlreichen späteren Eintragungen im Kalender beweisen, wurde dieser Codex bis in das 16. Jh. und später verwendet. Die Handschrift enthält Deutsche Neumen über einzelnen Gesangsinzipit. F. 83v enthält die älteste vollständige Neumierung des Liedes „Christ ist erstanden“. CCl 1014 ist ein Pergamentcodex (24,8 x 18,5 cm, VI + 144 Bl.) vom Beginn des 16. Jh.⁴ ohne Notation. Die liturgische Ordnung beider Codices stimmt ziemlich genau überein. Als Vorlage könnte CCl 622, ein Pontificale des 12. Jh. mit deutschen Neumen, gedient haben. Wir untersuchen im folgenden die Palmprozession, den Abschluß der Mette an den Kartagen, die Prozession an Ostern, die Ostervesper und die Ordnung der *visitatio sepulchri*.

2.1 Die Palmprozession (CCl 1213, f. 70v–71r, CCl 1014, f. 58r–v):

In CCl 1213 steht, daß man nach der Austeilung der Palmzweige mit dem Kreuz zur statio geht und dabei die Antiphonen *Cum appropinquaret dominus* und *Cum audisset populus* singt. Nach CCl 1014 jedoch singt man noch während der Austeilung *Cum audisset*, wonach die Oration *O(mni)p(oten)s s(empiterna) d(eus) q(u)i d(omi)n(u)m n(ost)r(u)m* folgt, zu Beginn der Prozession aber *Cum appropinquaret*. Bei der statio singt man *Occurrunt turbe, Fulgentibus palmis* (diese Antiphon nach CCl 1213 erst vor *O crux*), *Pueri hebreorum tollentes, Pueri hebreorum vestimenta* (CCl 1213 umgekehrt), *O crux ave – Te summa deus* und *Scriptum est enim*. Nun folgt nach CCl 1014 die Oration *Deus qui miro dispositionis ordine*, sodann nach CCl 1213 eine *adhortatio ad populum*, also eine Predigt. Bei der Rückkehr zur Kirche singt man *Gloria laus*, wobei sich nach CCl 1213 die Pro-

⁴ Um 1500 (vgl. Haidinger [s. Anm. 2] 139), aber aufgrund des Nachtrags der translatio Leopoldi vor 1506: Vgl. F. K. Prassl, *Psallat Ecclesia Mater. Studien zu Repertoire und Verwendung von Sequenzen in der Liturgie Österreichischer Augustinerchorherren vom 12. bis zum 16. Jahrhundert*. Diss. maschinschriftl. Graz 1987, hier 425.

zession mit dem 1. Vers in Bewegung setzt, und man setzt mit *Ante sex dies* fort. CCI 622, ein Pontificale des 12. Jh., und CCI 628, ein Rituale vom Beginn des 14. Jh.⁵, merken an, daß bei einer längeren Prozession die Antiphon *Ceperunt* hinzugefügt werden kann. Beim Einzug in die Kirche folgt noch das Responsorium *Ingreddiente domino* mit dem Vers *Cumque audisset*. Die Prozession endet mit der Oration *Adiuva nos*. Ausdrücklich wird jedoch in beiden Codices darauf hingewiesen, daß die Ordnung der Palmprozession an anderen Orten Veränderungen erfahren kann.⁶

Am häufigsten findet sich die Abfolge von CCI 1014, nämlich in: CCI 588 (um 1300), CCI 622 (12. Jh.), CCI 628 (Beginn des 14. Jh.), CCI 995 (14./ 15. Jh.), CCI 1006 (um 1500), CCI 1210 (15. Jh.), CCI 1211 (15. Jh.). Eine ältere etwas vereinfachte Form bietet das Graduale CCI 73 (Ende des 13. Jh.).

Gemeinsam ist den einzelnen Ordnungen folgendes:

Bis zur statio werden *Cum audisset* und *Cum appropinquaret* und bei der statio *Occurrunt turbe, Fulgentibus palmis, Pueri hebreorum tollentes, Pueri hebreorum vestimenta*, dazu in späterer Zeit evt. auch *O crux ave* und *Scriptum est enim* in unterschiedlicher Reihenfolge gesungen. Bei der Rückkehr erklingt *Gloria laus* und *Ante sex dies*, wobei die Stellung von *Ante sex dies* das eigentlich Charakteristische der Klosterneuburger Palmprozession ist, denn an den meisten anderen Orten wird diese Antiphon zu Beginn der Prozession gesungen.

2.2 Der Abschluß der Mette an den Kartagen (CCI 1213, f. 74r, CCI 1014, f. 61r)

Nach dem Gesang des Benedictus am Ende der Laudes beginnt man mit den Rufen *Kyrie eleison – Christe eleison – Kyrie eleison*, wobei der Klerus anstimmt und das Volk wiederholt. Die Kantoren singen die jeweiligen Strophen (*Qui prophetice, Qui expansis* und *Vita in ligno*). Der Chor schließt mit dem Ruf *Domine miserere . . .* ab und es beginnt die nächste Strophe wieder mit dem Kyrieruf. Auf das Ende der 3. Strophe folgt der Hymnus *Rex Christe factor omnium*, wobei auch hier das Volk (CCI 1213) bzw. der Chor (CCI 1014) mit den Kyrierufen antwortet. Dann betet man in Stille das Vater unser, worauf der Psalm 50 *Miserere mei deus* gesungen wird. Es folgt die Antiphon *Christus factus est pro nobis*⁷ und die stille Oration *Respice domine*⁸.

2.3 Die Osterprozession (CCI 1213, f. 84r und 174r, CCI 1014, f. 69r–v)

CCI 1014 f. 69r/v ist ausführlicher als CCI 1213. Am Beginn der Prozession singt man *Vidi aquam* mit dem Vers *Confite[mini]* und *Gloria patri*, sodann *In die resurrectionis*.

⁵ Vgl. HAIDINGER (s. Anm. 2) 133 und M. L. NORTON – A. J. CARR, *New Sources for the Visitatio Sepulchri at Klosterneuburg*. In: *The Early Drama, Art, and Music Review* 15 (1992) 83–90, hier 84. 88: um 1330. Die Datierung erfolgt bei Haidinger aufgrund eines um 1330 nachweisbaren Textschreibers.

⁶ „Hec autem omnia secundum ordines vel consuetudines singulorum vel secundum posiciones locorum diversimode variantur.“ Diese Wahlfreiheit war nicht allgemein üblich. Im Bereich der Erzdiözese Salzburg etwa war der Prozessionsritus für alle Kirchen verbindlich vorgeschrieben. Vgl. S. ENGELS, *Einige Beobachtungen zur Liturgie und den liturgischen Gesängen im mittelalterlichen Salzburg*. In: *Musicologica Austriaca* 7 (1987) 37–57.

⁷ Dieser Gesang steht an dieser Stelle nur in CCI 1193 und 1213.

⁸ CCI 1213: „que sub silencio dicantur“; CCI 1014: „submissa voce“.

Die Prozession setzt sich mit dem Gesang *Cum rex glorie* in Bewegung. Man zieht zum Frauenkloster, „si aura permisit“ (CCI 1014). Dort wird in der Kirche das Responsorium *Vidit Maria* gesungen, wobei die Frauen den Vers übernehmen. Der Prälat singt das Versikel *Dimissa sit* mit Alleluia. Bei der Rückkehr singen die Knaben *Salve festa dies*, wobei der Chor den Refrain wiederholt, einmal von Anfang an, einmal von der Mitte des Refrains. Bei der statio erklingt das Responsorium *Sedit angelus* mit den Versen *Recordamini* und *Crucifixum in carne*.⁹ Charakteristisch dürften für Klosterneuburg die zahlreichen Strophen zu *Salve festa dies* sein, wie sie in CCI 73 überliefert sind. Die Anzahl wurde später verringert und die Strophen auf die Wochentage verteilt. Wir finden diese Ordnung in den Codices 588, 995 und 1006.¹⁰

2.4 Die Ostervesper (CCI 1213, f. 84v–85r, CCI 1014, f. 70r–v)

Die Kantoren beginnen mit den Rufen *Kyrie eleison – Christe eleison – Kyrie eleison*. Es folgen die Psalmen *Dixit dominus*, *Confitebor* und *Beatus vir*, das Graduale *Hec dies – V. Confitemini*, das Alleluia, *Pascha nostrum – 2. V. Epulemur* ohne Wiederholung des Alleluja am Schluß, die Antiphon *Et dicebant ad invicem* mit dem *Magnificat*, der Ruf *Dominus vobiscum . . .*, die Oration *Deus qui hodierna die per unigenitum* ohne den üblichen Abschluß „Per dominum“.

Während der Prozession zum Taufbrunnen singen die Kantoren *Vidi aquam*. Es folgt die Antiphon *Alleluja* mit den Psalmen *Laudate pueri* und *In exitu*. An den ersten drei Tagen der Osterwoche singt man an dieser Stelle die Sequenz *Victime paschali laudes*, nach CCI 1213 auch mit der Antiphon *Dicant nunc iudei* (fehlt in CCI 1014). Zwischen den einzelnen Abschnitten singt das Volk *Christ ist erstanden*: nach dem ersten Vers den ersten Teil des Liedes bis „von der marter alle“, nach dem 2. Vers ab „Des sulle wir alle fro sein“.¹¹ Es folgt die Antiphon *Cito euntes* mit dem zweiten *Magnificat*, das Versikel *Domine apud te est fons vite aeuia . . .* und die Oration *Deus qui omnes in christo renatos* bis „Per dominum“. Nun stimmen die Kantoren *Dicant nunc iudei* an. Zurückgekehrt zur Kirche singt man beim Einzug *Christe resurgens*. CCI 1014 schreibt „q(ue) i(n)cipit(ur) i(n) octa(v)is(?) v(er)s(u)m *Quod enim vivit*“. Damit könnte die Verknüpfung der Antiphon *Quod enim vivit* mit *Dicant nunc iudei* zu einem Responsorium gemeint sein, wie es im Brevier CCI 1185¹², nicht aber im Klosterneuburger Brevier CCI 1193¹³ gefordert wird. Es folgt das Versikel *In resurrectione tua christe aeuia . . .* und die Oration *Concede*

⁹ Die Repetenda dieses Stückes „Nolite metuere“ mit dem Vers „Crucifixum in carne“ wird nach CCI 1213 f. 174r beim Einzug in die Kirche gesungen.

¹⁰ Die zahlreichen Strophen zu „Salve festa dies“ gibt es auch an anderen Orten in Österreich, so im Processionale CC 309 der Stiftsbibliothek in Kremsmünster (Ende des 11. Jh.).

¹¹ CCI 1213: „Et pop(u)lo R(espo)ndente post p(ri)mum v(er)s(u)m Christ der ist erstanden. Post s(e)c(un)d(u)m v(er)s(u)m Des sulle wir alle fro sein christ sol unser trost sein. Ky. Et sic usq(ue) infinem.“ CCI 1014 schreibt nach dem Vers „Agnus redemit“ die Strophe „Wer er nit erstanden“ vor.

¹² Ohne Noten. Nach G. SCHMIDT, Die Buchmalerei. In: Die Gotik in Niederösterreich. Kunst, Kultur und Geschichte eines Landes im Spätmittelalter. Hg. F. Dworschak – H. Kühnel. Wien 1963, 93–114: Mitte des 14. Jh., nach NORTON – CARR (s. Anm. 5): 15. Jh. aus Klosterneuburg; vgl. Anm. 18.

¹³ Ohne Noten. Ende des 15. Jh. (Ausstellungskatalog Klosterneuburg. Zentrum der Gotik. Klosterneuburg 1961; G. SCHMIDT, ebd.); 15. Jh. (NORTON – CARR [s. Anm. 5] 87). Vgl. Anm. 19.

quaesumus omnipotens deus ut qui resurrectionis dominice. Die Vesper schließt mit dem feierlichen *Benedicamus domino aeua.*

Diese Vesperordnung wird die ganze Woche über beibehalten. Es ändert sich lediglich der Vers des Graduale *Hec dies* und des Alleluia, die der jeweiligen Tagesmesse entnommen sind, sowie die Antiphone zum Magnificat. Nach CCI 1014 wird auch die Sequenz und *Dicant nunc iudei* nur an den ersten drei Tagen gesungen.

2.5 Auflistung der Gesänge

Wir listen nun die Gesänge auf, die in liturgischen Büchern stehen müßten, die der Ordnung Klosterneuburgs folgen. Bei der Palmprozession stellen wir außerdem den Ordinarium das ältere Graduale CCI 73 gegenüber.

2.5.1 Die Palmprozession

CCI 1014 (um 1500)	CCI 1213 (1325)	CCI 73 (Ende 13. Jh.)
Cum audisset	Cum appropinquaret dominus	Cum appropinquaret
Cum appropinquaret	Cum audisset populus	Cum audisset populus
		Fulgentibus palmis
Occurrunt turbe	Occurrunt turbe	Occurrunt turbe
Fulgentibus palmis		
Pueri hebreorum tollentes	Pueri hebreorum vestimenta	Pueri hebr. tollentes
Pueri hebreorum vestimenta	Pueri hebreorum tollentes	Pueri hebr. vestim.
	Fulgentibus palmis	
O crux ave – Te summa deus	– ” –	
Scriptum est enim	– ” –	
Gloria laus	– ” –	Gloria laus
Ante sex dies	– ” –	Ante sex dies
(Ceperunt)	(Ceperunt)	
Ingrediente domino	– ” –	

2.5.2 Der Abschluß der Mette an den Kartagen

Kyrie eleison – Christe eleison – Kyrie eleison

Kantoren: Qui propheticè / Qui expansis / Vita in ligno . . . Chor: Domine miserere . . .

Rex Christe factor omnium – Kyrie eleison . . .

(Pater noster).

Miserere mei deus.

(Christus factus est pro nobis).

2.5.3 Die Osterprozession

Vidi aquam (V. Confitemini)
 In die resurrectionis
 Cum rex glorie
 (Vidit maria)
 (Dimissa sit)
 Salve festa dies
 Sedit angelus – Recordamini – Crucifixum in carne

2.5.4 Die Ostervesper

Kyrie eleison . . .
 Dixit dominus, Confitebor, Beatus vir.
 Hec dies – V. Confitemini.
 Alleluia, Pascha nostrum – Epulemur.
 Et dicebant ad invicem mit Magnificat.
 Vidi aquam.
 Alleluja – Ps. Laudate pueri, In exitu.
 Victimae paschali laudes (V. Dicant nunc iudei).
 Christ ist erstanden.
 Cito euntes mit Magnificat.
 Dicant nunc iudei.
 Christe resurgens (bis „Quod enim vivit“).
 V. In resurrectione tua christe aeuia . . .

2.6 Die Gesänge der *visitatio sepulchri*

Hier stimmen beide Codices (CCI 1014 f. 68r–69v, CCI 1213 f. 83r/v) in der Abfolge völlig überein.

Dum transisset
 Maria magdalena
 Quis revolvit nobis
 Quem queritis o tremule
 Iesum nazarenum
 Non est hic
 Venite et videte
 Ad monumentum venimus
 Currebant duo
 Cernitis o socii
 Surrexit enim
 Dicant nunc iudei
 Christ ist erstanden mit Te deum (Nach CCI 1213 zuerst Te deum)
 (Das Lied steht nicht in allen Handschriften).

3. Zuweisungen

Nicht alle erhaltenen Handschriften der Stiftsbibliothek Klosterneuburg folgen der oben angeführten Ordnung. Soweit sie jünger sind, als der *liber ordinarius* CCI 1213 vom Jahre 1325, sind sie aus diesem Grund nicht Klosterneuburg zuzuordnen. Es sind dies:

CCI 589: Antiphonale (Sommerteil), um 1200, Klosterneuburger Notation.

CCI 998: Prozessionale, 16. Jh., Gotische Notation.

Der Codex folgt dem Ritus von St. Florian.¹⁴

CCI 1002: Antiphonale, 15. Jh., Gotische Notation.¹⁵

CCI 1010: Antiphonale, 12. Jh. ff., Klosterneuburger Notation.

CCI 1012–1013: Antiphonale, 12. Jh., Klosterneuburger Notation.

Vor allem das Osterspiel hat in dieser Handschrift eine andere Gestalt. Es heißt hier: *Quem queritis in sepulchro o Christicole? Iesum nazarenum crucifixum o celicole.*

CCI 1016: Vesperale-Hymnale-Varia 15. Jh., Gotische Notation.

Die Handschrift hat eine merkwürdige Abfolge der Palmprozession, verrät aber ihre Herkunft nicht eindeutig.

CCI 1017–1018: Antiphonale 13. od. 14. Jh., Klosterneuburger Notation.¹⁶

Die Herkunft einiger Handschriften ist noch nicht geklärt:

CCI 1009: Antiphonale, 15. Jh., Gotische Notation mit ostländischem Einfluß.

Ohne genaueres Studium kann man eine Lokalisierung nicht durchführen, doch scheint der Codex nicht aus Klosterneuburg zu stammen.

CCI 960: Graduale/Sequentiar-Sakramentar-Lektionar, um 1445/50¹⁷, Gotische Notation.

Das Missale bringt zwar eine völlig abweichende Gestalt der Palmprozession, hat aber sonst Klosterneuburger Liturgie. Aus den Eintragungen im Kalender geht ebenso zweifelsfrei hervor, daß der Codex aus und für Klosterneuburg stammt.

Bereits erwähnt wurden:

CCI 1185: Brevier, Mitte des 14. Jh., keine Notation.¹⁸

In diesem Codex weicht die Ordnung der Osterprozession dahingegen ab, daß nach der Antiphon *Cito euntes* zuerst *Christus resurgens* steht, dann als Vers *Dicant nunc iudei*, wodurch beide Gesänge zu einem Responsorium vereinigt werden. Aber in der *visitatio sepulchri* fehlt *Non est hic* und *Dicant nunc iudei* ebenso wie *Christ ist erstanden*. Der Text ist am Anfang leicht verändert. Die Ordnung der Palmsonntagsprozession f. 253r nach der Terz ist ebenfalls eine andere. Im Osterspiel fehlt *Venite et videte* und der letzte Gesang ist *Surrexit enim*. Daher fehlt auch *Dicant nunc iudei* und der Rest. Das Brevier scheint also nicht die Ordnung des Stiftes wiederzugeben, kann aber sehr wohl für eine auswärtige Pfarre gedacht gewesen sein. Klarheit müßte auch hier ein intensiveres Studium bringen.

¹⁴ NORTON – CARR (s. Anm. 5) 84. 89.

¹⁵ NORTON – CARR, ebd. 89, vermuten die Diözese Salzburg als Ursprungsort.

¹⁶ Nach NORTON – CARR, ebd. 84. 89, stammt der Codex aus Klosterneuburg (13. Jh.), denn die *visitatio* entspräche CCI 589, der ältesten bekannten Quelle. Dies ist aber nicht richtig, wie ein Vergleich zeigt.

¹⁷ Vgl. SCHMIDT (s. Anm. 12) 93–114. 107, Nr. 105.

¹⁸ Vgl. Anm. 12.

CCI 1193: Brevier, 15. Jh., ausführliche Rubriken, keine Notation.¹⁹

Hier stimmt die Liturgie des Mettenschlusses und der Ostervesper überein. In der visitatio fehlt „Venite et videte“ und „Ad monumentum venimus“.

An dieser Stelle sei auch die vielbeachtete Handschrift CCI 574 aus dem Anfang des 13. Jh. erwähnt, die in der Literatur oft behandelt wurde.²⁰ Sie enthält neben Offizien von der hl. Katharina und vom hl. Thomas einen ordo paschalis, ein Osterspiel, welches als das älteste dieser Art im deutschen Sprachraum gilt und unter dem Namen „Klosterneuburger Osterspiel“ bekannt ist. Hier handelt es sich nicht um die visitatio sepulchri der Liturgie, sondern um ein außerhalb des Gottesdienstes aufgeführtes Stück, wenn es auch Elemente der visitatio aufnimmt. Für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Liturgie enthält es daher auch keine direkten Hinweise und kann bei unserer Betrachtung außer acht gelassen werden, zumal es zahlreiche gute Gründe zu der Annahme gibt, daß die Handschrift nicht im Skriptorium von Klosterneuburg entstanden ist.

Es ist klar, daß in einer Gesangshandschrift nicht alle Stücke erwähnt werden müssen. Die Antiphon „Christus factus est“ ist am Schluß der Mette einfach aus dem Grund nur in zwei Codices notiert, weil sie entweder schon an anderer Stelle steht, oder weil man sie auswendig konnte. Denn die Gesangshandschriften wollen keine liturgische Ordnung, sondern nur die dabei benützten Gesänge wiedergeben.

4. Die Allelujareihen²¹

Die Allelujareihe der Sonntage nach Pfingsten entspricht der des Salzburger Domes, sowie der von St. Florian, St. Pölten und Seckau und lautet:

Dom I	Domine deus meus
Dom II	Deus iudex iustus
Dom III	Diligam te domine
Dom IV	Domine in virtute tua
Dom V	In te domine speravi
Dom VI	Omnes gentes plaudite

¹⁹ Siehe Anm. 13.

²⁰ Vgl. H. PFEIFFER, Klosterneuburger Osterfeier und Osterspiele. In: JSK 1 (1908) 1–56, hier 15, 22-Tafel I–V Facs. des Osterspieles; W. LIPPARDT, Über Alter und Ursprung des deutschen Choralldialektes. In: JLH 2 (1956) 104–107, hier 104, Anm. 271; E. BADURA-SKODA, Klosterneuburg. In: MGG 7 (1958) Sp. 1244–1249, hier Sp. 1245 und Tafel 50, Abb. 2 (f. 143v); LIPPARDT, Liturgische Dramen des Mittelalters. In: MGG 8 (1960) Sp. 1012–1044, hier Sp. 1017–1019; DERS., Studien zur Musikpflege in den mittelalterlichen Augustiner-Chorherrenstiften des deutschen Sprachgebietes. In: JSK 7 (1971) 7–102, hier 23; DERS., Lateinische Osterfeiern und Osterspiele. Bd. 1–6. Berlin-New York 1975–1981, hier Bd. 3 und 6, Nr. 829; F. P. KNAPP, Literatur und Publikum im österreichischen Hochmittelalter. In: Babenberger-Forschungen (= Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 42) (1976) 160–192; E. BADURA-SKODA, Klosterneuburg. In: The New Grove Dictionary of Music and Musicians 10 (1980) 113; R. FLOTZINGER, Die Handschrift Graz 807, ihre Notation und der sog. germanische Choralldialekt. In: Musica antiqua VIII/1, Acta musicologica. Bydgoszcz 1988, 397–411, hier 405; D. JEZ, Zur Musikgeschichte des Stifts Klosterneuburg im Mittelalter. Diplomarbeit, maschinschr. Wien 1989, hier 71; NORTON – CARR (s. Anm. 5) 86.

²¹ Vgl. die Zusammenstellung von H. HUSMANN, Zur Stellung des Meßpropriums der österreichischen Augustinerchorherren. FS Erich Schenk. In: StMw 25 (1962) 261–275. Dort wird allerdings CCI 1014 noch nicht berücksichtigt.

Dom VII	Eripe me de inimicis
Dom VIII	Te decet ymnus
Dom IX	Attendite popule meus
Dom X	Exultate deo
Dom XI	Domine deus salutis
Dom XII	Domine refugium factus est
Dom XIII	Venite exultemus
Dom XIV	Quoniam deus magnus dominus
Dom XV	Paratum cor meum
Dom XVI	In exitu israhel
Dom XVII	Dilexi quoniam exaudivit
Dom XVIII	Laudate dominum
Dom XIX	Dextera dei
Dom XX	Qui confidunt in domino
Dom XXI	De profundis
Dom XXII	Lauda anima mea
Dom XXIII	Qui sanat contritos corde

Die Alleluja der Osteroktav sind einheitlich:

Fer II	Angelus domini. 2. V. Respondens.
Fer III	Surgens Iesus dominus noster.
Fer IV	Christus resurgens ex mortuis
Fer V	In die resurrectionis mee
Fer VI	Dicite in gentibus
Sab	Hec dies quam fecit
	Laudate pueri. 2. V. Sit nomen.

Bei den Sonntagen nach Ostern gibt es in den Handschriften jedoch Unterschiede. Einheitlich ist der erste Sonntag nach Ostern:

Dom. I	In resurrectione tua
	Pascha nostrum, 2. V. Epulemur
	CCI 73 fügt als 3. Alleluja <i>Crucifixus surrexit an.</i>

Außer in CCI 1014 lautet der zweite Sonntag nach Ostern:

Dom. II	In resurrectione tua
	Surrexit pastor bonus

CCI 73 (Ende des 13. Jh.) fährt folgendermaßen fort:

Dom. III	Surrexit Christus et illuxit
	Nonne cor nostrum
Dom. IV	Benedictus es domine deus qui
	Christus resurgens ex mortuis

Dom. V	Surrexit dominus vere
	Optulerunt discipuli
	Oportebat pati Christum

CCI 1213, der ja die Liturgie in Klosterneuburg um 1325 verlässlich wiedergibt, hat jedoch:

Dom. III	Nonne cor nostrum
	Christus resurgens ex mortuis
Dom. IV	Benedictus es dei filius
	Surgens Iesus dominus
Dom. V	Oportebat pati Christum
	Pascha nostrum, 2. V. Epulemur

Völlig gleich lauten die Reihen im Graduale CCI 614 (1370/75²²).

Fast genau stimmt CCI 588 (um 1300) überein, der vielleicht von den Chorfrauen stammt. Nur der 3. Sonntag hat andere Gesänge, beim 4. Sonntag ist nur ein Alleluja angegeben:

Dom. III	Surrexit Christus et illuxit
	Pascha nostrum, 2. V. Epulemur
Dom. IV	Benedictus es dei filius
Dom. V	wie CCI 1213.

CCI 71 (Anfang 14. Jh.) schreibt völlig anders:

Dom. III	In resurrectione tua
	Nonne cor nostrum
Dom. IV	Oportebat pati Christum
	Christus resurgens ex mortuis
Dom. V	Benedictus es dei filius
	Pascha nostrum, 2. V. Epulemur

CCI 1014 (um 1500) ist wiederum verschieden und gibt auch jeweils an, welches der beiden Sonntagsalleluja an Wochentagen (f.) zu singen ist.

Dom. I	wie oben
	f.: In resurrectione
Dom. II	Pascha nostrum
	Surrexit pastor bonus
	f.: Surrexit pastor bonus

²² Vgl. HAIDINGER (s. Anm. 2) 134 u. ä.; G. SCHMIDT, Die Buchmalerei. In: Die Gotik Niederösterreichs. Kunst und Kultur einer Landschaft im Spätmittelalter. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Wien 1959, 49: für Klosterneuburg, Wien oder Klosterneuburg um 1470/75; SCHMIDT (s. Anm. 12) 93–114. 103. 108: um 1480.

Dom. III	Nonne cor nostrum Pascha nostrum f.: Nonne cor nostrum
Dom. IV	Pascha nostrum Benedictus es f.: Benedictus es
Dom. V	Oportebat pati Pascha nostrum f.: Oportebat pati

Die Pfingstoktav ist wiederum einheitlicher gestaltet. Montag bis Freitag stimmen die wechselnden Allelujastücke fast überein. Am Donnerstag wiederholte man, wie allgemein üblich, die Messe vom Pfingstsonntag. Die Reihe lautet:

Fer II	Spiritus domini replevit
Fer III	Sancti spiritus domine corda
Fer IV	Paraclitus spiritus sanctus (Veni sancte spiritus)
Fer V	Emitte spiritum tuum Veni sancte spiritus
Fer VI	Dum compleretur dies

In CCI 1213, 1014 und 614 ist das wechselnde Alleluja das erste. Das 2. Alleluja lautet Montag bis Freitag *Veni sancte spiritus*. Das Alleluja *Paraclitus spiritus sanctus* ist in CCI 1213 getilgt und von späterer Hand durch *Veni sancte spiritus* ersetzt worden. CCI 1014 führt beide an, da an diesem Tag in der Messe zwei Lesungen vorgesehen sind, auf die jeweils ein Alleluja folgt.

In CCI 71 und 73 ist das wechselnde Alleluja jedoch das zweite. Das erste lautet jeweils *Emitte spiritum tuum* (So kommt es nebenbei am Donnerstag sozusagen von selbst zu einer Übereinstimmung mit den anderen Handschriften).

CCI 588 bringt nur das wechselnde Alleluja. Es läßt sich also nicht sagen, ob es einer der beiden oben angeführten Praktiken folgte, oder ob jeweils das zweite Alleluja nach freier Wahl gesungen werden konnte.

Der Samstag lautet in CCI 1213, 1014 und 614:

Sab	Emitte spiritum tuum Spiritus domini replevit Veni sancte spiritus Sancti spiritus domine corda Benedictus es domine deus Laudate dominum omnes gentes
-----	---

CCI 71, 73 und 588 stimmen im wesentlichen überein, haben jedoch als 4. Stück anstelle von *Sancti spiritus domine corda* das Alleluja *Dum compleretur dies*.

5. Ergebnis

Wie stellen fest, daß es eine einheitliche „normierte“ Liturgie in Klosterneuburg frühestens seit 1325, der Abfassung des älteren *liber ordinarius* CCI 1213 gab, die dann aber relativ stabil blieb. Jüngere Handschriften, die von dem dort angeführten Schema abweichen, sind nicht für das Stift Klosterneuburg selbst geschrieben. CCI 614, das in seinen Reihen völlig mit CCI 1213 übereinstimmt ist daher sicher für Klosterneuburg geschrieben worden, nicht jedoch CCI 71, das „Missale des Stephan von Sierndorf“²³. Dies braucht nicht zu verwundern, denn Pfarren mußten nicht unbedingt die Liturgie des vorgesetzten Stiftes übernehmen.

CCI 588 hat eine sehr ähnliche Reihe für die Sonntage nach Ostern und stimmt in der Pfingstoktav mit CCI 73 überein. Diese Handschrift ist ein Zwischenglied zwischen älterer und jüngerer Praxis, oder spiegelt eine parallele Entwicklung im Frauenkloster wider.

Wichtig ist auch, daß viele Handschriften der sogenannten „Klosterneuburger Notation“ der Klosterneuburger Liturgie nicht folgen. Nur bei vier von achtzehn Codices mit dieser Notation (dazu kommen noch sechs Fragmente) kann man zur Zeit verlässlich nachweisen, daß sie auch für Klosterneuburg geschrieben wurden: die Hymnalia CCI 999 und 1000²⁴, das Prozessionale CCI 995²⁵ und das Graduale-Sequentiar 588²⁶. Sie stammen alle erst aus dem 14. Jh. Wir müssen davon ausgehen, daß einige Handschriften mit dieser Notation weder für noch in Klosterneuburg entstanden sind.

Verzeichnis der untersuchten Handschriften

Codices (CCI):

40	Varia	Anfang des 13. Jh.
59	Officia Leopoldi	Anfang des 16. Jh.
60	Officium Augustini	1659
62	Antiphonale	Mitte 15. Jh. und um 1500.
63	Antiphonale	Mitte 15. Jh.
65–68	Antiphonale	1420/24; um 1450.
71	Graduale-Sequentiar-Sakr.-Lekt.	Anfang 14. Jh.
72	Missale	1452
73	Graduale-Sequentiar-Sakramentar	Ende des 13. Jh.
574	Varia	Anfang des 13. Jh.
588	Graduale-Sequentiar	um 1300
589	Antiphonale (Sommerteil)	um 1200
599	Hymnale	16. Jh.

²³ SCHMIDT, Die Buchmalerei (ebd.).

²⁴ Der Nachtrag f. 143v in CCI 999 stammt von der gleichen Hand wie die Nachträge f. 2r/v und 123v in CCI 1000, das den Klosterneuburger Chorfrauen gehörte. Während CCI 1000 aber durchgehend Klosterneuburger Notation verwendet, gibt es in CCI 999 f. 122r–133v und 134r (ein Nachtrag) gotische (ostländische) Notation.

²⁵ Der Codex enthält Klosterneuburger Liturgie.

²⁶ Siehe oben die Allelujareihen und PRASSL (s. Anm. 4).

603	Missale	Mitte des 15. Jh.
605	Graduale-Sequentiar-Sakr.-Lekt.	13./14./15. Jh.
609	Graduale/Lektionar-Sakramentar	1445
611	Missale	Mitte des 15. Jh.
612	Missale	1479
614	Graduale-Sequentiar-Sakr.-Lekt.	1370/75
615	Graduale-Sequentiar-Sakr.-Lekt.	um 1350/60
616	Missale	um 1445/50
622	Pontificale	12. Jh.
628	Rituale	Anfang des 14. Jh.
629	Rituale	1330/40
960	Graduale/Sequentiar-Sakr.-Lekt.	um 1445/50
961	Missale	15. Jh.
973	Varia	15. Jh.
987	Psalterium	11. Jh.
995	Prozessionale	14./15. Jh.
996	Hymnale	13./14. Jh.
997	Hymnale	14. Jh.
998	Prozessionale	16. Jh.
999	Hymnale	14. Jh.
1000	Hymnale	1336
1001	Hymnale	12./13. od. 14. Jh.
1002	Antiphonale	15. Jh.
1003	Hymnale	14. Jh.
1004	Hymnale	14. Jh.
1005	Prozessionale	15. Jh.
1006	Prozessionale	um 1500
1007	Reimoffizien	14. Jh.
1009	Antiphonale	15. Jh.
1010	Antiphonale (Winterteil)	12. Jh.
1011	Antiphonale (Winterteil)	14. Jh.
1012/1013	Antiphonale	12. Jh.
1014	Liber ordinarius	Um 1500
1015	Antiphonale (Winterteil)	14. Jh. (?)
1016	Vesperale-Hymnale-Varia	15. Jh.
1017/1018	Antiphonale	13./14. Jh.
1021	Rituale	1330/40
1022 B	Rituale	1330/40
1181	Psalterium-Hymnale	15./16. Jh.
1185	Brevier	14. od. 15. Jh.
1193	Brevier	Ende des 15. Jh.
1204	Varia	15. Jh.
1210	Rituale	15. Jh.
1211	Rituale	15. Jh.
1213	Liber ordinarius	1325
1217	Varia	15. Jh.

Fragmente:

Fragm. 15	Graduale	12. Jh.
Fragm. 20	Graduale	14. Jh.
Fragm. 235	Nachtrag	13. Jh.
Fragm. 343	Antiphonale	12./13. Jh.
in CCI 1018	Antiphonale	12. Jh.

*Stiftsarchiv:**Rechnungsbücher*

5/3	Antiphonale	13. Jh.
19/2b	Sequentiar	um 1400

Grundbücher

17/3	Graduale	um 1400
29/1.	Sequentiar	um 1400

*Verzeichnis der untersuchten Handschriften**Codices (CCI)*

48	Varia	um 1200
52	Officium	14. Jh.
59	Officium	12. Jh.
62	Antiphonale	13. Jh.
66	Antiphonale	14. Jh.
67-68	Antiphonale	15. Jh.
71	Graduale	um 1400
72	Antiphonale	14. Jh. (13.)
75	Graduale	15. Jh.
174	Varia	17./18. Jh.
182	Graduale	13. Jh.
183	Antiphonale	13. Jh.
184	Antiphonale	13. Jh.
185	Antiphonale	13. Jh.
186	Antiphonale	13. Jh.
187	Antiphonale	13. Jh.
188	Antiphonale	13. Jh.
189	Antiphonale	13. Jh.
190	Antiphonale	13. Jh.
191	Antiphonale	13. Jh.
192	Antiphonale	13. Jh.
193	Antiphonale	13. Jh.
194	Antiphonale	13. Jh.
195	Antiphonale	13. Jh.
196	Antiphonale	13. Jh.
197	Antiphonale	13. Jh.
198	Antiphonale	13. Jh.
199	Antiphonale	13. Jh.
200	Antiphonale	13. Jh.
201	Antiphonale	13. Jh.
202	Antiphonale	13. Jh.
203	Antiphonale	13. Jh.
204	Antiphonale	13. Jh.
205	Antiphonale	13. Jh.
206	Antiphonale	13. Jh.
207	Antiphonale	13. Jh.
208	Antiphonale	13. Jh.
209	Antiphonale	13. Jh.
210	Antiphonale	13. Jh.
211	Antiphonale	13. Jh.
212	Antiphonale	13. Jh.
213	Antiphonale	13. Jh.
214	Antiphonale	13. Jh.
215	Antiphonale	13. Jh.
216	Antiphonale	13. Jh.
217	Antiphonale	13. Jh.
218	Antiphonale	13. Jh.
219	Antiphonale	13. Jh.
220	Antiphonale	13. Jh.
221	Antiphonale	13. Jh.
222	Antiphonale	13. Jh.
223	Antiphonale	13. Jh.
224	Antiphonale	13. Jh.
225	Antiphonale	13. Jh.
226	Antiphonale	13. Jh.
227	Antiphonale	13. Jh.
228	Antiphonale	13. Jh.
229	Antiphonale	13. Jh.
230	Antiphonale	13. Jh.
231	Antiphonale	13. Jh.
232	Antiphonale	13. Jh.
233	Antiphonale	13. Jh.
234	Antiphonale	13. Jh.
235	Antiphonale	13. Jh.
236	Antiphonale	13. Jh.
237	Antiphonale	13. Jh.
238	Antiphonale	13. Jh.
239	Antiphonale	13. Jh.
240	Antiphonale	13. Jh.
241	Antiphonale	13. Jh.
242	Antiphonale	13. Jh.
243	Antiphonale	13. Jh.
244	Antiphonale	13. Jh.
245	Antiphonale	13. Jh.
246	Antiphonale	13. Jh.
247	Antiphonale	13. Jh.
248	Antiphonale	13. Jh.
249	Antiphonale	13. Jh.
250	Antiphonale	13. Jh.

BUCHBESPRECHUNGEN

Hannelie JESTÄDT, *Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst: Leibhaftig beten*. Düsseldorf: Butzon und Bercker 1996. ISBN 3-7666-9960-1. öS 233,-.

Um es gleich vorweg zu sagen: Mit diesem Buch wird nicht nur einer der liturgischen Nägel auf den Kopf getroffen, und nicht nur ein Produkt des Zeitgeistes vorgestellt, sondern vielmehr ein äußerst notwendiges und hoffentlich auch notwendendes Instrumentarium vorgelegt, heute Liturgie zu feiern. In einer Übersichtlichkeit, die ihresgleichen sucht (besonders zu begrüßen ist die „Tanzübersicht mit Einsatzmöglichkeiten für die Meßfeier und das Kirchenjahr“ [146–149]), wird über die Bewegung in wesentliche Dimensionen der Liturgie eingeführt. *Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst* – in drei Kapiteln [A–C] werden die einzelnen Begriffe dieses Themas vorgestellt.

Kapitel A beginnt mit der Grunddimension der *Bewegung*. Bewegung im Gottesdienst wird als leibhaftiges Gebet, sowohl in Theorie als auch in Praxis dargestellt (13–33).

Der zweite Abschnitt B geht einen Schritt weiter, von der Bewegung zum *Tanz* und begründet diesen in gleicher Weise (35–133). Mit Bewegungs- und Tanzanweisungen zu 39 Liedern, die erfreulicherweise auch für den Laien verständlich sind, ist dieses Kapitel das umfangreichste.

Das letzte Kapitel C, das den Begriff *Familiengottesdienst* anvisiert, ist dagegen das kürzeste (135–139). Vielleicht hätte man zum Thema Familiengottesdienst allgemein noch mehr sagen können, andererseits war dies wohl auch nicht die Aufgabe dieses Buches, soll doch das Wesen der Liturgie nicht erklährt, sondern erlebt, in unserem Fall er-tanzt werden.

Die Übersicht des Aufbaues der Meßfeier (138f), die die fakultativen und obligatorischen Elemente der Meßfeier aufzeigt und dabei auf das immer noch viel zu wenig beachtete Direktorium für Kindermessen von 1973/74 hinweist, ist sehr zu begrüßen. Die Bezeichnung „Erster bzw. Zweiter Zwischengesang“ sollte allerdings mittlerweile der Vergangenheit angehören, da mit Antwortpsalm und Halleluja-Ruf das Gemeinte besser zum Ausdruck gebracht werden kann.

Alles in allem ist diesem Buch eine große Auflage zu wünschen, eine fruchtbare und weitreichende Anwendung und eine tatsächliche Umsetzung in die liturgische Praxis. Bewegung und Tanz im Familiengottesdienst – es bleibt zu hoffen, daß durch diese und ähnliche Anregungen, tatsächlich Bewegung in die momentan doch sehr statische Liturgie und darüber hinaus in unser alltägliches Leben gebracht werden kann.

Frank Walz, Salzburg

BÜCHEREINGÄNGE

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

M. KRAUSGRUBER, *Die Regel des Eusebius*. Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar (Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven 2). Thaur bei Innsbruck: Kulturverlag 1996. 21 cm (318 S.). Kart. DM 42,-; öS 298,-.

J. O. MADATHIL, *Kosmas der Indienfahrer*. Kaufmann, Kosmologe und Exeget

zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie (Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven 4). Thaur bei Innsbruck: Kulturverlag 1996. 21 cm (213 S.). Kart. DM 34,80; öS 248,-.

Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht. Tauferinnerung in der Verkündigung des Kirchenjahres. Hg. F-P. Tebartz-van Elst (Feiern mit der Bibel 2). Stuttgart 1996: Verlag Katholisches Bibelwerk. 21 cm (144 S., mit zahlreichen s/w-Abb.). Kart.

MAGNIFICAT

Mit dem Gebet der Kirche durch den Tag

Die neue katholische Monatsschrift „MAGNIFICAT“ ist das bisher erste und einzige Periodikum im deutschen Sprachgebiet, das in täglicher Zusammenstellung Texte der offiziellen kirchlichen Tagzeitenliturgie und der Meßfeier anbietet.

„MAGNIFICAT“ ist zweifarbig auf hochwertigem Dünndruckpapier gedruckt und in modernem Satz und Layout ausgeführt – etwa 350 Seiten pro Ausgabe, bebildert und leicht zum Mitnehmen, da es im Format (9,8cm x 18cm) nicht größer als ein Taschenkalender ist.

Für jeden Tag bietet „Magnificat“ Morgen- und Abendgebet aus der Tagzeitenliturgie der Kirche, außerdem die Texte der Meßfeier mit einem kurzen Schriftimpuls und Anmerkungen zu den Heiligengedenktagen.

Jede Ausgabe „MAGNIFICAT“ enthält weiters eine Betrachtung zu verschiedenen Aspekten und Elementen der Tagzeitenliturgie und eine spirituelle Einführung in den jeweiligen Monat. Dieser Ansatz wird vertieft durch einige sorgfältig ausgewählte Bilder. Vorgestellt und kommentiert werden auch „Stimmen aus der Tradition der Kirche“. Heiligenkalender, Termine aus dem kirchlichen Leben und das aktuelle Porträt je einer Diözese aus dem deutschsprachigen Raum vervollständigen das Heft.

Fordern Sie einfach ein Probeheft an, um sich selbst ein Urteil bilden zu können, ob „MAGNIFICAT“ für Sie – oder für andere – als täglicher Begleiter in Frage kommen könnte, oder abonnieren Sie gleich.

„MAGNIFICAT“ ist in 12 Monatsausgaben inkl. einem Sonderheft für die Heilige Woche im Jahresabonnement zum Preis von öS 480,- (plus Porto) erhältlich.

Bestellungen richten Sie bitte an das

Österr. Liturgische Institut

Postfach 113

A-5010 SALZBURG

Tel: 0662 844576-84

Fax: 0662 844576-80

MAGNIFICAT

Mit dem Gebet der Kirche durch den Tag



MONATSSCHRIFT
FÜR DAS TÄGLICHE GEBET UND DEN
GOTTESDIENST DER KIRCHE

JUNI 1996

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 Umfangs nicht in das deutsche Meßlektionar eingelegt werden kann, wurde es als eigenes Buch gestaltet.

Eigenfeiern der österreichischen Diözesen,
Meßbuch und Meßlektionar: öS 585,-
Meßbuch: öS 293,-; Meßlektionar: öS 302,-

Bestellungen nehmen entgegen:
Österreichisches Liturgisches Institut
Postfach 113, A-5010 Salzburg,
Tel. (0 66 2) 84 45 76-84, Fax (0 66 2) 84 45 76-84

oder:
Behelfsdienst des Pastoralamtes
der einzelnen österreichischen Diözesen.

these *Tübingen*

heiliger Dienst

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

4
1996

50. Jahrgang

Dietmar W. Winkler Wort zu diesem Heft Die Beiträge zur Liturgie in den Pro Oriente-Konsultationen mit den Kirchen syrischer Tradition	197
Sarhad Y. H. Jammo Die Qudasha der Apostel Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht	204
Michael J. Birnie Christologie ostsyrischer Hymnen und Gebete	219
Johannes Madey Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob	224
Baby Varghese Ostsyrische Liturgie als Ausdruck der Christologie	232
Pierre Yousif Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens	241
Dietmar W. Winkler Die Kirche des Ostens und das Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt	254
Buchbesprechungen	263
Büchereingänge	272

Mitarbeiter an diesem Heft:

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

Dr. Dietmar W. WINKLER, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.

Michael J. BIRNIE, Seattle (USA), Chorbischof der Assyrischen Kirche des Ostens.

Sarhad Y. H. JAMMO, Troy (Michigan/USA), Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, Generalvikar der Chaldäischen Kirche für die USA.

Johannes MADEY, Paderborn (BRD), Professor am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik, Abteilung für die Theologie der Orthodoxen Kirchen.

Baby VARGHESE, Assistenzprofessor am syrisch-orthodoxen Seminar in Kottayam (Indien).

Pierre YOUSIF, Professor für orientalische Liturgie am Institut Catholique, Paris, für chaldäische Liturgie und syrische Patrologie am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, Chorbischof und Patriarchalvikar der chaldäischen Kirche in Frankreich.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 75,-, DM 11,-, sfr 10,-. Jahresabonnement: öS 275,-, DM 41,-, sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten.

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; Univ.-Doz. 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.

Dietmar W. Winkler, Graz

Wort zu diesem Heft

*Die Beiträge zur Liturgie in den Pro Oriente-Konsultationen mit den Kirchen syrischer Tradition**

Die *Heilige Apostolische und Katholische Assyrische Kirche des Ostens* wird aufgrund der Ablehnung der reichskirchlichen Synode von Ephesus (431) und wegen ihrer antiochenisch-diphysitischen theologischen Tradition als *nestorianische Kirche* im häretischen Sinn bezeichnet. Wie die theologische und ökumenische Forschung der Gegenwart zeigt, ist diese Benennung unzutreffend. Dennoch wurde die Kirche des Ostens bis in die neunziger Jahre des 20. Jhs. im ökumenischen Dialog weitestgehend gemieden. Auch die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen, dem sie seit 1950 angehört, trug nicht wesentlich zur Förderung bilateraler Beziehungen bei. Erst seit kurzem binden verschiedene Initiativen die ostsyrische Kirche mit ein.¹

Eine besondere Rolle in diesem bi- und multilateralen Konzert ökumenischer Dialoge spielt der sogenannte inoffizielle „Syriac Dialogue“ der Stiftung Pro Oriente (Wien). Im Rahmen dieser Gespräche werden *alle* syrischen Kirchen eingebunden. Namentlich sind dies von der Assyrischen Kirche des Ostens Alt- und Neukalendarier, von den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien und die Malankara Syrisch-Orthodoxe Kirche von Indien, und von den Orientalisch-Katholischen Kirchen die Chaldäer, Syrer, Malabaren, Malankaren und Maroniten. Das gemeinsame kirchliche Erbe und die gemeinsame syrisch-christliche Tradition dieser Kirchen in einem heute mehrheitlich islamischen Raum gibt diesen Gesprächen ihre besondere Qualität.

Bisher haben zwei inoffizielle Syrer-Konsultation in Wien stattgefunden (Juni 1994 und Februar 1996). Im Folgenden sollen die Beiträge zur syrischen Liturgie dieser inoffiziellen Gespräche näher betrachtet werden.² Welche Aufgabe kommt der Liturgiewissenschaft im Rahmen des ökumenischen Dialogs zu, welchen Diskussionsbeitrag leistete sie im Syriac Dialogue und zu welchen diesbezüglichen Ergebnissen trug sie bei.

1. Zur Aufgabe der Liturgiewissenschaft im ökumenischen Dialog

In einem Überblick über die ökumenischen Dialoge auf Weltebene diagnostiziert Teresa Berger, „daß das Thema ‘Liturgie’ als solches relativ selten auf der Tagesordnung [. . .] steht; der Gottesdienst der Kirchen scheint in den Gesprächen der Kirchen miteinander eine

* Vf. arbeitet derzeit an einem vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanzierten Projekt zur Assyrischen Kirche des Ostens (Projektleiter: Erich Renhart).

¹ Vgl. D. W. WINKLER, Theologische Notizen zu den ökumenischen Dialogen mit der Assyrischen Kirche des Ostens. In: OeFo 17 (1994) 243–266; DERS., Jüngste Entwicklungen in den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens. In: OeFo 18 (1995) 281–288; A. DAVIDS, De Syrische dialoog. In: CO 47 (1995) 213–233.

² Alle Beiträge liegen nun in deutscher Übersetzung vor: Siehe unten in diesem Heft die Artikel von S. JAMMO (204–218), M. J. BIRNIE (219–223), J. MADEY (224–231), B. VARGHESE (232–240) und P. YOUSIF (241–253). Vgl. auch P. HOFRICHTER, Die Anaphora nach Addai und Mari in der Kirche des Ostens. Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? In: HID 49 (1995) 143–152.

untergeordnete Rolle zu spielen“³. Dieser Befund mag überraschen, ist doch die Kirche zunächst und vor allem Glaubensgemeinschaft, die sich im liturgischen Handeln die Heilswendung Gottes vergegenwärtigt und auf diese Zuwendung lobpreisend und bittend antwortet. Heilsvergegenwärtigung und Gottesverehrung sind der Kirche wesentlich und finden ihren Ausdruck in der Liturgie. Zwar stehen „einige spezifische Themen gottesdienstlichen Lebens wie die Taufe, die Eucharistie und vor allem die schmerzhaften Fragen der eucharistischen Gottesdienstgemeinschaft [...] von jeher im Zentrum ökumenischen Interesses“, jedoch ist „nur in ganz wenigen Dialogen explizit von der Liturgie als eigenständigem Thema ökumenischer Gespräche die Rede“⁴.

Allerdings wurden liturgische Themen in den Dialogen der letzten Jahren verstärkt berücksichtigt. Explizite Aufmerksamkeit erfährt hierbei die Liturgie als „locus theologicus“ vor allem nach dem Prinzip „lex orandi – lex credendi“. Darüberhinaus wird die Vielfalt der liturgischen Riten als ein Spiegelbild der kirchlichen und theologischen Traditionen erkannt. Die vielzitierte „Einheit in der Vielfalt“ findet in den liturgischen Feiern ihren besonderen Ausdruck. Man erkennt, daß die gottesdienstliche Feier für die Kirche *Ort der Einheit* ist, aber auch *Trägerin der Vielfalt*. Hier kommt der vergleichenden liturgiewissenschaftlichen Analyse ihre besondere Bedeutung zu. Mit Gabriele Winkler mag das Manko dieser Analyse seit dem Tode Anton Baumstarks und Hieronymus Engberdings im deutschsprachigen Raum bedauert und ein Überangebot pastoralliturgischer Arbeit festgestellt werden.⁵ Allerdings muß auch festgehalten werden, daß der vergleichende Liturgiewissenschaftler seine Fachkenntnis direkt in das interkonfessionelle Gespräch einbringen muß. Dies erfordert nicht nur wissenschaftliche, sondern auch kommunikative Kompetenz. Teresa Berger erkennt sehr richtig, daß nicht so sehr zu fragen ist, „ob die ökumenischen Gespräche die liturgischen Traditionen ernst genug nehmen, sondern eher, ob die liturgisch und liturgiewissenschaftlich Verantwortlichen die Ökumene und ihre Implikationen genügend rezipieren“⁶.

Die ökumenische Diskussion wird in hohem Maße von den Dogmatikern geführt. Wenn Philipp Harnoncourt anregt, daß die Theologen, „die Liturgien der Kirchen, in denen der tatsächlich rezipierte Glaube vorrangig seinen Ausdruck gefunden hat, viel stärker beachten [sollten], statt ihre Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf dogmatische Positionen zu konzentrieren, die als solche von nachgeordneter Bedeutung sind“⁷, so ist dem zunächst zuzustimmen, zugleich muß man aber eben auch die Liturgiker aufrufen, daß sie, als Wissenschaftler am Schnittpunkt von praktischer und systematischer Theologie, verantwortungsbewußt ihre Forschungsergebnisse in den Dialog (auch *ad personam*) einbringen. Wir sind hier der Auffassung, daß die Liturgie als Ausdruck des Glaubens eine zentralere Stelle einnimmt, als dogmatische Formulierungen und intellektuelle theologische Reflexion. Die Schlußfolgerung: „Dogmatische Definitionen ohne Auswirkungen im liturgischen Ausdruck sind von geringerer Relevanz für den Glauben der Kirche, auch wenn sie von den

³ T. BERGER, Die Liturgie im Gespräch der Kirchen. Ein Überblick über ökumenische Dialoge auf Weltebene. In: Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. FS Ph. Harnoncourt. Hg. E. Renhart – A. Schnider. Graz 1991, 379.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. G. WINKLER, Über die Liturgiewissenschaft. In: ThQ 175 (1995) 61f.

⁶ T. BERGER (s. Anm. 3).

⁷ PH. HARNONCOURT, Die Notwendigkeit von bleibenden Spannungen in der Ökumene. In: Anfänge der Theologie. FS J. B. Bauer. Hg. N. Brox [u. a.]. Graz 1987, 350f.

Theologen hoch geschätzt werden“⁸ ist von großer Bedeutung für die Gewichtung von Divergenz- und Konvergenzpunkten. Man darf keineswegs die wechselseitige Beziehung von Dogma und Liturgie leichtfertig beiseite legen. Vielmehr ist nach dem dogmatischen Gehalt liturgischer Texte und deren „Sitz im Leben“ zu fragen.

Die liturgiewissenschaftliche Arbeit, sei sie vergleichend oder pastoralliturgisch, ist nicht *l'art pour l'art* sondern von grundlegender Bedeutung für die Weiterarbeit an der einen Kirche Christi. Die gegenwärtigen Bedürfnisse der Gläubigen und der Wunsch nach der einen gottesdienstlichen Gemeinschaft stellt für die Liturgie eine große Herausforderung dar. Die pastoralliturgische Arbeit nach dem Zweiten Vatikanum ist diesbezüglich und im Hinblick auf die gemeinsame Feier und die *actuosa participatio* unverzichtbar. Durch die vergleichende Liturgiewissenschaft und die liturgiegeschichtliche Forschung wiederum „gelang es bereits, die Einsichten in entscheidende Bereiche liturgischer Überlieferung, nicht zuletzt auch solche des ostsyrischen, westsyrischen und armenischen Traditionstranges erheblich zu erweitern und manches, was vordem als Nebenlinie der Überlieferung galt, in seinen inneren Verbindungen zu neutestamentlichen Ansätzen zu verdeutlichen“⁹. Diese Arbeit gilt es weiter zu verfolgen. Die Ergebnisse sind von umfassender ökumenischer Relevanz.

Der Syriac Dialogue von Pro Oriente hatte in seiner ersten Konsultation, über die dogmatischen Reizthemen hinaus, eine Besonderheit der ostsyrischen Anaphora nach Addai und Mari zum Thema: den fehlenden Einsetzungsbericht. Die zweite Konsultation widmete sich eingehender dem Prinzip *lex orandi – lex credendi* und analysierte die Christologie ostsyrischer liturgischer Texte.

2. Die Anaphora nach Addai und Mari und der fehlende Einsetzungsbericht

Die erste inoffizielle Konsultation (Juni 1994) stand unter dem Thema „Orthodoxie und Katholizität in der syrischen Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Theologie der Kirche des Ostens im Sassanidenreich“ und behandelte vor allem die Themen Christologie und Geschichte der ostsyrischen Kirche.¹⁰ Zwei Referate hatten darüber hinaus die ostsyrische Liturgie im Blickfeld. Sie konzentrierten sich auf die Eigenart der Anaphora nach Addai und Mari, in der kein Einsetzungsbericht enthalten ist. Im Abschlußkommuniqué lesen wir als Ergebnis:

„Beide kamen zu ähnlichen Schlußfolgerungen: die Anaphora von Addai und Mari ist, so wie sie in den Handschriften enthalten ist, eine authentische Anaphora des frühen Christentums, nahe den ursprünglichen Formen des Eucharistischen Gebetes und daher als konsekrationale Liturgie völlig gültig, auch im Kontext der katholischen Theologie.“¹¹

⁸ PH. HARNONCOURT, *The Faith of the One Church, Expressed in Different Rites and Texts in Christian Liturgy*. In: WuW.S 5 (1988) 113.

⁹ H.-J. SCHULZ, *Ein Blick in die Zukunft: Was können die Kirchen vom Päpstlichen Orientalischen Institut erwarten für den ökumenischen Fortschritt und für die theologische Wissenschaft?* In: Il 75° Anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilarie 15–17 ottobre 1992. Hg. R. Taft – J. L. Dugan. Roma 1994 (OrChrA 244) 210f.

¹⁰ Vollständig dokumentiert in: Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation On Dialogue Within The Syriac Tradition. Hg. Pro Oriente. Vienna 1994.

¹¹ Gemeinsames Kommuniqué in dt. Übers. bei D. W. WINKLER, *Theologische Notizen* (s. Anm. 1) 261–264, hier 262.

Sarhad Jammo, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut (Rom) und Generalvikar der Chaldäischen Kirche für die USA, näherte sich dem Thema aus liturgiegeschichtlicher Perspektive.¹² Sein Studium ostsyrischer Liturgiekommentatoren führt zu folgender Schlußfolgerung: Alle nehmen auf den Einsetzungsbericht der jeweils kommentierten Anaphora Bezug, wobei sich ein Teil der Autoren auf die Epiklese, ein anderer Teil auf den Abendmahlsbericht und die Herrenworte als konsekratorische Kraft konzentriert. Sodann widmet sich Jammo der Frage nach den Parallelen der Anaphora von Addai und Mari mit der maronitischen Petrus-Anaphora („Šarrar“). Der Einsetzungsbericht stellt ein bedeutendes Unterscheidungsmerkmal der beiden Qudashe dar und wirft die Frage auf:

„Hat nun ein mesopotamischer oder persischer Bearbeiter die ursprüngliche Anaphora gekürzt, indem er den Bericht vom Letzten Abendmahl entnahm, oder hat der antiochenische Bearbeiter von Peter III. Šarrar den Bericht hinzugefügt, indem er ihn zwischen die Gedenken der gerechten Väter einschob?“¹³

Aufgrund seiner Analyse kommt Jammo zum Schluß, daß nur zweiteres der Fall sein kann. Die Anaphora nach Addai und Mari wird in der Kirche des Ostens als zur apostolischen Zeit gehörig angesehen. Sie wurde nicht gekürzt und sollte unverändert bleiben. „Auch wenn der Einsetzungsbericht nicht im Text der Anaphora inkludiert ist, so ist die Verbindung zwischen der Feier der Kirche und dem Letzten Abendmahl klar und deutlich festzustellen.“¹⁴ Um mit der liturgischen und theologischen Entwicklung, die in der „westlichen“ Christenheit vollzogen wurde, in Einklang zu sein, habe man zwei weitere Qudashe, die Anaphoren des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia, übernommen, die den Einsetzungsbericht enthalten.

Peter Hofrichter, Professor für Patrologie und Alte Kirchengeschichte (Salzburg), behandelte das Problem aus biblischer und patristischer Sicht.¹⁵ Er weist auf Texte insbesondere der westsyrischen Tradition hin, die zwar einen Einsetzungsbericht, jedoch nicht die Einsetzungsworte beinhalten. Der patristische Befund ist höchst aufschlußreich: „In den apokryphen Thomasakten und Johannesakten [2. Jh.] finden wir zumindest sechs eucharistische Liturgien ohne jede Bezogenheit auf die Einsetzung.“¹⁶ Gegen den Einwand, daß es sich um apokryphe Schriften handle, wird die wohl aus Syrien stammende Didaché (zw. 80 u. 130 verfaßt) angeführt, deren Orthodoxie nie bezweifelt wurde. Sie „verordnet ein Eucharistiegebet, das sich in keiner Weise auf die Einsetzung noch auf die Passion bezieht“¹⁷. Der biblische Befund führt zur Schlußfolgerung: „In jedem Fall begegnen uns im Neuen Testament und speziell in den synoptischen Evangelien zwei verschiedene Auffassungen von Eucharistie nebeneinander, die der Brotvermehrung und die der Einsetzung.“¹⁸ Die Eucharistiefeier ohne Einsetzungsworte oder -bericht stellten eine authentische Tradition dar, die auf die ersten Anfänge der Kirche zurückgehe.

Die ökumenischen Implikationen sind klar: In der Kirche des Ostens wurde eine liturgische Tradition bewahrt, die in anderen Kirchen nicht mehr vorhanden ist: „Weder durch die eine noch durch die andere Formel, sondern durch die ganze Feier mit ihrem Hochgebet

¹² Siehe unten den Beitrag von S. JAMMO, Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht, 204–218.

¹³ Ebd. 212.

¹⁴ Ebd. 218.

¹⁵ Vgl. P. HOFRICHTER (s. Anm. 2).

¹⁶ Ebd. 146.

¹⁷ Ebd. 147.

¹⁸ Ebd. 150.

wird Christus in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein gegenwärtig.“¹⁹ Damit ist auch ein Beitrag zur interkonfessionellen (orthodox/katholischen) Diskussion um einen spezifischen Moment der Konsekration geleistet.

3. Christologie und ostsyrische Liturgie

Ausgesprochen erfolgreich verlief die zweite inoffizielle Konsultation (Februar 1996), die von der sogenannten Pro Oriente „Syriac Commission“ geplant und vorbereitet wurde.²⁰ Auf dieser Konsultation wurde erstmalig eine christologische Konvergenz zwischen vorexphesinischen, vor-chalzedonischen und chalzedonischen Kirchen erreicht.²¹ Die behandelten Themenkreise waren die bisherigen christologischen Übereinkünfte, das Konzil von Ephesus (431), die Drei-Kapitel-Kontroverse und die Liturgie als Ausdruck der Christologie.

Hier wenden wir uns den liturgischen Beiträgen zu. Sie liegen in diesem Heft erstmalig publiziert vor.

Michael J. Birnie, Chorbischof der Assyrischen Kirche des Ostens in Seattle (USA), wendet sich der Idiomenkommunikation zu²², gemäß welcher die menschlichen und göttlichen Proprietäten dem einen fleischgewordenen Logos zugeschrieben werden können. Obwohl der Aussagetausch ein Denkmodell aus der reichskirchlichen Theologie darstellt, kann er implizit auch für die ostsyrische Tradition nachgewiesen werden. Anhand von Hymnen und Gebeten wird gezeigt, daß die Idiomenkommunikation „einen unverkennbaren Platz im lebendigen Gottesdienst der gläubigen Gemeinde der Kirche des Ostens hat, ungeachtet des Mißtrauens, den dessen Gebrauch in der Kirche und bei ihren Theologen hervorrief“²³. Damit wird deutlich, daß sich auch der Betende der Kirche des Ostens an den *einen* fleischgewordenen Sohn Gottes wendet.

Johannes Madey, Professor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik (Paderborn), konzentriert sich auf den christologischen Inhalt offizieller liturgischer Bücher der ostsyrischen Kirche.²⁴ Durch seine Analyse wird deutlich, daß das Heilsereignis nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern in seinem trinitarischen und pneumatologischen Kontext verstanden werden muß. Die Texte belegen die „christologische Rechtgläubigkeit der ostsyrischen Kirche“²⁵ und zeigen, daß die Liturgie dieser Kirche „der locus theologicus der Christologie und ihrer sakramentalen wie ekklesiologischen Dimensionen ist“²⁶.

¹⁹ Ebd. 151.

²⁰ Mitglieder der *Commission on Dialogue within the Syriac Tradition*: Mar Bawai Soro, Mar Aprem von Trichur (assyrisch); Mar Gregorios Yohanna Ibrahim von Aleppo (syrisch-orthodox), K. M. George (malankara syrisch-orthodox); Mar Joseph Powathil (syro-malabarisch), Joseph Habbi (chaldäisch), Msgr. Boulos Youssef Matar (maronitisch), Erzb. Mikhael Al-Jamil (syrisch-katholisch), Alfred Stirnemann, Philipp Harnoncourt, Peter Hofrichter, Frans Bouwen (römisch-katholisch).

²¹ Vgl. D. W. WINKLER, Remarks on the contemporary theological dialogue with the Assyrian Church of the East. In: Symposium Syriacum August 1996 [erscheint in OrChrA].

²² Siehe unten den Beitrag von M. J. BIRNIE, Christologie ostsyrischer Hymnen und Gebete, 219–223.

²³ Ebd. 219.

²⁴ Siehe unten den Beitrag von J. MADEY, Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob, 224–231.

²⁵ Ebd. 228.

²⁶ Ebd. 231.

Baby Varghese, Liturgiewissenschaftler am syrisch-orthodoxen Seminar in Kottayam (Indien), kommt zu einer anderen Schlußfolgerung.²⁷ Er verweist einerseits auf ausdrucksstarke, biblisch inspirierte liturgische Texte orthodoxen christologischen Inhalts. Andererseits meint er, daß in den ostsyrischen Liturgien „Äußerungen mit streng nestorianisch christologischer Lehre und Haltung gefunden“²⁸ werden könnten. Er bearbeitet dieselbe „tshbohta“ wie *Johannes Madey* in seinem Referat und kommt dennoch zu dem Urteil, daß dieses Gebet „ausgesprochen ‘nestorianische’ christologische Ausdrücke [beinhaltet], die dahingehend interpretiert werden können, die Lehre von ‘zwei Söhnen’ einzuführen“²⁹. Das Problem Vargheses liegt offensichtlich in der Terminologie. Diese Schwierigkeit darf heute jedoch als theologisch bewältigt betrachtet werden: Die Christologie des ostsyrischen Theologen Babai des Großen († 628), dem die besagte „tshbohta“ zugeschrieben wird, wurde 612 von der Kirche des Ostens synodal anerkannt und hat darob große Bedeutung. Die theologischen Untersuchungen der Gegenwart zeigen, daß mit *zwei qnomē* nicht konsequenterweise *zwei Söhne* postuliert sind.³⁰ Das Dilemma liegt in der Gleichsetzung von syrischer und griechischer Terminologie, insbesondere den Begriff *qnomā* betreffend. In der ostsyrischen Theologie ist *qnomā* dem griechischen ἰδιότες oft näher als ὑπόστασις. Auch erkennt man in den Ausführungen Vargheses ein Unbehagen gegenüber verschiedenen christologischen Metaphern antiochenischen Ursprungs, die jedoch aus heutiger Sicht keineswegs als heterodox angesehen werden sollten. Varghese merkt am Schluß seines Referates selbst an, daß die Interpretation der Terminologie im ökumenischen Kontext „sowohl durch die Ostsyrer, als auch durch jene, die nicht in Gemeinschaft mit ihnen sind, von äußerster Wichtigkeit“³¹ ist.

Pierre Yousif, Chorbischof der chaldäischen Kirche und Professor für orientalische Liturgie am Institut Catholique (Paris) und am Päpstlichen Orientalischen Institut (Rom), arbeitet die wesentlichen Konturen der Person Jesu Christi aus den Texten der ostsyrischen Liturgie heraus.³² Dabei schränkt er die Frage nicht auf die klassische christologische Kontroverse ein, ob es sich um eine oder zwei Naturen bzw. eine oder zwei Personen handelt, und kommt zu der höchst aufschlußreichen Aussage:

„Es ist dies eine semitisch-mesopotamische Sichtweise des Mysteriums Christi. Sie legt mehr auf Tatsachen und Dasein wert, als auf die Analyse der Substanz (Christi), seiner Natur(en). Sie ist mehr an Christi Taten und Handlungen interessiert als an seiner Quiddität. Sie konzentriert sich mehr auf seine Person als auf seine Zusammensetzung. Das Problem der Anzahl von Person(en) und Naturen in Christus ist ein griechisches Problem, dem zu antworten, unsere Tradition gezwungen war!“³³

²⁷ Siehe unten den Beitrag von B. VARGHESE, Ostsyrische Liturgie als Ausdruck der Christologie, 232–240.

²⁸ Ebd. 235.

²⁹ Ebd. 236.

³⁰ Vgl. etwa S. BROCK, The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials. In: Aksum-Thyateira. FS Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain. Hg. G. D. Dragas. London 1985, 125–142; L. ABRAMOWSKI, Die Christologie Babai des Großen. In: Symposium Syriacum. Rom 1974 (OrChrA 197) 219–244; DIES., Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen. In: OrChrP 41 (1975) 289–343; G. CHEDIATH, The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam 1982 (OIRSI 49).

³¹ B. VARGHESE (s. Anm. 27) 240.

³² Siehe unten den Beitrag von P. YOUSIF, Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens, 241–253.

³³ Ebd. 242.

Yousif untersucht die Feier des Heilsmysteriums im liturgischen Jahr, im Stundenlob, der Eucharistiefeier und den Mysterien und bietet reiches Textmaterial. Er kann damit „leicht die Einheit der zwei Naturen-*qnomē* im einen Sohn ableiten“³⁴.

Die liturgiewissenschaftliche Arbeit leistete insgesamt einen wesentlichen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis bei diesem zweiten Pro Oriente Syriac Dialogue. Im Gemeinsamen Kommuniqué verweist ein kurzer Absatz *expressis verbis* darauf:

„Die Vorträge der Vertreter der Kirche des Ostens zur liturgischen Tradition illustrierten unter anderem, daß jene Gebete, die an Christus gerichtet sind, immer ein einziges Subjekt in der Person Christi ansprechen, und daß auch Beispiele zum Aussagenausch (*Communicatio idiomatum*) gefunden werden können.“

Gemäß dem Prinzip *lex orandi – lex credendi* wurde erkannt, daß „Nestorianismus“ im Sinne einer Zwei-Personen (oder Zwei-Söhne)-Lehre im liturgischen Beten der Kirche des Ostens nicht nachweisbar ist.

³⁴ Ebd. 251.

Sarhad Y. H. Jammo, Rom

*Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht**

In der Wissenschaft ist der Anaphora der Apostel Addai und Mari in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit und spezielle Bearbeitung zugekommen. Tatsächlich ist die Liste jener Literatur, die sich mit den vielfachen Aspekten dieses rätselhaften Textes auseinandersetzt, beeindruckend. Warum? Ist es die Jagd nach einem Schatz, welcher darin verborgen sein könnte? Dies könnte so sein!

Meine Dissertation „La structure de la Messe Chaldéenne“¹, die ich bereits im Jahre 1968 verteidigte, endet an der Schwelle zur Anaphora. Ich bin glücklich, mich nun, nach so vielen Jahren, der Vervollständigung meiner früheren Arbeit zur Struktur der chaldäischen Messe zuwenden zu können, um die konkrete Erforschung der Anaphora selbst zu beginnen. Mit dem vorliegenden Aufsatz widme ich mich einem speziellen Thema: Der Existenz bzw. dem Fehlen des eucharistischen Einsetzungsberichtes in der Anaphora nach Addai und Mari und die Bedeutung dieses Faktums für die Geschichte des eucharistischen Gebets.

1. Historische Daten

In der Kirche des Ostens sind drei Anaphoren in Verwendung. Das Hudra² von Mar 'Esa'ya, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert, ist die älteste bekannte Handschrift, die den Text der drei Anaphoren enthält. Sie werden darin folgenderweise genannt: Qudasha Da-Shile, Qudasha Da-Mquashqana und Qudasha D-Mar Nestorius. Die Kürze ist ein stetiges Kennzeichen des Hudra. Die meisten der späteren Handschriften, die das Takhsa d-Raze³ enthalten, verwenden die folgenden, von J. Kelaita dokumentierten Standardtitel⁴: a) Die Qudasha der Apostel, verfaßt von den heiligen Aposteln Addai und Mari. b) Die Qudasha des Mar Theodor – Übersetzer der Heiligen Schriften und Bischof von Mopsuestia –, welche von Katholikos Mar Abba aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde. Er brachte sie von einem Aufenthalt aus dem Römischen Reich mit und wurde bei dieser Arbeit von Mar Thomas, dem Lehrer von Edessa, unterstützt. c) Die Qudasha des Nestorius, Patriarch von Byzantium bzw. Konstantinopel, Märtyrer ohne Blut und verfolgt für den orthodoxen Glauben. Der selige Katholikos Mar Abba der Große brachte die Anaphora des Nestorius aus dem Römischen Reich mit und übersetzte sie vom Griechischen ins

* Übersetzung von Dietmar W. Winkler. Englisch Original: S. JAMMO, The Quddasha of the Apostels Addai and Mari and the Narrative of the Eucharistic Institution. In: Syriac Dialogue. First non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Ed. Pro Oriente. Vienna 1994, 167–181.

¹ Vgl. S. JAMMO, La Structure de la Messe Chaldéenne du début jusqu'à l'Anaphore. Étude historique. Rom 1979 (OrChrA 207).

² Hudra: Liturgisches Buch der ostsyrischen Kirche, Offizium [Anm. d. Übers.].

³ Takhsa (von griech. taxis): Ordnung, Ritus; Raza: Mysterium, Sakrament [Anm. d. Übers.].

⁴ Vgl. J. KELAITA, The Liturgy of the Church of the East. Mossul 1928.

Syrische. Dies teilt uns Katholikos Mar Yohannan Bar Abgar († 905) in einem Gedicht über die Väter mit.

Die drei Anaphoren dürften nur der klägliche Rest einer reicheren Sammlung sein, welche im Bereich der Kirche des Ostens in Verwendung waren. Zunächst seien die historischen Hinweise angeführt⁵:

Die *Anaphora des Diodor von Tarsus* († 391/4), wie sie gemäß dem Zeugnis der Akten der Synode von Diamper (1599) bei den Chaldeo-Malabaren in Gebrauch war:

„CXXI. Cum in missalibus huius episcopatus nonnullae existent missae, quae Nestorium, aliae quae Theodorum, aliae vero quae Diodorum, ipsius (seu Nestorii) magistros, authores habent, quas cassanarii certis diebus recitare iubentur [. . .] praecipit synodus ut omnes, prout iacent, integrae prosindantur e missalibus et comburantur [. . .].“⁶

Gemäß der Chronik von Seert hat der *Heilige Ephrem* († 373) „eine Liturgie verfaßt, die die Melkiten bis heute verwenden. Auch die Nestorianer feierten sie bis in die Tage des Metropolitens Išo'yahb, welcher, als er die Ordnung der Gebete festlegte, drei Anaphoren auswählte und die Verwendung der anderen verbot.“⁷

‘Abdišo’ von Nisibis, der Autor des Schriftstellerkataloges, stellt seinerseits fest, daß *Nestorius* eine weitschweifige Liturgie schrieb, die von Thomas und Mar Abba übersetzt wurde.⁸ Er führt auch eine Liturgie (Quddasha) unter dem Namen des *Barsauma*, Bischof von Nisibis (435–489)⁹, und eine „Qurrah Qurbana“¹⁰ unter dem Namen des *Narsai*, des Lehrers und Oberhauptes der Schule von Nisibis (437–502)¹¹, an.

In seiner Homelie (Memra) zu den Mysterien der Kirche verweist Narsai auf eine Anaphora oder Abhandlung des Theodor.¹² Jedenfalls erwähnt er im Kommentar zu den Fürbitten namentlich die Anaphora des Nestorius.¹³

Das *Fragment einer verlorengegangenen Anaphora* der Kirche des Ostens wurde zuerst von G. Bickell, dann von R. H. Connolly publiziert.¹⁴ Bemerkenswert ist sie deshalb, weil sie zwar den Einsetzungsbericht enthält, jedoch ohne die Worte Christi anzuführen.

Die einzige Erwähnung von Anaphoren der Kirche des Ostens durch einen griechischen orthodoxen Autor ist jene bei *Leontius von Byzanz* um das Jahr 531, im Kontext seiner Polemik gegen Theodor von Mosuestia:

„Er hatte auch die Unverfrorenheit noch eine Sünde zu begehen, die den bereits erwähnten in keiner Weise nachsteht. Denn er braute eine weitere Anaphora zusammen, neben jenen von den Vätern der Kirche überlieferten. Er hatte weder vor jener der Apostel Respekt, noch vor jener, die

⁵ Vgl. J. M. HANSENS, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* III. Roma 1932, 622–624.

⁶ Mansi 35, *Decretum* II, 1250 CD.

⁷ *Histoire nestorienne inédite. Chronique de Séert*. Ed. A. Scher. Rom 1907 (PO 4) 295.

⁸ Vgl. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Tom. III. I. Romae 1725, 36.

⁹ Vgl. ebd. 66.

¹⁰ *Qurbana*: Opferdarbringung. Bezeichnung für die Eucharistiefeier [Anm. d. Übers.].

¹¹ Vgl. ASSEMANI (s. Anm. 8) 65.

¹² Vgl. A. MINGANA, *Narsai Doctoris Syri. Homiliae et Carmina*. Vol. I. Mossul 1905, 284; R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*. Cambridge 1909, 16–17; CYRUS VON EDESSA, *Six Explanations of the liturgical feasts*. Tr. W. Macomber. Louvain 1974 (CSCO 356, Syr 156) 49–50.

¹³ Vgl. MINGANA (s. Anm. 12) 288; CONNOLLY (s. Anm. 12) 20, n. 4.

¹⁴ Vgl. R. H. CONNOLLY, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora*. In: *OrChr* 18/19 (1923/24) 99–128.

von Basilius dem Großen im Geiste verfaßt wurde. Im Glauben, es sei etwas wert, füllte er in dieser Anaphora den Gottesdienst voll mit Blasphemien, die man wohl nicht Gebete nennen kann.“¹⁵

Aus diesem Leontius-Text können wir also schließen, daß zu jener Zeit 1. eine Anaphora der Apostel existierte, 2. eine weitere, nach Theodor von Mosuestia benannte Anaphora bekannt war, 3. man der Auffassung war, daß die Anaphora der Apostel „von den Vätern der Kirche überliefert“ sei.

Das Faktum des Aufenthaltes von Mar Abba und dessen Begleiter Thomas in Konstantinopel zu jener Zeit, wird uns auch von Cosmas Indicopleustes bestätigt.¹⁶

Warum sind nun von all diesen Anaphoren heute nur mehr drei erhalten? Die Antwort gibt uns die Chronik von Seert: „[Es war] Iso'yahb, welcher, als er die Gebetsordnung festlegte, diese drei Anaphoren auswählte und den Gebrauch der übrigen verbot.“¹⁷ Unter den drei Anaphoren ist die Qudasha nach Addai und Mari zweifellos die bedeutendste Liturgie der Kirche des Ostens. Sie ist die ehrwürdigste und die am meisten diskutierte. Eine ihrer Besonderheiten ist das Fehlen des Einsetzungsberichtes. Diesem Charakteristikum wollen wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

2. Der fehlende Einsetzungsbericht, die *Crux* der Sache

2.1 Die Kommentatoren

2.1.1 Theodor von Mopsuestia († 428)

Auch wenn Theodor nicht zur Hierarchie der Kirche des Ostens gehörte, so nimmt er doch eine führende Position unter ihren Theologen und Exegeten ein. Er ist der Übersetzer *par excellence*. In seiner letzten Katechese gibt Theodor, nachdem er das Sanctus erklärt und den christologischen Gehalt der Anaphora dargelegt hat¹⁸, folgende unklare Beschreibung:

„In diesem ehrfurchtgebietenden Gottesdienst gedenken wir des Todes unseres Herrn und wir erhalten das unsterbliche und geistige Mahl: Leib und Blut Christi. [. . .] *als sich die Stunde des Leidens näherte, übergab er die Mysterien seinen Jüngern, damit alle von uns, die an Christus glauben, diese erhalten und daraus Nutzen ziehen können* [. . .]. Demnach gedenken wir des Todes Christi, unseres Herrn, von dem wir die unbeschreibliche Speise entgegennehmen. Somit ist uns Hoffnung gegeben und wir werden für die zukünftigen (Güter) empfänglich gemacht.

Der Priester spricht dies und Ähnliches in diesem heiligen Gottesdienst. Im Gedenken an dieses Geschehen, bereitet er uns alle darauf vor, die Gabe Christi durch diese Darbringung zu erkennen.

Nun muß Christus, unser Herr, von den Toten auferstehen durch das, was vollzogen wurde. Er wird seine Gnade über uns alle ausgießen, was nur *durch die Ankunft der Gnade des Heiligen Geistes*, der ihn schon erweckt hat, geschehen kann.“

Auch wenn der Text allgemein und unklar zu sein scheint, so hat er nichtsdestoweniger ein Interpretationsmodell für die assyro-chaldäischen Kommentatoren eingeführt. Die Grundlinien dieses Modells sind: 1. Im Offertorium und den Abschnitten, die der Liturgie folgen, kommt das Bild vom Tode Christi zum Ausdruck; in der Anaphora ist es das Bild

¹⁵ LEONTIUS BYZ., *Contra Nestorianos et Eutychianos* III, XIX: PG 86, c. 1.368.

¹⁶ Vgl. COSMAS INDICOPLEUSTES, *Christiana Topographica* II, c. 547–549: PG 88, 73 A; beachte, daß die lateinische Übersetzung an dieser Stelle falsch ist; vgl. auch COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie Chrétienne* I. Ed. W. Wolska-Conus. Paris 1968 (SC 141) 306.

¹⁷ *Chronique de Séert* 295 (s. Anm. 7).

¹⁸ Vgl. *Les homélies catéchétiques de Theodore de Mopsueste*. Ed. R. Tonneau – R. Devreese. Vatican 1949 (StT 145) 541–545.

der Auferstehung; 2. Der Priester ruft durch das benutzte eucharistische Schema jene Dinge, die so geschahen wie Christus sie tat, ins Gedächtnis; 3. Die liturgische Auferstehung Christi geschieht durch die Gnade des erlebten Heiligen Geistes; 4. Der Satz: „als sich die Stunde des Leidens näherte“, klingt sehr nach einem Zitat aus einem liturgischen Text.

2.1.2 Narsai († 502)

Narsai ist der älteste mesopotamische Liturgiekommentator seiner Kirche. Seine 12. Homilie (Memra) handelt im Teil über die Anaphora zwar nicht vom Text nach Addai und Mari, aber von jenem nach Nestorius.

„Der Herr Jesus brach von uns auf in das obere Land, sodaß er uns durch sein Kommen zu ihm erheben wird in das obere Königreich.

Da er in ein Land jenseits unserer Kenntnis ging, wollte er uns mit seinem Leib und Blut bis zu seiner Wiederkunft trösten.

Da es unmöglich war, seiner Kirche sein eigenes Fleisch und Blut zu geben, gebot er uns, dieses Mysterium in Brot und Wein zu tun.

Welch Segen für die Christenheit es zu besitzen und welche Hoffnung ohne Ende ist ihnen im Himmel vorbehalten.

Als die Stunde des Leidens für den Heiland gekommen war, aß er das rechte Pascha mit seinen Jüngern.

Er nahm das Brot und segnete, brach und gab es seinen Jüngern und sprach: dies ist mein Leib, wahrlich und ohne Zweifel.

Er nahm den Kelch, sprach Dank und segnete und gab ihn seinen Aposteln und sprach: dies ist wahrlich mein Blut um eurerwillen.

Er gebot ihnen allen zu nehmen und zu trinken zur ewigen Vergebung ihrer Sünden.

Daß er Dank sagte und segnete, ist nämlich so im lebendigen Evangelium niedergeschrieben und nicht nur von den auserwählten Aposteln erzählt worden.

Der herausragende unter den Lehrern und Exegeten, Theodor, überlieferte uns, was der Herr gesagt hatte, als er das Brot brach: [. . .]

In dieser Weise sprach der Sohn des Höchsten den Dank an seinen Vater und äußerte diese Worte als er seinen Leib und sein Blut hingab:

Dies ist mein Leib, den ich für das Leben der Welt hingebe, und dies ist auch mein Blut, daß ich zur Erlösung von den Sünden vergieße.

Wer mit Liebe von meinem Leib ißt und von meinem Blut trinkt, wird Leben in Ewigkeit und er wird in mir und ich in ihm bleiben.

Dies sollt ihr in euren Kirchen zu meinem Gedächtnis tun und meinen Leib und mein Blut im Glauben nehmen.

Wie ich euch gelehrt habe, sollt ihr Brot und Wein nehmen, die ich zu Leib und Blut vollenden werde.

Durch das Herabkommen und Wirken des Heiligen Geistes werde ich Brot und Wein zu Leib und Blut machen.

So sprach der Heiland des Universums mit seinen Jüngern und er nannte Brot und Wein seinen Leib und sein Blut.

Er nannte sie nicht „Typus“ oder Ähnlichkeit sondern wirklich Leib und wahrlich Blut:

Auch wenn deren Natur unermesslich weit entfernt ist von ihm, durch die Macht und die Einheit (Gottes) ist der Leib ein einziger [. . .].

Durch die Macht (Gottes) ist der Leib, den der Priester in der Kirche bricht, derselbe wie der Leib, der zur rechten der Herrlichkeit (des Vaters) sitzt.

Wie der Gott des Universums mit dem Ersten des Menschengeschlechts vereint ist, so ist auch Christus mit Leib und Blut des Altares eins [. . .].

Die Apostel haben die Verfügung ihres Meisters gut erhalten, dann gaben sie sie sorgfältig der Nachwelt weiter.

Sie wird bis heute in der Kirche bewahrt, und sie wird bis zur Lösung des Mysteriums durch seine Erscheinung und Epiphanie bewahrt werden.

So bekennt der Priester vor Gott, und er erhebt seine Stimme am Ende des Gebetes, damit das Volk es hört.

Er erhebt die Stimme und bezeichnet mit seiner Hand die dargebrachten Raze. Das Volk antwortet zum Abschluß mit Amen.¹⁹

Narsai entfaltet das Modell Theodors weiter, macht es prägnanter und umfassender. Wir heben folgende Charakteristika seines Kommentars hervor: 1. Zweifellos kommentiert der Autor den eucharistischen Einsetzungsbericht als Teil der zweiten G'hanta²⁰ oder als Abschnitt der Anaphora. Dabei gibt er uns eine Paraphrase des Incipits des Textes „Als die Stunde des Leidens für den Heiland gekommen war, aß er das rechte Pascha mit seinen Jüngern . . .“ etc., die der Parallelstelle in der Anaphora des Nestorius recht ähnlich ist; 2. Auch die Intercessio vor der Epiklese ist zweifellos nicht jene des Addai und Mari sondern des Nestorius; 3. Narsai erwähnt, daß der Priester am Ende des Gebetes seine Stimme erhebt und das Kreuzzeichen über die Gaben macht; 4. Die Mysterien sind durch das Herabkommen und Wirken des Hl. Geistes geheiligt; 5. Es besteht Einheit zwischen dem Leib Christi, den der Priester in der Liturgie bricht, und jenem im Himmel.

2.1.3 'Išo'yahb I. († 596)

Der ostsyrische Katholikos 'Išo'yahb I. beschreibt um 587 in seiner Antwort an den Bischof von Darei ein allgemeines Merkmal der mesopotamischen Anaphora:

„Am Ende jeder der aufeinanderfolgenden Abschnitte macht (der Priester) – während er mit seiner Zunge wahrhaftig lobsingt – mit seiner Hand, dem Gesetz entsprechend, über die göttlichen Mysterien das Kreuzzeichen. Wenn er die drei Abschnitte beendet hat, macht er sich bereit zu bezeichnen [. . .].“²¹

2.1.4 Gabriel Qatraya

Um 615 macht Gabriel Qatraya in seiner Einleitung zur Anaphora folgende Bemerkung:

„Bis hierher bringt die Kirche durch ihre Bilder [typoi] das Mysterium von Tod und Beerdigung Christi zum Ausdruck. Von da weg schickt sich der Priester an, das Bild der Auferstehung darzustellen, indem er durch seinen Mund die heiligen Worte rezitiert und mit seiner Hand das Kreuzzeichen macht. Denn so wie unser Herr Jesus Christus Dank sagte und sprach, als er die gesegneten Mysterien übergab, so beruft auch die Kirche gemäß seiner Anordnung einen Priester, um in Gleichartigkeit Christi, unseres Herrn, zu segnen und Dank zu sprechen, indem er die folgenden Worte unseres Herrn spricht: 'Dies ist mein Leib, der für euch zur Vergebung eurer Sünden gebrochen wird.' Sobald der Priester dies spricht und Brot und Wein segnet, werden diese durch die Gnade des herabkommenden Heiligen Geistes Leib und Blut Christi; nicht gemäß ihrer Natur, sondern gemäß des Glaubens und der Wirksamkeit. Nicht so, als hätte Christus zwei Leiber, einen im Himmel und einen auf Erden. Sondern, so wie ein König und sein Bild nicht zwei Könige konstituieren – auch konstituiert die von uns genommene Menschheit Christi nicht zwei Söhne, sondern einen Sohn Gottes der sich mit unserer Menschheit vereinigt hat –, so ist auch dieser Leib mit demjenigen im Himmel der eine Leib Christi. Deshalb soll der Priester diesen furchtgebietenden

¹⁹ MINGANA (s. Anm. 12) 283–285.

²⁰ G'hanta: Durch den Zelebranten gesprochenes Gebet in der ostsyrischen Liturgie [Anm. d. Übers.].

²¹ Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens. Publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. Paris 1902, 169 (syr.).

Gottesdienst mit großer Erfurcht und Wachsamkeit erfüllen, da er weiß, daß er in diesem Moment an der Stelle Christi steht und segnet und Dank sagt.“²²

Indem er den Kommentar des Theodor und des Narsai weiterentwickelt und prägnanter ausdrückt, formuliert Gabriel Qatraya seine Lehre deutlich: 1. Bis zu diesem Moment, d. h. bis die Gaben auf den Altar gelegt werden, hat das Zeremoniell das Mysterium von Tod und Begrabnis Christi ausgedrückt bzw. dargestellt. Von nun an tritt der Priester an den Altar heran, um das Mysterium der Auferstehung des Herrn zum Ausdruck zu bringen; 2. Dieses Mysterium der Auferstehung wird durch zwei Handlungen offenkundig: a) die Rezitation spezifischer heiliger Worte durch den Priester, und b) durch das mit seiner Hand ausgeführte Kreuzzeichen; 3. Die heiligen Worte nehmen auf jene des letzten Abendmahles Bezug. Tatsächlich ernennt die Kirche in Erfüllung des Auftrages Christi einen Priester, um das zu tun, was Jesus getan hat, d. h. um zu segnen, Dank zu sagen und, wie das von ihm benützte Formular zeigt, genau die Worte zu sprechen, die der Herr gesagt hat: „Dies ist mein Leib, der zu eurer Erlösung und zur Vergebung der Sünden gebrochen wird.“ Überdies steht der Priester an Stelle Christi am Altar; 4. Wenn der Priester Brot und Wein mit dem Kreuzzeichen segnet, werden diese durch die Gnade des Heiligen Geistes zu Leib und Blut Christi, nicht nach dem Gesetz der Natur, sondern im Glauben gemäß der Macht Gottes; 5. Die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn meint keine Multiplikation von Leibern Christi. Deshalb haben wir den wahren Leib Christi, der im Himmel ist, auf dem Altar.

E. J. Kilmartin bietet entsprechende Passagen der Homilien des Johannes Chrysostomos, um damit eine Abhängigkeit zwischen Gabriel Qatraya und Chrysostomos herzustellen.²³

2.1.5 Abraham Qatraya Bar Liphah († 823)

Einen Paralleltext zu jenem von Gabriel Qatraya findet man in der Interpretation der Offizien von Abraham Bar Liphah.²⁴ Abgesehen von einer Hinzufügung und zwei Auslassungen ist dieser Text mit jenem des Gabriel ident. Die Hinzufügung bezieht sich auf die Anordnung des Herrn, das was er getan hat, zu seinem Gedenken zu wiederholen.

Die Auslassungen sind: 1. Am Beginn, wo er es zu sagen unterläßt, der Priester stelle die Auferstehung Christi durch das Rezitieren der heiligen Worte und durch das Kreuzzeichen dar; 2. In der Mitte, wo nach der Feststellung, daß der Priester mit seinen Worten zeigt, daß er die Worte des Herrn spricht, eben diese Worte nicht zitiert werden, wie es bei Gabriel der Fall ist.

Die genannten Auslassungen machen den Text zwar etwas unklarer als jenen des Gabriel, aber die Grundaussage bleibt unverändert.

²² Br. Mus. Or. 3336, fol. 199r–200r. Lat. Übers. bei S. JAMMO (s. Anm. 1) 40.

²³ Vgl. E. J. KILMARTIN, John Chrysostom's influence on Gabriel Qatraya's theology of eucharistic consecration. In: TS 42 (1981) 444–457.

²⁴ Vgl. Interpretatio Officiorum A Mar Abraham Bar Liphah Composita. In: Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arebelensi vulgo adscripta II. Ed. R. H. Connolly. Rom 1953 (CSCO 76, Syr. 32) 151–166, hier 162.

2.1.6 *Anonyme Exposito Officiorum*

Der anonyme Autor einer *Exposito Officiorum* zitiert die Schlußdoxologie des Nestorius und erwähnt einmal explizit und namentlich dessen Anaphora.²⁵ Er paraphrasiert das Dankgebet für die Erlösung mit deutlichen Parallelen zu Nestorius. Er zitiert auch einmal Theodor. Es ist anzumerken, daß der Verfasser der *Exposito* keine spezifisch theologische Reflexion der Konsekration der Gaben bringt, sondern nur eine Inhaltsbeschreibung der Anaphora.

Es ist sinnvoll, dieser Liste alter Autoren noch spätere Theologen hinzuzufügen, deren Position im Einklang mit jener des Gabriel Qatraya ist. Einer von ihnen ist Yohannan Bar Zo'bi²⁶, ein anderer 'Abdišo' von Nisibis.

2.1.7 *Yohannan Bar Zo'bi* († um 1235)

Bar Zo'bi verfaßte einen Kommentar zu den heiligen Raze, enthalten im Ms. Borg. Syr. 90 der Bibliotheca Vaticana, welcher sich bei näherer Untersuchung als eine Wiedergabe des Kommentars von Gabriel Qatraya in Gedichtform darstellt. Ohne auch nur einen einzigen Teil des Textes von Gabriel auszulassen, inkludiert Bar Zo'bi die Hinzufügung der Anordnung des Herrn gemäß Abraham Qatraya (vgl. fol. 48r–49r).

2.1.8 *Mar 'Abdišo' von Nisibis* († 1318)

'Abdišo' interpretiert in seinem Buch zur kirchlichen Rechtssprechung die Anaphora und die Handlung des ausführenden Zelebranten folgendermaßen:

„Der Priester wirft sich vor dem Altar dreimal nieder, dann beginnt er zu konsekrieren. Dies ist ein Bild dafür, daß unser Herr am dritten Tage von den Toten auferstand und dem Menschengeschlecht die Rettung verkündete. Dann läßt der Priester durch die Anrufung des Heiligen Geistes den Leib mystisch auferstehen.

Indem er vor dem Altar steht und die Konsekrationsgebete der Mysterien spricht, ist er ein Bild unseres Herrn, welcher Dank sagte und segnete, brach und den Jüngern gab, indem er sagte: 'Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen ist' und 'Dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Empfanget es also alle, esset von diesem Brot und trinket aus diesem Kelch; tut dies immer, wenn ihr zu meinem Andenken zusammenkommt'“.²⁷

Demzufolge weiß Mar 'Abdišo' genau, daß 1. der Priester zum Altar kommt, um zu konsekrieren und dadurch „mystisch“ die Auferstehung Christi ausdrückt; 2. diese Auferstehung durch den Heiligen Geist bewirkt wird; 3. der Priester als Repräsentant Christi dasteht und deshalb den Bericht des Letzten Abendmahles und Jesu eigene Worte über Brot und Wein spricht.

Darüber hinaus scheint Mar 'Abdišo in einem nachfolgenden Text den Worten Christi eine konsekrative Rolle zuzuschreiben, ohne jedoch zu präzisieren, auf welche Worte er verweist. Der Abschnitt äußert sich auch darüber, warum der Zelebrant als erster die heilige Kommunion empfängt:

²⁵ Vgl. ebd. 56–64.

²⁶ Vgl. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, 310f.

²⁷ J.-M. VOSTÉ, *Ordo judicorum Ecclesiasticorum collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar 'Abdišo' metropolita Nisibis et Armeniae*. Vatican 1940, 97.

„Der zelebrierende Priester nimmt die Eucharistie zuerst selbst. Dadurch zeigt er, daß er der Teilhaber an diesen heiligen Mysterien mehr bedarf als die anderen, obwohl er während des Gottesdienstes der Mittler ist. Aber der eine [Christus], welcher heiligte, ist größer als alle. Nämlich er lebt ewig und bringt Gebete für sie dar. Durch sein Wort und die Macht des Geistes, den er sandte, wurden sie [die Mysterien] geheiligt.“²⁸

2.1.9 Mar Timotheus II. (1318–1332)

Mar Timotheus II. ist der letzte der klassischen assyro-chaldäischen Kommentatoren. Seine Abhandlung zu den sieben Sakramenten der Kirche, ein noch unerforschtes Manuskript, bringt uns eine Darstellung des Einsetzungsberichtes einschließlich der Herrenworte, jedoch ohne Kommentar bezüglich deren Rolle bei der Konsekration.²⁹

Zunächst seien drei Schlußfolgerungen aus den Ausführungen der Kommentatoren gezogen:

1. Alle assyro-chaldäischen Kommentatoren nehmen entweder implizit oder explizit auf den Einsetzungsbericht als Teil der von ihnen kommentierten Anaphora Bezug.
2. Ein Teil der Autoren konzentriert sich mehr auf die Epiklese und die Ankunft des Heiligen Geistes als die göttliche Kraft, die die Konsekration bewirkt.
3. Ein anderer Teil der Kommentatoren, angeführt von Gabriel Qatraya, sprechen dem Bericht vom Letzten Abendmahl und den Herrenworten große Bedeutung zu, die derjenigen der Epiklese gleichzusetzen ist; beide zusammen sind grundlegende Teile des Konsekrationsritus.

2.2 Addai und Mari im Vergleich zu Šarrar

Die Qudasha nach Addai und Mari, so wie sie zunächst von W. Macomber und in einer verbesserten Version von A. Gelston ediert wurde³⁰, präsentiert sich mit folgender Struktur:

- * Einleitungsdialog
- 1. G’hanta: Preis- und Dankgebet für die Schöpfung und Erlösung; Sanctus.
- 2. G’hanta: Dankgebet für den Heilsplan und Doxologie.
- 3. G’hanta: Gedenken an die Väter, Friedensgebet, das Ziel unserer Frömmigkeit, Verweis auf das Letzte Abendmahl.
- * Epiklese und Doxologie.

Diese Struktur unterscheidet sich deutlich vom Typus der antiochenischen Anaphora (Chrysostomus, Basilius und Jakobus), die folgenden Aufbau hat: Dankgebet, Einsetzung, Anamnese, Epiklese, Intercessionen.

Die Anaphoren des Theodor und des Nestorius haben folgende Struktur:

- 1. G’hanta: Dankgebet; Sanctus.
- 2. G’hanta: Heilsplan, eucharistische Einsetzung, Anamnese, Doxologie.
- 3. G’hanta: Intercessionen.
- * Epiklese, Doxologie

Die Struktur der Anaphora des Peter III. oder „Šarrar“ gemäß dem von J.-M. Sauget edierten Text sieht folgendermaßen aus³¹:

²⁸ Ebd. 101.

²⁹ Vgl. De septem Causis Sacramentorum Ecclesiae. Ms. Vat. Syr. 151, fol. 115r–115v.

³⁰ Vgl. A. GELSTON, The Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxford 1992.

³¹ Vgl. Anaphora S. Petri Apostoli Tertia. Ed. J.-M. Sauget. Romae 1973 (Anaphorae Syriacae II, fsc. 3) 275–323 [Anm. d. Übers.: Diese maronitische Anaphora wird auch nach dem Incipit der ersten Oratio benannt: „Šarrar Moryo . . .“ (syr. „Stärke, Herr . . .“)].

- Preis der Schöpfung und Erlösung; Sanctus.
- Dankgebet für den Heilsplan, Doxologie.
- Gedenken an die Väter, Einsetzung, Gedenken an die Väter.
- * Epiklese.

2.3 Die Hauptfrage

Da „die Möglichkeit besteht [. . .], daß die Anaphora nach Addai und Mari die älteste vorhandene echte Anaphora ist und sie fast sicher die älteste, heute noch regelmäßig verwendete ist“³², ist es der Text nach Addai und Mari wert, besonders verehrt und ernsthaft für die Geschichte der Anfänge des eucharistischen Gebetes beachtet zu werden. In unserem Zusammenhang ist das Fehlen des Einsetzungsberichtes in allen Handschriften von Bedeutung; es ist zugleich der springende Punkt der Sache. Wie ist dies zu erklären? Fehlte der Einsetzungsbericht von Beginn der Abfassung der Anaphora an? Wurde die Anaphora zu einem späteren Zeitpunkt gekürzt und der Einsetzungsbericht herausgenommen? Eine überzeugende Antwort dieser Frage mag der verborgene Weg zum versteckten Schatz sein!

2.3.1 Die Hypothese von der Existenz des Einsetzungsberichts im ursprünglichen Text der Anaphora

Addai und Mari weisen bedeutende textliche Übereinstimmungen mit Peter III. Šarrar auf. Dieses Faktum veranlaßt uns, diese gleichen Textsegmente in eine Zeit zu datieren, die vor dem Loslösen der Kirche von Mesopotamien von ihren westlichen, zumeist antiochenischen und angrenzenden syrischen Geschwistern liegt – sei es aus politischen oder doktrinären Gründen –, d. h. vor 431, wie W. F. Macomber richtig darlegte.³³ Da diese Anaphora jedoch, auch in ihrem gemeinsamen Kern, eine andere Struktur als die antiochenische und syrische aufweist, verstehe ich nicht, warum sie in den „aramäischsprachigen Regionen Syriens“³⁴ ihren Ursprung haben soll. Aus diesem Grund ist es schlüssiger, sie den aramäisch-sprachigen Gebieten von Mesopotamien, die der syrischen Grenze benachbart sind, zuzuschreiben. Da der Einsetzungsbericht ein bedeutendes Unterscheidungsmoment zwischen den beiden Anaphoren darstellt, stellt sich folgende Frage: Hat nun ein mesopotamischer oder persischer Bearbeiter die ursprüngliche Anaphora gekürzt, indem er den Bericht vom Letzten Abendmahl entnahm, oder hat der antiochenische Bearbeiter von Peter III. Šarrar den Bericht hinzugefügt, indem er ihn zwischen die Gedenken der gerechten Väter einschob?

Der Nomokanon des Abulfaraj Ibn Aṭ-Ṭaiyib († 1043) sagt von der Anaphora der Apostel: „Die Anaphora der Apostel verfaßten Addai und Mari, aber der Katholikos ʿIšoʿyahb verkürzte sie und pflegte sie so als Anaphora zu verwenden.“³⁵

³² GELSTON (s. Anm. 30) 76.

³³ Vgl. W. F. MACOMBER, The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostels. In: OrChrP 37 (1971) 55–84, hier 79.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ibn Aṭ-Ṭaiyib Figh An-Nasrāniya. Das Recht der Christenheit II. Übers. v. W. Hoenerbach und O. Spies. Louvain 1957 (CSCO 168, Arab. 19) 93.

Die Chronik des jakobitischen Patriarchen Michael I. des Großen (1166–1199) sagt von 'Išo'yahb: „Und er verkürzte die Liturgie des Nestorius; denn sie war überaus weit-schweifig.“³⁶

E. Rahmani stellt fest, daß keine Spur vom ursprünglichen Text, über den Ibn Aṭ-Ṭaiyib nachdenkt, gefunden werden kann.³⁷ A. Baumstark meint zur Feststellung des Patriarchen Michael: „[. . .] und wenn dabei die Messe des Nestorios genannt wird, so kann dies angesichts der breiten Ausführlichkeit gerade dieses Formulars nur auf einem Mißverständnis beruhen, und es muß vielmehr an die Apostelanaphora gedacht werden, deren überlieferter Text in der Tat den Eindruck starker Kürzung macht.“³⁸

Unter den verschiedenen Gelehrten, wie etwa Raes, Dalmais, Bouyer und Spinks, die in verschiedener Weise für die ursprüngliche Existenz des Einsetzungsberichtes in der Anaphora nach Addai und Mari argumentierten, möchte ich B. Botte und W. Macomber besonders hervorheben.

Botte hat in einer Reihe von Aufsätzen³⁹ den Absatz „Und auch wir, o Herr, deine demütigen, schwachen und nichtswürdigen Diener, die ‘in deinem Namen’ zusammenkamen und jetzt vor dir stehen etc.“ studiert und ihn als Anamnese besonderen Zuschnitts identifiziert. Er schloß aus diesem Faktum, daß es sich hierbei um einen Hinweis auf die ursprüngliche Existenz eines Einsetzungsberichtes handelt. Auch Macomber trat dafür ein, indem er Ibn Aṭ-Ṭaiyib folgte und die Kürzung 'Išo'yahb zuschrieb.⁴⁰

Auch ich habe 1966 diesen Ansatz in Erwägung gezogen.⁴¹ Piché de jeunesse! Heute muß ich ihn in entschiedener Weise aus folgenden Gründen aufgeben:

1. Die Handschriftentradition, wie auch Leontius von Byzanz, zeigt, daß die Anaphora der Apostel als zur apostolischen Zeit gehörig angesehen wird und mit den Aposteln des Ostens, Addai und Mari, in Verbindung gebracht wird. Es ist mir nicht einsichtig, wie ein Katholikos oder irgendein anderer Bearbeiter der Kirche des Ostens sich selbst zugestehen könnte, diese in solch abnormer Weise zu modifizieren. Leontius sah die Hinzufügung der Anaphora des Theodor zur bereits vorhandenen Anaphora von Addai und Mari als Respektlosigkeit gegenüber letztgenannter. Um wievieles mehr müßte dies für einen Eingriff bzw. ein Herausschneiden aus der Anaphora selbst gelten.

2. Die Kirche des Ostens entwickelte zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert – dies in Übereinstimmung mit der Entwicklung westlich des Euphrats – die eucharistische Theologie, die die Bedeutung des Einsetzungsberichtes als integralen Bestandteil der Anaphora, wenn nicht gar des Konsekrationsritus, hervorhebt. Zu erwarten wäre der Drang, den Bericht zur Anaphora hinzuzufügen und nicht vice versa.

³⁶ La Chronique de Michel le Syrien. Vol. 4. Ed. J.-B. Chabot. Reprint Bruxelles 1963, 776 A (Text III, 521).

³⁷ Vgl. E. RAHMANI, Les Liturgies orientales et occidentales, étudiées séparément et comparées entre elles. Beyrouth 1929, 338.352.

³⁸ BAUMSTARK (s. Anm. 26) 199.

³⁹ Vgl. B. BOTTE, L'anaphore chaldéenne des apôtres. In: OrChrP 15 (1949) 259–276; Problèmes de l'Anamnèse. In: JEH 5 (1954) 16–24; Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari. In: OrSyr 10 (1965) 89–106.

⁴⁰ Vgl. MACOMBER (s. Anm. 33); The ancient form of the Anaphora of the Apostels. In: Dumbarton Oaks Symposium, May 1980.

⁴¹ Vgl. S. JAMMO, Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne. In: OrChrP 32 (1966) 39–52.

3. 'Išo'yahb ist zweifellos der große Reformier der assyro-chaldäischen Liturgie. Daß die Kirche des Ostens heute drei Anaphoren hat, ist sehr wahrscheinlich das Resultat seiner Anordnungen. Dennoch macht es wohl keinen Sinn, den Bericht vom Letzten Abendmahl in der Anaphora nach Addai und Mari herauszuschneiden und ihn in jenen von Theodor und Nestorius unberührt zu lassen. Hätte es einen Grund für diesen Eingriff gegeben, so hätte derselbe Grund für alle drei Anaphoren zugetroffen.

4. Sollte 'Išo'yahb oder irgendein anderer Bearbeiter beabsichtigt haben, die Anaphora von Addai und Mari zu kürzen, so war der Text doch dafür nicht ausreichend lange. Die Anaphora ist schon bemerkenswert kurz, besonders wenn man sie mit jenen nach Theodor und Nestorius vergleicht. Wenn eine Kürzung erforderlich war, so sollte dies mit Blick auf Theodor und besonders auf Nestorius gemacht werden. Schon 1932 bezweifelte H. Engberding die Richtigkeit der durch Ibn Aṭ-Ṭaiyib überlieferten Tradition und schlägt vor, darin nicht mehr als das Indiz zu sehen, daß 'Išo'yahb ein „Liturgiereformer“ gewesen ist.⁴² Ich möchte hinzufügen: und daß die Anaphora nach Addai und Mari kürzer ist als jene des Theodor und jene des Nestorius.

5. Die Anwesenheit von Mar Abba und Thomas von Edessa in Konstantinopel um das Jahr 531 wird nicht nur in der Handschriften-Einleitung der Anaphoren berichtet, sondern ist auch durch Leontius und Cosmas bestätigt. Abba und Thomas wird die Übersetzungsarbeit zugeschrieben, und sehr wahrscheinlich auch die Redaktion der beiden Anaphoren nach Theodor und Nestorius. Was war der Grund dafür, daß die Kirche des Ostens zu jenen turbulenten Zeiten, als sie unter dem Druck stand, sich innerhalb ihrer Grenzen zurückzuziehen, zwei ihrer Theologen nach Byzanz sandte, um ihr zwei weitere Quddashe zu beschaffen? Aus welchem zwingenden Grund war die Kirche des Ostens nicht mit ihrer verehrten Anaphora der Apostel zufrieden?

6. Wie kommt es, daß kein assyro-chaldäischer Kommentator jemals die Qudasha der Apostel erwähnt? Von Narsai im 5. Jahrhundert angefangen bis 'Abdišo von Nisibis im 14. Jahrhundert ist der kommentierte Text nicht der bekannte nach Addai und Mari.

Ich sehe nur eine befriedigende Antwort zu diesen beiden Fragen: Die Anaphora nach Addai und Mari hielt nicht mehr Schritt mit den theologischen und liturgischen Entwicklungen, die sich in der Christenheit ereigneten. Anstatt eine so große Veränderung im Text der Anaphora, die schon durch frühere Anpassungen belastet war, vorzunehmen, zogen es die assyro-chaldäischen Väter vor, neue Quddashe für ihre Gemeinden zu formulieren, indem sie das theologische Material von den westlichen Vätern nahmen und es in eine mesopotamische Struktur brachten.

Auch wenn die Kirche des Ostens administrativ seit 424 vom westlichen Christentum isoliert war, so wollte sie doch ihre Liturgie im Einklang mit den „westlichen Vätern“ feiern, so wie es in ihrer Vergangenheit immer der Fall war. Tatsächlich sind das Trishagion, das *Ba'utha* und *Karozutha*⁴³ und das Unus Sanctus vor der Kommunion nur einige von vielen Beispielen der eucharistischen Gemeinschaft, die die Kirche des Ostens mit ihren westlichen Vätern haben wollte, ungeachtet ihrer administrativen Unabhängigkeit. Die

⁴² Vgl. H. ENGBERDING, Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebets. In: OrChr 29 (1932) 47.

⁴³ *Ba'utha*: Bitte; *Karozutha*: Verkündigung durch den Diakon, litaneiartige Fürbitten [Anm. d. Übers.].

Anaphoren nach Theodor und Nestorius sind in der Tat ein weiterer Ausdruck der liturgischen und theologischen Gemeinschaft mit den westlichen Vätern.

2.3.2 Der Einsetzungsbericht in der Anaphora nach Peter III. bzw. Šarrar

Wenn die Anaphora nach Addai und Mari ursprünglich ohne Einsetzungsbericht war, so hat offensichtlich der Redaktor von Šarrar diesen zum Kern, der beiden gemeinsam ist, hinzugefügt. Hier seien zwei Texte vergleichend angeführt, die beiderlei zeigen⁴⁴:

Addai und Mari (3. G'hanta):

„Du, o Herr, gedenkst in deiner unaussprechlichen Gnade barmherzig aller aufrechten und gerechten Väter, die vor dir Gefallen gefunden haben, im Gedächtnis an Leib und Blut unseres Christus, die wir dir darbringen auf dem reinen und heiligen Altar, so wie du es uns gelehrt hast.

Und gewähre uns deine Ruhe und deinen Frieden für alle Tage der Welt, daß alle Bewohner der Erde erkennen, daß du alleine Gott, der wahre Vater, bist. Du sandtest unseren Herrn Jesus Christus, deinen geliebten Sohn, und er, unser Herr und Gott, *lehrte uns in seinem lebensspendenden Evangelium all die Reinheit und Heiligkeit der Propheten, Apostel, Martyrer, Bekenner, Bischöfe, Priester und Diakone, sowie aller Kinder der heiligen katholischen Kirche, die mit dem Zeichen der heiligen Taufe besiegelt sind.*“

Peter III. bzw. Šarrar:

„Daher gedenkst du, o Herr, in deiner großen Gnade barmherzig aller Aufrechten und Gerechten im Gedächtnis an deinen Leib und dein Blut, die wir dir auf deinem lebendigen und heiligen Altar darbringen, so wie du, unsere Hoffnung, es uns gelehrt hast in deinem heiligen Evangelium und so wie du es uns gesagt hast: Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgekommen ist, damit die Sterblichen Leben durch mich haben.

Wir gedenken deines Leidens, o Herr, so wie du es uns gelehrt hast: In der Nacht, in der du den Henkern ausgeliefert wurdest, nahmst du, o Herr, Brot in deine reinen und heiligen Hände und blicktest empor zu deinem herrlichen Vater. Du segnetest, besiegeltest, heiligtest, o Herr, und brachst und gabst deinen Jüngern, den heiligen Aposteln, und sprachst zu ihnen: Dies Brot ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen und hingegeben wird. Jenen, die es empfangen, ist Vergebung der Schuld und Nachlaß der Sünden. Nehmet und esset davon und es wird euch zum ewigen Leben sein.

Und ebenso nahmst du, o Herr, den Kelch, sagtest Dank, preigest und sprachst: Dieser Kelch ist mein Blut des Neuen Bundes, das vergossen wird für viele zum Nachlaß der Sünden. Nehmet und trinket ihr alle, und es wird euch sein zur Vergebung der Schuld und zum Nachlaß der Sünden und zum ewigen Leben. Amen.

Wann immer ihr von diesem heiligen Leib eßt und aus diesem Kelch des Lebens und Heiles trinkt, gedenkt ihr des Todes und der Auferstehung eures Herrn, bis zum großen Tag seiner Wiederkunft [. . .].

Wir bringen vor dir, o Herr, dieses Opfer dar im Gedenken an alle aufrechten und gerechten Väter: Propheten, Apostel, Märtyrer und Bekenner und an alle Bischöfe [. . .] Priester und Diakone [. . .] und an alle Kinder der heiligen Kirche, die mit dem Zeichen der rettenden Taufe besiegelt sind und die Anteil haben an deinem heiligen Leib.“

Einerseits folgerte A. Raes in seinem 1944 erschienen Artikel⁴⁵, daß der Einsetzungsbericht der Šarrar-Anaphora Zeichen des Verfalls zeigt und nicht das Original sein kann. Andererseits dachte W. Macomber 1971, daß Šarrar sowohl Text und Position des Einsetzungsberichtes aus der ursprünglich gemeinsamen Quelle bewahrt hat.⁴⁶

⁴⁴ Ich verwende die vergleichende Tabelle aus B. D. SPINKS, Addai and Mari – The Anaphora of the Apostels. A Text for Students. Bramcote Notts 1980.

⁴⁵ Vgl. A. RAES, Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres. In: OrChrP 10 (1944) 216–226.

⁴⁶ Vgl. MACOMBER (s. Anm. 33).

Bryan Spinks dachte 1977, daß Raes auf soliderem Grund steht.⁴⁷ Er macht geltend, daß die Einleitung des Einsetzungsberichtes in der Šarrar-Anaphora abrupt mit dem Zitat aus Joh 6 „Ich bin das Brot des Lebens . . .“ einsetzt, während ansonsten in der ganzen Anaphora kein direktes Zitat aus dem Neuen Testament vorkommt. Diese Gestalt von Šarrar läßt sich nicht mit der Anamnese von Addai und Mari in Verbindung bringen. Spinks' Schlußfolgerung:

„Mit der einzigen Ausnahme der Anamnese hat jeder Paragraph im Mar 'Eša'ya-Text eine Parallele in der maronitischen Anaphora. Wenn [. . .] der Šarrar-Text ernst genommen wird, warum fehlt dann die Anamnese? Ihr Fehlen empfiehlt die Möglichkeit, daß die Anamnese eine spätere ostsyrische Hinzufügung zur ursprünglichen Gestalt der Anaphora ist.“⁴⁸

Für Šarrar ist meine Schlußfolgerung, daß der maronitische Bearbeiter dasselbe liturgische Problem empfand: Die Anaphora der Apostel hielt nicht mehr Schritt mit der liturgischen Entwicklung ihrer Zeit und mußte auf den neuesten Stand gebracht werden.

2.3.3 Ein Fragment einer mesopotamischen Anaphora (6. Jh.)

A. Raes analysierte das Fragment einer mesopotamischen Anaphora aus dem 6. Jahrhundert⁴⁹, welche eine eigentümliche Form des Einsetzungsberichtes bringt. Wir zitieren die englische Übersetzung des Fragments, wie sie A. Gelston wiedergibt:

„And because he was about to be taken up from our place and exalted to the place of the spiritual beings from which he had come down, he left in our hands a pledge of his holy body, that through his body he might be near to us and at all times be united to us through his power.

For before the time of his crucifixion and the hour in which he was about to be glorified, he took bread and wine which his will had made, (and) made it holy with a spiritual blessing.

And he left this awesome mystery to us, and allowed us a good likeness, that we should continually do as he did, and live through his mysteries.“⁵⁰

Auch wenn die Herrenworte hier nicht enthalten sind, so ist es doch offensichtlich, daß die Anaphora auf den Herrn Bezug nimmt, wie er Brot und Wein nimmt, diese mit einem Segensgebet heiligt und uns aufträgt ebenso zu tun. Wir stimmen Raes zu, daß dies kein Einsetzungsbericht ist. Wir stimmen noch mehr mit Gelston überein, daß der Text „auf halbem Weg steht, zwischen einem normalen vollständigen Einsetzungsbericht, der die Herrenworte zitiert, und der Art des Hinweises auf das Letzte Abendmahl, wie wir ihn in (den Textstellen) nach Addai und Mari finden“⁵¹.

Tatsächlich beziehen sich zwei Stellen in der Anaphora nach Addai und Mari klar und deutlich auf das, was der Herr beim Letzten Abendmahl tat, und verbinden dies mit dem liturgischen Akt der Kirche:

„[. . .] im Gedächtnis an Leib und Blut unseres Christus, die wir dir darbringen auf dem reinen und heiligen Altar, so wie du es uns gelehrt hast [. . .].

Und auch wir [. . .], o mein Gott, deine unwürdigen, schwachen und armseligen Diener, die zusammenkamen und vor dir stehen, haben durch die Überlieferung dein feierliches Beispiel [tupsa] erhalten [. . .].“

⁴⁷ Vgl. B. D. SPINKS, The Original Form of the Anaphora of the Apostels. A Suggestion in the Light of Maronite Sharar. In: EL 91 (1977) 146–161.

⁴⁸ Ebd. 160.

⁴⁹ Vgl. RAES (s. Anm. 45) 224.

⁵⁰ GELSTON (s. Anm. 30) 74f.

⁵¹ Ebd. 75.

3. Addai und Mari als gültige Quddasha

Die Studien führender Linguisten der Gegenwart, wie Ligier, Dix, Bouyer, Giraudo – nur einige wenige seien genannt – haben gezeigt, daß die klassische Form der erhaltenen Anaphoren Resultat eines historischen Entwicklungsprozesses sind. Giraudo nimmt die Stadien dieses Prozesses gemäß der folgenden Grundzüge an:

a) Das Gebetsformular sollte als älter angesehen werden als der Einsetzungsbericht in der Anaphora.

b) Der Ursprung des Einsetzungsberichtes in der Anaphora sollte im Lichte der Dynamik embolistischer Gebetsformen verstanden werden.

c) Auch wenn die Urkirche die embolistische Dynamik vom Alten Testament und vom Judentum geerbt hat, so hat sie notwendigerweise eine Zeit lang gebraucht, um sich der tatsächlichen Möglichkeit gewahr zu werden, diese in die Tat umzusetzen; nämlich, daß sie mit dem geschriebenen theologischen Ort der Eucharistie verbunden wird; d. h. den „ipsissima verba“, die der Herr Jesus „in der Nacht bevor er litt“ gesprochen hatte.⁵²

Wie die vorliegende Studie, in Übereinstimmung mit den meisten Gelehrten, gezeigt hat, bezeugt die Anaphora nach Addai und Mari, so wie sie im Hudra von Mar 'Eša'ya vorhanden ist, die frühen Stadien dieses Prozesses, irgendwo zwischen dem zweiten und dem frühen dritten Jahrhundert. Verschiedene Studien versuchten zwischen unterschiedlichen Schichten in der gegenwärtigen Struktur des Textes zu unterscheiden, insbesondere durch den Vergleich mit der Anaphora nach Peter III. Die jüngste Untersuchung dieser Art, die ich erwähnen möchte, wurde von Jean Magne geleistet.⁵³

Auch wenn es die Intention der Väter der Kirche des Ostens war, ihre Liturgie in Einklang mit den theologischen und liturgischen Entwicklungen, die unter den westlichen Vätern stattfand, zu feiern, so bevorzugten sie es doch, das Andenken der frühen Apostel sowie der ursprünglichen eucharistischen Gestalten ohne weitere Modifikationen zu bewahren. Es war diese Haltung der Verehrung gegenüber der Qudasha Da-Shlihe⁵⁴, die die Repräsentanten der Kirche des Ostens veranlaßten, den Westen nach neuestem Material zu fragen, um lieber zwei weitere Anaphoren zu verfassen, als eine bedeutende Veränderung in jenen Text einzufügen, den sie seit Jahrhunderten verwendeten.

Conclusio

Dies ist bis heute bei der Kirche des Ostens der Fall. Die Anaphora nach Addai und Mari ist eine kostbare und völlig gültige konsekratorische Form des eucharistischen Gebets:

a) Sie ist ein eucharologisch authentischer Zeuge und ein Überbleibsel des Urchristentums und der apostolischen Zeit.

⁵² Vgl. C. GIRAUDO, *Eucharistia per la Chiesa*. Roma 1989, 358ff.

⁵³ Vgl. J. MAGNE, *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative*. In: *OrChrP* 53 (1987) 107–158.

⁵⁴ *Shliha*: Apostel [Anm. d. Übers.].

b) Auch wenn der Einsetzungsbericht nicht im Text der Anaphora inkludiert ist, so ist die Verbindung zwischen der Feier der Kirche und dem Letzten Abendmahl klar und deutlich festzustellen.

c) Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.

(c) Auch wenn die Kirche des Ostens die eucharistische Eucharistie nicht als Teil der Anaphora betrachtet, so ist die Verbindung zwischen der Feier der Kirche und dem Letzten Abendmahl klar und deutlich festzustellen. Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.

Wie die vorstehende Studie in Evidenz bringt, so ist die Anaphora nach Addai und Mari, so wie sie im Text der Kirche des Ostens vorliegt, ein Dokument, das die Beziehung zwischen der Kirche und dem Letzten Abendmahl klar und deutlich feststellt. Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.

Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.

Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.

Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.

Michael J. Birnie, Seattle

*Christologie ostsyrischer Hymnen und Gebete**

1. Einleitung

Drückt jene Christologie, die sich in den liturgischen Gebeten und Hymnen der Kirche des Ostens widerspiegelt, den Glauben an die *eine* Person des inkarnierten Logos, des Sohnes Gottes, aus? Dies ist die Frage, die in diesem Aufsatz behandelt werden soll. Unter Beachtung des durch Coelestin I. († 432) bekannt gewordenen Grundsatzes „Lex orandi constituit legem credendi“ versuche ich, mittels Auszügen aus verschiedenen Gottesdiensten der Kirche – wie sie in der Ordnung der Verehrung der Apostel, dem Zyklus der Offizien und Proprien und im Taufritus enthalten sind – darzulegen, daß die amtlichen Gebete und Hymnen der Kirche an ein einziges Subjekt in der Person Christi gerichtet sind, wenn sie christologische Themen behandeln; diese Texte sprechen vom Glauben an das ungeteilte inkarnierte Wort.

Da der ursprüngliche Stein des Anstoßes, der zum ersten Konzil von Ephesus (431) führte, den richtigen Gebrauch des „Aussagentauses“ zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur der Person Christi [Idiomenkommunikation] betraf, werde ich durch die oben genannten Quellen versuchen zu zeigen, daß der Aussagentausch einen unverkennbaren Platz im lebendigen Gottesdienst der gläubigen Gemeinde der Kirche des Ostens hat, ungeachtet des Mißtrauens, den dessen Gebrauch in der Kirche und bei ihren Theologen hervorrief. Die Existenz des Aussagentauses in diesen Texten mit ihrer langen Geschichte ohne Überarbeitung, bezeugen dessen Annahme über Generationen von Betern in der Kirche. Den Grundsatz Coelestins im Gedächtnis, werde ich die praktischen Konsequenzen in Betracht ziehen, die sich für die Begriffsbildung des Betenden, so wie er sich das Subjekt seines Gebetes vorstellt, ergeben.

2. Der Aussagentausch

Es ist in den Liturgien der Kirche des Ostens charakteristisch, daß Gebete und Hymnen an Gott oder an den Herr-Gott gerichtet sind. Dies betrifft auch jene Gebete, die sich an Christus wenden und christologisch beschreibenden Inhalts sind. Der göttliche Logos, der Sohn Gottes (obgleich nicht von seiner Menschheit getrennt gedacht), wird als der Eine, an den diese Gebete und Hymnen gerichtet sind, bestimmt. Und obwohl der Aussagentausch selten direkt herangezogen wird um die Einheit der Person Christi auszudrücken, hat dessen Verwendung bedingte synodale Anerkennung erlangt: er darf „gelegentlich und heilsökonomisch“¹ verwendet werden. Diese bedingte Annahme der Angemessenheit und des prak-

Übersetzung von Dietmar W. Winkler. Englisches Original: The East Syrian Liturgy as an Expression of Christology. Referat, gehalten bei der Second non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition organized by the foundation Pro Oriente, Vienna, February 22–27, 1996.

¹ Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens. Publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. Paris 1902, 136 (syr.).

tischen Gebrauches des Aussagentauses ist Beleg dafür, daß die Kirche des Ostens denselben als legitimes und dienliches, wenn auch mitunter kontroverses Mittel sieht, sich der *einen* Person Christi zuzuwenden und diese zu bekennen. Und dessen Verwendung an liturgischen Schauplätzen, obschon beschränkt, ist nicht minder von Bedeutung.

Wenn wir nach einem auffallenden und offensichtlichen Gebrauch des Aussagentauses in den Gebeten der Kirche des Ostens suchen, so müssen wir eingestehen, daß dieser selten ist. Aber er kommt vor; und dies zuweilen überraschend. Man möge folgendes Beispiel des Abendgottesdienstes für Mittwoch beachten, daß, wie die Rubriken betonen, *jeden* Mittwoch des Jahres gesprochen werden muß:

„Statte uns, *o unser Herr und Gott*, mit mächtiger und unbesiegbarer Liebe aus, *durch die Gebete deiner gesegneten Mutter*, und gib uns Anteil und Gemeinschaft mit ihr in deinem himmlischen Brautgemach [. . .].“²

Da die nestorianische Kontroverse in erster Linie wegen des rechtmäßigen Gebrauches des Terminus *Theotókos* auftrat, und da sich die Kirche des Ostens mit jenen, die dessen Gebrauch und dessen Implikationen für die Christologie hinterfragten, zusammenschloß, erregt dieser Hymnus, wenn er ausgewählt wird, üblicherweise Skepsis und ein Drängen nach einem Echtheitsnachweis. Tatsächlich ist aber die Verehrung, die der Heiligen Jungfrau durch die Gläubigen der Kirche des Ostens entgegengebracht wird, tief. Sie entspricht jener anderer Christen und christlicher Kirchen. Der historische Fortbestand eines solchen Gebetes sollte für jene, die mit der Frömmigkeit der Assyrer vertraut sind, nicht überraschend sein. Der einzigartige Platz der Mutter Christi in der Heilsgeschichte und ihre unerreichte Beziehung zu ihrem Sohn, dem „Sohn des Allerhöchsten“, sind Inhalt vieler Hymnen der Kirche. Stellung und Akzent, die diesem Gebet zukommen, heben dies nur umso mehr hervor.

Ferner soll die Litanei der Eucharistie als häufig übersehenes, jedoch gut verwendbares Beispiel des Gebrauches des Aussagentauses angeführt werden. Eine Reihe von Bitten beginnen mit der Anrede „O gnädiger Gott, der in Barmherzigkeit alles regiert, wir flehen dich an“³. Die nachfolgenden Bitten, die alle mit den Relativpronomen „der/welcher“ oder „dem/welchem“ beginnen, somit einen vorhergehenden Bezug erfordern und keinen Wechsel des Subjektes erwarten lassen, sprechen ohne Unterschied von göttlichen wie menschlichen Attributen bzw. Erfahrungen:

„[. . .] der reich in seiner Gnade ist und überfließend in seinem Erbarmen, wir flehen dich an [. . .] der in seiner Natur gut ist und der Geber aller guten Dinge [. . .] der gepriesen wird im Himmel und verherrlicht auf Erden [. . .] *der durch seine Geburt [oder Epiphanie etc.] die Erde erfreut und die Himmel jubeln läßt* [. . .] *dem Unsterblichkeit von Natur aus angehört und der wohnt in freudigem Licht* [. . .].“

Die aufeinanderfolgenden Bitten „der durch seine Geburt . . .“ und „dem Unsterblichkeit von Natur aus angehört . . .“ beziehen sich auf das vorangehende „gnädiger Gott“ als angemessenes Subjekt für beide Beschreibungen. Generationen von Betern in der Kirche des Ostens schlossen sich mit ihren Stimmen und ihren Empfindungen ohne Bedenken, mühe-los und ehrfürchtig an. Eine intellektuelle Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Natur des „gnädigen Gottes“, dem sie sich bittend zuwenden, ist wie bei jedem Ge-

² Hudra I–III, 22.

³ Vgl. Kataba d’Turgame, 84–85 [Das ist ein ostsyrisches liturgisches Buch mit Texten für den Diakon – Anm. d. Übers.]

brauch des Aussagentauchs selbstverständlich möglich. Meines Erachtens ist dies jedoch im Verlauf des gemeinsamen Gebetes nicht sehr wahrscheinlich.

Aber nicht nur in marianischem Zusammenhang oder in der genannten Litanei des Diakons verwendet die Kirche des Ostens den Aussagentauch, sondern auch in anderem sakramentalen Kontext. Im Bema-Hymnus⁴ zu Epiphanie finden wir folgendes Beispiel:

„Durch Wasser und den Geist sind wir geheiligt; *durch deinen Leib und dein Blut* erringen wir das Leben. O Gütiger, der du uns aus Staub formtest, du hast durch Wasser und den Geist unser Bild erneuert. Durch Wasser und den Geist hast du uns neu geformt. Herrlich ist deine Erneuerung und lieblich ist unser Kommen.“⁵

Die Worte „dein Leib und dein Blut“ können sich nur auf den „Gütigen, der uns aus Staub formte“ beziehen. So wie oben, ist auch hier das Subjekt der Anrede die zweite Person der heiligen Trinität, Fleisch geworden in der von uns angenommenen Menschheit. Angebetet wird das fleischgewordene Wort, das uns seinen eigenen heiligen Leib und sein Blut gab, und nicht das eines anderen.

Für die Bildung des Glaubens der Betenden und deren Vorstellung ist das Singen des Bema-Hymnus mit seiner aufrüttelnden Kraft bedeutsam. Die bekannten Melodien und Rhythmen dieser relativ kurzen und leicht merkbaren Hymnen können gut im Gedächtnis der Beter bewahrt werden. Man ist geneigt, sie sowohl zu Hause oder bei der Arbeit als auch in der Kirche zu singen und – in früheren Zeiten – auch deren Botschaft zu verstehen und anzunehmen.⁶ Am Gedenktag des Heiligen Erzmärtyrers Stefanus intoniert der Betende: „Laßt uns lobsingend und empfangen den Leib des Sohnes Gottes und dessen lebendiges Blut.“⁷ Am Gedenktag der syrischen Gelehrten: „Kommt, laßt uns Freude an den herrlichen Mysterien des Leibes und des Blutes des Sohnes Gottes haben.“⁸ Am zweiten Fastensonntag: „Kommt, laßt uns empfangen Leib und Blut des Erstgeborenen der Gottheit.“⁹ [. . .] Kommt, laßt uns empfangen den Leib des Sohnes, der von oben gesandt wurde.“¹⁰ Und in entscheidender Weise im Bema-Hymnus des Donnerstags nach Ostern:

„Der ewige und immerwährende Sohn, *gezeugt von Gott und gleichwesentlich mit ihm*, der seinen eigenen Leib, den sündhafte Menschen auf Golgotha opferten, hingab, damit er allen Leben gebe; er *starb nach seinem Willen, erstand wie er es begehrte* und gab seinen Leib und sein Blut seiner Kirche. Hallelujah!“¹¹

Im letztgenannten Hymnus wird das Subjekt, der Sohn, gezeugt vom Vater und ihm gleichen Wesens, nicht nur als einer beschrieben, der Tod und Auferstehung für seinen eigenen Leib will, sondern als einer der zugleich stirbt und aufersteht.

Diese Beispiele zeigen, was für die menschliche Natur Christi in bezug auf seine Gottheit charakteristisch ist. Aber in manchen Fällen ist in den Gebeten der *Name* des Adressaten, auf den sich der Aussagentauch bezieht, umgekehrt. Im ersten einer Reihe von „Besiegelungs“-Gebeten am Ende des Abendgottesdienstes für Ordinariumstage, liest sich der Eröffnungssatz wie folgt:

⁴ Ein Hymnus, der beim Empfang des Sakramentes während der Eucharistiefeier gesungen wird.

⁵ Hudra I, 424.

⁶ Eine Verständnisbarriere stellt bei den heutigen Assyren der Verlust der Kenntnisse des klassischen Syrisch dar. Es ist ein Problem, dem man sich noch zuwenden muß.

⁷ Hudra I, 740.

⁸ Ebd. 778.

⁹ Hudra II, 194.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. 570.

„Ehre sei dir, *Jesus*, unser siegreicher König, *der Glanz des ewigen Vaters*, gezeugt ohne Anfang jenseits von Zeit und Ursprung; denn wir haben keine Hoffnung und Erwartung außer dich, den Schöpfer.“¹²

Die Bedeutung dieses Gebetes für unsere Diskussion liegt in der spezifischen Weise, wie in der Kirche des Ostens *Namen* betrachtet und im allgemeinen gebraucht werden. In seinem *Buch der Einheit* sagt Babai der Große († 628) folgendes bezüglich des Namens Jesu:

„Der Sohn Gottes wird ‚Christus‘ genannt; dies betrifft sowohl die Reihe seiner [göttlichen] Namen, die wir oben genannt haben [. . .] als auch den Namen, den Gabriel im voraus für ihn bestimmte: ‚Jesus‘, der in der Einheit den spezifischen Titel seines menschlichen *qnoma* anzeigt, das von der Natur der seligen und heiligen Jungfrau Maria genommen wurde [. . .]. Obwohl der Name Jesus – ‚Retter‘ – bekannt macht, was er werden wird, ist es doch der Name des *qnoma* seiner Menschheit.“¹³

Die Standarderklärung, die den Namen „Jesus“ auf die menschliche Natur Christi anwendet, macht es umso beachtenswerter, daß die Rede an Jesus ihn als den „Glanz des ewigen Vaters, gezeugt ohne Anfang jenseits von Zeit und Ursprung“ und als „Schöpfer“ beschreibt. Wurden in den von mir oben genannten Beispielen menschliche Attribute der Gottheit in der Ökonomie zugeschrieben, so geschieht nun hier das Umgekehrte: die Eigenschaften des göttlichen Wortes werden dem „menschlichen“ Namen Jesus zugeordnet. Ein einziges Subjekt wird ins Auge gefaßt, hier unter dem *Namen* der Menschheit. Sowohl die menschliche Natur als auch der Name, den sie führt, gehören zum Subjekt der Inkarnation: das göttliche Wort, der „Glanz des ewigen Vaters“.

3. Die Sprache des Gebetes und des Lobes und der Glaube, den sie ausdrückt bzw. evokiert

Die Gebets- und Lobsprache ist sowohl durch die Bilder und Empfindungen, die sie hervorruft, als auch durch den Glauben, den sie ausdrückt, für den Betenden formend. Dies wird durch den wiederholenden Ausdruck noch verstärkt. In den Liturgien der Kirche des Ostens, in den Gebeten, die sich spezifisch an Gott oder den Herrn-Gott richten, wo Christus gemeint ist, führt die Sprache, die die menschlichen Erfahrungen beschreibt, den Sinn des Beters zur Gottheit als Beziehungswort. Das Subjekt dieser Erfahrungen wird als *eines* und nicht als *eines und ein anderes* begriffen. Welche „Zweiheit“ auch immer im Zuge polemischer Diskussion oder theoretischer Betrachtung auftauchen möge, sie verschwindet im hymnischen Staunen und in betender Überzeugung des assyrischen Christen. Er wendet sich in seinem normalen Gottesdienst an seinen Herrn und Gott, das Wort, das Fleisch geworden ist. Das *Verhältnis*, das man sich zwischen dem Beter und dem Angebeteten vorstellt und bekennt, ist demnach *eins zu eins*. Die Annahme eines inneren, unabhängigen Verhältnisses von göttlicher zu menschlicher Natur vereint in Christus, fehlt in der Verehrung des Betenden. Dieser bekennt allein die ontische Einheit, als die der inkarnierte Eine zu sein begriffen wird, in seiner Person und in seiner Beziehung zu seinem Volk.

Das Sich-Herannahen an den himmlischen Sohn Gottes durch die Hülle seines Fleisches; die Verehrung seiner Mutter aufgrund der Beziehung seines Fleisches zu ihrem, und damit seiner eigenen Beziehung zu ihr; die Anbetung und die innige Begegnung durch die vermittelnden Elemente der Sakramente – sein eigen Leib und Blut –, diese Akte der Hin-

¹² Hudra I-III, 13.

¹³ Babai Magni Liber de Unione. Ed. A. Vaschalde. Louvain 1915 (CSCO 79) 208 Z.25f.28–31. 209 Z.11–13 (syr.).

gabe lassen, durch ihren verstärkenden Effekt auf den Anbetenden, weder implizit noch abgeleitet den geringsten Raum für eine Trennung der einzigen und absoluten Einheit von Menschheit und Gottheit in der Person Christi annehmen. Die Sprache des Gottesdienstes und der Anbetung in den Liturgien der Kirche des Ostens verleitet den Betenden nicht dazu, eine für sich existierende menschliche Person nur in einer Beziehung zum Logos zu begreifen. Die personale Identität der vollständigen und ungeschmälernten Menschheit, die der Logos annahm, ist jene des ewigen Sohnes Gottes, „gezeugt ohne Anfang jenseits von Zeit und Ursprung“, und das alleinige Subjekt des Gebetes und des Lobes. Auch der Betende in der Kirche des Ostens wendet sich, so wie der Gottesdienst seiner christlichen Geschwister, die die Einheit in ihm fremden philosophischen Termini lehrt, an den *einen* inkarnierten Sohn Gottes, den leidenden Knecht und den König der Ehre.

Johannes Madey, Paderborn

*Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob**

Es ist hier nicht meine Absicht, die Christologie der ostsyrischen Kirche darzustellen. Dies geschah mit den Ausführungen von Mar Bawai Soro und Michael J. Birnie, Mar Aprem, Adelbert Davids und Geevarghese Chediath bereits 1994 bei der ersten Konsultation.¹ Deshalb sei es mir erlaubt, mich nur auf den christologischen Inhalt offizieller liturgischer Bücher der ostsyrischen Kirche zu konzentrieren. Im wesentlichen ist es der gemeinsame Schatz und das gemeinsame Erbe aller Kirchen dieser Tradition im Nahen Osten und in Indien.

Die ostsyrische Kirche, deren Alter und apostolischer Ursprung unbestritten ist, kam aufgrund verschiedener Umstände nicht unter den Einfluß der hellenistischen Schulen und deren Denken, sondern entwickelte ihre eigene Terminologie und Liturgie gemäß ihrer semitischen Eigenart. Sie hielt sich immer eng an die Bibel, deren Autoren sich in Aramäisch äußerten, was sogar dann fühlbar wird, wenn diese das Griechische als Ausdrucksmedium verwendeten. Ihre Liturgie wurzelt tief in der Bibel und setzt den Synagogengottesdienst des alttestamentlichen Gottesvolkes voraus.

Dennoch gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen der Liturgie des alttestamentlichen Volkes und jener der ostsyrischen bzw. katholischen und apostolischen Kirche des Ostens. „Die liturgischen Bücher und insbesondere das Offizium [Hudra] dieser Kirche beinhalten sowohl die Lehre als auch die Begriffe.“² Diese Liturgie stellt vor allem das Heilswerk, das durch die zweite Person der Trinität erfüllt wurde, in den Mittelpunkt. Dies ist der Grund dafür, daß die Auferstehung Christi, die für das Heil der Menschen so bedeutungsvoll ist, ihr wichtigstes Thema bleibt. Es fehlt in keiner liturgischen Feier, auch dann nicht, wenn die Kirche des Leidens und Todes ihres Herrn und Retters gedenkt.

Wenn wir uns die Struktur der Liturgien ansehen, sei es die Eucharistiefeier, die anderen Mysterien oder Sakramente oder das Stundenlob, so finden wir gegen Ende des Einleitungsteiles oder *enarxis*, mit der alleinigen Ausnahme des Lelya-Şapra³, den typischen Auferstehungshymnus *Laku Mara*. Dieser Hymnus wird das „Lied des Adam“ genannt.⁴

* Übersetzung von Dietmar W. Winkler. Englisch Original: Syro-Oriental Liturgy as an Expression of Christology (Divine Liturgy, Sacraments, Praises of the Hours). Referat, gehalten bei der Second non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition organized by the foundation Pro Oriente, Vienna, February 22–27, 1996.

¹ Vgl. M. BAWAI SORO – M. J. BIRNIE, Is the Theology of the Church of the East Nestorian? In: Syriac Dialogue. First non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Hg. Pro Oriente. Vienna 1994, 116–132; M. APREM – G. MOOKEN, Is the Theology of the Church of the East Nestorian? In: ebd. 149; A. DAVIDS, Is the Theology of the Church of the East Nestorian? In: ebd. 138; G. CHEDIATH, The theological contribution of Mar Babai the Great. In: ebd. 158–165.

² P. J. PODIPARA, The Mariology of the Church of the East. In: CORI 2 (1981) 172.

³ *Lelya*: Nachtoffizium; *Şapra*: Morgenoftizium [Anm. d. Übers.].

⁴ Vgl. M. APREM, Sacraments of the Church of the East. Trichur 1978, 78; auch in: Voice of the East 25/11 (Trichur 1978) 4.

Nach der Tradition sangen diejenigen, die aus ihren Gräbern stiegen als Christus am Kreuz starb:

„Dich, den Herrn des Alls, loben wir, und dich, Jesus Christus, verherrlichen wir, denn du bist der Erwecker unserer Leiber und der erhabene Erlöser unserer Seelen.“⁵

Das *Laku Mara* erinnert uns immer an die *Qanona*, welche die *Karozuta*⁶ in der „Feier des Friedens der Auferstehung“ am Ostersonntag einleitet:

„Gepriesen sei der König, der hinabstieg in die Šeol und uns erweckte und durch seine Auferstehung Erneuerung unseres Geschlechts versprach. Die Kreaturen singen das Lob deiner Auferstehung, denn sie haben Anteil an der Erlösung aller. – O Herr der Zeit, in dessen Hände alle Zeitalter gelegt sind, zerstöre in uns das drohende Böse.“⁷

Das Gebet, welches das *Laku Mara* beschließt, betont nochmals den Inhalt des Hymnus, das Heilswerk Christi, welches in der Kraft des Heiligen Geistes vollbracht wurde:

„Du, mein Herr, bist in Wahrheit der Erwecker unserer Leiber und der erhabene Erlöser unserer Seelen sowie der treue Beschützer unseres Lebens. Dir, mein Herr, müssen wir allezeit danken, dich anbeten und verherrlichen. Herr des Alls, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in Ewigkeit.“

Der trinitarische Satz verdeutlicht, daß die Ökonomie der Erlösung nicht unter gesonderten Aspekten verschiedener theologischer Disziplinen betrachtet werden kann. Die Christologie muß in ihrem trinitarischen und pneumatologischen Kontext verstanden werden. „Wenn die Pneumatologie begriffen wird in ihrem integralen Zusammenhang mit der Christologie, braucht es keiner künstlichen Aufteilung dieser beiden Erscheinungsweisen des kirchlichen Lebens.“⁸ Viele Orationen beginnen mit (oder nennen Jesus Christus als) *unser Herr und unser Gott*.⁹ Dies ist ein Bekenntnis der Gottheit und Menschheit in Christus sowie eine gemeinschaftliche bzw. liturgische Adaption des Glaubensbekenntnisses „Mein Herr und mein Gott“ des Apostels Thomas, der der gemeinsame Vater der Kirchen ostsyrischer Tradition ist. Zugleich ist dies auch ein Bekenntnis zur Auferstehung Christi, die das zentrale Thema ihrer Liturgie ist.

Es gibt noch ein weiteres Phänomen in der ostsyrischen Liturgie, das auf deren hohes Alter hinweist und die sich von der in der westlichen Kirche gewohnten Anredeweise, die die Gebete zum Vater *durch Christus unseren Herrn in Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist* richtet, unterscheidet. Viele der Gebete wenden sich direkt an Christus oder bitten indirekt darum, einer bestimmten Person etwas zu erfüllen. Von der zweiten Kategorie seien hier einige angeführt:

⁵ Raza. Die Ordnung der feierlichsten Form der Göttlichen Liturgie der Thomas-Christen Indiens ostsyrischer Überlieferung. Hg. J. Madey – G. Vavanikunnel. Paderborn-Kottayam 1993, 9; vgl. Auch: Order for the Solemn Raza of the Syro-Malabar Church. Changanacherry-Ernakulam 1986, 13; The Liturgy of the Apostles Adai and Mari together with the Liturgies of Mar Theodorus and Mar Nestorius and the Order of Baptism. Hg. K. A. Paul – G. Mookan. Trichur 1967, 7.

⁶ *Qanona*: Laut vorgetragene Doxologie, Kanon; *Karozuta*: Verkündigung durch den Diakon.

⁷ V. PATHIKULANGARA, Resurrection, Life and Renewal: A Theological Study on the Liturgical Celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church. Bangalore-Kottayam-Paderborn 1982, 403.

⁸ Z. GLAESER, W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna ekkleziologia Nikosa A. Nissiotisa [In dem einen Geist die eine Kirche. Die pneumatologische Ekklesiologie von Nikos A. Nissiotis]. Oppeln 1996 (Opolska Biblioteka Teologiczna 9) 225.

⁹ Vgl. etwa das Gebet vor der Epistel an Sonn- und Feiertagen, das Gebet zu dem der Priester mit der Patene an den Fuß des Kelches schlägt, der *Kušappa* [vom Priester leise gesprochenes Bittgebet – Anm. d. Übers.] die die Anaphora einleitet, die *G'hanta* [vom Zelebranten gesprochenes Gebet] vor der Epiklese, die Einleitung zum Vaterunser an Sonn- und Feiertagen, das Gebet vor dem letzten Vaterunser an Sonn- und Feiertagen.

„Christus unterweise dich in seiner heiligen Lehre und mache dich zu einem vollkommenen Beispiel für jene, die dir zuhören“ (*Segen über den Lektor vor der Lesung aus dem Buch des Apostels*).

„Christus, der um unseres Heiles willen geopfert wurde und der uns befohlen hat, seines Todes, seines Grabes und seiner Auferstehung zu gedenken, möge in seiner Gnade und seiner Barmherzigkeit dieses Opfer aus unseren Händen annehmen, in Ewigkeit“ (*Gebet zur Darbringung*).

„Unser Herr sei in seiner Gnade und seiner Barmherzigkeit mit uns allen, in Ewigkeit. Amen“ (*vor dem Glaubensbekenntnis*).

Andererseits sind die Gebete des ersten *Kušappa* in der *Qudaša Qadmaya*, d.h. in der ersten Heiligung oder der Anaphora der Apostel, mit Ausnahme der trinitarischen Einleitung, an Christus gerichtet: den Erlöser, der uns durch sein irdisches Leben, sein Leiden und seine Auferstehung, in vollkommener Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist, am Tag des Gerichtes würdig macht, vor ihn hinzutreten, mit *galyut ape*, mit strahlendem Antlitz, d.h. „in vollem Vertrauen“.

„Herr, durch deine Gnade hast du mich deines Leibes und Blutes gewürdigt. So laß mich mit Vertrauen am Tage des Gerichtes vor dich treten. Amen.“¹⁰

„O Christus, du empfindest das Blut der Märtyrer am Tag ihres Opfers. Nimm an diesen Weihrauch aus meinen schwachen Händen in deiner Gnade und deiner Barmherzigkeit. Amen.“

Oder: „O Herr, am Tag deines Begräbnisses wurde dein heiliger Leib mit Myrrhe und Weihrauch des Nikodemus einbalsamiert. Durch diesen Weihrauch balsamieren auch wir deinen, in Alabaster begrabenen Leib. Dieser Weihrauch werde durch deine Gnade wahrlich gesegnet und geheiligt, um dieses Mysterium zu erfüllen und um für uns die Reinigung von unseren Sünden und Frevel zu erlangen. Möge er dir und deinem Vater und dem Heiligen Geist ein angenehmer Wohlgeruch sein [. . .].“¹¹

Christi vollkommene Gottheit findet ihren Ausdruck nicht nur im Glaubensbekenntnis – dort heißt es, daß der „eine Herr Jesus Christus, Gottes Sohn“ ist, „der Eingeborene, der Erstgeborene aller Kreaturen, aus dem Vater geboren vor alle Zeit und nicht geschaffen, wahrer Gott aus wahren Gott, gleichen Wesens mit seinem Vater“¹² –, sondern auch im *Kushapa* nach dem *Sanctus*:

„Heilig bist du Gott, Vater der Wahrheit, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ausgeht. *Heilig bist du, ewiger Sohn, durch den alle Dinge geschaffen wurden.* Heilig bist du, Heiliger Geist, durch den alle Dinge geheiligt werden.“¹³

Die folgende *G'hanta*¹⁴ ist ein doxologisches Meisterstück und verdichtete Christologie. Sie preist

„Gott das Wort, den verborgenen Nachkommen aus dem Schoß des Vaters; obwohl er sein Abbild und der Abglanz seiner Pracht ist, das Bild seines Seins, hat er es nicht als Raub angesehen, ihm gleich zu sein, sondern entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an. Er wurde vollkommen Mensch mit einem menschlichen und sterblichen Leib und einer vernunftbegabten Seele, versehen mit Wissen

¹⁰ Raza (s. Anm. 5) 29; Order for the Solemn Raza (s. Anm. 5) 44; The Liturgy of the Apostels Adai and Mari (s. Anm. 5) 29.

¹¹ Missel Chaldéen. L'Ordre des Mystères avec les Trois Anaphores selon le rite de la Sainte Église d'Orient. En usage chez les Chaldéens catholiques du Patriarcat de Chaldée-Babylone. Hg. F. Y. Alichoran. Paris 1982, 75f. Leider sind diese zwei Gebete in der syro-malabarischen Liturgie nicht enthalten.

¹² Vgl. Raza (s. Anm. 5) 29; The Liturgy of the Apostels Adai and Mari (s. Anm. 5) 18.

¹³ Vgl. Raza (s. Anm. 5) 31.

¹⁴ Die Edition von De Kelaita hat einen anderen Text; vgl. The Liturgy of the Apostels Adai and Mari (s. Anm. 5) 33. Diese *G'hanta* der ersten Anaphora der chaldäischen und syro-malabarischen Editionen ist Teil jener, die in der dritten, nach „Mar Nestorius“ benannten Anaphora zu finden ist. Vgl. J. MADEY – G. VAVANIKUNNEL, *Qurbana* oder die Eucharistiefeyer der Thomaschristen Indiens. Mit einem Vorwort von P. J. Podipara. Paderborn [u. a.] 1968, 71.

und Unsterblichkeit. Er wurde von einer Frau geboren und unterwarf sich dem Gesetz, um diejenigen, die unter dem Gesetz waren, zu erretten.“¹⁵

Eine *Tešboḥta*, die in der Zeit von Verkündigung bis Epiphanie vom ersten Sonntag an gesungen wird¹⁶, entfaltet diese Wahrheit im Detail. Aufgrund ihres theologischen Inhalts wurde sie schon in mehrere Sprachen übersetzt. Der Hymnus wird Bawai dem Großen († 628) zugeschrieben. Die Änderungen, die Paul Bedjan in seine Edition im 19. Jh. einfügte und die sodann 1938 auch in das offizielle chaldäische und syro-malabarische „Breviarium“ Eingang fanden, können heute sicherlich als obsolet betrachtet werden. Daher können wir zum ursprünglichen Text zurückkehren, welcher von jenem Teil der Kirche des Ostens, die man „nestorianisch“ nannte, immer in seiner Reinheit erhalten war:

„Gepriesen sei der barmherzig Eine, der in seiner Güte für unser Leben durch Prophetie Vorsorge traf.

Mit den Augen des Geistes sah Isaiah das wunderbare Kind der Jungfrau.

Denn Maria gebär ohne Verkehr Emmanuel, den Sohn Gottes.

Aus ihr formte der Heilige Geist seinen vereinten Leib, wie es geschrieben steht:

daß er die Wohnung und der verehrungswürdige Tempel für die Pracht des Vaters in einer Sohnschaft sei.

Und am Beginn seiner wunderbaren Empfängnis vereinte er es mit ihm in einer Ehre,

damit in ihm alles von Ihm erfüllt sei, für unser aller Erlösung, wie es ihm gefiel.

Am Tag seiner Empfängnis [oder Geburt], priesen ihn die Wächter oben im Himmel mit ihren Liedern,

und jene auf Erden brachten Anbetung mit ihren Opfern dar, in einmütiger Ehre.

Christus ist Einer, der Sohn Gottes,

von allen angebetet in zwei *kyane*.

Aus dem Vater geboren in seiner Gottheit, ohne Anfang und vor der Zeit.

Und aus Maria geboren in seiner Menschheit¹⁷, am Ende der Zeit im vereinten Leib.

Seine Gottheit ist nicht vom *kyana* einer Mutter

seine Menschheit ist nicht vom *kyana* eines Vaters.

Die *kyane* sind bewahrt in ihren *qnome*,

im *parsopa* der einen Sohnschaft.

Wie die Gottheit drei *qnome* und ein Wesen ist,

so ist die Sohnschaft des Sohnes ein *parsopa* in zwei *kyane*.

So hat die Heilige Kirche gelernt, an den Sohn, der Christus ist, zu glauben.

Herr, wir beten deine Gottheit und Menschheit an, ohne Zweifel (*dreimal*).

Eine Macht, eine Herrschaft, ein Wille und ein Ruhm,

dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist,

von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“

Dem Begriff „Mutter Christi“ wird in der ostsyrischen Kirche der Vorzug gegeben und meint exakt dasselbe wie Theotokos, Mutter Gottes, in jenen Kirchen, die die Entscheidung des Konzils von Ephesus annahmen. Metropolit Mar Timotheus von Trichur, der 45 Jahre lang Oberhaupt der chaldäisch-syrischen Kirche war – dies ist übrigens der ältere Name der „syro-malabarischen Kirche“; diese Benennung tritt erstmals Ende des 18. Jh.s auf¹⁸ – wies

¹⁵ Vgl. Missel Chaldéen (s. Anm. 11) 81; Order for the Solemn Raza (s. Anm. 5) 46f; Raza (s. Anm. 5) 31.

¹⁶ Vgl. P. BEDJAN – G. E. KHAYYAT, *Slota Qanonayta d-Kahne. Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum* I. Rom ²1938, 57ff; T. DARMO, *Kṭāḇa da-Qdam wa-d-Batar wa d-Hudra wa d-Kaškol wa d-Gazza*. Vol. I. Trichur 1960, 116f; engl. PODIPARA (s. Anm. 2) 173f.

¹⁷ Hervorhebung vom Verf.

¹⁸ Vgl. C. PAYNGOT, *Father Placid and Liturgy*. In: Placidachan. Hg. V. Pathikulangara. Kottayam 1995, 277, Fußnote 5.

in diesem Zusammenhang auf die *Šurraya* im *Ramša*¹⁹ des Mittwochs hin, welche an Jesus als Gott gerichtet ist:

„Unser Herr und Gott, durch die Gebete *deiner* heiligen Mutter Maria, statte uns mit starken und unbesiegbaren Waffen aus und gib uns gemeinsam mit ihr Anteil und Gemeinschaft in der himmlischen Ruhestätte.“

Dieser Text ist ein weiterer Beleg für die christologische Rechtgläubigkeit der ostsyrischen Kirche. Bedauerlicherweise hat Paul Bedjan, bewußt oder unabsichtlich, das Possessivpronomen *deiner* weggelassen und wiederholt diesen Fehler auf Seite 13 in allen drei Bänden.²⁰

In der G'hanta, die (in den gegenwärtigen chaldäischen und syro-malabarischen Editionen) dem Einsetzungsbericht folgt, wird das von Christus unseretwegen vollbrachte Heilswerk wieder aufgegriffen: er vereinigt die von uns angenommene Menschheit mit seiner Gottheit, er hat unsere Schwachheit aufgehoben, unseren Fall aufgehoben und unsere Sterblichkeit auferweckt. Er hat uns unsere Sünden vergeben, unsere schuldhafte Natur gerechtfertigt, unsere Erkenntnis erhellt und unsere Feinde besiegt.

„Das durch Christus vollendete Heil besteht in der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen. Dieses gründet sich auf zwei korrelierende Fakten und Prämissen: 1. ist Christus selbst *das* vollkommene Bild Gottes²¹, und 2. wurde der Mensch mit der ihm innewohnenden Dynamik der Vollkommenheit des göttlichen Abbildes, das in ihm als Same und Verheißung eingepflanzt ist, geschaffen. Dieser (nach oben) gottgerichtete Vorstoß des Menschen ist durch die Sünde verlorengegangen. Erlösung geschieht durch dessen *Erneuerung* und bringt ihm so das Heil. Diese Vision finden wir auch im Hinweis auf das innere Verhältnis zwischen Christus und dem Menschen (der menschlichen Natur). Hier begreifen wir die Beziehung der Einheit von Christologie, Anthropologie und Theologie. In diesem Kontext können wir uns K. Rahner in Erinnerung rufen: ‚Die Christologie ist der Anfang und das Ende der Anthropologie‘.“²²

Das Gebet, das den Ritus der Brechung (Fractio) und Bezeichnung (Consignatio) – nach der Epiklese – einleitet, bezeichnet Christus als „Quelle des Friedens derer oben und der Ruhe derer unten“. Christus wird gebeten, seinen Frieden und seine Ruhe in den vier Teilen der Welt und besonders in der heiligen und katholischen Kirche zu festigen. „Diese [,oben‘] im Himmel fanden ihn in Christus und jene [,unten‘] auf Erden haben die selbe Hoffnung in ihm.“²³ Nach der Kommunion, wenn der Priester dasjenige, was übrig blieb konsumiert, wird Christus in zwei nachfolgenden Gebeten als „Hoffnung der Menschheit“ angesprochen. Das Dankgebet, *tešbohta-qubal-taibuṭa*, ist an Sonn- und Gedächtnistagen von Heiligen eine Doxologie, die diese Hoffnung ausdrückt:

„O Jesus, unser Herr und anbetungswürdiger König, durch dein Leiden hast du den tyrannischen Tod besiegt.

Sohn Gottes, du hast uns das neue Leben im Königreich des Himmels verheißen.

Halte fern alles Leid und errichte Frieden und Liebe in unserem Land.

Laß uns am Tag deines Erscheinens vor dir bestehen und gemäß deinem Willen dir entgegentreten.

Mit Hosanna werden wir deinen Namen preisen, wegen der unserem Geschlecht zugekommenen Gnade.

¹⁹ *Šurraya*: nach der alttestamentlichen Lesung gesungener Psalmversikel; *Ramša*: Abendlob, Vesper [Anm. d. Übers.].

²⁰ Vgl. PAYNGOT (s. Anm. 18) 281.

²¹ Vgl. S. ATHAPPILY, Jesus Christ the Image of the Father. In: CORI 12 (1991) 107–127.

²² S. ATHAPPILY, The Theological Anthropology of the Syro-Malabar Qurbana. In: CORI 16 (1995) 109.

²³ Ebd. 110.

Überreich sind deine Erbarmungen gegenüber unserer Menschheit, und deine Liebe ist über unserer menschlichen Natur aufgegangen.

Durch deine Gnade hast du unsere Sünden hinweggewischt. Ehre sei deinem Namen für alle deine Geschenke.

Gepriesen sei deine Herrschaft in deiner Wohnung; der du in deinem Erbarmen unsere Schuld vergibst.

In deiner Gnade, mach uns alle würdig, deine Gottheit zu bekennen und anzubeten, und wir werden deine höchste Macht preisen in Ewigkeit. Amen und Amen.“

Folgerichtig wird Christus der Erlöser auch im Schlußgebet, das dem Vaterunser vorangeht, nochmals mit allen ihm zuzusprechenden Attributen versehen: unser Gott, unser Herr, unser König, unser Retter, der Lebensspender, der Vergeber der Sünden; er, der uns zum Empfang seines kostbaren Leibes und Blutes, die das gesamte Universum heiligen, würdig macht. Dies ist ein Unterpfand „zur Verzeihung der Verfehlungen und zur Vergebung der Sünde, zur großen Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten und zum neuen Leben im Himmelreich“.

Christus als Retter und Mittler zu Gott, dem Vater, ist auch eines der Hauptthemen der Tauf liturgie. Die Taufe ist die liturgische Manifestation des Glaubens an Christus, sie bedeutet Christus anzuziehen (Gal 3,27; Röm 13,14). Es ist die Taufe, die uns eine neue Geburt, Leben und Auferstehung gibt, sodaß wir zu seinen Geschwistern zählen. Das Gebet zur „Handauflegung“ für männliche Kandidaten lautet:

„Er [Christus] kam zur Erlösung unserer Natur und des fauligen Schmutzes, den deine heiligen Hände dem Willen deiner Gottheit gemäß gebildet haben. Er hat ihn erneuert und seiner Sterblichkeit wieder Leben verliehen. Er hat uns, die wir durch sein Leiden erlöst wurden, seinen Glauben hinterlassen, damit wir durch ihn Teilhabe erhalten an dem vollen Geschenk, und zwar durch das Zeichen der Taufe, das er uns anvertraut hat. So nahen wir uns heute dem Zeichen seines Leidens, das er wahrhaft erlitten hat, damit wir aus dem Schoße der Taufe, der für uns bereit ist, wiedergeboren werden.“²⁴

Und in der *Karozuta* nach der präbaptismalen Salbung, die Theodor von Mopsuestia zugesprochen wird, wird uns mitgeteilt, daß er uns wie in einem Bild in seiner heiligen Taufe die wahre Auferstehung und Erneuerung darstellte, die uns am Ende dieser Welt gegeben sein wird.²⁵ Und jene, die im Glauben bereitet sind, das Mysterium der Taufe zu empfangen, erlangen Vergebung der Sünden und werden Glieder der Kirche (Röm 12,1; 1 Kor 6,14), Christi Geschwister (Kol 1,18), von denen er, der Erstgeborene von den Toten, das Haupt ist. Dieses beachtend, singt die Kirche am Heiligen Samstag:

„O Erstgeborene, Kinder der Kirche, erkennet im Mysterium ‚die Ehre des Sohnes‘ [Heiliger Geist], der das Licht des Allerhöchsten zu euch rief: ‚die Liebe von oben‘ [Heiliger Geist] kam herab und gab uns Leben.“²⁶

Die Bar Sauma von Nisibis († 496) zugesprochene Karozutha bekennt Christus als „den Sohn der Wahrheit, den Sohn der Natur des Vaters [. . .], den Arzt unserer Seelen“²⁷. Die Taufe ist „das Geschenk der Gnade unseres Erquickers“²⁸, wie es die *‘Unnaya’*²⁹ unmittelbar

²⁴ J. MADEY – G. VAVANIKUNNEL, Taufe, Firmung und Buße in den Kirchen des ostsyrischen Ritenkreises. In Zusammenarbeit mit E. Bédé und mit einem Vorwort von P. Meinhold. Zürich [u. a.] 1971, 25.

²⁵ Vgl. ebd. 31.

²⁶ *‘Onīta* der zweiten *Mawtḥa* des Großen Samstags; vgl. PATHIKULANGARA (s. Anm. 7) 258 und 341.

²⁷ MADEY – VAVANIKUNNEL (s. Anm. 24) 33.

²⁸ Ebd. 53.

²⁹ *‘Unnaya*: Antwort, Responsorium [Anm. d. Übers.].

vor der Spendung der Taufe ausdrückt. Im ersten Gebet der „Handauflegung“, vor der post-baptismalen Salbung oder Firmung, wird Gott dafür gedankt, daß er die Menschheit nicht verlassen hat, sie nicht ihrer Bosheit wegen dem Verderben überließ, sondern er hat uns durch die Offenbarung des Eingeborenen im Fleisch, des Wortes Gottes, zu ihm bekehrt und uns würdig gemacht, ihn kennenzulernen und reine Glieder des Leibes Christi zu werden.³⁰ Die *Huttama*³¹ des Taufritus beinhaltet folgende Doxologie:

„Preis und Ehre, Bekenntnis und Anbetung wollen wir dir darbringen, Allerhöchster. Du bist herabgestiegen und hast das Fleisch unserer Erniedrigung angenommen. Du hast es eins gemacht mit ihm [dem Wort] in allen Dingen seiner Gottheit und hast uns verheißen, uns zu Erben seiner Herrlichkeit und ihm ähnlichen Kindern in der Gemeinschaft seiner Ehre zu machen.“³²

Die ostsyrische Liturgie der Großen Woche, insbesondere jene des Großen Freitags und des Sonntags der Auferstehung, verkündet denselben Christus und Herrn.

„Die Feier des Freitags der Passion hat einen besonders bemerkenswerten Drang, denselben Christus und Herrn zu verkündigen; sie bereitet die Gläubigen dafür, Jesus Christus den Herrn bei der österlichen Taufe zu bekennen und befähigt sie dadurch, am Auferstehungssonntag mit ihm aufzuerstehen.“³³

Im Stundengebet des Großen Freitags finden wir das Bekenntnis: „Christus, das Abbild des Vaters, die Ikone Seines Eingeborenen und der wunderbare Schrein des Heiligen Geistes.“³⁴ Hier kommt der Kern des Christusglaubens zum Ausdruck. Die *Karozuta* in der *Qale d-Šahra*, dem letzten Teil der Vigil dieses Tages, ist ein christologischer Hymnus par excellence³⁵; er ist an den Sohn Gottes gerichtet. Von ihm wird ausgesagt: Er ist das Wort aus dem Vater, das die Menschheit annahm, für unsere Erlösung. Durch seine heilige Geburt aus der heiligen Jungfrau gab er uns Hoffnung. Durch seine ruhmvolle Offenbarung erneuerte er unsere Natur. Er entfernte unsere Sklaverei aus den Händen des Bösen durch sein Fasten. Durch seine Gebote wandte er uns ab vom Irrtum, hin zur Kenntnis der Wahrheit. Er gab uns seinen Leib und sein Blut zur Vergebung unserer Schuld. Er übergab sich uns und litt am Kreuz zur Erlösung aller. Er erhob uns aus unserem Sündenfall durch seine Auferstehung. Er verherrlichte unseren menschlichen Stand durch seine Himmelfahrt. Er sandte den Heiligen Geist und machte seine Apostel weise; durch sie bekehrte er Heiden zur Kenntnis seiner Gottheit. So wie er zu uns kam und uns erlöste, so wird er kommen zu unserer Erneuerung.

Im zweiten Teil wird er genannt: Sohn Gottes, Kind des Vaters, Licht der Welt, Herr aller, unser guter Hirte, Vergeber der Sünden, der die Sünden auslöscht, Heiler unserer Schmerzen, Reiniger unserer Makel, der unsere Leiber erneuert, Erlöser unseres Lebens, der oberste Hohepriester, der große Hirte und Besucher unserer Seelen. Und die *Karozuta* endet:

„Sohn Gottes, der im Himmel und auf Erden mit seinem Vater und dem Heiligen Geist angebetet und verherrlicht wird. Christus, unsere Hoffnung, erbarme dich unser. O unser Herr, erbarme dich

³⁰ Vgl. MADEY – VAVANIKUNNEL (s. Anm. 24) 56.

³¹ *Huttama*: Entlassungssegen [Anm. d. Übers.].

³² MADEY – VAVANIKUNNEL (s. Anm. 24) 59.

³³ A. G. KOLLAMPARAMPIL, 'Rubta d-Haša: Friday of the Passion in the East Syrian Liturgy. A Source Study [Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Liturgiae . . .]. Rom 1995, 46.

³⁴ Hudra II (s. Anm. 16) 490; vgl. hierzu den Kommentar von PATHIKULANGARA (s. Anm. 7) 245–251.

³⁵ BEDJAN – KHAYYAT (s. Anm. 16) II, 370f; Hudra II, 504f; engl. Übers. bei V. PATHIKULANGARA, 'Osa'na' to Resurrection: The Holy Week Celebrations in the Syro-Malabar Church. Kottayam 1990 (Denha Services 30) 156–159.

unser. – Befriede deine Kirche durch dein Kreuz, beschütze unsere Gemeinde durch deine Gnade, mache uns alle würdig, deinem Erscheinen mit Vertrauen entgegenzutreten. Christus, unsere Hoffnung, erbarme dich unser. O unser Herr, erbarme dich unser.“

Unsere Überlegungen zusammenfassend, können wir feststellen, daß die Liturgie der ostsyrische Kirche *der locus theologicus* der Christologie und ihrer sakramentalen wie ekklesiologischen Dimensionen ist. In ihrer Liturgie feiert die Kirche „anamnetisch das neue Paschalam und fährt fort, das Leiden des Herrn zu erfüllen. So ist die Liturgie die Feier der Macht Gottes am Kreuz. Die neue Zeit in der Liturgiefeier ist *heilige Zeit* und nicht ‚gewöhnliche lineare Zeit‘ *vorher* und *nachher*. Die betende Gemeinde feiert das Paschalam in der ewigen Gegenwart, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gemeinsam heilsgewärtig sind. Daher ist Liturgie ein himmlischer Akt: der Akt des verherrlichten Christus. So muß die betende Gemeinde diesen *himmlischen Akt* integrieren bzw. in diesen mit Dank und Lob ‚eintauchen‘. Folglich herrscht eine gewisse Spannung in der liturgischen Versammlung vor, da sie versucht, diesen himmlischen Akt authentisch in sich aufzunehmen. Sie bittet Gott, sie vom Bösen zu befreien, Gnade und Liebe zu gewähren; ihre Verbindung mit ihm wiederherzustellen; zu vergeben, zu beschützen und gnädig zu sein, Wunden zu heilen, zu erneuern und ihr zu ermöglichen, sich des ewigen Lebens zu erfreuen. Daher ist die liturgische Feier das anamnetische Wieder-Erleben des neuen Pascha in der heiligen Zeit; mit dem verherrlichten Christus und mit einer Haltung des Dankes und des Lobes, ausgesprochen durch das erlöste Volk.“³⁶

³⁶ KOLLAMPARAMPIL (s. Anm. 33) 51.

Baby Varghese, Kottayam

*Ostsyrische Liturgie als Ausdruck der Christologie**

1. Einleitung

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts schrieb Irenäus: „Unsere Lehre aber stimmt mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie wiederum bestätigt unsere Lehre.“¹ Die Worte des Bischofs von Lyon drücken sehr gut das Verständnis der frühen Kirche aus, die immer auf die innere Beziehung zwischen Lehre und eucharistischer Liturgie bestand. Die eucharistischen Gebete wurden zuerst im Interesse lehrmäßiger, nicht liturgischer Einheit verfaßt.² Tatsächlich ist das eucharistische Gebet, mit seiner Berücksichtigung der Heilsgeschichte und dem Nachvollzug des Festes des Neuen Bundes, die Verkündigung des gemeinsamen Glaubens der Gemeinde.³

Obwohl das eucharistische Gebet eine trinitarische Struktur hat, ist es christozentrisch und legt großes Gewicht auf Sätze, die die zweite Person der heiligen Trinität betreffen.⁴ Die christologische Dimension wird mitunter dadurch unterstrichen, daß es an Christus gerichtet ist (z. B. die griechische Anaphora nach Gregor von Nazianz oder das Post-Sanctus in der Anaphora nach Addai und Mari). Darüber hinaus wurde in den späteren Jahrhunderten die lehrmäßige Dimension der Liturgie durch die Einführung des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses hervorgehoben.⁵ Die Präsenz des Credo in der Liturgie – in seinen Formulierungen ebenfalls christozentrisch – markierte die Abgrenzung der Orthodoxie. Die Gebete aller sakramentalen und liturgischen Feiern wurden allesamt sorgfältig innerhalb dieser Grenzen der Orthodoxie verfaßt, um die Überzeugung der Kirche auszudrücken. Einige patristische Texte wurden, sowohl aus Gründen der Verehrung als auch aus doktrinärem Interesse, in liturgische Texte eingegliedert. Dies kann die Anwesenheit einer großen Zahl von Hymnen des Heiligen Ephraem in der ost- wie westsyrischen Tradition erklären. Die Westsyrier setzten das *manitho* des Severus von Antiochien – die beste Zusammenfassung der Christologie – an den Beginn der eucharistischen Liturgie und des täglichen Offiziums. Ebenso integrieren die Ostsyrier Teile der Schriften ihrer Väter in die liturgischen Texte, insbesondere, um das Mysterium Christi zu veranschaulichen. So wurden immer Gebete sorgfältig ausgewählt und in die Liturgie eingeführt, um den Glau-

* Übersetzung von Dietmar W. WINKLER. Englisches Original: East Syrian Liturgy as an Expression of Christology. Referat, gehalten bei der Second non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition organized by the foundation Pro Oriente, Vienna, February 22–27, 1996.

¹ IRENÄUS VON LYON, Adv. Haer. IV, 18,5; vgl. SC 100 (1965) 611; dt. BKV 4 (1912) 58.

² Vgl. A. BOULEY, From Freedom to Formula. The Evolution of Eucharistic Prayer from the oral improvisation to written texts. Washington DC 1981 (SCA 21); R. P. C. HANSON, The Liberty of the Bishop to improvise Prayer in the Eucharist. In: VigChr 15 (1961) 173–176.

³ R. TAFT, The Great Entrance, Rom 21978, 404f.

⁴ Zur trinitarischen Struktur der Anaphora vgl. B. VARGHESE, West Syrian Anaphora as an Expression of the Trinitarian Doctrine. In: The Harp 4 (1991) 215–223.

⁵ Zur Einführung des Glaubensbekenntnisses in die Liturgie vgl. B. CAPELLE, L'introduction du symbole à la messe. In: Travaux liturgiques 3 (1967) 60–63.

ben der Kirche in das Gedächtnis der Gläubigen einzuprägen. Demnach „lebt“ die Lehre, d. h. sie wird in und durch die Liturgie ausgedrückt, gefeiert und vermittelt.

2. Liturgie als Feier des Mysteriums Christi

Wie in anderen christlichen Traditionen ist die Liturgie in der ostsyrischen Tradition die Feier des Heilsplans Christi (Ökonomie). Das Mysterium Christi wird in den und durch die sakramentalen Feiern und während des liturgischen Jahres „re-präsentiert“. Das liturgische Jahr hat sein Zentrum im Sonntag, dem sakramentalen Tag der Auferstehung. Das liturgische Jahr ist „Anamnese“ der Ökonomie der Erlösung, von der Geburt Christi bis zu seinem glorreichen zweiten Kommen. In seiner Struktur und Feier hat das liturgische Jahr eine katechetische Absicht. Geburt, Epiphanie und Ostern sind liturgischer Ausdruck der Christologie. Einige der langen Gebete zu Epiphanie sind hervorragende christologische Zusammenfassungen und beinhalten mitunter lange Meditationen zum Heilsplan Christi.⁶

Der große Lehrer der ostsyrischen Tradition, Theodor von Mopsuestia, erläutert in seinen Homilien über die Sakramente der Taufe und der Eucharistie die sakramentale Tradition der syro-antiochenischen Tradition. Nach ihm ist die Taufe das „unaussprechliche Mysterium (*rozo*), das die unbegreiflichen Zeichen (*otwoto*) der Ökonomie unseres Herrn beinhaltet“⁷. Sowohl in Taufe als auch Eucharistie gedenken wir des Todes und der Auferstehung Christi. Die sakramentale Feier bestärkt unsere Hoffnung auf die endgültige Auferstehung:

„Tatsächlich ist es offensichtlich, daß wir, nach den Worten des Apostels, beim Vollziehen der Taufe oder der Eucharistie, dies im Gedenken an Tod und Auferstehung Christi tun, damit die Hoffnung auf letztere in uns gestärkt wird.“⁸

Theodor hebt hervor, daß die Feier der Sakramente Ausdruck des Glaubens der Kirche ist. Der Glaube wird in ihr und durch sie gestärkt:

„Weil die Dinge, die Christus für uns vollbracht hat, ehrfurchtgebietend sind, und weil wir deren völlige Erfüllung in der nächsten Welt erwarten, erlangen wir diese jetzt nur durch Glauben und wir schreiten in dieser Welt allmählich in der Weise voran, daß wir nirgends von unserem Glauben an sie abweichen. Da dies der Fall ist, sind wir notwendigerweise bestärkt im Glauben an die Dinge, die uns durch diesen Dienst des Mysteriums [*rozo*] geoffenbart sind, so wie wir dadurch zur zukünftigen Wirklichkeit geführt werden, weil es ein Abbild des unbeschreiblichen Heilsplans

⁶ Vgl. V. PATHIKULANGARA, Resurrection, Life and Renewal: A Theological Study on the Liturgical Celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church. Bangalore 1982; J. MOOLAN, The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar. Its Background and Place in the Liturgical Year. Kottayam 1985; P. KURUTHULANGARA, The Feast of the Nativity of Our Lord in the Chaldean and Malabar Liturgical Year. A Study of the Sources. Kottayam 1989. Zum Epiphanieritus vgl. A. J. MACLEAN, The East Syrian Epiphany Rites. In: F. C. CONYBEARE, Rituale Armenorum. London 1905, 298–388.

⁷ THEODOR VON MOPSUESTIA, De Baptismo, C.2; vgl. A. MINGANA, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Cambridge 1933 (WoodSt 4) 20 (syr. 147).

⁸ THEODOR VON MOPSUESTIA, De Eucharistia. In: MINGANA (s. Anm. 7) 73f (syr. 209). Die gleiche Vorstellung finden wir auch bei NARSAI, Expositio Mysterii. In: R. H. CONNOLLY, The Liturgical Homilies of Narsai. Cambridge 1909, 2 u. 54; vgl. auch R. GREER, Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian. London 1961, 81.

Christi unseres Herrn ist, in dem wir die Vision und den Schatten der Ereignisse, die stattfanden, erlangen.“⁹

Gemäß diesen Zeilen artikuliert die ostsyrische Tradition der späteren Jahrhunderte ihren Glauben, insbesondere ihre Christologie in den liturgischen Texten. Die ostsyrischen Gebete erwecken unsere Aufmerksamkeit durch ihre biblische Inspiration, ihre Ursprünglichkeit, ihren theologischen Reichtum und ihre poetische Schönheit. Eine *teshbohta* des Ostergottesdienstes gibt ein Beispiel für den theologischen Reichtum der Gebete:

„Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und gute Hoffnung den Menschen, wir beten dich an, wir preisen dich, wir loben dich, o ewig Seiender, die verborgene, unbegreifliche Natur, Vater, Sohn und Heiliger Geist, König der Könige und Herr der Herren, der in hellem Licht wohnt und den noch kein Mensch gesehen hat, noch befähigt war zu sehen. Du allein bist heilig, du allein bist stark, du allein bist unsterblich, wir preisen dich durch die guten Dinge, die wir haben; Jesus Christus der Erlöser der Welt und der Sohn des Allerhöchsten, das Lamm des lebendigen Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt, erbarme dich unser. O du Einer, der zur Rechten des Vaters sitzt, empfangen unsere demütige Bitte. Du bist Gott, du bist unser Herr, du bist unser König, du bist unser Erlöser und du bist der Vergeber unserer Sünden. Die Augen aller Menschen wenden sich dir zu, o Jesus Christus, Ehre sei dir und dem Heiligen Geist. Amen.“¹⁰

Ein anderes Gebet nennt Christus

„das wahre Licht und das glorreiche Abbild des Vaters, welches durch den Erstgeborenen unseres Geschlechts zu unserer Erneuerung und zur Erlösung unseres Geschlechts enthüllt und der Welt offenbart wurde“¹¹. Er ist „das Licht, das vom Licht ist, erschien und unseren Leib annahm“¹².

Die ganze Schöpfung wurde in Christus, der das Haupt des neuen Lebens ist (Kol 1,15), erneuert; durch seine Auferstehung hat Christus das Leben auf alle Geschlechter verteilt.¹³ Christus wird auch als „schöner Schrein des Heiligen Geistes“¹⁴ bezeichnet.

Der Name Christi wird wiederholt im sogenannten *Laku Mara* (Zu dir, o Herr), eines der schönsten Charakteristika ostsyrischer Tradition, genannt:

„Dich, den Herrn des Alls, bekennen wir! Dich, Jesus Christus, verherrlichen wir! Denn du bist der Erwecker unserer Leiber und der Erlöser unserer Seelen! Du, mein Herr, bist in Wahrheit der Erwecker unserer Leiber und der erhabene Erlöser unserer Seelen. Dir, o mein Herr, müssen wir allezeit danken, dich anbeten und verherrlichen, Herr des Alls, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in Ewigkeit.“¹⁵

Manchmal verbinden die langen Gebete Lehre und Doxologie in erstaunlicher Weise. Eine *karozutha*¹⁶ des Festes der Geburt Christi enthält zwei Teile: einen lehrmäßigen Teil,

⁹ THEODOR VON MOPSUESTIA, De Eucharistia. In: MINGANA (s. Anm. 7) 85 (syr. 222).

¹⁰ Teshbotha. In: PATHIKULANGARA (s. Anm. 6) 380; Syr. in P. BEDJAN – G. E. KHAYYAT, Slota Qanonayta d-Kahne. Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum Vol. II. Rom 1938, 37f. Eine Auswahl liturgischer Texte christologischen Inhalts bringt H.-I. DALMAIS, Le Christ dans le liturgies syriennes orientales et occidentales. In: Le Christ dans la liturgie. Conférences Saint Serge 1980. Hg. A. M. Triacca – A. Pistoia. Rom 1981 (BEL.S 20) 49–63. Eine große Anzahl an Texten sind übersetzt bei J. MATEOS, Lelya-Şapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin. Rom 1972 (OrChrA 156); vgl. auch S. PUDICHERY, Ramsa. An Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers. Bangalore 1972; D. WEBB, L'expression de la foi. Conférences Saint Serge 1978. Rom 1979 (EL.S 16) 315–338.

¹¹ Slota. In: PATHIKULANGARA (s. Anm. 6) 374; syr. BEDJAN – KHAYYAT (s. Anm. 10) II, 34.

¹² Onitha. In: ebd. 374; syr. ebd. 381f.

¹³ Vgl. Qala d-Lilja. In: ebd. 365; syr. ebd. 393.

¹⁴ PATHIKULANGARA (s. Anm. 6) 307.

¹⁵ Zum Gebrauch dieses Gebets vgl. PUDICHERY (s. Anm. 10) 25f; R. TAFT, The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origin, meaning, place in the life of the Church. Cochin 1984, 166.

¹⁶ *Karozutha*: litaneiartiges Gebet des Diakons [Anm. d. Übers.].

dem eine demütige Bitte folgt. Der lehrmäßige Teil kommentiert das an diesem Tag gefeierte Mysterium mit wunderbaren, von der Bibel inspirierten Ausdrücken:

„O Christus, geboren in Ewigkeit aus dem Vater, Glanz seiner Ehre und Abbild seiner Substanz, dich, der du das Universum hältst und regierst durch deine Kraft des Wortes, wir bitten dich [...].

O Christus, der am Ende der Zeiten von der Jungfrau Maria, die Quelle der Heiligkeit, irdisch geboren wurde zum Heil unserer Natur und zur Befreiung aller Kreatur, zu dir beten wir [...].

O Christus, ewiger Sohn und Gott wesensgleich, Kind gezeugt vor den Sternen, der du heute in Bethlehem geboren wurdest, wir bitten dich [...].

O Christus, Herr Davids in deiner Gottheit und Sohn Davids in deiner Menschheit, der du heute aus dem Hause Davids geboren wurdest, um die Prophetien deines Ahnen David zu erfüllen, wir bitten dich [...].

O Christus, der du, ohne Vermählung, heute von der Jungfrau Maria geboren wurdest, vortreffliches Kind und Sohn des Wunders, Gott, der Mächtige der Zeitalter, der Friedensfürst gemäß den Weissagungen Isaias, des Ruhmreichen unter den Propheten [...].

O Christus, Sonne der Gerechtigkeit, die im Hause Davids strahlte, der du heute deinen Ruhm in unserer Menschennatur offenbarst, um die Prophetien Jeremias und Maleachis zu krönen [...].

O Christus, der du bei deiner Geburt nach dem Fleisch von den Engeln verherrlicht und von den Hirten verkündigt wurdest, dem Simeon Zeugnis ablegte und Anna bekannte [...].

O Christus, für dessen Geburt die Engel 'Ehre sei Gott in der Höhe' sangen und für die sie den Frieden auf Erden und gute Hoffnung den Menschenkindern verkündeten [...].

O Christus, der du, geboren von einer Tochter Evas, das Urteil, welches Eva verdammt, vernichtetest und widerriefst, und ein neues Leben und gute Hoffnung und Heil allen Kindern Evas zusagtest [...].

O Christus, zweiter Adam, der du, geboren von einer Tochter Evas, das Alter des ersten Adam jung machtest und eine Wohnung im Himmel bereitetest an Stelle der vergänglichen Wohnung im Paradies [...].¹⁷

Dies heißt jedoch nicht, daß alle liturgischen Texte und deren christologischer Inhalt von den Kirchen, die nicht mit der Kirche des Ostens in *Communio* sind, geschätzt würden. In den liturgischen Texten der ostsyrischen Tradition können Äußerungen mit streng nestorianisch christologischer Lehre und Haltung gefunden werden.

3. Die Lehre von der Zweiheit der Hypostasen

Die ostsyrische Tradition hat die Christologie der alten Antiochenischen Schule geerbt, wie sie von ihren herausragenden Gestalten – wie Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus – entwickelt wurde. Diese drei Antiochener sind durch ihre Literalstudien der Evangelien charakterisiert, die eher „unsere Heilsgeschichte beschreiben als sie erklären“¹⁸. Sie wandten sich dem historischen Jesus, vor allem seiner menschlichen Natur, mit besonderer Aufmerksamkeit zu. Sie akzeptierten die Vollkommenheit der Gottheit des Wortes, das in Christus präsent ist, jedoch ist es unabhängig in seiner Substanz und in seinem Erscheinen. Ihr Hauptanliegen war es, die vollkommene Realität der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus zu bewahren. Die göttlichen und menschlichen Handlungen Jesu wurden manchmal Gott zugesprochen und manchmal dem Menschen. Eine *teshbukhta* des Nachtgottesdienstes an Sonntagen von Advent bis Epiphanie, die von Babai dem Großen stammt, faßt die klassische ostsyrische Christologie zusammen:

¹⁷ MATEOS (s. Anm. 10) 128f.

¹⁸ J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*. New York 1975, 16.

„Gepriesen sei der barmherzig Eine, der in seiner Güte für unser Leben durch Prophetie Vorsorge traf.

Mit den Augen des Geistes sah Isaiah das wunderbare Kind der Jungfrau.

Denn Maria gebär ohne Verkehr Emmanuel, den Sohn Gottes.

Aus ihr formte der Heilige Geist seinen vereinten Leib, wie es geschrieben steht:

daß er die Wohnung und der verehrungswürdige Tempel für die Pracht des Vaters in einer Sohnschaft sei.

Und am Beginn seiner wunderbaren Empfängnis vereinte er es mit ihm in einer Ehre, damit in ihm alles von Ihm erfüllt sei, für unser aller Erlösung, wie es ihm gefiel.

Am Tag seiner Empfängnis (oder Geburt), priesen ihn die Wächter oben im Himmel mit ihren Liedern,

und jene auf Erden brachten Anbetung mit ihren Opfern dar, in einmütiger Ehre.

Christus ist Einer, der Sohn Gottes, von allen angebetet in zwei Naturen.

Aus dem Vater geboren in seiner Gottheit, ohne Anfang und vor der Zeit.

Und aus Maria geboren in seiner Menschheit, am Ende der Zeit im vereinten Leib.

Seine Gottheit ist nicht von der Natur seiner Mutter

seine Menschheit ist nicht von der Natur seines Vaters.

Die Naturen sind in ihren *qnome* bewahrt,

in der Person der einen Sohnschaft.

Wie die Gottheit drei *qnome* (aber) ein Wesen ist,

so ist die Sohnschaft des Sohnes eine Person, zwei Naturen.

So hat die Heilige Kirche gelernt, den Sohn, der Christus ist, zu bekennen.

Herr, wir beten deine Gottheit und Menschheit an, ohne Trennung.“¹⁹

Dieses Gebet beinhaltet ausgesprochen „nestorianische“ christologische Ausdrücke, die dahingehend interpretiert werden können, die Lehre von „zwei Söhnen“ einzuführen. Wie es scheint, ist die Einheit von Gottheit und Menschheit unklar. „Zwei Naturen sind in ihren *qnome* bewahrt“: Dies meint für die Kritiker der ostsyrischen Christologie die unabhängige Existenz von zwei Hypostasen mit ihren eigenen Naturen im einen Christus.

Seit der Zeit Theodors von Mopsuestia hinterläßt der klassische antiochenische Ansatz zur Person Christi, der das Menschsein Christi besonders ernst nimmt, seine Spuren in den liturgischen Texten. Theodor verfaßte ein anaphorisches Gebet und legt es dem Menschen Jesus in den Mund:

„Würdig aller Ehe, aller Danksagung und allen Lobes ist die ruhmvolle Natur deiner verherrlichten Gottheit; Herr des Alls, denn du hast unaufhörlich zu allen Zeiten verschiedene Heilspläne zur Erlösung der Menschen erfüllt. Und ungeachtet der Tatsache, daß diese so undankbar waren, hast du ihnen dennoch immer Zeichen der Erlösung gebracht. So schien es nun deiner Milde gut, *mich vom (Menschen-) Geschlecht anzunehmen und mich mit dir selbst zu verbinden*, mir eine Grenze zu setzten und zu besiegeln und alle diese vorigen Dinge zu erfüllen, und *durch mich diese Erlösung* zu offenbaren, die von Anfang an mit diesen alten Menschen sinnbildlich entworfen war. Denn weil ich gerechtfertigt bin und ohne Sünden gelebt habe, hast du *durch mich* Sündenlosigkeit dem ganzen sündigen Geschlecht gewährt. Und so sollt ihr, meine Jünger, wissen, daß dies mein Leib ist, der eurentwillen – oder vielmehr um des Heiles der Welt willen – für euch zur Vergebung der Sünden gebrochen wird; damit ihr *durch mich* ewiges Leben erlangt, das von aller Sünde befreit ist.“²⁰

Das besondere Faktum, daß dieser Text auf die Lippen Jesu gelegt wurde, reflektiert das christologische Anliegen Theodors. Theodor zog es vor, vom Menschen Jesus zu sprechen, wobei er an „der Zusammenwirkung mit dem Wort im Verhältnis zur Entscheidung (für das

¹⁹ A. J. MACLEAN, East Syrian Daily Offices. London 1894, 156f.

²⁰ W. MACOMBER, An Anaphora Prayer composed by Theodore of Mopsuestia. In: ParOr 6/7 (1975/76) 341–347, bes. 344f. Wir zitieren den durch Cyrus von Edessa erhaltenen Text.

Gute)²¹ Gefallen findet. So konnte er schreiben: „Er [= der Sohn] hat nicht nur einen Leib genommen, sondern den ganzen Menschen, bestehend aus einem Leib und einer unsterblichen und vernunftbegabten Seele.“²² Gemäß dem antiochenischen Theologumenon – wie es durch Theodor und seine Schule entwickelt wurde – hat Gottes Gnade, seine Güte, durch die Einwohnung des Wortes im Sohn, diesem geholfen, den freien Willen richtig zu gebrauchen, wodurch er die menschliche Sünde überwand und so den Menschen wieder zum Leben brachte. Mit anderen Worten, Jesus selbst, unterstützt von göttlicher Gnade, wird durch seine Einheit mit dem Wort der Helfer der Menschen, das ewige Leben wiederherzustellen und sie von der Sterblichkeit zu befreien.²³ In der Ökonomie des Sohnes wird die menschliche Natur das Instrument des Logos. Im oben zitierten Gebet ist das wiederholte „durch mich“ der letzte Rest dieser Christologie. Die Theodor zugesprochene ostsyrische Anaphora enthält – auch wenn sie nicht von ihm verfaßt wurde – mehrere Ausdrücke seiner Christologie. Die erste *g'hanta* (Gebet vor dem Altar)²⁴ sagt:

„Herr, starker und allmächtiger Gott [2 x], du allein bist ewig, du bist die Ursache und der Urheber aller Geschöpfe, der ruhmreiche König, du schaffst unbegreifliche, herrliche und erhabene Wunderwerke, unaussprechlich. Durch die wunderbare und fürchtbare Austeilung, die dein Eingeborener, unser Herr Jesus Christus, durch unsere Menschheit tat, und für uns die Wiederherstellung neuen Lebens erwirkte und in unsere Herzen das Unterpfand des Heiligen Geistes legte.“²⁵

Diese Vorstellung wird in der dritten *g'hanta* (das Post-Sanctus-Gebet), das sehr reich an christologischem Inhalt ist, wiederholt:

„Um uns und unseres Heiles willen erachtete es der Eingeborene, Gott das Wort, der das Abbild Gottes ist, das Gleichsein mit Gott nicht für einen Raub, sondern er entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an (Phil 2,6f), kam vom Himmel herab, bekleidete sich mit unserer Menschheit, einen sterblichen Leib und eine vernunftbegabte, einsichtige und unsterblichen Seele aus der heiligen Jungfrau durch die Kraft des Heiligen Geistes. Und durch diese [= durch die Menschheit, mit der er sich bekleidete], vollendete und erfüllte er ganz diesen großen und wunderbaren Heilsplan, der durch dein Vorwissen schon vor der Erschaffung der Welt bereitet war.“²⁶

Das gleiche Gebet finden wir auch in der Post-Sanctus-*g'hanta* der Anaphora nach Nestorius. Wenn wir diese zwei *g'hanté* mit der Post-Sanctus-*g'hanta* der Anaphora nach Addai und Mari vergleichen, ist in den ersten beiden Fällen eine Erweiterung feststellbar, offensichtlich zur Einführung der christologischen Sätze. Der wiederholte Gebrauch gleicher Ausdrücke in der Anaphora nach Theodor zeigt, wie zentral sie für das ostsyrische Verständnis des Mysteriums Christi waren. Demgemäß finden wir in der vierten *g'hanta*:

²¹ THEODOR VON MOPSUESTIA, De Incarnatione. Fragm. Publ. bei H. B. SWETE, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii. Cambridge 1882, 296 (Appendix A.II).

²² THEODOR VON MOPSUESTIA, Hom. Cat. V, 19. Ed. R. Tonneau. Rom 1949, 127; vgl. R. A. NORRIS, Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxford 1963, 203.

²³ Vgl. H. J. W. DRIJVERS, Early Forms of Antiochene Christology. In: After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to A. van Roey for his 70th Birthday. Hg. C. Laga [u. a.]. Louvain 1985, 99–114, hier 110; NORRIS (s. Anm. 22) 195ff.

²⁴ *G'hanta*: vom Zelebranten leise gesprochenes Gebet [Anm. d. Übers.].

²⁵ The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study by J. Vadakkal. Kottayam 1989, 78.

²⁶ Ebd. 86 (syr. 60); Die Übersetzung von Vadakkal „durch ihn“ wurde von uns mit „durch diese“ korrigiert; vgl. Missel Chaldéen. L'Ordre des Mystères avec les Trois Anaphores selon le rite de la Sainte Église d'Orient. En usage chez les Chaldéens catholiques du Patriarcat de Chaldée-Babylone. Hg. F. Y. Alichoran. Paris 1982, 132: „par l'intermédiaire de notre nature humaine.“

„Du, der du gut bist und willst, daß alle Menschen leben und sich zur Erkenntnis der Wahrheit bekehren; und sie mögen erkennen, daß du der Herr von Ewigkeit zu Ewigkeit bist; die göttliche, ungeschaffene Natur, der Begründer aller Dinge, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist; und daß sich für uns und um unseres Heiles willen der Sohn Gottes, Gott, das Wort, vollkommene Menschheit bekleidet hat, unser Herr Jesus Christus, und daß er in der Kraft Gottes und des Heiligen Geistes vervollkommenet und gerechtfertigt wurde [. . .] dem alle Zeit Lobpreis und Anbetung sei, Amen.“²⁷

Man möge den regelmäßigen Gebrauch der Bekleidungs-Metapher in diesen Gebeten beachten („bekleidete sich mit unserer Menschheit“ – auch in der Anaphora nach Addai und Mari zu finden). In seiner bemerkenswerten Synthese frühen syrischen Denkens, strich Robert Murray²⁸ heraus, daß „Christus bekleidete sich mit dem Leib“ eine von den syrischen Vätern bevorzugte Ausdrucksweise ist, um die Inkarnation zu beschreiben. Häufig findet man sie in den Thomasakten, der Didaskalia und bei Aphrahat, der sich auf die Wiedergabe von Joh 1,14 im Diatessaron bezieht: „das Wort wurde Leib [*pagra*] und wohnte unter uns.“²⁹ Ephraem spricht von Christi Leib als Kleidungsstück, das er anzog:

„Mit dem Körper ist der Erstgeborene angetan, dem Kleid seiner Herrlichkeit. Der unsterbliche Bräutigam wird in diesem Kleid erstrahlen.“³⁰

Der ostsyrische Gebrauch der Ausdrücke „er bekleidete sich mit unserer Menschheit“ oder „er wohnte im menschlichen Leib“ müssen im Lichte der weiteren christologischen Entwicklungen verstanden werden. Die Einwohnung des Wortes im Tempel des menschlichen Leibes ist ein Lieblingsbild der Antiochener. So finden wir auch in einer der Schriften des Nestorius:

„Durch die Verbindung des Tempels, in welchem es wohnt, wurde die göttliche Natur des Wortes selbst Gegenstand der Verderbnis.“³¹

Die spätere Tradition brachte diese Vorstellung in radikale Sätze, so wie wir sie in einer *Mawṭba d-Lelya* am ersten Donnerstag in der liturgischen Zeit von *Geburt* finden:

„Die Tochter Davids gebär ein wunderbares Kind: Christus, den Heiligsten der Heiligen, die Macht des Höchsten, der Tempel und sein Empfänger, die Wohnung und ihr Bewohner, eine Person, zwei Abbilder [. . .]. Der ewig Seiende wurde nicht Fleisch, so wie du denkst, o schwer zu überzeugender [Mensch]. Er wählte eine Wohnung um seinen Glanz zu verbergen, damit das sterbliche Geschlecht nicht umkomme bei seinem Anblick.“³²

Auch in der *Mawṭba d-Lelya* am zweiten Dienstag von *Geburt* lesen wir:

„Das Wort vom Vater wohnte in unserer Menschheit, im von Maria geborenen Kind. Und er führte die Nationen vom Irrtum zurück zur Anbetung der Herrschaft des Vaters ohne Anfang. Kommt, laßt uns gemeinsam mit den oberen Gemeinden rufen und gemeinsam sagen: Heilig, heilig, heilig bist du, o glorreicher König, der unsere Natur durch das Kind Mariens, das unsere Erlösung hervorscheinen läßt, verherrlichte.“³³

²⁷ The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia (s. Anm. 25) 89f; Missel Chaldéen (s. Anm. 26) 140.

²⁸ R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Christian Tradition. Cambridge 1975.

²⁹ Ebd. 71.310–312; vgl. S. BROCK, Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. In: Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Parallelen im Mittelalter. Hg. M. SCHMIDT. Regensburg 1982 (Eichstätter Beiträge 4) 11–38.

³⁰ EPHREM SYR., Carmina Nisibena 43, 21. Ed. E. Beck. Louvain 1963 (CSCO 241, Syr 103) 35; syr.: (CSCO 240, Syr 102) 45.

³¹ NESTORIUS, Zweiter Brief an Cyrill: PG 77, 53a.

³² T. DARMO, Kṭāḥa da-Qdam wa-d-Batar wa d-Hudra wa d-Kaškol wa d-g-Gazza. Vol. I. Trichur 1960, 171f.

³³ Ebd. 183; MOOLAN (s. Anm. 6) 283.

In einem Gebet des Nachtgottesdienstes der Epiphaniefeiern lesen wir:

„Dem Leib, der vom Menschengeschlecht war, welchen Gott, das Wort, annahm, gab er Macht und Herrlichkeit, wie ihm in Einheit. Er war das Abbild des lebendigen Vaters und der Tempel des eingeborenen Wortes und der Schrein des ewigen Geistes ohne Änderung.“³⁴

In einem weiteren Gebet des Nachtgottesdienstes der Epiphaniefeiern wird diese Vorstellung noch klarer:

„Verborgen in der Natur seines [göttlichen] Seins: der Sohn, welcher nicht jünger war als er, der ihn in seinem guten Willen und seiner Liebe herabsandte, nahm unsere Natur und wohnte in ihr. Der Heilige Geist kam herab auf sein Haupt: auf den Tempel des Wortes, das sich selbst damit bekleidete; und schwebte von den glorreichen Höhen seiner Heiligkeit auf seinen Leib und seine Seele [. . .].“³⁵

Spätere liturgische Texte trennen deutlich Gottheit und Menschheit. So etwa ein von Presbyter Shimsha Saidnaya verfaßtes Gebet, das in den Epiphanierten enthalten ist:

„Him that holeth the bounds, the bosom of the waters did not hold: and him that is higher than all, the name of sons did not magnify: and the nature of his glory changeth not nor can it (change): But we believe thus: in the Son Christ and worship him: and we sing Holy to his Godhead and his Manhood: and give thanks to him who is God and man.“³⁶

Diese christologische Lehre ist sogar in einer Schlußbenediktion großer Festtage enthalten:

„O einziger Sohn, der du in einer Person und in zwei Naturen erkannt wirst, segne deine Diener und verschone sie von allem Schaden.“³⁷

Für die Antiochener ist die Leidenslosigkeit das Merkmal der göttlichen Natur. Daher akzeptierte Theodoret nie die Ausdrucksweise „Gott starb am Kreuz“. So warf er Cyrill von Alexandrien „Theopaschismus“ vor, der seiner Meinung nach die Abwesenheit einer genuinen Menschennatur beinhaltet.³⁸ Für Theodoret beinhaltet der Ausdruck „Gott starb“ eine Vermischung der Naturen, d. h. „Monophysitismus“. Dieser christologische Standpunkt wird in der Kirche des Ostens in der Liturgie der Heiligen Woche reflektiert. Ausdrücke wie „gekreuzigter Gott“ oder „Gott starb am Kreuz“ fehlen nahezu. Die liturgischen Texte der Heiligen Woche ziehen es vor, vom „Opfer Christi“ oder vom „Kreuz Jesu“ zu sprechen.³⁹

4. Ein Wort der Schlußfolgerung

Das theodorische Konzept der Einwohnung des Wortes und des Jesus als Helfer der Menschheit findet man nahezu regelmäßig in ostsyrischen liturgischen Texten. Genau wegen solcher Ausdrücke warfen die anderen Ostkirchen den Ostsyrrern vor, sie hielten an einer Zwei-Söhne-Lehre fest. Diese Konzepte sind mesopotamischen Ursprungs und gehen gut zwei Jahrhunderte vor die Zeit Theodors von Mopsuestia zurück. So finden wir sie in den Oden Salomons und in den syrischen Thomasakten. Wie H. J. Drijvers vorgeschlagen

³⁴ MACLEAN (s. Anm. 6) 329.

³⁵ Ebd. 346.

³⁶ Ebd. 363.

³⁷ Missel Chaldéen (s. Anm. 26) 203.

³⁸ Vgl. THEODORET CYR., ep. 83 an Dioscorus von Alexandrien: PG 83, 1272.

³⁹ Vgl. MATEOS (s. Anm. 10) 230f.

hat, könnten sie durch Lukian von Antiochien, den Gründer der Antiochenischen Schule, der seine theologische Ausbildung in Edessa erhielt, eingeführt worden sein.⁴⁰

Durch die Einfügung christologischer Texte in die Liturgie beabsichtigten die ostsyrischen Väter den Gläubigen ihre traditionelle Vision von Christus mitzuteilen und diese somit durch das liturgische Leben zu erhalten. In dieser Hinsicht ist deren Ansatz in vollkommener Kontinuität mit der frühchristlichen Tradition. Dies heißt jedoch nicht, daß die anderen östlichen Schwesterkirchen an diesem lehrmäßigen Inhalt, der manchmal allzu sehr von „nestorianischer“ Terminologie gefärbt ist, leicht Gefallen finden könnten. Im ökumenischen Kontext ist dessen Interpretation, sowohl durch die Ostsyrier, als auch durch jene, die nicht in Gemeinschaft mit ihnen sind, von äußerster Wichtigkeit.

⁴⁰ DRIJVERS (s. Anm. 23) 113; vgl. G. BARDY, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*. Paris 1936, 35f.

Pierre Yousif, Paris

*Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens**

Vorbemerkungen

a) Der Gegenstand und seine Eingrenzung

Entsprechend der Fragestellung dieser Konsultation, werde ich die grundlegenden Themen unserer Christologie bzw. die wesentlichen Konturen der Person Jesu Christi in den offiziellen Texten unserer Liturgie behandeln. Dies bedeutet zweierlei: Erstens, daß wir, aufgrund der so offensichtlich wichtigen und umfassenden Materie, keinen erschöpfenden Traktat bringen können, sondern vielmehr mittels Andeutungen und Aufzählung vorgehen müssen. Zweitens, daß ich meine theologische Überlegung nicht auf die Behauptungen der klassischen christologischen Kontroverse – d. h. ob in Christus eine oder zwei Naturen bzw. eine oder zwei Personen sind – beschränke, denn solcherart verstehen wir bis jetzt nicht, wer und was der Christus ist. Ich versuche hier eine allgemeine Form des Sohnes Gottes, welcher Mensch geworden ist, der der Christus ist, der Gesalbte, dessen Name auf Erden Jesus von Nazareth und Emmanuel ist, zu bieten.

b) Unser Ansatz

Indem wir in unserer Untersuchung liturgische Texte als Basis heranziehen, können wir Christus auch nur so wahrnehmen, wie er in diesen Texten betrachtet wird: es sind Texte des Glaubens und des Gebets. In einer nachdrücklichen Weise entspricht unsere Liturgie dem Grundsatz *lex orandi – lex credendi*. Christus wird durch Gebet und Kommunikation (Eucharistie und Sakramente) betrachtet und aufgenommen. Indem wir Ihn essen, leben wir mit Ihm; indem wir Ihn hören, verstehen wir Ihn in den verschiedenen Schritten unseres Lebens. Das heißt, um Christus so wahrzunehmen, wie er in der Liturgie präsentiert wird, ist es nicht genug, zu sehen, was die Liturgie von ihm sagt, sondern es ist notwendig, diese Liturgie, in der Christus angebetet, gepriesen und geliebt wird, zu leben. Aber die Liturgie ist auch ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche; dies nicht nur durch spezifische Texte (wie etwa das Glaubensbekenntnis), sondern sie verkündet insgesamt den Glauben der Kirche. Dies betrifft umso mehr die Christologie unserer Liturgie, was aufgrund des historischen Hintergrundes – der Kontroversen des 5. Jahrhunderts – leicht verstehbar ist. In einer typischen *'onitha* (Hymnus) schließt unsere Kirche, nach der Bekräftigung unserer Christologie des Heils durch das Leiden des menschlichen *qnoma* Christi:

* Übersetzung von Dietmar W. Winkler. Englisch Original: Christ in the liturgical Tradition of the Church of the East. Referat, gehalten bei der Second non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition organized by the foundation Pro Oriente, Vienna, February 22–27, 1996.

„Daher lobpreisen wir und mit Wissen glauben wir und mit Staunen bekennen wir, wie wir es in Wahrheit gelernt haben. Denn sogar wenn ein Engel von oben käme und uns erzählte, wir sollten seine Verkündigung verändern, bezüglich dessen, was Er uns verkündigt hat, wir werden Seine Menschheit nicht verleugnen und werden Seine Gottheit nicht leiden lassen.“¹

Über den Ansatz des Gebetes und des Gottesdienstes hinaus, sollte ich auch den kulturellen Aspekt dieser Christologie anführen. Es ist dies eine semitisch-mesopotamische Sichtweise des Mysteriums Christi. Sie legt mehr auf Tatsachen und Dasein wert, als auf die Analyse der Substanz (Christi), seiner Natur(en). Sie ist mehr an Christi Taten und Handlungen interessiert als an seiner Quiddität. Sie konzentriert sich mehr auf seine Person als auf seine Zusammensetzung. Das Problem der Anzahl von Person(en) und Naturen in Christus ist ein griechisches Problem, dem zu antworten, unsere Tradition gezwungen war! Über göttliche Dinge zu spekulieren, um sie genau zu untersuchen und aus ihnen einen Gegenstand der Diskussion zu machen (sophistische Tradition) ist nahezu ein Sakrileg!

c) *Wo und wie betrachtet die Liturgie Jesus, den Christus*

Wir betrachten in unserer Liturgie Jesus, den Christus, im Handeln. Dieses Handeln ist, wie in anderen Liturgien, in den liturgischen Texten aufgezeichnet: die Bücher für die Feier der Eucharistie, der anderen Mysterien bzw. Sakramente und des Tag- und Nachtlobes während des ganzen liturgischen Jahres. Wir meditieren Christus in diesem Handeln, welches Seines und der Kirche Handeln ist! Er ist der Feiernde und der Gefeierte. Diese verschiedenen 'Riten' sind in ihrer Vielfalt innig miteinander verbunden und ihre Trennung entspricht nur einer Ordnung zu Studienzwecken. Gebet, Sakramente und Schriftlesung sind vereint im gemeinsamen Ziel: Gott (Christus) anzubeten und ihn zu verherrlichen, sowie das Heil der Gläubigen. In dieser Hinsicht verstehen wir, daß das *Hudra* ursprünglich auch die liturgischen Gebete, die Anaphoren und das Proprium der Messe, die Rituale für die Taufe und die Buße (*hussaya*) umfaßte. Demnach sind die Betrachtung der göttlichen Mysterien und deren Anbetung im Einklang mit dem Erlösungswerk: die Trinität ist in die Menschwerdung einbezogen und das Verbleibende des Mysteriums des Sohnes Gottes. Theologie und Ökonomie sind das Ferment des liturgischen Handelns der Kirche, das in einer (architektonischen) Umgebung, welche dieses komplexe Mysterium reflektiert, vollzogen wird. Die göttliche Mitteilung offenbart das Werk Gottes und gebietet das liturgische Handeln der Kirche.

Wir können unsere Studie folgendermaßen unterteilen:

1. Der göttliche Heilsplan als Leitlinie der Theologie Christi im liturgischen Jahr.
2. Das Stundengebet als tägliche und wöchentliche Feier des Mysteriums Christi.
3. Das Heilige *Qurbana* oder die Eucharistiefeier des glorreichen Christus, der in den Mysterien und Schriften, die er uns anvertraute, gegenwärtig ist.
4. Die Mysterien-Sakramente; Kommunikation des Herrn durch Zeichen und Riten.
5. Hauptthemen der Theologie Jesu des Christus.

¹ P. BEDJAN – G. E. KHAYYAT, *Slota Qanonayta d-Kahne [Hudra]. Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*. Vol. II. Rom ²1938, 345; T. DARMO, *Kṭāba da-Qdam wa-d-Batar wa d-Hudra wa d-Kaškol wa d-Gazza*. Vol II. Trichur 1960, 469.

1. Der göttliche Heilsplan als Leitlinie der Theologie Christi im liturgischen Jahr

1.1 Der Ort des Heilsplanes (*Mdabbranuta*) im liturgischen Jahr

Während des Jahres gedenkt die Kirche der Mysterien unseres Herrn und versucht diese durch ihr fruchtbares Gebet und mit Hilfe Christi bei den Gläubigen zu aktualisieren. Drei Elemente der Feier der Kirche ziehen die allmähliche Entfaltung der Mysterien Christi in Betracht: Das *Proprium* des liturgischen Gebetes, der Lesungen und des Heiligen *Qurbana* bzw. der eucharistischen Liturgie. Das *Proprium* des Gebetes der Kirche findet man im Gottesdienst für Sonn-, Feier- und Gedenktage, verteilt auf die jeweiligen Wochen, zumindest hinsichtlich der *proprialen* *'onitha* (*troparia*) des vorhergehenden Sonntags. Es gibt auch *propriale* Lesungen zu denselben Anlässen, jedoch nur für das Heilige *Qurbana*. Mit Ausnahme der letzten Tage der Heiligen Woche gibt es im Brevier keine biblischen Lesungen. Die *propriale* *'onitha* spiegelt die liturgische Zeit wider. Dies ist bei der am Beginn der Feier rezitierten *'onitha d-qanke* (Gebet vor der Antiphon des Heiligtums) der Fall, und bei der Eucharistie (*'onitha d-raze* und *'unnaya d-bema*). Die *'onitha* des Evangeliums (ausgenommen von Himmelfahrt bis zur Zeit der Kirchweihe) kommentiert die Evangeliumslesung des Tages. Die *proprialen* Psalmen werden im Hinblick auf das gefeierte Mysterium ausgewählt.

Neben dieser „materiellen“ Präsenz liturgischer Elemente, die sich auf den Heilsplan Christi beziehen, können wir auch einige grundlegende Elemente entdecken, die den inneren Sinn jedes Abschnittes im Jahr reflektieren, d. h. das spezielle Licht, unter dem der göttliche Heilsplan in Betracht gezogen wird. Es gibt deren vier:

- die biblischen Lesungen, die den jeweiligen Sonn- und Feiertagen entsprechen (und die ausgewählten Psalmen, entweder am Beginn des *Qurbana* oder im *Proprium* des Breviers);
- die fünf *proprialen* *'onitha* zu jedem Sonntag, verteilt auf die nachfolgenden Ferialtage: die *'onitha d-basaliké* (Vesper), die erste *'onitha d-mautba* (*kathisma*), die *'onitha d-lelya* (Nachtgebet), die *'onitha d-šapra* (Morgengebet) und die *'onitha d-raze* (Mysterien, bei der heiligen Eucharistie);
- die *teshbotha* (Lobpreis), die der jeweiligen *Shabo'a* (liturgische Zeit von sieben Tagen) entsprechen, und die *propriale karoza* (*litaneiartiges Gebet des Diakons*).

1.2 Der göttliche Heilsplan während des liturgischen Jahres

Man kann den Begriff der göttlichen Ökonomie (*mdabbranuta*) in zweifacher Hinsicht verstehen. Im engeren Sinn beinhaltet er die Menschwerdung Christi und sein Amt. Diesbezüglich sagt die Verkündigung des Diakons, die zur Kommunion ermahnt: „nach all seinen Heilstaten (Ökonomie) für uns, erlitt er, die Erstlingsfrucht unserer Natur, das Kreuz.“² In einem weiteren Sinn inkludiert der Begriff das Werk des Herrn bis zu seiner Wiederkunft. In beiden Fällen beginnt die Mitteilung mit seiner Empfängnis. In seiner berühmten Einlei-

² Chaldean Missal. Mossul 1901, 41f; Dt. vgl. Raza. Die Ordnung der feierlichsten Form der Göttlichen Liturgie der Thomas-Christen Indiens ostsyrischer Überlieferung. Hg. J. Madey – Vavani-kunnel. Paderborn-Kottayam 1993, 40.

tung zum *Hudra* beschreibt Rabban Brikhisho' den Begriff in letzterer Weise, gemäß der Verordnung von Mar Išo'yahb III, des Reformers unserer Liturgie.³

Theoretisch ist das liturgische Jahr in sieben Septenarien mit jeweils sieben Wochen eingeteilt. Da das Jahr jedoch 52 Wochen hat und das Fest der Auferstehung beweglich ist, kann die Anzahl der Septenarien und einige der entsprechenden Wochen größer oder kleiner sein. Überdies dauert der erste Abschnitt (Verkündigung/Geburt) sechs Wochen, und jener der Kirchweihe vier Wochen. Folglich haben wir folgende Zeiteinteilung bzw. Wochenseptenarien: Verkündigung/Geburt (6 Wochen), Epiphanie (6–8 oder 9 Wochen), Šauma (Fastenzeit 7 Wochen), Auferstehung, Apostel (Pfingsten) und Sommer (jeweils 7 Wochen), Elija, Moses, Kreuz (7 plus 1–3 Wochen) und Kirchweihe (4 Wochen). Es ist deutlich, daß die Gestalt Christi in diesem Schema dominiert: es geht von seinem ersten bis zu seinem zweiten Kommen, wo er die erlöste Menschheit – d. h. seine Gemahlin, die Kirche – in sein Brautgemach geleiten wird.

Dennoch hat das liturgische Jahr in unserer Tradition zwei Hauptpole. Der erste Pol umfaßt die Zeit von Verkündigung bis Himmelfahrt und betrifft vor allem das persönliche Mysterium (oder die Mysterien) Christi: Empfängnis, Geburt, Amt, Passion, Verherrlichung und Erlösung. Der zweite Pol betrachtet Christus in seinem Handeln in der Gemeinschaft seiner Apostel, durch das Werk des Heiligen Geistes, bis zu seiner endgültigen und eschatologischen Verwirklichung; das ist die Teilhabe seiner Angehörigen am Paschamysterium.

Die Person Christi, dessen erlösendes Handeln im Rahmen der Anbetung der Trinität für das Volk des Reiches Gottes konstitutiv ist, bildet also den Sauerteig für die christliche Feier des Jahres. So feiert unsere Liturgie in der Zeit von Verkündigung und Geburt in besonderer Weise die Vollendung der Prophetien zu Christus; die Zeit von Epiphanie ruft die göttliche Offenbarung Christi und unsere Wiedergeburt im Geist in Erinnerung; die Fastenzeit verkündigt Christus als geoffenbartes Wort Gottes, enthüllt ihn und den Lebensspender in ihm durch seine Passion; die Zeit der Auferstehung betrachtet die Verherrlichung Christi, den Beginn der messianischen Zeit und des Lebens des Gottesreiches; die Zeit der Apostel und des Sommers bezeichnet den universalen Ruf zur Jüngerschaft der durch den Geist geführten Gemeinschaft; die Abschnitte Elija, Kreuz und Moses meditieren die Einsetzung seines Königreiches in der Kirche, welche in der Zeit der Kirchweihe als von Gott empfangene Braut des Sohn Gottes in ihrer endgültigen Verwirklichung betrachtet wird.⁴

Im Rahmen der zwei oben genannten Pole können wir einen ziemlich substantiellen Unterschied in der Betrachtung Christi ausmachen. An jenen Sonntagen, die die Menschwerdung Jesu betreffen, gibt es eine klare Betonung des dogmatischen Aspekts seines Mysteriums, der Einheit seiner Person, der Zweiheit seiner *qnome* (Einzelnaturen) und seiner Naturen (allgemeine Natur). Demnach wird in den Perioden Verkündigung/Geburt,

³ Frz. Übers. der Einleitung vgl. J. MATEOS, Lelya-Šapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin. Rom ²1972 (OrChrA 156) 461–464.

⁴ Indem wir dies feststellen, schließen wir die Rolle des Vaters und des Heiligen Geistes nicht aus. Die christliche Liturgie konzentriert sich jedoch auf das historische Handeln der göttlichen Erlösung, deren historisch Handelnder und Vermittelnder Christus ist. Darum ist er auch der Mittler und das Ziel unseres Gottesdienstes. Vgl. B. NEUNHEUSER, Les fêtes de l'année liturgique: Fêtes du Christ? Comment expliquer l'absence des fêtes du Père. In: Le Christ dans la liturgie. Conférences Saint Serge 1980. Hg. A. M. Triacca – A. Pistoia. Rom 1981 (BEL.S 20) 143–149.

Epiphanie, am Großen Freitag und am Großen Sonntag von seiner zweiten Geburt aus seiner Mutter gesprochen, von seiner Salbung, seinem Leiden in der Menschheit und seiner Auferstehung. Im restlichen Jahr wird er vor allem als der Heiland, der Arzt, der Hirte und Gastgeber, der Befreier, der Vergeber der Sünden, als unsere letzte Hoffnung, unser Leben und unsere Wahrheit, als der Weg zum Vater und der Bräutigam der Kirche betrachtet.⁵

2. Die Stundenliturgie, wöchentliche Feier Christi

2.1 Die proprialen Teile im Nacht- und Morgengebet

Die proprialen Teile im Nacht- und Morgengebet (Nacht, Vigil, Matutin) sind Fortsetzung und Aktualisierung ihrer entsprechenden liturgischen Zeit (*shabo'a*). Hier sprechen wir von den gemeinsamen Teilen dieser Gebete zu diesen Stunden. Das Nachtgebet ist im wesentlichen dem Proprium entnommen und die Psalmen (*hullale*) haben keine speziellen Themen. Wir betrachten den Rest, Vesper und Matutin, Vigil und den Mittwoch.

2.2 Vesper und Matutin

Obwohl sie eine unterschiedliche Struktur haben, feiern doch beide Christus als das Licht (und im Märtyreroffizium Christus als den ersten Märtyrer). Die Vesper und die Matutin beinhalten Gebete an Gott und die Heiligen etc. Sie haben jedoch ein christologisches „Thema“. Nach der Psalmodie (zwei oder eine *marmitha*) beinhaltet die Vesper ein zusammengesetztes Offizium: jenes des Lichts und des Weihrauchs. Beim Inzens bitten wir Christus, unsere Gebete wie den Weihrauch anzunehmen. Die Kerzen im *hykla* (Kirchenschiff) werden bei der Lichtfeier (Lucernarium) vom *qandela* (Symbol Christi) im Sanctuarium entzündet. Dies symbolisiert Christus, das Licht der Welt. Die zentralen Psalmen betonen zwei Aspekte nachdrücklich: Ps 110 (111), „das Opfer der Hände“ als das Opfer des Abends, und Ps 118 (119), 105ff: „eine Leuchte ist dein Wort meinem Fuße“. Demnach ist Jesus das Licht in der Finsternis (Nacht) der Welt!

Die Matutin beginnt mit der symbolischen Bedeutung des Sonnenaufgangs und feiert Christus mit kosmischem Lob als Geber des Lichts und als Licht des Universums. Grundsätzlich tun dies die ausgewählten Psalmen sowohl an Sonn- wie an Wochentagen. Nach den Psalmen betet der Priester an Sonn- und Feiertagen:

„O Christus, wahres Licht und herrlicher Glanz, der vom Vater ist, der zur Erneuerung und Erlösung unserer Natur offenbart wurde und in die Welt strahlte, mit unserer Erstlingsfrucht senden wir dir Preis und Ehre und Bekenntnis und Gebet zu aller Zeit, Herr aller.“⁶

Im *Nuhra* feiert der Hl. Ephraem Christus als Licht vom Vater, das uns zu Heil und Leben geleitet. In der zweiten Strophe singt er:

„Der Tag strahlte auf den Menschensohn und die Macht der Finsternis floh; ein Licht erstrahlte uns von diesem Licht und erleuchtete unsere Augen, die verdunkelt waren.“⁷

⁵ Vgl. P. KANNOKADAN, *The East Syrian Lectionary System. A Historic-Liturgical Study*. Rom 1991, 170–211.

⁶ A. J. MACLEAN, *East Syrian Daily Offices*. Translated from the Syriac. London 1894, 167.

⁷ Ebd. 167.

In der *teshbotha* (Lobpreis) von Narsai gibt es eine wunderbare Meditation auf das Licht Christi mit dem die Ära des Verstehens, nach der Ära der Unwissenheit, beginnt: Mit der Offenbarung Christi beginnt der Tag für das Menschengeschlecht.⁸

2.3 Die Vigil am Sonntag: Offizium der Auferstehung Christi

Es ist dies im wesentlichen die Feier des Paschamysteriums Christi und dessen Sieges. Dies wird durch die ausgewählten Psalmen deutlich: *hulala* 14, „Gott regiert“: Ps 93–102. Sowie *hulala* 21, die mit dem Exodus beginnt. Während danach die *‘onitha* gesungen wird, gehen der Bischof und der Klerus vom Bema (Jerusalem) zum Sanctuarium (Himmel), wo der glorreiche Christus auf ewig lebt! Das Gloria (von Theodor von Mopsuestia) feiert den Platz Jesu in der Trinität: Er ist der Mittler und der Sohn Gottes (vgl. unten 5.5)

2.4 Mittwoch, die Ferialfeier der göttlichen Oikonomie

Der erste und der letzte Mittwoch haben besondere Gebete des *mautha* (kathisma). Es hebt auch in den entsprechenden Vespren das Heilswerk Christi hervor und gedenkt der anderen Herrenfeste und Heiligen im liturgischen Jahr, wobei Maria besonders erwähnt wird.⁹ In *qala* 16, fassen die zwei *‘onitha d-gawa* (der Versammlung, oder aller) das gefeierte Mysterium zusammen:

„Durch das Gebet Mariens, die dich gebär, und Johannes, der dir die Taufe spendete, durch Petrus und Paulus, Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, durch den siegreichen Märtyrer Stephanus, durch die orthodoxen Lehrer und durch Mar N. und die Entschlafenen, bewahre unsere Versammlung vor dem Bösen.

Durch dein Fasten, deine Passion und Auferstehung, durch die Märtyrer, die deine Herrschaft bekannten, durch den ruhmreichen Hl. Georg, und durch deine Himmelfahrt und die Herabkunft des Geistes, durch die Auffindung deines Kreuzes und die Weihe der Kirche der Heiligkeit, halte die Versammlung der Betenden fern von der Täuschung des Aufruhres.“¹⁰

3. Christus in der liturgischen Synaxis des Sonntags

3.1 Proprialer christologischer Ort des Heiligen Qurbana

Die Sonntagsliturgie beachten wir, weil sie die gemeinsame Gestalt und die Standardfeier darstellt (Wortgottesdienst und Mysterium). In dieser Feier sind propriale Teile, die das propriale Mysterium eines Septenariums feiern (*d-qanke*, *d-raze*, *d-bema* und manchmal *d-ewangeliyon*). Es gibt auch andere Teile, ob sie sich nun auf Christus beziehen oder nicht, die auch anderen Feiern gemeinsam sind, wie z. B. das *Lakhu Mara*, bleibende propriale Teile für das gemeinsame heilige Qurbana und die drei Anaphoren. Im weiteren Sinn sind entweder die Struktur der Feier oder die liturgische Anordnung der Kirche in genauem Bezug zum Heilsplan Jesu.

⁸ Vgl. ebd. 168.

⁹ Vgl. ebd. 130–150.

¹⁰ BEDJAN – KHAYYAT (s. Anm. 1) 124.

3.2 Liturgische Anordnung der Kirche und der Heilsplan Christi

Der innere Raum der Kirche, sozusagen das Milieu der Feier, wird mit Bezug auf seine verschiedenen Teile verwirklicht. Die Symbolik jedes Teiles evoziert in einer suggestiven Weise das Mysterium, das dort gefeiert wird. Das gesamte Gebäude ist in zwei Teile geteilt: im Osten ist das Sanctuarium, Symbol des Himmels, in dem der herrliche Christus, das makellose Lamm seinem Vater geopfert wird. Der Westen der Kirche symbolisiert die Erde, unsere Welt, wo sich die Gemeinde aufhält. In der Mitte ist das Bema, eine erhöhte Plattform, die Jerusalem darstellt, in dessen Mitte ein kleiner Altar ist, der das Symbol Golgothas ist. Im Sanctuarium wird die Liturgie des Mysteriums Christi gefeiert und auf dem Bema die Liturgie des Wortes.

3.3 Die Sonntagsfeier als Aktualisierung des Heilsplans Christi

Obwohl sich dieses liturgische Handeln auf Christi Amt und Paschamysterium (Passion und Auferstehung) konzentriert, beinhalten der Lobpreis vor dem Wortgottesdienst und insbesondere der Hymnus während des Öffnens des Vorhangs einen deutlichen Hinweis auf das Kommen Jesu zu uns. Dieser Teil wird vor dem Vorhang vollzogen. Die Prozession begibt sich zum Bema, was Christus, der zu uns predigen wird, symbolisiert; auf dem Bema sind die Lesungen, insbesondere das Evangelium, Aussagen Christi. Die Sendung Christi und sein Amt als der Prophet sind das zu Reaktualisierende. Die Prozession begibt sich sodann vom Bema zurück in das Sanctuarium, was Christi Rückkehr zum Vater im Himmel symbolisiert; die Darstellung des Opfers aktualisiert Jesus den Hohepriester des neuen Bundes und den glorreichen Herrn, welcher durch das Kommen des Heiligen Geistes (Epiklese) gegenwärtig ist: es ist dasselbe Opfer wie jenes im Himmel, jetzt! Die Teilhabe an den Mysterien ist das Teilnehmen am Königreich Gottes, wie es durch Jesus nach dessen Auferstehung verwirklicht wurde: Die Kommunion ist die Begegnung mit dem anbetungswürdigen König, so wie am Morgen der Auferstehung; der Schlußsegen ist der Segen des auferstandenen Herrn, der in den Himmel auffährt! Das verlorene Paradies ist durch Jesus, unsere Erstlingsfrucht, errungen!

3.4 Ein Text, der diese Theologie zusammenfaßt

Die Verkündigung des Diakons (*kározutha*), die die Gemeinde zur angemessenen Vorbereitung auf die Kommunion ermahnt, beinhaltet folgendes:

„Mit Ehrerbietung und Achtung laßt uns all an die Mysterien des kostbaren Leibes und Blutes unseres Erlösers herantreten. Mit reinem Herzen und wahren Glauben laßt uns seines Leidens gedenken und über seine Auferstehung nachdenken. Um unseretwillen empfing ja der Einzigegeborene Gottes von uns Menschen einen sterblichen Leib mit einer vernunftbegabten und geistigen, unsterblichen Seele. Durch seine lebensspendenden Gesetze und seine heiligen Gebote führte er uns aus dem Irrtum zur Erkenntnis der Wahrheit. Nachdem er seinen Heilsplan für uns erfüllt hatte, erlitt er, die Erstlingsfrucht unserer Natur, das Kreuz und erstand von den Toten; er stieg zum Himmel hinauf und übergab uns seine heiligen Mysterien, durch die wir alle seines uns geschenkten Erbarmens gedenken. Laßt uns daher mit überströmender Liebe und demütigem Herzen das Geschenk des ewigen Lebens empfangen [. . .].“¹¹

¹¹ Chaldean Missal (s. Anm. 2) 41f; Dt. Übers.: Raza (s. Anm. 2) 40.

4. Christus in den sakramentalen Riten

4.1 Allgemeine Perspektive

Es wäre unreal, den Anspruch zu erheben, Rolle und Platz unseres Herrn in diesen Riten mit Verweisen und Zitaten angemessen darstellen zu wollen. Ich bringe hier einige Aspekte, die zumindest in gewisser Weise im einen oder anderen „Sakrament“ verifiziert werden können. Unserer Tradition nach, sind diese Riten zumindest im wesentlichen von Jesus eingesetzt; in ihnen handelt er durch das Werk des Heiligen Geistes, gemäß der Sendung des Vaters und dessen Willen. Christus teilt sich in diesen „Sakramenten“ – wie wir unten sehen werden – auf verschiedene Weise mit: durch seine Gegenwart, seine Gestalt oder sein Handeln. Christus wird demnach durch die Gottesdienste dieser Sakramente verehrt, die Kulthandlungen der Gemeinde gegenüber der Trinität sind. Schlußendlich setzt dieser Gottesdienst das Bekenntnis der Kirche zu Jesus dem Christus voraus: als Gott, als Sohn, dem Vater und seinem Geist in der Gottheit und Schöpferkraft völlig gleich, sowie als Mensch und menschliches *qnoma*, vereint mit der Person des Sohnes. Eine Vereinigung, die aus ihm den Mittler und Erlöser macht.

4.2 Christus in der Taufe

Die erste Auflegung der Hände sagt, daß die zu Taufenden „Reinigung empfangen und Glieder (*haddameh*) Christi werden und Nahrung finden am Tisch seiner Geheimnisse.“¹² Die *karozutha* des Diakons erklärt, im Rahmen des göttlichen Heilsplanes, das Mysterium Christi in paulinischer Terminologie:

„Obwohl Gott gleich, nahm er Knechtsgestalt an und öffnete uns den Weg zum neuen Leben durch geistige Sinnbilder. Er brachte die Erstlingsfrucht innerhalb unseres Geschlechts in der Taufe [. . .], die [. . .] Johannes spendete, zum Opfer dar. Und wie in einem Bild [*salma*] stellte er uns in seiner heiligen Taufe die wahre Auferstehung und Erneuerung dar, die uns am Ende dieser Welt tatsächlich gegeben wird und zeigte sie uns.“¹³

Auch die *G'hanta* der Konsekration des Wassers spricht davon, daß unsere Taufe die Fortsetzung der seinen ist.¹⁴

Die *symaida* (Handauflegung) vor der letzten Salbung sagt:

„Deine Gnade überließ uns jedoch nicht dem Verderben, das wir unserer Bosheit wegen verdient hatten, sondern durch die Offenbarung [*gelyana*] deines Eingeborenen, Gottes des Wortes, im Fleisch hast du uns zu dir bekehrt [. . .].“¹⁵

Schließlich faßt die *huttama* (Entlassungssegen) diese Theologie zusammen: Die Inkarnation und Erniedrigung Christi ist Ursache unserer Erhebung:

„Preis und Ehre, Bekenntnis und Anbetung wollen wir dir darbringen, Allerhöchster. Du bist herabgestiegen und hast das Fleisch unserer Erniedrigung angenommen. Du hast es eins gemacht mit ihm [dem Wort] in allen Dingen seiner Gottheit [. . .]. Und dir und durch [*b-idyak*] dich deinem Vater und dem Heiligen Geist wollen wir darbringen [oder: singen] Preis und Ehre [. . .].“¹⁶

¹² Ritual of Baptism. Mossul 1907, 4; dt. vgl. J. MADEY – G. VAVANIKUNNEL, Taufe, Firmung und Buße in den Kirchen des ostsyrischen Ritenkreises. In Zusammenarbeit mit E. Bédé und mit einem Vorwort von P. Meinhold. Zürich [u. a.] 1971, 28.

¹³ Ebd. 10; dt. ebd. 31.

¹⁴ Ebd. 43; dt. ebd. 51.

¹⁵ Ebd. 50; dt. ebd. 56.

¹⁶ Ebd. 59; dt. ebd. 59.

Aus diesen Texten ersehen wir, daß die Taufe eine Hinordnung zu Christus ist, eine Fortsetzung seiner Taufe (eine späte Entwicklung, vom 5. Jh. an) und somit eine göttliche Annahme. Dies ist möglich, da Christus der Sohn Gottes und unsere Erstlingsfrucht ist. Auch andere Aspekte, wie etwa, daß die Getauften christusgleich oder Braut und Bräutigam seien, werden angeführt.

4.3 Andere Riten, insbesondere die Ehe

Jeder Ritus beinhaltet in seiner Eigenheit einen Aspekt der Christogie. Das Priestertum ist Teilhabe am Priestertum Jesu, der alle Weißen in seinem Leben praktizierte.¹⁷ Die christologische Relevanz des Kreuzes ist evident, und durch dieses werden die Sakramente ausgeführt. Das heilige Evangelium ist nicht nur die gute Nachricht Christi¹⁸, sondern symbolisiert Jesus selbst. Deshalb trägt es (Ihn) der Priester während der Prozession vom Sanctuarium zum Bema und zurück! Das eucharistische Brot (*bukhra*) bezieht sich auf Christus, den Erstgeborenen! Die Feier der Ehe verdient besondere Aufmerksamkeit. Obwohl 'Abdišo sie nicht zu den sieben Sakramenten zählt, wird sie in unserer Tradition – wie auch der Zölibat – hoch angesehen. Indem die Idee des Braut-Bundes zwischen Gott und dem Volk des Alten Testaments vorausgesetzt und der Gedanke des Briefes an die Epheser fortgesetzt wird, ist unsere Eheliturgie die Feier der Hochzeit der Kirche und Christi. Er ist während der Trauungszeremonie der wahre Bräutigam. Das Brautpaar ist sein Typus, sein Abbild und seine Fortsetzung. Die *karožutha* der Krönung faßt diese Theologie zusammen. Christus ist der wahre Bräutigam, der sich durch sein Blut etc. selbst der Kirche hingibt:

„O du himmlischer Bräutigam, der seine Kirche durch den Priester heiratet, der Sohn der Priester, Johannes, dein Brautführer und Ankünder, wir bitten dich [. . .].

O du himmlischer Bräutigam, der als Mitgift und Opfer sein kostbares Blut für seine Gemahlin verschüttete, wir bitten dich [. . .].

O du himmlischer Bräutigam, wir haben jene oben und jene unten zu deiner Hochzeit – dem Evangelium deines Königreiches – zusammengerufen, wir bitten dich [. . .].

O du himmlischer Bräutigam, der sein eigenes Blut als spirituellen Wein vermennt und seiner Kirche zu trinken gibt, und das Wasser des Lebens zur Freude seiner angebeteten Gemahlin fließen ließ, wir bitten dich [. . .].

O du himmlischer Bräutigam, der allen Nationen Rast gab, indem er sie zusammenrief, am Segen seiner Hochzeitstafel teilzuhaben [. . .].“¹⁹

Die christliche Ehe wird im Rahmen der Beziehung von Christus zu seiner Kirche gesehen. Es ist Christus, der die Gatten krönt, der sie segnet und der das Ideal ihres Lebens ist.²⁰ Das wechselseitige Geschenk, die Mitgift, die Freude der Liebe und der Ehe hat jenen erhabenen Sinn, so wie er gemäß des Umgangs Jesu mit der Kirche geformt wird.

¹⁷ Vgl. Liber Patrum. Lat. tr. J.-M. Vosté. Rom 1940, 23–35.

¹⁸ Vgl. das Gebet des Priesters zum Evangelium: Chaldean Missal (s. Anm. 2) 15.

¹⁹ Engl. Übers. bei G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals II*. London 1852, 266.

²⁰ Nach Ephraem ist die christliche Jungfrau die Gemahlin Christi (und dessen Mutter, da sie ihn gebärt): Eine lebendige Theologie unserer Tradition.

5. Einige Hauptthemen der Christologie

5.1 Vielfalt des Mysteriums Jesu Christi

Wir haben gesehen, wie unsere liturgische Tradition Christus unter verschiedene Blickwinkel darstellt. Aber in allen Fällen wird die Einheit seiner Person bzw. die personale Identität als Sohn Gottes, sowie die Zweiheit seiner Naturen als Gott und Mensch vorausgesetzt. Der Heilsplan zeigt ihn als Mittler und Erlöser. Die wöchentlichen Gebete meditieren ihn als Sohn Gottes, der in die Welt kam. Die heilige Eucharistie feiert ihn als den Inkarnierten, den Verkünder, den gekreuzigten und glorreichen Sohn. Die Sakramente zeigen die verschiedenen Wege, wie er sich selbst der Kirche und seiner Glieder mitteilt.

Ich bestehe auf diese Vielfalt. Denn wenn unsere Christologie auf die Frage reduziert wird, ob Christus einer oder zwei ist, wird diese deformiert und in einer abstrakten und toten Weise behandelt. Die Liturgie präsentiert Jesus den Christus als wahren Menschen und wahren Gott, der in jeweils angemessener Weise durch die zwei Naturen (*qnome*) handelt und so unsere Erlösung wahrlich verwirklicht. Unsere Tradition verneint die grundlegende Frage nach dem Sein Christi nicht, jedoch betrachtet sie dieses Sein in einer lebendigen, heiligen und liebenden Weise, wie es diesem erhabenen Mysterium würdig ist. Dieses bedenkend, möchte ich einige grundlegende Texte zur „Christologie“ im allgemeinen bringen.

5.2 Die Person der Sohnschaft

Die Kirche des Ostens glaubt an den einen Sohn (Sohn = eine Person), welcher einer der Trinität ist, und der Mensch wurde, indem er eine individuelle und konkrete menschliche Natur (*qnoma*) annahm. ‘Abdīšō faßt dies klar zusammen. Unsere Liturgie bekennt dies. Er, der Mensch wurde, ist einer der Trinität und er offenbarte uns dieses heilige Mysterium:

„Am Ende der Tage hast du durch deinen wahren Sohn zu unserem Geschlecht gesprochen [. . .] und uns kundgetan, daß deine glorreiche Gottheit in drei *qnome* bekannt wird.“²¹

Dies wird in der Szene der Taufe Jesu deutlich:

„Die Schöpfung wird durch ihren Herrn erneuert und ihre Rettung erkannt. Seit er getauft ist und ihr das Bekenntnis der Trinität offenbarte: Der Vater, der verkündet und sagt: ‘Dies ist mein geliebter Sohn’, und der Geist, der kam und bei ihm blieb und seinen Ruhm dem Universum [*’alme*] kundtat.“²²

Jesus ist der Glanz des Vaters, ist der Schöpfer, geboren vor aller Zeit. Die *Huttama* der Vesper lautet:

„Ehre sei dir, Jesus unser siegreicher König, der Glanz des ewigen Vaters, gezeugt ohne Anfang, vor aller Zeit und allen Dingen des Seins; wir haben keine Hoffnung und Erwartung außer dir, dem Schöpfer.“²³

Vor der *Huttama* des Sonntagsgottesdienstes singt der Zelebrant:

„Christus, unser Gott, unser Herr, unser König und Erlöser und Vergeber unserer Sünden [. . .].“²⁴

²¹ ‘*Onitha* der Vesper des zweiten Sonntags nach Epiphanie: DARMO (s. Anm. 1) 29.

²² Offizium zu Epiphanie; BEDJAN-KHAYYAT (s. Anm. 1) I, 128f.

²³ MACLEAN (s. Anm. 6) 20.

²⁴ Chaldean Missal (s. Anm. 2) 49; dt. vgl. Raza (s. Anm. 2) 48.

Die Litanei des Diakons (*karozutha*) zum Montag von *ba'uta* verkündet die Einheit, wie sie in der Kirche des Ostens verstanden wird:

„Du, der du unsere Natur heiligtest durch die heilige Erstlingsfrucht, die du von uns annahmst und sie deiner teilhaftig machtest [*w-shawtaph leh*] in der ruhmreichen Einheit deiner Sohnschaft und deiner Herrschaft, wir bitten [. . .].“²⁵

5.3 Die zwei *qnome*

Die oben erwähnte *karozutha* spricht deutlich von zwei *qnome* (individuellen Naturen) des Herrn und sodann von der Kommunikation des Lichtes der Gottheit mit der Menschheit:

„Du, der du die Leuchte des *qnome* deiner Menschheit durch die glorreichen Strahlen des *qnome* deiner Gottheit erleuchtetest.“²⁶

Das Kind, das von den Magiern angebetet wird, ist wahrlich der Herr, der Sohn, der König, der leiden wird. Der Text ist für unserer Kirche sehr zutreffend:

„Verkünde Jerusalem den Frieden, und zeige dies den Hohepriestern!“, sagte Persien zu den Magiern. ‘Gehe hin mit Gold und bringe dem in Judäa geborenen König Ehre dar. Und verkünde mit Myrrhe seine Leiden für uns. Bekunde durch den Weihrauch seine [göttliche] Substanz, da er seinem Vater gleich ist an Macht, und er ist der Herr [*marya*], der Gott.’ Tatsächlich das Mysterium Nimrod [. . .].“²⁷

Das Wort nahm aus dem Geschlechte Abrahams das Menschsein in der Geschichte an. Die ‘*onitha* des ersten Sonntags von *Subara* (Verkündigung) singt:

„Gott das Wort, das vom Vater ist. Er nahm die Gestalt eines Knechtes [Phil 2,7] nicht von den Engeln sondern vom Samen Abrahams an. Und in unserem Menschsein kam er, um durch seine Gnade unsere Natur [*gensa*] vom Irrtum zu retten.“²⁸

Die berühmte ‘*onitha haw d-b-ituteh* ist in derselben Weise ein starker Ausdruck dieses Glaubens: Das Wort nahm unser *salma* (Antlitz, Abbild) an, in welchem er verweilt und welches er dem Leiden übergab, um es zu verherrlichen und uns zu retten:

„Er, der vollkommen in seiner [göttlichen] Substanz ist, Gott das Wort, vermehrte seine Frömmigkeit unserer Niedrigkeit gegenüber, und er nahm unser Abbild an, sodaß es Wohnung seiner Gottheit wurde. Und er nahm es, schlug es ans Kreuz und übergab es dem Tod, damit er uns Leben gebe. Und er ließ es auferstehen und oben sitzen über Häuptern und Herrschaften. Sodaß wir – wie wir durch den ersten Adam schuldig wurden – durch den zweiten Adam gerecht gemacht sind und sein herrliches Geschlecht, das imstande ist, dieses zu erzählen.“²⁹

5.4 Die Zweiheit in der Einheit

Aus den vorangegangenen Texten können wir leicht die Einheit der zwei Naturen-*qnome* im einen Sohn ableiten. Die folgenden Zeugen sollen diesen Standpunkt noch deutlicher illustrieren. Die *teshbohta* (Lobpreis) der Zeit von Verkündigung/Geburt reflektiert die offizielle Position des christologischen Dogmas in der Kirche des Ostens, wie es danach von Babai dem Großen theologisch entwickelt wurde. Das von ihm verfaßte *brikk hannana* legt, nachdem es von der Geburt Emmanuels gesprochen hat, das Dogma fest:

²⁵ DARMO (s. Anm. 1) I, 309 (Bedjan veränderte den Text).

²⁶ Ebd.

²⁷ DARMO (s. Anm. 1) I, 557; BEDJAN – KHAYYAT (s. Anm. 1) II, 72f.

²⁸ Ebd. 114; ebd. I, 54.

²⁹ Dann setzt der Hymnus wie jener von Anm.1 (s. o.) fort.

„[Emmanuel] wurde durch den Heiligen Geist aus ihr [Maria] gebildet, so wie es geschrieben steht, um ein anbetungswürdiger Aufenthalt und Tempel für die Strahlen des Vaters in einer Sohnschaft zu sein; ihn [den Leib] vereinte er zu Beginn seiner wunderbaren Empfängnis mit sich selbst in einer Ehre, um hiermit alle seine Absichten zu erfüllen [. . .]. Einer ist der Messias, von allen in zwei Naturen angebetet. Er ist, was seine Gottheit betrifft, vom Vater ohne Anfang und vor aller Zeit gezeugt; und er ist, was seine Menschheit betrifft, von Maria geboren, als die Zeit erfüllt war: ein Leib der Einheit. Seine Gottheit ist nicht von der Substanz [*kyana*] seiner Mutter und seine Menschheit ist nicht von der Substanz [*kyana*] seines Vaters, sondern die Naturen und *qnome* subsistieren in der einen Person einer Sohnschaft. So wie die Gottheit drei *qnome* und ein Sein [*ituta*] ist, so ist auch die Sohnschaft des Sohnes: in zwei Naturen [*kyane*] eine Person [. . .]. Mein Herr, wir beten an deine Gottheit und deine Menschheit, ohne Trennung [dreimal]: Eins ist die Macht, eins ist die Herrschaft, eins ist der Wille und eins ist die Ehre des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“³⁰

Die berühmte ‘*alam* des Festes der Geburt (*shrara galya*) erzählt die Haupttaten unseres Herrn bis zur Auffindung seines Kreuzes, um zu zeigen, daß der gleiche Herr, das gleiche Subjekt Gott und Mensch ist. Ich rufe dieses Gedicht³¹ vor allem deshalb in Erinnerung, weil ihm Nestorianismus vorgeworfen wurde! Aber ich überlasse es dem Leser, selbst zu urteilen. Ich zitiere hier die Eingangsverse:

„Die reine Wahrheit wurde durch den Sohn Gottes seiner ihm anvertrauten Kirche offenbart, als es ihm in seiner Liebe gefiel, in die Welt zu kommen und die Lehre seiner Gottheit und seiner Menschheit zu verkünden und zu predigen.

Er war im Herzen des Vaters vor der Welt, von Anfang an: Er ist wahrer Gott.

Als die Zeit erfüllt war, kam er zu uns, nahm unseren Leib auf sich und erlöste uns damit: Er ist wahrer Mensch.

Die Propheten verkündeten ihn in ihren Visionen und die Gerechten versinnbildlichten ihn: Er ist wahrer Gott.

Er war neun Monate im Schoß und wurde als ein Mensch geboren: Er ist wahrer Mensch.

Die Engel priesen Ihn: Er ist Gott.

Er wurde in eine Krippe gelegt: Er ist Mensch.

Der Stern verkündete ihn: Er ist Gott.

Er wurde an der Brust gesäugt: Er ist Mensch.

[. . .]

Er wurde ans Holz geschlagen: Er ist Mensch.

Er sprengte die Felsen: Er ist wahrer Gott.

[. . .]

Er unterwarf sich dem Tod, sein Leib wurde einbalsamiert und in ein Felsengrab gelegt: Er ist wahrer Mensch.

[. . .]

Er ging durch geschlossene Türen und grüßte die Zwölf mit dem Friedensgruß: Er ist wahrer Gott.

Er zeigte ihnen seine Wundmale [. . .]. Er fuhr auf in Ehre [. . .].“

Die Folge dieser Lehre ist, daß Maria zweifellos seine Mutter, die Mutter des Herrn, des Sohnes Gottes ist.³²

³⁰ DARMO (s. Anm. 1) I, 118 (Bedjan veränderte den Text). Engl. Übers. bei BADGER (s. Anm. 19) 33f.

³¹ DARMO (s. Anm. 1) I, 562–565; BEDJAN – KHAYYAT (s. Anm. 1) 334–337; Engl. Übers. bei BADGER (s. Anm. 19) 35–38.

³² Vgl. P. YOUSIF, Marie Mère du Christ dans la liturgie chaldéenne. In: EtMar 39 (1982) 57–85.

5.5 Conclusio: Der glorreiche Christus, unser Herr, Gott und Mittler

Das *Gloria in Excelsis*, das am Ende der Matutin am Sonntag gesungen wird, faßt diese Lehre hervorragend zusammen. Es ist für uns auch von symbolischer Wichtigkeit, weil es Theodor von Mopsuestia zugesprochen wird. Der erste Teil legt Jesus als einen der Trinität, als den Sohn, fest:

„Ehre dem Vater in der Höhe, Friede auf Erden [. . .] wir beten an deinen [. . .] Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, den einzigen, der heilig ist, den einzigen der machtvoll ist, den einzigen der unsterblich ist.“

Hernach folgt der christologische Teil: unser Bekenntnis und Lobpreis geschieht durch Christus, welcher der Sohn Gottes, der Retter, ist. Der Hymnus setzt fort:

„Wir danken dir (o Trinität) durch den Mittler unserer guten Taten, Jesus den Christus, den Retter der Welt und den Sohn des Allerhöchsten. O Lamm des lebendigen Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt, erbarme dich unser [. . .] denn du bist unser Gott, und du bist unser Herr, und du bist unser König [. . .] Jesus Christus. Ehre dem Vater, und dir und dem Heiligen Geist für ewig. Amen.“³³

³³ DARMO (s. Anm. 1) 108; BEDJAN – KHAYYAT (s. Anm. 1) 37f.

Dietmar W. Winkler, Graz

*Die Kirche des Ostens und das Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt**

Das sogenannte Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt (1982) ist jener Text der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung (Faith & Order), der bisher das größte Echo gefunden hat. Die 186 offiziellen Antworten der Kirchen auf die Konvergenzerklärung füllen mittlerweile sechs Bände.¹

Die ostsyrische Kirche – oder, wie der offizielle Name lautet: *Heilige Apostolische und Katholische Assyrische Kirche des Ostens* – ist seit 1950 Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und somit in den multilateralen theologischen Dialog der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung eingebunden.

Da sich die Kirche des Ostens jenseits der Grenzen des Römischen Reiches entfaltete, blieb sie dem westlichen Blick lange verborgen. Aber keineswegs stellte sie in der Geschichte lediglich eine „nestorianische Sekte“ dar; im Gegenteil: sie breitete sich in Nordarabien, Indien, Zentralasien und China aus und war im Mittelalter zur Weltkirche geworden, die „als einzige ein Christentum unter nichtchristlicher Obrigkeit repräsentierte“².

Während die Forschung zunehmend Interesse an den ostsyrischen Anaphoren und am Stundengebet zeigt, gibt es gegenwärtig kaum Gesamtdarstellungen zu den Sakramenten bzw. Mysterien oder *raze* der Kirche des Ostens.³ Die wohl beste systematische Untersuchung bietet nach wie vor Wilhelm de Vries (1947)⁴, die einzige neuere Darstellung von assyrischer Seite erarbeitete Mar Aprem (George Mookan), der Metropolit von Trichur (1978).⁵

Die vorliegenden Überlegungen bieten keineswegs eine Relecture ostsyrischer Sakramententheologie. Es soll lediglich den historischen und theologischen Grundlagen der Antwort der Kirche des Ostens auf das Lima-Dokument nachgespürt werden. Diese Antwort wurde 1987 publiziert⁶ und stellt somit eine aktuelle authentische Äußerung der ostsyrischen Kirche zu den Mysterien dar. Der vier Druckseiten umfassende Text ist von Katholikos-Patriarch Mar Dinkha IV. unterfertigt, er hat eine Einleitung und drei Abschnitte: Priestertum, Taufe und Eucharistie.

Vf. arbeitet derzeit an einem von Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanzierten Projekt zur Assyrischen Kirche des Ostens (Projektleiter: Erich Renhart).

¹ Vgl. Churches Respond to BEM. Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry“ text. Vol. I–VI. Hg. M. THURIAN. Geneva 1986–1988 (FOP 129.132.135.137.143.144). Vgl. hiezu auch: Baptism, Eucharist and Ministry 1982–1990. Report on the process and responses. Geneva 21992 (FOP 149).

² W. HAGE, Yahballaha III. In: GK 4 (1983) 93.

³ Vgl. etwa die Bibliographie in der neu erarbeiteten Ausgabe des Handbuches für Ostkirchenkunde Bd. II. Hg. W. Nyssen [u. a.]. Düsseldorf 1989, 177f.

⁴ W. DE VRIES, Sakramententheologie bei den Nestorianern. Rom 1947 (OrChrA 133) [Lit.].

⁵ M. APREM, Sacraments of the Church of the East. Trichur 1978.

⁶ Vgl. Apostolic Catholic Assyrian Church of the East. In: Churches Respond to BEM III (s. Anm. 1) 26–29.

Im Folgenden sollen einige bedeutsame Passagen herausgegriffen werden. Dies führt uns zunächst zu den „Sakramenten“ der Kirche des Ostens und deren Siebenzahl, sodann zur ostsyrischen Theologie des Mittelalters und schließlich zu einer entsprechenden Zuordnung von Taufe, Eucharistie und Amt in diesem Kontext.

1. Die „Sakramente“

Einleitend macht uns Mar Dinkha IV. damit vertraut, welches die Mysterien der Kirche sind:

„Die Sakramente der Kirche gemäß der Heiligen Schrift sind sieben: Das Priestertum, das Dienst aller anderen Sakramente ist; die heilige Taufe; das Öl der Salbung; das Opfer des Leibes und des Blutes Christi; Vergebung der Sünden; der heilige Sauerteig, nämlich der König (Malka); das lebensspendende Kreuzzeichen.“⁷

Es mag die Zahl Sieben wie auch der Begriff „Sakramente“ überraschen und nicht zuletzt die eine oder andere Nennung fremd erscheinen.

Es verwundert, daß der Begriff „Sakrament“ vom ostsyrischen Katholikos-Patriarchen angeführt wird. Hier gilt es mit Gabriele Winkler zunächst eine grundsätzliche Bemerkung zum Sakramentenbegriff festzuhalten: Es ist „eine Tatsache, daß generell der erst mit dem Mittelalter an Bedeutung gewinnende Begriff des Sakraments (und die liturgiegeschichtlich problematische Festlegung auf sieben Sakramente) liturgiewissenschaftlich eigentlich nur für die lateinische Kirche von Relevanz ist. (Die Ostkirchen sprechen vom ‚Mysterion‘, das eine ganz andere Bedeutung hat als der aus dem Fahneneid des Soldaten hervorgegangene Begriff des Sakraments mit seinem juridischen Unterton.) Für die östlichen Riten ist die Anwendung des *lateinischen* Begriffs liturgiegeschichtlich höchst fragwürdig, denn die orientalischen Kirchen haben sich oftmals erst aufgrund lateinischer Anfragen mit diesem westlichen *terminus technicus* (und seiner Bedeutung für die westliche Kirche) auseinandergesetzt und manchmal (nachdem vom Westen aus Druck auf einzelne Kirchen des Ostens ausgeübt wurde), auch im Sinne des westlichen Fragestellers geantwortet. ... [Dies] zeigt nur allzu deutlich, daß sich der lateinische Sakramentenbegriff im Osten eben nicht ohne weiteres anwenden läßt.“⁸ Mysterion und Sakrament, wenn sie auch vielfach als Synonyme verwendet wurden, sind inhaltlich nicht deckungsgleich, wie auch „in der orthodoxen Theologie zunehmend das starre Schema der Siebenzahl in Frage gestellt wird“⁹. Auf diese Fakten wurde in der ökumenischen Diskussion vielfach hingewiesen.¹⁰

Für ostsyrische Texte gilt es fernerhin festzuhalten, daß das Wort „*raza*“ (Mysterium, Geheimnis) in Gebrauch ist. Johannes Madey und Georg Vavanikunnel weisen darauf hin, daß *raza* „in der Einzahl selten verwendet [wird]. Die Mehrzahlform *raze* dagegen kann unterschiedliche Bedeutungen haben. Man bezeichnet damit sowohl das, was man mit dem

⁷ Ebd. 26: „The sacraments of the church, according to the divine scriptures, are seven in number: the priesthood, which is ministry of all the other sacraments; holy baptism; the oil of unction, the oblation of the body and blood of Christ; absolution; the holy leaven, namely, the king (Malka); the sign of the lifegiving cross.“

⁸ G. WINKLER, [Rez.] Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7/2 (= Sakramentliche Feiern I/2). Hg. H. B. Meyer [u. a.], Regensburg 1992. In: ThQ 174 (1994) 332.

⁹ A. KALLIS, Sakramente (mysteria) III, orth. Sicht. In: ÖL (1987) Sp. 1082.

¹⁰ Sehr aufschlußreich nicht nur für die evangelisch/katholische Diskussion ist etwa F. HAHN, Sakramentales Leben und Amt. Bibeltheologische Grundlegung. In: OeFo 9 (1986) 65–80.

lateinischen Wort *sacramentum* bzw. mit dem griechischen Wort *mysterion* meint als auch alle heiligen Zeichen, die die Kirche zur Heiligung ihrer Glieder eingesetzt hat, also die *Sakramentalien*. So ist es nicht verwunderlich, wenn auch die Gaben zur Darbringung (*qurbana*) des eucharistischen Opfers *raze* genannt werden.¹¹ Die ostsyrische Theologie spricht also, wo immer das Heilshandeln Gottes getragen von der Kraft des Heiligen Geistes wirksam wird, von *raza*. „Die Zahl der ‘Mysterien’ [*raze*] ist in folgedessen fast unbegrenzt, und wenn die Theologen sich mit Vorliebe bei den wichtigsten aufhalten, so ist diese Vorliebe keineswegs exklusiv.“¹² Eine Übersetzung des Wortes „*raza*“ allein mit „Sakrament“ wird dem syrischen Begriff nicht gerecht. Es sollte unübersetzt bleiben.

Nichtsdestoweniger kommen in Mar Dinkhas Kommentar zum Lima-Dokument sowohl der lateinische Begriff als auch die Siebenzahl vor.

2. Die Siebenzahl

Die seit dem 12. Jh. von lateinischen Theologen konstruierte Siebenzahl der Sakramente als Ausdruck der Vollkommenheit des Heilshandelns Gottes am Menschen, wird vom 13. Jh. an auch von den Ostkirchen übernommen, „während nur wenige der orthodoxen Theologen [. . .] eine genaue Festlegung der konstitutiven Riten vornahmen“¹³. Die Lehre der sieben Sakramente hat den Weg in den Osten über Unionsverhandlungen mit Rom gefunden. Sie ist in jenem Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaiologos, das auf der vierten Sitzung des Konzils von Lyon (6. Juli 1274)¹⁴ verlesen wurde, ebenso enthalten wie in der Bulle über die Union mit den Armeniern „*Exultate Deo*“ des Konzils von Florenz (22. November 1439)¹⁵.

Wie kommt nun aber die Siebenzahl nach Baghdad, d.h. in die unweit von der ehemaligen Reichshauptstadt Seleukia-Ktesiphon gegründete Residenzstadt der abbasidischen Kalifen, wo seit 1258 die Mongolen regierten und nunmehr auch der Sitz des Patriarchen der Kirche des Ostens lag?

Im Jahre 1281 wurde der aus China stammende Turko-Tatare Yahballähā zum Katholikos-Patriarchen der Kirche des Ostens gewählt.¹⁶ Ursprünglich hatte er eine Pilgerreise in das Heilige Land geplant, die er entlang der Seidenstraße gemeinsam mit seinem Mönchslehrer, dem Einsiedler Rabban Šaumā, von Peking aus antrat. Allerdings verblieb er dann im Zweistromland, trat die Nachfolge des Patriarchen Mar Dinkha I. an und erreichte Jerusalem nie. Er hatte dieses Amt 36 Jahre lang inne und erlebte Höhepunkt und Niedergang seiner Kirche.

¹¹ J. MADEY – G. VAVANIKUNNEL, *Raza. Die Ordnung der feierlichsten Form der Göttlichen Liturgie der Thomas-Christen Indiens ostsyrischer Überlieferung*. Paderborn-Kottayam 1993, Einführung.

¹² I.-H. DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum. Theologie und liturgischer Vollzug*. In: HOK 2, 144.

¹³ Ebd. 141.

¹⁴ Vgl. DH 861.

¹⁵ Vgl. DH 1310–1328.

¹⁶ Vgl. W. HAGE (s. Anm. 2); DERS., *Syriac Christianity in the East*. Kottayam 1988 (Mōrañ 'Eth'ō 1) 68–79; J.-M. FIEY, *Le grand catholikos turco-mongol Yahwalaha III (1281–1317)*. In: POC 28 (1988) 209–220.

Unter dem christenfreundlichen Ilchanat Argüns (1284–1291)¹⁷ kommt es zu jenem Ereignis, das in unserem Zusammenhang von Interesse ist. Der Vater von Argün, Hülagü, wurde 1260 in einer Entscheidungsschlacht in Palästina von den ägyptischen Mameluken geschlagen. Argün suchte nun Verbündete für seinen Plan, gegen den Islam und die Araber militärisch vorzugehen. Diese sah er im christlichen Abendland. Um seinen Bündnisplan dem Papst und dem Westen selbst zu unterbreiten, entsandte er den Mönch Rabban Šaumā, der „mit einigen Klerikern im Jahre 1287 aufbrach, ausgerüstet mit Schreiben Arguns und Geschenken an die Herrscher Europas“¹⁸. Der Reisebericht ist in der ursprünglich persisch abgefaßten und syrisch erhaltenen Biographie Yahballāhās III. erhalten und schildert die Erlebnisse des Gesandten des Ilchans und des Patriarchen.¹⁹

Der Mönch aus dem Fernen Osten wurde auf seiner einjährigen Reise überall freundlich aufgenommen: in Konstantinopel vom byzantinischen Kaiser, in Rom von den Kardinälen (Papst Honorius IV. war gerade verstorben), in Paris vom französischen König Philip IV. und in Gascony vom englischen König Edward I., der auch die Eucharistie aus der Hand Šaumās empfangt. Politisch blieb die Reise erfolglos und es kam zu keinem Bündnis zwischen christlichen Mongolen und dem Westen gegen den Islam, welches „die politische Gestalt des Vorderen Orients mit allen religiösen Konsequenzen für Islam, Christentum und endgültigen Glaubensstand der Mongolen grundlegend hätte verändern können. Das Abendland erwiderte, aus welchen Gründen auch immer, das Angebot aus dem Osten nicht und verlor in demselben Jahr 1291, in dem der Ilchan Argun starb, seinen letzten palästinensischen Brückenkopf Akko an die Mameluken“²⁰.

Kirchenhistorisch indes ist das konkrete Gegenübertreten von lateinischer und ostsyrischer Kirche hervorzuheben. Die römischen Kardinäle lernten von Rabban Šaumā, daß dessen Kirche von Thomas, Addai und Mari gegründet wurde. Er stellte sein Glaubensbekenntnis vor, das im wesentlichen das des Konzils von Nizäa war, konsequenterweise ohne den westlichen Zusatz „filioque“ und mit der aus römischer Sicht häretischen Formel Babais des Großen († 628) „zwei kyane, zwei qnome und ein parsopa“, welche 612 von der Kirche des Ostens in Seleukia-Ktesiphon synodale Anerkennung erfuhr.²¹ Als die Kardinäle diese Fragen näher erläutert wissen wollten, sagte Rabban Šaumā, er sei nicht gekommen,

¹⁷ Den Titel *Ilchan* (Stammesfürst, Friedensfürst) führte als erster der Vater Argüns, Hülagü. Damit ist die seit 1256 regierende mongolische Dynastie bezeichnet, die jene von ihnen beherrschten Gebiete Persien, Mesopotamien und Teile Kleinasien zu wirtschaftlichem Wohlstand führte. Ab 1335 rief sie sich in Bürgerkriegen auf. Zur Liste der Ilchane vgl. A. R. VINE, *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*. London 1937, 169.

¹⁸ HAGE (s. Anm. 2) 98.

¹⁹ *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*. Ed. P. Bedjan. Paris 1895. Engl. Übers. vgl. E. A. W. Budge, *The Monks of ʿĪḡlāi Khān Emperor of China*. London 1928.

²⁰ HAGE (s. Anm. 2) 98.

²¹ Zur Terminologie vgl. S. BROCK, *The Christology of the Church of the East*. In: *Traditions and Heritage of the Christian East*. Hg. D. Afanogenov – A. Muraviev. Moskau 1996, 159–179. Zur Christologie Babais vgl. L. ABRAMOWSKI, *Die Christologie Babai des Großen*. In: *OrChrA* 197 (1974) 219–244; DIES., *Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen*. In: *OrChrP* 41 (1975) 289–343; G. CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai the Great*. Kottayam 1982 (OIRSI 49); DERS., *The Theological Contribution of Mar Babai the Great*. In: *Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. Hg. Pro Oriente. Vienna 1994, 155–166.

um zu argumentieren, sondern um dem Papst seine Ehrerbietung darzubringen.²² Auf seiner Rückreise kam Šaumā nochmals in Rom vorbei und traf mit dem neugewählten Papst Nikolaus IV. (1288–1292) zusammen. In einer der römischen Basiliken durfte Šaumā seine ost-syrische Liturgie feiern und empfing am Palmsonntag des Jahres 1288 die Eucharistie aus der Hand des Papstes. Mit Geschenken und Schriftstücken kehrte der Gesandte heim nach Baghdad. Mit dabei war auch ein Brief des Papstes Nikolaus IV. an Patriarch Yahballāhā III., der das Glaubensbekenntnis des Michael Palaiologos enthält.²³

Daß die Siebenzahl so in die Kirche des Ostens gelangt ist, korrespondiert zeitlich auch mit Wilhelm de Vries' Feststellung, erst bei den zwei bedeutenden ostsyrischen Theologen 'Abdišo bar Brikā († 1318) und Timotheos II. († 1332) finde man eine Aufzählung der Sakramente, die den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, „und zwar tritt hier zum ersten Male bei den Nestorianern die Siebenzahl auf“²⁴. Zuvor gibt es eher zufällige Aufzählungen, zumeist in Liturgieerklärungen – jene des Joḥannan Bar Zo'obi (13. Jh.) ist hervorzuheben²⁵ – oder in Briefen zu liturgischen Fragen.

Auf die Übersendung der Professio fidei des Michael Palaiologos an Patriarch Yahballāhā III. weist bereits Martin Jugie hin.²⁶ Darüberhinaus macht Eugène Tisserant in seinem nach wie vor grundlegenden Artikel auf die Beziehungen mit den Lateinern zu jener Zeit aufmerksam: 1290 predigte beispielsweise der Dominikaner Rinaldo de Montecroce in den Kirchen Baghdads. Dies zeigt den durchaus vorhandenen, wenn auch nicht immer konfliktfreien Kontakt zwischen Lateinern und Ostsyern: Als Rinaldo de Montecroce in seiner Predigt Maria als Gottesgebälerin bezeichnete, expedierten ihn die empörten Gläubigen aus der Kirche und unterzogen dieselbe einer rituellen Reinigung mit Rosenwasser.²⁷

3. 'Abdišo bar Brikā († 1318) und Timotheos II. († 1332)

'Abdišo und Timotheos II. sind die einzigen, die eine systematische Sakramententheologie der ostsyrischen Kirche entworfen haben.

Der Metropolit von Mosul und Arbela, Timotheos, wird 1318 Nachfolger Yahballāhās III. auf dem Patriarchenstuhl. Bei Amtsantritt hielt er eine Synode ab, deren Beschlüsse im fünften Teil seines Nomokanonos enthalten sind.²⁸ Von besonderer Bedeutung ist jedoch sein Buch über *Die Sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*.²⁹

„Das Buch des Timotheos enthält nicht bloss eine Erklärung der Liturgie, sondern behandelt auch systematisch eine Reihe von Fragen, welche die Sakramentenlehre betreffen. Diese Schrift ist die

²² Vgl. VINE (s. Anm. 17) 152.

²³ Vgl. DALMAIS (s. Anm. 12) 142.

²⁴ DE VRIES (s. Anm. 4) 54.

²⁵ Vgl. W. DE VRIES, Die „Erklärung der göttlichen Geheimnisse“ des Nestorianers Joḥannan Bar Zo'obi (13. Jahrh.). In: OrChrP 9 (1943) 188–203.

²⁶ Vgl. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*. T. V: *De Theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*. Paris 1935; DE VRIES (s. Anm. 4) 56.

²⁷ Vgl. E. TISSERANT, L'Église Nestorienne. In: DThC 11/1 (1931) 222.

²⁸ Vgl. A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, 325.

²⁹ Vgl. W. DE VRIES, Timotheus II (1318–32) über „Die Sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse“. In: OrChrP 8 (1942) 40–94. Inhaltsangabe mit syr. Textauszügen bei ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Vol. III.1. Rom 1725, 572–580.

ausführlichste und umfassendste Abhandlung, die wir überhaupt bei den Nestorianern über die Sakramente finden.³⁰

Timotheos II. gibt jedoch keine nähere Begründung für die vor seiner Zeit unbekannte Siebenzahl, er übernimmt sie lediglich und gliedert sein Buch wie folgt:

„Cap. 1 de sacerdotio, Cap. 2 de consecratione ecclesiae et altaris, Cap. 3 de baptismo, et sacro oleo, Cap. 4. de sanctis sacramentis corporis et sanguinis, Cap. 5. de benedictione monachorum, Cap. 6. de officio pro defunctis, Cap. 7. de sacramento desponsationis.“³¹

Gemäß Timotheos werden die *raze* durch die Vermittlung des Priestertums oder des Bischofsamtes vollzogen und in Haupt- und Nebengeheimnisse unterteilt. Handauflegung, Altarweihe, Taufe und Eucharistie sind *raze* im strengen Sinn, während Mönchsweihe, Begräbnisritus und Eheschließung als zweitrangig betrachtet werden.

„Die Mönchsweihe wird nur von Timotheos II. zu den Geheimnissen gerechnet. Der Begräbnisritus wird schon in der Frühzeit zusammen mit den Geheimnissen erwähnt. Erst Timotheos II. zählt diesen ausdrücklich zu den sieben Geheimnissen. Das gleiche gilt von der Ehe.“³²

Eine andere Aufzählung findet man bei ‘Abdīšō (Ebedjesus) bar Brikā, dem Metropoliten von Nisibis und Armenien. Er gilt als der letzte große ostsyrische Schriftsteller. Zu seinem umfassenden Œuvre, das er selbst am Schluß seines für die syrische Literaturgeschichte wichtigen Schriftstellerkataloges³³ nennt, gehören ein Kommentar zum Alten und Neuen Testament, Arbeiten zur Philosophie der Griechen, eine Widerlegung der Häresien, mehrere dogmatische Schriften sowie maßgebliche Werke zum Kirchenrecht.³⁴

Von seinen dogmatischen Schriften ist vor allem das *Buch der Perle* (Marganitha) über die Wahrheit des christlichen Glaubens hervorzuheben. Der syrische Text mit lateinischer Übersetzung wurde von Angelo Mai publiziert³⁵, eine englische Übersetzung bietet George P. Badger.³⁶ Das *Buch der Perle* gliedert sich in fünf Teile: 1. Trinitätstheologie, 2. Proto-logie, 3. Christologie, 4. Sakramententheologie, 5. Eschatologie.

Die kurze systematische Darstellung des vierten Abschnittes nennt Priestertum, Taufe, Öl der Salbung, Opfer des Leibes und des Blutes Christi, Absolution, Sauerteig und Kreuzzeichen, in eben dieser Reihenfolge.³⁷ Die bei ‘Abdīšō genannten Mysterien entsprechen jenen der Antwort der Kirche des Ostens auf den Lima-Text. Patriarch Mar Dinkha IV. hat den eingangs zitierten Satz dem *Buch der Perle* entlehnt. Nicht nur das, die gesamte Antwort wurde wortgleich ‘Abdīšō entnommen. Dies erklärt nun auch den hier auftauchenden Begriff „Sakrament“, den Mar Dinkha verwendet. Der syrische Text dieses Passus aus dem *Buch der Perle* beginnt mit „*raze*“, das von Assemani mit „Sacramenta“ wiedergegeben wird. Badger übersetzt ins Englische ebenfalls mit „Sacraments“. Wie ein Textvergleich

³⁰ DE VRIES (s. Anm. 4) 27.

³¹ ASSEMANI, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Vol. III.2. Rom 1728, 240.

³² DE VRIES (s. Anm. 4) 287.

³³ Vgl. G. S. ASSEMANI (s. Anm. 29) 325–361; engl. Übers.: G. P. BADGER, The Nestorians and their Rituals II. London 1852 (Reprint 1987), 361–379.

³⁴ Es sind nicht mehr alle Werke erhalten, vgl. BAUMSTARK (s. Anm. 28) 323–325.

³⁵ Vgl. A. MAI, Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita. Tom. X.2. Rom 1838, 317–366. Inhaltsangabe mit syrische Textauszügen bei ASSEMANI (s. Anm. 29) 352–360.

³⁶ Vgl. BADGER (s. Anm. 33) 380–422.

³⁷ Vgl. Syr. u. Lat. bei ASSEMANI (s. Anm. 29) 356: „Sacramenta [*raze*] ecclesiae septem sunt juxta mentem divinarum scripturarum. Primum est sacerdotium, quod perficit omnia sacramenta; secundum sanctum baptismum; tertium oleum unctionis; quartum oblatio corporis et sanguinis Christi; quintum remissio peccatorum; sextum sacrum fermentum; septimum signum vivificae crucis.“ Engl. BADGER (s. Anm. 33) 404.

zwischen Mar Dinkhas Kommentar und Badgers Übersetzung unschwer zeigt, ist die englische Übersetzung die Vorlage für die Antwort auf den Lima-Text.

Mit der Übernahme der Ausführungen 'Abdīšōs durch den gegenwärtigen Katholikos-Patriarchen wird aber auch festgelegt, daß Theologie und Zählung des ostsyrischen Theologen aus dem 13. Jh. heute in der Kirche des Ostens Gültigkeit hat.

'Abdīšō (und mit ihm Mar Dinkha IV.) will die Siebenzahl als für das Heil des Menschen notwendig begründen. Wie der Mensch geboren werden muß, so muß er, um zur Welt der Unsterblichen zu gehören, aus der Taufe neu geboren werden. Dies geschieht durch den spirituellen Vater, den Priester. Wie der Mensch, um zu leben, Nahrung braucht, so braucht der Getaufte die Eucharistie. Wie der Mensch der Heilung von Krankheit bedarf, so benötigt er der Vergebung der Sünden durch den Priester, dem spirituellen Arzt. Das Öl der Salbung begleitet die neue Geburt durch die Taufe, der heilige Sauerteig wird für den Leib Christi gebraucht, durch das lebensspendende Zeichen des Kreuzes werden alle *raze* vollendet. Die Begründung der letztgenannten drei *raze* läßt Mar Dinkha IV. aus, wie auch jene Bemerkung 'Abdīšōs, die zeigt, daß man zu seiner Zeit zwar in der Siebenzahl Übereinstimmung zu erzielen beginnt, nicht jedoch über die Frage, um welche *raze* es sich handelt: „Aber manche Christen, die den Sauerteig nicht besitzen, anerkennen gemäß der Anordnung Christi [. . .] die Ehe als siebentes Sakrament.“³⁸

Die für die gültige Spendung des Geheimnisses erforderlichen drei Dinge übernimmt Mar Dinkha wiederum aus dem *Buch der Perle*: Es sind dies erstens ein Priester, zweitens die Einsetzung durch Christus und drittens der Glaube des Empfängers.³⁹

4. Priestertum, Taufe und Eucharistie

Wie Wilhelm de Vries zeigt, treten unter den Mysterien der Kirche des Ostens im wesentlichen zwei Gruppen hervor: Taufe – Eucharistie und Taufe – Eucharistie – Priesterweihe. Dies gilt vor allem für die Zeit vor 'Abdīšō und Timotheos II., hat jedoch insgesamt für die ostsyrische Theologie Gültigkeit.

„Was die Lehre von den Geheimnissen der Kirche im allgemeinen betrifft, finden wir in allen Jahrhunderten immer die wesentlich gleiche Anschauung von [. . .] der Vollmacht zum Vollzug der Mysterien, die den Priestern der Kirche von Gott verliehen wurde. [. . .] Eucharistie und Taufe gelten zu allen Zeiten als die wichtigsten Sakramente.“⁴⁰

Diese Theologie spiegelt sich auch in 'Abdīšōs Hervorhebung des Priestertums wider, welches er – wie auch Timotheos II. – an erster Stelle der sieben Mysterien nennt. Auch führt er es unter den drei für jedes Geheimnis notwendigen Dinge als erstes an. Sodann treten Taufe und Eucharistie unter den anderen *raze* hervor. Die übrigen Mysterien sind nicht von diesen Hauptgeheimnissen zu trennen: Das Öl der Salbung gehört zur Taufe, Vergebung der Sünden wird durch das Priestertum vollzogen, der heilige Sauerteig gehört zur Eucharistie und das Kreuzzeichen besiegelt alle *raze*.

'Abdīšō begründet die hervorragende Stellung des Priestertums damit, daß es für den Vollzug der anderen *raze* notwendig ist. Es ist das grundlegende Geheimnis und „Dienst

³⁸ Vgl. BADGER, ebd. 405.

³⁹ Vgl. ebd.; Churches Respond to BEM III (s. Anm. 1) 26f; Dt. Übers. des Passus vgl. DE VRIES (s. Anm. 4) 59.

⁴⁰ Ebd. 285.

der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen“⁴¹. Das Priestertum steht in der „apostolischen Sukzession [. . .], die in der Kirche durch die Handauflegung weitergegeben wird“⁴². Mar Dinkha IV. betont das Priestertum im Schreiben zum Lima-Dokument in besonderer Weise, indem er anstatt der zwei Sätze zum Diakon, die im *Buch der Perle* das Kapitel zum Priestertum abschließen, einen eigenen Satz hinzufügt:

„Das Priestertum ist das wichtigste und vornehmste Sakrament in der Kirche, durch welches alle anderen Sakramente der Kirche vollendet und vervollkommen werden; und es ist das größte Geschenk, das Gott der Menschheit gab, indem er den Menschen ermächtigte, seinen Mitmenschen die Sünden zu vergeben.“⁴³

Der indische Metropolit Mar Aprem, folgt in seinen Ausführungen wohl der Aufzählung ‘Abdišōs, hebt jedoch Taufe und Eucharistie (Qurbana) als „major sacraments“⁴⁴ hervor und behandelt diese in eigenen Abschnitten. Das Priestertum zählt er zu den nachgeordneten Mysterien, wenn auch „among the five minor sacraments, ordination should be treated first“⁴⁵. Die hervorragende Stellung von Taufe und Eucharistie wird in der ostsyrischen Literatur durchweg betont. Joḥannan Bar Zo’obi (13. Jh.) hebt diese explizit hervor: „Ich bekenne zwei Geheimnisse, die in der heiligen Kirche niedergelegt sind: das eine, das Geheimnis der Taufe, das andere aber das des Leibes und des Blutes.“⁴⁶ Durch Taufe und Eucharistie hat jeder Gläubige Anteil an Tod und Auferstehung Christi. Demnach sind dies die beiden wichtigsten Mysterien. Allerdings – so wird man im Sinne ‘Abdišōs hinzufügen können – werden diese erst durch die mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgestattete priesterliche Handlung vollzogen.

Conclusio

Die Kirche des Ostens übernimmt in ihrer Antwort auf die Konvergenzerklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982) die ostsyrische Theologie aus dem 13. Jh. Der Text wird wörtlich aus dem *Buch der Perle* des ‘Abdišō (Ebedjesus) bar Briḱā († 1318) entlehnt, d. h. dessen „Sakramententheologie“ ist heute in der Kirche des Ostens von Bedeutung.

Die Ostsyrer haben selbst kaum Anstrengungen unternommen, eine systematische Sakramentenlehre, wie sie der Westen konstruierte, darzulegen. Derartige Arbeiten sind als Reaktion auf westliche Anfragen zu sehen. Die ostsyrische Theologie des Mittelalters – insbesondere ‘Abdišō und Timotheos II. – übernimmt die Siebenzahl vom Westen, nicht aber die selben Geheimnisse. Die Siebenzahl entspricht jedoch kaum dem ostsyrischen Begriff *raze* – wie er bei ‘Abdišō und Timotheos II. lautet – und wirkt „aufgesetzt“. Metropolit Mar Aprem stellt darüberhinaus fest, daß im zur Zeit einzigen katechetischen Buch der Kirche des Ostens, den im 20. Jh. kompilierten „Messianic Teachings“⁴⁷, die Zahl der Sakramente nicht angeführt wird.

⁴¹ BADGER (s. Anm. 33) 405; Churches Respond to BEM III (s. Anm. 1) 27.

⁴² BADGER, ebd. 406; Churches Respond to BEM III, ebd. 27.

⁴³ Churches Respond to BEM III (s. Anm. 1) 28.

⁴⁴ M. APREM (s. Anm. 5) 30.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. DE VRIES (s. Anm. 4) 52; BADGER (s. Anm. 33) 151; M. APREM (s. Anm. 5) 14.

⁴⁷ Vgl. M. APREM, ebd. 18. Die „Messianic Teachings“ waren mir nicht zugänglich. Mar Aprem führt das Buch leider nicht in seiner Bibliographie an.

„Gegenwärtig kennen die meisten Gläubigen der Kirche des Ostens die Namen der Sakramente nicht. Obwohl das *Buch der Perle* einen Abschnitt über die Sakramente hat, schweigen andere Bücher darüber. Auch die *Messianic Teachings* behandeln zwar das Priestertum im Kapitel 'Über die Heilige Kirche' im Detail, erwähnen jedoch nicht, ob es eines der Sakramente ist oder nicht.“⁴⁸

Da das Heilshandeln Gottes und die Heilserfahrung des Menschen im Mittelpunkt stehen, ist die Zahl und die genaue Festlegung der Geheimnisse unbedeutend.

⁴⁸ Ebd. 45.

BUCHBESPRECHUNGEN

In letzter Zeit sind eine Reihe von *deutschsprachigen Editionen zur antiochenischen Liturgiefamilie* erschienen. Jene, die gemeinsam vom St. Ephrems Ecumenical Research Institute Kottayam (SEERI) und dem Ostkirchendienst Paderborn verlegt wurden, sind beim Ostkirchendienst (Kleinenberger Weg 13, D-33100 Paderborn, Tel. 04251/63760, Fax: 670791) und nicht im Buchhandel erhältlich.

1. Ostsyrische (syro-orientalische) Liturgie

Qurbana. Die göttliche Liturgie der Thomas-Christen ostsyrischer Überlieferung (Syro-Malabarische Kirche). Hg. J. Madey – G. Vavanikunnel. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1992. (112 S.). DM 13,50.

Hgg. legen hier eine verbesserte und erweiterte Auflage ihres „Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens. Paderborn-Sandesanilayam 1968“ vor, beschränken sich allerdings auf die ostsyrische Liturgie. Die westsyrischen Texte sind in einer eigenen Ausgabe (s. u.).

Qurbana heißt Darbringung, Opfer oder Opfergabe und bezeichnet in der ostsyrischen Tradition die Eucharistiefeier. Die Christen in Malabar, dem heutigen indischen Bundesstaat Kerala, hatten früh Kontakt mit dem Nahen und Mittleren Osten und waren in voller Communio mit der Kirche des Ostens in Persien. Von dort übernahmen sie die Liturgie und die liturgische Sprache, das Syrische. Da sie ihren Ursprung auf den Apostel Thomas zurückführen, sind sie auch unter dem Namen Thomas-Christen bekannt. Der ostsyrische Katholikos-Patriarch von Bagdad entsandte regelmäßig Bischöfe, um Priester und Diakone zu ordinieren. Die Thomas-Christen waren jedoch unter ihrem „Archidiakon von Indien“ weitestgehend autonom.

Bis zur Ankunft der Portugiesen im 16. Jh. bildeten die Thomas-Christen eine Kir-

che mit ostsyrischer liturgischer Tradition. Die Folgen der Kolonisierung waren jedoch fatal: Auf der sogenannten Synode von Diamper (1599) wurden zahlreiche Änderungen in die ostsyrische Liturgie eingeführt und mit Ausnahme der Anaphora nach Addai und Mari alle anderen Anaphoren beseitigt. Der gewaltsame Latinisierungsprozeß spaltete die Thomas-Christen. Ein Teil gehört nach wie vor zur Assyrischen Kirche des Ostens. Im Widerstand gegen die Latinisierung schloß sich 1653 eine Gruppe dem syrisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien an und übernahm die westsyrische Liturgie. Eine kleine Gruppe davon schloß sich 1930 wieder Rom an, behielt jedoch den westsyrischen Ritus bei; man nennt sie syro-malankarische Kirche. Die syro-malabarische Kirche ist jener Teil der ostsyrischen Gläubigen, die den latinisierten Ritus erduldeten und dreihundert Jahre beibehielten. Auf Initiative Roms wurde die ursprüngliche Form der ostsyrischen Liturgie wiederhergestellt und im Jahre 1962 das bereits 1957 edierte chaldäische Pontifikale eingeführt. Allerdings wehrten sich einige „Traditionalisten“ um Kardinal Joseph Parecattil von Ernakulam gegen diese authentische Form der Liturgie und behielten die latinisierte Form bei. Wie bei Erzbischof Lefebvre im Westen zeigte sich Rom auch hier geduldig. Im Februar 1986 führte Johannes Paul II. persönlich die vollständig überarbeitete Liturgie in Kottayam ein. Die vorliegende Publikation enthält diese amtliche Form der ostsyrischen Liturgie in deutscher Sprache.

Eine Einführung (I–IX) informiert kurz über die syro-malabarische Kirche und deren Liturgie (liturgischer Raum, Kalender, liturgische Gewänder etc.). Sodann folgt der Text der „Ordnung der Darbringung (Qurbana)“, gegliedert in drei Hauptteile: Vorbereitungsgebete (1–8), Qurbana des Wortes oder der Katechumenen (8–15), Qurbana der Gläubigen mit den Anaphoren/Qudashe (16–66). Die syro-malabarische Kirche besitzt, so wie auch die Assyrische Kirche des Ostens und die chaldäische Kirche, drei Anaphoren. Die Anaphora nach Addai und Mari oder erste Heiligung „Qudasha qadmaya“ (20–26) ist die am häufigsten verwendete. Sie ist mittlerweile in die Landessprache Malayalam übersetzt und wird in manchen Teilen Indiens auch in den dortigen Sprachen (z. B. Hindi) oder in englischer Sprache gefeiert. Die Anaphora des Theodor von Mopsuestia oder zweite Heiligung „Qudasha trayana“ (27–37) wird vom ersten Sonntag der Verkündigung bis zum Hosanna-Sonntag verwendet. Die Anaphora des Nestorius oder dritte Heiligung „Qudasha tlitaya“ (38–52) wird an fünf großen Festen im Jahr gefeiert (Epiphanie, Johannes der Täufer, griechische Kirchenlehrer, Mittwoch der Ninive-Bittage, Großer Donnerstag).

Im Anschluß an den Text findet sich ein hilfreicher „kurzer Kommentar“ (67–80), bezogen auf die Anaphora nach Addai und Mari, der liturgische Kalender mit Leseordnung (81–97) und ein nützliches Verzeichnis syrischer Termini (98–101).

Obwohl es sich nicht um eine textkritische Ausgabe handelt, wäre in der Einführung ein Hinweis auf die verwendeten Textgrundlagen für die deutsche Übersetzung angebracht. Dies wird ebenso als Mangel empfunden wie ein entsprechendes Literaturverzeichnis, zumal ein solches in der ersten Auflage vorhanden ist. Im theologischen Kommentar könnte man

auch auf die eine oder andere Besonderheit der Anaphora von Addai und Mari hinweisen, beispielsweise auf die Christusanrede (vgl. etwa A. GERHARDS, *Die griechische Gregoriananaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebetes*. Münster 1984, 187–193) oder auf die Probleme um den Einsetzungsbericht (vgl. P. HOFRICHTER, *Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens“ – Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? In: HID 49 [1995] 143–152* und in diesem Heft, s. o. 204–218; S. JAMMO, *Die Qudasha der Apostel Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht*). Interessant wäre auch eine Bemerkung, ob (und wenn ja: wo) Unterschiede zu den drei Anaphoren der Assyrischen Kirche des Ostens bestehen (beim Heiligengedächtnis?).

Insgesamt ist die Ausgabe äußerst begrüßenswert und wichtig, eröffnet sie doch dem deutschsprachigen Leser ein liturgisches Erbe, das im Westen weitgehend unbekannt blieb.

Dietmar W. Winkler

Raza. Die Ordnung der feierlichsten Form der Göttlichen Liturgie der Thomas-Christen Indiens ostsyrischer Überlieferung. Hg. J. Madey – G. Vavanikunnel. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1993. (51 S.). DM 8,-.

In der syro-malabarischen Kirche gibt es drei Formen der Zelebration der Eucharistiefeier: die einfache, die feierliche und die feierlichste Form. Erste ist die kürzeste, da sie nur rezitiert wird. Die feierliche und feierlichste Form der Liturgie werden stets gesungen. Letztere wird bei den ostsyrischen Thomas-Christen *Raza* (syr. Geheimnis) genannt. Das Wort wird in der Einzahl selten verwendet und steht in der Mehrzahl dem griech. Mysterion nahe.

„Raza [Einzahl] ist das Mysterium schlechthin, Christus der Herr in seiner ganzen Heilsökonomie“ (Einführung).

In ihrem Buch „Qurbana“ (s. o.) haben Johannes Madey und Georg Vavanikunnel an den jeweiligen Stellen angemerkt, daß im „Raza“ entsprechende Texte eingefügt werden. Mit der vorliegenden Edition ist nun die vollständige Ausgabe der feierlichsten Form der ostsyrischen Liturgie der indischen Thomas-Christen in deutscher Sprache zugänglich. Hgg. bringen eine Einführung (o. S.), Allgemeine Richtlinien zum Raza (I–III) und beschränken sich sodann auf die Qudasha nach Addai und Mari. Hinsichtlich der anderen Anaphoren und des Kommentars wird auf das Buch „Qurbana“ verwiesen. Angenehm ist der größere Druck, erfreulich, daß nun erstmalig die Ordnung des Raza in deutscher Sprache veröffentlicht ist. Es stellt sich lediglich die Frage, ob man die respektiven Texte nicht auch in die Ausgabe von „Qurbana“ integrieren hätte können.

Dietmar W. Winkler

2. Westsyrische (syro-antiochenische) Liturgie

Anaphora. Die göttliche Liturgie im Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche und der Malankarischen Kirche. 4. erw. Aufl. Hg. J. Madey. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1995. (164 S.). DM 16,50.

Hg. nennt in seinem Vorwort das Ziel der deutschsprachigen Edition der westsyrischen (antiochenischen) Anaphoren: „Um den Christen deutscher Sprache die Mitfeier dieser althehrwürdigen Eucharistiefeier (Qurobo, Qurbono) zu ermöglichen, die zum Erbe der gesamten Christenheit gehört, wurde diese Ausgabe geschaffen“ (4). Somit liegt eine für die Seelsorge der syrischen Christen im deutschen Sprachgebiet

wertvolle Publikation vor. Es ist dies die vierte und erweiterte Auflage des westsyrischen Abschnittes des Buches „Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens. Paderborn-Sandesanilayam 1968“.

Die liturgische Tradition der (nicht-chalzedonischen) syrisch-orthodoxen Kirche und der mit Rom in Gemeinschaft stehenden syrisch-katholischen und syromalankarischen Kirche ist überaus reich und aus Elementen der antiochenischen und der Jerusalemer Überlieferung aufgebaut. Insgesamt kennt man 71 westsyrische Anaphoren (vgl. *Anaphorae Syriacae. Editio critica* A. Raes [et al.]. Rom 1939ff), von denen aber keineswegs alle immer in Verwendung waren.

Die vorliegende deutsche Ausgabe beinhaltet eine informative Hinführung zu „einigen liturgischen Besonderheiten der syrischen Kirche“ (9–19) mit Bemerkungen zum Kirchenraum, den Altargeräte und liturgischen Gewändern, sowie zum Kalender. Die Übersetzung beginnt mit den Texten zu den Diensten vor dem öffentlichen Gottesdienst (Dienst des Melchisedech 23–29; Dienst des Aaron 30–40; Hymnus 41) und des öffentlichen Gottesdienstes (43–51). Fünf Anaphoren wurden ausgewählt: die Anaphora des heiligen Jakobus (52–68), die dem Jerusalemer Typus zuzurechnen ist; die Anaphora der zwölf Apostel (69–82), die als speziell antiochenisch bezeichnet werden kann und mit der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora verwandt ist; weiters die Anaphora des Papstes Xystos (83–94); die syrische Anaphora, welche Johannes Chrysostomos unter dem Namen des Mor Ivanios zugeschrieben wird (95–107); die Anaphora des Mor Dionysios (108–120). Nun schließen Texte der *fractio, commixtio, elevatio*, Heiligungsgedächtnis, Kommunion, Danksagung und Entlassung (121–145), sowie Gebete der „Postanaphora“ an (145–151). Der Anhang bringt die Epistel- und Evangeliumslesun-

gen „für gewöhnliche Wochentage“ (153–157) und ein Verzeichnis der wichtigsten syrischen liturgischen Ausdrücke (158–152).

Leider wird die Textgrundlage für die deutsche Übersetzung nicht genannt. Da die Ausgabe das Ziel hat, „die Liturgie dem Geist und dem Herzen des Volkes Gottes näherzubringen“ (5; Geleitwort von Benedict Mar Gregorios), wäre auch ein kurzer theologischer Kommentar sinnvoll, zumal ein solcher in der Ausgabe von 1968 enthalten ist. Die Seiten 42–58 sind bedauerlicherweise durcheinandergeraten. Sehr praktisch ist die Integration und jeweilige Kennzeichnung von katholischer und orthodoxer Fassung.

Dietmar W. Winkler

S'himo. Das Stundenlob der Syro-Antiochenischen Kirche an Wochentagen. Hg. J. Madey. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1995. (323 S.). DM 35,-.

Mit diesem Buch wird dem deutschsprachigen Leser ein Gebetsschatz eröffnet, der für die gesamte Christenheit von Bedeutung ist. Die Intention ist eine pastorale: „Da nun bereits die zweite Generation von Christen syrischer Überlieferung in den westeuropäischen Ländern – und somit auch im deutschen Sprachraum – aufwächst und im Anhang damit fast naturgegebenmaßen die Kenntnis des Syrischen (Aramäischen) bei der jüngeren Generation schwindet, erscheint eine deutsche Ausgabe von *S'himo* auch als eine seelsorgliche Notwendigkeit“ (3). Die Übersetzung folgt der indischen Ausgabe von Pampakuda (Kerala), die ursprünglich syrisch gedruckt war und sodann ins Malayalam und ins Englische übertragen wurde. Sie wird sowohl von den (nicht-chalzedonischen) syrisch-orthodoxen Kirchen Indiens, als

auch von der (katholischen) syro-malankarischen Kirche verwendet.

Eine Einführung (3–8) informiert über die Feier der Heilsökonomie während der Woche und über den Aufbau des Stundenlobs. Dieses beginnt mit dem Abendgebet (*ramso*), das ebenso wie die Heiligung des Morgens (*saftro*) ein Gemeindegottesdienst ist. Das *sutoro*, in etwa der lateinischen Komplet entsprechend, ist Privatgebet. Der Nachtgottesdienst (*lilyo*) hat klösterlichen Charakter, und weist mit seinen drei *qawme* (Nokturnen) die Struktur der römischen Matutin auf. Hinzu kommen noch kleinere Gebetszeiten zur dritten, sechsten und neunten Stunde.

Zunächst werden jene Gebete angeführt, die vor und nach jeder liturgischen Stunde gesprochen werden (9–12), sowie jene Texte, die den Wochentagen gemeinsam sind (13–35). Jeder Tag ist sodann in die genannten Gebetszeiten gegliedert. Die Erklärung einiger Ausdrücke aus der syrischen Liturgie im Anhang ist sehr nützlich (319–320). Hier wäre lediglich der Begriff *bo'uto* (dichterische Strophe, Bittgebet) zu ergänzen.

Das Stundenlob ist von großem literarischen Reichtum, hat doch die religiöse Poesie von Kirchenvätern wie Ephraem des Syrers, Rabbula von Edessa oder Jakob von Sarüg darin Einzug gehalten. Dem deutschsprachigen *S'himo* sind viele Auflagen zu wünschen.

Dietmar W. Winkler

Tekso d'Amodo. Die Feier der Taufe nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche. Hg. A. Heinz. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1995. (64 S.). DM 7,50.

Erstmalig liegt der syrisch-orthodoxe Taufritus (*tekso*, von griech. *taxis*) in einer

deutschen Übersetzung vor. Die kurze, jedoch sehr informative und verständliche Einleitung behandelt die gegenwärtige Situation der syrisch-orthodoxen Christen und deren Geschichte, sowie einige Anmerkungen zu liturgischen Büchern in modernen Sprachen (4–9). Sodann sind kirchenrechtliche Bestimmungen und pastorale Hinweise angeführt (13–15). Im Anhang findet man ein dienliches Verzeichnis syrischer liturgischer Begriffe (61) und wichtige Literaturhinweise (62–64).

Hg. nennt zwei Ziele der deutschsprachigen Edition: Einerseits soll durch das Bekanntmachen der jeweiligen liturgischen Tradition das gegenseitige Verständnis von Ost- und Westkirche gefördert werden, andererseits soll der nachwachsenden Generation orthodoxer Christen, deren Syrisch-Kenntnisse in ihren Gastländern zurückgeht, die tätige Mitfeier an ihrer Liturgie ermöglicht werden. Auch wenn die syrischen Diasporagemeinden versuchen, ihre Liturgiesprache zu erhalten, so muß Hg. Recht gegeben werden, wenn er schreibt: „Es wird in zunehmenden Maß notwendig sein, den in Mitteleuropa geborenen und zur Schule gegangenen Kindern den Gottesdienst ihrer Kirche mit Hilfe von deutschen (niederländischen, französischen) Texten zu erschließen“ (10).

Die Kirche von Antiochien hat sich durch die Jahrhunderte ihre eigene Tradition erhalten und verwendet bis heute in ihrer Liturgie die Muttersprache Jesu. Durch die tragische politische Situation im Nahen Osten, insbesondere im Südosten der Türkei (Tur Abdin), wo die syrischen Christen zwischen die Fronten der türkischen Armee und der kurdischen Arbeiterpartei geraten, sind die meisten Familien ausgewandert. Heute ist diese Kirche in ihren Stammländern in ihrer Existenz gefährdet. Dabei ist Antiochien eines der ältesten Zentren der Christenheit. Bereits in Apg 11,26 wird festgestellt, daß man hier

die Jünger zum erstenmal *Christen* nannte. Gemäß der Tradition war es Petrus selbst, der diese Gemeinde – noch vor seinem Aufbruch nach Rom – gründete. In den ersten Jahrhunderten reichte der Einflußbereich des Patriarchates von Antiochien vom Mittelmeer bis zum Persischen Golf. Die christologischen und politischen Auseinandersetzungen im 5. Jh. spalteten allerdings die Gemeinschaft der Christen Antiochiens in Ost- und Westsyrier, Chalzedonier (Melkiten) und Antichalzedonier.

Die vorliegende Publikation des Taufritus der (nicht-chalzedonischen) syrisch-orthodoxen Kirche stützt sich auf die 1974 erschienene englischsprachige Ausgabe und beinhaltet die Ordnung für die Initiatio Christiana an sich. Ein Vorspann bringt die Texte zur Segnung der Mutter und ihres Kindes vierzig Tage nach der Geburt (16–18). Die Feier der Initiation beginnt mit der Liturgie der Katechumenen (21–36). Die anschließende Liturgie der Täuflinge (37–60) gliedert sich in den Eröffnungsteil, der die präbaptismale Salbung beinhaltet, den Bußritus (*hussoyo*) und die Taufwasserweihe. Nun folgt die Heilige Taufe, die Myronsalbung (Firmung) und die Taufkommunion. Das Formular für die Kurzform der Taufe im Fall schwerer Krankheit oder in lebensbedrohlicher Situation, das auf Severus von Antiochien († 538) zurückgeführt wird, wird ebenfalls angeführt (56–60).

Dietmar W. Winkler

Tekso d-Zuwogo. Die Ordnung der Krönung. Der Dienst der Heiligung des Sakramentes der Ehe nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche (und der Malankarischen Kirche). Hg. J. Madey. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1995. (83 S.). DM 8,50.

Wie bereits die anderen hier besprochenen deutschsprachigen Ausgaben dieser

begrüßenswerten Reihe, so ist auch das Anliegen dieses Büchleins, die „Schätze östlicher Liturgie vor allem dem abendländischen Christen, aber auch den in der Emigration geborenen Gliedern der Kirchen syro-antiochenischer Überlieferung nahezubringen“ (3). Der vorliegende Ritus der Eheschließung, der auf Jakob von Edessa († 708) zurückgeführt wird, ist sowohl bei den syrisch-orthodoxen als auch bei den malankarischen Christen in Gebrauch. Texte, die nur bei den Malankaren verwendet werden, sind mit einem Asterisk gut gekennzeichnet. Eine Einführung (3–7) klärt kurz über das Eheverständnis der syrischen Kirche und die Struktur der Feier auf. Zunächst wird der erstaunlich kurze Text zur Feier der Verlobung angeführt (9f). Der Ritus der Eheschließung gliedert sich sodann in den Dienst der Segnung der Ringe (9–31) und in den Dienst der Segnung der Kronen (31–57) mit einer Liturgie des Wortes und der Krönung. Der Anhang bringt den verkürzten Ritus der Eheschließung, der auf Isaia von Basibrina († 1425) zurückgeht, und angewendet wird, wenn ein Witwer eine Witwe heiratet (60–79).

Eine Erklärung der gebräuchlichen syrischen liturgischen Ausdrücke ist dem Studium des Textes sehr förderlich. Allerdings vermißt der interessierte Leser ein Literaturverzeichnis und die Information, welche Vorlage für die deutsche Übersetzung herangezogen wurde.

Dietmar W. Winkler

Tekso d-'Ufoyo d-Annide. Die Ordnung der Bestattung nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche (und der Malankarischen Kirche). Hg. J. Madey. Kottayam: SEERI, Paderborn: Ostkirchendienst 1995. (158 S.). DM 17,-.

Die Einführung (3–12) informiert über die gedruckt erschienenen Ausgaben des

syrischen Begräbnisritus, über das Zeugnis der Tradition und die Struktur der Begräbnisfeier.

Die reiche Manuskriptausswahl bot dem Priester in der Vergangenheit die Möglichkeit, aus den zur Verfügung stehenden Texten großzügig auszuwählen. „Diese Freiheit führte im Laufe der Zeit dazu, daß sich schon sehr früh, spätestens im 13. oder 14. Jahrhundert, Begräbnisriten herausbildeten, die für Männer, für Frauen, für Kinder (beiderlei Geschlechts) bestimmt wurden. In ähnlicher Weise gab es Begräbnisriten für Patriarchen, für Bischöfe und für Priester“ (3). Der Bogen der gedruckten Ausgabe des Begräbnisritus spannt sich von der ältesten Ausgabe (Beirut 1872) bis hin zur 1982 neu aufgelegten indischen Ausgabe von 1958. Der deutschen Übersetzung dürfte die syrisch-englische Ordnung für die Bestattung der Verstorbenen (New Jersey 1974) zugrunde liegen.

Der Aufbau der Begräbnisfeier gliedert sich in drei Dienste, deren Struktur in einer Synopse dargestellt wird (10f). Der erste Dienst wird im Haus des Verstorbenen gefeiert, der zweite findet entweder zu Hause oder in der Kirche statt. Der dritte Dienst erfolgt in der Kirche und auf dem Friedhof. Die Übersetzung beinhaltet die Ordnung der Bestattung für Männer (17–58), für Frauen (59–96) und für Kinder (60–136), jeweils in ersten, zweiten und dritten Dienst unterteilt. Der Anhang bringt den Text zum Gedenken an einen männlichen Verstorbenen (137–145) und an eine weibliche Verstorbene (146–153), sowie ein Verzeichnis syrischer liturgischer Ausdrücke (154f).

Dietmar W. Winkler

3. Westsyrische (syro-maronitische) Liturgie

Andreas HEINZ, *Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche*. Trier: Paulinus 1996 (Sophia. Quellen östlicher Theologie 28). 365 S. DM 48,-.

Als Maroniten bezeichnete man im 5. Jh. die Mönchsgemeinschaft, die sich an der Lebensweise des Einsiedlers Maron († 410), eines Zeitgenossen des Johannes Chrysostomos, orientierten. Unter den verschiedenen Klöstern gilt das 925 zerstörte Beth Maron in der Nähe des antiken Apamea als Stammkloster. In den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jh. waren die Maroniten auf der Seite der Anhänger des Konzils von Chalzedon. Die Trennung von den griechisch-sprechenden Chalzedoniern erfolgte um die monotheletischen Streitereien des 7. Jh. Die Invasion der Araber, die eine Teilnahme syrischer Bischöfe am Konzil von Konstantinopel (680/81) verhinderte, begünstigte die Entwicklung der Maroniten zu einem eigenständigen Patriarchat. In der Folge waren sie Verfolgungen sowohl der Antichalzedonier als auch der Melkiten ausgesetzt. Der Versuch, beim ostsyrischen Patriarchen Zuflucht zu finden, schlug aufgrund der bedrängenden Politik der abbasidischen Kalifen fehl. Die Maroniten zogen sich in das unwegsame Bergland des Libanon zurück oder flohen nach Zypern. Zur Zeit der Kreuzzüge nahmen die Maroniten problemlos Verbindungen mit der lateinischen Kirche auf. 1215 war der maronitische Patriarch Jeremias II. einer der Väter des 4. Laterankonzils. Die syrisch-maronitische Kirche ist heute die einzige Kirche des Nahen Ostens, die vollständig in Gemeinschaft mit der römischen Kirche steht, und gemäß ihrer Tradition auch nie von dieser getrennt war. Allerdings wurden auch den Maroniten im Laufe der Zeit lateinische

Gebräuche aufgezwungen und ihre westsyrische Liturgie wurde verfälscht. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist in der syrisch-maronitischen Kirche ein liturgischer Reformprozeß in Gange, dessen erstes erfreuliches Ergebnis das neue Meßbuch von 1992 ist. Die patriarchale Liturgiekommission verfolgte zwei Ziele: „Rückkehr zu den eigenen Wurzeln und Beachtung der geistlichen Bedürfnisse der in unserer modernen Welt lebenden Gläubigen“ (34).

A. Heinz legt nun das neue maronitische Meßbuch erstmals vollständig in deutscher Sprache vor. Die Übersetzung ist von großer Sorgfalt. Der zugrundeliegende Text ist zunächst die 1993 erschienene neugriechische Missaleausgabe für die maronitische Erzdiözese Zypern. Vergleichend herangezogen wurden die 1993/94 erschienenen englischen Ausgaben für Nordamerika und Australien. Sämtliche Texte wurden unter fachkundiger Mitarbeit von Prof. Tanios Bou Mansour (Kaslik/Libanon) und Pfr. Jihad Nassif (Latakia/Syrien) anhand der syrisch/arabischen *Editio typica* des maronitischen Patriarchats überprüft. Die Liturgie wird heute fast vollständig in arabischer Sprache gefeiert. Deshalb folgt in jenen Fällen, „in denen der arabische Text leicht vom syrischen abweicht [. . .] die deutsche Version der arabischen Fassung“ (63). Jene Stellen, bei denen auch heute noch die syrische Sprache verwendet wird, werden darüber hinaus auch im syrischen Originaltext abgedruckt. Für die Bezeichnungen der Teile der Meßfeier sind die syrischen Termini beibehalten, die in einem Anhang erläutert werden (355–358). Mit den Texten der Meßfeier werden auch sechs westsyrische Anaphoren angeführt (86–99.301–351): „Anaphora der Zwölf Apostel (sie ist in den Gemeinden am häufigsten zu hören), Anaphora des hl. Petrus, Anaphora des hl. Jakobus, des Herrenbruders, Anaphora des hl. Johannes, des Apo-

stels, Anaphora des hl. Markus, des Evangelisten, Anaphora des hl. Sixtus, des römischen Papstes. Diese Hochgebete sind auch bei den orthodoxen Syrern im Gebrauch und gehören zum gemeinsamen Gebetschatz der Kirchen syrisch-antiochenischer Tradition“ (40).

In verständlicher und übersichtlicher Weise führt A. Heinz in das Meßbuch ein (15–65). Das erste Kapitel (15–31) informiert allgemein über die Maroniten, ihre Kirche und den syrisch-maronitischen Ritus. Der engagierte Abschnitt zu den äußeren Bedrängnissen der Ost- und Westsyrier erfaßt darüber hinaus den Überlebenskampf der syrischen Christenheit, insbesondere im Bergland des Tur Abdin. Das zweite Kapitel (32–45) bringt eine Hinführung zur erneuerten syro-maronitischen Meßliturgie, berücksichtigt deren Besonderheiten und erklärt den Aufbau der Messe. Das dritte Kapitel bietet einen Überblick über das liturgische Jahr (46–53); das vierte Kapitel informiert zusätzlich über das neue Lektionar, das in der Übersetzung aus Platzgründen nicht berücksichtigt wurde, jedoch sind die entsprechenden Stellenangaben „in die Sonn- und Feiertagsformulare eingefügt“ (64). Vf. weist in diesen Zusammenhang auf verschiedene Verbesserungsmöglichkeiten hin, wie etwa die mangelnde Einbeziehung des Alten Testaments oder die noch nicht vollständig ausgereifte Leseordnung (60f).

Zur Einführung seien vier Bemerkungen erlaubt:

1. Beim Gebrauch des Begriffs „monophysitisch“ ist ausgesprochene Zurückhaltung erforderlich. Mit Monophysitismus wird eine Häresie benannt, die auf die angesprochene syrisch-orthodoxe Kirche nicht zutrifft. Theologisch bezeichnet Monophysitismus den Versuch, den Menschgewordenen aus einem Naturprin-

zip zu verstehen: entweder durch Vermischung von Gottheit und Menschheit oder durch Bevorzugung eines der beiden Konstitutiva als Prinzip der Einigung. Die nicht-chalzedonischen orientalisch-orthodoxen Kirchen meinen jedoch (mit der Theologie Cyrills von Alexandrien und Severus von Antiochien) eine vereinte Natur bei dynamischen Weiterbestand von Gottheit und Menschheit in dem einen Christus. Heute sollte man in diesem Zusammenhang nicht mehr von einer „monophysitische[n] (den Vorrang der Gottheit in Christus betonende[n])“ (25) Theologie sprechen. Das Wort „monophysitisch“ ist zumindest unter Anführungsstriche zu setzen.

2. Der Satz „Nach dem Konzil von Ephesus (431) fand die dort verurteilte Lehre des Nestorius [. . .] weiterhin Gefolgsleute in der ostsyrischen Kirche“ (23f) ist unscharf, da er den Beginn einer „nestorianischen“ Kirche zu diesem Zeitpunkt suggeriert. Die Ursprünge der ostsyrischen (persischen) Kirche gehen in das erste Jahrhundert zurück und sind nicht auf die Verurteilung des Nestorius oder auf eine Abspaltung von der Reichskirche zurückzuführen. Man wird jedoch sagen können, die ostsyrische Kirche hat über die Schulen von Edessa und Nisibis die antiochenische theologische Tradition fortgesetzt. Das Wort „nestorianisch“ ist wiederum unter Anführungsstriche zu setzen, da damit in der Theologiegeschichte eine Häresie assoziiert wird, die im gegebenen Fall nicht zutrifft.

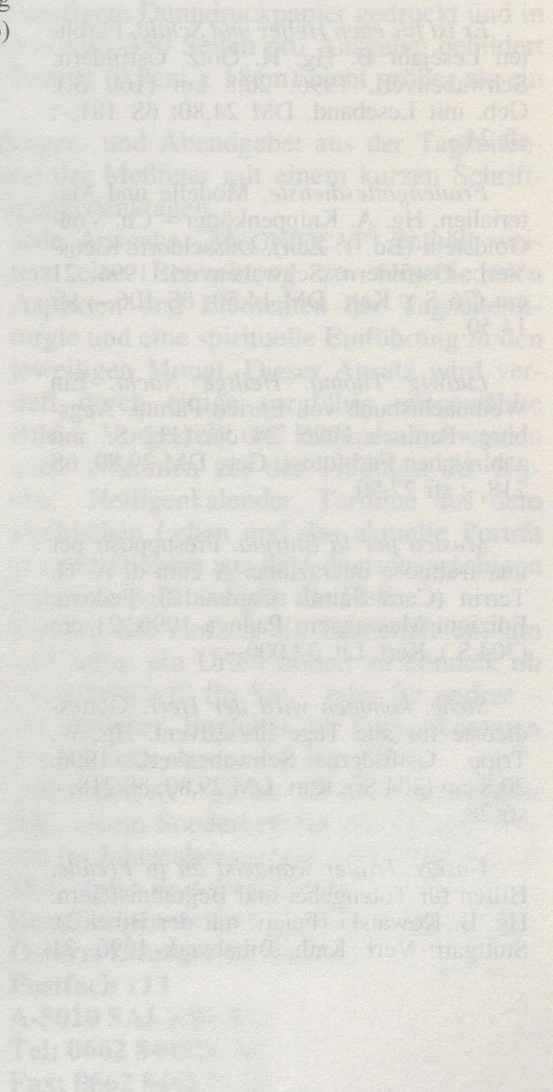
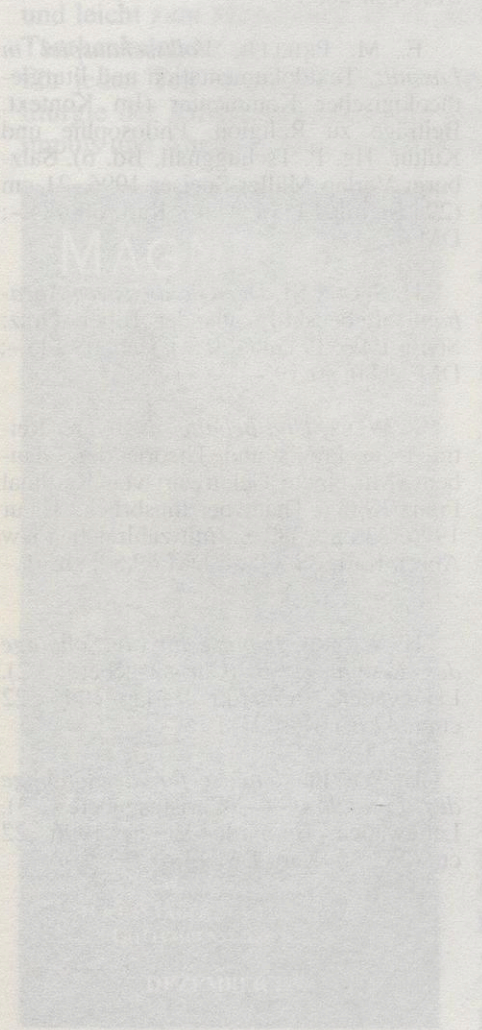
3. Bei der Übersetzung von „‘Charar’ (‘Bestätigte’)“ hat sich ein Buchstabe zu viel eingeschlichen. Die maronitische Anaphora des heiligen Petrus wird nach dem Incipit ihrer ersten Oratio benannt: „Šarrar Moryo...“. Das Syrische kann als Pa’el (Intensivstamm) Imperativ erkannt werden, der mit „Bestätige [oder: Stärke] Herr...“ wiederzugeben ist.

4. Daß die westsyrischen Liturgien „mehr als hundert“ (40) Anaphoren kennen, entzieht sich meiner Kenntnis. Die Zahlen variieren: A. Raes zählt siebzig auf (ASy I/1939, XI–XIV), A. Hänggi und I. Pahl sprechen von „usque octoginta“ (Prex Eucharistica. Freiburg 1968, 264), I.-H. Dalmais schreibt „mehr als siebzig“ (HOK II/1989, 112). Eine briefliche Mitteilung von Sebastian Brock (Oxford, 19.9.1996)

teilt mir die Zahl 71 mit. Diese kann als gegenwärtiger Stand der Forschung gesehen werden.

Ungeachtet dieser Anmerkungen, besteht darüber kein Zweifel, ein insgesamt wertvolles Buch vor sich zu haben.

Dietmar W. Winkler



Postfach 113
A-5010 S.J. 206-2
Tel: 0662 444-2
Fax: 0662 444-2

BÜCHEREINGÄNGE

Beständig wird deine Hand mich halten. Wortgottesdienst mit Zeichenhandlungen am Krankenbett. Hg. G. Baum. Ostfildern: Schwabenverl. 1996. 20,8 cm (128 S.). Geb. DM 24,80; öS 181,-; sfr 24,-.

Er ist für euch Helfer und Schild. Fürbitten Lesejahr B. Hg. H. Götz. Ostfildern: Schwabenverl. 1996. 20,8 cm (160 S.). Geb. mit Leseband. DM 24,80; öS 181,-; sfr 24,-.

Frauengottesdienste. Modelle und Materialien. Hg. A. Knippenkötter – Ch. Voß-Goldstein (Bd. 1: Zeit). Düsseldorf: Klens-Verl.; Ostfildern: Schwabenverl. 1996. 21 cm (76 S.). Kart. DM 14,50; öS 106,-; sfr 14,50.

Ludwig Thoma. Heilige Nacht. Ein Weihnachtsbuch von Enrico Paruta. Augsburg: Pattloch 1996. 24 cm (112 S., mit zahlreichen Farbfotos). Geb. DM 29,80; öS 218,-; sfr 27,50.

Musica per la liturgia. Presupposti per una fruttuosa interazione. A cura di A. N. Terrin (Caro Salutis Cardo 12). Padova: Edizioni Messaggero Padova 1996. 21 cm (304 S.). Kart. Lit. 32.000,-.

Siehe, kommen wird der Herr. Gottesdienste für alle Tage im Advent. Hg. W. Tripp. Ostfildern: Schwabenverl. 1996. 20,8 cm (204 S.). Kart. DM 29,80; öS 218,-; sfr 28,-.

Unsere Trauer wandelst du in Freude. Hilfen für Totengebet und Begräbnisfeiern. Hg. B. Kowalski (Feiern mit der Bibel 3). Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1996. 21

cm (144 S.). Kart. DM 29,80; öS 218,-; sfr 28,-.

Und alle Frauen tanzen mit. Gottesdienste von Frauen für Frauen. Hg. G. Miller. Ostfildern: Schwabenverl. 1996. 20,8 cm (272 S.). Kart. DM 29,80; öS 218,-; sfr 28,-.

E. M. PRIELER, *Volksschauspiel in Lassnitz.* Textdokumentation und liturgie-theologischer Kommentar (Im Kontext. Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur. Hg. P. Tschuggnall. Bd. 6). Salzburg: Verlag Müller-Speiser 1996. 21 cm (294 S., mit 13 s/w Abb.). Kart. öS 484,-; DM 62,-.

H. SÉGUR SJ, *Der Glaubensweg Abrahams.* Lebenshilfe aus der Bibel. Graz: Styria 1996. 19 cm (120 S.). Geb. öS 145,-; DM 19,80; sfr 19,-.

P. WESS, *Und behaltet das Gute.* Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur bei Innsbruck: Thaur 1996. 23 cm (382 S., mit zahlreichen s/w Abb.). Kart. öS 348,-; DM 49,80; sfr 45,-.

H. WEYHE, *Impulse für die Sonntage des Lesejahres B* (Christusgebete 3.2). Langwaden: Bernardus-Verlag 1996. 22 cm (242 S.). Kart. DM 15,-.

H. WEYHE, *Impulse für die Sonntage des Lesejahres C* (Christusgebete 3.3). Langwaden: Bernardus-Verlag 1996. 22 cm (252 S.). Kart. DM 15,-.

MAGNIFICAT

Mit dem Gebet der Kirche durch den Tag

Die neue katholische Monatsschrift „MAGNIFICAT“ ist das bisher erste und einzige Periodikum im deutschen Sprachgebiet, das in täglicher Zusammenstellung Texte der offiziellen kirchlichen Tagzeitenliturgie und der Meßfeier anbietet.

„MAGNIFICAT“ ist zweifarbig auf hochwertigem Dünndruckpapier gedruckt und in modernem Satz und Layout ausgeführt – etwa 350 Seiten pro Ausgabe, bebildert und leicht zum Mitnehmen, da es im Format (9,8cm x 18cm) nicht größer als ein Taschenkalender ist.

Für jeden Tag bietet „Magnificat“ Morgen- und Abendgebet aus der Tagzeitenliturgie der Kirche, außerdem die Texte der Meßfeier mit einem kurzen Schriftimpuls und Anmerkungen zu den Heiligengedenktagen.

Jede Ausgabe „MAGNIFICAT“ enthält weiters eine Betrachtung zu verschiedenen Aspekten und Elementen der Tagzeitenliturgie und eine spirituelle Einführung in den jeweiligen Monat. Dieser Ansatz wird vertieft durch einige sorgfältig ausgewählte Bilder. Vorgestellt und kommentiert werden auch „Stimmen aus der Tradition der Kirche“. Heiligenkalender, Termine aus dem kirchlichen Leben und das aktuelle Porträt je einer Diözese aus dem deutschsprachigen Raum vervollständigen das Heft.

Fordern Sie einfach ein Probeheft an, um sich selbst ein Urteil bilden zu können, ob „MAGNIFICAT“ für Sie – oder für andere – als täglicher Begleiter in Frage kommen könnte, oder abonnieren Sie gleich.

„MAGNIFICAT“ ist in 12 Monatsausgaben inkl. einem Sonderheft für die Heilige Woche im Jahresabonnement zum Preis von öS 480,- (plus Porto) erhältlich.

Bestellungen richten Sie bitte an das

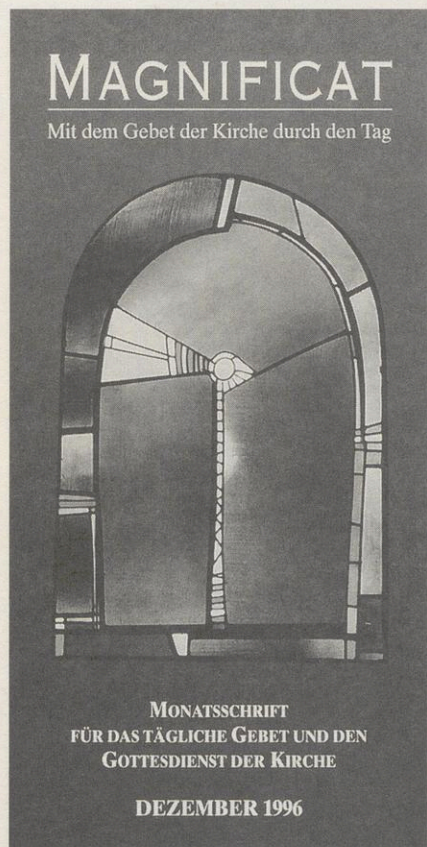
Österr. Liturgische Institut

Postfach 113

A-5010 SALZBURG

Tel: 0662 844576-84

Fax: 0662 844576-80



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 Umfangs nicht in das deutsche Meßlektionar eingelegt werden kann, wurde es als eigenes Buch gestaltet.

Eigenfeiern der österreichischen Diözesen,
Meßbuch und Meßlektionar: öS 585,-
Meßbuch: öS 293,-; Meßlektionar: öS 302,-

Bestellungen nehmen entgegen:
Österreichisches Liturgisches Institut
Postfach 113, A-5010 Salzburg,
Tel. (0 66 2) 84 45 76-84, Fax (0 66 2) 84 45 76-84

oder:
Behelfsdienst des Pastoralamtes
der einzelnen österreichischen Diözesen.

