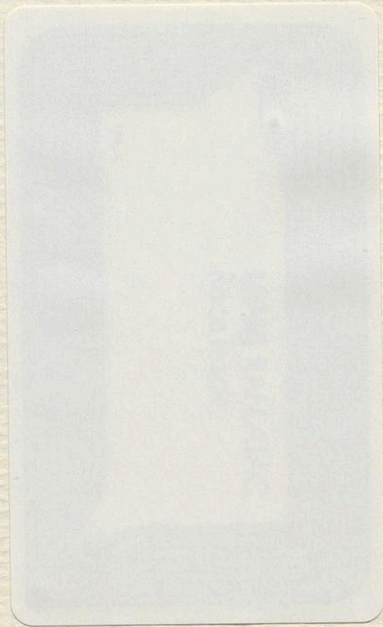




N12<511467686 021



UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

theol

ISSN 0017-9620

heiliger Dienst

Tubingen

1
1997

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

51. Jahrgang

T.R.

51. 52

1997. 1998

**Dokumentation des Symposions
FRAUEN UND IHRE RÖLLE IN LITURGISCHEN FEIERN;**
veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
7. und 8.10.1996, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Wort zu diesem Heft	1
Streiflichter von Frauen zu: Frauen erlebten und erleben Liturgie ...	
Anna Czernin	3
Elisabeth Schneider-Brandauer	10
Dorothea Schwarzbauer-Haupt	12
Veronika Prüller-Jagenteufel	
„Aufrecht pries sie Gott“ – Liturgische Feiern von und mit Frauen aus der Sicht feministischer Theologie	14
Ursula Schachl-Raber	
Wenn Frauen und Männer beten ... Impulse für eine gerechte Sprache für Frauen und Männer in der Liturgie	24
Gisela Muschiol	
Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter	42
Eduard Nagel	
Ein erwachendes Bewußtsein Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie	55
Gesprächskreise:	
Dorothea Schwarzbauer-Haupt	
Erfahrungen von Frauen in der Gottesdienstleitung	70
Elisabeth Dörler	
Ganzheitliche Elemente im Gottesdienst	71
Ruth Berger-Holzknacht	
Gottesbilder in der Bibel	72
Silvia Arzt	
Inklusive Sprache in der Liturgie	75
Renate Schmölzer	
Möglichkeiten für Frauen im traditionellen Gottesdienst	79
Ursula Schachl-Raber	
Erfahrungen von Frauen in der Liturgie und Gemeinde	80
Diana Güntner	
Die Frau als Vorsteherin der Liturgie	87

201121

2A 4737

✓ 810

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Univ.-Ass. Dr. Silvia ARZT, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.
Ruth BERGER-HOLZKNECHT, Bildunshaus Batschuns, A-6832 Batschuns.
Anna CZERNIN, Anzengruberstr. 81/II/7, A-9020 Klagenfurt.
Mag. Elisabeth DÖRLER, Österr. St. Georgskolleg, TR-80020 Istanbul-Karaköy.
Dr. Diana GÜNTNER, Weilheimer Str. 5, D-82327 Tutzing-Traubing.
Dr. Gisela MUSCHIOL, Gut Insel 13, D-48151 Münster.
Dr. Eduard NAGEL, Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.
Univ.-Ass. Mag. Veronika PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Schottenring 21, A-1010 Wien.
MMag. Ursula SCHACHL-RABER, Sagerer 28, A-4881 Straß im Attergau.
Mag. Renate SCHMÖLZER, A-5152 Michaelbeuern 1.
Mag. Elisabeth SCHNEIDER-BRANDAUER, Anif 20, A-5081 Anif.
Mag. Dorothea SCHWARZBAUER-HAUPT, Weesestr. 3/6, A-4060 Leonding.

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; Univ.-Ass. Mag. Frank Wenzel, Salzburg; 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

heiliger dienst

51. Jahrgang – 1997

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

Inhaltsverzeichnis des 51. Jahrganges 1997

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Veronika Prüller-Jagenteufel</i> „Aufrecht pries sie Gott“ – Liturgische Feiern von und mit Frauen aus der Sicht feministischer Theologie	1	14
<i>Ursula Schachl-Raber</i> Wenn Frauen und Männer beten . . . Impulse für eine gerechte Sprache für Frauen und Männer in der Liturgie	1	24
<i>Gisela Muschiol</i> Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter	1	42
<i>Eduard Nagel</i> Ein erwachendes Bewußtsein. Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie	1	55
<i>Diana Güntner</i> Die Frau als Vorsteherin der Liturgie	1	87
<i>Benedikt Kranemann</i> Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse. Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae	2	101
<i>Dominik Daschner</i> Darstellung des Herrn und Palmsonntag. Überlegungen zu ihrer derzeitigen Feierstruktur und Alternativmodelle	2	108
<i>Paul Weiß</i> Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag	2	130
<i>Walter Kirchschräger</i> Feuer: Biblisches Motiv und liturgisches Zeichen	2	145
<i>Franz Nikolasch</i> Domitian von Millstatt – ein Kärntner Heiliger des Frühmittelalters	2	158
<i>Franz Nikolasch</i> Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000	3	179
<i>Anton Thaler</i> „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24; Lk 22,19) Liturgie-theologische und ökumenische Aspekte zur Feier der Eucharistie	3	190
<i>Dietmar Thönnies</i> Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung oder: Vom Christismysterium in der Liturgie	3	205
<i>Winfried Haunerland</i> Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst. Ein Diskussionsbeitrag	3	216
<i>Heinrich Valentin</i> „Die Feier der Krankensakramente“. Stellungnahme zur 2. überarb. Auflage	3	226
<i>Frank Walz</i> Liturgische Institute stellen sich vor (2): Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg	3	237
<i>Albert Thaddäus Esterbauer</i> Im Dienst der Liturgie. Zum 50 Jahr-Jubiläum des Österr. Liturgischen Institutes, der Liturgischen Kommission für Österreich und der Zeitschrift „Heiliger Dienst“	4	252
<i>Hans Maier</i> Die Kirchen und die Künste	4	263
<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i> „Sacrosanctum Concilium“ und die Praxis heutiger Liturgie	4	272
<i>A.-A. Thiermeyer</i> Impulse aus der kirchlichen Tradition. Zur Gestaltung sonntäglicher Wortgottesdienste... ..	4	286
<i>Reinhold Malcherek</i> „Politischer Gottesdienst“. Eine Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland	4	294

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Anna Czernin</i> Frauen erleben und erleben Liturgie . . . Ein Erfahrungsbericht	1	3
<i>Elisabeth Schneider-Brandauer</i> Mein Zugang zu Liturgie – unvollständige Sequenzen	1	10

ZA 4737



<i>Dorothea Schwarzbauer-Haupt</i>		
Mitverantwortung von Frauen in der Liturgie – ein Gebot der Stunde	1	12
Erfahrungen von Frauen in der Gottesdienstleitung	1	70
<i>Elisabeth Dörler</i>		
Ganzheitliche Elemente im Gottesdienst	1	71
<i>Ruth Berger-Holzknicht</i>		
Gottesbilder in der Bibel	1	72
<i>Silvia Arzt</i>		
Inklusive Sprache in der Liturgie	1	75
<i>Renate Schmölzer</i>		
Möglichkeiten für Frauen im traditionellen Gottesdienst	1	79
<i>Ursula Schachl-Raber</i>		
Erfahrungen von Frauen in der Liturgie und Gemeinde	1	80
<i>Winfried Bachler</i>		
Neuer Erzbischof in St. Peter	2	98
<i>P. Rupert Schindlauer OSB</i>		
In memoriam Erzbischof DDR. Karl Berg. † 1. September 1997	3	178
<i>Thomas Egloff</i>		
Vergessene Dimensionen der Liturgie	3	245
<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i>		
Antwort der Kirche auf das Wort. Aus der Predigt beim Vespergottesdienst	4	251
<i>Frank Walz</i>		
„Die Feier der Eucharistie im 3. Jahrtausend“. Ein Seminarbericht	4	280
<i>Franz Karl Praßl</i>		
Hymns at York 1997. Bericht über die 19. Konferenz der IAH	4	308

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>D. Daschner</i> , Die gedruckten Messbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570). (Dr. Jürgen Bärsch)	2	169
<i>M. Kunzler</i> , Zum Lob deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. (Mag. Ursula Freiling)	2	171
<i>J. J. Flores Arcas OSB</i> , Las horas diurnas del <i>Liber Horarum</i> de Silos. Introducción y edición crítica. (Jesús Camarero)	3	247
<i>R. Pacik</i> , „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vatikanum (Eckhard Jaschinski SVD)	4	310

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>Arzt</i> , Univ.-Ass. Dr. Silvia, Salzburg		
Inklusive Sprache in der Liturgie	1	75
<i>Bachler</i> , P. Mag. Winfried, Salzburg		
Neuer Erzbischof in St. Peter	2	98
<i>Bärsch</i> , Dr. Jürgen, Bochum		
Buchbesprechung: D. Daschner, Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands	2	169
<i>Berger-Holzknicht</i> , Ruth, Batschuns		
Gottesbilder in der Bibel	1	72
<i>Camarero</i> , Jesús		
Buchbesprechung: J. Flores Arcas, Las horas diurnas del <i>Liber horarum</i> de Silos	3	247
<i>Czernin</i> , Anna, Klagenfurt		
Frauen erleben und erleben Liturgie . . . Ein Erfahrungsbericht	1	3
<i>Daschner</i> , P. Dr. Dominik, Windberg		
Darstellung des Herrn und Palmsonntag. Überlegungen zu ihrer derzeitigen Feierstruktur und Alternativmodelle	2	108
<i>Dörler</i> , Mag. Elisabeth, Istanbul-Karaköy		
Ganzheitliche Elemente im Gottesdienst	1	71
<i>Egloff</i> , Pfr. Thomas, Zürich		
Vergessene Dimensionen der Liturgie	3	245
<i>Esterbauer</i> , Mag. Albert Thaddäus, Salzburg		
Im Dienst der Liturgie. Zum 50 Jahr-Jubiläum des Österr. Liturgischen Institutes, der Liturgischen Kommission für Österreich und der Zeitschrift „Heiliger Dienst“	4	252

Freilinger, Mag. Ursula, Salzburg		
Buchbesprechung: M. Kunzler, Zum Lob deiner Herrlichkeit.....	2	171
Güntner, Dr. Diana, Tutzing-Traubing		
Die Frau als Vorsteherin der Liturgie.....	1	87
Haunerland, Prof. Dr. Winfried, Linz		
Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst. Ein Diskussionsbeitrag.....	3	216
Jaschinsky, P. Dr. Eckhard, Sankt Augustin		
Buchbesprechung: R. Pacik, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“?.....	4	310
Kapellari, Diözesanbischof Dr. Egon, Gurk-Klagenfurt		
Antwort der Kirche auf das Wort. Aus der Predigt beim Vespersgottesdienst.....	4	251
„Sacrosanctum Concilium“ und die Praxis heutiger Liturgie.....	4	272
Kirschschläger, Prof. Dr. Walter, Kastanienbaum		
Feuer: Biblisches Motiv und liturgisches Zeichen.....	2	145
Kranemann, PD Dr. Benedikt, Trier		
Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse.		
Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae.....	2	101
Maier, Prof. Dr. Hans, München		
Die Kirchen und die Künste.....	4	263
Malcherek, Dipl.-Theol. Kaplan Reinhold, Frensdorf-Reundorf		
„Politischer Gottesdienst“.		
Eine Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland.....	4	294
Muschiol, Dr. Gisela, Münster		
Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter.....	1	42
Nagel, Dr. Eduard, Trier		
Ein erwachendes Bewußtsein.		
Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie.....	1	55
Nikolasch, Univ.-Prof. Dr. Franz, Salzburg		
Domitian von Millstatt – ein Kärntner Heiliger des Frühmittelalters.....	2	158
Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000.....	3	179
Praßl, O.HProf. Dr. Franz Karl, Graz		
Hymns at York 1997. Bericht über die 19. Konferenz der IAH.....	4	308
Prüller-Jagenteufel, Univ.-Ass. Mag. Veronika, Wien		
„Aufrecht pries sie Gott“ – Liturgische Feiern von und mit Frauen		
aus der Sicht feministischer Theologie.....	1	14
Schachl-Raber, MMag. Ursula, Straß im Attergau		
Wenn Frauen und Männer beten . . . Impulse für eine gerechte Sprache		
für Frauen und Männer in der Liturgie.....	1	24
Erfahrungen von Frauen in der Liturgie und Gemeinde.....	1	80
Schindlauer, P. Rupert, Grödig		
In memoriam Erzbischof DDR. Karl Berg. † 1. September 1997.....	3	178
Schmölzer, Mag. Renate, Michaelbeuern		
Möglichkeiten für Frauen im traditionellen Gottesdienst.....	1	79
Schneider-Brandauer, Mag. Elisabeth, Anif		
Mein Zugang zu Liturgie – unvollständige Sequenzen.....	1	10
Schwarzbauer-Haupt, Mag. Dorothea, Leonding		
Mitverantwortung von Frauen in der Liturgie – ein Gebot der Stunde.....	1	12
Erfahrungen von Frauen in der Gottesdienstleitung.....	1	70
Thaler, Prof. Dr. Anton, Fulda		
„Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24; Lk 22,19).		
Liturgie-theologische und ökumenische Aspekte zur Feier der Eucharistie.....	3	190
Thiermeyer, Pfr. Dr. A.-A., Weißenburg		
Impulse aus der kirchlichen Tradition. Zur Gestaltung sonntäglicher Wortgottesdienste... 4	286	
Thönnies, Wiss.Ass. Dr. Dietmar, Münster		
Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung		
oder: Vom Christusmysterium in der Liturgie.....	3	205
Valentin, Dr. Heinrich, Dülmen		
„Die Feier der Krankensakramente“. Stellungnahme zur 2. überarb. Auflage.....	3	226
Walz, Univ.-Ass. Dr. Frank, Salzburg		
Liturgische Institute stellen sich vor (2): Institut für Liturgiewissenschaft		
und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg.....	3	237
„Die Feier der Eucharistie im 3. Jahrtausend“. Ein Seminarbericht.....	4	280
Weß, Univ.-Doz. DDR. Paul, Innsbruck		
Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag.....	2	130

Wort zu diesem Heft

Die Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) hat das Symposium 1996, welches am 7./8. Oktober im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg stattfand, dem Thema „Frauen und ihre Rolle in liturgischen Feiern“ gewidmet.

Nach einem kurzen Eröffnungswort des Vorsitzenden der LKÖ, Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, schilderten in einem ersten Programmabschnitt drei Frauen, wie sie Liturgie erlebten und erleben: Anni Czernin, Klagenfurt, langjährige Mitarbeiterin in der Katholischen Frauenbewegung Österreichs; Elisabeth Schneider-Brandauer, Anif, seit 10 Jahren in der Kombination von Gemeindearbeit und Unterricht tätig; Dorothea Schwarzbauer-Haupt, Pastoralassistentin in Linz.

Im ersten Hauptreferat ging Veronika Prüller-Jagenteufel, Assistentin am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmata in Wien, auf die sog. „Frauenliturgien“ aus der Sicht feministischer Theologie ein. Auf dem Hintergrund der Entstehung liturgischer Feiern von und mit Frauen stellt die Referentin Anfragen an die Kirchenleitung, aber auch an feministische Liturgien und gibt Anregungen für eine Erneuerung der Gottesdienstpraxis.

Impulse für eine frauengerechte Sprache in der Liturgie gibt Ursula Schachl-Raber, Theologin – ihre Schwerpunkte liegen in den Bibelwissenschaften und der Frauenforschung – und Lektorin an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg. In ihrem Referat zeichnet sie geschichtliche Stationen auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Sprache nach, geht dem Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit auf den Grund und bringt schließlich die gewonnenen Erkenntnisse in den liturgischen Kontext ein.

Das zweite Referat von Ursula Schachl-Raber, „Frauen in paulinischen Gemeinden. Neutestamentliche Impulse für ein Gemeindeleben heute“, konnte aus zeitlichen Gründen leider nicht mehr veröffentlicht werden. Die Autorin wird ihren Beitrag voraussichtlich in einem der nächsten Ausgaben des „Heiligen Dienstes“ veröffentlichen. Interessenten können das Referat aber auch bei Frau Schachl-Raber unter folgender Adresse direkt anfordern: MMag. Ursula Schachl-Raber, Sagerer 28, A-4881 Straß im Attergau, Tel. und Fax: 07667/7022.

Einen interessanten Einblick in die rituellen Reinheitsvorstellungen im Mittelalter bietet Gisela Muschiol, Historikerin in Münster. Anhand zahlreicher Quellentexte führt die Referentin bemerkenswerte Beispiele für die liturgische Betätigung von Frauen, vor allem aber für deren Ausschluß von der Liturgie an. Als Hauptgrund dieses Ausschlusses nennt Muschiol das Verständnis von Menstruation und Geburt als biologische – und rituelle – Unreinheit.

In seinem Referat „Ein erwachendes Bewußtsein. Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie“ bietet Eduard Nagel, Hauptschriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“ in Trier, eine Bestandsaufnahme jener liturgischen Dienste und Ämter, die derzeit vom liturgischen Recht bzw. den liturgischen Büchern ausdrücklich auch Frauen zugestanden werden. Nagel weist darauf hin, daß sich in der Kirchengeschichte die „gefeierte Liturgie immer als stärker erwiesen hat als unbegründbare kirchenamtliche Einschränkungen“. Die zunehmende Berücksichtigung von Frauen in kirchenamtlichen

Texten – auch wenn es sich noch um kleine Schritte handelt – dürfe für die Zukunft Mut machen.

Zwischen den Referaten waren verschiedene Gesprächskreise mit Austauschmöglichkeiten für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Symposium vorgesehen. Diese Gesprächskreise boten die Möglichkeit, in den Referaten angesprochene Themen in Kleingruppen zu vertiefen, aber auch neue Aspekte des Themas des Symposiums zur Sprache zu bringen. Kurzberichte von den Gesprächskreisen werden ebenfalls in diesem Heft veröffentlicht.

Besonders erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Bericht über den Gesprächskreis „Inklusive Sprache“ von Silvia Arzt, Assistentin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik in Salzburg. Die Autorin stellt zu dieser brisanten Thematik auch eine „Handreichung zur Veränderung exklusiv männlichen Sprachgebrauchs“ vor.

Einen beeindruckenden Akzent auf dem Symposium setzten Frauen des Ausbildungsinstitutes der Erzdiözese Salzburg unter Leitung von Ursula Schachl-Raber, die am Abend des ersten Tages Erfahrungen von Frauen in der Liturgie und Gemeinde szenisch und kreativ aufbereiteten. In diesem Heft werden vier Briefe an die „Mutter Kirche“ veröffentlicht, in denen Sorgen, Anfragen und Hoffnungen von Frauen – in teilweise ironisch pointierten Worten – zum Ausdruck gebracht werden.

Den Abschluß dieses Heft bildet ein Referat, das zwar nicht am Symposium der LKÖ, sondern auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet gehalten wurde – die Tagung fand vom 23.9. bis 27.9.1996 in Quarten statt –, das aber nichtsdestotrotz hervorragend zur Thematik des Symposiums paßt. Frau Dr. Diana Güntner hat dankenswerterweise ihr Referat „Die Frau als Vorsteherin der Liturgie“ für unsere Zeitschrift zur Verfügung gestellt. Güntner weist in ihrem Artikel darauf hin, daß Frauen immer schon liturgischen Feiern vorstanden, wenn auch in unterschiedlichen Bereichen der Liturgie und in unterschiedlichem Maß. Besondere Beachtung verdienen ihre Ausführungen zur gegenwärtigen „Kinderliturgie“, wie sie etwa in Kindergärten oder pfarrlichen Kindergruppen gefeiert wird, weil diese in der Regel de facto von Frauen geleitet wird. Aufgabe der Liturgiewissenschaft müsse es sein, Frauen in ihrem vielfältigen Engagement im Bereich der Liturgie wahrzunehmen und deren Leitungsdienste theologisch zu deuten.

Die Schriftleitung

Hinweis: Wir möchten an dieser Stelle auf einen bedauerlichen Druckfehler in Heft 4/1996 auf Seite 263 hinweisen. Die für den Ostkirchendienst angegebene Vorwahl der Telefonnummer für Paderborn ist 05251 (und nicht 04251). Wir ersuchen, den Fehler zu entschuldigen.

Streiflichter von Frauen zu:

Frauen erlebten und erleben Liturgie . . .

Anna Czernin, Klagenfurt

Vorbemerkung

Zurückblickend auf 68 Lebensjahre habe ich erkannt, daß ich viele Stadien der liturgischen Entwicklung und Ausfaltung erlebt habe und davon auch geprägt wurde.

Ich kann nur von mir und meinen Erfahrungen sprechen. Wenn ich aber dennoch öfters das Wort „wir“ gebrauche, dann möchte ich damit zum Ausdruck bringen, daß subjektive Erfahrungen und Eindrücke sehr wohl wichtig sind, daß aber Liturgie letztlich nur im „wir“ – also miteinander und als Gemeinschaft wirklich erlebt werden kann.

Mir ist bewußt geworden, daß es vor dem Konzil nie die Frage gegeben hat bzgl. des Beitrages der Frau in der Liturgie; ich habe vielmehr erlebt, daß sowohl Mädchen als auch Burschen oder Frauen und Männer in gleicher Weise in die damals mögliche aktive Mitfeier und Mitgestaltung der Heiligen Messe einbezogen wurden.

Wenn ich in meinen Ausführungen die eine oder andere Kritik anbringe, dann nicht um der Kritik willen, sondern als Anregung für weiteres Nachdenken.

1. Kindheit und Jugend (1928–ca. 1947)

Ich stamme aus einer sehr gläubigen Familie. Die Eltern haben uns schon als Kleinkinder religiös geführt; wir haben es gerne gehabt, wenn die Mutter uns anhand einer kleinen Bibel die Geschichten des Alten und Neuen Testaments vorgelesen hat; es war selbstverständlich, daß die Eltern uns Kinder in den sonntäglichen Gottesdienst mitgenommen haben. Vor allem hat meine Mutter mir und meinen Geschwistern während der Heiligen Messe erklärt, was gerade am Altar geschieht und hat uns kindgerechte Gebete vorgesprochen.

Die Vorbereitung auf die Erstkommunion und Erstbeichte geschah auch durch die Mutter, sie hat mich mit sehr viel Liebe und Ehrfurcht in dieses heilige Geschehen eingeführt. Zu diesem Festtag bekam ich von meiner Schwester ein Kindergebetbuch, das ich heiß liebte. Anhand der Bilder, die den Ablauf der Heiligen Messe deutlich machten, konnte ich das Geschehen am Altar genau mitverfolgen und mit den Kindergebeten begleiten.

Es war damals überhaupt nicht üblich, bei der Heiligen Messe zur Heiligen Kommunion zu gehen. Die „Frühmessen“ waren meistens als „Kommunionmessen“ vorgesehen, bei der Spätmesse, bei Hochämtern oder auch Totenmessen wurde die Heilige Kommunion nicht ausgeteilt. Außerdem galt noch die Meinung, zur Heiligen Kommunion könne man nur gehen, wenn man unmittelbar vorher auch bei der Heiligen Beichte war. Meine Eltern gingen bei jeder Heiligen Messe zur Heiligen Kommunion und so war es für mich und meine Geschwister selbstverständlich, auch mitzugehen! Oft waren wir alleine bei der

Kommunionbank und auch in späteren Jahren war ich sehr betrübt, wenn die Heilige Kommunion nicht ausgeteilt wurde.

Nicht nur das Erlebnis der Heiligen Messe war für mich in diesen Kindertagen wichtig, sondern ich erinnere mich auch noch daran, wie beeindruckt ich war, als ich sah, daß mein Vater zur Heiligen Beichte ging – ich hielt ihn doch für unfehlbar!

Aus diesen Erfahrungen heraus bin ich der Überzeugung, daß eine Beziehung zur Liturgie im Elternhaus grundgelegt werden muß. Nicht die Diskussion mit den Kindern über den sonntäglichen Kirchenbesuch darf im Vordergrund stehen, sondern vielmehr die Motivation.

Die Kartage durften wir Kinder mit den Eltern in der Domkirche miterleben. Vom Oratorium aus haben wir das Geschehen mitverfolgt, sicher nicht alles verstanden, manches war für uns auch langweilig oder belustigend, aber die Zeremonien haben wir in uns aufgenommen und durch die Unterweisung der Eltern einen tieferen Zugang gefunden.

An den Werktagen gab es die „stillen Messen“; d. h. der Priester hat alle Gebete still für sich (und für die Gemeinde) gebetet, das Volk war aufgefordert, „der Heiligen Messe anhängig beizuwohnen“ und dafür gab es in den Gebetbüchern die Texte für „Meßandachten“ oder „Kommunionandachten“ und sehr oft wurde während der ganzen Heiligen Messe der Rosenkranz gebetet. An den Sonntagen wurde die Frühmesse auch als „stille Messe“ gefeiert, bei der auch die Heilige Kommunion empfangen werden konnte. Die Spätmesse war ein Hochamt, bei dem der Kirchenchor gesungen hat, sehr oft Lieder ohne liturgischen Bezug.

Diese Meßfeiern waren für uns Kinder fad, auch die Predigt war meistens fad und für uns nicht verständlich. Unser Pfarrer hatte nicht die Gabe, Kinder und Jugendliche anzusprechen.

Der Beginn der Nazi-Zeit (1938) brachte in den Erfahrungen eine wesentliche Änderung:

Nachdem wir keine Fahrmöglichkeit mehr hatten, um den 5 km langen Kirchenweg zu bewältigen, sind wir in die Nachbarpfarre – und hier in die Filialkirche – ausgewichen, zu dem wir nur ½ Stunde zu Fuß brauchten. Der Pfarrer dieser Pfarre war offen und aufgeschlossen und wir fühlten uns angesprochen.

Der Pfarrer hielt regelmäßig sonntags Kinder- und Jugendseelsorgestunden, die wir gerne besuchten – trotz eingeschränkter Freizeit am Sonntagnachmittag (zweimaliger Kirchgang: vormittags Frühmesse, nachmittags Segensandacht und Seelsorgestunde) oder anschließend an die Spätmesse. Außerdem war die Kirche im Winter bitterkalt! Religiöse Unterweisungen in nichtkirchlichen Räumen war ja verboten.

Gerade diese Jahre waren für uns alle, die wir mitgemacht haben, und somit auch für mich, ungeheuer kostbare Jahre:

– Wir wurden mit der damals neu eingeführten und von Pius Parsch (Klosterneuburg) initiierten „Bet-Sing-Messe“ vertraut gemacht. Es gab dazu zuerst nur abgezogene Blätter, später dann ein kleines Heftchen und 1939 bekamen wir in der Diözese das „Heilige Volk“ als Gebetbuch, in dem nicht nur „die Meßfeier nach dem römischen Meßbuch“ lateinisch-deutsch abgedruckt war, sondern auch unter der Überschrift „Meßandacht“ die Texte für die Bet-Sing-Messe, aber auch noch für die „Stille Messe“ und die Kommunionmesse.

– 1943 kam das „Lied- und Gesangbuch“ (für die Diözesen Gurk, St. Pölten u. Graz) heraus; es war für den Volksgesang unentbehrlich und vor jeder Heiligen Messe wurde jeweils mit allen Meßbesucherinnen und -besuchern ein Lied gelernt.

– Sowohl Buben als auch Mädchen wurden aufgefordert und angeleitet, nicht nur die gleichbleibenden Teile der Heiligen Messe vorzubeten, sondern auch die wechselnden Teile (Proprium) der lateinischen Messe deutsch vorzulesen, auch den Text des Evangeliums.

– Aus den Jugendlichen hat sich ein Kinderchor gebildet, der sich sogar das Singen lateinischer Messen getraute und bei besonderen Anlässen eingesetzt wurde; er hat aber wesentlich den Volksgesang unterstützt und mitgetragen. Burschen und Mädchen waren Vorsänger und Vorsängerinnen.

– Das Mitfeiern und Mitgestalten von Andachten (Segen, Mai- und Heilige Hauptandacht), der Roratemessen oder des Anbetungstages war uns allen eine Freude und auch meistens ein tiefes Erlebnis.

– Unser Pfarrer war der erste in der Diözese, der es wagte, gleich nach der gegebenen Erlaubnis (?) die Osternacht wirklich in der Nacht zu feiern – zum Ärger vieler Erwachsener und Traditionsschristen.

Ich habe sehr bald ein „Schott-Meßbuch“ geschenkt bekommen, mit dem ich die Heilige Messe gut mitfeiern konnte: ich habe mich orientiert an der lateinischen Sprache, mich ausgekannt im kirchlichen Kalender bzgl. der Heiligenfeste. Ich konnte auch bei den „stillen Messen“ an Werktagen – wenn kein Ministrant da war – die Gebete und Antworten in lateinischer Sprache geben und beten (Stufengebet, Orate fratres . . .)

In dieser Zeit kam in mir sehr oft der Wunsch auf, auch als Ministrant eingesetzt werden zu können. Da es zu dieser Zeit gar nicht zur Diskussion stand, ob Mädchen auch Ministrantendienste versehen können, hat mich der Wunsch nicht weiter beschäftigt und auch nicht belastet.

Das Schott-Meßbuch hat mich immer begleitet, auch nach dem Krieg in der Schule oder später auch auf Reisen.

2. Seminar für Kirchliche Frauenberufe (1947–1950)

1947 bin ich zur Ausbildung in das Seminar für Kirchliche Frauenberufe nach Wien gekommen, das ich 1950 abgeschlossen habe.

In den drei Ausbildungsjahren war die Mitfeier und Mitgestaltung der Liturgie ein besonderes Anliegen der Seminarleitung.

Einige für mich sehr wesentliche Erinnerungen möchte ich hier aufzeigen:

Die Karwoche 1948 feierte die Seminargemeinschaft gemeinsam:

– Am Palmsonntag sangen wir mit verteilten Rollen die Passion

– Die Liturgie der Kartage feierten wir mit Prälat Dr. Karl Rudolf in der Deutsch-Ordenskirche in der Singerstraße, jeweils in den Morgenstunden; alles wurde lateinisch und mit lateinischem Choralgesang mitgefeiert. Während der Karsamstagsliturgie wurde ein größeres Kind getauft. Den Palmsonntag 1950 feierten wir in Klosterneuburg in der Pius-Parsch-Kapelle, wobei uns vieles sehr eigenartig, weil ungewohnt, vorgekommen ist:

– Wir bekamen übergroße Palmwedeln, die wir in den Händen halten mußten.

– Eine Schola von Frauen hatte „liturgische Gewänder“ an (alle in einem langen Kleid und mit einem Schleier am Kopf).

– Der Volksgesang war uns einigermaßen vertraut, aber es wurden auch viele Wechselgesänge eingebaut;

– Zur Heiligen Kommunion waren Hostien-Brotstücke konsekriert worden, die wir stehend empfangen haben; anschließend wurde seitwärts des Altars in einem Kelch der unkonsekrierte Wein gereicht. (Kommunion unter beiden Gestalten war damals nicht möglich!)

– Vom Zelebranten wurde zum Friedensgruß ein „Pax-Täfelchen“ mit Kuß weitergegeben, das die Mitfeiernden entgegennahmen und auch mit Kuß an den Nächst-Umstehenden weitergaben.

Während des dritten Jahres mußten wir von Stetten bei Klosterneuburg einmal in der Woche zur Vorlesung nach Wien fahren und da hatten wir die Gelegenheit, im Haus der Caritas Socialis, Pramergasse, mit einem griechisch-unierten Priester nach diesem Ritus die Heilige Messe zu feiern. Dabei gab es die Möglichkeit, die Heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen! Ich habe damals dazu sehr wenig Zugang gefunden.

In der Seminargemeinschaft haben wir die kirchlichen Feste sowohl liturgisch, als auch außerkirchlich schön gestaltet:

– Wir wurden angeleitet, Gebete zu den Kreuzwegstationen selbst zu formulieren, auch für Andachten u. ä.

– Wir hielten Stationsgottesdienste, Prozessionen, Andachten und auch die Wochentagsmessen waren nie nur ein „andächtiges Beiwohnen“.

– Wir wurden auch in das kirchliche Stundengebet und damit in das Psalmengebet eingeführt – mit dem ich aber sehr lange nicht viel anfangen konnte.

– Es wurde auch viel Wert darauf gelegt, Festfeiern im Dom zu St. Stephan mitzumachen.

Als zukünftige Seelsorgehelferin/Pastoralassistentin habe ich in diesen Jahren ungeheuer viel an liturgischen Erfahrungen aufnehmen können – es war mir bewußt, diese auch im neuen Aufgabenbereich weitergeben zu müssen!

3. Kirchliche Tätigkeit

Während meiner 38 Jahre langen hauptberuflichen kirchlichen Mitarbeit war es mir immer ein Anliegen, die Liturgie in den Mittelpunkt zu stellen und entsprechende Hilfen anzubieten.

3.1 Katholische Jugend (1950–1963)

1950 kam ein neues diözesanes Gesang- und Gebetbuch heraus – das Heilige Volk –, mit der wesentlichen Ergänzung der deutschen Texte (Proprium) an Sonntagen und hohen Festen des Kirchenjahres. Es war für mich selbstverständlich, die Mädchen der Kath. Jugend in die Handhabung des „Heiligen Volkes“ einzuführen und sie zum Vorbeten zu ermutigen. Gleichzeitig erfolgte auch die Erklärung zu den einzelnen Teilen der Heiligen Messe, das Vertrautmachen mit den liturgischen Gewändern und Geräten und immer wieder die Aufforderung zum aktiven Mitun.

Jugendmessen wurden damals nicht viel anders gestaltet, als die Messe mit den Erwachsenen, aber die Jugend wurde doch mehr eingebunden, sowohl gesanglich als auch als Lektoren. Es war damals keine Frage, was Mädchen und Burschen im liturgischen Bereich

tun dürfen oder nicht. Wer befähigt war, vorzusingen oder gut zu lesen, wurde entsprechend eingesetzt. Gelegentlich gab es bei Jugendmessen im kleinen Kreis, z. B. bei einer Jugendwoche – durch den Priester die Möglichkeit, auch etwas „anderes“ einzubauen: z. B. selbst formulierte Fürbitten, die sehr beeindruckend waren.

Besonders festlich wurden die Jugendmessen anlässlich großer Festlichkeiten gestaltet: Bekenntnistage, Wallfahrten, Mitgliederaufnahmen u. ä. Der äußere Rahmen hat schon ein feierliches Bild abgegeben und die liturgische Festfeier gehoben: Mädchen im Dirndl, Burschen in langer Hose und weißem Hemd mit Gliederungsabzeichen, die Banner . . .

1960 Eucharistischer Kongreß in München: Eine Gruppe indischer Tänzerinnen hatten die Erlaubnis, vor dem ausgesetzten Allerheiligsten einen meditativen Tanz zu tanzen!

3.2 Katholische Frauenbewegung (1963–1988)

Die Anregung, monatliche Frauenmessen in den Pfarren zu halten, wurde gerne aufgenommen, ebenso auch die Anregung, diese Messen selbst zu gestalten. Dafür wurden entsprechende Behelfe seitens der Diözesanleitung ausgearbeitet und zur Verfügung gestellt. Nicht nur Lieder wurden angeboten, sondern auch Fürbitten, Meditationstexte, Gebete . . .

Waren die Frauen vor der Liturgiereform unbekümmert bereit, das, was möglich war, mitzugestalten (z. B. selbstständig Andachten zu halten), so zaghaft zeigten sie sich in den späteren Jahren. Es hat oft viel Zuspruch bedurft, sie zu ermutigen, auch sich selbst aktiv einzubringen. (Fürbitten zu formulieren und vorzutragen, Gebete zu sprechen oder auch andere Gestaltungselemente zu überlegen: Gaben, Lichter, . . .)

Die Diözesanleitung hat die Frauen auch aufgefordert, in der Vorbereitung auf die Erstkommunion der Kinder vor allem die Eltern zu drei Vorbereitungsgesprächen einzuladen, wobei es einerseits um das bessere Verständnis für Eucharistie und Beichte ging und andererseits auch um die organisatorischen Fragen. – Außerdem wurden Anregungen für die Gestaltung der Erstkommunionfeier gegeben. Leider wurde durch das neue Modell „Tischmütter“ die Vorbereitung der Eltern verdrängt, bzw. nur auf das Organisatorische verkürzt. Beide Modelle wären aber so wichtig!

Die Totenwache hat bei uns eine lange Tradition, aber sie verläuft oder verlief immer nach dem gleichen Schema: es wurden viele Rosenkränze nacheinander gebetet, ohne Gedanken über Leiden – Tod – Auferstehung einzubringen. So wurde ein Behelf „Totenwache“ erstellt und Frauen haben mit dieser Hilfe den Mut aufgebracht, Totenwachen im Haus oder in der Friedhofshalle zu gestalten.

Die Verantwortlichen der KFB bekamen auch Anregungen für die Gestaltung von Bräuchen:

- Herbergsuche im Advent
- Nikolausabend in der Familie
- Speisenweihe zu Ostern; gestickte Weihkorbdecken; Verteilung von österlichen Grußkarten
- Maiandachten in den Ortschaften bei Kapellen und Wegkreuzen
- . . .

4. Liturgie nach dem 2. Vatikanischen Konzil – heute erlebt

Zurückblickend auf die lange Lebenszeit und den damit verbundenen liturgischen Erfahrungen, kann ich wohl sagen, daß sich – vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Umwerfendes in einem relativ kurzen Zeitraum getan hat.

Was man nicht für möglich hielt – zum Beispiel die Änderung der lateinischen Sprache in die Muttersprache – war auf einmal möglich!

Sicherlich ging diese Umstellung nicht ohne Schmerzen vor sich – und ich habe zeitweise auch sehr darunter gelitten – und es bedurfte einer langen Zeit und sehr viel Fingerspitzengefühl, von altgewohnten Traditionen Abschied zu nehmen und sich auf neue Formen einzustellen.

Vielleicht gab es anfangs keine oder nur unwesentliche Erklärungen zur Reform. Ein Priester erklärte: „Damit die Messe kürzer wird, ist die Reform durchgeführt worden.“

Die Priester haben oft nach „eigenem Gutdünken“ die Heilige Messe gefeiert, angefangen von der liturgischen Kleidung bis hin zur Art und Weise, wie der Gottesdienst gefeiert wurde („Tischmesse“ ohne Altartuch, Lesungen aus irgendwelchen Büchern, keine für alle geltenden Meßformulare . . .).

Mir ist auch aufgefallen, daß so manches, was die Sinne und das Gemüt in der Liturgiefeier früher angesprochen hatte, auf eine nüchterne Form reduziert wurde und daß auch volksbräuchliche Traditionen nicht mehr aufgenommen oder zumindest stark verdrängt wurden (z. B. Osternachtfeier).

Die verschiedenen Andachten, wie sie früher gehalten wurden, haben einen ganz anderen Charakter bekommen, denn die Meßfeier steht im Mittelpunkt, verbunden mit einer Predigt und vielleicht schöner Musik.

Die Liturgiereform hat für mich aber sehr viel Positives gebracht:

- Durch die Einführung der Muttersprache ist ein intensiveres Mitbeten möglich geworden.
- Es war anfangs schwierig, sich an die neue Leseordnung zu gewöhnen; sie ist für mich heute jedoch wichtig für die tägliche Schriftlesung einerseits und für die Vorbereitung auf die Heilige Messe andererseits.
- An die Möglichkeit der Handkommunion und des Einsatzes von Kommunionhelferinnen mußte ich mich auch erst langsam gewöhnen. Ich stehe heute voll und ganz hinter den Kommunionhelferinnen und ich habe mich vor Jahren für die gleichwertige Beauftragung von Frauen und Männern eingesetzt.
- Durch den Volksaltar fühle ich mich persönlicher angesprochen und das Miteinander-Feiern kommt stärker zum Ausdruck.
- Das Ohr ist sensibel geworden für Aussagen in Liedern, Gebeten, Lesungen und sonstigen Texten, wenn nur die „Brüder“ angesprochen werden. Ich erlebe es immer wieder bei Messen an Werktagen, bei denen vor allem Frauen anwesend sind, aber auch an Sonntagen – Zum Beispiel: 200 Frauen bei einer Frauenmesse, nur wenig Männer waren anwesend, und die Lektorin hat begonnen: „Liebe Brüder!“ Diesbezüglich mangelt es vielfach an entsprechender Vorbereitung.

Bezüglich der Rolle der Frau in liturgischen Feiern kann ich feststellen, daß vieles möglich geworden ist, daß aber viele Möglichkeiten nicht ausgeschöpft sind:

- Vielleicht ist es manchmal eine Portion Feigheit, seitens der Frauen selbst, daß sie sich nicht vorwagen, das zu tun, was ihnen möglich wäre (Lektorin, Wortgottesdienstleiterin, Kommunionsspenderin, Kantorin, . . .)
- „Was werden die Leute in der Pfarre sagen?“
- Manche Priester geben gar keine Möglichkeit, daß Laien und besonders die Frauen das liturgische Geschehen mitbestimmen und mitgestalten können. Sie machen alles alleine: Vorsingen, Vortragen der Lesungen und der Fürbitten, . . .
- Ich fühle mich oft gedrängt, mich für solche Dienste „anzubieten“, aber ich scheue dann doch zurück, weil ich mich nicht einmischen will.
- Ein gleichwertiges Einbinden von Frauen und Männer in liturgische Dienste wäre wohl am Platz.

5. Ausblick und Hoffnung

Daß heute ein Symposium über „Frauen und ihre Rolle in liturgischen Feiern“ gehalten wird, ist m. E. ein hoffnungsvoller Schritt in die Zukunft der Kirche. Denn die Mitgestaltung der Kirche durch und von Frauen ist nicht mehr von der Hand zu weisen.

Viel muß weiterhin darüber nachgedacht werden! Wir brauchen viel Geduld, Vertrauen auf die Vorsehung Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes.

Ermutigend für das weitere Nachdenken zitiere ich das, was Papst Johannes Paul II. am 3.9.1995 beim Angelus-Gebet in Rom gesagt hat:

„Die Frauen sollen ohne jegliche Diskriminierung auch bei Konsultationen und bei der Erarbeitung von Entscheidungen am Leben der Kirche teilnehmen.

Das ist der Weg, den man mutig einschlagen muß. Zum Großteil handelt es sich darum, die weiten Räume, die das Kirchenrecht der Präsenz der Laien (auch Frauen) zugesteht, voll zu erschließen. Ich denke z. B.

an den theologischen Lehrauftrag

an die erlaubte Form des liturgischen Dienstes, einschließlich des Altardienstes

an die Pastoral- und Verwaltungsräte, an die Diözesansynoden und Teilkonzilien

an die verschiedenen Einrichtungen

an die Kurien und kirchlichen Gerichtshöfe

an die vielen Pastortätigkeiten, bis zu den neuen Formen der Teilhabe an der Pfarrseelsorge im Fall von Priestermangel, ausgenommen die besonderen priesterlichen Aufgaben.“

Möge diese Tagung ein Zeichen der Hoffnung sein für einen segensreichen Schritt zur gemeinsamen Feier der Heiligen Liturgie!

Elisabeth Schneider-Brandauer, Anif

Mein Zugang zu Liturgie – unvollständige Sequenzen

Der sonntägliche Kirchgang war ein fixer Bestandteil meiner Kindheit. Wenn ich heute zurückdenke und zurückspüre, ist mir einiges positiv in Erinnerung geblieben:

- Besonders geliebt habe ich die Karliturgie und die Maiandachten.
- Mein Herz schlug höher, wenn das „Lourdes-Lied“ – übrigens immer von zwei Frauen gesungen – erklang.

Ich habe einen eher „profanen“ Zugang zur Liturgie. Stellte man mir die Frage, warum ich eigentlich fast jeden Sonntag in den Gottesdienst gehe, würde ich in erster Linie sagen: ich gehe, um andere Menschen zu treffen. Ich halte etwas davon, das Evangelium gemeinsam zu hören, ich liebe Gesang und feiere gerne Feste, und ich mag Weihrauch und Kerzen. Ich kann damit etwas anfangen, daß wir uns treffen, um das Leben in seinen Höhen und Tiefen zu feiern: Daß Gott dann auch unter uns ist, nehme ich an.

Ich habe öfter den Wunsch, daß die Feier die gesammelte Gemeinde erhebt, anrührt, verbindet, versöhnt.

Oft empfinde ich liturgische Feiern als leblos: das kann an mir liegen, an einer „kaputten“ Gemeinde oder an der Leitung der Feier.

Ich erinnere mich gut daran, als ich zwei Tage nach dem Bombenanschlag auf eine Romasiedlung im Burgenland am Gottesdienst teilgenommen habe. Ich war von diesem Ereignis sehr erschüttert, der Sonntagsgottesdienst wurde gefeiert, wie wenn nichts geschehen wäre – keine Silbe davon.

Ich denke mir: gut, das ist auch eine Möglichkeit die Dinge so zu sehen: Draußen steht die Welt Kopf und wir feiern in der Kirche so wie immer, aber – ist das nicht auch eine Form des Todes?

Die persönliche Lebenssituation ist derzeit so, daß wir ein dreijähriges Kind haben. Man glaubt gar nicht, wie viele stille Momente so eine gewöhnliche, durchaus schön gestaltete Sonntagsmesse hat. Und wenn der Priester nach der Kommunion mit Andacht den Kelch auspoliert, schicke ich – falls ich noch in der Kirche bin – einen Stoßseufzer zum Himmel: „Kann denn der nit schneller zsammräumen!“

Ich habe früher nicht bedacht, wie viele Frauen – vor allem eben Frauen – in dieser Lebenssituation über einige Jahre von der herkömmlichen Gottesdienstform ausgeschlossen sind.

Als Pastoralassistentin arbeite ich viel im Nahbereich der Liturgie, habe eine Familien-Gottesdienstgemeinde aufgebaut, lade Männer und Frauen zum Mittun bei den verschiedenen Diensten ein. Der Schwerpunkt meiner Tätigkeit ist die Liturgie, aber nicht weil dort durchaus ein Talent von mir liegt. Einer Konkurrenz mit dem Pfarrer gehe ich damit aus dem Weg.

Wenn ich meine Rolle als Frau und die Rolle anderer Frauen in der Gemeinde bedenke, so ergeben sich ganz verschiedene Eindrücke:

- Es gibt liturgische Feiern, die nehme ich mit absoluter Selbstverständlichkeit wahr. So gehe ich als Religionslehrerin mit den Kindern öfter in die Kirche. Wir singen und beten zusammen, und ich wäre noch nie auf die Idee gekommen, wenn wir so rund um den Altar sitzen, daß ich jetzt einen Priester holen müßte.

– Es gibt liturgische Feiern in der Gemeinde, wo das Selbstverständnis der Frauen in der Leitung der Feier und der mitfeiernden Gemeinde im Laufe der Jahre gewachsen ist. Wir finden es selbstverständlich, wenn eine Frau aus unserer Gemeinde den Gottesdienst zum Weltgebetstag der Frauen leitet.

– Kennzeichen unserer Gemeinde ist eine große Ungleichzeitigkeit. Einerseits trifft sich eine Gruppe Frauen zum Gebet um gute, fromme Priester, und fast zur selben Zeit feiert die Evangelische Superintendentin mit uns Gottesdienst, und viele sagen nachher: „Warum nicht auch bei uns eine Frau Pfarrer?“

– Nicht selten steht uns die eigene „enge“ Prägung im Weg. So war es z. B. bei der Frage, wer in der Osternacht das Exsultet singen sollte, nachdem unser Pfarrer kein guter Sänger ist. Auf den Vorschlag, eine Frau aus der Gemeinde, die sehr schön singen kann, soll das Exsultet singen, antwortet der Pfarrer mit einem Nein: Eine Frau könne das Exsultet nicht singen. Das eigentlich Bedenkliche daran war die Tatsache, daß ich im ersten Augenblick auch gemeint habe: Nein – eine Frau kann das Exsultet nicht singen. Solange ich denken kann, war es immer ein Priester.

Der Feier und den Ohren entspricht ein schöner Gesang. Ich denke, es braucht in der Liturgie eine Ordnung der Dienste, diese aber sind nach der Begabung unabhängig vom Geschlecht zu vergeben.

– In außerordentlichen Feiern haben Frauen mehr Platz. In der sonntäglichen Gemeindeliturgie fehlt den Frauen zumindest in unserer Gemeinde der Platz, besonders was den Dienst der Verkündigung und der Leitung anlangt.

– Ich glaube der Weg entsteht im Gehen. Ich arbeite in einem Pfarrverband von drei Pfarreien. In einer Gemeinde hat eine Frau, die dort wohnt, ehrenamtlich Verantwortung für das Gemeindeleben übernommen. Sie ist ausgebildete Wortgottesdienstleiterin.

– Ich kann mir gut vorstellen, sie zur Diakonin für die liturgische Leitung oder für die Leitung des gemeindlichen Lebens zu weihen. Wir brauchen nur noch einen Bischof dazu.

– Ich bin froh, daß Frauen in vielen Gemeinden couragiert Aufgaben übernehmen und damit Leben in die Gemeinde bringen und andere Frauen ermutigen. Ich bin den Schwesterkirchen für das Vorbild dankbar.

– Mich ärgert, daß Gemeindeleiter selten auf die Idee kommen, von sich aus Frauen leitende Rollen in der Liturgie zu übertragen und Frauen dadurch in die Rolle der Bittstellerinnen gedrängt werden.

– Ich wünsche mir, daß unsere Kirche die Zeichen der Zeit erkennt und neue Möglichkeiten zuläßt. Ich denke nicht, daß die Frauenfrage die Krise der Kirche löst – aber überall dort, wo Gemeinden Trägerinnen der Seelsorge werden, bekommen Frauen neue Möglichkeiten, die ihnen auch zustehen und für die Vielfalt in der Gemeinde absolut notwendig sind. Das Diözesanforum von Salzburg ist für mich ein ermutigender Schritt.

Dorothea Schwarzbauer-Haupt, Leonding

Mitverantwortung von Frauen in der Liturgie – ein Gebot der Stunde

Meine erste Kindheitserinnerung an Liturgie betrifft das Geschick meiner Eltern, uns für sie zu interessieren. Wir durften z. B. für das Mittagessen am Sonntag eine Kerze in der Farbe des Priestermeßgewandes aussuchen. Neugierig gingen wir damals hin und ich war noch keine 10 Jahre, als ich die liturgischen Farben und ihre Bedeutung kannte.

Ein nächster Schritt war in der Erinnerung das Lernen der deutschen Antworten und die Einführung der Muttersprache in der Messe, mit dem komischen Gefühl, warum das Hochgebet lateinisch blieb.

Insgesamt hatte ich bis zu meinem Theologiestudium eine lebendig intensive und unproblematische Beziehung zur Liturgie. Ich nahm auch eifrig an Wochentagsmessen, Maiandachten und Kreuzwegen etc. teil, und war auch relativ oft mitwirkend tätig.

Das Studium war eine Zeit des liturgischen Experimentierens und Reflektierens. Ich konnte von intimen Gruppenmessen im Studienjahrgang bis zu Choral und Pontifikalämtern mit dem Bischof im Grazer Dom eine große Bandbreite an liturgischen Erfahrungen sammeln. Besonders geprägt hat mich auch die Mitarbeit an der Erneuerung der Karwochenliturgie in der Abtei Seckau in den 70er Jahren, obwohl ich damals schon ein gewisses Verflachen des Elans und der Begeisterung gemerkt habe. Auch damals habe ich ungeniert und selbstverständlich in der Liturgiegestaltung mitgearbeitet, und mich als Frau auch in den Kirchenräumen wohlfühlt. Von Vorbehalten gegen oder Einschränkungen für Frauen habe ich damals nichts bemerkt.

In meiner Arbeit als Pastoralassistentin sind dann zunächst deutlichere Ablehnungs- und Anerkennungssignale gekommen. Von Menschen die mich als Kommunionsspenderin oder Predigerin ablehnten bis zu begeisterten Reaktionen auf meine Art der Gottesdienstgestaltung. Vor allem meine Art anschauliche und konkrete Elemente, besonders bei Kindern und Jugendlichen einzubauen, wurde sehr geschätzt.

Dieses aktiv-kreative Gestalten „für“ andere habe ich in sehr positiver, lustvoller Erinnerung. Manchmal war die Zusammenarbeit mit den Priestern aber schwierig, besonders, weil ich – nicht zuletzt da ich im Fach Liturgiewissenschaft diplomiert habe – Kompetenz auf diesem Gebiet beanspruchte.

In Oberösterreich drang ich in weitere Bereiche liturgischen Gestaltens und Feierns vor (durch die Predigtbeauftragung und Wortgottesdienstleitung) und vorige Woche habe ich mein erstes Begräbnis gehalten. Ich erlebe diese Feiern ohne Priester als durchaus angenehm, wenn auch mit mehr Verantwortung verbunden. Ich kann da direkt und kreativ eine Feier gestalten und die Reaktionen waren generell durchaus positiv. Gemeinsam mit den Priestern ging es mir wechselhaft. Am schlechtesten eigentlich, wenn sich der Priester nicht für mein Erarbeitetes interessierte, sondern wie ein Statist nur wissen wollte, was er zu tun hat. Oder wenn bei Hochfesten, wie z. B. Weihnachten plötzlich durch Konzelebration eine „Männermauer“ vorne stand und ich, obwohl Mitseelsorgerin überhaupt nicht mehr in Erscheinung trat. Da habe ich mir öfter einen Platz erkämpfen müssen. Auch bezüglich des Akzeptierens der Kompetenz von Frauen, die Bibel auszulegen, gibt es noch immer Widerstände im Klerus.

Mit der Karenzzeit wechselte ich von der Gestalterin wieder zur Mitfeiernden. Seither geht es mir mit der Liturgie am schlechtesten, vielleicht weil ein Gottesdienstbesuch zur Zeit die fast einzige Möglichkeit zur Liturgiefeier ist. Ich habe mich auch als Frau und durch das Leben mit den Kindern sehr verändert in den letzten Jahren. Ich leide, wenn ich nicht direkt weiblich angesprochen werde, wenn die weiblichen Gottesanreden und Bilder nicht vorkommen, was immer noch geschieht. Ich fühle mich fremd und verloren in der Kirche, wenn nur von HERRschaft, Macht usw. die Rede ist und meine Erfahrungen, Anliegen und Gefühle in den Texten und Gebeten nicht vorkommen, oder wenn eine Wochentagsmesse nur heruntergelesen wird.

Gleichzeitig mache ich die Erfahrung, daß Frauen, wenn sie Liturgie gestalten oder predigen, fast automatisch Frauenthemen – Bilder und Erfahrungen – einbringen. So war z. B. mein Mann von einer Predigt unserer Pastoralassistentin zum Evangelium: „Ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern Spaltung“ nicht sehr begeistert. Sie hatte als Beispiel für einen faulen Frieden einen Kuchen genommen, der außen schon verbrannt, innen aber noch nicht durchgebacken ist. Alle Frauen hörten zu und wußten, was sie meinte. Oder bei der Begräbnisleiterschulung – die Mehrzahl der Anwesenden waren Frauen – war plötzlich ein Thema, wie eine Beerdigung von durch Fehlgeburt verlorener Kinder aussehen könnte.

Zusammenfassend würde ich sagen, daß ich es für ein Gebot der Stunde halte, Frauen aktiv, leitend und verantwortlich Liturgie gestalten zu lassen, weil dadurch am natürlichsten die Lebens- und Erfahrungswelt von Frauen gefeiert werden kann.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

„Aufrecht pries sie Gott“

Liturgische Feiern von und mit Frauen aus der Sicht feministischer Theologie

Vorbemerkung

„Aufrecht pries sie Gott“ – die Erzählung der Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13, 10–17) verweist auf den Zusammenhang von erfahrenem Heil und Lobpreis Gottes. Wenn Liturgien sind, was sie sein sollen, sind sie u. a. Orte des Aufrichtens und Aufatmens. Aus der Sicht feministischer Theologie stehen dabei Erfahrungen und Hoffnungen von Frauen bzw. ihr Verlangen nach lebendigen und belebenden liturgischen Feiern im Zentrum. Dabei ist festzuhalten, daß es *die* feministische Theologie nicht gibt. Feministisch-theologische Ansätze sind sehr vielfältig, und dementsprechend sind Sicht und Praxis liturgischer Feiern in feministisch-theologischen Zusammenhängen sehr unterschiedlich. Ich werde mich auf jene Ansätze feministischer Theologie konzentrieren, die sich selbst bewußt im Rahmen des Christentums verorten und somit Beiträge zur Weiterentwicklung und Erneuerung der christlichen Kirchen einbringen.

Focus meiner Darstellung sind liturgische Feiern, die von Frauen für und mit Frauen gestaltet werden. In ihnen kommen die Erwartungen von Frauen an die Liturgie, ihre Kritik an herkömmlichen Gottesdiensten und ihre Veränderungswünsche, auch die in bezug auf alle liturgischen Feiern in der Kirche, besonders gut zum Ausdruck.¹ Ich werde zudem einige Themenfelder benennen, die mir im Blick auf diese Art von Frauenliturgien² als spannende offene Fragen erscheinen.

1. Teil: Frauenliturgien

a) Herkunft

Die wachsende Anzahl von Frauengruppen, die im eigenen Kreis liturgische Feiern gestalten, ist allgemein im Zusammenhang zu sehen mit der Vielfalt liturgischer Aufbrüche in der Kirche insgesamt – Jugendliturgie, die Wiederentdeckung von Hauskirche, Gebetsrunden, Meßfeiern im kleinen Kreis etwa einer Familienrunde etc. Diese Aufbrüche sind unter

¹ Mein Auftrag für das Eröffnungsreferat der Tagung bestand darin, die Entwicklungen, die in den letzten Jahren von feministischer Theologie in bezug auf Liturgie angestoßen worden waren, erneut zusammenzufassen. Dazu ist anzumerken, daß ich keine Liturgiewissenschaftlerin, sondern Pastoraltheologin bin und daher nicht so sehr an liturgiewissenschaftlichen Fragestellungen interessiert bin, als an der Frage, was sich in diesem Ausschnitt kirchlicher Praxis von Frauen zeigt und wie diese Praxis zum Wohle der ganzen Kirche wirken bzw. sich selbst weiterentwickeln könnte.

² Ich verwende den Begriff Liturgie hier in einem sehr weiten und undifferenzierten Sinne als Sammelbegriff für verschiedene Arten von Zusammenkünften zu gemeinsamem Gebet. So wie in feministischer Literatur sind auch bei mir die Begriffe feministische Liturgie, Frauenliturgie, Frauengottesdienste synonym zu verstehen.

anderem davon gekennzeichnet, daß sie versuchen, verschiedene liturgische Formen wieder zu beleben, also die starke Konzentration auf die Eucharistiefeier allein wieder in die alte Vielfalt der liturgischen Traditionen hinein zu weiten. Genau hier sind im katholischen Bereich auch die Frauenliturgien anzusiedeln.

Eine andere Herkunft der verstärkten Bemühungen von Frauen um die Liturgie sind Mangelserfahrungen. Der traditionelle Gottesdienst wird von vielen als zu starr und unpersönlich erfahren, zu wenig lebendig bzw. lebens- und erfahrungsbezogen. Viele Frauen erleben sich ausgeschlossen durch eine Sprache, in der immer noch allzu oft die „Brüder“ und „Herren“ vorherrschen und die zudem für viele fremd und abgehoben klingt. So entsteht die Sehnsucht, sich selber mehr einbringen zu können, die Sehnsucht danach, mehr ganzheitliche Formen des Ausdrucks für den Glauben und für das Gebet zu finden. Auch in diese Richtung sind Frauen nicht allein unterwegs. Viele Aufbrüche in Sachen Liturgie gehen diesen Sehnsüchten nach, z. B. die ebenfalls wachsende Zahl von Angeboten zu sakralem Tanz in kirchlichen Bildungsangeboten, um nur ein Beispiel herauszugreifen.³

Nicht zuletzt stehen diese liturgischen Feiern von und mit Frauen in Zusammenhang mit dem nun schon gut 25 Jahre alten Aufbruch von feministischem Denken, Fragen und Suchen innerhalb der christlichen Kirchen. Eine mittlerweile schon schwer überblickbare Flut von Literatur sowie von Tagungen, Kursen und Projekten verweist auf die Lebendigkeit dieser Bewegung, deren Einfluß auf das allgemeine kirchliche Leben nicht mehr von der Hand zu weisen ist.

Was diese Gruppen, die bewußt als Frauen miteinander Gottesdienst feiern, im besonderen charakterisiert, möchte ich nun kurz skizzieren. Es geht dabei um offene, nicht festgelegte Formen von Gottesdiensten, ausdrücklich nicht um Eucharistiefeiern. Viel Suchen ist hier im Gang, viel Bewegung. Ich versuche wichtige, den unterschiedlichen Versuchen gemeinsame Merkmale bzw. Anliegen zu benennen.⁴

b) Anliegen/Merkmale

Frauenerfahrungen Raum geben

Erstes zentrales Anliegen bzw. Merkmal dieser Feiern ist das Bemühen um eine bewußte Integration von Glauben und Leben. Beide Ebenen durchdringen einander und sollen ja gerade auch im Gottesdienst in dieser Verwiesenheit aufeinander deutlich werden. Von

³ Vgl. z. B. G. VOGLER – J. SUDBRACK – E. KOHLHAAS, *Tanz und Spiritualität. Die geistliche Dimension des Tanzes*. Mainz 1995.

⁴ Von den immer zahlreicher werdenden Modellen von bzw. Reflexionen über Frauenliturgien seien einige exemplarisch angeführt: R. RADFORD RUETHER, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern*. Stuttgart 1988; *Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis*. Hg. Ch. Hojenski [u. a.]. Münster 1990; Artikel „Liturgie“, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Hg. E. Gössmann [u. a.]. Gütersloh 1991, 251–261; T. BERGER, *Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*. Stuttgart 1993; *Wenn Himmel und Erde sich berühren. Texte, Lieder und Anregungen für Frauenliturgien*. Hg. B. Enzner-Probst – A. Felsenstein-Roßberg. Gütersloh 1993; H. STRACK, *Kanzelschwalben werden Zaunköniginnen. Frauenliturgien als Anzeichen einer Metamorphose des Christentums*. In: *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*. Hg. D. Pahnke – R. Sommer. Gütersloh 1995, 98–113; Artikel „Worship“, in: *An A to Z in Feminist Theology*. Hg. L. Isherwood – D. McEwan. Sheffield 1996, 243–244; *Feministische Impulse für den Gottesdienst*. Hg. R. Jost – B. Schweiger. Stuttgart 1996.

daher wird es wichtig, in der Liturgie den konkreten, alltäglichen wie außergewöhnlichen Lebenserfahrungen von Frauen Raum zu geben. Das eigene Leben, das, was die einzelnen bewegt, ist der Boden, auf dem gefeiert wird.

So wird z. B. zum Verweilen eingeladen, um sich der eigenen Situation bewußt zu werden. Zumeist gibt es Gelegenheit, einander mitzuteilen, was im eigenen Leben oder zu einem bestimmten Thema gerade wichtig ist. Mitten in diesem Leben wird dann der Gegenwart Gottes gedacht, die Verbindung des konkreten Lebens mit Gott wird bewußt. Zugleich wird jede einzelne Frau als wichtige Beteiligte an der Feier angesprochen.

Im Austausch haben die speziellen Erfahrungen von Frauen Platz: das, was das Leben von Frauen prägt, was sie vielleicht auch anders erleben als Männer. Nicht nur Erfahrungen und Leben allgemein sind zu beachten, sondern gerade die Erfahrungen und das Leben von Frauen.

Neben vielen alltäglichen oder auch politischen Themen ist das Einbeziehen des ganzen Bereichs weiblicher Körperlichkeit in diesen Liturgien auffällig. Zu Leben und Erfahrung, die im Gottesdienst Raum finden, gehört auch der Leib. In körperlichen Ausdrucksformen wie Tanz und Berührung wird auch der eigene Körper als Ort der Gottesbegegnung und Werkzeug des Gotteslobes in Erinnerung gebracht.

Kontextualität des Feierns

Ein weiteres wichtiges Merkmal bzw. Anliegen feministischer Liturgien ist es, die Verbindung von Leben und Glauben auch in bezug auf den politischen bzw. gesellschaftlichen Kontext ernstzunehmen. Die Abgehobenheit herkömmlicher Gottesdienste ist ja auch einer der Kritikpunkte, die bei weitem nicht nur von Feministinnen vorgebracht werden.

Eine Verwandte erzählte mir, daß sie in den Tagen des Falls der Berliner Mauer in Berlin war. Die ganze Stadt brodelte. Die katholische Sonntagsmesse, die sie dort besuchte, war dagegen von all dem unberührt. Nichts, kein Wort hat erkennen lassen, was in diesen Tagen im Jahr 1989 in Berlin stattfand. Was hier extrem auffällig wird, ist allerdings leider ein Grundzug allzu vieler Gottesdienste. Sie bleiben ziemlich „verschont“ von all dem, was die Menschen, die sich hier versammeln, die Woche über in Nachrichten gehört und bei Tisch besprochen haben. Auch die politischen und strukturellen Ansprüche der biblischen Botschaft kommen allzu selten zur Sprache. Ebenso häufig fehlen Bezüge zum Leben der Gemeinde im engeren Sinne.

Auch in vielen Frauenliturgien fällt es den Frauen nicht immer leicht, sich aus der Individualitätsnorm unserer Gesellschaft zu lösen. Dadurch aber, daß das eigene konkrete Leben Platz haben darf, kommen oft organisch auch die kollektiven Erfahrungen von Frauen in der Gesellschaft zum Vorschein.

Der gesellschaftskritische Ansatz einer feministischen Sichtweise kommt dann in der Deutung dieser Erfahrungen zu Ausdruck sowie darin, daß die biblische Botschaft der Befreiung dezidiert auch politisch und strukturell verstanden und interpretiert wird. Die Feier ist also weder zeitlos noch kontextlos, sondern steht bewußt im Kontext des gesellschaftlichen Ringens von Frauen um Gerechtigkeit. Feministische Liturgien verstehen sich daher auch als Innehalten und Teilen von Kraft und Hoffnung auf dem Weg der Veränderung patriarchaler Verhältnisse.

Gott schaut auf die Frauen

Persönliche und kollektive Lebenssituationen von Frauen werden also in ihrer Bedeutung für den Glauben deutlich. Das eröffnet vielen Frauen einen neuen Zugang zum Vertrauen darauf, daß ihr eigenes Leben von Gott durchdrungen ist. Frauen sind Menschen, die Gott gemeint hat, angesprochen, herausgefordert und gesegnet hat. Diese Entdeckung, daß das eigene Frauenleben ein von Gott gesegnetes ist, daß Gott selbst die Mitte und das tiefste Geheimnis des Lebens als Frau ist, das ist leider für viele Frauen immer noch eine erstaunliche Entdeckung, zu der sie oft erst durchstoßen müssen durch viel misogynen Schutt, den Erziehung, Kirche und Gesellschaft in den Frauen abgeladen haben.

Wenn aber nicht nur Gott auf die Frauen schaut, sondern auch die Gestalterinnen und Gestalter von Liturgie hier aufmerksam sind, bedeutet das konkret u. a.:

- eine inklusive, Frauen als Frauen benennende Sprache zu verwenden, eine Sprache, die zugleich möglichst konkret und lebensnah ist⁵;
- biblische Texte mit den Werkzeugen feministischer Hermeneutik wahrzunehmen, also die Ambivalenz biblischer Texte, die in patriarchalen Zusammenhängen entstanden sind, bewußt wahrzunehmen und gemeinsam eine befreiende Lektüre der Bibel zu versuchen⁶;
- sensibel zu sein für die unzähligen Arten und Weisen, als Frau zu leben. Das heißt Abschied nehmen von Rollenbildern und Stereotypen zugunsten der vielfältigen Verschiedenheit von Frauen. Das verbietet Verallgemeinerungen „der Frau“ sowie Vor- und Zuschreibungen, wie Frauen zu sein haben, was dem Frausein entspräche, . . .;
- in einer neuen Weise von Gott zu sprechen. Nicht nur um der Frauen, sondern ebenso um der Fülle und der Ehre Gottes willen, ist auf die vielfältigen Versuche zu achten, Gott neu zu benennen. Dabei geht es zunächst einmal um weiblich konnotierte Bilder für Gott. Letztlich wird jede Betonung der Gottebenbildlichkeit von Frauen unvollständig, unverständlich und unwirksam bleiben, wenn sie nicht auch auf der symbolischen Ebene ihren Ausdruck findet. Es geht aber darüber hinaus ebenso darum, ein Verhältnis zu Gott ins Bild zu bringen, das nicht von einer Untertanenhaltung, auch nicht von der patriarchalen Familie, sondern von Vertrauen und gerechter Beziehung geprägt ist.⁷

Feierelemente

Um diese kurz skizzierten Merkmale noch deutlicher zu machen, möchte ich aus den vielen Elementen, die Frauengottesdienste prägen, nun zwei herausgreifen. Bei beiden habe ich den Eindruck, daß feministische Liturgie einen starken Anteil an der Wiederentdeckung und Neubelebung dieser Grundelemente von Liturgie und Spiritualität allgemein hat bzw. haben könnte.

⁵ Vgl. dazu z. B. Frauen fordern eine gerechte Sprache. Hg. H. Wegener. Gütersloh 1990.

⁶ Vgl. dazu die jüngste Zusammenschau der wichtigsten Ergebnisse von mehr als 20 Jahren feministischer Exegese: L. SCHOTTROFF – S. SCHROER – M.-Th. WACKER, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt 1995.

⁷ Vgl. dazu u. a. J. PLASKOW, Gott – das Unvorstellbare neu sehen. In: DIES., Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992, 153–204; M. JAKOBS, Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie. Münster 1993 (FrauenForschung 1).

Klage

In vielen Frauenliturgien hat die Klage einen festen Platz. Diese alte Form des Gebetes eröffnet eine Möglichkeit mit allen Enttäuschungen, mit Verzweiflung und Heimatlosigkeit, mit allem Nicht-Verstehen sich bei Gott einzufinden und mit Gott zu klagen. Oft ist es gerade die Klage, die den Raum eröffnet, die eigene Lebenssituation einzubringen, oder die der Ort ist, an dem die Diskriminierungs- oder auch Gewalterfahrungen von Frauen in der Liturgie ihren Platz bekommen.

Klage meint nicht lamentieren, sondern sie benennt Unrecht als Unrecht, ist klar, oft vielleicht hart, sie kann weh tun, aber sie setzt auch Kraft und Leben frei. Die Klage bewahrt davor, Liturgie als harmlosen Schonraum zu mißbrauchen. Die Klage bezeichnet aus der Option für Befreiung und Gerechtigkeit heraus die historischen und gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen Menschen miteinander und mit Gott versammelt sind und feiern. Wenn dieses Feiern nicht auf dem Rücken der Opfer geschehen soll, muß die Klage einen festen Platz haben und zum Handeln führen.⁸

Klage ist zuweilen dann auch Anklage, auch und gerade Anklage Gottes selbst, wie wir sie auch aus Psalmen und anderen Texten der Bibel kennen. Ich glaube, nur wenn Frauen Gott auch der Veruntreuung des Heils der Frauen anklagen können, wenn sie in der Liturgie öffentlich und gemeinsam damit hadern, daß Gott es zuließ, sich patriarchal verfremden zu lassen, können sie Gott so klar sehen, daß sie zwischen den falschen und den befreienden Bildern von Gott unterscheiden können.

Segen

Zentrales Element in beinahe allen feministischen Liturgien ist der Segen. Einander segnen, gemeinsam um Segen bitten, Segen aussprechen, Hände auflegen, das alles sind Riten, die Kraft geben, die bestärken, die das Gute und Heile stärken sollen, die Getragensein und Gesendetsein vermitteln. Im Segen liegt der Zuspruch, daß das Leben Sinn hat, daß es gut ist, auf dem Weg zu bleiben, daß Gott in unserer Mitte ist. So wird ein ruhiger, gelassener Boden gelegt, inmitten der Verstrickungen und Aufgaben. Die Betonung, das Zelebrieren des Segens bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß Frauen zum Heil berufen sind und daß Gott das Frauenleben segnet. Gegen die gesellschaftliche Ausgrenzung, gegen den vermeintlichen Makel, eine Frau zu sein, wird Gottes Zuspruch gesetzt, das Gut-Heißen der Existenz als Frau.

Zugleich wird Segnen in Frauenliturgien zu einem Tun der Gemeinschaft. Frauen segnen einander oder bitten gemeinsam um Segen. So stiftet Gottes Segen Verbindung in tiefster Form, Verbindung unter Frauen, gegen das patriarchale Muster von Vereinzelung und Konkurrenz unter Frauen. Im Segen leuchten somit die Verheißungen vom Reich Gottes auf, eines Reiches von Menschen, die im Bewußtsein ihrer Würde und Unverwechselbarkeit einander tief verbunden sind.

⁸ Vgl. zur Reflexion der Klage im Rahmen befreiungstheologisch orientierter praktischer Theologie: O. FUCHS, *Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen*. In: BiKi 50 (1995) 64–75.

Frauen als Subjekte des Feierns

Nach den inhaltlichen Merkmalen der Frauenliturgien sei nun noch ein mehr strukturelles genannt: Frauen sind hier in mehrfacher Hinsicht Subjekte des Feierns.

In einem höheren Maß als im üblichen Gemeindegottesdienst kommt in Frauenliturgien die innere aktive Beteiligung der Mitfeiernden zum Ausdruck. In den Frauenliturgien sind die Frauen nicht Besucherinnen, sondern mit ihrem je eigenen Beitrag gefragt. Frauen sind Subjekte dieser Gottesdienste auch insofern, als es sich um von Frauen gestaltete Feiern handelt. Die Vorbereitung geschieht von Frauen. Frauen stehen auch der Feier vor, wobei Vorbereitung und Vorstehung nicht an eine bestimmte Frau gebunden sind.

Im Zusammenhang mit Liturgie sind Frauen auch zu Trägerinnen von Traditionen und so zu Subjekten von Traditionsbildung geworden. In der Gestaltung von Liturgien eignen sie sich in kreativer Weise den christlichen Glauben neu an, re-konstruieren ihn als Lebenskraft hier und heute. So sind sie Subjekte der Übernahme und kreativen Weiterschreibung christlicher Tradition. Und sie bilden dabei selbst neue Traditionen, Formen und Texte, Erfahrungen, aber auch Glaubensformen, die weitergegeben werden und Kreise ziehen.

2. Fragen

Im zweiten Teil des Referates werde ich nun vier Themen kurz benennen, die rund um feministische Liturgien meiner Meinung nach zur Zeit anstehen. Es sind das jeweils auch Fragen und Anregungen an die Kirche insgesamt, an Kirchenleitung wie Gemeinden.

a) Die Paradoxie der Betonung der Kategorie Geschlecht

Theologie und Liturgie stehen vor der beständigen Herausforderung, kritisch mit dem Gebrauch der Kategorie Geschlecht zu sein, auch in feministischer Theologie.⁹

Durch die Versammlung reiner Frauengruppen, durch die Hervorhebung weiblicher Lebenszusammenhänge und Erfahrungen, durch den Gebrauch weiblich konnotierter Bilder wird zugunsten der Bewußtwerdung und Subjektwerdung von Frauen die Geschlechterdifferenz zunächst betont. Allerdings verfolgen die von mir hier referierten feministischen Ansätze das politische Ziel der Gleichheit von Frauen und Männern¹⁰, zu der eine „Abwertung“ der Bedeutung des Geschlechts als soziales Differenzierungsmerkmal notwendig dazugehört (vgl. Gal 3,28).

Die darinliegende Paradoxie verdankt sich der aktuellen Situation, in der Frauen eben real nicht als Gleiche anerkannt sind, nicht den Raum vorfinden, ihr Subjektsein zu entfalten.

⁹ Vgl. I. KARLE, „Nicht mehr Mann noch Frau“. Die Form „Geschlecht“ im Gottesdienst. In: Feministische Impulse für den Gottesdienst. Hg. R. Jost – B. Schweiger. Stuttgart 1996, 25–35.

¹⁰ Unter Gleichheit ist hier nicht Gleichmacherei, Uniformität, Gleichförmigkeit oder ähnliches zu verstehen, sondern Gleichheit in der Verteilung der Lebenschancen, dem Zugang zu sozialen Positionen etc. Ich kann dem Vorschlag, lieber den Begriff Gleichwertigkeit zu verwenden, insofern nicht folgen, als dieser Begriff zu häufig dafür gebraucht wird, Frauen nach dem Motto „gleichwertig, aber anders“ auf ihre „Andersartigkeit“ und damit auf bestimmte Stereotypen festzulegen und zu behaupten, daß sie ohnehin gleich viel wert seien wie die Männer, wenn sie nur in eben diesen Rollen verbleiben. Die gesellschaftlichen Strukturen, die Frauen in die zweite Reihe verweisen, bleiben dann unangetastet.

ten und zu leben, sich von den Verheißungen der Moderne – wie denen des Glaubens – nach wie vor mehrheitlich ausgeschlossen vorfinden. Diese Situation macht deutlich, daß Gleichheit nicht als faktisch vorhanden, nicht als deskriptiver Begriff, sondern als Ziel, als normativer Begriff zu verstehen ist. Um Gleichheit zu erreichen, ist es notwendig, daß Frauen ihre Erfahrungen, Ansätze und Beiträge sich selbst bewußt machen und füreinander und dann auch mit Männern artikulieren können.¹¹

In dieser paradoxen Situation, in der Eigenheit betont wird, um Gleichheit zu erreichen, wird es zum zentralen Anliegen, mit der Kategorie Geschlecht sehr differenziert umzugehen und sehr bewußt die Vielfalt und Diversivität von Frauenleben immer wieder sichtbar zu machen. Es geht darum, – auch in feministischen Zusammenhängen – eher von der Differenz, von der Verschiedenheit der Frauen auszugehen als von der vermeintlichen Gemeinsamkeit des Frauseins. Ebenso ist es wichtig, bei der Einbeziehung von Frauen und ihren Beiträgen in das Gemeindeleben die Vielfalt von Frauen wahrzunehmen. Mit der Beteiligung *einer* Frau ist also keineswegs „die Frauenperspektive“ bereits umfassend eingeholt.

Im Sinne des normativen Verständnisses von Gleichheit sollte außerdem der Beitrag von Frauen weniger ihrer vermeintlichen Besonderheit als Frau wegen wichtig sein, sondern einfach weil sie Mitglieder der Gemeinde sind. Ihr Beitrag ist nicht erst dann beachtenswert, wenn er sich durch irgendwelche bestimmten Merkmale als „weiblich“ ausgewiesen hätte oder beweisbar „anders“ wäre als die Beiträge männlicher Gemeindemitglieder.

b) „Fehlende“ Christozentrik

In feministischen Liturgien kommen explizite christologische Bezüge eher selten vor. Die Spiritualität, die in diesen Feiern ihren Ausdruck findet, ist eine stark theozentrische Spiritualität, die sich also vor allem auf Gott in den verschiedensten Bildern bezieht. Zugleich ist es eine Spiritualität, die eine betont pneumatologische Dimension hat, also den allzulang „vernachlässigten“ Heiligen Geist ins Zentrum stellt. Nachdem die christologische Dimension in der offiziellen kirchlichen Liturgie und Spiritualität ohnehin sehr stark betont wird, geht es hier also zunächst darum, auch andere Dimensionen christlicher Spiritualität bzw. des Gottesbildes wiederzugewinnen. Auf einer praktischen Ebene mag der „Mangel“ an christozentrischem Geschehen in Frauenliturgien auch darin begründet sein, daß das eucharistische Geschehen katholischen Frauen als Feier unter Frauen eben verwehrt ist.

Unabhängig jedoch von der Frage der Eucharistiefeier wird auch im Rahmen von Frauenliturgien „um Christus gerungen“. Es geht dabei um die Re-konstruktion der zweiten göttlichen Person bzw. dessen, was der Messias für Frauen heute bedeutet.¹² Die Wieder-

¹¹ Diese Überlegungen verdanke ich dem Austausch und Gesprächen mit Mag. Christa Schnabl, Assistentin am Institut für Moraltheologie der Kath.-Theol. Fakultät in Wien. Vgl. ähnlich auch H. MEYER-WILMES, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*. Regensburg 1996, 29–44.

¹² Zu feministischer Christologie vgl.: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. Hg. D. Strahm – R. Strobel. Luzern 1991; Themenheft „erlösende vielfalt – feministische christologien“. Schlangenbrut Heft 53, 14.Jg., Mai 1996; J. HOPKINS, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*. Gütersloh 1996.

gewinnung des explizit christologischen Gedenkens an das erlösende messianische Handeln Gottes inmitten der Geschichte steht dabei in feministischer Spiritualität erst am Anfang.

Von lehramtlicher Seite steht eine neue Reflexion der Christologie, insbesondere auch über Form und Inhalt der Rede von der Männlichkeit des Erlösers, allerdings noch fast gänzlich aus. Der historische Jesus war ein Mann, aber vom Auferstandenen kann Männlichkeit nur analog und nicht univok ausgesagt werden.¹³ Gerade die Betonung seines Mann-Seins im Zusammenhang mit den Diskussionen um die Frauenordination¹⁴ erzeugt heute ja bei vielen Frauen und Männern Befremden und birgt die Gefahr, zur ihrer Entfremdung von der Christologie insgesamt zu führen.

In verschiedenen theologischen Denkbewegungen unserer Zeit wird heute neu nach Christus gefragt. Nicht nur für Frauen gilt es, immer wieder neu zu bestimmen, was die Erlösung durch Kreuz und Auferstehung bedeutet, wie Trinität zu denken ist, wie das Zueinander der göttlichen Personen zu bestimmen ist, wieviel expliziter christologischer Bezug in einer liturgischen Feier unbedingt gegeben sein muß, etc. Jede Epoche muß sich die Grundwahrheiten des Christentums neu aneignen, das Denken und Fragen von Frauen liefert heute einen unverzichtbaren und wichtigen Beitrag dazu.¹⁵

c) Segen und Herausforderung

Wie beschrieben hat der Segen in feministischer Liturgie einen ganz festen und zentralen Platz. Frauenexistenz wird dabei entgegen der jahrhundertealten Abwertung von Frauen sichtbar und erfahrbar als eine, die von Gott her gut-geheißen ist. Zugleich ist es ganz einfach theologisch richtig, von der liebenden Zuwendung Gottes, also von Gottes Wohlwollen für uns Menschen auszugehen, davon zuerst und grundlegend zu erzählen und das in Segenshandlungen zu aktualisieren.

Die Zusage des Segens Gottes ist dabei vor dem Mißverständnis zu schützen, „billige Gnade“ zu sein. Gottes Segen ist nichts Banales. Der Zuspruch göttlichen Segens ist eine anspruchsvolle Erinnerung an die grundlegende und daher mögliche Gestalt unseres Lebens. Diese Erinnerung ist befreiend und herausfordernd zugleich. Insbesondere diese

¹³ Wird diese Unterscheidung von univoker und analoger Redeweise beachtet, gerät eine neue Reflexion über die Männlichkeit des Auferstandenen nicht in die Gefahr, „aus Christus ein Gespenst zu machen“, wie bei der Tagung in Salzburg von manchen befürchtet wurde. Die nur in Analogie mögliche Rede von göttlichen Wirklichkeiten leugnet ja keineswegs die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus. Der analoge Charakter sollte m. E. insbesondere in Reflexionen über die mögliche Repräsentation des Auferstandenen deutlicher berücksichtigt werden.

¹⁴ Zur dogmatischen Diskussion um die Frauenordination vgl. W. BEINERT, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau. In: ThQ 173 (1993) 186–204; P. HÜNERMANN, Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination. Analyse und Gewichtung. In: ThQ 173 (1993) 205–218.

¹⁵ Arno Schilson sieht die Theologie des 20. Jahrhunderts von einer Neubesinnung auf die Christologie geradezu gekennzeichnet. Die „neu aufgebrochene Frage nach Grund u. Mitte, nach Norm u. Wesen des Christentums“ habe in diesem Jahrhundert zu einer „Suche nach neuer u. zeitgemäßer Bewahrheitung der Heilsbedeutung des Christusereignisses“ geführt. Er verweist explizit auf die Ansätze feministischer Theologie als wichtige Diskussionsbeiträge. (A. SCHILSON, Artikel „Christologie“. In: LThK 2, Freiburg i.Br. 1994, 1164–1174, hier 1170.) Für die Brisanz dieser Fragen im Kontext praktischer Theologie vgl. u. a. das Themenheft „Ich glaube an Jesus Christus“ von Diakonia 26 (1995) Heft 5 (mit Beiträgen von Martina Blasberg-Kuhnke, Karl-Heinz Ohlig, Dietrich Widerkehr, Herbert Frankemölle, Stefanie Klein, Gabriele Bußmann u. a.).

Mehrdimensionalität des Segens macht seine Betonung im Gottesdienst für mich so spannend und wichtig.

Segen ist auch im gesellschaftlichen Kontext eine gefährliche Erinnerung. Mitten in einer zerissenen Welt Gottes Segen zu erbitten und zu teilen, ist zugleich auch ein Protest gegen die menschengemachten Behinderungen des von Gott gesegneten Lebens. Segen erinnert Gottes Ja zur Schöpfung und die Befähigung des Menschen zu gottebenbildlichem Handeln. Im Segen liegt auch der Auftrag zum Tun des Gerechten.

Segenshandlungen, die diese Dimensionen bewußt werden lassen, fehlen leider in vielen Gemeindeliturgien.

d) Liturgische Feiern von Frauen als Feiern der Kirche

Ein letzter Punkt, zu dem ich mir sowohl von feministischer Seite als auch von Gemeinden und Kirchenleitung her verstärktes Nachdenken wünsche, ist das Zueinander von Gesamtkirche, also der großen kirchlichen Gemeinschaft, und Frauenliturgiegruppen.

Dieses Zueinander hat mindestens zwei Ebenen. Auf der einen Ebene geht es dabei um die Frage, wie das, was in den kleinen Kreisen entwickelt wird, auch für die Liturgie von ganzen Gemeinden fruchtbar werden kann. Welche Elemente können, sollen aufgenommen werden? Wie sind die Erfahrungen kleiner Gruppen in die Gesamtgemeinde transformierbar? Wie kann in Gemeinden für die Anliegen der kritischen Frauen mehr Raum und Verständnis geschaffen werden? etc., etc.¹⁶

Mir scheint aber auch noch eine andere Ebene wichtig zu sein. Eher selten wird der Bezug zur ganzen Kirche in Frauenliturgien symbolisch aktualisiert bzw. bewußt gemacht, obwohl die Feiernden sich – zumeist sehr bewußt – als Kirche verstehen. Vielleicht könnte neben der diachronen Verbindung zur christlichen Tradition auch die synchrone Verbindung zur Gemeinschaft aller Glaubenden expliziter und so das eigene Selbstverständnis, Kirche zu sein, deutlicher und inhaltsreicher werden.

Genau das sollte aber auch von den Amtsträgern als Repräsentanten der Gesamtkirche ausdrücklicher anerkannt werden: daß Frauenliturgien ein Ort sind, an dem sich aktuell Kirche ereignet. Es geht darum, anzuerkennen und zu bestätigen, daß dort, wo Frauen in der Nachfolge Jesu feiern, die Kirche feiert. Praktisches Zeichen einer solchen Anerkennung wäre es z. B., wenn Frauenliturgien einen festen Ort im „Programm“ einer Gemeinde oder auch einer Diözese hätten, sowie etwa die verstärkte Aufnahme der Anregungen aus den Frauengottesdiensten in die regelmäßige Gemeindefeier – hier kommen die Ebenen wieder zusammen.

Frauen und ihre Erwartungen an die Liturgie artikulieren sich in besonderer Weise in liturgischen Feiern von und mit Frauen. Eine Erwartung, die in diesen Feiern uneingelöst bleibt, ist die nach gemeinsamen liturgischen Feiern der ganzen Gemeinde, die der Vielfalt des Gottesvolkes wirklich gerecht werden. Die Einlösung dieser Erwartung liegt gewiß nicht in den Händen der Frauen allein.

¹⁶ Diesen Fragen widmete sich ja auch die Tagung, auf der dieses Referat gehalten wurde. Für die Bemühungen, feministische Impulse für den Gemeindegottesdienst fruchtbar zu machen, vgl. den am Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD entstandenen Sammelband, der aus dem in diesen Dingen schon weiterentwickelten evangelischen Bereich spricht und viele wertvolle Anregungen auch für die katholische Diskussion bietet: *Feministische Impulse für den Gottesdienst*. Hg. R. Jost – B. Schweiger. Stuttgart 1996.

Schlußbemerkung: Aufgerichtet

Ich habe mit einem Satz aus der Erzählung der Heilung der gekrümmten Frau begonnen. Jesus legt ihr am Sabbat die Hände auf, nach jahrelanger Krankheit kann sie sich wieder aufrichten und preist Gott. Die Heilung, die diese Frau erfährt, mündet direkt ins Gotteslob. Wo Frauen Heilung erfahren und sich aufrichten können, stellt sich auch das Gotteslob ein. In der biblischen Erzählung empört sich der Synagogenvorsteher über das Geschehen und argumentiert mit Recht und Tradition gegen eine Heilung am Sabbat. Doch Jesus setzt dagegen die Annahme und Bestärkung dieser Frau als einer Tochter Abrahams. – *Das Volk aber freute sich* (vgl. Lk 13, 10–17).

Ursula Schachl-Raber, Straß im Attergau

Wenn Frauen und Männer beten . . .

#335

Impulse für eine gerechte Sprache für Frauen und Männer in der Liturgie'

Wie in der Ausschreibung zu diesem Symposium formuliert wurde, besteht das Ziel dieser zwei Tage darin, „eine Gelegenheit zu bieten, *miteinander* hinsichtlich der Rolle² der Frau in der Liturgie historische Entwicklungen nachzuvollziehen, die gegenwärtige Situation zu analysieren und Visionen und Anliegen für die Zukunft zu formulieren“³. Im Zentrum dieses Referates steht der Themenkomplex „Frau und Sprache bzw. die Frage nach einer geschlechtergerechten Sprache“ sowohl im liturgischen als auch gesellschaftlichen Kontext. Einige zentrale Aspekte dieses Themenbereiches werden herausgegriffen, um dann in ihrer Bezogenheit zueinander ein Mosaik darzustellen. Es wird dabei nicht möglich sein, dieses Mosaik – um im Bild zu bleiben – vollständig mit allen Steinen auszufüllen. Einige m. E. unverzichtbare Ecksteine werden kurz umrissen. In einem ersten Schritt wird der historische Kontext, aus dem heraus die Diskussion geschlechtergerechter Sprache entstand, kurz skizziert. In einem zweiten werden einerseits grundsätzliche Aspekte zur Sprache, andererseits aber unter spezifischer Perspektive einer geschlechtergerechten Sprache weitergeführt.

1. Stationen auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Sprache

1.1 Der historische Aufbruch von Frauen, eine geschlechtergerechte Sprache zu fordern: Maskuline Sprache und (Frauen)Realität

Die Frage und Forderung nach einer geschlechtergerechten Sprache kann nicht auf eine jahrhundertlange Tradition zurückgreifen. Die Problematisierung einer geschlechtergerechten Sprache in einem größeren Ausmaß begann sich im 18. Jahrhundert im Rahmen der gesellschaftlichen Frauenbewegung abzuzeichnen.

Als Beispiel für die Sensibilisierung und Thematisierung der Verflechtung von Sprache und Realität ist Olympe de Gouges zu nennen. Im Jahr 1789 bzw. 1791 war es in Frankreich zu großen Volksunruhen gekommen, die schließlich in die französische Revolution mündeten. Im Zuge dieser kam es zur sog. „Menschenrechtserklärung“, die in dieser Formulierung noch bis heute den Anschein vorgibt, Frauen und Männern gleiche Rechte zuzubilligen. Die französische Schriftstellerin Olympe de Gouges jedoch kritisierte diese Dekla-

¹ Dieses für das Symposium von mir vorbereitete Referat mußte aufgrund der zeitlichen Überziehung vorangegangener Referate stark gekürzt werden und konnte in dem vorbereiteten Ausmaß nicht vollständig am Symposium dargeboten werden; dies gilt insbesondere für den praktischen Teil konkreter geschlechtergerechter Texte entsprechend meiner Intention, Impulse für eine geschlechtergerechte Sprache zu geben. Da ich aber diesen Teil für wichtig halte, veröffentliche ich ihn auf diesem Weg.

² Der Plural „Rollen“ würde m. E. die Vielfalt von Frauenleben besser widerspiegeln.

³ Ausschreibungstext zum Symposium 1996: Frauen und ihre Rolle in liturgischen Feiern, 7. und 8. Oktober 1996, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg (Liturgische Kommission für Österreich).

ration, da sie den in der Erklärung impliziten Ausschluß der Frauen von den Rechten als ungerecht aufzeigte und den grundsätzlichen Einbezug der Frauen in diese Rechte forderte. Sie war eine der ersten Frauen, die somit für eine gerechtere Situation der Frauen einen wichtigen politischen und gesellschaftlichen Stein ins Rollen brachte, indem sie deutlich und unmißverständlich auf die Verwobenheit von Sprache und Politik, Sprache und Gesellschaft hinwies.⁴ Olympe de Gouges kritisierte die sprachliche und damit inhaltliche Gleichsetzung „Mensch ist Mann“ und den damit erfolgten Ausschluß der Frauen aus den wesentlichen Bereichen der Gesellschaft und der Bildung.⁵ Zwei Jahre nach der Revolution von 1789 erfolgte die sog. „allgemeine Menschenrechtserklärung“, die Olympe de Gouges „Männerrechtserklärung nannte“, da sie nur dem weißen freien Mann galt. 1791 forderte sie angesichts der weiter bestehenden prekären gesellschaftlichen und rechtlichen Frauensituation in Analogie zur sog. Menschenrechtserklärung adäquate Frauenrechte ein. Trotz der aktiven Mitgestaltung der Frauen bei der Revolution waren die Anliegen der Frauen in keiner Weise berücksichtigt worden.⁷

Olympe de Gouges entlarvte das hinter dem *Menschlichen verborgene Männliche* und verdeutlichte durch ihre geschlechtsspezifischen Formulierungen die grundlegende, längste Zeit aber verdeckte, dennoch an wichtigen Stellen sichtbare und erkennbare Vorherrschaft von Männern in der Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion. Mit ihr ist zum

⁴ Vgl. zur Bedeutung von Olympe des Gouges z. B. F. HASSAUER, Gleichberechtigung und Guillotine: Olympe de Gouges und die feministische Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution. Eine Fallstudie in programmatischer Absicht. In: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Hg. U. A. Becher – J. Rüsen. Frankfurt am Main 1988, 259–291 mit umfangreichen Literaturangaben.

⁵ Sie forderte mit ihrer Frauenrechtserklärung „Rechte der Frau und Bürgerin“ auf politischer und gesellschaftlicher Ebene die bestehende Diskriminierung von Frauen besonders im Rechtsbereich, aber auch in den anderen Lebensbereichen endlich zu beseitigen. Ihre Forderungen umfaßten die „Öffnung aller Ämter für Frauen, den Schutz unehelicher Mütter, einen vermögensbezogenen Ehevertrag, ein nationales Bildungsprogramm, das Männer auf eine Partnerschaft der Geschlechter vorbereitet, ein Gesetz für mit falschen Heiratsversprechen betrogenen Mädchen und Witwen, die Befreiung der Sklaven in den Kolonien, einen „contract social“ zwischen Mann und Frau; vgl. dazu U. C. SCHMIDT, Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft. Zürich-Dortmund 1994.

⁶ Die bis ins 20. Jh. tradierte Formulierung der Menschenrechtserklärung erfolgt meistens ohne Hinweise darauf, daß Frauen bei diesen Rechten nicht mitgemeint waren. Untersucht man z. B. in Österreich zugelassene Schulbücher für den Geschichtsunterricht (im Hauptschulbereich, da hier ein „Mindestwissen“ an die Schülerinnen und Schüler vermittelt werden soll) ist folgende Beobachtung zu machen: Im Unterrichtswerk „Geschichte kompakt. 3. Klasse“ kommt es zu keiner expliziten Nennung von Olympe de Gouges. Es wird lediglich festgehalten, daß „von Journalistinnen eingereichte Vorschläge für eine Gleichberechtigung der Frau [...] von der Mehrheit dieser Männerversammlung abgelehnt (wurden)“, 51. Ähnlich verfährt das von Hammerschmid – Pramper – Simbrunner herausgegebene Unterrichtswerk „Meilensteine der Geschichte“ für die 3. Klasse HS und AHS, der von einer „Frauenrechtlerin“ – gemeint ist Olympe de Gouges – wenigstens die Einleitung und den Beginn des 1. Artikels der Frauenrechtserklärung wiedergibt, vgl. 64. Diese 1995 bzw. 1994 in 2. Auflage erschienenen Unterrichtsbeihelfe sind dahingehend positive Beispiele, insofern sie wenigstens einen *minimalen* Hinweis auf das frauendiskriminierende Faktum der Männerrechtserklärung geben. Zwei weitere Standardwerke für den Schulunterricht (ACHS [u. a.], Zeiten, Völker, Kulturen 2, [1987!], 54–59 und Arge RETTINGER [u. a.], Zeitbilder, [1989!], 52–55) hingegen besprechen die französische Revolution ohne irgendeinen Hinweis auf Olympe de Gouges bzw. das Anliegen einer frauengerechten Rechtsprechung usw.

⁷ Vgl. als Kurzüberblick A. KUHN, Chronik der Frauen. Dortmund 1992, 312–318.

ersten Mal in der Geschichte eine großflächige Frauenbewegung entstanden, auch wenn diese zunächst durch ihre Hinrichtung niedergeschlagen wurde. Die französische Aufbruchsbewegung von Frauen konnte nicht weiter aufgehalten werden und zog weite Kreise nach England⁸, Amerika⁹, Deutschland und Österreich¹⁰.

1.2 Die Forderung nach einer geschlechtergerechten Sprache im Kontext der zweiten Frauenbewegung

Eine breite wissenschaftliche Aufarbeitung der Themen „Frauen und Sprache“ bzw. „Frauen in der Sprache“ erfolgte in der zweiten Frauenbewegung, die zeitlich ab den 60er Jahren des 20. Jh. anzusetzen ist. Durch die erste und insbesondere durch die zweite Frauenbewegung wurde auf den Zusammenhang von Sprache, Macht und Herrschaft, Sprache und Diskriminierung hingewiesen. Das Verschweigen, Ausschließen, Herabsetzen von Frauen durch Sprache und die Rollenstereotypen bei der Beschreibung von Frauenleben wurden von Frauen thematisiert und kritisiert. Gleichzeitig begannen Frauen im großen Ausmaß, Frauen der Vergangenheit und der Gegenwart sichtbar zu machen. Denn Frauen hat es in der Geschichte immer gegeben. Diese Aussage ist banal. Weniger banal ist dagegen der Zusatz, daß Frauen in der Sprache, in der überlieferten Geschichte kaum vorkommen. Im allgemeinen Verständnis von Sprache und Geschichte wurde bis vor kurzem das historisch Bedeutende so abgesteckt, daß nur diejenigen Räume und Zeiten des gesellschaftlichen Geschehens einbezogen waren, die für das Handeln und die Interessen von Männern entscheidende Bedeutung hatten oder haben.¹¹

Frauen waren aufgrund der eingeschränkten Bildungsmöglichkeiten bis in die 70er Jahre dieses Jahrhunderts meistens „Objekte“ der von Männern verfaßten Geschichtsdarstellungen. Vorwiegend Männer hatten bis dato über Frauen und deren Erfahrungen, Hoffnungen, wenn überhaupt, aus ihrer Männersicht geschrieben. Frauen waren als berichtende, überliefernde Subjekte jahrhundertlang nicht zur Sprache gekommen. Um existieren zu können, braucht Frau und Mann Erinnerung. Frauen spürten ihre Vorgängerinnen auf, die von der Geschichtswissenschaft kaum beachtet worden waren, um für die Gegenwart und Zukunft Kraft zu schöpfen. Geschichtliche Erinnerung war und ist unerlässlich.¹²

⁸ Vgl. ebd. 319.

⁹ Vgl. dazu die Übersicht von G. BOCK, „Remember the Ladies“. Frauen und die amerikanische Revolution. In: Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen. Hg. M. Hettling [u. a.]. München 1991, 177–187; B. v. BORRIES, Wendepunkt der Frauengeschichte. Pfaffenweiler 1990 (Frauen in Geschichte und Gesellschaft 26) 201–235.

¹⁰ Vgl. Frauen bei Revolutionen: U. GERHARD, Unerhört, Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Reinbek bei Hamburg 1990, 53–60; G. LERNER, Frauen finden ihre Vergangenheit. Frankfurt [u. a.] 1995.

¹¹ K. HAUSEN, Einleitung. In: Frauen suchen ihre Geschichte: Historische Studien zum 19. und 20. Jh. Hg. K. Hausen. München² 1987, 7. 9–22.

¹² A. FARGE, Praxis und Wirkung der Frauengeschichtsschreibung. In: Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich? Hg. Corbin. 1989, 29–45. 32.

2. Einige grundlegende Aspekte zur Bedeutung von Sprache und Wirklichkeit¹³

2.1 Sprache und Macht

„Realität läßt sich nicht anschaffen oder wegschaffen mit Worten, allerdings verschweigen. Frauen wollen dieses Schweigen brechen“¹⁴.

Sprache als Machtinstrument kann über vorhandene Wirklichkeiten hinweggehen und täuschen. Ist so z. B. von Menschen die Rede, erscheinen Frauen und Männer als Kollektiv, ansonsten wurden und werden Frauen bis heute oftmals unter die männlichen Sprachformen subsumiert bzw. „mitgemeint“. Die Tendenz, Frauen als Sonderfall der männlichen Spezies „Menschheit“¹⁵ explizit zu benennen, zeigt an, daß die Unsichtbarkeit von Frauen in der Geschichte auch eine Frage des Machtverhältnisses zwischen den Geschlechtern ist.

Die von Frauen aufgedeckte und formulierte Kritik an der einseitigen männlichen Überlieferung entlarvte die scheinbare Neutralität in der Sprache und im überlieferten und gegenwärtigen Denken.

Frauen als Nicht-Männer sichtbar und hörbar zu machen, dafür bedarf es einer besonderen sprachlichen Anstrengung, um überhaupt genannt zu werden. Diese „Mühe“ wird sowohl von Männern als auch von Frauen unterlassen. Diese Beschreibung, die auch die heutige Situation 1996 umreißt, ist in vielen wissenschaftlichen Untersuchungen aufgezeigt worden und kann durch eigene Wahrnehmungen z. B. der Tagesnachrichten in Zeitungen, TV oder Radio überprüft werden.

2.2 Sprache und Identität

Es besteht ein enger Zusammenhang von Sprache und Identität. Es gibt keine *menschliche* Identität, denn Identität hat im konkreten grundsätzlich zwei Gesichter, ein weibliches und ein männliches. Der Begriff „*menschliche* Identität“ ist abstrakt und blendet die grundlegende Zweigeschlechtlichkeit aus.

Nach L. Pusch ist Sprache notwendig zur Entwicklung von Identität. Ohne Sprache gibt es keine Identität. Die Erziehungswissenschaften zeigen auf, daß jedes Kind „Ansprache“ braucht, um leben zu können. Sprache schafft Beziehung, durch die Zuwendung, Werthaftigkeit, Sinn, Orientierung erfahren wird. Die Sprache, in der ich als Kind angesprochen wurde, entscheidet darüber, welche Identität ich gewinne, welchen Zugang zu der in der konkreten Gesellschaft vorfindlichen Realität ich gewinne. Mit dem Erwerb meiner Sprachkompetenz übernehme ich aber auch wesentliche tragende Richtlinien, Werte, Normen und Denkstrukturen der jeweiligen Gesellschaft. Bei dieser Übernahme handelt es sich

¹³ Vgl. grundlegend aus der mittlerweile umfangreichen Aufarbeitung dieses Aspektes L. F. PUSCH, *Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik*. Frankfurt 1984; S. TRÖMEL-PLÖTZ, *Frauensprache: Sprache der Veränderung*. Frankfurt 1982; DIES., *Vatersprache – Mutterland. Beobachtungen zu Sprache und Politik*. München 1992; G. POSTL, *Weibliches Sprechen. Feministische Entwürfe zu Sprache & Geschlecht*. Wien 1991.

¹⁴ I. MORGNER, *Leben und Abenteuer der Trobadora Beatriz nach Zeugnissen ihrer Spielfrau Laura*. Berlin 1974, 102.

¹⁵ G. BOCK, *Historisches Fragen nach Frauen. Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven*. In: *Frauen suchen ihre Geschichte* (s. Anm. 11) 24–62. 25.

um einen möglichen Zugang zur Realität, nicht aber um die ganze. Wittgenstein: „Die Grenzen meiner Sprache sind zunächst einmal die Grenzen meiner Welt.“¹⁶

Identitätsentwicklung vollzieht sich an Personen, die die Erziehung gestalten, an den Medien usw., mit denen ein Kind aufwächst. Welche Art von Identität ein Kind erwirbt, wie es seine Person, die persönliche Rolle in der konkreten Gesellschaft als erfahrbaren Lebensraum definiert, ist abhängig von der *grammatikalischen Struktur der Sprache*, die mit dem Spracherwerb unbewußt verinnerlicht wird.

Die *grammatikalischen Muster einer Sprache* korrespondieren mit den Vorstellungen vom sozialen Miteinander der Männer und Frauen, die diese Sprache benutzen.

Den *grammatikalischen Rangfolgen, Überordnungen und Unterordnungen* entsprechen die *gesellschaftlichen, politischen, religiösen Rangfolgen, Über- und Unterordnungen*.

Grammatikalische Verallgemeinerungen, die wie in der deutschen Sprache oftmals als männliche Form weibliche Formen miteinschließen, bewirken für die Vorstellungen von gesellschaftlichem, kulturellem, wirtschaftlichem, politischem und religiösem Gefüge: Das Männliche ist die Norm des Menschseins, das Weibliche eine von dieser Norm abgeleitete, umständliche Unterform bzw. Abweichung.

2.3 Sprache und Kommunikation

Sprache dient wesentlich der Kommunikation von Frauen und Männern untereinander. In der *Sprache* werden *gesellschaftliche Rollenfixierungen* deutlich. Dies wirkt sich auf die Psyche von Frauen und Männern aus. Zur Kommunikation ist nach P. Watzlawick festzuhalten, daß es von Kommunikation kein Gegenteil gibt. Als Kommunikationswissenschaftler formuliert er: „Ich kann nicht nicht kommunizieren. Kein Mann, keine Frau kann aus dem Kommunikationssystem aussteigen.“ Ich kann zwar schweigen, aber auch das ist Kommunikation. *Jede Kommunikation hat einen Inhaltsaspekt und einen Beziehungsaspekt*: Innerhalb des Beziehungsaspektes wird ausgetauscht, wie ich mich selbst sehe (Selbstdefinition) und wie ich andere sehe und wie ich die Beziehung zueinander sehe. Bisher haben historisch gesehen meistens Männer auf sprachlicher Ebene Frauen definiert. Eine Veränderung wird nur möglich durch Selbstdefinition, Umdefinieren, und damit kann (muß) es zu einer Neudefinition des Kommunikationssystems kommen.

2.4 Sprache und Wirklichkeit

Sprache bildet Realität ab, sie beeinflusst, bestimmt und formt sie. In Anlehnung an ein Sprichwort kann zusammengefaßt werden: „Sage mir, wie du sprichst (mit welcher Vorliebe von Genus – maskulin oder/und feminin?); daran erkenne ich, von welcher bzw. über welche Welt, welche Erfahrungen du sprichst“.

¹⁶ Vgl. L. PUSCH, Frauensprache.

2.5 Sprache und Gerechtigkeit:

Die Realität sprachlicher Abwertungen der Frau in der Gesellschaft

Es sind vier unterschiedliche Arten frauenfeindlichen Sprachgebrauchs zu unterscheiden, die eine gesellschaftliche Abwertung der Frauen aufzeigen und sichtbar machen.¹⁷

- Sprache, die Frauen ignoriert und ausschließt, weil der Mann als Standard und Norm für den Menschen schlechthin gilt. Frauen werden dann nicht explizit genannt, sondern nur „mitgemeint“. Die Gegenwart, Beiträge und Leistungen von Frauen werden nicht beachtet, vernachlässigt und vergessen.

- Sprache, die Frauen immer nur in Abhängigkeit vom Mann darstellt, d. h. Frauen über Männer definiert und Frauen als zweitrangig und untergeordnet beschreibt. Dies zeigt sich in der asymmetrischen Benützung von Namen und Titeln und in der festgefahrenen Anordnung.

- Sprache, die Frauen vorwiegend in traditionellen Rollen mit sogenannten weiblichen Eigenschaften und Verhaltensweisen darstellt, d. h. Frauen werden zunächst als Hausfrauen, Ehefrauen und Mütter etikettiert. Wenn dieses Etikett nicht zutrifft, ist die Frau atypisch und eine Ausnahme. Wenn Frauen sich aus dem engen Rahmen hinausbewegen, werden sie wieder nur in dienenden, helfenden und unterstützenden Funktionen gesehen.

- Abwertende Sprache, durch die Frauen herablassend behandelt oder degradiert werden. Hier handelt es sich um Äußerungen, in denen Frauen in jedem Kontext, nicht nur im Schönheitswettbewerb, nach ihrem Aussehen beurteilt werden, in denen ihnen mangelnde Intelligenz, mangelnde Reife, mangelnde Kraft, mangelndes Durchhaltevermögen zugeschrieben wird, dabei ein Übermaß an List und Tücke, Emotionalität, Unbeherrschtheit und Geschwätzigkeit. Die Folge ist, daß Frauen nicht mehr als Individuen, als Menschen gesehen und respektiert werden.¹⁸

2.6 Anliegen feministischer Sprachkritik

Sie deckt die Diskriminierungen von Frauen in der Struktur der Sprache selber auf. Die deutsche Sprache – im Gegensatz zum Englischen z. B. – ist eine Genussprache, die die Differenzierung von maskulin, feminin und neutrum als Grundstruktur aufweist.

Jede Sprachstruktur bildet ab, wie von Menschen, Frauen und Männern gesprochen wird.

Sprachkritik war und ist bis heute ein *erster wesentlicher Analyseschritt*, die vorherrschende männliche Struktur sowohl im geschriebenen Wort als auch in den tatsächlichen Gesellschaftsstrukturen aufzuzeigen. Zwei Vertreterinnen, die die deutsche Sprache als Männersprache und damit verbunden ihre Einseitigkeit aufdeckten, sind L. Pusch und S. Trömel-Plötz. Deren Verdienst ist es, die deutsche Sprache als wesentliches Medium von Männern, das die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bestimmt, ordnet und gestaltet, zu entlarven. Sie haben durch ihre Arbeiten deutlich gemacht, daß auf der Sprachebene gerade die Mehrheit der Menschen, die Frauen, ausgeschlossen wurden und werden.

¹⁷ Vgl. z. B. die österreichische Gesellschaft bzw. der Staat hat erst in den 90er Jahren dieses Jahrhunderts die sprachliche Gleichbehandlung von Frauen und Männern bei Stellenausschreibungen gesetzlich verankert!

¹⁸ Vgl. B. FRIESS, Sexismus in der Sprache. Ansatzpunkte für eine Veränderung im Unterricht. In: Betrifft: Mädchen. Lesetexte ohne Rollenklischees. Hg. M. Dutter-Jonas – I. Seifried. Wien 1988, 111f.

2.7 Mögliche Reaktionen auf feministische Sprachkritik

Auf die Anliegen einer geschlechtergerechten Sprache, die sowohl von Männern als auch von Frauen gezeigt werden, zeigt sich eine Palette von offenen Aggressionen, Lächerlichmachung bis Ignoranz in allen Schattierungen. Bemerkungen wie „das ist ja unwichtig, wir haben wichtigere Probleme“ sind häufig anzutreffende bzw. erlebbare Reaktionen auf das Anliegen, geschlechtergerechte Sprache einzufordern. Versuchen Sie einmal für eine bestimmte Zeit, nur weibliche Sprachformen (z. B. Schülerinnen, Lehrerinnen, Christinnen) zu verwenden, wenn Sie Frauen *und* Männer meinen. Innerhalb kürzester Zeit werden Sie vieles erleben.

– *Die bisher angeführten Fakten über geschlechtergerechte Sprache betreffen auch wesentlich die religiöse bzw. liturgische Sprache. Gerade die historisch enge Verflechtung von Staat und Kirche in ihren Begründungen für die Diskriminierung der Frau hat schwerwiegende Folgen gezeigt. Wenn man die Geschichte bzw. die Tradition des Gebetes als einen Ort gedeuteter Erfahrungen von Frauen und Männern im Alltag, im Leben versteht, so treffen die Fakten feministischer Sprachkritik auch die religiöse und damit liturgische Sprache.*

3. Geschlechtergerechte Sprache im liturgischen Kontext¹⁹

3.1 Das Wort im Gottesdienst²⁰

„Christlicher Gottesdienst als kommunikative Handlung verwirklicht sich als Situation personaler und darum sprachgebundener, wordhafter Begegnung. [. . .] Menschen gewähren einander nicht Anteil an etwas, das sie nicht selber sind, oder das prinzipiell von ihnen ablösbar wäre, sondern treten als sie selbst in Beziehung zueinander. Solches Moment personaler Hingabe bestimmt auch – in noch ganz anderer Qualität – den hier gegenwärtigen theologischen Bezug. Unter anthropologischem Gesichtspunkt liegt hier wohl ein entscheidender Grund für Würde und Wert des gesprochenen Wortes im christlichen Gottesdienst.“²¹

Menschen, d. h. also Frauen und Männer erfahren durch das gesprochene Wort ihren Wert und ihre je eigene Würde. Die Würde und der Wert des gesprochenen Wortes finden sich erst in einer geschlechtergerechten Sprache, da ansonsten Wort und Wirklichkeit auseinanderklaffen.

3.2 Feministisch religiöse und liturgische Sprachkritik

im Kontext der gesellschaftlichen Aufbruchsbewegungen von Frauen

Das kritische Sprachbewußtsein bzw. der Umgang mit Sprache im Rahmen der gesellschaftlichen Frauenbewegungen hat auch vor den Toren der Kirchen nicht halt gemacht.

¹⁹ Vgl. dazu exemplarisch T. BERGER, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. Stuttgart [u. a.] 1993 (Praktische Theologie heute 10); Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (PiLi 7).

²⁰ Vgl. ausführlich K.-H. BIERITZ, Das Wort im Gottesdienst, 47–76; M. B. METZ, Gebetsformen der Liturgie, 97–130; Ph. Harnoncourt – H. B. Meyer – H. Hucke, Singen und Musizieren, 131–179, alle Artikel in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg ²1990 (Handbuch der Liturgiewissenschaft 3).

²¹ K.-H. BIERITZ, ebd. 58.

Theologinnen untersuchten, ausgehend von den gesellschaftlich orientierten feministischen Sprachanalysen seit der Jahrhundertwende, intensiv und umfangreich aber seit Beginn der 70er Jahre, die religiöse und liturgische Sprache, indem sie Kirchenlieder, biblische Lesungstexte, Gebete, weiters auch die dabei implizierten Gottesbilder analysier(t)en und in ihrer männlichen Einseitigkeit thematisierten und verändern woll(t)en.

Da Sprache Identität bildet, beeinflusst und prägt, wie bereits aufgezeigt wurde, fühl(t)en sich viele Frauen in ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen nicht mehr angesprochen.²²

Zwei Reaktionen von Frauen können darauf im groben beobachtet werden: Einerseits „zogen“ Frauen aus dem kirchlichen Bereich aus, andererseits nahmen Frauen diesen diskriminierenden Umstand wahr, thematisierten, analysierten ihn und brachten bzw. bringen neuformulierte Texte, Lieder etc. ein. Es ist davon auszugehen, daß Frauen ihre Erfahrungen zur Sprache bringen, einander austauschen und so eine geschlechtergerechte Wahrnehmung dieser ihrer Erfahrungen praktizieren wollen. Es ist unumgänglich, daß Frauen sich ihrer Sprachfähigkeit auch im religiösen Kontext bewußter werden und dieser auch öffentlich Raum geben (können).

Eine geschlechtergerechte Sprache zu finden, benötigt eine Zeit des Suchens, des Findens und des gemeinsamen Ausprobierens. 1987 hat der Ökumenische Rat der Kirchen ein ökumenisches Jahrzehnt unter dem Motto „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ für den Zeitraum 1988–1998 ausgerufen. Im Zuge dieser Dekade wurde und wird unter der Perspektive einer geschlechtergerechten Sprache die Kritik an der dominanten maskulinen liturgischen Sprache von seiten jener lauter, die alle Texte im Kontext liturgischer Feiern im Blick auf eine geschlechtergerechte Sprache (Bibeltexte, Kirchengesangsbücher, Orationen etc.) untersuchten. Im Zuge dieser Auseinandersetzung kam es auch zur feministisch-theologischen Kritik an den vorwiegend maskulin formulierten und tradierten Gottesbildern.

Die Evangelische Frauenarbeit Deutschlands hat 1987 die Anliegen und Forderungen einer frauengerechten Sprache folgendermaßen formuliert:

„Frauengerecht ist eine Sprache, die Frauen und Männer gleichwertig und gleichberechtigt benennt. Sie macht die Existenz und die Bedeutung von Frauen sprachlich sichtbar und wird den Bedürfnissen von Frauen nach Selbstachtung, Identität und Ermutigung gerecht. Frauengerechtes Sprechen deckt Ungerechtigkeiten auf und motiviert Frauen, ihre Rechte und die Rechte anderer Menschen wahrzunehmen und Gesellschaft und Kirche mitzugestalten.“²³

Die Bestrebungen, Frauen wie Männer gleichwertig sprachlich sichtbar zu machen, werden unterschiedlich bezeichnet. Man spricht einerseits von „inklusive Sprache“, d. h. Frauen und Männer einschließende Sprache. Man spricht von frauengerechter Sprache, d. h. eine Sprache, die der Realität von Frauen gerecht wird. Man spricht von feministisch orientierter Sprache. In Anlehnung an das Positionspapier der Evangelischen Frauenarbeit und

²² Vgl. dazu diese Perspektive in der Sozialisation von Frauen und Männern: „Nicht vorkommen bedeutet keine bzw. kaum einen Wert und keine Bedeutung zu erfahren und zu haben“. Vgl. z. B. ausführlich K. VOLKWEIN, „Als hinge unser Leben davon ab“. Zur Bedeutung und zum Zusammenhang von Erfahrungen von Frauen und Erinnerung in feministischer Theologie. In: Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion. Hg. Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen. Göttingen-Pfaffenweiler 1992 (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven 1) 26–46.

²³ Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache. Hg. H. Köhler – H. Wegener. Frankfurt 1987, 2.

unter Einbeziehung der jüngsten geschichtswissenschaftlichen Entwürfe, Geschlecht als unverzichtbare Kategorie geschichtlicher und gegenwärtiger Analyse der Gesellschaft und damit auch der Kirchen zu verwenden, spreche ich von einer „*geschlechtergerechten Sprache*“.

3.3 Ungerechte Geschlechtersprache zerteilt – Geschlechtergerechte Sprache heilt

Unter der Perspektive einer geschlechtergerechten Sprache sind

- Frauen ausdrücklich zu benennen und nicht mit maskulinen Begriffen zu bezeichnen oder in maskuline Begriffe zu subsumieren (mitzumeinen). Wenn beide Geschlechter gemeint sind, sind die *männliche und weibliche Form* (z. B. Christin, Christ; Katholikin, Katholik) zu verwenden. Es können, wenn auch nicht immer, Pluralbegriffe wie „Gläubige“ usw. verwendet werden, die beide Geschlechter meinen. Durch diese Sprachformen werden Frauen, deren Glaubensgeschichte und Glaubenserfahrungen, nicht übergangen und unsichtbar gemacht.
- Frauen sind als selbständige Personen und mit ihren vielfältigen Begabungen, Fähigkeiten, Rollen und Lebensformen sichtbar zu machen. Sie sind als selbständige und gleichwertige Personen zu beschreiben. Frauen sind nicht in Abhängigkeiten von und in Unterordnung zu Männern zu beschreiben.
- Von Gott ist in der ganzen Vielfalt der jüdisch-christlichen Tradition zu sprechen. Die Rede von Gott ist nicht auf maskuline Bilder einzuschränken.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß durch feministische Sprachkritik²⁴, mit der Subjektwerdung der Frau, mit der Offenlegung des frauenspezifischen Interesses ein gemeinsamer Austausch und gegenseitige Deutung der Erfahrungen im Licht des Glaubens intendiert wird.

Es wird der dominanten androzentrischen Perspektive in der Sprache entgegengehalten, daß Gottes Ebenbild Frau und Mann sind. Dies hat auch sprachlich ihren Niederschlag zu finden. Die Sichtbarmachung der Glaubenserfahrungen auch von Frauen im Gebetsschatz der Kirche ist ein Weg zu einer gerechteren Welt und damit auch Glaubenswelt. Dabei wird der Kraft der Erinnerung sowohl an die Leiden als auch an die Freuden und Hoffnungen aller Vorschwestern großer Wert zugemessen, da Erinnerung Kraft und Ermächtigung schafft (Hermeneutik der kreativen Aktualisierung)²⁵. Wenn Frauen und Männer beten, soll „durch historische Imagination, künstlerisches Neuschaffen und liturgisches Ritualisieren“²⁶ möglich sein bzw. werden, am Leben, an den Hoffnungen, an der Trauer, am Glauben, an

²⁴ Vgl. die Ansätze und Überlegungen, deutsche Bibelübersetzungen geschlechtergerecht zu übersetzen: z. B. H. WEGENER, Allen die Bibel, die sie brauchen. Die Übersetzung der Bibel in heutigem Deutsch, kritisch gesichtet aus der Perspektive von Frauen, 13–36; K. REISS, Frauengerechte Sprache, 37–52; M. FANDER, Probleme einer inklusiven Übersetzung, 67–94, alle drei Artikel in: Die vergessenen Schwestern. Frauengerechte Sprache in der Bibelübersetzung. Hg. S. Meurer. Stuttgart 1993 (Bibel im Gespräch 1). B. FISCHER, „Inklusive Sprache“ im Gottesdienst. Eine berechtigte Forderung? In: Liturgie und Frauenfrage (s. Anm. 19) 359–368; A. GREULE, Frauengottesdienste, feministische Liturgien und integrative Sprache. In: ebd. 621–634.

²⁵ Vgl. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Freiburg 1988, 57–58.

²⁶ Ebd. 57.

den Erfahrungen der Frauen Anteil zu bekommen. Gerade durch kreative Aktualisierung kommt es zu einem unlöslichen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der in der Gemeinschaft von Frauen und Männern interpretiert und realisiert wird.

Die sichtbare, erfahrbare, hörbare und erlebbare Subjektwerdung aller Frauen und Männer nach dem Bild Gottes, deren vielfältige Erfahrungen mit Gott stehen im Zentrum des Interesses, eine für beide Geschlechter gerechte Sprache zu sprechen, die die Erfahrungen beider zur Sprache bringt und in gleicher Weise berücksichtigt.

3.4 Betend – Singend – Feiernd²⁷

Frauen leben Gottesdienst – Feministische Spiritualität

Frauen wie Männer feiern in Gesten und Symbolen, in Tanz und Liedern, im Schweigen und im Reden. Unter diesen verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten ist besonders die Sprache ein sehr sensibler Bereich und anfällig für Ungerechtigkeit. Dies gilt auch für die Sprache im Gottesdienst. Diese Vorschläge geschlechtergerechter Gebete sind aus der Zusammenarbeit von Frauen im ökumenischen Kontext, aber auch über konfessionelle Grenzen hinweg entstanden.

„Unter phänomenologischer Perspektive stellt „das Gebet ein allgemein menschliches [d. h. männliches und weibliches] und religiöses Phänomen dar. Es ist eine Urtatsache, daß der Mensch [Frau und Mann] betet. Das Gebet kann als ein Grundexistential des Menschen [der Frau und des Mannes] gelten. Dieses hängt eng mit der sprachlichen Verfaßtheit des Menschen [der Frau und des Mannes] zusammen. In der Fähigkeit zu sprechen ist die zu beten enthalten. [. . .] Die Religionsgeschichte zeigt, daß alle Religionen das Gebet als Ausdruck der Hinwendung des Menschen [der Frau und des Mannes] zur Gottheit kennen und pflegen. Es besitzt im religiösen Leben und Kult einen festen Platz und bezeichnet jenen Vorgang, in dem der Mensch [die Frau und der Mann] sein [das persönliche] Leben und das der Seinen [Ihren] vor seinem [ihrem] Gott zur Sprache bringt.“²⁸

Wenn Sie sich an die Zeit erinnern, als Sie ein Kind waren – welche Gebete oder Teile von Gebeten fallen Ihnen ein? Ihre damaligen Erfahrungen, Vorstellungen, Gefühle . . .

Auch heute werden Ihre Erfahrungen mit Gottesdienst und Gebeten unterschiedlich sein. Versuchen Sie für sich selbst, eine Bestandsaufnahme zu machen: Was hilft Ihnen,

²⁷ Aus der umfangreichen feministischen liturgischen Literatur sind exemplarisch folgende zu nennen: *zu Gebete*: Ch. PEIKERT-FLASPÖHLER, Schenke Neubeginn. Segensworte. Limburg 1996; DIES., Niemals mehr wollen wir sprachlos sein. Limburg 1993; DIES., Mit dem Echo im Herzen. Neue Psalmen. Limburg 1995; H. ROSENSTOCK – H. KÖHLER, Du Gott, Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst. Stuttgart 1991; Von Schönheit und Schmerz. Gebete und Poesie von Frauen aus aller Welt. Hg. S. Fritsch. Gütersloh 1991; K. MITTLINGER, Du bist eine von uns. Neue Mariengedichte. Freiburg 1987; *zu Gottesdiensten*: Wenn Himmel und Erde sich berühren. Texte, Lieder und Anregungen für Frauenliturgien. Hg. B. Enzner-Probst – A. Felsenstein-Rößberg; Feministische Impulse für den Gottesdienst. Hg. R. Jost – U. Schweiger. Kohlhammer 1996; FrauenGottesDienste. Modelle und Materialien. Hg. A. Knippenkötter – Ch. Voß-Goldstein. Ostfildern 1996; Und alle Frauen tanzen mit. Gottesdienste von Frauen für Frauen. Hg. G. Miller. Ostfildern 1996; *zu Liedern*: Europäische Frauensynode-Lieder. Hg. Europ. Frauensynode – Österreichische Initiativgruppe R. Atzwanger – E. Keck. Wien 1996; vgl. zur praktisch orientierten Aufarbeitung feministischer Inhalte im Kontext des Religionsunterrichtes und der Gemeindearbeit H. KOHLER-SPIEGEL – U. SCHACHL-RABER, Wut und Mut. Feministisches Materialbuch für Religionsunterricht und Gemeindearbeit. München 1991.

²⁸ Ch. SCHÜTZ, Gebet. In: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg [u. a.] 1992, 435–448. 435f.

was hindert Sie beim Beten? Welche Gedanken, Ausdrücke, Anreden und Bilder verwenden Sie häufiger – vorgeformt oder frei formuliert? Welche Erfahrungen und Gefühle sind für Sie damit verbunden?

Oft fehlen Frauen passende Worte, die Bitten, Sorgen, Freuden, Klagen im Gebet und Gottesdienst auszudrücken. Manch Vorgeprägtes ist vielen Frauen vertraut, manches ist leer geworden und schränkt Frauen ein. So suchen Frauen, aber nicht nur im persönlichen und gemeinsamen Gebet, nach eigenen lebendigen Worten und Bildern:

„Mit anderen Worten
wollen wir sagen
wer du uns bist.“²⁹

Feministische Spiritualität umschreibt den Weg von Frauen zu ihrem persönlichen Glauben, zu ihrer gelebten religiösen Identität. Der Prozeß, auch im Glauben „ich“ sagen zu können, geht einher mit den Erfahrungen des Alltags. Überall dort, wo Frauen aufgrund ihres Leidensdruckes zornig werden, aufbrechen, sich Freiräume schaffen, sich auf sich selbst besinnen und gemeinsam mit anderen sich stärken, sich gegenseitig herausfordern, wieder Worte, Gesten und Symbole suchen für ihre Erfahrungen, sich einmischen, mitreden und mitentscheiden . . . , überall da, wo Frauen für ihren Glauben und ihre Erfahrungen nach Ausdruck suchen – da geschieht dieses Suchen nach dem, das wir „Gott“ nennen, nach „Gott mit uns“³⁰.

3.4.1 Glauben im Kontext des Alltags

Frauen suchen ihre Glaubens- und Gebetserfahrungen auch im Kontext des Alltags zur Sprache zu bringen. Als Beispiel dafür kann folgendes Gebet³¹ genannt werden:

Gebet einer Nur-Hausfrau

„Gott
ich preise dich
mit dem Beutel Staub
den ich von Sofa und Boden
gesaugt habe
mit dem Berg Geschirr
der unter meinen Händen
wieder Glanz annimmt
zur nächsten Mahlzeit

mit dem Seifenschaum
auf eingezogenen Hälsen
mit Salbenfingern
auf Babys Popo
mit Pflaster
auf zerschundene Bubenknie
mit der Hand
auf dem sandigen Struwwelkopf
von Schluchzen geschüttelt
mit Wadenwickeln
auf fieberheiße Haut

²⁹ Ch. VOSS-GOLDSTEIN, in: H. KÖHLER, Atem des Lebens, Quelle, Freundin. In lebendigen eigenen Worten mit Gott reden. In: H. WEGENER [u. a.], Frauen fordern eine gerechte Sprache. Gütersloh 1990, 25– 39. 25.

³⁰ Vgl. Meine Seele sieht das Land der Freiheit – Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hg. Ch. Hojenski [u. a.]. Münster 1990, 28–37.

³¹ H. PICCON-SCHULTES.

ich preise dich
mit meinen zwei Händen
voll Dreck und Abwasch
und Windelkot

und Tränen und Trost
und Notwendigkeit
deiner Welt.“

Dieser Text macht deutlich, wie unterschiedlich die Lebens- und Erfahrungswelt von Frauen und Männern ist bzw. sein kann. Frauen bringen ihren Glauben mit „ihrer“ Welt zusammen.

Schon Teresa von Avila weiß von der Gegenwart Gottes inmitten der Frauenalltagswelt, wenn sie betet:

„Auf, meine Töchter, es gibt keinen Grund zum Traurigsein! Wenn der Gehorsam euch viele äußere Tätigkeiten abverlangt, dann wißt, falls es sich um die Küche handelt, daß Gott auch zwischen den Kochtöpfen zugegen ist.“³²

3.4.2 Bunte Bilder – unser Gottesbild?

„Ich mag nicht mehr Herr zu Dir sagen . . .“³³

„Gott, ich mag nicht mehr Herr zu dir sagen
aber ich wag mich noch nicht
nicht meinen Aus-Druck
Zu lang war die Impfung zu häufig,
mit der sie dich mir einverleibt haben,
zu stark ihre Wirkung
die Lähmung die Hemmung
dickes Gemisch
aus Ängsten Macht Wahrheit Verboten,
die mein Blut aufzog
Denken mein Fühlen einzwängte,
die mein Leben abkühlte leise verhalten
eingelullt manchmal wie Tröstung
Gott,
sie haben dich mir angewöhnt
vermännlicht befehlend grausam
errettend –

sie haben dich mir abgewöhnt
versöhnt verjüngert verbrüdet –
Gott,
ich mag nicht mehr Herr zu dir sagen,
aber ich wag mich noch nicht.
Eher Abwendung mein Aufwachen
eher Abneigung mein Aufstehen
wütend manchmal und traurig
verkrüppelt gebremst –
Könnte ich dich anklagen, du Gott,
ich würde frei.
Und ich hörte auf,
meinen Kopf zu senken,
ich sähe dir ins Gesicht, könnte schreien –
ich stünde gerade, offen zu streiten –
und könnte
vielleicht
deinen Atem spüren.“

Das eigene Gottesbild betrifft den sehr persönlichen Bereich einer/eines jeden. Das Aufzeigen der weiblichen Seite Gottes provoziert gerade in dieser Weise auch das Überdenken der je eigenen Mutterbeziehung. Dementsprechend gibt es darauf positive bzw. negative Reaktionen.

Eine Veränderung der Anreden Gottes fallen uns erfahrungsgemäß viel schwerer als eine Änderung des alltäglichen Sprachgebrauchs. Um keine religiösen Gefühle zu verletzen, ist im Bereich unserer Rede von Gott besondere Achtsamkeit notwendig.

³² TERESA VON AVILA, Gott zwischen den Kochtöpfen. Hg. A. Schwarzer. Wuppertal 1992, 3.

³³ H. LANGER, Feministische Theologie-Praxis. Ein Werkstattbuch. Bad Boll, 33.

Da Gott sprachlich nie vollständig faßbar sein wird, kann es „nur“ sprachliche und bildliche Annäherungen aufgrund der Erfahrungen von Frauen und Männern geben. Dies macht es notwendig, um die jahrhundertlang einseitig maskulinen überlieferten Gottesbildern gerechterweise zu vervollständigen, feminine Gottesbilder aus der biblischen und kirchengeschichtlichen Tradition³⁴ „auszugraben“, aber auch neue aus der Gegenwart zu formulieren, um so zu einem vollständigeren Gottesbild zu gelangen, das nie ausgeschöpft werden wird. Auf diesem Weg wird den Erfahrungen von Frauen in der symbolischen Rede von Gott Raum gegeben. Die mütterliche Seite Gottes zu betonen, ist keine „irrigte Idee“ von Frauen, sondern auch die Sichtweise der Päpste. Mit Johannes Paul II. können wir heute formulieren: „Gott ist Mutter“, oder mit Johannes Paul I. sagen: „Gott ist sogar mehr Mutter als Vater.“³⁵

Von Gott und mit Gott zu sprechen, kann nie in endgültigen und abgeschlossen Formulierungen geschehen. Wir versuchen immer wieder, Gott durch menschliche Vorstellungen festzulegen; dennoch brauchen wir solche Bilder. Meist wird Gott mit „Er“ angesprochen. Diese Verknüpfung und Gleichsetzung Gottes mit dem Mann und umgekehrt ist jedoch für Frauen (und Männer) fraglich geworden.

Mutter

„Sie lehrten mich
nie Mutter zu Dir zu sagen
sie sagen wohl
es steht irgendwo geschrieben
Du seist
Vater und Mutter zugleich
aber dann beten sie immer wieder
Vater unser
immer wieder
Vater unser
Mutter
laß Dich entdecken.“³⁶

³⁴ Vgl. z. B. V. MOLLENKOTT, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. München 1985.

³⁵ Vgl. H. B. GERL-FALKOWITZ, Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte. Mainz 1989, 148.

³⁶ U. KAMPS-BLASS – E. M. ZIEBERTZ, Wenn Frauen beten. München 1989, 26.

3.4.2.1 Biblische Gottesbilder aus der Welt der Frau³⁷

An den Beginn dieses Aspektes wird ein Text vorangestellt, der die grundsätzliche Frage von Gottesbildern aufgreift, im weiteren die dominant maskulinen.

* *Ex 20,4*

„Wie ist das nun mit den Bildern
Gott
Du sollst dir kein Gottesbild machen
heißt es in der Bibel
und doch
ist sie voll davon
du König
Herrscher
Gewaltiger
es geht ja wohl nicht anders
wir Menschen dein Abbild
können dich nicht fassen
wenn nicht du
in unseren Bildern
dich mitteilst
Vielleicht aber
lehrt uns die Geschichte
des Mißbrauchs deiner Bilder

von Menschen gemacht
von Menschen genutzt zu eigenem Vorteil
auf Kosten der anderen
wie wir es halten sollen
mit den Bildern
ohne dich darin einzusperren:
Du sollst kein Bild
als Gott anbeten!
Du sollst kein Gottesbild
für alle verpflichtend machen!
Du sollst jedes Bild
durch andere ergänzen!
Du sollst mit Bildern
Menschen nicht festlegen!
Dann wirst du kein Gottesbild
benutzen
um Herrschaft auszuüben.“

In der Bibel sind eine Fülle vergessener Gottesbilder zu finden, die wiederum nicht ausschließlich, sondern in ihrer Vielfalt und Gesamtheit zu sehen sind: Nicht nur herrschaftliche Eigenschaften Gottes (König, Richter, Herrscher . . .), sondern auch feminine Bilder eines lebendigen, nährenden und gebärenden Gottes stehen im Mittelpunkt.

* *Gott als Gebärende*: „Ich [Jahwe] hatte sehr lange geschwiegen, ich war still und hielt mich zurück. Wie eine Gebärende will ich nun schreien, ich schnaube und schnaufe.“ (Jes 42,24) oder: „An den Fels, der dich gezeugt hat, dachtest du nicht mehr, du vergaßest den Gott, der dich geboren hat.“ (Dtn 32,18)

* *Gott als Mutter*: „Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde, ich [Jahwe] vergesse dich nicht.“ (Jes 49,15)

Andere Tätigkeiten und Fähigkeiten, die nach dem damaligen und heutigem Verständnis oft Frauen zugeschrieben werden, wie folgende z. B.: „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch [. . .].“ (Jes 66,13); Gott als Geburtshelferin: (Ps 22,10); Gott als Bärin: (Hos 13,8).

Die Flügel Gottes als schützende Tätigkeit werden in zwei verschiedenen Arten zu einem göttlichen Bild: Zum einen verbirgt sich der Mensch unter Gottes schützenden Flügeln

³⁷ Vgl. zum Folgenden: Abel, wo ist deine Schwester. Frauenfragen. Frauengebete. Hg. Ch. Voß-Goldstein. Düsseldorf 1987, 72f.

(Bild der Henne), zum anderen wird der Mensch auf göttlichen Flügeln getragen (Bild der Adlermutter; vgl. dazu Dtn 32,11; Mt 23,37; Lk 13,34).

3.4.3 Gottesbilder über geschlechtliche Grenzen hinweg . . .

Als Beispiel für die Vielfalt und gegen eine einseitige Festlegung auf männliche Gottesbilder bzw. auch Gottesanreden im Gebet kann der 1984 gestartete Versuch des Nationalen Rates der Kirchen in den USA gelten, der eine Liste von 200 Namen für Gott veröffentlichte, die nicht sexistisch sind. Es geschah durch neue und alte wiedergefundene Umschreibungen, die Gottes Handeln und Gottes Sein für uns durch Verba und Adjektiva beschreiben.

Als Impulse für eine geschlechtergerechte Sprache können folgende Beispiele dienen:

Gott,

du Anfang und Ende

du Atem des Lebens

du Beistand aller, die dich brauchen.

Oder:

Du Gott am Morgen, am Mittag und am Abend unseres Lebens

Gott, du machst lebendig usw.

Gott als „Gott mit uns“, lebendig, nah und gleichzeitig fern, ist aber immer größer als all unsere Vorstellungen von „ihm“, „Deus semper maior“. Alle Bilder müssen Bilder bleiben, die zugleich wieder überstiegen werden. Dies wußte auch die Bibel:

„Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch/Mann, der Heilige in deiner Mitte [. . .].“ (Hos 11,9b)

3.4.4 Geschlechtergerechte Sprache in Liedtexten

„Laßt uns loben, *Brüder*, loben Gott den Herrn, der uns erhoben und so wunderbar erwählt [. . .]“ (GL 637,1); „Er lasse uns wie *Brüder* sein, der Eintracht uns erfreuen [. . .]“ (GL 638,3); „Als Gottes *Söhne* wirkt seinen Frieden [. . .] als Jesu *Jünger* seid ihr nun gesendet [. . .] stärket eure *Brüder* [. . .] Ihr wart einst *Knechte*, er macht euch zu *Söhnen*; ihr wart einst *Sklaven*, er macht euch zu *Freunden* [. . .]“ (GL 160, 3–7). *Unsere Lieder?*³⁸

Auch für Liedtexte sind, wie oben bereits beschrieben, dieselben Kriterien einer geschlechtergerechten Sprache anzuwenden.

„Kommt her, ihr Schwestern und Brüder und erhebt eure Stimme, denn Gott ruft uns. Gott ruft dich und mich als Jüngerinnen und Jünger in die Nachfolge. Kommt her wie Susannah und Johanna. Kommt her wie Andreas und Jakobus. Erhebt eure Stimme und singt ein Befreiungslied von Gott.“³⁹

3.4.5 Geschlechtergerechte liturgische Texte: weitere Beispiele

3.4.5.1 Eingang/Eröffnung

„Im Namen Gottes, der uns Vater und Mutter ist.

Im Namen Jesu, der uns Bruder und Heiland ist.

Und im Namen des Heiligen Geistes,

der uns tröstet und die uns Mut macht.“⁴⁰

³⁸ Zitiert nach: F. KAMPHAUS, Mutter Kirche und ihre Töchter. Frauen im Gespräch. Freiburg [u. a.] 1989, 17.

³⁹ Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche (s. Anm. 23) 10.

⁴⁰ Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hg. Ch. Hojenski [u. a.]. Münster 1990, 116.

oder:

„Im Namen Gottes, der uns Vater und Mutter ist.“

3.4.5.2 Credo

Folgendes Beispiel eines Glaubensbekenntnisses macht die Bedeutung von Frauen im Laufe unserer Glaubensgeschichte sichtbar, indem es biblische Spuren von Frauen aufgreift:

Glaubensbekenntnis einer Frau⁴¹

„Ich glaube an Gott,
der Frau und Mann
zum Bilde Gottes schuf,
der auch die Welt schuf
und beiderlei Geschlecht
die Erde zu treuen Händen übergab.

Ich glaube an Jesus,
Kind von Gott,
von Gott auserwählt,
von Maria, einer Frau, geboren,
der den Frauen zuhörte und sie gern hatte,
der in ihren Häusern war,
der über das Reich Gottes mit ihnen sprach,
der Jüngerinnen hatte, die ihm nachfolgten
und ihn auch finanzierten.

Ich glaube an Jesus,
der mit einer Frau am Brunnen
über Theologie sprach
und ihr zuerst anvertraute,
daß er der Messias sei,
so daß sie hinging und in der Stadt
die große Neuigkeit herumsagte.

Ich glaube an Jesus,
der sich salben ließ
von einer Frau in Simons Haus,
der die männlichen Gäste zurechtwies,
die sich darüber empörten.

Ich glaube an Jesus,
der sagte,
daß man an diese Frau und ihre Tat

denken wird –
ein Dienst an Jesus.

Ich glaube an Jesus,
der eine Frau am Sabbat heilte
und sie wieder aufrichtete,
denn sie war ein Mensch.

Ich glaube an Jesus,
der von Gott sprach
als von einer Frau,
die den verlorenen Groschen sucht,
als von einer Frau, die das Haus kehrt,
um das Verlorene zu finden.

Ich glaube an Jesus,
der Schwangerschaft und Geburt
mit Ehrfurcht ansah
und nicht als Strafe – sondern
als ein Geschehen,
wo sich eins aus dem anderen losreißt,
ein Sinnbild für Umwandlung;
wiedergeboren
aus dem Schmerz hinein in Freude.

Ich glaube an Jesus,
der von sich sprach
als einer Glücke,
die ihre Küken
unter ihren Flügeln versammelt.

Ich glaube an Jesus,
der zuerst
Maria Magdalena erschien und sie

⁴¹ R. WAHLBERG, in: Wir sind keine Fremdlinge mehr. Frauen halten Gottesdienst. Ein Werkstattbuch. Hg. der deutschen Fassung: Evang. Missionswerk. Hamburg 1990, 64f.

mit der aufrührenden Botschaft losschickte:
Geh und sag es den anderen . . .

Ich glaube an den
alles umfassenden Erlöser,
für den es weder Juden noch Griechen,
weder Sklaven noch Freie,
weder Mann noch Frau gibt,
denn wir sind alle eins
in der Erlösung durch ihn.

Ich glaube an den Heiligen Geist,
die sich über die Wasser der Schöpfung
und über die Erde hinbewegt.

Ich glaube an den Heiligen Geist,
den weiblichen Geist Gottes,
die uns wie eine Glucke geschaffen hat,
die uns zur Welt brachte
und ihre Flügel über uns deckt.“

3.4.5.3 Segen

Als Beispiel eines geschlechtergerechten Segens wird folgendes Beispiel angeführt, der die biblische Form eines Segensspruches *an Frauen und Männer* sichtbar und hörbar macht:

„Der Segen des Gottes von Sarah und Abraham, der Segen des Sohnes, von Maria geboren, der Segen des Heiligen Geistes, der über uns wacht wie eine Mutter über ihre Kinder, sei mit euch allen. Amen.“⁴²

Oder:

„Schwestern und Brüder, erhebt euch zum Segen.
Faßt einander bei den Händen – und spürt eure Kraft.
Erinnert die Geschichte unserer Vormütter und Vorväter
und geht hin im Namen Gottes.
Denn Gott ist die Liebe.
Und wer in der Liebe ist, ist in Gott.
Und Gott in ihr und ihm.“⁴³

4. „Mit Herzen, Mund und Händen“

Anliegen einer geschlechtergerechten Sprache als unverzichtbares Strukturelement liturgischer Feiern.

4.1 Mit Herz

Geschlechtergerechte Sprache ist eine Herzensangelegenheit. Das Herz als Ausdruck der wesentlichen Mitte und Personalität von Frauen und Männern meint damit auch, daß geschlechtergerechte Sprache die Mitte jeder Frau und jedes Mannes trifft, berührt und bewegt. Geschlechtergerechte Sprache als „Herzensangelegenheit“ ist entweder überall im gesprochenen und geschriebenen Wort wahrzunehmen oder . . .?

Sprache ist ein wesentliches „Werkzeug“ der Kommunikation von Frauen und Männern. Sprache prägt Bewußtsein, vermittelt Realität und ist somit auch ein Spiegel eines einseitigen oder geschlechtergerechten Denkens. Hier gilt vor allem, die subtile und offene Gleichsetzung „Mensch ist Mann“ aufzuzeigen und zu verändern.

⁴² L. WILSON, ebd. 68.

⁴³ U. KNIE, in: Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche (s. Anm. 23) 10.

4.2 Mit Mund

Geschlechtergerechte Sprache – aus dem Mund jeder Frau und jedes Mannes: Wann immer Sie als Frau oder als Mann im liturgischen, religiösen, aber auch gesellschaftlichen oder privaten Bereich sich äußern – sprechen Sie geschlechtergerecht! Erst dann wird sich ein Schritt der Gerechtigkeit Gottes verwirklichen können.

Geschlechtergerecht sprechen bzw. schreiben bedeutet, Frauen in der Sprache sichtbar und hörbar zu machen. Überall, wo Frauen gemeint sind oder sein könnten, sind sie zu nennen. Sie sind nicht mit maskulinen Formulierungen mitzumeinen, hinzuzudenken oder in eine Fußnote zu verbannen.

4.3 Mit Händen

Wann immer Sie liturgische Texte, Pfarrbriefe, Allgemeine Gebete usw. formulieren, lassen Sie Ihren Händen „tatkräftig“ für eine geschlechtergerechte Sprache freien Lauf! Lassen Sie keine frauendiskriminierende bzw. mitmeinende – ungerechte – Worte aus Ihren Händen! Geschlechtergerechte Formulierungen sind nicht als Stilübungen „fanatischer, übersensibler“ Frauen (und vielleicht auch Männer?) zu verstehen, sondern stellen einen unverzichtbaren konkreten Beitrag zur Gleichbehandlung von Frauen und Männern und damit der Gerechtigkeit Gottes dar.

Frauen sehen in der feministischen Sprachkritik einen wesentlichen Schritt zur Subjektwerdung der Frauen. Da es keine „geschlechtslosen“ Menschen gibt (Gott hat als Ebenbild Frau und Mann geschaffen), so ist entsprechend dieser Grundstruktur des Lebens dieses Faktum in der deutschen Sprache auch hörbar und lesbar zu machen: Geschlechtergerechte Sprache heilt, geschlechterungerechte Sprache zerteilt. Denn:

Die Hoffnung von Frauen auf geschlechtergerechte Sprache hat zwei Kinder:

Wut und Mut.

Wut über ungerechte, frauendiskriminierende Sprache –
und Mut, diese mit Herzen, Mund und Händen zu ändern.

Gisela Muschiol, Münster

Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter

1. Die Suche nach den Frauen

Beginnen wir diese Annäherungen an das Thema mit einer historischen Erkenntnis¹:

Unmöglich ist's – ihr könnt mir darin trauen –,
Daß ein Gelehrter² gut von Frauen spricht,
Ist es das Leben Heiliger grad nicht,
Von andern Frauen ganz gewiß nicht mehr, [. . .]
Bei Gott! Wenn Frauen schrieben die Historien
Wie Schreiber einst in ihren Oratorien,
Sie schrieben mehr von Männerschlechtigkeit,
Als Adams Stamm zu bessern wär bereit.

Diese deutlichen Worte stammen vom Ende des 14. Jahrhunderts. Geoffrey Chaucer († 1400), der Autor der *Canterbury Tales*, legt sie der 'Frau von Bath' in den Mund, im Prolog zu ihrer Erzählung im III. Fragment des Gesamtwerks. Die Frau von Bath, die uns im folgenden nicht weiter beschäftigen kann, beschreibt ein Grundproblem historischer Forschung: Der überwiegende Teil aller mittelalterlichen schriftlichen Quellen ist von Männern, meist auch für Männer verfaßt und bis in die jüngste Zeit hinein in der Regel auch von Männern interpretiert. Aus diesem Grund es ist für alle, die historisch, auch liturgiehistorisch, über Geschlecht und soziale Rollen forschen, von eminenter Bedeutung, die hermeneutische Frage nicht zu vernachlässigen. Wenn wir nach den liturgischen Rollen und Nicht-Rollen von Frauen in der Geschichte der Kirche fragen, müssen wir angesichts unserer schriftlichen Quellen einige andere Fragen gleichfalls formulieren: Wer schreibt über Frauen, über Jungfräulichkeit, Ehe, Reinheit, Menstruation, Sexualität? Wer definiert anthropologische und soziale Rollen in der religiösen und soziologischen Gruppe Kirche?

Dies ist die erste hermeneutische Klausel, die den Ausführungen voranzuschicken ist. Eine zweite ist sofort anzuschließen: Wenn im folgenden unterschiedlichste Bestimmungen über Zulassung oder Ausschluß von Frauen in der Liturgie wiedergegeben werden, dann geht es nicht darum, dem „finsternen“ Mittelalter weitere finstere Züge der Misogynie hinzuzufügen. Es geht vielmehr darum, reale Bedingungen weiblicher christlicher Existenz zum Vorschein zu bringen. Wenn uns diese Bedingungen „finster“ erscheinen sollten, so haben wir auch die Frage nach unserer Blickrichtung, unseren Erfahrungen, unseren Wünschen zu stellen. Wir haben uns eine doppelte Schwelle bewußt zu machen: die Schwelle der philosophischen Auf-

¹ G. CHAUCER, *Die Canterbury Tales*. Übertragen und herausgegeben von M. Lehnert. München 1985, Prolog der Erzählung der Frau von Bath, V. 688–96, 196f; die Anregung zur *relecture* dieser Erzählung verdanke ich dem Aufsatz von V. L. BULLOUGH, *Medieval Medical and Scientific Views of Women*. In: *Viator* 4 (1973) 485–501.

² Der englische Originaltext verwendet das Wort *clerkes*, das sowohl eigentlich für den gelehrten Kleriker steht als auch für den „Nur“-Gelehrten verwendet werden kann, vgl. Stichwort „clerk“, in: *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Ed. T. F. Hoad, Oxford 1986, 79.

klärung und die Schwelle des normierenden Anfangs. Die Schwelle der Aufklärung kann uns daran hindern, religiöse Erscheinungen als das wahrzunehmen, was sie waren: nicht zuerst magische Vergewisserung, sondern Ausdruck gläubigen Verhaltens von Christen in anderen Jahrhunderten. Die Schwelle des normierenden Anfangs betrifft den Maßstab des Neuen Testaments. Zu schnell verhindert der Blick auf die Norm des Anfangs die Suche nach den historischen und anthropologischen Realitäten. Natürlich kann uns niemand daran hindern, Jesu Verhalten gegenüber Frauen als Maßstab anzulegen. Doch scheint es mir sinnvoll, diesen Maßstab nicht unbewußt als historischen Maßstab zu verwenden: Wir wissen zu wenig davon, wie das Verhalten Jesu im 9., 11. oder 15. Jahrhundert interpretiert und verstanden worden ist.

In anderer Richtung scheint der Weg der Untersuchung erfolgversprechender zu sein: Eine Analyse der historischen Bestimmungen und der kirchlichen Maßstäbe soll zu der Frage nach den Zusammenhängen mittelalterlicher Bewertungen und Erscheinungsformen führen, auch zu der Frage, wo bewußt oder unbewußt im 20. Jahrhundert diese historischen Bewertungen wirksam und wie solche Erscheinungsformen im Horizont anthropologischer Erkenntnisse zu deuten sind. Objekt dieser Analysen soll vornehmlich, aber nicht ausschließlich der liturgische Ausschlußgrund „Menstruation“ sein, verstanden als „Sammelpunkt religiösen Denkens, naturwissenschaftlicher Theorie, praktischer Physiologie und populären Vorurteils“³.

2. Frauen in der Liturgie

2.1 Das Erbe der Spätantike

Die Bedingungen, unter denen christliche Frauen bis in die Zeit der Spätantike lebten, sind vielfältig und nicht auf einen Nenner zu bringen. Wir kennen die Ämter der Diakonin und der Witwe in einigen östlichen Kirchen im 3. und 4. Jahrhundert; wir wissen, daß beide Gruppen von Frauen neben sozialen Diensten auch Funktionen innerhalb der Liturgie ausfüllten. Diese Funktionen reichten von der Türhüterin in der Kirche über Taufassistenz bis hin zur gelegentlichen Kommunionsspendung in einem Konvent von Frauen.⁴ Gleichzeitig verbietet die *Didascalia* aber jegliche Mitwirkung der Diakonin bei der Eucharistiefeyer.⁵ Nicht für den Altar sei sie geweiht, sondern für die Sorge an den kranken Frauen, sagt Severus von Antiochien († 538).⁶ Im Westen des Römischen Reiches sind Diakoninnen durchaus ein Fremdkörper geblieben, vermutlich waren sie wegen eines freieren Umgangs von Frauen und Männern miteinander auch nicht so notwendig wie in den östlichen Kirchen.⁷ Allerdings dürfen wir aus einigen konziliaren Bestimmungen des 4. und 5. Jahrhunderts schließen, daß im Westen Diakoninnen mit liturgischen Funktionen zumindest existierten. Immerhin halten es die Bischöfe Galliens mehrmals für notwendig, zu verbieten, daß Frauen Priestern beim Altardienst assistieren oder

³ Vgl. Ch. T. WOOD, *The Doctors Dilemma. Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought*. In: *Speculum* 56 (1981) 710–727, hier 711. Grundlegend zu diesem Komplex bereits P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslau 1932 (= BSHT 23).

⁴ Vgl. D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*. In: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (PiLi 7) 31–65, hier 37, 38, 40.

⁵ Vgl. ebd. 37.

⁶ Vgl. ebd. 40.

⁷ Vgl. ebd. 42.

die Kommunion austeilen.⁸ Bischöfliche Verbote sind nicht selten die Reaktion auf tatsächliches Geschehen. Doch noch einmal zu den frühen östlichen Kirchen. Neben den Bestimmungen über liturgische Dienste der Diakoninnen gibt es einen weiteren Bereich weiblicher Existenz, zu welchem zahlreiche und zudem widersprüchliche Aussagen überliefert sind. Mit diesen Bestimmungen können wir deutlicher alle Christinnen erreichen, nicht nur die mit einem Amt betrauten. Dionysius von Alexandrien († 265) schreibt vor, daß menstruierende Frauen dem Gottesdienst fernzubleiben haben.⁹ Ca. 100 Jahre später gebärdet sich Timotheus von Alexandrien noch etwas strenger: Eine Frau „dieses Zustands“ darf eine Kirche nicht betreten, eine etwa geplante Taufe der Frau ist aufzuschieben, sie darf ihr neugetauchtes Kind nur im Notfall stillen.¹⁰ Auch ist es ihr, allerdings ebenso wie dem Mann, verboten, „nach ehelichem Verkehr am folgenden Tag die heilige Eucharistie zu empfangen“¹¹. Die Strafe für eine Frau, die entgegen dem Verbot es wagt, während der Menstruation eine Kirche zu betreten oder gar einem Priester die Hand zu küssen, ist drakonisch: sieben Jahre Fasten bei Wasser und Brot, bis zum Ende dieser Zeit keine Kirche betreten, Exkommunikation bis zum Ende ihres Lebens, die Verpflichtung zu einmaligem Kommunionempfang im Jahr ist für sie nicht gültig.¹² Vergleichbare Strafen gibt es nur noch für Mord oder Häresie.¹³ Sowohl die *Didascalia Apostolorum* als auch die *Apostolischen Konstitutionen* treffen deutlich andere Bestimmungen. Allerdings läßt die Entschiedenheit, mit der die *Didascalia Apostolorum* das Gegenteil betont, nämlich „daß die Frau zur Zeit der Menstruation, der Mann nach der Pollution und die Eheleute nach dem ehelichen Umgang auch ohne Waschung beten dürfen und rein sind“¹⁴, vermuten, daß zur Zeit und im Raum ihrer Entstehung, also im Nordsyrischen zu Beginn des 3. Jahrhunderts, gerade die entgegengesetzte Ansicht herrschte. Selbst kaiserliche Entscheidungen zu diesem Komplex gibt es: Zwischen 320 und 324 diktiert Kaiser Licinius den Kirchen des Ostens ein Gesetz, welches den Männern verbietet, gleichzeitig mit den Frauen beim Gottesdienst zu erscheinen. Um keine Probleme aufkommen zu lassen, soll „das weibliche Geschlecht die ehrwürdigen Lehrstätten der Tugend gar nicht mehr besuchen“ dürfen, so Eusebius († 339) in seinem Leben Konstantins.¹⁵ Brechen wir an dieser Stelle ab – so widersprüchlich sich das Erbe der Spätantike für christliche Frauen bietet, so bleibt auch festzuhalten: Belege der Einhaltung dieser Gesetze sind bisher nicht erforscht. Gleichzeitig sollten wir betonen, daß

⁸ Vgl. ebd.; vgl. G. MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994 (BGAM 41) 295–300.

⁹ Vgl. J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Betrachtung*. Münster 1917 (ATA 7,2–3) 49.

¹⁰ Vgl. ebd.; vgl. R. KOTTJE, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters*. Bonn 1970 (BHF 23) 70; vgl. auch P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988, 146f.

¹¹ KOTTJE (s. Anm. 10) 70.

¹² Vgl. DÖLLER (s. Anm. 9) 49f, Anm. 7.

¹³ Vgl. dazu für die frühe Kirche K. RAHNER, *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum*. In: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. 11. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 327–359, hier 331. 341; vgl. DERS., *Die Bußlehre des Origenes*. In: Ebd., 360–495, hier 384–389.

¹⁴ *Didascalia Apostolorum* 6, 22, 8; ed. F.-X. Funk, *Didascalia et Consuetudines Apostolorum*. Bd. 1. Paderborn 1905, 378; vgl. zur Reinheit auch *Didascalia* 6, 21, 1–8; ebd. 368–373; vgl. auch KOTTJE (s. Anm. 10) 70.

¹⁵ Vgl. EUSEBIUS, *Vita Constantini I* 53; ed. I. HEIKEL, *Eusebius Werke*. Bd. 1. Leipzig 1902 (GCS 7) 3–148, hier 32. Licinius möchte allerdings, daß nicht mehr die Bischöfe die Glaubenslehrer der Frauen sind, sondern diese nur von Frauen unterrichtet werden. Eusebius berichtet vom Spott aller über diese Anordnung.

die ersten 150 bis 200 Jahre des Christentums keinerlei Beleg dafür bieten, daß christlicher Kult in irgendeiner Weise geschlechtsspezifisch gewesen wäre, allen späteren Entwicklungen zum Trotz.¹⁶

2.2 Frauenklöster bei den Merowingern und Karolingern

Andere Bilder weiblicher liturgischer Tätigkeit bieten die Frauenklöster in Gallien zur Zeit der Merowinger.¹⁷ Bis auf die im Regelfall höchstens sonntägliche Feier der Messe sind die Frauenkonvente liturgisch selbständig: Psalmen, Hymnen und Gebete werden von ihnen selbst vorgetragen, die Äbtissin spricht die ansonsten Priestern vorbehaltenen Orationen.¹⁸ Ebenso sind die Äbtissin und von ihr beauftragte Seniorinnen diejenigen, die die regelmäßige *confessio* der Schwestern entgegennehmen.¹⁹ Sich des Gebets und der Fürbitte der jungfräulichen Schwestern und eines Begräbnisplatzes in ihrer Nähe zu versichern²⁰ scheint für merowingische Zeitgenossen eines der erstrebenswertesten Ziele zu sein; im Sinn unserer Fragestellung leisten die Schwestern den liturgischen Dienst des Gebetes für alle Christen.²¹ Ob die Novizinnen ihre Profeß bei ihrer Äbtissin ablegten und damit den dafür vorgesehenen Bischof umgehen, wissen wir nicht mit Bestimmtheit. Wir haben lediglich aus späterer Zeit einen indirekten Beleg: Sowohl Karl der Große in seiner *Admonitio generalis* von 789 als auch die Synode von Paris von 829 verbieten den „Mißbrauch“, daß Äbtissinnen die Weihe an den ihnen untergebenen Jungfrauen vollziehen.²² Jenseits liturgischer Vollzüge sind Nonnen als Schreiberinnen liturgischer Handschriften für das gesamte Frühmittelalter belegt.²³

Unter den Karolingern verändern sich die liturgischen Gebräuche in Frauenklöstern. Die Aachener Reformgesetze von 816/817 bringen für Frauenkonvente ganz einschneidende Regelungen. Die *Institutio Sanctimonialium* enthält zwei weitreichende Bestimmungen zu unserem Thema: Zum einen haben die *sanctimoniales* der Messe hinter einem Vorhang beizuwohnen, d. h. vor Beginn der Meßfeier wird der Altarraum oder der Raum der Nonnen durch einen Vorhang abgetrennt. Zum anderen gilt die Verpflichtung zum Stundengebet strikt für alle Schwestern, nur für diejenigen nicht, „die an einer gewissen Krankheit oder Unpäßlichkeit des

¹⁶ Vgl. R. S. KRÄMER, *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford-New York 1993, 144.

¹⁷ Für die nicht klösterlich lebenden Frauen (und Männer) im Gallien des 6. Jahrhunderts möchte Cäsarius Reinheitsgebote besonders im Hinblick auf den Kommunionempfang durchsetzen, vgl. dazu H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century*. Rom 1950 (AnGr 51) 152f.

¹⁸ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 101–106.

¹⁹ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 222–263, bes. 260–263.

²⁰ Vgl. grundlegend zum Zusammenhang von Gebet, Familienkloster und Memoria O. G. OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*. In: FMSt 10 (1976) 70–95, und M. HASENTEUFEL-RÖDING, *Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung*. Freiburg 1988 (Phil. Diss. masch.).

²¹ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 178–191. 337–343.

²² Der gleiche Kanon rügt, daß Äbtissinnen es sogar wagen, Männern die Hände aufzulegen und sie mit dem Zeichen des Kreuzes zu segnen, vgl. *Admonitio Generalis* a. 789, c.76: MGH Cap. Reg. Franc. I, ed. A. Boretius, 52–62, hier 60; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 294.

²³ Vgl. R. MCKITTERICK, *Nuns' Scriptoria in England and Francia in the Eight Century*. In: *Francia* 19/1 (1992) 1–35.

Körpers leiden“.²⁴ Mit solch vornehmen Worten beschließen die in Aachen versammelten Äbte und Bischöfe den Ausschluß der Nonnen von der Stundenliturgie während ihrer Menstruation. Die Absonderung der Nonnen vom Altar übrigens läßt sich nicht nur in den Aachener Bestimmungen finden, die diesen Kanon vermutlich aus der *Admonitio generalis* übernommen haben²⁵, sondern auch in der historischen Realität nachweisen. Aus englischen Frauenklöstern sind sowohl Vorhänge als auch hölzerne, tragbare Schranken überliefert.²⁶ Weiteste Verbreitung jedoch hatten, zumindest im mittelalterlichen England, doch auch auf dem Kontinent nachgewiesen, Mauern in der Kirche, gemauerte Wände, die die Nonnen vom Zugang zum Altar und sogar von der Sicht auf den Altar abhielten.²⁷ Auch die Entstehung der Nonnenemporen im deutschsprachigen Raum dürfte über diese Abtrennung zu erklären sein.²⁸ Zwei *Libri Ordinarii* aus den hochadeligen Damenstiften Essen und Köln, St. Ursula, um 1400 zusammengestellt, geben noch Zeugnis davon. Die Essener Damen nehmen an 40 von 100 jährlichen Prozessionen teil, jedoch nur bei sechs dieser Prozessionen dürfen die Damen den Altarraum betreten. Die Kölner Damen dürfen nur an sieben Prozessionen teilnehmen und sind nur einmal, in der Osternacht, am Altar zu finden. Dann allerdings auch nicht zur Feier der Eucharistie, sondern zur Mitgestaltung eines liturgischen Osterspiels.²⁹

Brechen wir auch hier ab und wenden uns einer Quellengattung zu, in der nicht nur geweihte Frauen sichtbar werden, und zwar den Bußbüchern.

2.3 Frühmittelalterliche Bußbücher

Frühmittelalterliche Bußbücher entstehen im Zusammenhang der irischen Praxis der Klosterbuße, die mit der irofränkischen Mission England und den Kontinent erreicht und die allgemein gültige Bußform wird.³⁰ In den überlieferten Bußbüchern findet sich Material bereits aus dem 5. Jahrhundert, die Mehrzahl der Sammlungen entsteht jedoch vom 6. bis zum 9./10. Jahrhundert. Zwar ist gerade aus Irland die *confessio* sogar von Laien bei Äbtissinnen belegt³¹, in den Bußbüchern selbst wird jedoch immer wieder ihre Funktion für den priesterlichen Gebrauch betont. Das sogenannte *Poenitentiale Theodori*, Ende des 7. Jahrhunderts in England entstanden, schreibt vor: Frauen, sowohl Nonnen als auch Laiinnen, sollen in der Zeit ihrer

²⁴ Vgl. Institutio Sanctimonialium Aquisgranensis a. 816 cc.15, 27: MGH Concilia II/1, ed. A. Werminghoff, 421–456, hier 448³¹⁻³⁵, 455¹⁷⁻²¹; vgl. demnächst dazu G. MUSCHIOL, Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenschören (im Druck), erscheint in einem Tagungsband der Germania Sacra, Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1997.

²⁵ Vgl. *Admonitio generalis* a. 789 c. 17 (s. Anm. 22) 55.

²⁶ Vgl. R. GILCHRIST, Gender and Material Culture. The Archeology of Religious Women. London-New York 1993, 97.

²⁷ Vgl. ebd., 99–105.

²⁸ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 24).

²⁹ Vgl. G. WEGENER, Der Ordinarius des Stiftes St. Ursula in Köln. In: Aus kölnischer und rheinischer Geschichte. Festgabe für Arnold Güttches. Köln 1969 (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 29) 115–132, hier 127f.

³⁰ Vgl. R. KOTTJE, Art. „Bußbücher“. In: LexMA 2, Sp. 1118–1122. Zu Frauen in den Bußbüchern vgl. den Aufsatz von E. KRÜGER, Überlegungen zum Quellenwert der irischen Bußbücher für historische Frauenforschung. In: Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Hg. W. Affeldt – A. Kuhn. Düsseldorf 1986 (Geschichtsdidaktik. Studien 19) 154–170; Krüger nimmt leider keinerlei Bezug auf liturgische oder rituelle Fragen. Auch die angekündigte Dissertation ist bisher nicht erschienen.

³¹ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 259.

Unreinheit weder die Kirche betreten noch kommunizieren; wenn sie es trotz des Verbotes wagen, sollen sie drei Wochen fasten.³² Die gleiche Buße sollen sie tun, wenn sie die Kirche vor der Reinigung nach einer Geburt betreten, also vor dem Ablauf von 40 Tagen.³³ Dieses Bußbuch des Theodor hat ein eigenes Kapitel mit insgesamt 4 *canones* zu den Diensten von Frauen in der Kirche: Nonnen dürfen in ihren eigenen Kirchen die Lesungen vortragen und alle Dienste am Altar ausführen, die nicht ausdrücklich priesterliche oder diakonale Funktionen sind. Andere Frauen dürfen weder den Altar mit dem Korporale bedecken noch die Opfergaben oder den Kelch auf den Altar stellen, sie sollen auch nicht bei den ordinierten Männern in der Kirche stehen noch bei Festen zwischen den Priestern sitzen.³⁴ Keine Frau darf irgend jemandem Buße erteilen.³⁵ Frauen haben die Hostie unter einem schwarzen Schleier entgegenzunehmen, das Bußbuch gibt vor, hier Basilius zu referieren.³⁶ Nicht geklärt ist an dieser Stelle, ob die Frauen mit verschleiertem Kopf die Kommunion zu empfangen haben oder, wie in anderen Bestimmungen, ihre Hände unter einem Schleier verbergen müssen. Schließlich wird wiedergegeben, daß bei den Griechen die Frauen Opfergaben bringen dürfen, bei den Römern aber nicht.³⁷ Allerdings erlaubt das Bußbuch, daß eine Frau vor der Geburt kommunizieren darf.³⁸ Das *Confessionale Pseudo-Egberti*, zwischen 950 und 1000 entstanden, wiederholt einen Teil dieser Bestimmungen.³⁹ Das sogenannte *Iudicium Clementis*, entstanden zwischen 700 und 750 im fränkischen Raum, bringt eine detaillierte Bestimmung zur „Beteiligung“ an der Meßfeier: Frauen dürfen weder die Oblate noch das Leinentuch oder den Kelch auf den Altar legen, auch dürfen sie die Kanzel im Altarraum nicht betreten.⁴⁰ Das Erstaunliche an all diesen Bestimmungen ist, daß ihnen eine päpstliche Entscheidung direkt entgegensteht. Diese Entscheidung muß dem Erzbischof Theodor von Canterbury († 690), der zumindest der Namensgeber, wenn auch nicht der alleinige Autor des Pönitentiale war, bekannt gewesen sein, richtet sie sich doch an seinen ersten Vorgänger, den Erzbischof Augustinus von Canterbury († 604). Die *Responsa Gregorii*, deren Echtheit inzwischen wohl außer Zweifel steht⁴¹, kennen gerade keinen Ausschluß von Frauen von irgendwelchen liturgischen Zusammenhängen zur Zeit der Menstruation, sondern das Gegenteil. Papst Gregor der Große († 604) argumentiert, daß eben keine persönliche Schuld der Frau vorliege, sondern ein natürlicher Vorgang. Weder der Besuch der Kirche noch der Kommunionempfang dürfe daher einer Frau verboten werden.⁴² Gregor geht sogar noch mehrere Schritte weiter. Zum einen wendet er sich eindeutig gegen die alttestamentliche Vorschrift, daß eine Frau nach der Geburt eines Kindes rituell

³² Poen. Theod. I,XVIII §17: Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Ed. F. W. H. Wasserschleben. Halle 1851, ND Graz 1958, 199; vgl. dazu auch MUSCHIOL (s. Anm. 8) 209.

³³ Poen. Theod. I,XVIII §18 (s. Anm. 32) 199.

³⁴ Poen. Theod. II,VII §1 (s. Anm. 32) 209.

³⁵ Poen. Theod. II,VII §2 (s. Anm. 32) 209.

³⁶ Poen. Theod. II,VII §3 (s. Anm. 32) 209.

³⁷ Poen. Theod. II,VII §4 (s. Anm. 32) 209; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 98.

³⁸ Poen. Theod. II,XII §4 (s. Anm. 32) 214.

³⁹ Conf. Pseudo-Egberti c. 37: Ed. Wasserschleben (s. Anm. 32) 315; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 206.

⁴⁰ Iudicium Clementis c. 13: Ed. Wasserschleben (s. Anm. 32) 434.

⁴¹ Vgl. dazu P. MEYVAERT, Le Libellus Responsionum à Augustin de Cantorbéry: une œuvre authentique de Saint Grégoire Le Grand. In: Colloques internationaux du CNRS: Grégoire Le Grand. Hg. J. Fontaine – R. Gillet. Paris 1986, 543–550; vgl. dazu schon KOTTJE (s. Anm. 10) 110–116.

⁴² Gregorii P. Reg. Epp. XI/56: MGH Epp. II, ed. L. Hartmann, 331–343, besonders 339f; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 208.

unrein sei, und erlaubt ihr den sofortigen Besuch der Kirche. Zum anderen macht er grundsätzliche Aussagen zu Fragen von Reinheit und Unreinheit. Was im Alten Testament dazu geschrieben sei, so Gregor, das hätten die Christen im geistlichen Sinn zu übernehmen und im geistlichen Sinn zu bewahren. Das Neue Testament richte seine Aufmerksamkeit nicht auf das äußere Geschehen, sondern weit mehr auf die Gedanken, die aus dem Inneren kommen.⁴³ Gregor argumentiert hier mit Bezug auf die Aussagen der Evangelien, besonders auf Mk 7, 21–23: Aus dem Inneren kommt das Böse und macht unrein. Jesu Haltung steht hier in prophetischer Tradition, wenn er die Sünde auf das absichtliche böse Tun einschränkt. Zwar zitiert auch Gregor die levitische Tradition, seine Folgerungen jedoch sind eindeutig gegen eine liturgische und rituelle Ausschließung menstruierender Frauen gerichtet. Ebenso eindeutig ist, daß die *Responsa Gregorii* sich trotz einer immens weiten handschriftlichen Verbreitung inhaltlich kaum durchgesetzt haben.⁴⁴ Im Gegenteil, Bußbücher und bischöfliche Kapitularien tradieren eher die Gregor entgegengesetzte Haltung. Vielleicht schon vor 813, aber spätestens 823⁴⁵ entstehen Diözesanstatuten des Bischofs Haito von Basel († 836), gleichzeitig Abt der Reichenau, die selbst die Entfernung der Altarwäsche den Klerikern vorbehalten – diese soll allerdings den Frauen zur Reinigung übergeben werden.⁴⁶ Und Jonas von Orleans († 843) schreibt ca. 828, es sei Brauch in den Kirchen des Westens, daß Frauen zur Zeit der Menstruation die Kirche nicht betreten.⁴⁷

2.4 Ein „unmöglicher Heiliger“

Machen wir einen Sprung vom frühen ins hohe Mittelalter. In den Mirakelberichten im Anschluß an die Vita Robert von Arbrissels († 1116), des Gründers der Bewegung der Doppelklöster von Fontevraud, findet sich eine bemerkenswerte Geschichte. Robert, ein Wanderprediger, dem eine Vielzahl von Frauen auf seinen Predigtreisen folgt, ist unterwegs in der Auvergne und erreicht die Abtei S. Menelay, um dort zu predigen. Die Bewohner des Ortes bemerken die zahlreichen Frauen in seinem Gefolge und warnen Robert. Die Frauen dürften die Kirche nicht betreten, und wenn es eine gäbe, die einzutreten sich anmaße, würde sie sofort sterben. Robert betritt daraufhin mit mehreren Frauen die Kirche zur Predigt, gegen den Willen der Pförtner. Der Bericht deutet dies sofort: um jenen zu zeigen, wie gottlos ihre Lügen seien. Die Pförtner beginnen, den heiligen Menelay anzurufen, er möge diese Anmaßung Roberts und der Frauen rächen. Die Reaktion Roberts darauf ist der interessanteste Teil der Geschichte. Sie sei wörtlich zitiert:

„Ach, einfache Leute, äußert nicht vergeblich solche törichten Gebete. Wißt, daß die Heiligen nicht Feinde der Bräute Jesu Christi sind. Denn was ihr sagt, ist absurd, und die Reinheit des katholischen Glaubens kennt gerade das Gegenteil: wie es im Evangelium gesagt ist von der glücklichen Sünderin, die die Füße des Erlösers geküßt, mit ihren Tränen gewaschen, mit ihren Haaren getrocknet und Salböl auf den sehr würdigen Herrn ausgegossen hat. Wen gibt es, der zu sagen wagte, daß es irgendeine Kirche gäbe, die zu betreten einer Frau untersagt wäre – es sei denn, es sei ihr durch per-

⁴³ Vgl. KOTTJE (s. Anm. 10) 69.

⁴⁴ Vgl. ebd. 83, und MEYVAERT (s. Anm. 41) 543f.

⁴⁵ Vgl. die Editionsnotizen: MGH Cap. Episcoporum I, ed. P. Brommer, 204.

⁴⁶ Haito, c. 16: MGH Cap. Episcoporum I (s. Anm. 45) 215; vgl. auch MUSCHIOL (s. Anm. 24).

⁴⁷ JONAS VON ORLEANS, De institutione laicali II c.10–11: PL 106, Sp. 121–278, hier 186–188. Jonas sammelt in c. 10 Zitate der Bibel und der Kirchenväter zur Menstruation, während er in c. 11 offensichtlich den zeitgenössischen Brauch schildert. Er beruft sich übrigens auf Gregor den Großen, meint aber, die alttestamentlichen Vorschriften eben doch wörtlich und nicht geistig auffassen zu müssen, vgl. BROWE (s. Anm. 3) 11f.

sönliche Schuld verboten? Was ist denn größer – der materielle Tempel Gottes oder der spirituelle Tempel, in dem Gott wohnt? Wenn eine Frau den Leib und das Blut Jesu Christi nimmt und ißt, welche Torheit ist es dann, zu glauben, daß sie die Kirche nicht betreten darf!⁴⁸

Jacques Dalarun hat in einem klugen Aufsatz die Archäologie dieses Tabus betrieben und Quellen dieser Vorstellungen in Heiligenviten des 6., 8. und 9. Jahrhunderts gefunden. Doch ist für uns weniger diese Archäologie interessant als die Haltung Roberts am Ende des 11. Jahrhunderts. Ein Verbot für Frauen, eine Kirche zu betreten, bezeichnet er als absurd. Frauen sind für ihn der spirituelle Tempel, in dem Gott wohnt. Indem eine Frau die Eucharistie (unter beiderlei Gestalt) empfängt, wird sie zu diesem spirituellen Tempel. Und welche, mit seinen Worten, „Gott empfängt“, wie kann die aus einer Kirche ausgeschlossen sein? Blankes Unverständnis für solche Regelungen, ja mehr noch, der Vorwurf, nicht im Sinne Christi zu handeln, spricht aus Roberts Worten. Ein deutlicherer Gegensatz zu den Bestimmungen mancher Bußbücher läßt sich im hohen Mittelalter kaum finden.

2.5 Hildegard von Bingen († 1179)

Lassen wir endlich auch eine Frau zu Wort kommen, vermutlich die erste, die sich zu unserem Themenkomplex schriftlich geäußert hat. Bei aller Übernahme der Vorstellungen, daß Menstruation, übrigens ebenso wie Pollution, unrein mache, daß Geschlechtsverkehr zur Zeit der Menstruation verboten sei, finden sich doch bei ihr insgesamt differenziertere Aussagen. In ihrem Werk *Scivias* gibt Hildegard Befehle Gottes wieder, die sie in Visionen empfangen hat. Zwei dieser Befehle sind für unser Thema von Interesse:

„Deshalb muß die Frau in dieser Zeit [der Menstruation, d.V.] das wirksame Heilmittel der Barmherzigkeit erfahren. Sie soll auch verborgen und enthaltsam leben, doch nicht derart, daß sie sich des Kirchgangs enthalte, sondern sie betrete das Gotteshaus um ihres Heils willen in gläubiger Hingabe und demütiger Gesinnung. Weil aber die Braut meines Sohnes immer unversehrt ist, darf der Mann (wenn durch die offenen Wunden seiner verletzenden Berührung die Unversehrtheit der weiblichen Glieder zerstört wurde) die Kirche nur mit Furcht und in großer Bedrängnis betreten, damit sie nicht entweiht wird [. . .].“⁴⁹

Und der zweite Text lautet:

„Hat aber eine Frau nach der Verletzung ihrer verborgenen Organe ein Kind geboren, darf sie mein Haus nur gemäß des von mir erlassenen Gesetzes betreten, weil die heiligen Geheimnisse dieses meines Hauses vor aller Befleckung des Mannes und den Schmerzen der Frau unberührt bewahrt werden müssen. [. . .] Deshalb soll sich auch die Frau, die durch den Umgang mit einem Mann die Unversehrtheit ihrer Jungfräulichkeit zerstört hat, mit der Wunde ihrer Verletzung des Kirchgangs enthalten, bis ihre Verwundung geheilt ist, wie es die kirchliche Vorschrift ihr für diesen Fall entschieden gebietet.“⁵⁰

Wir finden bei Hildegard also widersprüchliche Aussagen. Einerseits soll eine Frau während der Zeit ihrer Menstruation Tröstung aus dem Besuch der Kirche erhalten, andererseits soll sie sowohl nach dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit als auch nach einer Geburt für festgelegte Zeiten die Kirche meiden. Gleichzeitig findet sich in diesem Text auch ein Gebot für den Mann, die Kirche nur in großer Bedrängnis zu betreten, wenn er einer Frau die Jungfräulichkeit genommen hat. Zwar überlieferten bisher die Bußbücher durchaus Strafen für außerehelichen, damit unerlaubten Geschlechtsverkehr, bestraften auch einen Mann bei gewaltsa-

⁴⁸ Vgl. J. DALARUN, Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l'hagiographie médiévale. In: *Médiévale* 8: Le souci du corps (1985) 18–32, hier 18f.

⁴⁹ HILDEGARD VON BINGEN, *Scivias*, Liber I, Visio 2, c. 20: Hildegardis Scivias. Ed. A. Führkötter – A. Carlevaris. Turnhout 1978 (CCCM 43) 27.

⁵⁰ Ebd., c. 21: Führkötter – Carlevaris (s. Anm. 49) 28.

mem Raub der Jungfräulichkeit einer Laiin oder einer Nonne, eine generelle Ächtung eines deflorierenden Mannes kannten sie nicht. Hier setzt Hildegard neue Maßstäbe. Andererseits bleibt Hildegard im Rahmen ihrer Zeitgenossen, wenn sie in der Menstruation eine Folge des Sündenfalls sieht.⁵¹

2.6 Die Tradition der Theologen

Der Ausschluß von Frauen aus kirchlichen Räumen, ihre gebotene Distanz zu Altar und Altargerät wird von den Verfechtern dieser Abtrennung in allen bisher genannten Quellen durch Menstruation oder Schwangerschaft, zumindest jedoch mit der Möglichkeit beider „Zustände“ begründet. Anschauungen dieser Art finden sich auch bei Theologen durch die Jahrhunderte.⁵² Schon Hieronymus († 420) äußert: „Nichts ist unreiner als eine Frau in ihrer Periode. Was sie anrührt, macht sie unrein.“⁵³

Wenn dann Isidor von Sevilla († 636) in seinen *Etymologiae*, einer „Realenzyklopädie des weltlichen und geistlichen Wissens“⁵⁴, zur Frage der Menstruation fast wörtlich Plinius den Älteren zitiert (und gerade nicht seinen Freund und Zeitgenossen Papst Gregor den Großen) und menstruierende Frauen für gerinnende Milch, Rost an Eisendingen, verblühende Blumen und sonstige Widrigkeiten des Alltags verantwortlich macht⁵⁵, so ist es nicht mehr weit bis zum Ausschluß der Frau aus Altar- und Kirchenraum auch im Westen. Wenn sogar alltägliche Dinge Schaden nehmen durch die Menstruation, dann erst recht das Heiligste, das Haus Gottes. Die Tradierung dieser Vorstellungen durch Bischöfe des frühen Mittelalters ist unter 2.3 genannt worden. Zwar haben die meisten Theologen und Kanonisten des hohen und späten Mittelalters die Äußerungen Gregors des Großen aufgegriffen, daß Frauen zur Zeit ihrer Periode die Kommunion nicht verwehrt werden dürfe.⁵⁶ Doch neben dieser „Erlaubnis“ steht auch

⁵¹ Vgl. HILDEGARD VON BINGEN, Heilkunde, Buch 10, übersetzt und erläutert von H. Schipperges, Heilkunde (Causae et curae, dt.). Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Salzburg 1957, 177. J. B. Pitra (ed.), *Analecta sacra* tom 8., S. Hildegardis opera. Paris 1882, 468–482, gibt leider nur Auszüge des Buches wieder; die Edition von Paul Kaiser, Leipzig 1903, kann mit Schipperges, 42f, tatsächlich nur als unzulänglich beschrieben werden. Daher wird hier nach der deutschen Ausgabe zitiert.

⁵² Vgl. dazu BROWE (s. Anm. 3) 1–14; allerdings ist festzustellen, daß eine intensive und systematische theologiegeschichtliche Bearbeitung dieses Themas noch aussteht.

⁵³ HIERONYMUS, Opera Pars I, Opera Exegetica 6: Commentarii in Prophetas Minores. Lib. II, XIII Vers 1: Ed. M. Adriaens. Turnhout 1970 (CCSL 76A) 871.

⁵⁴ A. ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart 1990, 165.

⁵⁵ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 2; vgl. A. DEMYTENAERE, The Cleric, Women and the Stain. In: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Hg. W. Affeldt. Sigmaringen 1990, 141–165. 171f, hier 161.

Isidor ist es auch, der zum Stichwort „Milch“ in seinen *Etymologiae* die Erklärung bereithält, daß die Muttermilch eigentlich aus Blut besteht, welches nach einer Geburt nicht mehr zur Ernährung des Fötus im Mutterleib gebraucht wird und sich deswegen in den Brüsten in Milch verwandelt, vgl. WOOD (s. Anm. 3) 719–721. Nur am Rande sei bemerkt, daß der Zusammenhang von Menstruation, Blut und Milch in der Mariologie des Mittelalters ungeahnte Komplikationen aufwirft, vor allem hinsichtlich der Frage von Jungfräulichkeit und gleichzeitiger Mutterschaft Mariens, besonders im Blick auf die wahre Menschheit Jesu. K. SCHREINER, Maria. Mutter, Jungfrau, Herrscherin. München 1994, 67, bemerkt dazu: „Mit Marias Unterleib hatten alle Theologen, Prediger und mystisch begabten Frauen ihre Probleme.“ Vgl. auch ebd. 63–68.

⁵⁶ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 13.

regelmäßig die „Empfehlung“ an die Frauen, doch lieber vom Empfang der Kommunion abzusehen.⁵⁷ Nicht zuletzt haben in der Praxis allem Anschein nach Priester den Frauen die Kommunion verweigert.⁵⁸

Intensiver haben die Theologen aller Epochen zwei andere Bereiche weiblichen Lebens in ihren Abhandlungen erörtert: Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt⁵⁹ sowie Jungfräulichkeit⁶⁰. Beide Themenbereiche können in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt werden. Traditionsbildend sind, auch hinsichtlich des Frauenbildes, besonders Augustinus († 430) für die Alte Kirche⁶¹ sowie Albertus Magnus († 1280) und Thomas von Aquin († 1274) mit ihrer Rezeption des Aristoteles für die Theologie des Mittelalters⁶².

3. Reinheit und Gefährdung

Der Beispiele für liturgische Betätigung oder liturgischen Ausschluß seien genug genannt. Der Hauptstrang der Quellen dürfte deutlich geworden sein: Frauen sind häufiger von liturgischen Betätigungen ausgeschlossen als zu ihnen zugelassen. Der Hauptgrund dieses Ausschlusses scheint das Verständnis von Menstruation und Geburt als „biologischer Unreinheit“ zu sein, die zu „ritueller Unreinheit“ umgeformt wird.

Ein Blick in die Literatur der vergleichenden Religionswissenschaften läßt erstaunliche Parallelen sichtbar werden. Johannes Döller führt bereits 1917 in seinem Werk über Reinheits- und Speisegesetze ca. 40 verschiedene Stämme und Völker aller Kontinente an, in denen die

⁵⁷ Vgl. BROWE ebd. mit Bezug auf Bonaventura. Papst Gregor I. hatte den freiwilligen Verzicht auf Kommunionempfang zwar gelobt, aber nicht in den Vordergrund gestellt, vgl. Anm. 41.

⁵⁸ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 14. Zu dieser Frage der pastoralen Praxis bedürfte es weiterer Untersuchungen. S. B. POMEROY, *Commentary on Papers by K. Thraede and A. Demyttenaere*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter* (s. Anm. 55) 167–170, stellt die Frage: „How would any cleric know whether a woman was menstruating, or whether she said she was in order to avoid going to church?“ (169). Die Antwort von Demyttenaere weist auf ein weiteres Forschungsdesiderat im Rahmen unserer Fragestellung hin: „Perhaps when the woman in question happened to be his wife, he may sometimes have known it“, vgl. ebd. 172. Für das ganze Mittelalter lassen sich Kleriker nachweisen, die nicht zölibatär gelebt haben. Sowohl Konzilsordines des frühen Mittelalters als auch Berichte über Kleriker und ihre Ehefrauen oder „Konkubinen“ aus dem hohen und späten Mittelalter sind zu dieser Frage überliefert. Vgl. dazu auch die sehr knappe Arbeit von G. DENZLER, *Die Geschichte des Zölibats*. Freiburg 1993, 25–40. Gerade mit Blick auf die Frauen dieser Kleriker wären neue Untersuchungen erwünscht.

⁵⁹ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 3–8, 15–35; vgl. C. NOLTE, *Christianisierung und religiöses Leben im Frühmittelalter*. Überlegungen aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive. In: *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*. Hg. Ch. Eifert [u. a.]. Frankfurt 1996, 76–96, hier 86f.

⁶⁰ Vgl. J. BUGGE, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*. The Hague 1975; vgl. C. W. ATKINSON, „Precious Balsam in a Fragile Glass“: The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages. In: *Journal of Family History* 8 (1983) 131–143; vgl. BULLOUGH (s. Anm. 1) 497–500.

⁶¹ Vgl. K. THRAEDE, *Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter* (s. Anm. 55) 129–139.

⁶² Vgl. dazu E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts*. In: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. Hg. A. Zimmermann. Berlin 1978 (*Miscellanea Mediaevalia* 12/1) 281–297; vgl. auch K. E. BORRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo-Paris 1968; DIES., *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie*. In: *Concilium* 12 (1976) 10–17.

Menstruation als Verunreinigung angesehen wird. Die Ethnologen haben seitdem zahlreiche weitere Funde gemacht. Allerdings hat dieses Verständnis von Verunreinigung meist keine kultischen, sondern eher lebenspraktische Auswirkungen. Vom Kochverbot über aktive und passive Berührungsverbote bis zur Absonderung der menstruierenden Frauen in abgelegenen Frauenhäusern, so lauten die Maßnahmen in den meisten Fällen.⁶³ Ob daher der pragmatische Ausschluß negativ verstanden wurde oder vielmehr entlastende Funktion für die betroffenen Frauen hatte, ist noch nicht untersucht. Schärfer und deutlich ausgrenzend werden die Bestimmungen, wenn wir die sogenannten Hochreligionen betrachten. Diesen Religionen der Achsenzeit, um einen Begriff von Karl Jaspers aufzugreifen, ist gemeinsam, daß sie um +/- 800–500 v. Chr. eine neue Stufe der Ethisierung ihrer religiösen Vorstellungen erreichen, auf der besonders die Vorstellung des Opfers sich verändert. Es sind die Hochreligionen in China, Indien, Persien, Ägypten, Griechenland und Israel, als deren gemeinsame Kennzeichen sich deutliche Züge von „Rationalisierung“ und „Ethisierung“ im Gottesbild und im religiösen Leben der Menschen ausmachen lassen.⁶⁴ In diesem Zusammenhang von Rationalisierung und Ethisierung wird aus einem blutigen, materiellen Tieropfer ein unblutiges, geistiges Opfer der reinen Gedanken.⁶⁵ So müßten sich gleichfalls die religiösen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit wandeln, ganz im Sinn der Propheten Israels und auch der späteren Äußerungen Jesu: Nicht das Äußere mache unrein, sondern allenfalls böse Gedanken. Jedoch – für die Reinheitsvorstellungen hinsichtlich des weiblichen Zyklus bleiben die alten Ideen wirksam: Das Blut der Menstruation macht die Frauen unrein und hält sie von der Teilnahme am Kult ab. Jüngste religionswissenschaftliche Untersuchungen bringen deutliche Belege für die Tradierung dieser Einstellung. Die zoroastrische Religion in Persien⁶⁶, der klassische Islam⁶⁷, der islamische Sufismus in Indien⁶⁸, bestimmte Züge in den Gesetzen für buddhistische Nonnen, mögen sie auch von vorbuddhistischen indischen Religionen beeinflusst worden sein⁶⁹, Eigenschaften der „Furchtbaren Mutter“ und anderer „blutiger“ Göttinnen im tibetischen Buddhismus⁷⁰ und nicht zuletzt das antike Judentum⁷¹ – sie alle kannten und praktizierten den Ausschluß von Frauen aus kultischen Vollzügen. So scheint es nicht verwunderlich, daß nach ursprünglicher „Enthaltsamkeit“ auch das Christentum diese Ideen äußerer Unreinheit wieder

⁶³ Vgl. DÖLLER (s. Anm. 9) 44–59. Zu „modernen“ Vorstellungen vgl. P. CRAWFORD, *Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England*. In: *Past & Present* 91 (1981) 47–73.

⁶⁴ Vgl. A. ANGENENDT, *Sühne durch Blut*. In: *FMSt* 18 (1984) 437–467, hier 443.

⁶⁵ Vgl. ebd. 441–443.

⁶⁶ Vgl. A. DE JONG, *Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Hg. R. Kloppenborg – W. J. Hanegraaff. Leiden-New York-Köln 1995, 15–41.

⁶⁷ Vgl. G. ASCHA, *The „Mothers of the Believers“: Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 89–107.

⁶⁸ Vgl. N. BONOUVRIÉ, *Female Sufi Saints on the Indian Subcontinent*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 109–122.

⁶⁹ Vgl. R. KLOPPENBORG, *Female Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therigatha*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 151–169.

⁷⁰ Vgl. R. VOLKMANN, *Female Stereotypes in Tibetan Religion and Art: The Genitrix/Progenitress as the Exponent of the Underworld*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 171–211.

⁷¹ Vgl. P. W. VAN DER HORST, *Images of Women in Ancient Judaism*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 43–60; vgl. KRAEMER (s. Anm. 16) 93–127; vgl. KOTTJE (s. Anm. 10) 69–83; vgl. DÖLLER (s. Anm. 9) 44–48.

aufnimmt und Frauen unter bestimmten Bedingungen von der Liturgie ausschließt. Das ist weder neutestamentlich noch urchristlich zu begründen, scheint aber genuin religiös zu sein.

Mit dieser Erkenntnis einer religiösen Grundidee von weiblicher, zyklischer, kultischer Unreinheit ist weder eine Begründung noch eine Rechtfertigung des Sachverhalts gegeben. Leider bleibt in unserem Rahmen nicht genügend Zeit für eine intensive Beschäftigung mit der Frage nach den Hintergründen dieser Idee. So seien zumindest einige Zusammenhänge genannt, die die Anthropologin Mary Douglas untersucht hat und deren Anwendung auf historische Erscheinungsformen in der Geschichte und der Liturgie der Kirche zu diskutieren wäre.

Mary Douglas geht davon aus, daß Unreinheit nie etwas Isoliertes ist, sondern nur dort auftreten kann, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind.⁷² Gleichzeitig muß das System dieser Vorstellungen mit dem Gedanken verbunden sein, ihre Befolgung bringe Wohlhabenheit, ihre Übertretung bringe Gefahr.⁷³ Diese Grundidee von Ordnung und Befolgung läßt sich übrigens exemplarisch an der Reform Karls des Großen für die Liturgie in Kirche und Reich darstellen.⁷⁴ Mary Douglas bringt diese Frage von Wohlergehen oder Gefahr in den Kontext der Organisationsmuster sozialer Gruppen. Ist die gesellschaftliche Position derjenigen, die durch Menstruation gefährden oder gefährdet sind, gebilligt oder nicht?⁷⁵ Mary Douglas schreibt:

„Religiöse Anschauungen drücken das Bewußtsein aus, das eine Gesellschaft von sich selbst hat; der sozialen Struktur werden strafende Kräfte zugeschrieben, die ihren Fortbestand gewährleisten. Das ist soweit klar. Auf was ich aber aufmerksam machen möchte, ist folgendes: denjenigen, die im expliziten Teil der Struktur ein Amt bekleiden, werden gemeinhin bewußt kontrollierte Kräfte zugeschrieben, während denjenigen, deren Rolle weniger explizit ist, gemeinhin unbewußte, unkontrollierbare Kräfte zugeschrieben werden, die die Inhaber der genauer definierten Positionen bedrohen.“⁷⁶

Wenn wir mit Douglas „Rituale [auch] als Darstellung sozialer Beziehungen“ verstehen, wenn wir deutlich sehen, daß Rituale diesen Beziehungen einen sichtbaren Ausdruck verleihen können, dann ermöglichen sie es den Menschen, ihre eigene Gesellschaft und deren Strukturen zu erkennen. Für den Ausschluß von Frauen heißt das: „Die Rituale wirken durch das symbolische Medium des physischen [weiblichen] Körpers auf den politischen Körper“⁷⁷ ihrer Gesellschaft oder Gruppe.

Mit dieser Aussage wären wir an einem Punkt angelangt, an dem die theoretische Erörterung von Rollen im Gefüge expliziter Strukturen an Beispielen der Liturgiegeschichte diskutiert werden müßte. Mary Douglas führt selbst ein Beispiel aus der Geschichte des Christentums an:

„[...] und so fällt es heute schwer, in der christlichen Praxis Beispiele für rituelle Unreinheit zu finden. Gebote, die ursprünglich vielleicht die Beseitigung einer Verunreinigung durch Blut zum Ziel hatten, werden so interpretiert, als hätten sie eine ausschließlich spirituelle Bedeutung.“

Es folgt ein Beispiel zur Wiederholung einer Kirchweihe mit einer Interpretation Thomas von Aquins. Dann fährt Douglas fort:

„Ähnlich stammt der Reinigungsritus für Mütter wahrscheinlich ursprünglich aus dem Judentum, aber in der modernen katholischen Liturgie [mit der Douglas die vorkonziliare Liturgie meint, ihr

⁷² Vgl. M. DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin 1985, 60.

⁷³ Vgl. ebd. 70.

⁷⁴ Vgl. ANGENENDT (s. Anm. 54) 327–348.

⁷⁵ Vgl. DOUGLAS (s. Anm. 72) 131.

⁷⁶ Ebd. 134.

⁷⁷ Ebd. 169.

Buch erscheint 1966, d.V.], die auf Paul V. (1604–1612) zurückgeht, erscheint die Aussegnung der Wöchnerinnen nur als eine Dankeshandlung.⁷⁸

Als eine „Dankeshandlung“ ist diese Aussegnung allerdings bis in die 60er Jahre hinein von Frauen nicht verstanden worden. Douglas scheint in diesem Zusammenhang eher den Ausführungen von Theologen gefolgt zu sein, als Feldforschung betrieben zu haben.⁷⁹ Zu den kaum mehr deutlichen Beispielen für rituelle Reinheit gehört auch der Ritus der Handwaschung des Priesters während der Eucharistiefeier.⁸⁰ Durch den Hinweis auf diese liturgische Handlung wird sichtbar, daß nicht nur das Thema „Frauen und Liturgie“ im Mittelpunkt weiterer Untersuchungen stehen kann, wenn versteckte Reinheitsvorstellungen zu analysieren sind, sondern daß auch „Männer und Liturgie“, damit Strukturen von Ämtern und Amtszulassungen in die Diskussion einzubringen sind. Es ist die Frage nach den Geschlechterrollen in Religion und Ritus, der wir uns zu stellen haben.

⁷⁸ Ebd. 83.

⁷⁹ Eine kurze und nicht repräsentative Umfrage bei einigen älteren Frauen meiner Heimatgemeinde zeigte eher das Gegenteil: Wo diese Aussegnung noch stattfand, haben alle Frauen sie als diskriminierend empfunden. Vgl. dazu auch C. TÖNG, *Im Zeichen der Geburt. Der Ort des weiblichen Körpers in Gefährdungsvorstellungen am Beispiel eines Urner Bergdorfes*. In: *Historische Anthropologie* 1 (1993) 251–272, hier 267–269, allerdings mit deutlichen Unsicherheiten der Autorin hinsichtlich des kirchlich-kulturellen Hintergrunds.

⁸⁰ Vgl. dazu J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bde. Freiburg-Wien-Basel 1962, Bd. 2, 95–103. Jungmann geht mit Ausnahme des Judentums allerdings nicht auf religionsgeschichtliche Zusammenhänge ein.

Eduard Nagel, Trier

Ein erwachendes Bewußtsein

Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie

„Ein erwachendes Bewußtsein – Frauen in offiziellen Texten und Dokumenten zur Liturgie“¹ – der Titel verrät noch nicht exakt, wovon ein Bewußtsein erwacht ist oder vielleicht noch weiter erwacht. Das „wovon“ bestimmt die Gliederung des Referates: Es geht um ein erwachendes Bewußtsein davon,

1. daß nicht einfach Menschen, sondern Frauen und Männer an Gottesdiensten teilnehmen,
2. daß der Dienst von Frauen für die Feier unverzichtbar ist,
3. daß das gemeinsame Priestertum den liturgischen Dienst von Frauen einschließt,
4. daß angesichts einer neuen Sensibilität der Gottesdienst eine neue Sprache und neue Bilder verlangt.

1. Das Bewußtsein, daß Frauen und Männer an Gottesdiensten teilnehmen

Das Bewußtsein, daß an den Gottesdiensten Frauen und Männer teilnehmen, ist keine Erfindung der letzten 20–30 Jahre. Ein Ausflug in die Geschichte zu dieser Frage könnte ganz interessant, z. T. amüsant, wohl auch ärgerlich sein.² Der Rahmen hier erlaubt nur einen kleinen Ausflug; wir bleiben in unserem Jahrhundert!

1917 erscheint der Codex Iuris Canonici. Er gibt u. a. Anweisungen zum Thema Frauen in der Liturgie. In Canon 1262 §1 heißt es: „In Übereinstimmung mit der alten Ordnung sollen die Frauen in der Kirche getrennt sein von den Männern.“

¹ Mit den im Untertitel angesprochenen Texten und Dokumenten sind zunächst die lateinischen und deutschsprachigen liturgischen Bücher gemeint, sodann Dokumente römischer Stellen und Dokumente der Bischofskonferenzen im deutschen Sprachgebiet. Nicht möglich ist es, auf die Entwicklungen in anderen Sprachgebieten einzugehen. Auch ist Vollständigkeit nicht garantiert; als Quelle habe ich vor allem die Register der Sammlung Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hg. H. B. Meyer – R. Pacik. Regensburg 1981 (= Meyer-Pacik) sowie des Nachschlagewerkes Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe. (Studien zur Pastoralliturgie 5.) Hg. J. Schermann – H. B. Meyer. Regensburg 1982 (= Schermann-Meyer) verwendet sowie die Register der Zeitschrift Gottesdienst seit ihrem Erscheinen. Nicht erfaßt sind Dokumente einzelner Bischöfe sowie möglicherweise einschlägige Bemerkungen in Dokumenten, die an sich nichts mit Liturgie zu tun haben. Ich hoffe jedoch, daß die verwendeten Quellen ausreichen, um ein einigermaßen authentisches Bild zu zeichnen.

² Vgl. G. MUSCHIOL, „Reinheit und Gefährdung“? Frauen und Liturgie im Mittelalter; in diesem Heft S. 42–54; T. BERGER, Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi? Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen. In: FrauenGottesDienste. Modelle und Materialien. Bd. 1: Zeit. Hg. A. Knippenkötter – C. Voß-Goldstein. Düsseldorf-Ostfildern 1996, 62–72, hier 63–65.

Und §2: „Die Männer sollen, wenn sie den heiligen Riten beiwohnen, barhäuptig sein, wenn nicht die bewährten Sitten des Volkes oder besondere Umstände anderes erfordern; die Frauen aber sollen ihr Haupt bedecken und sittsam gekleidet sein, ganz besonders, wenn sie an den Tisch des Herrn herantreten.“

Canon 1264 §2 spricht von einer besonderen Gruppe: „Ordensfrauen dürfen mit entsprechender Erlaubnis entsprechend ihren Konstitutionen und den liturgischen Gesetzen und mit Zustimmung des Ordinarius loci in der eigenen Kirche oder ihrem Oratorium von einem solchen Ort aus singen, wo sie vom Volk nicht eingesehen werden können.“

Wir stellen fest: Im Blick auf die am Gottesdienst Teilnehmenden wird zwischen Frauen und Männern unterschieden. Dabei ist allen drei Paragraphen offensichtlich ein moralisches Anliegen gemeinsam, nämlich die Sorge, daß Frauen als sexuelle Wesen beim Gottesdienst für die Männer zur Versuchung werden könnten. Im Falle der Ordensfrauen wird die Gefahr im Erklingen der Stimmen gesehen, so daß diese durch eine optische Barriere anonymisiert werden sollen.

Das Offenkundige ist freilich nicht die ganze Wahrheit: In der Geschlechtertrennung beim Gottesdienst überlebt die alte Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau.

2. Das Bewußtsein, daß der Dienst von Frauen für die Feier unverzichtbar ist

Der zuletzt zitierte Canon 1264 §2, der von den Ordensfrauen handelt, gibt das Stichwort für unseren zweiten Punkt: Frauen wohnen der Liturgie nicht nur bei, wie früher gesagt wurde, sondern ihnen kommt, wenigstens unter bestimmten Umständen, eine aktive Rolle zu. Konkret: Ordensfrauen dürfen im Gottesdienst singen, wenn auch von einem eigenen Ort aus.

Was uns heute so selbstverständlich erscheint, daß nämlich Frauen im Gottesdienst singen dürfen, ist auf dem Hintergrund der Zeit nicht ganz so selbstverständlich. So schreibt Pius X. in seinem Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik „Tra le sollecitudini“ vom 22.11.1903: „Die Kirchensänger vertreten [. . .] auch wenn sie Laien sind, im eigentlichen Sinne die kirchliche Schola. [. . .] Aus demselben Grundsatz ergibt sich, daß die Sänger in der Kirche ein echtes liturgisches Amt ausüben und daß daher Frauen, die doch zu einem solchen Amt nicht fähig sind, zur Mitwirkung in der [Choral-] Schola oder im [mehrstimmigen] Chor nicht zugelassen werden dürfen. Will man Sopran- und Altstimmen verwenden, so haben nach uraltem Brauch der Kirche Knaben diese Aufgabe zu erfüllen.“³

Zwei Dinge sind hier festzuhalten:

- wenn es um ein „echtes liturgisches Amt“ geht, sind Laien grundsätzlich nur Stellvertreter für nichtvorhandene Kleriker;
- daher sind „Frauen [. . .] zu einem solchen Amt nicht fähig“.⁴

Gegenüber diesen Aussagen ist, wie wir gesehen haben, der Codex schon weiter. Nach ihm gibt es Frauen, die in der Liturgie sich nicht von Männern beim Singen vertreten lassen müssen, sondern die selbst singen dürfen. In dieselbe Richtung weist auch Canon 813: „Der Priester soll nicht ohne einen Diener die Messe feiern, der ihm dient und antwortet.“ Und §2 bringt die Ausnahme: „Der Diener, der bei der Messe dient, sei keine

³ Nr. 12 und 13; zitiert nach Meyer-Pacik (s. Anm. 1) 30f.

⁴ Vgl. R. KACZYNSKI, Kein „Amtsträger“-Ersatz. In: Gd 15 (1981) 65–68 (= Kaczynski), hier 65.

Frau, außer wenn kein Mann zur Verfügung steht, aus einem gerechten Grund und entsprechend dem Gesetz, daß eine Frau aus der Ferne antwortet und auf keinerlei Weise an den Altar herantritt.“

Im Verbot für Frauen, an den Altar heranzutreten, schlägt das Menstruationstabu durch, wobei dieses Verbot nur im Rahmen der liturgischen Feier so streng gehandhabt wurde, während etwa für Reinigungsdienste Ausnahmen zugelassen waren.

Trotzdem ist hier das Gesetz der Feier, die ohne Antwort auf den Zuruf des Priesters nicht auskommt, stärker als das Prinzip der liturgischen Unfähigkeit der Frau. Und ebenso ist die Notwendigkeit, daß auch Frauen liturgisch Gottes Lob singen, letztlich stärker als moralische Bedenken. In beiden Fällen hat der gefeierte Glaube über die mit dem Verstand konstruierten Prinzipien gesiegt.

Die bereits von Pius X. geforderte tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie entwickelt diesbezüglich eine Eigendynamik, insbesondere in bezug auf den Gesang. In seiner Apostolischen Konstitution „*Divini cultus sanctitatem*“ schreibt Pius XI. 1928:

„Damit aber die Gläubigen tätiger am Gottesdienst teilnehmen, soll der gregorianische Gesang beim Volke wieder eingeführt werden, soweit er für das Volk in Betracht kommt. Es ist in der Tat höchst notwendig, daß die Gläubigen nicht wie Fremde oder stumme Zuschauer, sondern, von der Schönheit der Liturgie zuinnerst ergriffen, an den heiligen Zeremonien so teilnehmen, daß sie mit dem Priester und dem Sängerkhor nach den gegebenen Vorschriften im Gesange abwechseln.“⁵

Auch wenn für die Gültigkeit der Feier Priester und Kleriker bzw. deren Stellvertreter genügen, es geht nicht richtig ohne all die anderen – auch die Frauen.

Einen Schritt weiter geht Pius XII. im Jahr 1955. In seiner Enzyklika über die Kirchenmusik „*Musicae sacrae disciplina*“ schreibt er unter Hinweis auf Entscheidungen der Ritenkongregation von 1897(!) und 1908:

„Wo Sängerscholen nicht eingerichtet werden können oder sich die entsprechende Zahl von Sängerknaben nicht findet, ist es gestattet, daß 'ein Chor von Männern und Frauen oder Mädchen an einem nur für ihn bestimmten Platz außerhalb des Altarraumes im Hochamt die liturgischen Texte singen könne, vorausgesetzt, daß die Männer von den Frauen und Mädchen ganz getrennt sind, unter Vermeidung alles Unpassenden, wobei die Verantwortung dafür die Ordinarien trifft'.“⁶

Ganz deutlich zeigt sich hier, wie das Ernstnehmen des Feiercharakters der Liturgie zur Überwindung bestehender Verbote führt, wobei bestimmte Einschränkungen die Ängste vor den Folgen einer neuen Praxis verraten.

Von der gleichen Spannung zeugt auch die Instruktion über die Kirchenmusik und die heilige Liturgie vom 3.9.1958. Darin empfiehlt die Ritenkongregation den Einsatz von Kommentatoren in der Liturgie, um die tätige Teilnahme zu fördern. Dieses Amt sollen Priester und Kleriker ausüben, bei deren Fehlen Laien. „Frauen können das Amt des Kommentators niemals ausüben; nur das eine wird gestattet, daß im Notfall eine Frau das Singen oder Beten der Gläubigen gewissermaßen anführt.“⁷

Im selben Dokument werden auch reine Frauen- und Mädchenchöre zugelassen; bezüglich gemischten Chören wird mit großem Nachdruck eingeschärft, daß „alles Unziemende sorgfältig vermieden werden“ soll.⁸ Dazu sollen die Bischöfe genaue Richtlinien

⁵ Nr. IX, zitiert nach Meyer-Pacik (s. Anm. 1) 43.

⁶ Nr. IV, zitiert ebd. 76f.

⁷ Nr. 96a, zitiert ebd. 114f.

⁸ Nr. 100, zitiert ebd. 117.

herausgeben, für deren Einhaltung die Kirchenrektoren ausdrücklich verantwortlich gemacht werden.⁹

Neun Jahre später wird sich dieselbe Kongregation in ihrer nächsten Instruktion zur Kirchenmusik beim selben Thema auf den Satz beschränken: „Wo auch Frauen zu einem Sängerchor gehören, soll er außerhalb des Presbyteriums seinen Platz haben.“¹⁰

Inzwischen hat ja auch das Zweite Vatikanische Konzil stattgefunden. Womit wir beim nächsten Punkt wären.

3. *Das Bewußtsein, daß das gemeinsame Priestertum den liturgischen Dienst von Frauen einschließt*

Zwei Dinge sind uns bisher aufgefallen:

- das Verständnis von der Frau, die als solche zu einem liturgischen Dienst unfähig ist und deren öffentliches Auftreten und deren körperliche Nähe zu Männern im Gottesdienst moralisch bedenklich erscheint,
- der Feiercharakter der Liturgie, der gegen alle Einschränkungen auf eine gerechtere Beteiligung der Frauen drängt.

Die Liturgiekonstitution

Es ist hier nicht der Ort und die Zeit, um ausführlich auf das einzugehen, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Stellung und das Verständnis der Laien in der Kirche allgemein und in bezug auf den Unterschied zwischen Frauen und Männern im besonderen in seinen verschiedenen Dokumenten explizit oder implizit gesagt hat. Ich beschränke mich auf ein paar wenige Hinweise auf Stellen in der Liturgiekonstitution.

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.“¹¹

Die volle, bewußte und tätige Teilnahme aller Gläubigen ist zwar keine Erfindung des Zweiten Vatikanums, aber eines der Hauptanliegen der Liturgiekonstitution und der in ihr wohl meistgenannte Begriff. Wichtig ist die Begründung, daß „das Wesen der Liturgie selbst“ diese verlangt, und der Hinweis darauf, daß alle „kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet“ sind zu dieser – ohne Unterschied zwischen Männern und Frauen.

„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.“¹² Hier werden „Liturge und Gläubiger“ unterschieden, um das Zusammenwirken der Dienste in der versammelten Gemeinschaft auszudrücken. Eine Präzisierung erfolgt im nächsten Artikel: „Auch die Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst.“¹³

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ RITENKONGREGATION, Instruktion über die Musik in der heiligen Liturgie „*Musicae sacrae*“ (5.3.1967), Nr. 23c, zitiert ebd. 162.

¹¹ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, SC 14.

¹² SC 28.

¹³ SC 29.

Abweichend von dem, was seinerzeit die Ritenkongregation bezüglich der Kirchenchöre gesagt hatte, heißt die Feststellung des Konzils für unsere Frage: Auch Frauen können einen „wahrhaft liturgischen Dienst“ vollziehen. Mit diesem Satz ist Frauen die grundsätzliche Fähigkeit zum liturgischen Dienst zuerkannt.¹⁴

Ausdrücklich genannt werden in der Liturgiekonstitution Frauen und Männer im Zusammenhang mit der Verwendung der Volkssprachen beim Stundengebet. Kein Unterschied wird gemacht zwischen Frauen und Männern in dem Abschnitt, in dem von den Kirchenchören die Rede ist.

Es bleibt der Befund: Das Konzil geht von der gleichen Würde, den gleichen Rechten und Pflichten in der Liturgie bei Männern und Frauen aus, soweit nicht aufgrund der Weihe oder aufgrund eines liturgischen Amtes Unterschiede bestehen.

Welche konkreten Auswirkungen dieses Prinzip in den folgenden Jahren haben sollte, wird nun anhand einzelner liturgischer Dienste erläutert.

Ein grundsätzliche Erklärung

Noch bevor die einzelnen Dienste neu geregelt werden, gibt es – offensichtlich herausgefordert durch die Praxis – eine erste allgemeine Erklärung zum Thema. In einem Brief an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen „über einige Probleme der liturgischen Erneuerung“ nimmt der Vorsitzende des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution am 25.1.1966 Stellung:

„Mit Berufung auf den einen oder anderen willkürlich gedeuteten Artikel der Konstitution hat man vereinzelt als erlaubt angesehen, Mädchen oder Frauen zum Dienst am Altar bei den liturgischen Funktionen zuzulassen. Wieweit das munus liturgicum, das kraft der Taufe Recht und Pflicht ist (Konstitution, Art. 14), Frauen zukommt, muß noch genau studiert werden; daß aber die Frau bei der heutigen Ordnung der Liturgie kein ministerium rings um den Altar hat, ist sicher, da dieses ministerium vom Willen der Kirche abhängt und die katholische Kirche Frauen niemals ein liturgisches ministerium verliehen hat. Jede willkürliche Neuerung auf diesem Gebiet ist daher ein schwerer Verstoß gegen die kirchliche Disziplin und muß mit Festigkeit zurückgedrängt werden.“¹⁵

Zweierlei ist damit klar gesagt: Die Grundsätze des Konzils allein haben noch keine liturgischen Dienste von Frauen geschaffen¹⁶; ausdrücklich wird ein solcher Dienst „rings um den Altar“¹⁷ abgelehnt; und die Frage muß noch genau studiert werden. Damit ist das Problem amtlich zur Kenntnis genommen.

Der Dienst von Kommunionhelfern und -helferinnen

Von 1967–1968 richten verschiedene Bischöfe aus dem deutschen Sprachgebiet die Bitte an Rom, auch Laien zur Kommunionsspendung zulassen zu dürfen. In einer Reihe von

¹⁴ Vgl. KACZYNSKI (s. Anm. 4) 65.

¹⁵ Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hg. H. Rennings – M. Klöckener. Kevelaer 1983 (= DEL), Nr. 579.

¹⁶ Wenn man vom Dienst des Chorgesangs absieht, der Frauen bereits erlaubt war und durch die Liturgiekonstitution zum wahren liturgischen Dienst erklärt wurde, der aber hier nicht in den Blick kam.

¹⁷ Im französischen Original: „Autour de l'autel“.

Einzeldokumenten¹⁸ gibt die Kongregation die entsprechende Erlaubnis, zunächst für männliche Laien, aber auch für Oberinnen von Ordenshäusern. 1969 bekommt die Schweizerische und 1970 die Deutsche Bischofskonferenz generell die Erlaubnis, auch Frauen mit der Kommunionsspendung zu beauftragen. Tatsächlich werden in den Durchführungsbestimmungen der einzelnen Diözesen unter den in Frage kommenden Personen auch Frauen genannt, zunächst Oberinnen in Ordenshäusern, dann weitere Ordensfrauen, Caritasschwestern, Seelsorgehelferinnen.¹⁹

Der Dienst von Lektorinnen

Angesichts der Würde des Dienstes der Kommunionsspendung scheint damit der Durchbruch gelungen zur Übertragung aller liturgischen Dienste auch an Frauen, soweit keine Weihe Voraussetzung des Dienstes ist. Daß jedoch in der Praxis noch nicht alles klar ist, beweist die Auseinandersetzung, die etwa zur gleichen Zeit um den Dienst von Frauen als Lektorinnen geführt wird. Was im deutschen Sprachraum seit Jahrzehnten selbstverständliche Praxis war, daß nämlich Frauen ebenso wie Männer parallel zu dem, was der Priester am Altar las, Gebete und Lesungen in deutscher Sprache vortrugen, wurde plötzlich zum Problem, als auch andere Sprachgebiete Frauen als Lektorinnen einsetzen wollten und dafür vom Apostolischen Stuhl Indulte erbaten. Plötzlich gab es auch im deutschen Sprachgebiet Leute, die meinten, für diesen Dienst sei ein Indult nötig.²⁰

Eine Klärung dieser Frage bringt die Allgemeine Einführung in das Meßbuch: „Alle Aufgaben, die nicht dem Diakon vorbehalten sind, können von Laien ausgeführt werden, auch wenn sie keine Beauftragung erhalten haben. Dienste, die außerhalb des Altarraumes zu leisten sind, können auch Frauen übertragen werden, wenn der Kirchenrektor es für angebracht hält. Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, daß Frauen die dem Evangelium vorausgehenden Lesungen und die einzelnen Bitten des Fürbittgebetes vortragen, und genauer den angemessenen Ort bestimmen, von wo aus sie in der Gemeinde das Wort Gottes verkünden sollen.“²¹

Hier bleibt es also den Bischofskonferenzen überlassen, Frauen zum Lektorinnendienst zuzulassen; in der Dritten Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie vom 5.9.1970 wird die Erlaubnis dazu generell gegeben:

„Nach den geltenden Bestimmungen ist den Frauen erlaubt:

a) die Lesungen, mit Ausnahme des Evangeliums, vorzutragen. Diese Aufgabe sollen sie unter Verwendung der modernen technischen Mittel erfüllen, so daß sie von allen gut gehört werden. Die Bischofskonferenzen können den geeigneten Platz festlegen, von dem aus die Frauen in der gottesdienstlichen Versammlung das Wort Gottes verkünden;

b) die Bitten des Allgemeinen Gebetes ('Fürbitten') vorzutragen.“²²

Einen Unterschied zwischen Frauen und Männern gibt es also bezüglich des Vorlesedienstes, wenn es um den Ort geht, von dem aus Frauen den Dienst tun sollen. Im deut-

¹⁸ Vgl. Schermann-Meyer (s. Anm. 1) Nr. II 28–34.70–72.90–99. Vgl. Erweiterte Regelung für Kommunionsspendung durch Laien. In: Gd 2 (1968) 45; Kommunionsausteilung durch Laien. In: Gd 4 (1970) 49.

¹⁹ Vgl. G. DUFFRER, Ein geglücktes Experiment. In: Gd 7 (1973) 137–139.

²⁰ Vgl. J.W., Vortrag von Lesungen durch Frauen. In: Gd 3 (1969) 37.

²¹ AEM 70.

²² Nr. 7, zitiert nach DEL (s. Anm. 15) 2180.

schen Sprachraum wird auf eine ausdrückliche Festlegung verzichtet und de facto das Lesen vom Ambo aus zugelassen.

Der Dienst am Altar

Während die Einschränkung bezüglich des Ortes des Lektorinnendienstes zwar grundsätzlich als diskriminierend empfunden, aber aufgrund der Handhabung relativ schnell vergessen wurde, löste ein anderer Satz derselben Instruktion weitestreichende Konsequenzen aus: „Gemäß den überlieferten liturgischen Normen der Kirche ist es Frauen (Mädchen, Frauen, Ordensschwestern) nicht erlaubt, dem Priester am Altar zu dienen. Das gilt sowohl für Kirchen wie auch für Häuser, Klöster, Kollegien und Fraueninstitute.“²³

Obwohl zu dieser Zeit mit der Erlaubnis der Kommunionsspendung im Grunde der Zugang der Frauen zum Allerheiligsten freigegeben und das Tabu der kultischen Unreinheit grundsätzlich überwunden ist, bleibt es weiterhin Frauen und Mädchen nicht erlaubt, „dem Priester am Altar zu dienen“.

Es gibt nur wenige Fragen, die in der Nachkonzilszeit mit soviel Engagement diskutiert wurden wie die jetzt angeschnittene. Theologen haben Argumente zusammengetragen, Juristen haben nach Schlupflöchern gesucht, Bischöfe sich um Antworten herumgewunden und Seelsorger pragmatische Lösungen gefunden.²⁴ Vor allem aber haben Frauen und Mädchen gelitten und geweint, Gott sei Dank auch gestritten, weil sie die Entscheidung als ungerecht empfanden. Bis heute sind die Folgen nicht ausgestanden, und wir können nur versuchen, den Gründen nachzuspüren, die soviel Streit in Gemeinden und Bitterkeit in Herzen ausgelöst haben.

Zunächst ein Blick auf die Situation vor 25 Jahren: In den Gemeinden wurde der liturgische Dienst von Frauen unterschiedlich angenommen. Die Leserbriefspalten der Kirchenzeitungen sind in dieser Zeit voll von Pro und Contra insbesondere in der Frage der Kommunionausteilung. Es war durchaus pastorale Klugheit und Rücksicht auf das Empfinden zahlreicher Gläubiger im Spiel, wenn in dieser Frage nicht von heute auf morgen einfach alles für erlaubt und richtig erklärt wurde, was bis dahin verboten war. Das muß um der Redlichkeit willen heute gesagt werden.²⁵

Von diesem pastoralen Aspekt abgesehen, geht es um sehr viel Grundsätzlicheres. Vielleicht hilft zur Erklärung ein Dokument, das zwei Jahre nach der zitierten Instruktion erscheint. Mit Datum vom 15.8.1972 veröffentlicht Paul VI. sein Motuproprio zur Neu-

²³ Ebd. Die Instruktion nennt an weiteren liturgischen Diensten von Frauen: „c) den Gesang der zur liturgischen Feier versammelten Gemeinde zu leiten, die Orgel und andere zugelassene Instrumente zu spielen;

d) die ‘Hinweise’ (Erläuterungen) vorzulesen, die den Gläubigen helfen, die Feier besser zu verstehen;

e) zum Dienst an den Gläubigen bestimmte Aufgaben zu erfüllen, die auch sonst Frauen übertragen werden, z. B. die Gläubigen am Eingang zu empfangen, sie an ihre Plätze zu führen, Prozessionen zu leiten oder Sammlungen in der Kirche durchzuführen.“ – Auf diese Dienste ist hier nicht weiter einzugehen, weil sie entweder – wie die musikalischen Dienste – zu dieser Zeit ohnehin bereits klar waren oder weil sie – wie die unter e) genannten – nicht zum Problem wurden.

²⁴ Vgl. z. B. R. SCHWARZENBERGER, Bekanntlich vielfältig. In: Gd 14 (1980) 97–99; KACZYNSKI (s. Anm. 5) 67f.

²⁵ Vgl. Acht Jahre Liturgiereform. In: Gd 6 (1972) 1–3, hier 2.

ordnung der Ersten Tonsur, der Niederen Weihen und des Subdiakonats in der römischen Kirche „*Ministeria quaedam*“²⁶. Darin werden die Niederen Weihen und der Subdiakonats abgeschafft, künftig erfolgt der Eintritt in den Stand des Klerikers nicht mehr mit der Ersten Tonsur, sondern mit dem Diakonats.²⁷ Neu eingeführt als Laiendienste werden Akolythats und Lektorat; beide Dienste werden Männern vorbehalten.

Das Dokument ist von Anfang an Anlaß zur Irritationen: Einerseits bereinigt es eine Praxis, die mit der Lebenswirklichkeit in der Kirche nichts mehr zu tun hatte, indem es Ämter abschafft, die nur noch als Durchgangsstufen auf dem Weg zu Diakonats und Priesteramt eine Funktion hatten; andererseits schafft es neue Ämter, die wiederum nicht den Erfordernissen der Zeit und der tatsächlichen Praxis entsprechen. Von der Funktionsbeschreibung her übt der beauftragte Lektor seinen Dienst aus, indem er im Gottesdienst aus der Heiligen Schrift vorliest; er hat aber darüberhinaus katechetische Aufgaben und soll u.a. „Vorleser“ in deren Dienst einweisen. Demnach soll also nicht jeder, der im Gottesdienst aus der Heiligen Schrift vorzulesen hat, beauftragter Lektor sein. Ähnlich ist es beim Akolythen: Er hat jene liturgischen Funktionen wahrzunehmen, die Ministranten und Kommunionhelfer ausüben, er soll aber auch eine Art „Oberministrant“ sein.

Die Beschränkung auf Männer führt dazu, daß in unseren Ländern in den darauffolgenden Jahren nur die künftigen Kandidaten für den Diakonats als Akolythen und Lektoren offiziell beauftragt werden – ihre Beauftragung ist eine Voraussetzung für die Weihe.

Die Einladung des Papstes an die Bischofskonferenzen, für ihre Gebiete die Einrichtung weiterer Dienste zu beantragen – etwa für die Katechese und die Caritas – verhallt wirkungslos, da eine Beschränkung auf Männer angesichts der Praxis absurd erscheinen mußte. Denn auf allen diesen Gebieten sind Frauen nicht weniger vertreten als Männer. Eine feierliche Beauftragung der Männer wäre also eine Desavouierung der Frauen.²⁸

So bleiben die mit einem eigenen Ritus übertragenen Dienste etwas Ähnliches, wie es die Niederen Weihen gewesen waren – Vorstufen der Ordination.

Auf der anderen Seite werden faktisch die damit gemeinten Dienste von nicht feierlich beauftragten Personen beiderlei Geschlechts ausgeübt: das Vorlesen im Gottesdienst aus der Heiligen Schrift, u. U. auch die Einweisung in diesen Dienst, die Vorbereitung der Verkündigung und der Feier der Liturgie etwa in Liturgiekreisen ebenso wie die Hinführung von Kindern zu den Sakramenten der Eucharistie und der Firmung.

Im Grunde zeichnet sich hier jene Auseinandersetzung ab, die sich in der Frage um das Amt 20 Jahre später zuspitzt: Können, sollen, müssen nicht die de facto ausgeübten Tätigkeiten in Pastoral und Liturgie und die durch Amtsübertragung im weitesten Sinne gegebene Kompetenz einander entsprechen? Die feierliche Beauftragung von Pastoralreferentinnen und -referenten im Rahmen von Gottesdiensten in Kathedralen sind heute zweifellos ein Ersatz für die nach „*Ministeria quaedam*“ nicht geschaffenen Dienste. Hier helfen sich heute die Bischöfe auf eine ähnliche Weise wie seinerzeit die Pfarrer, die jene Mädchen zum Ministrantinnendienst zuließen, die auch sonst in der Mitfeier von Gottes-

²⁶ DEL (s. Anm. 15) 2877–2893.

²⁷ Angesichts des im Folgenden Erläuterten ist die Frage angebracht, ob nicht bei den heutigen Schwierigkeiten, den Diakonats auch für Frauen zu öffnen, die Tatsache eine wichtige Rolle spielt, daß mit dem Diakonats der Eintritt in den Klerikerstand verbunden ist.

²⁸ Vgl. die Resolution der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturghiker des deutschen Sprachgebietes (AKL) auf ihrer Jahrestagung vom 18.–22.9.1972; vgl. Gd 6 (1972) 145; B. KLEINHEYER, In der Gemeinde für die Gemeinde bestellt. In: Gd 10 (1976) 153–155.

diensten die eifrigsten waren – freilich können es die Bischöfe tun, ohne gegen höhere Anordnung zu verstoßen, während es in bezug auf den Altardienst von Mädchen ein Verbot gab.

Der Streit um die Ministrantinnen war, etwas pointiert gesagt, von Anfang an ein Kampf um den Platz am Altar. Die Hartnäckigkeit, mit der dieses Reservat verteidigt wurde, läßt sich nur daraus erklären, daß die Ahnung im Hintergrund stand, daß die Folge eines Nachgebens die Forderung nach dem Priesteramt für Frauen sein würde. Und da, meine ich, muß man heute fairerweise sagen: Angesichts der mangelnden Klärung dieser letzten Frage ist es verständlich, daß man mit allen Mitteln das zu verhindern suchte, was mehr oder weniger zwangsläufig zu der genannten Forderung führen mußte. Ich meine, es sollte jenen, die bis zuletzt das Verbot von Ministrantinnen verteidigt haben, zugutegehalten werden, daß sie dabei – ob bewußt und willentlich oder eher unbewußt und nach Gefühl – die Zuspitzung einer ungeklärten und in ihren Folgen unübersehbaren Frage vermeiden wollten.

So möchte ich es auch verstehen, wenn noch 1980 in der Instruktion „Inaestimabile donum“ eingeschärft wird: „Bekanntlich sind die Aufgaben, die die Frau in der liturgischen Versammlung übernehmen kann, vielfältig: unter anderem die Lesung des Wortes Gottes und der Intentionen im Fürbittgebet der Gläubigen. Frauen sind jedoch nicht die Funktionen eines Akolythen (Meßdiener) gestattet.“²⁹

Ein deutscher Liturgieprofessor hat damals in einem unveröffentlichten Gutachten nachgewiesen, daß Frauen und Mädchen sämtliche liturgischen Dienste ausüben dürfen außer der Bedienung der Kännchen beim Lavabo.³⁰

Nur auf dem genannten Hintergrund ist es verständlich, daß sich dann trotzdem auch im Codex Iuris Canonici von 1983 noch keine Entscheidung findet, anhand deren diese letzte Frage eindeutig geklärt werden hätte können, sondern daß es noch einmal mehr als zehn Jahre dauern sollte bis zu dem Schreiben des Vorsitzenden der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, das den einzelnen Bischöfen die Möglichkeit gibt, Frauen und Mädchen auch zum Altardienst zuzulassen.³¹ Ist es ein Zufall, daß die Lösung der Ministrantinnenfrage zeitlich parallel geht mit dem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“, in dem die Frage des Priesteramtes für Frauen negativ beantwortet wird?³² Oder darf in diesem zeitlichen Zusammenhang ein Hinweis darauf gesehen werden, daß die Ministrantinnenfrage der größte innerkirchliche Stellvertreterkrieg nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war?

²⁹ Nr. 18. Veröffentlicht in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 16. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1980.

³⁰ Vgl. auch KACZYNSKI (s. Anm. 4) 67f.

³¹ Vgl. AAS 86 (1994) 541f.

³² Die Antwort der Codex-Interpretationskommission auf die Frage, ob zu liturgischen Diensten, die nach Canon 230 §2 von Laien, Männern und Frauen, ausgeübt werden können, auch der Dienst am Altar gehöre, wurde von dieser Kommission am 30.6.1992 gegeben und am 11.7.1992 vom Papst bestätigt. Den Vorsitzenden der Bischofskonferenz wurde die – zustimmende – Antwort mit Brief der Kongregation für den Gottesdienst und das Sakramentenrecht vom 15.3.1994 mitgeteilt. Das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „*Ordinatio sacerdotalis*“ trägt das Datum vom 22.5.1994 (vgl. AAS 86 [1994] 545–548). Vgl. dazu auch: Rom klärt Ministrantinnenfrage. In: Gd 28 (1994) 66.

Bestärkt wird die diesbezügliche Vermutung durch den Blick auf zwei wichtige Dienste, die noch zu besprechen sind: den Dienst der Leitung von Gottesdiensten und den Predigtendienst.

Der Dienst der Gottesdienstleitung

Schon die Liturgiekonstitution empfiehlt „da, wo kein Priester zur Verfügung steht“, eigene Wortgottesdienste an Sonn- und Feiertagen; „in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten“³³. Diese Weisung wird in der ersten Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie „*Inter oecumenici*“ vom 26.9.1964 aufgegriffen.³⁴ Eine Unterscheidung zwischen Männern und Frauen wird in beiden Dokumenten nicht getroffen.

Selbstverständlich kann eine Frau im Notfall die Taufe spenden, also auch eine entsprechende Feier leiten.

Die Leitung von Prozessionen wird durch die oben schon zitierte Instruktion „*Liturgicae instaurationes*“ von 1970 ausdrücklich Frauen zuerkannt.³⁵

Keine Frage ist es, daß das Stundengebet gemäß der Tradition auch von reinen Frauengemeinschaften und unter Leitung von Frauen gefeiert werden kann. Die Allgemeine Einführung in das Stundenbuch von 1970 stellt fest: „Die Aufgabe, das Gebet der Gemeinschaft festzusetzen, fällt jenen zu, die durch die heilige Weihe oder einen besonderen kanonischen Auftrag dazu bestimmt sind.“³⁶

Die „Kirchliche Begräbnisfeier“ von 1972 nennt als „Vorsteher“: Priester oder Diakon, in besonderen Fällen auch einen dazu beauftragten Laien, ohne zwischen Männern und Frauen zu unterscheiden.³⁷

Der Ritualeil „Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Meßfeier“ von 1973 sieht für die Spendung der heiligen Kommunion außerhalb der Meßfeier neben Priester und Diakon „außerordentliche Kommunionshelfer“ vor³⁸, ausdrücklich auch für die Krankenkommunion und die Wegzehrung³⁹. Daß damit auch Frauen gemeint sind, wurde bereits oben erläutert.

Der Ritualeil „Die Feier der Buße“ von 1973 spricht im Zusammenhang mit Bußgottesdiensten vom „Priester bzw. Leiter der Versammlung“, ohne zwischen Frauen und Männern zu unterscheiden.⁴⁰

Schließlich „können gemäß den liturgischen Büchern nach dem Ermessen des Ortsordinarius einige Sakramentalien auch von Laien gespendet werden, welche die entsprechenden Eigenschaften haben“ (CIC can. 1168). Schon zuvor hatte das deutsche Benediktionale von 1978 gesagt: „Aufgrund des allgemeinen oder besonderen Priestertums oder eines besonderen Auftrages kann jeder Getaufte und Gefirmte segnen.“⁴¹ Unterschieden wird dann nach

³³ II. VATICANUM, SC 35,4.

³⁴ Nr. 37: DEL (s. Anm. 15) 235.

³⁵ Nr. 7: DEL (s. Anm. 15) 2180.

³⁶ AES 23.

³⁷ Pastorale Einführung, Nr. 26.

³⁸ Einführung, S. 17, Nr. 17.

³⁹ Ebd., S. 35, Nr. 54.

⁴⁰ Pastorale Einführung, Nr. 36.

⁴¹ Pastorale Einführung, Nr. 18.

dem Öffentlichkeitsgrad der einzelnen Segnungen und ihrem Bezug „auf die sakramentale Mitte“ der Kirche; diesen Kriterien soll die segnende Person entsprechen. Das lateinische römische *Benedictionale* von 1984 bezeichnet dann die einzelnen Segnungen, die von beauftragten Laien – Frauen und Männern – geleitet werden können.⁴²

Der Predigtdienst

Ähnlich wie beim Dienst der Leitung verhält es sich beim Predigtdienst. Auch wenn wir auf das Problem der Predigt bei der Meßfeier, zu der es über Jahre hinweg römische Erlaubnisse gegeben hat, die aber schließlich widerrufen wurden, hier nicht eingehen können⁴³, weil es um einen anderen Zusammenhang geht und dort Männer und Frauen in gleicher Weise betroffen sind, bleiben noch immer Anhaltspunkte. So ist der Dienst der Verkündigung – zunächst in Form von Lesungen aus der Heiligen Schrift, dann aber auch durch „Monitionen“, Kommentare, Hinweise, Erklärungen, Feierhilfen zweifellos mit der Leitung liturgischer Feiern verbunden. Ob diese Dinge bis zum Rang einer „Homilie“ oder Predigt vorstoßen, ist keine Frage des Geschlechts, sondern der fachlichen Kompetenz und einer entsprechenden Beauftragung durch die zuständige kirchliche Autorität.

Einen eigenen Hinweis ist hier noch das Direktorium für Kindermessen vom 1.11.1973 wert, in dem es heißt: „Es steht nichts im Wege, daß einer der an der Kindermesse teilnehmenden Erwachsenen im Einverständnis mit dem Pfarrer oder Kirchenrektor nach dem Evangelium eine Ansprache an die Kinder hält, vor allem wenn es dem Priester schwer fällt, sich dem Verständnis der Kinder anzupassen. Dabei sind die Weisungen der Kongregation für den Klerus zu beachten.“⁴⁴ Der letzte Satz bezieht sich auf die Weisungen bezüglich Laienpredigt überhaupt; konkret bedeutet dies, daß diese Ansprache nicht die Homilie des Priesters einfach ersetzen kann.

Zusammenfassung

Angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der so wichtige Dienste wie die Leitung von Gottesdiensten und die Verkündigung Laien – Frauen und Männern unterschiedslos – übertragen wird, erstaunt die Verbissenheit des Kampfes um den Altardienst einmal mehr. Leider hat dieser Kampf über Jahre hin den Blick dafür verstellt, daß daneben Aufgaben

⁴² Vgl. Praenotanda, Nr. 18d und die entsprechenden Angaben bei zahlreichen Segnungen.

⁴³ Als letzten Stand im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz sieht die von ihr am 24.02.88 beschlossene Ordnung des Predigtdienstes von Laien vor:

„§1 Katholische Laien (Männer und Frauen) können mit dem Predigtdienst beauftragt werden:

a) bei Wortgottesdiensten am Sonntag ohne Priester, sofern keine Eucharistie gefeiert werden kann,
b) bei anderen Wortgottesdiensten,

c) im Rahmen der katechetischen Unterweisung der Gemeinde oder bestimmter Personengruppen.

In Fällen, in denen es nach dem Urteil des Diözesanbischofs notwendig ist, können katholische Laien (Männer und Frauen) mit dem Predigtdienst bei der Feier der Eucharistie beauftragt werden, und zwar im Sinne einer Statio zu Beginn des Gottesdienstes, sofern der Zelebrant nicht in der Lage ist, die Homilie zu halten und kein anderer Priester oder Diakon dafür zur Verfügung steht.“ Kirchliches Amtsblatt Rottenburg 95 (1988) 132–134, hier 132.

⁴⁴ Nr. 24, DEL (s. Anm. 15) 3138. Am Rande sei vermerkt, daß bei der Erarbeitung des Direktoriums für Kindermessen erstmals zwei Frauen als aktive Mitarbeiterinnen einer Arbeitsgruppe der Gottesdienstkongregation beigezogen wurden; vgl. B. FISCHER, „Daß auch wir Kinder es verstehen können“. In: Gd 8 (1974) 73–75, hier 73.

und Dienste Frauen übertragen wurden, die zutiefst mit dem kirchlichen Amt zu tun haben, wie die Leitung von liturgischen Feiern unterschiedlicher Art. Heute stellt sich die Frage: Hat sich hier nicht de facto und mit entsprechendem liturgischen Ausdruck in dieser Zeit eine neue Art von „Amt“ in der Kirche herausgebildet, das mindestens den in „Ministeria quaedam“ gemeinten, dort aber auf Männer beschränkten Diensten entspricht oder noch höher zu werten ist als jene und das Frauen und Männern unterschiedslos übertragen wird? Denn eigentlich kann auch der Diakon den Dienst der Gemeinde- und Gottesdienstleitung nur mit ausdrücklicher Beauftragung wahrnehmen und nicht aufgrund einer Ordination. Wichtig ist die Beauftragung durch den Bischof: Durch sie wird die Einheit mit der ganzen Kirche hergestellt und gewahrt, die sonst durch die Ordination garantiert wird.

Jedenfalls hat die Notwendigkeit, daß Liturgie gefeiert wird, d. h. daß den Menschen Gottes Wort verkündet und daß Gottes Lob gesungen wird, sich durchgesetzt gegen alle Bedenken, die es gegen so weitreichende Beauftragungen eigentlich hätte geben müssen.

Nach diesem ausführlichen Überblick über das, was offizielle Verlautbarungen und Dokumente über die Mitfeier und den Dienst von Frauen bei Gottesdiensten sagen, wenden wir uns in einem letzten Abschnitt jener Frage zu, die heute brennend interessiert.

4. Das Bewußtsein, daß angesichts einer neuen Sensibilität der Gottesdienst eine neue Sprache und neue Bilder verlangt

„Brüder und Schwestern“

„Brüder“ sagen heute noch viele Lektoren und auch Lektorinnen zu Beginn einer Lesung; „und Schwestern“ oder „Schwestern und Brüder“ sagen inzwischen ebenfalls viele.

Die Forderung nach einer amtlichen Regel, die Schwestern an dieser Stelle auch nennen zu dürfen oder gar zu sollen, ist inzwischen viele Jahre alt. Tatsache ist, daß die erste Ausgabe der deutschsprachigen Lektionare nach dem Ordo Lectionum Missae von 1969 am Beginn der Lesungen die Anrede „Brüder“ nicht enthielt. Wohl aber wurde die Anrede „Brüder“ nach Erscheinen der zweiten authentischen Ausgabe der Leseordnung in die zweite Auflage des Lektionars aufgenommen. Die Änderung wurde biblisch begründet: Es wurde grundsätzlich entschieden, bei Lesungen aus Briefen des Neuen Testaments, die Anreden enthalten, diese Anreden auch an den Kopf der Lesung zu setzen. Gegenüber Einwänden, die damals immerhin schon zur Sprache kamen, Frauen könnten die „Brüder“ als anstößig empfinden, wurde gesagt, es sei eine Frage der Verkündigung, darauf hinzuweisen, daß mit den Brüdern die Schwestern mitgemeint seien. Bemerkenswert ist wohl auch, daß bei der Vorstellung des neuen Lektionars zwar auf eine ganze Reihe von Änderungen gegenüber dem früheren hingewiesen, die Einführung der „Brüder“ jedoch schamhaft verschwiegen wurde.

Die Entscheidung für die „Brüder“ sollte sich rächen. Stimmen, die die Erwähnung auch der Schwestern forderten, erhoben sich und nahmen zu. Ein Ausweg wurde gesucht: Eine durchgehende Korrektur beim Neudruck der einzelnen Bände schied als Möglichkeit aus Kostengründen aus. Auch schien der Aufwand nicht gerechtfertigt, die ganze Maschinerie der Approbation durch die Bischöfe des Sprachgebiets und der Konfirmierung durch die zuständige römische Kongregation wegen dieser „Kleinigkeit“ in Bewegung zu setzen. So wurde ein Weg gefunden, indem mit Zustimmung der zuständigen Stellen in einer

Fußnote beim ersten Vorkommen im Lektionar erklärt wird: „Anstelle des Wortes ‘Brüder’ können bei den Anfangsworten der Lesungen auch die Worte ‘Brüder und Schwestern’ bzw. ‘Schwestern und Brüder’ gebraucht werden.“ Diese Anmerkung erschien erstmals beim Neudruck des Bandes I 1993. Sehr viel schneller als auf gesamt-deutschsprachiger Ebene hat man im übrigen in Österreich reagiert: Dort hieß es bereits 1987 in einer Handreichung des Österreichischen Pastoralinstituts, der die Bischöfe zugestimmt hatten: „Die Anrede ‘Brüder’ wird, wenn auch Frauen angesprochen werden sollen, sinnvollerweise ersetzt durch ‘Schwestern und Brüder’, wie auch neben dem Wort ‘Brüderlichkeit’ der Ausdruck ‘Geschwisterlichkeit’ zu empfehlen ist.“⁴⁵

Der Umweg mit den „Brüdern“ hatte, im Nachhinein gesehen, einen positiven Effekt: Das Anstößige daran war innerkirchlich ein Wegbereiter für eine wachsende Sensibilität gegenüber den in den 80er Jahren immer lauter werdenden Forderungen nach einer inklusiven Sprache. Hätte es nicht diese „Brüder“ gegeben, wäre der Ruf der Frauen nach einer sie einschließenden Redeweise vielleicht bis heute an vielen Ohren noch ungehört vorbeigegangen. Ohne dieses Ärgernis hätten wir heute möglicherweise auch jene Schritte noch vor uns, die inzwischen erfolgt sind.

In Überschriften, Rubriken und Texten

1992 erscheint der überarbeitete Ritualeteil „Die Feier der Trauung“. Darin ist nur vom „Partner“ die Rede, nicht aber von einer „Partnerin“, und es wird von „dem“ Katholiken und „dem“ Nichtchristen gesprochen.

Im gleichen Jahr erscheint ein Teil der Studienausgabe der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ in einer bearbeiteten Ausgabe neu. Darin wird mit dem Platz nicht gespart, wenn außer „dem Bewerber“ auch „die Bewerberin“ oder neben „dem Bürger“ auch „die Bürgerin“ genannt werden soll, sei es in der Pastoralen Einführung, sei es in Rubriken oder Überschriften oder in den Texten selbst.

Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ von 1994 beweist, daß die Nennung beider Geschlechter nunmehr zum Standard der liturgischen Bücher gehören soll: Es wird nicht mehr nur „der Kranke“ genannt, sondern auch „die Kranke“ und neben „dem Seelsorger“ auch „die Seelsorgerin“.

Im „Gotteslob“

Nicht weniger anstößig, als mit „Brüder“ angesprochen zu werden, ist es für Frauen, wenn sie sich selbst so nennen sollen, wie beispielsweise in dem Lied „Laßt uns loben, Brüder, loben“. Die Frage ist hinreichend bekannt. Bei einer kleinen Revision des „Gotteslob“⁴⁶, die aus technischen Gründen anstand, wurden die 15 anstößigsten und ärgerlichsten Stellen dieser Art korrigiert. Ein Eingriff in die Liedtexte bedeutet, was vielleicht nicht allgemein bekannt ist, einen beträchtlichen Aufwand, weil damit Autoren- und Verlagsrechte tangiert werden, was u. U. auch zu erheblichen finanziellen Konsequenzen führen kann. Daß dieser Aufwand in Kauf genommen wurde und zwar nur um der inklusiven Sprache willen, sonst aber zu keinem anderen Zweck, obwohl es auch andere Vorschläge

⁴⁵ Vgl. F. KOHLSCHIEIN, Eine Liturgie, die die Dinge beim Namen nennt. In: Gd 21 (1987) 105–107, hier 106.

⁴⁶ Vgl. Ch.E. HAHN, Kein neues „Gotteslob“. In: Gd 30 (1996) 100f.

und Forderungen gegeben hätte, mag als Zeichen gelten, daß hier die Verantwortlichen, das sind die Bischöfe, das Anliegen ernst nehmen.

Daß es bezüglich der Lieder sehr viel weitergehende Gedanken, Vorschläge und Forderungen gibt, ist bekannt; der Versuch, über das jetzt Erreichte hinaus darauf einzugehen, hätte bedeutet, daß die jetzige Lösung nicht möglich gewesen und jegliche Änderung auf viele Jahre hinaus verschoben worden wäre. Es ist für Außenstehende nicht leicht verständlich, daß Änderungen an liturgischen Büchern oder am Gotteslob nicht einfach und unbürokratisch möglich sind; das Geflecht der Zuständigkeiten, der Rechte und der Konsequenzen ist so kompliziert, daß es vielen, die damit befaßt sind, immer noch als staunenswert erscheint, daß die jetzigen Änderungen möglich waren.

Neue Bilder für Gott

Noch ein Wort zur Frage neuer Bilder für Gott: Ebenfalls 1994 erscheint die überarbeitete Fassung des ursprünglichen Schweizer Hochgebets, nunmehr als Übersetzung einer lateinischen authentischen Ausgabe. Darin wird nicht nur im Gebet wie schon an vielen Stellen des deutschen Meßbuchs von Anfang an, für „Brüder und Schwestern“ gebetet, und von „Söhnen und Töchtern“ und „allen Frauen und Männern, die zu einem Dienst in der Kirche bestellt sind“ gesprochen, sondern hier wird, erstmalig in einem deutschsprachigen liturgischen Buch, im Gebet ein weibliches Bild von Gott zur Sprache gebracht: „Sein (= Jesu) Leben und seine Botschaft lehren uns, daß du für deine Kinder sorgst wie ein guter Vater und eine liebende Mutter.“

Bei der Entscheidung für diese Formulierung waren sich die Verantwortlichen bewußt, daß dies ein Schritt in eine neue Richtung ist. Die Formulierung wurde sehr sorgfältig gewählt; so darf ihre Aufnahme in das Hochgebet als ein Signal gesehen werden, daß eine behutsame Ergänzung der in der Liturgie verwendeten Gottesbilder grundsätzlich nicht ausgeschlossen und eine Diskussion über dieses Thema möglich ist.⁴⁷

Perspektiven

Zuletzt ein paar Worte zu der Frage: Wie geht es weiter? Die letzten Beispiele haben gezeigt, in welche Richtung gearbeitet wird. Derzeit ist eine Studienkommission mit der Überarbeitung des Meßbuches beschäftigt. Die Leitung jener Arbeitsgruppe, die die Texte zu bearbeiten hat, liegt in den Händen einer Frau, die das Anliegen einer inklusiven Sprache von Anfang an vertreten hat.⁴⁸ In den Leitlinien für die Textarbeit ist dieses Anliegen

⁴⁷ Bei der ganzen Frage der Gebetstexte muß heute die sog. Übersetzerinstruktion „Die Übertragung liturgischer Texte“ vom 25.1.1969 (DEL [s. Anm. 15] 1200–1242) unter der Rücksicht der inzwischen gewachsenen Sensibilität für eine inklusive Sprache noch einmal gelesen werden. Im übrigen hat der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin vor der Vollversammlung der Kongregation am 24.1.1991 die in einzelnen volkssprachlichen Meßbüchern enthaltenen „Weiterentwicklungen und Besonderheiten“ positiv gewürdigt als eine „Bereicherung des Römischen Missale“ und damit zugestanden, daß es solche Entwicklungen legitimerweise geben kann, „um besonderen pastoralen und kulturellen Umständen Rechnung zu tragen“. Vgl. Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Hg. E. Nagel. Freiburg 1995, 257–262, hier 259. Vgl. im gleichen Band die Übersetzerinstruktion S. 245–256.

⁴⁸ Vgl. Studien und Entwürfe zur Meßfeier, ebd. 17–19.

ausdrücklich genannt.⁴⁹ Die zu einer Publikation der Studienkommission eingegangenen Stellungnahmen von Frauenverbänden und diözesanen Frauenreferaten zeigen, daß die Bemühungen der Kommission grundsätzlich in die richtige Richtung gehen, wenn es auch noch Grenzen in der Wahrnehmung gibt.

Für ein revidiertes Meßbuch werden auch neue Bilder und Metaphern verlangt. Daß dabei auch an weibliche Gottesbilder gedacht wird, mag ein Beispiel zeigen, das in einer Veröffentlichung der Studienkommission vorgeschlagen wird. Als Übersetzung des gleichen lateinischen Textes beginnt dort das Tagesgebet des 5. Sonntags im Jahreskreis nicht mehr wie bisher mit den Worten: „Gott, unser Vater, wir sind dein Eigentum“, sondern mit dem Satz: „Gott, du sorgst für uns wie eine gute Mutter für ihre Kinder“⁵⁰. Jene, die den Vorschlag machen, wissen um das Problem, daß hier ein bestimmtes Frauenbild transportiert wird. Sie verstehen ihren Vorschlag auch nicht als einzig möglichen, sondern als Einladung, nach weiteren Bildern zu suchen, die für ein liturgisches Beten in Frage kommen.

Niemand weiß, welche Entscheidungen eines Tages getroffen und welche Formulierungen den Härtesten des Weges durch die Instanzen bestehen werden, der für eine für das ganze Volk Gottes verbindliche Gebetssprache notwendig ist. Die Schritte, die in den letzten Jahren getan wurden, dürfen, so klein sie auch scheinen mögen, Mut machen. Mut machen auch deswegen – und das sollte neben allen konkreten Fakten dieser Beitrag zeigen –, weil die gefeierte Liturgie sich immer als stärker erwiesen hat als unbegründbare kirchenamtliche Einschränkungen und theologische Ideologien. Und in der Kunst des Feierns, der *ars celebrandi*, haben die Frauen heute zweifellos viel zu bieten.

⁴⁹ Vgl. ebd., Kap. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs. S. 55–62, bes. S. 61, Nr. 42 und 44.

⁵⁰ Ebd., Kap. Tagesgebete – Die Zeit im Jahreskreis, S. 68f.

Gesprächskreise

Dorothea Schwarzbauer-Haupt, Leonding

[un]

Erfahrungen von Frauen in der Gottesdienstleitung

- * Es ist schwierig sich im Altarraum selbstverständlich zu bewegen oder ein liturgisches Gewand zu tragen. (Männer und heute auch die Mädchen, haben da durch ihre häufige Ministrantenvergangenheit viel voraus.)
- * Frauen erleben die Machtposition der Gottesdienstleiterinnenrolle als etwas sehr Ambivalentes. Unheimlich ist die Einwegkommunikation, die Echolosigkeit der Position, das Ausgeliefertsein der Mitfeiernden an das, was da vorne geschieht. Positiv erlebt wird die Möglichkeit eigenverantwortlich gestalten zu können.
- * Frauen, obwohl in der Mehrheit derer, die Wortgottesdienstleiterinnenausbildung machen, lassen Männern an Hochfesten gerne den Vortritt.
- * Der Unterschied des Wortgottesdienstes zur Eucharistiefeyer wird teilweise betont (Altar leer lassen, der Priestersitz muß frei bleiben) teilweise verwischt (vor allem durch Kommunionsspendung).
- * Wortgottesdienste werden gerne im Team gestaltet und gefeiert.
- * Frauen kann man nicht als Quasipriester zurechtinterpretieren.
- * Unseren eucharistiefixierten Gläubigen ist der Wortgottesdienst noch immer zweite Wahl, das merkt man auch am Problem der Meßintentionen für Wortgottesdienste.
- * Die faktische Gestaltung der Liturgien durch Frauen wird sehr schnell geschätzt (einfühlsamer, lebensnäher, gefühlsbetonter, musischer, nicht so routinemäßig).
- * Es besteht ein Bedürfnis nach Kompetenz und Ausbildung. „Hauptamtliche“ werden von „Ehrenamtlichen“ hier sehr geschätzt und gebraucht.
- * Frauen sitzen in dieser Position zwischen zwei Sesseln. Sollen sie sich, um der Gleichwertigkeit der Liturgie mit priesterlichem Tun willen, mehr „amtlich als Gegenüber“ geben und die entsprechenden Symbole verwenden, oder verstehen sie sich mehr auf der Seite der Gemeinde, aus der heraus sie die Liturgie leiten, und vollziehen, während die Rolle des „Gegenübers“ unbesetzt bleibt.
- * Eine hauptamtliche Pastoralassistentin wird in der Sakristei oft noch immer nicht wahrgenommen, während ein aus der Pfarre stammender Priester, der fünf Minuten vor Gottesdienstbeginn dort erscheint und von nichts eine Ahnung hat, sofort gebeten wird Hauptzelebrant zu machen.

Elisabeth Dörler, Batschuns

Ganzheitliche Elemente im Gottesdienst

[neu]

- * Dem Wunsch, Gottesdienst möglichst mit allen Sinnen erfahrbar zu machen, entspricht das Gestalten mit ganzheitlichen Elementen.
- * Unser großes Anliegen ist, daß prinzipiell davon ausgegangen wird, was wollen wir „begreifbar“ machen. Im Normalfall heißt das, sich bei der Vorbereitung als erstes zu fragen, was will uns die für den jeweiligen Gottesdienst gewählte oder vorgegebene Bibelstelle sagen bzw. was feiern wir.
- * Erst wenn deutlich wird, was der „rote Faden“ des Gottesdienstes sein soll, werden die entsprechenden Elemente gewählt.
- * Uns ist wichtig, daß auch Wort und Stille, Gottesdienstraum und die anwesenden Menschen mitgestaltende „Elemente“ sind, nicht nur „auffälligere“ Dinge wie Musik, Bilder, Düfte, Tanz, Tücher, Farben, Steine, Krüge, Wasser, Kerzen usw.
- * Wir versuchen auch deutlich zu machen, daß ganzheitliche Elemente dem Anlaß entsprechend gewählt werden müssen. So können in einem Wortgottesdienst für eine kleine Gruppe, die einen Besinnungstag gemeinsam abschließt, nicht dieselben Elemente verwendet werden wie in einem Gemeindegottesdienst zum Patrozinium, da die Menschen einen ganz verschiedenen Zugang haben bzw. das Miterleben in einer großen Gruppe von anderen Kommunikationsregeln geprägt ist als in der Kleingruppe.
- * Als weiteren wichtigen Punkt wiesen wir auf die Gestaltung des Gottesdienstraumes hin. Leider wird hier manchmal mit viel gutem Willen übersehen, daß fixes Inventar einer Kirche wie z. B. Tabernakel oder Altar in einer entsprechenden Form zu integrieren sind. (So sollte z. B. der Altar nicht zum Abstelltisch degradiert werden.) Ebenso sollte behutsam mit dem Stil des Raumes umgegangen werden, sodaß nicht „moderner, frommer Kitsch“ entsteht, der im oberflächlichen Aktionismus hängenbleibt.
- * Dieses letztlich „weniger ist mehr“ gilt besonders für die ganzheitlichen Elemente, die hinführen aber nie übertrumpfen sollen. Also lieber nur einen Punkt entsprechend dem Gottesdienstthema erarbeiten als fünf in sich jeweils nette Möglichkeiten wild zusammenzubauen.
- * Besonders beim aktiven Einbeziehen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen sollte darauf geachtet werden, daß die persönliche Freiheit bestehen soll, auch ohne einen persönlich gesprochenen Gedanken mit dabei zu sein. Oder bei der Einladung zu körperlichen Aktivitäten wie Tanzen ist darauf zu achten, daß integrierend gedachte Elemente ältere, körperbehinderte oder einfach Schmerzen habende Menschen ausschließen können.
- * So sehr wir neue ganzheitliche Elemente im Gottesdienst fördern wollen, ist es wichtig, neue Elemente und Methoden zuerst in einem geschützten, kleinen Raum zu erproben, und erst danach im offenen Gottesdienst einzusetzen.
- * Das Schöne an ganzheitlichen Elementen im Gottesdienst ist, daß unsere Kreativität herausgefordert wird, das Ziel oder den Sinn des konkreten Gottesdienstes in verschiedenen, aber jeweils entsprechender Form begreifbar zu machen und damit auch neue, ungewohnte, sinnenhafte Zugänge zum gemeinsamen Gottesdienst zu bereiten und manchmal auch alte wieder zu entdecken.

Ruth Berger-Holzknecht, Batschuns

Gottesbilder in der Bibel [neu]

Ziel dieses Gesprächskreises war es, sich der je eigenen Gottesbilder bewußt zu werden, um dann anhand biblischer Texte zu entdecken, in welch vielfältigen Bildern die Bibel von Gott spricht. Bilder, die im Laufe der Geschichte in Vergessenheit geraten sind, deren Wiederentdeckung aber lebendigere Beziehungen zu Gott ermöglichen.

Nach einer Vorstellungsrunde mit Symbolen, die den je eigenen Alltag prägen, überlegten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Gruppe, welche Gottesbilder ihnen vertraut sind, aber auch, welche Gottesbilder sie von früher kennen.

Gottesbilder aus der Gruppe der Teilnehmerinnen und Teilnehmer

- * jemand weit weg
- * Quelle
- * Gott führt ins Weite – weiter
- * der gütige Vater
- * Sonne
- * der Vater, sendet den Sohn, Christus, der Mittler, Freund, Bruder
- * der Heilige Geist, Feuer, das verwandelt in Liebe
- * der Heilige Geist, der die Gaben und uns verwandelt
- * der Tröster
- * der Heilende
- * 'Mit-geh-Gott'
- * der Strafende
- * Herrscher
- * König
- * Licht/Wärme
- * Freund/Freundin
- * JHWH
- * Vater/Mutter
- * alter Mann mit Bart

Im Anschluß an unsere eigenen Gottesbilder beschäftigen wir uns mit dem Text Hosea 11. Anhand eines Textvergleiches (Text aus der Einheitsübersetzung und Text von Univ. Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann) wurde deutlich, welche Bilder von Gott allein durch die unterschiedlichen Übersetzungen vermittelt werden und wurden. Eindeutig zum Ausdruck kam, daß der Text von Helen Schüngel-Straumann ein klareres Bild einer weiblichen Seite Gottes zum Ausdruck bringt als der Text der Einheitsübersetzung. Der Versuch, sich mit beiden Texten intensiv zu beschäftigen, ist lohnend!

Hosea 11: Einheitsübersetzung

- 1 Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb,
ich rief meinen Sohn aus Ägypten.
- 2 Je mehr ich sie rief,
desto mehr liefen sie von mir weg.

Übersetzung von Helen Schüngel-Straumann¹

- Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb,
aus Ägypten rief ich meinen Sohn.
Doch wie ich sie rief,
so liefen sie von mir weg,

¹ H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Denn Gott bin ich und kein Mann*. Grünewald 1996, 33–47.

Sie opferten den Baalen
und brachten den Götterbildern
Rauchopfer dar.

3 Ich war es, der Efraim gehen lehrte,
ich nahm ihn auf meine Arme.

Sie aber haben nicht erkannt,
daß ich sie heilen wollte.

4 Mit menschlichen Fesseln
zog ich sie an mich,
mit den Ketten der Liebe.

Ich war da für sie wie die (Eltern),
die den Säugling an ihre Wangen heben.

Ich neigte mich ihm zu
und gab ihm zu essen.

5 Doch er muß wieder zurück nach Ägypten,
Assur wird sein König sein;
denn sie haben sich geweigert umzukehren.

6 Das Schwert wird in seinen Städten wüten;
es wird seinen Schwätzern den Garaus machen
und sie wegen ihrer Pläne vernichten.

7 Mein Volk verharrt in der Treulosigkeit;
sie rufen zu Baal,
doch er hilft ihnen nicht auf.

8 Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim,
wie dich aufgeben, Israel?

Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma,
dich behandeln wie Zebojim?

Mein Herz wendet sich gegen mich,
mein Mitleid lodert auf.

9 Ich will meinen glühenden Zorn
nicht vollstrecken
und Efraim nicht noch einmal vernichten.

Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch,
der Heilige in deiner Mitte.

Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.

10 Sie werden hinter Jahwe herziehen.

Er brüllt wie ein Löwe, ja, er brüllt,
daß die Söhne vom Westmeer
zitternd herbeikommen.

11 Wie Vögel kommen sie zitternd herbei
aus Ägypten,

wie Tauben aus dem Land Assur.

Ich lasse sie heimkehren in ihre Häuser

– Spruch des Herrn.

den Baalen opferten sie,
und den Bildern räuchernten sie.

Dabei habe ich doch Efraim gestillt,
indem ich ihn auf meine Arme nahm.

Sie jedoch begriffen nicht,
daß ich sie pflegte.

Mit menschlichen Seilen
zog ich sie,
mit Stricken der Liebe.

Und ich war für sie wie solche,
die einen Säugling an ihren Busen heben,

und ich neigte mich zu ihm,
um ihm zu essen zu geben.

Zurück muß er nach Ägyptenland,
und Assur wird sein König sein,
weil sie sich weigerten, umzukehren.

Und das Schwert wird in seinen Städten wüten
und seine Schwätzer vertilgen,

und sie werden aufessen müssen,
was sie sich eingebrockt haben.

Aber mein Volk hält fest am Abfall von mir:

Zum Baal ruft man,

aber der zieht sie nie und nimmer groß!

Wie soll ich dich preisgeben, Efraim?

ich dich aufgeben, Israel?

Wie kann ich dich preisgeben wie Adma?
dich behandeln wie Zeboim?

Es kehrt sich gegen mich mein Herz,
ganz und gar ist entbrannt mein Mutterschoß.

Nicht kann ich meinen glühenden Zorn
vollstrecken,

nicht kann ich (mein Inneres)

nochmals umkehren, um Efraim zu verderben.

Denn Gott bin ich und nicht Mann

in deiner Mitte heilig

und nicht komme ich, um zu zerstören.

Da kommen sie zitternd herbei
wie Vögel aus Ägypten

und wie die Taube aus dem Lande Assur.

Und ich lasse sie heimkehren in ihre Häuser.

(Spruch Jahwes)

Den Abschluß des Gesprächskreises bildete folgender Text:

Gottesbilder
Wie ist das nun mit den Bildern
Gott
Du sollst dir kein Gottesbild machen
heißt es in der Bibel
und doch
ist sie voll davon
du König
Herrscher
Gewaltiger
es geht ja wohl nicht anders
wir Menschen dein Abbild
können dich nicht fassen
wenn nicht du
in unseren Bildern
dich mitteilst

Vielleicht aber
lehrt uns die Geschichte
des Mißbrauchs deiner Bilder

von Menschen gemacht
von Menschen genutzt zu eigenem Vorteil
auf Kosten der anderen
wie wir es halten sollen
mit den Bildern
ohne dich darin einzusperren:

Du sollst kein Bild
als Gott anbeten!
Du sollst kein Gottesbild
für alle verpflichtend machen!
Du sollst jedes Bild
durch andere ergänzen!
Du sollst mit Bildern
Menschen nicht festlegen!
Dann wirst du kein Gottesbild
benutzen
um Herrschaft
auszuüben.

aus: Abel, wo ist deine Schwester? Patmos³ 1991, 72f.

Haus 11: Einheitsübersetzung

1. Als Israel jung war, gewogen ich ihn habe
aus Ägypten riß ich seinen Sohn.
Doch wie ich sie riß,
so habe ich sie von mir weg

Übersetzung von Helen Schüngel-Straumann

Als Israel jung war, gewogen ich ihn habe
aus Ägypten riß ich seinen Sohn.
Doch wie ich sie riß,
so habe ich sie von mir weg

Silvia Arzt, Salzburg

Inklusive Sprache in der Liturgie

In diesem Beitrag möchte ich kurz darauf eingehen, was inklusive Sprache ist und einige Widerstände gegen inklusive Sprache benennen. Dann sollen einige kirchliche Dokumente genannt werden, die sich positiv zur inklusiven Sprache äußern. Zum Schluß soll eine Handreichung die Weiterarbeit an der Inklusivierung der Sprache in der Liturgie erleichtern.

1. Inklusive Sprache – Definitionen und Widerstände

Inklusive Sprache ist eine einschließende Sprache, und dies auf drei Ebenen:

- * Inklusive Sprache als eine die Realität *abbildende Sprache* versucht, die „Wirklichkeit aller Personen“ zu benennen. Sie ist ein „Sprachgebrauch, der Frauen und Männer nennt, wenn sie anwesend sind, und sie nicht nennt, wenn sie nicht anwesend sind“¹. Konkret heißt dies z. B. wahrzunehmen und auszusprechen, daß viele Ehrenamtliche in der Gemeinde Frauen sind, oder auch die Tradition weiblicher biblischer Gottesbilder aufzugreifen.²
- * Inklusive Sprache beinhaltet immer auch ein *politisches Anliegen*: Sie will auf der symbolischen Ebene zu mehr Gerechtigkeit für Frauen, aber auch für andere diskriminierte Personengruppen wie z. B. behinderte Menschen, beitragen: „Sie macht die Existenz und die Bedeutung von Frauen sprachlich sichtbar und wird den Bedürfnissen von Frauen nach Selbstachtung, Identität und Ermutigung gerecht. Frauengerechtes Sprechen deckt Ungerechtigkeit auf und motiviert Frauen, ihre Rechte und die Rechte anderer Menschen wahrzunehmen und Gesellschaft und Kirche aktiv mitzugestalten.“³
- * Im weitesten Sinne schließt inklusive Sprache auch nicht-verbale Formen von Sprache ein, wie Symbole, Bilder, Tanz und andere Ausdrucksformen⁴, sie bemüht sich also um einen *ganzheitlichen* Ausdruck in der Liturgie.⁵

Ein häufig gehörtes Argument gegen die Verwendung einer inklusiven Sprache ist, daß damit alles komplizierter, länger und umständlicher werde. Hier stehen wir vor allem in der Liturgie, in der es ja um gesprochene Sprache geht – das große I ist hier nicht möglich – immer noch vor Herausforderungen, eine Sprache, die alle benennt und trotzdem sprechbar bleibt, zu entwickeln und zu erproben.

¹ Eine frauengerechte Liturgie in der römisch-katholischen Kirche. Gutachten der Arbeitsgruppe „Frau und Kirche“, des Katholischen Rates für Kirche und Gesellschaft und der Union der Niederländischen Katholischen Frauenbewegung für die niederländischen Bischöfe. September 1991, 24.

² Nach wie vor die Fundgrube für weibliche Gottesbilder: V. R. MOLLENTOTT, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. München 1994.

³ Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache. Hg. Evangelische Frauenarbeit in Deutschland E.V. Frankfurt 1987, 2.

⁴ Vgl. I. PRATT, Inclusive Language. In: An A to Z of Feminist Theology. Hg. L. Isherwood – D. McEwan. Sheffield 1996, 107–108, hier 107.

⁵ Beispielhaft zu Gebärden und Tanz in der Liturgie: B. ENZNER-PROBST – A. FELSENSTEIN-ROSSBERG, Wenn Himmel und Erde sich berühren. Texte, Lieder und Anregungen für Frauenliturgien. Gütersloh 1993, und andere Werkbücher zur Frauenliturgie.

Widerstände sind auch zu erfahren, wenn biblische Texte in inklusive Sprache gesetzt werden.⁶ Viele Menschen sehen die herkömmlichen Übersetzungen der Schriften als sakrosankt an – auch wenn Falschübersetzungen nachgewiesen werden können.⁷

Frauen melden sich häufig zu Wort – sowohl für als auch gegen eine inklusive Sprache. Für Frauen ist die inklusive Sprache noch einmal schwieriger, ein Grund dafür liegt in ihrer Identitätsentwicklung – die ja eng mit der Sprachentwicklung verbunden ist. Frauen lernen im Spracherwerb, daß sie „Nicht-Männer sind, daß es einer besonderen sprachlichen Anstrengung bedarf, sie überhaupt zu nennen“⁸. Darum ruft eine Änderung in den Worten starke Reaktionen hervor: „Änderung in der Sprache bedeutet ja, die eigene, innere Welt neu zu ordnen, die vielfach sowieso mühsam genug im Gleichgewicht gehalten wird. Solche Veränderung schafft Unsicherheit, die Abwehr – meist Lächerlichmachung – oder Aggression auslösen kann.“⁹ Gerade aber diese „tiefe Verankerung sprachlicher Strukturen in unserem Denken und Fühlen“ macht es möglich, „daß bewußtes Sprechen und kritisches Analysieren von Sprache nicht auf der Oberfläche bleibt, sondern auf die Dauer das Selbstbewußtsein der Sprechenden verändern und sogar zu gesellschaftlichen Veränderungen beitragen kann“¹⁰.

2. Kirchliche Empfehlungen einer inklusiven Sprache

Trotz allem ist eine gerechte Sprache in der Liturgie notwendig, denn eine „Sprache, die Menschen ausschließt, kann keine offenbarende Sprache sein. Besonders wenn wir im Gottesdienst zusammenkommen, ist es wichtig anzustreben, daß die affektiven Bedeutungen der gebrauchten Wörter nicht die befreiende Kraft von Gottes Liebe behindern“¹¹.

In letzter Zeit wurde die Notwendigkeit einer inklusiven Sprache in der Kirche und in kirchlichen Dokumenten immer deutlicher.¹² Mit inklusiver Sprache haben sich folgende Kirchen und Gremien schon befaßt (ohne daß diese Liste vollständig sein müßte):

- Die „Roman Catholic International Commission for English in the Liturgy“ (ICEL) betonte bei der Überarbeitung des Eucharistischen Hochgebetes (1980) die Achtsamkeit im sprachlichen Ausdruck und daß berücksichtigt werden müsse, daß heute viele Begriffe nicht mehr generisch verstanden werden – z. B. das englische „man“ und „men“.¹³

- Die Church of England (1988 in „Making Woman Visible“) und die British Methodist Church (1992 in „Inclusive Language and Imagery about God“) gehen auf das Problem der inklusiven Sprache ein und empfehlen sprachliche Veränderungen. Das methodistische Dokument reflektiert auch die Sprache über Gott und die Gebetssprache, die fast ausschließlich männlich ist und fordert eine Ergänzung durch weibliche Bilder, die in der Bibel gefunden werden können.¹⁴

⁶ Dies konnte ich sehr nahe erfahren an der u. a. inklusiven Überarbeitung der LektorInnenbibel in Salzburg – die inklusiven Lesungstexte lösten böse Briefe und erbitterte Proteste aus.

⁷ Vgl. PRATT (s. Anm. 4) 108.

⁸ Gerechte Sprache (s. Anm. 3) 2.

⁹ Ebd. 2.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Eine frauengerechte Liturgie (s. Anm. 1) 22.

¹² Vgl. PRATT (s. Anm. 4) 107.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. ebd. 108.

– Eine Revision des EKG ist im Gange und für die ersten Landeskirchen schon erschienen. Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1994 beschlossen, daß in einer Neufassung des Gotteslobs durchgängig eine Sprache Verwendung finden solle, in der Frauen nicht ausgeschlossen seien.¹⁵

– Zuletzt hat das Diözesanforum Salzburg dafür votiert, in der Verkündigung und überhaupt eine Sprache zu verwenden, die Frauen und Männer ausdrücklich benennt. Im Positionspapier der Kommission zum Thema „Verkündigung“ heißt es zu „frauengerechter Sprache“ unter den Visionen: „Die kirchliche Wortverkündigung in der Predigt bezieht die Lebenswelt der Frauen mit ein.“ Als Anträge wurden vorgeschlagen: „Alle Texte, die in der Liturgie verwendet werden, nennen nicht mehr nur Brüder und Söhne, sondern auch Schwestern und Töchter.“ Weiters wurde der Antrag vorgeschlagen: „Das Liturgiereferat wird beauftragt, liturgische Texte und gängiges Liedgut daraufhin zu bearbeiten, daß weibliche Sprachformen ausdrücklich verwendet werden.“¹⁶

Damit die Sprache in der Liturgie eine andere wird, sind alle aufgefordert, Texte zu verändern. Folgende Handreichung soll eine Hilfe dazu sein und regt vielleicht auch zum Finden ganz neuer sprachlicher Lösungen an.

3. Handreichung zur Veränderung exklusiv männlichen Sprachgebrauchs¹⁷

1. *Ich mache Menschen sichtbar; wenn ich nur Männer oder nur Frauen meine, sage ich das. Wenn ich beide meine, sage ich das auch.*

Im Pastoralrat sitzen 4 Pastoralassistenten.

Im Pastoralrat sitzen 4 Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen.

Im Pastoralrat sitzen 3 Pastoralassistenten und eine Pastoralassistentin.

2. *Ich vermeide Begriffe und Formulierungen, die Männer als repräsentativer für die Menschheit erscheinen lassen als Frauen; ich benenne Frauen nicht mit männlichen Begriffen, die Frauen „mitmeinen“.*

Söhne Gottes

Kinder Gottes

Der Glaube unserer Väter

Söhne und Töchter Gottes

Der Glaube unserer Vorfahren

Wir danken den Spendern

der Glaube unserer Väter und Mütter
wir danken für alle Spenden

3. *Ich verwende männliche Pronomen nicht für die Allgemeinheit.*

Der Mensch, er geht den Weg von Gut und Böse.

Wir Menschen gehen ...

Der durchschnittliche Pfarrangehörige ist stolz auf seine Kirche.

Meistens sind Pfarrangehörige stolz auf ihre Kirche.

¹⁵ Vgl. L. SCHERZBERG, Grundkurs Feministische Theologie. Mainz 1995, 67ff.

¹⁶ Wie heute Gott wahrnehmen und zur Sprache bringen? Verkündigung als Inkulturation. Hg. Diözesanforum. Salzburg 1995, 28.

¹⁷ Hierzu wurde folgende Literatur verwendet: Eine frauengerechte Liturgie (s. Anm. 1) 29ff; Gerechte Sprache (s. Anm. 3) 4f; K. KNOHL-HOBURG – U. MERCK, Fallbeispiele sexistischer Sprache. In: Frauen Formen Sprache. Erwachsenenbildung Konkret Nr. 20. Hg. Frauenwerk der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche. Neumünster 1987, 134–154.; Sh. NEUFER-EMSWILLER – Th. NEUFER-EMSWILLER, Women & Worship. A Guide to Nonsexist Hymns, Prayers and Liturgies. New York 1984.

4. *Ich suche Ersatz für Wörter, die Frauen unsichtbar machen.*

Vorfäter
Vaterland

Vorfahren
Land der Verheißung

5. *Ich nehme immer an, daß meine ZuhörerInnen oder Leserinnen und Leser beiderlei Geschlechts sind.*

Sie und ihre Frau

Sie und ihr Mann oder ihre Frau

6. *Ich gebrauche konsequent für Frauen und Männer dieselbe Anredeweise.*

Weber und seine Frau

Herr und Frau Weber

7. *Ich hüte mich vor Stereotypisierungen, beschreibe Frauen als selbständige Personen, ich mache Frauen (und Männer) in ihrer Rollen- und Begabungsvielfalt sichtbar (Ich spreche Frauen Rationalität, Sachverstand und Durchhaltevermögen zu und kennzeichne sie nicht nur durch äußerliche Merkmale; ich respektiere die verschiedenen Lebensformen von Frauen und lege sie nicht nur auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter fest; ich vermeide Klischees wie „Frau am Steuer“, ...).*

Weber ist ein fähiger Arzt und seine Frau eine nette Blondine.

Johann Weber ist ein fähiger Arzt und Marianne Weber ist eine erfolgreiche Anwältin.

8. *Ich ersetze Ausdrücke, die stereotype Frauen- oder Männerbilder verfestigen.*

unsere dienstbaren Geister

die ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen

9. *Ich gebrauche weibliche, männliche und geschlechtsneutrale Bilder für Gott.*

Vater, Mutter

Ursprung des Lebens, versöhnende Kraft

Gott, Liebe, Du, Kraft und Zärtlichkeit

Wir hoffen auf Gott und Gottes (statt: „seine“) Gerechtigkeit.

10. *Ich vermeide die Assoziation von weiß und schwarz mit Gut und Böse/rein und unrein; ich benenne Behinderte nicht (nur) mit ihrer Behinderung und lege sie damit nicht auf die Abweichung von meiner Norm fest, sondern nehme sie in ihrem Menschsein mit Begabungen und Schwächen wahr.*

Ein Mensch mit einer schwarzen Seele.

Ein Mensch, der nichts taugt.

Der blinde Mann singt im Chor.

Herr Uhl singt im Chor.

11. *Ich werte Menschen anderer Hautfarbe und anderen Glaubens nicht ab, ich bezeichne sie so, wie sie sich selbst bezeichnen; ich achte jüdische Menschen als Volk Gottes.*

Heiden

Menschen nichtchristlicher Religionen

Mohammedaner

Moslem/Muslim

Musliminnen und Muslime

Altes Testament

Hebräische Bibel, Erstes Testament

12. *Ich begreife, daß Sprache sich durch die Zeiten weiterentwickelt. Wenn mir einmal inklusiver Sprachgebrauch nicht gelingt, verzeihe ich mir und probiere es weiter.*

Inklusive Sprache ist manchmal umständlich und langatmig. Das nehme ich um der Gleichwertigkeit von Männern und Frauen willen in Kauf. Ich gebe mir Zeit, daß mir der inklusive Sprachgebrauch geläufig wird. Ob ein Satz sexistisch ist, kann ich durch die Umkehrung feststellen: „Pfarrfrau“ – „Ärztinmann“.

Renate Schmölzer, Michaelbeuern

[wein]

Möglichkeiten für Frauen im traditionellen Gottesdienst

An diesem Gesprächskreis nahmen 19 Frauen und 3 Männer (2 Priester) aus ganz Österreich und Südtirol teil.

In einer Anhörrunde machten die Teilnehmer einander etwas vertraut durch die Mitteilung der Namen, der Situation, aus der sie kamen, beziehungsweise der je individuellen Möglichkeiten eines Engagements in der konkreten Alltagssituation.

Im weiteren Gespräch wurden Feststellungen gesammelt und einige Wünsche und Forderungen formuliert. Fundiert konnte auf die angesprochenen Themenbereiche aus Zeitmangel leider nicht eingegangen werden.

Feststellungen

- * Positiv gesehen wird, daß Vieles möglich geworden ist im Vergleich zu früheren Jahren.
- * Sehr schmerzlich allerdings und als Unrecht erleben viele Frauen in der Realität, daß ihr Dienst als Kantorin, Lektorin, Kommunionsspenderin und Wortgottesdienstleiterin immer noch vielfach vom subjektiven Wohlwollen der Priester abhängig ist.
- * Die Übertragung von Aufgaben geschieht oftmals, besonders bei größeren Festen, nach wie vor in folgender Hierarchie: Priester, Mann, Frau.
- * Als Lückenbüßerinnen fühlen sich Frauen, wenn sie z. B. die Kommunion nur dann austeilen dürfen, wenn nicht genügend Priester oder Männer zur Verfügung sind; wenn sie einen Wortgottesdienst oder eine Andacht nur dann leiten können, wenn der Pfarrer abwesend ist.
- * In priesterlosen Gemeinden erlebten Frauen vielfach, daß ihr liturgischer Dienst sehr gern angenommen wird.
- * Wenn Priester den liturgischen Dienst der Frau als selbstverständlich annehmen und schätzen, wird auch in der gesamten Gemeinde das Verständnis für liturgische Dienste von Frauen leichter wachsen.
- * Leider sind es oft Frauen, die Frauen bekämpfen.

Wünsche/Forderungen

- * Noch viel mehr Bewußtseinsbildung und Information ist auf allen Ebenen notwendig, sowohl an der Basis, als auch in den Medien und besonders bei Kleruskonferenzen.
- * Der liturgische Dienst von Frauen soll von der Kirchenleitung nicht dem Belieben von Priestern überlassen werden. Sehr weit formulierte „Kann-Bestimmungen“ werden nicht selten dazu mißbraucht.
- * Zu bestimmten Festen und Ereignissen, wo es besonders um die Lebensrelevanz der Frau geht, sollten auch Frauen zur Predigt eingeladen und beauftragt werden.
- * Frauen sollen sich mit klarem Selbstbewußtsein einbringen und nicht darauf warten bis sie von Männern zum liturgischen Dienst eingeladen werden.
- * Mehr Aufmerksamkeit soll auf die Sensibilisierung in der Sprache gelegt werden. Besonders kränkend wird von Frauen erlebt, wenn Sie nur „mitgemeint“ sind.
- * Aufgaben sollen primär nach Begabung und Kompetenz, nicht nach Geschlechtern übertragen werden.

Ursula Schachl-Raber, Salzburg

Erfahrungen von Frauen in der Liturgie und Gemeinde in der Vergangenheit und Gegenwart.

Szenen, kreativ aufbereitet von Frauen des Ausbildungsinstitutes der Erzdiözese Salzburg

Gestaltung: Elisabeth Hämmerle (Dornbirn, Vorarlberg), Gertraud Moser (Salzburg), Brigitte Neumayer (Kuchl bei Salzburg), Anneliese Schneider (Altenmarkt/Salzburg) unter Begleitung von Ursula Schachl-Raber.

Zur Entstehungsgeschichte des Ausbildungsinstitutes

Das Ausbildungsinstitut Salzburg für Mitarbeiterinnen in der Erwachsenenbildung ist eine Privatschule für Berufstätige des Katholischen Bildungswerkes der Erzdiözese Salzburg.

Im Juni 1994 wurde zum zweiten Mal ein dreijähriger Ausbildungskurs „Wir mischen mit . . . in Gesellschaft und Kirche“ angeboten, der Frauen zu Seminar- und Gruppenleiterinnen ausbildet. Warum kam es zu diesem Angebot? Noch sind Frauen nicht dort, wo sie sein könnten. Beruflich wie privat werden sie oft in vorgegebene Rollen gedrängt bzw. lassen sich drängen. Doch Frauen werden sich ihrer Geschichte und Lebenssituationen bewußter. Sie entdecken Gemeinsamkeiten zwischen Frauen und erleben gleichzeitig auch Unterschiede. Der Ausbildungskurs will Frauen ermächtigen, ihre Stärken (weiter) zu entwickeln, neue Gestaltungsmöglichkeiten – und Wege in Gesellschaft und Kirche zu entfalten und sich gemeinsam für ihre Interessen zu engagieren. Persönlichkeitsbildung und Auseinandersetzung mit Frauenthemen im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich, Begleitung von Gruppen und Methoden der Erwachsenenbildung sind zentrale Inhalte dieser Ausbildung.

Die Teilnehmerinnen werden befähigt, frauenspezifische Bildungsarbeit zu initiieren und Seminare für Frauen zu leiten. Es bestand keine Voraussetzung für die Teilnehmerinnen, eine theologische Ausbildung absolviert zu haben.

Die Schritte der Vorbereitung für die Abendeinheit am Symposion

Frauen aus dem Vorbereitungsteam dieses Symposions baten mich als Kursleiterin, mit Frauen aus dem jetzt laufenden dreijährigen Kurs (seit 1994) die Abendeinheit am Symposion zu gestalten.

Es war uns wichtig, eine wahre Balance zwischen Hoffnung und Kritik zu finden. Dies wurde verfolgt, indem einerseits persönliche Erfahrungen zur Sprache kommen sollten, andererseits aber auch Erfahrungen aus der Arbeit mit „Basisfrauen“. Den Weg zwischen „Verbissenheit und Enttäuschungen“ und zu „leicht gesprochener Hoffnung (warum bleiben?)“ von/für Frauen in der Kirche gemeinsam darzustellen, war das Ziel. Insofern wurden folgende Elemente ausgewählt:

Der Beitrag der Frauen

– Anhand von Folien wurden vielfältige Szenen aus dem Leben von Frauen heute aufgezeigt. Dazu wurde das Lied „Frauenleben“ der Theologin und Musikerin Claudia Mitscha-Eibl aus Wien gespielt.

– Anhand von vier selbstformulierten persönlichen Briefen an die Mutter Kirche wurden Sorgen, Anfragen und Hoffnungen vorgelesen, wobei thematische Bereiche wie Liturgie, Frauen in der Bibel und Kirchengeschichte (Tradition der Kirche), Frauen und Kirchenpolitik, Frauen und Gemeindeleben herausgegriffen wurden. Gleichzeitig wurde ein Bild der „Mutter Kirche“ auf die Leinwand projiziert.



Vier Briefe an die Mutter Kirche

(1) Liebe Mutter Kirche,

darf ich dich so nennen? Es liegt mir fern, die Spielregeln des vatikanischen Protokolls zu verletzen, ausgerechnet jetzt, da ich hoffe, mit dir ins Gespräch zu kommen – falls der Brief bis zu dir vordringt.

Als treue und ergebene Tochter also, wie es sich gehört, werde ich versuchen, mich an dich zu wenden.

Zuerst eine Frage: Stimmt es, was einer deiner erlauchten Söhne neulich versprochen hat? Dein Haus soll durchsichtig werden – in einem gläsernen Haus willst du von nun ab wohnen? Stimmt das wirklich? Zwar kracht es manchmal ganz gefährlich im Gebälk deines beinahe 2000 Jahre alten Gebäudes – wahrscheinlich ist der Wurm drin – und die Fassade hat auch schon bessere Zeiten gesehen. Mir kommen jedoch Zweifel bei deinem Ansinnen. Alles soll durchsichtig werden? Einsichtig? Für die gute Stube, den Museums-trakt und das Wartezimmer wäre das ja nicht vorstellbar, aber Besenkammer, Schlafzim-mer, alles aus Glas? Dein Sohn weiß nicht, wovon er spricht. Die Folgen wären nicht abzu-schätzen.

Nehmen wir z. B. die Besenkammer, die gleichzeitig als Abstellraum dient: Wohin kommen dann die bösen Buben, die dir mit ihren vorlauten Reden widersprechen und auf die Nerven gehen? Alle Welt könnte sehen, wieviele da eingesperrt sind. Deine Erzie-hungsmethoden kämen in ein falsches Licht!

Oder der Speisesaal! Vor aller Augen wäre offenbar, daß nicht alle zu essen bekommen – das wäre doch peinlich!

Und wenn ich an das Bastelzimmer denke, das nur die Brüder betreten dürfen, um deine Hausordnung zusammenzuflicken – niemand könnte verstehen, daß die Schwestern nicht mitreden dürfen, auch wenn es um ihre Person geht. Wie sonderbar. Mir ist dein heiliger Eifer, mit dem du die vordersten Plätze deiner Söhne hütest, absolut schleierhaft.

Und gar die Schlafzimmer, die, so wie ich dich kenne, äußerst spartanisch eingerichtet sind. Damit nur ja keine Lust aufkommt, ich verstehe. Unter uns gesagt: Ist dir bewußt, daß Lustlosigkeit zu Unfruchtbarkeit führt? Das müßte dir zu denken geben. Ich hoffe, du ver-zeihst mir meine Offenheit.

Liebe Mutter Kirche, du bist als geschickte Strategin in der Weltpolitik bekannt. Dein Büro mitsamt allen Apparaten braucht viel Platz. Aber muß es sein, daß dein Verwal-tungstrakt samt Konferenzzimmern zusehends wächst, während die Räume der Besinnung und Begegnung immer kleiner werden?

Übrigens, hast du schon bemerkt, daß dein schöner bunter Taubenvogel immer öfter je-de Luke und Spalte benützt, um wegzufattern? Er treibt sich dann tage- und nächtelang in den Niederungen des gewöhnlichen Volkes herum. Vögel dieser Sorte lassen sich nun mal nicht einsperren.

Nochmals zum gläsernen Haus: bist du sicher, daß es die Krabbelstube und das Kinder-zimmer noch braucht? Deine Söhne und Töchter, die inzwischen laufen gelernt und zum Teil schon die pubertäre Phase hinter sich haben, lieben nichts so sehr wie die Freiheit der Kinder Gottes. Genauso wie der kluge bunte Vogel.

Ich muß dir noch gestehen, daß ich dich beneide. Ich beneide dich, weil du dem Glanz der Wahrheit so nahe kommst. Ich beneide dich, weil du dir so sicher bist. Ich bewundere deine Sicherheit, mit der du die Natur deiner Töchter zu kennen glaubst und genau weißt,

was ihnen frommt. Manchmal, wenn ich im Buch der Bücher lese, beschleicht mich ein leises Unbehagen, was dein unverrückbares Lehrgebäude betrifft. Wäre es nicht vielleicht besser, noch weiter in deiner Tradition zurückzugehen und ohne Palast, ohne gläsernes Haus dich unters Volk zu mischen, dein Zelt dort aufzuschlagen und mit uns zu wohnen?

Das war nur so eine Idee.

In rechter Treue deine Tochter, die es gut mit dir meint

(2) Liebe Mutter Kirche,

soeben bin ich von der Vorabendmesse nach Hause gekommen, bei der ich diesmal sogar mitgeschrieben habe, um nicht so oft gedanklich abzuschweifen. Ich muß mit Entsetzen feststellen, daß wir Frauen in der liturgischen Sprache kaum genannt werden; außer: „Liebe Schwestern im Herrn“ ist da kaum etwas zu finden. Und was das Singen betrifft: eigentlich ist Singen eine meiner Stärken und Leidenschaften - das solltest du auch einmal wissen, liebe Mutter, - aber während einer Messe kommt in mir bei den Liedern aus dem „Gotteslob“ kaum Begeisterung auf! Jetzt habe ich endlich - durch mein Mitschreiben - einen Grund für das Absinken meines Stimmungsbarometers gefunden: Ich bin kein Bruder, kein Gottessohn, der Gott loben und preisen will. Ich bin eine Frau aus Fleisch und Blut, die von Gott so geschaffen wurde, und ich preise und suche Gott auch, wenn auch oft „nur“ als Hausfrau zwischen Töpfen, Kluppen und Staubsauger! Daß es mir nach den Sonntagsmessen meistens ziemlich schlecht geht, möchte ich dir, liebe Mutter, auch einmal mitteilen. Ich weiß schon, daß du das nicht bemerken kannst, weil wir uns ja nur verbal nach dem Muster „Vorgabe und Antwort“ verständigen und die Körpersprache vernachlässigen! Vielleicht spielt auch die Distanz zwischen Dir vorne oben im Heiligen Raum und mir unten in den Sitzreihen, mit Blick auf den Rücken der anderen, eine Rolle! Ich weiß es nicht! Ich weiß nur, daß ich manchmal körperliche Symptome, wie „kaum oder schwer Luft bekommen“ oder „Knödel im Hals“ schon während der Messe verspüre! Wie lustvoll erlebe ich da Frauenliturgie - wenn du auch diesen Ausdruck in deinem Wortschatz nicht führst - mir bedeuten diese gemeinsamen Feiern mit Frauen sehr viel! Sie geben mir Kraft und Motivation für meinen Alltag. Dort kann ich meine Alltagsprobleme und meine Gedanken, die ich mir zwischen Wäsche aufhängen, Kinderpopo putzen, Kinder trösten, Einkaufen und Kochen, über Gott und die Welt mache, zur Sprache bringen. Das Tolle in dieser Frauenliturgie ist nämlich - und das mögest du liebe Mutter als Anregung und nicht als Kritik verstehen - daß es bei diesen Feiern mit Frauen keine Predigt, sondern Kleingruppengespräche gibt, d. h. Austausch von Erfahrungen, die im profanen Alltag vorkommen, die aber unser Leben ausmachen, ohne jedesmal gleich auf alle Fragen und Probleme gut gemeinte „Ratschläge“ zu bekommen. Von unseren Lebenserfahrungen gehen wir zurück auf Texte in der Bibel und dann noch einmal auf unser eigenes Leben: „Vom Leben zur Bibel und von der Bibel zum Leben!“ Wie klingt das in deinen Ohren, liebe Mutter? Könnte ich dir doch die lebendige Atmosphäre von unseren Feiern vermitteln!

Liebe Mutter, solltest du bis hierher im Lesen gekommen sein, bitte ich dich noch einen Gedanken von mir anzuhören. Du verkündigst mir, daß wir alle Kirche sind! Irgendwie verstehe ich deine Aussage nicht ganz! Meiner Meinung fehlt in diesem WIR die

Hälfte der Menschheit mit ihren Erfahrungen und Bedürfnissen – nämlich wir Frauen. Ich weiß schon, was du jetzt sagen willst: „Wir Frauen sollten uns solidarisch mit dir erklären und nicht lamentieren wie Kaufleute. Doch wäre es nicht angebracht, daß nun auch du dich mit uns Frauen solidarisch erklärst, nachdem wir 2000 Jahre mit dir solidarisch gewesen sind? Ich glaube nur dann wird dieses WIR ganzheitlich werden!

Falls du noch Interesse hast, mit mir zu diskutieren, bin ich gerne zu einem persönlichen Gespräch mit Dir bereit, wenn es dabei nicht nur um Dich, sondern auch um meine Erfahrungen als Frau geht, und Du mir nicht einen von Dir bestimmten Platz zuteilst! Vor allem aber, daß es dabei nicht nur um unsere affektive Mitverantwortung sondern um unsere effektive Mitentscheidung geht! Vielleicht fällt Dir danach das „solidarisch sein“ leichter! Vielleicht gehst Du sogar in die Geschichte ein, wenn Du versuchst, uns Frauen zu verstehen und ernst zu nehmen. Ich wüßte schon einen Titel für das Geschichtsbuch: „Mutter Kirche wechselt ihren Weg von der Gehorsamsebene auf die Beziehungsebene!“ Du siehst, ich mache mir auch immer noch Gedanken um Dich!

In der Hoffnung, etwas von Dir zu hören, grüßt Dich eine zur Eigenverantwortung erwachende Tochter.

P. S.: Den neuen „Lichtertanz“ würde ich Dir gerne zeigen und mit Dir tanzen und uns dabei gegenseitig in die Augen sehen. Als ersten Schritt auf unserem gemeinsamen Weg zur Mitte und Tiefe!

(3) Liebe Mutter Kirche!

Ich weiß nicht genau, wie ich anfangen soll, aber irritiert bin ich schon: Du weißt doch und vertrittst auch die These, daß geschichtliche Erinnerungen Kraft und Ermutigung gibt, daß ohne die Kenntnis unserer Wurzeln die Gegenwart und Zukunft beschnitten sind. Ich habe durch ein jüngstes Erlebnis – ich war bei einer Tagung über Frauengeschichte – alle Höhen und Tiefen durchgemacht. Zuerst wollte ich es einfach nicht glauben, dann aber sprach alles für die Redlichkeit dieser Information. Kurz und bündig will ich Dir jetzt eine Frage stellen: Warum hast Du mir so lange die Erfahrungen, die mutigen Schritte, das Suchen so vieler Frauen versagt? Warum hast Du mir diese vorgelebten Wege mit allen Höhen und Tiefen, die auch mir Trost und Mut geben könnten, einfach verschwiegen? Warum? Es klingt wie eine Anklage, ich weiß, aber kannst Du mir nur eine Erklärung geben? Einfach vergessen? Das kann doch wohl nicht wahr sein. Hast Du dich schon einmal mit Schifra und Pua, mit Hagar, mit den vier prophetisch redenden Töchtern des Philippus, mit den Erzmüttern, wie sie richtig zu nennen sind, auseinandergesetzt? Aber nicht nur die biblischen Frauen hast Du mir unterschlagen. Nein, auch die vielen im Laufe der Kirchengeschichte. Ich kann nicht alle aufzählen, du wirst sie vielleicht kennen, oder auch nicht. Es brennt mir die Frage im Herzen, die ich nun auch stellen will: Warum, mit welcher Absicht hast du, Mutter Kirche, den breiten Strom der Frauengeschichte nicht sichtbar werden lassen?

Mein bisheriges Geschichtsbild ist ziemlich erschüttert worden. Gott sei Dank!

Aber die Frage an dich bleibt aufrecht: Warum? Kann ich mit einer offiziellen Äußerung deinerseits zu dieser Anfrage rechnen?

Warum, warum hast du diesen Schatz vergraben?

(4) Meine liebe Mutter Kirche,

irgend jemand muß mir die Liebe zu dir ganz tief gepflanzt haben, denn sonst hätte ich dir wahrscheinlich längst den Rücken gekehrt, wie so viele.

Ich denk mir, daß ein großer Teil meiner vielen Migräneanfälle von den vielen Kränkungen kommen, die mir durch dich zugefügt wurden. Aber Frauen sind ja zum Leiden da, besonders da sie nicht so schön und rein und unbefleckt sind wie Maria, die Gottesmutter, die uns ja immer als unerreichbares Vorbild dargestellt wird.

Und dann immer die übergroßen Anforderungen an unser Verantwortungsbewußtsein. Für alles wird uns die Schuld aufgeladen: Daß wir zu wenig Priester haben, daran sind wir Frauen schuld, weil wir nicht mehr so viele Kinder zur Welt bringen und die dann zu wenig christlich erziehen. Die Ehen gehen kaputt, weil die Frauen so aufmüpfig werden und nur mehr an sich denken; die Moral in der Gesellschaft, von Abtreibung gar nicht zu reden.

Ich hoffe und bete, daß Gott auch uns gnädig sei.

Wenn ich zum Beispiel lese, wie Jesus mit den Frauen umgegangen ist und wie er Frauen ernstgenommen und aufgerichtet hat zu einem vollen erfüllten Leben, wie er sich von Frauen berühren und salben hat lassen und daß Maria Magdalena die erste war, die den auferstandenen Jesus gesehen und gesprochen hat, dann versöhnt mich das wieder.

Und wenn ich bedenke, wie es sein könnte, wenn Frauen ihr Charisma und ihr Leben vermehrt in die Kirche einbringen könnten, bin ich traurig.

Zum Schluß möchte ich dir ein Stück aus der Zeitschrift „Welt der Frau“ vorlesen, von Ingrid Thurner nach Mt 4, 18–22:

Berufen?

Als Jesus durch die große Fabriksanlage ging, sah er den Arbeiter am Fließband und die Sekretärin am Computer arbeiten. Da sagte er zu Ihnen: Kommt her, folgt mir nach! Sofort ließen sie ihre Arbeit liegen und stellten sich der Kirche zur Verfügung.

Schön, daß ihr da seid, sagte man, aber geht zurück an eure Arbeit – so hat er es nicht gemeint!

Als er weiterging durch die Wohnanlage der Stadt, sah er eine Mutter mit ihren Kindern lernen und einen Vater bei Arbeiten im Haus. Er rief sie, und sogleich verließen sie ihre Wohnungen und stellten sich der Kirche zur Verfügung.

Schön, daß ihr da seid, sagte man, aber geht zurück in eure Familien – so hat er es nicht gemeint!

Am nächsten Tag ging Jesus durch Schulen und Universitäten und sah ein Mädchen mit seinem Freund. Da sagte er zu ihnen: Kommt her, folgt mir nach! Und sogleich brachen sie Hand in Hand auf und stellten sich der Kirche zur Verfügung.

Schön, daß ihr da seid, sagte man, aber geht zurück, lernt und heiratet, so hat er es nicht gemeint!

Als Jesus eines Tages durch die Ordinariate ging, sah er überforderte und erschöpfte Männer, die vor Arbeit nicht mehr ein noch aus wußten.

Schön, daß du da bist, sagten sie, aber warum berufst du nicht mehr Menschen?

So hat er es wohl auch nicht gemeint. Wie dann?

Im nächsten Schritt wurden pantomimisch Szenen dargeboten, die Frauenerfahrungen beim Kirchgang, bei der Predigt, beim Putzen und bei der Beichte aufgriffen. Die Namen der Frauen sollen die unterschiedlichen Situationen von Frauen heute, insbesondere *das*

Nebeneinander dieser Frauenerfahrungen ausdrücken. Die Namen lauteten: Frau HEI-MATLOS (Frauen, die feministisch orientiert auf der Suche sind), Frau FERN (Frauen, die kaum noch einen Bezug zur Kirche haben), Frau EVA SUCHE (Frauen, die zwischen Bleiben in der Kirche und Verlassen der Kirche schwanken), Frau SERAFINE FROMM (Frauen, die sich in der Kirche „rundherum“ wohl fühlen). Beendet wurde dieser Abschnitt mit einem gemeinsamen „Aber wir bleiben trotzdem, denn

- lieber aufschreien als schweigen,
- lieber aufmucken als ducken,
- lieber einmischen als heraushalten,
- lieber handeln als jammern.“

Den Abschluß bildete das Lied „Mirjam“ von C. Mitscha-Eibl

Diana Güntner, Tutzing-Training

Die Frau als Vorsteherin der Liturgie

Frauen können nur dann einer Liturgie vorstehen, wenn sie eine Beauftragung haben. Sobald es also um Frauen geht, erfährt das Thema dieses Kongresses¹ eine nicht unwesentliche Vereinfachung: Der ganze Bereich der Ordination fällt weg. Das bedeutet: Sobald es um Frauen geht, sind alle Liturgien, die nur ein Ordiniertes leiten darf, kein Thema mehr, und zwar *prinzipiell* kein Thema mehr. Frauen sind *prinzipiell* von der Leitung dieser Liturgien ausgeschlossen. Dieser prinzipielle Ausschluß besteht, obwohl sie kraft der Taufe gleichwertige Mitglieder der Kirche sind, oder mit den Worten des Codex Juris Canonici von 1983: Dieser prinzipielle Ausschluß besteht, obwohl „unter allen Gläubigen, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit besteht“². Es geht hier um eine Einschränkung, die die Mitgliedschaft der Frauen in der Kirche betrifft. Diese Mitgliedschaft ist laut Codex Juris Canonici (1983) eine Mitgliedschaft, die gleichwertig ist und die durch die Taufe begründet ist. Wie kann man eine solche gleichwertige, durch die Taufe begründete Mitgliedschaft anders verstehen, als daß sie keine prinzipiellen Unterschiede zwischen den Mitgliedern zuläßt? Besonders die Begründung ist schwerwiegend. Sie ist so fundamental, wie sie fundamentaler nicht sein kann, denn sie betrifft die Mitte und das Fundament des Evangeliums: das Paschamysterium. Die gemachte Aussage lautet also in ihrer ganzen Bedeutungstiefe und etwas zugespitzt formuliert: Die Taufe macht Frauen in der Kirche zu gleichen unter gleichen, außer wenn es um die Leitung der Liturgie geht. Denn: Es gibt Liturgien, von deren Leitung Frauen prinzipiell ausgeschlossen sind. Hier bitte ich nun zu beachten: Es geht mir nicht um die Frage, ob Frauen ordiniert werden sollen oder nicht, sondern es geht mir um eine andere Frage: Wie kann man verstehen, daß die Verbindung „Frau und liturgischer Leitungsdienst“ derart vorbelastet ist?

Um diese Frage systematisch zu beantworten, bedarf es eines größeren Zusammenhangs als den, der dieser kurze Beitrag darstellt. Sie berührt komplexe Sachverhalte. Zum Beispiel das, was man das gemeinsame und das besondere Priestertum nennt, oder die

* Der als Vortrag abgefaßte Beitrag wurde den Bedingungen der Buchveröffentlichung angepaßt. Er wurde deshalb im Haupttext dementsprechend aber geringfügig verändert und mit einem Anmerkungsapparat versehen.

¹ Das Referat wurde auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet gehalten. Die Tagung, die vom 23.9. bis 27.9.1996 in Quarten stattfand, war dem Thema „Liturgische Leitungsdienste zwischen Ordination und Beauftragung“ gewidmet.

² CIC (1983) can 208: „Inter christifideles omnes, ex eorum quidem in Christus regeneratione, vera viget quoad dignitatem et actionem aequalitas, qua cuncti, secundum propriam cuiusque conditionem et munus, ad aedificationem Corporis Christi cooperantur.“ Der CIC (1983) nimmt hier unmittelbar die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils auf. Vgl. LG 32: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten [mysteriorum dispensatores et pastores] für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi [inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi].“

Fragen danach, wie die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen zu verstehen ist. Nur eines sei hier angedeutet: Die Antworten werden sich messen lassen müssen an dem Argument, das die vollwertige Kirchenmitgliedschaft begründet, d. h.: Sie werden klären müssen, inwiefern es gerechtfertigt ist – oder inwiefern es nicht gerechtfertigt ist –, eine Ausnahme zu machen von dem, das durch das fundamentale Heilsgeschehen der Taufe begründet ist. Für unseren Zusammenhang hier genügt es, diese systematischen Hintergründe des Vortragsthemas anzumerken.

Hier soll das Thema des liturgischen Leitungsdienstes durch Frauen praktisch entfaltet werden. Das bedeutet: Anhand von konkreten Beispielen soll gezeigt werden, daß Frauen kraft der Taufe und der Beauftragung durch die Kirche Liturgien vorstehen. Diese Beispiele stellen von sich aus die Frage nach der Bedeutung dieser Liturgien und damit nach der Bedeutung dieses Leitungsdienstes, nämlich: ob diese Liturgien theologisch anders eingeschätzt werden dürfen, als die Liturgien, die Ordinierten vorbehalten sind. Der Kern dieser Frage lautet, ob und wie in diesen von Frauen geleiteten Liturgien das göttliche Heilswerk Gegenwart wird.

Frauen stehen der Liturgie vor: Sie taten das in der Vergangenheit und sie tun es in der Gegenwart – vielleicht mehr denn je.³ Diese These, soll anhand von drei Beispielen belegt werden. Diese Beispiele stammen aus unterschiedlichen Lebensbereichen der Kirche und sie sind unspektakulär. Es ermangelt ihnen allen das experimentelle Flair des Neuen und des Ungewöhnlichen. Mit diesen Beispielen soll der Blick und die Aufmerksamkeit auf das gelenkt werden, was ein vergessener Teil unserer Vergangenheit und ein selbstverständlicher Teil unserer Gegenwart ist. Bei diesen Beispielen wird uns die Liturgie in der ganzen Bandbreite ihrer Erscheinungsformen begegnen: von der formulierten und geformten Liturgie der liturgischen Bücher bis hin zu den offenen Formen situativer Gruppenliturgie.⁴ Diese Beispiele sind:

1. die Bußliturgie in den merowingischen Frauenklöstern des Frühmittelalters,
2. die Liturgien nach den für den deutschsprachigen Raum gültigen liturgischen Büchern,
3. die gegenwärtige Kinderliturgie am Beispiel der „Catechesis of the good shepherd“.

1. Die Bußliturgie in den merowingischen Frauenklöstern des Frühmittelalters

Das erste Beispiel stammt aus dem Leben der Kirche des Frühmittelalters. Es handelt von den Frauenklöstern im Gallien der Merowinger des 6. und 7. Jahrhunderts. Gisela Mu-

³ Um das Ausmaß des Leitungsdienstes durch Frauen zu ermessen, bedarf es empirischer Zahlen, die meines Wissens nicht vorliegen. Eine kleine Begebenheit, die ich Anfang September dieses Jahres machen durfte, vermag jedoch dieses Ausmaß für einen kleinen Teil Europas zu veranschaulichen. Ich traf eine Norwegerin aus Oslo. Sie erzählte mir von einer ihr bekannten Frau, die mit ihrer Tochter immer den Gottesdienst besucht. Einmal besuchten Mutter und Tochter auch einen katholischen Gottesdienst. Gleich in den ersten Momenten stupste das Mädchen seine Mutter an und stellte voll Erstaunen und Überraschung fest, daß der Priester in dieser Kirche ein Mann sei.

⁴ Liturgie wird im Zusammenhang dieser Beispiele verstanden als Gottesdienst, d. h. als „jenes Verhalten des Menschen [. . .], das sich bewußt in die Nähe Gottes stellt, auf diesen hört u. ihn, antwortend, anspricht.“ (A. A. HÄUSSLING, Gottesdienst IV. Liturgisch-theologisch. In: LThK 4 [1995] 901–903, hier 901).

schiol hat hierzu 1994 eine ausführliche Untersuchung vorgelegt.⁵ Sie kommt nach detailiertem Studium der Quellen zu folgendem Ergebnis: Beides, sowohl die aktive Beteiligung der Nonnen an der Liturgie als auch die Leitung der Liturgie durch die Äbtissin oder durch die Gründerin des Klosters, zeigt sich „in überaus reichem Maße“.⁶ Im Besonderen ist hier die klösterliche Bußliturgie von Interesse. Frau Muschiol stellt eindeutig fest: „Für die Schwestern ihres Klosters, in Einzelfällen auch für dem Kloster nahestehende, aber externe Personen, ist die Äbtissin diejenige, die die Bußgewalt innehat. Bei ihr legt die einzelne Schwester ihre confessio ab, die Äbtissin erteilt Strafen und ‘exkommuniziert’, sie nimmt die Schwester wieder in die Gemeinschaft auf.“⁷ Die Äbtissin hat somit „eine quasi-bischöfliche Position für ihre ‘Herde’ hinsichtlich der Buße“.⁸

Wie sah ein solches klösterliches Bußverfahren aus?⁹ Gisela Muschiol kann einige Kennzeichen aus den Quellen heraus erheben. Da sind zunächst die Bußleistungen und der Öffentlichkeitsgrad der Buße. Beides bedeutet eine Gemeinsamkeit zur kanonischen Buße, die zur Zeit der Merowinger in Gallien noch üblich war und deren Leitung dem jeweiligen Bischof vorbehalten war.¹⁰ Die Bußleistungen bestanden in der Regel in dem Ausschluß von der Klostergemeinschaft. Dieser Ausschluß bedeutete nicht nur den Ausschluß vom Gebet oder vom Tisch der Gemeinschaft, sondern auch von der Eucharistie, also die Exkommunikation. Es ist leicht einsehbar, daß diese Bußleistung einen hohen Öffentlichkeitsgrad besitzt: Ist nämlich jemand von der Gemeinschaft ausgeschlossen, hat die gesamte Gemeinschaft davon Kenntnis.¹¹ Das Bußverfahren selbst weist eine gewisse Ritualisierung auf: „Die zur confessio kommende Schwester wirft sich zuerst auf den Boden nieder und sagt, welches ihre Schuld sei. Wenn ihr dann befohlen wird aufzustehen, legt sie ihr ausführliches Bekenntnis ab.“¹² Das Bekenntnis war schließlich von der Äbtissin geheim zu halten.¹³ Man kann also hier recht verstanden von einem Beichtgeheimnis sprechen. Die

⁵ Vgl. G. MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in den merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994 (BGAM 41); DIES., „Psallere et legere“. Zur Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen „Regulae ad Virgines“. In: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (PiLi 7) 77–125; vgl. auch den Beitrag von Gisela Muschiol in diesem Heft: s. oben S. 42–54; vgl. A. A. HÄUSSLING, Rezension zu G. MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in den merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994 (BGAM 41) in: ALW 37 (1995) 380–382.

⁶ G. MUSCHIOL, *Famula Dei* (s. Anm. 5) 367.

⁷ Ebd. 370; vgl. auch R. MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*. Regensburg 1992 (GdK 7.2: Sakramentliche Feiern I/2) 145.

⁸ G. MUSCHIOL, *Famula Dei* (s. Anm. 5) 232.

⁹ Grundsätzlich waren auch die klösterlichen Bußverfahren ein Spiegel des im Lande üblichen Bußmodus. Das 6./7. Jahrhundert stellt in der Entwicklung des Bußsakraments insofern eine Schwelensituation dar, als sich in dieser Zeit der Übergang von der kanonischen Buße hin zur Tarifbuße ereignete. Die von Gisela Muschiol untersuchten Quellen spiegeln diese Übergangssituation wieder. Zur Frage nach der Vorsteherfunktion der Äbtissin ist dieser Aspekt der Geschichte des Bußsakraments jedoch unerheblich. Ihm wird darum keine Beachtung geschenkt.

¹⁰ Vgl. ebd. 232.

¹¹ Ebd. 232. 261f.

¹² Ebd. 229. Gisela Muschiol bezieht sich hier auf WALDEBERT, *Regula cuiusdam patris ad virgines*: PL 88, Sp. 1051–1070. Dieselbe Regel nennt auch noch einen täglichen Bußritus, mit dem die Schwestern, die im Búßerstand sind, um die Vergebung ihrer Schuld beten (vgl. G. MUSCHIOL, *Famula Dei* [s. Anm. 5] 227f).

¹³ Ebd. 228. 235f.

Äbtissin hatte in diesem Bußverfahren die Rolle einer „mater spiritualis“¹⁴, die ihren Schwestern eine geistliche Führerin und seelsorgerliche Bezugsperson ist. Dieses Bußverfahren war für die Schwestern in dem jeweiligen Kloster die einzige mögliche Form der Buße. Das änderte sich auch dann nicht, wenn mit Sicherheit angenommen werden kann, daß im Kloster Priester anwesend waren.¹⁵

Welche Bedeutung hat diese eindeutige Bußgewalt der Äbtissin? Gisela Muschiol formuliert ihr Resümee sehr vorsichtig aber sehr grundsätzlich: Man dürfe die Frage nach der Sakramentalität der Klosterbuße in den merowingischen Frauenklöstern nicht grundsätzlich negieren.¹⁶ Man müsse sie im Gegenteil stellen und dabei die dogmengeschichtlichen Differenzierungen beachten. Bußleistungen, wie der Ausschluß von der Gemeinschaft und die Exkommunikation, Öffentlichkeit, Ritualisierung der confessio, Beichtgeheimnis, Ausschließlichkeit der Buße für die Klosterschwestern, seelsorgerliche Betreuung und Rekonziliation: Das sind zwar nicht die klassischen Kennzeichen, mit denen die Schultheologie ein Sakrament bezeichnet, aber sie führen doch in der Sache zu dem, was man das Bußsakrament nennt: Die durch die Kirche zeichenhaft vermittelte Erfahrung der vergebenden Liebe Gottes.¹⁷

Zu den Beispielen aus der Gegenwart ist eine Vorbemerkung notwendig: Alles, was hier in Bezug zum liturgischen Leitungsdienst von Frauen gesagt werden kann, gilt für alle Laien, also auch für Männer. Damit verändert sich das Thema meines Beitrags. Es geht nunmehr nicht mehr um die Frau als Vorsteherin der Liturgie, sondern es geht um – und jetzt wird es sprachlich schwierig, wenn nicht gar unmöglich: – es geht um „den weiblichen Laien“ als Vorsteher der Liturgie. Diese Veränderung des Themas bringt etwas Fundamentales zum Ausdruck. Daß es nun im folgenden nicht mehr um „die Frau“, sondern um „den weiblichen Laien“ geht, ist eine Folge dieser gleichwertigen und gleichartigen Kirchenmitgliedschaft aller Gläubigen, ob Mann oder Frau, wie sie das II. Vat. Konzil und der CIC 1983 formuliert haben.¹⁸ Daraus läßt sich folgern: Weil alle Gläubigen als gleiche der Kirche angehören, geschieht die Zuteilung und Übernahme ihrer konkreten Aufgaben nicht aus prinzipiellen Gründen, die eine Personengruppe eo ipso ausschließt, sondern die Zuteilung und Übernahme ihrer konkreten Aufgaben geschieht nach den individuellen Begabungen und Charismen des je einzelnen. Darum können auch alle Laien, Männer wie Frauen gleichermaßen, liturgische Leitungsdienste übernehmen, sofern ihre individuellen Begabungen und Charismen diesen Leitungsdiensten entsprechen.

¹⁴ Ebd. 232. 234. Gisela Muschiol sieht hier den Einfluß des östlichen Mönchtums einerseits (vgl. ebd. 232) und des irischschottischen Mönchtums (vgl. 234) andererseits.

¹⁵ Vgl. ebd. 237. 261f.

¹⁶ Vgl. zur betreffenden Literatur ebd. 237.

¹⁷ Vgl. die Bemerkung Karl Rahners im Zusammenhang der frühkirchlichen Bußlehre: „Wo aber die Sichtbarkeit eines gnadenhaften Vorgangs so notwendig ist, daß dieser Vorgang ohne sie selbst nicht sein kann [...] und wo die Vollmacht zur Setzung dieser Sichtbarkeit von Christus selbst gegeben ist, da haben wir in heutiger Terminologie ein Sakrament.“ (Schriften zur Theologie 11. Einsiedeln [u. a.] 1973, 489).

¹⁸ Siehe oben.

2. Die Liturgien nach den für den deutschsprachigen Raum gültigen liturgischen Büchern

Nach den im deutschsprachigen Raum geltenden liturgischen Büchern¹⁹ sind Frauen nur in zwei liturgischen Büchern als mögliche Vorsteherinnen der liturgischen Feier ausdrücklich genannt: im Benediktionale und im Rituale für die Feier der Kindertaufe. Das Benediktionale²⁰ sieht bei den Segnungen im Leben der Familie folgende Rubrik vor: „Die Segnungen im Leben der Familie werden entweder von einem Familienmitglied (Vater oder Mutter) oder von einem Priester, der die Familie besucht, vorgenommen.“²¹ Unter diesem Bereich fallen die Segnung einer Familie²², der Kinder²³, eines kranken Kindes²⁴, Jugendlicher vor besonderen Lebensabschnitten²⁵, die Feier der Verlobung²⁶, die Segnung eines Kranken²⁷, der Tischsegnen²⁸ und die Brotsegnung²⁹. Die Segnung eines Hauses³⁰ und einer Wohnung³¹ ist allerdings dem Priester vorbehalten.³²

Das Rituale für die Feier der Kindertaufe nennt ausdrücklich Hebammen, Familien- und Sozialhelferinnen und Krankenschwestern als Personengruppen, denen es im Notfall zukommt, die Taufe zu spenden.³³ Für diesen Fall ist sogar eine Kurzform des Ritus vorgesehen.³⁴

In allen anderen liturgischen Büchern werden Frauen als Vorsteherinnen der Liturgie in dieser expliziten Weise nicht mehr genannt. Diese Bücher sprechen vom Laien, welcher der jeweiligen Feier vorsteht. Kurz aufgezählt sind das die Feier der Eingliederung Er-

¹⁹ Vgl. H. B. MEYER, Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. In: HID 47 (1993) 173–201; DERS., Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien. In: HID 50 (1996) 31–41.

²⁰ Benediktionale. Studienausgabe für die kath. Bistümer des dt. Sprachgebiets. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Lit. Komm. im dt. Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich. Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1978; vgl. dazu R. KACZINSKI, Wenn beauftragte Laien segnen . . . Zu einer Inkonsistenz in den liturgischen Büchern. In: Gd 29 (1995) 65–68.

²¹ Vgl. Benediktionale. Pastorale Einführung Nr. 19: „Die Segnungen im Leben der Familie (2. Teil) werden im allgemeinen von den Eltern gespendet.“

²² Ebd. 237–238.

²³ Ebd. 239–240.

²⁴ Ebd. 241.

²⁵ Ebd. 242–244.

²⁶ Ebd. 245–248.

²⁷ Ebd. 249–251.

²⁸ Ebd. 252–262.

²⁹ Ebd. 263.

³⁰ Ebd. 264–271.

³¹ Ebd. 272–275.

³² Die entsprechende Rubrik findet sich ausdrücklich allerdings nur bei der Segnung des Hauses (ebd. 264). Da bei der Segnung einer Wohnung vom Priester anstelle vom Zelebranten, wie es sonst im Benediktionale üblich ist, gesprochen wird (vgl. die Rubrik ebd. 274) und aufgrund der sachlichen Nähe zur Segnung eines Hauses, ist diese Rubrik wohl auch für die Segnung einer Wohnung gültig. Ebenso ist es merkwürdig, wenn beim Haussegnen eine Rubrik vorschreibt, der Zelebrant gehe mit dem Hausvater durch die jeweiligen Räume (ebd. 271).

³³ Die Feier der Kindertaufe. In den kath. Bistümern des dt. Sprachgebietes. Hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln 1973, Vorbemerkungen Nr. 28. Dieser Dienst kommt den Genannten allerdings nur im besonderen zu. Im allgemeinen ist im Notfall „jeder Mensch, der die rechte Absicht hat“, verpflichtet, die Taufe zu spenden (ebd., Vorbemerkungen Nr. 27).

³⁴ Ebd. 77–80; vgl. ebd. Vorbemerkungen Nr. 27.

wachsener in die Kirche³⁵, die Feier des Begräbnisses³⁶, die Feier eines Wortgottesdienstes mit Krankensegen³⁷, die Feier der Verlobung³⁸, die Feier der Trauung³⁹, die Feier der Tagzeitenliturgie⁴⁰, die Feier des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes, der umstände halber ohne Eucharistiefeier ist⁴¹, die Feier der Bußgottesdienste⁴², die Feiern der Verehrung des Allerheiligsten – allerdings ohne eucharistischen Segen⁴³ – und die Feiern der Kommunionsspendung außerhalb der Meßfeier.⁴⁴ Diese Feiern der Kommunionsspendung außerhalb der Meßfeier sind im besonderen die Feier der Krankenkommunion und der Wegzehrung.⁴⁵

All diesen Feiern gemeinsam ist, daß sie Liturgien sind, die in approbierten Büchern vorliegen. Der Vorstedterdienst besteht bei diesen Liturgien darin, zu gewährleisten, daß die jeweilige liturgische Feier nach der Maßgabe des entsprechenden liturgischen Buches gefeiert wird. Der Dienst besteht somit in dem verantwortlichen Gebrauch des jeweiligen liturgischen Buches. Das bedeutet im einzelnen: nach Maßgabe des entsprechenden Buches die liturgische Feier zu eröffnen und zu beschließen, die vorgesehenen liturgischen Rollen zu verteilen, die vorliegenden Vorstedtergebete zu sprechen, zum gemeinsamen Gebet einzuladen, das Verlesen der vorgesehenen Lesung(en) zu gewährleisten und die vorgesehenen zeichenhaften Handlungen auszuführen.⁴⁶ Die Übernahme des Leitungsdienstes bei diesen Feiern steht jedoch für Laien und damit auch für Frauen unter einem unübersehba-

³⁵ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Nach dem neuen *Rituale Romanum*. Studienausgabe. Hg. von den Lit. Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln 1975, Nr. 16.

³⁶ Die kirchliche Begräbnisfeier in den kath. Bistümern des dt. Sprachgebietes. Hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln 1973, Pastorale Einführung Nr. 26.

³⁷ Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den kath. Bistümern des dt. Sprachgebietes. Hg. i. A. des Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg. Einsiedeln 1975, Nr. 8–18 (vgl. im besonderen Nr. 9).

³⁸ Die Feier der Trauung. In den kath. Bistümern des dt. Sprachgebietes. Hg. i. A. des Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Lüttich. Einsiedeln 1976, Pastorale Einführung Nr. 19.

³⁹ *Ordo celebrandi matrimonium*. Editio typica. Vaticano 1969, Praenotanda Nr. 25.

⁴⁰ Stundenbuch. Für die kath. Bistümern des dt. Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. i. A. der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg. 1–3. Einsiedeln 1978. Allgemeine Einführung Nr. 23. 27.

⁴¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Direktorium „Sonntäglicher Gottesdienst ohne Priester“ (2.6.1988), Nr. 30. 39f.

⁴² Die Feier der Buße. Nach dem neuen *Rituale Romanum*. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich. Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1974, Pastorale Einführung Nr. 36f.

⁴³ Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich. Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1976, Nr. 90.

⁴⁴ Ebd. Nr. 17.

⁴⁵ Ebd. 2. Kapitel Nr. 54–78. Für beide ist jeweils ein eigener Ritus vorgesehen.

⁴⁶ Obwohl diese liturgiepragmatische Beschreibung des Leitungsdienstes nur dessen äußere Handlungselemente berücksichtigt, gibt sich der Beitrag hier, wie im vorausgehenden und im weiteren damit zufrieden. Er läßt somit bewußt eine liturgietheologische Beschreibung des liturgischen Leitungsdienstes offen, die über die äußeren Handlungselemente hinaus auch den inneren theologischen Sinn und Bedeutungsgehalt des liturgischen Leitungsdienstes berücksichtigt.

ren Vorzeichen: dem Vorzeichen der Notsituation.⁴⁷ Eine solche ist gegeben, wenn kein Ordinierte zur Verfügung steht. Der Vorstedherdienst der Frauen hat in diesen Liturgien darum eine Ersatzfunktion. Hier ist eine Frage zu stellen: Ist diese Ersatzfunktion des Vorstedherdienstes von Frauen nur faktisch zu verstehen, also wie es nach Maßgabe der liturgischen Bücher gehandhabt wird⁴⁸, oder ist sie auch prinzipiell zu verstehen? Stellt der Vorstedherdienst von Frauen in diesen Liturgien prinzipiell eine Ersatzfunktion dar? Oder versehen Frauen diesen ihren Dienst nicht eher in prinzipieller Gleichwertigkeit, die das Prädikat des Ersatzhaften a priori ausschließt?

3. Die gegenwärtige Kinderliturgie am Beispiel der „Catechesis of the good shepherd“

Das dritte Beispiel berührt den Bereich der Kinderliturgie. Die Kinderliturgie ist eine Liturgie, die de facto von Frauen geleitet wird. Ich kann hier leider keine Zahlen nennen, die diese Behauptung belegen. Ich kann den Blick nur in unsere Kindergärten, Kinderheime, Kindertagesstätten und in die pfarreilichen Kindergruppen lenken. Man wird selten einen Mann finden, der eine dieser Kindergruppen leitet. Also: Diese Liturgie wird in der Regel von Frauen geleitet. Die einzige Ausnahme ist die Kindermesse. Um die geht es mir hier jedoch nicht. Mir geht es hier um die Wortgottesdienste, welche die Mitarbeiterinnen in der Kinderpastoral mit den Kindern feiern. Diese Wortgottesdienste haben eine vielfältige Gestalt: Sie können der Sonntagsgottesdienst mit den Kindern (und deren Eltern) sein. Dieser Sonntagsgottesdienst wird entweder parallel zur Gemeindemesse im Pfarrsaal oder in der Werktagskapelle gefeiert, oder er mündet nach einer kleinen Prozession der Kinderschar in die große Kirche zur Eucharistiefeier der Gemeinde. Diese Wortgottesdienste können die Gruppenfeiern sein, welche die Kindergruppe zu besonderen Anlässen des Kirchenjahres oder des Gruppenlebens feiert oder mit denen einfach nur die gemeinsame Gruppenstunde begonnen oder beschlossen wird. Diese Liturgie bedarf keiner liturgischen Bücher. Sie lebt von der Heiligen Schrift und von den variablen Struktur- und Gebetsmomenten der Liturgie. Aus den vielfältigen Konzepten der Kinderpastoral und Religionspädagogik möchte ich in diesem Zusammenhang die Arbeit Sofia Cavallettis nennen.⁴⁹ Frau Cavalletti ist Leiterin des Centro di Catechesi in Rom.⁵⁰ Sie ist Bibelwissenschaftlerin und Pädagogin im Sinne Maria Montessoris.⁵¹ Das Lebenswerk Frau Cavallettis ist die Umset-

⁴⁷ Die Ausnahme bilden hier die Segnungen. Vgl. oben.

⁴⁸ „Faktisch“ im Sinne der vorgegebenen Wirklichkeiten, d. h. im Sinne der von beauftragten Frauen tatsächlich geleiteten liturgischen Feiern, bedarf es empirischer Zahlen, die meines Wissens nicht vorliegen (vgl. Anm. 2).

⁴⁹ Vgl. S. CAVALLETTI, Das religiöse Potential des Kindes. Religiöse Erziehung im Rahmen der Montessori-Pädagogik. Erfahrungen mit Kindern im Alter von drei bis sechs Jahren. Freiburg i. Br. 1994 (Erstveröffentlichung: Il Potenziale Religioso del Bambino. Descrizione di un'esperienza con bambini da 3 a 6 anni. Rom 1979), darin eine Zusammenstellung der Werke Sofia Cavallettis (180); S. CAVALLETTI – P. COULTER – G. GOBBI – S. Q. MONTANARO, The Good Shepherd & The Child. A Joyful Journey. New Rochelle (New York) 1994; vgl. als kritische Darstellung der Arbeit Sofia Cavallettis: H. K. BERG, Montessori für Religionspädagogen: Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz. Stuttgart 1994, 85–90.

⁵⁰ Via degli Orsini 34.

⁵¹ Sofia Cavalletti erlernte die Pädagogik nicht bei Maria Montessori selbst, sondern von einer Schülerin Maria Montessoris, Gianna Gobbi. In der Zusammenarbeit mit Gianna Gobbi entstand schließlich das Centro di Catechesi. Vgl. zur Biographie Sofia Cavallettis J. W. BERRYMAN, Preface

zung und Weiterentwicklung der religiösen Erziehung, die sie ansatzhaft in der Arbeit Maria Montessoris vorgefunden hat.⁵² Das Bemerkenswerte und für unseren Zusammenhang Bedeutungsvolle dieser religionspädagogischen Arbeit ist die ausdrücklich biblische und liturgische Ausrichtung dieses Konzepts: Frau Cavalletti begreift die Liturgie neben der Heiligen Schrift als den zentralen Ort, an den und vermittelt dessen religiöse Erziehung geschieht.⁵³ Der wesentliche Ausdruck ihrer „Catechesis of the Good Shepherd“ ist deshalb die Feier der Liturgie.⁵⁴ Dieser ausschließlichen Ausrichtung auf die Liturgie liegt eine fundamentale Einsicht der Montessori-Pädagogik zugrunde: Kinder haben eine genuine religiöse Fähigkeit, die kind- und sachgerecht gefördert werden muß.⁵⁵ Das geht nicht allein durch lehrhafte Unterweisungen. Das geht nur, wenn die Kinder exemplarische Erfahrungen machen können und wenn sie diese Erfahrungen durch Wiederholung vertiefen können. Der Ort dieser Erfahrungen ist die Liturgie. Diese Liturgie ist gemäß den kindlichen Bedürfnissen auf das Wesentliche reduziert. Eine solche kindgerechte Reduktion bedeutet jedoch keinesfalls eine Verniedlichung der Liturgie, sondern vielmehr ihre Elementarisierung: Es fehlt jede Ornamentik, die vom wesentlichen Geschehen ablenkt. Was bleibt, ist das Eigentliche. Diese Liturgie besteht aus der biblischen Verkündigung, aus dem freien oder auch gebundenen Gebet der Kinder und aus zeichenhaften und ritualisierten Handlungen. Da diese Elemente feste Bestandteile jeder Gruppenstunde sind, hat jede Gruppenstunde einen liturgischen Charakter. Ich möchte sogar so weit gehen und behaupten, daß jede Gruppenstunde eine besondere und offene Form von Gottesdienst darstellt.⁵⁶

to the English Edition. In: S. CAVALLETTI, *The Religious Potential of the Child. The Description of an Experience with Children from Ages Three to Six*. Ramsey (New York) 1983, 4–8.

⁵² Vgl. zur religiösen Erziehung bei Maria Montessori K. H. BERG (s. Anm. 49). Zu beachten bei den Äußerungen Maria Montessoris über die religiöse Erziehung des Kindes ist deren zeitliche Einbindung. In ihnen spiegelt sich eine vorkonziliare Katholizität. Die Umsetzung und Weiterentwicklung dieses Gedankenguts Maria Montessoris bedeutete deshalb für Sofia Cavalletti vor allem dessen Übersetzung in die neuen Zusammenhänge, die das II. Vatikanische Konzil schuf.

⁵³ Vgl. zur religionspädagogischen Einordnung und Rechtfertigung dieser Schwerpunktsetzung S. CAVALLETTI, *Das religiöse Potential* (s. Anm. 49) 159–166 (Anthropologische Katechese).

⁵⁴ Diesen Namen erhielt diese Kinderpastoral von ihrem inhaltlichen Schwerpunkt.

⁵⁵ Vgl. dazu eindrucksvoll M. MONTESSORI, *Über religiöse Erziehung*. In: DIES., *Spannungsfeld Kind – Gesellschaft – Welt. Auf dem Weg zu einer „Kosmischen Erziehung“*. Aus nachgelassenen Texten hrsg. von G. Schulz-Benesch. Freiburg i. Br. 1979, 40–57; S. CAVALLETTI, *Das religiöse Potential* (s. Anm. 49) 19–35.

⁵⁶ In der sich an diesem Beitrag anschließenden Diskussion wurden angesichts der katechetischen Ausrichtung der Gruppenstunden Bedenken geäußert, diesen Gruppenstunden einen liturgischen Rang zuzuerkennen. Dazu ist anzumerken, daß sich Liturgie und Katechese nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich auch gegenseitig ergänzen und durchdringen können. So spricht das II. Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* davon, daß die Liturgie „viel Belehrung“ („*magnam [. . .] educationem*“; SC 33) in sich birgt. Dementsprechend spricht Maria Montessori von der Liturgie als von der „pädagogischen Methode“ der Kirche (Das vollständige Zitat lautet: „Die Liturgie, die ein großartiger Ausdruck des Glaubensinhaltes ist, mag wohl die ‘pädagogische Methode’ der katholischen Kirche genannt werden, die nicht nur durch das Wort die Gläubigen belehrt, sondern welche die verschiedenen Tatsachen und Symbole der Religion lebendig darstellt und dem Volk erlaubt, jeden Tag an ihnen teilzunehmen. Damit es lebensspendende Nahrung für seine Seele findet, braucht man dem Kind nur diese vom göttlichen Licht glänzenden Tore zur Liturgie zu öffnen.“ M. MONTESSORI, *Kinder, die in der Kirche leben*: In: DIES., *Gott und das*

Die Gruppenstunden verlaufen immer nach einem gleichbleibenden Schema⁵⁷: Nach einem eröffnenden Teil (Begrüßung und Sammlung der Kinder) erzählt die Erzieherin den Kindern mit eigenen aber texttreuen Worten einen bestimmten Teil aus den Evangelien. Durch offene Fragen regt sie dann die gemeinsame Reflexion über dieses Evangelium an. Daran anschließend liest sie den entsprechenden Abschnitt aus der Bibel vor. Sie präsentiert dann den Kindern das Material, das ihnen diesen Abschnitt erfahrbar und im wahrsten Sinn des Wortes begreifbar machen soll. Dieses Material können die Kinder in der anschließenden Freiarbeit bearbeiten. Als letzten Schritt lädt sie die Kinder zum Gebet und schließlich zur individuellen Freiarbeit mit dem Material ein. Diese Freiarbeit ist ein Teil des Gebets: Sie ist „the children's responses“⁵⁸ auf das gehörte Evangelium. Sie ist der individuelle Schwerpunkt der Gruppenstunde und hat meditativen und katechetischen Charakter. Jedes Kind hat hier die Gelegenheit anhand des Materials und mit oder ohne der Hilfe der Erzieherin das gehörte Evangelium zu wiederholen und zu vertiefen. Abgeschlossen wird die Gruppenstunde wieder mit einem gemeinsamen Abschluß: einem Gebetsteil, einem Lied und einer Verabschiedung.⁵⁹

Schließlich entwickelte Frau Cavalletti mit ihren Mitarbeiterinnen eine Liturgie des Lichts, um mit ihren Kindern Ostern zu feiern.⁶⁰ Elemente dieser Liturgie sind die brennende Osterkerze in der dunklen Kirche, der gemeinsame Gang zum Altar, der Ruf „Christus unser Licht“⁶¹, die Deutung der brennenden Osterkerze, das – behutsame und ehrfürchtige – Entzünden der Kerzen der Feiernden an der Osterkerze und einer – womöglich nur kurzen – Ausdeutung der brennenden Kerze.

Ein weiterer wesentlicher Ausdruck des liturgischen Charakters dieser katechetischen Arbeit ist die besondere Bedeutung und Ausstattung des katechetischen Raumes. Frau Cavalletti nennt ihn das „Atrium“⁶². Das Atrium ist die Umgebung, in der die Kinder reli-

Kind. Hg. G. Schulz-Benesch. Freiburg i. Br. 1995 [Kleine Schriften Maria Montessoris 4] 39–43, hier 41).

⁵⁷ Vgl. S. CAVALLETTI [u. a.], *The Good Shepherd* (s. Anm. 49) 45–53.

⁵⁸ Ebd. 51.

⁵⁹ Bemerkenswert ist, daß neben Teilen aus dem Evangelium gleichwertig auch liturgische Themen Inhalte der Präsentation sein können: der Altar mit seiner Ausstattung, die liturgischen Farben, das liturgische Jahr, liturgische Kleidung, liturgische Gesten und Haltungen, liturgische Ausstattungsgegenstände, der liturgische Raum, und last but not least die Feier der Taufe und der Eucharistie. Diese liturgischen Themen sind in der Reihenfolge des Curriculums den biblischen Themen gleichsam als Basis vorangestellt (vgl. ebd. 95–98). Spätestens angesichts dessen ist es bedenkenswert, ob diese liturgische Katechese nicht einen mystagogischen Charakter in dem Sinne hat, daß in ihr die Kinder, die zwar getauft aber doch noch im Status des Katechumenats sind, durch die existentielle Erschließung liturgischer Vollzüge – die zudem verknüpft und verschränkt ist mit der existentiellen Erschließung biblischer Schlüsselaussagen, wie die des Guten Hirten: die Kinder sollen einsehen, daß der Jesus der Bibel kein anderer ist als der Jesus, den sie in der Feier der Liturgie begegnen! – in die zentralen Zusagen des christlichen Glaubens eingeführt und damit zu einer individuellen Gottesbeziehung geführt werden. Vgl. zum Begriff der Mystagogie H. HASLINGER, Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff. In: *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*. Hg. S. Knobloch – H. Haslinger. Mainz 1991, 15–75.

⁶⁰ „The Liturgy of the Light“. In: S. CAVALLETTI [u. a.], *The Good Shepherd* (s. Anm. 49) 75f.

⁶¹ „Christ our light“ (ebd. 76).

⁶² Diesen Begriff verwendet bereits Maria Montessori. Er bedeutet für sie „Vorzimmer“. Sie meint damit im wörtlichen und übertragenen Sinne einen Raum für die erzieherische Einübung in die Religion. Als Zimmer, das „vor“ dem eigentlichen Zimmer ist, spricht sie dem Atrium eine volle liturgische Bedeutung ab (vgl. M. MONTESSORI, Kursusvortrag in Laren. In: DIES., *Gott und das Kind*

giöse Erfahrungen sammeln und meditativ verinnerlichen sollen. Im Rahmen der Montessori-Pädagogik kommt dieser Umgebung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu: Sie ist die vorbereitete Umgebung, die den selbstständigen Lernprozeß der Kinder erst möglich macht. Diese vorbereitete Umgebung gestaltet sich nach den Prinzipien der sach- und kindgerechten Ordnung, womit auch kindgerechte Ausmaße der Raumproportionen und der Ausstattung gemeint sind.⁶³ Aufgrund der liturgischen und biblischen Schwerpunkte der religiösen Erziehung hat der Raum einen kapellenartigen Charakter.⁶⁴

Die Pädagogin ist jeweils die Vorsteherin dieser Liturgie der Kinder. Ihr Vorstedendienst besteht in der Verkündigung des Evangeliums, in der Einladung zum Gebet, in der Verteilung der liturgischen Rollen und in der Vorbereitung und Pflege des liturgischen Raumes. Sie ist in diesem Dienst das Modell, an dem die Kinder lernen, und sie ist die Moderatorin, welche die Begabungen der Kinder weckt und fördert. Das Ziel ihrer Bemühungen ist es, das Kind in die religiöse Selbstständigkeit zu entlassen. Diese Selbstständigkeit bedeutet vor allem, daß die Kinder aktiv, voll und bewußt die Liturgie feiern können⁶⁵, oder anders: daß sie die Sprache der Liturgie zu verstehen lernen und daß ihnen selbst diese Liturgie zur Sprache wird, ihren Glauben auszudrücken und zu feiern. Die Liturgie wird so zum Ort, an dem die Kinder exemplarisch Glaubenserfahrungen machen können und an dem sie sich dieser Erfahrungen vergewissern können. Das bedeutet nichts anderes, als daß das Heilswerk Gottes Gegenwart wird.

Die drei angeführten Beispiele zeigen deutlich: Frauen waren und sind Vorsteherinnen von Liturgien. Sie zeigten und zeigen bei diesen vielfältigen Feiern ihre Eignung und Befähigung für den liturgischen Leitungsdienst je nach ihren individuellen Begabungen und Charismen. Welche Bedeutung hat dieser Leitungsdienst? Diese Frage wurde bisher nur angedeutet. Haben diese Liturgien einen sakramentalen Charakter? Und wenn ja, welche Stufe an Sakramentalität kommt ihnen zu? Wie ist dann noch der Ausschluß der Frauen von der Leitung der Liturgien zu rechtfertigen, die die Schultheologie als sakramental definiert? Das sind Fragen für eine systematische Liturgiewissenschaft. Was kann die Liturgiewissenschaft noch leisten? Zunächst: Frauen in ihrem vielfältigem Engagement im Bereich der Liturgie wahrnehmen. Dieses Engagement geht weit über das hinaus, was man Raumpflege nennt. Es betrifft auch die verantwortliche und kreative Gestaltung und Leitung der Liturgie. Es ist eine Aufgabe der Liturgiewissenschaft, diese Formen des Engagements wahrzunehmen, sie zu beschreiben und schließlich in ihrer Bedeutung für die Kirche herauszustellen.

Ich hoffe, ich habe mit diesem Beitrag meinen Teil dazu beigetragen.

[s. Anm. 56] 79–95, hier 91). Sie tut das jedoch noch unter den Vorzeichen des vorkonziliaren Liturgieverständnisses. Mit Blick auf die oben angeführte Umschreibung von Liturgie (vgl. Anm. 3), muß man jedoch im Atrium einen wahren liturgischen Raum sehen.

⁶³ Vgl. M. MONTESSORI, Die Entdeckung des Kindes. Hg. P. Oswald – G. Schulz-Benesch. Freiburg i. Br. 1980, 323–325: Die religiöse Erziehung.

⁶⁴ Maria Montessori nennt diesen Raum selbst Kapelle (vgl. M. MONTESSORI, The Atrium or Children's Chapel. In: Maria Montessori and others. The Child in the Church. Hg. E. Mortimer-Standing. St. Paul [Minnesota] 1965, 32–44.)

⁶⁵ Maria Montessori bezieht sich selbst ausdrücklich auf Papst Pius X. und seinem Wunsch nach der aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie (M. MONTESSORI, Kinder, die in der Kirche leben. In: DIES., Gott und das Kind [s. Anm. 56] 39–43, hier 41).

CH

Wort zu diesem Heft

Am 20.3.1997 wurde in der Erzabtei St. Peter in Salzburg P. Edmund Wagenhofer OSB zum neuen Erzabt von St. Peter gewählt. P. Winfried Bachler OSB würdigt im ersten Beitrag dieses Heftes das segensreiche Wirken des scheidenden Erzabtes Franz Bachler OSB und stellt den neuen Erzabt vor.

Zwei Aufsätze in diesem Heft befassen sich mit Themen, die Fragen zur Messbuchrevision betreffen:

Wo ist der rechte Ort des „Bußaktes“ innerhalb der Gemeindemesse? Dazu nimmt Benedikt Kranemann, Privatdozent und Bibliothekar im Deutschen Liturgischen Institut in Trier, Stellung. In seinem Artikel „Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse. Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae“ gibt er seine bedenkenswerten Überlegungen eines auf dem 15. Kongress der Societas Liturgica in Dublin (14.–19.8.1995) gehaltenen Vortrages wieder.

Dominik Daschner, wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie in Regensburg, untersucht in seinem Beitrag die Feierstruktur der Messfeiern am Fest der Darstellung des Herrn und am Palmsonntag. Er konstatiert im derzeitigen Messbuch eine unzureichende Einbindung der Lichter- bzw. Palmprozession in die Messfeier und stellt Alternativmodelle zur Diskussion.

Einen weiteren Diskussionsbeitrag in diesem Heft bietet Paul Weiß, Pfarrer in Wien, in seinem Artikel „Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag“. Nach der Schilderung der derzeitigen (unbefriedigenden) Situation und deren Ursachen versucht Weiß einen Lösungsansatz aufzuzeigen. Er unterscheidet zwischen einer „Tauf-Firmung“ für jene, die eine Erwachsenentaufe erneuerung gemacht haben (oder als Erwachsene getauft werden) und – als einer weiteren Entfaltung des Firmsakramentes – einer „Amts-Firmung“ als einer grundsätzlichen Befähigung (und Voraussetzung) zur Übernahme von Ämtern in der Gemeinde.

Der Bedeutung des Feuers als biblisches Motiv und liturgisches Zeichen geht Walter Kirchschräger, Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft in Luzern, auf den Grund. Anhand zahlreicher Belege aus der Bibel zeigt Kirchschräger die große Bedeutungsvielfalt dieses Zeichens, das oft gegensätzliche Assoziationen weckt, auf.

Im letzten Beitrag stellt Franz Nikolasch, Professor für Liturgiewissenschaft in Salzburg, einen Kärntner Heiligen des Frühmittelalters vor: Domitian von Millstatt. Nikolasch führt zahlreiche Gründe für die Historizität des Domitian an, nicht zuletzt auch das jüngst (1992) gefundene Marmorfragment, auf dem Domitian namentlich erwähnt wird.

Die Schriftleitung

Hinweis: In Heft 1/97 ist im Beitrag von Frau Diana Güntner (S. 87–96) in der jeweils rechten Kopfzeile ein Fragezeichen angeführt, was unzutreffend ist. Wir ersuchen, den Fehler zu entschuldigen.

Winfried Bachler, Salzburg

Neuer Erzabt in St. Peter

Erzabt Edmund Wagenhofer OSB folgt Erzabt Franz Bachler OSB als 86. Abt und 4. Erzabt von St. Peter

Am 20. März 1997 wurde in der Erzabtei St. Peter in Salzburg P. Edmund Wagenhofer OSB zum neuen Erzabt von St. Peter gewählt. Er ist somit der 86. Abt und der 4. Erzabt des Benediktinerklosters St. Peter. Die Wahl wurde notwendig, da die Amtszeit unseres hochverehrten Herrn Erzabtes Franz Bachler OSB am 24. April 1997, einige Tage vor Vollendung seines 82. Lebensjahres, endete.



Erzabt Franz OSB wirkte als Abt insgesamt 41 Jahre und war damit der längst dienende Abt in der über 1300 Jahr dauernden Geschichte des Klosters St. Peter.

Im Jahre 1956 erbat sich dessen Vorgänger, Erzabt Jakobus Reimer OSB, aus gesundheitlichen Gründen einen Koadjutor. So wählte der Konvent von St. Peter am 27. September 1956 P. Franz Bachler OSB zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Nach der Bestätigung der Wahl übergab der amtierende Erzabt Jakobus dem neu gewählten Erzabt-Koadjutor die gesamten äbtlichen Befugnisse für die Klostergemeinschaft von St. Peter. Nach dem Tode des Herrn Erzabtes Jakobus Reimer OSB am 7. Oktober 1958 war Erzabt Franz Bachler OSB als der 85. Abt und 3. Erzabt von St. Peter im Amt bis zum 24. April 1997. Sein Wahlspruch „*Meus cibus voluntas Dei*“ bestimmte seinen äbtlichen Dienst durch all die 41 Jahre.

Gemäß den derzeit gültigen „Satzungen der Österreichischen Benediktinerkongregation“, Absatz 142 und 144, endet die Amtszeit des Abtes mit Vollendung des 70. Lebensjahres, wobei jedoch eine Wiederwahl auf jeweils sechs Jahre möglich ist. So wurde Erzabt Franz Bachler OSB zunächst 1985 und 1991 wiedergewählt.

Die zweimalige Wiederwahl zeigt deutlich, wie sehr Erzabt Franz Bachler OSB von seinen Mitbrüdern geschätzt und geachtet ist. Für ihn trifft sicher die Weisung des Ordensvaters Benedikt zu: „Immer gehe dem Abt Barmherzigkeit über strenges Gericht. Er suche, mehr geliebt als gefürchtet zu werden.“ (RB 64,10a u.15). Mit großer Umsicht und einfühelndem Verständnis für die Eigenart der einzelnen Mönche (vgl. RB 2,31) hat er über 41 Jahre die Geschicke des Klosters geleitet. Als eines der größten Geschenke in seiner langen Amtszeit erlebte er für sich persönlich, für das Kloster und für die Weltkirche das Zweite Vatikanische Konzil. Erzabt Franz Bachler OSB verstand es vorzüglich, die notwendigen Neuerun-

gen maßvoll und zur rechten Zeit im eigenen Kloster einzuführen. Gemäß dem Wort Benedikts „Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden“ (RB 43,3) galt seine besondere Liebe der würdigen Feier der Liturgie. Er hat in den über 40 Jahren seines äbtlichen Wirkens alle Stufen der Entwicklung der Liturgie aus der Zeit vor dem Konzil bis heute durchlebt und engagiert mitgetragen.

Ein besonderes Anliegen war ihm auch das 1947 von P. Adalbero Raffelsberger OSB († 27.09.1962) gegründete Institutum Liturgicum. Dieses vom Kloster St. Peter geführte Institut wurde unter der Amtszeit des Erzabtes Franz Bachler OSB von der Österreichischen Bischofskonferenz mit den Aufgaben des Sekretariates der Liturgischen Kommission für Österreich betraut und fungiert heute als Österreichisches Liturgisches Institut. Als Erzabt von St. Peter war er von Amts wegen Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich und hat durch sein vielfältiges Engagement die Liturgische Bewegung in Österreich wesentlich mitgestaltet. Bis vor wenigen Jahren war Erzabt Franz auch Vorsitzender der Liturgischen Kommission der Österreichischen Benediktinerkongregation und bis zum letzten Jahr Vorsitzender der Kommission für den liturgischen Dienst in der Erzdiözese Salzburg. Er hat so auf vielen Ebenen die liturgische Entwicklung mitgetragen. Für diesen seinen unermüdlichen Einsatz im Dienste der Liturgie gebührt ihm ein aufrichtiger Dank. Möge unser Herr und Gott, unter dessen Willen er sein Leben stellte, dieses, sein Bemühen reich vergelten. Entlastet von der äbtlichen Bürde mögen ihm noch viele segensreiche Jahre inmitten seiner Mitbrüder geschenkt werden.

Zu seinem Nachfolger wurde P. Edmund Wagenhofer OSB am 20. März 1997 durch den Konvent gewählt. Nach der Bestätigung der Wahl durch den Herrn Abtpräses Dr. Clemens Lashofer, Abt von Göttweig, hat er mit 24. April 1997 den äbtlichen Dienst in der Erzabtei St. Peter übernommen. Zu seinem Wahlspruch hat er sich das Psalmwort gewählt: „Domine, in te confido“ (Ps 31,15). Am 24. April 1997 erteilte ihm Herr Erzbischof Dr. Georg Eder die Abtsweihe.

Erzabt Edmund wurde am 12. März 1944 als jüngstes von neun Kindern der Familie Wagenhofer in „Außerflachen“ in Abtenau geboren. Nach der Volksschule und zwei Jahren Hauptschule besuchte er das eb. Privatgymnasium Borromäum. Nach der Matura begann er am 13. August 1964 mit dem Noviziat im Kloster St. Peter. Am 14. August 1965 legte er die zeitliche und am 15. August 1968 die ewige Profess ab. Das Studium der Philosophie absolvierte er an der Theologischen Fakultät in Salzburg und das Studium der Theologie in S. Anselmo in Rom. Am 17. Mai 1970 wurde er von Papst Paul VI. in Rom zum Priester geweiht. Nach der Rückkehr aus Rom begann er mit dem Studium der Betriebswirtschaft in Wien. Anschließend war er zunächst als Adjunkt in der Stiftsverwaltung tätig und übernahm dann ab April 1983 als Kämmerer die gesamte Verwaltung. Aufgrund seiner guten Wirtschaftsführung konnten durch das Kloster St. Peter viele Hilfsprojekte durchgeführt werden. Auf seine Initiative hin wurde u. a. ein Fonds für Straftentlassene gestiftet. Er ist auch der Initiator für eine großzügige Unterstützung der benediktinischen Gemeinschaften in Ungarn und der ehemaligen Tschechoslowakei durch die in der Salzburger Äbtekonferenz vertretenen Benediktinerklöster des deutschen Sprachgebietes.

Mit 22. Mai 1991 wurde ihm zusätzlich das Amt des Priors anvertraut. Als Vertreter des Erzabtes war ihm somit auch die Verantwortung für das innerklösterliche Leben übertragen. Die Mitbrüder haben nun ihren Prior P. Edmund OSB am 20. März 1997 zu ihrem Erzabt gewählt.

Erzabt Edmund Wagenhofer OSB ist in vielfacher Weise talentiert. Neben seinem Engagement als Kämmerer und Prior bemühte er sich als Regens-Chori bereits bisher um den gepflegten Choralgesang bei der sonntäglichen Konventmesse und der Choralvesper. In Zusammenarbeit mit anderen Musikern vom Kloster war und ist ihm die entsprechende musikalische Gestaltung der verschiedenen liturgischen Feiern in der Stiftskirche ein wichtiges Anliegen. Bei ihm kann man hoffen, dass er seine Talente auch weiterhin für eine würdige Feier der Liturgie einsetzt und die rechte Pflege der gottesdienstlichen Feiern fördert. Was von der Kirche in ihrer Gesamtheit gilt: „Ecclesia semper reformanda“, das gilt auch in besonderer Weise für das klösterliche Leben und die klösterliche Liturgie.

Erzabt Edmund Wagenhofer OSB hat immer sein Vertrauen auf den Herrn gesetzt. Die Mönche von St. Peter teilen mit ihm dieses Vertrauen und haben ihn zu ihrem Erzabt gewählt, weil sie ihm diesen Dienst vor Gott und der Kirche zutrauen.

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Österreichischen Liturgischen Institut und die Redaktion HEILIGER DIENST gratulieren dem neuen Erzabt Edmund Wagenhofer OSB und wünschen ihm den reichen Segen Gottes für seinen äbtlichen Dienst.

Ad multos annos!

Benedikt Kranemann, Trier

Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse

Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae

A. Einleitung

Eine Schwachstelle der erneuerten Messfeier ist der zu umfangreiche Eröffnungsritus. Neben den Begrüßungsriten haben hier das Allgemeine Schuldbekenntnis, gegebenenfalls die Kyrie-Rufe, das Gloria und das Tagesgebet ihren Platz. Ein Gesang zur Eröffnung tritt ebenso hinzu wie eine knappe Einführung. Das sei zuviel des Guten, meinen manche und weisen darauf hin, dass der unbefangene Betrachter dieser Elemente kaum den Eindruck gewinnen könne, dass es sich nur um die Eröffnung der Messfeier handele.

Es gibt Teile der Eröffnung, die an dieser Stelle unaufgebbbar sind, denn sie dienen der Konstituierung von Gemeinde und der Einführung in die Feier. Strittig ist aber derzeit, ob das Schuldbekenntnis hierzu zählt und ob man sich nicht auch vorstellen könnte, es an anderer Stelle der Messfeier einzufügen. Dieser Frage geht der vorliegende Beitrag nach.

Im folgenden wird der derzeitige Diskussionsstand kurz skizziert, wird dann anhand einiger weniger Beispiele aus der Liturgiegeschichte gezeigt, an welcher Stelle die Offene Schuld in der Messfeier mit welcher Funktion Verwendung gefunden hat, um abschließend eigene Überlegungen zum Stellenwert des Schuldbekenntnisses und seiner sinnvollen Einbindung in die Messfeier vorlegen zu können. Es wird hier nicht für eine Verschiebung des Allgemeinen Schuldbekenntnisses innerhalb des Ordo Missae plädiert, sondern für eine stärkere Variation und vor allem für eine zurückhaltendere Verwendung dieses Elements eingetreten, die ihre Begründung im theologischen Stellenwert des Schuldbekenntnisses findet.

B. Der derzeitige Diskussionsstand

Drei Gründe werden immer wieder dafür genannt, das Schuldbekenntnis aus der Eröffnung der Messfeier herauszunehmen und ihm auch einen Platz am Ende des Wortgottesdienstes zuzuweisen.

1. Ein erster Grund ist bereits genannt worden: Die Überlastung der Eröffnung störe die Dramaturgie der gesamten Messfeier. Eine Eröffnung habe die Funktion, in eine Liturgiefeier einzuleiten. Die jetzige Vielzahl von Elementen blockiere diese Funktion, weise nicht hin auf die Höhepunkte der Feier, auf Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sondern

² Erweiterte Fassung eines Kurzvortrags, der auf dem 15. Kongreß der Societas Liturgica in Dublin (14.–19. August 1995) gehalten wurde.

lenke nur ab. Anstatt einen Spannungsbogen zu schaffen, also der inneren Dramaturgie der Liturgie zuzuarbeiten, wirke die Eröffnung der Messfeier mit ihrer Monotonie vielfach nur ermüdend.

2. Auch eine psychologische Überforderung der Gläubigen wird angeführt. Gerade ein Schuldbekenntnis und ein Bußakt erforderten eine Disposition. Die Regelmäßigkeit des Schuldbekenntnisses habe jedoch einerseits zu einer problematischen Routine geführt. Das Schuldbekenntnis werde als Alltäglichkeit empfunden, die Bedeutung dieses Aktes kaum mehr wahrgenommen. Andererseits werde der Brauch, zu Beginn jeder Messfeier die eigene Schuld zu bekennen, dem Menschen nicht gerecht. Eine kurze Aufforderung und ein sich unmittelbar anschließendes Schuldbekenntnis schaden der Ernsthaftigkeit des Geschehens. Man sieht in der jetzigen Praxis die Gefahr einer „Pflichtübung“ und der „seelisch-geistlichen Überforderung“.¹

3. Das entscheidende theologische Argument gegen das Schuldbekenntnis an der jetzigen Stelle lautet, hier werde zu einem Akt der Umkehr eingeladen, ohne dass das Fundament dieser Umkehr wirklich schon deutlich geworden sei. Die versammelte Gemeinde werde begrüßt und solle dann bereits ihre Schuld bekennen. Die Motivation zur Umkehr, der Aufruf zur Bekehrung, fehle im jetzigen Ritus ganz. Das befreiende Handeln Gottes in Jesus Christus sei ja zu diesem Zeitpunkt in der Messe noch gar nicht hinreichend thematisiert worden.

Mehrere Autoren haben sich aufgrund dieser Überlegungen zur Dramaturgie, Psychologie und Theologie der Liturgie für eine Verschiebung des Bußritus ausgesprochen, nachdem schon zum Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils Josef Andreas Jungmann sich in ähnlicher Weise geäußert hatte.² Vor allem Andreas Heinz, August Jilek und letztthin Hans Hollerweger plädieren dafür, ihn (auch) dem Wortgottesdienst folgen zu lassen.³ Es sei ja

¹ Vgl. A. HEINZ, Ein anderer Ort für den Bußritus. Überlegungen zum Eröffnungsteil des Ordo Missae. In: LJ 40 (1990) 109–119, hier 113.

² Vgl. J. A. JUNGMAN, De actu poenitentiali infra Missam inserto conspectus historicus. In: EL 80 (1966) 257–264.

³ Vgl. HEINZ, Ein anderer Ort für den Bußritus (wie Anm. 1); DERS., Die deutsche Sondertradition für einen Bußritus der Gemeinde in der Messe. In: LJ 28 (1978) 193–214; H. HOLLERWEGER, „Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern“. Schuldbekenntnis und Friedensgruß als Einheit. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck-Wien 1995 (ITS 42) 274–284; A. JILEK, Die Eröffnung der Messfeier. Liturgie-theologische Überlegungen – Praktische Vorschläge für eine sinngerechte und differenzierende Gestaltung. In: LJ 39 (1989) 127–154. Vgl. auch B. BÜRKI, Vereinfachung der Eröffnung der Messfeier. In: Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. FS A. Hänggi. Hg. A. Schifferle. Basel [u. a.] 1992, 149–161, der Alternativen zum traditionellen Messbeginn [Book of Common Prayer von 1979 der amerikanischen Episkopalkirche; Vorentwurf der Erneuerten Agende von 1990] vorstellt und, neben dem Mut zur Abwechslung, sich um der feiernden Gemeinde für eine einfache Struktur der Messeröffnung einsetzt; P. DE CLERCK, La réconciliation dans l'Assemblée eucharistique: Prêtres Diocésains, Mars 1995, 119–130, hier 129: „Au début de la messe, elle représente une des manifestations de la valeur réconciliatrice de l'ensemble de l'Eucharistie, toute entière célébrée ‘pour la rémission des péchés’“; H. B. MEYER, Der Bußakt der Messfeier. Möglichkeiten und Probleme. In: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier. Hg. Th. Maas-Ewerdt – K. Richter. Einsiedeln [u. a.] ²1976 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“) 209–216, der es für denkbar hält, „von Zeit zu Zeit den ganzen Wortgottesdienst der Eucharistiefeier auf das Thema Buße und Versöhnung auszurichten“ und dann Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte hinter der Predigt einzuordnen, der aber den Bußakt auch „gelegentlich durch andere Elemente ersetzen oder ganz weglassen [will], wo sich ein begründeter Anlaß dazu bietet.“ (ebd. 215).

die Wortverkündigung, die zum Schuldbekenntnis disponiere. Wer das Wort Gottes gehört habe, müsse es als Aufforderung zur Umkehr verstehen. Für den Ordo Missae heiße das, so die genannten Autoren, dass eigentlich sinnvollerweise dem Schuldbekenntnis die Wortverkündigung vorangehen müsse.⁴

Ein solcher Aufbau ist liturgischen Feiern durchaus nicht fremd. Nicht nur für Bußgottesdienste bietet sich diese Struktur an. Nach der Pastoralen Einleitung zur „Feier des Bußsakramentes“ Nr. 17 soll die Lesung des Wortes Gottes dem Sündenbekenntnis und der Genugtuung vorausgehen. „Denn das Wort Gottes hilft dem Sünder bei der Erkenntnis seiner Sünden und ruft ihn zur Umkehr und zum Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes.“⁵ Und auch die liturgische Feier des Aschermittwochs entspricht offensichtlich diesem Gedankengang. „Das Allgemeine Schuldbekenntnis entfällt“, liest man im Messbuch, „es wird ersetzt durch die Austeilung der Asche nach der Homilie.“⁶ Allerdings darf man nicht den besonderen Charakter dieser Gottesdienste übersehen. Hier stehen, anders als bei der Eucharistiefeier, der Aufruf zur Umkehr und die Buße im Vordergrund.

Bemerkenswerter ist deshalb der Zaire-Messritus von 1988. Er sieht das Schuldbekenntnis bereits nach dem Wortgottesdienst vor. Der afrikanische Theologe François Kabasélé fragt, ob „dies nicht gerechtfertigt (sei), wo doch das Wort Gottes uns zur Selbsterkenntnis führt und uns zur Umkehr ruft?“⁷ Man erfährt aber auch, dass es sich hier um ein Beispiel für Inkulturation handeln soll. Für die Menschen in Zaire sei es selbstverständlich, dass man sich zunächst begrüße und dann die Botschaft höre, die an einen gerichtet sei. Eine Bußliturgie habe an dieser Stelle keinen Platz.⁸

C. Anmerkungen zur Offenen Schuld

Kann man diesem theologisch sicherlich gut durchdachten Modell folgen? Diejenigen, die sich dafür aussprechen, weisen darauf hin, dass es ja, gerade im deutschen Sprachraum

⁴ Allerdings möchten einige Autoren dies nur als Alternative zum jetzigen Brauch verstanden wissen. Vgl. JILEK, ebd. 145; HEINZ (s. Anm. 1) 116. 119.

⁵ Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich. Studienausgabe. Einsiedeln [u. a.] 1974 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“) PE Nr. 17.

⁶ Die Feier der heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] ³1996, 75.

⁷ F. KABASÉLÉ, Eucharistiefeier in Schwarzafrika. In: Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie. Hg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von L. Bertsch. Freiburg [u. a.] 1993 (Theologie der Dritten Welt 18) 123–183, hier 147.

⁸ So B. JARCZYK, Mgr. Samon, Evêque du Burkina-Faso. L'amour avant le pardon: Le Croix, Dimanche 8, Lundi 9, Décembre 1985, 16 (zitiert nach: L. MPONGO, Einige spezifische Merkmale des „Zairischen Ritus“. In: Der neue Messritus im Zaire. [s. Anm. 7] 112–122, hier 120 [zuerst 1986/87 erschienen]). Allerdings handelt es sich wohl weniger um ein Beispiel von Inkulturation als um ein Ergebnis der Diskussionen über den Ort des Bußaktes während des Konzils. Eine Verbindung von Allgemeinem Gebet und Bußakt war vorgeschlagen worden. „Die Bischofskonferenz von Zaire – der spätere Kardinal Malula von Kinshasa, damals Weihbischof, war Mitglied der Praeparatoria, der Konzils-Kommission und des Consiliums – hat die Idee, die ihm sicher nicht verborgen blieb, aufgegriffen und verwirklicht.“ (J. WAGNER, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg i. Br. 1993, 115).

verbreitet, seit dem 11. Jahrhundert den Brauch eines Schuldbekenntnisses nach der Homilie gegeben hat.⁹ Im Pfarrgottesdienst schloss sich an das Sündenbekenntnis der Gläubigen die Absolution durch den Priester an.

Immer wieder wird in der Literatur angeführt, die Offene Schuld sei in die Predigtannexe am Ende des Wortgottesdienstes eingegliedert worden. Es entsteht der Eindruck, als sei die Offene Schuld auf die Wortverkündigung rückbezogen gewesen. Allerdings kann man, wenn man die entsprechenden Quellen im Kontext von Mentalität und Frömmigkeit liest, durchaus zu einer anderen Einschätzung kommen. Dann ist die Offene Schuld nämlich weniger an die Predigt und an die Schriftverkündigung gebunden als auf das eucharistische Opfer ausgerichtet gewesen. Es handelte sich um einen Reinigungsritus und um eine Vorbereitung auf die Eucharistie.¹⁰ Durch Schuldbekenntnis und Absolution erhielt man die rechte Disposition zum Kommunionempfang.

Diese Form des Bußritus wurde entlehnt aus der Gründonnerstagsliturgie. Bei der Rekonkiliation der Büsser im Zuge der kanonischen Kirchenbuße wurden auch die anderen Gemeindemitglieder einbezogen. Man übernahm dieses Element und fügte es in die Messfeier ein. Wer an der Eucharistie teilhaben wollte, musste vorher seine Schuld bekennen und sich bekehren. Entsprechend belegen uns die Quellen den engen Zusammenhang von Offener Schuld und Kommunion. Es handelt sich weniger um die Konsequenz der Predigt als um eine Vorbereitung der Kommunion. Nach Durandus von Mende folgen der Predigt das Schuldbekenntnis und der Nachlass für die Vergehen und Unterlassungen als Vorbereitung für den Empfang der Kommunion.¹¹ Nach einer Quelle des 16. Jahrhunderts, dem Pfarrbuch des Johannes Eck für U. L. Frau in Ingolstadt, wurde die 'allgemeine Beichte' „unmittelbar vor der Austeilung des hl. Abendmahls [. . .] durch einen Priester von der Kanzel herab [. . .] als letzte Vorbereitung vorgebetet“¹². Vorangestellt war dieser Generalis confessio die Rubrik: „Danda ante communionem“¹³. Wenn es nach der Confessio hieß: „Nun geet frölich herzu unnd empfhant den grossen schatz des zarten fronleichnam Jhesu Christi“¹⁴, wurde noch einmal der Bezug zur Kommunion unterstrichen.

⁹ Zur Geschichte der Offenen Schuld vgl. J. A. JUNGSMANN, Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Innsbruck 1932 (FGIL 3/4) 290f; DERS., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. Freiburg ⁵1962, 631–633 u.ö.; B. KLAUS, Die Rüstgebete. In: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Bd. 2. Hg. K. F. Müller – W. Blankenburg. Kassel 1955, 523–566, hier 533–535; R. MESSNER, Die Feiern der Umkehr und Versöhnung. In: R. MESSNER – R. KACZYNSKI, Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 9–240, hier 73–77 u. a.

¹⁰ Vgl. dazu H. B. MEYER, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters. Paderborn 1965 (KKTS 11) 123f.

¹¹ „Post praedicationem fit confessio, et indulgentia pro commissis et omissis conceditur, ut sic conscientia emundatis, iuxta illud propheticum: *Et scopebam spiritum meum*, accedant singuli ad communionis sacramentum quod mox in missa, uel sacramentaliter uel spiritualiter, recepturi sunt“ (G. DURANTI, *Rationale divinarum officiorum*. I–IV. Ed. A. Davril – T. M. Thibodeau. Turnholti 1995 [CChr.CM 140] IV 26,5). Vgl. auch MEYER (s. Anm. 10) 124, der den ursprünglichen Charakter der Offenen Schuld in der „Bereitung für den Sakramentenempfang“ sieht.

¹² J. GREVING, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im sechzehnten Jahrhundert. Münster 1908 (RGST 4/5) 127.

¹³ Ebd. 214.

¹⁴ Ebd. 215.

Ordnet man diese Beobachtungen aus den Quellen in das größere liturgiegeschichtliche Umfeld ein, dann wird man sagen dürfen, dass diese Form der Offenen Schuld sich nur auf dem Boden eines Messverständnisses entwickeln konnte, das den Wortgottesdienst als Vormesse empfand und die Eucharistie als die eigentliche Messe sah. Einer Vorbereitung auf den Wortgottesdienst bedurfte es nicht, für die „gültige Teilnahme“ an der Messfeier war das Hören der Worte der Heiligen Schrift ja nicht einmal konstitutiv. Die Tradition der Offenen Schuld als Argument für eine Neuordnung des Allgemeinen Schuldbekenntnisses anführen zu wollen, ist also ein durchaus zweischneidiges Unterfangen.

D. Das Schuldbekenntnis in einem revidierten Messbuch

Wie könnte zukünftig ein sinnvoller Umgang mit dem Schuldbekenntnis in der Messfeier der römisch-katholischen Kirche aussehen? Ist es wirklich sachgerecht, diesem Element ein so hohes Gewicht beizumessen, dass man es an solch zentraler Stelle der Messfeier, nämlich nach dem Wortgottesdienst, einfügt? Der Bußritus ist ein Vorbereitungsritus auf die gesamte Eucharistiefeier und besitzt nur entsprechendes Gewicht.¹⁵ Er sollte an der jetzigen Stelle belassen werden, sollte in seiner Gestaltungsvielfalt ernstgenommen und vor allem mehr als fakultativ betrachtet werden.

Die Argumente, die in der bisherigen Diskussion Verwendung finden, sind nicht unproblematisch. Bei einer Verlegung des Bußaktes hinter den Wortgottesdienst drohen zwei Schwierigkeiten:

1. Durch die Fülle der Elemente, die nach den Diskussionsbeiträgen zwischen Predigt und Gabenbereitung zukünftig ihren Platz haben sollen, nämlich Glaubensbekenntnis, Fürbitten, Allgemeines Schuldbekenntnis und Friedensgruß¹⁶, kommt es an dieser Stelle der Messfeier zu einer erneuten Überlastung. Sie läuft der Dramaturgie der Liturgie zuwider. Der Zusammenhang zwischen beiden Teilen der einen Messfeier, für den ohnehin noch das Bewusstsein zu fehlen scheint¹⁷, darf nicht durch eine Fülle weiterer Elemente verstellt werden, sondern muss durch die Struktur deutlich werden¹⁸.

2. Es besteht die Gefahr, dass der Wortgottesdienst – ungewollt – wieder in die Nähe der Vormesse gerät. Im Zusammenhang einer möglichen Neuordnung des Allgemeinen Schuldbekenntnisses ist gefragt worden, ob es nicht theologisch höchst sinnvoll gewesen sei, wenn, wie bei der Offenen Schuld, „Sündenbekenntnis und Vergebungsbitte am Ein-

¹⁵ So auch R. MESSNER, Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis. In: LJ 46 (1996) 207–231, hier 226: „ein ‘Rüstakt’ der Gemeinde auf die Messfeier, ein kurzer Ausdruck des Bewußtseins, als Gemeinde von gerechtfertigten Sündern vor Gott hinzutreten.“

¹⁶ Vgl. dazu u. a. den in Anm. 3 genannten Beitrag von H. HOLLERWEGER, „Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern“; vgl. auch A. HEINZ, Das Friedensgebet in der römischen Messe. In: Studien und Entwürfe zur Messfeier. Hg. E. Nagel [u. a.]. Freiburg [u. a.] 1995 (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1) 39–54.

¹⁷ Vgl. H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 360–363; dazu auch einige Anmerkungen bei A. HÄUSSLING, ‘Missarium Sollemnia’ und ‘Eucharistie’. Die liturgiewissenschaftliche Erklärung der Messe von Josef Andreas Jungmann zu Hans Bernhard Meyer. Anlässlich von Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4. In: ALW 32 (1990) 382–393, hier 390f.

¹⁸ Vgl. dazu HEINZ (s. Anm. 1) 118f.

gang jenes Teils der Eucharistiefeier standen, in dem das Opfer der Versöhnung sakramentale Gegenwart wird“. So sei doch deutlicher geworden, „dass alle Versöhnung aus der Kraft des Pascha Christi kommt, das in der eucharistischen Feier wirkmächtig in dieser Zeit präsent wird und die Mitfeiernden dem Gesetz des Neuen Bundes gleichförmig machen will“¹⁹. Muss dann aber nicht der Bußakt am neuen Ort das unbeabsichtigte Missverständnis hervorrufen, als ob das Hören der Worte des Alten und Neuen Testaments nichts mit Versöhnung zu tun habe? Immerhin folgt aber der Verkündigung des Evangeliums das (leise gesprochene) Wort „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden“. Das korrespondiert der Theologie des Wortes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die eine Gegenwart Christi, des Erlösers, in der Verkündigung des Wortes kennt.²⁰ Diese bedeutende und in der frühen Tradition gewichtige Aussage darf nicht verstellt werden.

Das Schuldbekenntnis ist eine „Zurüstung“ auf die gesamte Messfeier. Der Mensch vergewissert sich zu Beginn des Gottesdienstes seiner selbst, er anerkennt seine Schuldhaftigkeit und bittet um Verzeihung. Ein solcher Ritus gehört, wenn überhaupt, an den Anfang der Messfeier. Er darf keinesfalls zum Beichtritus, zu einem „Bußgottesdienst en miniature“²¹, erhoben werden, auch für dieses Missverständnis gibt es Belege aus der Geschichte.

Zweifellos ist die Eröffnung der Messfeier in der Praxis überlastet und wirkt oft monoton. Es gibt aber mehrere Möglichkeiten, um dem entgegenzutreten, ohne den Aufbau der Messfeier zu verändern. Sie können mit den Stichworten Variation und Reduktion zusammengefasst werden.

– *Variation der Form des Allgemeinen Schuldbekenntnisses*

Schon jetzt ist es möglich, dass an den Sonntagen an die Stelle des Allgemeinen Schuldbekenntnisses das sonntägliche Taufgedächtnis tritt.²² Die Antiphonen deuten diesen Ritus auch im Sinne von Schuldvergebung: „Von all euren Unreinheiten reinige ich euch“ oder „Er wäscht die Menschheit rein und schafft das Leben neu“. Das Taufgedächtnis kann sinnvoll an die Stelle des Allgemeinen Schuldbekenntnisses treten. Hier bleibt es nicht nur beim Wort, eine zeichenhafte Handlung tritt hinzu. Diese „liturgische Aktion“ hat nicht nur liturgietheologisch erhebliches Gewicht, sie kann die Eröffnung der Messe auch von ihrer Eintönigkeit entlasten. Zudem existieren drei, allerdings von ihrer Gattung und ihrer Funktion her nicht immer unproblematische Formen des Schuldbekenntnisses: das Confiteor (A), Wechselrufe um Erbarmen (B) und die Kyrie-Litanei (C). Die Formen A und B können außerdem noch durch ein Bußlied ersetzt werden. Es gibt also heute durchaus schon Variationsmöglichkeiten.

¹⁹ HEINZ (s. Anm. 3) 213.

²⁰ Vgl. Pastorale Einführung in das Messlektionar gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des Ordo lectionum Missae (1981). In: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ⁴1993 (Arbeitshilfen 77) 191–241, hier Nr. 4 u.ö.

²¹ MEYER (s. Anm. 3) 214. „Im normalen Gemeindegottesdienst braucht und kann er kein Akt der Bekehrung von großem existentiellen Gewicht [. . .] sein. Es geht vielmehr um das schlichte Eingeständnis der grundlegenden Unwürdigkeit gegenüber dem, was in der Eucharistiefeier geschieht“ (ebd.).

²² Vgl. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (s. Anm. 6) 325; vgl. ebd. 1207–1211.

– *Reduktion des Allgemeinen Schuldbekenntnisses*

Das Dokument „Feier der Gemeindemesse“ legt in den Nrr. 21–23 fest, dass das Schuldbekenntnis entfällt, wenn eine andere liturgische Handlung der Messfeier vorausgeht oder wenn die „besondere Festlichkeit des Gottesdienstes dies nahelegt.“²³ Schließlich heißt es im selben Dokument: „Die Vergebungsbitte kann entfallen, wenn das Tagesgebet eine solche Bitte enthält.“²⁴

Was nötigt dann zur vielbeklagten Routine? Wo bleibt bei einer solchen Fülle von durch den Feieranlass bedingten Variationsmöglichkeiten – immerhin gibt es sechs verschiedene Möglichkeiten – die Gefahr der Monotonie der Eröffnung? Schon das jetzige Messbuch bietet die Chance zu einer der Kirchenjahreszeit angemessenen Gestaltung der Eröffnung. So gibt es fünf Gelegenheiten, bei denen das Schuldbekenntnis ganz wegfallen bzw. durch ein anderes Element ersetzt werden kann. Es lohnt sich, das auf die Sonntage im Jahreskreis einmal umzurechnen. Auf die „Überlastung“ der Eröffnung wirft das ein neues Licht.

Auf jeden Fall muss man zu dem Schluss gelangen, dass ein liturgisches Element, das so variabel gehandhabt werden kann, eben nur sekundär ist und keinesfalls die Bedeutung hat, die ihm häufig beigemessen wird. Von den genannten Möglichkeiten, es gegebenenfalls entfallen zu machen, sollte häufiger Gebrauch gemacht werden. Variation und Reduktion treten an die Stelle der Routine. Eine zukünftige Messbuchreform sollte noch stärker auf die Reduktion und damit auf die Fakultativität des Allgemeinen Schuldbekenntnisses hinarbeiten.²⁵

Ist also wirklich die Eröffnung der Messfeier durch das Allgemeine Schuldbekenntnis überlastet? Muss nicht eher gefragt werden, warum die Möglichkeit für eine kreative und variable Gestaltung der Liturgie, die das Messbuch durchaus einräumt, nicht genutzt wird? Hier könnte ein zukünftiges Messbuch dadurch Hilfestellung bieten, dass Feierelemente wie das sonntägliche Taufgedächtnis nicht im Anhang abgedruckt werden, wo sie offensichtlich verloren sind.²⁶

Man sollte, das zeigen liturgiehistorische und -theologische Erwägungen, das Allgemeine Schuldbekenntnis am jetzt gewohnten Ort belassen. Hier hat es vorbereitende Funktion, hier wird es als eröffnendes Element aber auch nicht überbewertet. Das Allgemeine Schuldbekenntnis leitet mit in die Feier am Tisch des Wortes und am Tisch des Brotes ein. Die formale und theologische Einheit von Wort und Mahl darf durch die Verlegung eines sekundären Elementes keineswegs in Frage gestellt werden.

²³ Vgl. Die Feier der Gemeindemesse. In: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ⁴1993 (Arbeitshilfen 77) 91–115, hier Nr. 21 und 22.

²⁴ Ebd. Nr. 23.

²⁵ R. MESSNER (s. Anm. 15) 226, will sogar „seine Verlegung vor den eigentlichen Beginn der Messe [. . .] ernsthaft [. . .] erwägen“. Diesen Schritt hat die altkatholische Kirche in Deutschland mit ihrem neuen Eucharistiebuch vollzogen. Vgl. Die Feier der Eucharistie im katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung. München 1995, 106: „Der Eucharistie kann die Feier der Versöhnung vorangehen.“

²⁶ So auch HEINZ (s. Anm. 1) 115.

Darstellung des Herrn und Palmsonntag

Überlegungen zu ihrer derzeitigen Feierstruktur und Alternativmodelle

Seit dem Erscheinen des nachkonziliar erneuerten Missale sind der Karfreitag und die Ostervigil – als zwei Feiern im Kirchenjahr mit ganz besonderer, je eigener Feierstruktur und ihnen je eigenen, singulären Feierelementen – wiederholt Gegenstand liturgiewissenschaftlicher Diskussion gewesen.¹ Gefragt wurde und wird, ob die derzeitige Feiergestalt den Sinngehalt dieser Feiern bereits optimal zum Ausdruck bringt, oder ob ihre Feierstruktur diesbezüglich nicht verbesserungswürdig wäre. Die von der *Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet* (IAG) im Jahr 1988 eingesetzte *Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch*, die im Auftrag der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes die bisherigen Erfahrungen mit unserem *Messbuch* systematisch analysieren und Vorschläge für eine Neubearbeitung unterbreiten soll², hat sich dieser beiden liturgischen Feiern ebenfalls angenommen und 1995 erste Ergebnisse ihrer Arbeit der Öffentlichkeit vorgestellt.³

Zwei Feiern des Kirchenjahres, die ebenfalls je besondere Feierelemente integrieren und daher ebenfalls strukturelle Besonderheiten aufweisen, haben hingegen bisher so gut wie keine Aufmerksamkeit seitens der Liturgiewissenschaft erfahren: das Fest Darstellung des Herrn am 2. Februar mit Benediktion der Kerzen und Lichterprozession sowie der Palm-

¹ Lediglich die wichtigsten für die Frage nach der Struktur dieser Feiern einschlägigen Publikationen seien hier angeführt.

Zum Karfreitag: H. BÜSSE, Die Gedächtnisfeier des Leidens Christi. Überlegungen zur gegenwärtigen Struktur der Karfreitagsliturgie. In: LJ 22 (1972) 27–41; W. GLADE, Sein Leiden und Sterben geht weiter. Der Karfreitag in der gd-Umfrage zur Osterfeier. In: Gd 8 (1974) 46f; M. KLÖCKENER, Die „Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart. In: LJ 41 (1991) 210–251.

Zur Ostervigil: B. KLEINHEYER, Überlegungen zur Weiterführung der Reform der Osternachtfeier. In: LJ 18 (1968) 98–105; DERS., Haec nox est. Pastoralliturgische Überlegungen zur Feier des Paschamysteriums in der Osternacht. In: LJ 21 (1971) 1–15; DERS., Die Feier des ganzen Pascha. Hinweise zur Struktur – Alternativmodell. In: Osternacht. Liturgie Lesungen Verkündigung. Hg. K. Jockwig – W. Massa. Stuttgart 1977 (Am Tisch des Wortes. Neue Reihe 148) 22–36; H. AUF DER MAUR, Überlegungen und Wünsche der Schweizer Liturgikdozenten zur Neugestaltung der Karwochen- und Osterliturgie. In: LJ 20 (1970) 52–57, hier 56f; H. BÜSSE, Der Hauptgottesdienst des Jahres. Die Osternacht in der gd-Umfrage zur Osterfeier. In: Gd 8 (1974) 48–53. Die Gegenposition wird vertreten von R. BERGER, Eine Nacht des Wachens für den Herrn (Num 9,13). Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht. In: HID 24 (1970) 3–10.

² Vgl. dazu E. NAGEL, Die Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch. In: Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch. Hg. E. Nagel [u. a.]. Freiburg 1995, 12–26.

³ Vgl. Karfreitag. Revisionsentwurf der Arbeitsgruppe „Kirchenjahr und Kalenderfragen“ – Stand: Juli 1994. In: Studien und Entwürfe zur Messfeier (s. Anm. 2) 227–242; vgl. auch: Karsamstag. Revisionsentwurf der Arbeitsgruppe „Kirchenjahr und Kalenderfragen“ – Stand: Juli 1994. In: ebd. 243f. Ein Revisionsentwurf zur Ostervigil steht noch aus.

sonntag mit Benediktion der Palmzweige und Palmprozession. Auch hinsichtlich dieser beiden liturgischen Feiern wäre einmal zu fragen, ob die derzeit geltenden Ordnungen schon optimal sind, was ihre Feierstruktur und damit ihre liturgische Dramaturgie anbelangt. Dies soll auf den folgenden Seiten geschehen.

Dass die Feiern von Darstellung des Herrn und Palmsonntag hier gemeinsam behandelt werden, hat seinen Grund nicht darin, dass eine ausgesprochene innere Verbindung hinsichtlich des Festgehaltes dieser beiden Tage existieren würde. Dies geschieht ausschließlich deshalb, weil beide Feiern eine vergleichbare Struktur aufweisen:

- * Bei beiden Feiern werden diesen Tag besonders prägende Riten – also die Lichter- bzw. Palmprozession mit der vorausgehenden Benediktion der Kerzen bzw. der Palmzweige – mit der Messfeier verbunden. Diese Riten verleihen diesen Messfeiern ihren festtagspezifischen Akzent, und zwar in weit größerem Maße als alle sonstigen Propriums-elemente dieser Messformulare.

- * In beiden Fällen sind diese tagesspezifischen Feierelemente entsprechend den gegenwärtigen Ordnungen unseres *Messbuchs* im Rahmen der Eröffnung der Messe situiert.

- * Sowohl bei der Lichter- wie auch bei der Palmprozession und der zugehörigen Benediktion der Kerzen bzw. der Palmzweige handelt es sich um liturgische Riten, die aus dem jeweiligen Tagesevangelium resultieren. In den dort geschilderten Ereignissen der Heilsgeschichte haben sie sozusagen ihr historisches Fundament. Dort haben sie auch ihren logischen Bezugspunkt in der Feier selbst. Vom Tagesevangelium her erfahren die Lichter- bzw. die Palmprozession ihre Sinndeutung.

Hinweis

Sowohl für das Fest Darstellung des Herrn als auch für den Palmsonntag bietet unser *Messbuch* – in genauer Entsprechung zum *Missale Romanum* – hinsichtlich der Lichter- bzw. Palmprozession unterschiedlich entfaltete Formen an. Damit wird den verschiedenen Feiersituationen und unterschiedlichen Möglichkeiten vor Ort Rechnung getragen. Im Folgenden wird den Erörterungen jeweils zunächst die sogenannte *Erste Form*, also jene mit einer wirklichen Prozession von einem geeigneten Ort außerhalb der Kirche in diese hinein zugrundegelegt. Auf diesem Hintergrund sind danach die reduzierten Feierformen zu behandeln.

1. Darstellung des Herrn

1.1 Die derzeitige Feierstruktur nach dem Messbuch

Die derzeitige Feierstruktur der Messe am Fest Darstellung des Herrn lässt sich am schnellsten in Form einer tabellarischen Übersicht veranschaulichen⁴:

⁴ Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] ²1988, 619–625. Vgl. auch *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Editio typica altera. Vaticano 1975, 522–526.

Unsere derzeit geltenden liturgischen Bücher ordnen das Fest Darstellung des Herrn in den Bereich des Sanctoriale, also unter die Gedenktage der Heiligen, ein. Damit wird dem Missverständnis, beim Fest Darstellung des Herrn, das immer noch gerne als *Mariä Lichtmess* bezeichnet wird, handle es sich um ein Heiligen-, eben um ein Marienfest, Vorschub geleistet. Hingegen ist „das Fest [...] von seiner Wurzel her ein Herrenfest“ (H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 [GDK 5] 178). Als solches wird es im erneuerten Römischen Kalender von 1969 auch wieder eingestuft. Im Kommentar dazu heißt es bezüglich des 2. Februar:

In einer Nebenkirche, bei einer Kapelle oder an einem anderen geeigneten Ort, von dem aus die Prozession zur Kirche ziehen soll:

KERZENWEIHE

Der Priester begibt sich mit seiner Begleitung zur versammelten Gemeinde

Entzünden der Kerzen (dazu wird ein passender Gesang gesungen)

Begrüßung und Einführung in den Sinn der Liturgie des Festes

Benediktion der Kerzen

Prozession zur Kirche (währenddessen singt man den Lobgesang des Simeon oder einen anderen passenden Gesang)

In der Kirche:

MESSFEIER

Beim Einzug in die Kirche wird der Eröffnungsvers der Messe gesungen ...

Gloria

Tagesgebet

WORTGOTTESDIENST

Erste Lesung: Mal 3,1–4

Antwortpsalm: Ps 24 (23),7–8. 9–10

Zweite Lesung: Hebr 2,11–12.13c–18

Ruf vor dem Evangelium: vgl. Lk 2,32

Evangelium: Lk 2,22–40

evtl. Homilie

Am Sonntag: Credo

Allgemeines Gebet (Fürbitten)

EUCHARISTIEFEIER

„Reinigung Mariens. Der Name dieses Festes wird geändert. Es heißt ‘Darstellung des Herrn’. So wird deutlicher, dass es sich um ein Herrenfest handelt“ (Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres, des Allgemeinen Kalenders und der Allerheiligenlitanei. Im Auftrag des „Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution“ erarbeitet. In: Der Römische Kalender gemäß Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und von Papst Paul VI. eingeführt. Hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. Trier 1969 [NKD 20] 93–230, hier 174; vgl. auch A. ADAM, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. Freiburg ⁴1986, 127). Der Codex Rubricarum von 1960 hatte den 2. Februar bereits wieder als Herrenfest gewertet (vgl. AAS 52 [1960] 715: „Festum Purificationis B. Mariae Virg. habetur tamquam festum Domini.“), den missverständlichen Namen Reinigung Mariens (Purificatio B.M.V.) jedoch noch beibehalten.

Trotz dieser Reformmaßnahmen wurde die alte Einordnung dieses Festes in das Sanctoriale anscheinend unbedacht aus den vorkonziliaren Büchern übernommen. In einer dritten Auflage des Messbuchs sollte dies korrigiert und das Fest Darstellung des Herrn in den Abschnitt Herrenfeste im Jahreskreis eingefügt werden. Gleiches gilt für Verkündigung des Herrn (25. März), Verklärung des Herrn (6. August) und Kreuzerhöhung (14. September).

1.2 Die Messfeier am Fest Darstellung des Herrn – ein organisches Ganzes?

Unser *Messbuch* trägt durch zwei große, gleichgewichtige Überschriften eine Gliederung in das Formular der Messe am Fest Darstellung des Herrn ein: *Kerzenweihe* und *Messfeier*.⁵ Unter der Überschrift *Kerzenweihe* werden die Benediktion der Kerzen und die Lichterprozession beschrieben. Unter der Überschrift *Messfeier* folgt das Messformular, ganz so wie wir es auch sonst kennen: beginnend mit Eröffnungsvers, Gloria, Tagesgebet und so fort. Das Formular gliedert sich also in die Lichterprozession mit vorausgehender Benediktion der Kerzen einerseits und die Messfeier andererseits. Schon das Druckbild im *Messbuch* signalisiert unmissverständlich eine solche Zweiteilung. Aber auch an Gestaltungsdetails lässt sich diese Abgrenzung von Prozession und Messfeier beobachten.

Während der Lichterprozession wird der Lobgesang des Simeon (Lk 2,29–32) oder ein anderer passender Gesang gesungen. Dieser Gesang begleitet aber nicht etwa auch den Einzug in die Kirche, sondern endet am Kirchenportal. Zum Einzug in die Kirche – so sieht es unser *Messbuch* vor – hebt ein anderer, neuer Gesang an: der Eröffnungsvers der Messe.⁶ Am Kirchenportal angelangt, wird somit eine deutliche Zäsur gesetzt. Die bisherige liturgische Handlung – die Lichterprozession – ist damit zu ihrem Abschluss gelangt; nun beginnt etwas Neues: die Messe. Diese wird denn auch nahezu wie üblich eröffnet: Auf den Eröffnungsvers folgen das Gloria und das Tagesgebet. Lediglich Kreuzzeichen, Gruß und Schuldbekenntnis entfallen, wie es üblich ist, wenn einer Messfeier eine andere liturgische Handlung voraus (!) geht.⁷

All das lässt erkennen: Die Lichterprozession mit der Benediktion der Kerzen ist in der jetzigen Ordnung ein Geschehen *vor* der Messe, nicht eigentlich organisch *in* die Messfeier selbst integriert. Zuerst wird die Lichterprozession mit vorausgehender Benediktion der Kerzen gehalten, anschließend wird Messe gefeiert. Die Lichterprozession und die Messfeier sind also nicht organisch miteinander verbunden, sondern lediglich aneinandergereiht. Die geringfügigen Änderungen, welche die Messfeier dabei im Bereich der Eröffnung erfährt, vermögen diesen Gesamteindruck nicht zu ändern.

Das Formular für die Messfeier an Darstellung des Herrn erinnert mit dieser Art der Verknüpfung besonderer Riten mit der Messfeier noch stark an vorkonziliare Gegebenheiten. Um dies zu illustrieren, genügt es ins Gedächtnis zu rufen, wie damals die Trauung mit der Brautmesse verbunden war.⁸ Wie wurde die Trauung mit der Messfeier verknüpft? Zuerst

⁵ Vgl. *Messbuch* (s. Anm. 4) 619. 622.

⁶ Vgl. ebd. 620 die Rubriken Nr. 7f: „7. Während der Prozession wird gesungen; man verwendet dazu den Lobgesang des Simeon oder einen anderen passenden Gesang [. . .] 8. Beim Einzug in die Kirche wird der Eröffnungsvers der Messe gesungen oder ein anderer passender Gesang [. . .].“ Genauso im *Missale Romanum* 1975 (s. Anm. 4) 524.

⁷ Vgl. *Messbuch* (s. Anm. 4) 329: „Begrüßung und Allgemeines Schuldbekenntnis entfallen, wenn eine andere liturgische Handlung der Messfeier vorausgeht.“ Das Kyrie ist hier von mir nicht eigens genannt, da es entweder Teil des Schuldbekenntnisses sein kann, das in diesem Fall wegfällt, oder bereits zum Einzug in die Kirche gesungen werden kann (vgl. Rubrik Nr. 8: siehe oben Anm. 6).

⁸ Vgl. dazu *Collectio Rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a Sancta Sede approbata*. Tomus primus. Editio quarta. Ratisbonae 1950, 88–96: titulus IV, caput I: Ordo celebrandi matrimonii sacramentum. Hier besonders die abschließende Nr. 10 mit ihren Rubriken: „Deinde, nisi Missa sequatur, Sacerdos Sponsos dimittit, dicens: Gehet in Frieden, und der Herr sei allezeit mit euch. R. Amen. His expletis, si benedicendae sint

wurde die Trauung vorgenommen. Danach begab sich der Priester mit den Ministranten in die Sakristei, kleidete sich für die Messfeier um, und anschließend begann die Messe wie gewöhnlich mit dem Einzug des Priesters und dem Stufengebet. Dass diese Messe mit der vorausgegangenen Trauung in Zusammenhang steht, war – abgesehen von ihrer zeitlichen Nähe zur Trauung – lediglich an der motivischen Prägung ihrer Schriftlesungen, Gebete und Gesänge sowie am gegebenenfalls in die Messe einzufügenden Brautsegen zu erkennen. Eine strukturelle Verknüpfung zwischen Trauung und Brautmesse gab es indes nicht. Sie wurden lediglich aneinandergereiht.

Hinsichtlich der Verbindung der Trauung – wie auch anderer sakramentlicher Feiern – mit der Messfeier hat man seit der Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrer Situierung am Ende des Wortgottesdienstes zwischen Homilie und Allgemeinem Gebet (Fürbitten) eine organische und liturgie-theologisch gut begründete Lösung gefunden. Die sakramentlichen Feiern sind seither tatsächlich in die Messfeier integriert und mit dieser sinnvoll verknüpft.⁹ Beim Formular für die Messfeier am Fest Darstellung des Herrn, also bei der Verbindung der Lichterprozession mit der Messfeier, ist es bisher bei der vorkonziliar üblichen, bloßen Aneinanderreihung von Prozession und Messe geblieben.¹⁰

1.3 Einfachheit und Durchschaubarkeit der liturgischen Riten

Die Konzilsväter formulierten in Artikel 34 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils folgende Grundregel für die Erneuerung der Liturgie:

„Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“

Die liturgischen Feiern sollen also – was ihre Struktur betrifft – einfach zu erfassen sein und nicht vieler Erklärungen bedürfen. Dieser Maßstab ist auch an die jetzige Ordnung für die Messfeier am Fest Darstellung des Herrn anzulegen. Ist diese Feier so aufgebaut, dass sich die Abfolge ihrer Teile organisch entwickelt oder existieren darin dramaturgische Brüche? Erschließt sich die Feierstruktur und ihr Sinngehalt dem Mitfeiernden unmittelbar aus der Feier selbst oder bedarf es dazu erst ausführlicher Erläuterungen im Vorfeld oder im Verlauf der Feier? Wie fällt das Ergebnis dieses Abgleichs aus?

Die Lichtsymbolik und die Prozession, die dem Fest Darstellung des Herrn sein unverwechselbares Charakteristikum verleihen und sich auch in dem missverständlichen Namen *Mariä Lichtmess* widerspiegeln, haben ihren Anhaltspunkt in den Schriftlesungen, vor allem im Evangelium dieses Festtages. Simeon und die Prophetin Hanna erkennen in dem neugeborenen Kind den Heilbringer für Israel und für die Heidenvölker. Simeon preist Jesus als ein *Licht, das die Heiden erleuchtet* und als *Herrlichkeit für das Volk Is-*

nuptiae etiam sollemniter infra Missam, Parochus Missam pro Sponso et Sponsa, ut in Missali Romano, celebret [. . .].“

⁹ Vgl. dazu H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 372f.

¹⁰ Auch das vorkonziliare Missale hatte die Benediktion der Kerzen und die Prozession der Messfeier am 2. Februar lediglich vorangestellt. Nach Abschluß der Prozession begann die Messe wie gewöhnlich. Vgl. Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum. Editio XXVII juxta typicam vaticanam. Ratisbonae 1951, 496–501.

rael (vgl. Lk 2,32). In Jesus hat sich die prophetische Verheißung aus dem Buch Maleachi, die in der Ersten Lesung dieses Festtages verkündet wird, erfüllt: „Dann kommt plötzlich zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bote des Bundes, den ihr herbeiwünscht“ (Mal 3,1). Diese beiden Aspekte des Festgeheimnisses – Christus, das Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für Israel, sowie das Kommen des Herrn zu seinem Tempel – erfahren in der Prozession der Gläubigen mit brennenden Kerzen in Händen hinein in die Kirche ihre liturgisch-symbolische Umsetzung. Die brennenden Kerzen versinnbildeten Christus, das Licht. Die Prozession veranschaulicht das Kommen des Herrn zu seinem Tempel.

Die Lichterprozession und die damit verbundene Benediktion der Kerzen am Fest Darstellung des Herrn erwachsen also aus dem Verkündigungsgehalt der Schriftlesungen dieses Tages. In der liturgischen Feier selbst wird dieser Zusammenhang aber nicht unmittelbar deutlich. Hier geht die Lichterprozession nicht aus der Schriftverkündigung hervor, die Reihenfolge von Schriftverkündigung und Lichterprozession ist hier gerade umgekehrt! Die Benediktion der Kerzen und die Prozession finden bereits ganz zu Anfang der Feier statt, zu einem Zeitpunkt also, zu dem jene Ereignisse des Christusgeschehens, die überhaupt erst den Anlass für diese Lichterprozession geben, in den Schriftlesungen noch gar nicht verkündet wurden. Dies führt in der jetzigen Feiergestalt dazu, dass im Rahmen der Prozession samt Kerzensegnung und durch sie bereits Motive und Inhalte vorweggenommen werden, die erst später – in den Schriftlesungen der Messe – zur Verkündigung gelangen und die eigentlich erst die Grundlage für dieses besondere Feierelement *Lichterprozession* bilden. Bei der Benediktion der Kerzen werden Inhalte schon anamnetisch-preisend ins Gebet gebracht, die erst anschließend im Evangelium verkündet werden.¹¹ Als Begleitgesang zur Prozession wird bereits der Lobgesang des Simeon gesungen, der ebenfalls erst Teil der später zu verkündenden Evangeliumsperrikope ist. Wenn diese Ereignisse des Christusgeschehens in den Schriftlesungen des Wortgottesdienstes schließlich verkündet werden, wirken sie so beinahe wie nachgeschoben, da ja all das schon längst vorher – im Zusammenhang der Lichterprozession – leiblich-zeichenhaft gefeiert worden ist.

Man mag einwenden: Wer an dieser Messfeier teilnimmt, weiß auch schon bevor die Schriftlesungen dieses Festtages verkündet worden sind, was Festinhalt und geistlicher Gehalt dieses Tages ist. Er oder sie werden daher die Lichterprozession und die damit verbundenen Gebets- und Gesangsmotive verstehen und einzuordnen wissen, woher sie rühren. Das trifft sicherlich zu. Dennoch stellen die geschilderten Beobachtungen eine Anfrage dar, ob die jetzige Feierstruktur der Forderung nach Einfachheit und Durchschaubarkeit der liturgischen Riten im Sinne des Artikels 34 der Liturgiekonstitution, nach einer Feierstruktur also, die aus sich selbst spricht und sich dem Mitfeiernden möglichst unmittelbar erschließt, bereits bestmöglich entspricht.

¹¹ Besonders deutlich im ersten der beiden Gebete zur Benediktion der Kerzen. Dort lautet die Anamnese: „Gott, du Quell und Ursprung allen Lichtes, du hast am heutigen Tag dem greisen Simeon Christus geoffenbart als das Licht zur Erleuchtung der Heiden“ (Meßbuch [s. Anm. 4] 620). Nicht so ausdrücklich, aber doch erkennbar im zweiten Gebetsformular: „Gott du bist das wahre Licht, das die Welt mit seinem Glanz hell macht“ (ebd. 621).

Diese Anfrage wird noch deutlicher, betrachtet man das Wort zur Einführung, das unser *Messbuch* für diese Feier bereithält. Der Priester soll etwa in folgender Weise in den Sinn der Liturgie des Festes einführen:

„Liebe Brüder und Schwestern:

Seit Weihnachten, dem Fest der Geburt des Herrn, sind vierzig Tage vergangen. Heute feiern wir den denkwürdigen Tag, an dem Jesus von Maria und Josef im Tempel Gott dargestellt wurde. Durch dieses Geschehen wurde nicht nur das Gesetz erfüllt, sondern Christus begegnete zum erstenmal seinem Volk, das ihn im Glauben erwartete. Vom Heiligen Geist geführt, kamen jene gottesfürchtigen Menschen Simeon und Hanna zum Tempel. Sie erkannten Jesus als ihren Herrn und Messias und verkündeten ihm voll Freude. Gleich ihnen sind auch wir, vom Heiligen Geist geführt, zusammengekommen. Gemeinsam ziehen wir zum Haus des Herrn. Dort werden wir in der Gemeinschaft des Brotbrechens Christus finden und erkennen, heute und immer wieder, bis er kommt in Herrlichkeit.“¹²

Neben einem kurzen Hinweis zum Festtermin am Beginn sowie einem kurzen Ausblick auf die Eucharistiefeier am Ende stellt dieses Einführungswort in seinem Kern eine zusammenfassende Nacherzählung des Festtagevangeliums dar. Das *Messbuch* versucht auf diesem Weg offenbar, den Umstand zu kurieren, dass die Lichterprozession und die damit verbundene Kerzensignung bereits die Verkündigungsinhalte des Evangeliums voraussetzen und thematisieren, dieses aber tatsächlich erst viel später den versammelten Gläubigen zu Gehör gebracht wird. Mit dieser Zusammenfassung der Inhalte des Tagesevangeliums am Beginn der Feier – vor der Kerzensignung und der Prozession – zeigt das *Messbuch* indirekt an, dass der Ritus der Lichterprozession am Fest Darstellung des Herrn die Verkündigung des Tagesevangeliums eigentlich zwingend voraussetzt und daher seinen organischen Platz erst *nach* dieser hätte. Weil die Prozession gemäß der derzeit geltenden liturgischen Ordnung aber bereits *vor* der Evangelienlesung angesiedelt ist, braucht es vor der Lichterprozession diese Einführung in die Feier, welche die wichtigsten Inhalte des Evangeliums schon vorab knapp zusammengefasst mitteilt. Damit steht das gegenwärtige Formular für das Fest Darstellung des Herrn in eklatantem Widerspruch zum Artikel 34 der Liturgiekonstitution, der von den erneuerten liturgischen Riten verlangt, sie „mögen [. . .] *durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein* [. . .] und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.“ Dieses Wort zur Einführung ist daher ein deutliches Indiz dafür, dass für das Fest Darstellung des Herrn die optimale Feierstruktur noch nicht erreicht ist.

1.4 Die Einordnung besonderer, aus dem Tagesevangelium erwachsender Feierelemente bei anderen Feiern des Kirchenjahres

Auch andere Feiern im Kirchenjahr kennen besondere Feierelemente, die ihren Ursprung unmittelbar dem im Tagesevangelium verkündeten Christusgeschehen verdanken. Wie sind diese Rituselemente in den betreffenden Feiern platziert? Als Beispiele hierfür sind die Fußwaschung in der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag und die Kreuzverehrung am Karfreitag beizuziehen. In beiden Fällen werden die Rituselemente, die im jeweiligen Tagesevangelium wurzeln – Fußwaschung und Kreuzverehrung –, in engem Anschluss an die Lesung dieses Evangeliums vollzogen.

Am Gründonnerstag wird den versammelten Gläubigen das Evangelium von der Fußwaschung (Joh 13,1–15) verkündet und in der anschließenden Homilie ausgelegt. Unmittelbar

¹² Messbuch (s. Anm. 4) 620.

darauf folgt die Fußwaschung.¹³ Diese Zuordnung ergibt sich ganz organisch und ist liturgisch-theologisch gut begründet. Aus der worthaften Verkündigung der Fußwaschung erwächst die liturgisch-symbolische Feier der Fußwaschung. Die versammelte Kirche reagiert auf das vernommene Wort Gottes und antwortet darauf, indem sie das verkündete Heilsgeschehen leiblich-zeichenhaft feiert.

Ganz ähnlich ist der Befund am Karfreitag. Auf die Passionslesung und eine eventuell gegebene kurze Homilie folgen zunächst die Großen Fürbitten und daran anschließend die Kreuzverehrung.¹⁴ Auch hier mündet also die worthafte Verkündigung ein in die leiblich-zeichenhafte Feier. Das Leiden und Sterben des Herrn, das der versammelten Gemeinde im Evangelium verkündet worden ist, ist für sie Anlass, ihrem am Kreuz erhöhten Herrn zu huldigen. Und sie tut das nicht nur mit Worten, sondern in leiblich-zeichenhafter Verdichtung in Gestalt der Kreuzverehrung. Von verschiedenen Liturgiewissenschaftlern¹⁵ wird schon seit längerem vorgeschlagen, die Großen Fürbitten nicht unmittelbar auf die Passionslesung, sondern erst auf die Kreuzverehrung folgen zu lassen, sie sozusagen im Angesicht des am Kreuz erhöhten Herrn zu verrichten. Diesen Vorschlag hat sich nun auch die *Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch* zu eigen gemacht.¹⁶ Durch diese Umstellung würde der enge Zusammenhang zwischen Passionslesung und Kreuzverehrung noch deutlicher hervortreten.

Die Fußwaschung am Gründonnerstag und die Kreuzverehrung am Karfreitag sind also hervorragende Beispiele, wie besondere Feierelemente, die aus dem jeweiligen Tagesevangelium erwachsen, auf überzeugende Art und Weise in den Ablauf der Feier eingebunden werden. Sie haben ihren organischen Platz im Anschluss an die Wortverkündigung jenes Heilsgeschehens, in welchem sie ihr fundamentum in re haben, also möglichst im Anschluss an das Evangelium und die gegebenenfalls folgende Homilie. An dieser Nahtstelle werden seit der Liturgiereform ja mit gutem Grund auch die meisten sakramentlichen Feiern plazierte, wenn solche in eine Messfeier zu integrieren sind. Nach einer derartigen Lösung ist auch für die Einordnung der Lichterprozession samt Kerzensegnung am Fest Darstellung des Herrn zu suchen. Wie könnte eine solche aussehen?

1.5 Ein Alternativmodell für die Messfeier an Darstellung des Herrn

Zwei Prämissen liegen dem folgenden Alternativvorschlag zugrunde.

* Die Lichterprozession soll den Vorgaben des *Messbuchs* zufolge eine wirkliche Prozession von einer Nebenkirche, einer Kapelle oder einem anderen geeigneten Ort zur Pfarrkirche sein. Die Liturgie ist also – wie bisher auch – auf zwei Orte verteilt.

* Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich, dass die Prozession mit vorausgehender Benediktion der Kerzen ihren adäquaten Platz erst im Anschluss an das Evangelium hat.

Aus diesen beiden Grundsatzentscheidungen resultiert, dass in der Nebenkirche oder einem anderen geeigneten Ort – etwa im Pfarrheim, in der Aula der nahen Schule oder des Kindergartens – nicht nur die Kerzen gesegnet werden und sich dann die Lichterprozession in Bewegung setzt wie in der gegenwärtigen Ordnung. Statt dessen sollen an diesem Ort die Eröffnung und der Wortgottesdienst der Messe bis einschließlich Evangelium und Homilie

¹³ Vgl. ebd. [23]f.

¹⁴ Vgl. ebd. [41]–[58].

¹⁵ Vgl. dazu BÜSSE (s. Anm. 1) 34–38; GLADE (s. Anm. 1) 47; KLÖCKENER (s. Anm. 1) 247f.

¹⁶ Vgl. Karfreitag. Revisionsentwurf (s. Anm. 3) 229. 232–239.

gehalten werden. An die Homilie schließen sich die Benediktion der Kerzen und die Lichterprozession zur Pfarrkirche an. Dort angekommen wird die Messfeier mit dem Allgemeinen Gebet (Fürbitten) fortgesetzt.

Damit ist eine wirkliche Verbindung von Messfeier und Lichterprozession samt Kerzensignung erreicht. Die Liturgie dieses Tages stellt damit tatsächlich ein organisches Ganzes dar und zerfällt nicht länger in die zwei eher nur aneinandergereihten Komplexe *Kerzenweihe* und *Messfeier*.

In der Übersicht stellt sich das Alternativmodell damit folgendermaßen dar:

In einer Nebenkirche, bei einer Kapelle oder an einem anderen geeigneten Ort, von dem aus die Prozession zur Kirche ziehen soll:

ERÖFFNUNG

Der Priester begibt sich mit seiner Begleitung zur versammelten Gemeinde

Gesang zur Eröffnung

Gruß

Wort zur Einführung in die Feier (fakultativ)

Tagesgebet

WORTFEIER

Erste Lesung: Mal 3,1–4

Antwortpsalm: Ps 24 (23),7–8.9–10

Zweite Lesung: Hebr 2,11–12.13c–18

Ruf vor dem Evangelium: vgl. Lk 2,32

Evangelium: Lk 2,22–40

evtl. Homilie

LICHTERPROZESSION

Entzünden der Kerzen (von den Evangelienleuchtern her; dazu kann ein passender Gesang gesungen werden)

Benediktion der Kerzen

Prozession zur Kirche (währenddessen singt man den Lobgesang des Simeon oder einen anderen passenden Gesang)

In der Kirche:

Abschluß der WORTFEIER

Allgemeines Gebet (Fürbitten)

EUCHARISTIEFEIER

Ein paar Details bedürfen noch der Erläuterung.

* Die Eröffnung dieser Liturgie ist bewusst knapp gehalten und nimmt nicht alle Elemente auf, die üblicherweise zur Eröffnung einer Messfeier gehören. Die Messfeier dieses Tages erhält durch die Lichterprozession den Charakter einer besonderen Feier im Kirchenjahr, ähnlich etwa dem Palmsonntag. Dies darf sich auch in der etwas anderen Form

der Eröffnung niederschlagen. Als Eröffnung genügen vollkommen: ein Gesang zur Eröffnung (etwa eine Kyrielitanei), der Gruß und eventuell ein knappes Wort zur Einführung durch den Vorsteher, schließlich das Tagesgebet¹⁷. Damit sind alle Aufgaben der Eröffnung einer Liturgie erfüllt.¹⁸ Das Wort zur Einführung soll dabei lediglich einen geistlichen Impuls geben, jedoch nicht schon den Inhalt der Schriftlesungen vorwegnehmen.¹⁹ Auf das Gloria im Rahmen der Eröffnung kann am Fest Darstellung des Herrn verzichtet werden. Viel prägender für diesen Festtag ist der Lobgesang des Simeon, das *Nunc dimittis*, das als Begleitgesang zur Lichterprozession zu singen ist.

* Der bisherigen Ordnung unseres *Messbuchs* zufolge, geschieht das Entzünden der Kerzen, welche die Gläubigen in Händen halten, ziemlich formlos. Nach dem Einzug des Priesters und der übrigen Diener heißt es lediglich: „Während man die Kerzen anzündet, wird die folgende Antiphon [...] gesungen.“²⁰ Ob jeder der Anwesenden seine Kerze selbst entzündet oder das Licht in die Runde verteilt wird, und von wo aus dies gegebenenfalls erfolgt, wird vom *Messbuch* nicht gesagt. Wird die Lichterprozession mit der zugehörigen Kerzenssegnung – wie hier vorgeschlagen – erst im Anschluss an die Verkündigung des Evangeliums gehalten, so empfiehlt es sich, die Kerzen der Gläubigen an jenen Leuchtern zu entzünden, die zur Evangelienverkündigung mitgetragen wurden, in der Art, wie in der Ostervigil das Licht der Osterkerze an alle Versammelten weitergereicht wird.²¹ So wird auf sinnenfällige Weise der enge Zusammenhang zwischen dem eben verkündeten Evangelium und der daraus erwachsenden Lichterprozession noch einmal unterstrichen.

Die gegenwärtige Ordnung des *Messbuchs* sieht zum Entzünden der Kerzen einen entsprechenden Gesang als festes Element vor. Das ist dort gut begründet. Das Entzünden der Kerzen bildet bis dato ja das erste Rituselement der Feier, so dass die dazu vorgesehene Antiphon zugleich die Funktion eines Gesangs zur Eröffnung übernimmt. Im vorgestellten Alternativmodell ist das nicht der Fall, so dass ein Begleitgesang zum Anzünden der Ker-

¹⁷ Das Tagesgebet bedarf der textlichen Überarbeitung. Es ist der Feier des Festes (!) Darstellung des Herrn wohl kaum angemessen und geht an der festlichen Freude dieses Tages erheblich vorbei, beim Tagesgebet als Epiklese eine Vergebungsbitte zu formulieren: „Läutere unser Leben und Denken, damit wir mit reinem Herzen vor dein Antlitz treten“ (Messbuch [s. Anm. 4] 623). „Das Allgemeine Schuldbekenntnis kann entfallen, wenn eine besondere Festlichkeit des Gottesdienstes dies nahelegt“, so heißt es in der Feier der Gemeindemesse (ebd. 329). Dies trifft auf das Fest Darstellung des Herrn sicher zu und dementsprechend sieht das Messbuch für diesen Tag auch kein Schuldbekenntnis samt Vergebungsbitte vor. Es ist daher auch nicht angebracht, das entfallene Schuldbekenntnis sozusagen auf dem Umweg über ein entsprechendes Motiv im Tagesgebet wieder wettzumachen. Das Motiv Erlösungsbedürftigkeit und Bitte um Vergebung unserer Schuld kommt im weiteren Verlauf der Messfeier ohnehin ausreichend zum Tragen, auch wenn es im Rahmen der Eröffnung kein ausdrückliches Schuldbekenntnis gibt. Vgl. dazu A. JILEK, Die Eröffnung der Messfeier. Liturgie-theologische Überlegungen – Praktische Vorschläge für eine sinngerechte und differenzierende Gestaltung. In: LJ 39 (1989) 127–154, hier 145f.

¹⁸ Vgl. dazu JILEK (s. Anm. 17) 128–133.

¹⁹ Vgl. dazu D. DASCHNER, Bibelquiz beim Wort zur Einführung. In: HID 47 (1993) 257–261, hier 257f.

²⁰ Messbuch (s. Anm. 4) 619.

²¹ Für ein rituell geprägtes, mit einem Begleitwort versehenes Weiterreichen des Lichtes unter den Gläubigen plädiert F. RECKINGER, Gott begegnen in der Zeit. Unser Kirchenjahr. Paderborn 1986, 138; DERS., Unterwegs mit dem Licht – Die Lichtfeier am Fest der „Darstellung des Herrn“. In: Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst. Hg. W. Meurer. Mainz 1989, 101ff, hier 102.

zen nicht unbedingt erforderlich ist. Die Kerzen könnten auch in Stille entzündet werden. Auf das Entzünden der Kerzen folgt in der vorgeschlagenen Ordnung ja nur ein kurzes Segensgebet; danach setzt sich bereits die Prozession in Bewegung, die wiederum von entsprechenden Gesängen begleitet wird.

* Unser *Messbuch* versieht den ersten Teil der Liturgie – die Benediktion der Kerzen und die anschließende Prozession – mit der Überschrift *Kerzenweihe*.²² Im obigen Alternativmodell wurde diese Überschrift geändert. Dies hat seinen guten Grund. Der Schwerpunkt in diesem Rituskomplex liegt eindeutig bei der Prozession. Der Benediktion kommt hingegen nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Sie bezieht ihren Sinn ausschließlich aus ihrer Zuordnung zur anschließenden Lichterprozession. Entfielen die Benediktion, bliebe die Lichterprozession dennoch sinnvoll.²³ Umgekehrt lässt sich das nicht sagen. Die Bezeichnung für diesen Rituskomplex ist darum nicht von dem nachgeordneten Element der Benediktion herzuleiten, wie dies derzeit geschieht, sondern von der Prozession. Die gleichen Gegebenheiten wie am 2. Februar liegen auch am Palmsonntag bei der Benediktion der Palmzweige und der Palmprozession vor. Dort wird dieser Rituskomplex nicht etwa – in Analogie zur *Kerzenweihe* an Darstellung des Herrn – mit *Palmweihe*, sondern sehr zutreffend mit *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem* überschrieben.²⁴ Entsprechend ist auch beim Fest Darstellung des Herrn zu verfahren. Es ist „in der Überschrift nicht eigens die Benediktion zu erwähnen, sondern nur die Prozession mit den Kerzen [. . .]“²⁵. Dies ist im obigen Alternativmodell mit dem Titel *Lichterprozession* geschehen.²⁶

²² In den Studientexten zum künftigen deutschen Messbuch lautete die Überschrift noch *Kerzenweihe und Prozession* (vgl. Gedächtnis der Heiligen. Ausgewählte Studientexte für das künftige Deutsche Messbuch. Bd. 7: Die Messfeiern zu Ehren der Heiligen. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1972, 29). Es handelt sich dabei um den Versuch, die Überschrift aus dem lateinischsprachigen Missale (*De benedictione et processione candelarum*) möglichst wörtlich wiederzugeben (vgl. Missale Romanum 1975 [s. Anm. 4] 522). Diese Lösung ist zwar besser als der jetzige Titel im deutschsprachigen Messbuch, aber auch nicht befriedigend, da hiermit signalisiert wird, die Benediktion der Kerzen und die Prozession seien gleich wichtige Vorgänge. Dass die Benediktion der Prozession lediglich zu- und untergeordnet ist, kommt auch hier nicht zum Ausdruck.

²³ Vgl. R. KACZYNSKI, Die Benediktionen. In: B. KLEINHEYER – E. VON SEVERUS – R. KACZYNSKI, Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus. Regensburg 1984 (GDK 8) 233–274, hier 261. Vgl. auch RECKINGER, Licht (s. Anm. 21) 102 sowie – hinsichtlich der analogen Gegebenheiten bei der Palmprozession und der zugehörigen Benediktion der Palmzweige – DERS., Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr. Freiburg 1981, 112; DERS., Zeit (s. Anm. 21) 54.

Diese Wertung lässt sich auch am liturgie-historischen Befund verifizieren. Die Lichterprozession am Fest Darstellung des Herrn ist bereits um die Mitte des 6. Jh. bezeugt. Eine Benediktion der Kerzen hingegen kommt erst später zur Lichterprozession hinzu. Sie ist erst in Handschriften des 10. Jh. greifbar. Vgl. dazu AUF DER MAUR (s. Anm. 4) 178f.

²⁴ Vgl. Messbuch (s. Anm. 4) [1]. Vgl. auch Missale Romanum 1975 (s. Anm. 4) 224: *Commemoratio ingressus Domini in Ierusalem*.

²⁵ KACZYNSKI (s. Anm. 23) 261.

²⁶ Eine andere denkbare Bezeichnung wäre – in Anlehnung an die Terminologie bei der Ostervigil – die Überschrift *Lichtfeier*. Diese Bezeichnung wählt François Reckinger: DERS., Zeit (s. Anm. 21) 136, 138; DERS., Licht (s. Anm. 21) 101.

1.6 Die Feier angesichts einfacherer Gegebenheiten

Die bisher behandelte Feierform – vom *Messbuch* bezeichnet als *Erste Form: Mit Prozession* – und der hierzu unterbreitete Alternativvorschlag haben zur Voraussetzung, dass es in der Nähe der Pfarrkirche eine Nebenkirche, Kapelle oder anderen geeigneten Ort gibt, an dem der erste Teil der Liturgie stattfinden kann, und von dem aus sich die Lichterprozession zur Pfarrkirche bewegt. Ein solcher Ort wird in sehr vielen, aber eben nicht in allen Pfarreien zur Verfügung stehen. Auf diese Situation reagiert das *Messbuch* in Gestalt einer *Zweiten Form: Mit feierlichem Einzug*.²⁷ Der Unterschied zur *Ersten Form: Mit Prozession* besteht lediglich darin, dass die räumliche Zweiteilung weitgehend aufgegeben wird: Die Benediktion der Kerzen findet nicht in einer Nebenkirche, sondern im Eingangsbereich der Pfarrkirche – vor dem Portal oder schon in der Kirche²⁸ – statt; die Lichterprozession bewegt sich nicht von der Nebenkirche zur Pfarrkirche, sondern lediglich in dieser selbst vom Eingangsbereich zum Altarraum. Weitergehende Unterschiede gibt es nicht.

Die oben vorgestellte alternative Feierstruktur lässt sich nicht so einfach in lediglich einen Kirchenraum verpflanzen. Die Gläubigen bis einschließlich Evangelium und Homilie vor dem Kirchenportal der Pfarrkirche zu versammeln, um dann erst mit Kerzen in den Händen feierlich in die Kirche einzuziehen, ist in unseren Breiten angesichts der Temperaturen um diese Jahreszeit nicht möglich. Diesen Teil der Liturgie im Innern der Kirche hinter den letzten Bänken zu vollziehen, wird der Bedeutung der Wortliturgie nicht gerecht, da sich die Gläubigen dort in aller Regel kaum wirklich zur Feier des Wortes Gottes versammeln können. Lässt man die Gläubigen bereits von Beginn an in den Bänken Platz nehmen, bliebe im Anschluss an Evangelium und Homilie lediglich das Entzünden und die Benediktion der Kerzen. Die Prozession hingegen würde zur Gänze entfallen.²⁹ Damit entfielen gerade jenes Ritus-element, auf das es eigentlich ankommt – die Prozession –, das nachgeordnete Element – die Benediktion der Kerzen – würde indes beibehalten.

Das oben vorgestellte Alternativmodell muss für die Feier in nur einem Kirchenraum somit entsprechend modifiziert werden. Dies ist vergleichsweise einfach möglich. Vor dem Kirchenportal oder im Eingangsbereich erfolgt lediglich die geschilderte knappe Eröffnung,

²⁷ Vgl. *Messbuch* (s. Anm. 4) 622. Genauso im *Missale Romanum* 1975 (s. Anm. 4) 524.

²⁸ So ist die Ortsangabe, die das *Messbuch* (s. Anm. 4) 622 in seiner Rubrik Nr. 9 macht, wohl zu interpretieren: „an einem geeigneten Platz beim Eingang oder in der Kirche, der wenigstens einem Großteil der Gläubigen die Mitfeier ermöglicht“.

²⁹ Die Prozession von einem Ort außerhalb oder zumindest vom Eingangsbereich der Kirche in die Kirche hinein zu ersetzen durch einen Umgang in der Kirche, ist keine Lösung. So zu verfahren widerspräche der Zielgerichtetheit, welche liturgischen Prozessionen eigen ist. Liturgischen Prozessionen „ist ein Ziel vorgegeben, sie laufen nicht aufs Geratewohl“ (S. FELBECKER, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung*. Altenberg 1995 [MThA 39] 444). Im Kirchenschiff im Kreis herumzuziehen, wirkt daher gekünstelt und kann auch das Motiv „Christus kommt (!) zu seinem Tempel“, das mit der Lichterprozession intendiert ist, nicht stimmig zum Ausdruck bringen. Vgl. hierzu auch RECKINGER, *Licht* (s. Anm. 21) 102.

Für den Fall, dass weder Prozession noch feierlicher Einzug möglich erscheinen, schlägt RECKINGER, *Zeit* (s. Anm. 21) 138 ein „bloßes Entzünden der Kerzen“ (mit Benediktion?) vor, gefolgt von einem „feierlichen Gesang zum Lobe Christi, mit brennenden Kerzen in der Hand, [...] ohne dass dabei weder der Zelebrant noch die Gemeinde einen Ortswechsel vornehmen.“ Aus oben genanntem Grund kann eine solche Lösung nicht überzeugen.

und es wird die erste Lesung, aus dem Buch Maleachi, verkündet, die das Kommen des Herrn zu seinem Tempel in prophetischer Schau vorausverkündet. Unmittelbar anschließend werden die Kerzen entzündet (an den Leuchtern, welche die Ministranten mittragen) und gesegnet. Zur Benediktion der Kerzen wäre in diesem Fall ausschließlich das zweite Gebetsformular des *Messbuchs* zu verwenden. Das erste Segensgebet setzt aufgrund seiner Anamnese („Gott [. . .] du hast am heutigen Tag dem greisen Simeon Christus geoffenbart als das Licht zur Erleuchtung der Heiden“) die Verkündigung des Festtagevangeliums voraus, welche aber erst noch folgt. Das zweite Gebetsformular hingegen enthält keinen solch direkten Bezug zum Tagesevangelium, sondern preist Gott in eher allgemeiner Weise als „das wahre Licht, das die Welt mit seinem Glanz hell macht.“ Auf die Benediktion der Kerzen folgt der feierliche Einzug in die Kirche, begleitet von Ps 24 (23), 7–8. 9–10, dem Antwortpsalm auf die Erste Lesung. Der Psalm 24 eignet sich ohnehin vorzüglich als Begleitgesang für eine Einzugsprozession. Das *Nunc dimittis* kommt in diesem Fall als Begleitgesang zur Prozession nicht in Frage, da es die Verkündigung des Evangeliums zwingend voraussetzt. Es sollte seinen Platz erst im weiteren Verlauf der Messfeier – etwa im Anschluss an das Evangelium oder als Dankgesang nach der Kommunion – erhalten. Sobald alle in der Kirche ihre Plätze eingenommen haben, wird die Wortliturgie der Messe mit der Zweiten Lesung, dem Ruf vor dem Evangelium und dem Evangelium selbst fortgesetzt.

Die modifizierte Fassung für die Feier unter einfacheren Gegebenheiten stellt sich demnach so dar:

Vor dem Kirchenportal oder im Eingangsbereich der Kirche:

ERÖFFNUNG

Der Priester begibt sich mit seiner Begleitung zur versammelten Gemeinde

Gesang zur Eröffnung

Gruß

Wort zur Einführung in die Feier (fakultativ)

Tagesgebet

WORTFEIER – 1. Teil

Erste Lesung: Mal 3,1–4

LICHTERPROZESSION

Entzünden der Kerzen (von den Leuchtern her, welche Ministranten mittragen; dazu kann ein passender Gesang gesungen werden)

Benediktion der Kerzen (zweites Gebetsformular)

Feierlicher Einzug in die Kirche (währenddessen singt man den Antwortpsalm auf die Erste Lesung: Ps 24 [23], 7–8. 9–10)

In der Kirche:

WORTFEIER – 2. Teil

Zweite Lesung: Hebr 2,11–12.13c–18

Ruf vor dem Evangelium: vgl. Lk 2,32

Evangelium: Lk 2,22–40

Als Antwort darauf kann hier der Lobgesang des Simeon gesungen werden.

evtl. Homilie

Allgemeines Gebet (Fürbitten)

EUCHARISTIEFEIER

Die Lichterprozession samt der damit verbundenen Benediktion der Kerzen entspringt in diesem Vorschlag für die Feier in nur einem einzigen Kirchenraum zwar nicht – wie oben gewünscht – aus der Verkündigung des Evangeliums Lk 2,22–40. Sie hat in diesem modifizierten Vorschlag aber dennoch einen guten Anhaltspunkt, diesmal in der prophetischen Lesung dieses Tages. Die Wortliturgie mit der darin integrierten Lichterprozession ist hier sozusagen nach dem Schema Verheißung-Erfüllung organisiert. Was in der Lesung aus dem Alten Testament verkündet wird, hat in Christus seine Erfüllung gefunden. Wir ziehen darum im Anschluss an diese Lesung – mit Kerzen in den Händen – in die Kirche, um dort in den neutestamentlichen Lesungen zu vernehmen, wie sich diese Verheißung Gottes erfüllt hat.

Auch in diesem Modell für die Feier unter einfacheren Gegebenheiten ist die Lichterprozession besser in die Messfeier integriert und mit dieser zu einer organischen Feier verbunden, als das in der jetzigen Ordnung unseres *Messbuchs* der Fall ist.

Mit den beiden hier vorgestellten Alternativmodellen zur Feierstruktur der Messe am Fest Darstellung des Herrn liegen somit zwei unterschiedliche Feierformen bereit, mit denen sehr differenziert auf die verschiedenen Feiersituationen und Gegebenheiten vor Ort reagiert werden kann.

2. Palmsonntag

Die Art und Weise, wie am Palmsonntag die Palmprozession und die zugehörige Benediktion der Palmzweige mit der Messfeier verbunden werden³⁰, entspricht jenen Gegebenheiten bei der Messe an Darstellung des Herrn. Die dort zur gegenwärtigen Feierstruktur angestellten Überlegungen treffen somit auch auf die Messe am Palmsonntag zu. Sie brauchen daher nicht erneut dargelegt zu werden. Es reicht, an sie zu erinnern und sie auf den Palmsonntag anzuwenden. Dennoch hat das Formular für den Palmsonntag auch seine Besonderheit. Die mit der Messfeier verbundene Prozession hat ihren inhaltlichen Anhaltspunkt diesmal nicht im Tagesevangelium der Wortliturgie – Tagesevangelium in diesem Sinn ist am Palmsonntag ja die Passion –, sondern im Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem, das im Zusammenhang der Palmprozession zusätzlich verkündet wird.

³⁰ Vgl. dazu Messbuch (s. Anm. 4) [1]–[11]; Missale Romanum 1975 (s. Anm. 4) 224–235.

Auch für die folgenden Erörterungen wird zunächst die – vom *Messbuch* so genannte – *Erste Form*, jene also mit einer Prozession von einer Nebenkirche oder einem anderen geeigneten Ort zur Kirche, zugrundegelegt. Zu den Formen für einfachere Feiersituationen wird anschließend Stellung genommen.

2.1 Die derzeitige Feierstruktur nach dem Messbuch

Die derzeitige Struktur der Feier lässt sich am schnellsten in Form einer tabellarischen Übersicht in Erinnerung rufen:

In einer Nebenkirche oder an einem anderen passenden Ort außerhalb jener Kirche, die Ziel der Prozession ist:

FEIER DES EINZUGS CHRISTI IN JERUSALEM

Der Priester begibt sich mit seiner Begleitung zur versammelten Gemeinde ... Inzwischen singt man den folgenden Eröffnungsvers oder einen anderen geeigneten Gesang ...

Begrüßung und Einführung in die Feier

Benediktion der Palmzweige

Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem

(je nach Lesejahr; A: Mt 21,1–11; B: Mk 11,1–10 od. Joh 12,12–16; C: Lk 19,28–40)

evtl. kurze Homilie

Prozession zur Kirche (Während der Prozession singen Schola und Volk die folgenden oder andere passende Gesänge ...)

In der Kirche:

MESSE

Tagesgebet

WORTLITURGIE

Erste Lesung: Jes 50,4–7

Antwortpsalm: Ps 22 (21),8–9.17–18.19–20.23–24

2.2 Strukturelle Schwächen der derzeitigen Feiergestalt

Keine organische Verbindung der Feier des Einzugs Christi in Jerusalem mit der Messfeier

Auch beim Palmsonntag zerfällt die Liturgie in zwei Teile, die nicht wirklich miteinander verbunden sind, sondern eher bloß aneinandergereiht erscheinen. Schon an den Überschriften lässt sich das wiederum ablesen: Zuerst erfolgt die *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem*, danach beginnt die *Messe*.³¹ Die *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem* stellt

³¹ Vgl. Messbuch (s. Anm. 4) [1].[8]; Missale Romanum 1975 (s. Anm. 4) 224. 234.

eher ein Geschehen *vor* der Messe dar, als dass sie tatsächlich *in* diese integriert wäre. Die Formulierung einzelner Rubriken unterstreicht diesen Eindruck.³²

Die Zuordnung des Evangeliums vom Einzug, der Benediktion der Palmzweige und der Palmprozession

Am Palmsonntag ergibt sich die Prozession auch schon in der jetzigen Feiergestalt ganz organisch aus der Verkündigung jenes Evangeliums, von dem her die Prozession ihre Sinndeutung erfährt, da die betreffende Evangelienperikope – im Unterschied zu Darstellung des Herrn – nicht erst Teil der Wortliturgie, sondern selbst Teil der Feier vom Einzug Christi ist. Aus dem Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem erwächst also unmittelbar die Palmprozession. Wie aber ist die Benediktion der Palmzweige zugeordnet? Sie erfolgt nicht etwa zwischen der Lesung des Evangeliums (mit einer eventuell anschließenden kurzen Homilie) und dem Beginn der Palmprozession, sondern bereits – nach einer Einführung durch den Vorsteher in die Feier – *bevor* das Evangelium vom Einzug Christi verkündet wird.³³ Am Palmsonntag findet somit zwar nicht die gesamte liturgische Handlung (Prozession und zugehörige Benediktion), die sich aus dem betreffenden Evangelium ergibt, bereits vor dessen Verkündigung statt, aber immerhin ein Teil derselben, nämlich die Benediktion der Palmzweige. Und auch hierbei ist es so: Die Gebetsformulare zur Palmensegnung setzen mit ihrem Wortlaut die Lesung des Evangeliums vom Einzug Christi in Jerusalem eigentlich voraus.³⁴ Tatsächlich wird den versammelten Gläubigen diese Evangelienperikope aber erst nach der Benediktion vorgelesen.

Diese Abfolge der Rituselemente (Benediktion der Palmzweige – Evangelium vom Einzug – Palmprozession) in der jetzt geltenden liturgischen Ordnung erstaunt um so mehr, als sie sich erst der allerjüngsten Ritusgeschichte des Palmsonntags verdankt. So weit unsere Quellen für die Benediktion von Palmzweigen am Palmsonntag zurückreichen, war diese Segnung stets erst *nach* dem Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem angesiedelt!³⁵

³² Vgl. Messbuch (s. Anm. 4) [1], Nr. 1: „Heute gedenkt die Kirche des Einzugs Christi in Jerusalem. [. . .] Das Gedächtnis dieses Einzugs geschieht in allen Messfeiern; vor [!] dem Hauptgottesdienst durch die Prozession oder den feierlichen Einzug [. . .]“; ebd. [8] Nr. 20: „Nach der Prozession oder dem feierlichen Einzug beginnt (!) der Priester die Messe mit dem Tagesgebet.“ Die sachlich gleichen Formulierungen finden sich auch im Missale Romanum 1975 (s. Anm. 4) 224. 234.

³³ Vgl. Messbuch (s. Anm. 4) [2]f; Missale Romanum 1975 (s. Anm. 4) 225.

³⁴ Vgl. Messbuch (s. Anm. 4) [2]f. Das erste Segensgebet verlangt ausgesprochen deutlich nach der vorhergehenden Verkündigung des Evangeliums vom Einzug: „Allmächtiger, ewiger Gott, segne + diese (grünen) Zweige, die Zeichen des Lebens und des Sieges, mit denen wir Christus, unserem König, huldigen. Mit Lobgesängen begleiten wir ihn in seine heilige Stadt; gib, dass wir durch ihn zum himmlischen Jerusalem gelangen [. . .].“ Beim zweiten Gebet ist der Befund nicht viel anders: „Allmächtiger Gott, am heutigen Tag huldigen wir Christus in seinem Sieg und tragen ihm zu Ehren (grüne) Zweige in den Händen [. . .].“

³⁵ Vgl. dazu das Pontificale Romano-Germanicum des 10. Jh., welches die bis dahin verbreiteten Ordnungen für die Feier des Palmsonntags zu einer Synthese führte und auf die weitere Ritusgeschichte prägend gewirkt hat (vgl. PRG XCIX, 166–185. Ed.: Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Ed. par C. Vogel en collaboration avec R. Elze. 3 Bde. StT 226. 227. 269. Vaticano 1963–1972, II, 42–47). Dieselbe Abfolge der Rituselemente findet sich auch noch im vorkonziliaren Missale: vgl. Missale Romanum 1570 (s. Anm. 10) 153–159. Zum Gesamten vgl. H. J. GRÄF,

Erst bei der Reform der Heiligen Woche im Jahr 1955³⁶ wurde diese sinnvolle Ordnung – ohne Angabe von Gründen³⁷ – aufgegeben. Dieser Fehlgriff ist unbedingt zu korrigieren.

Das Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem – eine Feier des Wortes Gottes?

Christliche Wortliturgie besteht nicht einfach darin, dass den versammelten Gläubigen ein Schrifttext vorgelesen wird. Ihr Sinn ist vielmehr die Feier des Wortes Gottes.³⁸ Der versammelten Kirche wird Gottes Heilswort verkündet, und sie antwortet darauf mit Gesang und/oder Gebet. In der jetzigen Ordnung des Palmsonntags trägt das Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem eher den Charakter einer Begründungserzählung für die anschließende Prozession – sozusagen einer „Ritus-Ätiologie“ – und nicht so sehr die Züge einer Feier des Wortes Gottes. Es gibt keinen Ruf vor dem Evangelium. Auch eine unmittelbare verbale Antwort der Gemeinde ist nicht vorgesehen. Selbstverständlich ist auch die auf das Evangelium und die eventuell gegebene kurze Homilie folgende Palmprozession mit den entsprechenden Begleitgesängen als eine Antwort der Gemeinde auf das vernommene Heilswort zu verstehen. Dennoch ist bei den folgenden Alternativmodellen zu überlegen,

Palmenweihe und Palmprozession in der lateinischen Liturgie. Kaldenkirchen 1959 (VMStA 5) 98–117, 138–141; AUF DER MAUR (s. Anm. 4) 100f.

³⁶ Vgl. *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*. Editio iuxta typicam vaticanam. Ratisbonae 1956, 13–17.

³⁷ Möglicherweise rührt diese Umstellung von der Absicht her, die Palmzweige in ihrer Bedeutung gegenüber der Palmprozession zurückzunehmen. Aus dem selben Grund sollen die Palmzweige seit 1955 besser nicht mehr an die Gläubigen ausgeteilt, sondern von diesen selbst mitgebracht werden (vgl. *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* [s. Anm. 36] 10, Nr. 7: „In benedictione et processione adhibeantur rami palmarum seu olivarum, vel aliarum arborum. Hi rami, secundum locorum varios usus, vel ab ipsis fidelibus parantur et in ecclesiam afferuntur; vel, benedictione peracta, fidelibus distribuuntur.“; noch verschiedener im Messbuch [s. Anm. 4] [1], Nr. 2: „Zur festgesetzten Zeit versammelt sich die Gemeinde [. . .]. Die Gläubigen tragen Zweige in den Händen.“). Damit sollte die Aufmerksamkeit der Gläubigen, welche die vom Priester gesegneten und anschließend verteilten Palmzweige bisweilen fast als magische Heilmittel ansahen und entsprechend gebrauchten – vgl. dazu ADAM (s. Anm. 4) 96f –, wieder stärker auf die Palmprozession als dem vorrangigen Geschehen gelenkt werden. Vgl. dazu F. ANTONELLI, Die Reform der Liturgie der Heiligen Woche. Ihre Bedeutung und ihr pastoraler Charakter. In: LJ 5 (1955) 201; J. A. JUNGSMANN, Die Reform der Karwochen- und Osterliturgie in pastoraler Sicht. Ein Vortrag vor Seelsorgern. In: ebd. 211; ferner ADAM (s. Anm. 4) 96f; AUF DER MAUR (s. Anm. 4) 137; FELBECKER (s. Anm. 29) 382f; GRÄF (s. Anm. 35) 141f. – Im Zuge dessen hat man die Benediktion der Palmzweige wohl auch weiter an den Anfang der Feier rücken wollen, um sie so zu einem „bloßen“ Eröffnungsritus zurückzustufen und sie damit hinsichtlich ihrer Bedeutung zurückzunehmen. Die vermuteten Gründe hierfür dürften heute wohl keine Rolle mehr spielen und einer Rücknahme dieser Maßnahme daher nicht im Wege stehen.

³⁸ Vgl. die Nr. 33 der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch (AEM): „In den Lesungen [. . .] spricht Gott zu seinem Volk, offenbart er das Erlösungs- und Heilsmysterium und nährt er das Leben im Geist. Christus selbst ist in seinem Wort inmitten der Gläubigen gegenwärtig. Dieses Wort macht sich die Gemeinde [. . .] zu eigen und bezeugt [. . .] ihre Treue gegenüber dem Wort.“ Ähnlich in der Pastoralen Einführung in das Messlektionar (PEML) Nr. 6: „Wenn Gott sein Wort mitteilt, erwartet er [. . .] immer Antwort, nämlich das Hören und die Anbetung ‘im Geist und in der Wahrheit’ (Joh 4,23).“ Vgl. auch PEML 45: „Wenn die versammelte Gemeinde im Wortgottesdienst die Verkündigung des Glaubens hört, empfängt sie auch heute das Wort des Bundes; sie muss aber auf dieses Wort im selben Glauben antworten [. . .].“

ob das Evangelium vom Einzug nicht deutlicher in die Wortliturgie der Messe einbezogen werden könnte.

2.3 Alternativmodelle für die Feier des Palmsonntags

Die oben geschilderten Schwächen in der derzeitigen Ordnung des Palmsonntags lassen sich durch vergleichsweise geringfügige Retuschen beheben.

In einer Nebenkirche oder an einem anderen passenden Ort außerhalb jener Kirche, die Ziel der Prozession ist:

ERÖFFNUNG

Der Priester begibt sich mit seiner Begleitung zur versammelten Gemeinde ... Inzwischen singt man den folgenden Eröffnungsvers oder einen anderen geeigneten Gesang ...

Gruß

Wort zur Einführung in die Feier (fakultativ)

Tagesgebet

WORTFEIER – 1. Teil

Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem

(je nach Lesejahr; A: Mt 21,1–11; B: Mk 11,1–10 od. Joh 12,12–16; C: Lk 19,28–40)

evtl. kurze Homilie

FEIER DES EINZUGS CHRISTI IN JERUSALEM

Benediktion der Palmzweige

Prozession zur Kirche (Während der Prozession singen Schola und Volk die folgenden oder andere passende Gesänge...)

In der Kirche:

WORTFEIER – 2. Teil

Erste Lesung: Jes 50,4–7

Antwortpsalm: Ps 22 (21),8–9.17–18.19–20.23–24

Gegenüber der Ordnung unseres *Messbuchs* wurden lediglich zwei Veränderungen vorgenommen.

* Das Tagesgebet wurde nach vorne gezogen und beschließt nun die Eröffnung der ganzen Feier.³⁹ Bisher folgte es erst im Anschluss an die Prozession. Damit markierte das Ta-

³⁹ Nach AEM 24 ist das Tagesgebet Teil der Eröffnung. „Ziel und Aufgabe der Eröffnung“ – und damit auch des Tagesgebets als deren abschließendes Element – „ist es, dass die versammelten Gläubigen eine Gemeinschaft bilden und befähigt werden, in rechter Weise das Wort Gottes zu hören und würdig die Eucharistie zu feiern.“ Das Tagesgebet an solch später Stelle zu plazieren wie in der gegenwärtigen Ordnung des Palmsonntags, widerspricht eklatant der hier angesprochenen Funktion des Tagesgebets. So wie das Tagesgebet derzeit ins Palmsonntagsformular eingeordnet ist – nach der Palmprozession –, bilden die Gläubigen schon seit langer Zeit eine feiernde Gemeinschaft und haben schon längst Gottes Wort gehört, nämlich das Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem.

gesgebet eine deutliche Zäsur zwischen Palmprozession und Messe.⁴⁰ Durch diese Umstellung wird erreicht, dass die Feier des Palmsonntags zu einem organischeren Ganzen verbunden ist und nicht mehr in zwei Teile – in die *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem* einerseits und die *Messe* andererseits – zerfällt, welche lediglich aneinandergehängt wirken.

* Außerdem wurde die Benediktion der Palmzweige hinter die Lesung des Evangeliums vom Einzug gerückt, also unmittelbar mit der Palmprozession – der sie als vorbereitender Ritus zugeordnet ist – verbunden. Damit ist realisiert, dass sich die Palmprozession *und* die dazugehörige Palmensegnung logisch aus dem Evangelium vom Einzug entwickeln, von dem her sie ihre Sinndeutung beziehen.

Eine der oben benannten Schwächen des derzeitigen Palmsonntagsformulars ist damit noch nicht behoben. Auch in diesem Alternativmodell trägt die Lesung des Evangeliums vom Einzug möglicherweise eher den Charakter einer begründenden Erzählung für die nachfolgende Palmprozession, denn einer wirklichen Feier des Wortes Gottes. Dem könnte durch eine Einbindung dieser Evangelienlesung in die Wortfeier der Messe, näherhin durch die Verknüpfung des Evangeliums vom Einzug mit der Passionslesung – quasi als deren erster Teil –, Abhilfe geschaffen werden. Im Ablauf der Feier würde dies dann so aussehen: Nach der Zweiten Lesung und dem Ruf vor dem Evangelium folgt als erster Teil des Evangeliums der Bericht vom Einzug Christi in Jerusalem. Daraus erwächst die Benediktion der Palmzweige und die Prozession zur Kirche. In der Kirche angekommen, schließt sich – als zweiter Teil des Evangeliums – unmittelbar die Lesung der Passion an.

Auf diese Weise würde auch eine stärkere Verknüpfung der beiden dem Palmsonntag eigenen Thematiken – die Passion und das Gedächtnis des Einzugs – erreicht, die bisher vermisst wird.⁴¹ Der Bericht vom Einzug Christi in Jerusalem wäre sozusagen Teil der einen Evangelienlesung, in welche die *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem* eingebettet ist. Der Einzug Christi in Jerusalem würde dadurch deutlicher als Teil des Passionsgeschehens erlebbar, „*das mit seinem messianischen Einzug in Jerusalem beginnt*.“⁴² Der Bericht vom

Einen ähnlich späten Platz hat das Tagesgebet auch in der Feier der Osternacht (vgl. Messbuch [s. Anm. 4] [92]; Missale Romanum 1975 [s. Anm. 4] 279f). Wo immer das Tagesgebet an solch später Stelle im Verlauf der Liturgie plaziert ist, ist das ein deutliches Indiz dafür, dass hier verschiedene liturgische Feiern nicht ganz organisch miteinander verbunden wurden. Vgl. dazu KLEINHEYER, *Feier* (s. Anm. 1) 30.

⁴⁰ In einer Umfrage der Zeitschrift „Gottesdienst“ im Jahr 1973 zur erneuerten Osterfeier wurde verschiedentlich gewünscht, das Tagesgebet an dieser Stelle möge entfallen. Heinrich Rennings verteidigte es daraufhin als Überleitung zwischen Prozession und Wortgottesdienst der Messe, weswegen nicht darauf verzichtet werden solle. Vgl. DERS., *Zwei Brennpunkte. Der Palmsonntag in der gd-Umfrage zur Osterfeier*. In: Gd 8 (1974) 41–42, hier 42.

⁴¹ AUF DER MAUR (s. Anm. 4) 100f resümiert im Blick auf die Ritusgeschichte der Palmsonntagsliturgie bis ins 16. Jh.: „Auffallend ist, dass in allen bekannten Zeugnissen der kombinierten Liturgie die Gedächtnisfeier des Einzugs und die Passionsfeier als zwei unabhängige Blöcke nebeneinander bestehen bleiben. [...] Thematisch gelingt die Verbindung nicht.“ M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn 1995 (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie 10) 584 stellt hinsichtlich der derzeitigen Ordnung unseres Messbuchs zurecht fest: „Prinzipiell gilt diese Kritik auch für die erneuerte Liturgie [...]“.

⁴² Vgl. die entsprechende Aussage in der Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders Nr. 31 zum Inhalt der Karwoche: „Die Karwoche dient dem Gedächtnis des Leidens Christi, das mit seinem messianischen Einzug in Jerusalem beginnt.“

Einzug des Messias-Königs in seine Stadt und die Erzählung von seinem Leiden und Sterben am Kreuz, welches zugleich seine Erhöhung bedeutet, würden durch ihre enge Verbindung miteinander ihre wechselseitige Deutung unmittelbar erkennen lassen. Durch die Trennung in Evangelium vom Einzug einerseits und Passionslesung andererseits in der jetzigen Palmsonntagsordnung ist das dort nicht für jeden sofort erkennbar und bedarf daher erst der Erschließung.

Dieses Alternativmodell sieht in der Übersicht somit folgendermaßen aus:

In einer Nebenkirche oder an einem anderen passenden Ort außerhalb jener Kirche, die Ziel der Prozession ist:

ERÖFFNUNG

Der Priester begibt sich mit seiner Begleitung zur versammelten Gemeinde ... Inzwischen singt man den folgenden Eröffnungsvers oder einen anderen geeigneten Gesang ...

Gruß

Wort zur Einführung in die Feier (fakultativ)

Tagesgebet

WORTFEIER

Erste Lesung: Jes 50,4–7

Antwortpsalm: Ps 22 (21),8–9. 17–18. 19–20. 23–24

Zweite Lesung: Phil 2,6–11

Ruf vor dem Evangelium: vgl. Phil 2,8b–9

Evangelium – 1. Teil: Einzug Christi in Jerusalem

(je nach Lesejahr; A: Mt 21,1–11; B: Mk 11,1–10 od. Joh 12,12–16; C: Lk 19,28–40)

FEIER DES EINZUGS CHRISTI IN JERUSALEM

Benediktion der Palmzweige

Prozession zur Kirche (Während der Prozession singen Schola und Volk die folgenden oder andere passende Gesänge ...)

In der Kirche:

Fortsetzung der WORTFEIER

Evangelium – 2. Teil: Passion

(je nach Lesejahr; A: Mt 26,14 – 27,66; B: Mk 14,1 – 15,47; C: Lk 22,14 – 23,56)

Homilie

2.4 Die Feier angesichts einfacherer Gegebenheiten

Die bisherigen Erörterungen bezogen sich jeweils auf die sogenannte *Erste Form* der *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem*, jene also mit Prozession von einer Nebenkirche oder einem anderen geeigneten, außerhalb gelegenen Ort zur Pfarrkirche. Für den Fall, dass diese Form aufgrund der lokalen Situation, aus Gründen der Witterung oder wegen sonstiger Ge-

gegebenheiten vor Ort nicht praktikierbar ist⁴³, hält unser *Messbuch* eine *Zweite Form* parat.⁴⁴ Diese unterscheidet sich – genauso wie am Fest Darstellung des Herrn – von der *Ersten Form* wiederum ausschließlich dadurch, dass jener Teil der Liturgie, der in der *Ersten Form* in einer Nebenkirche oder einem anderen Ort außerhalb der Kirche stattfindet, seinen Ort nun bereits „vor dem Portal der Kirche oder in der Kirche selber“⁴⁵ hat. Die Palmprozession reduziert sich dadurch auf einen feierlichen Einzug in die Kirche. Weitergehende Unterschiede existieren nicht. Die oben vorgestellten Alternativmodelle lassen sich somit unverändert genauso unter diesen einfacheren räumlichen Gegebenheiten zur Anwendung bringen. Vor allem das erste der beiden Alternativmodelle ist dafür wohl die adäquate Form.

Sowohl die *Erste Form* (Prozession) als auch die *Zweite Form* (Feierlicher Einzug) sind dem *Messbuch* zufolge nur für den Hauptgottesdienst vorgesehen.⁴⁶ Alle übrigen Messfeiern am Palmsonntag sollen hingegen nach der dafür vorgesehenen *Dritten Form* (Einfacher Einzug)⁴⁷ gehalten werden.⁴⁸ Diese *Dritte Form* beinhaltet keine rituell gestaltete *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem*. Das Gedächtnis des Einzugs Christi soll statt dessen „mit dem gewöhnlichen Einzug zur Messe verbunden werden“⁴⁹. Und wie sieht das aus? Das Gedächtnis des Einzugs Christi reduziert sich auf einen motivisch entsprechend geprägten Gesang zur Eröffnung. Das ist alles, was von der Feier des Einzugs Christi bleibt. Ansonsten sind die weiteren Messfeiern des Palmsonntags völlig von der Passionsthematik dominiert.⁵⁰ Eine solche Lösung wird dem Charakter und dem Stellenwert des Palmsonntags nicht gerecht.

Zu fragen ist, ob es eine solch reduzierte *Dritte Form* überhaupt braucht? Die *Zweite Form* (Feierlicher Einzug) könnte problemlos bei allen zusätzlich zum Hauptgottesdienst gefeierten Messen Verwendung finden. Wünscht man dennoch eine solche *Dritte Form*, die auf eine rituelle *Feier des Einzugs Christi in Jerusalem* verzichtet, so müsste deren Wegfall unbedingt dadurch ausgeglichen werden, dass in diesen Messfeiern der Bericht vom Einzug Christi in Jerusalem entweder zur Passionslesung hinzugenommen wird oder diese ersetzt.⁵¹ Die Passion wird auch am Karfreitag gelesen. Insofern ist sie nicht in dem Maß

⁴³ Zur Auswahl zwischen Erster und Zweiter Form vgl. H. BECKER, Pascha Palmarum. Gedanken zur Palmsonntagsliturgie des neuen Karwochenordo. In: LJ 19 (1969) 219–233, hier 221f; RECKINGER, Kirchenjahr (s. Anm. 23) 113.

⁴⁴ Vgl. *Messbuch* (s. Anm. 4) [6]; *Missale Romanum* 1975 (s. Anm. 4) 233.

⁴⁵ *Messbuch* (s. Anm. 4) [6].

⁴⁶ Vgl. ebd. [1]; *Missale Romanum* 1975 (s. Anm. 4) 224.

⁴⁷ Vgl. *Messbuch* (s. Anm. 4) [7].

⁴⁸ In der Gemeindepastoral sollte man hinsichtlich des Palmsonntags ernsthaft prüfen, ob es an diesem wichtigen Tag des Kirchenjahres (Beginn der Karwoche!) nicht möglich wäre, die Pfarrgemeinde zur einen gemeinsamen Pfarrliturgie zu versammeln, wie das auch bei der Messe vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstag, am Karfreitag und in der Osternacht geschieht. Weitere Messen – zusätzlich zum Hauptgottesdienst – bedürfen am Palmsonntag auf jeden Fall einer eigenen – und zwar guten – Begründung. Vgl. dazu auch E. NAGEL, Die Palmprozession. In: *Volk Gottes auf dem Weg* (s. Anm. 21) 103–107, hier 107.

⁴⁹ *Messbuch* (s. Anm. 4) [7].

⁵⁰ Vgl. ebd. Vgl. dazu auch ADAM (s. Anm. 4) 98; AUF DER MAUR (s. Anm. 4) 137; BECKER (s. Anm. 43) 219. 222–225; FELBECKER (s. Anm. 29) 383.

⁵¹ In der Umfrage der Zeitschrift *Gottesdienst zur Osterfeier* aus dem Jahr 1973 wird – unabhängig von solchen Überlegungen – vereinzelt als *Desiderat* genannt, Tagesevangelium des Palmsonntags

Proprium des Palmsonntags wie das Evangelium vom Einzug.⁵² Im Zweifelsfall sollte diesem daher der Vorzug gegeben werden.

Mit den beiden vorgestellten Alternativmodellen für den Palmsonntag – eventuell vermehrt um diese so überarbeitete *Dritte Form* – kann auf alle Feiersituationen und örtlichen Gegebenheiten gut reagiert werden.

Die *Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch* sieht seit 1988 die bisher gemachten Erfahrungen mit unserem erneuerten *Messbuch* und arbeitet daran, „die Anliegen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Eucharistiefeier im deutschen Sprachraum [. . .] fortzuführen.“⁵³ Mit der Publikation ihrer ersten Arbeitsergebnisse hat sie zur Begleitung ihrer Arbeit durch eine möglichst breite interessierte Öffentlichkeit und zu diesbezüglichen Vorschlägen eingeladen.⁵⁴ In diesem Sinne sind die hier angestellten Überlegungen zur derzeitigen Ritusgestalt der Messfeiern am Fest der Darstellung des Herrn und am Palmsonntag sowie die dazu vorgelegten Alternativmodelle zu verstehen.

möge nicht die Passion, sondern der Bericht vom Einzug Christi in Jerusalem sein. Vgl. dazu RENNINGS (s. Anm. 40) 42.

⁵² Vgl. dazu auch BECKER (s. Anm. 43) 224; B. KLEINHEYER, Schriftlesungen in Karwoche und Ostertriduum. In: LJ 40 (1990) 3–25, hier 20f.

⁵³ E. NAGEL, Vorwort. In: Studien und Entwürfe zur Messfeier (s. Anm. 2) 11.

⁵⁴ Vgl. ebd.

Paul Weiß, Wien

Firmung in zwei Stufen?

Ein Vorschlag

I. Die Probleme, die zu den anschließenden Überlegungen führten

1. Die Bibel kennt nur die Reihenfolge Glaube – Taufe: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet“ (Mk 16,16). Jene Menschen sollen getauft werden, die zuvor Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi geworden sind (Mt 28,19). Auch wenn der Glaube wie alles Gute in unserem Leben ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade Gottes ist, will Gott unsere Freiheit nicht übergehen. Er wartet ab, ob wir sein Geschenk annehmen, zwingt uns nicht dazu, drängt uns seine Liebe nicht auf. Daher ist die Taufe ein dialogisches Geschehen, ist „das Bekenntnis für die Taufe wesentlich“¹. Aus diesem Grund ist die Taufformel „eigentlich ein dialogisches Credo“², ist das Bekenntnis vor der Taufhandlung angeordnet (freilich nach der Herabrufung des Heiligen Geistes, weil der Glaube von diesem Geist ermöglicht wird).

Die Kirche hat bei der Taufe von Kindern, die meist noch Säuglinge sind, diese Reihenfolge umgekehrt, ohne dass – nach unserem Wissensstand – wenigstens überlegt wurde, welche Konsequenzen das hat und wie die Nachteile einer solchen schwerwiegenden Veränderung auszugleichen wären. Dafür gibt es vermutlich mehrere geschichtliche Gründe: das Beispiel des Judentums, in dem die Knaben bereits acht Tage nach der Geburt durch die Beschneidung in das Bundesvolk Israel eingegliedert werden (an die Stelle der Beschneidung trat bei den Christen die Taufe)³; und eine Angleichung an das griechische und römische Familienrecht, nach dem der „paterfamilias“ eine unbeschränkte Herrschaft über seine Kinder ausübte.⁴ Damit hat die Kirche aber etwas spezifisch Christliches aufgegeben,

¹ So J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, 36.

² Ebd.

³ Vgl. M. Bubers Ausführungen zum Unterschied zwischen Judentum und Christentum: „Die zwei Glaubensweisen stehen einander also auch hier gegenüber. In der einen 'findet sich' der Mensch im Glaubensverhältnis, in der andern 'bekehrt er sich' zu ihm. Der Mensch, der sich darin findet, ist primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund mit dem Unbedingten ihn mit umgreift und determiniert; der Mensch, der sich zu ihm bekehrt, ist primär ein Einzelner, zu einem Einzelnen gewordener, und die Gemeinschaft entsteht als Verband der bekehrten Einzelnen.“ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*. In: M. BUBER, *Werke*. Bd. 1. Schriften zur Philosophie. München-Heidelberg 1962, 651–782; hier 654. Was M. Buber hier so deutlich sieht und was auch die Voraussetzung dafür war, dass das Christentum die Grenzen Israels sprengen konnte, ist offensichtlich auch in der Kirche u. a. durch die Einführung der Säuglingstaufe ohne ausgleichende Maßnahmen verlorengegangen. Vgl. zu diesem „*Neuen am Neuen Testament*“ P. WESS, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*. Graz 1989, 364–372.

⁴ Vgl. dazu J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg/Br. 1994, 195: „Allein vom Wortlaut her mag es als wenig bedeutsame Abweichung erscheinen, wenn in der nachpaulinischen Briefliteratur statt von der ekklesia, die sich im Haus des (der) N. N. versammelt, wiederholt vom Hauswesen oder Haushalt (oikos) Gottes die Rede ist (so etwa 1 Tim 3,15). Die Wortwahl verrät aber eine bedeutsame Neuorientierung auf einen anderen sozial-kulturellen Bezugsrahmen

nämlich die Freiheit all jener herauszufordern, die nicht erst als Erwachsene freiwillig um die Taufe bitten. Dieses Versäumnis muss dringend behoben werden, weil eine unter ungenügenden Voraussetzungen gespendete Taufe zwar gültig sein kann, aber nicht oder nur sehr erschwert fruchtbar wird. Nicht ohne Grund tauchen in vielen Erneuerungsbewegungen nach dem Konzil das Anliegen und auch praktizierte Modelle einer Erwachsenentaufenerneuerung auf.

2. Es gibt häufig Auseinandersetzungen zwischen Liturgiewissenschaftlern und Pastoraltheologen über die richtige Reihenfolge der Initiationssakramente bei Kindern: Taufe – Firmung – Ersteucharistie; oder: Taufe – Ersteucharistie – Firmung?⁵ Die Liturgiewissenschaftler berufen sich vor allem auf die Entwicklung des Firmsakramentes aus der

hin, worin die Gemeindewirklichkeit fortan gesehen und theologisch zur Sprache gebracht wird. Die griechisch-römische Ordnungsgröße 'oikos', die nun auch als Ordnungsschema der Gemeinde geltend gemacht wird, ist geradezu eine Kontrastgröße zum charismatisch freien, egalitär-'kollegialen' Zusammenschluß in Hausgemeinden; sie beruht auf dem naturwüchsigen, 'naturrechtlichen' Zusammengehören der Hausgenossen in einem streng hierarchisch geordneten, vom 'Hausvater' dominierten Verband.⁶ Wenn der paterfamilias darüber entscheiden kann, wen seine Tochter oder sein Sohn heiratet, dann wohl auch, welchem Glauben sie oder er angehören soll. Den Hinweis auf diesen kulturgeschichtlichen Hintergrund der Säuglingstaufe verdanke ich wie einige andere W. Hahne. Vgl. auch G. DELLING, Zur Taufe von „Häusern“ im Urchristentum. In: G. DELLING, Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968. Göttingen 1970, 288–310; hier 310: „Die Füllung des Begriffes 'Haus' in der Umwelt des Neuen Testaments und im Neuen Testament selbst unterstützt nach allem die Vermutung, dass die kleinen Kinder aus dem das 'Haus' entscheidend betreffenden Geschehen nicht gelöst wurden.“

⁵ Vgl. neuestens B. NEUNHEUSER, Zur Problematik der Firmung in der kritischen Situation unserer kirchlichen Gegenwart. In: EO 14 (1997) 15–38. Ebd. 28 schreibt er zu dem Anliegen der Pastoraltheologen, das Firmalter hinaufzusetzen: „Man wird diesen Überlegungen gewiß nicht alle Berechtigung absprechen dürfen. Aber das darf nicht geschehen im Absehen von dem anderen Motiv der 'idealen' Reihenfolge der Initiationssakramente, das in anderthalb Jahrtausenden christlicher Überlieferung mit großer Selbstverständlichkeit beachtet und bewahrt geblieben ist [. . .].“ Im folgenden gibt er allerdings eine Beschreibung der Firmung, die geradezu nach einer Spendung dieses Sakraments im (jungen) Erwachsenenalter verlangt: „Die Firmung vermittelt das Feuer des Hl. Geistes, damit die so 'eingeweihten' jugendlichen [Hervorhebung P.W.] Täuflinge Christus bekennen können, in lebendiger Mitfeier der Eucharistie, in einem wirklich mündigen Christsein, als erwachsene Christen [Hervorhebung P.W.], zur Ratifikation ihres Taufglaubens, kurz zu all dem, was man von den im reifen Alter unterwiesenen und gefirmten Christen erwartet hätte;“ (ebd. 29). Aber er zieht nicht die naheliegenden Folgerungen, sondern fährt fort: „denn das zu vermögen ist Frucht der Gnade und nicht katechetischer, theologischer Unterweisung“ (ebd.). Als ob die Gnade nicht die Natur – nicht nur eine Unterweisung – voraussetzen würde, um an ihr und in ihr wirken zu können. Doch eine entsprechende Sicht der Sakramente läuft für Neunheuser auf einen Pelagianismus hinaus: „Sakramente sind keine magischen Handlungen, gewiß nicht! Aber das Sakrament der Firmung hinausschieben bis in das 18. Lebensjahr, um eine voll entfaltete geistige Reife zu gewinnen, würde zu einer Form von neuem Pelagianismus führen“ (ebd. 31). Warum dann nicht zugleich mit Taufe und Firmung die Ersteucharistie ebenfalls im Säuglingsalter spenden, wie es in der Ostkirche üblich ist, sondern bis zum Alter der Unterscheidung warten? Und warum gilt das nicht auch von der Priesterweihe, die nach dieser Sakramententheologie – freilich noch ohne eine Jurisdiktion zur Ausübung des Amtes – prinzipiell bereits im Kindesalter gespendet werden könnte? – Hier liegt vermutlich die Auffassung zugrunde, dass die Gnade an die Sakramente gebunden ist und diese deshalb möglichst früh gespendet werden sollen. Aber Gott schenkt seine Gnade nicht erst und nur in den Sakramenten, sondern ist schon vor und auch außerhalb von ihnen am Werk. Sie sind die wichtigsten Zeichen der Gnade und wirken, indem diese sich in ihnen anzeigt (vgl. K. RAHNER, Kirche und Sakramente. Freiburg/Br. 1960 [QD 10] 36). Daher ist auf die Voraussetzungen dieser Zeichenhaftigkeit auch bei den Empfängern der Sakramente zu achten. Das hat mit Pelagianismus nichts zu tun.

ursprünglich dem Bischof vorbehaltenen abschließenden Salbung der Taufe (diese fällt deshalb auch weg, wenn die Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet wird). Sie folgern daraus, dass die Firmung schon bei Kindern eigentlich zur Taufe gehört und daher auch ihnen vor der Ersteucharistie gespendet werden soll. Ihr tieferes Anliegen ist dabei, dass bereits die Taufe pneumatologisch verstanden werden muss.⁶ Die Pastoraltheologen hingegen legen Wert auf die Firmung als Besiegelung der Taufe in einem Alter, in dem die jungen Menschen schon selbständig und für ihr ganzes Leben entscheiden können; das entsprechende Mindestalter muss deshalb höher sein als das der „Unterscheidung“, das für die Ersteucharistie verlangt wird; es muss jedenfalls nach der Pubertät angesetzt werden, etwa am Ende der Adoleszenz.

3. Die Kirche selbst hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil feierlich erklärt, „dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt . . . Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, dass in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist.“⁷ Hat die Kirche die Konsequenzen dieser Einsicht für die Praxis der Aufnahme ihrer Mitglieder schon bedacht, speziell im Hinblick auf die Kindertaufe?

Denn der Ruf nach Freiheit und Mündigkeit ist berechtigt, obwohl Freiheit oft als Bindungslosigkeit und Mündigkeit als Selbstherr(frau)lichkeit missverstanden werden. Aber auch Verbindlichkeit in Freiheit setzt eben Freiheit voraus. Die Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil die unaufgebbare Bedeutung der individuellen Subjektwerdung in Freiheit – eigentlich ein christliches Erbe⁸ – prinzipiell anerkannt, ohne alle nötigen Folgerungen zu ziehen und sich den damit verbundenen Aufgaben zu stellen. So wird es für viele kritische Menschen von heute immer unverständlicher, dass die Kirche die Mitgliedschaft ihrer Angehörigen durch eine Kindertaufe ohne eine spätere eigene Entscheidung begründet. Man nimmt Menschen als Babys in die Kirche auf und will ihnen dann als Jugendlichen oder Erwachsenen sagen, was sie als Katholiken zu glauben und wie sie zu leben haben. Das kann nicht gelingen und muss sich negativ auswirken: Entweder werden diese Menschen in Unmündigkeit gehalten. Das ist ihnen gegenüber nicht zu verantworten und schadet der Kirche, weil sie im Glauben unsicher bleiben und ihn nicht überzeugend verkünden können. Oder sie werden auch in religiösen Fragen mündig. Wenn sie dann nicht durch glückliche Umstände zu einer persönlichen Glaubensentscheidung gelangen, treten sie aus, oder – falls sie doch in der Kirche bleiben – nehmen sie sich unter Berufung auf ihre Freiheit das Recht heraus, nachträglich aus dem, was ihnen die Kirche an Praxis und Lehre vorgeben will, auszuwählen. Das führt einerseits zu einer geringen Identifikation der Christen mit ihrer Kirche, was diese in bedrohlicher Weise schwächt, und andererseits zu gewaltigen Autoritätsproblemen, weil eine nicht freiwillig anerkannte Autorität und die von ihr verlangte Verbindlichkeit abgelehnt werden.

⁶ Dieser berechtigten Absicht, die mir durch Gespräche mit W. Hahne deutlich wurde, entspricht der Sache nach der von mir eingebrachte Vorschlag eines epikletischen Hochgebetes über die Täuflinge vor der Taufhandlung. Eine solche Epiklese macht m. E. sogar besser die Taufe als Wirken des Heiligen Geistes sichtbar als ein an die Taufe angefügtes oder zwischen Taufe und Ersteucharistie eingefügtes eigenes Sakrament Firmung. Vgl. P. WESS, „In der Kraft des Heiligen Geistes“. Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier. In: *HID* 50 (1996) 159–167.

⁷ II. VATICANUM, DH 10.

⁸ Vgl. oben Anm. 3.

4. Weil der Kindertaufe keine eigene Entscheidung vorausging und diese meist auch nicht später erfolgte, fehlen vielen Getauften – oft eben schon den Eltern – der persönliche Glaube und damit auch ein lebendiges Glaubens- und Taufbewusstsein. Daher stimmt es einfach nicht, dass alle jene Menschen „Gläubige sind [. . .], die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volk Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind“ (CIC 1983 can. 204 § 1). Damit hängt es zusammen, dass trotz des Konzils viele Getaufte noch nicht erkannt haben, dass sie selbst Kirche sind. Diese Einsicht lässt sich nicht durch ein Konzilsdekret erreichen, sondern nur, indem auf die entsprechenden Voraussetzungen bei der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft geachtet wird. Eine Folge des Mangels an Tauf- und Kirchenbewusstsein dürfte auch sein, dass das Sakrament der Wiederversöhnung immer seltener empfangen wird. Dessen Sinn ist eben die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft des Getauften mit der Kirche als Zeichen der Versöhnung mit Gott. Wer sich nie persönlich für diese Gemeinschaft entschieden hat, wird auch nicht verstehen, warum er sich bei ihr entschuldigen soll, wenn er gegen sie verstößt.⁹ Eine weitere Folge: Für viele ist es unverständlich, und es erscheint ihnen ungerecht, dass die Kirche bei der Aufnahme (bzw. auch bei der Wiederaufnahme) von Erwachsenen so wesentlich höhere Anforderungen stellt als bei jenen, die sie als Kinder getauft hat. Vielleicht ist das auch ein Grund, dass die nach dem Konzil ausgearbeiteten Riten für die Eingliederung Erwachsener in die Kirche sich bei uns so wenig durchsetzen. Erst wenn bei den als Kinder Getauften in der Vorbereitung auf ihre Erwachsenentaufe dieselben Maßstäbe angelegt werden wie bei der Taufe Erwachsener, werden die hohen Ansprüche in der Vorbereitung auf die Taufe von Erwachsenen (bzw. auf deren Aufnahme oder Wiederaufnahme in die Kirche) einsichtig sein.

5. Das Fehlen der Entscheidung für Glauben und Kirchenzugehörigkeit wirkt sich besonders deutlich aus bei der Verpflichtung zum Kirchenbeitrag. Diese fordert die Kirche mehr ein als andere Pflichten (indem sie die Betreffenden indirekt zum Austritt zwingt, wenn sie nicht zahlen wollen). Lässt es sich verantworten, die persönliche Entscheidung zum Christsein in der Form abzuverlangen, dass man den jungen Menschen die erste Aufforderung zur Zahlung des Kirchenbeitrags zusendet? Übrigens kommt hier auf die Kirche eine Stunde der Wahrheit zu, wenn sich in der heutigen Mobilität der Gesellschaft und bei der Anonymität der Großstadtgemeinden und der üblichen Kirchenbeitragseinhebung die Katholiken zu einem größeren Teil einfach nicht mehr melden (bzw. auf dem Meldezettel nicht ihre Religionszugehörigkeit angeben, was jetzt in Österreich freigestellt ist), um der Kirchenbeitragspflicht zu entkommen.

6. Bei der Priesterweihe achtet die Kirche sehr auf die nötigen natürlichen und glaubensmäßigen Voraussetzungen. Den Geweihten überträgt sie dann auch wirkliche Verantwortung. Keinem Bischof würde es einfallen, alle zu Priestern zu weihen, die sich dafür melden. Für diese Ordination ist als Mindestalter das vollendete 25. Lebensjahr vorgeschrieben (CIC 1983 can. 1031 § 1). Wie wird hingegen in der Kirche mit den Sakramenten Taufe und Firmung umgegangen, die ebenso wie die Priesterweihe ein „unauslöschliches Merkmal“ verleihen, also die Christen für immer prägen sollen? Es verwundert daher nicht, dass die Kirche das gemeinsame Priestertum der Getauften und Gefirmten selbst nicht ernst nimmt.

⁹ Vgl. dazu P. WESS, Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr? In: *HID* 48 (1994) 97–106.

7. Das Kirchenrecht (CIC 1983 can. 874 § 1) verlangt als Voraussetzung für die Übernahme des Patenamtes die Firmung. Diese soll „um das Unterscheidungsalter“, also zur Zeit der Ersteucharistie, gespendet werden (can. 891). Als Mindestalter für das Patenamt wird das vollendete 16. Lebensjahr vorgeschrieben (can. 874 § 1). Für jenes Sakrament, das zum Patenamt befähigen soll, werden also vom Kirchenrecht keine höheren altersmäßigen Voraussetzungen gefordert als für die Ersteucharistie. Für die Übernahme des Patenamtes, zu dem in der Firmung eigentlich schon die Vollmacht erteilt wurde, wird dann ein wesentlich höheres Alter verlangt. Hier wird in Wirklichkeit die Firmung nicht ernst genommen. Das führt dazu, dass sich viele Pfarren nicht an die Vorschrift halten, nach der nur Gefirmte Paten sein dürfen.

8. Gerade „progressive“ Theologen berufen sich im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil immer wieder darauf, dass alle Christen auf Grund von Taufe und Firmung in der Kirche das Recht zur Mitsprache und Mitentscheidung haben.¹⁰ Obwohl diese Theologen sicher ein „magisches“ Sakramentenverständnis ablehnen würden, nehmen sie stillschweigend an (oder wollen sie die Realität nicht wahrhaben?), dass alle Getauften und Gefirmten eine mündige Glaubensentscheidung getroffen hätten, die sie zu solcher Mitverantwortung befähigt und berechtigt. Dies muss der Kirche zum Verhängnis werden, wenn sie nicht bald die Schattenseiten der Kindertaufe durch einen „nachgeholt“¹¹ Katechumenat und eine Erwachsenentaufeerneuerung ausgleicht und das Wesen und die Voraussetzungen der Firmung klärt. Denn sonst berufen sich Menschen in der Kirche auf ihre Rechte, die ihnen ohne die nötigen Voraussetzungen – und ohne die Übernahme der entsprechenden Pflichten – durch die Taufe und die Firmung übertragen wurden, und wollen je für sich oder nach Mehrheitsbeschlüssen darüber befinden, was in der Kirche zu glauben und zu tun sei.¹²

9. Nicht jeder, der voll einer Gemeinschaft angehört, ist auch schon fähig und in der Lage, in ihr ein Amt zu übernehmen, das eine Verantwortung für andere oder für alle einschließt. Er muss zumindest noch weitere Erfahrungen machen, sich bewähren und noch manches vertiefen. Es braucht also einen Abstand zwischen der vollen Aufnahme in eine Gruppe und der Amtsbefähigung. Im Vergleich: Ein Geselle ist noch kein Meister, der andere ausbilden kann und darf. In der frühen Kirche galt der Grundsatz: Neugetauften darf kein Amt übertragen werden. Ein Rest davon ist noch die Bestimmung im Kirchenrecht, dass ein Neugetaufter nicht gleich die Priesterweihe empfangen darf (CIC 1983 can. 1042). Wenn die Kirche auch die Ämter außerhalb des Priestertums ernst nimmt (Übernahme von Leitungsaufgaben in der Sakramentenvorbereitung, in der Caritas-Arbeit, der Liturgie, Verkündigung usw.), muss sie dort ebenfalls auf solche weitere Voraussetzungen achten. Denn wie die Erfahrung zeigt, fehlen auch vielen Erwachsenen in der Kirche (noch) die natürlichen Voraussetzungen für eine wirkliche gemeinsame Verantwortung (realistische Urteils-

¹⁰ So spricht z. B. L. KARRER, *Kulturkampf in der Kirche?* In: *AnzSS* 102 (1993) 351–357, hier 356, von der „Mitverantwortung der getauften Frauen und Männer“. Hier wird einfach vorausgesetzt, dass alle Getauften Gläubige sind.

¹¹ „Nachgeholt“ wird hier nicht so verstanden, dass vorher schuldhaft etwas versäumt worden sein muß. Ich kann auch etwas nachholen, was mir früher nicht möglich war. Man könnte dafür auch „postbaptismal“ sagen, was sich aber schwer übersetzen läßt.

¹² Vgl. die Problematik der Kirchenvolksbegehren in Österreich und Deutschland und dazu: P. WESS, *Sind wir Kirche? Was nicht im Volksbegehren steht*. In: *Die Furche* 51 (1995) Nr. 21 [25. Mai 1995] 6.

Selbstkritik- und Konfliktfähigkeit) und oft auch die nötige glaubensmäßige Grundlage. Selbst wenn sie als Erwachsene persönlich ein verbindliches Glaubensbekenntnis abgelegt haben, sollen sie sich bewähren, bevor sie zur Übernahme von Ämtern zugelassen werden.

10. Gerade von seiten der Liturgiewissenschaftler – aber auch von anderen Theologen – ist immer wieder der Wunsch zu hören, man möge doch für alle liturgischen Ämter – bzw. sogar für die Leitungsämter innerhalb der Gemeinden, insbesondere jener „Bezugspersonen“, die in Gemeinden ohne Priester faktisch die Gemeindeleitung innehaben – eine eigene Weihe einführen.¹³ Das ergäbe eine unüberschaubare Unsumme von verschiedensten Weihen für oft nur sehr kurzzeitig ausgeübte Ämter. Wäre es da nicht angebracht, die Firmung in einem erneuerten Verständnis auch als eine Art Grund-Amts-befähigung für all jene Ämter zu verstehen, die nicht die Priesterweihe voraussetzen (was natürlich eine Klärung des Wesens des besonderen Amtspriestertums erfordert)? Zumal in kirchlichen Dokumenten sogar die Taufe schon als Weihe bezeichnet wird.¹⁴

II. Grundsätze für die Lösung der angesprochenen Probleme

1. Von einer generellen Einsetzung der Sakramente ausgehen

„Vom Ansatz bei der Kirche als Ursakrament aus könnte man (und das wäre für eine weniger gequälte Apologetik dogmengeschichtlicher Art hinsichtlich der Einsetzung aller Sakramente durch Christus selbst wichtig) sehen, dass die Existenz wirklicher Sakramente im schärfsten und traditionellsten Sinn gar nicht notwendig und in jedem Fall gründen muss auf einem bestimmten (greifbaren oder präsumierten) Wort, in dem der historische Jesus explizit von einem bestimmten Sakrament spricht. Ein wirklich zum Wesen der Kirche als der geschichtlichen, eschatologischen Heilspräsenz

¹³ So Th. MAAS-EWERD in seinem Beitrag „Nicht gelöste Fragen in der Reform der ‘Weiheliturgie’“. In: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. FS B. Kleinheyer. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg/Br. 1988, 151–173. Auch H. B. Meyer möchte die Spaltung zwischen jurisdiktioneller und sakramentlicher Vollmacht überwinden. Er schreibt in seinem Beitrag „Liturgischer Leitungsdienst durch Laien“ (in: *HID* 47 [1993] 173–201; hier 201): „Aber in der Sache geht es jedenfalls vor allem darum, dass der innere, sachlich notwendige Zusammenhang zwischen der Zuweisung bestimmter Aufgabenbereiche (Vorstanderschaft, Hirtendienst) und der Erteilung entsprechender liturgisch-sakramentlicher Vollmachten (Vorsitz, Verkündigungs- und Heiligungsdienst) gewahrt bzw. hergestellt wird. Außerdem muß dafür gesorgt werden, dass der Modus der Übertragung (Beauftragung, Weihe) dem Aufgabenbereich und den Vollmachten entspricht.“ Er spricht in diesem Zusammenhang (ebd. 199f) von „Beauftragung oder Ordination“, ohne jedoch die Grenze zwischen diesen beiden Formen der Übertragung von Ämtern zu ziehen: „Beide, Beauftragung wie Ordination, wurzeln aber in der durch Taufe und Geistmitteilung und durch die eucharistische Gemeinschaft, d. h. durch die Initiation geschenkten Gliedschaft im einen und ganzen priesterlichen Volk Gottes, ohne die eine Weihe ungültig und eine Beauftragung nichtig wäre. Aufgrund der besonderen Gaben mancher seiner Glieder, die von der Gemeinschaft der Gläubigen bestätigt und von ihren Leitern anerkannt und in Anspruch genommen werden, spezifizieren Beauftragung oder Ordination den priesterlichen Charakter, an dem alle Glieder des Gottesvolkes teilhaben und bevollmächtigen zu spezifischen Diensten an den Schwestern und Brüdern im Glauben.“ H. B. Meyer beruft sich dabei auf K. RAHNER, *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*. In: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. Bd. 14. Einsiedeln 1980, 132–147. Vgl. den Bericht von 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.

¹⁴ II. VATICANUM, PC 5: Das Gelöbniß der evangelischen Räte der Ordensleute „begründet gleichsam eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt“.

gehörender Grundakt der Kirche auf den einzelnen in seinen entscheidenden Situationen hin *ist eo ipso* ein Sakrament auch dann, wenn die Reflexion auf diese seine aus dem Wesen der Kirche erfließende sakramentale Eigentümlichkeit erst spät erfolgt sein sollte.“¹⁵

Im Anschluss an diese Worte K. Rahners wollen wir im folgenden davon ausgehen, dass einige der Sakramente, darunter auch die Firmung, sich erst in der frühen Kirche herauskristallisiert haben, also nicht von Jesus selbst eingesetzt wurden. Das lässt auch den Raum offen für eine Weiterentwicklung der Sakramentenpraxis und -lehre. Wie in vielen Bereichen des Lebens können auch hier die Praxis – oder zumindest aus der Praxis kommende Anliegen – der Lehre vorausgehen. Wenn allerdings die Lehre den derzeitigen Zustand fixiert, indem sie ihn vorschnell als geoffenbarte Norm oder als notwendige Konsequenz des Glaubens hinstellt, dann ist eine solche Weiterentwicklung schwer möglich, zum Schaden für die Kirche.

2. Nicht jede geschichtliche Entwicklung kann als Maßstab gelten

Weder in der Praxis noch in der Lehre der Kirche kann jede faktische geschichtliche Entwicklung ein Maßstab sein. Nicht nur auf Grund der Sündhaftigkeit der Kirche, sondern ebenso wegen der begrenzten Erkenntnis ihrer Amtsträger und Theologen kann es Irrwege und Umwege geben, die erst später mühsam korrigiert werden müssen. Sicher ist der Kirche durch die in der Bibel festgehaltene Praxis ein bleibender Maßstab gegeben (wobei man sich immer noch einigen muss, was von ihm wesentlich und damit unveränderlich ist). Aber dieser lässt immer noch viel mehr verschiedene Entwicklungen zu, als es solche in der Kirche faktisch gegeben hat und in ihrer Lehre festgeschrieben wurden.

Dazu kommt, dass manche spätere Entwicklungen zur Zeit der neutestamentlichen Gemeinden noch nicht aktuell waren und von ihnen daher auch nicht vorausgesehen werden konnten. Das gilt auch von dem Faktum (und seinen Konsequenzen), dass anstatt der Erwachsenentaufe die Säuglingstaufe zum „Normalfall“ und später sogar zum Modell von Sakramentenspendung wurde, obwohl sie in Wirklichkeit – und mag sie noch so häufig sein – ein Grenzfall ist.

3. Fortschritte in der Erkenntnis angesichts geänderter Situation

Andererseits gibt es in der Geschichte der Menschheit, in die auch die Kirche hineinverwoben ist, auch Fortschritte. Manche gehen sogar auf das Christentum zurück, ohne dass dies erkannt wird; etwa die Ideale der Französischen Revolution, deren Verwirklichung allerdings ohne ihre glaubensmäßigen Voraussetzungen zum Scheitern verurteilt ist. Dabei kann es durchaus Jahrhunderte brauchen, bis die Kirche die Zeichen der Zeit richtig deutet sowie die nötigen Veränderungen erkennt und durchführt. Damit soll keinesfalls gesagt sein, dass sie sich immer der neuesten Entwicklung in der Gesellschaft anzupassen hat. Aber sie soll alles prüfen und das Gute behalten (vgl. 1 Thess 5,21).

Daher werden nicht nur die negativen Begleiterscheinungen bisheriger Praxis, sondern auch die geänderten Umstände wichtige Anstöße für eine Änderung der Sakramentenpraxis

¹⁵ K. RAHNER, Kirche und Sakramente. Freiburg/Br. 1960 (QD 10) 37f. Was Rahner hier Ursakrament nennt, wird inzwischen als Grundsakrament bezeichnet, weil Jesus Christus das Ursakrament im eigentlichen Sinn ist.

und – davon angeregt – auch der zugehörigen Theorie sein. Solche wurden oben bereits ausführlich genannt.

4. Ein Priesterbild, das die Spaltung Klerus – Laien überwindet

„Nicht das Amt begründet die Kirche, sondern die Kirche das Amt, und sie ist, was die Organisationsform des Amtes und die Zulassungsbedingungen angeht, aber auch in der Entscheidung darüber, welche Dienste und Vollmachten sakramental übertragen werden oder nicht, grundsätzlich frei.“¹⁶

So schreibt H. B. Meyer unter Berufung auf K. Rahner.¹⁷ Schon vorher stellt er fest, dass es dem Konzil nicht befriedigend gelungen sei, „positiv zu sagen, was ein Laie ist. [. . .] Das hängt offenbar damit zusammen, dass der Versuch, den Begriff ‘Laie’ definitorisch sauber zu bestimmen [. . .], zwangsläufig entweder mit Negationen arbeiten muss oder in tautologische Aussagen mündet, solange man einerseits auf der Notwendigkeit einer adäquaten Unterscheidung zwischen Klerus und Laien besteht und andererseits an der gemeinsamen Berufung und Sendung aller festhält, die durch Taufe (und Firmung) zum Volk Gottes gehören.“¹⁸

Diesem hier aufgezeigten Dilemma kann man nur entkommen, wenn man die Unterscheidung Klerus – Laien¹⁹ nicht als für die Kirche konstitutiv, sondern als konsekutiv – also sekundär aus ihrem Wesen als Gemeinschaft folgend – ansieht. Sie ergibt sich erst aus der notwendigen Untergliederung der Kirche in Diözesen bzw. Gemeinden. Der Priester muss nicht Jesus Christus der Gemeinde gegenüber (der Bischof der Diözese gegenüber) verkörpern, um sie dadurch als Gemeinde Christi erst zu begründen, sondern Priester und Bischöfe sind die notwendigen authentischen Verbindungsglieder, durch die die Gemeinden bzw. Diözesen sichtbar und wirksam in die Gesamtkirche eingegliedert und dadurch mit Jesus Christus verbunden werden. Sie repräsentieren, dass die Gemeinde bzw. Diözese in Jesus Christus ihr konstitutives Gegenüber hat. Die Kirche als Gemeinschaft von Gemeinden, nicht die geweihten Amtsträger verkörpern Jesus Christus.²⁰ Die ordinierten Glieder der

¹⁶ H. B. MEYER (s. Anm. 13) 200.

¹⁷ K. RAHNER, Weihe im Leben und in der Reflexion der Kirche. In: K. RAHNER, Schriften zur Theologie. Bd. 14. Einsiedeln 1980, 113–131, bes. 126–131; hier 127: „Die Kirche hat, so scheint mir, hinsichtlich der Gestaltung, Artikulierung und Gliederung ihres ursprünglich einen Amtes eine größere Variationsmöglichkeit, als sie hier in der Schultheologie reflektiert wurde. Diese größere Variationsbreite bezieht sich sowohl auf die Möglichkeiten, die Amtsvollmacht in verschiedener Weise zu teilen und zu bündeln, als auch auf die Bestimmung des Trägers solcher Vollmacht (Mann und Frau, Einzelindividuum und kollektiver Träger) als auch auf die Frage der Sakramentalität oder Nichtsakramentalität einer solchen Amtsübertragung.“

¹⁸ H. B. MEYER (s. Anm. 13) 194.

¹⁹ Vgl. dazu ebd. 188: „Dennoch muß man sagen, dass jedenfalls seit Tertullian, d. h. seit dem beginnenden 3. Jahrhundert eine klare Unterscheidung zwischen dem Klerus als eigenem Ordo und den Laien besteht. Seit eben dieser Zeit wird der Begriff ‘Klerus’, der seinem Wortsinn entsprechend im NT jene bezeichnet, denen ein besonderes ‘Los’ oder ‘Erbe’ zuteil wird, nicht mehr für alle Christen, sondern nur noch für die amtlich bestellten Diener der Kirche gebraucht.“

²⁰ Vgl. R. MESSNER, Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung. In: ZKTh 118 (1996) 23–35; hier 34: „Im ökumenischen Gespräch über Kirche und Amt wäre es auf römisch-katholischer Seite zuvörderst vonnöten, genauer nachzufragen, ob das immer wieder eingeschränkte, auch das Amtsverständnis des II. Vatikanums bestimmende Theologumenon, wonach der Amtsträger sakramentaler Christusrepräsentant sei, tatsächlich als ‘die katholische Lehre’ anzusehen ist. Wird die Pneumatologie als Quellgrund der Ekklesiologie wirklich ernst genommen, scheinen sich mir andere Möglichkeiten aufzutun.“

Kirche unterscheiden sich von den sogenannten Laien nicht in ihrem Christsein, sondern nur durch ein Amt, das nicht Herrschaft, sondern Dienst ist: Sie sind Zeichen und Werkzeug dafür, dass die Gemeinden bzw. Diözesen in der Verbundenheit mit der Gesamtkirche und durch diese in der Einheit mit Jesus Christus leben. Deshalb sind den Geweihten auch jene Aufgaben innerhalb der Gemeinde- bzw. Diözesanleitung vorbehalten, in denen es um diese Einheit geht oder diese sakramental sichtbar werden soll; deshalb auch die Leitung jener sakramentlichen Feiern oder Handlungen, die gesamtkirchliche Relevanz haben. Diese Sicht des Weihepriesteramtes gilt auch für den Diakonat: Die Leitung der sakramentalen Feiern von Taufe und Trauung erfordert zumindest die Diakonatsweihe, weil Getaufte und Verheiratete nicht nur für diese eine Gemeinde Christen bzw. Eheleute sind, sondern für die ganze Kirche. Sie müssen nicht nochmals getauft oder getraut werden, wenn sie in eine andere Gemeinde kommen. Wenn die Kirche also sogenannte Laien amtlich für den Normalfall (nicht nur für den Ausnahmefall einer Nottaufe oder Trauung bei vorübergehender Abwesenheit eines ordinierten Amtsträgers) mit der Tauf- und Trauungsvollmacht betraut, dann weiht sie diese *de facto* zu Diakonen.²¹ Es versteht sich von selbst, dass solche Ämter mit gesamtkirchlicher Relevanz nicht die einzelne Gemeinde verleihen kann, sondern nur die Gesamtkirche, indem sie durch von Bischöfen geleitete Feiern die entsprechende Vollmacht überträgt.²²

Eine solche Sicht des Priesteramtes (einschließlich des Diakonats) lässt einerseits erkennen, worin der Unterschied zwischen einer (Priester-)Weihe für das Amt der Einheit mit der Gesamtkirche und einer Beauftragung zu einem Amt innerhalb einer Gemeinde besteht, lässt aber andererseits auch für Amtsträger ohne eine sakramentale Priesterweihe eine Leitungsverantwortung zu, die freilich nur im Einvernehmen mit den geweihten Amtsträgern ausgeübt werden kann.²³ Das schließt nicht aus, dass es in der Kirche eine sakramentale

²¹ Wenn also die Gemeinde jemanden auswählt, die Caritasarbeit zu leiten, muss diese Person deshalb nicht vom Bischof zum Diakon geweiht werden (dafür genügt eine grundsätzliche Befähigung für Ämter innerhalb der Gemeinde, von der noch die Rede sein wird). Daher kann man den Diakonat als Weihestufe nicht mit der Einsetzung der Diakone in der Apostelgeschichte begründen. Eine andere Frage ist jedoch, ob zu der Vollmacht, einzelne in die Kirche aufzunehmen und sie damit auch zur Taufe zuzulassen, nicht auch sinnvollerweise die Aufgaben gehören, sie wieder mit dieser Kirche zu versöhnen, wenn sie gegen das Taufversprechen verstoßen haben, und ihnen beizustehen in den Stunden einer möglicherweise letzten Entscheidung in schwerer Krankheit. Mit anderen Worten: Die Kirche könnte durchaus auch den Dienst an den Sakramenten der Wiederver-söhnung und der Krankensalbung den Diakonen oder in Zukunft auch Diakonissen übertragen. Dem Priester ist dann die Verantwortung der Verbindung der ganzen Gemeinde zur Gesamtkirche und durch sie zu Jesus Christus vorbehalten und deshalb auch die Leitung der Eucharistiefeier, die diese sichtbar macht.

²² Vgl. zu diesem Priesterbild: Priesterteam Wien-Machstraße, *Unser Priesterbild*. Graz 1971 (Reihe X); P. WESS, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*. Mainz 1983; DERS., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 3) 661–688; DERS., *Repräsentant Christi oder Repräsentant der Gemeinschaft mit Christus?* In: *HID* 45 (1991) 67–74.

²³ Ein solches Priesterbild könnte auch das Problem lösen, das sich daraus ergibt, dass in vielen Gemeinden ohne eigenen Priester bereits ein Laie faktisch die Gemeindeleitung ausübt, ohne als Gemeindeleiter bezeichnet werden zu dürfen, weil das das übliche Amtsverständnis des Priesters in Frage stellt. Es genügt nach der hier zugrundeliegenden Sicht vom Amt des Priesters, dass dieser mit dem internen Gemeindeleiter in einem kommunikativen Modell einer geteilten Letztverantwortung – also in einer Art „presbyteraler“ Teamleitung – zusammenwirkt, um die Einheit mit der Ge-

„Weihe“ in einem anderen Sinn, nämlich eine Grund-Amtsbefähigung, auch für die Ämter innerhalb der Gemeinde geben könnte oder sogar sollte. Diese würde dann den Unterschied zwischen den Trägern des besonderen Amtspriestertums und den übrigen Gliedern des Volkes Gottes noch mehr relativieren.

III. Vorschlag einer Lösung in zwei Schritten

1. Klare Trennung der beiden Initiationssakramente Taufe und Firmung bei jenen, die als Kinder getauft werden; Einführung einer Erwachsenentaufenerneuerung für die als Kinder Getauften; Firmung als Besiegelung der Taufe des Erwachsenen bzw. der Erwachsenentaufenerneuerung und als Sendung zum Zeugnis (= „Tauf-Firmung“).

In der neuesten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ schreibt J. Zerndl im Artikel „Firmung“:

„I. Neutestamentlicher Befund: Zur Eingliederung in Christus gehören außer dem Wasserbad (Taufe) noch andere Zeichen, die den neu zum Glauben gekommenen die Geistgabe verdeutlichen. Dazu zählt vor allem die Handauflegung in Apg 8,17f.; 9,17; 19,6; Hebr 6,2; 1 Tim 4,14 als Initiationsgestus bzw. als Versöhnungs- und Beauftragungszeichen. Auch dürfte die messianische Geistsalbung (Jes 61,1; Lk 4,18) wohl bald Bestandteil der Taufliturgie geworden sein (2 Kor 1,20ff.; 1 Joh 2,18-27; Apg 11,26). [. . .]

II. Historisch-theologisch: In der frühen Kirche gewannen Salbung, Handauflegung und Segensgebet bei der Feier der Initiation einen eigenen, 'geistlichen' Stellenwert (Tert. bapt. 7f.; Hipp. trad. apost. 21). Cyprian verlangt die heiligende Salbung bei der Aufnahme von Getauften aus häretischen Gemeinden unter Hinweis auf Apg 8,14 (Cypr. ep. 73,9). Diese Taufbestätigung verselbstständigt sich im Westen bald als allein geltende Taufvollendung durch den Bischof [. . .]. Im östlichen Bereich richtete sich die Aufmerksamkeit auf das Salböl als Träger des Hl. Geistes; in einem Weltbild voller Dämonen wurde die Geistsalbung als Schutz- und Gemeinschaftszeichen im Hl. Geist gedeutet [. . .].

III. Systematisch-theologisch: Der eigenständige Wert der Firmung kann nur als Entfaltung der Taufe im Initiationszusammenhang gesehen werden. Bei Erwachsenen bringen Segensgebet und Salbung bzw. Handauflegung unmittelbar nach der Taufe die besondere Beziehung des christlichen Lebens zum messianischen Geist Christi und zur Vielfalt der Geistgaben in seiner Kirche zum Ausdruck. [. . .] Die einmalige Besiegelung mit der Gabe des Hl. Geistes bestätigt für das ganze Leben die Berufung in die Christusgemeinschaft, berechtigt und verpflichtet zum konkreten Mitwirken in Glaubensverkündigung und Gottesdienst, zur Mitsprache in der Gemeinde und zu sozialen Aufgaben. Zugleich ist das Geistsiegel ein eschatologisches Zeichen für die Vollendung im Vollalter Christi. Die Firmung als Sendung zum Zeugnis verdeutlicht die Teilhabe an der prophetischen Sendung der ganzen Kirche.“²⁴

Diese Ausführungen zeigen, dass Taufe und Firmung zwar eng zusammengehören, aber sogar bei der Aufnahme von Erwachsenen in die Kirche als zwei voneinander unterscheidbare – wenn auch aufeinander folgende – Schritte in einem geistigen und geistlichen Prozess gesehen wurden. K. Rahner schreibt:

„Wenn sich die beiden Sakramente auf jeden Fall in dieser Weise zueinander verhalten, d. h. wie zwei sakramentale Phasen eines in sich einheitlichen und doch mehrere Aspekte habenden Vorgangs, der sich in seiner sakramentalen Greifbarkeit und in seiner Wirkung auch zeitlich auseinanderlegen kann, ohne dass darum die Einheit des sündentilgenden, geistverleihenden und in die Gemeinschaft der Erlösten eingliedernden Geschehens aufgelöst wird, dann wird man sagen dürfen, dass der totale

samtkirche und durch diese mit Jesus Christus sicherzustellen und sichtbar zu machen. Es geht dabei um die für solche Gemeinden zuständigen Priester, die als „Moderator(en)“ bezeichnet werden (vgl. CIC 1983 can. 517 § 2). Günstig wäre es freilich, wenn dieser interne Gemeindeleiter (diese interne Gemeindeleiterin) zumindest das Amt des Diakonats hätte (vgl. Anm. 21).

²⁴ J. ZERNDL, Art. Firmung. In: ³LThK 3. Freiburg/Br. 1995, 1298–1300.

Sinn der einen und vollen Initiation in die Kirche sich nach seinen zwei Seiten in zwei verschiedenen Riten darstellt, die durch die *Kirche der Apostel* unterschieden wurden, und doch beide in Wahrheit Sakrament genannt werden können und müssen, ohne dass Christus selbst diese Zweiteilung des Ritus ausdrücklich anordnen musste, aber auch ohne dass man Christus darum die Stiftung beider Sakramente (in dem einen Ganzen der Initiation) absprechen dürfte.²⁵

Es würde nun ganz auf der Linie dieser bereits im Frühchristentum einsetzenden Entwicklung liegen, wenn die Kirche heute nach der schon lange erfolgten Übertragung des Aufnahme-ritus von Erwachsenen auf Kinder diese Unterscheidung der beiden Sakramente konsequent weiterführte und die als Vollendung der Taufe und als Sendung zum Zeugnis verstandene Firmung den Erwachsenen vorbehielte; und zwar nicht als ein Sakrament der bloßen Tauferneuerung (eine solche kann kein eigenes Sakrament sein, weil sie bei der Taufe eines Erwachsenen keinen Sinn hätte²⁶), sondern als erst hier angebrachte Besiegelung der Taufe mit all den Konsequenzen, die J. Zerndl genannt hat. Denn „auch bei der um Jahre von Taufe und Eucharistiezulassung getrennten Firmung Jugendlicher sind öffentliches Glaubensbekenntnis, Entscheidung und Mündigkeit zwar erwünschte Voraussetzungen bzw. Konsequenzen der Firmung als Taufbestätigung durch den kirchlichen Amtsträger und als Zusage der Geistgabe, nicht aber der eigentliche Inhalt der Firmung“²⁷. Deshalb ist bei den als Kinder Getauften ein Nachholen dieser Elemente in einer Erwachsenenauferneuerung erforderlich, bevor ihnen die Firmung gespendet wird.

Diese Folgerungen aus der Einführung der Kindertaufe hat die Kirche nicht gezogen, was zu den vielen negativen Begleiterscheinungen führte, die eingangs genannt wurden. Daher wäre es nicht zu verantworten, die Liturgiegeschichte zum Maßstab der Sakramentenpraxis zu machen und die Firmung immer – also auch bei Kindern – vor der Erstkommunion ansetzen zu wollen, nur weil sie am Anfang der Kirche den Erwachsenen vor der Ersteucharistie gespendet wurde und diese Reihenfolge dann ohne eine uns bekannte kritische Reflexion auch bei den als Kinder Getauften eingehalten wurde.

Wenn als Einwand gegen diese Konzeption einer klaren Unterscheidung von Taufe und Firmung und deren Trennung im Fall einer Kindertaufe gesagt würde, dass diesen Kindern damit die Geistgabe vorenthalten werde, dann ist – abgesehen davon, dass der Geist Gottes nicht auf die Sakramente der Kirche angewiesen ist und nicht nur durch sie wirkt – darauf zu antworten, dass bereits in der Taufe der Hl. Geist geschenkt wird als Gnade der Umkehr und des Glaubens sowie als Band der Gemeinschaft mit Gott und den anderen Christen. Andernfalls wäre die Firmung zum (sichtbaren) Heil notwendig, was die Kirche aber nie gelehrt und praktiziert hat.²⁸

Wenn die Kirche also die Initiation in zwei Sakramente aufgegliedert hat und dies auch legitim tun konnte²⁹, dann kann sie erst recht die Reihenfolge der Initiationssakramente Taufe – Firmung – Ersteucharistie dort ändern, wo sie die Taufe schon im Kindesalter spendet und die für die Fruchtbarkeit (nicht für die Gültigkeit) notwendigen Voraussetzungen der Firmung noch nicht gegeben sind. Die Firmung wird in diesem Fall die Vollendung und Besiegelung der im entsprechenden Alter erneuerten Taufe sowie die Übertragung der vollen Mitverantwortung in der Gemeinde und die Sendung zum Zeugnis in der Kraft des Gei-

²⁵ RAHNER (s. Anm. 15) 48f.

²⁶ Vgl. P. WESS (s. Anm. 3) 699–702.

²⁷ ZERN DL (s. Anm. 24) 1300.

²⁸ Vgl. RAHNER (s. Anm. 15) 49.

²⁹ Vgl. ebd. 50.

stes Gottes. Durch die Erwachsenentaufenerneuerung werden die Schattenseiten der Kindertaufe ausgeglichen und sind die Voraussetzungen für ein glaubwürdiges christliches Zeugnis gegeben. Erst dann ist die Firmung angebracht.

Mit einer solchen Aufwertung der Firmung, die heute vielfach schon angestrebt wird, sind aber noch nicht alle Probleme gelöst, die eingangs angeführt wurden. Das würde noch einen zweiten Schritt erfordern:

2. Weitere Entfaltung des Firmsakramentes durch Einführung einer zweiten Stufe der Firmung als Sakrament der Übertragung einer grundsätzlichen Befähigung zu Ämtern in der Gemeinde (= „Amts-Firmung“), soweit diese Ämter nicht das (Priester-)Weihesakrament voraussetzen, das die Verantwortung für die Gemeinschaft der Gemeinde bzw. Diözese mit der Gesamtkirche und durch diese mit Jesus Christus überträgt.

Ähnlich wie die Kirche die Initiation von Anfang an in die zwei Sakramente Taufe und Firmung aufgliederte und wie sie in dem einen Weihesakrament drei verschiedene Stufen unterscheidet, die man mit gleichem Recht als je eigene Sakramente bezeichnen könnte³⁰, kann sie auch die Firmung selbst nochmals weiter entfalten, wenn es sich aus einem erneuerten Selbstverständnis als nötig erweist; ohne dass man deshalb von zwei Sakramenten sprechen müsste, da es sich nur um zwei verschiedene Stufen einer Sendung handelt.

Das soll hier vorgeschlagen werden: Gerade in Anbetracht der im letzten Konzil wiedergewonnenen Sicht der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, die gemeinsam die Verantwortung für das Leben und Wirken der Kirche tragen und deshalb – soweit möglich – auch entsprechende Ämter übernehmen sollen, ist es angebracht, zwischen der Firmung in einer ersten Stufe als Besiegelung der Taufe des Erwachsenen bzw. der Erwachsenentaufenerneuerung und der Firmung in einer zweiten Stufe als Übertragung von Ämtern mit einer Verantwortung für andere oder die Gemeinde zu unterscheiden. Diese beiden Stufen von Firmung sind nämlich nicht identisch. Selbstverständlich ist jeder im Glauben mündige Christ auch gesendet, in der Gemeinde mitzuwirken und einzelne Aufgaben zu erfüllen. Aber es kann durchaus sein, dass ihm die nötige Erfahrung oder andere Voraussetzungen fehlen, um eine größere Verantwortung für andere in der Gemeinde (Leitung der Sakramentenvorbereitung, Verkündigungsdienst, Führung von Arbeitskreisen, Mitwirken in Entscheidungsgremien usw.) zu übernehmen. Dazu braucht es eine Zeit der (mystagogischen) Vertiefung und der Bewährung, in der sich die entsprechenden Charismen zeigen können. Wohl deshalb wurde in der frühen Kirche Neugetauften kein Amt übertragen und darf ihnen auch heute noch nicht sofort die Priesterweihe erteilt werden.

Wenn die Kirche also auch die anderen Ämter ernst nehmen will, wird sie dafür eine entsprechende Grund-Weihe einführen müssen, die mit der Firmung als Besiegelung der Taufe noch nicht gegeben ist und nur bei Vorhandensein der nötigen Voraussetzungen gespendet werden kann. Das würde auch zu den vielen praktischen Konsequenzen der Visionen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören, die dort leider nicht gezogen wurden, was eine der Ursachen der nachkonziliaren Krise ist; denn diese ergibt sich unter anderem daraus, dass Getaufte auf Grund ihrer Taufe (und Firmung) ohne Erwachsenentaufenerneuerung und ohne wirkliche Kompetenz für Ämter in der Kirche Rechte der Mitentscheidung einfordern, für die ihnen die nötigen Grundlagen fehlen. Eine solche Amts-Firmung muss genausowenig

³⁰ Vgl. ebd. 51: „Wenn aber mehrere Weihestufen wirklich sakramentaler Art sind, dann ist es an sich eine terminologische Ermessenssache, ob man in der Zahl der Sakramente diese Stufen je für sich mitzählt oder alle zusammen nur ein Sakrament sein läßt.“

eine Diskriminierung der anderen Christen oder gar eine Entwertung der Taufe und der (Tauf-)Firmung bedeuten wie bisher die Priesterweihe jener, die für dieses Amt berufen sind. Es würde aber mehr auf die nötigen Kompetenzen auch für die anderen Ämter in der Kirche geachtet werden, was diesen sowie ihrer Ausübung und damit der Kirche nur gut täte.³¹

Der mögliche Einwand, dass diese Amts-Firmung das Sakrament der Ordination zum Diakon, Priester oder Bischof in Frage stellen oder gar überflüssig machen könnte, ist durch unsere Überlegungen zum Priesterbild schon beantwortet: Die sakramentale Weihe ist für jenes Amt erforderlich, dessen Aufgaben nicht nur innerhalb der Gemeinde liegen, sondern sich auf deren authentische Eingliederung in die Gesamtkirche und damit auf die Einheit mit Jesus Christus beziehen.

So ergibt sich als Lösungsvorschlag einerseits eine klare Zuordnung der Firmung in einer ersten Stufe zur Erwachsenentaufe bzw. Erwachsenentaufenerneuerung und andererseits die Einführung einer zweiten Stufe der Firmung als einer Grund-Amtsbefähigung.

IV. Überprüfung des vorgelegten Lösungsvorschlags in bezug auf die Behebung der eingangs aufgezeigten Probleme

Wenigstens kurz soll nun noch aufgezeigt werden, ob und wie eine solche weitere Entfaltung der Praxis und der Theorie der Firmung die zu Beginn aufgezeigten Probleme lösen könnte. Eine solche Überprüfung ist notwendig, bevor man ernsthaft eine Weiterentwicklung und Verbesserung der kirchlichen Tradition ins Auge fasst. Wir gehen dabei nach der Reihenfolge der Abschnitte im Teil I vor:

Zu 1: Wenn die Kirche aus guten Gründen (sie will das Kind in ihren Glauben einbeziehen, kann von ihm aber noch kein Glaubensbekenntnis erwarten) an der Kindertaufe festhält³², dann hat sie die Pflicht, die unvermeidbaren Schattenseiten dieses Vorgehens durch spätere Maßnahmen auszugleichen. Sie muss also das nötige Glaubensbekenntnis den im Kindesalter Getauften später zumuten und ermöglichen. Und zwar nicht nur in einer anonymen „Erneuerung“ des Taufversprechens in der Osternacht – ein Versprechen, das nie ausdrücklich gegeben und entgegengenommen wurde, kann nicht erneuert werden –, sondern persönlich in einer eigenen Feier, zu der die Betroffenen nach einer Zeit der Vorbereitung zugelassen werden. Der sinnvolle Termin dafür wäre natürlich auch die Osternacht, und zwar vor der jährlichen Erneuerung des Taufversprechens derer, die entweder als Erwachsene getauft wurden oder eine Erwachsenentaufenerneuerung vollzogen haben.

³¹ Vgl. Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung. Hg. H. Stenger. Freiburg/Br. 1988.

³² Zu überlegen bleibt freilich, ob die Kindertaufe nicht vor der Ersteucharistie auch noch ihren sinnvollen oder sogar besseren Platz hätte. Entsprechende Erfahrungen bei Kindern, die nicht schon als Säuglinge getauft wurden und die Taufe später manchmal sogar von sich aus wünschten, sind sehr positiv. Die Kindertaufe erfolgte in diesen Fällen im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung anlässlich oder innerhalb der Taufenerneuerungsfeier der als Säuglinge Getauften. Diese Feier soll in einem guten zeitlichen Abstand vor der Ersteucharistie stattfinden, damit die Kinder das Geschehen richtig mitvollziehen und den Sinn des Bußsakramentes besser verstehen können. Vgl. dazu P. WESS, Taufenerneuerungsfeier im Rahmen der Hinführung zur Erstkommunion. In: *Diakonia* 13 (1982) 194–200. Wenn die Kindertaufe generell in dieses Alter verlegt würde, könnte beim Säugling eine Segnung mit Aufnahme in den Katechumenat erfolgen.

Zu 2: Wenn man nicht einfach die Geschichte der Liturgie zur Norm der Praxis und Theorie der Sakramentspendung machen will, was sicher nicht zulässig ist (weil es auch Fehlentwicklungen geben kann), muss man bei den Folgerungen aus der Entstehungsgeschichte des Firmsakramentes vorsichtig sein; vor allem ist dabei zu bedenken, dass Taufe und Firmung ursprünglich den Erwachsenen gespendet wurden. Dem berechtigten Anliegen, die Taufe selbst bereits pneumatologisch zu verstehen, kann durch eine Umgestaltung derselben besser entsprochen werden als durch eine auf die Taufe folgende Firmung.

Zu 3: Die nötige Freiheit in der Zugehörigkeit auch zur christlichen Religion wäre nicht nur gewahrt, sondern sogar herausgefordert, wenn eine Erwachsenentaufe für alle als Kinder Getauften eingeführt und mit einer Tauf-Firmung besiegelt wird. Damit ist die Berechtigung der Kindertaufe unter den nötigen Voraussetzungen keineswegs bestritten. Eltern können ihre Kinder nicht fragen, ob sie auf die Welt kommen, welcher Nation sie angehören und wie sie erzogen werden wollen. So haben sie auch das Recht und die Pflicht, ihr Kind möglichst in die Glaubensgemeinschaft, der sie aus ehrlicher Überzeugung angehören, einzubeziehen. Aber die Kindertaufe wird so von dem Verdacht befreit, dass durch sie Menschen für ihr ganzes Leben von der Kirche vereinnahmt werden sollen. Sobald die eigene Entscheidung der als Kinder Getauften möglich ist, wird sie ihnen zugemutet und respektiert. Jene, die dann nicht austreten, aber (noch) nicht aus eigener Überzeugung der Kirche angehören wollen, können, wenn sie es wünschen, ab dem Alter, in dem der nachgeholte Katechumenat zur Erwachsenentaufe angeboten wird, in einer Art ruhender Mitgliedschaft der Kirche (formal etwa im Sinn einer ersten Stufe des Katechumenats) weiter angehören. Sie könnten dann in dieser Zeit keine Sakramente empfangen, hätten aber auch keine kirchlichen Verpflichtungen.

Zu 4: Die vorgeschlagene Lösung würde verhindern, dass es Zugehörigkeit zur Kirche nach zwei verschiedenen Maßstäben gibt: Für die einen genügt es, als Kind getauft worden und nicht ausgetreten zu sein, von den anderen, die erst als Erwachsene in die Kirche aufgenommen werden wollen, verlangt man einen Katechumenat und ein persönliches Bekenntnis. Wenn das durch die Einführung einer Erwachsenentaufe behoben wird, werden die Getauften ein Taufbewusstsein haben und damit auch das Verständnis für das Sakrament der Wiederversöhnung; und dann kann man jenen, die erst als Erwachsene getauft werden, einen Katechumenat zumuten, ohne ungerecht zu sein.

Zu 5: Damit löst sich auch das leidige Problem der Kirchenbeitragspflicht bloß auf Grund der Kindertaufe, das die Folge einer Kindertaufpraxis ohne Taufe ist. Freilich steht hier der Kirche, wie schon erwähnt, eine Stunde der Wahrheit bevor; das sollte aber nicht dazu führen, dass sie diese Lösung noch lange aufschiebt.

Zu 6: Ähnlich wie bei der Priesterweihe, durch die allein bisher in der Kirche wirklich Kompetenz übertragen wurde, würde nach den obigen Vorstellungen auch bei den Sakramenten Taufe und Firmung auf die nötigen Voraussetzungen geachtet werden.

Zu 7: Der Widerspruch zwischen den verschiedenen Festlegungen eines Mindestalters für die Firmung bzw. für das Patenamts wäre beseitigt, wenn die (Tauf-)Firmung erst im Erwachsenenalter gespendet wird.

Zu 8: Die von der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht bedachten Folgen einer voreiligen Gleichsetzung von Getauft- bzw. Gefirmt-Sein mit Mündigkeit im Glauben und Recht auf Mitbestimmung wären dann behoben. Weil das Konzil in diesen Fragen keine praktischen Konsequenzen aus seinen Visionen gezogen hat, kommt es zu verhängnis-

vollen Entwicklungen, die wieder für manche der Grund sind, vor das Konzil zurückgehen zu wollen.

Zu 9: Die Aufgliederung der Firmung in eine Tauf-Firmung und eine Amts-Firmung würde der Tatsache Rechnung tragen, dass nicht alle im Glauben mündig gewordenen – getauften und (gegebenenfalls nach einer Erwachsenentaufe) gefirmten – Glieder der Gemeinde sofort oder überhaupt in der Lage sind, in ihr ein Amt zu übernehmen, das eine größere Verantwortung für andere mit sich bringt.

Zu 10: Die Einführung einer Amts-Firmung für Ämter innerhalb der Gemeinde würde dem berechtigten Anliegen jener Liturgiewissenschaftler entsprechen, die einen inneren Zusammenhang zwischen dem pastoralen und dem liturgischen Leben der Gemeinde sehen und deshalb dafür eintreten, allen, denen die Verantwortung für einen seelsorglichen Bereich übertragen wurde, die „entsprechenden liturgischen, gegebenenfalls auch sakramentalen Vollmachten zu erteilen“³³. Man müsste aber nach dem hier vorgelegten Vorschlag nicht für jedes Amt eine eigene Weihe schaffen. Die Unterscheidung dieser Ämter von jenen, die eine der drei Stufen der Priesterweihe erfordern, wäre geklärt. So scheint hier ein Weg in jene Zukunft der Kirche zu liegen, die den Visionen des Konzils entspricht. Gerade hier treffen die Worte H. B. Meyers zu:

„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. [. . .] Das gilt auch für den Bereich der kirchlichen Ämter und Dienste.“³⁴

Es bleibt die Frage, ob die Kirche für solche weitere Entwicklungen, wie sie hier vorgeschlagen wurden, offen ist. Die Antwort nach H. B. Meyer:

„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 aus-, sondern 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. Das gilt für alle Phasen des Weges, den die Kirche bis heute gegangen ist und in Zukunft noch gehen wird.“³⁵

³³ Vgl. H. B. MEYER, Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien. Möglichkeiten und Grenzen. In: HfD 50 (1996) 31–41; hier 40.

³⁴ Ebd. 39.

³⁵ Ebd. 34.

Walter Kirchschräger, Luzern

Feuer:

Biblisches Motiv und liturgisches Zeichen

Einführung

*„Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen.
Wie froh wäre ich, es würde schon brennen.“ (Lk 12,49)*

Dieses Jesuswort führt unmittelbar in die thematische Weite und zugleich in die Problematik der vorliegenden Fragestellung: Von welchem Feuer spricht Jesus von Nazaret hier? Welchen metaphorischen Akzent stellt er in den Vordergrund? Ist es die verzehrende Kraft des Feuers, ist es die weit um sich greifende Dynamik, die sich ungern begrenzt, sondern sich unaufhörlich weiterfrisst? Ist es das Verderbliche, Erschreckende, das Unbeherrschbare im Feuer, das Jesus hier antönen will, oder denkt er eher an jene Facetten, die in diesem Kontext allgemein als positiv empfunden werden: die Wärme, das Behagliche, das zum Verweilen und zur Ruhe einlädt.

Wie der Fortgang des Jesuspruches zeigt, ist Letzteres zwar auszuschließen.¹ In der skizzierten Skala einer Verstehenspalette bleiben dennoch genügend Variationen offen. Sie verweisen uns auf die ungeheure Bedeutungsfülle und zugleich auf die oft gegensätzlichen Assoziationen, die mit dem Sprechen vom Feuer und mit einer diesbezüglichen übertragenen Redeweise verknüpft sein können. Dies gilt wohl kaum nur für den biblischen oder religiösen Bereich – wenn auch im Folgenden eine Beschränkung darauf geboten ist.

Das Feuer in seiner erschreckend faszinierenden und zugleich seiner gestaltenden Kraft begleitet die Menschheitsgeschichte. Seine Entdeckung markiert einen wesentlichen Kultur- und Entwicklungseinschnitt. Diese unbändige Macht zu beherrschen, sie sich dienstbar zu machen und sie kreativ einzusetzen, gehört bis zum heutigen Tage zu den Grundelementen menschlicher Zivilisation und menschlichen Lebens. Die zahlreichen, bis heute in Gebrauch stehenden diesbezüglichen Sprichwörter spiegeln die Bedeutung dieser Naturgewalt ebenso wie des Menschen ambivalentes Verhältnis zu ihr.²

Diese Bandbreite gilt auch für die biblische Zeit und die entsprechenden Schriften. In einem ersten Teil dieser Ausführungen soll dazu ein Überblick versucht werden (1). Vor diesem Hintergrund werden sodann einzelne Texteinheiten herausgehoben, die aus der Sicht des Theologen besondere Beachtung verdienen, nicht zuletzt deshalb, weil sie die theologische Wirkgeschichte und das religiöse Denken kontinuierlich beeinflussen (2). Dies soll schließlich exemplarisch dort gezeigt werden, wo das biblische Verständnis von Feuer in die liturgische Praxis der Kirche eingeflossen ist (3).

¹ Vgl. Lk 12,50–53. Die Spruchfolge zielt auf die Hervorhebung der radikalen Entscheidungssituation, die mit dem Wirken Jesu für den Menschen gekommen ist. Dazu bes. J. KREMER, Lukas-evangelium. Würzburg 1988 (Die neue Echter Bibel 3) 141–142; F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas II. Zürich 1996 (EKK 3/2) 349–357.

² Vgl. entsprechende Beispiele bei L. RÖHRICH, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten 1. Freiburg 1973, 270–271.

1. Das Feuer im Verständnis der Bibel

1.1 Natürlich gehörte auch im biblischen Raum das Feuer grundlegend zur Gestaltung und zum *Ablauf des täglichen Lebens*. Aus der spät entstandenen Schrift 2 Makk ist die Praxis zu entnehmen, das Feuer aus Steinen zu schlagen.³ Da dies also erst für die nachexilische Zeit belegt ist, bleiben frühere Formen der Feuererzeugung im Dunkeln. Vermutlich geschah sie durch Aneinanderreiben von Holzstäben bis zur entsprechenden Erhitzung.

Die Vorschrift, dass das Entzünden von Feuer am Sabbat zu unterlassen sei⁴, lässt darauf schließen, dass die Feuererzeugung mühevoll war. Das Verbot steht im Kontext des Verbots jeglicher Arbeit am Tag des Herrn. Aus diesem Grund hat man das Feuer möglichst mit sich geführt, wie z. B. bereits von Abraham rückblickend erzählt wird: Auf dem Weg zur Opferung seines Sohnes trug Abraham neben Holz zum Nachfeuern auch das Feuer selbst mit (vgl. Gen 22,6f). Aus dem 7. Jh. v. Chr. ist die Praxis belegt, glühende Kohlen im Haus zu behalten⁵, um diese ohne Mühe entfachen zu können. Vermutlich steht auch die Vorschrift, dass das Feuer am Brandopferaltar des Tempels nicht verlöschen darf (so Lev 6,5–6), mit der Mühe in Verbindung, die das Entfachen neuen Feuers verursachte.

Feuer war bereits in der späten Bronzezeit fester *Bestandteil der Kriegstechnik*. Reliefdarstellungen belegen die frühe Praxis, eroberte Siedlungen und Städte nach ihrer Einnahme niederzubrennen und damit „auszulöschen“.⁶ Dieses Schicksal wiederfuhr ja sodann auch Jerusalem und dem Tempel bei der Einnahme durch die Babylonier 587 v. Chr.⁷ Es wiederholte sich weitgehend bei der Zerstörung von Stadt und Tempel durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. Dabei sind Urheber und Motiv der Feuerzerstörung hier etwas differenziert zu betrachten, erweckt doch Josephus den Eindruck, die Römer hätten den Tempel schonen wollen und seine Feuerzerstörung ginge auf zelotische Initiative zurück, um einer Entweihung zuvorzukommen.⁸ Ähnliches ist als Hintergrund der Feuersbrunst überliefert, welche in der jüdischen Festung Massada im Zuge der römischen Eroberung gewütet hat.⁹ Aufgrund des jüdischen Geschichtsverständnisses werden diese Feuerzerstörungen – mittelbar oder unmittelbar durch die Feinde des jüdischen Volkes ausgelöst – als eine Strafe Gottes

³ So 2 Makk 10,3: „[. . .] sie schlugen Feuer aus Steinen und zündeten so die Opfer an [. . .]“ (Entstehung von 2 Makk: Ende des 2. bis Anfang des 1. Jh. v. Chr.).

⁴ Vgl. Ex 35,3: „Am Sabbat sollt ihr in keiner eurer Wohnstätten Feuer anzünden“.

⁵ Eine Anspielung darauf findet sich in 2 Sam 14,7: „[. . .] Sie wollten die Kohle, die mir geblieben ist, auslöschen [. . .]“. Vgl. dazu E. BELLEFONTAINE, Customary Law and Chieftainship: Judicial Aspects of 2 Samuel 14,4–21. In: JSOT 38 (1987) 47–72.

⁶ Siehe M. METZGER, Art. „Festung“. In: BHH 1, 475–479, bes. die Reliefdarstellung aus dem Palast Assurbanipals in Ninive (477–478).

⁷ So dargestellt in 2 Kön 25,8–9: „[. . .] Nebusaradan, der Kommandant der Leibwache und Diener des Königs von Babel, rückte in Jerusalem ein und steckte das Haus des Herrn, den königlichen Palast und alle Häuser Jerusalems in Brand. Jedes große Haus ließ er in Flammen aufgehen.“ Vgl. ähnlich 2 Chr 36,19.

⁸ JOSEPHUS, De Bello V 444–445: „Sie [jüdische Aufrührer] haben die Stadt zugrunde gerichtet, sie haben die Römer gegen deren eigenen Willen gezwungen, diesem düsteren Sieg ihren Namen zu leihen, sie haben das Feuer, das durchaus nicht brennen wollte, fast mit Gewalt bis an den Tempel gezerrt. Als sie ihn dann von der Oberstadt aus brennen sahen, traten nicht ihnen vor Schmerz Tränen in die Augen, das ist ganz gewiß, sondern den Römern merkte man diese Gefühle an.“ (Übersetzung: O. Michel – O. Bauernfeind, De Bello Judaico II/1. Darmstadt 1963, 179). Vgl. in diesem Sinne auch Dio CASSIUS, HistRom LXVI 6.

⁹ Vgl. JOSEPHUS, De Bello VII, 337–406.

empfunden, der mitunter auch eine entsprechende Wartefrist und Langmut vorausgeht: So ging erst zehn Jahre nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 597 v. Chr. die Stadt tatsächlich in Flammen auf. In einem rabbinischen Kommentar zur diesbezüglichen Aussage in den Klageliedern¹⁰ wird dazu vermerkt, dass die glühenden Kohlen, die den Tempelbrand entfachen sollten, sechs Jahre in der Hand des Erzengels Gabriel brannten, da Gott noch immer auf die Bekehrung seines Volkes wartete . . .¹¹

Abgesehen vom Alltagsleben hatte das Feuer im *kultischen Bereich* seine wichtige Funktion. Die Opferriten auch im Jerusalemer Tempel sind ohne Feuer nicht denkbar. Das tägliche Brand- und Speiseopfer setzt die Verwendung von Feuer voraus¹², das gleiche ist für außerordentliche oder besondere Opfervollzüge zu sagen. Grundsätzlich gilt, dass das Opfergut dem Feuer überantwortet wird, um so gleichsam von der Gottheit „verzehrt“ zu werden. Nicht in allen Fällen ist dies allerdings wörtlich zu nehmen. So wird z. B. das Brot des Speiseopfers größtenteils von den Priestern gegessen, nur ein „Gedächtnisteil“ soll „für den Herrn auf dem Altar zum beruhigenden Duft in Rauch aufgehen“ (Lev 6,8). Ähnliches gilt für das Fleisch der Opfertiere, das unter Wahrung besonderer Vorschriften den männlichen Angehörigen der Priesterklasse zufiel. Dies war Bestandteil jenes sozialen Ausgleichs, der dem Stamm Levi, der keinen Anteil am Land erhalten hatte, zustand.

Das Feuer hatte im Kult über die praktische Funktion hinaus vor allem eine tiefere Bedeutung, die den Übergang zum *metaphorisch-religiösen Verständnis* eröffnet. Darin spiegelt sich die große Ambivalenz des Feuers als einerseits lebenserhaltende und andererseits wiederum lebenszerstörende Kraft.

1.2. In allen biblischen Schichten und Etappen finden sich Belege für das Verständnis des Feuers als *Strafe Gottes* und als Ausdruck seines Straferichtes. Sodom und Gomorrha werden durch Feuer und Schwefel vernichtet (vgl. Gen 19,24).¹³ Feuer vom Himmel gehört zu den Plagen, mit denen Gott das Volk der Ägypter schlägt (vgl. Ex 9,24). Als Nadab und Abihu, zwei Söhne Aarons, zu einem unrechtmäßigen Opfer im Wüstenlager rüsten, „da ging vom Herrn ein Feuer aus, das sie verzehrte, und sie kamen vor dem Herrn um“ (Lev 10,2).¹⁴ Da sich das Volk während der Wüstenwanderung murrend gegen Gott und gegen Mose erhebt und sich nach dem behaglichen Ägypten zurücksehnt, bricht Feuer im Lager aus. Num 11,1–3 wird in diesem Zusammenhang ausgesprochen, was auch sonst gilt: Got-

¹⁰ KlgI 1,13: „Aus der Höhe sandte er [der Herr] Feuer“.

¹¹ So im Midrasch Ekha R. 1,13 (ed. Buber 28b): „Gott sprach zum Engel und der Engel sprach wieder zum Cherub: Obgleich mir Gott befohlen hat, Kohlen zu nehmen, allein ich kann in deinen Kreis nicht eindringen, so übe Gerechtigkeit gegen mich und gib mir zwei Kohlen von den deinigen so, dass ich mich nicht versenge [. . .] R. Jizchak sagte: Er kühlte sie erst ab und dann gab er sie ihm in seine Hand. In den sechs Jahren, sagte R. Josua von Sichnin im Namen des R. Levi, waren die Kohlen in der Hand Gabriels dem Erlöschen nahe, er dachte daher, dass die Israeliten Buße getan hätten. Da dieses aber nicht der Fall war, so wollte er sie im Zorne auf die Israeliten werfen. Aber Gott rief ihm zu: Gabriel, Gabriel! Langsam, langsam! Es gibt Wohltäter unter ihnen [. . .]“. Text nach Bibliotheca Rabbinica. Bd. II. Hg. A. Wünsche. Hildesheim 1967.

¹² Vgl. Lev 1,1–17; 6,1–6,7–11. Auch in diesem Zusammenhang findet sich die Anweisung, dass das Feuer auf dem Altar nicht verlöschen darf (vgl. insbes. Lev 6,2).

¹³ Vgl. die spätere gleichnishafte Aufarbeitung dieser Thematik in BerR 51,2. Text und Kommentar bei C. THOMA – S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen II. Bern 1991, 297–301.

¹⁴ Dazu R. ZUURMOND, Der Tod von Nadab und Abihu. In: TeKo 24 (1984) 23–27; P. SEGAL, The Divine Verdict of Leviticus X 3. In: VT 39 (1989) 91–95.

tes strafendes Eingreifen hat grundsätzlich pädagogischen Charakter. So auch hier: Das Feuer entzündet sich bloß „am Rande des Lagers“ (vgl. Num 11,1). Da Mose sich für das Volk bei Gott verwendet, verlöscht es wieder (vgl. Num 11,2).¹⁵ Auch die Vernichtung des rebellierenden Korach und seines Anhangs hat nicht nur strafenden, sondern auch zeichenhaften Charakter (vgl. Num 16).¹⁶ Aus ähnlichen Gründen werden die zweimal fünfzig Boten des samaritanischen Königs Ahasja auf Geheiß des Propheten Elija vom Feuer verschlungen (2 Kön 1,9–17). Der Wettstreit zwischen Elija und den Baalspropheten auf dem Berg Horeb wird durch das Feuer entschieden, das der Prophet von Gott erbittet und das sich nicht nur des Opferstieres, sondern auch des Altars und seines Umfeldes bemächtigt (vgl. 1 Kön 18,20–40).¹⁷

Feuer vom Himmel als Strafe Gottes begegnet auch in der neutestamentlichen Tradition. Auf das ungastliche samaritanische Dorf, das Jesus und seine Begleiter während ihres Weges nach Jerusalem nicht aufnimmt, wollen die Jünger Feuer herabwünschen. Es entspricht der Grundhaltung Jesu, dass er dies verbietet (vgl. Lk 9,51–56).¹⁸

Der strafende Charakter des Feuers hat in der biblischen Überlieferung neben seiner geschichtlichen Komponente vor allem eschatologischen Bezug. Am Tag Jahwes wird Gottes Zorn sich wie Feuer entfachen¹⁹, die Strafpredigt der Propheten sieht die Feinde Gottes einer endgültigen Vernichtung durch nie endendes Feuer entgegengehen²⁰. Das lebendige Bild, bzw. die lebendige Erfahrung von der Zerstörung durch Feuer begünstigt das Bild von einem nie endenden eschatologischen Feuer, in dem alles Böse seine Vernichtung findet.

Die frühjüdischen Schriften, die in ihrer zeitlichen Einordnung zwischen den beiden Testamenten stehen, entwickeln diese Vorstellung in allen Einzelheiten.²¹ In Anlehnung an die zeitgenössische Apokalyptik sehen die Theologen der Gemeinschaft von Qumran das

¹⁵ Vgl. zur Auslegung dieses Abschnitts M. NOTH, Das vierte Buch Mose. Göttingen 1966, 75–76.

¹⁶ Vgl. J. MAGONET, The Korah Rebellion. In: JSOT 24 (1982) 3–25; weiters Th. W. MANN, Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16:1–20:13: Love and Death in the Ancient Near East. FS M. H. Pope. Hg. J. H. Marks – R. M. Good. Guilford 1987, 181–190.

¹⁷ Dazu E. WÜRTHWEIN, Zur Opferprobe Elias 1 Reg 18,21–39: Prophet und Prophetenbuch. FS O. Kaiser. Hg. V. Fritz [u. a.]. Berlin 1989, 277–284.

¹⁸ Mit dem Feuer ist an ein plötzliches und sofortiges Strafgericht (siehe zu diesem Motiv die anschließenden Ausführungen) gedacht, wobei die Elija-Traditionen (siehe oben) – wie öfters bei Lukas – wohl Pate gestanden haben. Allgemein dazu G. NEBE, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas. Stuttgart 1989, bes. 204–211; zum Text kommentierend bes. H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium II. In: HThK 3/2, bes. 27–30; G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas I. In: ÖTBK 3/1, 228–231.

¹⁹ So z. B. Jer 4,4: „So spricht der Herr: [. . .] Mein Zorn bricht wie Feuer los wegen eurer bösen Taten; er brennt, und niemand kann löschen.“

²⁰ Vgl. so z. B. Jes 66,15–16; Ez 38,22; 39,6; Am 1,4–7; Mal 3,19.

²¹ Als Beispiele für zahlreiche ähnliche Texte vgl. ApkBar(syr) 37,1: „Und danach sah ich die Zeder brennen und den Weinstock wachsen [. . .]“; Jub 9,15: „Und sie [die Söhne Noachs] sagten alle: ‘Es soll geschehen.’ Und es geschah für sie und für ihre Kinder bis in Ewigkeit in ihren Geschlechtern, bis zum Tage des Gerichtes, an dem sie richten wird der Herr Gott mit dem Schwert und mit Feuer wegen alles Bösen der Unreinheit ihrer Vergehen, mit denen sie angefüllt die Erde mit Verbrechen und Unreinheit und Unzucht und Sünde“; äthHen 102,1: „In jenen Tagen, wenn er ein heftiges Feuer über euch herabschüttet – wohin wollt ihr fliehen, und wohin wollt ihr euch retten?“ Texte nach: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Hg. W. G. Kümmel. Gütersloh, hier Bd. 5/2 (1976) 145; Bd. 2/3 (1981) 377; Bd. 5/6 (1984) 735.

Ende des Kampfes zwischen den Söhnen des Lichtes und jenen der Finsternis in der Vernichtung der letzteren gegeben, wenn sie dem Feuerbrand überantwortet werden. Diese Vorstellung, die in der Kriegsrolle ausführlich dargestellt wird²², aber auch an anderen Stellen der Qumran-Schriften begegnet²³, weist Ähnlichkeiten mit dem diesbezüglichen Konzept der Offenbarung des Johannes auf²⁴. Vor diesem Hintergrund ist die Wendung vom „ewigen Feuer“ oder „Feuer der Hölle“ zu verstehen, die in der Verkündigung des Täufers einen wichtigen Stellenwert hat²⁵ und die auch die Gerichtsverkündigung Jesu begleitet²⁶. Dabei ist nicht nur die vernichtende, sondern ebenfalls die läuternde, reinigende Bedeutung des Feuers angesprochen. Das meint weniger einen Reinigungsprozess im Sinne einer späteren Vorstellung vom „Fegefeuer“²⁷ als vielmehr den Gedanken einer Reinigung, die dem Umfeld zugute kommt. Hintergrund dafür ist die levitische Anordnung, die Kleider Aussätziger im Feuer zu vernichten²⁸ oder auch einen Menschen, der durch sein Verhalten für das Gemeindeleben nicht mehr tragbar ist, aus der Gemeinschaft zu entfernen und dem Feuer zu übergeben²⁹. Aus ähnlichen Gründen werden die Reste der Opfertiere verbrannt, um sie vor Profanierung zu schützen.³⁰

1.3. Der strafenden, weil verzehrenden Vorstellung vom Feuer steht im biblischen Schrifttum auch eine stark positiv akzentuierte gegenüber. Das Feuer kann sowohl aufgrund seiner unerklärlichen Dimension als auch im Hinblick auf seine als gut erfahrbaren Eigenschaften die *Nähe Gottes und sein Handeln* zum Ausdruck bringen.

Der erstgenannte Bezugsrahmen begegnet im Blitz. Als eine für den biblischen Menschen rätselhafte Manifestation der Naturgewalten wird der Blitz auf das Handeln Gottes zurückgeführt. Der Mensch sieht darin ein Zeichen für Gottes Eingreifen, bzw. für Gottes Nähe.³¹ In der Wüste geht Gott seinem Volk in einer Feuersäule voran³² – zugleich Zeichen seiner Gegenwart wie auch Ausdruck der unnahbaren Größe und Herrlichkeit, die von ihm ausgeht. Auch auf dem Sinai offenbart sich Gott im Feuer (vgl. Ex 19,16–19). Die Berufungsvisionen von Jesaja und besonders von Ezechiel sehen Gott von Feuer umgeben (vgl. Jes 6,6; Ez 1,4–6). Die lebendige, umfassende Art des Feuers ist Sinnbild für die Dynamik Gottes. So kann Gott selbst als ein „verzehrendes Feuer“

²² Ausführlich dazu J. DUHAIME, *La Règle de la Guerre de Qumrân et l'Apocalyptique*. In: ScEs 36 (1984) 67–88.

²³ Vgl. z. B. 1Q pHab X 5: „In ihrer Mitte wird er ihn [den gottlosen Priester] verdammen und mit Schwefelfeuer richten.“ Text nach E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*. München ²1971, 239.

²⁴ Vgl. dazu T. F. GLASSON, *The Last Judgement – In Rev. 20 and Related Writings*. In: NTS 28 (1982) 528–539; H. GIESEN, *Der Christ und das Gericht – Heilsaussagen in der Johannes-Apokalypse*. In: ThG 30 (1987) 27–37.

²⁵ So Mt 3,10: „Jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen.“ Vgl. parallel Lk 3,9.

²⁶ So z. B. Mt 5,22; 7,19 (= Mt 3,10!); 13,40.42.50, bes. 25,41; Mk 9,43.48; Lk 17,29; Joh 15,6.

²⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. Oldenbourg [u. a.] 1993, Nr. 1030–1032.

²⁸ So Lev 13,52.57; Num 31,23.

²⁹ So Lev 20,14; 21,9; Jos 7,15.25. Ein ähnliches Vorgehen, aber mit anderer Argumentation, ist 1 Kor 5,1–13 überliefert: Paulus schließt einen Blutschänder aus der Gemeinde von Korinth aus, „[. . .] damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird“ (1 Kor 5,5).

³⁰ So Ex 12,10; 29,34; Lev 4,12.

³¹ Vgl. 2 Kön 1,12; Ps 29,7; Ijob 1,16.

³² Ex 13,21 (u. ö.): „Der Herr zog vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu zeigen, bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten.“

bezeichnet (Dtn 4,24; Jes 33,14) oder mit diesem verglichen werden (so Dtn 9,3). Letzteres wirft ein bedeutsames Licht auf jene „Zungen wie von Feuer“, die sich am ersten Pfingstfest auf die Jerusalemer Gemeinde niederließen (vgl. Apg 2,3, siehe dazu unten 2.2.).

Gott wird zwar nicht unmittelbar mit dem Feuer identifiziert, ohne Zweifel wird das Feuer aber auf ihn zurückgeführt. Deshalb verfügt Gott souverän über dieses Element, er setzt es helfend, ermahnend, strafend ein. Er allein gibt davor absoluten Schutz. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Erzählung von den drei jungen Männern, zu deren Gunsten Gott die Feuerflammen auseinandertreibt, damit sie keinen Schaden nehmen (vgl. Dan 3,49–50).

1.4. Neben den kurz dargestellten wesentlichen Bedeutungsmomenten des sehr vielfältigen Spektrums, das mit dem Sprechen von „Feuer“ im biblischen Bereich verbunden ist, bleiben vor allem Zwischenstellungen und Verknüpfungen zu beachten.³³ Das bisher Dargestellte kann die antithetische Ambivalenz aufzeigen, die mit diesem Begriff verbunden ist. Sie taucht im biblischen Kontext auch dort auf, wo menschliche Regungen und Gefühle mit entsprechenden Vergleichen angesprochen werden. So steht dem ohne Zweifel negativ gemeinten „Feuer, das in meinem Zorn lodert“ (so Dtn 32,22)³⁴ oder jenem Feuer, das „auf den Lippen des Bösewichts“ brennt (so Spr 16,27)³⁵, die Intensität der Liebe gegenüber, deren „Gluten [. . .] Feuergluten, gewaltige Flammen“ sind, die „auch mächtige Wasser [. . .] nicht löschen können“ (so Hld 8,6b–7a)³⁶. Das letztgenannte Beispiel zeigt, wie fließend der Übergang im Akzent der entsprechenden Symbolrede sein kann.³⁷

1.5. Der biblische Befund entspricht der allgemeinen *religionsgeschichtlichen Analyse*.³⁸ Das Feuer gilt generell als eine für das menschliche Leben bedeutungsvolle Größe, andererseits als eine geheimnisvolle, vernichtende Macht, die – mangels anderer Erklärungen über sein Entstehen und seine Herkunft – der Ursache nach dem Bereich des Göttlichen zu-

³³ Vgl. im Überblick dazu J. VALVEKENS, Art. „Feuer“. In: Bibel-Lexikon. Zürich ²1968, 478; S. SOLLE – H. BIETENHARD, Art. „Feuer“. In: TBLNT 1, 331–335; G. LINDESKOG, Art. „Feuer“. In: BHH 1, 479–480.

³⁴ Ähnlich Ez 36,5; 38,19.

³⁵ Vgl. dieses Bild sodann auch ähnlich in Jak 3,6: „Auch die Zunge ist ein Feuer, eine Welt voll Ungerechtigkeit. Die Zunge ist der Teil, der den ganzen Menschen verdirbt und das Rad des Lebens in Brand setzt; sie selbst aber ist von der Hölle in Brand gesetzt.“ Dazu F. MUSSNER, Der Jakobusbrief. Freiburg ²1967 (HThK 13/1) 162–163, mit weiteren Belegen des Bildes aus der jüdischen Bibel: 162, Anm. 3.

³⁶ So D. FORSTNER – R. BECKER, Neues Lexikon christlicher Symbole. Innsbruck 1991, hier 329. Zur Auslegung des Textes vgl. vor allem die präzise Analyse von H. MADL, Dimensionen des Menschen in Israels Lyrik. Von der Stärke der Liebe – wider ihre Verächter (Hoheslied 7,12–8,14). In: Theologie im Dialog. FS der Kath. Theol. Fakultät der Universität Graz. Graz 1985, 227–242, hier bes. 235–236.

³⁷ Vgl. ausführlicher dazu U. FRÜCHTEL, Mit der Bibel Symbole entdecken. Göttingen 1991, hier 364–366. 388–391.

³⁸ Vgl. dazu im Überblick P. D. MILLER, Fire in the Mythology of Canaan and Israel. In: CBQ 27 (1965) 256–261.

geordnet wird.³⁹ Der Mensch erfährt es ambivalent als Instrument göttlichen Schutzes oder göttlicher Drohung.

Dementsprechend ambivalent ist der mit dem Feuer generell verknüpfte Motiv- und Symbolgehalt. In einem Hymnus an den ägyptischen Sonnengott Amun aus dem 14. Jh. v. Chr. wird dessen Macht unter anderem darin besungen, dass er seine Feinde durch Feuer hinwegrafft.⁴⁰ Die verzehrende Macht des Feuers bedroht nach ägyptischen Vorstellungen selbst noch die Verstorbenen.⁴¹ Nordsemitische Amulettfunde aus dem 7. Jh. v. Chr. zeigen, dass das Feuer als Sinnbild für das vernichtende Verhalten von Schadensdämonen gelten kann.⁴² Die Nähe zwischen Feuer und Licht kommt sowohl in der sumerischen wie in der akkadischen Mythologie zum Ausdruck: Gibil, der sumerische Gott des Feuers, wird zugleich als Gott des Lichtes verehrt⁴³; der akkadische Sonnengott Schamasch ist in seinem Wirkungskreis in der gleichen Weise umschrieben wie der Feuergott Girru.⁴⁴ Diese Verknüpfung von Feuer und Licht ist auch aus der altindischen Tradition belegt.⁴⁵ Dort kann das Feuer eine gleichsam priesterliche Funktion gegenüber der Menschheit erhalten.

Charakteristisch für diese Vorstellungen bleibt die grundsätzliche Zuordnung des Feuers in den göttlichen Bereich. Darin spiegelt sich die teils ehrfurchtsvolle, teils ängstliche Grundhaltung der Menschen. Sie erfahren im Feuer eine unverzichtbare Lebensgrundlage, die aber nur bedingt ihrer Verfügungsgewalt unterworfen werden kann und daher etwas Fremdes, Gewaltiges behält.⁴⁶

Was sich allgemein in den religiösen Vorstellungen der Antike zeigt, wird also im biblischen Rahmen auf den Monotheismus gegenüber Jahwe projiziert. Jahwe wird zwar keineswegs zur Feuergottheit, kann aber mit den vielfältigen Manifestationen des Feuers in Beziehung gebracht werden. Exemplarisch dafür sollen nunmehr zwei entsprechende Textabschnitte etwas genauer bedacht werden.

³⁹ Einen Überblick über die (beschränkte) Präsenz entsprechender Gottheiten im frühorientalischen Götterhimmel bietet W. G. E. WATSON, Art. „Fire“. In: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. London 1995, 626–627.

⁴⁰ „[. . .] Guter Hirte, der in der Weißen Krone erscheint, [. . .], der seine Arme reicht dem, den er liebt, während sein Feind von einer Flamme verzehrt wird: Das ist sein Auge [d. h.: das Sonnenauge mit verbrennender Kraft], das die Feinde zu Fall bringt.“ Text und Erläuterung in: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Hg. W. Beyerlin. Göttingen 1975, 40–43, hier 40.

⁴¹ So M. LURKER, Art. „Feuer“. In: DERS., *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*. München 1973, 95–97, hier 95.

⁴² „Baal hat seinen Wagen angespannt, und eine überströmende Quelle ist mit ihm. Der Zyprische hat auf das Feld sein Feuer gesandt, und die Welle der Quelle auf das Feld [. . .].“ Amulett-Text und Erläuterung im *Religionsgeschichtlichen Textbuch* (s. Anm. 40) 266–267.

⁴³ Vgl. M. LURKER (s. Anm. 41) 95.

⁴⁴ So im Großen Schamasch-Hymnus aus der Zeit um 1000 v. Chr.: „[. . .] Schamasch, Erleuchter [. . .] [in] den Himmeln, der die Dunkelheit hell macht [. . .] droben und drunten! [. . .] Deine Strahlen erfassen ständig die geheimen Dinge, in deinem stetigen Lichte wird ihre Spur sichtbar. Dein blendender Schein sucht stetig [. . .] auf die vier Weltufer, dem Girru gleich [. . .] O Erleuchter der Finsternis [. . .].“ Text in: *Religionsgeschichtliches Textbuch* (s. Anm. 40) 126–128, hier 126 mit Anm. 170.

⁴⁵ So D. FORSTNER – R. BECKER (s. Anm. 36) hier 325.

⁴⁶ Vgl. so J. GOETZ, Art. „Feuer“. In: RWW, 253–254; W. ZWICKEL, Art. „Feuer“. In: NBL 1, 669–671, hier 670–671.

2. Gott und das Feuer

Es fällt auf, dass in entscheidenden Momenten der Gotteserfahrung sowohl der Bibel wie auch des Neuen Testaments das Element des Feuers in die entsprechende Theophanie mitbezogen ist.

2.1. Die Bundesgeschichte zwischen Jahwe und Israel gründet wesentlich im Exodusgeschehen. Sie erstreckt ihre Wurzeln zwar über die Patriarchenerzählungen bis zurück in die Vorgeschichten, dennoch entwickelt sie sich konkret aufgrund der gelungenen Flucht der Mosesippe aus der ägyptischen Unterjochung.⁴⁷

Dieses Gründungsgeschehen Israels nimmt seinen Ausgang in der *Berufung des Mose* (Ex 3)⁴⁸:

¹Mose weidete die Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters Jitro, des Priesters von Midian. Eines Tages trieb er das Vieh über die Steppe hinaus und kam zum Gottesberg Horeb. ²Dort erschien ihm der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus einem Dornbusch emporschlug. Er schaute hin: Da brannte der Dornbusch und verbrannte doch nicht. ³Mose sagte: Ich will dorthin gehen und mir die außergewöhnliche Erscheinung ansehen. Warum verbrennt denn der Dornbusch nicht?

⁴Als der Herr sah, dass Mose näher kam, um sich das anzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich.

⁵Der Herr sagte: Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden. ⁶Dann fuhr er fort:

Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.

Da verhüllte Mose sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.

⁷Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. ⁸Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter. ⁹Jetzt ist die laute Klage der Israeliten zu mir gedrungen, und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken. ¹⁰Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!“ (Ex 3,1–10)

In der vorliegenden Fassung verbindet der Text eine ältere Version des Jahwisten (Ex 3,1–4a,10) aus dem 9. Jh. v. Chr. mit der jüngeren, nachexilischen Version der Priesterschrift (Ex 3,5–8) zu einer Erzähleinheit. Sie spricht von der Berufung eines Mannes, der bereits als Kleinkind auf wunderbare Weise der Tötung entgangen war und in der Fremde der Wüste eine neue Heimat gefunden hatte. Im Ablauf gleicht der Text anderen Berufungserzählungen. Gott gibt sich unvermutet zu erkennen und spricht sodann einen Auftrag aus. Der betroffene Mensch erschrickt, hegt Einwände, lässt sich mühsam überzeugen und folgt schließlich dem an ihn ergangenen Ruf.⁴⁹

Was die Erzählung besonders auszeichnet, ist der Ort des Geschehens. Der Verfasser signalisiert bereits einleitend das Besondere, wenn er Mose mit seinem Vieh „beim Gottes-

⁴⁷ Vgl. dazu W. KIRSCHSCHLÄGER, Bund und Bundesschluss. In: Bund. (Ranftseminar 1989). Hg. E. Christen – W. Kirchschräger. Luzern 1990, 65–83, hier bes. 71–75.

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden den Kommentar bei M. NOTH, Das zweite Buch Mose. Göttingen 1958 (ATD 5) 25–27, sowie die symbolische Deutung von U. FRÜCHTEL, Mit der Bibel Symbole entdecken (s. Anm. 37) 369–379; weiters R. COUFFIGNAL, Le buisson ardent. Approches nouvelles d'Exode III,1–6. In: RThom 86 (1986) 644–653.

⁴⁹ Zum literarischen Schema vgl. K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments. Heidelberg 1984, 315–316, bezogen auf Ex 3 bei H. D. PREUSS – K. BERGER, Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments I. Heidelberg 1980 (UTB 887) 43.

berg Horeb“ (Ex 3,1) auftauchen lässt. Der jahwistische „Engel des Herrn“, der zunächst im Dornbusch erscheint, verweist auf Gegenwart und Handeln Gottes – wie sich später in der Erzählung zeigen wird. Gott also bringt diesen Dornbusch zu lichterlohem Brennen. Was Mose auf einen ersten Blick hin wahrnimmt, ist erstes Zeichen der Theophanie: „Da brannte der Dornbusch und verbrannte doch nicht“ (Ex 3,2). Das erinnert an die literarische Praxis, die Macht Gottes auf eigentümliche Art und Weise in und an Naturphänomenen zu zeigen. Dem Feuer als Zeichen von Gottes Gegenwart ist sein natürlicher Verlauf verwehrt – was Mose nebst Verwunderung zur Nachschau verleitet.

Der traditionsgeschichtliche Wechsel lässt den „Engel des Herrn“ verschwinden und nunmehr Gott selbst auftreten.⁵⁰ Aus dem Dornbusch gebietet Gott dem Mose Einhalt und erklärt den Ort für heilig, sodass Mose nur mit nackten Füßen, also in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit⁵¹, hier verweilen darf.

Immer noch brennt der Busch, ohne zu verbrennen [. . .] Auch während sich das Gespräch entfaltet, während sich Gott als der Gott der Väter offenbart und so die Kontinuität zurück an die Uranfänge aufgezeigt wird, während Mose seine Einwände formuliert und widerlegt erhält, brennt der Dornbusch. Ältere Kommentatoren haben versucht, darin ein Wüstenphänomen zu erblicken, das einer *fata morgana* gleicht. Solche Erklärungsversuche sind an sich unerheblich, gilt es doch, das Verständnis des biblischen Verfassers, bzw. Redaktors zu erhellen. Für diesen ist es bedeutsam, Gott im Feuer darzustellen und damit auf das dynamische, verzehrende Moment in Gott zu verweisen, auf seine alles fordernde Kraft, mit der er Mose gegenübertritt. Der Dornbusch in Flammen ist Zeichen für Gottes Engagement gegenüber Israel, er brennt, ohne sich zu vernichten, ohne an ein Ende zu kommen.⁵² Er ist konkreter Anschauungshorizont für die Macht Gottes, die vor dem ägyptischen Pharao nicht Halt machen wird. Auch darin wird die Ambivalenz deutlich: Machtvoll ermutigend gegenüber Mose, machtvoll vernichtend gegenüber Ägypten. Zugleich ein strahlendes, leuchtendes, anziehendes Zeichen: Der sich so manifestierende Gott ist nicht zu übersehen; an ihm kann nicht vorbeigegangen werden, ihm kann sich Mose nicht verschließen.

2.2. Ähnliches kann im Hinblick auf das *Pfingstgeschehen*, wie es Apg 2 erzählt wird, vorweggenommen werden:

„¹Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. ²Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren.

³Und es erschienen ihnen sich verteilende Zungen wie von Feuer, und es setzte sich auf jeden von ihnen. ⁴Alle wurden mit Heiligem Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.“ (Apg 2,1–4)

⁵⁰ Vgl. dazu J. O. AKAO, Yahweh and *Mal'ak* in the Early Traditions of Israel: A Study of the Underlying Traditions of Yahweh/Angel Theophany in Exodus 3. In: IBSt 12 (1990) 72–85.

⁵¹ Partielle – sie steht pars pro toto für gänzliche – Nacktheit ist in ihrer Bedeutung polyvalent. Insbesondere Schuhe können im Umgang mit dem Heiligen als Hindernis verstanden werden. Die Entblößung ist Zeichen der vollen Verfügbarkeit sowie Hinweis auf den für den Menschen charakteristischen Urzustand (vgl. Gen 2,25, bzw. auch Ijob 1,21; Koh 5,14). Genauer bei M. LURKER, Art. „Nacktheit“. In: Wörterbuch (s. Anm. 41) 218–220.

⁵² Nach N. WYATT, The significance of the burning bush. In: VT 36 (1986) 361–365, ist dies in der nachexilischen Zeit ein hoffnungsvolles Zeichen für Gottes Gegenwart; später wird es auf die ständige Theophanie Gottes im Tempel gedeutet.

Die in Jerusalem versammelte Gemeinde erfährt am Pfingsttag außerordentliche Phänomene.⁵³ Sie kündigen sich im Brausen des Sturmes an und verdichten sich in einem komplexen Geschehen: „Es erschienen ihnen sich verteilende Zungen wie von Feuer, und es setzte sich auf jeden von ihnen“ (Apg 2,3). Der syntaktische Bruch in dieser Aussage verweist auf das fast vergebliche Mühen des Verfassers, das Pfingstgeschehen aus seiner Sicht und nach seiner Vorstellung adäquat zu beschreiben. Der nachfolgende Satz „und alle wurden mit Heiligem Geist erfüllt“ drückt unmissverständlich den Kerninhalt des Ereignisses aus. Aber woher kommen die „Zungen wie von Feuer“?

Im neutestamentlichen Kontext muss auf die Täuferverkündigung zurückgeblendet werden.⁵⁴ In Abgrenzung seines eigenen Tuns gegenüber dem Wirken Jesu stellt Johannes seine Taufe mit Wasser einem Taufvollzug „mit Heiligem Geist und mit Feuer“ gegenüber (vgl. Lk 3,16). Ohne Zweifel ist damit auf die Gabe des Geistes an alle Menschen angespielt, die sich in der Taufe Jesu an ihm selbst bereits exemplarisch ereignet und die nach dem Verständnis des Lukas die entscheidende Gabe des Auferstandenen ist – wie Petrus in der Pfingstpredigt sodann ausführt (vgl. Apg 2,33). „Feuer“ kommt dabei in seiner Zeichenhaftigkeit in den Blick. In seiner lebendigen Erscheinungsform, als ein Element, das alles erfasst und in sich schließt, im beweglichen Bild der lodernnden Flamme und schließlich in seiner alles fordernden und zugleich reinigenden Eigenheit⁵⁵ kann es die imposante Wirklichkeit des Geistes kennzeichnen. Die „Taufe mit Heiligem Geist und Feuer“ wird den Menschen ganz erfassen, sie wird ihm einen dynamischen Lebensimpuls geben.

Mit den „Zungen wie von Feuer“ wird auf diese Idee, die Lukas im Zuge der Täuferverkündigung entwickelt hat, zurückgegriffen. Die neue Kraft des Geistes, welche die Urgemeinde erfüllt, lässt sich durch die Assoziation mit „Feuer“ veranschaulichen. Dennoch bleibt zu beachten, dass der Verfasser den Vergleich in seiner Darstellung wahrte: „Wie von Feuer“⁵⁶ sind die einzelnen Zungen, die sich verteilen und zum Ausdruck bringen, dass sich die eine Kraft Gottes in sich entfaltender Weise auf die Menschen ergießt. Für den Menschen der biblischen Zeit, für den die jüdische Tradition weit lebendiger vor Augen steht als für den heutigen Menschen, war mit diesem Beschreibungsversuch deutlich erkennbar, dass der wirkmächtige Gott hier in der ureigensten Art seines Handelns am Werke war.⁵⁷ Gott bezieht den Menschen in seine Lebensdynamik mit ein, indem er seine eigene Lebenskraft, eben seinen Geist ausströmen lässt. Das Sprechen vom Feuer kann in diesem Zu-

⁵³ Vgl. zum Folgenden bes. J. KREMER, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Stuttgart 1973 (SBS 63/64); weiters W. KIRSCHSLÄGER, Das Geistwirken in der Sicht des Neuen Testaments. In: Pneumatologie und Spiritualität. Hg. E. Christen – J. Pfammatter. Zürich 1987 (ThBer 16), hier 37–43.

⁵⁴ Mit J. KREMER, ebd. 114. Vgl. dazu auch J. ERNST, Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu? Freiburg 1994, bes. 84–89.

⁵⁵ Zum weitgefächerten diesbezüglichen Symbolgehalt von Feuer vgl. den entsprechenden Exkurs bei J. KREMER (s. Anm. 53) 112–114.

⁵⁶ Die griechische Wendung ist also als genetivus qualitatis zu verstehen.

⁵⁷ Auf Gott als den Handelnden verweisen auch die Verbformen im (theologischen) Passiv: Die Wendungen „Es erschienen ihnen“ [wörtlich: „Es wurden ihnen sichtbar gemacht“] und „alle wurden erfüllt“ lassen das Subjekt unausgesprochen und verweisen so auf Gott als Aktant.

sammenhang die beabsichtigte Gewalt des Geschehens anzeigen: Nicht ein wenig nur erfasst der Geist jene Menschen, sondern er umschließt, vereinnahmt, eben verzehrt sie.⁵⁸ Diese Denkweise, die Feuer und Geist miteinander verbindet, um letzteres durch ersteres zu deuten, ist keine lukanische Besonderheit. Schon Paulus lässt in seiner Ermahnung an die Gemeinde von Thessaloniki, den Geist nicht „auszulöschen“ (vgl. 1 Thess 5,19), erkennen, dass er in diesen Kategorien denkt. In der Liturgie bleibt diese Vorstellung in Verbindung mit dem Geist erhalten: Im alten Responsorium zum Pfingstfest betete die Kirche darum, dass der Geist in den Glaubenden „das Feuer seiner Liebe“ entzünde.⁵⁹ Die in dieser Sprechweise beabsichtigte Intensität – sie erinnert in ihrer Leidenschaftlichkeit an schon genannte Ausdrucksformen in der Bibel der jüdischen Tradition – macht sich den Totalanspruch von „Feuer“ zunutze. Dies soll nunmehr an einem Beispiel aus der Liturgie erläutert werden.

3. Das Osternachtsfeuer

Seit dem 8. Jh. kennt die Kirche auf dem europäischen Festland in der Feier der Osternacht eine Feuerliturgie. Sie dürfte sich dabei auf einen älteren Brauch stützen, der in Irland vermutlich bereits einhundert Jahre früher praktiziert und von Missionaren auf den Kontinent mitgebracht wurde.⁶⁰ Mit großer Wahrscheinlichkeit wurden damit heidnische Feuerriten christianisiert. Die christozentrische Sinnggebung geht jedoch auf ältere Ideen zurück. Schon Origenes verstand das Feuer als ein Symbol, in dem die (auch bedrohliche) Herrlichkeit Jesu Christi aufleuchtet.⁶¹ In der Tat ist die Feuerliturgie der Osternacht eng mit der Lichtsymbolik verbunden, die dem Feuer zwar nicht genuin, aber affinitiv eigen ist.⁶² Mit der liturgischen Thematisierung des Feuers, das aufgrund seiner Erscheinungsformen mehrfach die Assoziation „lebendig“ provoziert, wird einmal auf das neue Leben Jesu Christi nach der Grabesruhe hingewiesen, zum anderen drängt sich damit der Gedanke an das neue,

⁵⁸ Vgl. dazu W. KIRCHSCHLÄGER (s. Anm. 53) 41–42; A. STROBEL, Geist-Erfahrung und Wortverkündigung im Kontext von Apg 2. In: Erfahrung – Glaube – Theologie. Hg. H. D. Preuß. Stuttgart 1983, 65–84.

⁵⁹ So im Graduale des Dominica Pentecostes und der gesamten Pfingstoktav des Missale Romanum Pius' V: „Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium: et tui amoris in eis ignem accende“; ebenso in der Magnificat-Antiphon der Ersten Vesper der Liturgia Horarum, bzw. des Stundengebets der Kirche zum Hochfest Pfingsten.

⁶⁰ So R. KOTTJE, Über die Herkunft der österlichen Feuerweihe. In: TThZ 71 (1962) 109–112; weiters Th. KLAUSNER, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bonn 1965, 83.

⁶¹ So in Jer. Hom. lat. III 3.: „Ich habe irgendwo gelesen, der Erlöser habe gesagt – und ich frage mich, ob jemand sich in den Erlöser hineinversetzt hat oder die Erinnerung an ihn wachhalten wollte, ob also wahr ist, was da überliefert wird – dort sagt also der Erlöser: 'Wer bei mir ist, ist beim Feuer; wer ferne ist von mir, ist ferne von der Königsherrschaft.' So wie wer bei mir ist, beim Heil ist, so ist er beim Feuer. Und wer mich hört und über das Gehörte hinweggeht, ist ein Gefäß des Zorns bereitgestellt zur Vernichtung, denn wer bei mir ist, ist beim Feuer. Wenn sich also einer, der sich vorsieht – denn wer bei mir ist, ist beim Feuer –, weit ferne war von mir, damit er nicht beim Feuer sei, wisse ein solcher, dass er ferne sein werde auch von der Königsherrschaft.“ [Übersetzung von mir]. Im Kontext wird der Weg der Christin und des Christen mit dem eines Athleten verglichen, der sich durch seine Entscheidung für den Wettkampf auf die Alternative Sieg oder (schmerzliche) Niederlage einläßt. „Feuer“ erhält dadurch deutlich (auch) seine vernichtende Konnotation.

⁶² Vgl. dazu R. BERGER, Art. „Feuer“. In: DERS., Kleines Liturgisches Wörterbuch. Freiburg 1969, 129–130.

österliche Licht auf. Liturgisch wird dies im Entzünden der Osterkerze als Symbol für das „Licht Christi“ und im davon erhellten Wortgottesdienst realisiert.

Seit dem 10. Jh. wird das Osterfeuer mit der Idee der Selbstentzündung verbunden – heute noch resthaft in der Anweisung erhalten, das Feuer müsse aus Stein geschlagen werden. Darin ist eine Anspielung auf die Eigendynamik der Auferstehung Jesu Christi erhalten, die sich so einzig als Gottes und Jesu Christi Werk darstellt. Damit steht auch die im Mittelalter verbreitete Deutung in Zusammenhang, die im Feuer die Lehre Christi sieht, im Stein jedoch den auferstandenen Herrn selbst erkennt.⁶³ Die darin enthaltene Entwicklung liturgischer Zeichenhaftigkeit ist auch sonst beobachtbar: Zeichen aus der Bibel der jüdischen Tradition werden in der liturgischen Feier des Neuen Bundes aufgegriffen und neu, aber zugleich weiterführend gedeutet.⁶⁴ Vor dem Hintergrund der Dornbuschtheophanie ist demnach eine auf Christus bezogene Sinngebung des Feuers naheliegend. Das Feuer, das Christus versinnbildlicht und diese Nacht aller Nächte erhellen soll, hat überdies die Aufgabe, die Menschen auf Christus hinzuweisen. Im entsprechenden Segensgebet heißt es: „Entflamme in uns die Sehnsucht nach dir [. . .].“⁶⁵ Dies ist im Kontext des alten Verständnisses der Osternacht als jenem Zeitpunkt zu sehen, da die Katechumenen durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wurden. Das Osterfeuer reinigt⁶⁶ und läutert⁶⁷ sie, es nimmt in seiner bildhaft verzehrenden Wirkung Besitz von jenen Menschen, die sodann in der Taufe sakramental Jesus Christus zugeordnet werden. Damit wird äußerlich verdeutlicht, dass auf die Täuflinge das Licht Jesu Christi wie ein Funke überspringt und sich entzündet.⁶⁸ Liturgisch wird dieser Lichtcharakter des Feuers in der Osterkerze konkretisiert.⁶⁹

Die im Benediktionale für verschiedene Heiligenfeste vorgesehene Feuerweihe greift die genannten Elemente auf: Gottes Weg vor Israel in der Feuersäule gilt als Vorzeichen seiner Gegenwart in der Kraft des Geistes. Das geweihte Feuer soll an jenes innere Feuer erinnern, das in den Glaubenden durch das sakramentale Wirken Gottes entfacht ist.⁷⁰

Dass hier biblische Auffassungen mitschwingen, ist unverkennbar. Die reichhaltige Vorstellungswelt und Assoziationswelt der biblischen Epoche ist in der liturgischen Feier weitergeführt.⁷¹ Dies drängt und verpflichtet dazu, sich die Fülle der biblischen Gedankenwelt zu diesem Element „Feuer“ bewusst zu erhalten.

⁶³ So C. MAIER, *Österliches Brauchtum im Dorf*. In: *Paschalis Sollemnia*. FS J. A. Jungmann. Hg. B. Fischer – J. Wagner. Freiburg 1959, 260–266, hier 263–264.

⁶⁴ So A. G. MARTIMORT in: *HLW(M)* 1, 176.

⁶⁵ Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Einsiedeln 1981, (65).

⁶⁶ Der reinigende Charakter des Feuers, das als das reinste der vier Elemente angesehen wurde, ist bereits im liturgischen Verständnis des 4. Jh. belegt: Übriggebliebene, später auch ungenießbar gewordene konsekrierte Hostien wurden unter Bezugnahme auf Lev 8,32 („Was vom Fleisch und vom Brot übrigbleibt, sollt ihr verbrennen“) verbrannt: Genauer bei J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 2. Wien ⁵1962, 505 mit Anm. 4.

⁶⁷ Aufschlußreich ist dazu die zweite Mystagogische Katechese des CYRILL VON JERUSALEM: *Myst. cat.* 2,3: „[...] Denn die Anhauchungen der Heiligen und die Anrufung des Namens Gottes brennen wie eine mächtige Flamme die Dämonen aus und vertreiben sie.“ Text nach G. RÖWEKAMP, *Cyrrill von Jerusalem. Mystagogische Katechesen*. Freiburg 1992 (FC 7) 115, Erläuterung ebd. 18–19.

⁶⁸ Vgl. dazu J. A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit*. Fribourg 1967, 40–41.

⁶⁹ So A. CHAVASSE in: *HLW(M)* 2, 234.

⁷⁰ Vgl. Benediktionale. Studienausgabe. Freiburg 1978, 85–88.

⁷¹ In den liturgischen Texten für die Eucharistiefeier ist über die angesprochenen Beispiele hinaus in mehrfacher Weise vom Feuer die Rede:

Nachbemerkung

„Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen . . .“ Dieses überlieferte Jesuswort enthält eine Vielzahl von Bedeutungsfacetten, die sich nicht allein in der vom Kontext gegebenen Nuance der möglichen, allenfalls geforderten Auseinandersetzung erschöpfen.

Das Feuer, das Jesus durch sein Kommen in diese Welt bringt, ist zunächst das Feuer jenes Gottes, der sich als machtvoller und fordernder Gott offenbart, als ein Gott, der den Menschen in seiner Gesamtheit in seinen Bann zieht. Es ist das Feuer jenes Gottes, der den Menschen, da er ihn in seine Nähe ruft, reinigt, läutert, befreit und lebendig macht. Es ist freilich auch jenes Feuer, das vernichten kann, und das so zur ersten Mahnung für den Menschen wird.

Schließlich ist es jenes Feuer, das auf die leidenschaftliche Liebe Gottes verweist, der sich den Menschen, jeden Menschen ein Anliegen sein lässt, der seinen Geist dem Feuer gleich auf jeden einzelnen ergießt und ihn dort kraftvoll züngeln lässt.

Ist es zu vereinfachend, die Vorstellung des Feuers im biblischen – und in der Folge davon: im liturgischen – Kontext als vielfältige positive und negative Summe all dessen zu verstehen, das wir im Sprechen von der radikalen Liebe Gottes auszudrücken suchen? Diese Liebe gibt alles, sie verlangt alles, im Geben und Verlangen verzehrt sie alles.

Solcherart ist das Feuer, das Jesus von Nazaret auf die Erde geworfen hat. Dieses Feuer ist es auch, das brennen muss.

(1) Es versinnbildlicht die göttliche Zuneigung zum Menschen, oftmals konkretisiert im Wirken des Geistes. Vgl. dazu folgende Texte:

„Nach ihrem Glauben durstete ihn [Christus] mehr als nach dem Wasser, denn er wollte im gläubigen Herzen [der Samariterin] das Feuer der göttlichen Liebe entzünden.“ (Präfation 3. FastenSo: Meßbuch [Anm. 65] – in der Folge MB – 107).

„Herr, das Opfer, das wir darbringen, entzünde in unseren Herzen das Feuer des Heiligen Geistes.“ (Gedenktag Franz von Sales, Gabengebet: MB 614).

„Gott, du hast im Leben deines Dieners Philipp Neri den Glanz deiner Heiligkeit aufleuchten lassen. Gib uns eine brennende Liebe, wie er sie im Herzen trug, [. . .]“ (Gedenktag Philipp Neri, Tagesgebet: MB 678).

„Höre auf die selige Jungfrau Maria, die du in den Himmel aufgenommen hast, und entzünde in unserem Herzen das Feuer der Liebe, [. . .]“ (Hochfest Mariä Aufnahme in den Himmel, Gabengebet: MB 749).

„Der Heilige Geist, der in den Herzen der Jünger das Feuer der göttlichen Liebe entzündete, bewahre euch [. . .]“ (Messfeier bei der Firmspendung, Feierlicher Schlußsegen: MB 970).

„Entzünde in ihnen das Feuer des Heiligen Geistes [. . .]“ (Messfeier bei der Ewigen Profeß, Schlußgebet: MB 1008).

(2) Es umschreibt den Reinigungscharakter der liturgischen, bzw. sakramentalen Feier. Vgl. dazu folgende Texte:

„Jenes Feuer, das in vielen Zungen auf die Jünger herabkam, reinige eure Herzen und entzünde in euch die göttliche Liebe.“ (Feierlicher Schlußsegen. Vom Heiligen Geist: MB 546).

„Läutere auch unsere Herzen im Feuer deines Geistes und heilige sie.“ (Gedenktag Alfons Maria Liguori, Gabengebet: MB 734).

„Herr, unser Gott, wir bringen diese Gaben vor dein Angesicht. Heilige sie durch das Feuer deines Geistes, [. . .]“ (Votivmesse vom Heiligen Geist C, Gabengebet: MB 1108).

(3) Es werden entsprechende biblische Texte zitiert, so:

Lk 12,49 (Siehe oben: Einführung): Gedenktag Ignatius von Loyola, Kommunionvers: MB 732.

Franz Nikolasch, Salzburg

Domitian von Millstatt *ein Kärntner Heiliger des Frühmittelalters*

Im Stiftsmuseum Millstatt befindet sich die sogenannte „Domitiantafel“, eine kaum noch lesbare Pergamenthandschrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach um die Mitte des 14. Jahrhunderts geschrieben wurde. Ihr Inhalt schildert das Leben und Wirken des Millstätter Lokalheiligen Domitian. Dazu kommen noch ausführliche Berichte über Wunder und Gebets-erhörungen, die auf seine Fürbitte erfolgt waren.¹

Der für uns bedeutsame Abschnitt über das Leben und die frühe Verehrung dieses Heiligen lautet:

„Allen, die vertrauensvoll an Christus glauben und die hervorragenden Verdienste des seligen Domitian kennen wollen, möchten wir so gut wir es vermögen, mittels der Wahrheit, die Christus ist, darlegen, was wir sowohl durch Schriften als auch durch unsere Vorgänger und Vorfahren übernommen haben. So steht es fest, dass der selige Domitian einst als Herzog Karantaniens gelebt hat, wie ja auch an seinem Grabmal in Stein gehauen zu lesen ist: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Hier ruht der selige Herzog Domitian, der erste Gründer dieser Kirche, der dieses Volk vom Unglauben zum Christentum bekehrte. In der Inschrift war außerdem angeführt, zu welcher Zeit er gelebt hatte, aber durch die Nachlässigkeit und die Schuld früherer Generationen ist dies zerstört worden. Als er vom heiligen Rudbert, wie manche behaupten, oder aber von einem seiner Nachfolger getauft worden war, was wir eher annehmen, kam er nach Millstatt und fand dort eine nicht unbedeutende Verehrung von Götzen vor, wie ja auch die Etymologie des Ortsnamens deutlich zeigt. Der Name Millstatt kommt von den tausend Statuen, die dort das Volk, im alten Irrglauben verstrickt, verehrte. Nach dem Vorbild des Papstes Bonifatius zerstörte jener Selige diese Statuen und als er jede Schändlichkeit der Götzen getilgt hatte, ließ er die Kirche, die ursprünglich den tausend Götzen geweiht war, bald zu Ehren aller Heiligen weihen. Als er nach einem guten Lebenswandel den Lauf seines Lebens im Frieden mit Gott und den Mitmenschen glücklich vollendete, wie ja auch seine Verdienste beweisen, wurde sein ehrwürdiger Leib in einem kleinen Gebäude neben der Hauptkirche beigesetzt. Wie berichtet wird, haben bald viele Menschen beiderlei Geschlechts Samstag für Samstag regelmäßig zur Vesper mit Kerzen und Opfergaben an seinem Grab Wache gehalten und viele verschiedene körperliche Heilungen erfahren. Nachdem viel Zeit verstrichen war, lebte ein Pfalzgraf aus Bayern namens Arbo; ihm gehörte fast das ganze Gebiet um Millstatt und er begründete dort als erster die Klostersgemeinschaft. Dieser Pfalzgraf wagte es in frevelhaftem Unterfangen, einige Verstorbene aus seiner Verwandtschaft im erwähnten Gebäude zu bestatten, wodurch er alle Wunderkraft zerstörte. Darüber war ein Abt des Klosters mit Namen Martin nicht wenig erregt; er hielt es für angebracht, die Reliquien des seligen Domitian von jenem Ort an einen anderen würdigeren zu übertragen, der auch seinen Verdiensten entsprach; so ließ er sie neben dem Hauptaltar beisetzen. Mit einem, der wachsenden Verehrung würdigen großen Aufwand errichtete er ein Grabmal. Als die heiligen Gebeine erhoben und in einem neuen Sarg beigesetzt wurden, sah man in wunderbarer Weise eine Taube vom Himmel herabkommen und auf dem höchsten Punkt des Sarges sich niederlassen bis die Gebeine tief in der Erde versenkt, in der Mauer des Heiligtums beigesetzt waren. Als dies vollendet war, wurden dennoch keine wunderbaren Heilungen dort gewirkt.“

¹ Der lateinische Text der Domitianvita ist abgedruckt bei R. EISLER, Die Legende vom heiligen Karantanerherzog Domitian. In: *MIÖG* 28 (1907) 52–116. Übernommen in: F. NIKOLASCH, Die Entwicklung der Legende des Domitian von Millstatt. Klagenfurt 1997 (Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten 1) 166ff. Die deutsche Übersetzung ebd. 174ff.

Im Folgenden werden dann verschiedene Ereignisse rund um die Reliquien dieses Heiligen geschildert, vor allem wie dann aufgrund einer weiteren Erhebung der Reliquien und ihrer Beisetzung in der Nähe des Hauptaltares der Stiftskirche eine bleibende Verehrung begründet wurde. An diese Ausführungen schließen sich Berichte über Wunder und Gebetserhörungen an.

Wenn auch die Pergamenthandschrift erst aus dem 14. Jahrhunderts stammt², so ergibt sich doch aus verschiedenen Indizien, dass der zitierte Teil des Berichtes von einem Mönch des Millstätter Klosters bereits um etwa 1170 verfasst und erstmals aufgezeichnet worden ist³. Für die Abfassung stützt er sich – wie er angibt – auf vorhandene schriftliche Quellen wie auch auf mündliche Überlieferungen, was darauf schließen lässt, dass die Erinnerung an Domitian im Volk lebendig geblieben war. Schließlich verweist der Chronist noch auf die zu seiner Zeit am Grabe des Heiligen angebrachte Inschrift, wobei er aber darum weiß, dass diese nicht die ursprüngliche Grabinschrift ist, sondern dass ihr eine andere vorausging. Diesen Quellen entnimmt er, dass Domitian nach Meinung einiger durch Rupert von Salzburg getauft worden sei. Er selbst vertritt jedoch die Ansicht, dass dafür eher einer der Nachfolger Ruperts in Frage kommt.

Diese Annahme deckt sich mit den historischen Gegebenheiten wie sie uns in der „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“, dem in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts (vermutlich unter Erzbischof Adalwin 859–873) verfassten Bericht über die Salzburger Missionstätigkeit in Karantanien und Pannonien geschildert werden.⁴ Diese Schrift weißt erst ab der Zeit Bischof Virgils von einer derartigen Missionierung Karantaniens durch Salzburg. Im Zuge dieser Missionstätigkeit wurden Söhne angesehener Familien dieses Landes von den Bayern nach Salzburg gebracht, um dort getauft und christlich erzogen zu werden und später, in ihr Heimatland zurückgekehrt, das Volk zum Christentum zu führen und in diesem zu stärken. Ausdrücklich werden in der *Conversio* Cacatius, der Sohn des slawischen Fürsten Boruth, sowie Cheitmar, ein Neffe dieses Fürsten erwähnt, die im Zuge der Unterwerfung der Slawen durch die Bayern von diesen als Geiseln nach Bayern gebracht wurden, um dort „auf Bitten“ Boruths nach Christenart erzogen und zu Christen gemacht zu werden⁵; diese Bitte entsprang wohl weniger dem ehrlichen Wunsch des slawischen Fürsten, sondern war wohl eher auf Druck der Bayern zustande gekommen. Die darauffolgenden Ereignisse schildert die *Conversio* so:

„Nach dem Tode Boruths schickten die Bayern auf Befehl der Franken und auf Bitte eben dieser Slawen den schon zum Christen gemachten Cacatius zurück, und jene machten ihn zum Fürsten. Er starb jedoch im dritten Jahr darauf. Abermals wurde nun mit Erlaubnis des Herrn und Königs Pippin jenen Völkern auf ihre Bitten hin der zum Christen gemachte Cheitmar zurückgegeben [...] Cheitmar empfangen diese Völker und gaben ihm das Fürstentum.“⁶

Gemeinsam mit den aus Salzburg gekommenen Missionaren stärkten sie das Volk der Karantanen im christlichen Glauben. Dazu gehörte auch die Gründung von Kirchen in diesem Land. So wird in der *Conversio* berichtet, dass Bischof Virgil den Bischof Modestus nach

² R. EISLER, ebd. 59, datiert die Handschrift in das 15. Jh; es spricht jedoch vieles dafür, dass die Schrift um die Mitte bzw. in der 2. Hälfte des 14. Jh. entstanden ist.

³ Vgl. F. NIKOLASCH (s. Anm. 1) 155.

⁴ H. WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* – Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. Wien-Köln-Graz 1979.

⁵ *Conversio* cap. 4: Ebd. 42f.

⁶ Ebd.

Karantanien sandte und ihm den Auftrag gab, Kirchen zu weihen: „Sie kamen zu den Karantanen, weihten dort die Kirche der heiligen Maria, eine andere in der Burg Liburnia und eine ad Undrimas sowie an vielen anderen Orten.“⁷ Diese Missionstätigkeit zur Zeit des Bischofs Virgil wurde aber durch einen Slawenaufstand beendet, konnte jedoch nach der Beilegung dieses Aufstandes bzw. seiner Niederwerfung wieder fortgesetzt werden. Wie zur Zeit des Bischofs Modestus werden in der Folgezeit eine Reihe weiterer Kirchen gegründet worden sein, um so das christliche Leben in Karantanien zu festigen.

In dieses, von der *Conversio* beschriebene Umfeld passt sehr gut die Aussage über Domitian, der wohl auch in jugendlichem Alter als Geisel nach Salzburg gekommen sein dürfte und dort getauft worden ist. Wie Cacacius und Cheitmar dürfte er als Christ nach Karantanien zurückgekommen sein und dann in Millstatt eine christliche Kirche begründet haben. Dass in Millstatt Ende des 8. bzw. zu Beginn des 9. Jahrhunderts bereits eine Kirche bestand, die von nicht geringer Bedeutung gewesen sein muss, bezeugen die zahlreichen Flechtwerksteine, die heute noch im Bereich des Stiftsgebäudes und der Kirche von Millstatt vorhanden sind. In dieselbe Zeit deutet auch das Salvator-Patrozinium der Stiftskirche, das vor allem im Umkreis der Agilolfinger sehr verbreitet war.⁸ In Millstatt wird dieses Salvator-Patrozinium erst nach der Mitte des 12. Jahrhunderts durch das Allerheiligen-Patrozinium ergänzt. Schließlich wird in Zusammenhang mit der Gründung des Klosters in Millstatt durch die beiden Aribonenbrüder Arbo und Boto erwähnt, dass bereits zwei Kirchen an diesem Ort bestanden⁹, was zur Annahme berechtigt, dass es sich um Bauten handelte, die wohl in die Zeit der Missionierung Karantaniens zurückreichen könnten.

Diese Annahme entspricht dem Bericht der Domitianüberlieferung, die davon spricht, dass Domitian nach seiner Taufe in Salzburg nach Millstatt gekommen sei, dort einen Götzenkult vorgefunden habe, der nach Meinung des Millstätter Mönchs auch die Grundlage für den Ortsnamen „Millstatt“ bildete. Nach der zu seiner Zeit vertretenen Auffassung leite sich dieser von „mille statuae“, den „tausend Götzenstatuen“ her, die an diesem Ort in einem heidnischen Heiligtum verehrt worden seien, wobei der Begriff „tausend“ sicher nicht wörtlich zu nehmen, sondern gleichbedeutend mit einer „großen Anzahl“ zu verstehen ist. Nach dem Bericht der Domitianüberlieferung hat dieser das bestehende Götzenheiligtum in eine christliche Kirche umgewandelt, d. h. die Legende berichtet nicht von einer Erbauung eines christlichen Gotteshauses durch Domitian, sondern von einem bestehenden Tempel, den er in ein christliches Gotteshaus umwandelt. Da kaum anzunehmen ist, dass die damalige Bevölkerung Karantaniens größere Bauten für ihre slawischen Gottheiten errichtet hat, dürfte wohl eher der Schluss naheliegen, dass sich in Millstatt eine römische Tempelanlage befand. Dafür sprechen einige Funde, u. a. ein Bruchstück eines mächtigen Architravs sowie ein römischer Altar und andere Fragmente¹⁰, die darauf schließen lassen, dass sich in

⁷ Ebd. cap. 5, 44f.

⁸ Vgl. A. OSTENDORF, Das Salvator-Patrocinium, seine Anfänge und seine Ausbreitung im mittelalterlichen Deutschland. *Westfälische Zeitschrift* 100 (1950) 337–376, bes. 363.

⁹ MC I., Erg. Heft S. 3 n. 327a = 3039. Die Abschrift dieser frühesten Urkunde, die mit Millstatt in Beziehung steht, wurde von R. Eisler entdeckt. Vgl. DERS. (s. Anm. 1) 79f. Eisler ist allerdings der Meinung, dass damit die zwei Kirchen eines Doppelklosters in Millstatt gemeint seien. Da in dieser Urkunde nur von zwei Kirchen, nicht jedoch von einem Kloster die Rede ist, wird eher eine Situation beschrieben, die der Gründung des Klosters zeitlich vorausliegt.

¹⁰ Die Funde befinden sich im Stiftsmuseum Millstatt.

Millstatt ein römisches Heiligtum befand, etwa zu Ehren einer Fluss- oder Seegottheit. In diesem Zusammenhang ist die Wahrnehmung nicht ohne Interesse, dass der Unterbau des Nordturms der Stiftskirche aus Marmorblöcken besteht, die aller Wahrscheinlichkeit nach römischen Ursprungs sind.¹¹

Für den Millstätter Mönch gleicht das Wirken des Domitian, der dieses heidnische Heiligtum in ein christliches Gotteshaus umwandelte, dem Wirken des Papstes Bonifaz IV. (608–615), der von Kaiser Phokas (602–610) die Überlassung des römischen Pantheons erbat und es zur Kirche „S. Maria ad Martyres“ weihte. Aus dem mit dem Titel dieser Kirche verbundenen Gedenken aller Märtyrer wurde später ein Gedenken aller Heiligen.¹² Domitian machte aus dem heidnischen Heiligtum zu Ehren der „tausend Götter“ eine christliche Kirche zu Ehren „Aller Heiligen“. Die Parallelen sind also bis hin zum Patrozinium nach Ansicht des Chronisten gegeben. Interessant ist allerdings, dass das „Allerheiligen-Patrozinium“ der Millstätter Stiftskirche urkundlich erst seit 1166 erwähnt wird, während noch kurz vor 1164 nur das „Salvator-Patrozinium“ genannt wird.¹³ Wenn auch zu dieser Zeit allenthalben das Salvator-Patrozinium eine Ergänzung erfährt, so ist ein Zusammenhang mit der Schilderung der Domitianvita nicht zu übersehen. Sowohl in Rom wie auch in Millstatt erfolgt die Umwandlung eines bestehenden heidnischen Heiligtums in ein christliches Gotteshaus; der Bezeichnung „Pantheon“ als Heiligtum „aller Götter“ setzt der Verfasser die Bezeichnung Heiligtum der „tausend Götzen“ gegenüber und findet in dieser Bezeichnung den Ursprung der Ortsbezeichnung von Millstatt gegeben. Die Domitian-Überlieferung ist ein Beweis dafür, dass diese Volksetymologie schon zur Mitte des 12. Jahrhundert vorhanden war. Desgleichen entsprechen der Titel des Pantheons „aller Märtyrer“, aus dem später „aller Heiligen“ wird, dem Titel der Stiftskirche Millstatt, bei dem um die Mitte des 12. Jahrhunderts zum bestehenden „Salvator-Patrozinium“ das „Allerheiligen“ hinzutritt.

Über das weitere Leben und Wirken des Domitian berichtet der Text nur summarisch, dass er einen guten Lebenswandel geführt, im Frieden mit Gott und den Mitmenschen gelebt und so den Lauf seines Lebens glücklich vollendet habe. Die Quellen zum Leben und Wirken des Domitian dürften wohl zur Zeit des Chronisten bereits sehr spärlich gewesen sein, auch wenn er sich auf schriftliche und mündliche Überlieferungen beruft. Nur die Grabinschrift, die dem Chronisten vorliegt, bezeugt, dass er das Volk vom Unglauben zum Christentum bekehrt habe, weist also darauf hin, dass Domitian bei der Christianisierung der Bevölkerung Karantaniens eine bedeutende Rolle gespielt hat. Nach seinem Tode wurde er in einem kleinen Gebäude neben der von ihm begründeten Kirche beigesetzt. Sein Grab wurde bald zu einer Stätte der Verehrung durch das gläubige Volk, wobei interessanterweise dieses vor allem an den Samstagen zur Zeit der Vesper regelmäßig sich dort einfand.

Als der Pfalzgraf Arbo nach Millstatt kam, um das Kloster zu gründen, gab es – wie wir dem vorhandenen Urkundenmaterial entnehmen können, dort bereits zwei Kirchen, was auf

¹¹ Mitteilung von Univ.Do. Dr. F. Glaser, der anlässlich der Außenrenovierung der Türme 1991–1992 deren Aufbau untersucht hat.

¹² J. PASCHER, *Das Liturgische Jahr*. München 1963, 708f. Pascher vertritt die Ansicht, dass nach Bonifaz IV. dem Bedürfnis nach einem Allerheiligengedächtnis in der neu geweihten Basilika Rechnung getragen wurde.

¹³ MC III. Nr. 885: Urkunde vor 1164 erwähnt nur das Salvator-Patrozinium; MC III. Nr. 1096: Urkunde vom 5. Juli 1166 erwähnt erstmals das Allerheiligen-Patrozinium.

den ersten Blick nicht leicht erklärbar ist.¹⁴ Beachtet man den Text der Domitianvita, so ergibt sich eine logische Erklärung: neben der von Domitian begründeten Kirche befindet sich eine Ädikula, sozusagen eine kleine Kirche, in der sich das Grab des Domitian – und man kann annehmen – auch das seiner Familienangehörigen befindet. Der Chronist betont die Verehrung des Domitian durch das gläubige Volk, wobei diese Verehrung vor allem an den Samstagen zur Zeit des Vespergottesdienstes gepflegt wurde und, da von Kerzen und Wachen die Rede ist, sich wohl bis in die Nacht hinein fortsetzte. Diese Bemerkung erinnert an die Heiligenverehrung in der Kirche des Altertums, die mit Nachtwachen an deren Gräbern bzw. in den dort errichteten Kirchen verbunden war wie u. a. auch Hieronymus in seinem Brief an Laeta bezeugt.¹⁵ Diese Praxis scheint sich im frühen Mittelalter fortgesetzt zu haben und auch bei der Verehrung des Domitian in Millstatt geübt worden zu sein. Im weiteren Verlauf des Textes wird dann von der Gründung des Klosters in Millstatt durch den bayerischen Pfalzgrafen Arbo berichtet. Ohne irgendwelche Einschränkung wird auch festgestellt, dass nahezu das Gebiet um Millstatt Besitz dieses Pfalzgrafen war und er so auf seinem eigenen Territorium die Gründung vorgenommen hat. Verständlich, dass er die bestehende Ädikula, in der sich das Grab des Domitian befand, für die Beisetzung verstorbener Familienangehöriger verwenden wollte. Dies führt allerdings zu einer ernsten Auseinandersetzung mit dem vermutlich ersten Abt des Klosters Martin, der daraufhin die Translation der Reliquien des Domitian in die Kirche vornahm. Obwohl sich bei diesem Ereignis ein Wunder abspielt – eine Taube kommt vom Himmel herab und setzt sich auf den Sarg – erlischt doch die Wundertätigkeit am Grab des Domitian, das nicht mehr zugänglich ist, da die Gebeine tief in der Erde neben dem Hauptaltar beigesetzt wurden. Der Bericht lässt erkennen, dass mit der Gründung des Klosters vermutlich die Verehrung des Domitian aufhörte und erst nach einigen Jahrzehnten wieder aufgenommen wurde, wie dem weiteren Text der Vita zu entnehmen ist. Erklärlich wird dieses Aufhören der Verehrung dadurch, dass die Mönche mit der lokalen Überlieferung nicht vertraut waren, da sie ja von anderen Klöstern, vermutlich aus Bayern und vielleicht auch aus Hirsau kamen. Man kann annehmen, dass ihnen auch die slawische Sprache der Bevölkerung nicht vertraut war und dementsprechend der Kontakt mit ihr mit Schwierigkeiten verbunden war. Wenn der Abt Martin nach dem Bericht der Vita anscheinend aus Protest gegenüber dem Vorgehen des Pfalzgrafen Arbo, der immerhin der Gründer des Klosters war, die Translation aus der Ädikula in die Klosterkirche vornahm, so diente dies doch auch den Absichten der Aribonen, denn dadurch wurde die Ädikula des Domitian als Begräbnisstätte für verstorbene Angehörige dieser Familie frei. Die Beisetzung in der Klosterkirche, tief in der Erde, vermutlich in der Außenmauer in der Nähe des Hauptaltars, war wohl auch kein Anreiz für das Aufblühen einer besonderen Verehrung des Domitian. Dennoch hat sich vermutlich im einfachen Volk wohl über alle diese Veränderungen hinweg die Verehrung durchgehalten, die dann auch von den Mönchen des Klosters wieder aufgenommen wurde, um nie mehr zu erlöschen.

¹⁴ Die Erwähnung der beiden Kirchen in Millstatt findet sich in der von R. Eisler entdeckten Abschrift der ältesten, sich auf Millstatt beziehenden Urkunde MC I. Erg. Heft S.3 Nr. 327a = 3039 (vgl. Anm. 9).

¹⁵ HIERONYMUS, ep. 107.

Wie verhält es sich nun mit dem Wahrheitsgehalt dieser Überlieferung vom seligen Domitian von Millstatt, der nach Auffassung des Chronisten einst als Herzog in Karantanien gewirkt hat?

Zu Beginn unseres Jahrhunderts hat Robert Eisler eine textkritische Edition des nur mit größten Mühen zu entziffernden Textes vorgenommen und in einer eingehenden Untersuchung sich mit der Domitian-Überlieferung des Millstätter Mönchs aus der Zeit um 1170 befasst.¹⁶ Als Ergebnis seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Text stellte er fest, dass es sich bei diesem Bericht um eine „Entvotungsfälschung“ der Millstätter Mönche in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts handle, die überhaupt keinen historischen Gehalt beanspruchen kann.¹⁷ Das Millstätter Kloster sei durch die damaligen Vögte, die Grafen von Görz, hart bedrängt worden und habe mit der Legende vom seligen Domitian den Anspruch derselben auf die Vogtei über Millstatt zurückweisen wollen. Dieser Anspruch der Görzer Grafen war darin begründet, dass das Millstätter Kloster durch deren Vorfahren, nämlich die beiden Aribonen Arbo II. und Boto um 1070 errichtet worden war. Dadurch, dass die Mönche von Millstatt den seligen Domitian als eine Gestalt aus grauer Vorzeit, noch dazu als Herzog von Karantanien, zum Gründer der Kirche von Millstatt gemacht hätten, wäre der Anspruch der Görzer Grafen hinfällig. Für R. Eisler ist daher die Person des Domitian von Millstatt ein Phantasieprodukt der Millstätter Mönche des 12. Jahrhunderts, der erfunden wurde, um machtpolitischen Ansprüchen der Görzer Grafen zu begegnen.

Diese These R. Eislers wurde in der wissenschaftlichen Literatur, die sich mit dem Benediktinerkloster Millstatt beschäftigte, bis in die jüngste Vergangenheit unwidersprochen vertreten, ohne dass jemand sich die Mühe gemacht hätte, die Argumentation R. Eislers kritisch zu überprüfen.¹⁸ Der Verfasser dieses Artikels hat erstmals 1989 in einem Beitrag zum Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten sich mit den von Eisler vorgebrachten Argumenten befasst und die, auch für ihn überraschende Entdeckung gemacht, dass diese Argumente in keiner Weise beweisen können, was sie beweisen sollten.¹⁹ Das beginnt schon mit dem Begriff der sogenannten „Entvotungsfälschung“, einer These, von der R. Eisler am Ende seines Artikels gestehen muss, dass die Domitianüberlieferung „einen neuen, bis jetzt noch nicht belegten Typus“ darstelle.²⁰ Mit anderen Worten, Eisler kennt überhaupt keine Parallelen, auf die er seine Hypothese stützen könnte. Wenn aber keine Parallelen vorhanden sind bzw. keine analogen Vorgänge dokumentiert werden können, dann fällt es von vornherein schwer, eine derartige Behauptung als wissenschaftlich

¹⁶ R. EISLER (s. Anm. 1) 52–116.

¹⁷ R. EISLER (s. Anm. 1) 85–90.

¹⁸ Beispielsweise seien genannt: E. KLEBEL, *Geschichte der Pfarren und Kirchen Kärntens*. Car.I,117 (1927) 128. Klebel meint, dass bei der Erfindung des Domitian auch dunkle Erinnerungen an ein einst vorhandenes Kloster in Millstatt und dessen Gründer, ehe es die Aribonen gab, miteingespielt habe. E. WEINZIHL – FISCHER, *Geschichte des Benediktinerklosters Millstatt*. Klagenfurt 1951, 24. 98f. W. WADL, *Der selige Herzog Domitian – Legende und Verehrung*. In: *Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten 1981* (3. Beitrag). Cl. FRÄSS-EHRFELD, *Geschichte Kärntens I*. Klagenfurt 1984, 153. H.-D. KAHL, *Die Anfänge der Slawenmission im Ostalpenraum unter besonderer Berücksichtigung Oberkärntens*. In: *Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten 1986*, 20–51, bes. 23f.

¹⁹ F. NIKOLASCH, *Domitian von Millstatt – eine Erfindung des 12. Jahrhunderts?* In: *Carinthia I* 180 (1990) 235–253.

²⁰ R. EISLER (s. Anm. 1) 114.

gesichert anzuerkennen; es müssten im konkreten Fall schon schwerwiegende und eindeutige Beweise vorliegen, um die Hypothese von einer „Entvotungsfälschung“ wahrscheinlich oder gar gesichert zu machen. Davon kann nach den vorliegenden Quellen überhaupt nicht die Rede sein. In keinem Dokument wird Domitian als angeblicher Gründer des Klosters angeführt; desgleichen wird auch nie auf ihn Bezug genommen, um irgendwelche Rechtsansprüche, sei es der Görzer Grafen oder anderer weltlicher Herrscher zurückzuweisen. Auch in den päpstlichen Urkunden, die den Besitz des Klosters bestätigen und auf dessen Gründung Bezug nehmen, wird niemals die Gestalt eines Domitian erwähnt, hingegen immer auf die Aribonen als Stifter des Klosters hingewiesen.²¹ Zusammenfassend kann man sagen, dass im gesamten Urkundenmaterial des Benediktinerklosters Millstatt nirgends auf die Gestalt des Domitian Bezug genommen wird.²² Allein aufgrund dieser Quellenlage ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Gestalt des Domitian von den Millstätter Mönchen in Auseinandersetzungen mit den Vögten des Klosters, den Görzer Grafen, ins Spiel gebracht wurde. Was diese Auseinandersetzungen betrifft, so spielten sie sich im Rahmen des Üblichen ab, haben aber nie eine dramatische Zuspitzung erfahren, geschweige denn, dass jemals von den Millstätter Mönchen der Anspruch der Görzer Grafen auf die Vogteirechte in Zweifel gezogen worden wäre.²³

Ein weiterer Beweis gegen eine „Entvotungsfälschung“ ist im Text der Domitianüberlieferung selbst enthalten, wenn angeführt wird, dass dem Pfalzgrafen Arbo aus Bayern fast das gesamte Gebiet um Millstatt gehörte und dass er dort als erster die Klostergemeinschaft begründete. Keinem Fälscher wäre es auch nur im Entferntesten in den Sinn gekommen, eine derartige Feststellung in den Text aufzunehmen, denn sie ist der eindeutigste Beweis für einen Anspruch auf Vogteirechte für die Nachkommen bzw Erben des Pfalzgrafen Arbo. Wenn diesem nahezu das gesamte Gebiet im Bereich von Millstatt gehörte und wenn er innerhalb dieses Gebietes das Kloster gründete, dann resultiert daraus selbstverständlich das Recht seiner Nachkommen und Erben auf die Vogtei über dieses Kloster. Wie immer man es wenden will, ein derartiger Passus im Legendenbericht ist der direkte Gegenbeweis zur Theorie von einer „Entvotungsfälschung“.

Ein weiteres Argument für seine „Entvotungsfälschung“ glaubt Eisler im Nekrolog des Klosters Millstatt zu finden, der in seinem ursprünglichen Text aus der Zeit um 1180 stammt.²⁴ Nach Eisler gehört zum ursprünglichen Bestand dieses Nekrologs die Eintragung zum 5. Februar: „Domitianus dux fundator huius ecclesiae“²⁵. Damit werde Domitian zum Begründer der Kirche und des Klosters von Millstatt gemacht. Erst in einem späteren Nachtrag, vermutlich aus dem 13. Jahrhundert, finde sich zum 1. März die Eintragung „Poto comes et fundator huius ecclesiae“ und zum 18. März die Eintragung „Aerbo comes

²¹ Vgl. die Urkunde Calixt II. vom 27.3.1922; MC III. S. 229 nr. 570.

²² Vgl. das von E. Weinzierl und Fischer erstellte Millstätter Urkundenbuch, das den gesamten Urkundenbestand des Benediktinerklosters Millstatt enthält. Eine Abschrift dieser nicht veröffentlichten Arbeit ist im Besitz des Verfassers.

²³ Vgl. R. EISLER (s. Anm. 1) 87f. Eisler bringt einige Beispiele von Auseinandersetzungen zwischen den Görzer Grafen und dem Kloster Millstatt, die aber alle relativ harmlos verlaufen. Vgl. auch E. WEINZIERL-FISCHER (s. Anm. 18) 56ff.

²⁴ KLA GV 6/36. Veröffentlicht von B. SCHROLL, Archiv f. österr. Geschichte. Bd. 77 und von S. HERZBERG-FRÄNKEL, MG. Necrol. II.

²⁵ KLA GV 6/36 fol. 136. MG II. S. 456.

palatinus et fundator huius ecclesiae“²⁶. Daraus gehe hervor, dass zur Zeit der Entstehung der Domitianüberlieferung nur dieser als Gründer von Millstatt bezeichnet worden sei, die eigentlichen Gründer Aerbo und Poto hingegen verleugnet wurden. Erst in einem späteren Nachtrag sind sie rehabilitiert und als „Gründer dieser Kirche“ in den Nekrolog eingetragen worden.²⁷ Sollte Eislers Argumentation stimmen, so ergäben sich neue Ungereimtheiten, denn gerade im 13. Jh., als nach seiner Meinung dieser Nachtrag erfolgte, waren die Grafen von Görz Vögte von Millstatt. Aus dieser Zeit sind auch Urkunden erhalten, die von Auseinandersetzungen zwischen dem Kloster und den Grafen berichten. Es werden also genau zu der Zeit Aerbo und Poto als Gründer der Kirche anerkannt und damit auch die Vogtei-rechte der Nachkommen dieses Brüderpaares, nämlich der Görzer Grafen, als es Differenzen zwischen dem Kloster und diesen Grafen gibt. Aber die Behauptung Eislers, dass die Aribonen erst später in den Nekrolog nachgetragen und damit als Gründer anerkannt worden seien, stimmt nur zum Teil. Eine genaue Überprüfung der Eintragungen erweist, dass nicht nur die Erwähnung des Domitian, sondern auch die des Poto zum ursprünglichen Textbestand des Nekrologs gehört. Die des Aerbo wurde allerdings erst später nachgetragen.²⁸ Es entzieht sich unserer Kenntnis, aus welchen Gründen dies geschehen ist. Wichtig ist jedoch, dass zumindest Poto gleichzeitig mit Domitian als „Gründer dieser Kirche“ bezeichnet wird. Damit ist die Argumentation Eislers, die für die Zeit der Abfassung von Domitianvita und Nekrolog von einer Leugnung der beiden Aribonen als Gründer des Klosters Millstatt ausgeht, hinfällig.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Wortlaut der Grabinschrift des Domitian wie sie zur Zeit des Chronisten vorlag. Sie betont nämlich Domitian als „ersten Gründer der Kirche von Millstatt“. Damit wird offenkundig zu dieser Zeit anerkannt, dass es noch andere Gründer gibt, nach dem Bericht der Domitianvita ist dies Arbo, der in Millstatt „als erster die Klostergemeinschaft begründete“ und nach dem Erweis des Urkundenmaterials und des Nekrologs wird dessen Bruder ebenfalls als Gründer von Millstatt anerkannt.

Wenn R. Eislers Beweisführung auf den ersten Blick auch sehr überzeugend wirkt, so zeigt doch eine genauere Analyse, dass dem doch nicht so ist. Gewiss hat er recht, wenn er feststellt, dass um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Gestalt des Domitian erstmals in Millstätter Handschriften auftaucht, vorher jedoch nicht nachweisbar ist. Tatsache ist aber, dass aus der vorausgehenden Zeit – genau genommen aus der Zeit vor 1122 – überhaupt keine Handschriften des Klosters erhalten geblieben sind, nicht einmal die Gründungsurkunde. Vermutlich hängt dies mit der von der Domitianvita erwähnten großen Brandkatastrophe zusammen, der nach 1120 Kloster und Kirche vollständig zum Opfer fielen.²⁹ Eisler hat jedoch nicht recht, wenn er daraus die Schlussfolgerung zieht, die Domitianlegende sei erst nach der Mitte des 12. Jh. „erfunden“ worden. Der Verfasser derselben betont gleich zu Beginn ausdrücklich, dass er bei der Aufzeichnung seines Berichtes auf noch vorhandene schriftliche Quellen und auf mündliche Traditionen zurückgegriffen hat. Auch der Hinweis auf die zu seiner Zeit vorhandene Grabinschrift bezeugt eine schon vorhandene Überliefe-

²⁶ KLA GV 6/36 fol. 137. MG II. S. 457.

²⁷ R. EISLER (s. Anm. 1) 73–76.

²⁸ KLA GV 6/36 fol. 136 (Domitian), fol. 137 (Poto, Aerbo).

²⁹ In der wissenschaftlichen Literatur wird eine große Brandkatastrophe aufgrund der Angaben der Domitianvita für einen späteren Zeitpunkt angesetzt. Eine genaue Analyse des Textes ergibt jedoch, dass diese Brandkatastrophe in die Zeit um bzw. kurz nach 1120 anzusetzen ist. Vgl. F. NIKOLASCH (s. Anm. 1) 157.

rung. Dazu kommt noch die Eintragung in den liturgischen Kalender des Millstätter Sakramentars, das bald nach der Mitte des 12. Jh. in Millstatt entstanden ist und zum 5. Februar die Eintragung „domiciani ducis“ aufweist.³⁰ Diese Eintragung ist im Gegensatz zur Behauptung Eislers, es handle sich um einen späteren Nachtrag, mit derselben Tinte und von der Hand desselben Schreibers vorgenommen worden, der den Kalender zusammengestellt hatte.³¹ Die Eintragung Domitians in einen liturgischen Kalender ist ein Beweis dafür, dass ihm zur Zeit der Erstellung des Millstätter Sakramentars bereits liturgische Verehrung zukam, was bei einer „Erfindung“ seiner Person zur gleichen Zeit durch den Chronisten wohl nicht denkbar wäre. Die Eintragung ist vielmehr ein Beweis dafür, dass die Verehrung des Domitian bereits gesichert war und wohl weit in die Vergangenheit vor der Abfassung der Legende zurückreichen musste.

Wenn man das vorhandene schriftliche Material und vor allem den Bericht der Legende unvoreingenommen überprüft, dann muss man zur Schlussfolgerung gelangen, dass die Ausführungen des Millstätter Mönchs, der um 1170 diesen Bericht verfasste, auf altes Traditionsgut zurückgehen und dass die Wahrscheinlichkeit sehr groß ist, dass dessen Angaben auf geschichtlichen Fakten beruhen. Bei der Gestalt des Domitian von Millstatt handelt es sich somit um eine historische Persönlichkeit aus der Zeit um 800 n. Chr., die im Zusammenhang mit der Christianisierung der Bevölkerung Karantaniens eine bedeutende Rolle gespielt hat und von dieser nach dem Tode verehrt wurde.³²

Eine geradezu sensationelle Bestätigung für diese Annahme lieferte ein Zufallsfund, den Univ. Doz. Dr. Franz Glaser im Jahre 1992 in Millstatt machte. Durch ein Photo aus der Zeit um 1910 war ein Marmorfragment, das in mehreren Zeilen eine Reihe von Buchstaben aufwies, bekannt. Es musste jedoch als verschollen gelten, da es trotz intensiver Nachforschungen nirgends im Bereich des Stiftsgebäudes und der Stiftskirche aufzufinden war. Bei der Öffnung einer Holzverschalung eines Abstellraumes im Bereich des Stiftsmuseums konnte F. Glaser dieses Fragment wiederentdecken.³³ Sein Rekonstruktionsversuch der vollständigen Inschrift ergibt folgenden Wortlaut:

† HIC QUIESCIT DOMICIA
NUS DUX QUI KAROLI IMP
TEMPORIBUS PAGANITA
TEM DEVICIT ET POPULUM
AD FIDEM CONVERTIT

³⁰ KLA GV 6/35, fol. 84.

³¹ Vgl. P. WIND, Die Kärntner Entstehung des Millstätter Sakramentars. In: Alte und Moderne Kunst Heft 198/199, 30 (1985) 25–32, bes. 28: „Der Domitian-Eintrag gehört zur ursprünglichen Kalenderfassung. Erwähnenswert ist darüber hinaus aber auch die Beobachtung, dass der Domitian-Vermerk im Kalender des Millstätter Sakramentars nur als Hinweis einer zeitgenössischen, regionalen Verehrung aufzufassen ist.“ F. NIKOLASCH (s. Anm. 19) 247.

³² Vgl. den umfangreichen Beitrag zum Thema von H.-D. KAHL, Bemerkungen zur ältesten Millstätter Domitian-Überlieferung. Klagenfurt 1997 (Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten 1) 183–229.

³³ F. GLASER, Eine Marmorinschrift aus der Zeit Karls des Großen in Millstatt. In: Car.I, 183 (1993) 303–318. DERS., Domicianus dux. Eine historische Persönlichkeit in Millstatt zur Zeit Karls d. Gr. 137–150.

Glaser hat bei diesem Rekonstruktionsversuch den Text der zur Zeit der Abfassung der Domitianvita vorhandenen Grabinschrift herangezogen, der folgenden Wortlaut aufweist³⁴:

„In nomine patris et filii et spiritus sancti.
Hic requiescit beatus domitianus dux,
primus fundator huius ecclesiae,
qui convertit istum populum
ad christianitatem ab infidelitate“

Die als Anfang erwähnte Nennung der Trinität kann bei der ursprünglichen Grabplatte wohl auch durch ein Kreuzzeichen ausgedrückt gedacht werden und müsste nicht unbedingt wörtlich in der Grabinschrift aufscheinen. Die Bezeichnung des Domitian als „selig“ setzt bereits die seit langer Zeit im gläubigen Volk bestehende Verehrung dieses Mannes voraus, dürfte daher wahrscheinlich nicht Bestandteil der ursprünglichen Grabinschrift gewesen sein. Auch dass Domitian „erster Gründer dieser Kirche“ genannt wird, ist logischerweise ebenfalls eine spätere Einfügung, da zur Zeit, als die dem Chronisten vorliegende Grabinschrift verfasst wurde, die Gründung des Klosters durch die Aribonen bereits erfolgt war. Aufgrund dieser Gründung werden im Nekrolog des Klosters Millstatt Aerbo und Poto ebenfalls „Gründer dieser Kirche“ genannt; Domitian wird dadurch folgerichtig zum „ersten Gründer“.

Von besonderer Bedeutung ist die Zeitangabe, die am Fragment erkennbar ist. Im Anschluss an die Wiedergabe der zu ihrer Zeit vorhandenen Grabinschrift bemerkt die Domitianvita: „In der Inschrift war außerdem angeführt, zu welcher Zeit er gelebt hatte, aber durch die Nachlässigkeit und die Schuld früherer Generationen ist dies zerstört worden“. Während also die zur Zeit des Chronisten bestehende Grabinschrift keinen Hinweis bietet, zu welcher Zeit Domitian gelebt und gewirkt hat, weiß der Verfasser um eine früher vorhandene Grabinschrift, die diese Angaben enthielt. Genau diese Angaben enthält das heute erhaltene Fragment, wenn es das Leben und Wirken des Domitian für die Zeit Kaiser Karls d. Gr. ansetzt. So spricht auch diese Detailangabe des Chronisten für die Authentizität des Fragments. Karl d. Gr. regierte als König der Franken ab 768, im Jahre 800 wurde er in Rom zum Kaiser gekrönt und starb 814. Die Bezeichnung „Kaiser“ muss nicht unbedingt eine zeitliche Eingrenzung auf die Jahre zwischen 800 und 814 bedeuten, sondern im Rückblick kann die gesamte Regierungszeit, also die Jahre zwischen 768 und 814 gemeint sein. Dies würde bedeuten, dass für das Wirken des Domitian das ausgehende 8. Jh. und die beiden ersten Jahrzehnte des 9. Jh. in Frage kommen. Es fällt somit in die zweite Phase der Christianisierung der Bevölkerung Karantaniens unter Erzbischof Arn, der den Bischof Theoderich in das Slawenland sandte. Von dieser Mission berichtet die *Conversio*: „Ihn führten Arn selbst und der Graf Gerold ins Slawenland, übergaben ihn in die Hände der Fürsten und vertrauten jenem Bischof das Gebiet der Karantanen und ihre Nachbarn im Westen der Drau bis zur Mündung der Drau in die Donau an: Er solle das Volk machtvoll durch seine Predigt lenken, sie nach der Lehre des Evangeliums unterrichten, Gott zu dienen, neu errichtete Kirchen weihen, Priester weihen und einsetzen und schließlich das gesamte kirchliche Leben in jenen Gebieten so einrichten, wie es die kanonische Ordnung

³⁴ Vgl. R. EISLER (s. Anm. 1) 60.

verlange, wobei er die Herrschaft und Abhängigkeit von den Salzburger Kirchenlenkern anerkenne. So macht es jener, solange er lebe.“³⁵

Es liegt nahe, in Domitian einen dieser slawischen Fürsten zu sehen, die Bischof Theoderich aufnahmen, genauso liegt es nahe, dass zu den Kirchen, die dieser weihte, auch die von Millstatt zählte.

Der Rekonstruktionsversuch Glasers ist sehr bestechend, auch wenn manche Einwendungen dagegen vorgebracht werden, die aber ihrerseits keine befriedigende Erklärungen für das Inschriftfragment bieten können.³⁶ Man kann daher mit guten Gründen davon ausgehen, dass dieses wiedergefundene Fragment Teil jener Grabplatte ist, die im Laufe des 9. Jahrhunderts für Domitian geschaffen wurde.

Der Hinweis des Chronisten, dass durch die Nachlässigkeit und Schuld früherer Generationen diese Zeitangabe zerstört worden sei, kann recht einleuchtend erklärt werden. Vermutlich ist bei einer Öffnung des Grabes zuerst eine kleinere Absplitterung erfolgt, die heute noch am Fragment erkennbar ist. Sie führte dazu, dass etliche Buchstaben der Inschrift zerstört wurden. Bei einem weiteren Versuch, die Grabplatte zu heben, ist dann das gesamte Fragment von der Platte abgebrochen und wurde dann wohl achtlos irgendwo im Klosterbereich weggeworfen oder bei Arbeiten wiederverwendet. Während die Grabplatte selbst verloren ging, hat ausgerechnet dieses Fragment die Jahrhunderte überdauert und bezeugt heute die Glaubwürdigkeit des Millstätter Mönchs, der die Domitianvita aufgezeichnet hat und mit ihr uns einen kleinen Einblick in die Missionstätigkeit gibt, die im Verlauf des ausgehenden 8. und des beginnenden 9. Jahrhunderts zur definitiven Christianisierung Karantaniens geführt hat. Die Verehrung des Domitian von Millstatt aus der Karolingerzeit gilt einem Vertreter der slawischen Bevölkerung dieses Landes, der im Zusammenwirken mit den Salzburger Missionaren viel dazu beigetragen hat, dass diese Missionstätigkeit zum Erfolg führte.

³⁵ Conversio cap. 8 (s. Anm. 4) 48f.

³⁶ K. FORSTNER, Das paläographische Umfeld des sogenannten Domitianfragmentes. Klagenfurt 1997 (Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten 1) 231–239.

BUCHBESPRECHUNGEN

Dominik DASCHNER, *Die gedruckten Messbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570)*. Frankfurt a. M.: Lang 1995 (RSTh 47). 682 S. Kart. LVII.

Mit der Bedeutung, die das II. Vatikanische Konzil der *Ecclesia localis* zusprach, dürfen zunehmend Forschungsbeiträge, die sich der Geschichte und Gestalt der Teilkirchen widmen, besonderes Interesse beanspruchen. Dies gilt auch für den Bereich der Liturgiewissenschaft. So sehr hier die wissenschaftlichen Bemühungen um den Gottesdienst der Teilkirchen intensiviert wurden, bleiben – aus unterschiedlichen Gründen – wichtige Desiderate zu konstatieren. Dazu gehört u. a. eine nähere Untersuchung der letzten Diözesanmissalien im süddeutschen Raum, bevor das tridentinische Messbuch übernommen wurde. Dieser Aufgabe hat sich der Verf. der hier anzuzeigenden, von Bruno Kleinheyer inspirierten und von seinem Nachfolger auf dem Regensburger Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, August Jilek, betreuten Dissertation gestellt. In der Einleitung (1–36) stellt Daschner den derzeitigen Forschungsstand dar und erklärt die Methode seiner Arbeit. Um möglichst weitreichend Gemeinsamkeiten überschauen und diözesane Eigentraditionen herausfiltern zu können, bezieht er in seine vergleichende Analyse eine Vielzahl verschiedener vortridentinischer Diözesanmissalien ein. Dabei konzentriert er sich auf den südlichen Teil des deutschen Sprachgebietes mit den Diözesen Augsburg, Bamberg, Brixen, Eichstätt, Freising, Konstanz, Passau, Regensburg, Salzburg und Würzburg, zeitlich begrenzt durch das Erscheinen des ersten Druckmissales der jeweiligen Bistümer (21–36 werden die

Erstdrucke charakterisiert und ihr Geltungsbereich und ihre Einführung erläutert) bis zum Ende der diözesanen Eigenmissalien in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Für den Vergleich wird auch das zeitgenössische *Missae Romanum* von 1474 herangezogen, das für die Reformarbeit am tridentinischen Messbuch als Grundlage benutzt wurde und über das weltkirchliche Buch zur weitreichenden Norm gelangte. Aber der Verf. beschränkt sich nicht nur auf diese Quellen, er bezieht immer wieder auch die in der Literatur weitverstreuten Informationen über die Messbücher anderer Diözesen in seine Untersuchung mit ein und stellt seine Ergebnisse in die Gesamtentwicklung der Liturgiegeschichte. Auf diese Weise zeichnet er ein reich belegtes Gesamtbild, das den spannenden Übergang von der diözesanen Eigentradition zum römischen Einheitsbuch eindrucksvoll vor Augen stellt.

In einem ersten großen Kapitel (37–217) wendet Daschner sich dem *Ordo Missae* zu. Dabei zeigt sich aufs Ganze gesehen eine große Übereinstimmung mit dem Messordo des tridentinischen Missales. Dies verwundert nicht, da im Hintergrund die Weiterentwicklung des sog. Rheinischen Messordos steht, der, zwar in unterschiedlichen Traditionssträngen, sowohl in den süddeutschen Messbüchern als auch in den römischen Missalen überliefert wurde. Am ehesten im Bereich des Oblations- und Kommunionritus lassen sich ortskirchliche Eigenheiten der süddeutschen Druckmissalien feststellen. So fällt besonders das Phänomen der parallel gestalteten Darbringung von Brot und Wein und die entsprechende Parallelisierung der Sumption der eucharistischen Gestalten auf (108–118, 164–205).

Im zweiten, umfangreichsten Kapitel (219–590) befasst sich Daschner mit der Untersuchung des *Proprium de tempore*. Gemäß der altkirchlichen Ausfaltung der liturgischen Rollenbücher in Sakramentar, Lektionar/Evangeliar und Antiphonar behandelt er, trotz deren Eingehen in den Buchtyp des *Missales*, nicht das jeweilige Messformular, sondern analysiert die Amtsgebete (221–341), Schriftlesungen (342–455) und Messgesänge (456–518) getrennt. So kann er für das Sakramentar der süddeutschen Diözesanmessbücher im wesentlichen eine einheitliche Tradition, die überwiegend aus dem gregorianischen Gebetsmaterial schöpft, feststellen. Eine ähnliche Übereinstimmung gilt auch für die Lesungs- und Gesangsstücke. Dennoch verdienen zwei bemerkenswerte Aspekte besondere Beachtung: Im Gegensatz zu den Diözesanmessbüchern von Mainz, Trier und Rom (1474) halten die süddeutschen Missalien eine Leseordnung für die Wochentage des Jahres, näherhin für Mittwoch und Freitag, bereit (393–426). Hier liegt ältestes Traditionsgut römischer Liturgie zugrunde, das über die spätmittelalterlichen Messbücher bis ins 15. Jahrhundert bewahrt wurde. Im Bereich der Messgesänge lassen sich diözesane Eigentraditionen am deutlichsten bei den Halleluja-Versen feststellen. Da sie erst relativ spät fixiert wurden, treten hier die Differenzen sehr augenfällig zutage. Vor allem für die Oster- und die Nachpfingstzeit kann der Verf. eine diözesanspezifische Färbung der Verse nachweisen.

In einem eigenen Teil dieses Kapitel behandelt Daschner die Gestalt der Feier an Gründonnerstag und Karfreitag sowie die Oster- und Pfingstvigil (519–588). Hier sind aufgrund der in diesem Umkreis beheimateten bistumeigenen Gewohnheiten die Unterschiede, v. a. zur römischen Ordnung, erwartungsgemäß größer. So zeigen

sich die süddeutschen Messbücher zurückhaltender in der dramaturgischen Gestaltung bei der Übertragung der Eucharistie wie der *Denudatio altaris* am Gründonnerstag (529–532). Für den Karfreitag ist die Gläubigenkommunion durchaus üblich gewesen (555–560), wie alle süddeutschen Messbücher erkennen lassen. Hingegen zeigen sich bei der *Depositio crucis* größere Differenzen zwischen den Diözesen (561–564). So kennt man in Würzburg, Regensburg, Freising, Passau, Salzburg und Brixen die ältere Form mit der „Beisetzung“ des Kreuzes bzw. einer Grabfigur des toten Christus, während in Konstanz, Eichstätt, Augsburg und Bamberg der Schritt zur eucharistischen Gestaltung der *Depositio* getan ist. Im Hinblick auf die Ostervigil (und die verstärkt analog gestaltete Pfingstvigil) verdient die Beschränkung auf die vier Perikopen der gregorianischen Leseordnung in fast allen süddeutschen Messbüchern, im Gegensatz zum römischen Gebrauch der zwölf Lesungen umfassenden gelasianischen Reihe, Beachtung (570–575).

In einem abschließenden dritten Kapitel verfolgt der Verfasser den Weg vom Diözesanmessbuch zum *Missale Romanum* 1570 (591–658). Hier nimmt Daschner die weitere Entwicklung der diözesanen Druckmissalien und die Entstehung des pianischen Messbuchs von 1570 in den Blick. Schließlich fragt er nach den Gründen, die zur Aufgabe der bistumeigenen Liturgietradition und zur Übernahme des *Missale Romanum* 1570 führten. Obwohl alle in die Untersuchung einbezogenen Bistümer eine weit mehr als 200 Jahre währende Tradition für sich beanspruchen konnten, haben sie innerhalb eines halben Jahrhunderts auf ihre eigenen gottesdienstlichen Gepflogenheiten verzichtet. Neben einem verstärkten Streben nach Einheitlichkeit – auch in der Liturgie –

haben offenbar weitere kirchengeschichtliche und -politische Gründe den Wechsel zum römischen Buch begünstigt. Der Einfluss der Franziskaner, die schon lange das Missale Romanum benutzten und in der Zeit der Gegenreformation v. a. der Jesuiten, deren Schüler vielfach Bischöfe wurden, waren für den Griff zum pianischen Messbuch von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Mit der Arbeit Daschners ist nicht nur eine wichtige Forschungslücke in der diözesanen Liturgiegeschichte im Bereich der Messe geschlossen worden. Seine detailreiche, mit vielen Tabellen übersichtlich gestaltete Untersuchung öffnet zugleich den Weg für ähnliche ausstehende Arbeiten zur Erforschung der Liturgie der Ortskirchen. Sie sind notwendig, um den Prozess der Weiterentwicklung teilkirchlicher Liturgie zu begleiten und zu stärken.

Jürgen Bärsch

Michael KUNZLER, Zum Lob Deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. Paderborn: Bonifatius 1996.

Der Titel bringt schon zum Ausdruck, worum es in diesem Buch geht: Es ist ein Lehrbuch für alle Laien, die einen liturgischen Dienst ausüben, und dieser Dienst geschieht immer zur Herrlichkeit Gottes.

Bereits in der Einführung betont der Autor, dass Gottes-Dienst heilige Schau, heiliges Spiel ist und keine katechetische oder sozialpolitische Veranstaltung.

Lektion 1 und 2 enthalten eine grundsätzliche Begründung der Laiendienste in der Liturgie.

Liturgie geht alle an und kann nicht gegen Bezahlung konsumiert werden. Liturgie ist keine hübsche Verpackung sakramentaler Handlungen oder eines Spendenaufrufs, keine Sonntagsschule. Christliche Liturgie ist zuerst Werk Gottes an uns. Der Priester

ist kein Alleinunterhalter. Liturgie ist ein gemeinsames Werk aller als Antwort auf Gottes Handeln.

Es folgt ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Liturgie und die Anliegen der Liturgiereform, die einen Abschied vom Servicedenken mit sich gebracht hat.

Der Autor geht näher auf die Bedeutung der „königlichen Priesterschaft“ ein und auf das Verhältnis zwischen allgemeinem Priestertum und Weiheamt. Alle Christen sind aufgrund der Initiationssakramente Glieder am Leib Christi und haben Anteil am Wirken Christi. Die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen findet ihre Fortsetzung im Tun der Kirche.

Der Begriff „Opfer“ wird als Hingabe erklärt – Hingabe Christi an den Vater und durch ihn auch Hingabe des Menschen an Gott. Die priesterliche Würde aller Getauften (1 Petr 2,6.9) kommt in der Eucharistie besonders zum Ausdruck, indem die Mitfeiernden Christi Hingabe an sich geschehen lassen und alle, die zu ihnen gehören und die Welt, in der sie leben, Gott anvertrauen im fürbittenden Gebet. Die Ausübung der königlichen Priesterschaft ist nicht nur eine verborgene Glaubenshaltung, sondern findet Ausdruck in der vollen und tätigen Teilnahme an der Liturgie (vgl. SC 14).

Das Wesen des Weiheamtes besteht darin, dass der Priester Ikone des eigentlich handelnden Priesters Christus ist. Die Weihe ist eine nicht zurücknehmbare Inanspruchnahme eines Menschen durch Christus. Durch den Priester handelt Christus im Sakrament, auch bei menschlichem Versagen. Daraus folgt eine eigene Bedeutung des geweihten Priesters in der Liturgie im Gegenüber von Priester und Gemeinde, von Christus und seiner Kirche.

Der liturgische Dienst des Laien erwächst aus dem allgemeinen Priestertum aller Getauften. Nicht ein Gegeneinander, sondern ein Miteinander von allgemeinem und

Amts-Priestertum ist erforderlich, denn beide haben ihre unverzichtbare Aufgabe, damit Gottes Dienst an uns Menschen Gestalt annehmen kann.

Lektion 3 beschreibt Liturgie als „heiliges Drama der Herrlichkeit Gottes“. Der Autor spricht sich entschieden gegen einen Missbrauch der Liturgie als schönes Beiwerk für diverse Familienfeiern und als christliche Motivationsveranstaltung aus.

In der Liturgie kommt Gott zu den Menschen. Sie ist Gegenwart des Himmels in menschlichen Zeichen. Liturgie ist keine „Show“ mit Effekten, sondern „Schau“, Taborerfahrung, in der die Herrlichkeit Gottes durchscheint. Liturgie muss sakral sein und sich von den alltäglichen Lebensvollzügen abheben, was nicht bedeutet, dass die Welt nicht in die Liturgie hineingenommen werden darf.

Die 4. Lektion behandelt den Ort für die liturgischen Laiendienste. Der Autor ist gegen eine ideologische Gegenüberstellung von Priester- und Laiendienst und gegen eine strenge Trennung von Altar und Gemeinde. Der Platz für die Laiendienste als Vertreter der Gemeinde ist im Altarraum. Davon geht auch das Messbuch aus, das den Einzug aller, die einen besonderen Dienst versehen, vorsieht. Die Gemeinde bildet so einen Kreis um den Altar. Die Gruppe der Laiendienste muss für alle Interessierten immer offen sein und darf sich nicht zu einem elitären Kreis entwickeln.

Die 5. Lektion spricht von der Einbeziehung des ganzen Menschen mit Leib und Seele in die Feier der Liturgie. Die Wichtigkeit der entsprechenden Körperhaltungen wird hervorgehoben und die Vorbildrolle der Laiendienste betont. Kopffastigkeit und Leibfeindlichkeit sind zu überwinden, weil der Mensch ein Wesen aus Leib und Geist ist und der Leib Ausdrucksform der Seele.

Die Bedeutung einzelner Gebärden wird beschrieben. Die Orantenhaltung soll wie-

der allen Gläubigen ermöglicht werden, wobei aber jedes „Pfarrer-spielen“ vermieden werden soll.

Jede Gebärde ist Ausdruck der inneren Einstellung und Spiritualität. Das gilt auch für den Umgang mit liturgischen Büchern und Geräten.

Lektion 6 behandelt die Frage der liturgischen Kleidung.

Der Autor geht auf die anthropologisch-theologische Bedeutung der Kleidung ein und auf die Entwicklung der liturgischen Gewänder. Er spricht sich für liturgische Kleidung für Laiendienste aus. Das liturgische Gewand ist Symbol dafür, in Christus gekleidet zu sein. Die Bejahung des Daseins durch Gott äußert sich auch in der festlichen Kleidung. Grundlage für jedes liturgische Kleid, ob für Priester oder Laien, ist das weiße Taufkleid, die Verleiblichung der Taufwürde.

Die Lektionen 7–10 behandeln einzelne Laiendienste.

Zunächst ist von der Wiedergewinnung des Lektorendienstes durch die Liturgiereform die Rede, ein Dienst, der Laien zusteht, mit Ausnahme der Verkündigung des Evangeliums in der Eucharistiefeier, und der zum Ausdruck bringt, dass auch der Priester Hörer des Wortes Gottes ist. Der Autor betont die Wichtigkeit der Aneignung der biblischen Texte, die möglichst in regelmäßigen Bibelgesprächen geschehen soll, und warnt vor Routine bei der Verkündigung des Wortes Gottes.

Bei Kyrie und Antwortpsalm wird auf eine mögliche Kooperation von Lektor und Kantor hingewiesen.

Als zweite wichtige Aufgabe des Lektors wird das Vortragen der Fürbitten genannt, die durch die Liturgiereform wieder eingeführt wurden. Der Autor geht auf den Sinn der Fürbitten ein, die Nöte und Sorgen der Menschen zur Sprache bringen sollen. Jede Moralisierung ist zu vermeiden. Die Ver-

wendung eines Fürbittbuches, in das Menschen ihre Anliegen hineinschreiben können, wird geraten.

Als weitere mögliche Aufgabe des Lektors wird der Vortrag einer Meditation nach der Kommunion genannt.

Der Lektorendienst ist Sprachrohr für die Gemeinde, für die als ganze der Verkündigungsauftrag gilt.

In der Lektion über den Dienst des Kantors und der anderen Kirchenmusiker wird zunächst betont, dass Musik nicht neben der Liturgie ablaufen darf. Der Autor beschreibt die Idealform des Kantorendienstes. Eine wesentliche Aufgabe des Kantors sieht er darin, der Gemeinde den Schatz der Psalmen zu erschließen und dafür zu sorgen, dass das Ordinarium der Messe wieder Volksgefangen werden kann.

Wegen der Schwierigkeiten, geeignete Kantoren zu finden, rät der Autor zur Bildung einer Schola.

Abschließend wird noch einmal darauf verwiesen, dass die Kirchenmusiker Teil der feiernden Gemeinde sind und die Kirchenmusik dienenden Charakter hat.

Der Autor meint, dass es bis zum Idealfall noch ein weiter Weg ist.

Im Unterschied zu den Diensten des Lektors und Kantors, die Laien vorbehalten sein sollen, wird hervorgehoben, dass der Kommunionhelfer einen Hilfsdienst ausübt für den ordentlichen Kommunionsspender. Dieser ist Christus bzw. der Priester, durch den er handelt. Der Kommunionhelfer übt seinen Dienst nicht aus, wenn genügend Priester anwesend sind.

Der Autor fordert Akolythat und Lektorat mit Beauftragung durch den Bischof als Laiendienst für Männer und Frauen, der sich aus dem allgemeinen Priestertum herleitet.

Regelmäßige Kommunion aus dem Tabernakel wird nicht befürwortet, weil das Zeichen des Brotbrechens dadurch verdunkelt wird. Der Empfang der Kommunion

unter beiderlei Gestalten sollte häufiger ermöglicht werden.

Der Autor geht auch darauf ein, wie sich Kommunionhelfer in kritischen Fällen verhalten sollen. Als wichtiges Zeichen der Verbundenheit mit der feiernden Gemeinde wird die Aussendung der Kommunionhelfer an Kranke bezeichnet.

Ein besonderes Anliegen sind dem Autor erwachsene Ministranten, nicht um die Kinder zu verdrängen, sondern um zu signalisieren, dass der Dienst am Altar nicht nur Sache unmündiger Kinder ist.

Als Beispiele, wo Dienste von Erwachsenen besonders sinnvoll sind, werden Kreuzträger, Dienst am Messbuch und Dienste bei der Gabenbereitung genannt.

Bei keiner Messe sollte der Priester allein im Altarraum stehen.

Lektion 11 ist der äußeren und inneren Vorbereitung in der Sakristei gewidmet. Die Atmosphäre in der Sakristei wird als entscheidend für den Gottesdienst gesehen. Zwanzig Minuten vor Beginn sollen alle anwesend sein, um die letzten Vorbereitungen in Ruhe treffen zu können.

Die Lektion enthält auch eine kurze Einführung in Geschichte und Symbolik der in der Liturgie verwendeten Dinge: Brot und Wein, Kelch und Hostienschale, Feuer und Licht, Weihrauch, Heilige Öle, Wasser, Salz, Asche, liturgische Gewänder. Es folgt eine Checkliste für die Vorbereitung in Sakristei und Kirche und für das, was nach dem Gottesdienst zu tun ist. Abschließend ist eine Auswahl von Vorbereitungsgebeten zur Feier der hl. Messe zu finden.

Die Lektionen 12–15 behandeln in Etappen die einzelnen Teile der Messfeier. Es geht dabei nicht um Regieanweisungen für Laiendienste und Beschreibungen des äußeren Ablaufs, sondern in erster Linie um eine Erklärung des inneren, geistlichen Anspruchs und um die Bedeutung und Ge-

schichte der einzelnen Handlungen, Riten und Zeichen.

Es wird noch einmal hervorgehoben, dass es sich zuerst um Gottes Dienst an uns handelt.

Die Einzugsprozession wird als Bild für den Weg des Menschen zu Gott gesehen. Sie ist nicht nur notwendiger Ortswechsel, sondern Symbolhandlung. Es folgt eine Beschreibung der Prozessionsordnung.

Der Autor geht dann auf die Verehrung des Altares ein, auf die Bedeutung des Priestersitzes, der von den Sitzen für Laien abgehoben ist, auf Eröffnungsformel und mystagogische Einführung.

Die Beschreibung der Laiendienste erfolgt nicht isoliert sondern im Zusammenhang des ganzen liturgischen Geschehens.

Praktische Anregungen fehlen nicht, z. B. für die Gestaltung der Kyrie-Rufe und den Gesang des Gloria im Originaltext.

Breiter Raum wird dem Wortgottesdienst gewidmet. Der Autor spricht sich dagegen aus, dass der Notfall von nur einer Lesung zum Normalfall wird und verweist auf die Bedeutung des Alten Testaments und des Psalmengesangs für Christen.

Wie beim Gloria wird auch beim Credo hervorgehoben, dass der Text als Allgemeingut der Gläubigen nicht verlorengehen darf.

Das Vortragen der Fürbitten wird als eine der vornehmsten Aufgaben des Christen als Glied des allgemeinen Priestertums bezeichnet. Bedeutung, Inhalt und Vollzug der Fürbitten werden erklärt.

Besonderes Gewicht wird auf die Bereitung des Altares und das Herbeibringen der Gaben gelegt. Die Händewaschung wird auch für die Kommunionhelfer vorgeschlagen als Ausdruck der inneren Bitte um Sündenvergebung und der spirituellen Vorbereitung auf den Dienst.

Mit großer Sorgfalt werden die Teile des Hochgebetes erklärt. Das ist besonders wichtig, da gerade an diesem zentralen Gebet heute viel herumexperimentiert wird.

Das Beten des Hochgebetes ist zwar Sache des Priesters, er spricht es aber im Namen der Gemeinde, die durch ihr „Amen“ die Zustimmung gibt.

Das Vaterunser, das eucharistische Tischgebet, und der Friedensgruß werden in engem Zusammenhang mit der Kommunion gesehen. Das Brotbrechen soll als Zeichen der Teilnahme an dem einen Brot erkennbar sein und das Agnus Dei als Begleitgesang zum Brotbrechen verwendet werden.

Der Autor geht auch auf die Reihenfolge beim Kommunionempfang ein, auf Hand- oder Mundkommunion und Kelchkommunion und auf die Bedeutung des „Amen“ vor dem Kommunionempfang.

Empfohlen wird die Verlegung der Verlautbarungen an den Anfang vor den Beginn der liturgischen Handlung. Bei der Entlassung soll der Sendungscharakter wieder mehr betont werden. Das in der Messe Erfahrene soll in den Alltag hineingetragen werden.

Lektion 16 ist den Laiendiensten in den nichteucharistischen Gottesdiensten gewidmet. Es ist erfreulich, dass vor allem der Wert der Tagzeitenliturgie hervorgehoben wird, die wieder Anliegen der ganzen Gemeinde werden soll.

Nach einer kurzen Geschichte der Stundenliturgie werden Laudes, Vesper und Komplet näher erklärt. Am Beispiel der Vesper werden die verschiedenen Dienste aufgezeigt. Verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten und -elemente werden angeführt.

Lektion 17 befasst sich mit Sakramenten und Sakramentalien. Nach einer allgemeinen Erklärung der Sakramente als Zeichen des Heilshandelns Gottes folgt eine kurze Beschreibung der einzelnen Sakramente und ihrer Beziehung zur Eucharistie. Der Öffentlichkeit-scharakter der Sakramente als Feiern der Kirche wird hervorgehoben, besonders in bezug auf Taufe und Eheschließung.

Lektion 18 behandelt die Laiendienste im Herrenjahr. Auch hier folgt zuerst ein Überblick über die Bedeutung der Feste und Zeiten, des Sonntags und der Heiligengedenktage. Der Autor hebt die vielfältigen Einsatzmöglichkeiten von Laiendiensten in den geprägten Zeiten hervor und verweist besonders auf die Feiern von Tagzeitenliturgie und Andachten, die nicht nur wegen des Priestermangels gerade in diesen Zeiten gepflegt werden sollen. Auch die Gottesdienste an den Hochfesten erfordern den Einsatz vieler Laien. Dies wird anhand eines Beispiels verdeutlicht.

Die Laiendienste sind gefragt, „um viele liturgische Reichtümer und Gestaltungsmöglichkeiten erlebbare Wirklichkeit werden zu lassen“.

Lektion 19 geht auf den Sonntagsgottesdienst ohne Priester ein. Er wird als Notfall bezeichnet und nicht als erwünschter Sonderweg zu einer anderen Kirchenstruktur. Wichtig ist, dass auch bei Priestermangel die Gläubigen am Sonntag zur Feier der Erlösung zusammenkommen. Nicht nur Priester, die mehrere Pfarren zu betreuen haben, sollen sich auf gut ausgebildete Laien verlassen können. Die Kirche darf nicht geschlossen bleiben, wenn der Priester krank oder auf Urlaub ist.

Der Autor geht auf den Wandel des Priesterbildes und den Wandel von der versorgten zur sorgenden Gemeinde ein. Er erklärt die Unterschiede zwischen priesterlosen und von einem Priester geleiteten Gottesdiensten und warnt vor einer Verwischung dieser Unterschiede. Als wichtiges Zeichen dafür, dass das priesterliche Amt nicht zu ersetzen ist, muss der Priestersitz frei bleiben. Andererseits darf es aber einer von Laien geleiteten Liturgie nicht an Feierlichkeit fehlen, denn auch sie dient der Verherrlichung Gottes.

Es folgt eine Beschreibung des priesterlosen Gottesdienstes anhand des Modells im Gotteslob Nr. 370.

Lektion 20 befasst sich mit den Voraussetzungen für den liturgischen Dienst. Es sollen „normale“ Frauen und Männer sein mit besonderen Fähigkeiten und Freude am Mitgestalten, aber nicht als Kompensation von Komplexen. Keiner soll in der Liturgie ein anderer Mensch sein als sonst. Der Mensch bietet Gott seine Fähigkeiten und seine Bereitschaft an und darf dann auf Gottes Beistand vertrauen. Frauen und Männer im liturgischen Dienst sollen fromme Menschen sein mit einer lebendigen Beziehung zu Gott, sie sollen mutig sein, was Lampenfieber nicht ausschließt, und sie sollen geschwisterliche Menschen sein, die auch außerhalb der Liturgie Gemeinschaft pflegen.

Im Anhang ist eine Übersichtstabelle über den Aufbau von Messe und Stundenliturgie und die Aufteilung der Dienste zu finden.

Die ausführlichen Literaturhinweise sind nach Lektionen geordnet, enthalten jedoch auch Werke, die schon vergriffen sind.

Das Buch beschränkt sich nicht auf technische Anweisungen für Laiendienste sondern vermittelt in erster Linie ein tieferes Verständnis der Liturgie. Dazu tragen auch die regelmäßigen Hinweise auf die historische Entwicklung und die theologische Begründung auch scheinbar unbedeutender liturgischer Zeichen und Handlungen bei.

Der Autor weist mit unmissverständlicher Deutlichkeit und humorvoller Ironie auf Missstände und Fehlentwicklungen hin und stellt dem Leser Ideale vor Augen, die jedoch durch beharrliches Bemühen und Liebe zur Liturgie erreichbar sind.

Das Buch ist eine empfehlenswerte Lektüre nicht nur für Laien im liturgischen Dienst, sondern für alle an Liturgie Interessierten und vor allem auch für Priester.

Es ist der Wunsch des Autors, dass das Buch „zu einer feierlichen und lebendigen Liturgie in unseren Pfarrkirchen beiträgt, Gott zur Ehre und den Menschen zur Freude“.

BÜCHEREINGÄNGE

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

J. BÄRSCH, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen*. Nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. Münster: Aschendorff 1997. (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Bd. 6). 25 cm. (XXXII und 382 S.). Geb. DM 78,-.

Keht um zu mir von ganzem Herzen. Gottesdienste für alle Tage in der Fastenzeit. Hg. A. Daiker. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 20,8 cm. (188 S.). Kart. DM 29,80; öS 218,-; sfr 28,-.

E. KRAMMER-KECK, *Christlicher Hauskalender* 1997. Augsburg: Pattloch 1996. 21,8 cm. (272 S. mit zahlreichen Bildern und Lesebändchen). Kart. DM 29,80; öS 218,-; sfr 27,50.

B. G. LÄNGIN, *Gottes letzte Inseln*. Wie die Hutterer und Amischen leben. Augsburg: Pattloch 1996. 26,5 cm. (352 S. mit zahlreichen Farbbildern). Geb.

Nur Gast auf Erden? Rafael Arnáiz Barón. Mystiker und Mönch. Erstmalige deutsche Gesamtausgabe seiner Schriften. Grevenbroich: Bernardus-Verlag 1996. 21,5 cm. (680 S. mit s/w- und Farbb.). Geb.

M. WISE – M. ABEGG Jr. – E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran*. Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten. Hg. A. Läpple. Augsburg: Pattloch

1997. 24 cm. (544 S. mit 12 s/w-Fotos und Karten). Geb. DM 44,-; öS 321,-; sfr 41,-.

JOHANNES PAUL II., *Geschenk und Geheimnis*. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe. Graz-Wien-Köln: Styria 1997. 21,5 cm. (120 S. mit 1 Farbbild und 16 Zeichnungen). Geb. DM 24,80; öS 181,-; sfr 23,-.

JOHANNES PAUL II., *Wir fürchten die Wahrheit nicht*. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen. Graz-Wien-Köln: Styria 1997. 20,6 cm. (240 S.). Geb. DM 30,-; öS 219,-; sfr 28,-.

Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod. Hg. J. Bärsch – B. Kowalski. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1997. (Feiern mit der Bibel 4). 21 cm. (112 S.). Kart. DM 29,80; öS 221,-; sfr 27,-.

Wort zu diesem Heft

Am 1. September 1997 ist Alterzbischof DDr. Karl Berg gestorben. P. Rupert Schindlauer OSB war – in seiner Funktion als ehemaliger Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich – in engem Kontakt mit Erzbischof Berg, der dieser Kommission von 1973–1989 vorstand. In einem Nachruf würdigt P. Rupert Schindlauer OSB das Wirken des allseits beliebten Bischofs und betont seinen unermüdlichen Einsatz für die Liturgie.

Im ersten Beitrag dieses Heftes stellt Franz Nikolasch, Professor für Liturgiewissenschaft in Salzburg, Überlegungen zur Struktur des Messordo für ein Messbuch 2000 an. Dabei dienen ihm die ersten Entwürfe des erneuerten Messordo von 1969 als kritisches Korrektiv und als bereichernde Anregung für eine allfällige künftige Reform des Messbuches.

Anton Thaler, Professor für Liturgiewissenschaft in Fulda, zeigt in seinem Artikel „Tut dies zu meinem Gedächtnis. Liturgie-theologische und ökumenische Aspekte zur Feier der Eucharistie“ biblische und dogmengeschichtliche Entwicklungen bezüglich der Feier der Eucharistie und deren Verständnis auf. Trotz aller noch bestehender konfessioneller Unterschiede betont Thaler die bleibende Hoffnung auf volle Kirchengemeinschaft – gerade angesichts jüngst erreichter ökumenischer Konvergenzen in bislang strittigen Fragen.

Die Bedeutung liturgischer Handlungen als Ort der Vergegenwärtigung des Christusmysteriums untersucht Dietmar Thönnies, wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Liturgiewissenschaft in Münster, in „Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung“. Dabei stellt er die Bedeutung anamnetischen Handelns für den Vollzug gläubiger Existenz heraus, in der Vergangenheit und Zukunft Sinn vermitteln und am Heil Anteil geben.

Zwei Beiträge in diesem Heft befassen sich mit Fragen der Krankenpastoral und -sakramente: Winfried Haunerland, Professor für Liturgiewissenschaft in Linz, stellt uns einen Diskussionsbeitrag zum Thema „Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst“, den er im Rahmen der 68. Konferenz der Liturgischen Kommission für Österreich am 26.2.1997 vorgetragen hat, zur Verfügung. Haunerland erläutert darin das komplexe Verhältnis von Krankenpastoral zur Feier des Sakramentes der Krankensalbung und geht auf die Frage des „Spenders“ der Krankensalbung näher ein.

In seiner Stellungnahme zur zweiten Auflage der „Feier der Krankensakramente“ setzt sich Heinrich Valentin, Krankenhausseelsorger in Dülmen, kritisch mit einigen Aspekten des neuen Ritualefaszikels auseinander. Neben einer positiven Würdigung zahlreicher Verbesserungen konstatiert Valentin auch seine Enttäuschung hinsichtlich mancher Ausführungen in der „Pastoralen Einführung der Bischöfe“.

Im Heft 3/1993 begann eine Reihe, die in loser Folge liturgiewissenschaftliche Institute und Hochschulen in Österreich vorstellt. Nach der Vorstellung des Instituts für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz präsentiert Univ.-Ass. Dr. Frank Walz in diesem Heft das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

Auf „vergessene Dimensionen der Liturgie“ macht Thomas Egloff, Leiter des Liturgischen Institutes der Schweiz (1981–1997), im letzten Beitrag dieses Heftes aufmerksam. Anlässlich seines Abschiedes vom Liturgischen Institut weist Egloff noch einmal auf den bleibenden Auftrag der Liturgiereform hin.

Die Schriftleitung

P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig

In memoriam Erzbischof DDr. Karl Berg

† 1. September 1997

Erzbischof Dr. Karl Berg wurde nach seiner Bischofsweihe am 25.2.1973 von der Bischofskonferenz zum Referenten für Liturgie und damit auch zum Vorsitzenden der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) bestellt. Für diese Aufgabe brachte er zu seiner Spiritualität die denkbar besten Voraussetzungen mit: Studium des Kirchenrechts, dem vor dem II. Vatikanischen Konzil die Liturgie stark zugeordnet war, Tätigkeit als Regens im Priesterseminar, Verantwortung für den Kathedralgottesdienst als Dekan des Domkapitels, Mitgliedschaft in der Liturgischen Kommission (27./28.3.1947–22.2.1989).

Nachdem bereits die ersten entsprechend der Liturgiekonstitution erneuerten liturgischen Bücher erschienen waren, stand als Hauptaufgabe u. a. die Herausgabe des neuen Meßbuches an.

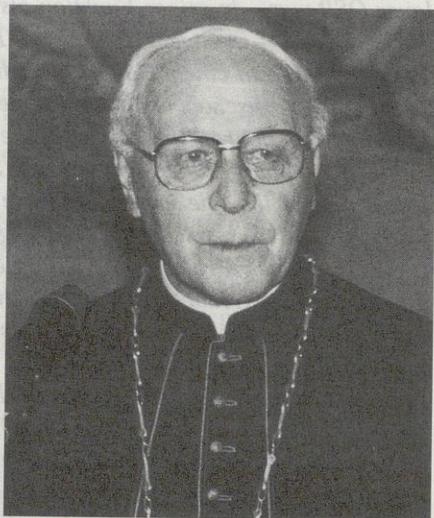
Stapel von Textvorlagen und entsprechenden Anpassungen im Sinn der römischen Dokumente waren zu studieren und zu beraten. Zwei bis drei mehrtägige Sitzungen der Bischöfe und Fachleute für Liturgie standen damals jährlich im Rahmen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen für das deutsche Sprachgebiet (IAG) an. Die Einarbeitung der Änderungswünsche der Bischöfe und Bischofskonferenzen war vom Geschäftsführenden Ausschuß der IAG, bestehend aus den Vorsitzenden und Sekretären der liturgischen Kommissionen, zu bewältigen. Ich erinnere mich an zahlreiche gemeinsame Fahrten im Nachtzug und Schlafwagen, Auto und auch Flugzeug in die liturgischen Zentren, Trier, Zürich und Luxemburg. Groß war des Erzbischofs Freude, wenn die Begegnungen in Salzburg stattfinden konnten. Ein Höhepunkt seiner bischöflichen Amtszeit war sicher, als die Bischöfe des Sprachgebietes seiner Einladung folgten, sich zur Approbation des Meßbuches in Salzburg im Rahmen des 1200jährigen Domjubiläums im September 1977 zu treffen.

Ähnliche Anstrengungen wie die Erstellung des Meßbuches erforderte auch die Erneuerung des Breviers. Wie in der Frühzeit der Kirche sollte das Brevier als „Stundenbuch“ die Grundlage für das tägliche Gebet in den Gemeinden werden.

Der Arbeit an den Texten folgte die Verantwortung für Gestaltung und Drucklegung der Bücher sowie vor allem für die praktische Umsetzung in den Gemeinden. Sehr oft fand Erzbischof Berg Vorschläge und Formulierungen, die von den Bischöfen einmütig angenommen wurden und in der römischen Gottesdienstkongregation Zustimmung finden konnten. Apropos Rom! Stets wird die Papst- und Romtreue des Erzbischofs gerühmt. Wenn eine „Declaratio“ oder eine ähnliche römische Äußerung keine Klarheit zu bringen schien, fand Erzbischof Berg die Lösung: „Da schicken wir ein ‘Miramur’ nach Rom“. Er kannte den Kurialstil und wußte um die römischen Regeln.

In seiner Bescheidenheit und seinem hohen Verantwortungsgefühl bat er nicht selten: „Ich bitte Sie um Ihre Wohlmeinung“.

Sehr ernst nahm Erzbischof Berg Bedenken und Einwände von Kreisen, die nur schwer den Neuerungen in der Liturgie folgen konnten. Er bemühte sich stets um eine Klärung. Karl Bergs priesterliches und bischöfliches Wirken wird für mich immer ein Vorbild bleiben.



Franz Nikolasch, Salzburg

Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000

Wenn im Zusammenhang mit den Überlegungen zu einem „Meßbuch 2000“ auch Fragen der Grundstruktur der Meßliturgie angeschnitten werden und wenn man am bestehenden Meßordo verschiedene Schwachstellen wahrnimmt, die eine Änderung nahelegen, so ist es sicher nicht ohne Bedeutung, den ersten Entwürfen zum erneuerten Meßordo von 1969 nachzugehen und sich mit der Arbeit des römischen Liturgierates näher zu befassen, die dem definitiven Text vorausging, der durch Paul VI. mit der Apostolischen Konstitution „Missale Romanum“ vom 3.4.1969 approbiert und veröffentlicht wurde. A. Bugnini hat in seinem Buch „La riforma liturgica“ minutiös den Werdegang, die Diskussionen und die verschiedenen Veränderungen gegenüber der ursprünglichen Vorlage geschildert.¹ Seinen Ausführungen kann man entnehmen, daß bereits am 9.10.1965 von der zuständigen Arbeitsgruppe ein vollständiger Entwurf erstellt und in den folgenden Wochen der 6. Vollversammlung des Liturgierates mit einem umfassenden Bericht vorgelegt und von den Teilnehmern diskutiert wurde. Es war das sogenannte „Schema primum Ordinis Missae normativae“.² In einer geringfügig modifizierten Fassung wurde dieses Schema zusammen mit ausführlichen Begründungen für die getroffenen Entscheidungen auf Wunsch des Staatssekretariates im Mai 1966 dem Papst direkt unterbreitet.³ Man kann sagen, daß in diesem ersten Entwurf zur Neuordnung der Meßstruktur die Intentionen der Arbeitsgruppe, die sich aus qualifizierten Fachleuten sowohl aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft wie auch der pastoralen Praxis zusammensetzte, wohl am unmittelbarsten und auch am besten zum Ausdruck kamen. Die Bezeichnung „Missa normativa“, die später aufgrund von möglichen Mißverständnissen aufgegeben wurde – es war verschiedentlich der Eindruck entstanden, alle darin angeführten Elemente müßten in jeder Meßfeier enthalten sein – sollte auf die „Normalform“ des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes hinweisen, bei der eine Mitwirkung der Gemeinde nicht nur durch Gebete, sondern auch durch Gesang gegeben ist und die verschiedenen Dienste und Aufgaben von den jeweils zuständigen Teilnehmern auch wahrgenommen werden können. Im Gegensatz zur tridentinischen Messe, deren „Normalform“ die Feier durch den Priester unter Mitwirkung eines Ministranten, aber ohne jede tätige Einbeziehung der Gemeinde war, ist die erneuerte Messe in ihrer Grundordnung als Feier der gegliederten Gemeinde unter der Leitung des Priesters konzipiert.

Auf Wunsch des Papstes wurde das Schema der „Missa normativa“ der ersten Bischofssynode im Herbst 1967 zur Beratung und Stellungnahme vorgelegt. In einem Artikel des

¹ A. BUGNINI, *La riforma liturgica*. Rom 1983; deutsch: *Die Liturgiereform*. Freiburg i. Br. 1988, 361–420. Vgl. auch F. NIKOLASCH, zur Einführung der erneuerten römischen Meßordnung im deutschen Sprachraum. In: *LJ* 20 (1970) 193–208.

² *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, Schema nr. 113, De Missali 14.

³ Schema nr. 170, De Missali 23 vom 24.5.1966. Ein Exemplar dieses Schema ist im Besitz des Verfassers.

offiziösen Organs des römischen Liturgierates wird dieses Schema ausführlich geschildert.⁴ Es weicht in wenigen Punkten von den beiden erwähnten Schemata der ursprünglichen Fassung der „Missa normativa“ ab, vor allem in der Freistellung der „Privatgebete“ des Priesters, die ursprünglich – soweit sie beibehalten blieben – nicht ausdrücklich freigestellt waren. Im Großen und Ganzen fand die Strukturreform Zustimmung, jedoch im einzelnen wurde eine Reihe von Änderungswünschen vorgebracht, die fast durchwegs in Richtung einer Beibehaltung bzw. Wiederherstellung bisheriger traditioneller Elemente tendierten, was nicht weiters verwundern konnte, fehlte doch den meisten Mitgliedern dieser Bischofssynode das Wissen um die theologischen und geschichtlichen Zusammenhänge der Liturgiereform sowie ein Verständnis für die Problematik einzelner Elemente des tridentinischen Meßordo. Die Folge dieser Unkenntnis war, daß die Änderungswünsche kaum von sachlichen Begründungen getragen waren, sondern eher dem persönlichen subjektiven Empfinden und den gefühlsmäßigen Vorstellungen der Interpellanten entsprachen. Aufgrund dieser Wünsche wie auch solcher, die direkt vom Papst geäußert wurden⁵, kam es zu einer nicht unwesentlichen Überarbeitung des bereits fertiggestellten Entwurfs. Dazu kam noch der ausdrücklich formulierte Wunsch des Papstes, den bestehenden Meßordo nur in jenen Punkten zu ändern, wo eine Änderung als unabdingbar notwendig erachtet wurde. Das Ergebnis war dann der vom Papst am Gründonnerstag 1969 approbierte und veröffentlichte Meßordo. Vergleicht man den der Bischofssynode von 1967 vorgelegten Entwurf des Meßordo mit dem approbierten definitiven Text, so fällt auf, daß die ursprüngliche Fassung eine klarere und übersichtlichere Struktur aufwies, die den wesentlichen Elementen der Eucharistiefeier eine stärkere Akzentuierung sicherte und verschiedene sekundäre Elemente und Texte, vor allem die Gebete, die der Priester nicht im Namen der Gemeinde, sondern gewissermaßen „privat“ sprach, sehr reduzierte und – sofern sie beibehalten wurden – freistellte.

1. Im Folgenden soll ein Überblick über die Grundstruktur der Messe entsprechend dem Entwurf gegeben werden, der 1967 der Bischofssynode vorgelegt worden war.

a) Eröffnung

Was die Eröffnung der Meßfeier betrifft, so war ihre Struktur straffer konzipiert und wies für die konkrete Gestaltung mehr Wahlmöglichkeiten auf. Die Feier beginnt mit dem Eröffnungsgesang, für den mehrere Auswahlmöglichkeiten angeboten werden. Eine Festlegung auf die im Meßbuch vorgesehene Antiphon mit dem Psalm ist für den Eröffnungsgesang genausowenig vorgesehen wie für den Gesang zur Gabenbereitung und zur Kommunion. Während des Eröffnungsgesanges tritt der Priester zum Altar und bezeichnet sich still mit dem Kreuzzeichen. Es folgt die Begrüßung der Gemeinde, für die mehrere Varianten angeboten werden. Neben dem traditionellen Grußdialog sind feierliche Formulierungen vorgesehen, die der paulinischen Briefliteratur entnommen wurden.⁶ Es folgt dann der Bußakt, dessen Bedeutung vor allem in einer Besinnung auf die Gegenwart des Herrn inmitten

⁴ Not. 35 (1967) 353–380. Dieser Artikel liegt auch dem Bericht in BiLi 41 (1968) 132–142 zugrunde. Nach einem Überblick über die Struktur der „Missa normativa“ wird über die Stellungnahmen der Synodalteilnehmer zu Einzelfragen der Struktur berichtet und das entsprechende Abstimmungsergebnis mitgeteilt.

⁵ Vgl. BUGNINI (s. Anm. 1) 396–399.

⁶ Es handelt sich um die Grußformeln von Röm 1,7 und 2 Kor 13,13.

seiner Gemeinde und in einer Bereitung für die Feier gesehen werden soll. Dieser Bußakt der Gemeinde tritt an die Stelle der früheren privaten Vorbereitung von Priester und Ministrant in der Form des Stufengebetes mit dem Psalm *Judica* und dem *Confiteor*. Für den Bußakt werden mehrere Möglichkeiten angeführt: neben dem traditionellen *Confiteor*, das von der versammelten Gemeinde gemeinsam gesprochen werden soll, können auch eine passende Einladung zur Besinnung und vor der Vergebungsbitte Psalmverse gesprochen werden, die der jeweiligen Thematik der Feste oder Sonntage entsprechen sollen. Es folgen die *Kyrie-Rufe*, die allerdings entfallen, falls der *Gloria-Gesang* vorgesehen ist. Die Begründung für die alternative Lösung von *Kyrie* oder *Gloria* erblickte man darin, daß die Eröffnung möglichst knapp gehalten werden soll und es nicht passend sei, zwei Gesänge unmittelbar aufeinander folgen zu lassen. Die Eröffnung schließt mit dem Tagesgebet.

b) Wortgottesdienst

Die Struktur des Wortgottesdienstes ist klar und übersichtlich, wichtig sind die Bestimmungen über die Schriftlesungen. In der Regel sind drei Perikopen vorgesehen, von denen die erste dem Alten Testament („Prophet“) entnommen wird, die zweite der ntl. Briefliteratur („Apostel“) und die dritte den Evangelienberichten. Falls es pastorale Erfordernisse verlangen, kann eine der dem Evangelium vorausgehenden Lesungen entfallen. Es folgen die Homilie, der im Gemeindegottesdienst als Deutung des Gotteswortes eine besondere Rolle zukommt, das Glaubensbekenntnis und die Fürbitten, die nach rund 1500 Jahren wieder einen integrierenden Bestandteil des Wortgottesdienstes des römischen Meßordo bilden und in keinem Gemeindegottesdienst fehlen sollen. Das Bereitungsgebet des Priesters vor dem Evangelium („*Munda cor*“) wird freigestellt.

c) Gabenbereitung

Die Gabenbereitung ist gegenüber dem definitiven Meßordo von 1969 durch eine knappere, durchsichtigere und leichter verständliche Struktur gekennzeichnet. Sie wird durch den Gesang zur Gabenbereitung eröffnet, für den dieselben Wahlmöglichkeiten gelten wie für den Gesang zur Eröffnung. An Stelle der sieben Offertoriumsgebete des tridentinischen Meßordo sind nur mehr drei vorgesehen und diese dem Priester freigestellt. Es handelt sich um Begleitworte zur Bereitung des Brotes und des Kelches⁷ sowie um ein Gebet, das die persönliche Bereitung des Priesters zum Inhalt hat („*In spiritu humilitatis*“). Der *Lavaboritus* ist zwar vorgesehen, allerdings bereits zu Beginn der Gabenbereitung und ohne Begleitworte. Das *Orate fratres* als Verdoppelung und damit auch Beeinträchtigung des Gabengebetes ist gestrichen, nicht zuletzt auch wegen seines theologisch problematischen Inhalts. Abschließend wird das Gabengebet gesprochen.

⁷ Zur Bereitung des Brotes war der modifizierte Text aus der *Didache*, Kap. 9, vorgesehen: „Wie dieses Brot zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so möge deine Kirche zusammengeführt werden in dein Reich.“ Der Begleittext zur Bereitung des Kelches lehnte sich an den Text von Spr 9,1f an und lautete: „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut, ihren Wein gemischt und den Tisch bereitet. Ehre dir Gott in Ewigkeit.“

d) Hochgebet

Für das Eucharistische Hochgebet sind neben dem Römischen Kanon drei weitere Texte zur Auswahl, entsprechend dem Auftrag des Papstes, erarbeitet worden. Paul VI. hatte nämlich eine Überarbeitung des Römischen Kanons abgelehnt, dafür aber die Erlaubnis erteilt, zusätzliche Hochgebete als Wahlmöglichkeit anzubieten.⁸ Eine Akklamation der Gemeinde in Verbindung mit dem „Mysterium fidei“ des Römischen Kanons ist noch nicht vorgesehen, da dieses erst zu einem späteren Zeitpunkt auf Anregung des Papstes aus dem Einsetzungsbericht herausgenommen wurde.

e) Kommunion

Für den Kommunionteil, der im Verlauf des Mittelalters gleich der Gabenbereitung stark durch Privatgebete des Priesters belastet worden war, wurde ebenfalls eine stärkere Straffung und eine Reduzierung der Gebetstexte vorgesehen. Nach dem Pater noster mit dem Embolismus und der Doxologie folgt sofort der Friedensgruß, allerdings ohne das bisher vorgesehene Friedensgebet, dann die Brotbrechung mit dem Begleitgesang des Agnus Dei, die Immixtio, d. h. die Beifügung eines Brotpartikels zum Wein mit einer Begleitformel und schließlich – wieder freigestellt – ein privates Vorbereitungsgebet des Priesters („Domine Jesu Christe“) an Stelle der bisherigen drei Gebete. Zur eigenen Kommunion spricht der Priester „Der Leib (das Blut) Christi bewahre mich zum ewigen Leben“, während für die Austeilung an die Gemeinde nur die Worte „Der Leib Christi“ bzw. „Das Blut Christi“ vorgesehen sind. Während der Kommunionausteilung wird der Gesang zur Kommunion gesungen, für den analog zu Eröffnung und Gabenbereitung eine weitgehende Wahlmöglichkeit gegeben ist. Die Reinigung von Kelch und Patene kann an der Kredenz bzw. nach der Feier in der Sakristei erfolgen. Die Privatgebete des Priesters zur Kelchkommunion („Quid retribuam“) sowie zur Reinigung von Kelch und Patene („Quod ore“, „Corpus tuum“) sind wiederum freigestellt. Nach der Reinigung der Geräte ist nochmals eine Händewaschung des Priesters vorgesehen. Dann kann ein Dankhymnus, ein Psalm oder ein anderes Loblied folgen. Die Feier wird mit dem Schlußgebet beendet, an das sich noch die Verlautbarungen, der Segen und die Entlassung der Gemeinde anschließen.

Soweit in groben Umrissen die Struktur des von der zuständigen Arbeitsgruppe konzipierten und vom Liturgierat akzeptierten Meßordos. Wenn auch für einzelne Abschnitte der Meßfeier wie die Eröffnung, die Gabenbereitung und den Kommunionteil Kompromisse zwischen den Forderungen der Liturgiekonstitution nach Klarheit, Einfachheit und Vermeidung von Verdoppelungen auf der einen Seite und den Gegebenheiten der herkömmlichen Meßordnung auf der anderen Seite festgestellt werden müssen, so entspricht dieser Meßordo doch weitgehend dem Auftrag des Konzils, den eigentlichen Sinn der einzelnen Teile sowie ihren wechselseitigen Zusammenhang möglichst klar hervorzuheben.⁹ Daß gerade diese Übereinstimmung mit den von der Liturgiekonstitution festgelegten Prinzipien der

⁸ Vgl. BUGNINI (s. Anm. 1) 371: „Man lasse das augenblickliche Hochgebet, wie es ist; man soll zwei oder drei Hochgebete suchen oder zusammenstellen, die man zu bestimmten Zeiten benützen kann.“

⁹ II. VATICANUM, SC 50: „Der Meß-Ordo soll so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde.“

Reform des Meßordo die Richtschnur für die Arbeitsgruppe gewesen ist, wird in dem erwähnten Artikel der Zeitschrift *Notitiae* besonders hervorgehoben.¹⁰

Wenn heute aufgrund verschiedener Bedenken gegenüber einzelnen Elementen des Meßordo eine Revision ins Auge gefaßt wird – ob sie tatsächlich angesichts der heutigen Situation auch nur die geringste Aussicht auf Realisierung besitzt, ist eine andere Frage – dann soll man nicht außer acht lassen, daß manche der heute vorgebrachten Wünsche bereits vor mehr als dreißig Jahren im Entwurf des Liturgierates berücksichtigt worden waren. Freilich haben wir heute eine andere Ausgangsposition als die Mitglieder des Liturgierates. Während damals der tridentinische Meßordo mit all seinen Unzukömmlichkeiten Ausgangspunkt der Reform war, ist es heute ein Meßordo, der im Großen und Ganzen Zustimmung verdient.

Bei den Überlegungen zu Änderungen an der Struktur des Meßordo muß vor allem die Frage nach der Berechtigung der Aufnahme von Privatgebeten des Priesters in die Ordnung des Gemeindegottesdienstes gestellt werden. Der Liturgierat hatte sie sehr stark reduziert und in der Regel freigestellt, was bedeutete, daß der Priester auch in einer anderen Form seine Frömmigkeit verwirklichen und artikulieren konnte. Der Meßordo von 1969 behielt zwar die Reduzierung weitgehend bei, schrieb aber die verbliebenen Texte in ihrer Formulierung vor. Prinzipiell wäre zu sagen, daß in einer gemeinschaftlichen Feier derartige Privatgebete des Priesters, noch dazu in verpflichtenden Formulierungen keinen Platz haben sollten, weil sie wieder eine Trennung von Priester und Gemeinde bewirken. Die römische Liturgie kannte in ihrer besten Zeit, nämlich bis Gregor d. Gr. keine derartige Privatgebete in den liturgischen Büchern und man wird den damaligen Bischöfen und Presbytern nicht den Vorwurf machen können, daß sie bei der Feier der Eucharistie nicht auch ihre eigene Frömmigkeit eingebracht hätten. Diese Gebete sind erst im Mittelalter aus der Privatfrömmigkeit des Priesters in die Meßordnung eingedrungen, was aus der damaligen Sicht ohne weiters begreiflich war, da die Messe von einer Feier der Gemeinde zu einer privaten Feier des Priesters unter Ausschluß der Gemeinde herabgesunken war. In keiner anderen liturgischen Feier unterbricht der Priester die Handlung, um leise private Gebete zu verrichten, nur die Eucharistiefeier vermischt Elemente der Gemeinschaftsfeier mit solchen der Privatfrömmigkeit.

Ein weiterer Schwachpunkt des heutigen Meßordo ist sicher die Tatsache, daß in den untergeordneten Abschnitten der Feier zu viele verschiedene Elemente und Texte vorgesehen sind, wie in der Eröffnung, der Gabenbereitung und der Kommunionvorbereitung. Dieses Problem sah auch der Liturgierat und war deshalb bemüht, in diesen Abschnitten Texte und Riten nach Möglichkeit zu reduzieren, um dadurch den Hauptteilen von Wortgottesdienst, Eucharistischem Hochgebet und Kommunion größeres Gewicht zu geben. Leider wurde diese Absicht in der weiteren Bearbeitung unterlaufen, sodaß das Anliegen der damaligen Reformbemühungen heute noch immer aktuell ist.

Schließlich sollte auch ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Norm und Freiheit in der Gestaltung beachtet werden. Was wirklich gewichtig und bedeutsam ist, bedarf einer gewissen Normierung; ansonsten sollte jedoch der Freiheit in der Gestaltung ein möglichst großer Raum gesichert sein. Das verlangt eine lebendige Liturgie, anderenfalls erstarrt sie und wird zur Routine.

¹⁰ Not. 35 (1997) 374.

2. Unter diesen Voraussetzungen könnte ein künftiger Meßordo etwa so aussehen:

a) Eröffnung

Die Eröffnung des Gemeindegottesdienstes erfolgt durch den Gesang der Gemeinde und die Begrüßung durch den Priester, womöglich mit einer der vorgesehenen trinitarischen Grußformeln.¹¹ Es folgt eine kurze Einführung in Sinn und Thematik der Feier mit Überleitung zum Bußakt, für den sich besonders Akklamationen in Verbindung mit den Kyrie-Rufen anbieten. Auf den Vorwurf, daß dadurch den Kyrie-Rufen ein ihnen fremder Bußcharakter gegeben werde, kann man antworten, daß „Bekenntnis“ sowohl das der eigenen Schuld als auch das der Größe Gottes und des Herrn Jesus Christus bedeuten kann, wobei im Bekenntnis der Größe Gottes das Bekenntnis des eigenen Unvermögens und des Versagens gewissermaßen mitschwingt. Im Sinne einer Bereitung für die Feier und einer Besinnung auf die Gegenwart des Herrn inmitten seiner Gemeinde haben dann die Kyrie-Rufe in diesem Zusammenhang sicher ihre Berechtigung. Außerdem wird dadurch eine Straffung der Eröffnung bewirkt und die Akklamationen zu den Kyrie-Rufen können den spezifischen Charakter der jeweiligen Feier gut zum Ausdruck bringen.

Ferner stehen die Kyrie-Rufe, die nach einer dazugehörigen Akklamation geradezu verlangen, dann nicht mehr zusammenhangslos da. Zur abschließenden Vergebungsbitte bekreuzigen sich alle. Das jetzt nach dem Eröffnungsgesang vorgesehene Kreuzzeichen mit den Begleitworten entfällt¹², da die Eröffnung ja durch den vorausgegangenen Gesang erfolgt und ein darauffolgendes Kreuzzeichen mit Begleitworten die Gefahr in sich birgt, den Eröffnungsgesang als konstitutives Element der Feier und der Gemeindeversammlung abzuwerten. Wenig angebracht als Bußakt ist das Confiteor, da es in seiner Formulierung nicht dem Gemeinschaftscharakter der Feier gerecht wird („Ich bekenne“) und theologisch nicht glücklich formuliert ist, denn das Bekenntnis der Schuld kann nicht in gleicherweise und im gleichen Sinn gegenüber Gott und den Heiligen erfolgen. An Sonn- und Feiertagen folgt das Gloria oder ein entsprechendes Lied, den Abschluß der Eröffnung bildet das Tagesgebet.

b) Wortgottesdienst

Da die Struktur des Wortgottesdienstes im Wesentlichen festliegt, können auch kaum irgendwelche Reformwünsche geäußert werden. Es sollte sicher für Sonn- und Feiertage mit größerer Dringlichkeit auf die Einhaltung der drei Lesungen hingewiesen werden, was außerhalb des deutschen Sprachraumes selbstverständlich ist. Eine Reduzierung geht in der Regel auf Kosten der alttestamentlichen Lesung, die jedoch mit dem Evangelium in unmittelbarem Zusammenhang steht. Außerdem schulden wir den Schriften des Ersten Bundes den Respekt, den die Heilige Schrift in ihrer Gesamtheit verdient. Das private Bereitungsgebet des Priesters vor dem Evangelium soll wieder freigestellt werden oder überhaupt entfallen bzw. auf eine Anregung für den Priester beschränkt bleiben.

¹¹ Eine trinitarische Grußformel bildet einen vollgültigen Ersatz für die Begleitworte zum Kreuzzeichen, sodaß dieses entfallen kann.

¹² Bei den Diskussionen im Liturgierat wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die orientalischen Liturgien das Kreuzzeichen zur Eröffnung der Messe nicht kennen, ausgenommen die byzantinische, wo der Priester sich bekreuzigt, jedoch ohne etwas zu sagen. Vgl. Bugnini (s. Anm. 1) 398 mit Anm. 34.

c) Gabenbereitung

Hier zeigt sich ein weiterer Schwachpunkt des gegenwärtigen Meßordo. Zur Zeit Gregor d. Gr. umfaßt dieser Abschnitt der Feier als Begleitelemente der Bereitung der Gaben den Gesang zur Gabenbereitung und das Gebet über die bereiteten Gaben, das Gabengebet. Dies sollte auch in Zukunft wieder die verpflichtende Grundstruktur sein. Die jetzt vorgesehenen Gebete zur Bereitung von Brot und Wein sind in gewisser Hinsicht eine Verdoppelung des Gabengebetes und beeinträchtigen daher dessen Bedeutung. Außerdem nehmen sie auf Grund ihres Beraka-Charakters ein wichtiges Thema des Eucharistischen Hochgebetes voraus, was auch wiederum eine gewisse Beeinträchtigung desselben mit sich bringt. War im tridentinischen Meßordo eine nach unserem Verständnis völlig unverantwortliche Vorwegnahme des Opferthemas mit den Begleitgebeten verbunden, so besteht heute eine ähnliche Vorwegnahme im Hinblick auf das Eucharistische Hochgebet durch das Thema der Preisung und Danksagung. Zum Gabengebet soll der Priester Kelch und Patene ein wenig emporheben, damit die Gemeinde auch optisch wahrnimmt, daß über die Gaben von Brot und Wein das Gebet gesprochen wird. Dem Lavabo-Ritus kann an der jetzt vorgesehenen Stelle keine sinnvolle Bedeutung abgewonnen werden, da zum Abschluß der Gabenbereitung eine Reinigung der Hände nicht mehr erforderlich ist. Was eine symbolische Deutung im Sinne einer inneren Reinigung für die Feier betrifft, so hat sie an dieser Stelle auch keinen Sinn und keine Berechtigung, am ehesten wäre sie in Verbindung mit dem Bußakt im Rahmen der Eröffnung angebracht. Daß der Liturgierat den Lavabo-Ritus auch nicht an seiner traditionellen Stelle beließ, sondern an den Beginn der Gabenbereitung setzte, zeigt, daß auch bei der Reform eine gewisse Unsicherheit in Bezug auf die Sinnhaftigkeit dieses Ritus bestand. Da er sowohl zur Eröffnung als auch im Rahmen der Gabenbereitung ein Element darstellt, das eher eine Beeinträchtigung einer klaren, einfachen und verständlichen Strukturierung darstellt, soll er ersatzlos entfallen. Was das „*Orate fratres*“ betrifft, sollte man endlich zur Kenntnis nehmen, daß darin eine Opfertheologie enthalten ist, die von unserem heutigen Verständnis meilenweit entfernt ist. Dazu kommt noch eine unangemessene Trennung von Priester und Gemeinde durch die Doppelung „mein und euer Opfer“. Die Feier der Gemeindemesse hat daher die Änderung auf „das Opfer seiner Kirche“ vorgenommen. Schließlich bildet es eine Beeinträchtigung des Gabengebetes, dem seine dominierende Bedeutung durch die Reform zurückgegeben werden sollte. Aus diesem Grund soll das „*Orate fratres*“ ersatzlos gestrichen werden.

Im Zusammenhang mit der Gabenbereitung ist auch die Frage nach dem Sinn von Palla und Korporale zu stellen. Sinn der Palla war es, Verunreinigungen des Kelches hintanzuhalten. Da damit unter normalen Umständen nicht zu rechnen ist, hat auch die Verwendung der Palla keinen Sinn, abgesehen vielleicht von Gottesdiensten im Freien oder bei einer Mückenplage. Solche Ausnahmesituationen sollten aber nicht den Regelfall bestimmen. Übrigens wird die Palla in den Rubriken der Meßordnung nicht mehr erwähnt und soll daher auch nicht mehr verwendet werden. Ähnliches gilt für das Korporale, das ja nichts anderes als das Rudiment des Altartuches ist, das in der alten Kirche nur für die Eucharistiefeier auf den Altar gelegt wurde. Es hatte früher seinen Sinn, denn im tridentinischen Meßordo war vorgesehen, daß das eucharistische Brot von der Gabenbereitung bis zur Kommunionbereitung nicht auf der Patene, sondern auf dem Korporale lag. Da heute das eucharistische Brot während der ganzen Feier auf der Patene liegen bleibt, besteht für ein gesondertes Korporale als eine Art Altartuch „en miniature“ überhaupt keine Notwendig-

keit. Schließlich ist die Beifügung des Wassers zum Wein eine Handlung, die nicht im Rahmen der Gabenbereitung erfolgen muß. Sowohl in den Liturgien des Ostens als auch im Dominikanerritus erfolgt sie vor der Feier. Es ist daher angebracht, dies auch im römischen Ritus so zu halten und zur Gabenbereitung wie Justin sagt, den mit Wasser vermischten Wein zum Altar zu bringen.¹³ Die Gabenbereitung umfaßt dann wirklich die Elemente, die für sie wichtig sind: Lied zur Gabenbereitung und nach deren Abschluß Gebet über die Gaben, die zum Zeichen ihrer Bereitung für die Eucharistie während dieses Gebetes etwas emporgehoben werden.

d) Hochgebet

Es war vor dreißig Jahren ein großer Gewinn, daß zusätzlich zum Römischen Kanon weitere Hochgebete geschaffen und zugelassen wurden. Inzwischen sind innerhalb und außerhalb der römischen Liturgie eine große Anzahl neuer Hochgebete entstanden, die in jeder Hinsicht den theologischen Erfordernissen eines Eucharistischen Hochgebetes entsprechen. Warum sollten sie nicht auch in der römischen Liturgie Verwendung finden? Ich habe vor mir das Meßbuch der altkatholischen Kirche Deutschlands liegen¹⁴, die aus dem vielfältigen Angebot an bestehenden Hochgebeten verschiedener christlicher Konfessionen eine größere Zahl in ihre Liturgie aufgenommen hat. Richtschnur sollte nicht in erster Linie eine „amtliche Approbation“ durch eine römische Behörde sein, sondern die theologische Richtigkeit der jeweiligen Texte. Bei Hippolyt von Rom, von dem übrigens der Grundtext des zweiten Hochgebetes der römischen Liturgie stammt, steht unter Bezugnahme auf diesen Text folgender beherzigenswerter Satz:

„Es ist keineswegs nötig, daß bei der Danksagung dieselben Worte verwendet werden, die wir gebraucht haben, so als hätte man sie auswendig zu lernen. Vielmehr soll ein jeder seinen Fähigkeiten entsprechend beten. Wenn jemand in der Lage ist, ein großes und feierliches Gebet zu sprechen, dann ist es gut. Trägt aber jemand ein vorgeformtes Gebet vor, verbietet es ihm nicht. Er soll jedoch ein Gebet sprechen, das der Rechtgläubigkeit entspricht.“¹⁵

Auf unsere Zeit und Situation übertragen bedeutet dies, daß die für die Liturgie Verantwortlichen um Sinn und Bedeutung, Aufbau und Elemente dieses Gebetes Bescheid wissen sollen, um ein sachgerechtes Urteil abgeben zu können, ob ein Text den Erfordernissen und Ansprüchen, die an ein Eucharistisches Hochgebet zu stellen sind, gerecht wird oder nicht. Für die liturgische Feier würde sich durch die Verwendung der vielen heute bestehenden und theologisch korrekten Eucharistiegebete eine größere Vielfalt und Lebendigkeit des Gottesdienstes ergeben und darüberhinaus würde die Verbundenheit mit den anderen christlichen Kirchen eine Vertiefung erfahren.

Ein Detail des Hochgebetes sollte noch überdacht werden. Zwischen Einsetzungsbericht und Gemeindeakklamation ist eine Kniebeuge des Priesters vorgesehen, die wie eine Zäsur im Verlauf des Hochgebetes wirkt, noch dazu an einer gänzlich unpassenden Stelle. Während das Hochgebet sich durchgehend an den Vater wendet, richtet sich die Gemeindeakklamation an Jesus Christus und ist gewissermaßen die Antwort auf den Abschluß des Einsetzungsberichtes „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Der Sinnzusammenhang erfordert

¹³ JUSTIN, Apol. I 65: BKV, Frühchristliche Apologeten I. München 1913, 80: „Dem Vorsteher der Brüder werden Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht.“

¹⁴ Die Feier der Eucharistie im katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. München 1995.

¹⁵ HIPPOLYT, Trad. Apost. 9: FC 1, 239–241.

daher eine enge Anbindung der Akklamation an den Einsetzungsbericht, weshalb die trennende Kniebeuge des Priesters störend wirkt und daher entfallen soll. Der Priester hebt im Anschluß an das Kelchwort Patene und Kelch etwas empor, spricht die Worte „Dies ist das Geheimnis unseres Glaubens“ und die Gemeinde antwortet mit ihrer an Jesus Christus gerichteten Akklamation. Wenn überhaupt, dann ist anschließend eine Zäsur vertretbar, denn der weitere Text des Hochgebetes wendet sich wieder an den Vater.

e) Kommunion

Als Eröffnung dieses Abschnittes steht das Vaterunser fest. Um jedoch die Doxologie, die heute wieder als Abschluß dieses Gebetes eingeführt wurde, deutlicher an das Vaterunser anzubinden, soll der Embolismus entfallen. Trotz der Tradition, die seit früher Zeit den Embolismus kennt, spricht für einen Verzicht auf diesen auch die Tatsache, daß er nur eine der Bitten des Gebetes weiterführt und noch dazu eine, die nicht auf den Empfang der Eucharistie unmittelbar ausgerichtet ist d. h. nicht die Brotbitte des Vaterunser-Gebetes wird weitergeführt, was ja eigentlich naheliegen würde. Im Anschluß an das Vaterunser mit der Doxologie hat der Friedensgruß seinen Platz, wobei das einleitende Gebet freigestellt bleiben soll, um eine größere Flexibilität in der Formulierung im Hinblick auf die Thematik der jeweiligen Feier im Laufe des Kirchenjahres zu gewährleisten. Es könnten im Meßordo mehrere Textvorschläge angeboten werden. Was die Stellung des Friedensritus betrifft, so kann man verschiedener Meinung sein. Die Stellung im Anschluß an das Vaterunser entspricht der römischen Tradition und findet ihren Sinn im Zusammenhang mit der Vaterunser-Bitte „Vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldern“. Wenn in den östlichen Liturgien der Friedensgruß bereits im Rahmen der Gabenbereitung seinen Platz hat, so entspricht dies dem Schriftwort: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen, geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5,23f). Es wäre aber auch sinnvoll, in Verbindung mit der Besinnung am Beginn der Feier, dem Bußakt, den Friedensgruß vorzusehen, was aber wiederum zu einer wenig erwünschten Vermehrung der Eröffnungsriten führen würde. Eine letzte mögliche Variante wäre der Abschluß des Wortgottesdienstes. Dies könnte sinnvoll sein, wenn die Schriftlesungen und der Wortgottesdienst insgesamt unter dem Thema Versöhnung und Frieden stehen. Trotz aller überlegenswerten Varianten spricht vieles für die Beibehaltung des Friedensgrußes an der jetzt vorgesehenen Stelle, eine gewisse Flexibilität sollte aber doch ermöglicht werden.

Der folgenden Brotbrechung kommt aufgrund ihrer Symbolik eine besondere Bedeutung zu. Darauf verweist schon Paulus mit den Worten: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 16f). Wegen dieser Symbolik soll die Brotbrechung auch entsprechend hervorgehoben werden und für die Gemeinde erfahrbar sein, d. h. es soll mit der Bestimmung der Allgemeinen Einführung ernst gemacht werden: „Das eucharistische Brot soll so beschaffen sein, daß der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht“ (AEM 283). Obwohl diese Bestimmung als Minимальforderung formuliert ist, wird in der Regel nicht einmal dieses Minimum verwirklicht. Das Brotbrechen soll einerseits wie der Paulustext besagt, zum Ausdruck bringen, daß wir Glieder am Leibe Christi sind, anderer-

seits aber auch eine Aufforderung sein, daß wir als Christen das Brot miteinander zu teilen haben, d. h. zur Hilfe gegenüber allen Mitmenschen bereit sein müssen: „Sie ist ein Zeichen brüderlicher Liebe, da dieses eine Brot unter Brüdern geteilt wird“ (AEM 283). Begleitet wird die Brotbrechung durch den Agnus Dei-Gesang.

Die nach dem Brotbrechen vorgesehene Beifügung eines Partikels zum konsekrierten Wein soll entfallen. Schon bei den Diskussionen im Liturgierat war man sich über Ursprung und Bedeutung dieses Ritus nicht einig und behielt ihn eigentlich nur wegen seines hohen Alters bei. Zur Problematik dieses Ritus schreibt E. J. Lengeling:

„Man muß fragen, ob die Beibehaltung eines so schwer, wenn überhaupt erklärbaren Ritus mit den Artikeln 21, 34 und 50 der Liturgiekonstitution vereinbar ist, zumal der Ritus keine Funktion hat. [...] Man hat die Beibehaltung des Mischungsritus in erster Linie mit der ökumenischen Rücksicht auf die Liturgien des Ostens begründet. Demgegenüber wäre aber darauf hinzuweisen, daß keine Abendmahlsliturgie der evangelischen Kirchen die Mischung beibehalten hat und daß wenigstens die Begleitworte schon in den Missalien des Mittelalters häufig ausgelassen wurden.“¹⁶

Die Austeilung der Eucharistie soll sich daher unmittelbar an die Brotbrechung mit dem Agnus Dei-Gesang anschließen. Was die Austeilung der Eucharistie betrifft, so ist es sinnvoller, wenn der Priester zuerst der Gemeinde die Eucharistie reicht und selbst zum Abschluß kommuniziert, um dann gemeinsam mit der Gemeinde die Danksagung zu halten. Dadurch wird eine stärkere Einbindung des Priesters in die Gemeinde bewirkt. Auch ist es naheliegend, daß man zuerst den Gästen das Mahl reicht und erst zum Schluß es selbst empfängt. Als Spendeformel zur Austeilung der Eucharistie an die Gemeinde soll der Priester dieselbe Formulierung verwenden, die er für sich selbst verwendet, nämlich „Der Leib (das Blut) Christi bewahre dich für das ewige Leben“. Die Kurzformel „Der Leib (das Blut) Christi“ wird als unvollständig empfunden, da sie nicht auf Bedeutung und Wirkung der Eucharistie hinweist. Wenn sich im gegenwärtigen Meßritus der Priester eine Wirkung des Eucharistieempfanges wünscht, warum soll nicht auch die Gemeinde darauf ein Anrecht haben? Die im Zusammenhang mit dem Kommuniongeschehen vorgesehenen Privatgebete des Priesters sind freizustellen bzw. sollen als Anregung für das persönliche Gebet in Stille verstanden werden. Die Reinigung von Kelch und Patene soll nicht im Rahmen der Feier, sondern erst im Anschluß daran vorgenommen werden, sei es an der Kredenz oder noch besser in der Sakristei. Für die Danksagung kann eine Stille vorgesehen oder aber ein Meditationstext vorgetragen bzw. ein Danklied gesungen werden.

6. Abschluß

Zum Abschluß der Feier wäre zu bemerken, daß der Priester bei der Formulierung des Segenswortes sich selbst auch unter den Segen Gottes stellen soll, also an Stelle von „Es segne euch“ die Formulierung „Es segne uns“. Wenn alle Gemeindetexte wie die Amtsgebete des Priesters einschließlich des Eucharistischen Hochgebetes den Priester durch die Verwendung der „Wir-Form“ in die Gemeinde einbeziehen, dann ist es nur folgerichtig, daß dies auch für die Segensbitte zum Abschluß der Feier Geltung hat. Die Stellung des Priesters als Vorsteher der Gemeinde kommt hinlänglich dadurch zum Ausdruck, daß er es ist, der diese Segensbitte spricht. In den östlichen Liturgien gibt es eine Reihe von Beispielen, in denen der Priester sich selbst unter die Segensbitte stellt. So lautet zum Schluß der Markusliturgie das Segenswort: „Gepriesen sei Gott, der uns alle segnet, heiligt, beschirmt und

¹⁶ E. J. LENGELING, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Münster/W. 1970, 243.

bewahrt durch die Teilnahme an seinen heiligen Geheimnissen, der Seiende, gepriesen in alle Ewigkeit. Amen“.¹⁷

Schließlich sollte auch die Formulierung der Entlassung überdacht werden. Entsprechend der Aufgabe, daß die Eucharistiefeier in das Alltagsleben hineinwirken soll, ist es angebracht, dies auch in der Formulierung des Entlassungsrufes auszudrücken, indem an Stelle von „Gehet hin in Frieden“ die Formulierung „Gehet hin und bringt den Frieden“ gewählt wird. An die Stelle einer eher statisch wirkenden Aufforderung tritt eine dynamische Aussage, die deutlich macht, daß Eucharistiefeier und Lebensalltag engstens zusammengehören und zwischen beiden eine wechselseitige Beziehung besteht: Was die Menschen in ihrem alltäglichen Leben bewegt, soll Einlaß finden in die Feier der Eucharistie, und was in dieser gefeiert wird, soll sich auf die konkrete Lebensgestaltung auswirken.

Soweit einige Überlegungen zu einer allfälligen künftigen Reform des Meßordo. Wenn auch wenig Hoffnung besteht, daß eine offizielle Revision des geltenden Meßordo im Rahmen des „Meßbuches 2000“ zu erwarten ist, so sollen diese Hinweise zum einen aufzeigen, daß die ursprüngliche Konzeption der erneuerten Meßfeier in vielen Details den Weisungen der Liturgiekonstitution hinsichtlich Einfachheit, Klarheit und Übersichtlichkeit der Strukturen besser entsprach als die nach vielen Kompromissen schließlich veröffentlichte definitive Meßordnung von 1969. Diese ursprüngliche Konzeption des Meßordo kann eine tragfähige Grundlage für eine sinnvolle Revision des heutigen Meßordo bilden, wenngleich man heute sicher weitergehen sollte, da damals der Liturgierat noch im Banne des tridentinischen Meßordo stand und deshalb auch allzu tiefgehende Veränderungen vermeiden wollte. Was vor mehr als dreißig Jahren als Kompromiß wegen der starken emotionalen Beziehung zum tridentinischen Meßordo vertretbar war, kann nicht in gleicher Weise für heute und für die Zukunft Geltung beanspruchen. In einer Zeit, in der es notwendig ist, die Lebendigkeit und die Verständlichkeit des gottesdienstlichen Geschehens zu betonen, der Gefahr einer erneuten Ritualisierung und Fixierung zu begegnen, die Mitverantwortung der Gemeinden ernstzunehmen, sollte sich eine Regelung des Meßordo auf die Elemente beschränken, die für die Gestaltung grundlegend und wichtig sind, im übrigen aber der Freiheit und der Phantasie genügend Raum belassen. Damit ist sicher für die Zukunft der Gestaltung des zentralen Geschehens im Leben der christlichen Gemeinde, nämlich der Eucharistiefeier, mehr gedient, als wenn man meint, den Ablauf bis ins letzte Detail normieren und reglementieren zu müssen.

¹⁷ Griechische Liturgien: BKV. München 1912, 189.

Anton Thaler, Fulda

„Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24; Lk 22,19)

Liturgie-theologische und ökumenische Aspekte zur Feier der Eucharistie¹

Die liturgische Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist zügig vorangeschritten und schon längst haben sich die Gemeinden an die nachkonziliare Messfeier gewöhnt. Ihr äußerer Ablauf ist uns vertraut geworden. Was aber selbst regelmäßigen Gottesdienstteilnehmern oft fehlt, ist eine vertiefte Kenntnis der Theologie der Eucharistie, gewissermaßen eine Mystagogie in ihr Mysterium.

Es soll hier versucht werden, in einem „ersten Durchgang“ liturgie-theologische Aspekte der Eucharistiefeier zu erhellen, nicht zuletzt auch im Hinblick auf ökumenische Fragen, soweit dies im Rahmen eines Vortrages möglich ist.

1. Das Abendmahl Jesu

Es ist nicht zu übersehen, dass die Abendmahlsberichte bei Mt, Mk, Lk und Paulus manche Unterschiede aufweisen.² Sie beruhen einerseits auf je verschiedener Praxis des Gedächtnisses der Abendmahlsfeier: als Brotbrechen (in Jerusalem) und als Herrenmahl (in Korinth). Es sind ja keine wörtlichen Protokolle des Letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern, sondern schon je in die Gemeindepraxis umgesetzte Feier. Die Abendmahlsberichte haben ihren Grund in zwei verschiedenen Traditionen der Passion Jesu, nämlich der Testaments- oder Erzähltradition und der Kultradition.³ Die erstere – nach Mk – erzählt, angefangen vom Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem hinauf, die Passionsgeschichte, in welcher das Letzte Mahl (Mk 14,17–25) einen ersten Höhepunkt bildet. Die letztere, von Paulus im 1. Korintherbrief (11,23–26) niedergeschrieben, beruht auf einer bereits gefeierten Kultrapaxis des Herrenmahles – daher der Name *Kultradition*. Sie hält nur das Wesentliche der Herrenmahlfeier fest: die Nacht des Verrates, das Nehmen des Brotes, das Segnen, Brechen und Austeilen mit den Worten: „Mein Leib für euch“ und ebenso die Becherhandlung mit den Worten: „Mein Blut für euch“.

Die Evangelisten Mk, Mt und Lk stellen die Abendmahlshandlung in einen erzählenden Rahmen. Nach Lk schickt Jesus zwei seiner Jünger in die Stadt voraus, um das Mahl vorzubereiten (vgl. Lk 22,8). Ob das Mahl wirklich das jüdische Pascha-Mahl war, wie es die Synoptiker darstellen, ist in der Exegese nach wie vor umstritten.⁴ Auf jeden Fall handelte es sich um ein feierliches Festmahl, in dessen Rahmen Jesus den Abschied mit seinen Jün-

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich im Sommersemester 1997 an der Theologischen Fakultät Fulda im Rahmen einer wissenschaftlichen Vortragsreihe gehalten habe.

² Vgl. R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*. Frankfurt 1977, 34–35.

³ Zum Folgenden vgl. ebd. 49–54.

⁴ Vgl. G. BOUWMANN – H. HAAG, Art. Abendmahl. In: *Bibel-Lexikon*. Hg. H. Haag [u. a.]. Einsiedeln ²1968, 6; X. LÉON-DUFOUR, Art. Abendmahl. In: *LThK* ³Bd. 1 (1993) 30–34, hier 33.

gern feiern wollte. Dass Jesus sich des Ernstes der Stunde bewusst ist, geht aus den folgenden Worten Jesu (zu Beginn des Mahles) hervor: „Wie sehr habe ich danach verlangt, dieses Ostermahl mit euch zu halten, bevor ich leide“ (Lk 22,15) und (unmittelbar nach dem Trinken aus dem Kelch): „Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,25). Jesus muss eine starke Vorahnung seiner bevorstehenden Auslieferung durch Judas gehabt haben. Wenn auch er selber in Zukunft nicht mehr essen und trinken wird, so sollen es die Jünger nach seinem Weggang tun, bis er wiederkommt im Reich seines Vaters. Für diese Zwischenzeit übergibt er ihnen ein Vermächtnis, das alle Erwartungen übersteigt. Jesus nimmt zu Beginn des Mahles Brot, spricht darüber das Lobgebet (die jüdische Beraka), bricht das Brot, verteilt es unter die Jünger und deutet das Brot mit den Worten „Nehmt und esst, das ist mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24) bzw. „mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22,19).

Nach dem Mahl, als gemäß jüdischer Pascha-Mahlsitte der vierte Becher getrunken wurde, nimmt Jesus den Becher, spricht darüber den Nachtischsegen, reicht den Becher seinen Jüngern und sagt: „Nehmt und trinkt alle daraus, das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14,24 = Mt 26,28).

Johannes hat keinen Abendmahlsbericht, erzählt aber stattdessen die Fußwaschung durch Jesus an seinen Jüngern. Ohne jetzt näher darauf eingehen zu können, soll doch ihr Sinn zum Verständnis des Letzten Mahles und der kommenden Gedächtnisfeiern festgehalten werden: Jesus hat seinen Jüngern ein Beispiel der dienenden, demütigen Liebe gegeben. Wenn die Eucharistie mit Recht „Geheimnis des Glaubens“ genannt wird, so ist sie ebenso *Geheimnis der Liebe*. Die Jünger (die Christen) können nicht miteinander Abendmahl halten, Eucharistie feiern, ohne einander zu lieben.

Das Vermächtnis Jesu soll bewahrt und weitergegeben werden. Bei Paulus und Lukas wird ausdrücklich der Auftrag an seine Jünger festgehalten: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11,24; Lk 22,19). Es ist die *Kulttradition*, die diesen Auftrag überliefert. Das lässt darauf schließen, dass es schon regelmäßig gefeiert wurde. Die Testamentstradition nach Mk/Mt hat diesen Auftrag nicht. Es lässt sich darum nicht mit Sicherheit ausmachen, ob Jesus den Auftrag *expressis verbis* gegeben hat.⁵ So oder so macht der Gedächtnisauftrag bei Paulus/Lk deutlich, dass die Jünger und die ersten Christengemeinden nach der Auferstehung Jesu tatsächlich das Herrenmahl begangen haben. Sie taten dies regelmäßig, am Sonntag, dem Tag der Auferstehung, an dem sie sich nach dem Zeugnis der Apg zum Brotbrechen versammelten. Mitte des 2. Jahrhunderts haben wir ein kostbares Zeugnis von Justin, dem römischen Philosophen und Märtyrer⁶, der uns schon in etwa die heutige Form der „*Eucharistia*“ (so wird sie bei ihm zum ersten Mal genannt) überliefert. Seither hat die Kirche in ununterbrochener Folge das Gedächtnis Christi in der Feier der Eucharistie (auch oft hl. Messe oder Messfeier genannt) begangen. Der Sitz im Leben auch der heutigen Feier ist und bleibt das Letzte Mahl Jesu, das Abendmahl.

⁵ X. LÉON-DUFOUR, ebd. 33.

⁶ JUSTINUS, Apologia I 67: PG 6, 429A–431A.

2. Die Realpräsenz Christi

Es geht in diesem 2. Teil um die theologische Frage, *wie* denn Jesus in der Feier der Eucharistie und insbesondere in den Mahlelementen von Brot und Wein gegenwärtig ist. Um verstehen zu können, was mit der Realpräsenz Christi genau gemeint ist und worin heute zum Teil noch Missverständnisse bestehen, müssen wir einen Blick in die Geschichte tun.

In den ersten christlichen Jahrhunderten ist der Glaube an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie unumstrittene Wirklichkeit gewesen. Es zeigen sich noch keinerlei Kontroversen in bezug auf die Eucharistielehre, was nicht heißt, dass alle Theologen die Akzente gleich gesetzt hätten. Wenn die einen Kirchenväter mehr den Realismus, die anderen mehr das Symbolisch-Spirituelle betonten, so geschah dies doch immer innerhalb des *einen* Glaubens an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie. Besonders Augustinus ist durch seine *real-symbolische* Sicht hervorgetreten. So sehr Leib und Blut Christi für ihn die Voraussetzung für die Eucharistielehre bilden, so bleibt er doch nicht bei dem „Sichtbaren“ (bei Brot und Wein) stehen, sondern zielt hin auf das geistige Essen und Trinken, das *im Glauben* geschieht.⁷ Ziel des Kommunionempfangs ist für ihn das Leib-Christi-Werden durch den *Empfang* des Leibes Christi, in der gemeinsamen Teilhabe am einen Brot (1 Kor 10,16–17).

2.1 Der erste und der zweite Abendmahlsstreit

Im Frühmittelalter, besonders durch das Zusammentreffen des Christentums mit den Germanen und ihrem dinglichen (realistischen) Verständnis der Wirklichkeit, zerbrach die frühere (Augustinische) Einheit von Realismus und symbolisch-dinglichem Verständnis. So kam es im 9. Jahrhundert zum *ersten Abendmahlsstreit* zwischen Paschasius Radbertus und Rathramnus⁸: *Paschasius Radbertus*, Benediktiner, Theologe und Abt von Corbie, vertrat einen naturalistischen Realismus im dem Sinne, dass in der Kommunion Jesu Fleisch wirklich mit den Zähnen gekaut und gegessen werde. Der eucharistische Leib und der historische Leib sind für ihn völlig identisch. Die *Wandlung* ist für ihn nichts anderes als die Geburt Christi aus Maria; das reale Leiden Christi wiederhole sich täglich in einer wirklichen „mactatio“ (Schlachtung). Brot und Wein haben sich total, auch in ihrer äußeren Erscheinung, in den Leib und das Blut Christi gewandelt. *Rathramnus*, ebenfalls Benediktiner und bedeutender Theologe seiner Zeit, widersprach Paschasius: Brot und Wein sind in ihrer äußeren Erscheinung nicht verändert worden; sie sind „*figurae*“ (Sinnbild) für Fleisch und Blut Christi. Der Leib Christi wird somit nicht „in Wahrheit“ (realistisch), sondern „im Geheimnis“ („in mysterio“) empfangen.

Der *zweite Abendmahlsstreit* (ein Wiederaufflackern des ersten) wurde ausgelöst durch *Berengar von Tours* († 1088), der als scharfsinniger Symbolist nur die innere, geistige Wirklichkeit des Abendmahls betonte und die Realpräsenz, wie auch die Wandlung, strikte ablehnte.⁹

Er vertrat also das klare Gegenteil dessen, was früher Paschasius gelehrt hatte. Für Berengar ist das Essen und Trinken in der Kommunion nur ein subjektives, bloß gedankliches

⁷ AUGUSTINUS, z. B. Sermo 272: PL 338, 1247.

⁸ Vgl. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*. München 1973, 104.

⁹ Vgl. J. BETZ, *Eucharistie als zentrales Mysterium*. In: *MySal* 4/2, 231f.

Geschehen. Er vertritt einen leeren Symbolismus, insofern die Symbole „Brot und Wein“ keine Wirklichkeit mehr darstellen, anzeigen und bewirken.¹⁰ Berengars Position nimmt zwar gewisse richtige Gedanken von Augustinus auf, entzieht diesen aber den Boden der wirklichen Gegenwart Jesu Christi in Brot und Wein.

Beide Erbstreitigkeiten hätten vermieden werden können, wenn die betreffenden Theologen auf den im Testament¹¹ zugrundeliegenden Sinn geschaut hätten. Der Realist hätte sich bewusst sein müssen, dass es Jesus auf die personhafte Begegnung und Einswerdung mit ihm ankommt und nicht auf eine Gegenwart mit Haut und Knochen, wie die Menschen in Kafarnaum Jesus damals missverstanden haben. Der Symbolist dagegen sah nicht ein, daß das Testament Jesu ein wirkliches Essen und Trinken verlangt, und dass dieses Mahl ganz zu verstehen ist vom Kreuzesgeschehen her, wo Jesus sich wirklich mit Fleisch und Blut hingibt; dessen reales Symbol ist die Eucharistie.

2.2 Die vorläufige Lösung

Eine vorläufige Antwort auf die Abendmahlstreitigkeiten gab die theologische Lehre von der Wesensverwandlung (Transsubstantiationslehre) durch das 4. Laterankonzil von 1215. Sie verwarf die beiden Extreme, den grob-sinnlichen Realismus und den subjektivistischen Symbolismus¹², fand aber nicht die so notwendige Synthese zwischen Realpräsenz und Zeichenhaftigkeit. Die Transsubstantiationslehre¹³ klingt für heutige Ohren sehr fremd und abstrakt. Was besagt sie? Verwandelt wird nicht die Materie des Brotes und Weines, sondern nur das Wesen (ihre Substanz) wird gewandelt, darum Wesensverwandlung. Das Brot bleibt für Auge und Geschmack Brot, ist aber nicht mehr Brot zur Tilgung des irdischen Hungers, sondern das Brot für das ewige Leben. Also auf der immateriellen, geistigen Ebene ist die eucharistische Speise Christus selbst. So wertvoll und positiv es war, dass die Wesensverwandlung betont wurde, so ungenügend ist es, daß Christus in seiner Realpräsenz statisch, nur in seinem Wesen verstanden und erklärt wurde. Es fehlte in dieser Theologie der Wesensverwandlung die Präsenz Christi als des Gekreuzigten und Auferstandenen.

2.3 Personal- und Aktualpräsenz

Durch seine Auferstehung hat die Person Jesu eine überzeitliche Seinsweise erlangt und kann darum über Raum und Zeit hinweg stets neue Gegenwart werden. Diese reale und *personale* Gegenwart wird durch den Heiligen Geist vermittelt.¹⁴ Es geht bei der realen Gegenwart Jesu also nicht um die Anwesenheit von „Bestandteilen“ Jesu Christi, nicht um die Benennung von „Gegenständen“, sondern um eine Erfassung der *Person* Jesu Christi selbst, die sich uns zuwendet im Wort und im heiligen Mahl. Jesus wird in der Feier der Eucharistie auch *aktual* präsent, weil seine liebende Hingabe am Kreuz je neu vergegenwärtigt wird und fort dauert.

¹⁰ Vgl. A. GERKEN (s. Anm. 8) 113.

¹¹ Vgl. A. THALER, Das Testament des Abendmahls. Ein Blick in die Geschichte und Zukunft der Eucharistie. Freiburg-CH 1996, 59–70.

¹² Vgl. A. GERKEN (s. Anm. 8) 121.

¹³ Vgl. ebd. 119–125.

¹⁴ Vgl. A. SCHILSON, Gegenwart Christi. In: LThK³ Bd. 4 (1995) 352.

Die vielfältige Weise der personalen und aktuellen Gegenwart Jesu Christi als des Gekreuzigten und Auferstandenen umschreibt die Liturgiekonstitution in Art. 7 wie folgt:

„Gegenwärtig ist er [Christus] im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht [. . .] wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten [. . .]. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: 'Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20).“

Es ist wichtig, Jesus in seiner personalen und aktuellen Gegenwart unter uns zu glauben, und nicht gleichsam 'abstrakt', d. h. losgelöst von seinem Leben und Sterben, seiner Auferstehung und Verherrlichung. Er ist lebendig und Heil wirkend gegenwärtig. Der „Leib“, den wir empfangen, ist darum nicht mehr der irdisch-materielle, sondern der himmlisch-verherrlichte, pneumatische Christus, der aber gerade in seinem gekreuzigten Leib auferstanden und verherrlicht worden ist.

Die Wesensverwandlungslehre hatte zur Folge, daß die Katholiken bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und teilweise noch bis in unsere Zeit ein verdinglichtes statisches Eucharistieverständnis hatten und haben. Sie haben die personale Gemeinschaft mit dem gekreuzigten, auferstandenen und verklärten Christus nicht im Blickfeld. Das ganze Denkmodell ist zu rational und zu verdinglicht.

2.4 Ringen um das Eucharistieverständnis heute

Auch in heutigen Eucharistielehren gilt es, die beiden Extreme zu vermeiden: die irdisch-materielle Auffassung von der Gegenwart Christi in Brot und Wein und die rein symbolisch-spirituelle Auffassung. Die heutige Theologie ist bestrebt, das Eucharistieverständnis aus einer gewissen Verengung herauszuführen:

a) *Aus der Verengung im Zeichenhaften*: Nicht nur auf die Gaben von Brot und Wein soll der Blick gerichtet sein, sondern auch auf das Zusammenkommen als sichtbare Gemeinschaft, das Darreichen der Gaben und auf die ganze Mahlfeier, auf das ganze Hochgebet mit den Einsetzungsworten. Denn in diesem ganzen Geschehen ist Jesus Christus in seiner Aktualpräsenz bei uns (vgl. SC Art. 7).

b) *Aus der Verengung im Wesensgehalt der Eucharistie*: Es geht nicht nur um die hier und jetzt gleichsam „isoliert“ gegenwärtige Person Jesu Christi, sondern um eine Gegenwart *pro nobis*, für uns, insbesondere in seinem Paschamysterium, seinem Hindurchgang durch das Leiden und Sterben zur Auferstehung und Vollendung im neuen Leben. In diesen seinen paschalen Durchgang will Jesus die Eucharistie-Feiernden hineinnehmen. Sein Tod soll nicht ohne Auswirkung auf sie sein. Er will, dass alle, die an seinem Opfer und Mahl Anteil haben, auch „gewandelt“ und neue Menschen werden.

3. Der sakramentale Vollzug des Gedächtnisses

Seit Justinus (2. Jh.) hat die Gedächtnisfeier der Christen den Namen *Eucharistia* (Eucharistie) erhalten, wohl deshalb, weil sie eine ganz zentrale Dimension der Abendmahlsfeier ist. Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist „Eucharistiefeier“ die häufigste Bezeichnung für die Messe. Näherhin wird ihr zweiter Teil, beginnend mit der Gabenbereitung und endend mit der Kommunion, *Eucharistie* genannt.

Die Fähigkeit zu danken ist eine Grundvoraussetzung für die Mitfeier der Eucharistie. So betet die Kirche: „Darum ist es würdig und recht, dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, immer und überall zu danken“ (Einleitung zur Präfation). Wir danken Gott in erster Linie für die Schöpfung, das Leben und das Heil, das Jesus uns erwirkt hat. Wir danken immer „durch unseren Herrn Jesus Christus“, was ältester Gebetsweise der Kirche entspricht.¹⁵ Er ist die alles überbietende Dankesgabe.

Wenn die Kirche in der Messfeier dankt, dann handelt sie gemäß dem Testament Jesu, denn die Stiftung des Abendmahls stand im Kontext des Dankgebetes Jesu an den Vater, der jüdischen Beraka.¹⁶ So beten wir im 3. Hochgebet: „In der Nacht, da er verraten wurde, nahm er das Brot, *sagte Dank* [. . .]“. Das Danken ist darum für die Liturgie feiernde Kirche so zentral, dass mit Recht die ganze Feier, und nicht nur das Dankgebet im engeren Sinne, *Dankfeier* genannt wird.

3.2 Anamnese

Wenn die deutsche Sprache einem Wort eine besondere Bedeutung beimessen will, so setzt sie ein „hoch“ davor, z. B. Hochzeit, Hochbetrieb, hochbegabt. In diesem Sinne wird auch das Gebet, das mit der Präfation beginnt, *Hochgebet* genannt. Es bildet den Höhepunkt der ganzen Eucharistiefeier. Die versammelte Gemeinde gedenkt dankend des Todes und der Auferstehung Jesu. Die Liturgie nimmt den Auftrag Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ wahr, wenn sie durch den Vorsteher der Eucharistiefeier im Anschluss an den Einsetzungsbericht beten lässt: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt deines Sohnes.“

Jedes eucharistische Hochgebet ist darum wesentlich lobpreisendes und dankendes Gedächtnis. Es bezieht sich auf die Heilstaten Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei Vergangenes, insbesondere der Tod Jesu Christi, jetzt heilswirksam wird und zugleich in seiner endgültigen Erfüllung an uns in der Zukunft noch aussteht.

3.3 Epiklese¹⁷

Weil der Epiklese für einen künftigen ökumenischen Konsens über Eucharistie und Amtsverständnis eine zentrale Bedeutung zukommen wird, soll hier etwas ausführlicher auf sie eingegangen werden.

3.3.1 Begriff

Odo Casel (1886–1948), Mönch von Maria-Laach und maßgeblicher Förderer der liturgischen Bewegung, hat als das Wesen der Epiklese das „Nennen (kalein), invocare des göttlichen Namens (über [epi-kalein] einer Person oder Sache)“ bezeichnet.¹⁸ Bei der Na-

¹⁵ Vgl. J. A. JUNGSMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster ²1962 (LQF 19/20) 125ff. 182ff.

¹⁶ Vgl. A. GERHARDS, Berakha. In: LThK³ Bd. 2 (1994) 238f.

¹⁷ Vgl. die eingehende Darstellung der Epiklese in: A. THALER, Die Epiklese in der Eucharistiefeier. In: LJ 46 (1996) 178–199.

¹⁸ O. CASEL, Zur Epiklese. In: JLW 3 (1923) 100.

mensepiklese ist das Entscheidende die Nennung des Gottesnamens, wenn auch die Herbeirufung der Gottheit nicht übersehen werden darf.

3.3.2 Geschichtliche Entwicklung der Epiklese

Die ursprüngliche Bedeutung von „epiklesis“ war im AT das Ausrufen des Namens Gottes, so bei einer Land- oder Stadteinnahme als Zeichen der Besitznahme (vgl. 2 Sam 12,28). Über Israel, seinem Land und in seinem Tempel ist Jahwes Name ausgerufen: die *Namens-Epiklese*. Das NT übernimmt die Namensausrufung, bezieht sie aber teilweise auf Christus, den Kyrios: „Jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung der Sünden, dann werdet ihr den Heiligen Geist empfangen!“ (Apg 2,38). Der Name steht für die Person, die vorher erkannt und sich geoffenbart haben muß. „Weil Jesus der Offenbarungsträger Gottes ist, handelt er im ‘Namen Gottes’ und verkündet denselben [. . .]. Wie sehr Jesu ‘Name’ eine Form seiner personalen Aktualpräsenz ist, hat Jesus selbst ausgesprochen: ‘Wo zwei oder drei in meinem *Namen* versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen’ (Mt 18,20). Der Name verbürgt Jesu Gegenwart.“¹⁹ Die Verkündigung des Evangeliums geschieht ‘im Namen Jesu’, ja selbst die Erlösung geschieht in Jesu Namen. „Demnach vermag ‘der Name’ Jesu die Aktualpräsenz nicht nur seiner Person, sondern auch seines *Heilswerkes* auszudrücken.“²⁰

Die Namens-Epiklese entwickelte sich dann zur *Christus- oder Logos-Epiklese*. So finden wir in der Didache (10,6) einen Ansatz für eine Christus-Epiklese: „*Es komme der Herr und es vergehe diese Welt. Hosanna dem Sohne Davids [. . .] Maranatha. Amen.*“ Der Gebetsruf „Maranatha“ ist als ein Herbeisehnen des Herrn bei der Feier des eucharistischen Mahles und zugleich beim endzeitlichen Hochzeitsmahl zu verstehen.

Neben der Christus-Epiklese kannte man auch eine *Logos-Epiklese*. Sie ist nicht ein Gebet an, sondern um den Logos. Sie beinhaltet die Herabrufung der zweiten göttlichen Person auf die eucharistischen Elemente von Brot und Wein. Sicher nachweisbar ist sie in Ägypten. Vom Bischof Athanasius ist eine Logos-Epiklese im Wortlaut erhalten. Sie lautet:

„*Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos komme herab auf dieses Brot, daß das Brot Leib des Logos, und auf diesen Kelch, daß der Kelch Blut des Logos werde.*“²¹

Seit dem Ende des 4. Jh.s verschwindet im Osten die Logos-Epiklese. Die *Geist-Epiklese* erobert sich nun den ganzen Orient. Es geschieht nun folgendes: Das in der Epiklese angerufene Pneuma wird nun auf die dritte göttliche Person gedeutet. Dem Heiligen Geist wird die Konsekration der Mahlelemente zugeschrieben²² (z.B. durch Johannes Chrysostomus).

3.3.3 Liturgie-theologischer Ort der Epiklese

Wo begegnen wir ihr im eucharistischen Hochgebet?

Wir unterscheiden eine zweifache Epiklese: die ante-konsekrationische und die post-konsekrationische bzw. die Wandlungs- und Kommunionepiklese. Wir beginnen mit der zuerst bezeugten, älteren Form: der post-konsekrationischen Epiklese.

¹⁹ J. BETZ, Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1. Freiburg 1955, 326.

²⁰ Ebd. 326.

²¹ Vgl. ebd. 335.

²² Vgl. Epiklesis, in: RAC 5 (1962) 588.

3.3.3.1 Die post-konsekrationische Epiklese

Der post-konsekrationischen Epiklese begegnen wir zuerst bei den griechischen Vätern.²³ Für sie war noch das ganze eucharistische Hochgebet *Epiklese*, insofern das ganze Gebet konsekrationische Kraft besitzt, und nicht nur die Bitte unmittelbar nach der Anamnese und dem Darbringungsgebet. Sie lautet in der heutigen Fassung (im Messbuch 1975):

„Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes
und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist,
damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus.“
(Hochgebet III)

In der christlichen Frühzeit hat man nicht den Einsetzungsbericht *allein*, sondern den Einsetzungsbericht mitsamt den ihn umgebenden Gebeten als Konsekurationsform betrachtet. Später hat dann die ostkirchliche Theologie immer mehr die Epiklese-Bitte (im engeren Sinn) als ausschließlichen Konsekurationsakt bewertet.

3.3.2 Die ante-konsekrationische (Wandlungs)Epiklese

Wenn wir die ältesten Textzeugen des römischen Kanons betrachten, stellen wir fest: Die ältesten Kanontexte haben keine echte Epiklese. Dennoch hat man das Gebet „Quam oblationem“ im römischen Hochgebet als solche betrachtet:

„Schenke, o Gott, diesen Gaben Segen in Fülle
und nimm sie zu eigen an.
Mache sie uns zum wahren Opfer im Geiste,
das dir wohlgefällt:
zum Leib und Blut deines geliebten Sohnes,
unseres Herrn Jesus Christus.“²⁴

Expressis verbis ist die Wandlungs-Epiklese nur in den neuen Hochgebeten des Messbuches vorhanden. Im zweiten Hochgebet, vor der Konsekration, spricht der Priester folgende Bitte aus:

„Sende deinen Geist auf diese Gaben herab
und heilige sie,
damit sie uns werden Leib und Blut
deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.“²⁵

oder im dritten Hochgebet:

„Heilige unsere Gaben durch deinen Geist,
damit sie uns werden Leib und Blut [. . .].“²⁶

Im vierten Hochgebet lautet die Epiklese:

„So bitten wir dich, Vater,
der Geist heilige diese Gaben,
damit sie uns werden
Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus.“²⁷

²³ Vgl. A. THALER (s. Anm. 17) 184–186.

²⁴ Messbuch (Kleinausgabe) 1976, S. 472.

²⁵ Ebd. 484.

²⁶ Ebd. 494.

²⁷ Ebd. 506.

Welche Veränderung hat sich vollzogen? In der lateinischen Kirche hat man begonnen, die Epiklese, die in der frühen Kirche und bei den orientalischen Kirchen *nach* dem Einsetzungsbericht stand und die Heiligung nicht nur der Gaben, sondern auch der Gemeinde erflachte, *vor* den Einsetzungsbericht zu setzen. Man hat also der Epiklese immer mehr die konsekratorische Kraft (zusammen mit den unmittelbar nachfolgenden Einsetzungsworten) beigemessen. Sie wurde so zur Konsekrationsbitte.²⁸ Die Konsekration von Brot und Wein wurde nicht mehr dem ganzen Hochgebet zugeschrieben.

Eine logische Folge der Verlegung des Konsekrationsmomentes in die Einsetzungsworte war zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Einführung der *Elevatio* und der Anbetung der eucharistischen Gestalten jeweils nach ihrer Erhebung. Die Einsetzungsworte des Zelebranten wurden nun zum eigentlichen Wandlungsmoment.²⁹

Im Katholischen Katechismus von Pfarrer A. Schraner (Stein am Rhein 1977) steht bei der Behandlung des Letzten Abendmahls als Frage und Antwort: „Auf wen ist die Gewalt, Brot und Wein zu verwandeln, übergegangen?“ Antwort: „Die Gewalt, Brot und Wein zu verwandeln, ist auf die Bischöfe und Priester übergegangen.“ 2. Frage: „Wann üben die Bischöfe und Priester diese Gewalt aus?“ – Antwort: „Die Bischöfe und Priester üben diese Gewalt, Brot und Wein zu verwandeln, bei der Wandlung der Heiligen Messe aus.“

Wir haben es hier mit einer Spätfolge der völligen Isolierung der Konsekration von der Epiklese zu tun. Es fehlt ganz wesentlich die Dimension des Geistes. Wenn auch in der katholischen Theologie durch Theologen wie Heribert Mühlen und Yves Congar die zentrale Bedeutung des Heiligen Geistes in der Liturgie wieder betont wird, so vermisst man doch weitgehend eine Theologie der Epiklese. Anders verhält es sich in der orthodoxen Theologie und Liturgie, wo der Epiklese nach wie vor eine zentrale Bedeutung beigemessen wird. Die ganze Gemeinde bittet hier um den Geist und versteht sich als von den Kräften des Heiligen Geistes durchwirkte Gemeinschaft.³⁰ Die Geist-Epiklese ist an den Vater gerichtet. Sie erbittet zuerst das Wirken des Parakleten auf die versammelte Gemeinde und *dann* auf die dargebrachten Gaben, was sich in der römischen Liturgie gerade umgekehrt verhält.

Dass die ganze Gemeinde um den Geist bittet, schließt aber auch aus orthodoxer Sicht nicht notwendig die Idee aus, dass der Bischof bzw. der Priester „in persona Christi“ handelt. Doch er handelt nicht exklusiv, sondern in der Funktion der ganzen Kirche in ihrem Beten.³¹ Hier fällt ein gravierender Unterschied zwischen dem orthodoxen und römischen Verständnis des Amtspriestertums auf. Während die orthodoxe Theologie die Vollmacht des Amtspriestertums ganz ekklesiologisch und pneumatologisch versteht, leitet die römische Auffassung sie direkt von der Konsekrationsvollmacht durch Christus ab und versteht sie mehr christologisch.

Hier kommen wir schon in den Bereich der Ökumene (s. 4.1). Doch schon an dieser Stelle fragt man sich: Muss hier ein unüberwindlicher Graben bleiben? Ich meine, dass die römische und die orthodoxe Position in einer Synthese verbunden werden können, denn Konsekrationsvollmacht und Geistepiklese gehören untrennbar zusammen. Christologische

²⁸ Vgl. A. THALER (s. Anm. 17) 194f.

²⁹ Ebd. 195.

³⁰ Ebd. 197.

³¹ Vgl. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*. Paris 1975, 274.

und pneumatologische Sicht lassen sich nicht in Gegensatz bringen, sondern sie bedingen und ergänzen einander. Mit *Congar* muss auf die Notwendigkeit beider Elemente, priesterlicher Ritus *und* das Wirken des Geistes, hingewiesen werden: „Ohne das Kommen des Geistes wäre die Konsekration ein bloßer Ritus. Wenn nur Geistwirken geschähe ohne den Ritus der Konsekration, ginge der Bezug zur Einsetzung durch Christus verloren.“³²

Die Gemeinde und die ganze Kirche wird in der Eucharistie in den am heiligen Mahl Teilnehmenden zur Gemeinschaft, vermittelt durch die gemeinsame Teilhabe am Heiligen Geist – und darum zur *Gemeinschaft des Heiligen Geistes*.³³

3.4 Opfer und Mahl

Wir haben das Gedächtnis (Anamnese) als ganz zentrale Dimension der Eucharistiefeier erkannt. Weil es dabei immer um das Gedächtnis der Lebenshingabe Jesu geht, ist es auch naheliegend, vom Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier zu sprechen. Jesus gibt seinen Leib, der hingegeben wird, zur Speise. Hingabe (Opfer) und Speise (Mahl) lassen sich nicht voneinander trennen. Die beiden Aspekte dürfen darum auch nicht gegeneinander ausgespielt werden. Nachdem in den vergangenen Jahrzehnten ein eigentlicher Streit um die Messe als Mahl oder als Opfer unter den Dogmatikern und Liturgiewissenschaftlern herrschte³⁴, versucht man heute die innere Zusammengehörigkeit von Opfer und Mahl³⁵ aufzuzeigen.

Worin besteht der Opfercharakter des Letzten Abendmahls? Jesu Danksagen, das Brechen und Darreichen des Brotes, das Darreichen des Bechers und die deutenden Worte zum Brot (mein Leib) und zum Wein (mein Blut) sind eine sakramentale (zeichenhafte) *Vorausnahme* seiner Lebenshingabe am Kreuz. Das Nehmen von diesen Gaben und das gemeinsame Essen weisen deutlich auf den Mahlcharakter des Abendmahls hin. Aber auch die nachösterliche Herrenmahlfeier hat Mahl- und Opfercharakter. Natürlich sind Essen und Trinken keine vom Opfer getrennten Vollzüge, weder ursprünglich beim Abendmahl noch heute in der Eucharistiefeier. Wenn die Gemeinde von den konsekrierten Mahlgaben isst und trinkt, kann nicht von einem distanzierten Gegenüber gesprochen werden. Vielmehr stellen das Brot des Leibes und der Wein des Blutes Christi die Gemeinde (und Kirche) selbst dar. Die Glieder der Kirche, die Kommunizierenden, sind nun anstelle einer geopfer-ten Sache die *Opfergabe*. Opfergabe ist jetzt der ganze Leib Christi, Haupt und Glieder. Er, das Haupt, ist der ursprünglich Handelnde. Sein Lebensopfer wird in der eucharistischen Symbolhandlung – wie das Konzil von Trient lehrt – erinnert (memoriert), gegenwärtig gesetzt (repräsentiert) und für die Kirche fruchtbar gemacht (appliziert).³⁶ Nie kann es sich also um eine Wiederholung des Kreuzopfers Jesu handeln. Immer geht es um eine Vergegenwärtigung und Fruchtbarmachung für uns Menschen hier und jetzt.

³² Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*. Freiburg 1982, 199.

³³ Vgl. J. HAINZ, *Koinonia*. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus. Regensburg 1982 (BU 16) 50.

³⁴ Vgl. z. B. T. MAAS-EWERD, *Zur Grundgestalt der Messe*. Über die Kontroversen zwischen Josef Andreas Jungmann und Romano Guardini. In: BuL 49 (1976) 26; J. PASCHER, *Eucharistia*. Gestalt und Vollzug. Münster – Freiburg 1953; J. A. JUNGEMANN, *Messe im Gottesvolk*. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia. Freiburg 1970, bes. 7–24.

³⁵ Vgl. z. B. H. B. MEYER, *Eucharistie*. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg 1988 (GDK 4) 449–452; W. KASPER, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*. Zur neueren Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie. In: IKaZ 14 (1985) 196–215.

³⁶ Trid.: sess. XXII, *Doctrina de ss. Missae sacrificio*, Cap. 1 (DS 1739–1741).

Wie Mahl und Opfer beim Abendmahl nicht getrennt waren, so sind sie es auch nicht in der Feiergestalt der Eucharistie. Das Opfer ist vielmehr gleichsam *eingeschrieben* in das heilige Mahl. Mit andern Worten: Indem der Kommunizierende den geopfert Leib und das geopfert Blut genießt, gibt er sich in die Hingabe Jesu hinein. Nicht ein bestimmter Akt der Messe ist Opfer und ein anderer das Mahl. Wie bei Anamnese und Epiklese können wir auch hier sagen: die Eucharistiefeier ist ganz Mahl und ganz Opfer.

„Tut dies zu meinem Gedächtnis“ hat im Hinblick auf den Opfercharakter der Messfeier folgende Konsequenz: Nicht nur die Gemeinde (und Kirche) als ganze opfert mit Christus und die einzelnen Gläubigen sind nur stille Zuschauer. Vielmehr sollen sie in der Eucharistiefeier „auch sich selber darbringen lernen“ (SC 48). Oder wie es im vierten Hochgebet heißt: „Gib, daß alle eine lebendige Opfergabe werden in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit.“

Nachdem wir nun den sakramentalen Vollzug des Gedächtnisses des Todes und der Auferstehung Jesu in den liturgie-theologischen Dimensionen von Eucharistia, Anamnese, Epiklese und Opfer-Mahl analysiert haben, könnten wir hier einen Schlusstrich ziehen, wenn nicht die ökumenische Dringlichkeit in bezug auf Eucharistie/Abendmahl uns gebieterisch daran hindern würde! Ökumenische Fragen zu den im 2. und 3. Teil angesprochenen Themen verlangen immer dringender nach einer Antwort, damit die Kirchen nicht für immer einander vom eucharistischen Tisch ausgrenzen müssen. Den ökumenischen Divergenzen wollen wir ins Auge sehen und im folgenden 4. Teil, wenn auch nur skizzenhaft, auf sie eingehen.

4. Die ökumenischen Divergenzen

Innerhalb der ökumenischen theologischen Kontroversen ist im Sektor Abendmahl/Eucharistie in folgenden Fragen noch keine Einigung erzielt worden: die Wandlung, das Amtsverständnis und die Abendmahls- und Kirchengemeinschaft.

4.1 Die Wandlung

Die wirkliche Gegenwart Christi in bzw. bei der Eucharistie, wie wir sie oben als Aktual- und Personalpräsenz dargestellt haben, wird heute von allen Kirchen anerkannt. Doch die Meinungen gehen schon auseinander, wenn es darum geht, diese Gegenwart näher zu fassen: bezieht sie sich wirklich auf Brot und Wein oder nicht. Noch größer ist der Dissens in der Frage ihres Zustandekommens.

Die katholische Kirche hat immer daran festgehalten, dass die reale Gegenwart Christi in Brot und Wein durch die Konsekrations- oder Wandlungsworte des zelebrierenden Bischofs oder Priesters zustandekommt.³⁷ Das anamnetische Sprechen der Einsetzungsworte Jesu Christi bewirkt also die Gegenwart Christi. Die orthodoxe Theologie hingegen schreibt sie der Herabrufung des Heiligen Geistes und seiner wirkmächtigen Kraft zu.³⁸ Die reformatorischen Kirchen messen dem ganzen Eucharistiegebet die vergegenwärtigende Kraft zu. Das „Lima“-Dokument, ein Konvergenzpaper über Taufe, Eucharistie und Amt durch die Konvergenzkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen 1982 in Lima, versucht, alle Standpunkte zu vereinen. Die Konvergenzerklärung von Lima geht die umstrittene

³⁷ Vgl. oben 3.3.2.

³⁸ Vgl. ebd.

Frage ganz vom Werk des Geistes Gottes an. „Der Hl. Geist macht im eucharistischen Mahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus für uns wahrhaftig gegenwärtig, indem er die Verheißung der Einsetzungsworte erfüllt. Die Gegenwart Christi ist eindeutig das Zentrum der Eucharistie und die in den Einsetzungsworten enthaltene Verheißung ist daher grundlegend für die Feier [. . .].“³⁹

Es fällt auf, dass die Einsetzungsworte nicht als Wirkursache, sondern als „Worte der Verheißung“ verstanden werden. Nach „Lima“ dürfen die Wandlungsworte nicht als „magische mechanische Handlung“⁴⁰ betrachtet werden, sondern als ein an den Vater gerichtetes Gebet. Diesem ist aber von Christus die Verheißung gegeben worden, dass es bewirkt, was es aussagt; verwirklicht aber wird es durch den Heiligen Geist. So kann das „Lima“-Dokument sagen: „Der Hl. Geist macht im eucharistischen Mahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus für uns wahrhaftig gegenwärtig, indem er die Verheißung der Einsetzungsworte erfüllt.“⁴¹ Nach dieser Version ist es der Heilige Geist, der die eucharistische Gegenwart Christi schafft, und nicht der Priester. Darum legt auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche keine Glaubensgemeinschaft Wert auf eine Erklärung der wirklichen Gegenwart, wie sie in der katholischen Theologie entwickelt worden ist. Wenn das eigentliche Wirken dem Geist zugeschrieben wird (s. die Epiklese!), dann genügt es vielen Kirchen, daß die Verheißung der Einsetzungsworte erfüllt ist, daß also Jesus Christus gegenwärtig ist, und sie kümmern sich nicht so sehr um die Art und Weise des Zustandekommens und der Beschaffenheit der gewandelten Gaben von Brot und Wein, zumal sie sich auch nicht so sehr auf die Gegenwart Christi in Brot und Wein beschränken.

Eine unterschiedliche Auffassung besteht in diesem Zusammenhang auch über das Fortdauern der Gegenwart Christi in den konsekrierten Elementen. Nach katholischer Auffassung ist nach allgemeinem Glauben Christus auch über die eucharistische Feier hinaus im konsekrierten Brot (und Wein) gegenwärtig; das konsekrierte Brot wird eigens im Tabernakel für die Kranken und zur Verehrung aufbewahrt. Die „Lima“-Erklärung sagt dazu, dass einige Kirchen die Fortdauer der Gegenwart Christi betonen, andere wieder das Hauptgewicht auf die Feier selbst und den Empfang der geweihten Gaben legen. Es wird großen Wert darauf gelegt, dass jede Kirche die Praxis der Aufbewahrung und die Frömmigkeit der anderen respektieren sollte.⁴² Der Kompromiß geht darauf hinaus, daß man am besten der Ehrfurcht vor den verwandelten Elementen dadurch Ausdruck geben kann, „[. . .] dass man sie verzehrt, ohne dabei ihren Gebrauch für das Krankenabendmahl auszuschließen“⁴³. In diesem Punkt ist also noch kein Konsens über die Sache selbst zustandegekommen, doch immerhin ein Appell an die einzelnen Kirchen zur Respektierung der verschiedenen Traditionen.

Auch die katholische Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer umfassenderen, dynamischeren Sicht der Gegenwart Christi gelangt. Man spricht nicht mehr „nur“ von seiner Gegenwart in Brot und Wein, sondern weiß ihn auch im Wort, in der Gemeinde und im Vorsteher der Eucharistie gegenwärtig.⁴⁴ Auch das Zustandekommen der

³⁹ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Paderborn ⁹1984, Nr. 14, S. 22.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. Nr. 14, S. 22.

⁴² Ebd. Nr. 32, S. 28.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vg. oben 2.3.

Gegenwart Christi ist nicht mehr nur auf die Konsekrationsworte beschränkt; dem ganzen eucharistischen Hochgebet kommt konsekrierende Kraft zu.⁴⁵

Der bleibende, aber nicht unüberwindbare Unterschied scheint mir in der *Wirkkraft der Wandlungs- oder Konsekrationsworte* zu bestehen und damit eng zusammenhängend in der Funktion des Zelebranten, der diese Worte anstelle von Christus spricht. Spricht er nur anamnetisch erinnernd (reformierte Kirche), verheißend (lutherische und orthodoxe Kirche) oder wirklich *wandelnd*, konsekrierend, wie es die katholische Kirche lehrt? Damit sind wir am schwierigsten Divergenzpunkt unter den Kirchen angelangt: beim Amtsverständnis.

4.2 Das Amtsverständnis

Wie versteht die evangelische Kirche das Amt? Nach Martin Luther sind aufgrund der Taufe *alle* Priester. Dennoch durften auch bei ihm nicht irgendwelche dem Abendmahl vorstehen⁴⁶, nicht der Gültigkeit, sondern der Ordnung wegen. Wer nach Luther dem Abendmahl vorstehen will, braucht den Auftrag der Gemeinde⁴⁷, nicht aber eine Weihe, die den Geweihten für immer zum Priester macht und ihm ein unauslöschliches Merkmal einprägt, was nach katholischem Verständnis besagt, daß er Priester *bleibt*, selbst wenn er sein Amt aufgeben würde.

In der *katholischen* Kirche ist die Beauftragung zum priesterlichen Dienst ein eigenes Sakrament, und nur wer das Sakrament der Priesterweihe empfangen hat, darf der Eucharistiefeier vorstehen. Das Sakrament wird im Ursprung auf Jesus Christus und die Apostel zurückgeführt. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). In bezug auf die Eucharistie wird gerne der Gedächtnisauftrag als Argument für die direkte Beauftragung durch Christus angeführt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Der Priester wird geweiht (ordiniert) zum Dienst an der Gemeinde in Verkündigung, Feier der Sakramente und Seelsorge. Das Vatikanum II hat den Dienstcharakter des Amtes ganz stark herausgehoben. Der Priester ist für die Gemeinde da. Er ist aus der Gemeinde genommen, steht ihr aber in der Eucharistiefeier gegenüber, weil er – „in persona Christi“⁴⁸ handelt, also Christus bei sakramentlichen Feiern repräsentiert. Darum kann er auch nicht nur von der Gemeinde eingesetzt und beauftragt werden. Er wird von Christus durch seinen Geist bevollmächtigt. Das geschieht durch Handauflegung und epikletisches Gebet des *Bischofs* als des Nachfolgers der Apostel und des Vertreters der Kirche. Die Handauflegung mit Weihegebet bewirkt im Weihakandidaten die Geisterfüllung und Ermächtigung durch Gott, deren Wirkung das „unauslöschliche Siegel“⁴⁹ im Geweihten ist.

Im *lutherischen* Verständnis ist das Amt ganz der Kirche untergeordnet. Die Kirche ist dort, „[. . .] wo das Evangelium rein verkündet und die Sakramente gemäß der Einsetzung Christi gefeiert werden“⁵⁰. Hier kann auf das Amtsverständnis der nichtkatholischen Kirchen nicht näher eingegangen werden. Nur die Frage nach der Bedeutung der Ordination soll näher verfolgt werden. Da erstaunt es doch, wenn im „Lima“-Dokument der Satz zu

⁴⁵ Vgl. oben 3. Teil.

⁴⁶ Luthers Werke: WA 6:408,11.

⁴⁷ Vgl. O. H. PESCH, Hinführung zu Luther. Mainz 1982, 213.

⁴⁸ LG 28.

⁴⁹ PO 2.

⁵⁰ Confessio Augustana. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen 1959, 61.

lesen ist: „Die Ordination (bezeichnet) ein Handeln Gottes und der Gemeinschaft, durch das die Ordinierten durch den Geist für ihre Aufgaben gestärkt und durch die Anerkennung und Gebet in der Gemeinde getragen werden.“⁵¹ Der Konsens scheint soweit gediehen zu sein, daß in der Ordination ein Handeln Gottes *und* der Kirche gesehen wird, was auch katholischem Verständnis entsprechen würde.

Divergenzen bestehen aber nach wie vor in der Praxis der Ordination: muss sie in lückenloser apostolischer Sukzession durch den Bischof übertragen werden, oder genügt das Festhalten *an* und Feststehen *in* der apostolischen Lehre und Tradition?⁵² Letztlich geht es dabei um die schwierige und brisante Frage, ob jede Kirche in der apostolischen Tradition steht und mit ihr identisch ist.

4.3 Abendmahls- und Kirchengemeinschaft

Genau hier liegt der wunde Punkt und der eigentliche Grund, warum die katholische Kirche andere Christen nicht zur eucharistischen Kommunion zulässt. Dahinter steht die schon im NT wurzelnde Überzeugung, dass Abendmahlsgemeinschaft *eo ipso* auch Kirchengemeinschaft beinhaltet. Wer also als Nicht-Katholik in einer katholischen Messfeier kommuniziert, der bekennt sich damit als zu dieser Kirchengemeinschaft gehörig, was wohl die wenigsten beabsichtigen. Aber Jugendliche verschiedener Konfession, die beispielsweise miteinander ein religiöses Weekend verbracht haben, wollen auch miteinander Gottesdienst feiern bis hin zur gemeinsamen Kommunion. Die Kommuniongemeinschaft ist aber mehr als der Ausdruck des Zusammengehörens; sie wird nach katholischem Verständnis zur Kirchengemeinschaft. Begründung: Der eucharistische Leib Christi und der ekklesiale Leib Christi, Kommuniongemeinschaft und Kirchengemeinschaft lassen sich nicht trennen.⁵³ Auch das „Lima“-Dokument sagt klar: „Die eucharistische Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus [. . .] ist zugleich auch die Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche [. . .]. Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist.“⁵⁴ Weil hier die „ganze Kirche“ alle Kirchen einschließt, stellt sich das Problem der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft für nicht-katholische Konfessionen nicht. So lässt die evangelische Kirche Christen anderer Konfessionen zum Abendmahl zu. Sie nennen diese Zulassung eucharistische *Gastfreundschaft*. Die katholische Kirche lehnt sie ab, weil es nicht nur eine Teilpartizipation an der katholischen Kirchengemeinschaft, gleichsam begrenzt auf Zeit und Ort der gemeinsamen Eucharistiefeyer geben kann. Wir befinden uns hier in einem Dilemma; es wird wohl erst behoben sein, wenn die volle Kirchengemeinschaft wieder hergestellt ist.

Ausblick: Die Hoffnung bleibt

Auf diese volle Kirchengemeinschaft hin bewegen sich seit gut 30 Jahren die Kirchen. Ich brauche hier nicht aufzuzählen, was sich in all diesen Jahren schon getan hat an gemeinsamem Beten, liturgischen Feiern, sozial-karitativen Aktionen, theologischen Gesprächen

⁵¹ Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 39) Nr. 40, S. 45.

⁵² Vgl. ebd. Nr. 35, S. 43.

⁵³ Schon bei Augustinus und den Theologen des Frühmittelalters ist die Einheit von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft grundgelegt: vgl. A. THALER, *Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie*. Freiburg-CH 1988 (PTD 2) 126–143.

⁵⁴ Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 39) Nr. 19, S. 23.

auf bilateraler und weltkirchlicher ökumenischer Ebene. Nur an *eine* Sache sei hier erinnert: Die langwierigen theologischen Konsensgespräche zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche über das schwierigste Thema überhaupt, die *Rechtfertigungslehre*⁵⁵, ein Hauptgegenstand der Reformation Martin Luthers, sind zu einem positiven Ergebnis gekommen. Allen Unheilspropheten zum Trotz darf gesagt werden: Die Hoffnung auf eine künftige Kirchengemeinschaft *bleibt* bestehen. Um sie nochmals an der Eucharistie bzw. am Abendmahl festzumachen: Wenn es auch wahr ist, dass die Eucharistie *Zeichen* der Einheit ist (die uns immer noch fehlt), so wahr ist es auch, dass jede Feier der Eucharistie die *Einheit bewirkt und aufbaut*. Und genau da ist meine *Hoffnung* begründet: Wenn jede Kirche ihre Abendmahls- bzw. Eucharistiefeier wieder ganz ernst nimmt und sie in großer Regelmäßigkeit, jeden Sonntag, gemäß apostolischer Tradition begeht und damit den Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ treu erfüllt, dann schaffen sie die beste und solideste Grundlage für eine künftige Abendmahls- oder Eucharistiegemeinschaft. Auf diesem Weg sind wir unterwegs – die Hoffnung bleibt. Oder wie Johannes Paul II am eucharistischen Weltkongress in Breslau sagte: „Es gibt kein Zurück auf dem Weg der Ökumene!“

⁵⁵ Vgl. Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Hg. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn 1994.

Dietmar Thönnies, Münster

*Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung oder: Vom Christusmysterium in der Liturgie**

Immer wieder begegnen sich im theologischen Diskurs Liturgiewissenschaft und systematische Theologie in der Frage nach dem Verhältnis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Vergegenwärtigung in der Liturgie. In neun Thesen sollen hier einige, möglicherweise verschiedenartige Ansätze vorgelegt werden; sie verstehen sich als Diskussionsbeitrag und als Mosaiksteine auf dem Weg zu einer möglichen Definition oder Verhältnisbestimmung der Begriffe Liturgie, Anamnese¹, Paschamysterium, Offenbarung und Vergegenwärtigung. Der Untertitel „Vom Christusmysterium in der Liturgie“ legt dabei, weil er sich auf einen Inhalt der liturgischen Erinnerung bezieht, schon in gewisser Weise eine Randmarkierung des Themas fest: Die Anamnese als eine Form der Aktualisierung des Heilshandeln Gottes in Christus soll näherhin wesentlicher Gegenstand der Untersuchung des oben skizzierten Problemfeldes sein.

1. Liturgie ist a) die darstellende Feier des Glaubens,
 b) die feiernde Darstellung des Glaubens.

Zunächst kann Liturgie als dargestellter und zugleich gefeierter Glaube bezeichnet werden, denn Liturgie ist mehr als ein bloßes „denken an“, sie sucht Sprach- und andere Ausdrucksgestalten. Angelus A. Häußling nennt Liturgie zusammenfassend: „Selbstklärung in zitierender Übernahme der Rollen der geschichtlichen Leitgestalten der normativen Heilszeit aus situativer Identität.“² Damit wird deutlich, daß Liturgie und Heilsgeschichte in einem Verhältnis zueinander stehen.

Im Gottesdienst werden Inhalte sinnhaft erfahrbar und sichtbar gemacht. Die Menschen erleben den eigenen Glauben in der Gemeinschaft der Feiernden. Als „darstellende Feier“ – weniger in einem historisierenden oder re-präsentierenden Sinn gedacht – kann jede liturgische *actio*³ (Handlung) bezeichnet werden, die das *mysterium fidei* (Geheimnis des Glaubens) in wahrnehmbaren Äußerungen und Bildern kundtut⁴. „Zweck des Sakraments ist ja gerade, die historisch vergangene Erlösungstat als eine beständig wirkende

* Die Thesen, aus denen der vorliegende Aufsatz entstand, wurden auf einem Oberseminar (Der jüdisch-christliche Offenbarungsanspruch im Pluralismus der Religionen) der Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Januar 1997 vorgetragen und diskutiert.

¹ Vgl. zur Wortbedeutung und zur Relevanz des Wortes für die Liturgie: O. NUSSBAUM, Die Bedeutung von „Anamnese – Memoria – Gedächtnis“ in der Liturgie. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 31 (1979) 66–72, hier 71f. In diesem Zusammenhang ist keineswegs eine Einengung auf die Anamnese des eucharistischen Hochgebetes intendiert; gemeint ist die ganze Feier der Liturgie (vgl. O. NUSSBAUM, Die Liturgie als Gedächtnisfeier. In: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger. Hg. J. Schreiner. Stuttgart 1983, 201–214, hier 204–208).

² A. A. HAUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Vom Sinn der Liturgie. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991, 118–130, hier 122.

³ Vgl. SC 7 und dazu NUSSBAUM, Anamnese (s. Anm. 1) 69.

⁴ Vgl. auch SC 48.

Realität in der Kirche lebendig zu erhalten.⁵ Die Art der Darstellung ist dialogisch, sinnhaft-festlich und Stil-voll im Guardinischen Sinn.⁶ In der *lex orandi* (Beten) scheint auf diesem Hintergrund in den liturgischen Vollzügen, in den Feiern der Kirche, die *lex credendi* (Glauben) auf.

Ganz eng damit in Zusammenhang steht die Umkehrung der These (1b), daß nämlich Liturgie auch die feiernde Darstellung des Glaubens ist. Neben den vielen Möglichkeiten der Verkündigung ist die Liturgie aufgrund ihrer Feierstruktur und ihres Feiercharakters als ein *locus theologicus* wahrzunehmen⁷, in dem offenbartes Glaubensgut im Ritus, in der liturgischen Handlung, feiernd dargestellt wird. Nicht im Sinn eines Kompendiums von Glaubenswahrheiten, denn vielmehr als ein kreativer und dynamischer Prozeß, der sich dennoch innerhalb der Tradition der Kirche vollzieht; in der Liturgie werden einerseits Überzeugungen sichtbar gemacht und andererseits Glaubensgut gefeiert. Die *lex orandi* wird in dem Maß zum *locus theologicus* (Ort theologischer Erkenntnis), „wie sie auf biblischem Zeugnis gründet und der lebendigen Tradition der Kirche aktuellen Ausdruck verleiht“⁸.

Als darstellende Feier und feiernde Darstellung gliedert sie sich in die Trias *μαρτυρία* – *λειτουργία* – *διακονία* (Verkündigung–Liturgie–Caritas) – der *lex agendi* (Handlung) – ein, und die *lex credendi* tritt in eine Wechselbeziehung, einen Dialog mit der *lex orandi*.

2. Liturgie als Handeln ist Ort der Vergegenwärtigung.

Liturgie ist nur als Handlung, als liturgische *actio* zu denken. Diese These kann Aussagen in zwei Richtungen machen: Die Handlungen der Liturgie könnten eine Art Mimesis⁹, ein Nachspiel sein, das in der Weise der bloßen *imitatio* versucht, die Mysterien des Lebens Jesu im Kult zu spielen. Sie erinnerte so lediglich an eine vormalige Zeit, eine vormalige Person, um sie auf diese Weise wieder heraufzubeschwören.¹⁰ Die These kann aber auch aussagen, daß in den Ausdruckshandlungen der Liturgie eine symbolische Welt erzeugt wird¹¹, die auf eine tiefere Wirklichkeit nicht nur hindeutet, sondern sie repräsentiert, sie gegenwärtig setzt. Anders gesagt: Liturgische Anamnese ist „die feierliche Gegenwärtigung eines geschichtlichen Heilsereignisses, wobei dieses Ereignis im liturgischen Handeln als ein vergangenes Geschehen seiend bleibt, in der Gegenwart aktualisiert wird und so eine

⁵ O. CASEL, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition. In: JLV 6 (1926) 113–204, hier 199.

⁶ Vgl. R. GUARDINI, Vom Geist der Liturgie. Freiburg [u. a.] ²1991, 59–72. Die Zeitgebundenheit der Ausdrucksformen macht deutlich, daß Liturgie in den ihr eigenen Möglichkeiten versucht, einen „Sitz im Leben“ der Gemeinde zu finden. Guardini weist darauf hin, daß im Stil der jeweiligen Zeit die Liturgie aus den anderen Formen geistlichen Lebens herausragt, allgemein wird.

⁷ Zur Liturgie als *locus theologicus* im Sinne der Lehre Melchior Canos vgl. A. STENZEL, Liturgie als theologischer Ort. In: MySal 1 (1965) 606–621, hier 607f. 617 und Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hg. K. Richter. Freiburg [u. a.] 1986 (QD 107).

⁸ J. KIRCHBERG, Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen. Innsbruck 1991 (ITS 31) 113.

⁹ Vgl. zum antik-kultischen Hintergrund dieser Auffassung D. ZELLER, Gedächtnis des Leidens. Eucharistie und antike Kulttheorie. In: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider. Hg. B. J. Hilberath – D. Sattler. Mainz 1995, 115–124, hier 115f.

¹⁰ G. GEBAUER – C. WULF, Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft. Reinbek b. Hamburg 1992, 432 (Nr. 2) machen deutlich, daß auch für Mimese Rhythmus, Motorik und Wiederholung konstitutive Elemente sind.

¹¹ Vgl. ebd. 431.

konkrete Wirkung ausübt“¹². Sie läßt sich niemals auf ein reines Wort- oder reines Tatgeschehen reduzieren.¹³ Die Vorwürfe der Unvereinbarkeit von Vergegenwärtigung und ihrem letztlich unverfügbaren Gegenstand (Gott), Odo Casel spricht von „metaphysischer Unvollziehbarkeit“¹⁴, können leicht durch den Begriff der *sakramentalen Vergegenwärtigung* entkräftet werden¹⁵.

Erinnerung gibt der religiösen, liturgischen Handlung also ihren Inhalt; das heißt auch: „die Feier gibt diesen Erinnerungsinhalten erst ihre wirksame Gegenwart“¹⁶. Gottesdienstliches Handeln ist mehr als Reproduktion. Die Zeitlichkeit der Handlung, die als Handeln immer auf das Jetzt beschränkt bleiben muß, ist dabei nicht nur durch den Anfang und das Ende einer Feier begrenzt, sondern auch durch die jeweilige Zeitlichkeit der erzeugten symbolischen Welt. In diesen so bestimmten Handlungsdimensionen wird also die feiernd erinnerte Vergangenheit vergegenwärtigt, das heißt in das Präsens hineingeholt; sie wird zugleich als Offenbarung im „kultischen Real-Symbol“¹⁷ gegenwärtig. Die Feier ist damit abhängig vom Handeln; *repraesentatio* wird demnach auch bestimmt durch die liturgischen Handlungen.¹⁸

3. In Wort- und Eucharistiefeier wird, getragen durch die Tradition der Kirche und – soziologisch betrachtet – innerhalb eines kollektiven Gedächtnisses, die menschengewordene Liebe Gottes je neu Wirklichkeit.

Maurice Halbwachs, französischer Soziologe der 20er Jahre unseres Jahrhunderts, räumt in seinen Überlegungen dem Begriff und dem Gedanken des „kollektiven Gedächtnisses“¹⁹ zum ersten Mal einen breiten Raum ein: Er bringt das Gedächtnis in Zusammenhang mit

¹² K. RICHTER, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche. In: Vom Sinn der Liturgie (s. Anm. 2) 131–158, hier 132.

¹³ Bereits für die Zeugnisse aus der liturgischen Tradition der Kirche lassen sich solche Aussagen treffen; vgl. H. J. SCHULZ, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnese-texten der Eucharistischen Hochgebete. In: Christuszeugnis in der Kirche. FS F. Hengsbach. Hg. P. W. Scheele – G. Schneider. Essen 1970, 91–128, hier 94f. ZELLER (s. Anm. 9) 119f weist mit Rückgriff auf H. FELD, Das Verständnis des Abendmahls. Darmstadt 1967 (EdF 50), darauf hin, daß bereits bei Paulus (1 Kor 11,26) das Gedächtnis als Verkündigung seines Todes bis zur Parusie verstanden wird, wobei diese Verkündigung nicht oder nicht etwa nur durch das Wiederholen der Einsetzungsworte, sondern durch die liturgische *actio* geschieht. Vgl. auch O. NUSSBAUM, Eucharistiefeier als Anamnese (Opfer und Mahl) (1971). In: O. Nußbaum, Geschichte und Reform des Gottesdienstes – Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hg. H. Brakmann – A. Gerhards. Paderborn [u. a.] 1996, 71–86, hier 82f. und DERS. (s. Anm. 1) 70.

¹⁴ Vgl. CASEL (s. Anm. 5) 200.

¹⁵ CASEL, ebd. 200–202, führt die relevanten Zusammenhänge zur Sakramententheologie weiter aus.

¹⁶ R. SCHÄFFLER, „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 (s. Anm. 2) 16–44, hier 17.

¹⁷ B. NEUNHEUSER, Die These von der „Mysteriengegenwart“ in der kritischen Sicht der Theologie seit 1957/58. Rückblick und Zusammenfassung. In: In unum congregati. FS A. Kardinal Mayer. Hg. S. Häring. Metten 1991, 317–338, hier 334; vgl. auch seine Zusammenfassung der neueren Liturgietheologie bezüglich dieser Überlegungen, ebd. 332–335.

¹⁸ Die Nähe zur *diakonia* drückt SC 2 aus, wenn es dort sogar heißt, „daß das Leben der Gläubigen“ durch die Eucharistie „Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der Kirche“ wird.

¹⁹ Vgl. insgesamt M. HALBWACHS, Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/Main 1985.

dem Prozeß der Sozialisation, der Entwicklung einer Gesellschaft; auch wenn letztlich immer der einzelne Träger des Gedächtnisses ist, so prägt und bestimmt eine Gruppe, ein Kollektiv, Inhalt und Umfang des Gedächtnisses. Selbst persönliche Erinnerungen entstehen im Bezugsrahmen des Verhaltens innerhalb eines Kollektivs und durch Interaktion und Kommunikation zwischen den Gruppenmitgliedern. Bei einer Veränderung dieses Bezugsrahmens muß sich die Erinnerungsform der Tradition ebenfalls verändern.²⁰ Sowohl die eigene Wahrnehmung als auch die Wahrnehmung der mitgeteilten Erfahrungen prägen Erinnerung und bestimmen als ein Moment den sozialen Rahmen des Gedächtnisses („cadres sociaux“). Den eigentlichen Ort des Gedächtnisses im Kollektiv und nicht mehr im Individuum zu sehen, das Kollektiv also zum Subjekt der Erinnerung zu machen, scheint zunächst anfechtbar zu sein, doch hilft die Überlegung an dieser Stelle, die genannte These zu verdeutlichen.

Als wesentlicher Impuls kann festgehalten werden, daß individuelle Erinnerung immer auch – möglicherweise in unterschiedlicher Intensität – erzeugt wird durch die Beteiligung eines Individuums am Kommunikationsprozeß einer Gruppe. Insofern ist sie abhängig von einem Kollektiv, so daß die Bezeichnung „kollektives Gedächtnis“ durchaus ihre Berechtigung hat.

In welcher Weise geschieht nach der Halbwachsschen Theorie in Wort- und Eucharistiefeiern also Erinnerung/Anamnese? „Ideen müssen versinnlicht werden, bevor sie in das Gedächtnis Einlaß finden.“²¹ Ein Gegenstand und sein Name beziehen sich aufeinander und werden dabei zu einem festen Konstrukt; Bild und Begriff verbinden sich. Die Verdinglichung der Erinnerung ist eine Bedingung für ihre Rememorierbarkeit, das Vermögen, sie wieder erinnern zu können. Gegenstände werden zu Symbolen und so wird die Bedingung für die Lokalisation oder Materialisation der Erinnerung geschaffen.²² Halbwachs nennt solche Gebilde „Erinnerungsfiguren“ und meint damit die Übertragung eines Gegenstandes oder einer Person in ein Symbol, das sich in das System einer Gesellschaft einfügt. Begriffe werden mit Erfahrungen angefüllt, die durch die Faktoren Raum, Zeit und die jeweilige Gruppe bestimmt und gebunden sind.

Diese Überlegungen können ebenso für die Wort- und Eucharistiefeiern in Anspruch genommen werden. In den bereits genannten Formen wird hier Erinnerung „materialisiert“ und in ein raum-zeitlich-personales Gefüge hinein konkretisiert.

Ein solches Gedächtnis ist an seine Trägerinnen und Träger gebunden. Das Individuum zeichnet sich durch seine Zugehörigkeit zur Gruppe – hier der religiösen Gemeinschaft – aus; umgekehrt ist das Gedächtnis auf die wirkliche und kommunizierende, aktive Gruppe bezogen. Raum, Zeit und Kollektiv bestimmen Eigenart und Form der Erinnerung und entsprechen ihrem Selbstbild und ihren Lebenszusammenhängen.

Sich die Heilsgeschichte in Wortfeier und Eucharistie in Erinnerung rufen zu können, heißt auch, vermeintliche Fakten, Ereignisse und Situationen zu rekonstruieren. Diese Re-

²⁰ Vgl. die Interpretation der Theorie Halbwachs bezüglich des kollektiven Gedächtnisses im Christentum bei J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 64–66.

²¹ HALBWACHS (s. Anm. 19) 37.

²² Auch der Kirchenbau oder die Paramentik können Erinnerungen transportieren. Für die Funktion der liturgischen Kleidung als Erinnerungsträgerin vgl. D. THÖNNES, *Die zweite Haut als textile Anamnese, oder: Von der liturgischen Kleidung als Trägerin von Erinnerungen*. In: EO 14 (1997) 95–116.

konstruktion kann nur innerhalb des gegenwärtigen und aktuellen Bezugsrahmens von der Gruppe geleistet werden. Halbwachs macht mehrfach an den „heiligen Stätten“ des Christentums deutlich, daß es keine *an sich* christliche Topographie gibt, vielmehr die vom Glauben motivierten und getragenen Ideen in die Geographie des Landes hinein lokalisiert, also „nachträglich“ eingewurzelt werden.²³

Das kollektive Gedächtnis operiert ebenso in die Zukunft hinein, indem es das Erinnern und die jeweilige Gegenwart der Gruppe prägt und gestaltet: „Es gibt in diesem Sinne keine soziale Idee, die nicht zugleich die Erinnerung der Gesellschaft wäre.“²⁴ Für den Begriff der Tradition können viele ähnlich Aspekte benannt werden, die teilweise deckungsgleich sind. Die Einschränkung auf die soziologische Betrachtung ist innerhalb der Reflexion dieser These durchaus theologisch zu verantworten.

4. Innerhalb der liturgischen Feier, besonders und an wichtigster Stelle innerhalb der kirchenbegründenden und -darstellenden Eucharistiefeier, werden Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig gesetzt.

Der Prototyp der liturgischen Feier ist die Osterfeier der Kirche; in ihr wird Gottes Heilshandeln gefeiert, das in Jesus Christus einen Höhe- und Wendepunkt genommen hat.²⁵ Das immer wieder erinnerte Paschamysterium, gibt dem Leben eine neue Qualität, denn durch den Tod ist der Tod zerbrochen.²⁶ In jeder Eucharistiefeier wird dieses Geschehen gegenwärtig und erneuert so im dialogischen Geschehen der Liturgie die Heilsgewißheit der (versammelten) Menschen. Die erinnerte Vergangenheit, die die gesamte Schöpfungs- und Heilsgeschichte ebenso wie auch die jüngere Geschichte und das jüngste Erleben einer feiernden Gemeinde einschließt – konzentriert sich immer wieder auf ihren Höhepunkt und ihre Mitte. In dieser Kumulation, dieser Verdichtung, werden Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hineingeholt.²⁷

Von einer „eucharistischen Ekklesiologie“ ausgehend, kann gesagt werden, daß überall dort Kirche ganz ist, wo Eucharistie, das Herrenmahl, gefeiert wird.²⁸ Diese grundsätzliche Aussage ist auch historisch, nicht allein zeitgleich/multikulturell zu verstehen. D. h. wenn diese fundamental ekklesiologische Handlung der Eucharistie immer schon Kirche gründet,

²³ Vgl. M. HALBWACHS, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris 1941, 157. Als Beispiel für eine solche religiös motivierte Topographie vgl. EGERIA, *Itinerarium*. Reisebericht. Mit Auszügen aus PETRUS DIACONUS, *De locis sanctis*. Die heiligen Stätten. Freiburg 1995 (FC 20) 123, Anm. 8 und H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*. Die ältesten Pilgerberichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert). Stuttgart 1979, 84 (dort bes. Anm. 12).

²⁴ M. HALBWACHS, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/Main 1985, 389.

²⁵ Vgl. HÄUSSLING (s. Anm. 2) 120.

²⁶ Vgl. NUSSBAUM (s. Anm. 13) 71f.

²⁷ T. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche*. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient. In: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*. Hg. K. Lehmann – E. Schlink. Freiburg [u. a.] 1983 (Dialog der Kirchen 3) 176–195, hier 194f, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das liturgische Zeichen nicht von der Heilswirklichkeit zu trennen ist; er spricht von einem Zueinander vom Handeln der Kirche und dem Handeln Gottes in Jesus Christus.

²⁸ Vgl. dazu auch ebd. 193f und wesentlich NUSSBAUM (s. Anm. 1) 71: „Wann immer gläubige Christen sich zur Liturgie der Kirche versammeln, wird in ihrer Mitte für die Mitfeiernden, für die ganze Kirche und für die ganze Welt der Gnadenreichtum der Erlösungstat des Herrn lebendige und heilmächtige, heilswirkende Gegenwart zur Verherrlichung und zur Heiligung des Menschen.“

die Eucharistiefeier der Kirche ihr Fundament gegeben und sie dargestellt hat, so werden auch hier die Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenwärtig gesetzt: Die Offenbarung Gottes, auch die in Jesus Christus, ist in bezug auf die Eucharistie ein die Zeiten umfassendes Handeln an den Menschen.²⁹

Analog gilt dies auch für die Feier der Stundenliturgie. Die Gläubigen, die sich zur Feier der Tagzeitenliturgie versammeln, stellen die Kirche dar, die das Paschamysterium Jesu Christi feiert³⁰; mit dieser Aussage ist auch verbunden, daß das Mysterium wirksam ist.

Es ist also festzuhalten: Wo die Kirche das Wort Gottes und das Mahl Jesu Christi feiert und damit sich selbst und die Welt in das dynamische Heilsschaffen Gottes im Pascha Jesus Christi hineinstellt, ist Gott heilshandelnd gegenwärtig.³¹

5. Das anamnetische Handeln der Kirche in den Ausdrucksdimensionen der Liturgie bedeutet nicht nur die Gegenwärtigsetzung der Vergangenheit, sondern sie eröffnet zugleich Sinn und verheißt eschatologisches Heil auf Zukunft hin.

Emil Joseph Lengeling schrieb 1982: „Das Gedenken (*zakar, anamnesis, memoria, memoriale*) ist mehr als ein mentales Sich-erinnern; es macht das real gegenwärtig, dessen gedacht wird [. . .]. Auch in den Preces der Laudes und Vesper darf die *memoria historiae salutis* nicht fehlen.“³²

Auch wenn der Gegenstand des Gedächtnisses der Vergangenheit angehört, so umgreift er sowohl die Gegenwart, in der er erinnert wird, als auch „die Zukunft bis hin zum Eschaton“³³. Das Gegenwärtigsetzen in der Anamnese – im Wort und in den Zeichen der liturgischen Handlungen³⁴ – eröffnet Sinn, weil das Heilshandeln Gottes nicht als vergangen, sondern als gegenwärtig erfahren wird.

Auf die Gefahr des Verständnisses im Sinn einer „kultischen Gegenwärtigsetzung“ sei in diesem Zusammenhang hingewiesen: Nicht das *Handeln der Kirche* ist das im eigentlichen Sinn wirkmächtige Prinzip der Anamnese: „der erhöhte und zur Rechten des Vaters sitzende [. . .] Jesus Christus [ist] selbst das primäre Subjekt aller liturgischen Gedächtnisfeiern“³⁵. D. h. liturgisches Geschehen ist nicht eigentlich „kultisch“, sondern vielmehr das

²⁹ Vgl. zum dogmatischen Hintergrund S. WIEDENHOFER, Ekklesiologie. In: Handbuch der Dogmatik 2. Hg. T. Schneider. Düsseldorf 1992, 47–154, hier 111f.

³⁰ Vgl. IGLH 22: „Si ergo fideles ad Liturgiam Horarum convocantur et in unum conveniunt, corda et voces simul consociantes, manifestant Ecclesiam mysterium Christi celebrantem.“

³¹ Vgl. Jes 6; dazu auch HÄUSSLING (s. Anm. 2) 124f. Im Anschluß an Odo Casel und seinen theologischen Entwurf haben sich viele Theologen seither diesem Thema gewidmet und die Gegenwart Christi, auch die anamnetische und kommemorative Gegenwartsweise, seit den Zeugnissen der Väter festgestellt und hergeleitet. Vgl. NEUNHEUSER (s. Anm. 17) 332–335 und die Darstellung der Einzelentwürfe vorher.

³² E. J. LENGELING, Dialog zwischen Gott und Mensch in der „Liturgia Horarum“. In: Liturgia opera divina e umana. FS A. Bugnini. Hg. P. Journel – R. Kaczynski – G. Pasqualetti. Roma 1982 (BEL.S 26) 533–571, hier 557f.

³³ NUSSBAUM (s. Anm. 1) 203.

³⁴ NUSSBAUM, ebd. 203f, benennt als den „Höhepunkt und das Zentrum der ganzen Liturgie und des ganzen Lebens der Kirche“ entsprechend der zentralen Stellung des Paschamysteriums innerhalb der Heilsökonomie die Feier der Eucharistie als Gedächtnisfeier dieses Heilshandeln Gottes in Jesus Christus.

³⁵ Ebd. 210.

Ineinandergreifen des Heilshandelns Gottes und der Hoffnung der Menschen³⁶, also Liturgie. Als Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche, ist Christus der personal und real Handelnde. Er bezieht sein Volk sakramental in das Heilshandeln mit ein und teilt sich selbst in dieser Weise immer neu mit.

6. Gebet und Offenbarung

These 6 ist dreigeteilt; jeweils eine Dimension christlichen Betens – im Verhältnis zu Christus – wird in jedem Teil bezeichnet. Der Problemhorizont dieser Fragestellung wird seit vielen Jahren immer wieder innerhalb der Liturgiewissenschaft in den Blick genommen³⁷, und zuletzt von Irmgard Pahl³⁸ auf die Frage zugespitzt, welche Rolle Christus im gefeierten Heilsmysterium zukommt. Auf diesem Hintergrund noch einmal die vorgenommene Differenzierung in die einzelnen Darstellungs- und Formulierungsgattungen *per Christum* (durch Christus), *cum Christo* (mit Christus) und *ad Christum* (zu Christus):

a) Christen können durch Christus zum Vater beten, weil sie mit hineingenommen sind in die je neu in der Liturgie sich vollziehende Aktualisierung der Offenbarung.

„Liturgie ist die von der kirchlichen Gemeinschaft durch Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, im Heiligen Geist unter wirksamen Zeichen und in rechtmäßiger Ordnung vollzogene Aktualisierung des Neuen Bundes.“³⁹ Diese Definition von Emil Joseph Lengeling macht sehr deutlich, warum die Gebetsrichtung im Heiligen Geist *durch* Christus zum Vater diejenige ist, die in fast allen Präsidialgebeten des Meßbuchs bevorzugt wird.⁴⁰ Sie bringt zum Ausdruck, daß Christus der Mittler ist, sich die Gläubigen in dieses Verhältnis einfügen und durch ihn zum Vater beten können.⁴¹

³⁶ Vgl. ebd. 210–214 auch die weiteren Ausführungen bzgl. der Gegenwartsweisen Christi (SC 7, AEM 7).

³⁷ Vgl. J. A. JUNGSMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925 (LQF 19/20), Münster²1962; B. FISCHER, Vom Beten zu Christus. In: Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS. T. Schnitzler. Hg. J. G. Plöger. Freiburg [u. a.] 1980, 94–99; A. GERHARDS, Zur Frage der Christologie der Priestergebete im Proprium de Sanctis. In: LJ 28 (1978) 112–128; DERS., Zu wem beten? Die These J. A. Jungsmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung. In: LJ 32 (1982) 219–230; DERS., Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs. In: TThZ 102 (1993) 245–257 und K. RICHTER, Per Christum ad Dominum. Der Adressat in den Präsidialgebeten der erneuerten Liturgie. In: „Und dennoch ist von Gott zu reden“. FS H. Vorgrimmler. Hg. M. Lutz-Bachman. Freiburg 1994, 277–295.

³⁸ Vgl. I. PAHL, Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (ITS 42) 92–113, bzw. auch DIES., Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier. Textbefund des heutigen Meßbuchs und Anforderungen an eine Revision. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg i. Br. 1995 (QD 159) 243–257.

³⁹ E. J. LENGELING, Art. Liturgie/Liturgiewissenschaft. In: NHthG Bd. 3 (München 1985) 26–53, hier 29; vgl. auch den noch umfassenderen Artikel vom selben Autor: „Kult“. In: HthG Bd. 1 (München 1962) 865–880.

⁴⁰ Vgl. dazu auch RICHTER (s. Anm. 37); im wesentlichen 280–290.

⁴¹ Vgl. auch PAHL (s. Anm. 38) 251–253. Schon O. CASEL, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons. In: EcOra 2 (1920) 50f, weist darauf

b) Christen können mit Christus beten, weil der geoffenbarte Vater auch der Vater Jesu Christi ist, der in der Liturgie, deren ewiger Hoherpriester Jesus Christus ist, der Letzthandelnde ist.

Weil christliches Beten sich am Beten Jesu orientiert, liegt die Gebetsrichtung *mit Christus zum Vater* (z. B. im Vater unser) nahe. Wegen des spezifischen Verhältnisses Jesu zum Vater, in das die Kirche sich einfügt, ist dieses Verhältnis immer trinitarisch zu denken⁴². Mit dem Sohn, in dem sich der Vater offenbart hat, können Christen im Heiligen Geist beten. Christus steht in den Formulierungen des Meßbuchs in der Regel auf Seiten der betenden Gemeinde.⁴³ Speziell für die Tagzeitenliturgie und das Beten der Psalmen drückt bereits die Liturgiekonstitution aus, daß hier der Ort des Gebetes ist, „das Christus vereint mit seinem Leibe an den Vater richtet“⁴⁴.

c) Christen können zum auferstandenen und verherrlichten Gottessohn Jesus Christus beten, der am Ende der Tage wiederkommen wird, um die geoffenbarte eschatologische Herrlichkeit im Heiligen Geist zur Vollendung zu führen.

Trotz des grundsätzlichen Vorzugs, der dem Beten *im Heiligen Geist durch Christus zum Vater* zu geben ist, können Christen ihr Gebet an den beim Vater lebenden, auferstandenen Herrn richten. Was für das Privatgebet zunächst nicht ungewöhnlich ist, wird in der Liturgie häufiger – auch in Zusammenhang mit der Frage nach der Korrekturbedürftigkeit mancher Orationen des Meßbuchs im Horizont der derzeit laufenden Revisionen – infrage gestellt. Dabei sollte ebenso wenig die ostkirchliche Tradition übersehen werden⁴⁵, für die das Beten *ad Christum* im Kontext des Gebetes an die Trinität selbstverständlicher ist als für die westliche Tradition, für die diese Art des Betens durchaus nicht immer ungewöhnlich war⁴⁶.

Für eine Aufgabe dieser Gebetsrichtung – zumindest in den Präsidialgebeten – spricht in jedem Fall die potentielle Gefahr des Christomonismus, die Irmgard Pahl deutlich benennt; in diesem Zusammenhang ist auch nach einer angestrebten größeren Nähe der jüdischen, muslimischen und christlichen Religion auf dem Hintergrund des multireligiösen Dialogs zu fragen⁴⁷; durch eine stärkere Konzentration auf „den allein anbetungswürdigen Gott“⁴⁸ könnte dieser Dialog gefördert werden. Außer Frage steht, daß „Jesus die erfahrene Heilswendung Gottes zum Menschen“⁴⁹ ist, und deshalb auch innerhalb der Liturgie in dieser Gebetsrichtung aktualisiert, „präsentiert“ wird⁵⁰. Christlichem Beten fehlt ohne das Christusgebet eine entscheidende Dimension, das Beten *ad Christum* ist „preisendes Bekennt-

hin, daß „die Eucharistia die Ereignisse der Heilsgeschichte in die beiden Doxologien der heiligsten Dreifaltigkeit wie in einen Rahmen einschließt“.

⁴² Vgl. J. KIRCHBERG, Stellt das trinitarische Gebet den Monotheismus in Frage? In: *KuI* 7 (1992) 61–73, hier 61–63 (Auszug aus J. KIRCHBERG [s. Anm. 8]).

⁴³ Vgl. PAHL (s. Anm. 38) 252.

⁴⁴ SC 48. Vgl. auch GERHARDS (s. Anm. 37) 251–254.

⁴⁵ Vgl. A. GERHARDS, Die griechische Gregorianaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. Münster 1984 (LQF 65).

⁴⁶ Vgl. PAHL (s. Anm. 38) 254 und schon: DIES., Die Christologie der römischen Meßgebete mit korrigierter Schlußformel. München 1966 (MThS 2, 32). Vgl. auch JUNGMAHN (s. Anm. 37).

⁴⁷ Vgl. PAHL, ebd. 256 und auch RICHTER (s. Anm. 37) 292–295 samt der angegebenen Literatur.

⁴⁸ PAHL, ebd.

⁴⁹ RICHTER (s. Anm. 37) 293.

⁵⁰ Vgl. auch FISCHER (s. Anm. 37) 96f.

nis“ und „Bitte um Erbarmung und Rettung“.⁵¹ Philipp Harnoncourt weist deutlich auf diesen Aspekt hin: „Da Jesus die erfahrene Heilszuwendung Gottes zum Menschen ist, ist die Hinwendung zu ihm am stärksten emotional geladen und findet darum vor allem in Akklamationen, Hymnen und Liedern ihren angemessenen Ausdruck.“⁵²

7. *Christus ist gegenwärtig in der versammelten Gemeinde und in den liturgischen Handlungen (vgl. SC 7, AEM 7); Liturgie ist „repraesentatio“.*

Eindrucksvolles Zeugnis der Gegenwart Christi in der Eucharistiefeier geben das Konzilsdokument SC 7 und die AEM 7.⁵³ Nach AEM 7 „ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten“. Wesentlich ist die Aussage, daß Christus in den liturgischen Akten gegenwärtig ist.⁵⁴ Noch präziser auf eines der wichtigsten Elemente konzentriert, heißt das: „Christus ist (wirksam) gegenwärtig, wenn das Wort Gottes vorgetragen wird.“⁵⁵ Gerade auch mit Blick auf die Feier der Stundenliturgie erhält diese Gegenwartsweise, diese Vergegenwärtigung von Heilsgeschehen, für die *praesentatio* fundamentale Bedeutung.

Lengeling konnte diese Tatsache 1982 unter Rückgriff auf die „Institutio generalis de Liturgia Horarum“ (1971/deutsch 1978) und „De Ordinatione presbyterorum“ (1968/deutsch 1971) so formulieren: „Der Schatz der Offenbarung und der Tradition gereicht zu großem Fortschritt im geistlichen Leben und ist besonders für die Priester Quelle der Lehre, die sie als ‘Nahrung für das Volk Gottes’ weitergeben sollen.“⁵⁶ Ähnlich formuliert das Pontifikale I in „Die Weihe der Priester“ (2): „Sie [die Priester] verkündigen allen das Wort Gottes. [. . .] Inmitten der Gemeinde beten sie ihn [Gott, den Vater] im Geist und in der Wahrheit an (vgl. Joh 4,24). Schließlich mühen sie sich im Wort und in der Lehre (vgl. Tim 5,17); sie glauben, was sie im Gesetz des Herrn meditierend gelesen haben, lehren, was sie glauben, und verwirklichen, was sie lehren.“⁵⁷ Sowohl das Wort Gottes als auch die Verkündigung sind Umgang mit der Offenbarung in Jesus Christus und dessen Vergegenwärtigung – Bewußtmachung dessen, der schon unter den Menschen ist.⁵⁸

⁵¹ P. HARNONCOURT, Gebet der Gemeinde – Gebet der Kirche. In: Freude am Gottesdienst (s. Anm. 1) 77–89, hier 86f.

⁵² Ebd. 86.

⁵³ Zu erwähnen wäre auch die noch frühere Textpassage in der Enzyklika PIUS' XII., *Mediator Dei* (20.11.1947), bes. Nr. 20; vgl. dazu die Untersuchung von F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 72–82.

⁵⁴ Vgl. die Hintergrundinformationen bei E. J. LENGELING, Die Neuordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar. Münster 1972, 165–169 und auch DERS. (s. Anm. 32) 537–539.

⁵⁵ Ebd. 548; vgl. auch IGLH 13 und 33.

⁵⁶ Ebd. 548. Lengeling zitiert das Pont. Rom (1968), *De Ordinatione presbyterorum* 14 (noch nicht die Editio typica altera!) und verweist auf die IGLH 55.

⁵⁷ Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Handausgabe mit pastoral-liturgischen Hinweisen). Bd. 1: Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg [u. a.] 1994, 69.

⁵⁸ Eigens sei hier darauf hingewiesen, daß auch von der Gegenwart Christi in der Homilie gesprochen werden kann; vgl. in diesem Sinne: Papst PAUL VI., Enzyklika „*Mysterium fidei*“ (3.9.1965) und weitere Dokumente, die bei LENGELING (s. Anm. 32) 565f. angegeben sind.

8. In den liturgischen Feiern als erinnernder Darstellung geschieht Mithineinnahme in das Paschamysterium und damit auch eine Hineinnahme in die Erlösung; Einheit, die in Eucharistie Ausdrucksform gewinnt und im gemeinsamen Mahl Gestalt annimmt, ist Vollzug des Glaubens an unverlierbares Heil (Eucharistisches Hochgebet 1 [MB 463]).

Was das erste Hochgebet – trotz aller Anfragen, die an Form und Inhalt gestellt werden müssen – in der Anamnese (im Gedächtnis der Lebenden) formuliert, bringt zum Ausdruck, daß das Opfer Christi, das in der Feier einer Gemeinde vergegenwärtigt wird, eine Vereinigung mit Christus bedeutet. Letztlich geschieht Heil in der Gegenwart des Herrn, die gleichzeitig auch Hoffnung und Zukunft eröffnet.⁵⁹ Das Hochgebet erinnert nämlich, daß diejenigen, für die besonders gebetet wird, durch das Lobopfer – die Feier des gesamten Paschamysteriums – Erlösung und Hoffnung auf unverlierbares Heil erlangen können.⁶⁰ Was hier ein hymnischer Text in doxologischer Sprache, aber dennoch als Glaubenszeugnis ausdrückt⁶¹, ist letztlich die Tatsache, daß in der Feier der Liturgie eine Mithineinnahme in das Paschamysterium Jesu Christi geschieht und damit auch eine Mithineinnahme in die geoffenbarte Erlösung. Das gemeinsame Mahl ist nicht nur *communio* der Glaubenden untereinander, sondern wesentlich und zuerst *communio* und Dialog der Menschen mit Gott. Liturgie schafft eine Einheit, die besonders in der Eucharistie Ausdrucksform gewinnt, im gemeinsamen Mahl Gestalt annimmt und damit auch zum Zeichen für eschatologisches Heil wird.⁶²

⁵⁹ Vgl. H. J. SCHULZ, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der Eucharistischen Hochgebete. In: Christuszeugnis in der Kirche (s. Anm. 13) 91–128, hier 102–104; vgl. auch CASEL (s. Anm. 5) 113–115. 198–204, der Argumente aus der Tradition findet, die den Gedächtnisauftrag Jesu auf die gesamte Anamnese der Liturgie ausweiten; zudem bietet er den hier nicht näher zu entfaltenden liturgiewissenschaftlichen Hintergrund. Vgl. auch DERS., Die Liturgie als Mysterienfeier. Freiburg i. Br. 1922 (EcOra 9).

⁶⁰ Vgl. EH 1. In: MB 463: „Herr, du kennst ihren Glauben und ihre Hingabe; für sie bringen wir dieses Opfer des Lobes dar, und sie selber weihen es dir für sich und für alle, die ihnen verbunden sind, für ihre Erlösung und für ihre Hoffnung auf das unverlierbare Heil. Vor dich, den ewigen, lebendigen und wahren Gott, bringen sie ihre Gebete und Gaben.“

⁶¹ Vgl. K. LEHMANN, Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie. In: LJ 30 (1980) 197–214, hier 207, der trotz einer Wechselbeziehung und gegenseitigen Beeinflussung – ähnlich wie T. BERGER, Theologie in Hymnen? Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der „Collection of Hymns for the use of the people called Methodists“ (1780). Altenberge 1989 (MThA 6) 21f – die Eigenart der beiden *loci theologici* bewahrt sehen möchte: „Liturgische Texte und Symbole [. . .] sind nicht einfach unmittelbar in ‘Lehre’ umsetzbar. Die Fremdheit und Andersheit gottesdienstlicher Zeugnisse müssen ausgehalten werden. [. . .] Liturgie und Glaubenslehre sind verschiedene Vollzugsformen des kirchlichen Lebens, die in ihrer jeweiligen Eigenart Anerkennung verlangen. Erst dann entsteht aus dem Zusammenwirken beider eine fruchtbare Einheit.“ Weitere Literaturhinweise vgl. bei D. THÖNNES, Die Eucharistie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien. Frankfurt/Main [u. a.] 1993 (EHS 23/491) 6.

⁶² Hier liegt ein kommunikationstheoretischer Offenbarungsbegriff zugrunde; vgl. W. BEINERT, Art. Offenbarung. In: Lexikon der katholischen Dogmatik. Hg. W. Beinert. Freiburg [u. a.] ²1988, 399–403, hier 401: „O. ist die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, durch welche die erlösende und befreiende Wirklichkeit gegenwärtig wird, dank deren die Menschen in die heilschaffende Gemeinschaft mit Gott und miteinander gebracht werden.“

Die Liturgie feiernde Gemeinde stellt sich, um ein Beispiel zu nennen, an die Stelle der Serafim, wenn sie in der Eucharistiefeier in deren Hosanna-Ruf einstimmt; hier geschieht eine Rollenidentifikation, die nach außen hin deutlich macht, daß sich die feiernde Gemeinde als in die lebendige Tradition hineingestellt und als Trägerin von Aktualisierung versteht.⁶³

9. In der Liturgie wird der Glaubensinhalt bewahrt und gleichzeitig in den jeweiligen geschichtlichen Kontext transformiert. Das Vaticanum II bringt dieses Anliegen der Aneignung und Verkündigung zum Ausdruck, wenn es den Wortgottesdienst aufwertet und ihn auch bei den Sakramentenfeiern als konstitutives Element nennt.

Die Ausführungen über das Verhältnis von Liturgie und Glaubenslehre, über *lex orandi* und *lex credendi* haben bereits deutlich gemacht, daß in liturgischen Texten und in liturgischen Vollzügen immer auch der Glaube der Kirche in einer der Liturgie eigenen Form präsentiert wird. In diese Vollzüge eingeschlossen ist das, was von soziologischer Seite als kollektives Gedächtnis (These 3) genannt wird; es ist in gewisser Weise deckungsgleich mit der lebendigen Tradition⁶⁴ der Kirche⁶⁵. In diesem Sinn kann auch von Aneignung bzw. Verkündigung gesprochen werden, weil nämlich die Liturgie in der Verkündigung der Heiligen Schrift Offenbarungen lebendig hält und als „zweite Quelle des Glaubens“⁶⁶ weiterträgt⁶⁷. Die hohe Wertschätzung gegenüber dem Wort der Heiligen Schrift, wie sie das Vaticanum II immer wieder zum Ausdruck bringt, zeugt letztlich von dieser in den Vordergrund gerückten Auffassung, daß Offenbarung in der Bibel bezeugt wird und in den aktualisierenden Vollzügen der Liturgie lebendig gehalten werden kann.⁶⁸ Ein enger Zusammenhang von μαρτυρία, λειτουργία und διακονία ist so aufgrund der Wortgottesfeier gewährleistet.⁶⁹

⁶³ Vgl. HAUSSLING (s. Anm. 2) 124f; weiter legt Häußling eine Rollenidentifikation auch in der Feier der Tagzeitenliturgie, nämlich im Verlesen des Evangeliums, dar (vgl. ebd. 125f).

⁶⁴ Vgl. auch SC 6.

⁶⁵ Vgl. HALBWACHS (s. Anm. 19).

⁶⁶ Teil B des Schlußdokuments der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 (VapS 68) 10–18; vgl. auch die Ausführungen dazu bei K. RICHTER, Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis. Eine Einführung. In: Christologie der Liturgie (s. Anm. 38) 11–21.

⁶⁷ Die Formen der Verkündigung und Offenbarungswertergabe, die möglicherweise durch persönliche Bibelstudien etc. geschehen, werden an dieser Stelle unberücksichtigt gelassen, um eine Engführung auf das Thema zu gewährleisten.

⁶⁸ Vgl. P. HARNONCOURT, Die Gegenwart des Mysteriums Christi in den Sakramenten. Entwurf eines Modells zur Sakramententheologie. In: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. FS H. Rennings. Hg. M. Klöckner – W. Glade. Kevelaer 1986, 31–46, hier 42, ordnet die Gegenwart Christi im Wort in das dialogische Geschehen der Liturgie (Aszendenz – Deszendenz) ein. Es ist auf diesem Hintergrund eine bleibende Forderung, nach einer Perikopenordnung zu suchen, die möglichst viele der genannten Aspekte beinhaltet und für die Liturgie fruchtbar macht.

⁶⁹ Vgl. ähnliche grundsätzliche Überlegungen hinsichtlich der Sakramente bei T. SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz ⁶1992, 47–49.

Winfried Haunerland, Linz

Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst

Ein Diskussionsbeitrag¹

Es ist noch nicht allzulange her, daß Diözesen im Blick auf Krankenseelsorge und Krankenhausseelsorge fast ausschließlich um die Sicherstellung der Sakramentenspendung bemüht waren. Es war vor allem dafür Sorge zu tragen, daß die Kranken Gelegenheit hatten, das Sakrament der Versöhnung und die Kommunion zu empfangen und nicht ohne die „Letzte Ölung“ oder – wie es in der Nachkonzilszeit dann hieß – ohne die Krankensalbung sterben mußten. Für diese sakramentalen Grunddienste der Krankenseelsorge wurden häufig alte und kranke Priester eingesetzt, die den vielfältigeren und vermeintlich aufreibenden Dienst in einer Gemeinde nicht oder nicht mehr leisten konnten.

In der jüngeren Vergangenheit ist Krankenseelsorge aus einer solchen „sakramentalistischen“ Verengung befreit worden. Stattdessen sind Aspekte der Begleitung und des Gespräches wichtiger geworden.² Wer schwerpunktmäßig in der Krankenseelsorge tätig ist, bekommt heute vielfach eine besondere Ausbildung, in der dem helfenden Gespräch eine große Bedeutung beigemessen wird. Das Profil derer, die mit der Krankenseelsorge beauftragt werden, hat sich entsprechend verändert: Verstärkt sehen jüngere Priester hier für sich ein angemessenes Arbeitsfeld, und viele Bistümer haben auch Diakone und Pastoralassistentinnen und -assistenten in diesem Bereich der Pastoral eingesetzt und qualifiziert.³ Für eine hauptberufliche Beteiligung von Nichtpriestern an der Krankenseelsorge war dabei sicher die geringer werdende Zahl der Priester der *Anlaß*. Der Dienst der Diakone und Laien im pastoralen Dienst wurde allerdings nicht nur als zeitweilig tolerable Notlösung verstanden. Der Abschied von einer einseitigen Fixierung auf die Sakramentenspendung innerhalb der Krankenseelsorge eröffnete eine neue Perspektive: Auch vor, neben und unabhängig von der Sakramentenspendung erschien ein hauptberuflicher pastoraler Dienst in der Krankenseelsorge sinnvoll.

Damit ergab sich jedoch ein neues Phänomen. Die Kirche engagierte sich amtlich in der Krankenseelsorge; es entstanden aber trotzdem Situationen, in denen die Feier der Sakramente nicht möglich war. Je länger je mehr haben viele den Eindruck, daß eine Zuweisung

¹ Für die Veröffentlichung überarbeitete und um Anmerkungen ergänzte Fassung eines Beitrags, der als zuspitzender Diskussionsanstoß auf der 68. Konferenz der Liturgischen Kommission für Österreich am Mittwoch, 26. Februar 1997, in Salzburg vorgetragen wurde.

² Zumindest erwähnt sei, daß ein umfassendes Konzept von Kranken(haus)seelsorge nicht nur auf die Kranken schaut, sondern auch jene in den Blick nimmt, die sich um die Kranken kümmern.

³ Das Krankenhaus wird im Rahmenstatut für Pastoralreferenten/Pastoralreferentinnen in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 10. März 1987 ausdrücklich als mögliches Aufgabenfeld in der Sonderseelsorge genannt, das einem Pastoralreferenten/einer Pastoralreferentin übertragen werden kann (vgl. Die Deutschen Bischöfe 41, S. 35). Nach den „Richtlinien für pastorale Dienste“ der Österreichischen Bischofskonferenz vom 1. April 1993 ist die Betreuung der Alten und Kranken eine Aufgabe, die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern (Diakonen und Laien) übertragen werden kann (vgl. Amtsblatt der ÖBK Nr. 9 vom 3. 5. 1993, S. 3f).

der verschiedenen Handlungen innerhalb der Krankenseelsorge an unterschiedliche Träger pastoral unpraktikabel ist, die Kranken behindert und dem eigenen Rollenverständnis nicht mehr entspricht: Priester stehen für die Sakramentenfeier nicht in ausreichender Quantität und Qualität zur Verfügung; einzelne sind aber auch von ihrem pastoralen Ansatz prinzipiell nicht mehr zu einer „isolierten“ Sakramentenspendung bereit und verweigern sich deshalb im Einzelfall. Diakone sowie Pastoralassistentinnen und -assistenten wollen es den Kranken oder auch sich selbst nicht zumuten, innerhalb der seelsorglichen Begleitung eines Kranken diesen an einen anderen ekklesialen Handlungsträger weiterzuverweisen. Im Blick auf die Krankenkommunion gibt es hier grundsätzlich keine Schwierigkeiten mehr. Das Bußsakrament wird in diesem Kontext z. Z. in der Regel nicht thematisiert – sei es, weil der Bedarf hier nicht mehr so groß ist, sei es, weil eine disziplinarische Änderung aus theologischen Gründen nicht zu erwarten ist. Die Frage wird umso eindringlicher gestellt im Blick auf die Krankensalbung.

Schon bei der Vorbereitung des entsprechenden römischen Rituale-Faszikels war die Frage der Glaubenskongregation vorgelegt, von dieser aber nicht beantwortet worden.⁴ Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hatte 1973 prüfen lassen, ob den Diakonen eine solche Spendung erlaubt werden könne. Trotz entsprechender Gutachten von Peter Hünemann und Herbert Vorgrimler konnte sich die Synode freilich zu einem positiven Votum nicht durchringen.⁵ Kein Vierteljahrhundert später scheint freilich eine „Spendung“ der Krankensalbung durch Laien an manchen Orten nicht nur Postulat, sondern bereits Praxis zu sein.⁶

Wer heute über Krankenseelsorge spricht und wer heute mit denen spricht, die in der Krankenseelsorge tätig sind, kommt an der Frage nach dem Spender der Krankensalbung nicht vorbei. Liturgiegeschichtlich wird dabei zu Recht darauf hingewiesen, daß im ersten Jahrtausend nicht nur Priester Kranke mit geweihtem Öl gesalbt haben. Dogmengeschichtlich streitet man darüber, ob neben dem von Trient als „minister proprius“ der Krankensalbung bestimmten Priester⁷ außerordentliche Spender denkbar sind und ob Trient eigentlich dies mit letzter Verbindlichkeit definieren wollte. M. E. beginnen die Unklarheiten und Positionsunterschiede aber bereits viel früher. Klammert man die nicht nebensächlichen Status- und Rollenfragen vorläufig aus, so dürfte der Dissens auf unterschiedlichen oder auch ungeklärten sakramententheologischen Vorstellungen beruhen. Eine nähere Beantwortung verdienen deshalb in dieser Diskussion einerseits die Frage nach dem Wesen der Sakramente bzw. des Sakramentes der Krankensalbung, andererseits die Frage nach dem Verhältnis von pastoralem Handeln und Sakramentenfeier bzw. näherhin von der Kranken-

⁴ Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. v. J. Wagner unter Mitarbeit v. F. Raas. Freiburg i. Br. 1988, 722.

⁵ Vgl. die Gutachten in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland [Heft] 7/1973, 51–54.

⁶ Immerhin hielt es Bischof Walter Kasper von Stuttgart-Rottenburg für notwendig, die geltende Lehre und Disziplin in Erinnerung zu rufen und ihre Beachtung einzufordern, weil einzelne Diakone oder Laien dazu übergegangen seien, „eigenmächtig den Ritus der Krankensalbung zu vollziehen oder sakramentenähnliche Riten der Salbung mit geweihtem Öl vorzunehmen“ (vgl. Amtsblatt der Diözese Rottenburg vom August 1996, Auszug hier zit. nach HerKorr 50 [1996] 438). Hinweise auf eine solche Praxis finden sich auch in einer Umfrage aus der Schweiz (vgl. dazu A. ZIEGENAUS, Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die simulatio sacramenti. In: FKTh 12 [1996] 173–195, hier 195 Anm. 75).

⁷ Vgl. DH 1719, auch DH 1697.

pastoral zur Feier des Sakramentes der Krankensalbung. Diesen beiden Fragenkomplexen soll im folgenden nachgegangen werden.

I. Was ist ein Sakrament? Oder: Was wird in der Krankensalbung gefeiert?

Thesenartig sollen einige Elemente genannt werden, die für ein zeitgenössisches Sakramentenverständnis wesentlich erscheinen und die auch für die Krankensakramente und vor allem für die Krankensalbung gelten. Bewußt möchte ich – soweit möglich – von der liturgischen Gestalt der Sakramentenfeier ausgehen. Dabei erhebe ich nicht den Anspruch, eine umfassende Sakramententheologie zu entwickeln. Vielmehr ist mir selbst bewußt, daß die von mir im folgenden genannten Aspekte als einzelne zu vertiefen und als ganze zu ergänzen sind.

1. In der Liturgie, auch in der Sakramentenliturgie handeln konkrete Menschen. Sie handeln freilich nicht aus eigenem Antrieb. Sie geben vielmehr in ihrem Tun bereits Antwort auf Gottes Anruf. Die erneuerten Ordnungen für die Sakramentenfeiern lassen dies deutlich erkennen. Denn zur Integralgestalt jeder Sakramentenfeier gehört die Verkündigung des Wortes Gottes. Gott hat sich schon längst uns zugewandt – und was immer wir tun, ist Antwort auf seine Anrede an uns.

2. Ausdrücklich wird diese Antwort auf Gottes Anrede innerhalb der Liturgie im Gebet. Zum Zentrum aller Sakramentenfeiern gehört das Gebet. Die in außergewöhnlichen Situationen kirchenrechtlich mögliche Reduktion auf wenige zentrale Riten verundeutlicht natürlich diese Dimension. Deshalb ist es problematisch, allein von den für Notfällen vorgeschriebenen Kernriten eine Theologie der Sakramente zu entwickeln. Sachgerecht ist eine Theologie der Sakramente nur, wenn sie eine Theologie der Sakramentenfeier in ihrer integralen Gestalt ist.⁸ Dann aber bleibt deutlich, daß nicht nur anläßlich der Sakramentenspendung Gebete gesprochen werden, sondern daß die Sakramentenfeier wesentlich ein Gebetsgeschehen ist. Das schließt ein, daß nur jene sinnvoll ein Sakrament feiern (und auch empfangen) können, für die Gebet kein sinnloses Handeln ist. Damit ist implizit bereits ausgesagt, daß Sakramentenfeier nur möglich ist aus einem Glauben, daß mein Gebet nicht ins Leere geht, sondern in Gott einen wirklichen Adressaten hat.

3. Die konkreten Gebete der Sakramentenfeiern lassen keinen Zweifel, daß der tragende Grund dieser Feier nicht ein diffuser Glaube an ein höheres Wesen ist, sondern daß der Grund dieser Feier der Glaube an den trinitarischen Gott ist, den Gott, der sich in Jesus Christus bzw. in der alt- und neutestamentlichen Überlieferung offenbart hat.⁹

⁸ Vgl. W. HAUNERLAND, Zur sakramententheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer „Hochgebete“ in der Sakramentenliturgie. In: Pastoralblatt 47 (1995) 39–46; zu den zentralen „Hochgebeten“ der Sakramentenfeiern auch B. KLEINHEYER, Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente. In: LJ 42 (1992) 3–24.

⁹ Ein Beispiel: Das Gebet, das mit „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Öl“ überschrieben ist, kann in Analogie zu ähnlichen Gebeten bei anderen Sakramentenfeiern als das zentrale Gebet der Krankensalbung angesprochen werden. Ganz deutlich kommt darin nicht nur das Geheimnis der Inkarnation zum Ausdruck, sondern auch der Glaube an den Heiligen Geist, der Kraft gibt und in den Gebrechlichkeiten des Leibes stärkt (vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Aufl. Solothurn [u. a.] 1994, 92). Gott wird für sein Heilshandeln gelobt, bevor die Kirche um seinen Beistand für den Kranken bzw. die Kranke in dieser Stunde bittet. Auch im Weihegebet für das Krankenöl, wie es regelmäßig in der Missa chrismatis, im Notfall aber auch bei je-

4. Dieser Glaube der Kirche an das Heilshandeln des trinitarischen Gottes in der Geschichte ist unverzichtbare Grundlage einer glaubwürdigen und sinnvollen Sakramentenfeier. Denn was die Kirche für die Vergangenheit glaubt, was sie als Begegnung Gottes mit der Welt und den Menschen in der Vergangenheit bekennt, daß erhofft und erbittet sie auf neue Weise in der Feier der Sakramente. Gott, der sich in seinem Sohn barmherzig den Menschen zugewandt hat, soll sich auch jetzt in seiner unverbrüchlichen Barmherzigkeit den Menschen zuwenden. Die Kirche weiß, daß sie diese Zuwendung nicht machen und erzwingen kann, sondern daß diese Zuwendung Gottes immer ein Geschenk seiner Gnade und nur im Heiligen Geist möglich ist. Deshalb enthalten die großen Gebete der Sakramentenfeiern fast alle eine ausdrückliche Geistepiklese. Bei der Feier der Krankensalbung erinnert das Begleitwort zur Salbung an die geistgewirkte Zuwendung Gottes: „Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes.“¹⁰

5. Wer immer zusammenkommt, um ein Sakrament zu feiern, tut dies als Glied der Kirche. In den anwesenden Getauften ist die Kirche gegenwärtig, die als Träger und Subjekt der Sakramentenfeier anzusprechen ist.¹¹ Dies gilt auch für die Krankensalbung, bei der ausdrücklich gewünscht wird, daß Angehörige und Nachbarn und jene „Personen, die den Kranken/die Kranke seelsorglich begleitet haben und keine Priester sind“¹², teilnehmen. Wird die ganze versammelte Gottesdienstgemeinde als Trägerin der Sakramentenfeier verstanden, relativiert dies die Rede vom Empfänger und Spender. Auch der Empfänger ist nicht einfach Objekt der Feier oder Objekt der übrigen Christen, sondern er bleibt Subjekt und Träger in diesem gottesdienstlichen Geschehen. Deshalb ist auch für eine fruchtbare Feier zumindest eine Grundakzeptanz der kirchlichen Gemeinschaft durch den sog. „Empfänger“ notwendig.

6. Zeitgenössische Theologie kann Gnade definieren als „das unbedingt freie Liebeshandeln des dreieinigen Gottes, durch das er in der Geschichte personale Gemeinschaft mit den Menschen aufnimmt, um ihnen das Heil zu schenken“¹³. Unüberbietbarer Höhepunkt dieses Gnadenhandelns ist ohne Zweifel das Christusereignis selbst, freilich nicht nur die Inkarnation, sondern auch das Mysterium seines Todes und seiner Auferstehung („mysterium paschale“) und die Geistsendung. Nach allem bisher Gesagten dürfte deutlich sein, daß die Sakramentenfeier genau in dem hier beschriebenen Sinn personale Gnadenvermittlung ist: Gnade wird gerade nicht als sachhafte Zuwendung eines bestimmten Heilsgutes verstanden, sondern als Begegnung mit dem lebendigen Gott. Diese Begegnung bleibt freilich Gottes eigene Tat, weil die Menschen in der Kirche nicht autonom handeln, sondern

der Krankensalbung gesprochen wird, kommt zum Ausdruck, daß Ausgangspunkt der konkreten Feier das Heilshandeln Gottes im Christusereignis ist: „Herr und Gott, du Vater des Trostes. Du hast deinen Sohn gesandt, den Kranken in ihren Leiden Heilung zu bringen“ (Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Pontifikale IV. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen. Freiburg i. Br. 1994, 176; Die Feier der Krankensakramente 1994, 239).

¹⁰ Die Feier der Krankensakramente 1994, 92.

¹¹ Hier ist vorauszusetzen, daß auch Sakramentenliturgie Vollzug des Priesteramtes Christi ist und daß Christus selbst primäres Subjekt der Liturgie ist. Vgl. zu den unterschiedlichen Subjekten in der Liturgie K. KOCH, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie. In: StZ 214 (1996) 75–89.

¹² Die Feier der Krankensalbung 1994, 82.

¹³ G. KRAUS, Art. Gnade. In: Lexikon der Katholischen Dogmatik. Hg. v. W. Beinert. Freiburg i. Br. 1987, 201–209, hier 201.

weil die Kirche selbst Sakrament Christi ist, der der eigentlich Handelnde in ihrem Handeln bleibt.

7. Wird sakramentale Gnade wesentlich als Begegnung mit Christus und dem Vater verstanden, kann das Spezifikum der verschiedenen Sakramente auch kaum angemessen allein durch eine bestimmte sachhafte Beschreibung der Gnade getroffen werden. Der besondere Charakter der einzelnen Sakramente ist vielmehr zu bestimmen von den Situationen bzw. Anlässen, in denen diese Sakramente gefeiert werden können. Der Blick auf die Praxis-Geschichte der Sakramente ist hierbei insofern lehrreich, als die Situationen und damit die angezielten Empfänger der einzelnen Sakramente teilweise im Laufe der Geschichte unterschiedlich definiert wurden. Dies gilt mit Sicherheit für die Krankensalbung, dies gilt aber wohl auch für Firmung und Buße. Insofern spricht vieles dafür, daß die Kirche bei der Feier der Sakramente nicht rein passiv empfangende Magd ihres Herrn ist, sondern im Rezeptionsprozeß selbst immer auch prägend und gestaltend wirkt. In weit größerem Maße, als es dem Konzil von Trient¹⁴ (und der Reformation allemal) klar war, muß die Kirche Disziplin, Kontext und Sinnsphäre der Sakramente immer wieder neu definieren¹⁵. Die Anfragen zur Theologie der Krankensalbung haben hier einen sachlichen Grund. Sowohl die systematischen Versuche, eine eher eschatologische Sinnbestimmung etwa der Krankensalbung als Tauferneuerung angesichts des Todes zu fordern, als auch die praktischen Umdeutungen zu einem Sakrament aller, die ein bestimmtes Lebensalter erreicht haben, entsprechen freilich nicht dem Sinn dieses Sakramentes, den die Kirche auf dem 2. Vatikanum und in der nachkonziliaren Reformarbeit festgelegt hat. Ein Sakrament aber gegen die Intention der Kirche zu feiern, widerspricht dem Wesen der sakramentalen Feier als kirchlicher Feier. Daß die katholische Kirche auf dem 2. Vatikanum nicht willkürlich, sondern mit guten Gründen aus der Tradition gehandelt hat, zeigen unter anderem die liturgiegeschichtlichen Untersuchungen von Reiner Kaczynski.¹⁶

8. Sakramente sind Zeichenhandlungen. Wie die Liturgie insgesamt vollzieht sich auch die Sakramentenliturgie nicht nur in Worten, sondern in Gesten, Gebärden, Riten. Nicht nur zur Integrität der Feiern, sondern häufig auch zum unaufgebbaren Kern gehören konkrete Zeichen, die von der scholastischen Theologie als Materie des Sakramentes bezeichnet wurden. In diesen und in anderen, häufig körperlich spürbaren Zeichen wird deutlich, daß

¹⁴ Vgl. DH 1728: „Stets lag bei der Kirche die Vollmacht, bei der Verwaltung der Sakramente – unbeschadet ihrer Substanz – das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen derer, die sie empfangen, bzw. der Verehrung der Sakramente selbst entsprechend der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden zuträglicher ist.“

¹⁵ Vgl. in diesem Sinne auch G. GRESHAKE, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakramentes. In: *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*. FS F. König. Hg. R. Schulte. Wien 1980, 97–126, hier 114: „[...] weil in geschichtlicher und systematischer Sicht Sakramente als konstitutive Selbstvollzüge der Kirche erscheinen, hat auch die Kirche, bei aller Kontinuität im einzelnen, die Möglichkeit, die sakramentale Praxis zu ordnen und den Kontext und die Intention eines Sakramentes neu zu bestimmen. Solche Neubestimmung ist nicht einfach mehr von der theoretischen Vernunft zu begründen, sie ist vielmehr bedingt von einer Fülle von geschichtlich-situativen Momenten, auf die die Praxis der kirchlichen Gemeinschaft – nicht ohne Wirken des Geistes – in freier Entscheidung reagiert.“

¹⁶ Vgl. R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*. In: *Sakramentliche Feiern I/2*. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 241–343. – Umgekehrt wird man die Praxis etwa der Byzantiner, das Sakrament unterschiedslos allen zu spenden, bedauern können. Dieser Praxis aber jede Legitimität absprechen, hieße, der byzantinischen Kirche selbst ihr Kirchesein abzusprechen.

der Mensch in seiner geist-leiblichen Gesamtheit von Gott ernst- und angenommen wird. Die körperliche Berührung wird zum Erfahrungsanhalt heilshafter Begegnung mit Gott. Sehr dicht und schön bringt dies ein weihnachtliches Schlußgebet zum Ausdruck. Gott wird dort angesprochen als der, der mit den Gläubigen durch die Teilgabe am Sakrament in Kontakt tritt und sie berührt („Deus, qui nos sacramenti tui participatione contingis“¹⁷). Das, was körperlich erspürt werden kann, verweist auf eine umfassendere Zuwendung Gottes. Die gottmenschliche Begegnung, die sich unter dem Schleier des empirisch Erfahrbaren ereignet, ist freilich nicht mehr meßbar und beweisbar, sondern bleibt eine Wirklichkeit des Glaubens. Genau dies kann auch wieder von der Krankensalbung gesagt werden: Handauflegung und Salbung mit Krankenöl sind sinnlich erfahrbare Handlungen. Aber sie verweisen auf eine Zuwendung Gottes, die nicht auf das reduziert werden darf, was mit den körperlichen Sinnen wahrgenommen werden kann.

9. Was unterscheidet nun die Sakramentenfeier von anderen liturgischen Feiern, vor allem von anderen liturgischen Zeichenhandlungen? Ehrlicherwise muß man sagen, daß eine theologische Analyse der Liturgie sich hier schwer tut, eine exakte Bestimmung aus der Gestalt und dem Vollzug der Sakramentenfeiern herzuleiten. In der Tat ist die Unterscheidung von Sakramenten und Sakramentalien Resultat einer lehrmäßigen Entwicklung, die nur zu einem geringen Teil aus den Differenzen der Feiern zu erklären ist und die sich auch nur zum Teil in verschiedenen Feierformen niedergeschlagen hat und niederschlagen kann. Liturgietheologisch ist der Übergang von den Sakramenten zu den sog. Sakramentalien fließend. Aus der Frömmigkeits- und Lehrentwicklung heraus ist zu sagen, daß die Kirche einige Feiern im Laufe ihrer Geschichte in besonderer Weise als Feiern verstanden hat, in denen sie sich mit letzter Intensität von Gott her beauftragt weiß, sein Heil und seine Gegenwart mitten unter den Menschen zu realisieren. Das sind jene Feiern, die zu den sieben Sakramenten gehören. Von diesen Feiern glaubt die Kirche, daß sie die Gnade enthalten, die sie bezeichnen, und daß ihre Wirkung eintritt unabhängig von der Integrität der Diener des Sakramentes, sofern diese prinzipiell dazu ermächtigt sind und zumindest formal das tun wollen, was die Kirche mit diesen Feiern tun will. Nicht ihre persönliche Frömmigkeit und nicht ihre eigenen sakramententheologischen Theorien sind für die Gültigkeit und Wirkmächtigkeit entscheidend, sondern ihre Bereitschaft, als Werkzeuge der Kirche und damit als Werkzeuge Christi zu handeln. Die sakramentalen Feiern enthalten also eine Objektivität, die sie im Glauben unterscheidet von anderen liturgischen Feiern. Auf ihre Weise will das die klassische Sakramentenlehre zum Ausdruck bringen, wenn sie davon spricht, die Sakramente wirken „ex opere operato“.

10. Damit ist aber auch verständlich, daß die sakramentalen Feiern nicht notwendigerweise immer etwas bewirken müssen, was auf keine andere Weise realisiert werden kann. Die Zuwendung Gottes zum Menschen geschieht auf vielfältige Weise und nicht exklusiv in den Sakramenten. Aber ausdrücklich und in gottesdienstlichen Zeichen verdichtet feiert die Kirche in den Sakramenten, daß ihr und einzelnen ihrer Glieder in den verschiedenen Situationen des Lebens Gottes Gegenwart und Beziehung zugesprochen und verbürgt wird. Im Blick auf die Krankensalbung heißt das: Jenen Gläubigen, die Krankheit oder Altersschwäche als Bedrohung ihres Lebens erfahren, wird durch die sakramentale Feier der Kir-

¹⁷ Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica altera. Libreria Editrice Vaticana 1975, 160. 172 und 175, auch schon Ve 1256 (Mohlberg).

che die Nähe und der Beistand Gottes zugesprochen und verbürgt. Die Konkretheit dieser Zusage wird dankbar erfahren gerade auch von Menschen, die durch die Schwere ihrer Erkrankung nicht nur körperlich, sondern auch seelisch und im Glauben erschüttert sind.

II. In welchem Verhältnis stehen die Sakramente zum pastoralen Handeln der Kirche? Oder: Was bringt die Krankensalbung in der Krankenpastoral?

Bevor die Liturgiekonstitution des Konzils die Liturgie als Quelle und Höhepunkt des Lebens und Handelns der Kirche beschreibt, erinnert sie daran, daß sich in der Liturgie nicht das ganze Tun der Kirche erschöpft.¹⁸ Dies ist auch in einzelnen Handlungsfeldern immer wieder in Erinnerung zu rufen. So darf sich die Sorge der Kirche um die Kranken nicht auf die Sorge um die rechte Sakramentenfeier mit den Kranken reduzieren. Gerade die nachkonziliaren liturgischen Bücher haben das nachdrücklich betont. Kapitel I der Feier der Krankensakramente handelt deshalb ganz umfassend vom Krankenbesuch, der nicht einfach mit der Krankenkommunion gleichgesetzt werden kann. Krankenpastoral hat vielmehr eine zutiefst diakonische Dimension. Hier geht es um die Kranken, weil sie krank sind und weil sie deshalb der Heilssorge der Kirche und damit allen Christen anvertraut sind. Im umfassenden Sinn kann sich Krankenpastoral also nicht auf die Glieder der Kirche beschränken. Es geht vielmehr um einen Dienst an allen, die durch ihre Krankheit des Zuspruchs und der Hilfe bedürfen.

Vor diesem Hintergrund ist es konsequent, daß Krankenhausseelsorge – unbeschadet ihrer konfessionellen Bindung – heute häufig ein Angebot an alle Kranken unabhängig von deren konfessioneller und religiöser Bindung ist. Der Seelsorger und die Seelsorgerin vollziehen den Dienst aus ihrem Christusglauben und aus der Beauftragung durch Christus und seine Kirche heraus. Seelsorge und Pastoral werden aber nicht erst dann ernst, wenn sie von Christus und seiner Kirche sprechen. Richtung und Intensität des seelsorglichen Kontaktes werden wesentlich mitbestimmt von den Kranken. Gerade hier bewährt sich eine gewisse Absichtslosigkeit der Pastoral, die nicht primär missionarisch, sondern eher diakonisch verstanden wird. Das schließt ausdrücklich ein, daß auch Glaubensfragen angesprochen werden können und daß der Seelsorger bzw. die Seelsorgerin zum Gebet mit den Kranken bereit ist. Es schließt nur aus, daß explizit religiöse Akte zur Bedingung für eine seelsorgliche Begleitung gemacht werden.

Ob und wie mit den Kranken gebetet wird, ob diese gesegnet werden, ob und in welcher Häufigkeit ihnen die Krankenkommunion gebracht wird, sollte im Idealfall nicht von den Ressourcen der Krankenseelsorge abhängen, sondern von der Glaubenssituation der Kranken. Wer regelmäßig an der Gemeindeeucharistie teilgenommen hat, wird vermutlich auch im Krankheitsfall häufiger oder regelmäßig die Kommunion erbitten. Wer diese sakramentale Form der Christusbegegnung in gesunden Tagen nicht schätzen gelernt hat, darf zumindest nicht durch die Krankenseelsorge zu einer ihn überfordernden und deshalb auch die Kommunion verzweckenden Praxis gedrängt werden.¹⁹

¹⁸ Vgl. SC 9f.

¹⁹ Die Frage dürfte bedenkenswert sein, ob nicht gelegentlich der Wunsch nach regelmäßiger oder häufigerer Krankenkommunion primär der Wunsch nach regelmäßigem oder häufigerem Besuch ist. Mit dem Wunsch nach der Krankenkommunion reagieren vielleicht manchmal Kranke auch auf den Eindruck, daß dies den Seelsorgern eine Freude machen könnte.

Innerhalb eines solchen diakonischen Konzeptes von Krankenpastoral hat auch die Krankensalbung nur eine relative Bedeutung. Der „Erfolg“ der Krankenseelsorge bemißt sich nicht an der Zahl der Krankensalbungen. Vielmehr ist es die Chance einer katholischen Krankenseelsorge, zusammen mit den Kranken zu entdecken, ob und wann die Feier der Krankensalbung in der konkreten Lebens- und Glaubensgeschichte eines erkrankten Mitchristen angesagt ist. Die Kirche hat nie eine Heilsnotwendigkeit der Krankensalbung gelehrt. Und insofern dürfte es entlastend sein, daß die liebende Zuwendung Gottes zu den Kranken auch auf andere Weise Wirklichkeit werden kann. Wo freilich die eigene Lebensgeschichte – unter welchen Chiffren und Bildern auch immer – als Teil einer Geschichte mit Gott verstanden wird und wo zugleich die Gegenwart Christi in seiner Kirche und in ihren sakramentalen Feiern geglaubt wird, da ist es sinnvoll, daß mit den Kranken das Sakrament der Krankensalbung gefeiert wird.

Je mehr nun heute zu Recht sakramentales Geschehen als personales Geschehen gedeutet wird, umso mehr erscheint es auch notwendig, daß die liturgische Form angemessene Gestalt dieses inneren Gehaltes wird. Eine Sakramentenfeier, die durch kalte Routine und unpersönlichen Ritualismus geprägt ist, ist kaum adäquater Ausdruck der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen. Gerade im Umgang mit Fernstehenden wird dies – nicht nur im Zusammenhang mit der Krankensalbung, sondern auch im Kontext von Taufe und Trauung – immer wieder betont. Es sei schwierig, zu Menschen, die nicht im lebendigen Kontakt mit der Kirche lebten, einen seelsorglichen Kontakt aufzubauen. Wenn dieser aber dann da sei, wäre er eine wichtige Voraussetzung für eine fruchtbare Feier der Sakramente. Insofern erscheint es wünschenswert, daß die personale Zuwendung im seelsorglichen Gespräch nicht getrennt ist von der Feier der Sakramente.

Die relative Berechtigung dieser Argumentation möchte ich nicht bezweifeln. In Frage stellen möchte ich allerdings eine Verabsolutierung dieses Aspektes. Wir haben in den letzten Jahrzehnten verstärkt den ekklesialen Aspekt aller Sakramente wiederentdeckt und die einzelnen Sakramente als Entfaltungen des Wurzelsakramentes Kirche zu verstehen gelernt. Das 2. Vatikanische Konzil hat genau aus diesem Grund im Blick auf alle liturgischen Feiern, also auch im Blick auf die Feier der Sakramente, die gemeinschaftliche Feier der eher privaten Individualfeier vorgezogen.²⁰ Es scheint mir zumindest bedenkenswert, ob eine wesentliche Dimension sakramentalen Handelns verdunkelt wird durch eine Sakramentenpastoral, in der die persönliche Beziehung zwischen dem sog. Spender (Diener des Sakramentes) und dem Empfänger zur bestimmenden Größe wird („Von Ihnen würde ich mir ja die Krankensalbung geben lassen, aber nicht von einem fremden Priester!“). Sakramente sind eben nicht nur die vertiefende Fortsetzung einer gelungenen persönlichen Beziehung. Es haftet ihnen eine objektive Wirklichkeit an, die auch das persönliche Einverständnis zwischen den konkret Beteiligten übersteigt. Gerade weil in den Sakramenten Gottes Handeln verbürgt ist, können Sakramente auch da gefeiert werden, wo menschliche Kommunikation nicht gelingen will.

²⁰ Vgl. SC 27: „Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist.“ – Die nachdrückliche Förderung von gemeinschaftlichen Tauffeiern oder der gemeinsamen Feier der Krankensalbung von mehreren Kranken ist eine Antwort auf diesen Reformimpuls des Konzils und die dahinterliegende ekklesiale Dimension aller Sakramentenfeiern.

Recht verstanden sind die Sakramente eine geistgewirkte Vertiefung des Handelns der Kirche, die die persönlichen Möglichkeiten ihrer einzelnen Glieder weit übersteigt. Auftrag und Berufung der Kirche zur Heilssorge für alle Menschen finden natürlich zuerst im seelsorglichen Kontakt von ehrenamtlichen und hauptberuflichen, ordinierten und nichtordinierten Christen ihren fundamentalen Ausdruck.²¹ Im sakramentalen Handeln der Kirche kommt allerdings eine neue Dimension dieser Heilssorge dazu. In letzter Intensität engagiert sich hier die Kirche zum Heil ihrer Glieder. Daß sie den Vorsitz in diesen Feiern in der Regel denen reserviert, die für das amtliche Handeln im Namen der Kirche sakramental befähigt sind, ist sicher nicht ohne Plausibilität. Es dürfte kein Zufall sein, daß mit Selbstverständlichkeit Priester bei der Sakramentenfeier in der Regel auf die Stola nicht verzichten, obwohl das Rituale selbst nur noch von einer Kleidung spricht, „wie sie diesem heiligen Dienst entspricht“²². Der Übergang vom seelsorglichen Gespräch zur liturgischen Feier, vom eher persönlichen Kontakt zum amtlichen Handeln soll in der Regel also auch durch sekundäre Elemente unterstützt werden. Die Unterscheidung von seelsorglichem Kontakt und Sakramentenspendung wird also bewußt vollzogen und bleibt sinnvoll.

Wünschenswert erscheint allerdings vielen, daß alle, die mit der Seelsorge in einem bestimmten Feld beauftragt werden, auch alle liturgischen Kompetenzen erhalten, die in diesem Seelsorgsfeld notwendig sind.²³ Jene Diakone und Laien, die mit der Krankenseelsorge beauftragt sind, müßten dann die Vollmacht erhalten, zumindest der Feier der Krankensalbung vorzustehen. Bei aller Variabilität, die der Kirche in der Ordnung ihrer Sakramentendisziplin zukommt, ist allerdings zu fragen, ob nicht das logische Ende dieser Entwicklung wieder die Identifikation von Seelsorger und Presbyter sein muss.²⁴ Eine der wesentlichen theoretischen Voraussetzungen der jüngsten Entwicklung wäre dann ein Irrtum gewesen: Eine Beauftragung mit der Seelsorge vor, neben und unabhängig von der Sakramentenfeier hätte sich als menschlich und pastoral unbefriedigend erwiesen.

²¹ Vgl. etwa *Rituale Romanum – Praenotanda* Nr. 40 b: „Auch wenn keine Gläubigen zur Teilnahme versammelt sind, soll der Priester daran denken, daß in ihm selbst und im Kranken bereits die Kirche gegenwärtig ist. Er sei darum bemüht, den Kranken sowohl vor wie auch nach der sakramentalen Feier die Liebe und Stütze der kirchlichen Gemeinschaft erfahren zu lassen, sei es durch ihn selbst, sei es auch, falls der Kranke damit einverstanden ist, durch einen anderen Christen der Ortsgemeinde.“ (Die Feier der Krankensakramente 1994, 22).

²² Die Feier der Krankensakramente 1994, 134 (beim sog. Verzehgang); ebd. 116 wird bei der Spendung der Wegzehrung nur vermerkt, daß „die Wahl der angemessenen Kleidung [. . .] den jeweiligen Gegebenheiten entsprechen“ soll.

²³ Vgl. in diesem Zshg. H. B. MEYER, *Liturgischer Leitungsdienst durch Laien*. In: *HID* 47 (1993) 173–201, v. a. 198–201.

²⁴ Das spezifische Problem der Diakone muß hier ausgeklammert werden. Hier müßte dringend geklärt werden, welche Bedeutung eine Teilhabe am ordinierten Amt hat, die „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ (vgl. LG 29) erfolgt. Es ist bemerkenswert, daß trotz dieser klaren Definition manche ohne weiteres den Diakonen eine Teilhabe am besonderen Priestertum zusprechen (vgl. etwa L. SCHEFFCZYK, *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*. In: *IKaZ* 25 [1996] 499–513, v. a. 504–507). Sie können sich dabei sogar auf can. 1008 CIC berufen, der allen Amtsträgern die Fähigkeit zuspricht, „in persona Christi Capitis“ zu handeln. Freilich bemühen sich die Kirchenrechtler unisono zu erklären, daß eine – neue – dogmatische Lehre mit diesem Artikel genau nicht vorgetragen werden sollte (vgl. etwa H. MÜLLER, *Die Ordination*. In: *HKKR* 715–727, 718). So zeigt sich immer mehr: „Es ist dringlich, bzgl. der sakr. Wesensgestalt des Diakonats eine gesamtkirchl. Entscheidung zu treffen“ (G. GRESHAKE, *Art. Diakonat V. Gegenwärtige Diskussion*. In: *LThK3* Bd. 3 [1995] 183f, hier 183).

Wie in der Pfarrseelsorge wäre freilich auch für die Kranken- und Krankenhausseelsorge sicherzustellen, daß Pastoralteams mit allen Kompetenzen ausgestattet sind, die innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches sinnvoll sind. Dies bedeutet, daß zu jedem Pastoralteam ordinierte Presbyter gehören müssen. Erst unter dieser Voraussetzung wird sich zeigen können, ob ein Zusammenspiel von unterschiedlichen pastoralen Kräften auf Dauer in diesem Bereich sinnvoll sein kann. Dienste, die originär bestimmten Dienstträgern zukommen, müssen notwendigerweise von anderen substituiert werden, wenn die originären Dienste nicht zur Verfügung stehen.²⁵ Unabhängig davon, ob es dogmatisch möglich ist, Diakone und Laien als außerordentliche Spender der Krankensalbung zu beauftragen, würden im gegenwärtigen Zeitpunkt die außerordentlichen Spender faktisch in der Krankenseelsorge die ordentlichen Spender weitgehend ersetzen. Dies aber verhindert die Entwicklung von eigenständigen und einander ergänzenden pastoralen Berufen mit unterschiedlichen Profilen. Bedenklicher aber noch ist, daß eine extensive Substituierung sakramentaler Kompetenzübertragung durch rein iuridische Beauftragungen den Blick auf die sakramentale Grundstruktur der Kirche verstellt und diese Grundstruktur im Leben der Gemeinden und Gläubigen nicht mehr erfahrbar werden läßt.

²⁵ Eigenständige pastorale Berufe mit je eigenem Profil werden freilich nur entstehen, wenn auch positiv gesagt werden kann, was die originären Dienste (der Diakone und vor allem) der Pastoralassistentinnen und -assistenten sind bzw. – im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz – auch, was die originären Dienste der Pastoralreferenten und -referentinnen in Abgrenzung zu den Gemeindereferentinnen und -referenten sind. Wenn nur die Priester eine zusätzliche „Qualität“ einbringen, werden alle anderen immer als „defiziente“ Priester erfahren. – Zur Problematik der unterschiedlichen pastoralen Berufe und ihres Zueinander vgl. jetzt auch das nach Fertigstellung des Manuskriptes erschienene Themenheft „Kooperation zwischen den pastoralen Berufen“ der Zeitschrift *Diakonia*, Heft 3: 28 (1997) 145–215.

Heinrich Valentin, Dülmen

„Die Feier der Krankensakramente“

Stellungnahme zur zweiten, überarbeiteten Auflage der deutschen Ausgabe

Im Jahre 1983 begann eine von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (= IAG) eingesetzte Arbeitsgruppe damit, „eine gründliche Revision“ des Krankenrituale vorzubereiten. Bis 1990 hat sich die Arbeitsgruppe mit dieser Aufgabe beschäftigt. Im November desselben Jahres wurde die Approbationsvorlage den Diözesanbischöfen zugesandt. Bis die Vorlage entsprechend den bischöflichen Stellungnahmen redaktionell bearbeitet war, vergingen nochmals gut zwei Jahre. Im Frühjahr 1993 wurde die Neufassung des Rituale von den zuständigen Bischofskonferenzen approbiert und der römischen Gottesdienstkongregation zur Konfirmierung vorgelegt; diese erfolgte im Dezember desselben Jahres. Seit Anfang des Jahres 1995 liegt die neue Ausgabe in Buchform vor. Etwas länger als elf Jahre hat es also gedauert, bis die revidierte Ausgabe des Krankenrituale erscheinen konnte.

Diese Tatsache läßt einen nicht ganz einfachen Werdeprozeß vermuten. Der detaillierte Rechenschaftsbericht von Prof. Andreas Heinz, dem Leiter der von der IAG beauftragten Arbeitsgruppe, mit dem Titel „Die zweite Auflage der ‘Feier der Krankensakramente’ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Ein Bericht über ihren Werdegang“¹ bestätigt diese Vermutung. Wer diesen überaus sorgfältig abgefaßten Bericht liest, ist erstaunt über die Vielzahl der Kräfte, die an der Bearbeitung des Krankenrituale mitgewirkt haben, und noch mehr über die Bandbreite der Voten und deren Disparatheit, ja Gegensätzlichkeit. Man muß der Arbeitsgruppe bescheinigen, daß sie mit bewundernswerter Gewissenhaftigkeit gearbeitet hat. Sie hat sich nämlich mit jedem einzelnen Verbesserungsvorschlag auseinandergesetzt, zuletzt noch mit den 471 Modi aus den 21 Rückäußerungen der Bischöfe. Über den Umgang mit diesen Modi wurde noch ein eigener, 73-seitiger Rechenschaftsbericht erstellt und den Bischöfen zugeschickt.

Es ist klar, daß die gründliche Auseinandersetzung mit den erhaltenen Anregungen und konkreten Änderungswünschen – d. h. der Prozeß des Durchdiskutierens, Beurteilens, Gewichtens, Entscheidens, Ausformulierens – und die ausführliche Besprechung der eingeholten Erfahrungsberichte aus dem Bereich der Krankenhausseelsorge viel Zeit beansprucht hat. Allerdings wird der Benutzer des Krankenrituale – sofern er nicht sehnsüchtig auf das Erscheinen der revidierten Ausgabe gewartet hat – wohl keinen Gedanken an den schwierigen Prozeß der Bearbeitung und den damit verbundenen großen Zeitaufwand verschwenden. Denn ihn interessiert nicht der Werdegang, sondern allein das Ergebnis. Und das ist in der Tat die entscheidende Frage: Was ist bei dem mühevollen Unternehmen letztendlich herausgekommen?

Ein Sprichwort sagt: „Was lange währt, wird endlich gut.“ Im Hinblick auf die überarbeitete deutsche Ausgabe des Rituale „Die Feier der Krankensakramente“ komme ich leider nicht um die Feststellung herum, daß dieses Sprichwort hier nur mit starker Einschränkung

¹ LJ 45 (1995) 131–151.

gilt. Als Krankenhausseelsorger hatte ich große Hoffnungen auf eine gründliche Neubearbeitung gesetzt, zumal ich aus der zuständigen Arbeitsgruppe sehr positive Rückmeldungen auf meine kritischen Grundsatzüberlegungen zum Verständnis der Krankensalbung und auf meine konkreten Verbesserungsvorschläge zum Krankensalbungsritus sowie zu den Kapiteln „Krankenbesuch“ und „Begleitung Sterbender“ erhalten hatte. Trotz vieler Verbesserungen weist die revidierte, stark erweiterte Ausgabe des Rituale verschiedene Mängel auf. Vor allem bedauere ich sehr, daß meinem Hauptanliegen, nämlich die Krankensalbung konsequent als Heilungssakrament zu verstehen, nicht Rechnung getragen wurde.

Es sei ausdrücklich festgestellt, daß sich dieses Urteil nicht auf den Ritus selbst bezieht (der in diesem Punkte übrigens noch zwei Verbesserungen aufweist), sondern auf die (allgemeine) „Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes“ (= PEB) sowie auf die dem Ritus unmittelbar vorausgehende „Einführung“ (= E), die stark vom Codex Iuris Canonici geprägt ist, der, als er 1983 erschien, im Hinblick auf das theologische Verständnis der Krankensalbung schon überholt war. In beiden Einführungen wird das alte Mißverständnis der Krankensalbung als Sterbesakrament (und Alterssakrament) befestigt und die immer noch gängige Praxis, die in der Redeweise vom „Versehen-werden“ und „Sich-versehen-lassen“ zum Ausdruck kommt, fortgeschrieben.

So kommt man bei der Beurteilung der Revision des deutschsprachigen Krankenrituale nicht um die Feststellung herum, daß die Chance einer konsequenten Neubewertung der Krankensalbung – vom Sterbesakrament zum Heilungssakrament – verspielt und die überfällige Bewußtseinsänderung in dieser wichtigen Sache auf das nächste Jahrtausend vertagt wurde.²

Natürlich ist damit nicht alles über die Neuauflage des Krankenrituale gesagt. Erstens ist das kritische Urteil im Hinblick auf das Verständnis dieses Sakramentes an den Texten im einzelnen zu verifizieren. Zweitens gibt es eine Reihe anderer Gesichtspunkte, unter denen man das Rituale beurteilen kann.

Um mit dem zweiten zu beginnen: Unter den folgenden Aspekten ist zunächst einmal manches Positive zu nennen.

1. Zum Äußeren

Das Buch „Die Feier der Krankensakramente“ (vollständige Ausgabe) präsentiert sich in einem gewinnenden Erscheinungsbild: der schöne und solide Einband, das gute Papier, die ansprechende und übersichtliche graphische Gestaltung, der saubere, gut lesbare Druck. Diese Merkmale gelten auch für die Taschenausgabe, die einen 190-seitigen Auszug (= ca. 75%) aus der authentischen Gesamtausgabe enthält und ein sehr handliches Büchlein ist.

2. Zum Inhaltlichen (und auch zum Sprachlichen)

a) Zur Gewichtung einzelner Teile des Rituale

(1) Ein großer Gewinn ist das Kapitel „Krankenbesuch“ (S. 33–77), das nicht mehr nur aus einigen Hinweisen und Empfehlungen besteht, sondern neben einführenden Überlegungen a) eine 12-seitige Sammlung von Gebeten enthält, die mit dem Kranken oder auch

² Oder hatte ich vielleicht zu hohe Erwartungen an die Revision gesetzt – infolge falscher Vorstellungen von der Handlungsfreiheit der Bischofskonferenzen (und der sie beratenden Theologen)? Dann müßte man meine Kritik in diesem Punkte in erster Linie als an die Adresse Roms gerichtet verstehen.

stellvertretend für ihn gesprochen werden können (einige Psalmen und eine Reihe persönlicher Gebete in der Ich-Form – z. T. beliebte traditionelle Gebete – und eine kurze Segensbitte), b) einen Wortgottesdienst mit Krankensegen (ebenfalls 12 Seiten), c) anstelle des früheren, knapp 7-seitigen Abschnittes „Krankenkommunion“ eine ausführliche Vorlage für eine Kommunionfeier (19 Seiten).

(2) Sehr erfreulich ist die Ausweitung des früheren, nur 6 Seiten (im „Kleinen Rituale“ – grünes Büchlein – allerdings schon 15 Seiten) umfassenden Kapitels „Sterbegebete“ zu einem gewichtigen Kapitel (VI) von 30 Seiten unter der Überschrift „Begleitung Sterbender“ (S. 151–180). Die Begründung für diese starke Ausweitung findet sich in der „Pastoralen Einführung“: „Die besondere Sorge der Kirche gilt den Sterbenden in ihrer leiblichen und seelischen Not“ (Nr. 27, S. 31). Die geringe Zahl von „Kurzgebeten“ in der 1. Auflage ist stark vermehrt (und zu Recht von den „Schriftworten“ getrennt) worden. Auf passende Schriftlesungen wird jetzt nicht mehr nur verwiesen, sondern sie sind abgedruckt, zwei an Ort und Stelle, die anderen 48 im Anhang I (sogar in der Taschenausgabe). Ebenso finden sich im Kapitel „Die Begleitung Sterbender“ (auch in der kleinen Ausgabe) 10 (jeweils gekürzte) Psalmen – am Ende ist leider der Hinweis auf weitere sieben Psalmtexte im Anhang I (in beiden Ausgaben) vergessen worden – sowie die Sterbelitanei und der Rosenkranz. Der Anteil volkstümlicher Gebete beträgt allerdings weniger als 10 Prozent. Darum sei schon an dieser Stelle eine kritische Bemerkung erlaubt: Wenigstens die Taschenausgabe hätte m. E. eine größere Auswahl solcher „allgemeinen Gebete“ bringen sollen, wie sie in der bewährten (seit längerem nicht mehr lieferbaren) Volksausgabe „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Sterbegebete und Totengedenken“, herausgegeben von K. Richter, M. Probst und H. Plock, auf über 20 Seiten abgedruckt sind. So bleibt das Desiderat eines zeitgemäßen „Vademecum“ für den Besuch von Kranken und Sterbenden weiter bestehen.

Die Zahl der „Gebete nach dem Verscheiden“ ist ebenfalls erheblich vermehrt worden. Die frühere Großausgabe enthielt lediglich das Gebet „Kommt herzu, ihr Heiligen Gottes . . .“ mit einer Oration. Die Taschenausgabe wies hier freilich schon neun Orationen auf, darüber hinaus noch weitere in einem eigenen Kapitel „Die kirchliche Begräbnisfeier“. Jetzt finden sich in beiden Ausgaben neben dem Gebet „Komm herzu“ 12 Orationen (von denen 10 im früheren kleine Rituale standen) sowie Kyrie-Rufe und das Vaterunser.

(3) Hilfreich ist das neu hinzugekommene (mit entsprechenden Alternativvorschlägen ausgeführte) Schema eines Wortgottesdienstes mit Krankensegen (8 Seiten).

(4) Gut ist, daß der Teil „Krankenkommunion“, der im bisherigen Rituale knapp 7 Seiten umfaßte, zu einem 20-seitigen Gottesdienstmodell (mit verschiedenen Variationsmöglichkeiten) ausgearbeitet wurde.

b) Zu den liturgischen Texten im Detail

(1) Den berechtigten Erwartungen vor allem der Frauen entspricht die durchgehend inklusive Sprache.

(2) Speziell im Hinblick auf den Krankensalbungsritus sind folgende positive Änderungen zu nennen:

– Der Priester redet in seinem Einführungswort vom Kranken nicht mehr in der dritten Person, sondern nimmt ihn als Subjekt ernst, indem er ihn nämlich als Gegenüber in der 2. Person anspricht.

– In dem Abschnitt „Die Grundform der Krankensalbung“ sind mit Recht zwei priesterliche Orationen aus der 1. Auflage fortgelassen worden: die Alternativoration Nr. 245 („Für einen Kranken, der Salbung und Wegzehrung empfängt“) sowie die Alternativoration Nr. 246 („Für einen Gläubigen, der im Todeskampf liegt“). Und in der Alternativoration Nr. 243 („Für einen Altersschwachen“) ist der wenig angebrachte Passus „[. . .] und die Fröhlichkeit seines (ihres) Herzens deine Liebe erkennen lassen“ gestrichen worden.

– Im abschließenden 6-teiligen Segensgebet wurde die bisherige vierte Bitte „Er behüte deinen Leib und rette deine Seele“ verbessert in: „Er behüte dich und richte dich wieder [!] auf“ – ganz im Sinne der Krankensalbung als Heilungssakrament. (In die verbesserungsbedürftige universalkirchliche Spendeformel konnten die Textbearbeiter das Wörtchen „wieder“ wohl nicht ohne weiteres einfügen.) Eine Verbesserung stellt m. E. auch die dritte Bitte dar: „Es stärke dich [. . .]“ statt: „Es erleuchte dich [. . .]“.

– Zum Schuldbekenntnis ist unter E (S. 87) als Alternative ein sehr gutes, persönliches Reuegebet vorgesehen.

– Erwartungsgemäß wurden verschiedene wenig glückliche oder veraltete sprachliche Wendungen durch angemessene Ausdrücke ersetzt. So heißt es jetzt z. B. in der priesterlichen Oration A: „[. . .] alle seelischen [. . .] Schmerzen“ (statt: „alle geistigen Schmerzen“) oder in der Oration B: „[. . .] deinen Diener / deine Dienerin, der / die krank ist“ (statt: „der [die] krank darniederliegt“) oder in derselben Oration: „daß er / sie [. . .] wieder neue Kraft gewinne“ (statt: „daß er [sie] [. . .] sich zu neuer Kraft erhebe“).

– Zu begrüßen ist natürlich auch, daß der Empfang der Krankensalbung jetzt auch für Kinder vorgesehen ist, und daß es für diesen Fall eigene Fürbitten und eine eigene Oration gibt.

(3) Für gut und wichtig halte ich den Hinweis in den Vorbemerkungen zum Krankensalbungsritus: „Die Gläubigen sollen dahin geführt werden, daß sie von sich aus nach der Krankensalbung verlangen“ (E Nr. 3, S. 80).

(4) Im Abschnitt „Krankenkommunion“ innerhalb des Kapitels I („Der Krankenbesuch“) ist als gute Möglichkeit ein Gebet *mit* dem / der Kranken vorgesehen (Nr. 34, S. 71 bzw. Nr. 38, S. 72–75). Leider fehlt – das sei kritisch angemerkt – in „Die Grundform der Krankensalbung“ ein derartiger Hinweis.

c) Zur „Pastoralen Einführung der Bischöfe“ und zur „Einführung (in den Ritus)“

(1) Positiv zu bewerten ist die Ausführlichkeit des Kapitels III der „Pastoralen Einführung“ der Bischöfe: „Die christliche Gemeinde und die Kranken“ mit 7 Abschnitten (S. 25–27). Ganz neu sind darin die Abschnitte „Unterstützung des Gesundheitswesens“, „Hinführung zu den Sakramenten“ und „Achtung vor der Person“. Z. T. neu sind: „Aufgaben der Gemeinde“ sowie „Sozialer Dienst und liturgische Feier“.

(2) Es ist gut, daß in der „Pastoralen Einführung“ kritisch Stellung genommen wird zum heutigen Trend, Alter und Leid, Krankheit und Tod zu verdrängen.

Nur: Die Kritik kommt an dieser Stelle viel zu früh (als Nr. 3 unter den 30 Punkten der „Pastoralen Einführung“). Zuerst hätte man m. E. ohne Wenn und Aber die Gesundheit als positiven Wert und die Krankheit als ein Übel darstellen müssen und Jesus als Überwinder von Krankheiten. Dann hätte man, von Jesu Heilungstätigkeit ausgehend, über den primären Sinn der Krankensalbung als Heilungssakrament sprechen müssen und danach erst – vom ganzheitlichen Verständnis des Menschen und seines Krank- und Heilwerdens aus –

über den Sinn, also die positive Seite von Krankheit und Leiden. Eine Hinführung zum rechten Verständnis der Krankensalbung mit einer Theologie des Leidens zu beginnen, erweist sich als unglücklich.

Hier sind wir nun wieder bei dem ersten und grundlegenden Kritikpunkt: Im Hinblick auf das Verständnis der Krankensalbung kommt der Aspekt der Heilung fast gar nicht zur Geltung. Das ist jetzt weiter zu exemplifizieren:

(3) Wohl sucht die neue „Pastorale Einführung“ der Bischöfe eindeutiger als das „Einführungswort“ der Bischöfe in der 1. Auflage (1975) und die dortige „Pastorale Einführung“ die ganzheitliche Sicht des Menschen zur Geltung zu bringen. Der allererste Satz lautet: „Schwere Krankheiten betreffen den ganzen Menschen“. Doch dieser Satz läßt schon ahnen, daß die ganzheitliche Sicht fast nur aus *einem* Blickwinkel erfolgt: Es geht den Bischöfen darum, den verengten physisch-physiologischen Krankheitsbegriff der Schulmedizin auszuweiten und zu vertiefen. Das ist zweifellos ein sehr berechtigtes Anliegen. Nur wird der Blick allzu schnell von der leiblichen auf die spirituell-asketische Ebene gerichtet (vgl. Nr. 7–8, S. 24f). Wo in der „Pastoralen Einführung“ von der Gesundheit und ihrer Wiederherstellung gesprochen wird, wird das im „Zwar-aber“-Stil getan: „Die Gesundheit ist ein hohes Gut, doch . . .“ (Nr. 3, S. 23) u. ä. Und dort, wo von Jesu Krankenheilungen die Rede ist, wird mit einer Formulierung des früheren Einführungswortes schnell abgehoben auf Jesus als „das Heil der Kranken“ (Nr. 5, S. 24) statt zunächst einmal die Bezeichnung „Heiland“ in ihrem ursprünglichen und sehr konkreten Sinn („der Heilende“, „der Heiler“) wahrzunehmen und herauszustellen. Dieser Titel Jesu fungiert in der „Pastoralen Einführung“ vielmehr als Chiffre für den, der „den Kranken und Leidenden [. . .] zu Hilfe kommen“ kann, „da er selbst versucht wurde und gelitten hat“ (Nr. 7, S. 24).

Vor allem da, wo über das Sakrament der Krankensalbung und ihren Sinn gesprochen wird, sollte man – sogar an erster Stelle – die Aussage erwarten dürfen, daß dieses Sakrament primär auf die Heilung des Kranken hinzielt, die zwar nicht ausschließlich, aber doch auch wesentlich ein Phänomen der leiblichen Verfassung ist. Die Hervorhebung dieser anderen Hälfte der ganzheitlichen Sicht wird leider unterlassen.

Die grundsätzlichen Ausführungen der „Pastoralen Einführung“ nähren im Leser mitnichten die Erwartung, daß in der Folge die Krankensalbung als Heilungssakrament vorgestellt wird. Da wird eher einem spiritualistisch verengten Verständnis der Krankensalbung der Boden bereitet.

So werden z. B. in Abschnitt 5 zwar die Krankenheilungen Jesu als Zeichen für den Anbruch der Gottesherrschaft gesehen. Aber dann wird schon im übernächsten Satz voreilig, wie ich meine, von der Liebe und Sorge Gottes für diejenigen gesprochen, „die in den Augen der Welt nichts mehr leisten können“ (S. 24), also die unheilbar Erkrankten, die lebenslang Behinderten, die Altersgebrechlichen, die Sterbenden – anstatt zunächst einmal die (in Jak 5,14–16 gemeinten) akut Erkrankten, die eine Wende zum Besseren erhoffen, und um deren Gesundheit die Kirche bzw. die Gemeinde sich sorgt, in den Blick zu nehmen. Dementsprechend wird viel zu früh abgehoben auf die Verbundenheit mit dem, der „selbst versucht wurde und gelitten hat“, und der deshalb (!?) „den Kranken und Leidenden als Heiland [= Heilender??] zu Hilfe kommen“ (Nr. 7, S. 24) kann.

Ebenso wird an der Stelle, wo hervorgehoben wird, daß Gott den Menschen für das Leben geschaffen hat, und wo – leider nur in einem Nebensatz – erwähnt wird, daß Jesus „seinen Jüngern aufgetragen hat, Kranke zu heilen“ (Nr. 6, S. 24), darauf abgehoben, daß

der Kranke „dazu berufen“ ist, sich „bei allem berechtigten Ringen zur Überwindung seiner Krankheit“ (ebd.) „in seinem Leiden [...] mit dem Leiden Christi zu verbinden“ (ebd.).

Gleiches wird dann nochmals in dem speziellen, 6 Abschnitte umfassenden Passus über die Krankensalbung gesagt: Im 2. Abschnitt „Begegnung mit Christus“ (Nr. 22, S. 29), der übrigens wörtlich aus dem „Einführungswort“ der Bischöfe von 1975 übernommen wurde, wird zunächst dargestellt, wie Jesus den kranken Gläubigen im Sakrament der Krankensalbung nahe sein will, nämlich „aufrichtend, stärkend und verzeihend“ (ebd.). Dabei wird das Wort „heilend“ vergessen oder bewußt ausgelassen. Im folgenden Satz wird dann zwar sehr schön über die Krankensalbung gesagt: „Ihr Ansatzpunkt im Leben ist nicht das herannahende Ende; sie darf nicht als Vorbote des Todes erscheinen“ (ebd.), und Jesus wird hier auch wieder als „Heiland“ vorgestellt, aber eben nicht im ursprünglichen Sinn des Wortes, sondern als – wie es heißt – „Heiland im tiefsten Sinne des Wortes“ (ebd.): „Der Heiland ist es, der in der Person des Priesters lindernd und stärkend den Kranken die Hände auflegen und ihnen die Aufrichtung schenken will, die Kranke in dieser bedrückenden Lebenssituation brauchen“ (ebd.). Die Chance, der Bezeichnung Jesu als „Heiland“ ihre ursprüngliche Frische zurückzugeben, wurde vertan. Demgegenüber wird hier eindeutig spiritualisiert.

Auch dort, wo über den Heiligen Geist gesprochen wird (Nr. 24, S. 30), wurde eine Chance vergeben. Hier hätte man herausstellen können und sollen, daß der Hl. Geist als Schöpfergeist und Lebensspender sehr viel mit unserer Gesundheit zu tun hat (vgl. die Pfingstsequenz sowie die 4. Strophe des Liedes „Komm, Schöpfer Geist“. Und man hätte erklären können, daß die Herabrufung des Hl. Geistes bei der Krankensalbung zuerst und vor allem darauf abzielt, die Lebenskräfte des Kranken zu stärken. Stattdessen wird zur Beschreibung dessen, was der Kranke im Sakrament der Krankensalbung empfängt, der blasse, vom Konzil von Trient geprägte Begriff „die Gnade des Hl. Geistes“ übernommen (Nr. 6, S. 15).

Eine spiritualisierende Tendenz ist auch am Verständnis des Wortes „aufrichten“ dingfest zu machen. Wenn es nämlich Jak 5,15 heißt: „... und der Herr wird ihn aufrichten“, dann ist das im Gegensatz zu dem o.g. Zitat (Nr. 22, S. 29) sehr real gemeint: „ihn (wieder) aufrichten, d. h. ihn von seinem Krankenlager wieder aufstehen lassen“. Es geht in der Jakobusbrief-Stelle 5,14–16 um Heilung durch Gebet, verbunden mit einer Salbung des Kranken. Dementsprechend heißt es dort im abschließenden V. 16 (der in dem Jakobusbrief-Zitat unter Nr. 21, S. 29 leider weggelassen wurde): „Betet füreinander, damit ihr geheilt werdet!“ Hier jedoch heißt es: „Christus läßt die Kranken ein zur Teilnahme an seinem Leiden für das Heil der Welt“ (ebd.). Es ist ja unbestritten, daß Jesus dies tut. Nur liegt darin nicht der erste und eigentliche Sinn der Krankensalbung (nach dem Verständnis des Jakobusbriefes). Der primäre sakramentale Ort für die Verbindung des Gläubigen mit dem leidenden Herrn ist eben gerade nicht die Krankensalbung, sondern die hl. Eucharistie – als sog. Krankenkommunion und am Ende dann als Viaticum, als Wegzehrung für die letzte Strecke des Lebensweges.

An dieser Stelle möchte ich anmerkwungsweise als Positivum herausstellen, daß gegen Ende der „Pastoralen Einführung“, nämlich dort, wo primär über die sakramentale Begleitung der Sterbenden gesprochen wird, die hl. Eucharistie klipp und klar als „das Sakrament für die Sterbenden“ bezeichnet wird (vgl. Nr. 27, S. 31). Jeder unvoreingenommene Leser wird logischerweise daraus schließen, daß die „Sterbekommunion“ das einzige Sterbesakrament ist. Leider wird gleich im folgenden Abschnitt (Nr. 28) unter der Überschrift „Feier

der Sakramente in Todesgefahr“ und unter Verwendung des überholten Begriffes „Versehgang“ die Krankensalbung zusammen mit der „Wegzehrung“ (und dem Bußsakrament) in einem Atemzug genannt und als eine weitere sakramentale Form der Vorbereitung auf den Tod verstanden. Der Hinweis auf die dreifache Sakramentspendung unter dem traditionellen Namen „Versehgang“ am Ende der „Pastoralen Einführung“ und die Darstellung des „Versehgang“-Ritus in Kapitel IV mag man als unumgänglich hinnehmen. Unverständlich aber ist für mich, daß die Herausgeber in der Einleitung zum Ritus die wenig sinnvolle Anbindung der Krankensalbung an die Wegzehrung (und das Bußsakrament) noch ausdrücklich mit folgenden Worten rechtfertigen: „Obwohl die Krankensalbung an sich kein Sterbesakrament ist, übt sie ihre aufrichtende und stärkende Wirkung auch in der Todeskrankheit aus“ (S. 133). Das ist doch eben nicht die „Aufrichtung“, die in Jak 5,15 gemeint ist. Auch hier wird spiritualisiert. Überhaupt ist ja zu fragen, wieso es über die aufrichtende und stärkende „Wegzehrung“ (und das Versöhnung und Frieden schenkende Bußsakrament) hinaus in der Todesstunde noch eines weiteren Sakramentes bedarf.

Als im Dezember 1993 das überarbeitete deutsche Rituale für die Spendung der Krankensalbung vom Präfekten der Gottesdienstkongregation in Rom konfirmiert war, hieß es in einer diesbezüglichen Pressemitteilung der KNA, die deutschen Bischöfe verbänden mit der neuen Ausgabe die Hoffnung, daß die Krankensalbung in der sakramentalen Praxis nun stärker als Heilungssakrament zur Geltung komme. Diese Erwartung der Bischöfe wundert mich sehr, wo sie selbst doch in der von ihnen unterzeichneten „Pastoralen Einführung“ über Gesundheit und Genesung betont relativierend sprechen und es nicht wagen, von der Krankensalbung als „Heilungssakrament“ zu reden.

Eine wesentliche Ursache für die höchst unbefriedigende Darstellung der Krankensalbung in der „Pastoralen Einführung“ dürfte in der Vorgabe der entsprechenden römischen Dokumente³ mit ihrem (vom Sakramentenbegriff beeinflussten) spiritualistischen Verständnis der Krankensalbung als eines primär auf den Tod vorbereitenden und Sünden vergebenden Sakramentes zu suchen sein. In ihrem alten „Einführungswort“ von 1975 haben die Bischöfe noch ein gewisses Maß an theologischer Eigenständigkeit gegenüber den römischen Vorgaben gezeigt. Sie stellten darin Jesus als „den großen Gegner und Überwinder der Krankheit“ (S. 18) dar. Wenn sie damals auch keine direkte Verbindungslinie von den Krankenheilungen Jesu zum Sakrament der Krankensalbung zogen, riefen sie doch mutig auf „zur Rückbesinnung auf die Weisung der Schrift und die apostolische Praxis dieses Sakramentes der Kranken“ (S. 21) um es „besser verstehen zu lernen“ (S. 19) und zu seiner „ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung“ (S. 20) zurückzufinden. Leider haben die Bischöfe ihre eigene Forderung nicht in die Tat umgesetzt. Hätten die Bischöfe (bzw. in ihrem Auftrag die für sie arbeitenden Theologen) den grundlegenden Bibeltext (Jak 5,14–15) *sine ira et studio*, d. h. ohne Blick auf das spätere Verständnis (einschließlich der Einordnung als Sakrament) gewissenhaft ausgelegt und das Ergebnis dieser Exegese als Fundament für alles weitere genommen, dann hätten sie gewiß klarere Worte im Hinblick auf die Krankensalbung als Heilungssakrament gefunden. Allerdings hätten sie dabei eine gewisse Reibung mit den (von der biblischen Grundlage recht weit entfernten) römischen Dokumenten in Kauf nehmen müssen.

³ Bestimmungen des Konzils von Trient, Apostolische Konstitution Papst Pauls VI. über die Krankensalbung vom 30.11.1972, Codex Iuris Canonici von 1983, Praenotanda der römischen Gottesdienstkongregation vom 7.12.1972.

Gewiß, „es gibt eine klare, auch die Bischöfe bindende Weisung seitens der Gottesdienstkongregation, welche die Formulierungen wörtlich vorschreibt, die nach dem Erscheinen des CIC 1983 in die revidierten Liturgiebücher zu übernehmen sind“ (Prof. Heinz).⁴ In dieser Hinsicht waren den Bischöfen bzw. den von ihnen beauftragten Theologen die Hände gebunden. Aber hätte es denn nicht genügt, die römischen Vorgaben in die liturgischen Rubriken und in die „Einführung (in den Ritus)“ einzubringen? Hätte man nicht in der „Pastoralen Einführung“ einen eigenen regionalkirchlichen Akzent setzen können? M. E. bot sich dies geradezu an, weil das Rituale – entsprechend der „beharrlichen Forderung der zuständigen vatikanischen Behörde“⁵ – ja die römischen „Vorbemerkungen“ (Praenotanda) in vollem Wortlaut enthält, und die Kongregation für den Gottesdienst „in der Pastoralen Einführung lediglich eine zu den Praenotanda [. . .] ergänzend hinzutretende teilkirchliche Verlautbarung“ (ebd.) sieht. Damit hätte man jedenfalls formal nicht gegen römische Weisungen verstoßen. Die Reibung, die dadurch zwischen diesem theologisch-pastoralen „Begleittext“ der deutschsprachigen Bischöfe und den römischen Dokumenten entstanden wäre, hätte sich insofern fruchtbar auswirken können, als der Prozeß der Reflexion über den wirklichen Sinn der Krankensalbung damit in gewissem Maße offengehalten worden wäre. Die Bischöfe hätten hierdurch angesichts der gegenwärtig allenthalben erkennbaren zentralistischen Attitüde Roms ein Zeichen setzen können für die relative Eigenständigkeit der Orts- bzw. Länderkirchen im Sinne der vom Vaticanum II intendierten Dezentralisierung des Ritualrechtes wobei man zugegebenermaßen nicht weiß, ob die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst einen solchen Text toleriert hätte.

Es folgen weitere Beispiele für ein m. E. falsches Verständnis der Krankensalbung:

(4) Während es in der „Pastoralen Einführung“ richtig heißt: „Das Sakrament hat daher seinen Platz in der Situation jeder ernstlichen Erkrankung“ (Nr. 21, S. 29), stellt die „Einführung (in den Ritus)“ in Anlehnung an das CIC (can. 1004 §1) Altersschwäche praktisch mit Krankheit auf eine Stufe: „Somit kann mit älteren Menschen, deren Kräftezustand sehr geschwächt ist, die heilige Salbung gefeiert werden, auch wenn keine ernsthafte Erkrankung ersichtlich ist“ (Nr. 1, S. 79). Diese Aussage kann sich zwar auch auf Art. 73 der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils berufen, läuft aber der unvoreingenommenen Auslegung von Jak 5,14–16 zuwider und leistet der falschen Meinung Vorschub, die Krankensalbung sei im wesentlichen ein Sakrament zur Vorbereitung auf den Tod.

(5) In der „Pastoralen Einführung“ wird einmal vom „rechtzeitigen Empfang“ (Nr. 13, S. 26) gesprochen, und in der „Einführung (in den Ritus)“ gibt es die Überschrift „Rechtzeitige Feier“ (S. 80). Der Ausdruck „rechtzeitig“ ist – so gut er gemeint ist – verräterisch: Er hat den bevorstehenden Tod als Bezugspunkt, setzt also – bewußt oder unbewußt – voraus, daß die Krankensalbung Sakrament der Todesweihe ist und schreibt damit das alte (Miß-)Verständnis der Krankensalbung als Sterbesakrament fort.

(6) Noch deutlicher geschieht dies mit der Anweisung: „Im Zweifel, ob der (die) Kranke auch wirklich verstorben ist, ist dieses Sakrament [. . .] zu feiern“ (E Nr. 5, S. 80). Dazu kann ich nur wiederholen, was ich in meiner Stellungnahme zum Entwurf der Arbeitsgruppe geschrieben habe: Die Forderung des CIC, einem Sterbenden die Krankensalbung dann noch zu spenden, wenn man nicht weiß, ob er schon tot ist (vgl. can. 1005) widerspricht

⁴ Man vergleiche hierzu: „Variationes. Änderungen in den liturgischen Büchern“. Bonn 1983 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 58).

⁵ A. HEINZ (s. Anm. 1) 148.

völlig dem auf der biblischen Grundlage (Jak 5,14–16) basierenden kirchlichen Verständnis der Krankensalbung.

Da betet man also angesichts eines wahrscheinlich schon toten, vielleicht noch nicht ganz toten Menschen um die Gesundung, an die in dieser Situation keiner mehr ernsthaft glaubt, anstatt die Sterbegebete zu sprechen, die jetzt einzig und allein angebracht sind! Das ist auch ein Rückschritt gegenüber der „Pastoralen Einführung“ im früheren Rituale von 1975. Dort hieß es: „Im Zweifel, ob der Kranke auch wirklich verstorben ist, kann er ihm das Sakrament bedingungsweise spenden“ (Nr. 14, S. 29; vgl. Nr. 135 in Kap. IV, Abschnitt II: „Die Spendung der Krankensalbung ohne Wegzehrung“).

Im Hintergrund der CIC-Bestimmung steht eindeutig die alte Auffassung, die Krankensalbung sei Sterbesakrament – obwohl alle Gebete auf Heilung hinzielen.

(7) Sowohl in der „Pastoralen Einführung“ als auch in der „Einführung (in den Ritus)“ wird der fundamentale Wunsch des Kranken, wieder gesund zu werden, nicht ernst genug genommen. Das gleiche gilt übrigens in Bezug auf die Auswahllesungen des Ritus: Unter den 48 Auswahllesungen aus der Hl. Schrift beziehen sich nur 11, d. i. weniger als ein Viertel, auf Genesung und Heilung.

Ich nenne noch ein paar andere Kritikpunkte:

(8) Wenn die „Pastorale Einführung“ schon so ausführlich von der Krankheit handelt und auch kurz die Beziehung von Krankheit und Schuld anspricht, so hätte man auch den Gedanken erwarten dürfen, daß jede Krankheit im Kontext des eigenen Lebens steht und irgendwie mit der eigenen Lebensgeschichte zu tun hat. Eine Krankheit fällt in der Regel nicht vom Himmel. Sie stellt an den Kranken die Frage nach der eigenen Lebensgeschichte. Hier ist die mögliche (Mit-)Verantwortung des Kranken für sein Krankwerden angesprochen und zugleich die Verantwortung für sein Gesundwerden. Diese liegt im Normalfall nicht allein beim Arzt und bei den Krankenschwestern und -pflegern.

Leider erwähnt die „Pastorale Einführung“ nur in dem Kapitel „Die christliche Gemeinde und die Kranken“ ausdrücklich die grundsätzliche Verantwortung des Christen für seine Gesundheit: „Der Dienst der Gemeinde [. . .] soll die Verantwortung für die eigene Gesundheit stärken“ (Nr. 11, S. 25). In dem Kapitel „Krankheit im Leben des Menschen“ fehlt dagegen jeder Hinweis auf die Eigenverantwortung in dieser Hinsicht, und in dem Kapitel „Krankheit im Leben des Christen“ wird die Verantwortung des einzelnen für den Erhalt und die Wiederherstellung seiner Gesundheit lediglich in betont relativierender Weise zur Sprache gebracht. So heißt es in Abschnitt 6: „[. . .] bei allem berechtigten Ringen zur Überwindung seiner Krankheit [. . .]“ (S. 24). Ein wenig weiter lesen wir: „Aus dieser Verbundenheit mit Christus erhält der Christ die Kraft des Heiligen Geistes, sich gegen sein Leiden zu wehren und es zugleich in der Gemeinschaft mit Christus anzunehmen und gläubig zu tragen“ (Nr. 8, S. 24). Und schließlich: Durch den Empfang der Krankensalbung „wird der natürliche Wille, wieder gesund zu werden, erhalten und neu geweckt, wenn auch die Ergebung in den Willen Gottes [. . .] die entscheidende Haltung aus dem Glauben ist“ (Nr. 24, S. 30).

Die Verantwortung des Kranken für sein Gesundwerden macht es natürlich nicht überflüssig, daß er zunächst einmal seine Krankheit annimmt und zu seinem augenblicklichen Zustand Ja sagt. Aber eben mit der Frage: Was hat diese Krankheit mit meinem Leben zu tun? Zu welcher Verhaltensänderung will die Krankheit mich bringen? Passives Hinnehmen und willige Ergebung in „Gottes Fügung“ – ist eine Krankheit das im Normalfall über-

haupt? – sehen sehr religiös aus, können aber ein Ausweichen vor der Frage sein: „Inwieweit habe ich meine Krankheit selbst ‘verschuldet’?“ Wobei „Schuld“ nicht unbedingt im moralischen Sinn zu verstehen ist, sondern vielleicht im Sinne von „Lebenshäresie“, von falscher Lebensweise. Es kann freilich auch echte (Mit-)Schuld vorliegen.

Die „Pastorale Einführung“ stellt zwar sehr zu recht fest: „Mit einer bloß passiven Hin-nahme der Krankheit entspricht der Christ nicht dem Willen Christi“ (Nr. 6, S. 24) – „Gott hat den Menschen ja für das Leben geschaffen“ (ebd.) – , hebt dann aber (in Anlehnung an eine Formulierung von D. Bonhoeffer) einseitig auf die Polarität „Widerstand und Erge-bung“ ab (Überschrift zu Nr. 6, S. 24) und zielt schnurstracks hin auf die Verbindung mit dem Leiden Christi. Die o. g. Perspektive mit den entsprechenden Anfragen kommt hier überhaupt nicht zur Geltung. Nur in einem Nebensatz wird die Frage nach persönlicher Schuld angesprochen: „Wenn auch die Krankheit Folge einer persönlichen Schuld sein kann, [. . .]“ (Nr. 4, S. 24).

(9) Das Sprechen von „den Krankensakramenten“ (vgl. den Titel des Rituale sowie Kap. I: Der Krankenbesuch, Nr. 3, S. 34) ist ungenau und verwischt die Eigenständigkeit der Krankensalbung, die allein im eigentlichen und spezifischen Sinne „Krankensakrament“ genannt werden kann. Die Bischöfe wünschen doch selbst: „Die Krankensalbung muß [. . .] wieder das eigentliche Sakrament der Kranken werden“ (PEB Nr. 22, S. 29). Warum reser-vieren sie dann den Ausdruck „Krankensakrament“ nicht für die Krankensalbung? Die fast durchgehend verwendete Bezeichnung des Sakramentes als „die heilige Salbung“ ist ohne-hin nicht glücklich. Nach Jak 5,15 ist nicht die Salbung das Wichtigere, sondern das Gebet: „Das gläubige Gebet wird den Kranken retten“. Auch hätte man dementsprechend den Buchtitel nicht formulieren sollen „Die Feier der Krankensakramente“, sondern „Die Feier der Sakramente mit Kranken und Sterbenden“.

d) Kritische Anmerkungen, die sich auf den Ritus der Krankensalbung beziehen

(1) Die durchgehend benutzte Ausdrucksweise „die Krankensalbung feiern“ wirkt auf mich an einigen Stellen sehr gewollt, besonders in der oben bereits zitierten Bestimmung: „Im Zweifel, ob der (die) Kranke auch wirklich verstorben ist, ist dieses Sakrament [. . .] zu feiern“ (E Nr. 5, S. 80). Sie sollte hier und wohl auch an einigen anderen Stellen durch den nüchternen Ausdruck „die Krankensalbung spenden / vollziehen“ ersetzt werden.

(2) Nach dem CIC besteht die Spendung der Krankensalbung darin, die Kranken mit Öl zu salben „und die in den liturgischen Büchern vorgeschriebenen Worte“ zu sprechen (can. 998). Da die Händeauflegung – dieser Ausdruck ist übrigens zutreffender als „Handauflegung“ – nicht im strengen Sinn zum gültigen Vollzug des Sakramentes gehört, also auch nicht unbedingt dem Priester vorbehalten ist, hätte ich mir die rubrizistische Emp-fehlung gewünscht, daß nach dem Priester auch die mitfeiernden Gläubigen dem (der) Kranken die Hände auflegen können – wie man es aus charismatischen Gottesdiensten kennt.

(3) Im Ritus der Krankensalbung (ohne die hl. Kommunion) ist leider an keiner Stelle ein (stilles oder gesprochenes) Gebet des (der) Kranken vorgesehen. Ich bin der Meinung, daß der Priester dem (der) Kranken ein passendes Gebet (in der Ich-Form) zum inneren Mitbeten vorsprechen sollte. Erfahrungsgemäß ist ein derartiges Gebet dem (der) Kranken eine echte Hilfe, die er (sie) sehr dankbar annimmt. M. E. spricht man dieses Gebet am besten zwischen der priesterlichen Oration und dem gemeinsam gesprochenen Vaterunser.

(4) Der allgemeinen Begründung für die Krankensalbungsfeier in größerer Gemeinschaft – daß „alle liturgischen Handlungen ‘auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind’“ (Nr. 25, S. 30) – hätte man als speziellen Grund noch die Weisung des Jakobusbriefes anfügen sollen: „Dann rufe er die [!] Ältesten der Gemeinde zu sich, sie sollen [. . .]“ (Jak 5,14). Der Erkrankte soll also nicht einen einzelnen Priester zu sich bitten, sondern eine aus mehreren Gemeindevertretern bestehende Beterschaft.

(5) Eine Empfehlung bzw. eine Anfrage: Wenn die priesterliche Oration sich – unter Auslassung des fakultativen Kyrie-Rufes – unmittelbar an den Salbungsritus (mit den an den Kranken / die Kranke gerichteten Segensworten) anschließt, wäre m. E. die Gebetseinladung „Laßt uns beten!“ angebracht, wie sie ja sowieso vor der priesterlichen Oration üblich ist und die erste Auflage des Krankenrituale sie an dieser Stelle auch aufwies. Ist sie vielleicht versehentlich entfallen?

(6) Schließlich noch eine kleine sprachliche Kritik an einer Formulierung im Eröffnungsteil des Ritus: Die Anrede des (der) Kranken im liturgischen Einführungswort des Priesters (Nr. 19 B) ist sprachlich ein Zwitter: „Darum komme ich heute [. . .] zu Ihnen, unserem kranken Bruder / unserer kranken Schwester, [. . .].“ M. E. sollte man konsequenterweise sagen: „ . . . zu Ihnen, lieber Herr XY / liebe Frau XY, . . .“; oder: „zu dir, lieber Bruder / liebe Schwester, . . .“.

Ergebnis

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das überarbeitete Krankenrituale empfiehlt sich durch die erheblich erweiterten bzw. ganz neuen Gebetsteile, besonderes durch das Kapitel „Die Begleitung Sterbender“. Bzgl. des Krankensalbungsritus, der abgesehen von der „Spendeformel“ bisher schon im wesentlichen dem Verständnis der Krankensalbung als Heilungssakrament gerecht wurde, lassen sich weitere Verbesserungen konstatieren. In der „Pastoralen Einführung der Bischöfe“ wird viel Gutes und Hilfreiches über die Krankheit und Leiden sowie über die Begleitung Kranker und Sterbender gesagt, und das ausführliche Kapitel „Die christliche Gemeinde und die Kranken“ ist besonders zu loben. Außerordentlich bedauerlich aber ist, daß in der „Pastoralen Einführung der Bischöfe“ die große Chance, die Krankensalbung auf der Grundlage von Jak 5,14–16 konsequent als Heilungssakrament darzustellen, verpaßt wurde, und daß stattdessen das alte Mißverständnis der Krankensalbung als „Letzte Ölung“ befestigt wurde.

Frank Walz, Salzburg

Liturgische Institute stellen sich vor (2):

Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg¹

Vor vier Jahren wurde mit dem Beitrag von Erich Renhart² über das „Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz“ eine lose Reihe begonnen, in der sich Liturgische Institute vorstellen wollen. Diese Reihe soll nun fortgesetzt werden. Aus mindestens zwei Gründen bietet sich dafür das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg an:

1. steht dieses Institut in einer engen Verbindung zum Heiligen Dienst³,
2. feiert dieses Institut im nächsten Jahr sein 30-jähriges Bestehen⁴.

Mit dem folgenden Beitrag soll einer breiteren Öffentlichkeit ein Einblick in das Arbeiten unseres Instituts ermöglicht werden, verbunden mit dem bereits bestehenden Angebot der Zusammenarbeit auf den verschiedensten Ebenen.

1. Aus der Chronik

Nach der Wiederbegründung der Alma Mater Paridiana im Jahr 1962 dauerte es noch sechs Jahre, bis 1967/68 eine eigene Lehrkanzel für das Fach Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie errichtet wurde. „Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigeren Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen.“⁵ Diese Forderung der Liturgiekonstitution erhielt somit ihre Konkretisierung.

Die ursprüngliche Adresse des Instituts änderte sich im Laufe der Jahre von Sigmund-Haffner-Gasse 20/II und III in Universitätsplatz 1, der Bücherbestand der Institutsbibliothek wuchs von ca. 2800 Bänden (WS 1970) auf mittlerweile über 11000, die Assistenten und Sekretärinnen wechselten – nur der Institutsvorstand blieb in all den Jahren der gleiche: Prof. Dr. Franz Nikolasch.

2. Die Mitarbeiter am Institut

Institutsvorstand: O.-Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch (seit 1968)
Assistent: Dr. Frank Walz (seit 1994)

¹ Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Tel. 0043/662/8044-2750, Fax. 0043/662/8044-251.

² E. RENHART, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz. In: *HiD* 47 (1993) 239–252.

³ Sowohl der Institutsvorstand als auch der Assistent sind Mitglied des Redaktionsteams.

⁴ Ein ausführlicher Institutsbericht mit Beiträgen der Institutsmitglieder wird zu diesem Anlass Anfang 1998 vom Institut herausgegeben.

⁵ SC 16.

- Lehrbeauftragte:* Josef Bogensberger (1971–1983/84), Dr. R.G. Frieberger (seit 1980),
Dimitru Viezuianu (1988–1991)
Wiss. Beamter: Abs.theol. Alois Steinberger (1968–1994)
Sonst. Bedienstete: Helma Kohlroß (1970)
Anna Hefner (1969–1976)
Maria Margaretha Habsburg-Lothringen (1977–1991)
Eva Strasser (1992)
Alexandra Kunstmann (seit 1992)

Das Forschungsprojekt der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters: *Die Beschreibung der lateinischen Handschriften in Salzburg* war mit Dr. A. Mühlböck und Dr. P. Wind von 1977–1985 dem Institut angeschlossen.

Nicht unerwähnt bleiben soll die Mitwirkung der studentischen Vertreter, die sich je nach Persönlichkeit aktiv ins Institutsgeschehen einmischen, Vorschläge für Vorlesungen und Seminare machen oder sonstige Anregungen bezüglich der Institutsaktivitäten einbringen. Stellvertretend für sie alle sollen nur die momentanen Institutsvertreter Andrea Leisinger und Michael Schneider genannt werden, die sich derzeit im Auftrag des Instituts um eine Evaluierung der Lehrveranstaltungen bemühen.

3. Diplomarbeiten und Dissertationen

Eine der Hauptaufgaben des wissenschaftlichen Personals ist neben der Abhaltung der Lehrveranstaltungen und der eigenen Forschungstätigkeit, die Betreuung von Diplomarbeiten und Dissertationen. Seit 1971 werden jährlich mehrere dieser wissenschaftlichen Arbeiten eingereicht und positiv bewertet. In der nachfolgenden Auflistung der Diplomarbeiten und Dissertationen wird die Vielfalt des Faches Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie deutlich.

a) Diplomarbeiten

- P. Hermann Illig, *Die heutige Liturgie und Stil und Praxis der Klassisch-Romantischen Kirchenmusik*, 1971.
Matthias Scharer, *Stellung und Funktion der Laientheologen in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*, 1972.
Gustav Haslinger, *Wesen und Verständnis des priesterlichen Dienstes nach Aussage der Kirchenkonstitution*, 1973.
Rolf Ziehaus, *Das Vorschulkind und die Eucharistie*, 1974.
Matthias Hrbernik, *Die Auswirkungen der Liturgieerneuerung am Beispiel einer Vorstadt-pfarre*, 1974.
Mathias Gucher, *Die Kirchenbezogenheit des Sakraments der Taufe. Eingliederung in die Kirche durch die Taufe*, 1974.
Norbert Zeilinger, *Zur Berechtigung der Meßstipendien*, 1975.
Rupert Achrainer, *Funktion der Musik beim Gottesdienst*, 1976.
Norbert Krinzinger, *Confessio in Mönchskreisen*, 1977.
Ulrich Michael Seidler, *Das monastische Chorgebet in der Gegenwart. Eine kritische Sichtung und theologische Ausweitung der heutigen Reformbestrebungen*, 1977.
Josef Habringer, *Liturgie als Fest*, 1977.

- Franz Moser*, Laientheologen im pastoralen Dienst. Zur Integration der Laientheologen im Leben der Kirche, 1978.
- Matthias Fuchs*, Das Gespräch zwischen anglistischer Kirchengemeinschaft und römisch-katholischer Kirche seit dem 2. Vat. Konzil im Hinblick auf einen Konsens im Eucharistieverständnis, 1978.
- Alois Krawanja*, Die Einstellung des Jugendlichen und Erwachsenen zum Sakrament an der HTL Ferlach, 1978.
- Michael Hörmann*, Die Stellung des Gregorianischen Chorals in der Situation seit Prosper Gueranger bis heute, 1978.
- Josef Vikoler*, Das Meßopferdekret (De Sacrificio Missae) am Konzil von Trient. Die Begründung des Opfercharakters der Messe, 1978.
- Josef Lehenauer*, Kirche und Eucharistie. Die wechselseitige Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie nach dem II. Vatikanum, 1979.
- Josef Manal*, Die Einführung des Salzburger Diözesangesangbuches unter Fürsterzbischof H. Colledro, 1979.
- Josef Kaimbacher*, Das gemeinsame Priestertum in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und seine Bedeutung für die Kirche von heute, 1979.
- Arnold Josef Klineck*, Neuverständnis und Neuakzentuierung der Festzeiten und der Herrenfeste im Kirchenjahr nach dem Zweiten Vatikanum, 1980.
- Franz Zlanabitzig*, Gibt es eine presbyterale Sukzession?, 1980.
- Franz Graber*, Der Spender der Krankensalbung – Ausweitung der Spendervollmacht?, 1981.
- Manfred Schwarz*, Negro Spirituals und ihre deutschen Übersetzungen und Textunterlagen: ein Vergleich, 1982.
- Martha Schwandl*, Sechs mittelalterliche Osterspiele und ihre Grundlagen aus dem Bereich der Theologie, insbesondere der Heiligen Schrift und der Liturgie, 1982.
- Andreas Nowak*, Die Anamnese des Paschamysteriums in der Offiziumordnung der Regula Benedicti, 1982.
- Johannes Hofmann*, Die Kollationslesung und die Komplet des benediktinischen Offiziums. Eine liturgiegeschichtliche Studie über die in der Benediktusregel grundgelegten Strukturelemente der heutigen benediktinischen Komplet, 1982.
- Josef Höller*, Die Aussagen des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Dokumente des kirchlichen Lehramtes über den Mahlcharakter der Eucharistie, 1982.
- Charlotte Studener*, „Foedus“ statt „Contractus“. Entwicklungslinien einer erneuerten Theologie der Ehe im deutschen Sprachraum seit „Casti Connubii“, 1983.
- Franz Keplinger*, Gemeinde ohne Priester. Auswirkungen auf die Eucharistiefeier der Gemeinde und Lösungsmöglichkeiten (mit einer Darstellung der Situation in der Diözese Linz), 1984.
- Ruth Asen*, Das katholische und evangelische Sakramentsverständnis der Gegenwart und seine Annäherung, 1984.
- Josef Oberauer*, Liturgiefeier in einem Kur- und Wintersportort, 1984.
- Peter Fellhofer*, Stellenwert der Liturgie in einer studentischen Gemeinschaft – Beobachtungen anhand der konkreten Situation in einem Studentenheim in Salzburg, 1984.
- Wolfgang Berggold*, Geschichte und Theologie des Exultet in der österlichen Lichtfeier, 1985.
- Christian Eder*, Grenzen und Möglichkeiten von Kindergottesdiensten, 1987.

- Gertraud Hintringer*, Tanz in der Liturgie in Geschichte und Gegenwart, 1988.
- Maximinius Reiterer*, Einflüsse und Anleihen aus der Theologie und Liturgie der orientalischen Kirchen im Rahmen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1988.
- Maria Marksteiner*, Marienverehrung heute in Liturgie und Frömmigkeit, 1988.
- Choi Chang Deok*, Begräbnisliturgie der katholischen Kirche und traditionelle Begräbnisriten in Korea, 1989.
- Peter Feyertag*, Das Sakrament des Ordo. Die Reform der Weihe- und Beauftragungsriten auf der Grundlage des II. Vatikanischen Konzils in der nachkonziliaren Arbeit, 1989.
- Getraud Salzmann*, Luthers Bußverständnis in seinen frühen Schriften, 1989.
- Christian Gregor Imholz*, Eucharistische Gastfreundschaft – Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Kirche am Beispiel der Kirchengemeinschaft Flüh zum ökumenischen Gespräch, 1990.
- Christine Praxmarer*, Das mittelalterliche Weihnachtsspiel und seine liturgischen Wurzeln, 1990.
- Gerhard Christoph Kalidz*, Der Wunsch nach liturgischer Erneuerung der Messfeier vor dem II. Vatikanum anhand ausgesuchter Beispiele, 1991.
- Stanislaus Thaler*, Der Gemeinde- und Gemeinschaftscharakter des Stundengebetes, 1991.
- Hermann Karl Heinz Knebel*, Die ekklesische Dimension des monastischen Stundengebetes im Licht der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und seiner Erneuerung der Liturgie, 1992.
- Roman Wimberger*, Der liturgische Kalender. Grundlagen für die liturgische Ordnung der Messe und des Stundengebetes – Entwicklung und Erneuerung, 1993.
- Rudolf Perndorfer*, Sinn und Geist der volksliturgischen Bewegung und Erneuerung durch Pius Parsch, 1994.
- Dietmar Bauer*, Ehezwecke – Eheziele. Gesinnungswandel oder Begriffsaustausch (unter besonderer Berücksichtigung der Stellung „*finis primarius – finis secundarius*“), 1995.
- Martin Kumer*, Die Stellung des Lehramtes zum Pflichtzölibat anhand der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und ausgewählter nachkonziliarer Veröffentlichungen, 1995.
- Gerhard Simonitti*, Die Erneuerung der Weiheliturgien seit dem II. Vatikanischen Konzil, 1996.
- Franz Borstner*, Die Gegenwart Jesu Christi in den liturgischen Vollzügen, 1997.
- Christoph Schobesberger*, Der Begriff der „tätigen Teilnahme“ im Verständnis der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ und die Konsequenzen für die Eucharistiefeier, 1997.

b) Dissertationen

- Alfons Illig*, Die Kirchenbezogenheit der Buße. Die Aussagen des Vatikanums II und der nachkonziliaren Theologie im Lichte der frühchristlichen Bußpraxis, 1972.
- Sebastian Paredom*, Inculturation of the Church in Meghalaya, N.E. India, 1987.
- Gottfried Siebel*, Der Sakramentar von Salzburg in Venedig, 1990.
- Elisabeth Koder*, Der Gemeindegesang in der erneuerten Meßfeier, 1993.
- Frank Walz*, Die therapeutische Dimension der erneuerten Liturgie. Grundlagen – Sehnsucht – Wesen – Feier, 1997.

4. Die Bibliothek

Die wissenschaftlich-theologische Arbeit ist nicht zuletzt von einer gut eingerichteten, möglichst vielseitigen und ausgewogenen Bibliothek abhängig. So geht unser Bestreben weniger in die Richtung, in unserer Bibliothek einzelne Spezialgebiete zu präsentieren, sondern vielmehr darum, den Studenten durch ein möglichst umfassendes Angebot die Breite unseres Faches aufzuzeigen und die interdisziplinäre Diskussion anzuregen.

Die Fachbücher des Instituts finden sich in einer räumlich gemeinsam mit den Instituten Pastoraltheologie, Katechetik und Religionspädagogik, Moralthologie, Kirchenrecht und Gesellschaftslehre genutzten Bibliothek. Grundsätzlich handelt es sich dabei um eine Präsenzbibliothek, wenn auch ein eingeschränkter Entlehnbetrieb möglich ist.

Die gebundenen Zeitschriften befinden sich in einem eigenen Seminarraum. Sie sind ebenso wie die Lexika nicht entlehnbar.

Die Bibliothek umfasst zur Zeit ca. 11000 Titel. Der jährliche Zuwachs beläuft sich auf durchschnittlich etwa 150 Titel. Nach einer gerade abgeschlossenen Inventur sind alle Titel im Computer erfasst. Bis 1995 besteht ein zusätzlicher systematischer und Autorenkatalog.

Die Bibliothek gliedert sich in 11 Bereiche:

- I. Allgemeine Literatur
 - A Nachschlagewerke
 - B Zeitschriften
 - C Handbücher
 - D Sammelwerke
 - E Bibliographien
 - F Reihen (Mikrokartei)
- II. Grundelemente der Liturgie
 - A Literarische Quellen allgemeiner Art
 - B Theologie der Liturgie
 - C Liturgie und Offenbarung (AT und NT)
 - D Liturgie und Sprache (liturg. Vokabular, Volkssprache)
 - E Liturgie und Musik
 - F Liturgie und Pastoral
 - G Liturgie und Religionsgeschichte
- III. Quellen der Liturgie
 - A Konzilien
 - B Päpste
 - C Kongregation und Consilium
 - D Authentische Editionen
 - E Gebetbücher und Wortgottesdienste
 - F Zeremonien und Rubriken
 - G Ritualien
- IV. Orientalische Liturgien
 - A Allgemeine Werke
 - B Einzeldarstellungen
 - C
 - D Jüdische Liturgie
- V. Liturgie der Reformation
 - A Liturgie der Reformatoren
 - B Anglikanische Liturgie und amerikanische Kirchen
 - C Liturgische Erneuerungsbewegungen

- VI. Geschichte der Liturgie im Abendland
 - A Gesamtgeschichte
 - B Altertum
 - C Mittelalter und Neuzeit
 - D Liturgieerneuerung
 - E Spanische Liturgie
- VII. Die Messe und ihre Feier
 - A Quellen und Texte
 - B Geschichte einzelner Elemente:
 - Ordinarium
 - Veränderliche Teile
 - C Theologie der Meßfeier
 - D Kommentar und pastorale Auswertung
 - E Textsammlungen der Gegenwart (Versuche und Experimente)
- VIII. Das Kirchenjahr
 - A Allgemeine Kommentare
 - B Geschichte im Allgemeinen
 - C Der Sonntag und die Woche
 - D Weihnachten – Epiphanie (Advent)
 - E Fastenzeit – Karwoche – Ostern – Pfingsten – (Herrenfeste)
 - F Quatember
 - G Heiligenfeste und Engel
 - H Martyrologium
- IX. Das Stundengebet
 - A Geschichte des Stundengebetes u. Texte und Theologie d. Gebetes
 - B Kommentare
 - C Einzeluntersuchungen des Stundengebetes
 - D Gebetsammlungen
- X. Die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien
 - A Sakramente allgemein
 - B Taufe
 - C Firmung
 - D Buße
 - E Ordo
 - F Ehe
 - G Krankensalbung
 - H Sakramentalien und Riten
- XI. Der liturgische Raum und seine Ausstattung
 - A Symbole und Symbolik
 - B Kirchenbau und Raumgestaltung
 - C Liturgische Gewandung
 - D Liturgische Geräte

Folgende Zeitschriften und Reihen werden zur Zeit abonniert:

Archiv für Liturgiewissenschaft
 Bibel und Liturgie
 CHOREAE
 Evangelische Kommentare
 Ephemerides Liturgicae
 Gottesdienst
 Heiliger Dienst
 Imprimatur

Jahrbuch für Antike und Christentum
Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie
Liturgisches Jahrbuch
Kirche intern
Kunst und Kirche
La maison Dieu
Liturgie konkret
Notitiae
Perikopen
Questions Liturgiques
Rivista Liturgica
Sacris Erudiri
Schlangenbrut
Studia Liturgica

Darüber hinaus besteht eine Abonnement-Absprache mit den übrigen „Praktischen Instituten“, sodaß Mehrfachbestellungen möglichst vermieden werden.

Außerdem besitzt das Institut ein Mikrofilmarchiv von insgesamt 277 Bänden und ca. 200 Schallplatten und MC.

5. Lehrveranstaltungen

Aufgabe der Lehrveranstaltungen ist es, Theologie, Geschichte und Pastoral der Liturgie zu vermitteln, kontroverse Diskussionen aufzuzeigen und zu möglichst eigenständigem Urteilen und Handeln hinzuführen.

Folgende Themen werden in den zyklisch sich wiederholenden Vorlesungen behandelt:

Verständnis und Vollzug der Liturgie
Liturgie der Sakramente
Das Gebet der Kirche (Stundengebet)
Das eucharistische Hochgebet
Das Kirchenjahr
Gregorianik
Liturgischer Gesang
Orgelbau

Die Seminare versuchen, aktuelle Fragen aufzugreifen und unter verschiedensten Aspekten zu diskutieren. Eine Auswahl der Seminarthemen von 1968–1998:

Transsubstantiation
Die Unauflöslichkeit der Ehe
Liturgie in unserer Zeit
Der Opfercharakter der Eucharistie
Priestertum
Priesterloser Gottesdienst
Frau in der Kirche
Erneuerung des Hochgebetes
Liturgie – Einheit und Vielfalt
Die Feier der Osternacht
Taufkatechesen
Das Alte Testament und Liturgie
Die Feier der Eucharistie im ökumenischen Gespräch
Der Sonntag
Das Verständnis der Ehe in den verschiedenen Kirchen
Die liturgische Bewegung
Liturgiereform

Kinder- und Jugendliturgie
 Die Kirche als Sakrament
 Kirchliches Dienstamt – biblische Grundlegung und geschichtlicher Werdegang
 Der liturgische Raum – Orte der Liturgie
 Liturgie als Therapie

Zusätzlich wird ab WS 97/98 ein Diplomanden- und Dissertantenseminar angeboten. Die bisherige persönliche Einzelbetreuung soll damit durch ein weiteres Forum ergänzt werden.

6. Pastoral-liturgische Arbeit

Diese wird von den einzelnen Institutsmitgliedern durch ihre Mitarbeit in verschiedenen diözesanen Gremien (u. a. Liturgiekommission/Liturgiereferat . . .) oder dem KBW geleistet. Dazu kommt das Engagement und die Mitgestaltung in der pfarrlichen Liturgie.

7. Editionstätigkeit

Neben Einzelpublikationen und der Mitarbeit bei der Edition liturgischer Bücher ist hier vor allem die Mitarbeit im Redaktionsteam der Zeitschrift Heiliger Dienst (Salzburg) zu nennen.

8. Sonstige Tätigkeiten

- Teilnahme und Mitwirkung des wissenschaftl. Personals an Symposien und Fachtagungen;
- Mitgliedschaft und Mitarbeit des Institutsvorstandes in der IAG;
- Mitglied des Institutsvorstandes in der Societas Liturgica (International Society for Liturgical Study and Renewal).

9. Technische Infrastruktur

Dem Institut stehen 3 Personal Computer (386er, 486er, Pentium 120), 1 Notebook (Extensa 610CD), 1 Farbtintenstrahldrucker (HP 610), 1 Laserdrucker (Star III), 1 Diktier- und Abspielgerät, 1 Diktaphon und 1 Plattenspieler zur Verfügung. Zusätzlich gemeinsam mit dem Institut für Pastoraltheologie: 1 Fernsehgerät und 1 Videorecorder. Im Stockwerk sind für die anliegenden sechs Institute 1 Scanner und 1 Kopiergerät vorhanden.

10. Internet

Seit 1994 findet sich unser Institut mit einer eigenen Homepage in den Weiten des Internet.⁶ Nach den üblichen Anfangsschwierigkeiten ist das Internet mittlerweile zu einem selbstverständlichen Kommunikationsmedium geworden, über das eine Reihe von Kontakten ermöglicht wird.

⁶ Vgl. <http://www.sbg.ac.at/liw/>.

Thomas Egloff, Zürich

Vergessene Dimensionen der Liturgie

Die liturgische Bewegung hat die Liturgie neu entdeckt sowohl in ihrer Geschichte und Theologie wie auch in ihrem Bezug zum christlichen Leben. Vieles ist erforscht und angeregt worden und hat seinen Niederschlag in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums und der darauf aufbauenden Liturgiereform gefunden. Seither ist die Bewegung nicht zum Stillstand gekommen. Immer wieder werden Verbesserungen vorgeschlagen. Der große Atem der liturgischen Bewegung scheint aber erloschen zu sein. Resignation, Enttäuschung, ja Kritik machen sich breit. Und die Diskussion erschöpft sich in Fragen der Gestaltung, der Beteiligung und der Aktualisierung. Immer mehr geraten wichtige Dimensionen der liturgischen Feier in Vergessenheit. Stichwortartig sollen hier einige wichtige Eigenschaften der Liturgie aufgezählt werden.

Liturgie als Hingabe an Gott

Paulus sagt in aller Deutlichkeit, was Liturgie ist: „Das ist der wahre, euch angemessene Gottesdienst, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen“ (Röm 12, 1). Gottesdienst soll die Antwort auf die Zuwendung Gottes zu uns Menschen sein. Im „Opfer des Lobes“ der Eucharistie und der Tagzeitenliturgie kommt die Hingabe des Menschen an Gott am schönsten zum Ausdruck. Liturgie hat auch immer den Charakter der Opferhingabe. Leider ist für viele der Ausdruck „Opfer“ ein Reizwort geworden, weil missverstanden.

Liturgie als Werk Gottes

Wenn die Liturgie auch den ganzen Menschen fordert und ihn aktiv einbezieht, so ist sie doch in erster Linie Werk Gottes. Nur weil wir durch den Sohn und im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben, ist Gottesdienst überhaupt möglich. „Wir wissen nicht, wie wir in rechter Weise beten sollen, der Geist selbst jedoch tritt für uns ein“ heißt es im Römerbrief (Röm 8, 26). Liturgie ist also nicht etwas Machbares, sondern etwas von Gott Geschenktes und vom Heiligen Geist Gewirktes. Das Handeln Gottes geht dem Handeln des Menschen voraus. Die gottesdienstliche Feier gelingt dann am besten, wenn sich die Feiernden auf Gott einlassen, sich von ihm ergreifen lassen und seine Heilstaten preisen, also nicht sich selber feiern oder den Gottesdienst für irgend eine Indoktrination missbrauchen.

Liturgie als Werk der Kirche

Als feiernde Gemeinde stehen wir in einem Strom von betenden Menschen, die vor uns schon aus dem christlichen Glauben heraus Gottesdienst gefeiert haben nach dem Vorbild der Urgemeinde, die „festhielt an der Lehre der Apostel, an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und an den Gebeten“ (Apg 2,42). Christlicher Gottesdienst kann also nicht jedesmal neu konzipiert werden, sondern richtet sich aus nach vorgegebenen Strukturen, Gebetstraditionen und Symbolhandlungen. Er ist etwas Vorgegebenes und Geschenktes. Auch wenn er auf Zeit und Ort Bezug nehmen muss, darf das Ganze der Tradition und der Gesamtkirche nicht außer Acht gelassen werden.

Liturgie und Schönheit

Gott ist nicht nur der „gute“, „gerechte“, „wahrhaftige“ und „menschenliebende“ Gott, sondern eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist auch die Schönheit. Alles was mit Gott zu tun hat, hat deshalb auch Anteil an seiner Ausstrahlung, seiner „Kabod“, „Doxa“, „Gloria“, Herrlichkeit, auch der Gottesdienst. Schlichtheit und Verstehbarkeit sind nicht die einzigen Merkmale des Gottesdienstes. Die Gebete, Riten, Gesänge und die räumliche Ausstattung sollen in ihrer Schönheit immer auch etwas von der Herrlichkeit Gottes erahnen lassen und die Sehnsucht nach der himmlischen Liturgie wecken. Banalität und Kitsch, aber auch Puritanismus und falsch verstandene Armut haben im Gottesdienst kein Recht. Ebenso können Eile, Lieblosigkeit und Persolvieren, aber auch Geschwätzigkeit oder Langeweile nicht Merkmale eines schönen Gottesdienstes sein.

Liturgie und Stille

In einer gewissen Nostalgie wird oft gefordert, Teile des Hochgebetes in die Stille zurückzunehmen. Das Anliegen, mehr Stille im Gottesdienst zu haben, ist zwar wichtig, hier aber nicht angebracht. Das Eucharistiegebet ist das Hauptgebet der Messfeier und wird im Namen der ganzen Gemeinde vom Priester im „Wir-Ton“ vor Gott getragen. Stille braucht es aber an anderen Stellen der Liturgie: nach der Aufforderung zum Gebet, nach den Lesungen, nach der Verkündigung, nach den einzelnen Bitten der Fürbitten und nach der Kommunion, oder im Stundengebet nach den Psalmen und nach der Kurzlesung. Diese Augenblicke der Stille kommen heute meist zu kurz. Der Mensch braucht in der heutigen „lärmigen“ Zeit dringend Zeiten der Stille, in denen er zu sich selbst und zu Gott finden kann. Zum meditativen Erleben des Gottesdienstes können auch die innere Haltung der Mitfeiernden und der ruhige Vollzug der jeweiligen Dienste beitragen.

Liturgie als Mysterium

Was in der Liturgie gefeiert wird, ist zwar Offenbarung Gottes und muss daher die Gläubigen möglichst ganzheitlich ergreifen, bleibt aber zugleich letztlich auch ein Geheimnis, weil vom Menschen nie ganz erfassbar. Das ewige Leben besteht ja gerade darin, Gott immer mehr zu erkennen und Jesus Christus, den er gesandt hat, wie es im Johannes-evangelium heißt (Vgl. Joh 17,3). Gott ist also nie ganz erkennbar. Ihn zu erkennen ist die beglückende Aufgabe für eine ganze Ewigkeit. Gott bleibt trotz seiner Offenbarung der ganz Andere. Liturgie lässt uns die Nähe Gottes zwar erfahren, aber zugleich auch sein Ganz-Anders-Sein. Das gottesdienstliche Geschehen darf deshalb nicht zerredet werden, sondern muss hinführen zum Staunen, Anbeten und zur Haltung der Ehrfurcht vor dem Ganz-Andern, dem dreimal Heiligen.

Die hier angeführten, oft vergessenen Eigenschaften richtig gefeierter Liturgie, sind nicht vollzählig und wurden vielleicht etwas vereinfachend dargestellt. Wichtig ist, dass sie nicht zu kurz kommen und bei jeder Gottesdienstgestaltung auch mitbedacht werden.

BUCHBESPRECHUNG

Juan Javier FLORES ARCAS OSB, *Las horas diurnas del Liber Horarum* de Silos. Introducción y edición crítica. (Cod. Silos, Arch. Monástico, 7). Silos 1997 (Studia Silensia 21). XC + 288 S., 7 s/w-Abb.

Das vorliegende Buch ist in der Reihe „Studia Silensia“ (Band 21) erschienen. Es handelt sich um eine Doktorarbeit, die der Verfasser am 2.12.1996 an der Fakultät für Liturgiewissenschaft des Pontificio Ateneo von St. Anselmo in Rom vorgelegt hat.

Die Grundlage dieser Arbeit bildet die Handschrift Nr. 7 des monastischen Archivs der benediktinischen Abtei Santo Domingo de Silos (Burgos-Spanien). Sie enthält, unter anderem, einen sog. „Liber Horarum“ (Stundenbuch) der altspanischen Liturgie, das die Mönche feierten, bevor sich die römische Liturgie in Altkastilien durchsetzte.

Das besprochene Werk besteht aus drei Teilen, die folgendermaßen aufgebaut sind: Der erste Teil ist eine Einführung, die die nötige Information über die verschiedenen Aspekte des liturgischen Textes liefert (Schriftart, Orthographie, Grammatik ...). Der zweite Abschnitt ist der grundlegende Hauptteil, in dem die kritische Ausgabe der

Tageshoren des „Liber Horarum“ wiedergegeben wird. Der dritte Teil enthält eine Reihe von Noten, die die verschiedenen Elemente des Stundenbuches erklären.

Das Besondere an diesem monastischen Offizium ist im ungewöhnlichen Reichtum seiner Tageshoren zu suchen. Da finden wir insgesamt zwölf Horen, denen neben dem Ordo peculiaris noch vier Horen um die Zeit der Komplet hinzuzufügen sind. Insgesamt bietet dieses Stundenbuch eine harmonische Einheit, die als großer Beitrag der monastischen Liturgie zur Geschichte des Offizium divinum angesehen werden kann.

Diese kritische Ausgabe bietet – in korrektem Latein – eine möglichst treue Abschrift der alten Handschrift aus Silos. Sie wurde mit zwei anderen Handschriften des „Liber Horarum“, nämlich mit der Handschrift aus Toledo (Nr. 33.3.) und aus London (Nr. 30851; aus Silos stammend), und zugleich mit dem Breviarium Gothicum des Kardinals Cisneros (1502) verglichen. Der sog. Textus receptus offenbart sich als eine wichtige liturgische Quelle für die Erkenntnis und die Erforschung der altspanischen Liturgie.

Jesús Camarero

BÜCHEREINGÄNGE

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

Die Dalí-Bibel. Augsburg: Pattloch 1997. 34 cm. (1280 S. mit 105 Bildern). Geb. DM 498,-; öS 3.635,-; sfr 450,-.

HILDEGARD VON BINGEN, *Im Feuer der Taube.* Die Briefe. Erste vollständige Ausgabe. Hg. W. Storch. Augsburg: Pattloch 1997. 22,7 cm. (650 S.). Geb. DM 39,80; öS 291,-; sfr 37,-.

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster. Hg. B. Kranemann – K. Richter. Altenberge: Oros 1997. (MThA 48).

20,9 cm. (397 S. mit zahlreichen s/w-Abb.). Kart. DM 76,-.

Johannes Paul II. Seid das Salz der Erde! Botschaften des Papstes an die Jugend der Welt. Hg. J. Rosen – T. M. Rimmel. Augsburg: Pattloch 1997. 18,7 cm. (160 S.). Kart. DM 14,80; öS 108,-; sfr 14,-.

P. WESS, *Gespräche mit Liebenden.* Mit Bildern von H. Chisté. Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. 24,5 cm. (40 S. mit acht Farbb.). Geb. öS 168,-.

Wort zu diesem Heft

Ein Schwerpunkt in diesem Heft bildet das 50jährige Bestehen sowohl des Österreichischen Liturgischen Institutes, als auch der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) und unserer Zeitschrift „Heiliger Dienst“. Die LKÖ nahm dies zum Anlass, am 13. Oktober 1997 zu einem feierlichen Vespertgottesdienst und zu einem Festakt in der Erzabtei St. Peter, Salzburg, einzuladen. Auszüge aus der Predigt von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari beim Vespertgottesdienst in der Stiftskirche von St. Peter und der Vortrag des Hauptreferenten beim Festakt, Prof. Dr. Hans Maier, Inhaber des Guardini-Lehrstuhles in München, zum Thema „Die Kirchen und die Künste“ stehen am Beginn dieses Heftes.

Gedanken zum 50 Jahr-Jubiläum bietet darüber hinaus Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Assistent am erzbischöflichen Ordinariat in Salzburg, in seinem Beitrag „Im Dienst der Liturgie“. Er zeichnet darin die Entstehungsgeschichte des Institutum Liturgicum, der Liturgischen Kommission und des „Heiligen Dienstes“ nach und lässt Zeitzeugen der Liturgischen Bewegung, insbesondere P. Dr. Adalbero Raffelsberger OSB als dem Gründer des Institutum Liturgicum, zu Wort kommen.

Die diesjährige Internationale Theologische Sommerakademie des Linzer Priesterkreises war dem Thema „Liturgie“ gewidmet und fand am 25.8.1997 in Aigen im Mühlkreis statt. Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz, hielt bei dieser Tagung einen vielbeachteten Vortrag zur derzeitigen Messbuchrevision. In seinem Referat „‘Sacrosanctum Concilium’ und die Praxis heutiger Liturgie“ wehrt sich Bischof Kapellari gegen eine pauschale Verurteilung der erneuerten Messliturgie und empfiehlt, „in Besonnenheit und Geduld auf dem vom Konzil gewiesenen Weg zu bleiben“.

Mit den derzeitigen Arbeiten an einer Messbuchrevision hat sich auch ein Seminar am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität in Salzburg unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch und Univ.-Ass. Dr. Frank Walz im WS 1996/97 befasst. Als Diskussionsgrundlage diente dabei das 1995 erschienene Buch „Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“. Dr. Frank Walz hat die Arbeiten der Studenten für die Veröffentlichung redaktionell bearbeitet, aus denen wir hier Auszüge bringen.

In immer mehr priesterlosen Gemeinden müssen am Sonntag Wortgottesdienste unter der Leitung von Laien gefeiert werden. Abgesehen von den pastoralen Problemen, die dadurch entstehen, sind auch Fragen der liturgischen Gestaltung dieser Wortgottesdienste zu lösen. In Abgrenzung zu neueren Vorschlägen eines „Hochgebetes“ für sonntägliche Wortgottesdienste regt Dr. A.-A. Thiermeyer, Pfarrer in Weißenburg/Bayern, dazu an, verstärkt Elemente aus der kirchlichen Tradition zur Gestaltung dieser Gottesdienste heranzuziehen.

Liturgie und Politik, Gottesdienst und Gesellschaft stehen seit jeher in einem wechselseitigen Spannungsverhältnis. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat 1995 in dem Dokument „Der Gottesdienst in der politischen Welt – ‘Politischer Gottesdienst’. Eine Hilfe zur Urteilsbildung“ öffentlich zu diesem Themenkomplex Stellung genommen. Diplom-Theologe Kaplan Reinhold Malcherek stellt dieses Dokument ausführlich vor und

sieht in dessen Aussagen erfreuliche Übereinstimmungen mit Überlegungen katholischer Liturgiewissenschaftler.

Abschließend sei noch auf zwei Beiträge in diesem Heft hingewiesen: Dr. Franz Karl Praßl, Hochschulprofessor in Graz, berichtet über die 19. Konferenz der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH), die in diesem Jahr vom 10. bis 15. August in York/Großbritannien stattfand.

P. Dr. Eckhard Jaschinski SVD hat für uns die Habilitationsschrift von a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, „‘Last des Tages’ oder ‘geistliche Nahrung’? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vatikanum“ rezensiert.

Die Schriftleitung gratuliert auch auf diesem Weg noch einmal ihrem verdienten Redaktionsmitglied, Dr. Rudolf Pacik, zum Abschluss seiner Habilitation.

Die Schriftleitung

Diözesanbischof Egon Kapellari, Gurk-Klagenfurt

Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz

Antwort der Kirche auf das Wort

Aus der Predigt beim Vespergottesdienst anlässlich des 50-jährigen Bestehens des Liturgischen Institutes Österreichs in der Stiftskirche St. Peter in Salzburg

50 Jahre nach Gründung des Liturgischen Institutes Österreichs sind wir zum Dankgottesdienst eingekehrt in die Kirche der Erzabtei St. Peter, die für dieses Institut, für die Liturgische Kommission Österreichs (LKÖ) und für die Zeitschrift „Heiliger Dienst“ von Anfang an Herberge gewesen und bis heute geblieben ist. Wir tun, was hier seit mehr als tausend Jahren ohne Unterbrechung geschieht: Wir halten das feierliche Stundengebet. Die Steine dieses Hauses sind wie volltrunken von diesem Gebet: Bitte, weil der Mensch ein Mängelwesen ist und sich selbst nicht genügen kann, Dank, weil Dankbarkeit uns adelt; und über all das hinaus strömendes Lob, Zustimmung zur Welt als Lob des erschaffenden und erlösenden Gottes.

Wir setzen hier die lange Reihe derer fort, die durch tausend Jahre hindurch in diesem Haus gebetet haben, und wir verbinden uns mit Millionen von Christen, die heute inmitten der Menschheit irgendwo ihre Stimme zu Gott erheben.

Liturgie, das ist auch die große Antwort der Kirche auf das Wort – das herrliche, aber oft auch rätselhafte Wort –, das Gott durch seine Schöpfung und durch das Kommen Christi in diese Welt und ihre Geschichte gesprochen hat und weiterhin spricht.

Auch im Namen der Österreichischen Bischofskonferenz danke ich dem Liturgischen Institut dafür, daß es in den 50 Jahren seines Bestehens unzähligen Menschen geholfen hat, ihre Stimme bittend, dankend und lobend zu Gott zu erheben.

Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg

Im Dienst der Liturgie

*Zum 50 Jahr-Jubiläum
des Österreichischen Liturgischen Institutes,
der Liturgischen Kommission für Österreich
und der Zeitschrift „Heiliger Dienst“¹*

1. Marginalien zur „Liturgischen Bewegung“

Die Wurzeln der „Liturgischen Bewegung“, wie die Erneuerungsbestrebungen auf Gebieten der Liturgie genannt werden, reichen weit zurück. Auf den Begriff stößt man bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.² Den Markstein setzte das Motu proprio Pius XI. über die Kirchenmusik „Tra le sollecitudini“ vom 22. November 1903, in welchem der Papst die „aktive Teilnahme an den Mysterien und dem öffentlichen Gebet der Kirche“³ fordert. Vom belgischen Benediktiner Lambert Beauduin aufgegriffen, wurde die „actuosa participatio“ zum Leitwort für die Erneuerung der Liturgie.

Das große Anliegen der Bewegung war es, die Feier der Gottesdienste wieder als gemeinsames Tun aller im Namen des Herrn Versammelten bewußt zu machen. Bei diesem Bemühen beschäftigte man sich intensiv mit der liturgischen Tradition in den Kirchen des Westens und des Ostens.

Eine „neue Phase“ begann im Jahrzehnt vor dem Zweiten Weltkrieg, als die liturgische Bewegung „aus den Klöstern der Abteien, aus den fast geschlossenen Kreisen der Akademiker“ heraustrat und „auf die lebendigen Schichten der kirchlichen Jugend insgesamt“ übersprang und schließlich die Gemeinden mehr und mehr ergriff.⁴

Von Pius Parsch, Klosterneuburg, wurde immer wieder der Ruf nach einer Volksliturgie laut und fand Echo in der liturgischen Bewegung und Jugendbewegung, die seit ihrer ersten Stunde von der Gruppe um Romano Guardini in Quickborn mitgetragen und vorgelebt wurde. So entwickelte die Burg Rothenfels bald eine eigene Form liturgischen Lebens. Durch die Verbindung von Jugendbewegung und Liturgie wurden die Anliegen auch in die großen kirchlichen Verbände eingebracht, sodaß eine gewaltige „volksliturgische Bewegung“ entstand. Einen weiteren Mosaikstein bildeten auch die „in ihren Folgen gar nicht zu überschätzenden liturgiegeschichtlichen Vorlesungen des Innsbrucker Jesuitenprofessors Josef A. Jungmann“⁵. Sein 1948 erstmals erschienenes Werk „Missarum Sollemnia“ war ein wichtiger Beitrag von österreichischer Seite zur Liturgischen Bewegung. „Wenn die

¹ Teile dieses Beitrages wurden veröffentlicht in: Salzburger Miscellen. Gewidmet Hans Paarhammer. Hg. S. Haering – J. Kandler. Salzburg 1996, 325–341.

² So z. B. J. P. MICHAEL, Liturgische Bewegung. In: LThK² Bd. 6 (1961) 1097–1100, hier 1097; vgl. auch T. MAAS-EWERD, Liturgische Bewegung. In: LThK³ Bd. 6 (1997) 992–994.

³ PIUS XI., Motu proprio „Tra le sollecitudini“ (22.11.1903). In: ASS 36 (1903) 329–339, hier 330.

⁴ Vgl. J. WAGNER, Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut. In: LJ 1 (1951) 8–14, hier 8.

⁵ Ebd. 8.

Liturgische Bewegung nach den Feststellungen der Liturgieenzyklika als eine Frucht wissenschaftlicher Studien anzusprechen ist, so wird dieses Buch bei der Weiterarbeit in der Liturgischen Erneuerung noch seine besondere Bedeutung haben.⁶

Das Merkmal schlechthin der Liturgischen Bewegung in Österreich war das Bemühen um eine „Volksliturgie“, d. h. „der Versuch, der breiten Masse des Kirchenvolkes einen seiner Bildungslage entsprechenden Anteil an der großen Liturgie der Kirche in deren Hochform zu vermitteln“.⁷ Ausgezeichnet wurde diese Bemühung durch die Anerkennung der deutschen „Betsingmesse“ durch die römischen Behörden im Jahr 1943.⁸

Weitere Anstrengungen im Bereich der Volksliturgie wurden von den Brüdern Kronsteiner durch Vertonung der Meßgesänge unternommen. P. Hildebrand Fleischmann aus der Abtei Seckau versuchte in seinem „Seckauer Volksbrevier“ ein Laienbrevier für den deutschen Sprachraum zu schaffen, das auch Gemeinschaften, die nicht zum Beten des Breviarum Romanum verpflichtet sind, als Gebetbuch dienen sollte.

Seit der Gründung des Institutum Liturgicum durch die Erzabtei St. Peter in Salzburg wird von dort aus die Erneuerungsbewegung begleitet und gefördert.⁹

„Nach allem läßt sich sagen, daß in Österreich die Liturgische Erneuerung wieder recht lebendig zu sein scheint, wenngleich hier wie in Spanien die Auseinandersetzung mit der vom Barock her bestimmten Frömmigkeit sowohl in den Stadt- wie in den Landpfarreien noch keineswegs abgeschlossen ist.“¹⁰

Ein bedeutendes Ereignis für die Liturgische Bewegung war das Erscheinen der Enzyklika *Mediator Dei* von Pius XII. am 20. November 1947. Erstmals wurde das Wesen der Liturgie in einem lehramtlichen Schreiben dargelegt und auf die Bestrebungen der Liturgischen Bewegung eingegangen.

Die Bemühungen um die liturgische Erneuerung werden ausdrücklich betont und hervorgehoben:

„Nostis profecto, Venerabiles Fratres, sub superioris sæculi exitum huiusque initium singularem excitatem esse liturgicorum studiorum concertationem cum ex privatorum hominum laudabili nisu, tum præsertim ex impensa ac sedula navitate quorundam coenobiorum incliti Benedictini Ordinis.“¹¹

Pius XII. spricht von „laude digna ac frugifera succrevit hac in re contentio“¹². Daraus erwachsen „salutares fructus“ für die Wissenschaften wie auch für das geistliche und private Leben vieler Christen.¹³ „Im Liturgiebegriff wird der Anteil der Gläubigen betont, die das Opfer mitdarbringen. Ihre innere Teilnahme soll sich auch in äußeren Formen manifestieren [. . .].“¹⁴ Es wird aber auch gewarnt vor Übertreibungen und eigenmächtigen Änderungen.

⁶ T. BOGLER, Die Liturgische Erneuerung seit dem Erscheinen von „Mediator Dei“. In: LJ 1 (1951) 15–31, hier 23.

⁷ Ebd. 23.

⁸ Der Zelebrant mußte zwar weiterhin *alle* Teile lateinisch sprechen, gleichzeitig konnten aber entsprechende deutsche Lieder gesungen werden (vgl. dazu auch A. ADAM, Grundriß Liturgie. Freiburg 1985, 47).

⁹ BOGLER (s. Anm. 6) 23f.

¹⁰ Ebd. 24.

¹¹ PIUS XII., Enzyklika „Mediator Dei“ (20.11.1947). In: AAS 39 (1947) 521–595, hier 523.

¹² Ebd. 523.

¹³ Ebd.

¹⁴ J. A. JUNGSMANN, Mediator Dei. In: LThK² Bd. 7 (1962) 229f, hier 230.

Mit dieser Enzyklika wurde der Weg bereitet für die Liturgiereform durch das II. Vaticanum. Die folgende Zeit war geprägt durch häufige Liturgische Kongresse, zu deren bedeutendsten der Kongreß 1956 in Assisi zählt. Der Papst richtete an die Teilnehmer ein Grußwort, indem er der Liturgischen Bewegung tiefe Anerkennung aussprach:

„Die Liturgische Bewegung ist gleichsam wie ein Zeichen der göttlichen Vorsehung für die gegenwärtige Zeit aufgeleuchtet, sie war wie ein Durchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche, um die Menschen den Geheimnissen des Glaubens und den Reichtümern der Gnade nahezubringen, welche aus der tätigen Teilnahme der Gläubigen im liturgischen Leben strömen.“¹⁵

2. Die Bedeutung einzelner Benediktinerklöster auf dem Weg der liturgischen Erneuerung

Nicht hoch genug kann das Verdienst der Benediktinerabteien für die Liturgische Bewegung eingeschätzt werden. Deutlich erfahrbar wird hier das Wort aus der Regel des heiligen Benedikt: „Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden.“¹⁶ Man kann mit Abt Lechner feststellen, daß der Gottesdienst „das typisch Benediktinische“¹⁷ ist. Pius XII. hebt deshalb diesen Orden auch ausdrücklich in *Mediator Dei* hervor („[. . .] præsertim ex impensa ac sedula navitate quorundam cœnobiorum incliti Benedictini Ordinis“¹⁸). Dazu zählen Solesmes und Beuron, deren bleibendes Verdienst „die Wiederbelebung der großen gottesdienstlichen Traditionen“ sowie die Wiederentdeckung des Kirchenjahres in seiner vielfältigen Gestalt und spirituellen Tiefe ist. Sodann sind die Benediktinerabtei Mont-César und Maria Laach, das Chorherrenstift Klosterneuburg (mit Pius Parsch) und die Benediktiner-Erzabtei St. Peter in Salzburg zu nennen, die die Erneuerung beständig unterstützten und vorantrieben.

Den Benediktinern ist es auch zu verdanken, daß der große geistliche Schatz der liturgischen Bücher gehoben und wieder allen Gläubigen zugänglich gemacht wurde.¹⁹ Unzer trennlich damit verbunden ist der Name P. Anselm Schott OSB. Wer kennt nicht die „Schott-Meßbücher“, die vielen Generationen – bis heute – eine unentbehrliche Hilfe bei der Vorbereitung und zur tätigen Teilnahme an der Eucharistiefeier sind. Mit der Verbreitung von Volksmeßbüchern (wie das des P. Schott u. a.) und Volksbrevieren wollte man allen die *actuosa participatio* ermöglichen, die in „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vaticanums eine so bedeutende Rolle haben sollte.

Die intensive Arbeit führte schließlich dazu, daß vereinzelt sogenannte „Liturgische Institute“ gegründet wurden, deren Hauptaufgabe in der Förderung der Liturgiewissenschaft und des liturgischen Lebens bestand. Zu den wichtigsten zählten – so Wagner²⁰ – das Liturgische Institut in Trier, das Abt-Herwegen-Institut in Maria Laach, der Centre de Pastorale

¹⁵ PIUS XII., *Emis PP. DD. Cardinalibus Excmis PP. DD. Archiepiscopis et Episcopis, ceterisque Antistitibus, Sacerdotibus ac Religiosis, qui Conventui internationali de Liturgia Pastoralis, Assisii habito, interfuerunt*. In: AAS 48 (1956) 711–725, hier 712; eigene Übersetzung.

¹⁶ RB 43,3.

¹⁷ O. LECHNER, *Heute Gottesdienst feiern. Überlegungen aus der benediktinischen Tradition*. In: *HID* 46 (1992) 226–238, hier 229.

¹⁸ PIUS XII. (s. Anm. 11) 523.

¹⁹ MICHAEL (s. Anm. 2) 1097.

²⁰ WAGNER, *Liturgische Institute*. In: *LThK*² Bd. 6 (1961) 1101; E. NÜBOLD, *Liturgische Institute*. In: *LThK*³ Bd. 6 (1997) 1000f.

liturgique in Paris, der Centro di Azione liturgica in Genua, das Institutum Liturgicum in Salzburg sowie das Interdiocesaan Liturgisch Secretariaat in Nijmegen.

3. P. Adalbero Raffelsberger OSB als Wegbereiter des Institutum Liturgicum

Selbst in den Jahren des Zweiten Weltkrieges kam die Liturgische Bewegung nicht zum Stillstand, sondern, so gut es ging, wurde dieser Geist weitergetragen. In Salzburg geschah dies vor allem durch den Benediktinerpater Dr. Adalbero Raffelsberger aus der Erzabtei St. Peter. In seinen Vorträgen „Einführung in den Geist der Liturgie“ versuchte er, die Gläubigen in das Wesen der Liturgie und des Chorals einzuführen. Die Erfahrungen mit der sinn- und wesensgemäßen Gestaltung der Meßfeier²¹, die er im Gespräch bei diesen Vorträgen und in seiner seelsorglichen Tätigkeit als rector ecclesiae der Stiftskirche St. Peter sammelte, mündeten in der Herausgabe von liturgischen Behelfstexten, die in der damaligen Notzeit gänzlich fehlten.

Das gute Echo, das diese Texte fanden, führten zu Überlegungen, ein eigenes Institut zu gründen, das sich diesem Aufgabengebiet widmet:

„In einer Zeit, die erfüllt ist von Not und Leiden, muß jeder neue Schritt der Reichgottesarbeit voll und ganz vor Gott verantwortet werden. Im Bewußtsein dieser Verantwortung geschah die Gründung des Liturgischen Institutes [. . .].“²²

Auch die kirchliche Autorität begrüßte eine Zentralstelle, „die alle verschiedenen Formen und Wünsche [hinsichtlich der liturgischen Bewegung] erfaßt und in dauernder Führungsnahme mit den kirchlichen Behörden auf einheitliche Ziele hinlenken hilft“²³. Die Benediktiner-Erzabtei St. Peter in Salzburg hat schließlich ihre Bereitschaft ausgesprochen, dieses Anliegen zu unterstützen und in ihrem Kloster ein solches Institut einzurichten. Am 2. Oktober 1946 stimmt die Österreichische Bischofskonferenz der Gründung des *Institutum Liturgicum* zu.

Mit seiner Arbeit und dem Institutum Liturgicum wollte P. Raffelsberger „der hierarchisch gelenkten Entfaltung der liturgischen Erneuerung im Wirkfeld der gesamten regulären Pastoral in Österreich dienen, ohne daß deshalb der organischen, freien Entwicklung der Liturgischen Bewegung innerhalb der legitimen Grenzen irgendeine Einschränkung auferlegt werde“²⁴.

Schwab unterstreicht dies in seinem Nachruf mit folgenden Worten: „Vieles, was heute als erarbeitet gilt, die Grundzüge liturgischer Erneuerung, wie wir sie heute erkennen, waren in P. Adalbero gedanklich und begrifflich oft in staunenswerter Klarheit vorhanden. Es ist vielleicht kein bloßer Zufall, daß sein Institutum als erstes solchen Namens gegründet wurde.“²⁵

Die wichtigsten Aufgaben des Institutum Liturgicum hat Raffelsberger in einer Ansprache so zusammengefaßt:

²¹ Man bedenke, daß die Möglichkeiten aufgrund des damals geltenden Liturgie-Rechtes sehr beschränkt waren.

²² A. RAFFELSBERGER, Heiliger Dienst. Zur Gründung unseres Institutes und unserer Werkblätter. In: HID 1 (1947) H.1/2, 5f, hier 5.

²³ Ebd. 5.

²⁴ F. ABENDROTH, Um die Herzmitte des Glaubens. Zitiert nach: HID 6 (1952) 114.

²⁵ A. SCHWAB, Zur 10. Wiederkehr des Todestages von P. Adalbero Raffelsberger O.S.B. In: HID 16 (1962) 70.

„Das Institutum Liturgicum wurde von der Erzabtei St. Peter errichtet. Es arbeitet selbständig, doch unter ständiger Fühlungnahme mit dem Liturgischen Referat der Bischofskonferenz. Es ist ihm die Aufgabe gestellt, sich für alle Interessenten um eine zentrale Schau über alle Publikationen, Bestrebungen und Erfahrungen der liturgischen Arbeit in Österreich zu bemühen, dem gesunden Fortschritt in Praxis und Wissenschaft durch Anregungen zu dienen und die liturgische Bewegung mit der autoritativen Lenkung in Einklang zu erhalten. Zu diesem Zweck wurde mit der Anlegung eines Archives der liturgischen Publikationen des österreichischen Raumes – und soweit es die gegenwärtigen Verhältnisse zulassen, darüber hinaus – begonnen und es wurden die Werkblätter 'HEILIGER DIENST' herausgegeben.“²⁶

Um diese Ziele besser verwirklichen zu können, sammelte der Leiter des Institutes alle maßgebenden österreichischen Liturgiefachleute. Diese Initiative wurde im Jahre 1947 durch das Liturgische Referat der Österreichischen Bischofskonferenz unter der Leitung des Linzer Bischofskoadjutors Josephus Cal. Fliesser sehr begrüßt, so daß diese Arbeitsgemeinschaft bald einen offiziellen Charakter als „Österreichische Liturgische Kommission“ erlangte. Das Institutum sollte für diese Kommission die Aufgaben eines Sekretariates wahrnehmen.

Klar festgehalten wurde, daß das Institutum Liturgicum keine offizielle Stelle für Österreich ist, die anderen liturgischen Institutionen übergeordnet ist. Auch sollte durch die Begründung und Arbeit des Institutes nicht der Eindruck einer Zurücksetzung anderer liturgischer Initiativen entstehen. Es bestand also keineswegs die Absicht, „[. . .] in dem kleinen österreichischen Raum etwas zu tun, was von den anderen schon lange auf verdienstvolle Weise getan wurde. [Das Institutum Liturgicum] bietet allen die Möglichkeit einer Mitarbeit im Interesse einer gemeinsamen Sache“²⁷.

Die Bischofskonferenz vom Oktober 1946 hat dem Institutum Liturgicum für Arbeiten im allgemeinen Interesse die notwendigen Befugnisse erteilt. In seinen privaten Arbeiten ist das Institut unabhängig und auch alle anderen liturgischen Institutionen haben nach wie vor gleiche freie und volle Entfaltungsmöglichkeiten. Hinsichtlich der Herausgabe von liturgischen Behelfen wird zur Zusammenarbeit ermuntert.²⁸

Eines der vordringlichsten Vorhaben des Institutum Liturgicum war es, „den Wildwuchs der Formen volksliturgischer Meßfeiern einzudämmen und durch klare, aber großzügige Bestimmungen eine organische Entwicklung zu echten Formen und zu einer gesamtösterreichischen Einheit anzubahnen“²⁹. Die Schriftenreihe „In viam salutis“, die seit Beginn der 50er Jahren vom Institut herausgegeben wurde, bildete durch die Beiträge verschiedenster Autoren eine Brücke von der Liturgie zum vollen Leben. So läßt sich der Leitgedanke der Arbeit im Institutum Liturgicum in seiner Anfangszeit zusammenfassen in den Worten: „Liturgie und reguläre Seelsorge aus ihrem scheinbar bestehenden Nebeneinander zu jener großen Einheit zurückzuführen, die Pfarreien und Diözesen als lebendige Familien um den geweihten und Weihenden Liturgen, Priester und Bischof, begreift.“³⁰

Schmerzvollen Herzens fanden sich viele Freunde und Mitbrüder von P. Raffelsberger Ende September 1952 ein, um den am 27.09.1952 nach einer schweren und langwierigen

²⁶ A. RAFFELSBERGER, Ansprache zur Zweiten Österreichischen Liturgiekonferenz (2./3. Oktober 1947). Zitiert nach: HID 16 (1962) 70–72, hier 71.

²⁷ RAFFELSBERGER (s. Anm. 22) 6.

²⁸ RAFFELSBERGER (s. Anm. 26) 71f.

²⁹ ABENDROTH (s. Anm. 24) 115.

³⁰ Ebd. 116.

Erkrankung³¹ im erst 45. Lebensjahr Verstorbenen zu Grabe zu tragen. Nicht zu unrecht sagte man ihm einen großen „liturgischen Eros“ nach, mit dem er unermüdlich fast bis zu seiner letzten Lebensstunde sich für das Institutum Liturgicum und dessen Beitrag zur Erneuerung der Liturgie einsetzte.

Jeder Nachfolger P. Raffelsbergers als Leiter des Institutes³² prägte die Arbeit durch seine Person, aber gleichzeitig fühlten sich alle dem Erbe ihres Ordensmitbruders stets verpflichtet.

4. Gründung der „Österreichischen Liturgischen Kommission“

Die Wichtigkeit des Anliegens und die Fülle der Aufgaben sowie die Suche nach einem einheitlichen Vorgehen auf dem Gebiet der österreichischen Bischofskonferenz veranlaßte die Gründung einer eigenen Kommission, die sich mit den aktuellen liturgischen Fragen beschäftigen sollte.

Bereits am 27./28. März 1947 fand unter dem Vorsitz des Referatsbischofs für liturgische Fragen, Dr. Josephus Cal. Fliesser, Bischof von Linz, die konstituierende Konferenz der Österreichischen Liturgischen Kommission (ÖLK) statt. Von Interesse dürfte der Blick in die Mitgliederliste dieser 1. Konferenz sein³³:

Exzellenz Dr. Josephus Cal. *Fliesser*, Bischof von Linz
 Erzabt Dr. Jakobus *Reimer* OSB, Erzabtei St. Peter, Salzburg
 Dr. P. Adalbero *Raffelsberger* OSB, Leiter des Institutum Liturgicum
 P. Willibrod *Ballmann* OSB, Maria-Laach/Salzburg
 Dr. Karl *Berg*, Regens des Priesterseminars Salzburg
 DDr. P. Erhard *Drinkwelder* OSB, Univ.-Doz., St. Ottilien/Salzburg
 Josef *Huber*, Spiritual am Priesterseminar, Linz
 Dr. Josef Andreas *Jungmann* SJ, Universitätsprofessor, Innsbruck
 Josef *Kronsteiner*, Domkapellmeister, Linz
 Dr. Johannes *List*, Universitätsprofessor, Graz
 Josef Ernst *Mayer*, Stadtpfarrer in Wien
 P. Rupert *Mayer* SJ, Klagenfurt
 Msgr. Josef *Pretzenberger*, Domkapellmeister, St. Pölten
 Dr. Franz *Simmerstätter*, Leiter des f.e. Seelsorgeamtes, Salzburg

Viele der genannten Mitglieder waren lange Zeit in der Kommission vertreten, so z. B. Dr. Karl Berg bis zu seiner Emeritierung als Erzbischof und später als Diözesanadministrator von Salzburg.

Zu den Hauptthemen der ersten Konferenz zählten die Einheitstexte für Volksmeßbücher sowie das Proprium missarum (Perikopen – Propriengesänge).³⁴ Für die zweite Sitzung im Herbst 1947 sollte ein Entwurf für eine einheitliche österreichische Form der volksliturgischen Meßfeier vorbereitet werden.

³¹ „Oft und oft mußte er die Feder aus der Hand legen und ärztliche Hilfe und Spitalspflege in Anspruch nehmen“ (SCHWAB [s. Anm. 25] 72).

³² P. Anselm Schwab OSB (1953–1972), P. Rupert Schindlauer OSB (1972–1989), P. Mag. Winfried Bachler OSB (seit 1989).

³³ Zur 25. Konferenz der Österr. Liturgischen Kommission. In: HID 16 (1962) 73.

³⁴ Ebd. Einen Einblick in die Tagesordnungen der ersten 25 Sitzungen gibt HID 16 (1962) 73–76.

5. Arbeit nach dem II. Vaticanum

Das II. Vaticanum und die Verabschiedung der Liturgiekonstitution waren für die Mitglieder der Kommission – wie für viele andere auch – keine Überraschung, „sondern die Erfüllung langgehegter Wünsche und Erwartungen“³⁵.

In der Zeit während des II. Vaticanums versuchte das Institut möglichst alle liturgisch relevanten Entscheidungen sofort weiterzugeben, Texte *ad experimentum* zu publizieren, den Erfahrungsaustausch mit diesen Texten zu fördern und so beizutragen, daß es nirgends an Grundlagen und Materialien für die Liturgiereform fehlen sollte.

Nach Abschluß des Konzils wuchsen dem Institutum Liturgicum mehrere bedeutsame Aufgaben zu, deren vorrangigste sicherlich die Konstituierung als Pastoralliturgisches Institut der Bischofskonferenz war. In der 28. Sitzung der Österreichischen Liturgischen Kommission (8. Jänner 1965) wurde in Entsprechung von Art. 44 von „Sacrosanctum Concilium“ und der Instruktion „Inter Oecumenici“ der Entwurf für Statuten einer Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) vorgelegt, in dem die Rolle des Institutum Liturgicum folgende Umschreibung erhielt:

„Das an der Erzabtei St. Peter/Salzburg bestehende Institutum Liturgicum übernimmt in Verbindung mit der LKÖ die Aufgabe eines pastoralliturgischen Institutes gemäß Art. 44 der Liturgiekonstitution.“³⁶

Die bestehende Österreichische Liturgische Kommission wurde in die „Liturgische Kommission für Österreich“ umgewandelt. Dazu heißt es im Statut:

„Im Sinn des Art. 44 der *Constitutio de Sacra Liturgia* vom 4. Dezember 1963 und der Nr. 44 und 45 der *Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam* vom 26. September 1964 wird die seit 1945 bestehende Österreichische Liturgische Kommission, die bisher in Verbindung mit dem Institutum Liturgicum in Salzburg gearbeitet hat, für die Diözesen Österreichs als „Liturgische Kommission für Österreich“ (im folgenden abgekürzt LKÖ) von der Österreichischen Bischofskonferenz (abgekürzt ÖBK) als der zuständigen *auctoritas ecclesiastica territorialis* konstituiert.“³⁷

Dem Ursprung verbunden, werden die Konferenzen der LKÖ heute noch in doppelter Zählung geführt, mit der Zahl seit Errichtung der Österreichischen Liturgischen Kommission und der aktuellen Zahl der LKÖ-Sitzungen.

Aufgrund der engen Verbindung zwischen Institut und Kommission decken sich auch die im Statutenentwurf beschriebenen Aufgaben:

- „a) Studien und Versuche gemäß Art. 40,1 und 2 der Konstitution [Sacrosanctum Concilium] anzulegen;
- b) Vorhaben praktischer Art zur Förderung des Gottesdienstes und zur Anwendung der Konstitution im betreffenden Gesamtgebiet zu unterstützen;
- c) Studien auszuarbeiten und Handreichungen darzubieten, die zur Ausführung von Dekreten der Plenarkonferenz der Bischöfe notwendig sind;
- d) die pastoralliturgische Bewegung im ganzen Gebiet zu leiten, die Anwendung der Dekrete der Plenarkonferenz zu überwachen und dieser über all das zu berichten;

³⁵ A. HÖRMER, Von der „Liturgischen Bewegung“ zur „Liturgischen Erneuerung“. Die Liturgische Kommission für Österreich (1965–1993). Rückblick und Durchblick anlässlich der 60. Konferenz am 17. Februar 1993. In: *HID* 47 (1993) 86–92, hier 87.

³⁶ Statut der Liturgischen Kommission für Österreich, Anhang. Die neueste Fassung ist veröffentlicht in: *ABl. der ÖBK* Nr. 19 (20.12.1996) 6–8.

³⁷ Ebd. § 1.

- e) einen häufigen Meinungsaustausch und gemeinsame Vorhaben zu fördern mit den Vereinigungen, die in diesem Gebiet sich mit biblischen, katechetischen, seelsorglichen, musikalischen und künstlerischen Fragen befassen, sowie mit den religiösen Laienvereinigungen jeder Art;
- f) die Übersetzung liturgischer Texte zu erarbeiten, was aber in ständiger Fühlungnahme mit den zuständigen Stellen der benachbarten Länder des deutschen Sprachraumes geschehen soll; dazu sind Fachleute der Bibel- und Liturgiewissenschaft, der biblischen Sprachen und des Lateins, der Volkssprache und der Musik heranzuziehen, „denn eine vollkommene Übersetzung liturgischer Texte muß gleichzeitig vielen Ansprüchen gerecht werden“ (Instr. Nr. 40 b und c);
- g) die ÖBK in allen liturgischen Fragen zu beraten und die entsprechenden Beschlüsse derselben vorzubereiten.³⁸

Die konstituierende Sitzung der LKÖ am 15. Oktober 1965 beschäftigte sich u. a. mit der Einführung in den gegenwärtigen Stand der liturgischen Erneuerungsarbeit, mit der Gestaltung des Kirchenraumes nach der Liturgiereform, mit Fragen zu den Messen coram exposito Sanctissimo Sacramento, mit der Klärung der Begriffe „Volk Gottes“ und „Mahlcharakter“.³⁹

Das Hauptanliegen der LKÖ war und ist es, die äußere und innere Erneuerung der Liturgie vor traditionalistischen und anti-autoritären Tendenzen zu schützen und den gesunden Mittelweg aufzuzeigen, den das Konzil gemeint und vorgezeichnet hat.⁴⁰

Eng verbunden mit dem Institutum Liturgicum waren auch die Vorsitzenden der LKÖ⁴¹: Weihbischof (später Erzbischof) Dr. Eduard Macheiner, Salzburg (1965–1973); Erzbischof Dr. Karl Berg (1974–1989); Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari (seit 1989). Für Hörmer, ein langjähriges Mitglied der LKÖ, ergeben sich dementsprechend drei Phasen⁴²:

5.1 Zeit der Aufbrüche und Umbrüche (1965–1973)

In dieser Zeit des Improvisierens und der Experimente, die oft genug zu Formen und Praktiken führten, die das Konzil keineswegs beabsichtigt hatte, führte der Austausch von Erfahrungen und die Beratungen über die Verwendung von Studienausgaben zur Klärung mancher Fragen und Unsicherheiten. Dadurch wurde Wegweisung und Orientierung für eine zielstrebige Aufbauarbeit möglich.

5.2 Herausgabe der liturgischen Bücher in deutscher Sprache (1974–1989)

Dieser Abschnitt erhält seine unverkennbare Prägung durch die Herausgabe der neuen liturgischen Bücher in deutscher Sprache.

In rascher Folge erscheinen das Meßbuch (1975), das Meßlektionar (1969–1975 bzw. 21979–1980), die Rituale-Faszikel für die Kindertaufe (1971), die Firmung (1973), die Buße

³⁸ Zitiert nach: HID 47 (1993) 87f.

³⁹ HÖRMER (s. Anm. 35) 88.

⁴⁰ Vgl. B. FISCHER, Wie es angefangen hat. In: GD 27 (1993) IIIf, hier III.

⁴¹ Das sind die jeweiligen Bischöfe, die durch die Bischofskonferenz mit dem Referat Liturgie beauftragt wurden. 1996 kam es hinsichtlich der Mitglieder zu einer Änderung im Statut: „Die ÖBK behält sich vor, weitere Mitglieder der ÖBK in die Sitzungen der LKÖ zu senden, um deren Beratungen und Entscheidungen in liturgischen Fragen zu erleichtern“ (Statut [Anm. 36] § 3, Nr. 1). Außerdem ist nun auch der Sekretär der ÖBK Mitglied der LKÖ (§ 3, Nr. 3).

⁴² HÖRMER (s. Anm. 35) 89–92.

(1974), die Eingliederung Erwachsener in die Kirche (1975), die Krankensakramente (1975) sowie das Stundenbuch (1978–1980) und das Gotteslob (1974).

Es lag das Instrumentarium vor, das es nun galt, allen Liturgen vertraut zu machen und alle in die neue Liturgie einzuführen und einzuüben. Die LKÖ beginnt in dieser Zeit auch mit der Publikation von Behelfen zur Förderung, Orientierung und Korrektur bei der Umsetzung der erneuerten Liturgie, die als Reihe „Texte der Liturgischen Kommission für Österreich“⁴³ erscheinen.

Ein besonderes Anliegen war die Weiterbildung von liturgischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern auf Diözesan- und Gemeindeebene. Als Forum für eine profunde Information sowie der Möglichkeit zum Austausch von Erfahrungen wurde 1973 begonnen, alljährlich im Herbst ein Symposium zu veranstalten. Damit die Referate und Ergebnisse auch einem weiteren Kreis zur Verfügung gestellt werden können, ist Heft 1 jeden Jahres der Zeitschrift „HEILIGER DIENST“ dem jeweils vorangegangenen Symposium gewidmet.

5.3 Fortsetzung der begonnenen Arbeit in Treue zur eigenen Tradition und in der Öffnung für eine notwendige Weiterentwicklung (seit 1989)

Im Vordergrund stehen jetzt die biblische und liturgische Bildung der Hirten und Gläubigen, die Anpassung an die verschiedenen Kulturen, die Aufmerksamkeit für die neu entstandenen Probleme und die rechte Beziehung zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit.⁴⁴ Als dringlichstes Anliegen äußert der Papst im Schreiben zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution die biblische und liturgische Bildung, denn bereits „Sacrosanctum Concilium“ betont, daß keine Hoffnung auf Verwirklichung der *actuosa participatio* besteht, „wenn nicht zuerst die Seelsorger selbst vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden“⁴⁵. Obwohl die Liturgie jetzt in der Muttersprache gefeiert wird, bleibt dennoch „die Aufgabe, die Liturgie zu erschließen und verständlich zu machen“⁴⁶.

Dieses Bemühen bedarf einer intensiven Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift und der Alten Kirche in bezug auf deren Aussagen zur Liturgie, mit der Ostkirche und

⁴³ Bisher sind folgende Hefte erschienen: 1. Richtlinien für Kindermessen – Meßfeiern kleiner Gemeinschaften – Gemeindegottesdienst und Einbindung von Zielgruppen – Hinweise für die Feier der Messe an Werktagen. 2. Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche. 3. „Dieses Brot sollst du erheben ...“. Kommunionempfang und eucharistische Andachtsformen. 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. 16. Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises.

⁴⁴ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ über die heilige Liturgie (4.12.1988). Bonn 1989 (VAPs 89).

⁴⁵ SC 14.

⁴⁶ Karl Berg in: HID 47 (1993) 92.

schließlich mit alter wie zeitgenössischer Kunst und Literatur.⁴⁷ So kann mit dem derzeitigen Referatsbischof für Liturgie in der ÖBK, Dr. Egon Kapellari, festgehalten werden: „Liturgie wächst und reift aus dem beständigen Gespräch innerhalb der Kirche im Horizont des dreifaltigen Gottes.“⁴⁸

Eine nicht unerhebliche Aufgabe des Institutum Liturgicum ist auch der Kontakt mit den anderen Liturgischen Instituten, vor allem derer des deutschen Sprachraumes, die in der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ (IAG) auf das engste zusammenarbeiten. Früchte dieser gemeinsamen Treffen und der Kollaboration sind die authentischen Ausgaben der liturgischen Bücher für den deutschen Sprachraum. Zwei wichtige Ausgaben wurden in Salzburg vorbereitet bzw. dort von den zuständigen Bischöfen approbiert. Das eine ist die Feier der Kindertaufe, für die die Vorbereitung und beratenden Treffen vom Institutum Liturgicum durchgeführt wurden (sowohl für die erste Auflage 1971 wie auch die zur Zeit in Vorbereitung stehende Neuauflage). Das zweite ist das Meßbuch, das am 23. September 1974 von den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes sowie von den Bischöfen deutschsprachiger Diözesen im fremdsprachigen Ausland in Salzburg die Approbation erhielt.

Aufgrund der Fülle der zu bewältigenden Arbeit hatte die Bischofskonferenz zugestimmt, daß ab 1990 zusätzlich ein wissenschaftlicher Mitarbeiter angestellt wird.⁴⁹

Eine erst kürzliche Veränderung gab es hinsichtlich des Namens. In Anlehnung an die Bezeichnung „Deutsches Liturgisches Institut“ wurde für das Institutum Liturgicum nun von der Österreichischen Bischofskonferenz der Name „Österreichisches Liturgisches Institut“⁵⁰ bestätigt. Damit ist keineswegs der Bruch mit der langen Tradition beabsichtigt, sondern es sollte mehr ins Bewußtsein gerufen werden, daß es auch in Österreich ein liturgisches Institut gibt.

6. Die Zeitschrift *Heiliger Dienst*

Untrennbar mit dem Institutum Liturgicum verbunden ist die Zeitschrift „HEILIGER DIENST“, die in den Anfangsjahren noch „Werkblätter HEILIGER DIENST“ hieß. Seit Gründung des Institutes war diese Zeitschrift sozusagen das „Sprachrohr“ der Österreichischen Liturgischen Kommission bzw. der LKÖ. In den Anfangsjahren sollte die Aufgabe der Werkblätter sein,

„aus dem Einlauf des Archives schöpfend, aber auch durch Beitrag eigener Anregungen, Erkenntnisse und Urteile, und schließlich durch Veröffentlichung gemeinsamer oder einzelner Verordnungen und Erklärungen der Bischöfe und der römischen Behörden alle Seelsorgestellten und liturgisch interessierten Kreise über alle liturgisch aktuellen Fragen zu informieren“⁵¹.

Der Name der Zeitschrift wird von P. Raffelsberger in der ersten Ausgabe damit erklärt, daß der Gottesdienst wieder als heiliger Dienst verstanden und vollzogen werden muß, und diesem Anliegen will HEILIGER DIENST dienen.

⁴⁷ Vgl. E. KAPELLARI, Liturgische Erneuerung als bleibender Auftrag. In: Liturgie zwischen Mystik und Politik. Aussagen der Pastoraltagung. Hg. v. Österreichischen Pastoralinstitut. Wien 1992, 5–8, hier 7.

⁴⁸ Ebd. 8.

⁴⁹ Mag. Albert Thaddäus Esterbauer (1990–1993), Dr. Robert Wentz (seit 1994).

⁵⁰ ABL. der ÖBK, Nr. 13 (15.12.1994) 9.

⁵¹ A. RAFFELSBERGER (s. Anm. 26) 71.

Der Gründungsintention verpflichtet will die Zeitschrift auch heute als Fachzeitschrift, die sich mit dem Themenbereich Liturgiewissenschaft und liturgischer Praxis beschäftigt, dazu beitragen, daß die Liturgiereform gemäß der Normen des II. Vaticanums überall umgesetzt wird und daß die für eine Entwicklung nötige Diskussion weitergeführt wird.

Als „Werkblätter“ erschien die Zeitschrift zunächst in monatlichen, später in zweimonatlichen Heften, ab dem Jahr 1950 wurde sie dann zu einer vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift. In der bewegten Geschichte von HEILIGER DIENST mußte dieses Prinzip ein paar Mal aufgegeben werden, sodaß nur drei Hefte pro Jahr erschienen (Heft 1 und 2 als Doppelnummer), im Jahr 1989 sogar nur zwei (Heft 1 und 2 bzw. 3 und 4 gemeinsam).

Trotz mancher Schwierigkeiten wie sinkender Abonnentenzahlen u. a. bekräftigte die LKÖ den Wunsch, daß HEILIGER DIENST weiter fortgesetzt wird und sagte nach Kräften Unterstützung zu, weshalb als Herausgeber das Institutum Liturgicum in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich verantwortlich zeichnen. Seit dem Jahrgang 1991 wird die redaktionelle Arbeit von einem Redaktionsteam⁵² durchgeführt.

Wie jede einschlägige theologische Fachzeitschrift, so kann auch bei HEILIGER DIENST nur verstärkte Werbung mithelfen, neue Abonnenten zu gewinnen. Einen wichtigen Beitrag liefert hier vor allem die Dokumentation der Symposien, die aus Einzelbestellern manchmal Abonnenten macht.

Anläßlich des fünfzigjährigen Bestehens der Zeitschrift wurde ein Register über alle 50 Jahrgänge herausgegeben. Damit ist es nun möglich, sich über alle Themen zu informieren, die in HEILIGER DIENST publiziert wurden. Der zweite Teil dieses Bandes enthält u. a. ein Verzeichnis der Themen und Referate der Sitzungen der Liturgischen Kommission.

6. Schlußbemerkung

Die liturgische Erneuerung ist nie abgeschlossen, kann nie ad acta gelegt werden, sondern auch hier gilt (in Abwandlung): „Liturgia semper reformanda“. Dies kann freilich nur in enger Bindung an die Tradition seit den ersten Jahrhunderten geschehen.

Diesem Anspruch weiß sich auch das Österreichische Liturgische Institut – Institutum Liturgicum und die Zeitschrift HEILIGER DIENST seit den Tagen der Gründung durch P. Raffelsberger verpflichtet und trägt so in seiner Weise dazu bei, daß die Liturgie „als Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich [als] Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“⁵³ erfahren wird.

⁵² Derzeit gehören dem Redaktionsteam an: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; Mag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Univ.-Ass. Dr. Frank Walz, Salzburg; Dr. Robert Wentz, Salzburg.

⁵³ SC 10.

Hans Maier, München

Die Kirchen und die Künste*

Kirche und Kultur – ein Spannungsfeld

Insofern sich die christliche Botschaft „an alle“ wendet, muß sie in allen Völkern und Kulturen präsent sein. Inkulturation ist also ein Gesetz christlicher Geschichte – diese entfaltet sich in einer intensiven Zuwendung zur Welt, im Bemühen um Ausdruck in allen kulturellen Bereichen. Das gilt nicht nur für Kunst und Bildung im Dienst der Kirche, es gilt auch für zahlreiche profane Formen in den vom Christentum geprägten Kulturen. Insofern ist die „Zustimmung zur Welt“ (Josef Pieper) eine Grundbedingung christlichen Lebens. „Kein weltlicher Wert darf aus Hochmut oder Ressentiment verachtet werden. Jedes Gut ist dem katholischen Menschen nötig, er kann sich nicht das kleinste Nein erlauben, wo er vor einem weltlichen Guten steht.“¹

Das Verhältnis von Kirche und Kultur war jedoch nie spannungslos. Seine „bleibende Dialektik“ (Heinrich Fries) rührt daher, daß im Christentum von Anfang an nicht nur Elemente der Kulturaneignung und -durchdringung wirksam sind, sondern auch gegenläufige Tendenzen der Kulturkritik, ja der Kulturverneinung. Der apostolischen Maxime: Allen alles werden! steht der Satz gegenüber, daß Gott „die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht“ hat. Der Erste Johannesbrief warnt davor, die Welt und was in ihr ist zu lieben. Inkarnation des Christentums – auch kulturelle – trägt daher immer auch das Zeichen der Entäußerung, des Verzichts, der freiwilligen Armut. Das menschliche Wort zerbricht am göttlichen Wort; die irdische Schönheit wird aufgehoben in die größere *Herrlichkeit* hinein (Hans Urs von Balthasar). So verbindet sich auch das Christentum nie endgültig und unwiderruflich mit *einer* Kultur: neue Inkulturationen lösen alte Kulturverbindungen (des Christlichen mit dem Griechischen, Römischen, Germanischen, Neuzeitlich-Westlichen) ab. Kultur oszilliert im christlichen – und auch noch im nachchristlichen! – Zeitalter zwischen den Polen der Weltlichkeit und der Weltabwendung, des Spirituellen und der Identifikation mit dem Alltäglichen, Realen. Unübersehbar ist überall das Bemühen, Stil- und Standestrennungen aufzulösen, auch die Welt der Armen, Behinderten, Kranken, Entrechteten wahrzunehmen. Das entspricht der christlichen Umwertung der Werte: den „Unmündigen ist geoffenbart“, was den Weisen verborgen bleibt. Christliche Künste sind nie einfach schöne Künste. Christliche Dichtung, bildende Kunst, Musik schließt stets auch Abgründe, Häßlichkeiten, „Seelenauswürfe“ (Gottfried Benn) ein.

Das Verhältnis von Religion und Kultur ist lange Zeit vorwiegend im Bild der Analogie gesehen worden. Das Sein, das Wahre und das Schöne bildeten einen Dreiklang. Schöpferisches Tun des Menschen galt als Nachbilden der Schöpfung, im Kunstwerk offenbarte sich die Transzendenz. Erzählende Bildprogramme stellten dem Beschauer die Zusicherung einer gottgelenkten Welt und Überwelt vor Augen. Von den Programmen mittelalterlicher

* Festvortrag beim Festakt „50 Jahre Österr. Liturgisches Institut – Liturgische Kommission – HEILIGER DIENST“ am 13.10.1997 in der Erzabtei St. Peter, Salzburg.

¹ So Hans Urs von Balthasar im Nachwort zu seiner Übersetzung des „Seidenen Schuhs“ von Paul Claudel. Salzburg⁸ 1957, 402.

Kathedralen bis zum Welttheater barocker Deckenfresken und noch weit hinein ins 19. Jahrhundert, zu den erzählenden Altarbildern und Kreuzwegstationen der Nazarener und Historienmaler, reicht jene „narrative“ Tradition einer „an alle“ adressierten Kunst – so wie auch Musik und Dichtung („In die Ohren soll es schallen, in die Augen muß es springen“) in dieser Zeit alle Register des Triumphs, der frommen Innigkeit, der predigthafter Ansprache und des evangelisierenden Nachdrucks (Johann Sebastian Bach!) ziehen.

Zu betonen ist aber, daß Religion und Kultur im christlichen Verständnis und in der Geschichte ihrer Wechselwirkungen ebenso – wenn nicht sogar noch stärker! – auch durch Spannungen und Widersprüche gekennzeichnet sind. Hierher gehören die in dieser Geschichte immer wieder aufflackernden Ikonoklasmen, Bilderstürme; hierher gehört der immer wieder erneuerte christliche Protest gegen weltliche Schönheit, gegen die Verdrängung der „Knechtsgestalt“ des Menschensohnes. Zweifellos: das Christentum ist eine der stärksten inspirierenden Quellen der Kultur und der Künste, die Kirche „die Mutter der Bilder“. Zugleich aber enthält das Christentum eine entschiedene Absage an ein Wissen, das sich selbst genügt, an eine Schönheit, die in sich selber ruht. Auf allen Wegen christlicher Kunst begegnen wir der Ästhetik der Entäußerung, dem Minoritenpathos des Unvollkommenen und Häßlichen – von den Kreuzigungs- und Folterszenen spätgotischen Mitleidens bis zu der das Absurde und Surreale streifenden Kunst Grünewalds, des Hieronymus Bosch, Georges Rouaults, Francis Bacons.

Kultur im Inneren der Kirche – das Mittelalter

War besonders das frühe Christentum eine Zeit der Distanz, der Kritik an der umgebenden Kultur, der Erwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi, so kehrten sich in der Folgezeit die Akzente um. Mit der dogmatischen Festigung des Christentums und der Entstehung einer christlichen Gesellschaft in Ost- und Westrom, später im Norden und Nordwesten Europas erwachte eine stärkere Weltaktivität der Christen. Mit dem Christlich-Werden ganzer Völker wuchs die Kirche im Abendland aus ihrer alten Minderheits- und Diasporasituation heraus. Kirche und Staat begannen die Menschen eines bestimmten Raumes gemeinsam zu umfassen. Eine Identifikation der Kirche mit der politischen Gemeinschaft des Volkes wurde möglich. Staat und Kirche bildeten konzentrische Kreise. Der Staat wurde zum erweiterten Leib des Kirchenvolkes. Alles, was wir heute „Volkskirche“ nennen, nimmt seinen Anfang von dieser historischen Konstellation.

So entwickeln sich im Schoß der Kirche eine Vielzahl von Tätigkeiten, die wir heute eher dem Staat zuschreiben: Personenstandswesen, Sorge für Arme und Kranke, Einrichtungen der Erziehung, Bildung, Wissenschaft. Das waren keine Usurpationen. Dem Staat – der noch kaum existierte – wurde nichts weggenommen. Vielmehr entstanden diese Tätigkeiten unmittelbar aus dem Eingehen der Kirche in die Welt. Sie standen im Dienst einer sich allmählich ausformenden christlichen Ordnung des Lebens. So z. B. der Personenstand: der einzelne wurde – über Familie, Sippe, Stand hinaus – in seiner Individualität erkannt. So Erziehung und Bildung: die breite Wirkung christlicher Lehre wäre nicht möglich gewesen ohne sie. So das Armen- und Krankenwesen: in einer christlichen Umwelt durfte kein Mensch ins Leere fallen. Hier sind Elemente moderner politischer Kultur vorgeprägt. Fürstliches Gebotsrecht und Polizeiordnungen orientieren sich später an diesem Kanon des christlichen Lebens. Es dauert noch lange, bis die christlichen Exempla durch eine gesellschaftliche Nützlichkeitsmoral ersetzt oder doch ergänzt werden. Christliche Direktiven des

Staatslebens sind in Europa bis an die Schwelle der modernen Revolutionen wirksam gewesen.

Vor allem Bildung und Erziehung haben ihren Ursprung in der Kirche.² Das ist bis heute hörbar im kirchlich-pädagogischen Doppelsinn des Wortes Schola, Schule, im Gleichklang der Worte Kleriker und Gebildeter (clericus, clerk, clere) in mehreren europäischen Sprachen. Die *Inhalte* mittelalterlicher Bildung sind gewiß nicht ausschließlich solche der Kirche, des kirchlichen und christlichen Lebens: neben der kirchlich-klerikalen gab es stets auch eine ritterlich-laikale Bildung, neben der schriftlich-wissenschaftlichen der Klöster eine Kultur des Reitens, Tanzens und Fechtens auf Burgen und Schlössern; das Widerspiel beider gibt den mittelalterlichen Jahrhunderten ihre Spannung und ihren Reichtum; erst in der bürgerlichen Kultur der Neuzeit fließen beide Elemente ineinander über. Aber die *Vermittlung* der Bildung geschieht in kirchlichen Formen, an geistlichen Orten, durch Mönche und Priester. Wie die Reste antiker Kultur aufgenommen, ausgewählt und weitergegeben werden, was von ihnen in die allgemeine Bildung der Zeit eingeht, darüber bestimmen Geistliche. Seitdem christliches Denken in der Patristik sich alles irdische Wissen unterworfen hatte, ging die antike Kultur als weltliches Gut in den Gebrauch der Christen über: so wurde das Weiterleben antiker Texte gesichert durch die Schreibearbeit der Klöster; die sieben freien Künste als letzter reduzierter Lehrplan des Altertums lebten weiter im Trivium und Quadrivium der Kathedralschulen; antike Philosophie und antike Rhetorik prägten Universitäten und Schulen bis in die Neuzeit hinein. Bis zur Reformation (und in den katholischen Ländern bis zur Schwelle der modernen Revolutionen) standen Schulen und Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft. Das universelle Lernziel hieß: christliche Lehre, christliches Leben.

Aus der Aneignung antiker Stoffe im Dienst neuer christlicher Bildungsziele folgte ein Dreifaches: einmal war die christliche Bildung des Mittelalters schriftgebundene Bildung; sie ging aus von literarischen Texten, profanen und biblischen, sie setzte Schriftkenntnis und Schriftgebrauch voraus. Da aber die mittelalterliche Gesellschaft zum ganz überwiegenden Teil aus nicht schreib- und lesekundigen Menschen bestand, folgte daraus ein Zweites: der Stand der Gebildeten war strikt abgegrenzt, lange Zeit mit dem der Geistlichen identisch; er verbreiterte sich erst langsam durch Einschluß bürgerlicher Schichten im Spätmittelalter; von einer allgemeinen Bildung, einer allgemeinen Schule, einer Elementar-erziehung für alle konnte noch keine Rede sein. Endlich drittens: große Bereiche des Fühlens und Empfindens entwickelten sich außerhalb des literarisch-schulischen Bildungs- wessens – in anschaulichen und symbolischen Formen. Wo die Bibel nicht gelesen werden konnte, da regierte die allen verständliche Bildsprache. Wo die subtilen Unterscheidungen der Theologen nicht hinreichten, da wirkte die Symbolik der Kirchengebäude als der zentralen Versammlungsstätte der Christenheit um so eindringlicher auf die Gemüter. Man muß durch mittelalterliche Kirchen gehen und dazu Kommentare des Isidor oder des Honorius Augustodunensis lesen, um zu begreifen, daß kirchliche Bildung in dieser Zeit ein Ganzes war, obwohl ihre schriftlichen Formen nur einen kleinen Kreis erreichten. So deutete die kreuzförmige Anlage der Kirche auf die Nachfolge des Gekreuzigten hin; wie die Heilsbotschaft aus den vier Evangelien, so war auch die Kirche aus den vier Mauern erbaut. Der Klerus im Chor und die Laien im Kirchenschiff wiesen auf das aktive und kontemplative Leben; die Fenster auf die heiligen Doktoren, durch die das himmlische Licht in die

² Vgl. H. MAIER, Staat-Kirche-Bildung. Freiburg 1984, 65ff.

Kirche kam, der Fußboden auf das Volk, durch dessen Kraft die Kirche gestützt wurde, die Türme auf die Bischöfe und Prälaten und die Glocken auf ihre Predigten so Honorius in seiner *Gemma animae*. Eine reiche Entfaltung dichterischer, symbolschaffender Anschauung, eine Vielfalt von Beziehungen, in der alles seinen Rang und seine Stelle hatte, in der das eine Vorbild oder Abbild des anderen war. Was nicht gewußt wurde, das wurde symbolisch ausgefüllt; was nicht erforscht wurde, das wurde aus der Tradition übernommen. Die Zeit eiferte danach, lieber wenig (und Undeutliches) vom Ganzen zu wissen, als vieles und Exaktes vom Einzelnen. Daher konnte Bildung im Schoß der Kirche Bildung der wenigen sein und doch in symbolischen und anschaulichen Formen alle umfassen.

Innerhalb der neuen christlichen Lebensordnungen, wie sie sich seit der Spätantike entwickelten, kam es zu einer Wiedergeburt der Künste. Liturgie und Bibel wurden zum Ausgang schöpferischer Entwicklungen in Poesie, Theater, Musik, Architektur und bildender Kunst. Das Stundengebet (Benedikt) und die Meßliturgie (Papst Gregor der Große) nahmen nicht nur jüdische (vor allem synagogale) Sprech- und Gesangsformen auf, sie setzten nicht nur spätantike Hymnentraditionen fort – sie regten auch zur Schaffung neuer Dichtungen, neuer musikalischer und dramatischer Formen (Tropen, Sequenzen, Hymnen, Dialoge, Spiele) an. Hatte für den frühchristlichen Gottesdienst die Versammlung der Gläubigen um den Mahltisch genügt, so entwickelte sich mit dem Ende der Verfolgungen und der Ausbreitung des Christentums eine eigene Kirchenarchitektur. Die Gottesdienste erweiterten sich, reicherten sich an durch Wort-, Bewegungs-, Tonkünste. Geistliche Spiele entstanden. Die Aneignung und Übersetzung der Bibel hinterließ ihre Spuren in den neu entstehenden Nationalsprachen des östlichen und westlichen Abendlandes. Aus dem Vorrat von Psalmen- und Hymnensprache nährten sich poetische Texte von der Spätantike bis zur Moderne.³ Nach einem Jahrtausend der (ebenso jüdischen wie griechischen und christlichen) Monodie rings um das Mittelmeer entstanden nördlich der Alpen die ersten Formen der Mehrstimmigkeit im christlichen Gottesdienst, hervorwachsend „aus der Begegnung des christlichen Wortes mit einem klanglich-instrumentalen Musikempfinden“ der germanischen Völker (T. Georgiades).⁴ Auch das Bild, lange Zeit ferngehalten wegen des alttestamentlichen Bilderverbots und der Erinnerung an die Idolatrie vor Kaiserbildern, fand jetzt Eingang in die Welt des Christentums. Der heftig hin- und herwogende Bilderstreit endete im Osten mit der Anerkennung der Bilder: Darstellungen Christi beglaubigten die Realität der Inkarnation.⁵ Auch im zurückhaltender argumentierenden Westen wurden Bilder als didaktische Begleitung des Schriftwortes zugelassen (*Biblia pauperum*).

Neuzeit – die Emanzipation der Kultur

Geht die Kultur im älteren Europa wesentlich auf kirchliche Anstöße und Anregungen zurück, gedeihen vor allem die Künste im Schoß einer die weltliche Ordnung einfassenden und umspannenden Ecclesia, so ändert sich dies in der Neuzeit. Auf eine kurze Formel gebracht: 1. Die Kulturtätigkeiten der Kirche im staatlichen Bereich (Personenstandswesen!), in der Armen- und Krankenpflege, im Erziehungs- und Bildungswesen, in den

³ Vgl. I. BACH – H. GALLE, Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Berlin 1989.

⁴ Vgl. T. GEORGIADES, Musik und Sprache. Berlin 1974, 21f.30ff.

⁵ H. BELTING, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990, 174ff.

Wissenschaften gehen überwiegend auf den Staat über. 2. Die Künste lösen sich aus der Verbindung mit Liturgie, Verkündigung, kirchlichen Aufträgen und Funktionen; sie suchen ihr Gesetz in sich selbst (Autonomie); der Wille des Künstlers ersetzt die Regeln. 3. Dieser neuen ästhetischen Kunstwelt tritt dann, mit forderndem Anspruch, eine *christliche Kunst* gegenüber, die alte Formaufträge (des Monumentalbaus, des Andachtsbildes usw.) gegen die Zeit durchzuhalten versucht, oft mit Hilfe altchristlicher und mittelalterlicher Rückgriffe – die aber eben dadurch sich innerhalb der Zeitkunst isoliert und marginalisiert und schließlich zum kulturellen Getto wird.

1. Zuerst emanzipiert sich der neu entstehende moderne *Staat* von der älteren kirchlich und religiös bestimmten Kultur. Er zieht die kirchlichen Kulturaufgaben an sich. Vor allem übernimmt er das Bildungswesen aus den Händen der Kirche. Vorausgegangen sind Veränderungen im Verständnis der Bildung und ihrer Vermittlungsformen: Der Buchdruck hat die Verbreitung des Wissens vom individuellen Akt des Schreibens gelöst. Das wißbegierige Publikum ist mit wachsender ökonomischer Stabilisierung der Lebensverhältnisse durch die staatliche Friedensordnung breiter geworden; längst reicht es über die enge Schicht der *clerici* hinaus. Die einheitsschaffende Symbolkraft der Anschauung ist dem analytischen Drang nach Untersuchung des Einzelnen gewichen; die modernen Wissenschaften bringen Bewegung in den jahrhundertealten Kanon der Wissensvermittlung und gestalten die alten *artes* mit ihrer sorgfältigen Balance des Intellektuellen, Musischen und Praktischen zu kognitiven, an der Forschung orientierten Disziplinen um.

2. „Kunst“ tritt in der Neuzeit aus der Gemengelage mit Technik, Handwerk, volkstümlichem Spiel und Brauch, allgemeiner Übung „für alle“ heraus⁶; sie löst sich zunehmend von ihren alten Aufgaben und Funktionen. „Nachahmung des Naturschönen“ wird ihr Gegenstand, sie nimmt nicht mehr einfach Aufträge entgegen, sondern entwickelt Formen des autonomen Suchens und Findens der Bildgegenstände. Kunst wird jetzt aus der Wahrnehmung, der Aisthesis bestimmt, also ästhetisch – und damit kommen alle jene Bestimmungen ins Spiel, die für den Weg des Künstlers in die freie Subjektivität bezeichnend sind: Emotion, plaisir, Bewunderung, Gefallen. Es entsteht eine autonome Kunstwelt, in der das Christliche nicht mehr einfach vorgegeben ist, sondern sich in der Sprache der „Gemütskraft“, der Ästhetisierung und Subjektivierung vernehmlich machen muß. Das ikonographisch Gemeinverbindliche, die Hierarchie der Gegenstände löst sich auf. Die neue Kunst hat keine definierte Beziehung zum Religiösen und Politischen. An die Stelle der Kirchenkunst – später der Staatskunst – tritt der bürgerliche Innenraum. Am Ende stehen Bilder, auf Verdacht gemalt, dem Kunstmarkt anvertraut, gekauft oder nicht gekauft von Menschen, die den Künstler unter Umständen niemals sahen – schon äußerlich der schärfste Gegensatz zur älteren Kunst, die von Aufträgen, kirchlich-liturgischen Erfordernissen und ikonographischen Mustern bestimmt war.

3. Zielt die „liberale Kunst“ (Kurt Bauch) auf Entgrenzung und Eigengesetzlichkeit, So versucht demgegenüber „christliche Kunst“ – das Wort kommt erst im 19. Jahrhundert auf⁷ – die älteren Gegebenheiten zu bewahren und zu verteidigen. Christlichen Themen und

⁶ Vgl. zum folgenden: H. MAIER, Der Wandel der Kunst und die Kirche. In: IKaZ 12 (1983) 179–188.

⁷ Frühester Beleg: A. F. RIO, De l'art chrétien (1836); vgl. P. L. KOCH OSB, Christliche Kunst. Zur Genese und Klärung eines Begriffs. München 1995 (Begegnung. Hefte für den Dialog zwischen Kirche und Kunst 1) 6–10.

Formen soll auch unter den neuen Bedingungen der Kunstproduktion und -rezeption eine Zukunft gesichert werden. Dies gelingt freilich, wie die Erfahrung zeigt, nur durch bewußte historische Anlehnung an die Vergangenheit, durch Rückgriffe auf altkirchliche, byzantinische, romanische und gotische Formen. Damit verbindet sich ein Geschichtsbild von Verfall und Erneuerung und eine Orientierung am unüberbietbar Klassischen („Dürerstil“, „Palestrinastil“). Puristische Rückwendungen leiten einen bewußten Rückzug aus der Zeitkultur ein. Christliche Maler und Musiker, Nazarener und Cäcilianer wollen den alten Bund der Kirche mit den Künsten erneuern. Doch die Kräfte reichen – nach dem Abklingen der Romantik – für einen solchen Neuanfang nicht aus.

Das wird besonders deutlich an der cäcilianischen Bewegung. Sie ist ambivalent: auf der einen Seite eine gewaltige und beeindruckende Anspannung der organisatorischen Kräfte, eine Reinigung und Konzentration, eine Hebung der Qualität des Singens und Musizierens, ein neues Bewußtsein der Würde des Gottesdienstes und des engen Zusammenhangs von Musik und Liturgie. Auf der anderen Seite aber auch viel Rechthaberei und Lieblosigkeit, viel Drohgebärde und Denunziantentum, viel herrisches Auftrumpfen und ein heute kaum mehr vorstellbares Maß an Intoleranz – auf katholischer Seite fast noch mehr als in der stärker zersplitterten protestantischen Szenerie. Gewiß, der Kampf der Puristen um die „Reinheit der Tonkunst“ war erfolgreich: vieles Primitive und Seichte verschwand, ältere Schichten der Kirchenmusik wurden neu erschlossen, die Frühklassik gewann ihr Leben zurück, der Gregorianische Choral – den freilich schon die Mönche von Solesmes wiedererweckt hatten – zog neuerlich in die deutschen katholischen Kirchen ein, viele Kirchenchöre wurden neu gegründet. Das alles sind unzweifelhafte Verdienste. Aber, so fragt man sich heute, mußte das alles damit erkaufte werden, daß man im Cäcilianismus nur *eine* Richtung gelten ließ, daß man die Kirchenmusik der Wiener Klassik als „Musik der Hure Babylon“ aus den Gottesdiensten wies, daß man einem Meister wie Joseph Haydn „bierselige Heiterkeit“ vorwarf und ihm nachsagte, er spiele mit Würfel- und Becherklang? Man schämt sich noch heute fast darüber, wie Franz Xaver Witt einen so viel Größeren wie Josef Rheinberger zurechtgewiesen hat – nicht zu reden von den Belehrungen, die Anton Bruckner von ihm wegen eines chromatischen Vorhalts erfuhr. Das Kunstrichtertum der frühen Führer des Allgemeinen Cäcilien-Vereins mag uns heute belustigend anmuten – zu seiner Zeit hat es doch Gräben aufgerissen und Wunden hinterlassen.

Glücklicherweise sind wir, ein Jahrhundert später, von jener Verbissenheit, jenem reprimierenden Eifer, jener rückwärtsgewandten Sicht weit genug entfernt, um gelassener urteilen zu können. Auch ist das allgemeine Bild der Musik am Ende des 20. Jahrhunderts ein anderes als vor hundert Jahren. So braucht auch die Kirchenmusik heute nicht mehr ein Getto zu verteidigen und sich hinter Barrikaden zu verschanzen. Sie darf manches leichter nehmen, darf sich manchen Zeittendenzen stärker öffnen, ohne daß sich gleich der Verdacht regt, hier würden Prinzipien aufgegeben.

Die Gegenwart – weltlose Kirche, religionsferne Kultur?

Das heutige Verhältnis von Religion und Kultur (Kirche und Künsten) ist nicht auf eine einfache Formel zu bringen. In den einzelnen Künsten ist die Gesprächssituation unterschiedlich. Es gibt weite Bereiche eines verhältnismäßig unproblematischen Zusammenspiels, wo auch Begegnungen mit der Avantgarde möglich sind und eine schroffe Trennung von außerkirchlicher und innerkirchlicher Kunstübung nicht besteht: Beispiele sind die

moderne Kirchenarchitektur (Gaudi, Le Corbusier) und die Geistliche Musik. In beiden Bereichen hat sich die Beziehung zu einer konkreten Gemeinde und die Nähe zur gottesdienstlichen Praxis mit ihren liturgischen Erfordernissen und Vorgaben wenigstens im Umriß erhalten. Weniger einfach ist die Situation im Bereich der Bildenden Kunst, bei den Kirchenfenstern, Andachtsbildern, kirchlichen Gebrauchsgegenständen; das Spektrum der Probleme reicht vom faktischen Verschwinden des Bildes aus vielen Kirchen (auch im katholischen und lutherischen Bereich!) bis zu der Schwierigkeit, Erwartungen der Gemeinden an Bilder mit den Autonomievorstellungen der Künstler zu harmonisieren. Am schwierigsten ist das Verhältnis von Kirche und Literatur; die Vielzahl der Probleme sei nur mit Stichworten angedeutet: neue Bibelübersetzungen, die in den Kirchen nicht rezipiert werden; das Verschwinden der Belletristik aus der Sichtweite der Gemeinden; mangelnde Publikationsmöglichkeiten für junge Autoren im kirchennahen Bereich; Fremdheit und Distanz der Arrivierten gegenüber kirchlichem Amt und kirchlichen Ausdrucksformen – die Reihe ließe sich fortsetzen.

Doch auch positive Entwicklungen sind zu registrieren. So haben sich die Berührungssängste zwischen Kirchen und Künstlern im gleichen Maß verringert, in dem beide Seiten auf den Versuch der Vereinnahmung verzichteten. Insofern unterliegt das Gespräch zwischen Religion und Kultur heute nicht mehr den alten Fixierungen. Religion kann wieder ins Blickfeld der Kunst kommen, ohne daß die Art, wie sie ins Blickfeld rückt, festgelegt ist. Zwei bis vor kurzem gültige Sätze gelten nicht mehr: erstens daß religiöse Kunst (im weitesten Sinn des Wortes) ausschließlich in den Binnenraum der Kirche gehört; zweitens daß Religion kein Thema der Künste sei. Auch wächst das Bewußtsein, daß die aktuelle Religions- und Kirchenkrise keineswegs nur Kirche und Religion angeht, daß sie vielmehr ein Teil der Kulturkrise der westlichen Welt ist.

Es fehlt in der gegenwärtigen Kunst- und Literaturszene nicht an „Zeichen des Glaubens“, „Spuren des Transzendenten“⁸, „spirituellen Horizonten“. „Mit der Neuen Sensibilität, ist allenthalben das Interesse an Religion gewachsen. Besonders mit Motiven der Aufarbeitung von Lebensgeschichten und der neuen Vergewisserung von Heimat wachsen vorsichtige Annäherungen an das religiöse Erbe“ (Hans-Rüdiger Schwab). Neue Spiritualität und neue Symbolik bilden einen weiten „Hof“ um das Zentrum des Glaubens. Hierher gehört die Sehnsucht nach neuen Tugenden wie Demut, Ehrfurcht und Aufrichtigkeit, nach einer „postmateriellen“ Ethik, hierher gehören aber auch die vor allem im modernen Film (ich nenne nur Andrej Tarkowskij) sich ausbreitenden Überstiege, Verweise, Symbolisierungen. Der Himmel und die Engel sind erst durch den heutigen Film wieder zu „greifbaren“ Erfahrungen für einen breiten Zuschauerkreis geworden. Hier kommt die Kunst ganz spielerisch dem Katechismus nahe. Aber auch Märchen, Sagen, Mythen steigen heute wieder zu literarischen Ehren empor, vom Kinderbuch bis zum Musikdrama. So spiegelt sich die Sinnsuche in der literarisch wie filmisch aufgegriffenen Artus-Sage (Tankred Dorst, Eric Rohmer, Robert Bresson), in Jürgen Syberbergs Parsifal-Adaption, in Gertrud Leuteneggers Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos („Lebewohl, gute Reise“).

Die stärksten Berührungen mit dem christlichen Glauben liegen wohl in der Darstellung menschlicher Grenzsituationen in heutigen Texten, Filmen und Theaterstücken. Hier

⁸ So die beiden mit Recht beachteten Ausstellungen Wieland Schmieds in Berlin: Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts (1980) und: Gegenwart – Ewigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit (1990).

herrscht auch – von den existentialistischen Textmustern der vierziger und fünfziger Jahre bis zur Gegenwart – die dichteste literarische Kontinuität. Die christlich identifizierbaren Abgründe von Bosheit, Schuld, Leid, Angst, Verzweiflung, Gottverlassenheit in der modernen Literatur können zweifellos auch dem säkularisierten Menschen verschüttete Zugänge zu alten biblischen Erfahrungen öffnen, mag sich in den Texten auch vielfach ein fragmentarisches, ja ruinöses Christentum artikulieren. Jedenfalls sind Kunst und Dichtung im Raum der Kirche nicht mehr der Gefahr der Isolierung und Gettobildung, der Erstarrung und des Akademismus ausgesetzt. Gegenüber den Frontverläufen des 19. Jahrhunderts wirkt die heutige Lage zwar spannungs-, aber auch aussichtsreicher.

Das gilt auch für die Kirchenmusik. Worin unterscheidet sich ihre aktuelle Situation von der zu Ende des 19. Jahrhunderts? Wohl am deutlichsten darin, daß sich ihr Sonderweg abseits der allgemeinen Entwicklung der Musik *nicht* fortgesetzt hat. Heutige Kirchenmusik grenzt sich nicht mehr mit dem Ausdruck des Bedauerns, des Trotzes oder der Resignation von der „anderen“ Musik ab. Sie verwendet keine Zeit (oder nur noch wenig Zeit) auf Verselbständigungsstrategien. Sie will keine Geheimdisziplin für Insider sein. Und tatsächlich ist es ihr (in Maßen) gelungen, ihr Getto zu öffnen und in der zeitgenössischen Musik präsent zu sein – Orgelkonzerte, Kirchenkonzerte, die keineswegs nur Gläubige anlocken, zeigen es. Der Organist Pfühl im Lübecker Mariendom aus Thomas Manns „Buddenbrooks“ hätte heute durchaus die Chance, daß ihm einige zuhören, daß einige vielleicht sogar seine Fugen-Künste zu würdigen wissen. Das müßten nicht unbedingt „normale“ Gottesdienstbesucher sein. Es könnten sogar ungläubige Kirchenbesucher sein. Das Neue wäre, daß sogar Ungläubige dann und wann die Kirchen besuchen – um der Musik, aber eben *um der geistlichen* Musik willen. Das ist neu gegenüber dem 19. Jahrhundert, wo die säkulare Welt sich allenfalls im Konzertsaal geistlich erbaute (man denke an Brahms' Deutsches Requiem!) und wo die Kirchenbesucher auf Künste im Kircheninneren keinen Wert legten.

Damit hängt, parallel, ein Zweites zusammen: das Verblassen der Formen von „Kunstreligion“ im allgemeinen Musik- und Konzertbetrieb von heute. Auch hier ist der Unterschied zum 19. Jahrhundert frappierend, jener Zeit, in der einem kirchlichen Schonraum geistlicher Musik (mit langsam schrumpfender Tendenz) eine sich ausweitende Sphäre von Gefühls- und Naturreligion im weltlichen Bereich gegenüberstand. Spätestens bis zu Furtwängler, in abgeschwächter Form bis zu Karajan sind Beethoven-Sinfonien, Lisztsche Tondichtungen, Musik wie Wagners Walkürenritt *auch* als Ausdruck von Religion interpretiert worden. Bekenntnismusik für den Konzertsaal war ein eingeführtes und anerkanntes Genre. Das geht heute zu Ende: die Säkularisierung hat längst auch die bürgerliche Gefühlsreligion erreicht. Mit Günter Wands Bruckner-Interpretationen hat sie sogar den größten katholischen Kirchenmusiker des 19. Jahrhunderts zu „entzaubern“ begonnen – nicht zu seinem Schaden, wie ich meine; denn Bruckner kann auf „die Weihe der Kunst“ gut verzichten, seine archaische Größe, seine religiöse Unmittelbarkeit treten dann nur noch mit größerer Deutlichkeit hervor.

Ein Drittes: Die evangelische wie die katholische Kirchenmusik hat im 20. Jahrhundert wieder Anschluß an die musikalische Avantgarde gefunden – nicht auf breiter Front, nicht bis in die kleinste Kirche hinein, versteht sich, aber doch auf angebbaren Feldern. Es ist bezeichnend, daß dies am besten dort gelang, wo man nicht versucht hat, einen eigenen religiösen Sprachstil zu entwickeln, sondern sich von Anregungen der deutschen und französischen Orgeltradition und der Sinfonik leiten ließ: bei den Franzosen, insbesondere bei

Olivier Messiaen. Aber auch in Polen, in Spanien, in Lateinamerika, in den USA gibt es Ansätze. Umgekehrt ist geistlich-religiöse Musik – ich sagte es schon –, in der Musik des 20. Jahrhunderts kein Fremdling mehr: man braucht nur an Namen wie Schönberg, Stravinsky, Hindemith, Frank, Martin, Ligeti, Kagel, Penderecki, Schnittke zu erinnern.

Für die Kirchenmusik war immer kennzeichnend, daß sie ungeachtet der Entwicklung eigener Kirchenstile – prinzipiell die gesamte zeitgenössische Musik in die Kirche hineinholte und, wo immer möglich, in liturgische Musik umformte. Warum sollte das nicht eines Tages unter heutigen Bedingungen wiederum geschehen? Ohnehin sind im musikalischen Geschehen von heute Bewegungen des Ausgleichs unübersehbar: vieles taucht ineinander, was bisher getrennt war; ein Synkretismus – keine Synthese! – vieler Stile kündigt sich an. 200 Jahre nach Mozarts Tod stellt sich die Musikkultur der Welt als eine Einheit aus Gegensätzen dar. Ihr zeitlicher und räumlicher Aufbau wird überblickbar: von der abendländischen Musik, welche die Volksmusik zu höherer Kunst entwickelt und den Grundstock der Welt-Musikliteratur schafft (Walter Wiora), bis hin zu den heutigen Formen einer pluralistischen Musikkultur, in der europäische, asiatische, indische, afrikanische, lateinamerikanische Kulturelemente nebeneinander wirksam sind und in der, neben dem Europäisch-Zerebralen, sich vieles andere über die ganze Erde ausgebreitet hat – der Jazz, das Variété, die südamerikanischen Tänze, Blues, Rock und Pop, Rumba und Raga (man könnte die Reihe ins Endlose erweitern). In dieser Landschaft sollte Platz sein auch für eine künftige Kirchenmusik, deren Gestalt wir noch nicht im einzelnen kennen und in ihr für Chöre und Orgeln, Sänger und Spieler. Kirchenmusik ist ja kein bloßes Traditionsgut. Sie ist etwas Neues, Glühendes, eine Musik – wie Messiaen gesagt hat, „die sich wiegt, die singt [. . .]“, die ein neues Blut ist, eine sprechende Gebärde, ein unbekannter Duft, ein Vogel ohne Schlaf“. Wer ihr folgt, muß den Durchbruch zum Jenseitigen, Unsichtbaren und Unsagbaren wagen, hinein in die – wiederum Messiaen – „ekstatischen Wirbel, Feuerschwerter und Lavaströme der Schöpfung“. Das kann nicht immer in jedem Augenblick des Alltags gegenwärtig sein. Der Dienst der Kirchenmusiker kennt auch Enttäuschungen, Krisen und Flauten. Doch ich wünsche allen, die hier versammelt sind, daß sie manchmal die verwandelnde Kraft der Musik erfahren, daß sie von ihr mitgerissen werden in eine neue Wirklichkeit hinein. Das ist Glück, und vor solchem Glück muß aller Streit – auch der zwischen Reformern und Traditionalisten, Liturgikern und Musikern – verblassen.

Ich komme zum Schluß. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zwei wichtige Züge der modernen Kultur anerkannt: ihre Pluriformität und ihre Eigengesetzlichkeit. Von diesem Ausgangspunkt müßte ein Gespräch zwischen der Kirche und den Künsten möglich sein. Zunehmend wird das Nebeneinander einer weltlosen Kirche und einer religionslosen Welt von beiden Seiten als unbefriedigend empfunden. Beide Seiten könnten, ja müßten also aufeinander zugehen. Freilich, das wird Zeit brauchen. Bis zur Inkulturation der Kirche in die „ungleichzeitigen“ Kulturen und Künste der gegenwärtigen Welt ist noch ein weiter Weg zurückzulegen.

Diözesanbischof Egon Kapellari, Gurk-Klagenfurt

„Sacrosanctum Concilium“ und die Praxis heutiger Liturgie¹

Zunächst danke ich für die Einladung zu diesem Forum, das sich in diesem Jahr mit wichtigen Fragen der Liturgie befaßt, von welcher das II. Vatikanische Konzil gesagt hat, sie sei „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Ich habe diese Einladung, wie es der Ordnung der Kirche entspricht, in Übereinstimmung mit dem Bischof dieser Diözese, Exzellenz Maximilian Aichern, angenommen und bin gerne zu Ihnen gekommen, weil ich mich nach Maßgabe meiner Zeit und Kraft als Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz zum Gespräch mit allen Katholiken beauftragt weiß, die sich mit Freuden und Sorgen betreffend unsere Liturgie ernsthaft auseinandersetzen.

1. Anmerkungen zur Situation der Liturgie vor und seit dem Konzil

Es ist mir hier aufgegeben, Erfahrungen und prinzipielle Erwägungen zur Lage der Liturgie 34 Jahre nach der Inkraftsetzung der Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ aus meiner Sicht als Diözesan- und Referatsbischof vorzutragen. Die Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ spricht in Art. 43 von der dem Konzil vorausgegangenen liturgischen Bewegung als von einem „Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“. Dreißig Jahre später sind vielerorts in der sogenannten „Alten Welt“ und zumal im deutschen Sprachraum die Kirchen bei den Gottesdiensten bedeutend weniger besucht. Vor allem junge Menschen sind hier, von Ausnahmen abgesehen, in geringer Zahl präsent. Die Reaktionen und Erklärungsversuche jener mit Recht besorgten Katholiken, die angesichts dieser Situation nicht einfach zur Tagesordnung übergehen wollen, sind unterschiedlich, ja gegensätzlich. Manche, denen ich klar widersprechen möchte, machen in schlichter Pauschalität allein die liturgischen Veränderungen durch das Konzil bzw. nach dem Konzil verantwortlich und plädieren für eine weitgehende Umkehrung der Liturgiereform. Andere nehmen die Gegenposition ein. Für sie sind das Konzil und die nachfolgenden Veränderungen der Liturgie viel zu wenig weit gegangen in der Akzeptanz von liturgischer Pluralität und Spontaneität. Von einer dritten Position aus wird versucht, im steten Blick auf die wahren Intentionen des Konzils und seiner Theologie und in nüchterner Beurteilung des rapiden gesellschaftlichen Wandels auf Pauschalurteile und Pauschalrezepte zu verzichten, in Besonnenheit und Geduld auf dem vom Konzil gewiesenen Weg zu bleiben und ungerechtfertigte Vereinfachungen und Schuldzuweisungen zu vermeiden. Ich selbst bin diesem dritten Weg verpflichtet, der keineswegs ein bequemer ist. In nicht wenigen Wortmeldungen habe ich in den letzten Jahren gegen Verflachungen und Banalisierungen in der Liturgie Stellung genommen, die nicht immer nur aus einer spirituellen Erschöpfung und daraus erwachsender gedankenloser Routine resultieren, sondern da und dort auch auf eine problematische

¹ Vortrag bei der Internationalen Theologischen Sommerakademie des Linzer Priesterkreises am 25.8.1997 in Aigen im Mühlkreis.

Theologie zurückzuführen sind. Ich habe mich dagegen zur Wehr gesetzt, daß Liturgie eigenmächtig verändert wird, und gesagt, daß diese kein Knetwachs in den Händen noch so wohlmeinender junger und älterer Christen sein darf. Daran möchte ich erinnern, wenn ich andererseits auch jenen Katholiken widerspreche, die den Zustand der Liturgie vor dem Konzil einer Gesamtverklärung unterziehen wollen, was nur um den Preis einer erheblichen Vergeßlichkeit geschehen kann, und die das Gesamtbild des heutigen Zustands von Liturgie ungerechtfertigt düster malen.

Beim Versuch einer Bilanz dessen, was seit dem Konzil im Bereich der Liturgie *an Positivem* geschehen ist, wird man vor allem das stärkere Hereinholen des katholischen Volkes in das „Celebrare“ und in eine „actuosa participatio“ nicht gering bemessen dürfen. Auch die stärkere Erschließung der Quellen des göttlichen Wortes im Gottesdienst ist ein großer geistlicher Gewinn, der nicht außer acht bleiben darf, wenngleich das Quantum dieses Wortes und vor allem des hinzutretenden Menschenwortes im Gottesdienst auf Kosten der komplementären Stille vielerorts einer Reduzierung bedürfte.

Bevor ich mich aber detaillierter dem Gesamthorizont der heutigen römisch-katholischen Liturgie und so auch den hier zweifellos gegebenen Defiziten zuwende, möchte ich noch einige Erinnerungen an die Zeit vor dem Konzil anstellen, um eine ungerechtfertigte Gesamtverklärung des Gewesenen zu erschweren und zu einem entkrampften Miteinander im Bemühen um eine Liturgie beizutragen, deren mystische Dimension nicht verkürzt, die von sakraler Würde, Schönheit und eschatologischer Ausrichtung geprägt ist, und wo erlebbar wird, was eine Antiphon der erneuerten Liturgie singend sagt: „Freut euch, wir sind Gottes Volk, erwählt durch seine Gnade.“

Im Blick auf die sogenannte „alte Liturgie“ habe ich 1985 in einem Interview für die Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ folgendes gesagt:

„Wieviel an Geist und Kraft von der erneuerten Liturgie im ganzen ausgeht, wissen wir ebenso wenig, wie wir es in bezug auf die vorkonziliare Liturgie ausmachen können. Wenn ich Klagen über die jetzige durchschnittliche Gestalt von Liturgie höre, dann erinnere ich mich oft an fragwürdige liturgische Zustände vor dem Konzil, die ich selbst erlebt habe. Angesichts der Sorge über die vielerorts geschrumpfte Zahl der Teilnehmer am Gottesdienst, für die man heute gern und wohl zu Unrecht liturgische Veränderungen hauptverantwortlich macht, vergesse ich nicht, was ich in den Jahren nach 1945 als Ferienkind in einer religiös recht lebendigen Landpfarre an jedem Sonntag erlebt habe. Die Männer nahmen dort zu je einem Drittel am gesamten Gottesdienst teil bzw. kamen sie erst nach der Predigt in die Kirche oder blieben überhaupt vor der Tür stehen, um auf den gemeinsamen Gang ins Wirtshaus nach der Messe zu warten. Und wenn ich heute erschrocken bemerke, wie in manchen Pfarren jung und alt in Scharen zur Kommunion strömt, während die Beichtstühle verödet sind, dann vergesse ich dennoch nicht, daß während meiner theologischen Studienzeit beim sonntäglichen Hochamt in der Kathedrale die Kommunion nur an einem Seitenaltar gespendet wurde.“

Man könnte hinzufügen die Erinnerung an den Brauch, die Messe vor dem ausgesetzten Allerheiligsten zu feiern oder während der Meßfeier den Rosenkranz zu beten, wogegen wohl auch die Mahnung Papst Pius X. gerichtet war, der sagte: „Ihr sollt nicht *in* der Messe beten; ihr sollt *die* Messe beten.“

Ernüchternd ist auch, was Reinhold Schneider in einem Essay über seinen Besuch in der Kathedrale von Toledo im Jahre 1928 und über die dort erlebte Liturgie – *religio depopulata* – geschrieben hat.² Gleiches gilt für die Beschreibung einer Karwochenliturgie in Rom/St. Peter kurz vor dem Zweiten Weltkrieg durch Julien Green, aufgezeichnet in seinem Reise-

² Vgl. Bd. 7 „Geschichte und Landschaft“ der Ausgabe von Schneiders Werken im Insel-Verlag.

tagebuch „Meine Städte“.³ Beklagt man heute mit Recht einen weitgehenden Verlust an großer Gestalt in der Liturgie, so haben die beiden genannten Autoren Situationen geschildert, in welchen eine große Gestalt bekümmert viel an Leben verloren hatte. Im übrigen sollte man gerechterweise beim Blick in die Vergangenheit der Gemeindegottesdienste von damals mit solchen von heute und Hochliturgien von damals mit Pontificalgottesdiensten von heute vergleichen. Die heutige Liturgie in St. Peter in Rom kann nach meiner Überzeugung gegenüber der von Green erlebten in ihrer Gestalt fraglos bestehen.

Im ganzen aber war die vorkonziliare Liturgie ein Kunstwerk. Sie war schön durch die Sinnhaftigkeit in Farbe, Musik (wozu ebenso der Gregorianische Choral wie klassische Polyphonie und ein Kranz von Liedern auch in der Volkssprache zählten), durch Weihrauch und auch durch die nur wenigen verständliche und daher als numinos empfundene lateinische Sprache.

Diese Liturgie glich einer Kathedrale, der man im Laufe der Zeit eine Reihe von Einbauten und Anbauten hinzugefügt hatte, und die dadurch ihre Durchsichtigkeit verloren, aber mystische Qualität oder wenigstens Heimeligkeit gewonnen hatte. Dies galt auch für den Aufbau des Kirchenjahres, einem Kunstwerk des Glaubens, das durch Einbauten, vor allem der vielen Heiligenfeste, seine architektonische Klarheit teilweise verloren hatte. Dennoch war dieser liturgische Kosmos vielen eine kostbare Heimat geworden, besonders auch Konvertiten zur Katholischen Kirche, die in ihren Büchern dieser Liturgie Denkmäler ihrer Zuneigung gesetzt hatten. Ich erwähne hier nur einige Namen: die Deutschen Gertrud von le Fort und Reinhold Schneider, den Franzosen Paul Claudel und den Engländer Bruce Marshall.

Das Konzil wollte nun der Liturgie eine klare Architektur zurückgeben; es wollte vom „Baum“ dieser Liturgie Ranken abschneiden, den „Glanz edler Einfachheit“ wieder zum Scheinen bringen und das Volk in das „Celebrare“ zurückholen. Die epochale Situation war für dieses Vorhaben nicht besonders günstig. Das Werk der Reform geschah ja vor dem Hintergrund einer umfassenden Krise der Sprach- und Symbolfähigkeit und war daher mit Problemen beladen, die man zumeist nur in Umrissen vorausgesehen hatte. Der bedeutende Schriftsteller Manes Sperber hat generaldiagnostisch gesagt: „Unsere Epoche ist die redseligste von allen; sie äußert sich unaufhörlich, bringt sich aber dennoch nicht zu Wort.“ Viel poetischer hatte 150 Jahre früher der deutsche Dichter Hölderlin über eine schon damals empfundene Sprachnot gesagt: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos, . . . und haben fast die Sprache in der Fremde verloren.“

Es wird berichtet, der ökumenische Patriarch Athenagoras habe Papst Paul VI. geraten, die Liturgie nicht zu verändern. Dies entsprach der Erfahrung der griechisch-orthodoxen Kirche, die in Jahrhunderten türkischer Herrschaft alle Instrumente äußerer Wirksamkeit, wie Schulen und dergleichen, verloren hatte. Nur die „Göttliche Liturgie“ war ihr geblieben; aus ihr konnte sie leben und überleben.

Dennoch entschloß sich der Papst mit dem Konzil zu Veränderungen in der Liturgie, dies gewiß im Blick auf die offenkundigen Früchte, die die liturgische Bewegung bis dahin schon erbracht hatte. Veränderungen in der Liturgie rings um einen unwandelbaren Kern hat es in der Kirchengeschichte bekanntlich viele Male gegeben. Bezogen auf die ostkirchliche Chrysostomusliturgie hat Wilhelm Nyssen 1993 in einem Aufsatz über „Die liturgische Feier des Ostens“ daran erinnert, daß diese in vielen Jahrhunderten von Antiochien her entstanden ist, bis sie ihre letzte gültige Form zwei Jahrhunderte vor dem Ende des byzanti-

³ J. GREEN, *Meine Städte*. Ein Reisetagebuch 1920–1984. München 1990.

nischen Reiches gefunden hat und seither der gültige Ritus der Gesamtorthodoxie geblieben ist. Trotz dieser Entwicklung sei sie vom Kern der frühen Anaphora her in all ihren Stufen ohne störendes Beiwerk ganz auf diesen Kern bezogen geblieben. Durch diese Einheit ihrer ganzen Gestalt werde sie in der orthodoxen Kirche dem Wort der Offenbarung selbst gleichgestellt und könne keiner Veränderung unterworfen werden.

Die westliche Kirche ist einen anderen Weg gegangen. Trotz des mit dem Meßbuch Papst Pius V. 1570 proklamierten Grundsatzes einer künftigen Unveränderlichkeit dieses „Missale Romanum“ gab es Veränderungen unter den Päpsten Clemens VIII. (1604), Urban VIII. (1634), Benedikt XV. (1920 in Konsequenz von Vorgaben Pius X.) und schließlich unter Pius XII. Der Spruch „Die Kirche hat es getan, also konnte sie es“ – „Ecclesia fecit, ergo potuit“ kann auch dafür gelten.

Die Liturgie-Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanischen Konzils ist vom Wunsch bestimmt, eine „allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten. Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet erwiesen haben“ (Art. 21). In Art. 23 bestimmte das Konzil, es sollten „keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, daß die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen.“

Wendet man sich nun der Gegenwart und der in manchen Gemeinden durchschnittlich gegebenen Gestalt von Liturgie zu, dann gibt es da gewiß nicht Weniges zu kritisieren: So einen starken Verlust an Gestalt, einen wenig achtsamen Umgang mit Wort und Symbol, eine Hypertrophie des Wortes auf Kosten des komplementären „Heiligen Schweigens“ und generell eine Reduktion der mystischen Dimension der Liturgie. Indessen scheint aber vielerorts Bereitschaft zur Korrektur erwacht zu sein. Dies auch dort, wo solches vor Jahren noch nicht vernehmbar war. Ein Beispiel dafür findet sich in einem Aufsatz des früheren Chefredakteurs der „Herder Korrespondenz“, David Seeber, in einem dort 1995 veröffentlichten Aufsatz unter dem Titel „30 Jahre nach dem Konzil“.⁴ Ich werde am Schluß meines Referats noch darauf zu sprechen kommen. Eine generalisierende, emphatische Ablehnung der vom II. Vatikanum ausgelösten liturgischen Entwicklung ist nach meiner Überzeugung lediglich geeignet, diesen Prozeß der Klärung zu hemmen. Sie ist sachlich nicht gerechtfertigt und verkennet, daß diese Entwicklung ja durch die zuständige kirchliche Autorität bestätigt ist und selbst praktiziert wird. Unbeeindruckt durch die Tatsache, daß auch der Papst selbst täglich die sogenannte „neue Messe“ feiert, und offenkundig beeinflusst durch die Lektüre mancher religiöser Kleinschriften, hat mir eine betagte Frau vor kurzem geschrieben: „Die neue Messe entbehrt der Atmosphäre des Mysteriums, des Göttlichen. Die neue Messe ist mehr horizontal als vertikal ausgerichtet. Die neue Messe stellt die Gemeinschaft mit den Kirchengliedern über die Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott. Die neue Messe behindert somit persönliche Überzeugung, Heiligung. Die neue Messe profaniert das Heilige. Die neue Messe liberalisiert das Göttliche. Die neue Messe führt zum geheimnislosen Gott – als Tor zum Atheismus. Die neue Messe degradiert das Kreuzesopfer Christi zum protestantischen Abendmahl. Die neue Messe ist in sich gespalten, und somit hat sie keinen

⁴ HerKorr 49 (1995) 629.

Bestand.“ Soweit der Brief. Wenn auch manche Behauptungen darin tendenziell durchaus einen Sitz im Leben mancher Gottesdienstgemeinden haben, so muß einer solchen Totalisierung, Generalisierung entschieden widersprochen werden.

Ähnliches gilt meines Erachtens für eine Broschüre mit dem Titel „Handkommunion ist nicht katholisch“, die 1997 in Heidelberg gedruckt, ohne Nennung der Redaktoren durch die „Eucharistische Bewegung zur Verherrlichung Gottes“ verbreitet wird und auch den Bischöfen zugestellt wurde. Das positive und in gewissem Maße prophetische Element in solchen Verlautbarungen ist die Sorge um die Ehrfurcht vor dem Heiligen und um anderes Wichtige, das da und dort ohne Zweifel zu kurz kommt. Negativ ist die Verletzung von Regeln eines korrekten Gesprächs. Dagegen steht die Warnung des heiligen Ignatius von Loyola: „Jedes unordentlich geführte Gespräch ist eine Sünde.“

2. *Desiderate für eine weiterführende authentische Erneuerung von Liturgie*

2.1 *Brüderlichkeit*

Die Grundvollzüge des christlichen Lebens sind kommunizierenden Gefäßen vergleichbar. Sie wachsen miteinander und sie mindern sich miteinander. Auf dem Weg zum Altar liegt als Schwelle die Mahnung Jesu „Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altare und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder; dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5,23.24).

Fruchtbare Bemühungen um eine authentische Erneuerung von Liturgie aus den Quellen des Glaubens, wie sie im Lauf der Kirchengeschichte oft notwendig war, müssen bei aller legitimen Leidenschaftlichkeit im Ringen um das Rechte und bei aller gebotenen Anstrengung des Begriffs von aller Häme frei bleiben und bei offenem Visier geführt werden, wenn sie gesegnet sein sollen.

2.2 *Stärkere Hinwendung zur Kategorie des Heiligen*

In den Jahren 1977 und 1984 hat es unter starker Beteiligung protestantischer Theologen in Deutschland je eine umfassende interdisziplinäre Befassung mit diesem Thema gegeben. Sie sind dokumentiert unter dem Titel „Die Diskussion um das Heilige“, herausgegeben von Carsten Colpe, und „Das Heilige – Seine Spur in der Moderne“, herausgegeben von Dietmar Kamper und Christoph Wulf⁵. Daß beide Male katholische Theologen nicht beteiligt waren, dürfte nicht auf ein unökumenisches Verhalten, sondern auf die Tatsache zurückzuführen sein, daß im Panorama der katholischen Theologie das Heilige als Thema sehr schwach präsent ist. Eine verstärkte Besinnung auf die Kategorie des Heiligen in der katholischen Theologie, zumal auch in der Liturgiewissenschaft, erscheint mir als geboten.

2.3 *Verstärktes Gespräch mit alter und zeitgenössischer Kunst und Kultur*

Ein verstärkter Dialog mit alter und neuer bildender Kunst, Literatur und Musik könnte Liturgie und zumal auch die Predigt von mancher Banalisierung bewahren oder befreien. Liturgie ist ja mindestens in ihrer Hochform auch so etwas wie ein Gesamtkunstwerk unter Einbeziehung aller Kunstgattungen: Sie ist Abglanz des schönen Glanzes Gottes, der – wie ein Psalm sagt – von Sion ausgeht; auch von der Kirche als dem neuen Sion.

⁵ Vgl. Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Hg. D. Kamper – C. Wulf. Frankfurt a. M. 1987.

Dieses Gespräch mit Kunst könnte die postkonziliare Liturgie einem heilsamen Fegefeuer unterziehen, das viele Schlacken in Wort, Gebärde, Musik, Gestalt und Raum ausbrennen würde. Das Wissen vom Ringen um das Wort bei Dichtern und Schriftstellern wie Paul Celan, Ingeborg Bachmann und Georges Bernanos könnte eine läuternde, entbanalisierende Wirkung auf das Wort der Predigt, der Fürbitten und auch der Bibelübersetzung haben. Und das Ringen um Gestalt bei bildenden Künstlern und Architekten würde zu einer heilsamen kritischen Anfrage an den Liturgen und die liturgische Gemeinde führen, ob sie achtsam genug mit Wort, Symbol und Ritus umgehen.

2.4 Rückgewinnung des Prinzips „Einübung“ für den Gottesdienst

Das „Prinzip Übung“ hat in der Zeit nach 1968 in der Gesellschaft und dadurch beeinflußt weithin auch in der Kirche einen schlechten Klang gehabt. Es gab so etwas wie einen Kult der Spontaneität, Übung wurde gern und voreilig als „Dressur“ abqualifiziert und abgetan. Nur in den Bereichen Sport und Musik ließ man das Üben als Training bzw. als Probe unbeanstandet gelten. Gelitten hat darunter besonders auch die Liturgie. Indessen hat sich in der Kirche der Nebel etwas gelichtet, und die Unverzichtbarkeit der Kategorie Einübung wird auch bezogen auf Liturgie wieder bewußter, wenn Schlampigkeit, die zur Banalisierung führt, abgebaut werden soll. Das Defizit ist aber immer noch beklagenswert groß. Erst ein ausreichendes Maß von Einübung ermöglicht in der Liturgie auch die rechte Balance zwischen Wiederholung und Spontaneität, Spontaneität selbstverständlich in dem von der Kirche dafür vorgegebenen Rahmen.

Die Liturgie der Kirche braucht beides: die Wiederholung bis hin zur (guten) Monotonie und das oft spontan entstehende Neue. Ein harmonischer Ausgleich zwischen beidem gelingt nicht leicht. Er ist um so schwieriger, je vielschichtiger in bezug auf Lebensalter und andere Lebensverhältnisse die liturgische Gemeinde konstituiert ist. Junge Menschen gähnen öfters noch dann, wenn ältere angesichts der Frequenz das Neuen fast schon der Atem ausgeht. Sehr verallgemeinernd kann gesagt werden, daß die Liturgie vor dem jüngsten Konzil stärker von Wiederholung als von Abwechslung geprägt war. Es gab nur ein eucharistisches Hochgebet, nur wenige Präfationen und viel weniger Variationen bei den Lesungen aus der Heiligen Schrift als heute. Das vom Prinzip der Wiederholung zum Prinzip der Variation umschlagende Pendel hat sich freilich nach dem Konzil oft über die Skala des Zuträglichen hinausbewegt. Nicht wenige Teilnehmer am Gottesdienst fragten sich vor und während der Liturgie, welche nicht nur überraschenden, sondern oft auch peinlichen Innovationen und Improvisationen ihnen auch dort wieder bevorstünden, wo sie Festgelegtes erwarten durften, in welchem sie geistlich wohnen wollten. Oft fehlte das Neue paradoxerweise eben dort, wo man es erwartete und erwarten durfte: in der Predigt. Wiederholung allein schafft Langeweile, Spontaneität allein macht atemlos, rastlos, friedlos. Liturgie ist Anfang dessen, was in der geistlichen Sprache der Kirche in unbefangener Abwechslung einmal „ewiges Leben“ und dann wieder „ewige Ruhe“ genannt wird. Dies ist scheinbar ein Widerspruch, in Wahrheit aber wechselseitige Ergänzung.

2.5 Achtsamkeit auf „Heilige Zeichen“

Die Liturgie und auch das Leben außerhalb der Liturgie, zumal an Sonn- und Feiertagen, wenn es nicht banal werden soll, sind durchwirkt von einem reichen Ensemble von Symbolen, mag es sich dabei um Dinge oder um ritualisierte Vorgänge handeln. Werden in der

Liturgie zu viele solcher Zeichen preisgegeben oder gedankenlos praktiziert, dann beschädigt dies ihre Gestalt. Der Kosmos dieser Zeichen – sie werden mindestens bezogen auf Liturgie mit Recht „Heilige Zeichen“ genannt – ist vergleichbar mit der menschlichen Haut: ein geringfügiger Verlust schadet kaum, aber ab einem gewissen Quantum wird der Verlust letal. Weniger dramatisch kann man dieses Ensemble heiliger Zeichen auch mit einem Gewebe vergleichen. Man kann diesem Fäden entnehmen, ohne es gleich zu zerstören. Wird dabei aber ein bestimmtes Quantum überschritten, dann zerfällt das Textil.

Über 36 solcher Zeichen habe ich vor bald 10 Jahren in der „Kärntner Kirchenzeitung“ je einen kurzen Beitrag veröffentlicht. Diese kleinen Texte wurden dann zu einem Büchlein zusammengefaßt, das trotz einiger Mängel eine große Verbreitung und Übersetzungen in mehrere Sprachen erfahren hat.⁶ Offenbar war der Bedarf an einer Befassung mit Themen dieser Art gegeben. Im Herbst dieses Jahres wird die Schrift gänzlich umgearbeitet und auf fast das Doppelte ihres Umfangs erweitert neuerlich erscheinen und hoffentlich wieder einen kleinen Dienst zur Läuterung von Liturgie bewirken können.⁷ Jeweils mehrere dieser Symbole sind den Obertiteln „Heilige Zeichen“, „Gottes und der Menschen Haus“, „Wort und Schweigen“, „Brot und Wein“, „Das Licht der Welt“ und „Einen Leib hast du mir gegeben“ zugeordnet. Der Anspruch dieser Publikation ist ein bescheidener. Sie ist nicht als ein Beitrag zur Liturgiewissenschaft und nicht als Ergänzung zu liturgischen Wörterbüchern und Lexika christlicher Symbole zu verstehen, sondern lediglich als ein spiritueller und pastoraler Impuls zur Läuterung der Liturgie von manchen Banalitäten und zur Stärkung des Christseins im Alltag entsprechend den wahren Intentionen des II. Vatikanischen Konzils.

Die Befassung mit diesen vielsagenden Zeichen erscheint heute als dringend geboten, weil die „Sprache“ der Liturgie im engeren und weiteren Sinn – also auch „Sprache“ als Architektur, Dramaturgie, liturgische Gewandung und Musik vielerorts so banalisiert ist, daß die kulturellen Standards vieler sensibler Zeitgenossen unterboten werden. Man versucht kirchlicherseits oft, dieses Defizit ethisch zu kompensieren, verliert dabei aber bald den Atem. Die Kritik an diesem Zustand darf nicht als bloßer Ästhetizismus abgetan werden. Es geht um das Herz der Dinge, das dann nicht mehr recht reden kann. Es geht um die ontologische Tiefe des Mysteriums, die dadurch verstellt wird. Schon kleine Änderungen betreffend Sprechen des Hochgebets, Gestaltung von Altären, Paramenten und die liturgischen Gebärden könnten, wenn sie ganze Diözesen erfaßten, große Verbesserungen bewirken, die allem Richtungsstreit betreffend die Liturgie überhoben sind.

3. Anmerkungen zum Projekt einer revidierten dritten Ausgabe des deutschen Meßbuchs

Dieses Projekt hat unter dem suggestiven aber unpräzisen Titel „Meßbuch 2000“ erhebliche Resonanz gefunden, die sich in Zuspruch aber auch in massivem Widerspruch äußerte. Ursache für die öffentliche Aufmerksamkeit war vor allem die Veröffentlichung des Buches „Studien und Entwürfe zur Meßfeier“ bei Herder 1995.⁸ Eine umfassende Darstellung von Ursachen, Entwicklung und Zielen dieses Projekts wäre für dieses Forum gewiß nützlich,

⁶ E. KAPELLARI, Heilige Zeichen. Mit einem Vorwort von Hans-Urs von Balthasar. Graz ³1989.

⁷ E. KAPELLARI, Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag. Völlig neu bearbeitete Aufl. Graz [u. a.] 1997.

⁸ Vgl. Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch. Hg. E. Nagel in Verbindung mit R. Bachleitner [u. a.], Freiburg i. Br. 1995.

würde aber ein eigenes Referat erfordern, wofür am besten ein Mitglied des Liturgischen Instituts in Trier zu gewinnen wäre. Ich möchte hier nur anmerken, daß die Initiative der IAG (der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet) im Rahmen des durch die Bischofskonferenzen erteilten generellen Auftrags lag, die Entwicklung der gottesdienstlichen Praxis und der liturgischen Bücher im Hinblick auf die pastoral-liturgischen Bedürfnisse zu beobachten und aufzuarbeiten.

Den begonnenen öffentlichen Diskurs über eine dritte Ausgabe des deutschen Meßbuchs in Zuordnung zu einer fälligen „Editio tertia Missalis Romani“ halte ich jedenfalls für sehr hilfreich, wenn er zwar leidenschaftlich aber fair geführt wird. Die Zahl jener Bischöfe, die sich über ihre spezielle Zuständigkeit hinaus an diesem Diskurs beteiligen, ist indessen erheblich gestiegen, und die Bischöfe werden ja zu entscheiden haben, ob das Ergebnis abgelehnt oder den römischen Autoritäten zur Konfirmierung vorgelegt wird. Hinsichtlich allfälliger Revisionen bei der Übersetzung der lateinischen Orationen ins Deutsche erscheinen mir besonders die Stellungnahmen von Erzbischof Schönborn als wichtig, weil er auch über reiche Erfahrungen bezüglich der amerikanischen Debatte um eine Meßbuch-Revision verfügt und angeregt hat, die unmittelbar nach dem Konzil formulierten Übersetzungsprinzipien des Dokumentes „Comme le prévoit“⁹ neu zu bedenken. Sein Vorschlag, daß alle Eile jedenfalls vermieden werden sollte, entspricht auch meiner Intention. Später anstehende Fragen werden gewiß mit gesteigerter Unisicht behandelt werden.

4. Eine Schlußbemerkung

Die Sorge um die Liturgie muß besonders auch Sorge um eine rechte Theologie der Liturgie sein. Der schon genannte Publizist David Seeber hat 1995 in einem bilanzierenden Aufsatz „30 Jahre nach dem Konzil“¹⁰ die Auffassung vertreten, der Paradigmenwechsel vom „Corpus Christi mysticum“ zur „Volk-Gottes-Theologie“ habe entgegen dem Willen des Konzils beim Kirchenvolk zu einer verkürzenden Rezeption geführt. Auch das Verständnis von Kirche als sakramentaler *Communio* vermochte den mit einer isolierten Herausstellung des Volk-Gottes-Gedankens faktisch verbundenen Trend zur ekklesialen Verflachung nicht zu stoppen.

Dieses Problem wird auch die nähere Zukunft der Liturgie begleiten und belasten. Um es zu überwinden, wird man nicht eine Umdrehung der Liturgiereform, sondern eine Wiederintegration von Vergessenem und Verdrängtem anzustreben haben, was Detailkorrekturen durchaus einschließt. Dies wird ein offenes Miteinander-Reden erfordern, das durch ein inständiges Miteinander-Beten und Anbeten getragen wird.

⁹ Vgl. CONSILIMUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, Instruction „Comme le prévoit“ sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple. In: Not. 5 (1969) 3–12.

¹⁰ HerKorr 49 (1995) 627–630.

Frank Walz, Salzburg

„Die Feier der Eucharistie im 3. Jahrtausend“

Ein Seminar am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität in Salzburg

„1988 erschien die zweite Auflage des deutschen Meßbuchs. Darin waren gegenüber der ersten Auflage (1975) die im Missale Romanum seit dessen erstem Erscheinen (1970) vorgenommenen Änderungen und Ergänzungen – neue Heilige und Selige, Änderungen aufgrund des CIC von 1983, geringfügige Korrekturen in der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch – sowie kleine Verbesserungen, wie etwa Hinweise auf Gloria und Credo und auf passende feierliche Schlußsegentexte aufgenommen worden.

Bereits zu diesem Zeitpunkt gab es Forderungen nach einer weitgehenden Revision des Meßbuchs aufgrund der Erfahrungen, die damit seit der Einführung gemacht wurden“¹.

Die Internationale Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) setzte 1988 eine Studienkommission mit dem Auftrag ein, „die bisherigen Erfahrungen mit dem Meßbuch systematisch zu erfassen, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Neubearbeitung zu prüfen und ggf. der IAG entsprechende Vorschläge zu machen“².

Zu diesem Zweck wurden sieben Arbeitsgruppen (AG) mit jeweils 6–8 Mitgliedern gebildet:

AG 1: Grundsatzfragen zur Meßliturgie

AG 2: Strukturfragen

AG 3: Gebetstexte³

AG 4: Ordo missae

AG 5: Kirchenjahr- und Kalenderfragen

AG 6: Musik

AG 7: Schriftlesungen.

Mit dem 1995 erschienen Buch „Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“ werden nun erste Ergebnisse aus den einzelnen Arbeitsgruppen vorgelegt, womit sich das Seminar „Die Feier der Eucharistie im 3. Jahrtausend“ am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Paris-Lodron-Universität Salzburg unter der Leitung von O.Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch und Univ.-Ass. Dr. Frank Walz im WS 1996/97 beschäftigte. Zu den einzelnen Themen wurden deren historische Entwicklung, momentane Gestalt und die entsprechenden Vorschläge der Arbeitsgruppen untersucht.

Der folgende Auszug aus diesen Seminararbeiten will sich als ein Diskussionsbeitrag und als eine Anregung zur Selbstbeschäftigung mit den „Studien und Entwürfen zur Meßfeier“ verstehen.⁴

¹ Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Hg. E. Nagel in Verbindung mit R. Bachleitner [u. a.]. Freiburg i. Br. 1995 (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1) 12.

² Ebd.

³ Ein besonderer Schwerpunkt der gesamten Arbeit lag auf der Revision der Gebetstexte des Meßbuchs.

⁴ Diese Beiträge stammen (im wesentlichen) von den Seminarteilnehmern, sie wurden allerdings von mir redaktionell bearbeitet. Abgesehen von den hier erwähnten Beiträgen waren die Seminarar-

1. Reformvorschläge zum Thema Sonntag (Erwin Neumayer)

Die Reformvorschläge bzw. die Stellungnahme der AG 5 „Kirchenjahr und Kalenderfragen“ sind im Zusammenhang mit der gerade so aktuellen Diskussion um den Sonntag zu sehen. Bereits die Liturgiekonstitution hat den Sonntag als Ur-Feiertag der Christen erneut hervorgehoben und ihm somit im Kirchenjahr wieder den gebührenden Platz eingeräumt.⁵

1.1 Liturgietheologische Aufwertung des Sonntags

a) Der Beginn des Sonntags soll in Nr. 3 der „Grundordnung des Kirchenjahres und des neuen Römischen Generalkalenders“ (GOK) mit „Erster Vesper“ formuliert werden. Dies entspräche dem liturgischen Zeitbegriff gemäß dem kultischen Feierverständnis des AT (Beginn des Sabbats am Vorabend).⁶

b) Mit der Verlegung des sonntäglichen Taufgedächtnisses vom Anhang I in den Teil „Die Feier der Gemeindemesse“ – „Allgemeines Schuldbekenntnis“ könnte das Taufbewußtsein der Gläubigen gestärkt und der österliche Charakter des Sonntags als wöchentliches Gedächtnis des Heilsmysteriums bzw. seine Nähe zu Ostern deutlicher werden. Darüber hinaus würde mit dem Wegfall des Schuldbekenntnisses den Vorschlägen der liturgischen Arbeitskreise während des II. Vatikanischen Konzils Rechnung getragen: der Kyrie-Ruf wäre damit statt einer Verzweckung als Bußakt wieder ein Huldigungsruf.

c) Durch die Umstellung der Sonntagspräfationen I–VIII an den Beginn der Präfationen im MB und das Hinzufügen der Wochentagspräfationen mit fortlaufender Zählung⁷ wäre eine weitere Aufwertung des Sonntags erreicht.

Darüber hinaus wird die Hinzunahme der Präfation „Der Heilige Geist als Geschenk des erhöhten Christus“ vorgeschlagen. Im Hinblick auf das erneuerte Meßbuch der Altkatholi-

beiten noch folgenden Themen gewidmet: Die Eröffnungsriten (J. P. Zauner); Die Thematik der Tagesgebete (W. J. Stoiber); Die Revision der Perikopenordnung (Ostermaier); Die Revision der österlichen Drei-Tage-Feier (J. Wegscheider OFM).

Eine kleine Auswahl der schriftlichen Reaktionen zu den „Studien und Entwürfe zur Messfeier“ ist nachfolgend angeführt: Die Liturgiereform. Organische Erneuerung oder Revolution? Informationsblatt der St. Petrus Priesterbruderschaft, Nr. 66/Dez. 1996; Keine „Meßreform 2000“ sondern „Reform der Reform“! (Anzeige). Der Initiativkreis katholischer Laien und Priester in den Diözesen Deutschlands. In: FAZ 8 (10.1.1997) 4; N. Höslinger (Rezension). In: BiLi 69 (1996) 183; Kriterien für das neue Meßbuch – Stand der Liturgieerneuerung heute. Stellungnahme von Ph. Harnoncourt (erschieden im „Sonntagsblatt für Steiermark“ 50 [17.Dez. 1995] Nr. 51, 8f), zitiert von N. Höslinger, in: BiLi 69 (1996) 40–42; B. Marz, Österreich / Vatikan: Frontaler Angriff. In: Kirche Intern 11 (Juni 1997) Nr. 6, 24f; Der Linzer Priesterkreis geht in seiner Internationalen Theologischen Sommerakademie (25–27.8.1997) ebenfalls auf dieses Thema ein.

⁵ Vgl. SC 106. Kürzlich zu lesen ist in diesem Zusammenhang eine im vergangenen Jahr erschienene Dissertation: B. S. NUSS, Der Streit um den Sonntag. Der Kampf der Katholischen Kirche in Deutschland von 1869–1992 für den Sonntag als kollektive Zeitstruktur. Anliegen – Hintergründe – Perspektiven. Idstein 1996.

⁶ Vgl. AES 96 und 204, wo die Messe am Vorabend von Hochfesten, Sonntagen oder Herrenfesten erst nach der ersten Vesper gefeiert werden sollen. Allerdings könnte dies auch zur totalen Verlegung des Sonntagsgottesdienstes auf den Vorabend führen, wenn das entsprechende Verständnis im Volk nicht da ist.

⁷ IX. Die Erneuerung der Welt durch Christus (bisher für Wochentage, MB 440); X. Gott als unser Schöpfer und Erlöser (bisher für Wochentage, MB 444); XI. Christus bringt das Heil (bisher für Wochentage, MB 450).

schen Kirche⁸, in das eine Vielzahl von verschiedensten Präfationen aufgenommen wurden und dieser Vorschlag somit bereits verwirklicht ist, wäre dies auch aus ökumenischen Gründen sehr zu begrüßen.

d) Weiterhin wird der Einschub der Worte „den Sonntag“ in die Hochgebete I, II, III vorgeschlagen, wodurch sich folgender Wortlaut ergeben würde: „[. . .] feiern wir den Sonntag, den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist [. . .]“.

e) Der feierliche Schlußsegen als regelmäßiges Element der sonntäglichen Eucharistiefeier würde ein weiteres aufwertendes Element darstellen.

1.2 Die Benennung der Sonntage

a) Die Umbenennung von „Zweiter Sonntag nach Weihnachten“ auf „Zweiter Sonntag der Weihnachtszeit“ würde der Bezeichnung „Sonntage der Osterzeit“ im MB entsprechen.

b) Die Verwendung der Sonntagsmeßformulare auch an den übrigen Wochentagen im Jahreskreis würde eine Bereicherung darstellen. Auch hier könnte das erneuerte Meßbuch der Altkatholiken, das eine Vielzahl von anderen Formularen (z.B. Lima-Liturgie) aufgenommen hat, eine Anregung sein.

c) Gemäß den Überschriften der Seiten 250 und 261 im dt. Meßbuch Bd. II („Sonntag nach Pfingsten; Dreifaltigkeitssonntag“ bzw. „Letzter Sonntag im Jahreskreis; Christkönigssonntag“) sollte auch in GOK 6c (zur Zeit: am Sonntag nach Pfingsten ist das Hochfest der Heiligsten Dreifaltigkeit) folgende Änderung erfolgen: „am Sonntag nach Pfingsten ist der Dreifaltigkeitssonntag (Hochfest)“.⁹

d) Statt „Vorabendmessen“ sollte besser von der „Sonntagsmesse am Vorabend“ gesprochen werden.

2. Zur Sprachgestalt der Orationen (Andreas Roland Wons OSB)

Aufgrund der Erfahrungen, die nach zwei Jahrzehnten „betenden Umgangs“ mit dem deutschen Meßbuch gemacht wurden, sowie im Sinne der Liturgiekonstitution SC 21, „eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten“, bemüht sich seit 1988 die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch im kirchenamtlichen Auftrag um die Fortführung der Anliegen der Liturgiereform des II. Vatikanums hinsichtlich der Eucharistiefeier im deutschen Sprachraum. Die zur Studienkommission gehörende Arbeitsgruppe 3 (AG 3) überprüft die Textgestalt der Gebete des Meßbuchs im Hinblick auf ihre unmittelbare Verständlichkeit. Es stellt sich heute im deutschen Sprachgebiet die Frage, ob die verbindlich übersetzten Texte wirklich noch Gebete heutiger Menschen sind.

a) Ergebnisse

Zu den konkreten Arbeitsergebnissen der AG 3 gehört die Aufstellung von 47 Leitlinien für die Revision der Gebetstexte und die Revisionsentwürfe der Tagesgebete im Jahreskreis. Diese Leitlinien stellen keinen abgeschlossenen Katalog von a priori zusammenge-

⁸ Vgl. Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung. München 1995.

⁹ Das gleiche gilt für 6 d.

stellten obersten Normen dar, sondern entwickelten sich aus der praktischen Auseinandersetzung mit den Texten selbst und aus den damit zusammenhängenden Fragen (z. B. der Linguistik, Dogmatik . . .). Somit sind sie das Ergebnis eines längeren Klärungsprozesses, den die Arbeitsgruppe durchlaufen hat.¹⁰ Neue Einsichten und Erkenntnisse können und sollen in weiteren Leitlinien ihren Niederschlag finden. Die Leitlinien beinhalten allgemeine, liturgietheologische und sprachliche Aspekte (Kommunikationsbedingungen, Rezipienten, Textgestalt, Satzaufbau, Wortschatz, Lautgestalt). Streng genommen lassen sie sich jedoch nicht als Endprodukt betrachten, sondern als wichtiges Instrumentarium, als unentbehrliches Mittel zum Zweck, d. i. zur Überprüfung und Verbesserung der Gebetstexte des Meßbuchs.

Die Verbesserungen in den Revisionsentwürfen zielen vornehmlich auf unmittelbare Verständlichkeit hin. Daher sind die revidierten Gebete prägnanter als die bisherigen; sie sind weder begrifflich noch inhaltlich überladen. Der Aufbau zeichnet sich durch logische Gedankenabfolge aus. Die Gebete werden verständlicher, insofern sie mehr der Welterfahrung des heutigen Menschen und seiner religiösen Erfahrung entsprechen. Nach Möglichkeit wird so beispielsweise durch eine inklusive Sprache auf das ganzheitliche Menschen- und Gottesbild geachtet. Der Aufbau der Tagesgebete ist klar und deutlich: Die klassische Grundstruktur wird im allgemeinen bewahrt ohne sie absolut zu setzen. Reine Information, Belehrung oder gar Disziplinierung wird vermieden.

Die Revisionsentwürfe der Tagesgebete sind Übersetzungsorationen, die sich möglichst nahe an der lateinischen Vorlage halten und sprachlich nur in jenen Fällen von der Vorlage abweichen, wo eine wörtliche Übertragung der Eigenart der deutschen Sprache nicht adäquat wäre. Die so sehr gewünschten genuin deutschen Texte, die Eigenorationen, fehlen allerdings bedauerlicherweise immer noch.

b) Beurteilung

Die AG 3 legt bei ihrer Arbeit großen Wert darauf, die Voraussetzungen kommunikativen Handelns – d. h. nicht nur den Text, sondern auch den Produzenten/Sprecher, Rezipienten/Adressaten und die Kommunikationssituation – zu berücksichtigen.

Aus dem Bericht der AG 3 geht nicht hervor, ob bei ihrer Arbeit auf die bereits seit 1971 bestehenden Studententexte für das deutsche Meßbuch zurückgegriffen wurde. Die damaligen Übersetzer hielten sich an die Richtlinien der Übersetzer-Instruktion vom 25.1.1965, die ihnen einen breiten Ermessensspielraum gewährte: auslassen, erweitern, paraphrasieren und ersetzen. Infolgedessen schufen sie Gebetstexte, die die Kriterien der Muttersprachlichkeit weitaus besser erfüllen konnten. Leider wurden diese aber zum gottesdienstlichen Gebrauch nicht zugelassen. Es wäre vielleicht von Vorteil, diese auch heute noch modernen Texte nicht gänzlich unbeachtet zu lassen.

Angesichts der komplizierten Organisation der AG 3 (Lokalgruppen, Korrespondenzgruppen, Plenum, Redaktionsausschuß) wären die langen Wege der Texte bis zur Endfassung zu vereinfachen. Man sollte Menschen, die nicht nur über das nötige liturgische, theologische und linguistische Wissen verfügen, sondern auch der deutschen Sprache

¹⁰ Vgl. I. PAHL, Das Ergebnis eines Klärungsprozesses. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des deutschen Meßbuchs. In: GD 27 (1993) 125–132, hier 129.

„mächtig“ sind, beauftragen, Texte aus einem Guß, allgemeinverständlich und von literarischem Wert, abzufassen.

Abschließend ist zu bemerken, daß zu den präsentierten Ergebnissen, den vorliegenden revidierten Gebetstexten, noch viele neue hinzukommen müssen, die – wie Eduard Nagel einräumt – noch einen langen Weg vor sich hätten, dessen Ausgang ungewiß bleibt. Allem Anschein nach ist die befürchtete Liturgie-„Revolution“ keineswegs zu befürchten, zumindest nicht so schnell.

3. Musik und Gesang im Gottesdienst (Christian Conrad)

„Ihre vornehmste Gestalt nimmt die liturgische Handlung an, wenn der Gottesdienst feierlich mit Gesang gehalten wird und dabei Leviten mitwirken und das Volk tätig teilnimmt“¹¹. Diese Aussage in der Liturgiekonstitution macht deutlich, daß der Gesang – man darf wohl auch die Musik hinzufügen – mehr als ein Beiwerk bei der liturgischen Feier ist, sondern zu ihrem Wesen gehört. Um der Stellung des Gesanges in der Liturgie gerecht zu werden, soll durch die Änderung der Rubriken kein neuer Ritus geschaffen, sondern vielmehr geltende Bestimmungen präzisiert und primäre Vollzugsgesetzgebung konsequenter angewandt werden.

Die Präzisierung der geltenden Bestimmungen orientiert sich an der AEM, bzw. geht über diese hinaus, wo ihre Aussagen zu dürftig sind. Den großen Abschnitten der Meßfeier sollen „Allgemeine Hinweise“ zu Sinn und Gestalt vorangestellt werden, um den wechselseitigen Zusammenhang der einzelnen Elemente deutlicher zu machen. Die Gesänge sollen im Unterschied zu bisher nach einem einheitlichen Raster beschrieben werden: Inhalt und Funktion, Texte und Varianten (Stille, Instrumentalspiel), (soweit nötig) Ausführende.

Des weiteren soll nicht nur das deutsche Kirchenlied, sondern auch die große Tradition der Kirchenmusik seit der Barockzeit in die liturgischen Bestimmungen integriert werden, d.h., daß ggf. die dem Volk zustehenden Teile auch vom Chor gesungen werden dürfen, wie es bislang auch schon vielfach Praxis ist. Die Funktion des Gesanges soll hervorgehoben und das Sprechen bestimmter Texte immer nur als letzte Möglichkeit genannt werden, da dies gelegentlich im Widerspruch zum Gesang stehen kann.

Die neuen Vorschläge gehen davon aus: Ein Gesang soll nur dann stattfinden, wenn seine adäquate Ausführung gewährleistet ist – ansonsten fällt er weg. Kyrie und Credo sind in diesem Sinn nicht als Gesänge zu betrachten. Eine Ausnahme bilden strukturell unverzichtbare Elemente, was eigentlich nur die Akklamationen im Hochgebet betrifft.

Weiterhin wird eine textliche Konkretisierung angestrebt, um den ‘eigentlichen Texten’ vor ‘Ersatztexten’ den Vorrang zu geben. Immer wieder finden sich in den Erneuerungsvorschlägen Hinweise, die die Angemessenheit der Gesänge betonen. So raten beispielsweise die der Eröffnung vorangestellten „Allgemeine Hinweise“ zu einer Auswahl aus den Elementen des Eröffnungsteils: wenigstens ein Gesang soll vorkommen, mehrere Gesänge sollen kontrastiert gestaltet sein (z. B. durch verschiedene Ausführende). Ähnliche Aussagen finden sich auch in den Allgemeinen Hinweisen zur Kommunion.

Neben dem Gesang der Gemeinde hat auch die Kantillation ihren Platz in der Liturgie. Außer der besseren Verständlichkeit bringt diese Art des Sprechens den Klang der Stimme wirkungsvoller zur Geltung, steigert die affektive Ausdruckskraft und dient als Mittel der

¹¹ SC 113.

kunstvollen Darbietung. Auch in anderen Kulturen und Religionen (etwa im Hinduismus, bei den Juden, in den übrigen christlichen Kirchen, später im Islam) werden die heiligen Schriften auf solche kantillierende Art und Weise vorgetragen. Neben den genannten Gründen erklärt sich dies auch aus der Ehrfurcht vor dem Wort Gottes sowie aus dem Bestreben, den Hörern den Text in seinem vollen Wortlaut und Sinn zu vermitteln.¹²

Die Kantillation hat durch die veränderten Voraussetzungen (z.B. Mikrofon und Lautsprecher, Sprachschulung) zwar nicht mehr ihr ursprüngliches Gewicht, dennoch hat sie unabhängig vom praktischen Zweck ihre Bedeutung als rituelle Ausdrucksform: das Wort Gottes und die Gebete, die der Vorsteher im Namen aller an Gott richtet, werden herausgehoben; manche Texte, zumal poetische oder solche mit Proklamationscharakter, gewinnen an Gewicht und Ausdruck; bekannte Stücke der Liturgie, Passagen, über die man sonst vielleicht hinweghört, können neu erlebt werden. Als gehobene Vortragsweise des Wortes bildet die Kantillation das passende Gegenüber zu den Gesängen von Volk und Chor und unterstreicht somit den festlichen Charakter eines Gottesdienstes.

Leider hat man bei der Übertragung der lateinischen Texte ins Deutsche die Kantillation der lateinischen Sprache beibehalten, wodurch man der falschen Betonung auf Schritt und Tritt begegnet: in den Präfationen, in den Orationen, auch im Hochgebet, außerdem sehr kraß in der Offiziumspsalmodie, welche ja leider auch für den Psalmvortrag nach der Ersten Lesung (Antwortgesang) gebraucht wird.

Nach fast zwanzigjähriger Erprobung, die die Unvereinbarkeit des gesungenen liturgischen deutschsprachigen Textes mit den tradierten Tönen und Formeln, welche innig mit der lateinischen Sprache verbunden sind, gezeigt hat, ist es nun an der Zeit, nach besseren sprachgerechteren Formen des volkssprachlichen Altargesangs zu suchen und die bisherige unbefriedigende Praxis zu verlassen.

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppe 6 lassen bei jedem Liturgie-Begeisterten viele Erwartungen und Hoffnungen wach werden, wenn auch eine stärkere Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Arbeitsgruppen wünschenswert gewesen wäre.

Auch wenn das „Meßbuch 2000“ nicht alle entdeckten Makel auf einen Schlag umzusetzen vermag, so zeigt es doch die richtige Richtung an. Ein solchermaßen erneuertes Meßbuch bezeugt eine wachsende Liebe zu unserer heutigen Liturgie, die sich ja immer weiterentwickelt hat und dies auch in Zukunft muß: *liturgia semper reformanda*.

¹² Zur Überlieferung des Korans gehört beispielsweise untrennbar dessen korrekte, wohl lautende Rezitation, die sich seit dem 10. Jahrhundert zu einer eigenen theologischen Disziplin im Islam entwickelt hat.

A.-A. Thiermeyer, Weissenburg

Impulse aus der kirchlichen Tradition

Zur Gestaltung sonntäglicher Wortgottesdienste

1. Diskussionsstand

– Dieter Emeis, „Durch ihn und mit ihm und in ihm“. In: Christ in der Gegenwart 16/1997, 133 stellt seinen Vorschlag „Hochgebet“ für sonntägliche Gemeindeversammlungen ohne Priester der Öffentlichkeit vor.

– Friedrich Lurz, Gut gemeint, aber . . . Ein „Hochgebet für Sonntagsgottesdienste ohne Priester“? In: gd 31 (1997) 84f führt nicht von der Hand zu weisende liturgietheologische Bedenken gegen den gut gemeinten pastoralen Vorschlag von D. Emeis an.

– Bernhard Höffner, „Hochgebet“ für sonntägliche Wortgottesdienste? In: AnzSS (1997) H. 9, 461–464 antwortet ebenfalls kritisch mit liturgiewissenschaftlichen Anmerkungen zu diesem Vorschlag von D. Emeis.

2. Kritische Anfrage und Aufgabe an die Liturgiker

2.1 Pastoral-liturgische Anliegen

D. Emeis formuliert ein echtes liturgisches Anliegen für den sonntäglichen priesterlosen Wortgottesdienst: „Es muß aber möglich sein, daß eine Gemeinde sich vor Gott zur Sprache bringt, mit dem, was sie am Sonntag versammelt.“

B. Höffner greift unter der Zwischenüberschrift „Der Auftrag“ (463f) dieses pastoralliturgische Anliegen von D. Emeis auf und stellt es als „Hausaufgabe“ für alle Liturgiker und Liturgen:

„Wie kann in der Feier eines sonntäglichen Wortgottesdienstes noch deutlicher

- die Danksagung im Gedächtnis dessen, was Gott getan hat,
- die Bitte um Erneuerung,
- die geistliche Vereinigung mit den anderen Gemeinden in der Kirche,
- das Gedächtnis der Verstorbenen,
- die Bitte um Vollendung

zur ‘Sprache’ und ins ‘erlebnismäßige Bewußtsein’ gebracht werden?“

F. Lurz trifft das Problem all dieser gut gemeinten Versuche in der Wurzel. Seine Kritik gilt hier deshalb nur in zweiter Linie dem Verfasser D. Emeis:

„Es bleibt die Frage, wie weit wir uns eigentlich noch durch das Faktum des Priestermangels die Veränderung der Liturgie aufzwingen lassen wollen. Ist der Priestermangel wirklich Rechtfertigungsgrund genug, den danksagenden anamnetisch-epikletischen Vollzug, der konstitutiv zum Herrentag gehört, so zu einer ‘Trockenübung’ zu degradieren, daß er vom Herrenmahl getrennt wird? [. . .] Weil die Gemeinden ein Recht haben, das zur Sprache zu bringen, was sie am Sonntag versammelt (die Vergegenwärtigung des Heilswerkes Gottes an den Menschen, kulminierend in Tod und Auferwekung Jesu Christi) und weil seit dem frühen Christentum diese Vergegenwärtigung nicht nur als Sprach-, sondern zugleich als Mahlgeschehen gefeiert wird, kann der einzige verantwortbare Weg sein, die Voraussetzungen für eine volle ‘Eucharistia’ in Wort und Sakrament zu schaffen“ (85).

1.2 Diskussion

1) Ziel der jüngsten „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ ist es, „eine klare und verbindliche Antwort zu geben auf drängende und zahlreich bei unseren Dikasterien eingelangte Anfragen von Bischöfen, Priestern und Laien, die gebeten haben, hinsichtlich neuer Formen ‘pastoraler’ Tätigkeiten von Laien im Bereich der Pfarreien und Diözesen aufgeklärt zu werden“¹.

2) Es wird seitens Rom den verantwortlichen Klerikern und den beauftragten Laien keine negative Absicht unterstellt: „Oft handelt es sich nämlich um Praktiken, die in Notsituationen entstanden sind und sich häufig in der Absicht, eine großzügige Hilfe in der Pastoral zu leisten, entfaltet haben, aber schwerwiegende negative Folgen für das rechte Verständnis wahrer kirchlicher Gemeinschaft haben können“ (ebd.).

3) Rom weiß einerseits, daß es Notsituationen gibt, andererseits grenzt es hier deutlich jede mißverständliche Fehlpraxis aus. F. Lurz hat recht und seinen Ausführungen ist auf diesem Hintergrund nur zustimmen, obgleich wir derzeit in unseren Breiten pastoralliturgisch manchmal in einer prekären Situation sind.

4) Es muß aber zugleich auch betont werden, daß es der Kirche jederzeit möglich ist, aus pastoralen bzw. liturgischen Notwendigkeiten heraus, auf anstehende Engpässe und Nöte mit Veränderungen der gottesdienstlichen Formen zu reagieren. Im Rahmen einer wahrhaft katholischen Breite, in der Fülle der liturgischen Traditionen des Westens (und des Ostens) sind die Möglichkeiten noch lange nicht erschöpft, katholische Liturgie, als genuinen Gottesdienst für die heutigen Menschen, fortzuentwickeln.

5) Die Hauptproblematik dieser sogen. „Hochgebete“ beim sonntäglichen Wortgottesdienst ist aber so gravierend, daß sie auch nicht durch eine „Notsituation“ gerechtfertigt werden kann. Daher hat die Kirche auch reagiert:

„Um auch auf diesem Gebiet [sc. liturgische Feiern] die kirchliche Identität jedes einzelnen zu wahren, sind Mißbräuche verschiedener Art abzuschaffen, die der Bestimmung des can. 907 entgegenstehen, demgemäß es den Diakonen und Laien in der Eucharistiefeier nicht erlaubt ist, Gebete und Gebetsteile – insbesondere das eucharistische Hochgebet und die Doxologie – vorzutragen oder Handlungen zu verrichten, die dem zelebrierenden Priester vorbehalten sind. Ein schwerer Mißbrauch ist es überdies, wenn Laien gleichsam den ‘Vorsitz’ bei der Eucharistiefeier übernehmen und dem Priester nur das Minimum belassen, um deren Gültigkeit zu garantieren.

[. . .] Um Verwirrung zu vermeiden zwischen sakramentalen Feiern unter dem Vorsitz eines Priesters oder Diakons und anderen von Laien geleiteten liturgischen Handlungen, ist es notwendig, daß dafür klar unterschiedene Formulierungen verwendet werden“ (Instr., Art. 6 § 2).

Zu den Sonntagsgottesdiensten ohne Priester heißt es: „Solche Gottesdienste [. . .] stellen immer nur vorläufige Lösungen dar. Es ist verboten, in ihrer Struktur Elemente aus der Opferliturgie, vor allem das ‘eucharistische Hochgebet’, einzufügen, auch nicht in narrativer Form, um bei den Gläubigen keine Irrtümer aufkommen zu lassen“ (Art. 7 § 2).

6) Der Vollständigkeit halber sei hier auch die Agapefeier erwähnt. Es sollte auch der sonntägliche Wortgottesdienst nicht voreilig in Verbindung mit einer Agape gefeiert werden.² Es wäre besser, wenn das halbrituelle Gemeinschaftsmahl sich dann in der Familie anschließen würde, sei es am Samstagabend oder am Sonntagvormittag.

¹ In: VApS 129 (15.8.1997) Vorwort.

² Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Instruktion „Actio pastoralis“ für Meßfeiern mit besonderen Gruppen (15.5.1969) Nr. 10c; Richtlinien der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), (1970) 13. 25f. 46; Die Gemeinsame Syn-

7) Das Fazit ist klar:

- Von jeder Umgestaltung bzw. Adaption eines eucharistischen Hochgebetes für einen priesterlosen Gottesdienst ist dringend Abstand zu nehmen.
- Jede „kaschierende“ und „eucharistieähnliche Form“ ist zu meiden, „um Verwirrung“ zu vermeiden.

Die Instruktion führt den theologischen Hintergrund zwar nur im Hinblick auf den geweihten Amtsträger und der sakramentalen Funktion aus. Es schwingt aber noch mehr mit, nämlich: Die mehr oder weniger große Nähe zu den offiziellen Hochgebeten, auch wenn der Einsetzungsbericht ausgelassen wird, die Epikleseformeln umgestellt werden und der Text von Laien gelesen wird, ändert nichts an der Tatsache, daß das Hochgebet in der gottesdienstlichen Versammlung an sich den Charakter und die Wirkeigenschaften eines Eucharistiegebetes in sich trägt. Es ändert auch an der Tatsache nichts, daß dieses Gebet als solches einen konsekratorischen Charakter hinsichtlich der betenden Gemeinde hat und daher ausschließlich dem Bischof und Priester vorbehalten ist, der als „Christus präsens“ steht.

Es gibt z. B. in den orientalischen Kirchen (ostsyrischer Ritus) ein Hochgebet ohne Einsetzungsbericht und es ist ein vollgültiges Eucharistiegebet.³ Daher ist also von derlei Experimenten unbedingt Abstand zu nehmen. Wir tun gut daran, wenn wir uns auf unsere möglichen Traditionen besinnen, die alle oben genannten berechtigten Anliegen einer Gottesdienstgemeinde berücksichtigen.

3. Überlegungen und Vorschlag

Abendlob/Vigilfeier und Morgenlob des Auferstehungstages – eine „Eucharistia“ an den Auferstandenen

3.1 „Eucharistia“ beim Stundengebet im altkirchlichen Sinn

Eucharistia lucernalis, ἐπιλύχνιος εὐχαριστία, gratia vespertina meint die anamnetische und epikletische Darbringung von Licht und Weihrauch, verbunden mit Hymnen des Lobes und Dankes sowie mit Gebeten.

Die alten genuinen Formen des Stundengebetes haben sich durch viele Jahrhunderte, ohne tägliche Messe und tägliche Kommunion, als legitime Vielfalt einer christlichen „Eucharistia“ erwiesen.

Am Vorabend des Sonntags das Abendlob als Vigilfeier des Auferstehungstages (samt Kommunionausteilung) bzw. in der Frühe des Sonntags eine festliche Auferstehungsglaudes (samt Auferstehungsevangeliem) zu feiern wäre z. B. eine genuin altkirchliche (Not-) Lösung, wenngleich nicht die Vollform der Eucharistie.

Eine liturgiehistorisch vertretbare Lösung, angesichts der Notlage, wie sie in den oben angeführten Aufsätzen mit ihren aufgezeigten Anliegen dargestellt wird, ließe sich so, ganz im Sinne einer guten liturgietheologischen Tradition, verwirklichen, ohne nach Surrogaten zu greifen.

ode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss „Gottesdienst“ (1975) 4.2.3.1 empfiehlt die Agape im Anschluß an bestimmte Eucharistiefeiern, unter Wahrung des Eigencharakters.

³ Vgl. D. W. WINKLER, Die Beiträge zur Liturgie in den Pro Oriente-Konsultationen mit den Kirchen syrischer Tradition. In: *HID* 50 (1996) 199; S. Y. H. JAMMO, Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht. In: *HID* 50 (1996) 204–218.

In der Faszination des Heilsmysteriums von Kreuz und Auferstehung hat die frühe Kirche die großen Hymnen des Epheser- und des Kolosserbriefes (Eph 1,3–14; Kol 1, 12–20) gesungen. Danksagung wird deshalb in der Kirche gefeiert, weil wir als von Christus Erlöste erwählt sind „zum Lobpreis der herrlichen Gnade Gottes“ (Eph 1,6.12.14).

Von der altkirchlichen Gemeinde bis zum heutigen Tag sollte unser christliches Selbstverständnis sich dergestalt zeigen: Vom Ostergeschehen herkommend und zum ewigen Osterfest hin unterwegs. Dabei sollten wir dankbar in Hymnen und Gebeten mit Lob und Dank, Klage und Bitte das Licht unseres Osterglaubens hoch und erhaben in alle Tage und Nächte unseres Pilgerdaseins in diese Welt hineintragen.

3.2 Anstatt eines „Hochgebets“ für sonntägliche Wortgottesdienste

Es ist daher gerade auch die Tagzeitenliturgie, die im natürlichen Rhythmus von Nacht und Tag das menschenfreundliche Licht der Osterbotschaft und des Osterlobes aus jener Nacht in unsere Nächte und Tage herüberträgt. Sie ist es, die uns Jesus Christus vor Gott dem Vater im Heiligen Geist dankbar rühmen läßt: „Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen!“ (Kol 1,12).

Die beiden Eckpfeiler des christlichen Stundengebetes, das Abend- und das Morgenlob, halten anamnetisch und epikletisch der täglichen Unheilsgeschichte feiernd die Gegenwart des Heils entgegen. Denn zu jeder Zeit muß Gottes Rettung an uns, dieses „ein für allemal“ (Hebr 7,27), immer wieder als Hoffnungs- und Trostbotschaft laut gefeiert und besungen werden. Unser Stundengebet ist nämlich durch den „Christus präsens“ in seiner Gemeinde ebenfalls Vergegenwärtigung und heilswirksame Verkündigung in unserer Zeit.

4. Mögliche Verwendung einiger Elemente aus der Tradition

4.1 Die Licht-Eucharistie

Die Alte Kirche sprach einst von einer „Licht-Eucharistie“. Im Kontext der gesamten Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen wird das Pascha-Mysterium Christi dankbar gefeiert. Was im AT vorabgebildet wurde, gelangt in Jesus Christus, in der Auferweckung des Gekreuzigten, und wir, die wir durch die Taufe „Christus angezogen haben“, mit ihm zur Vollendung.

Licht-Eucharistie (HIPPOLYT, trad. apost. 25)

Vorschlag

(L.= Liturge, A.= Alle); der Text (Laudes: ...) wurde ergänzt.

(L: Der Herr sei mit euch. A.: Und mit deinem Geiste [nur wenn Pr. oder D. der L])

L.: Erhebet die Herzen.

A.: Wir haben sie beim Herrn.

L.: Lasset uns danken dem Herrn unserm Gott.

A.: Es ist würdig und recht.

L.: Wir sagen dir Dank, Herr und Gott, durch deinen Sohn Jesus Christus.

A.: Amen.

L.: Er ist unser Herr, durch den du uns Erleuchtung geschenkt hast, da du das unvergängliche Licht in ihm offenbartest.

A.: Amen.

L.: Nun haben wir den Tag vollendet und sind angelangt an der Schwelle des Abends.

[*bei der Laudes*: In deiner Gnade durften wir die Nacht durchschreiten.]

A.: Amen.

L.: Du hast uns gesättigt mit dem Licht des Tages, das du uns zum Nutzen erschaffen hast.

[*bei der Laudes*: Auferweckt aus dem Schlaf des Todes und der Sünde, führst du uns in dein freundliches Licht.]

A.: Amen.

L.: Da wir durch deine Güte des abendlichen Lichtes nicht entbehren müssen,
so loben und preisen wir dich durch deinen Sohn,

[*bei der Laudes*: In deiner großen Güte schenkst du uns in Jesus Christus das Licht des neuen Tages, so loben und preisen wir dich durch deinen Sohn,]

A.: Amen,

L.: dem die Macht und die Ehre gebührt samt dem Heiligen Geiste.

A.: Amen,

L.: Jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A.: Amen.

4.2 Exultet

Es gibt eine Vielzahl von Exultetfassungen, sie könnten ähnlich wie der obige Text aus der „Apostolischen Tradition“ verwendet werden: Eine Eröffnung und nach jeder Heilsaussage eine gemeindliche Akklamation. Übrigens singt in unserer Pfarrei St. Willibald die Gemeinde bei jeder Präfation, nach jedem theologischen Sinnabschnitt, ein „Amen“ als Akklamation.

4.3 Te Deum

Ein genuin altkirchlicher Hymnentext, der in der Auferstehungstheologie, seine Wurzeln hat, und der in der Alten Kirche in Verbindung mit Eucharistie und Taufe gesungen wurde, ist das „Te Deum“.

Dieser Text weist in seinem ersten und anamnetischen Teil deutlich den akklamatorischen Charakter der gemeindegottesdienstlichen Hymnik auf. Er sollte auch als solcher wieder verwendet werden.

Der zweite Teil (ab „Rette dein Volk, o Herr, und segne dein Erbe ...“) ist epikletisch.

Vorschlag

(L.= Liturge, S.= Schola/ Solist, A.= Alle)

L.: Dich, o Gott, loben wir, dich, o Herr, preisen wir.

A.: Dich, o Gott, loben wir.

S.: Dir, dem ewigen Vater, huldigt das Erdenrund.

A.: Dich, o Gott, loben wir.

S.: Dir rufen die Engel alle, die Himmel und Mächte insgesamt,
die Kerubim dir und die Seraphim mit niemals endender Stimme zu:

A.: Heilig, heilig, heilig der Gott der Scharen! Voll sind Himmel und Erde
von deiner hohen Herrlichkeit.

S.: Dich preist der glorreiche Chor der Apostel;

A.: dich, o Gott, preisen wir,

S.: dich der Propheten lobwürdige Zahl;

A.: dich, o Gott, preisen wir,

S.: dich der Märtyrer leuchtendes Heer;

A.: dich, o Gott, preisen wir,
 S.: dich preist über das Erdenrund die heilige Kirche;
 A.: dich, o Gott, preisen wir,
 S.: dich den Vater unermessbarer Majestät; deinen wahren und einzigen Sohn;
 und den Heiligen Fürsprecher Geist.
 A.: Dich, den dreifaltigen Gott, loben und preisen wir.

S.: Du König der Herrlichkeit, Christus.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: Du bist des Vaters allewiger Sohn.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: Du hast der Jungfrau Schoß nicht verschmäht,
 A.: Kyrie eleison,
 S.: bist Mensch geworden, den Menschen zu befreien.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: Du hast bezwungen des Todes Stachel,
 A.: Kyrie eleison,
 S.: und denen, die glauben, die Reiche der Himmel aufgetan.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: Du sitzest zur Rechten Gottes in deines Vaters Herrlichkeit.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: Als Richter, so glauben wir, kehrst du einst wieder.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: Dich bitten wir denn, komm deinen Dienern zu Hilfe, die du erlöst mit kostbarem Blut.
 A.: Kyrie eleison.
 S.: In der ewigen Herrlichkeit zähle uns deinen Heiligen zu.
 A.: Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

L.: Rette, o Herr, dein Volk, und segne dein Erbe.
 A.: Erhöre uns, Christus.
 L.: An jedem Tag benedeien wir dich und loben in Ewigkeit deinen Namen,
 ja in der ewigen Ewigkeit.
 A.: Amen.
 L.: In Gnaden wollest du, o Herr, an diesem Tag uns ohne Schuld bewahren.
 A.: Erhöre uns, Christus.
 L.: Erbarme dich unser, o Herr, erbarme dich unser.
 A.: Erhöre uns, Christus.
 L.: Laß dein Erbarmen über uns geschehen, wie wir gehofft auf dich.
 A.: Erhöre uns, Christus.

[Einschubmöglichkeit für andere Bitten z. B.:

- stehe unserem Bischof N. N., unseren Priestern und unseren Diakonen bei,
- gewähre deiner Kirche Einheit und Frieden,
- erleuchte die uns Regierenden,
- errette die in Bedrängis sind,
- erbarme dich der Bedrückten,
- tröste die Verzagten,
- heile die Kranken,
- richte die Gefallenen wieder auf,
- bekehre die Irrenden,
- vollende in deiner Barmherzigkeit unsere Verstorbenen].

L.: Auf dich, o Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt.
 In Ewigkeit werde ich nicht zuschanden.

A.: Amen.

L.: Dir gebührt unser Lob, dir gebührt unser rühmendes Lied!

A.: Amen.

L.: Dir o Gott, sei Ehre und Ruhm: dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immer und in alle Ewigkeit.

A.: Amen. Amen. Amen.

5. Vorschlag einer Reihenfolge dieser gottesdienstlichen Elemente bei einer Vigil-Vesper bzw. einer Laudes

Vigil-Vesper

- 1) Einzug, Osterkerze, Christusruf (Lumen Christi/Deo gratias, oder ähnlich) als Eröffnung
- 2) Luzernarteil: Licht-Eucharistie (vgl. Hippolyt bzw. eine der vielen Exultetversionen)
- 3) Hymnus (z. B.: O Licht der wunderbaren Nacht, GL 208; vgl. Stundengebet)
- 4) Oration
- 5) Psalmodie: Abendpsalm 141 (Inzens in einer Schale mit Glut, die vor dem Altar stehen bleibt, wenn ein Laie inzensiert; Rauchfaß verwendet nur ein Priester od. Diakon). (Die Psalmodie kann erweitert werden durch weitere Psalmen und Cantica).
- 6) Lesung(en), Antwortgesang
- 7) (Oster-)Alleluja, Evangelium (Textauslegung am Sonntag)
(Findet eine Kommunionfeier statt, dann wäre es angebracht, daß nach dem Evangelium/Textauslegung alle aufstehen und die hl. Gaben – wenn möglich aus der Gemeindeliturgie – herbeigebracht werden.)
- 8) Te Deum: (Liturge und Gemeinde singen das Te Deum, sobald die hl. Gaben auf den Altar gestellt wurden).
- 9) Fürbitten: vgl. Te Deum (in den 2. Teil [Epiklese] können weitere Fürbitten eingefügt werden).
- 10) Vaterunser
- 11) Oration mit dem Abschluß: „Denn dein ist das Reich ...“ (und der Friedensgruß, falls eine Kommunionfeier folgt).
- 12) Kommunionritus
- 13) Danksagung: Magnificat
- 14) Segen [*deprekativ*]
- 15) Entlassung.

Laudes

- 1) Eröffnung: L.: „Herr öffne meine Lippen“, A.: „Auf daß mein Mund dein Lob verkünde“
- 2) Osterkerze wird entzündet und den Gläubigen entgegengehalten mit dem Christusruf: „Christi Licht erleuchte [!] alle!“ (Alle zünden ihre Kerzen an, ausgehend von der Osterkerze, die Kerzen sollen angezündet bleiben bis nach dem Evangelium.)
- 3) Licht-Eucharistie (vgl. Hippolyt)
- 4) Hymnus
- 5) Oration
- 6) Psalmodie: Morgenpsalm 63
(Die Psalmodie kann erweitert werden durch weitere Psalmen und Cantica).
- 7) Lesung(en), Antwortgesang
- 8) (Oster-)Alleluja, Evangelium (Textauslegung am Sonntag)
Laudespsalm 150 (oder Ps 145/146–149)
(Findet eine Kommunionfeier statt, dann wäre es angebracht, daß nach dem Evangelium/Textauslegung alle aufstehen und beim Abschluß des Laudespsalms die hl. Gaben – wenn möglich aus der Gemeindeliturgie – zum Altar gebracht werden.)
- 9) Große Doxologie (= Gloria in excelsis Deo): (Liturge und Gemeinde singen das Gloria, sobald die heiligen Gaben auf den Altar gestellt wurden.)
- 10) Fürbitten

- 11) Vaterunser
- 12) Oration (und der Friedensgruß, falls eine Kommunionfeier folgt).
- 13) Kommunionritus
- 14) Danksagung: Benedictus
- 15) Segen
- 16) Entlassung.

6. Schlußbemerkung

Diese alten Gottesdienstformen könnten uns vor schwerwiegenden Problemen bewahren. Wir werden uns sonst durch „meßähnliche“ Wortgottesdienste, wie sie von D. Emeis vorgestellt wurden, ob mit oder ohne Kommunionausteilung, immer mehr in eine Situation hineinmanövrieren, aus der es so leicht keinen Ausstieg mehr geben wird: Wir fördern dadurch nämlich einen, in den Augen der meisten Gläubigen „praktischeren“ und „günstigeren“ „Ersatz“. Und sehr bald wird kein Defizit bzgl. einer fehlenden Eucharistiefeier mehr empfunden werden. Tatsächlich sind in der Wahrnehmung der Gläubigen die Wortgottesdienste schon zur „kleinen“ oder „schnellen Messe“ geworden. Einige Bewohner eines Seniorenheims in unserer Pfarrei, wo wir alternierend hl. Messe bzw. Wortgottesdienst (ohne „Hochgebet“) feiern, haben dies, entsprechend einem sehr verbreiteten Verständnis, folgendermaßen ausgedrückt: „Heute kommt der Diakon wieder, da haben wir gottlob die 'Kurze Messe'!“

Auf diesem Gebiet ist bei den Diakonen und Laien, die sich in der Vorbereitung und Durchführung der (sonntäglichen) Wortgottesdienste engagieren, gewiß viel guter Wille und oft großer Einsatz vorhanden. Aber wir sollten jeden Anschein oder Anklang an ein „Hochgebet“ vermeiden bzw. das Spezifikum des Eucharistiegebets auf die fehlenden bzw. nichtfehlenden Wandlungsworte zu reduzieren. Die Eucharistiefeier in der Gemeinde als Ganzes ist das heilswirksame Geschehen. Sie bewirkt was sie besagt: Erlösung und Heil im „Schon“ und „Noch nicht“ des ewigen und zeitlichen Heilshandelns Gottes an uns.

Reinhold Malcherek, Frensdorf-Reundorf

„Politischer Gottesdienst“

Eine Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland

Einleitung

„Zu der Signatur der Zeit gehört die absonderliche Tendenz, Liturgie in Politik einmünden zu lassen oder sie gar durch Politik zu ersetzen.“¹

„Man darf ruhig davon ausgehen, daß jede liturgische Feier, wo oder von wem auch immer, schlechthin in einen politischen Zusammenhang gehört und, außerdem, daß dieser politische Zusammenhang nicht religiös indifferent ist.“²

Diese beiden zufällig ausgewählten Zitate lassen etwas von der kontrovers geführten Diskussion erahnen, die vor allem in den 70er Jahren um das Projekt der „Gottesdienste in neuer Gestalt“ geführt wurde. Seit Beginn der 60er Jahre hatte sich zuerst im Bereich der evangelischen Kirche, später dann ebenso der katholischen, eine Bewegung mit der Tendenz entwickelt, „die Tradition nicht länger zum Maßstab dessen zu nehmen, was heute gottesdienstlich geschehen soll, sondern sich unmittelbar an der Gegenwart und ihren Bedürfnissen zu orientieren“³. Zu diesen Bestrebungen gehören auch die Versuche, „für den Gottesdienst inhaltlich und formal eine neue Öffentlichkeit zu gewinnen, ihn zu politisieren“⁴. In dieser Hinsicht wurde das Kölner „Politische Nachtgebet“ am bekanntesten.⁵ Ziel dieser unterschiedlichen und experimentell ausgerichteten neuen Gottesdienste war es, Liturgie und Leben enger miteinander zu verknüpfen. Liturgie sollte sich als öffentlichkeitsrelevant, als wichtige Bezugsgröße für Politik und Gesellschaft erweisen.⁶ Dieses Anliegen

¹ B. HANSSLER, Politik statt Kult? In: Politische Denaturierung von Theologie und Kult. Hg. W. Weber. Aschaffenburg 1978, 63–81, hier 63.

² B. DE CLERQ, Politisches Engagement und liturgische Feier. In: Conc (D) 9 (1973) 286–289, hier 287.

³ H. B. MEYER, Politik im Gottesdienst? Kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes. Innsbruck 1971, 7. Vgl. auch A. EHRENSPERGER, Gottesdienst. Visionen – Erfahrungen – Schmerzstellen. Zürich 1988, 46–53.

⁴ MEYER, ebd. 7.

⁵ Vgl. U. SEIDEL – D. ZILS, Aktion Politisches Nachtgebet. Wuppertal 1971; R. VOLP, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. 2. Theorien und Gestaltung. Gütersloh 1994, 837; F. STEFFENSKY, Politisches Nachtgebet und 'neue Gemeinde'. Erfahrungen in einem Gruppenprozeß. In: WPKG 60 (1971) 527–534; P. CORNEHL, Training für den Ernstfall. Gottesdienst als öffentliche Kommunikation am Beispiel des Politischen Nachtgebets. In: EK 5 (1972) 147–151.

⁶ Vgl. zur damaligen theologischen, besonders liturgiewissenschaftlichen Diskussion um diese „Politischen Gottesdienste“ neben den bisher benannten einige weitere Veröffentlichungen, die zufällig ausgewählt sind: M. JOSUTTIS, Behauptungen zur politischen Dimension des Gebets. In: WPKG 60 (1971) 523–527; H.-J. BENEDICT, Alltagsverhältnisse im Gottesdienst. Zur Dialektik von Politisierung und Vergewisserung. In: WPKG 60 (1971) 534–542; R. LEUENBERGER, 'Politischer Gottesdienst'. In: ZThK 69 (1972) 100–124; H. SCHMIDT, Politische Verhaltensweisen in der heutigen Liturgie. In: Conc (D) 10 (1974) 87–97; D. POWER, Das Lied des Herrn in fremdem Land. In: Conc (D) 10 (1974) 124–136; J. GELINEAU, Die Feier der österlichen Befreiung. In: Conc (D) 10 (1974) 136–144; H.-C. SCHMIDT-LAUBER, Die Zukunft des Gottesdienstes. Empirische, liturgische und theologische Grundsatzüberlegungen. In: JLH 21 (1977) 121–131. Von katholischer Seite hat

einer politisch geprägten Liturgie wurde in den 80er Jahren von einzelnen Gruppen der christlich motivierten Friedens- und Anti-Atomkraftbewegung weitergetragen. Ende der 80er Jahre zeigte sich die öffentlichkeitswirksame und politische Dimension des christlichen Gottesdienstes in den Friedensgebeten des Jahres 1989 in der damaligen DDR, welche einen bedeutenden Anteil an der gewaltlosen Revolution hatten.⁷

Am 21. April 1995 nahm der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine von ihm bei seiner Kammer für Theologie in Auftrag gegebene Stellungnahme an, die sich mit einer grundsätzlichen Klärung der Fragen zu „politischen Gottesdiensten“ befaßt. Diese Ausarbeitungen wurden im Mai 1995 vom Kirchenamt den Gliedkirchen unter dem Titel „Der Gottesdienst in der politischen Welt – ‘Politischer Gottesdienst’“. Eine Hilfe zur Urteilsbildung“ vorgelegt.⁸ Die folgenden Ausführungen haben dieses EKD-Dokument zum Gegenstand. In einem ersten Schritt (I) geht es um eine Vorstellung der Inhalte, wobei die Zwischenüberschriften der Gliederung dieses Dokuments entsprechen. Der zweite Schritt (II) versucht ein Resümee.

I. „Der Gottesdienst in der politischen Welt – ‘Politischer Gottesdienst’“ – Eine Hilfe zur Urteilsbildung der EKD

I. „Vorwort“⁹

Einleitend wird der Problemhorizont umrissen, in dem die genannte Hilfe zur Urteilsbildung steht. Einerseits stellt man fest, daß Ereignisse des öffentlichen Lebens und tagespolitische Konflikte immer wieder Anlässe für besondere Gottesdienste darstellen. Andererseits sind diese als „politische Gottesdienste“ charakterisierten Feiern „in der Vergangenheit nicht selten zum Gegenstand von Kontroversen geworden, und zwar sowohl innerhalb der Kirche als auch zwischen Kirche und Politik oder Kirche und Medien.“ Die Situation erfährt eine zusätzliche Verschärfung dadurch, daß Äußerungen der Kirchenleitung in einem aktuellen Fall einer Kontroverse leicht unter den Verdacht geraten, „daß die Aussagen über Kriterien für ‘politische Gottesdienste’ von der im Hintergrund stehenden Bewertung des Anlasses bestimmt seien“. Deshalb bat der Rat der EKD seine Kammer für Theologie, „unabhängig von einem konkreten Konflikt einen Beitrag zur grundsätzlichen Klärung der Fragen zu ‘politischen Gottesdiensten’ zu leisten“. Das Vorwort macht auch die Erwartung der evangelischen Kirchenleitung deutlich, die sich an diese Hilfe zur Urteilsbildung knüpft: es sollen nämlich die Verantwortlichen auf allen Ebenen, auf denen Entscheidungen bezüglich „politischer Gottesdienste“ getroffen werden, auf diese Weise „motiviert

sich in den 70er Jahren vor allem Hans Bernhard Meyer mit der Thematik von Politik und Liturgie auseinandergesetzt. Neben der in Anm. 3 genannten Veröffentlichung, ist in diesem Zusammenhang noch zu nennen: H. B. MEYER, Politischer Gottesdienst? In: LebZeug 25 (1970) 85–100; DERS., Liturgie und Gesellschaft. In: Liturgie und Gesellschaft. Hg. Ders. Innsbruck 1970, 9–36; DERS., Zur Frage der gesellschaftlichen Bedeutung der Liturgie. In: Conc (D) 10 (1974) 97–106. Vgl. zu weiteren Literaturangaben zum Thema A. WAIBEL, Liturgie und Politik. Notizen zu einigen neueren Veröffentlichungen. In: LJ 28 (1978) 249–255.

⁷ Vgl. A. HEINZ, ‘Waffensegen’ und Friedensgebet. Zur politischen Dimension der Liturgie. In: TThZ 99 (1990) 193–216.

⁸ Herausgeber: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, Tel. (0511) 2796-0. In den Fußnoten dieses Aufsatzes wird das Dokument wie folgt abgekürzt bibliographiert: EKD, Gottesdienst.

⁹ Vgl. EKD, Gottesdienst 3.

und in die Lage versetzt werden, eine Prüfung in eigener Verantwortung vorzunehmen“. Ausdrücklich wird abschließend darauf verwiesen, daß es eine „besonders sachgemäße Wahrnehmung evangelischer Kirchenleitung“ ist, zu einem verantwortlichen Umgang mit „politischen Gottesdiensten“ beizutragen.

2. „Zur historischen Orientierung“¹⁰

Im Anschluß an das Vorwort zu diesem EKD-Dokument erfolgt eine erste Annäherung an die Thematik durch einen historischen Rückblick, welcher den Begriff „politischer Gottesdienst“ durch konkrete Phänomene aus der Geschichte näher konturiert und erste Kriterien zur theologischen Urteilsbildung erbringt.

Grundlegend wird konstatiert: „Der christliche Glaube verpflichtet dazu, der Stadt Bestes zu suchen.“ In konkreter Ausgestaltung gehört dazu „wesentlich die Pflicht zum Gebet für die Obrigkeit, für die Träger politischer Verantwortung und um die rechte Wahrnehmung ihrer Aufgaben“. Infolgedessen gehören politisch motivierte Gottesdienste seit alters zur Tradition der christlichen Kirchen.

Seit dem späten 16. Jahrhundert gab es auch in den Kirchen der Reformation Gottesdienste, die anlässlich der Festtage des Gemeinwesens sowie zu wichtigen politischen Ereignissen gefeiert wurden. Dabei sehen die Autoren des EKD-Dokuments diese liturgischen Feiern im Kontext des frühneuzeitlichen feudal-ständischen Gemeinwesens. Innerhalb dieses Gesellschaftssystems „war es eine zentrale Aufgabe der Kirche, an die christliche Grundlage von öffentlicher Ordnung und Sitte zu erinnern und den Obrigkeiten wie den Untertanen ihre Verantwortung vor Gott einzuschärfen“. Gottesdienste zu politischen Anlässen erbaten einerseits Gottes Segen und Schutz für das Gemeinwesen und aktualisierten andererseits Gottes Gebot mit Blick auf die gegebene Ordnung. Ausdrücklich wird die „verbreitete Vorstellung, daß dabei die Pfarrer, vor allem in den lutherischen Landeskirchen, Herrschaft nur religiös verklärten, sakralisierten“, als unzutreffend zurückgewiesen. In diesem Zusammenhang erinnern die Autoren an das kritische Potential der politisch motivierten Gottesdienste gegenüber den Mächtigen. Gleichfalls ging es bei den Gottesdiensten vor Kriegsbeginn oder vor einzelnen Schlachten nicht ausschließlich um ein Gebet für den eigenen Sieg oder um Rechtfertigung des Krieges: „Es wurde nicht selten auch an die Verbindlichkeit von Gottes Gesetz im Kriege erinnert und zur Achtung des Gegners aufgerufen.“

Von begriffsgeschichtlicher Seite her wird festgehalten, daß die Begriffe „politischer Gottesdienst“ und „politische Predigt“ erstmals im deutschen Sprachraum im ausgehenden 18. Jahrhundert nachweisbar sind. Als „politische Gottesdienste“ bezeichnete man dabei „zunächst die gottesdienstlichen Feiern bei Festtagen des Gemeinwesens“ insbesondere bei politischen Gedenktagen, Verfassungsfeiern und bei der Eröffnung der Ständerversammlungen und Landtage. Weiterhin umfaßten die „politischen Gottesdienste“ ebenso Feiern anlässlich einzelner politischer Ereignisse. Mit Beginn der Französischen Revolution „läßt sich eine Politisierung der Predigtsprache, der Gebete und der überkommenen gottesdienstlichen Formen beobachten“. Die dramatischen Ereignisse der Revolution forderten viele Pfarrer zur Stellungnahme heraus. Als besonders folgenreich wird in diesem Zusammenhang die „nationale Predigt“ im Verbund mit den Befreiungskriegen benannt.

¹⁰ Vgl. EKD, Gottesdienst 5–6.

Als weiteren bedeutsamen historischen Einschnitt führen die Autoren den Vormärz an, der mit dem einschneidenden gesellschaftspolitischen Wandel dazu führte, daß „einzelne Gruppen der Gemeinde ihre eigenen ‘politischen Gottesdienste’ feierten“. Die mit der Gesellschaft eng verflochtenen Kirchen werden von den allgemeinpolitischen Konflikten und Polarisierungen dieser Zeit stark berührt, was besonders für die Geschichte des neueren deutschen Protestantismus gilt. Im Gefolge dieser Entwicklungen kommt es zu gegenläufigen Bewegungen. Einerseits wurden 1848/49 „gottesdienstliche Feiern zur Unterstützung der Revolutionäre veranstaltet“ und andererseits überkommene Gottesdienstformen „auch für die Mobilisierung einer gegenrevolutionären konservativen Öffentlichkeit instrumentalisiert“.

An diesen kurzen historischen Rückblick schließen sich erste Folgerungen an. Als ausschlaggebend für die Beurteilung „politischer Gottesdienste“ benennen die Autoren das Kriterium „ihrer Evangeliumsgemäßheit“, welches maßgebend für jeden Gottesdienst ist. Nun verlangt dieses Kriterium „von sich aus stets auch die Berücksichtigung der politischen Situation“. Dabei wird zu bedenken gegeben, daß ein doppelter Sachverhalt Beachtung verlangt. Zunächst muß die „Verfassungslage“ berücksichtigt werden, denn es ist ein Unterschied, ob ein Staat die Struktur eines Unrechtssystems oder eines Rechtsstaates hat. Damit zugleich ist der „jeweils gegenwärtige Zustand des Gemeinwesens“ zu beachten. In jedem Gemeinwesen können Situationen hervortreten, „die in besonderer Weise zum öffentlichen Gebet um die rechte Wahrnehmung politischer Verantwortung Anlaß geben“. In diesem Zusammenhang wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß solche gottesdienstlichen Feiern zwar zur Übernahme solcher Verantwortung ermutigen, diese aber nicht ersetzen können. Es ist demnach unerlässlich bei der theologischen Urteilsbildung bezüglich „politischer Gottesdienste“, „solche Differenzen der politischen Kontexte einzubeziehen“. Abschließend stellen die Autoren fest: „So ist die theologische Reflexion des Begriffs des politischen Gottesdienstes immer mit einer der Situation Rechnung tragenden Hermeneutik zu verbinden.“

3. „Gottesbezug und Weltbezug im Gottesdienst“¹¹

Im zweiten Abschnitt der EKD Hilfe zur Urteilsbildung im Bereich der „politischen Gottesdienste“ erfolgt in sechs Schritten eine Fundierung dieser Thematik vom Wesen des Gottesdienstes her.

Als erstes wird festgestellt: „Unabhängig von Aktualisierungen in Predigt, Liedern und Gebeten eignet jedem Gottesdienst eine politische Dimension.“ Verdeutlicht wird diese Grundtatsache an einzelnen Stücken des Ordinariums: z. B. ehrt die Gemeinde im Kyrie und im Lobpreis „Gott, der allein Herr der Welt ist“; oder im „Vaterunser bittet die Gemeinde Gott um das Kommen seines Reiches und damit um das Ende der Reiche dieser Welt“¹².

Die jedem Gottesdienst innewohnende politische Dimension „führt die Gemeinde über Zeit und Raum des Gottesdienstes hinaus in die weltlichen Zusammenhänge, in denen das im Gottesdienst Erfahrene und Widerfahrene im Glaubensgehorsam praktisch wird“. Dieser im zweiten Schritt herausgestellte Weltbezug gottesdienstlicher Feiern drückt sich z. B. in

¹¹ Vgl. EKD, Gottesdienst 7–8.

¹² Als weitere Stücke des Ordinariums werden dort noch das Credo, das Schuldbekenntnis und, im Text eingeklammert, die Beichte genannt.

der Predigt aus, die Gottes Wort aktualisiert „als Orientierung auch in politischen Auseinandersetzungen und als Ermutigung auch zu nötigem Widerstand gegen Unrecht, Not und Unfriede“ sowie in der Fürbitte, denn sie „nimmt die weltlichen Verhältnisse und die unter ihnen leidenden Menschen ebenso wie die für diese Verhältnisse Verantwortlichen und die zu ihrer Besserung Berufenen ins Gebet und erfleht Gottes Hilfe für sie“¹³.

Demzufolge wird drittens deutlich, daß der christliche Gottesdienst nicht in einem kultischen Raum verbleibt, welcher gegenüber der Welt abgesondert ist: „Vielmehr hebt er in seinen eigenen Intentionen die Trennung von Sakralem und Profanem auf.“ Von daher kommen die Autoren zu dem Schluß, daß die politischen Fragen im Gottesdienst ihren Platz haben, „auch wenn sie nicht explizit an- und ausgesprochen werden“.

Als vierte theologische Grundlinie wird herausgestellt: „Im Gottesdienst nimmt sich Gott der Schwachen und Sünder an.“ In dieser annehmenden Zuwendung Gottes steckt für die so beschenkten Menschen zugleich die Aufforderung, „in Entsprechung dazu sich ihren schwachen und sündigen Mitmenschen zuzuwenden“. Im EKD-Dokument wird weiter ausgeführt, daß diese in der selbst erfahrenen Annahme durch Gott gründende Zuwendung zum Mitmenschen nicht für eigene politische Ziele instrumentalisiert werden darf. Der hier angesprochene ethische Aspekt rückt ins Blickfeld: „Im Gottesdienst wird die Gemeinde an ihre Verantwortung erinnert und zur Absage an Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit gerufen.“

Im fünften Schritt weisen die Autoren darauf hin, daß der Gottesdienst nicht direkt zur Lösung politischer Fragen beiträgt. Die gottesdienstliche Feier wird verstanden als von Gott herkommend und auf Gott hin ausgerichtet. Insofern stellt sie eine Unterbrechung für das politische Fragen und Handeln der Menschen dar. Der Gottesdienst „ist darin ein heilsamer Beitrag zur Überwindung der politischen, sozialen und anderer Parteiungen“. Er schafft somit politischen Fragen einen Freiraum gegenüber einem aktuellen Entscheidungsdruck. Gerade in dieser Möglichkeit der Freiheit erkennt das Dokument der EKD eine dienliche Bedingung zur Lösung politischer Fragen.

Sechstens und abschließend wird als Resümee dieser Besinnung auf das Wesen des Gottesdienstes festgehalten, „daß der Bedarf an besonderen politischen Gottesdiensten um so geringer wird, je selbstverständlicher und aufmerksamer Gottesdienste an den üblichen Tagen und an den üblichen Orten gehalten werden“.

4. „Der Gottesdienst und die Gemeinde“¹⁴

Die Autoren des EKD-Dokuments nehmen im dritten Abschnitt das Verhältnis von Gottesdienst und Gemeinde bzw. Gesamtkirche in den Blick. Die Ausführungen sind in drei Schritte gegliedert.

Zu Beginn des ersten Schritts wird der Gottesdienst in ekklesiologischer Perspektive definiert als „die Versammlung der Gemeinde um Wort und Sakrament“. In der gottesdienstlichen Feier erfährt die Gemeinde „den Zuspruch und die Zuwendung der Gnade Gottes und bezeugt öffentlich, daß sie – und alle Welt – von dieser Gnade lebt“. Dies stellt den inneren Sinn des Gottesdienstes dar, welcher immer dann verfehlt wird, so das EKD-Dokument, wenn dem Gottesdienst „Zwecke zugeordnet werden, die nicht der Auferbauung der Ge-

¹³ Weiterhin werden dort im Zusammenhang des Weltbezugs im Gottesdienst noch die Kollekte und der Segen angeführt.

¹⁴ Vgl. EKD, Gottesdienst 8–9.

meinde und der Einladung der Welt zum Glauben und zum Befolgen der Gebote Gottes dienen“. Deutlich wird herausgestellt, daß der Gottesdienst infolgedessen prinzipiell offen ist für Christen unterschiedlichster politischer Einstellungen, und darüber hinaus alle Menschen einlädt, zum Glauben an Gott zu kommen. Dieser grundlegenden Offenheit des Gottesdienstes widerspricht es, „wenn sich zu ihm nur Menschen besonderer politischer Einstellungen eingeladen fühlen können und sich Menschen anderer politischer Einstellungen als nicht eingeladen fühlen müssen“.

Der zweite Schritt hebt den Öffentlichkeitscharakter der gottesdienstlichen Feier hervor, denn dort „bezeugt die Gemeinschaft der Glaubenden ihren Ursprung vor aller Welt“. Daraus ergibt sich für die Autoren, daß die Glaubensgemeinschaft im regelmäßig gefeierten Gottesdienst das „Zentrum ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Identität“ besitzt. Dabei fällt der Kirche die Aufgabe zu, den regelmäßigen öffentlichen Gottesdienst nach seinem liturgischen Verlauf sowie nach Ort und Zeit zu ordnen. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, daß die sonntägliche Feier dem inneren Sinn des Gottesdienstes entspricht. Das Dokument versteht so den Gottesdienst als Begleitung des Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder. Vor diesem Hintergrund erscheint es als sachgemäß, wenn sich über den sonntäglichen Gottesdienst hinaus „die ganze Gemeinde oder Teile von ihr aus besonderem Anlaß – sei es im Leben einzelner oder aus anderen öffentlichen Anlässen – um Wort und Sakrament versammeln“. Solche „Versammlungen aus besonderem Anlaß (Kasualien)“ sind Gottesdienste im vollen Sinn und unterliegen deshalb ebenso den zuvor benannten gottesdienstlichen Kriterien: „offen und einladend zu sein für alle Christen und Menschen“. Das EKD-Dokument stellt ausdrücklich heraus, daß die Verantwortung der Kirche und ihrer Gemeinden für die „Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes“ sich auch auf die „Kasualien“ erstreckt. Dabei gehört es zur „äußeren Ordnung des regelmäßigen Gottesdienstes und aller Kasualien, daß sie von den örtlichen Gemeinden in gesamtkirchlicher Verantwortung getragen werden und die in den Gottesdiensten tätigen Amtsträger ordentlich berufen sind“. Ein Gottesdienst, so wird von den Autoren exemplarisch angeführt, in ausschließlich eigener Verantwortung von Amtsträgern ohne Mitbeteiligung der Gemeinde des Gottesdienstortes ist nicht legitim.

Der so charakterisierte öffentliche Gottesdienst wird im dritten Schritt unterschieden von Versammlungen von Gläubigen, „wie sie in Familien, Hauskreisen und Gemeindegruppen gepflegt werden“. In solchen Feiern „können die Bedrängnisse und Interessen der zu ihnen Versammelten in größerer persönlicher Direktheit zum Ausdruck kommen als in den öffentlichen Gottesdiensten“. Wobei die Autoren betonen, daß auch diese Versammlungen in Zusammenhang stehen mit dem inneren Sinn der öffentlichen gottesdienstlichen Feier. Abschließend wird in dieser Frage ein von gegenseitigem Respekt getragenes Miteinander beschrieben: „Die kirchliche Ordnung des gottesdienstlichen Lebens pflegt, schützt und respektiert diesen Bereich der Erbauung, die ihrerseits die gemeindliche und gesamt-kirchliche Verantwortung für die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes respektiert.“

5. „Der Gottesdienst als politische Kasualie“¹⁵

In einem vierten Abschnitt des Dokuments der EKD zur Frage der „politischen Gottesdienste“ wird das Für und Wider möglicher „politischer Kasualien“ in fünf Schritten zum Gegenstand der Ausführungen gemacht.

Als erstes wird nochmals hervorgehoben: „Geschichtliche Ereignisse, die ein ganzes Volk betreffen [. . .] sind auch ein Anlaß, Gottesdienste zu feiern.“ Solche Ereignisse¹⁶ verstehen die Autoren des Dokuments als „Übergangs- und Schwellensituationen für ein ganzes Volk bzw. besonders betroffene Menschengruppe“. Die gottesdienstliche Begleitung derartiger Situationen gehört, wie im persönlichen Leben, zum Auftrag der Kirche.

Der zweite Schritt lenkt den Blick auf „politische und soziale Konflikte, in denen die davon betroffenen Menschen den Dienst der Kirche erbitten“. Dieser vollzieht sich in der Regel in „Besuch, Seelsorge, praktische Hilfe und Fürsprache für die Bedrängten“. Ist es den Betroffenen aufgrund der durch den Konflikt gegebenen Verhältnisse nicht möglich, öffentliche Gottesdienste der Kirche zu besuchen, so „kann die Kirche bei den Betroffenen Gottesdienst halten und also auch an sonst für den Gottesdienst nicht vorgesehenem Ort zum Gottesdienst einladen“. Diese Auffassung unterstreichend wird im Dokument angefügt, daß ein solcher Gottesdienst sogar geboten sein kann zur Unterstützung und Stärkung der Bedrängten. Allerdings muß die Kirche auch in dieser besonderen Situation den Gottesdienst entsprechend seinem inneren Sinn feiern.

Die Sachlage der „politischen Kasualien“ verschärft sich drittens, wenn „eine bedrängende politische Frage Anlaß zu Gottesdiensten geben soll“. Zunächst stellt das EKD-Dokument fest, daß die Kirche ihren Beitrag bezüglich der Klärung bedrängender politischer Fragen, entsprechend der „allgemeinen Regeln des politischen Diskurses“ zu leisten hat, was ein Gebot der politischen Kultur ist. Setzt die Kirche dagegen „in der politischen Auseinandersetzung die ihr spezifischen gottesdienstlichen Mittel ein (Täler, Altäre, Kreuze usw.) verletzt sie die Regeln des politischen Gemeinwesens, weil ihre Mittel nicht allen an der Auseinandersetzung Beteiligten zur Verfügung stehen“. Anders bewerten die Autoren die Sachlage „bei politischen Themen, in denen für die Mehrzahl der Gemeindeglieder erkennbar ein Bezug zu Gott und zu ihrem Glauben enthalten ist“. In einer derartigen Situation können besondere Gottesdienste sogar nötig sein. Allerdings, so präzisiert das Dokument, wird ihr gottesdienstlicher Charakter „aber eher bewahrt werden können, wenn sie an den für Gottesdienste üblichen Orten und nicht an besonderen Orten stattfinden“. Beispiele für die hier in zweiter Linie angesprochenen Situationen werden nicht genannt.

Im vierten Schritt macht das EKD-Dokument mit Hinweis auf Erfahrungen der Kirche in totalitären Staaten darauf aufmerksam, „daß es trotz Römer 13 und 1. Petrus 2 – oder besser: gerade wegen Römer 13 und 1. Petrus 2 – christlich gebotenen Widerspruch und Widerstand gegen die Inhaber öffentlicher Gewalt geben kann“. Dabei stellt sich die Frage, ob der Widerstandswille sich auch im Gottesdienst artikulieren kann. Die Autoren führen diese Frage betreffend aus, daß die im Dokument dargestellten grundlegenden Erkenntnisse über die christliche Gottesdienstfeier nicht dagegen sprechen. Zu beachten ist aber auch in einer solchen Situation, daß das Spezifische des Gottesdienstes nicht verdunkelt wird.

¹⁵ Vgl. EKD, Gottesdienst 10–11.

¹⁶ Exemplarisch werden folgende Ereignisse benannt: Jahrestage von Kapitulationen, Parlamentsöffnungen, Wahlen, Jubiläen, Tage nationaler Einheit.

Die Ausführungen zu den „politischen Kasualien“ abschließend wird im fünften Schritt mit Hinweis auf Artikel 19 der Grundordnung der EKD¹⁷ festgestellt, daß die EKD grundsätzlich die gesamtkirchlichen Anliegen im Bereich des öffentlichen Lebens und gegenüber den „Inhabern der öffentlichen Gewalt“ vertritt. Dieser Grundsatz schließt aber nicht aus, „daß Initiativen und Anregungen zu Gottesdiensten aus bundespolitischen Anlässen auch von den Landeskirchen, ihren Gemeinden und Amtsträgern ausgehen“. In diesem Zusammenhang wird in dem EKD-Dokument daran erinnert, daß im erforderlichen Fall die Landeskirchen verpflichtet sind, sich mit den Organen der EKD abzustimmen.

6. „Der Gottesdienst als Raum der Freiheit“¹⁸

Der fünfte Abschnitt des EKD-Dokuments nimmt das Verhältnis von Gottesbeziehung und Weltbeziehung im Gottesdienst in den Blick. Die weltlichen Fragen und Nöte und eines Christen stehen für ihn im Kontext seines Glaubens, seiner Gottesbeziehung. Trotzdem gilt es aber, vom Glauben her zwischen Gottesbeziehung und Weltbeziehung zu unterscheiden. Bezüglich des Gottesdienstes wird in dem so umrissenen Zusammenhang festgestellt: „In regelmäßigen (sonn- und feiertäglichen) Gottesdiensten der Gemeinde kommt die Weltbeziehung vor Gott zur Sprache.“ Den Autoren des EKD-Dokuments zufolge gewährt nun gerade die Unterscheidung zwischen Gottesbeziehung und Weltbeziehung „einen Freiraum, innerhalb dessen eine politisch bessere Option gegen eine politisch weniger gute Option erkannt und verfolgt werden kann“. Eine politische Funktionalisierung dieses Freiraumes bedeutete seinen Verlust. Die Autoren sehen für die besonderen Gottesdienste die Gefahr, „daß die Weltbeziehung zur Gottesbeziehung überhöht und aufgewertet wird“. Das führt zur Aufhebung der im Glauben begründeten Unterscheidung und zur Vermischung. „Politische Optionen bekommen dann den Charakter des Absoluten“. Deshalb unterstreicht das Dokument die Notwendigkeit um der Freiheit willen, der Gottesbeziehung vor der Weltbeziehung den Vorrang zu geben. Es wird davor gewarnt, diesen Vorrang aus den Augen zu verlieren, weil dann die Gefahr droht, „daß aus dem Gottesdienst eine politische Veranstaltung wird“.

7. „Kontrollfragen“¹⁹

Das EKD-Dokument zu Fragen der „politischen Gottesdienste“ schließt mit einem sechsten Abschnitt, der vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen konkrete Fragen als Entscheidungshilfen formuliert. Eingangs betonen die Autoren: „In jedem konkreten Einzelfall muß situativ entschieden werden.“ Aber auch eine situative Entscheidung muß sich vor allgemein geltenden theologischen Einsichten verantworten, damit sie nicht zur Willkür wird. Deshalb werden Kontrollfragen formuliert, welche Hilfestellung leisten sollen in einem konkreten Entscheidungsverfahren. Diese Fragen beziehen sich auf drei Bereiche im Zusammenhang mit den „politischen Gottesdiensten“.

¹⁷ Im Dokument wird dieser Artikel 19 wie folgt zitiert: „Die Evangelische Kirche in Deutschland vertritt die gesamtkirchlichen Anliegen gegenüber allen Inhabern öffentlicher Gewalt. Sie erstrebt ein einheitliches Handeln ihrer Gliedkirchen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens.“ (11)

¹⁸ Vgl. EKD, Gottesdienst 11.

¹⁹ Vgl. ebd. 12–13.

Ein erster Fragenkomplex bezieht sich auf die Situation. Zuerst gilt es zu klären, ob zur Wahrnehmung der politischen Verantwortung der Kirche ein Gottesdienst erforderlich ist, oder, ob die nötige politische Klärung durch die voll auszuschöpfenden üblichen Mittel der politischen Auseinandersetzung herbeigeführt werden kann. Zur Situation gehört gleichfalls die Berücksichtigung der Gläubigen mit ihren unterschiedlichen Meinungen. Um des Gottesdienstes willen muß schließlich gefragt werden: „Wird der Gottesdienst um seiner selbst willen begehrt, oder soll er politisch instrumentalisiert werden?“ Wichtig erscheint den Autoren des EKD-Dokuments in diesem Zusammenhang noch die Frage nach der Art und Weise der Gottesdienstankündigung und nach den Mitwirkenden.

Der zweite Fragenkomplex nimmt den geplanten Gottesdienst in den Blick. Dabei geht es im Dokument an erster Stelle um die Rechenschaft darüber, inwiefern das besondere Anliegen des Gottesdienstes in Beziehung steht zum Evangelium, und wie diese deutlich werden soll. Auch sind die möglichen Wirkungen in der Öffentlichkeit zu berücksichtigen. Lassen sich Mißverständnisse vermeiden? Wenn nein, muß darüber nachgedacht werden, ob der geplante Gottesdienst angesichts dieser Umstände noch vertretbar bleibt. Der Freiheitsraum, den die gottesdienstliche Feier darstellt, gibt Anlaß zu einer weiteren Frage der Autoren: „Läßt der Gottesdienst, insbesondere auch in der Fürbitte, den Teilnehmenden bei gemeinsamer Betroffenheit die Option für unterschiedliche Konsequenzen?“ Die folgenden Kontrollfragen thematisieren die Parteinahme. Grundlegend wird die Anfrage gestellt, ob die Parteinahme in dem geplanten Gottesdienst überhaupt geboten ist. Könnte sie möglicherweise ungewollt zur Anklage gegen andere Menschen werden? Gibt es Bemühungen, das Gespräch mit diesen angeklagten Menschen zu suchen? Die Autoren sehen unterschiedliche Ausprägungen der Parteinahme, wenn sie fragen, ob es dabei „um eigene Buße und Schuldübernahme oder um öffentliche Kritik an anderen“ geht. Mit Blick darauf, daß grundsätzlich jede und jeder zum Gottesdienst eingeladen ist und so zur Gemeinde Zugang finden soll, ist schließlich kritisch zu beurteilen, ob der „politische Gottesdienst“ die Menschen „eher von der Gemeinde trennt, statt sie zur Gemeinde zu rufen“.

Die kirchliche Verantwortung steht im Mittelpunkt des dritten und letzten Fragenkomplexes des EKD-Dokuments. In dieser Absicht wird eingangs danach gefragt, welcher Personenkreis zum Gottesdienst einlädt, und wer diesen mit dem Gottesdienst betraut hat. Weiters ist es den Autoren, den Bereich der Kontrollfragen abschließend, wichtig zu klären: „Ist der geplante Gottesdienst mit den zuständigen Leitungsorganen abgesprochen und von ihnen mitverantwortet? Haben sie die Möglichkeit auf die Gestaltung Einfluß zu nehmen?“

II. Resümee

„Aktion oder Feier?“²⁰, so charakterisiert Manfred Josuttis die Kontroverse um die Frage nach dem Ziel des Gottesdienstes. Dabei geraten wohl zwei von ihm benannte Gottes-

²⁰ M. JOSUTTIS, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*. München ⁴1988, 142. Der Frage nach der Eucharistie als Aktion oder Feier geht auch Leo Scheffczyk vor allem mit Blick auf das „Phänomen der Befreiungstheologie“ sowie auf die Konzeption und den Vollzug der „sogenannten Motiv- und Themamessen“ nach. Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Eucharistie – nutzbringende Aktion oder zweckfreie Feier?* In: *Praesentia Christi. Studien Johannes Betz zu Ehren*. Hg. L. Lies. Düsseldorf 1984, 180–196.

dienstkonzeptionen²¹ immer wieder in Konflikt miteinander: nämlich einerseits der politisch verstandene Gottesdienst, welcher die „Aktion des Glaubens im politischen Raum“²² zum Ziel hat, und damit „demonstriert, was das Wort des Evangeliums mit der Wirklichkeit dieser politischen Welt zu tun haben will“²³, und andererseits der „kultisch“ verstandene Gottesdienst, welcher „Feier des christlichen Kultmysteriums und in diesem Sinne Mitte der Kirche und Zentrum der christlichen Existenz“²⁴ sein will.

Das hier vorgestellte Dokument der EKD will nicht zur einen oder anderen Seite hin polarisieren, sondern versucht, beide Pole in ein komplementäres Verhältnis zueinander zu bringen. Dabei nimmt die Argumentation ihren Ausgang vom Wesen des Gottesdienstes her. Dieses wird als eine Einheit von Gottes- und Weltbezug charakterisiert.

Die gottesdienstliche Feier verstanden als Versammlung um Wort und Sakrament kommt von Gott her und findet ihr Ziel wiederum in Gott; sie unterbricht das menschliche Handeln. Die Gemeinde vergewissert sich im Gottesdienst durch Elemente verbaler und nonverbaler Anamnese ihrer Beziehung zu Gott und erfährt gemeinschaftlich seine Gnadenzuwendung. Das EKD-Dokument erkennt in der gottesdienstlichen Feier das Zentrum sowohl der geschichtlichen als auch der gesellschaftlichen Identität der christlichen Gemeinde. Von daher stellen die Autoren heraus, daß der Gottesdienst einen Wert an sich hat und nicht verzweckt werden darf; er muß „ein Kunstwerk ohne Zweck“²⁵ bleiben. Die Gottesbeziehung soll an erster Stelle stehen, denn nur so wird der Gottesdienst als Raum der Freiheit für alle gewahrt. Ein solcher Freiheitsraum schließt auch die Freiheit von Politik und politischen Anliegen mit ein. Josuttis, der deutlich nach der „politischen Effizienz“²⁶ des christlichen Gottesdienstes fragt und nachdrücklich seiner „gesellschaftskritischen Absicht“²⁷ Gehör verschafft, spricht in diesem Sinne von dem durchaus berechtigten Anliegen, „daß der Mensch zum Leben in der Welt der Politik auch Sprachräume außerhalb des Politischen braucht“²⁸. Zum Menschsein gehört auch der notwendige Ausgleich gegenüber den gesellschaftspolitischen Problemen, welcher nicht vorschnell als Flucht vor der politischen Verantwortung verurteilt werden darf. Dahinter steht für Josuttis die Einsicht, „daß der Gottesdienst der christlichen Gemeinde nicht einfach eine Reproduktion der Alltagswelt darstellt“²⁹. Demnach ist an dem festzuhalten, was De Clerq ein Grundprinzip der Liturgie

²¹ Josuttis unterscheidet für den Raum der protestantischen Kirche vier Gottesdienstverständnisse: das kultische, das kerygmatische, das politische und das kreative Gottesdienstverständnis. Vgl. Josuttis, ebd. 143–146.

²² Vgl. ebd. 145–156.

²³ Ebd. 160.

²⁴ Ebd. 143.

²⁵ J. MÜLLER, Gegen die Verzweckung der Liturgie. In: LS 39 (1988) 212–215, hier 212. Müller spricht hierbei neben politischer Indienstnahme auch die leidige Problematik der sozusagen „hausgemachten“ Verzweckung der Liturgie an, welche durch die über das Kirchenjahr verteilten kirchlichen „Zwecksonntage“ gegeben ist, ebd. 213–214. Meyer versteht den Gottesdienst als „sinnvermittelndes Geschehen, nicht aber zweckdienliches Handeln. Die Kriterien seiner Gültigkeit und Wirksamkeit liegen daher auf einer anderen Ebene als die für die Richtigkeit und den Erfolg zweckrationalen Handelns“ (MEYER Bedeutung [s. Anm. 6] 97). Zur „Verzwecklichung der Eucharistie“ vgl. auch SCHEFFCZYK (s. Anm. 20) 180–185.

²⁶ Josuttis (s. Anm. 20) 149.

²⁷ Ebd. 160.

²⁸ Ebd. 158.

²⁹ Ebd. Diese Einsicht findet nach Josuttis Ausdruck in der für ihn fragwürdigen Unterscheidung von sakral und profan, welche folglich in der auch zum Gottesdienst gehörigen Distanz zum Alltag

nennt: „Wo sich Gläubige zur Liturgie versammeln, geschieht das im Namen und wegen ihres gemeinschaftlichen Glaubens und in der Absicht, gerade diesem Glauben eine liturgische Form zu geben.“³⁰ Wird dieses Grundprinzip nicht beachtet, dann droht die Gefahr, daß die Liturgie zu einer politischen Manifestation wird und der Glaube zur Ideologie degeneriert.³¹ Diese Gefahr wird in wünschenswerter Deutlichkeit von den Autoren des Dokumentes gesehen und benannt.

Das EKD-Dokument geht bei seinen Überlegungen vom öffentlichen Gottesdienst aus, worunter an erster Stelle der reguläre sonn- und feiertägliche Gemeindegottesdienst und an zweiter die gottesdienstlichen Versammlungen aus besonderem Anlaß, die „Kasualien“, verstanden werden. Davon werden Versammlungen der Gläubigen in Familien oder Gemeindegruppen unterschieden, für die andere Maßstäbe gelten. Für den Gemeindegottesdienst ist Offenheit ein konstitutives Kriterium. Von seinem grundlegenden Gottesbezug her zielt er darauf ab, alle Menschen um Wort und Sakrament zu versammeln. Durch eine einseitige politische Verzeichnung der Feier, welche Menschen anderer politischer Einstellungen mehr oder weniger direkt ausschließt, wird diese Offenheit gestört.³² Von daher ergibt sich die ekklesiologische Perspektive: der öffentliche Gottesdienst, der alle einlädt, muß von der örtlichen Gemeinde in gesamtkirchlicher Verantwortung getragen und von ordentlich berufenen Amtsträgern geleitet werden. Ein gottesdienstlicher Alleingang von Amtsträgern ohne Rückbindung an eine konkrete Ortsgemeinde wird abgelehnt. Das EKD-Dokument hebt klar hervor, daß die Verantwortung für die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes sowohl bei der Kirche als ganzer als auch bei ihren Gemeinden liegt, und in gegenseitigem Einvernehmen wahrzunehmen ist. Der Gottesdienst steht somit nicht in der beliebigen Verfügungsgewalt einzelner Amtsträger, sondern ist als Feier der christlichen Gemeinde in deren Kontext eingebunden. Allerdings werden keine konkreten Entscheidungsträger und kein mögliches Vorgehen benannt, um zu einer Entscheidung zu kommen, welche je nach Situation ein rasches und flexibles Handeln erfordert.

Der deutlich in den Vordergrund gerückte Gottesbezug bedeutet nun aber nicht, daß der Gottesdienst weltlos ist. Zwar unterscheidet das Dokument einerseits grundlegend zwischen

ihre Berechtigung hat. Im Sinne des genannten Freiraums außerhalb des Politischen führt Josuttis weiter aus: „Es gibt eine theologische Unverantwortlichkeit, die die Welt Welt sein läßt und sich um politische Fragen nicht kümmert. Es gibt aber auch eine sich als politisch gerierende Unmenschlichkeit, die darin besteht, daß man den Menschen aus der Bedrängnis durch die politische Problematik an keiner Stelle herausläßt. Das Gottesdienstverständnis der liturgischen Bewegung kann uns daran erinnern, daß der Gottesdienst der christlichen Gemeinde auch etwas mehr und etwas anderes ist als der Ort politischer Reflexion und Disputation“ (ebd.). In diesem Sinne der Unterscheidung von Alltag und Gottesdienst stellt Scheffczyk in seinen Überlegungen den „Freuden- und Festcharakter“ des christlichen Gottesdienstes heraus. Vgl. SCHEFFCZYK (s. Anm. 20) 185–193.

³⁰ DE CLERQ (s. Anm. 2) 288.

³¹ Vgl. ebd. In diesem Sinne merkt auch Ehrensperger mit Blick auf das Kölner Modell des politischen Nachtgebets an: „Wird das Anliegen der Veränderung zur Ideologie, zur vorausplanbaren Absicht des Gottesdienstes, so wird dieser verraten an ein menschliches Bedürfnis, mag dieses sozial oder politisch noch so sehr gerechtfertigt sein“ (EHRENSPERGER [s. Anm. 3] 53).

³² Auch Ehrensperger sieht die Gefahr, daß „politischen Gottesdiensten“ die notwendige Offenheit fehlt, wenn er mit Bezug auf das Kölner Politische Nachtgebet formuliert: „Kein andersdenkender Politiker kommt in solchen ‘Gottesdiensten’ authentisch zu Wort. Zitate werden so ausgewählt, daß sich damit der Standort des Gegners von selbst erledigt. Nur das politische Credo mit dem dazugehörigen Programm hat Gewicht, kaum je das ‘Eingeständnis, für heute noch keinen Weg zu wissen’.“ (EHRENSPERGER [s. Anm. 3] 53).

Gottes- und Weltbeziehung und warnt vor einer unzulässigen Vermischung beider; aber andererseits geht es auch nicht um eine Trennung.³³ Ausdrücklich wird ein rein „kultisches“ Gottesdienstverständnis abgelehnt, welches die Feier von der Welt absondert. Die Autoren betonen, daß schon vor jeglicher Aktualisierung jeder Gottesdienst eine politische Dimension in sich trägt. Diese erwächst gerade aus der gefeierten Beziehung zu dem Gott des Lebens, welcher der alleinige Herr der Welt ist und sich der Schwachen und Sünder annimmt. Hierin liegt auch die Dimension der Kritik und des Protestes im Gegenüber zur Welt begründet. So geht Gelineau in seinen Überlegungen davon aus, „daß die Feier der Auferstehung Christi durch eine Versammlung von Gläubigen einer der wirksamsten politischen Akte ist, welche Menschen in dieser Welt vollziehen können – wenn es zutrifft, daß diese Feier jedes Machtsystem, das den Menschen unterdrückt, in Frage stellt und so zur Ankündigung und Eröffnung einer neuen Ordnung der Beziehungen in dieser geschöpflichen Welt wird“³⁴. Die Gottesdienstfeier hält den eschatologischen Vorbehalt gegenüber der bestehenden Gesellschaftsordnung wach und ermöglicht eine kritische Distanz zu den herrschenden Verhältnissen. Von daher kommt dem Gottesdienst eine gesellschaftspolitische Relevanz zu.³⁵ Die Gemeinde wird so durch die Feier selbst an ihre Weltverantwortung erinnert, und auf die weltlichen Zusammenhänge, in denen sich der Glaube bewähren muss, verwiesen.³⁶ Das Abendmahl als das „Mahl des Gekreuzigten“ ist von sich aus ein Politikum.³⁷ Diesen Aspekt hätten die Autoren im Dokument noch deutlicher herausstellen können. Karl-Heinrich Bieritz charakterisiert das Herrenmahl in dreifacher Weise als ein Mahl, das Lebensgemeinschaft mit Christus und unter den Menschen vermittelt, das alle menschliche Macht relativiert und dem Gesetz des Dienens unterstellt, und das im Vorgriff die selbst durch den Tod nicht zerstörbare zukünftige Lebensgemeinschaft verwirklicht.³⁸ Von daher folgert er: „Der Herr dieses Mahles – und das ist vielleicht die umfassendste Aussage, die

³³ In dieser Absicht resümiert auch Leuenberger seine Überlegungen zum „Politischen Gottesdienst“: „Politik und Theologie recht aufeinander zu beziehen heißt, sie weder voneinander trennen noch ineinander aufgehen lassen. Beides wäre ein Verhängnis. Fielen sie zusammen, würde also Politik zur Theologie und Theologie zur Politik, dann ginge der politischen Praxis das Gewissen verloren. Theologie – in welcher ideologischen Gestalt auch immer – diene dann der politischen Praxis und politische Praxis der Theologie als Waffe. Beide machten sich, eins durch das andere, total – und die Welt würde damit hoffnungslos“ (LEUENBERGER [s. Anm. 6] 124). Auch für Scheffczyk bedeutet die Priorität der „zweckfreien Festlichkeit“ in bezug auf die Eucharistiefeier nicht notwendig deren Weltfremdheit. Für ihn werden gerade durch die polare Beziehung von „Welthandeln und geistlicher Festlichkeit“ Kräfte freigesetzt, die dem Weltbezug zugute kommen, und die gottesdienstliche Feier fruchtbar machen für die Welt. Vgl. SCHEFFCZYK (s. Anm. 20) 193–196.

³⁴ GELINEAU (s. Anm. 6) 136. In ähnlicher Zielrichtung formuliert DE CLERQ (s. Anm. 2) 288: „Gottesverehrung und Christusbekenntnis haben eine konkrete politische Relevanz, jedoch nicht als Bestätigung eines aus politischen Überlegungen eingenommenen Standpunkts, sondern als Konfrontation politischer Fakten und Thesen mit dem Glauben.“

³⁵ Vgl. MEYER, Gottesdienst (s. Anm. 6) 95–99; DERS., Bedeutung (s. Anm. 6); GELINEAU (Anm. 6).

³⁶ Vgl. W. HAUNERLAND, Weltdienst im Gottesdienst. Überlegungen zur diakonischen Dimension der Liturgie. In: Pastoralblatt 48 (1996) 133–140.

³⁷ Vgl. J. STALMANN, Wie politisch ist der Gottesdienst? Überlegungen zur Öffentlichkeitsrelevanz der Liturgie. In: Pastoraltheologie 80 (1991) 521–535, hier 533–534; DE CLERQ (s. Anm. 2) 288; G. WINGREN, V. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten. In: TRE 1 (Berlin 1977) 212–229.

³⁸ Vgl. K.-H. BIERITZ, Eucharistie und Lebensstil. In: LJ 43 (1993) 163–181, hier 174.

sich auf dieser Ebene (der christologischen Sinnenebene des Abendmahls) treffen läßt – steht mit seinem Tod für das Leben, mit seinem Leben gegen den Tod. Damit verpflichtet er die Mahlgenossen zu einem ‘eucharistischen Lebensstil’, der solches Engagement für das Leben in sozialetische Haltungen und Handlungen umsetzt“³⁹. In diesem Sinne hebt das EKD-Dokument den fundamentalen Zusammenhang von Gottesdienst und Leben hervor. Denn, so formuliert es Klemens Richter, „der Gottesdienst hängt in seiner Echtheit vom Verhalten im Leben ab und verpflichtet dazu. In der Liturgie wird das, was christliches Leben ausmacht, in Worten und Zeichen ins Bewußtsein gebracht. [. . .] Da im Gottesdienst Glaube, Hoffnung und Liebe gefeiert werden, verweist er von innen her auf die Bewährung im Alltag. Ohne diese Verbindung läuft der Gottesdienst Gefahr, leeres Wortgeklänge zu werden.“⁴⁰

Folgerichtig ergibt sich für die Autoren aus diesem dem Wesen des christlichen Gottesdienstes entstammenden Fundament: je deutlicher der Gottesdienst wesensgemäß gefeiert wird, um so geringer ist die Notwendigkeit besonderer „politischer Gottesdienste“. Es gilt, das Wesen der liturgischen Feier ernstzunehmen, denn gerade dann, kann sich die der Liturgie innewohnende gesellschaftspolitisch relevante Dimension voll entfalten. Vor diesem Hintergrund muß nach Maßgabe des EKD-Dokuments entschieden werden, ob politische Gottesdienste im engeren Sinne in besonderen Situationen angebracht und verantwortbar sind. Dabei machen auch die für solche Entscheidungssituationen entwickelten Kontrollfragen deutlich, daß die Autoren die gottesdienstliche Feier nicht als Mittel des politischen Diskurses in der Gesellschaft ansehen. Die Kirche soll durchaus politisch Stellung beziehen bis hin zum „christlich gebotenen Widerstand und Widerspruch gegen die Inhaber öffentlicher Gewalt“⁴¹. Ein Verzicht auf eine solche politische Einmischung der Kirche würde nach dem EKD-Dokument einen Schaden für die politische Kultur bedeuten. Aber in bezug auf den Gottesdienst hat sein spezifischer Charakter Priorität vor jeglicher politischen Instrumentalisierung. Die spezifisch gottesdienstlichen Mittel sind ungeeignet für den politischen Diskurs, selbst dann, wenn ein besonderer Gottesdienst als „politische Kasualie“ gerechtfertigt ist.

Das EKD-Dokument nimmt den christlichen Gottesdienst als ein Geschehen in der politischen Welt wahr. Die Autoren erkennen in diesem Kontext die politische Dimension des Gottesdienstes, welche seinem Wesen als Feier des biblischen Gottes entstammt. Allein dieses Wesen muß die bestimmende Leitlinie darstellen, damit der Gottesdienst der christli-

³⁹ Ebd. 174–175. Zu diesem Zusammenhang von Eucharistie und Lebensstil vgl. auch J. BETZ, Die Eucharistie als – auch ethische – Umsetzung von Glaubenseinsicht. In: Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. Hg. B. Fraling. Würzburg 1983, 93–107, besonders 102–105; G. ROTH, Abendmahlsgebet und eucharistischer Lebensstil. In: Gemeinde hält Gottesdienst. Anmerkungen zur erneuerten Agenda. Hg. W. Reich – J. Stalman. Hannover 1991 (Liturgia NF. 1) 77–84; S. SEMPORE, Hunger in Afrika. In: Conc (D) 29 (1993) 200–206, besonders 204–206; K. M. WOSCHITZ, Der Gottesdienst der Befreiten und ihr Weltdienst. Gedanken zur Eucharistie. In: Diakonia 26 (1995) 150–159. Leuenberger verweist auf ein Schweizer Modell eines politischen Gottesdienstes, welcher durch eine Agapefeier als konstitutives Element bestimmt war. Dieser Gottesdienst mit seiner zentralen Mahlgemeinschaft stellte im damaligen Kontext der Ausländerproblematik durch die Feier „Verwandlung von Gesellschaft“ dar, ein „Stück realisierter Eschatologie“, vgl. LEUENBERGER (s. Anm. 6) 119–123.

⁴⁰ K. RICHTER, Liturgisch feiern – christlich handeln. In: CiG 47 (1995) 149–150, hier 149. Vgl. dazu auch HAUNERLAND (s. Anm. 36).

⁴¹ EKD, Gottesdienst 10.

chen Gemeinde Gottes Dienst an der Welt und den Menschen, auch im gesellschaftspolitischen Sinne, sein kann.

Die doppelte Intention der hier vorgestellten Stellungnahme der EKD, die Liturgie sowohl ihrem spezifischen Wesen nach als auch ihrer immer vorhandenen gesellschaftlichen Situierung nach wahrzunehmen, ist katholischerseits zu begrüßen, und wird durch Überlegungen katholischer Liturgiewissenschaftler unterstützt. Neben den bereits oben benannten Äußerungen katholischer Autoren sei abschließend nochmals auf Meyer hingewiesen, der seine Überlegungen zur Frage der Beziehung von Liturgie und Politik wie folgt resümiert: „Die Feier der Liturgie kann im Leben der einzelnen Gläubigen wie in der Gemeinschaft der Kirche nur dann ihre sowohl stabilisierende und sinngebende Mächtigkeit wie auch ihre dynamisierende, zur Umkehr rufende und zum Handeln bewegende Kraft entfalten, wenn sie in ihrem Wesen ernst genommen wird: durch Zeichen vermittelte Begegnung mit Gott zu sein.“⁴² Diese Position fordert von allen, die in der Kirche für die Feier der Liturgie Verantwortung tragen, gleichermaßen liturgische und gesellschaftspolitische Kompetenz, damit sachgerechte Entscheidungen gefällt und die Liturgie vor jeglicher Verzweckung politischer oder sonstiger Art geschützt werden kann.

⁴² MEYER, Bedeutung (s. Anm. 6) 105. Ähnlich urteilt auch Scheffczyk bezüglich der Eucharistiefeier. Vgl. SCHEFFCZYK (s. Anm. 20) 196.

Franz Karl Praßl, Graz

[weil]

Hymns at York 1997

Bericht über die 19. Konferenz der IAH

Die Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) veranstaltete vom 10. bis zum 15. August 1997 in York/Großbritannien ihre 19. Studientagung zum Thema Qualität im Kirchenlied unter dem Motto: Hymns at York 1997. Es war diese eine Joint Conference zusammen mit der Hymn Society of Great Britain and Ireland, die für die Gesamtorganisation verantwortlich war, sowie der Hymn Society in The United States and Canada und Cymdeithas Emynau Cymru (hymnologische Gesellschaft von Wales). Etwa 200 Mitglieder der vier Gesellschaften befaßten sich eine Woche lang in Theorie und Praxis mit Qualitätskriterien des Kirchenliedes unter theologischen, musikwissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen, kulturwissenschaftlichen und soziologischen Aspekten. In seinem Eröffnungsreferat „Jenseits der Ästhetik: Theologie und Kirchenlieddichtung“ postulierte der anglikanische Bischof Rowan Williams das „sentire cum ecclesia“ als wesentliches Kriterium für Kirchenlieddichtung, die „schlüssige Gründe dafür liefern soll, Christ zu sein“.

Carlton Young referierte über das sukzessive Vordringen von Liedern ethnischer Minderheiten in Gesangbüchern protestantischer Kirchen in den USA. Richard Watson besprach literarische Topoi des Beginns und am Ende von Liedern als „Alpha und Omega des Kirchenlied-Dichtens“. Der Kölner Theologe Alex Stock beleuchtete unter dem Motto „Gutes denken, tun und dichten“ kritisch poetisch-theologische Auswahlkriterien im katholischen Gesangbuch „Gotteslob“. Laurence Bartlett berichtete unter dem Titel „Hände weg von meinem Gesangbuch“ über die Vorbereitung des neuen australischen ökumenischen Gesangbuchs mit den Problemen der Text- und Melodierversion, der inklusiven Sprache und des neuen geistlichen Liedes. Ilona Ferenczi belegte mit zahlreichen Beispielen den großen Einfluß der Volksmusik auf den ungarischen Gemeindegesang. Eine profunde Einführung in die Hymnodie von Wales gab Kathryn Jenkins in ihrem Referat „Die literarische und geistige Qualität der Lieder von William Williams und Ann Griffiths“. Allan Dunstan beschäftigte sich mit dem Problemkreis Publikumsgeschmack versus Gesangbuchkommission. „Gegenwärtige Entwicklungen in der Theologie, die den Gemeindegesang beeinflussen“ stellte der amerikanische Theologe Paul Westermeyer anhand des Themas Gerechtigkeit dar. Der deutsche Pastoraltheologe und international bekannte Liedübersetzer Jürgen Henkys stellte seinen Kriterienkatalog bei der Übertragung von Liedern in eine andere Sprache dar und diskutierte die Probleme, die sich ergeben, wenn man vor allem das poetische Genus im Transfer treffen will. Die hymnologischen Praktiken der amerikanischen „mega-churches“ mit ihrem professionell-kommerziellen Auftreten und die Rückwirkungen auf den Gesang in einer Gemeinde beleuchtete John Witvliet. Die Vorträge der diesjährigen Joint Conference werden wie üblich im Bulletin der IAH dokumentiert. Interessenten können den im Frühjahr 1998 erscheinenden Band beim Sekretär der IAH bestellen: Christian Finke, Gallwitzallee 6, D-12249 Berlin, Fax: x49-30-774 1208, e-mail: finke@mailszrz.zrz.tu-berlin.de.

In Arbeitskreisen wurden nach Kurzreferaten Liedmelodien und Texte analysiert und kleinere Beiträge behandelt wie z. B. der Impuls von Peter Ebenbauer zu „Ästhetische Er-

fahrung und christlicher Glaube“. Etliches Interesse beanspruchte die Präsentation neuer Gesangbücher, bzw. nationaler Singtraditionen. Sr. Loretta Manzara, die Präsidentin der amerikanischen Gesellschaft, präsentierte das katholische kanadische Gesangbuch, Joseph Ropitz zusammen mit Stefan Ferencak das slowenische Einheitsgesangbuch „Slavimo Gospoda“. Yasuhiko Yokosaka stellte das neue Gesangbuch der United Church of Christ in Japan vor, Guntars Pranis ein neues lettisches Gesangbuch.

Die Abende waren ausgefüllt mit Hymn-Festivals, bei denen die Teilnehmer in die unterschiedlichsten Traditionen christlichen Singens eingebunden wurden, vom anglikanisch-hochkirchlichen Gemeindegesang über charismatische Gruppen bis hin zur Heilsarmee. Die Eucharistiefeiern in den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen, sowie die täglichen Wortgottesdienste wurden neben dem neuen Gesangbuch „Story Song“ vor allem mit dem von der IAH 1997 im Grazer Schnider-Verlag herausgebrachten internationalen ökumenischen mehrsprachigen Gesangbuch UNISONO gestaltet, das auf dieser Tagung seine gelungene Premiere erleben konnte. Dazu hatten die Teilnehmer auch die Gelegenheit, im Yorker Münster Gottesdienste mit hervorragender anglikanischer Kathedralmusik mitzufeiern.

Zu danken ist für die reibungslose Organisation dem Stab der englischen Hymn-Society, allen voran Revd. Michael Garland und Revd. Canon Alan Luff.

Die nächste Studientagung der IAH findet vom 8. bis 15. August 1999 im Haus der Orthodoxen Akademie in Kolymari bei Chania auf der Insel Kreta statt. Interessenten dafür mögen sich im Sekretariat der IAH melden.

BUCHBESPRECHUNG

Rudolf PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. Regensburg: Pustet 1997 (Studien zur Pastoraltheologie, Bd. 12). 446 S.

Es handelt sich hierbei um eine Studie, die sich mit der jüngsten Reform des Stundengebetes befaßt und unter dieser Rücksicht das Werk des Liturgiewissenschaftlers Josef Andreas Jungmanns SJ (1889–1975) würdigt. 1996 wurde die Arbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Habilitationsschrift angenommen. Die beiden in Anführungszeichen gesetzten Begriffe im Haupttitel signalisieren einen Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit, der viele Priester, vor allem solche in der Seelsorge, bis zum II. Vatikanischen Konzil stark belastet hatte. Das sehr umfangreiche und fremdsprachige (lateinische) Stundengebet, damals paradoxerweise „Brevier“ genannt, hatte sich zu einer Tageslast zu Ungunsten seines spirituellen Nährwerts entwickelt und drängte nach einer tiefgreifenden Reform.

Der erste Teil (S. 23–144) widmet sich zunächst Jungmanns Schriften bis zum Zweiten Weltkrieg, seinem Liturgiebegriff im allgemeinen und seiner Vorstellung vom zu erneuernden Stundengebet im besonderen. Sodann wird die Nachkriegsphase behandelt: die verschiedenen vorkonziliaren Reformbestrebungen, vor allem bezüglich des Stundengebetes, und Jungmanns Mitbeteiligung daran sowie seine vertieften Studien zum Stundengebet. Er vertrat einen weiteren Liturgiebegriff, der auch Volksandachten (*pia exercitia*) als echte Liturgie betrachtete, sofern sie mit Gemeinde und amtlichem Vorsteher begangen wurden:

Immer war er auf innere Vollziehbarkeit und damit Wirkung als „geistliche Nahrung“ (*nutrimentum spirituale*) bedacht. Mit seinen Vorstellungen geriet Jungmann in Auseinandersetzung mit gewichtigen Fachkollegen und Vertretern der Hierarchie.

Der zweite Teil (S. 145–402) beschreibt die Entstehung des Kapitels über das Stundengebet in der Liturgiekonstitution, angefangen von der vorbereitenden Kommissionsarbeit 1960–1962 über die Konzilsdebatten bis zur Endredaktion 1963. Darin wird das Engagement Jungmanns greifbar, wenngleich er offiziell in andere Arbeiten eingebunden war – was noch mehr für die Zeit nach dem Konzil gilt. Trotz seines unermüdlichen Einsatzes fanden die meisten seiner Anliegen im Endtext kaum Niederschlag: Verzicht auf Ausführungen über den kirchlichen Auftrag (*deputatio*) zum offiziellen Gebet; klare Unterscheidung von Stundengebet für Weltklerus und für Orden; frei gewählte geistliche Schriftlesung anstelle der Matutin als Hore, Dispens vom Latein durch den Ordinarius nicht nur in Einzelfällen. Demgegenüber sah er sein Anliegen, die Anerkennung teilkirchlich geregelten Gottesdienstes (*sacra exercitia*) als offizielle Liturgie, prinzipiell berücksichtigt.

Der Autor hält alle wichtigen Veränderungen von Schema zu Schema fest und sucht sie zu erklären, soweit es die Quellenlage (mit auch unveröffentlichten Dokumenten) zuläßt. Gelegentlich bleibt nichts anderes übrig, als eine Erklärung mit Fragezeichen zu versehen. Oft verrät dabei jedoch die Fragestellung die wohl richtige Vermutung des Autors. Eine hundertprozentige Klarheit ist bei dieser Materie eben nicht zu gewinnen.

Man erfährt in allen Einzelheiten, wie vorsichtig und gewissenhaft bei der Erstel-

lung des Liturgieschemas gearbeitet wurde, wie unterschiedlich sich die Konzilsväter zu den einzelnen Punkten, des Entwurfs äußerten – wobei besonders die mutige Rede von Bischof Méndez Arceo, der sich von Jungmann beraten ließ, herausgestellt wird –, wie die oft gegensätzlichen Änderungsanträge auf Kommissionsebene diskutiert und in einen konsensfähigen Text umgesetzt wurden und wie sehr kompromißhaft doch das Endergebnis war.

Die Gesamtwürdigung Jungmanns wird abschließend anhand seines Alterswerkes (1969), „Christliches Beten in Wandel und Bestand“, vorgenommen. Die Studie wird vervollständigt durch eine Zeittafel zum Leben Jungmanns (403–406), Verzeichnisse besonderer Abkürzungen (407–412), der Quellen (413–428) und der Literatur (429–439) sowie ein Personenregister (440–446).

Dem Autor ist eine gewaltige Arbeitsleistung zu bescheinigen, die zahllose Einzelfakten gesichtet, umsichtig geordnet und in ein auch lesbares Ganzes umgeformt hat. Die Aufteilung zwischen dem Haupttext und den (insgesamt 1668) Fußnoten ist überwiegend gut gelungen. Die Lesbarkeit wird lediglich durch einige lateinische Passagen erschwert. Die z. B. auf S. 353 gewählte Form – übersetzter Passus im Haupttext, Original in Anmerkung – hätte auch sonst den Vorzug verdient. Die Fakten sind objektiv dargelegt, mit einer verständlichen Neigung des Autors zu Jungmanns Positionen.

Der besondere Wert der Studie besteht zum einen darin, eine weitere Lücke in der Forschung über die Liturgiekonstitution geschlossen zu haben (Art. 83–101). Vergleichbare Studien haben bereits vorgelegt: Franziskus Eisenbach 1982 über die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst (Art. 7); Stephan Schmid-Keiser 1985 über Aktive Teilnahme (Art. 14 u. a.), Elmar Nübold 1986 über die Perikopenordnung der Sonntagsmeßfeier (Art. 51); Eckhard Jaschinski

1990 über die Kirchenmusik (Art. 112–121); Franz Frühmorgen 1994 über Bischof, Bistum, Presbyterium (Art. 41 u. 42). Zum anderen beleuchtet die Studie mit Jungmann eine große Persönlichkeit der katholischen Liturgiegeschichte des 20. Jahrhunderts, und zwar anhand authentischen Materials, insbesondere der kostbaren Tagebuchaufzeichnungen. Man bekommt auch etwas von kirchlicher Mentalitätsgeschichte zu spüren: Die Diskussionen um die Erneuerung der Stundenliturgie hatten systemimmanenten Charakter, sie waren geprägt von streng asketischen, klerikalmonastischen und juristischen, ja legalistischen Vorstellungen. Zwar erwies sich Jungmann dabei auch als Kind seiner Zeit, d. h. auf traditionell-theologisches Denken programmiert, war aber doch aufgrund seines profunden historischen Wissens und seines pastoralen Gespürs seiner Zeit mit ihren überwiegend konservativen Vertretern um einiges voraus.

Welchen Nutzen könnte die Studie für die gegenwärtige kirchliche Problemlage haben? Die heutige Situation erscheint so sehr verändert, daß sich die Probleme und Lösungen von damals kaum noch als relevant vermitteln lassen. Die gegenwärtige Mentalität betrachtet den Gottesdienst mehr aus ästhetischer und pastoral-praktischer Sicht und zeigt sich kaum interessiert, an seiner theologisch-rechtlich begründeten Ordnung. Die pastorale Lage ist von ganz anderen Sorgen gekennzeichnet wie: Priester-mangel, Stellung der Laientheologen, Rolle der Frau sowie kirchendistanzierte Religiosität überhaupt. Zumindest kann man aus jener Zeit lernen, daß Kommissionsarbeit meist nur Durchschnittliches zutage fördert. Man ist gut beraten, auf solche wie Jungmann zu hören, die über den momentanen, begrenzten Horizont hinausschauen.

Eckhard Jaschinski SVD