

thes

Tatbiupe

ISSN 0017-9620

heiliger Dienst

1
1998

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

52. Jahrgang

T.R.

Wort zu diesem Heft 1

Frank Walz

Franz Nikolasch – zum 65. Geburtstag 3

Dokumentation des Symposions

VIELE GRUPPEN – VIELE MESSEN – EINE GEMEINDE;

veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
13. und 14.10.1997, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Streiflichter zur Gemeindesituation:

Christine Gleixner

In der Stadt: die vielen Messen 5

Katharina Achrainner

Auf dem Land: Pfarre ohne Priester am Ort 7

Georg Hager

In Fremdenverkehrsgebiete 9

Walter Kirchschräger

Die liturgische Versammlung

Eine neustamentliche Bestandsaufnahme 11

Paul Zulehner

Gottesdienstversammlungen –

pastoralsoziologische Anmerkungen 25

Siegfried Wiedenhofer

Die Gottesdienstfeier und ihre ekklesiologische Bedeutung 29

Philipp Harnoncourt

Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie 41

Anton Strutzenberger

Auf dem Weg zur einen Feier mit vielen Gruppen 51

Gesprächskreise:

Winfried Glade

Verschiedenes Sprachempfinden – allg. Verständlichkeit 54

Hans Steinwender

Gemeinsames Feiern von Kindern und Erwachsenen 55

Richard Schwarzenauer

Feier der Sakramente mit der ganzen Gemeinde 56

Sebastian Huber

Sonntagsgottesdienst der Gemeinde

contra Feier eines Vereins: unvereinbar oder bereichernd? 57

Frank Walz

Jugend und „ihre“ Gottesdienste 58

Büchereingänge 60

20 4733

20 28

8

✓ 210

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Katharina ACHRAINER, Pfarramt, Dorf 1, A-6351 Scheffau am Wilden Kaiser.
Prof. Dr. P. Winfried GLADE, Missionshaus St. Gabriel, A-2340 Mödling.
Christine GLEIXNER, Wipplingerstraße 5/9, A-1010 Wien.
Pfarrer Mag. Georg HAGER, Mirabellplatz 5/I, A-5020 Salzburg.
Univ.-Prof. Dr. Philipp HARNONCOURT, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Pfarrer Dr. Sebastian HUBER, Burgenlandstraße 10, A-6020 Innsbruck.
Univ.-Prof. Dr. Walter KIRCHSCHLÄGER, Seestraße 93, CH-6047 Kastanienbaum.
Dechant Pfr. Mag. Richard SCHWARZENAUER, Zechnerstraße 3, A-5400 Hallein.
Pfarrer Mag. Hans STEINWENDER, Kirchenstraße 1, A-5300 Hallwang.
Pfarrer Anton STRUTZENBERGER, Lange Gasse 16/21, A-1080 Wien.
Univ.-Ass. Dr. Frank WALZ, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.
Univ.-Prof. Dr. Siegfried WIEDENHOFER, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt a.M.
Univ.-Prof. Dr. Paul ZULEHNER, Kramer-Glöckner-Straße 36, A-1130 Wien.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

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

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 Ab-
bestellung anerkannt werden.

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Salzburg, in Zusammenarbeit mit der Liturgi-
schen 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; a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Inns-
bruck; Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert
Schindlauer OSB, Grödig; Univ.-Ass. Mag. Frank Walz, Salzburg; Dr. Robert Wentz, Salzburg.
Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz, Salzburg, Post-
fach 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.

heiliger Dienst

52. Jahrgang – 1998

TR
X

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 52. Jahrganges 1998

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Walter Kirchschläger</i> Die liturgische Versammlung. Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme.....	1	11
<i>Siegfried Wiedenhofer</i> Die Gottesdienstfeier und ihre ekklesiologische Bedeutung	1	29
<i>Philipp Harnoncourt</i> Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie	1	41
<i>Helga Maria Wolf</i> Alte und neue Bräuche. Ein Forschungsprojekt in Wiener Pfarren	2	67
<i>Edith Prieler</i> „Seids ruhig und merkt's auf mit Fleiß . . .“ Religiöses Spiel als Zeugnis lebendiger Volksfrömmigkeit	2	91
<i>Karin Untermoser</i> Das Fastentuch.....	2	101
<i>Regina Valdés – Mary Ann Fones</i> Volksreligiosität im Norden Chiles	2	108
<i>A.-A. Thiermeyer</i> Installation bzw. Einführung eines Pfarrers. Ein praktischer Vorschlag.....	2	123
<i>Philipp Harnoncourt</i> Das „Steirische Modell“ für die Planung und Ausführung liturgiegerechten Bauens.....	3	143
<i>Peter Ebenbauer</i> Gottesdienst und Gottesdienstraum im Wechselspiel. Theologische Gesichtspunkte.....	3	156
<i>Wiltraud Resch</i> Kirchliche Kunst im Spannungsfeld von Auftraggeber und Künstler. Ein Beitrag zum Dialog über Kirche und Kunst.....	3	164
<i>Eva Tangel</i> Kirchenbauerweiterungen in der Diözese Graz-Seckau. Lösungen und Probleme	3	182
<i>Erich Renhart</i> Die liturgische (Neu-)Gestaltung von Kirchenräumen. Eine Umschau in der jüngeren historisch arbeitenden Literatur	3	192
<i>Robert Wentz</i> „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese	4	203
<i>Winfried Haunerland</i> Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente	4	220
<i>Andreas Redtenbacher</i> Zur Quelle des Leben finden. Taufe durch Untertauchen	4	227
<i>Reinhard Meßner</i> Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive	4	235
<i>Klemens Richter</i> Die Theologie der kirchlichen Trauung.....	4	244
<i>A.-A. Thiermeyer</i> Außerschulische Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei	4	254

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Frank Walz</i> Franz Nikolasch – zum 65. Geburtstag.....	1	3
Jugend und „ihre“ Gottesdienste	1	58
<i>Christine Gleixner</i> Streiflichter zur Gemeindesituation: In der Stadt – die vielen Messen	1	5
<i>Katharina AchRAINER</i> Streiflichter zur Gemeindesituation: Auf dem Land – Pfarre ohne Priester am Ort	1	7
<i>Georg Hager</i> Streiflichter zur Gemeindesituation: In Fremdenverkehrsgebieten	1	9
<i>Paul Zulehner</i> Gottesdienstversammlungen – pastoralsoziologische Anmerkungen	1	25

2A 4737

<i>Anton Strutzenberger</i>		
Auf dem Weg zur einen Feier mit vielen Gruppen.....	1	51
<i>Winfried Glade</i>		
Verschiedenes Sprachempfinden – allgemeine Verständlichkeit.....	1	54
<i>Hans Steinwender</i>		
Gemeinsames Feiern von Kindern und Erwachsenen	1	55
<i>Richard Schwarzenauer</i>		
Feier der Sakramente mit der ganzen Gemeinde.....	1	56
<i>Sebastian Huber</i>		
Sonntagsgottesdienst der Gemeinde contra Feier eines Vereins: unvereinbar oder bereichernd?	1	57
<i>Winfried Bachler</i>		
In memoriam Prälat Bruno Regner († 5. Mai 1998).....	2	63
<i>Helga Maria Wolf</i>		
Volksfrömmigkeit und christlicher Glaube. Hinführung zum Thema.....	2	65
<i>Andreas Redtenbacher</i>		
Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch	2	118
<i>Franz Kohlschein</i>		
Zu Franz Nikolasch: Überlegungen zur Struktur des Meßordo.....	2	123
<i>Erich Renhart</i>		
Liturgie und Ökumene.....	4	261

BUCHBESPRECHUNGEN

Du bist da. Jugendgebetbuch. Hg. J. Rosen – T. M. Rimmel (Mag. P. Franz Lauterbacher OSB).....	3	199
Kinder im Gemeindegottesdienst. Lesejahr C. Eure Kinder dürfen mitziehen. Hg. A. Seeberger (Mag. P. Franz Lauterbacher OSB)	3	199
W. Haunerland, Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (Dr. Andreas Redtenbacher CanReg)	4	263

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>Achrainer, Katharina, Scheffau am Wilden Kaiser</i>		
Streiflichter zur Gemeindesituation: Auf dem Land – Pfarre ohne Priester am Ort	1	7
<i>Bachler, P. Mag. Winfried, Salzburg</i>		
In memoriam Prälat Bruno Regner († 5. Mai 1998).....	2	63
<i>Ebenbauer, Ass. Dr. Peter, Graz</i>		
Gottesdienst und Gottesdienstraum im Wechselspiel. Theologische Gesichtspunkte.....	3	156
<i>Fones, Mary Ann, Santiago de Chile – Valdés, Doz. Mag. Regina, Santiago de Chile</i>		
Volksreligiosität im Norden Chiles	2	108
<i>Glade, Prof. Dr. P. Winfried, Mödling</i>		
Verschiedenes Sprachempfinden – allgemeine Verständlichkeit.....	1	54
<i>Gleixner, Christine, Wien</i>		
Streiflichter zur Gemeindesituation: In der Stadt – die vielen Messen	1	5
<i>Hager, Pfarrer Mag. Georg, Salzburg</i>		
Streiflichter zur Gemeindesituation: In Fremdenverkehrsgebieten	1	9
<i>Harnoncourt, Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz</i>		
Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie	1	41
Das „Steirische Modell“ für die Planung und Ausführung liturgiegerechten Bauens.....	3	143
<i>Haunerland, Prof. Dr. Winfried, Linz</i>		
Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente.....	4	220
<i>Huber, Pfarrer Dr. Sebastian, Innsbruck</i>		
Sonntagsgottesdienst der Gemeinde contra Feier eines Vereins: unvereinbar oder bereichernd?	1	57
<i>Kirchschläger, Prof. Dr. Walter, Kastanienbaum</i>		
Die liturgische Versammlung. Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme.....	1	11

Kohlschein, Prof. Dr. Franz, Bamberg		
Zu Franz Nikolasch: Überlegungen zur Struktur des Meßordo.....	2	123
Meßner, Univ.-Prof. Dr. Reinhard, Innsbruck		
Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive.....	4	235
Prieler, Mag. Edith M., Graz		
„Seids ruhig und merkt auf mit Fleiß . . .“		
Religiöses Spiel als Zeugnis lebendiger Volksfrömmigkeit.....	2	91
Redtenbacher, Univ.-Lekt. Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg		
Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch.....	2	118
Zur Quelle des Leben finden. Taufe durch Untertauchen.....	4	227
Renhart, Univ.-Ass. Dr. Erich, Graz		
Die liturgische (Neu-)Gestaltung von Kirchenräumen.		
Eine Umschau in der jüngeren historisch arbeitenden Literatur.....	3	192
Liturgie und Ökumene.....	4	261
Resch, Dr. Wiltraud, Graz		
Kirchliche Kunst im Spannungsfeld von Auftraggeber und Künstler.		
Ein Beitrag zum Dialog über Kirche und Kunst.....	3	164
Richter, Prof. Dr. Klemens, Münster		
Die Theologie der kirchlichen Trauung.....	4	244
Schwarzenauer, Dechant Pfr. Mag. Richard, Hallein		
Feier der Sakramente mit der ganzen Gemeinde.....	1	56
Steinwender, Pfarrer Mag. Hans, Hallwang		
Gemeinsames Feiern von Kindern und Erwachsenen.....	1	55
Strutzenberger, Pfarrer Anton, Wien		
Auf dem Weg zur einen Feier mit vielen Gruppen.....	1	51
Tangl, Mag. Eva, Graz		
Kirchenbauerweiterungen in der Diözese Graz-Seckau.		
Lösungen und Probleme.....	3	182
Thiermeyer, Pfr. Dr. A.-A., Weissenburg		
Installation bzw. Einführung eines Pfarrers. Ein praktischer Vorschlag.....	2	123
Außerschulische Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei.....	4	254
Untermoser, Mag. Karin, Baldramsdorf		
Das Fastentuch.....	2	101
Valdés, Doz. Mag. Regina, Santiago de Chile – Fones, Mary Ann, Santiago de Chile		
Volksreligiosität im Norden Chiles.....	2	108
Walz, Univ.-Ass. Dr. Frank, Salzburg		
Franz Nikolasch – zum 65. Geburtstag.....	1	3
Jugend und „ihre“ Gottesdienste.....	1	58
Wentz, Dr. Robert, Salzburg		
„Herr, gedenke deines Bundes!“		
Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese.....	4	203
Wiedenhofer, Univ.-Prof. Dr. Siegfried, Frankfurt a. M.		
Die Gottesdienstfeier und ihre ekklesiologische Bedeutung.....	1	29
Wolf, Dr. Helga Maria, Wien		
Volksfrömmigkeit und christlicher Glaube. Hinführung zum Thema.....	2	65
Alte und neue Bräuche. Ein Forschungsprojekt in Wiener Pfarren.....	2	67
Zulehner, Univ.-Prof. Dr. Paul, Wien		
Gottesdienstversammlungen – pastoralsoziologische Anmerkungen.....	1	25

Wort zu diesem Heft

Am 3. April 1998 feiert Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg, seinen 65. Geburtstag. Sein Assistent, Dr. Frank Walz – ebenso wie Nikolasch Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift – zeichnet den Werdegang des Jubilars nach und würdigt sein vielfältiges Wirken in der nachkonziliaren Liturgieerneuerung.

Heft 1 des 52. Jahrganges (1998) ist wieder der Dokumentation des im vergangenen Jahr stattgefundenen Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich gewidmet. Das Thema dieses Symposions „Viele Gruppen – viele Messen – EINE Gemeinde“ wurde bereits durch die ersten drei „Streiflichter“ in seiner Vielfalt konkretisiert: Die unterschiedliche Gemeindesituation in der Stadt (Christine Gleixner, Wien), auf dem Land (Pfarramtsleiterin Katharina Achrainner, Scheffau am Wilden Kaiser) und in Fremdenverkehrsgebieten (Pfr. Georg Hager, Salzburg) zeigen deutlich die Verschiedenheit der jeweiligen Gemeindestrukturen auf.

Eine bibeltheologische Grundlegung dessen, was eine liturgische Versammlung ist und welchen Stellenwert die frühe Kirche ihr beigemessen hat, unternimmt Walter Kirchschräger, Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft in Luzern. In seinem Referat geht er nicht nur auf den jüdischen Hintergrund frühchristlicher Liturgie ein, sondern schildert auch – ausgehend von der Mahlpraxis Jesu – die Versammlungspraxis der ersten christlichen Gemeinden unter Berücksichtigung des soziokulturellen Umfeldes. In einem zweiten Abschnitt leitet er aus den gewonnenen Erkenntnissen theologische Folgerungen ab, die den Hintergrund bilden können, um über die heutige Situation zu reflektieren.

Für Paul Zulehner, Professor am Institut für Pastoraltheologie und Kerymatik in Wien, ist eine ständige Sensibilität für soziokulturelle Entwicklungen unumgänglich, um aktuelle gesellschaftliche Tendenzen und deren Auswirkungen auf den religiösen Bereich angemessen bewerten und entsprechend reagieren zu können. Vor dem Hintergrund der Privatisierung vieler Lebensbereiche sowie neu erwachender spiritueller Erscheinungsformen in Teilen der Gesellschaft stellt Zulehner zwei sich heute konkurrierende Denkweisen gegenüber, die zwar beide Richtiges beinhalten, in ihrer Ausschließlichkeit aber keine Lösungsansätze für die anstehenden Probleme bieten können.

In seinem Beitrag „Die Gottesdienstfeier und ihre ekklesiologische Bedeutung“ erläutert Siegfried Wiedenhofer, Professor für systematische Theologie in Frankfurt/Main, Grundstrukturen christlichen Glaubens und zieht daraus Konsequenzen für den Zusammenhang von Gottesdienst und Kirche. Wiedenhofer sieht die Kirche als vermittelndes Heilszeichen göttlicher Nähe vor allem dort gefährdet, wo auf den Weltdienst als „Vergegenwärtigung des Schöpfungshandelns Gottes in der menschlichen Kreativität“ und auf die Zukunftshoffnung als „spirituelle Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft mit Gott in Gebet und Mystik“ vergessen wird oder diese Dimensionen aus dem kirchlichen Leben verdrängt werden.

Philipp Harnoncourt, Professor am Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie in Graz, versucht zu Beginn seines Referates „Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie“ den Begriff „Gemeinde“ – gegenüber einer beliebigen „liturgischen Versammlung“ – abzugrenzen bzw. genauer zu definieren. In einem zweiten Schritt konreti-

siert Harnoncourt den Begriff „Versammlung“ und zeigt deren Bedeutung für die Gemeinde auf. Den Abschluss der Ausführungen bilden Überlegungen zum Begriff „Liturgie“ und zur Vollständigkeit einer Liturgie der Gemeinde sowie ein Exkurs zur ökumenischen Situation.

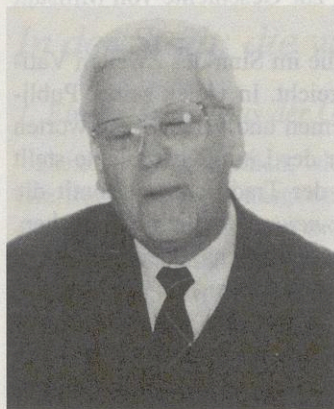
Die Reihe der Referate schloss Anton Strutzenberger, Pfarrer in Wien, mit seinem Beitrag „Auf dem Weg zur einen Feier mit vielen Gruppen“ ab. Er geht darin der Vision des gemeinsamen Feierns mit allen Gruppen nach (vgl. Jes 25, 6f) und sieht – in Anlehnung an die früher übliche „Hochamtsregel“ – in einer sog. „Hochfestregel“ ein mögliches Korrektiv, damit an wichtigen Festtagen nicht in vereinzelt Gruppen gefeiert wird.

Abschließend sei noch auf die Kurzberichte aus den Gesprächskreisen hingewiesen, in denen Erfahrungen ausgetauscht und Aspekte der Referate in Kleingruppen vertieft werden konnten.

Die Schriftleitung

Frank Walz, Salzburg

Franz Nikolasch – zum 65. Geburtstag



Franz Nikolasch wurde am 3.4.1933 in Millstatt/See geboren, besuchte von 1945 bis 1952 das Bundesgymnasium in Klagenfurt und legte dort im Jahr 1952 die Reifeprüfung ab. Seine philosophisch-theologischen Studien absolvierte er von 1952–1961 in Rom an der päpstlichen Universität Gregoriana. Diese Studien schloß er 1955 mit dem Lizentiat der Philosophie und 1961 mit dem Doktorat der Theologie ab¹.

Am 10.10.1958 wurde Nikolasch zum Priester geweiht. Ab 1962 war er Religionslehrer an der Höheren Technischen Lehranstalt in Villach, ab 19.01.1964 zudem Provisor der Stadtpfarrkirche St. Joseph/Villach. In dieser Zeit hatte er bereits einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft an der philosophisch-theologischen Lehranstalt der Diözese Gurk

in Klagenfurt; gleichzeitig war er Rektor des Bildungshauses St. Georgen/Längsee.

Als Konsultor des „Consiliums zur Durchführung der Liturgiekonstitution“ hatte er die Möglichkeiten, tiefe Einblicke in die Probleme der Liturgieerneuerung zu gewinnen.² Parallel dazu besuchte er Vorlesungen in San Anselmo und am Orientale. Das große Interesse und profunde Wissen um die verschiedenen Liturgien des Ostens und des Westens, die damit zusammenhängende ökumenische Gesinnung und das unermüdliche Engagement bei der späteren Mitarbeit in den verschiedensten Kommissionen und Arbeitsgruppen der IAG zur Erstellung der neuen liturgischen Bücher dürften hier seine Wurzeln haben.

Mit Beschluß der Theologischen Fakultät an der Universität Salzburg vom 14.12.66 und der Bestätigung durch das Ministerium am 5.2.67 erhält Nikolasch die Lehrbefugnis als Univ.-Doz. für Liturgie und Christliche Archäologie.³ Am 1.1.1969 wird Nikolasch O.Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie.⁴ Dann begann der nicht immer leichte Auf- und Ausbau des Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, das heuer sein 30-jähriges Bestehen feiert.

In den nachfolgenden Jahren engagiert er sich nicht nur innerhalb der Universität Salzburg⁵, sondern auch im sozialen⁶, seelsorgerlichen⁷ und kulturellen Bereich⁸. Der Dialog

¹ Promotion mit der Arbeit „Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter“ bei Prof. Dr. Engelbert Kirschbaum SJ und Prof. Dr. Alois Grillmeier SJ.

² Nikolasch arbeitete in der Studiengruppe 5 (Zyklus der Väterlesungen/Stundengebet), 9 (Koordinierung und Generalstruktur) und 23 (Bußsakrament). Im Consilium war er zuständig für die deutsche Sprache.

³ Habilitationsschrift: Das Lamm als Christussymbol in der frühchristlichen Kunst.

⁴ Die Probevorlesung hielt er am Mittwoch 14. Dezember 1966 um 10 Uhr c.t. im HS 101 zum Thema „fermentum und communio“.

⁵ Senator 1970/71, Dekan 1971/72, Prodekan 1972/73, Rektor 1973/74, Prorektor 1974/75, Mitglied des Senats nach UOG 93, langjähriger Obmann des Mensaver eins, Kustos der Universitätskirche, Renovierung der Mauracher-Orgel in der Universitätskirche, Mitglied des Direktoriums der Hochschulwochen, ...

zwischen Kunst und Kirche ist sicherlich eines der Hauptanliegen Nikolaschs. Bei all diesem Engagement überrascht es nicht, daß er am 22. April 1982 das große silberne Ehrenzeichen der Verdienste um die Republik Österreich erhielt.

Mehr als 20 Jahre lang (29.10.1968–22.2.1989) war Nikolasch Mitglied der LKÖ (Liturgischen Kommission für Österreich), seit 1991 ist er Mitglied des Redaktionsteams „Heiliger Dienst“. Seit 1981 organisiert er das jährliche Symposium zur Geschichte von Millstatt und Kärnten.

Nikolasch vertritt in Forschung⁹ und Lehre eine Theologie, die im Sinn des Zweiten Vatikanums das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen unterstreicht. In vielen seiner Publikationen nimmt er Stellung zu aktuellen theologischen Problemen und versucht Antworten im Geist des letzten Konzils zu finden. Als profunder Kenner der Liturgiegeschichte stellt er die scheinbaren *Neuerungen* des Konzils in den Kontext der Tradition, um somit die Ergebnisse der Liturgiereform nicht als *neu*, sondern als *er-neuert* deutlich zu machen. Sakramententheologische Fragen sind der Schwerpunkt seines Forschens, dabei vor allem Fragen zum Sakrament der Versöhnung. Weitere Schwerpunkte bilden die Communio-Ekklesiologie und das liturgische Recht.

„Der Wahrheit fühle ich mich verpflichtet [. . .].“¹⁰ Unermüdlich mahnt Franz Nikolasch zur konsequenten Umsetzung der Erkenntnisse des Zweiten Vatikanums. Als Mit-„formulierer“ vieler liturgischer Texte versteht er es, Genese und Problematik derselben in spannender Weise seinen Studenten zu vermitteln. Das „Plaudern“ aus den verschiedensten Kommissionsarbeiten läßt deren Ergebnisse lebendig werden und vermittelt Einsichten aus erster Hand.

Herzlichen Glückwunsch zum Geburtstag!

P. S.: Die Redaktion schließt sich diesem Glückwunsch an und gratuliert dem Jubilar recht herzlich!

⁶ Gründer des Adventmarktes St. Leonhard zu Diensten der Lebenshilfe.

⁷ Seelsorger von St. Leonhard bei Grödig.

⁸ Nikolasch war Obmann der Internationalen Millstätter Musikwochen, geschäftsführender Vorsitzender des Internationalen Traktforums im Rahmen der Salzburger Kulturvereinigung, Vorsitzender des Salzburger Landeskulturrates, . . .

⁹ Eine Publikationsliste des Jubilars findet sich in einem ausführlichen Institutsbericht, der anlässlich des 30-jährigen Bestehens des Institutes für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie im Laufe dieses Jahres vom selbigen herausgegeben wird.

¹⁰ Kärntner Tageszeitung, 9.3.1990.

Streiflichter zur Gemeindesituation

Christine Gleixner, Wien

In der Stadt: die vielen Messen

1. Einige Zahlen aus der Großstadt Wien¹

Daraus wird ersichtlich, wie unterschiedlich die Situation in den einzelnen Stadtteilen ist. Die Bezirke sind so ausgewählt: 1., 2. und 4. Bezirk; ein „bürgerlicher“ Bezirk außerhalb des Gürtels (18. Bez.) und zwei Bezirke am Rande – mit Neubaugebieten (22. u. 23. Bez.).

Die Zahlen sollen ein Impuls zu einer näheren Beschäftigung mit den „konkreten“ Umständen sein, bevor man „Änderungen“ beschließt. Die Zahl der Gottesdienstbesucher ist in dieser Übersicht nicht berücksichtigt.

Bezirk	Anzahl der Katholiken		Pfarren	Weitere Gottesdienststätten	Messen ²		Zahl d. Katholiken pro Messe in einer Pfarre im Bezirk ³
	1996	(1992)			S/F	VA	
1.	8.004	11.427	5	12	52	15	119 ⁴
2.	38.732	55.509	7	2	21	5 ⁵	1.489
4.	17.813	23.429	4	3	13	4	1.047
18.	24.308	30.506	5	2	14	5	1.279
22.	61.526	73.128	13	2	24	12	1.709
23.	46.515	60.757	11	3	25	12	1.292

2. Beim Gottesdienst-, „Angebot“ sind u. a. zu unterscheiden⁶:

- Pfarrgottesdienste
- Personalgemeinden
- Kategoriale Gottesdienste
- Gottesdienste geprägt von Ordensgemeinschaften; von „Movimenti“.

¹ Die Zahlen der Katholiken sind den Schematismen 1996 und 1992 entnommen. Die Anzahl der Messen ist dem Jahrbuch der Erzdiözese Wien 1997 entnommen.

² In der Freizeit entfallen manche Messen. (S/F = Sonn- u. Feiertag; VA = Vorabendmesse).

³ Die weiteren Gottesdienststätten wurden hier nicht berücksichtigt. Sie haben auch eine sehr unterschiedliche Bedeutung.

⁴ In der Domkirche St. Stephan werden 8 Messen und 1 Vesper gefeiert. Dazu kommen oft noch besondere Gottesdienste um 15 Uhr. Zwischen Pfarr- und Domgemeinde und dem besonderen Charakter als Bischofskirche ist zu unterscheiden. Im 1. Bezirk wirken 12 Ordensgemeinschaften, Opus Dei, Malteser, es werden in verschiedenen Kirchen fremdsprachige Gottesdienste gefeiert, Gottesdienste in lateinischer Sprache und in einer Kirche eine Messe nach dem sog. „tridentinischen“ Ritus. Es kommen tausende Touristen zu den Gottesdiensten und Gläubige aus allen Bezirken.

⁵ Zusätzlich wird auch in einer Pfarre am VA ein Wortgottesdienst angeboten.

⁶ Hier sind nicht nur „Angebote“ der Pfarren im Blick.

- Fremdsprachige Gemeinden: 8 aus dem europäischen Raum; 3 „weltweite“ Sprachgemeinden (engl.; frz.; span.); 9 aus dem afro-asiatischen Raum; 3 Ritungemeinden (griech. kath. Zentralpfarre; Mechitaristen; röm. unierte Gemeinde).

3. Welche Aspekte spielen bei der Auswahl des Gottesdienstes u. a. eine Rolle?⁷

- Uhrzeit (Wie paßt es in „mein Wochenendprogramm“?)⁸
- Erreichbarkeit mit öffentlichen Verkehrsmitteln (z. B. U-Bahn)
- Parkmöglichkeit
- Akustik und Temperatur in der Kirche
- Der architektonische Charakter
- Der Stil der Meßfeier
 - * Kirchenmusik (von kaum zu überschätzender Bedeutung)
 - * Predigt (besonders wichtig bei „Personalgemeinden“, die sich auch innerhalb von Pfarren bilden können.)
 - * Die „Gesamtatmosphäre“ (Bei dieser Einschätzung spielt die sehr unterschiedliche „Liturgiefähigkeit“ eine große Rolle.)
 - * Die Glaubwürdigkeit des Geschehens und des „Vorstehers“ (Hier sind die Menschen – insbesondere jüngere und in der Gesellschaft Verantwortung tragende Personen – sehr anspruchsvoll.)

4. Welche Einflüsse werden hier erkennbar?

- Die große Mobilität und Flexibilität;
- Der Lebensraum deckt sich vielfach nicht mit dem Pfarrgebiet;
- Zivile und kirchliche Gemeinschaft sind nicht identisch;
- Suche nach Freiheit, in bestimmten Fällen nach Anonymität (z. B. wiederverheiratete Geschiedene);
- In manchen Gemeinden stößt die „Kerngemeinde“ ab oder ist wenig einladend. (Menschen weichen dann auf andere Gottesdienststätten aus.)

5. Welche Verlangen zeigen sich?

- Verlangen nach Geborgenheit, Zugehörigkeit, geistiger Verbundenheit;
- Verlangen nach „gemeinsamer“ Sprache, nach inspirierender Formgebung usw.
- Letztlich ein Verlangen nach Beheimatung in einer „lebendigen“ Gemeinschaft, wo Sinn und Orientierung gefunden werden kann – ohne Vereinnahmung.

6. Wie kann diesem authentischen Verlangen entsprochen werden?

- Nicht durch ein „uniformes“ Angebot;
- Es bedarf eines „vielfältigen“ Angebots.

Dabei ist jedem „Kongregationalismus“ zu wehren. Eine Spiritualität wahrer „Katholizität“ ist gefordert. Die tiefe Verbundenheit mit der ganzen Kirche in der Feier des Geheim-

⁷ Von den Mitgliedern der sog. „Kerngemeinde“ wird dabei abgesehen. Für diese Wahrnehmungen liegen noch keine gesicherten religionssoziologischen Daten vor.

⁸ So kommen in die Abendmessen in der City Katholiken aus ganz Wien.

nisses der Eucharistie muß an allen Orten und in allen Formen erlebbar werden. Dies bedeutet eine große spirituelle Verantwortung der „Vorsteher“ und der „Kerngemeinden“.

Die *Dankbarkeit* der Menschen für eine lebendige festliche *Eucharistiefeier* ist groß! (Gerade auch bei denen, die nicht zur „Kerngemeinde“ gehören.)

Katharina Achrainer, Scheffau/Wilden Kaiser

Auf dem Land: Pfarre ohne Priester am Ort

[neu]

Grüß Gott!

Meine Streiflichter verteilen sich in etwa so:

1. Situation – um wen geht es?
2. Liturgisches Feiern in dieser Situation
3. Wo es weh tut – oder: ein paar offene Fragen

1. Ein Streiflicht auf die Pfarre

Scheffau, ein kleiner Ort in Tirol, schön gelegen am Fuße des Wilden Kaisers, 1000 Einwohner, davon 956 Katholiken, viel Tourismus, vor allem im Winter. Die meisten Bewohner haben dadurch einen gewissen Wohlstand erworben, manche sind „satt“ geworden. Die Prägung erhält der Ort auch durch die vielen Vereine, nicht weniger als 14. Scheffau gehört zur Erzdiözese Salzburg.

Ein Streiflicht auf die Seelsorge

Seit gut 100 Jahren ist Scheffau eine eigene Pfarre, bis 1993 war ein ständiger Priester am Ort. 1993 übernimmt der Dekan von Kufstein Scheffau als Pfarrprovisor und ich komme dazu als Pfarramtsleiterin. Obwohl ich keine Ordensschwester bin, nennen mich die Leute „Schwester Kathi“. Bei den vielen und oft recht schwierigen Berufsbezeichnungen in unserer pastoralen Arbeit ist dies ein für die Menschen leichter und verständlicher Name. Am Sonntag und zweimal während der Woche wird Heilige Messe gefeiert.

Die Priester, meistens die Nachbarpfarrer, manchmal auch jemand aus Salzburg, wechseln sich dabei ab. Und – alles andere macht die Schwester Kathi:

- der Kontakt mit Jung und Alt;
- die Vorbereitung der Gottesdienste und der Sakramente (Taufe, Trauung, oft auch auf die Beichte und die Krankensalbung, die Ermutigung und Mithilfe bei Tischmüttern und Firmhelfern);
- die Feier von Andachten und Wortgottesdiensten (letzteres selten, da das Engelwerk mit eigenen Gottesdiensträumen am Ort ansässig ist und es für die Leute genügend „sichtbare“ Priester gibt);
- Religionsunterricht
- und alle Verwaltungsaufgaben.

Ein Streiflicht auf meine Person

Nach der Ausbildung im Seminar für kirchliche Berufe in Wien wurde ich 1970 als „Seelsorgshelferin“ gesendet und war dann in verschiedenen Pfarreien und 6 Jahre als Präfektin im Borromäum tätig. Ich komme aus einem Nachbarort von Scheffau, spreche also „die gleiche Sprache“, was sicher manches erleichtert.

2. Das liturgische Feiern in dieser Situation

... und wo ist der Pfarrer?! So stellte mich vor 20 Jahren ein Bauer vor die Tatsache, dass er von einer Maiandacht mit meiner Leitung schon gar nichts halte. Besagter Mann hat sich später darauf eingestellt und mitgefeiert.

In Scheffau sind es die Gläubigen nun schon gewohnt, dass zu solchen Anlässen und Feiern und zu den Andachten *nur* die Sr. Kathi da ist. Schön wäre es natürlich schon ...

Beim Taufgespräch haben wir schon gut miteinander geredet, die Eltern, der Pate und ich. Jetzt müssen wir schauen, ob der Priester, der kommt und das Sakrament „spendet“, auch so tut, wie wir es besprochen haben. In diesem Punkt sind die „freischaffenden Künstler“, d. h. die, die fern von jeder liturgischen Vorgabe nach individuellem Ritus feiern, am schwierigsten.

Die Eucharistiefeier

Es ist alles vorbereitet. Aber, ob die Fürbitten zu dem, was der Priester in der Predigt anspricht, passen werden?

Oder – das betrifft z. B. die Feier der Kar- und Osterliturgie –: wird der Priester auch so feiern, so tun, wie wir es bei der Ministrantenprobe eingeübt oder mit den Lektoren besprochen haben?

Dergleichen Fragen und Beispiele gibt es viele! Darum möchte ich überleiten zum 3. Punkt:

3. Wo's weh tut – oder – die offenen Fragen

Weltweit haben nur 63 % aller Pfarrgemeinden ihren eigenen Pfarrer. Ehrenamtlich und hauptamtlich bemühen sich Menschen, in allen anderen Pfarren den Dienst der Einheit zu leisten.

In deutschsprachigen Ländern sind 279 Personen als Ansprechpartner, Gemeindeleiter, Gemeindeassistenten, Pfarrkuraten, Pfarrbeauftragte, Pfarrassistenten, Pfarramtsleiter, Administrator – und wie sie alle heißen – hauptamtlich angestellt.

Die Kirche mutet uns viel zu, wobei dies als Doppelbegriff zu verstehen ist:

- die Verantwortung für die Seelsorge in einer sehr großen Eigenständigkeit;
- aber auch das Sich Zurücknehmen, wenn der Priester zur Feier kommt;
- mir, daß ich z. B. auf Wunsch des Pfarrprovisors die Predigt für die Begräbnisse schreibe (weil ich den Menschen näher bin am Ort);
- aber auch dem Priester, daß er in diesen „vorbereiteten Mantel schlüpft“ und die Predigt in großer Demut so hält, daß niemand etwas merkt;

- die Kirche mutet dem zuständigen Pfarrprovisor zu, daß er die Letztverantwortung trägt, oft auch mit seiner Unterschrift beglaubigt, in vollem Vertrauen, daß ich, am Ort, schon weiß, worum es geht –
- und mir, daß ich zwar die Last der Vorbereitung und der Durchführung trage, dann aber ohne Gram nicht nur brüderlich teilen kann, sondern „dem Bruder“ gern „seinen Platz“ gebe;
- die Kirche mutet dem Priester zu, daß er von meinen Informationen abhängig ist und
- mir, daß ich ihm und auch den Leuten das Gefühl vermitteln kann, daß sie sich kennen – durch meine Person;
- die Kirche mutet uns zu, dass wir uns von der einen Seite vorwerfen lassen müssen, mit unserer Arbeit nur einem System zu dienen und es mit Müh und Not aufrecht erhalten;
- und, von anderer Seite, daß wir das Priestertum untergraben und tun, was uns nicht zusteht.
- Gott hat mich der Kirche zugemutet, und die Kirche mutet mich den Scheffauern zu;
- und sie mutet mir zu, daß ich es aushalte und damit leben kann, daß sie trotz aller Zuneigung doch gern einen „richtigen Pfarrer“ hätten.

Diese Gratwanderung mutet uns die Kirche zu. Ich bin ihr dankbar für dieses Vertrauen. Bergwanderungen macht kein kluger Mensch allein, schon gar keine Gratwanderungen. Es ist gut, daß wir auf dem Weg sind, in Bewegung sind, wir müssen aber beieinander bleiben, mitsammen gehen. Rechts und links hinunterschauen macht nur Angst. Stehen bleiben macht unsicher. Einfach gehen, bis wieder ein leichteres Stück kommt! Danke fürs Zuhören!

Georg Hager, Salzburg

[hager]

In Fremdenverkehrsgebieten

Abgesehen davon, daß in jedem Ort eine eigene Gemeindesituation zu finden ist, müssen wir im Bereich des Tourismus mit drei deutlich verschiedenen Situationen rechnen.

1. Die Stadtkirchen mit wenig Gemeindebezug¹

Viele Touristen besuchen auch zur Gottesdienstzeit diese Kirchen, es ist ein ständiges Kommen und Gehen, ein kleinerer Teil bleibt während des Großteils des Gottesdienstes in der Kirche, das Interesse gilt teilweise mehr der Musik als dem Geschehen am Altar, eine bewußte Einbindung der Gäste in den Gottesdienst geschieht nur selten. Eine Einbindung in eine Gemeinde kann nicht geschehen, weil sich bestenfalls eine zufällige Gottesdienstgemeinde trifft.

Durch eine spezielle Begrüßung der Gäste, möglichst auch mehrsprachig, Verlesen von Schrifttexten in den wichtigsten Sprachen der Gäste, könnte ein Minimum an Gemeinde-

¹ Z. B. in der Stadt Salzburg: Franziskanerkirche, St. Peter, Dom.

bewußtsein angeregt werden. Die Verwendung von Liturgiezettel, wie sie in Italien gebräuchlich sind, könnte sicher hilfreich sein.

2. Touristische Landgemeinden²

Im allgemeinen registriert man eine überdurchschnittlich gute Teilnahme an der Sonntagsmesse, im Vergleich zur Situation in den Herkunftsorten der Gäste. Wenn sich ein Gottesdienstvorsteher (Laie oder Priester) entsprechend bemüht, ist eine gute Integration der Gäste möglich, bis hin zur aktiven Übernahme von Funktionen im Gottesdienst als Lektoren, (auch für fremdsprachliche Lesungen), Vorsänger, Ministranten u. a. In den ersten Jahren nach der Liturgiereform, hatte die aktive Teilnahme der Gäste oft eine Vorbildwirkung für die Landgemeinden.

3. Spezielle Gottesdienste für Gäste³

In Wintersportregionen und auf Campingplätzen werden am ehesten Gottesdienste gefeiert, bei denen eine liturgische Stammgemeinde fehlt. Die wenigen Einheimischen in der betreffenden Region sind beruflich oft verhindert am Gottesdienst teilzunehmen, wodurch eine reine Gästegemeinde entsteht. Speziell im Bereich der Campingplätze haben wir eine reiche, über mehr als ein Jahrzehnt reichende Erfahrung mit priesterlosen Wortgottesdiensten. Seitens des Gottesdienstleiters muß versucht werden, ein Minimum an Gemeindebewußtsein zu wecken. Nach unseren Erfahrungen ist es bei priesterlosen Gottesdiensten leichter eine aktive Übernahme von Funktionen im Gottesdienst zu erreichen, als bei Eucharistiefeiern. Auch haben wir die Erfahrung gemacht, daß in dieser Situation viele Leute, die zu Hause noch nie eine gottesdienstliche Funktion ausgeübt haben, zum ersten Mal in einer liturgischen Funktion mitmachen. Ideal ist es, wenn z. B. durch den Aufenthalt eines Teams auf einem Campingplatz im Laufe der Woche durch verschiedene Aktivitäten (Wandern, Kinderstunden, Morgenlob, Abendlob etc.) die Menschen zueinander geführt werden können. Bereits erlebte Gemeinschaft bildet dann den Ausgangspunkt für die gottesdienstliche Gemeinschaft.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Überall, ob in der Stadt oder auf dem Land oder in reinen Gästegottesdiensten, müßten in den Gottesdiensten Elemente eingebaut sein, die Gemeinschaft erfahrbar machen und das anonyme Nebeneinander aufbrechen zu einem Minimum an Miteinander.

² Z. B. St. Gilgen, Maria Alm, St. Johann, Erl, ...

³ Z. B. Thumersbach, Abersee, Obertauern, ...

Walter Kirchschräger, Luzern

Die liturgische Versammlung

◦ Eine neutestamentliche Bestandsaufnahme

„Geheiligte in Christus Jesus, gerufene Heilige“ – so spricht Paulus die Christinnen und Christen von Korinth am Beginn seines ersten Schreibens an diese Gemeinde an (vgl. 1 Kor 1,2). Ähnliche Würtitel verwendet der Apostel auch in seinen übrigen Briefanfängen. Er spielt damit auf die tiefere Bedeutung der Taufe an, greift aber vor allem einen Grundgedanken aus seinem eigenen jüdischen Erbe auf. Nach Lev 23 hatte sich Israel vor dem Angesicht Gottes als von ihm zusammengerufene, ausgesonderte „heilige Gemeinschaft“, als eine κλητὴ ὁγία, eben als Gemeinde, als Volk Gottes zu versammeln.¹ Daß die Bezeichnung ἐκκλησία mit dieser *kahal Jahwe* zusammenhängt, läßt sich zwar etymologisch nicht nachweisen, ist aber auf gedanklich assoziativer Ebene trotzdem anzunehmen. Dies ist im vorliegenden Zusammenhang deshalb von Bedeutung, weil die diesbezüglichen Anweisungen aus dem Heiligkeitsetzgesetz im Zusammenhang mit den liturgischen Vorschriften für den jüdischen Festkalender stehen und in diesem Kontext mehrmals wiederholt wird.²

Kirche, von Gott zusammengerufene Gemeinschaft, läßt sich also ohne Rückbindung an ihr liturgisches Feiern nicht denken, oder anders gesagt: Der liturgische Vollzug gehört zu den unverzichtbaren Wesensmerkmalen von Kirche.³ Diese Bezugsetzung klingt auch da mit, wo sie nicht ausdrücklich angesprochen oder vermerkt ist. Dies gilt schon für den biblischen Befund, der hinsichtlich der liturgischen Versammlung nunmehr genauer zu bedenken ist.

In den neutestamentlichen Schriften gibt es keinen Text, der die liturgische Versammlung erschöpfend beschreibt oder kodifiziert; ein christliches Pendant zu Lev 23 fehlt. (Das gilt auch dann, wenn beachtet wird, daß Lev 23 lediglich über den äußeren Rahmen der Versammlungen spricht). Vereinzelt sind Teilelemente in den paränetischen Passagen der Briefliteratur vorhanden, dies aber unsystematisch und ohne Vollständigkeit. Es können daher auch keine biblischen „Rubriken“ zur liturgischen Versammlung vorgestellt werden. Die Thematik ist anders anzugehen, und zwar aus meiner Sicht in zwei größeren Schritten: Im ersten Teil möchte ich Hintergründe und Zugänge vorstellen, die an die Frage nach der Eigenart der liturgischen Versammlung und nach ihrem Stellenwert heranzuführen. Hier gilt es also, Material zusammenzutragen, um ein möglichst umfängliches Bild davon zu erhalten, welche Bedeutung das frühe, neutestamentliche Christentum der Versammlung zur Feier von Liturgie beigemessen hat. In einem zweiten Abschnitt möchte ich die sich daraus ergebenden theologischen Folgerungen nachvollziehen. D. h., es ist auszubuchstabieren, was die frühe Kirche mit ihrem schriftlich erhaltenen Sprechen, mit ihren Einzelandeutun-

¹ Neben Ex 12,16 vgl. Lev 23,2–44 LXX; insgesamt dazu K. L. SCHMIDT, Art. κλητός. In: ThWNT 3 (Nachdruck: 1990) 495–497, hier 497.

² Die Wendung κλητὴ ὁγία kommt in Lev 23 neunmal vor. Das Gesagte gilt auch für den weiteren Gebrauch dieser Wendung in Num 28,25.

³ Vgl. so aus systematischer Sicht D. WIEDERKEHR, Grundvollzüge christlicher Gemeinde. Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit. Hg. L. Karrer. Freiburg 1990, 15–38, hier 28–34.

gen über die liturgische Feier alles ausgedrückt und mitgedacht hat. Dies kann einen Hintergrund dafür bilden, um über die heutige Situation zu reflektieren.

1. Hintergründe und Zugänge

1.1 Der jüdische Hintergrund

Eine Bemerkung über den thematischen Schwerpunkt ist vorwegzunehmen. Die frühchristliche Liturgie weiß sich einerseits ihrem jüdischen Hintergrund verbunden, andererseits geht sie – aufgrund eines geänderten religiösen und auch soziokulturellen Kontextes – neue Wege. Die Versammlung zum jüdischen Gottesdienst ist ursprünglich eine Versammlung zum Vollzug des Opfers, und dies in ganz verschiedenen Formen. Aufgrund der geschichtlichen Umstände entwickelt sie sich zu einer Hör- und Gebetsversammlung, d. h.: Aus dem Opfergottesdienst wird ein Lesegottesdienst, in dessen Zentrum das Hören der Tora und der Propheten sowie die kommentierende Akklamation der Gemeinde steht.⁴ Neben dieser Entwicklung ist eine andere nicht zu übersehen: die zunehmende Verwurzelung liturgischer Elemente im Familienverband, insbesondere in der Diaspora. „Gottesdienstversammlung“ hat also einen mehrschichtigen Klang, und dieser darf nicht allzu schnell eingeebnet werden (selbst wenn es uns schwerpunktmäßig um die Gemeindeversammlung geht).

Aufgrund des religiösen Verhaltens Jesu von Nazaret ist die vorösterliche Nachfolgegemeinschaft um Jesus in diese liturgische Praxis eingebunden. Da für einen grundlegenden Schnitt aufgrund des Ostergeschehens jeder Anlaß und auch jedweder Hinweis fehlt, ist das jüdische Erbe auch für die nachösterliche Zeit relevant, wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß. Christliche Gemeinden in Palästina blieben ihm eher verhaftet als jene in hellenistischen Gebieten. Das eingangs Gesagte behält jedenfalls seine Gültigkeit: Die Liturgie ist der Ort der Versammlung des Volkes Gottes.

Hinsichtlich des Charakters dieser Versammlungen ist allerdings auf weiterführende Differenzierungen hinzuweisen, die wiederum eng mit dem Wirken Jesu selbst zusammenhängen. Denn ungeachtet seiner Verbindung mit dem Judentum hat Jesus mit seiner Nachfolgegemeinschaft auch eine eigene religiöse Praxis entwickelt, die für die späteren christlichen Gemeinden zweifellos Pate gestanden hat.⁵

1.2 Die liturgische Praxis Jesu

Im Rahmen dieses liturgiebezogenen Handelns Jesu sind vor allem zwei Bereiche genauer zu beachten:

1.2.1 Die Evangelien verweisen einhellig auf die *Verbindung Jesu zum Synagogengottesdienst* und zur Integration desselben in seine Lehr- und Verkündigungstätigkeit. Lukas inszeniert sogar den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu mit dessen Auftritt in der Synagoge von Nazaret (vgl. Lk 4,16–30), und er stellt Jesus mehrfach als Lehrer in der Synagoge dar. Selbst noch der Verfasser des JohEv weiß um diese Tradition (vgl. Joh 6,59). Ohne

⁴ Vgl. dazu B.-J. DIEBNER, Art. Gottesdienst II. Altes Testament. In: TRE 14 (Berlin 1985) 5–28; H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte. Theologie. Pastoral. Regensburg 1989 (GDK 4) 50–57.

⁵ Vgl. dazu W. KIRSCHSLÄGER, Begründung und Formen des liturgischen Leitungsdienstes in den Schriften des Neuen Testaments. Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Hg. M. Klöckener – K. Richter. Freiburg 1998 (QD 171) 20–45, hier 23–25.

Zweifel war der Synagogengottesdienst am Sabbat und die im Umfeld sich ergebenden Gespräche ein Zentrum der Verkündigungstätigkeit für Jesus und seine Jünger. Mit diesem Hinweis haben wir das Thema nicht verlassen, im Gegenteil: Die synagogale Gottesdienstversammlung ist Adressat der Ausdeutung der Großtaten Gottes, wie sie die jüdischen Heiligen Schriften überliefern, durch Jesus selbst.⁶ Sie wird auch partizipierende Augenzeugenschaft der Aktualisierung dieser verkündigenden Deutung, wenn sich das verbale Lehren Jesu in seinem Handeln fortsetzt und konkretisiert. Vielfach verweisen die Evangelisten auf die Akklamation der Gemeinde angesichts dessen, was sie erlebt: Staunen, Verwunderung, Lobpreis Gottes.

Die synagogenverbundene Praxis Jesu stellt einen Kern seines Wirkens dar. Diese liturgische Versammlung ist für ihn ein bevorzugter Ort, um das heilende Wirken Gottes in Wort und Tat zu verkündigen und gegenwärtig zu setzen. Freilich bleibt sein „gottesdienstliches“ Handeln nicht auf diesen Ort beschränkt: Jesus spricht und handelt dort, wo Menschen sich in der Absicht versammeln, „sein Wort zu hören und geheilt zu werden von ihren Leiden“ (Lk 6,18): in den Häusern, vom Boot aus, an ungenannten Orten. Es ist nicht der Ort oder das Gebäude, das eine Versammlung zur Gottesdienstversammlung macht, sondern die Intention der Zusammengekommenen und das Sprechen und Handeln dessen, der diese Versammlung beseelt und leitet. Aufgrund dieser Vielfalt der Orte können Jüngerinnen und Jünger Jesu ihre Multiplikatorenfunktion in der Verkündigung entfalten, kann Jesus also direkt und indirekt viele Menschen, vor allem aber alle Menschengruppen, mit seiner Botschaft erreichen.⁷

Aus der Erinnerung an Gottes Heilshandeln in den Schriften der Bibel aus der jüdischen Tradition wird also aktualisierende Bewußtmachung des Heilsangebotes Gottes. Dies ist zugleich der Kern der Verkündigung der anbrechenden Königsherrschaft Gottes durch Jesus. Im Hören auf sein Wort und im Erfahren oder Miterleben seines Handelns wird die Versammlung (Augen-)Zeuge für das Für-Sein (also: für die Proexistenz) Gottes, personalisiert in der Person Jesu. Schon hier geht es nicht mehr um einen rituellen Gottesdienstvollzug durch die Gemeinde, sondern um Akklamation der Gemeinschaft angesichts des Gehörten und Erfahrenen. „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ ist ja auch die Konsequenz, die Jesus aufgrund seiner Botschaft einfordert (vgl. Mk 1,15).

Diese Gemeinschaft hat keinen festen Rahmen, keine fixe Größe. Sie kennt eher verschiedene Intensitäten der Zugehörigkeit, die sozusagen konzentrisch gedacht werden können: Vom Zwölferkreis mit und um Simon Petrus sowie von der Frauengruppe mit und um Maria von Magdala über die größere Zahl der Jüngerinnen und Jünger bis hin zu jenen, die wir heute vielleicht Sympathisantinnen und Sympathisanten nennen würden, alles aber Menschen, die sich durch Nachfolge oder Nachfolgeabsicht mit Jesus verbunden wissen, wo ständig neue hinzukommen, andere zurücktreten – eine offene Gemeinschaft also.⁸

⁶ Vgl. P. HOFFMANN, Jesu einfache und konkrete Rede von Gott. In: DERS., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung. Stuttgart 1994 (SBAB 17) 15–40, hier 20–37.

⁷ Vgl. dazu die grundlegende Darstellung von H. MERKLEIN, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Stuttgart 1994 (SBS 156); des weiteren W. KIRCHSCHLÄGER, Jesus Christus – Retter der Welt. In: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 108 (Brixen 1997) 99–136, hier 103–111.

⁸ Ausführlicher dargestellt bei W. KIRCHSCHLÄGER, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hg. H. Temporini – W. Haase. Bd. 26,2. Berlin 1995, 1277–1356, hier 1284–1291. 1299–1300.

Diese Gemeinschaft hat sich wohl auch zum täglichen Gebetsgottesdienst versammelt, um nach jüdischer Vorschrift dreimal das Achtzehngebet und morgens wie abends das *Sch'ma Israel* zu beten. Dabei konnte diese Versammlung von Jüngerinnen und Jüngern Jesu als Konsequenz seines eigenen Gottesbildes und seiner Verkündigung auch eine neue Art des Betens einüben, wie sie nunmehr zu Gott, ihrem Vater sprechen sollten.⁹ Lukas läßt uns glauben, daß dies im Kontext des (verkündigungsbezogenen) Weges nach Jerusalem geschah (vgl. Lk 11,1–4).

1.2.2 Im Rahmen des Wirkens Jesu hat seine *Mahlpraxis* eine besondere Bedeutung gehabt. Sie zeichnet sich durch die auch provokante Offenheit aus, mit jederfrau und jedemann zu Tisch zu liegen und das Mahl selbst in seine Verkündigung von der anbrechenden Königsherrschaft Gottes, kurz: von Gottes Angebot von Liebe und Heil also, miteinzubeziehen. Dies konnte auf mehrfache Weise geschehen: Sei es, daß das Mahl selbst zeichenhaften Charakter einnahm (wie z. B. Mk 2,15–17) oder Anlaß für eine entsprechende Belehrung gab (vgl. z. B. Lk 14,1–24; Lk 15,1–2.3–32), oder sei es auch, daß die Mahlgespräche zur Verkündigung Jesu hinführten. Lukas stilisiert manche Tischszenen wie kleine Symposien, um dies zu unterstreichen.

In diesem Zusammenhang ist die jüdische Mahlpraxis im Blick zu behalten, insbesondere auch die Verknüpfung von religiöser Zeremonie und Mahl, z. B. am Sabbat oder insbesondere zum Paschafest. Das legt nahe, Jesu Mahlverhalten nicht gänzlich von dieser Affinität wegzurücken, sondern hier weiterzudenken.

Sowohl in der Mahlgemeinschaft mit den Menschen um ihn als auch dort, wo Jesus ein Mahlgeschehen zum Inhalt seiner (Gleichnis-)Verkündigung macht, spielt die religiöse Komponente eine Rolle. Da Liturgie im jesuanischen (und sodann im urchristlichen) Verständnis wesentlich partizipierende Akklamation auf Gottes Heilsangebot ist, ist die Mahlgemeinschaft in diesen Vorgang miteingeschlossen. Dies gilt in besonderem Maße für das letzte Mahl Jesu, das in Kontinuität zu seiner früheren Mahlpraxis zu sehen ist. Was Jesus hier mit seinen Jüngerinnen und Jüngern feiert¹⁰, ist die antizipierte Vollendung der in ihm repräsentierten Proexistenz Gottes, oder anders gesagt: Gottes Identität als Gott Jahwe kommt nie und nirgends so deutlich zum Ausdruck wie in der Person Jesu; dies erhält aufgrund der bevorstehenden Vollendung Jesu vertiefende und präzise Konturen. Das kommende Geschehen wird von Jesus im Kontext des Mahles aufgrund seiner Todesgewißheit und seiner Todeszuversicht gedeutet und zur Mahlgemeinschaft in Beziehung gesetzt. Dies geschieht durch die Ausrichtung „für euch“ und durch die Aufforderung zur Teilhabe an diesem Mahl: „Nehmt und eßt“. Die Tischversammlung wird also zur liturgischen Gemeinschaft insofern und in dem Maße, als sie die Deutung, das liturgische Handeln Jesu, aktiv mitvollzieht und so tatsächlich an dem Geschehen teilhat. Diese „actuosa participatio“ ist das grundlegende Kriterium dafür, an der stets „offenen Tischgemeinschaft“¹¹ Jesu nicht Zuschauerin oder Zuschauer, sondern mitfeiernder Teil der Versammlung zu sein, das letzte Mahl Jesu selbstverständlich mit eingeschlossen. Ausschließungskriterien scheinen nicht

⁹ Vgl. dazu vor allem H. SCHÜRMANN, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*. Hg. K. Scholtissek. Paderborn 1994, 45–63.

¹⁰ Zur Frage des am letzten Mahl Jesu teilnehmenden Personenkreises vgl. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*. Freiburg 1990 (HTHk.S 3) 280; sowie W. KIRSCHSCHLÄGER, *Zur Frage der Gottesdienstgemeinschaft*. In: *HID* 49 (1995) 227–237, hier 231–233.

¹¹ Die Formulierung stammt von F. ANNEN, „Sie hielten fest am Brotbrechen“ (Apg 2,42). Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind. Hg. H. Halter. Zürich 1982, 102–122, hier 115.

auf, wie besonders die Mahlszene in Joh 13,21–30 deutlich macht.¹² Gerade diese aktive Miteinbeziehung in den rituellen Vollzug befähigt die Mahlgemeinschaft zur späteren Gedächtnisfeier.

1.3 Nachösterliche Ansätze

Frühchristlicher Gottesdienst in neutestamentlicher Zeit konzentriert sich vor allem auf drei Bereiche. Ein erster ist die Vorbereitung und Hinführung zur Taufe und die Feier derselben. Ein zweiter umfaßt die Verkündigung des Evangeliums, offensichtlich in Anlehnung an den jüdischen Synagogengottesdienst. Ein dritter Bereich konzentriert sich auf die Feier eines Gedächtnismahles in Erinnerung an die letzte Mahlfeier Jesu.¹³ Wenngleich unser vorrangiges Interesse – auch aufgrund der Wirkgeschichte – dem letztgenannten Bereich gilt, sind die beiden anderen nicht außer acht zu lassen. Sie erinnern uns nämlich daran, daß gemeinschaftliche Liturgie eine größere Vielfalt kennt. Den Blick offen zu halten ist auch deshalb notwendig, weil die aus heutiger Sicht getroffenen Abgrenzungen in der frühen nachösterlichen Zeit fließend waren.¹⁴ Überdies müssen wir von einer verschiedenen inkulturierten liturgischen Praxis ausgehen.

1.3.1 Die ältesten Quellen stehen uns über die *Versammlungspraxis in den paulinischen Gemeinden* zur Verfügung, wenngleich die Angaben nicht sehr ausführlich sind. Es ist bekannt, daß für Paulus das Modell des griechischen Hausverbandes sowohl für sein Kirchenverständnis als auch für seine Kirchenpraxis maßgeblich war.¹⁵ Spuren solcher sogenannter „Hauskirchen“ können in den meisten bekannten paulinischen Gemeinden nachverfolgt werden, am deutlichsten sind die Angaben für die Situation in Korinth. Daraus ergibt sich, daß eine regelmäßige liturgische Versammlungspraxis in mehreren Häusern in Korinth gebräuchlich war. Ohne Zweifel geschah dies zur Unterweisung, mit allergrößter Wahrscheinlichkeit auch für die Feier des Herrenmahles – zumindest wenn davon ausgegangen wird, daß diese Feier allwöchentlich stattfand. Die sozusagen „ordentliche“ liturgische Versammlung ist also jene der Hausgemeinde. Mit Zahlen muß man vorsichtig umgehen, schätzen können wir ihre Größe auf bis zu 50 Personen. Daß Paulus diese „Häuser“ nicht als Filialen verstand, sondern sie als Kirche im vollen Sinn des Wortes sah, geht u. a. aus dem Präskript des Phlm hervor: Hier wird neben den Adressatinnen und Adressaten des Briefes „die Kirche in deinem Haus“ begrüßt (Phlm 2). Dieser überschaubare Verband brachte eine sehr große Nähe und Verknüpfung von kerygmatischen, diakonalen und litur-

¹² Vgl. dazu E. FUMEAUX, Ist es der Herr? Eine exegetische Brosame zu Joh 13,21–30. Luzern 1997 [Theol. Liz. Arbeit] 107–108. 110–111. Man sollte sich für die nachösterliche Handhabung und eine spätere Praxis auch nicht auf 1 Kor 11,27 stützen, weil hier ein falsches Textverständnis die Wirkgeschichte erheblich problematisiert hat. Vgl. dazu W. KIRCHSCHLÄGER (s. Anm. 10) 233–236.

¹³ Vgl. dazu B. REICKE, Art. Gottesdienst 3. In: BHH (Studienausgabe). Göttingen 1994, 596–597; vgl. auch F. HAHN, Le culte dans l'Église primitive. In: ScEc 46 (1994) 309–332.

¹⁴ Eine gründliche Aufarbeitung der vielfältigen Entwicklung findet sich bei J. C. SALZMANN, Lehren und Ermahnen: zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1994 (WUNT Reihe 2, 59).

¹⁵ Vgl. dazu A. WEISER, Evangelisierung im antiken Haus. In: DERS., Studien zu Christsein und Kirche. Stuttgart 1990 (SBAB 9) 119–148; H. J. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. Stuttgart 1981 (SBS 103) hier 30–41 (zu Korinth); des weiteren W. KIRCHSCHLÄGER (s. Anm. 8) 1315–1316.

gischen Lebensvollzügen mit sich. Zugleich machte es die persönliche Nähe unumgänglich, die unterschiedlichen sozialen Komponenten der jeweiligen Hauskirche ernst zu nehmen. Da die diesbezüglichen Gegensätze in der Kirche von Korinth sehr groß waren¹⁶, ist dies umso wichtiger. Die liturgische Versammlung spiegelte also das soziologische Gesicht und das gesamte Leben der entsprechenden Hausgemeinde.

Es wäre aber einseitig, wollte man die Existenz dieser kleinen und verschiedenen Kirchen am Ort nicht zugleich in einem größeren Kontext sehen. Die Dynamik der subsidiär aufgebauten Kirchenstruktur macht ja auch die Attraktivität des paulinischen Denkens über Kirche aus. Paulus sieht die vielen Hauskirchen in dieser Stadt zusammengefaßt – hier konkret – in „der Kirche Gottes, die in Korinth ist“, an die er auch seine Korrespondenz adressiert hat (so 1 Kor 1,2). Schon das Faktum der Briefe läßt fragen, wie sie allen Hauskirchen zur Kenntnis gebracht wurden. Zu bestimmten Anlässen hat sich wohl die gesamte Kirche von Korinth versammelt. Die bekannten Ermahnungen in 1 Kor 14 beziehen sich auf diesen Fall: „Wenn nun die ganze Kirche zusammenkommt . . .“ schreibt Paulus (1 Kor 14,23) und schließt daran konkrete praktische Anweisungen an. Da in Röm 16,23 das Haus des Gaius als jenes bezeichnet wird, in dem „die ganze Kirche“ zu Gast war, ist auch der Versammlungsort bekannt. Vermutlich müssen wir bei Gaius an einen begüterten Mann denken, dessen Atrium nun tatsächlich einigen hundert Menschen Raum bot.

Die Anlässe für solche Versammlungen der Kirche eines Ortes lassen sich nicht mehr identifizieren. Es könnte der Besuch des Apostels sein, das Verlesen eines seiner Briefe, besondere Festtage wie das Jahresgedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu. Vielleicht muß in den verschiedenen Ortskirchen mit unterschiedlichen Umsetzungsformen gerechnet werden. Daß die wöchentliche Feier des Herrenmahles lediglich in der Ortskirche stattfand, ist jedoch weitestgehend auszuschließen, dies vor allem aus praktischen Gründen der Unüberschaubarkeit. Die Probleme, von denen Paulus in 1 Kor 10–11 bezüglich der Herrenmahlfeier spricht, deuten auch eher auf den kleinen überschaubaren Kreis, in dem das soziale Gefälle deutlicher zutage tritt und dann bei rücksichtslosem Verhalten auch belastend wirken kann. Gerade die Struktur der so verschiedenen Hauskirchen ist dann auch besonders anfällig für blockartige Parteibildungen, von denen in der Korrespondenz mit der korinthischen Gemeinde zur Genüge die Rede ist. Da keine anderen Angaben vorliegen, und aufgrund des Gedächtnischarakters der liturgischen Feier im Anschluß an das Vorbild Jesu, ist davon auszugehen, daß die Leitung der liturgischen Versammlung mit der Leitung der Gemeinde, sei es der Hauskirche oder jener einer ganzen Stadt, zusammenfallen. Wer immer in den Orts- und Hauskirchen die Leitungsverantwortung innehatte – sei es als Einzelperson, sei es als Kollegium, sei es als Frau oder als Mann –, hat wohl auch die liturgische Feier geleitet (Ausnahmen wie der Besuch des Apostels vielleicht abgesehen).¹⁷ Dies ist hier in seiner ekklesiologischen Konsequenz nicht zu problematisieren, sondern lediglich anzumerken.

Wie der Zusammenhalt und das Verhältnis dieser einzelnen Hauskirchen zueinander zu verstehen ist, kann am ehesten am paulinischen Verständnis der Einheit mehrerer Ortskirchen erläutert werden. Nach dem schon erwähnten Briefeingang von 1 Kor sieht Paulus die Kirche von Korinth in Gemeinschaft mit allen anderen Kirchen. Paulus charakterisiert diese

¹⁶ Vgl. die Analyse von A. SCHREIBER, *Die Gemeinde in Korinth*. Münster 1977 (NTANF 12) hier bes. 130–134.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher W. KIRSCHSLÄGER (s. Anm. 5) 32–34.

innere Einheit damit, daß er den grundlegenden liturgischen Vollzug dieser Kirchen benennt:

„[. . .] an die Kirche Gottes, die in Korinth ist,
Geheiligte in Christus Jesus, gerufene Heilige,
mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus [im Bekenntnis] anrufen,
bei ihnen und bei uns.“ (1 Kor 1,2)

Zunächst hält Paulus ohne Einschränkung an der Einheit aller verschiedenen Ortskirchen fest. Sie stehen untereinander in Einheit, in *koinonia*, mit allen – *σὺν πάνσιν* – sagt Paulus. Das ist keine bloß äußere Übereinstimmung oder Einheitlichkeit, sondern Ausdruck von Kongenialität, Gleichklang in den Grundauffassungen und Grundhaltungen. Diese werden sodann auch benannt: „Den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen“. Die Rede ist hier nicht vom Bittgebet, wie es ein vordergründiges Verständnis vermuten könnte.¹⁸ Es geht hier vielmehr darum, Jesus als den Kyrios und Christus im Bekenntnis zu proklamieren, also darum, aufgrund des Ostergeschehens zu bekennen, daß Jesus die Würde des Kyrios und Christus innehat.

Die Kirchen an verschiedenen Orten stehen also deshalb in Gemeinschaft miteinander, weil sie ein Bekenntnis, ein Glaube verbindet. Dieser Glaube wird aber nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern er wird proklamiert. Aufgrund ihrer liturgischen Feier dieses Glaubens also stehen die Kirchen untereinander in Gemeinschaft. Das gilt auch für die Hauskirchen: Was sie verbindet, ist ihr übereinstimmendes Glaubensbekenntnis.¹⁹ Die Liturgie feiernde Versammlung der Gemeinde konstituiert die über lokale oder andere Begrenzungen hinweg gegebene Einheit von Kirche.

1.3.2 Vor allem aus den *Angaben der Apg* können wir ergänzende Hinweise zur Beschaffenheit und Bedeutung der liturgischen Versammlung erhalten. Lukas läßt uns zunächst für die Frühzeit ein Nebeneinander von Tempelliturgie und Hausliturgie in Jerusalem vermuten. Besonders im ersten Summarium über das Leben der Urgemeinde legt er dies nahe (vgl. Apg 2,42–47). Gebet, Lehre der Apostel und Brechen des Brotes sind neben dem Besuch im Tempel und der gepflegten Gemeinschaft maßgebliche Stützen des Lebens der Gemeinde.

Lukas idealisiert in seinem Rückblick, vermutlich aus paränetischen Gründen: Das Vorbild der jerusalemer Gemeinde gilt als exemplarisches Beispiel für jene Kirchen, für die er selbst Verantwortung trägt. Dabei zeigt sich deutlich, daß der Verfasser die vielschichtige Realität seiner eigenen Zeit zurückgeblendet hat.

„Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel,
brachen in den Häusern das Brot
und hielten Mahl miteinander in Freude und Einfalt des Herzens,
Gott lobpreisend [. . .].“ (Apg 2,46–47)

Καθ' ἡμέραν stellt in der Passage ein Problem dar. Es ist wohl kaum wörtlich zu verstehen, sondern verweist eher auf die Regelmäßigkeit des Handelns im Sinne von „alltätiglich“.²⁰ Dann will Lukas wohl auf die enge Verzahnung vom Lebensalltag der Ge-

¹⁸ Das hier verwendete Verb ἐπικαλεῖν hat nicht deprekative, sondern proklamierende Funktion. Vgl. dazu W. KIRSCHSCHLÄGER, Art. ἐπικαλέω (be)nennen, (an)rufen. In: Stuttgart 1981 (EWNT 2) 72–74.

¹⁹ Vgl. dazu W. KIRSCHSCHLÄGER, Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi. Dynamik im Kontext als Grundmerkmal für das Leben von Kirche. In: Diak. 28 (1997) 394–398.

²⁰ Vgl. H. G. LIDDELL – R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Oxford ⁹1996, 770: „day by day“.

meinde mit dem liturgischen Vollzug hinweisen. Auch hier ist angedeutet, daß das Herrenmahl in Hausgemeinden gefeiert wurde. Vermutlich stimmt Lukas hier mit den ursprünglichen Gegebenheiten überein, ist ja gerade im jüdischen Kontext die Verbindung von Mahl und Liturgie im Familienrahmen (hier: im erweiterten Familienrahmen) gut vorstellbar (wie dies am deutlichsten bei der Seder-Feier erkennbar ist). Da wir an anderer Stelle in Apg auch vom gemeinsamen Gebet der ganzen jerusalemener Kirche lesen (z. B. Apg 4,23–31 nach der Befreiung des Petrus und Johannes aus der ersten Haft), ist wiederum damit zu rechnen, daß es eine Vielfalt der Gottesdienstfeier und der liturgischen Gemeinde gab: die gesamte Kirche von Jerusalem und die vielen Kirchen in den Häusern konnten sich zur Liturgie versammeln, sei es zum Brechen des Brotes, sei es zum gemeinsamen liturgischen Gebet.

Die lukanische Darstellung der Ausbreitung des Zeugnisses über Jesus Christus gibt vereinzelt Anhaltspunkte dafür, daß diese verzahnte Struktur von Haus- und Ortsgemeinde auch außerhalb Jerusalems verbreitet war. Apg 16,15 wird auf das Haus der Lydia in Philippi verwiesen, Apg 18,3 auf jenes von Aquila und Priszilla in Korinth. Die relativ späte Darstellung der Apg in dieser Weise läßt erkennen, daß auch aus lukanischer Sicht, bzw. für seine Zeit das antike Haus die soziologische Kerneinheit der Kirche eines Ortes war.

Auch für den lukanischen Befund gilt das zuvor für Paulus Gesagte: Das Problem liegt im Mangel an Abgrenzungskriterien, bzw. im Mangel unserer Kenntnis davon. Vielleicht gab es hier klare Vorstellungen, die aber nicht schriftlich tradiert wurden. Vielleicht aber waren die Grenzen tatsächlich fließend, je nach Situation und Anlaß feierte die Hauskirche Liturgie, oder es feierten mehrere Hauskirchen gemeinsam, oder es versammelten sich alle Hauskirchen einer Stadt zur Liturgie – die Gründe dafür lassen wir lieber offen. Was es aber offensichtlich nicht gab, waren Kompetenzabgrenzungen. Die sind erst das Erbe einer späteren Zeit.²¹ Maßgeblich war die Übereinstimmung im christusorientierten Glaubensbekenntnis, von dort leitete sich die Legitimität liturgischen Feierns und Handelns ab.

1.3.3 Aus dem bisher Gesagten ist bereits die anzunehmende Vielfalt erkennbar geworden, in der zur neutestamentlichen Zeit Liturgie gefeiert wurde. Diese *kontextuelle Inkulturation* der liturgischen Versammlung ist besonders zu beachten. Vor allem H. J. Klauck hat durch seine Forschungen nachgewiesen, daß die Form der Herrenmahlfeier im hellenistischen Raum stark vom kulturell-religiösen Kontext beeinflusst gewesen ist. Die Herrenmahlfeier in Korinth sah anders aus als jene im jüdisch-christlichen Raum. Dies zeigen die Analysen der entsprechenden Passagen von 1 Kor 10; 11 und 14, die überdies auf eine abendliche Feier hinweisen und die Berührungspunkte zu griechischen Symposien erkennen lassen.²² Die Diskussion über die Herkunft des Anamneseauftrags ist in der exegetischen Forschung nicht entschieden. Gerade für die hellenistisch geprägten Gemeinden wird eine Ableitung von hellenistisch-römischen Totengedenkstiftungen erwogen.²³ Dem steht die

²¹ Vgl. als ein maßgebliches, weil in der Wirkgeschichte sehr einflußreiches Beispiel IGNATIUS, Smyr 8,1–2. Vgl. dazu W. BAUER – H. PAULSEN, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. Tübingen²1985 (HNT 18) 96–97.

²² Vgl. H. J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Münster²1986 (NTA NF 15) bes. 234–332; DERS., Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth. In: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament. Würzburg 1989, 46–58. Vgl. auch H. B. MEYER (s. Anm. 4) 73–86.

²³ Vgl. so B. KOLLMANN, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier. Göttingen 1990, 184–187; neuerdings auch D. ZELLER, Gedächtnis des Leidens: Vorgeschmack. FS T. Schneider. Hg. B. J. Hilberath – D. Sattler. Mainz 1995, 115–124, hier 119–122. Material dazu bei H. J.

Verwurzelung der *memoria* im jüdischen Verständnis eines Gedächtnismahles gegenüber.²⁴ Das Problem kann nicht durch eine alternative Lösung entschieden werden, eher wird die Verbindung beider Positionen den Vorzug verdienen.²⁵ Daraus erwächst die Einsicht, daß sich auf der Grundlage der ursprünglichen Tradition in den verschiedenen Kulturkreisen unterschiedliche Argumentations- und Verstehensprozesse und somit auch verschiedene liturgische Formen entwickelt haben. Die Frage, ob sich die Ortskirchen im hellenistischen Milieu nach dem Vorbild ziviler Vereine organisiert haben²⁶, ist nicht entschieden. Sicher ist hingegen, daß eine solche Organisationsform für die Gemeinden im jüdischen Kontext nicht zur Debatte stand.

Hinsichtlich der Zeit der Feier des Herrenmahles stimmt der Befund aus Korinth mit der von Lukas erzählten Feier während der Nacht in Troas überein, der Paulus vorstand (vgl. App 20,7–11). Es ist aber nicht zu übersehen, daß Plinius d. J. nur wenige Jahrzehnte nach Lukas von Feiern bei Tagesanbruch und während des Tages berichtet.²⁷ Auch dies ist weniger im Sinne von Ausschließlichkeit, sondern hinsichtlich der Möglichkeit mehrerer Formen zu erwägen.

Es ist evident, daß die angeführten Beispiele auf unterschiedliche Arten der liturgischen Versammlung, auch auf ein verschiedenes Selbstverständnis schließen lassen. Auch hier bleiben uns die neutestamentlichen Texte die genauen Befunde und Begründungen schuldig. Es ist aber bemerkenswert, daß die angedeutete Vielfalt und Verschiedenheit nebeneinander möglich ist.²⁸ So ist es auch möglich, daß biblische Verfasser mit ganz verschiedenen Akzenten von der liturgischen Feier sprechen können: Liest man z. B. die Paränese des Kol zur Feier der Liturgie, könnte der erste Eindruck entstehen, der Verfasser spreche gar nicht von einer Herrenmahlfeier. Offensichtlich ist es ihm aber wichtig, die Grundhaltungen für die Liturgie als Konsequenz des Neugeschaffenseins aufgrund der Taufe hervorzuheben, nicht den ohnehin schon bekannten Vollzug. Umso bemerkenswerter ist das, was er von der liturgischen Versammlung (der Getauften) verlangt:

KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stuttgart 1995 (Studienbücher Theologie 9,1) 68–76, hier bes. 69–70. 73–76.

²⁴ Vgl. hier bezüglich des Paschamahles Ex 12,14; 13,3, dazu Mischna Pes X 5b; dazu W. SCHOTTROFF, Art. *zkr*/gedenken. In: THAT 1, 507–518, hier bes. 516–517; E. SCHWEIZER, Gottesdienst im Neuen Testament und heute. In: DERS., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Zürich 1970, 263–282; J. BLANK, Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?: DERS., Studien zur biblischen Theologie. Stuttgart 1992 (SBAB 13) 97–132, hier 114–116. Dazu auch H. B. MEYER (s. Anm. 4) 60. 71–73; des weiteren W. KIRCHSCHLÄGER (s. Anm. 5) 27–29.

²⁵ So vertreten von H. J. KLAUCK, Präsenz im Herrenmahl. In: DERS., Gemeinde (s. Anm. 22) 313–330, hier 322–325.

²⁶ Vgl. dazu H. J. VENETZ, So fing es mit der Kirche an. Zürich ⁵1992, 99–100. Bemerkenswerte Affinitäten siehe bei H. J. KLAUCK (s. Anm. 23) 49–52.

²⁷ Vgl. PLINIUS D. J., Briefe 96: „Sie versicherten jedoch, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, daß sie sich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen [. . .]. Hernach seien sie auseinandergegangen und dann wieder zusammengekommen, um Speise zu sich zu nehmen, jedoch gewöhnliche, harmlose Speise [. . .].“ Text nach F. F. BRUCE, Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum. Hg. E. Güting. Gießen 1991, 16; ebd. 17–19 auch Kommentar dazu.

²⁸ Eine interessante Aufstellung der Grundtypen der urchristlichen Eucharistiefeier bietet K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Tübingen 1994, 282–283. Vgl. die weitausholende Untersuchung von B. CHILTON, A Feast of Meanings. In: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles. Leiden 1994 (SupplINT 72).

„Der Friede Christi habe Vorrang in euren Herzen.

Dazu seid ihr berufen in einem Leib.

Und seid dankbar [εὐχαρίστοι γίνεσθε].

Das Wort Christi wohne in euch reichlich,

in aller Weisheit belehrend und einander ermahnend,

Psalmen, Hymnen und geistige Lieder singend Gott, dankbar in euren Herzen.

Und was immer ihr tut in Wort und Tat, alles im Namen des Herrn Jesus,

dankend [εὐχαριστοῦντες] Gott dem Vater durch ihn.“ (Kol 3,15–17)

Die hier angeführten Grundhaltungen²⁹ können über die konkrete Umsetzungsform hinaus eine liturgische Gemeinde und damit und deswegen die Kirche eines Ortes prägen. Nicht der konkrete Modus der Versammlung, sondern das Grundsätzliche ihres Selbstverständnisses sind maßgeblich. Davon soll im zweiten Abschnitt die Rede sein.

2. Theologische Folgerungen

Mit den bisher angestellten Überlegungen habe ich versucht, einen Überblick und Einblick in die Situation liturgischen Feierns in den Anfangszeiten von Kirche zu vermitteln – dies freilich fragmentarisch und mit nur wenigen Akzenten. Was nicht zur Sprache gekommen ist, mag sich aber unter den genannten Punkten subsumieren lassen. Die Benennung liturgischer Praxis der frühen Kirche bildet die Grundlage dafür, ihr diesbezügliches Handeln in seiner zeit- und kontextübergreifenden Bedeutung zusammenzustellen. Ich möchte dazu sechs Leitsätze formulieren und diese jeweils erläutern.

2.1 Die liturgische Versammlung vergegenwärtigt Kirche

– und zwar in vollem Umfang. Vermutlich ist dies die wichtigste Aussage. Gerade das paulinische Verständnis unterstreicht die Bedeutung liturgischen Feierns als kirchenrepräsentierendes Handeln. Natürlich partizipiert die Kirche im antiken Haus und jene am Ort an der Kirchlichkeit aller Ortskirchen gemeinsam, aber ihr Kirche-Sein beginnt in ihrem eigenen kirchlichen Leben und hat darin seine volle Grundlage. Wo das Wort Gottes verkündet und akklamiert wird, und wo in der Memoria des Handelns Jesu das Mahl gefeiert wird, lebt Kirche in ihren wesentlichen Grundzügen. Diese Lebensäußerung von Kirche geht über alle Restriktionen von Zeit, Raum, anderen Gegebenheiten hinaus, sie kann also nicht an der äußeren Dimension einer liturgischen Versammlung gemessen oder beurteilt werden.

Daß die vielen Kirchen des Ortes die umfassende, also *katholische* Verknüpfung untereinander brauchen³⁰, und daß hier nicht einer isolierten Identität das Wort geredet wird, liegt auf der Hand. Es ist aber auch der Auffassung zu wehren, die kirchliche Identität einer liturgischen Versammlung sei ausschließlich in ihrer Partizipation mit der Universalkirche gegeben.

Kirche-Sein bedeutet freilich, im Auftrag und in der Kraft des auferstandenen Herrn Gott gegenüber und aneinander kompetent und verantwortlich aus Liebe zu handeln. Daß die Mitte dafür die Feier der Liturgie ist, vornehmlich aber nicht ausschließlich der eucharistischen, ist unbestritten. Denn in dieser Versammlung im Namen des auferstandenen und

²⁹ Vgl. dazu E. SCHWEIZER, Der Brief an die Kolosser. Zürich 1976 (EKK) 156–159.

³⁰ Vgl. dazu W. KIRSCHSLÄGER, Katholische Kirche. Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision. In: Diak. 27 (1996) 7–12.

erhöhten Herrn ist dieser selbst gegenwärtig (vgl. Mt 18,20, des weiteren auch Mt 28,20) und wirkmächtig.

2.2 Die liturgische Versammlung ist ein pneumatisches Geschehen

Dieser Leitsatz ergibt sich zwingend aus der Überlegung, daß die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde eine Gemeinschaft der Getauften ist. Überdies ist zu beachten, daß nach paulinischem Verständnis das nachösterliche Bekenntnis zu Jesus Christus als dem auferstandenen Herrn nur dem Wirken des Geistes entspringen kann (vgl. 1 Kor 12,3). Wenn also Liturgie grundlegend in der Akklamation Jesu als des Kyrios besteht und gerade darin die gemeinschaftsstiftende Dimension gottesdienstlichen Feierns gegeben ist (vgl. 1 Kor 1,2), setzt dies das Wirken des Geistes unersetzlich voraus.

Dies kann nun unterschiedliche Konsequenzen nach sich ziehen: Mit der einen, nämlich einer überbordenden charismatischen Fülle, mußte sich Paulus in Korinth auseinandersetzen (vgl. 1 Kor 12–14). Seine Grundanweisung dazu lautet: Die pneumatischen Gaben müssen sich dem Wohl der Gemeinde als Leib Christi zu- und unterordnen.

Mit der anderen Beobachtung sind wir vermutlich häufiger konfrontiert, daß nämlich das Wirken des Geistes kaum oder nur selten spürbar ist. Dann stellt sich allerdings die Frage, wieviel Freiraum wir denn diesem Wirken des Geistes einräumen, wieviel Platz da für Spontaneität, kreative Phantasie und Dynamik im Gottesdienst bleibt. Zur neutestamentlichen Zeit gab es zwar feststehende Elemente im Gottesdienst, liturgische Formeln und Hymnen, diese waren aber zugleich sehr variantenreich. Natürlich war der Einsetzungsbericht das unverrückbare zentrale Element der Herrenmahlfeier, aber selbst dieser Text wurde nicht in einem starren Wortlaut überliefert – wie der biblische Befund ja zeigt. (Dabei bliebe noch zu fragen, mit welchem *memoria*-Text z. B. die johanneischen Gemeinden das Herrenmahl begangen haben. –). Erst in der Didache findet sich ein genauer Gebetsablauf mit responsorischen Elementen.³¹ –

Eine Antwort könnte lauten, daß all diese kreative Offenheit bei der Form und dem Umfang unserer liturgischen Versammlungen nicht möglich sind. Das unausbleibliche Postulat ist dann allerdings, daß unsere Liturgiegemeinden offen für das Wirken des Geistes gestaltet werden müssen – innerlich und äußerlich.

2.3 Die liturgische Versammlung stiftet *koinwvía*

Diese Aussage ist die Konsequenz der schon genannten beiden Leitsätze. Ich komme nochmals auf die Formulierung zurück, die Paulus eingangs des 1 Kor verwendet: „[. . .] mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus [im Bekenntnis] anrufen“ (1 Kor 1,2). Es ist die Feier der liturgischen Gemeinde – ihr Beten, ihr Akklamieren des Glaubensgeheimnisses, ihre aktive Teilhabe am Herrenmahl –, welche Einheit stiftet, und zwar auf verschiedenen Ebenen und in allen denkbaren Dimensionen: Zunächst die *koinonia* zwischen der feiernden Gemeinde, jeder und jedem unter ihnen und dem auferstandenen Herrn. Dies zieht zwangsläufig die Gemeinschaft zwischen den hier Feiernden nach sich, bzw. setzt sie voraus. Daß dies Konsequenzen für den Stellenwert von Versöhnung haben müßte, könnten wir in der Bergpredigt nachlesen (vgl. Mt 5,23–24). Schließlich wird im liturgi-

³¹ Vgl. Didache 9,1–5; 10,1–6, dazu den Kommentar von K. NIEDERWIMMER, Die Didache. Göttingen 1989 (KAV 1) 180–209, sowie H. B. MEYER (s. Anm. 4) 91–94.

schen Handeln die Einheit mit all jenen Kirchen am Ort gestiftet und bekräftigt, welche den gleichen Glauben bekennen, akklamieren, feiern. Es ist in erster Linie der Vollzug einer Liturgie, die das Heilswirken Gottes in Jesus Christus zum Gegenstand hat, in den und durch die vielen Ortskirchen, der eine im ursprünglichen Sinn des Wortes – *katholische* Kirche konstituiert. Andere einheitsstiftende Elemente mögen dazukommen, aber erst beigeordnet, danach und nicht prioritär vorgeschaltet.³² Ich habe den Eindruck, daß da und dort die Rangordnungen zurechtgerückt werden müssen.

Um die Tragweite dieser koinonia auszuloten, ist nochmals zum biblischen Text zurück-zukehren. Das paulinische *σὺν πασιν* erschöpft sich im biblischen Verständnis nicht in einem bloß äußerlichen Miteinander. Schon aus der ursprünglichen Nachfolgegemeinschaft um Jesus ersehen wir seine tiefere Bedeutung.³³ Sie kann am ehesten mit innerer Übereinstimmung, Geschwisterlichkeit, Solidarität im Lebensalltag umschrieben werden. Gerade das letztere ist aufgrund der Jesusverkündigung unverzichtbar.

2.4 Die liturgische Versammlung ist eine geschwisterliche Versammlung

Wenn zuvor von der Zusammensetzung der liturgischen Versammlung aus getauften Menschen die Rede war, ist dieser Leitsatz unausbleiblich. Es genügt, auf die bekannte Passage Gal 3,26–28 zu verweisen, in der Paulus gerade auf der Grundlage der gemeinsamen Taufe alle Unterschiede der Menschen in der übergeordneten Zuordnung und Einheit in Jesus Christus aufgehoben sieht (vgl. Gal 3,26–28). Die Taufkatechese des Röm gibt ergänzende Evidenz zur unverzichtbaren Geschwisterlichkeit (vgl. Röm 6,3–23; 8,14–17). Es ist die allen eigene Würde der Taufe, die sie fähig zur Feier des Gottesdienstes und zu Mitgliedern der liturgischen Versammlung macht.

Geschwisterlichkeit heißt nicht Egalität; gerade in der Liturgie gibt es verschiedene Aufgaben und Dienste. Es ist aber darauf zu achten, daß ihre Verteilung und ihre Ausübung die geschwisterliche Basis nicht verdecken und die entsprechende Befindlichkeit nicht trüben.

Dies gilt auch für den liturgischen Leitungsdienst. Es ist ja bekannt, daß wir hinsichtlich der diesbezüglichen Praxis aus dem Neuen Testament so gut wie keine definitiven Angaben ableiten können. Lediglich bei dem schon erwähnten Gottesdienst in Troas, den Paulus leitet (vgl. Apg 20,7–11), sind Angaben über den Liturgievorsitz möglich. Es spricht allerdings viel dafür, daß der Vorsitz beim Gottesdienst mit der Leitung der konkreten Kirche identisch war. Es bleibt also auch hier die Vielfalt der Kirchenleitungsmodelle zur neutestamentlichen Zeit zu beachten. Darüber hinaus zeigt jedoch der biblische Befund, daß es der erhöhte Herr selbst ist, der in und mit der konkreten Kirche am Ort Liturgie feiert. Wer immer in dieser Feier agiert, handelt „im Namen Jesu Christi“, das heißt: Sie oder er setzen

³² Vgl. zum Ganzen K. KERTELGE, Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament. In: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. FS P.-W. Scheele. Hg. J. Schreiner – K. Wittstadt. Würzburg 1988, 53–67; des weiteren W. KIRSCHSLÄGER, Bleibendes und Veränderbares in der Kirche. Ein biblischer Beitrag zur Systemanalyse. In: *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit*. FS L. Karrer. Hg. A. Schifferle. Freiburg 1997, 129–139, hier bes. 131–134.

³³ Vgl. dazu U. BUSSE, Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament. In: *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnllka. Hg. H. Frankemölle – K. Kertelge. Freiburg 1989, 68–81; W. KIRSCHSLÄGER (s. Anm. 8) 1280–1282.

Jesu ureigenes Handeln in Wort und Zeichen, verbal und nonverbal gegenwärtig, vollziehen und aktualisieren also sein für die Menschen heilstiftendes Handeln.³⁴

Nur in diesem Sinne kann das bekannte „in persona Christi agere“ biblisch begründet werden. Es rechtfertigt kein Gegenüber, sondern ein vorangehendes, anleitendes Miteinander mit der liturgischen Versammlung. Weitere identifikatorische Kurzschlüssen der leitenden Person mit der Person Jesu Christi (sowie damit verbundene Ausschlüssen) können sich nicht auf den biblischen Befund abstützen, sondern sind Konstrukte späterer theologischer Positionen oder Ideologien.

In diesem Zusammenhang vermittelt auch die Installation des Volksaltars an vielen Orten einen falschen Eindruck – unterstreicht er doch vielfach das Gegenüber zwischen dem leitenden Liturgen und der Gemeinde. Ich plädiere natürlich nicht für dessen Abschaffung, aber wo immer möglich für Modifikationen: Aus der Feier *versus populum* müsste aus biblischer Sicht eine Feier *cum populo* werden, oder anders gesagt: Der Volksaltar hat dort seinen Sinn und richtigen Platz, wo er im *Zentrum* der liturgischen Gemeinde steht und die Versammlung um diesen Tisch herum geschart ist. Dann wird nämlich auch sinnfällig und am deutlichsten die Rückbindung der gesamten Versammlung zum einen gemeinsamen Tisch – sei es „des Wortes Gottes“, sei es „des Leibes Christi“³⁵ – ausgedrückt.

2.5 Die liturgische Versammlung aktualisiert das Heilsgeschehen in Jesus Christus

Diese Aussage enthält einen hohen, aber unverzichtbaren Anspruch. Zunächst ist zu beachten, daß die liturgische Feier nicht bloßer Vollzug eines Gedenkens oder Gedächtnisses ist. In Entsprechung zum jüdischen Verständnis von *memoria* wird das historische Geschehen vielmehr in die aktuelle Gegenwart der Feiernden gerückt. Gerade deswegen vollzieht sich in der Liturgie ja das Heil Gottes gegenüber der Gemeinde, wobei die verwendeten Zeichen den Transfer des ursprünglichen Geschehens in die Gegenwart der Feier ermöglichen sollen und wahrnehmbar, nachvollziehbar machen.

Die liturgische Versammlung ist in diesem Zusammenhang aber nicht einfach Beobachter dessen, was die Liturgin oder der Liturge vollzieht, sondern sie ist miteingebunden in das aktualisierende Geschehen, und dies in zweifachem Sinne:

(1) Die Gemeinde trägt in ihrer aktiven Mitfeier und Teilhabe wesentlich zur Aktualisierung der *memoria* in die Gegenwart bei. Am deutlichsten ist dies bei der Feier des Herrenmahles erkennbar. Ohne das Nehmen und Essen bleibt das damit verbundene jesuanische Deutewort unvollständig, denn es bezieht sich nicht nur auf die Mahldeutung, sondern auch auf den eingeforderten Mahlvollzug: Erst im Essen des in dieser spezifischen Weise gedeuteten Brotes durch die feiernde Gemeinschaft wird die dynamische Gegenwart des auferstandenen Herrn wirkmächtig aktualisiert. Deutung und Vollzug umschreiben das Ich Jesu und seine dynamisch-partizipatorische Präsenz *in actu*.³⁶

³⁴ Vgl. dazu W. KIRCHSCHLÄGER (s. Anm. 5) bes. 27–29. 42–45.

³⁵ Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, DV 21.

³⁶ So W. KIRCHSCHLÄGER, *Bund in der Herrenmahl-Tradition*. In: *Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments*. Hg. H. Frankemölle. Freiburg 1998 (QD) im Druck [dort 1.1.1], sowie DERS., *Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft*. In: *ThPQ* 140 (1992) 20–26, hier 21–22. Andeutungsweise mit dieser Akzentsetzung J. GNILKA (s. Anm. 10) 287; H. SCHÜRMANN (s. Anm. 9) 251–252, sowie schon H. MERKLEIN, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen*. In: *BZ NF* 21 (1977) 88–101. 235–244, hier 242. Als Hintergrund zu

(2) Die Gemeinde ist aufgrund der liturgischen Feier gehalten, über diese Versammlung hinaus das zu leben, was sie ist, nämlich: den Heilsvollzug, den sie immer neu mitgestaltet und erfährt, in ihrem Lebensalltag zu verwirklichen, zu bezeugen und weiterzugeben. Dafür braucht sie die Rückbindung an die liturgische Feier; zugleich braucht die liturgische Versammlung die entsprechende Verifizierung ihres Tuns im Leben der Kirche am Ort und aller ihrer Christinnen und Christen.

2.6 Die liturgische Versammlung begegnet dem erhöhten Herrn und läßt sich durch ihn in ihrem Zugang zum Heilsgeschehen anleiten

(Ich formuliere diesen Leitsatz als letzten und gleichsam als Zusammenfassung.)

Lukas hat in der Emmauserzählung eine Gottesdienstkatechese vorgelegt (vgl. Lk 24,13–35). Sie wird gerne ausschließlich auf das Eucharistieverständnis bezogen, hat aber einen weiteren Rahmen. Dieser Abschnitt macht deutlich, daß menschliches Bemühen allein nicht genügt, um das Geheimnis unseres Glaubens zu erfassen und daraus Folgerungen zu ziehen. So bedarf es für die zwei Jünger des Wegbegleiters, unbekannt zunächst. Er nimmt sie in dem ernst, was sie zu sagen wissen – dieses fragmentarische Bekenntnis, das noch ergänzt werden muß (vgl. Lk 24,19). Er holt sie dort ab, wo sie stehen, und er führt sie weiter, erschließt ihnen die tiefere Dimension des Geschehens aus der Einsicht in die Schrift, und schließlich feiert er mit ihnen jenes Mahl, das wie kein anderes liturgisches Zeichen zum Ausdruck bringt, daß Gott die Menschen ohne Abstriche, eben grenzenlos, bis zur Selbstgabe seines Sohnes liebt; jenes Mahl, in dem sich das gesamte jesuanische Heilswirken bündelt und verdichtet. Und da begreifen die beiden – nicht weil sie den Ritus wiedererkannt hätten, sondern weil sie im Vollzug dieses Mahles geöffnet werden für das Geheimnis Gottes.

Die liturgische Versammlung darf mit dem Auferstandenen unterwegs sein, und für sie ist er kein unbekannter Wegbegleiter mehr. Sie darf wissen, mit und auf wen sie sich einläßt – zugleich aber muß sie sich voll auf ihn einlassen, in seiner soteriologischen und trinitarischen Dimension. Sie muß sich von ihm als dem einen Mystagogen Gottes Heilswege immer neu erschließen lassen, wenn sie feiert, wie Gott bereits an uns Menschen gehandelt hat. Darin muß sie sich das Herz entzünden lassen, sie darf nicht einfach sitzen bleiben, sondern muß „noch in derselben Stunde“ (Lk 24,33) aufbrechen, um es anderen zu sagen, es mit anderen zu teilen.

Das letztlich ist die Würde der liturgischen Versammlung, das ist auch ihre Aufgabe und ihre Herausforderung. So und nur darin ist sie Kirche, geheiligte Versammlung und Volk Gottes, auf der Grundlage ihres jüdischen Erbes und offen für alles Heil Gottes in jeder Zukunft.

diesem Verständnis vgl. H. J. KLAUCK (s. Anm. 25) hier 325–330, wo der Verfasser – bezogen auf das paulinische Eucharistieverständnis – die Konvergenz einer vierfachen Dimension sieht. Klauack bezeichnet sie als: Prinzipale Personalpräsenz, Kommemorative Aktualpräsenz, Proleptische Finalpräsenz, Somatische Realpräsenz.

Paul Zulehner, Wien

Gottesdienstversammlungen – pastoralsoziologische Anmerkungen

Die Kirche steht heute inmitten eines tiefschürfenden Transformationsprozesses. Einen solchen kann man erleiden, besser aber ist es zu intervenieren. Für diesen vernünftigen Fall, nicht einen Untergang zu verwalten, sondern einen Übergang zu gestalten, plädiere ich allerdings für pastoralökologisches Denken und Handeln. Der Grund: Wie das Ökosystem ist auch das sozioreligiöse System hochkomplex. Interventionen geschehen dann zwar punktuell. Die Auswirkungen betreffen aber ein hochsensibles System. Eine langandauernde Serie unangemessener Interventionen kann das System zu unvermutetem Kippen bringen. Zudem ist das sozioreligiöse System heute sehr labil, und das nach den langen Zeiten kulturgestützter Stabilität.

1. Kulturelle Hintergrundprozesse

Ausdruck pastoralökologischer Sensibilität ist es, die soziokulturellen Entwicklungen aufmerksam wahrzunehmen, die sich hinter der leicht zugänglichen Oberfläche abspielen. Ich greife zwei Aspekte davon heraus.

1.1 Privatisierung und Personalisierung

1.1.1 Schon zweihundert Jahre läuft in Europa eine bewegte Freiheitsentwicklung. Gewachsen ist zunächst in den Eliten, seit 1968 aber auch in den breiten Volksmassen, der Anspruch auf Selbststeuerung des Lebens. Aus einem Leben, das eine Art Großunternehmen in öffentlicher Hand war, wurde ein Kleinstunternehmen in privater Hand (Thomas Luckmann), „Jeder ist ein Sonderfall“, so der Titel einer religionssoziologischen Studie in der Schweiz (SPI, A. Dubach). Im Zuge solcher Entwicklung waren die alten Einrichtungen der Fremdsteuerung nachhaltig betroffen: die Institutionen, die Autoritäten, die Normen.

Der religiöse Bereich blieb von dieser Entwicklungsdynamik keineswegs ausgenommen. Die kulturgestützte Religiosität geriet in eine raschen Privatisierungsprozeß. Sein wesentliches Merkmal ist Entnetzung der Religiosität des einzelnen aus kirchlich-institutionellen Bezügen. In den kirchlichen Statistiken kommt das auch deutlich zum Ausdruck: weniger gehen in den formkräftigen Raum des Sonntagsgottesdienstes, andere kündigen ihre Mitgliedschaft auf.

Solch eine Entwicklung führt nicht zum Ende individueller Religiosität. Altkirchen werden auch nicht bedeutungslos. Die Regie über eine Kontaktaufnahme zur Kirche liegt aber nunmehr nicht bei der Kirche und ihren gebietenden Anweisungen, sondern bei den Leuten selbst. Zumeist entsteht dann der Wunsch nach einem Kontakt mit der Kirche biographiebezogen, also den Übergängen des Lebens entlang. Von den Kirchen wird hier ein religiöser Dienst („service“) gewünscht.

Schaut man – mit sozialforscherisch geschärftem Blick – auf diese private Religiosität, dann läßt sich unschwer beobachten, daß auf Grund der Entnetzung aus kirchlichen Formvorgängen diese Privatreligion immer weniger evangeliumsartige Züge trägt.

Die Kirchen sind diese Entwicklung in den letzten Jahrzehnten ein gutes Stück mitgegangen. Sie haben sich in weiten Bereichen zu einem religiösen Dienstleistungsbetrieb mit kundengerechtem Angebot und einem Heer hauptamtlicher Dienstleister entwickelt. War das theologisch gesehen nur verwerflich, wie viele heute klagen? Oder entwickelte sich eine Art „Religionsdiakonie“, geboren aus einer Liebe zu den kleinen Leuten im Land?

1.1.2 Neben diesem einen Entwicklungsstrang ist ein gegenläufiger anderer zu beobachten. Inmitten derselben Kultur der beanspruchten freien Selbststeuerung kommt es nicht nur zu einem entnetzenden und damit vielfach sich vom Evangelium entfernenden Privatisierungsschub, sondern zu einem gänzlich andersgearteten Personalisierungsprozeß. Menschen, die sich in pluralistischen Verhältnissen auf diesen Weg einer entschiedenen, aus Freiheit entspringenden christlichen Identität machen, finden sich sehr oft in überschaubaren Netzwerken. So wie also Privatisierung und Entnetzung zusammengehören, so auch Personalisierung und Vernetzung. Das schafft denn auch die Möglichkeit, daß nicht nur (wie im Kontext der Privatisierung) der Alltag religiös erträglich gehalten wird, sondern daß sich eine vom vorfindbaren Alltag sich (teilweise) abhebende Gegenkultur entwickelt. Theologisch gesehen geschieht dies nicht sosehr durch die beschleunigte Verbreitung von Worten, durch die geduldige Bildung von Orten, die „randvoll“ sind mit dem Evangelium und seiner Vision davon, daß der ausstehende Himmel (der noch keinen Ort im topos der alten Welt hat und somit zunächst utopisch ist) einen Ort erhält, inmitten von Geschichte und Gesellschaft. Überkommene sakrale Bauten stellen das in ihrer Architektur dar. Da ist beispielsweise die St. Michaelskirche in Fulda, in der sich über einer Säule in der Krypta (die Christus repräsentiert) der Lebensraum der acht Seligpreisungen weitet. Die alten Baptisterien waren aus demselben Grund oftmals oktogon.

Was meint im Umkreis der Personalisierung Vernetzung näherhin?

Hier hebt wieder das unsichere Fragen an: Von welcher Art müssen solche Netzwerke sein, daß sie tragen, also Leben und Zusammenleben nachhaltig durchformen können? Die Antwort hängt wohl nicht nur von rohen Zahlen ab (so daß man beispielsweise mehr als symbolisch in Anlehnung an die erweiterte Jüngerschar Jesu 70 sagen könnte). Lebensgeschichtliche und damit tiefe charakterliche Merkmale werden mitwirken. Dazu kommt die personale Glaubensgeschichte selbst, die Annäherungen, Stillstand, Entfernung kennen kann. So viel kann aber wohl gesagt werden, daß jene Art von Vernetzung sinnvoll ist, die der Personalisierung des Glaubens guttut, dabei trägt und doch nicht einengt.

1.2 *Respiritualisierung versus Radikalisierung*

Jahrzehntelang war auch die Wissenschaft der Meinung, je moderner eine Gesellschaft ist, desto säkularer sei sie. Eben das ist nicht eingetroffen. Seit der Mitte der Neunzigerjahre laute der Megatrend Respiritualisierung (M. Horx u. a.). Gerade die Säkularität erweise sich als religionsproduktiv. Eine religiöse Suche mit neuer Qualität habe eingesetzt. Und zwar gerade in jenen Eliten, die immer schon kulturelle Bahnbrecher waren.

Was für eine Art von Spiritualität wächst aber da heran? Genauer: In welche Bahnen fließt der neue spirituelle Strom? Sorgfältiges Analysieren läßt einige Teilzüge erkennen. So neigen nicht wenige zu einer sanften „wellness“-Spiritualität. Diese muß gut tun, Begehen bringen, trösten. Sie ist stark erlebnisbestimmt. Ihr Liebling sind Rituale. Was ihr bislang (noch) abgeht, ist die Überwindung ihres selbstverwöhnend-narzißtischen Grundzuges. Solidarität erblüht in ihrem Umkreis eher selten.

Die Frage stellt sich, wie wir pastoral mit dieser religiösen Suche mit neuer Qualität verfahren? Wie können wir mit der produktiven religiösen Sehnsucht pastoral „wirtschaften“, zum Wohl dieser Menschen und zur Stärkung der heilsamen Kraft der Kirche? Welche Solidarität läßt sich aus der Dynamik der neuen religiösen Suche entwickeln?

Es gibt aber eine zur schillernden Respiritualisierung konkurrierende Strömung. Da sind Menschen, die das Evangelium in seiner ungeschnörkelten Einfachheit neu aufnehmen und sich seinen Provokationen mit anderen Bewegten zusammen stellen. Sie suchen nicht selbstmitleidig in religiös gefärbter Anstrengung die optimale Selbstverwirklichung, sondern unwehleidige, selbstmitleidlose Hingabe. Erfahrung wird mit Tun verknüpft. Genauer, solche Personen wollen bezogene statt unbezogener Selbstverwirklichung. Sie suchen sich nicht in der Sackgasse der Angst um sich selbst, sondern in der Freiheit der entkrampften Selbst-Hingabe. Sie suchen nicht religiösen Trost, sondern jenen Gott des Trostes, dessen Tröstung sie frei macht zum liebevoll-solidarischen Engagement. In der Gottesschule Jesu wird mystisch-politische Nachfolge gelernt.

2. Zwei Denkweisen

Abschließend skizziere ich typologisch zwei Denkweisen, die heute miteinander konkurrieren und beide Richtiges enthalten, obwohl sie jede für sich allein genommen in eine Sackgasse führen werden.

2.1 Institutionszentriert

Die eine Denkweise nenne ich „institutionszentriert“. Sie nimmt ihren Ausgang auf einer imaginierten Skala zwischen den Enden hier „Institution“, dort „Person“ von der Institution. Da wird etwa Gemeinde definiert: tragend ist das Merkmal Raum. Dazu kommt Amt. Und wo beide sind, ist vorgegeben die Eucharistiemöglichkeit. Erst dann kommen die Personen ins Spiel: ihr Teilnahme, ihre („mystagogisch“ zu fördernde) Eucharistiefähigkeit.

Unschwer ist verständlich was geschieht, wenn die so entworfene Wirklichkeit an einer Stelle in Krise gerät. Das ist heute bei uns der Fall auf Grund des Mangels an (priesterlichen) Amtsträgern. Das Verhältnis von Raum, Amt und Eucharistie muß folglich neu gestaltet werden. Werden die Amtsträger weniger, lassen sich die Räume vergrößern und die Eucharistiefeiern vermindern.

Möglich sind auch riskantere Modelle. Amtsträger werden partiell durch Nichtamtsträger ergänzt. Teilhabemodelle werden entworfen. Laien erhalten Anteil an der geistlichen Leitung. Freilich: werden dann geistliche Leitung und Eucharistievorsitz untrennbar aneinander gebunden, dann erhebt sich (wie von Schweizer Pastoralassistenten vorgebracht) schnell die (logische) Forderung, nicht nur am geistlichen Leitungsamt, sondern auch an den daran gebundenen sakramentalen Vollmachten beteiligt zu werden.

2.2 Personzentriert

Die andere Denkweise beginnt am andern Pol der ausgedachten Skala, bei der Person. Da wachsen in mystagogischen Prozessen Personen heran, die randvoll sind mit dem Evangelium, das ihnen Glaubenskraft verleiht. Aus dieser Kraft bilden sich Glaubensnetzwerke, Evangeliumsgemeinden. Diese besitzen nun mit innerer Konsequenz eine Eucharistieaffinität. Was aber, wenn dann kein Amtsträger in Ruf- und Reichweite ist? Manche erinnern

sich in dieser Lage des alten Origenes in seiner vormontanistischen Zeit, der dann der Gemeinde rät: Habt ihr keine Presbyter, denn bestellt euch für diese Feier einen. Offenbar hält er amtliches Handeln vorübergehend für möglich, ohne daß deshalb einer Amtsträger wird. Ähnliches geschieht im übrigen auch, wenn eine heidnische Frau im Notfall tauft und dabei tut, was die Kirche zu tun pflegt. Auch sie handelt amtlich, ohne deshalb Amtsträgerin zu werden. Ein weiteres Beispiel ist (wenngleich von manchen katholischen Theologen ähnlich wie in der Ostkirche angezweifelt), wenn ein Ehepaar einander das Ehesakrament spendet.

3. Ein dritter Weg?

Wie gesagt, beide Denkweisen stoßen an Grenzen. Der personenzentrierte könnte zur Auflösung der Kirche in selbstzufriedene Grüppchen führen, ohne ekklesiale Vernetzung untereinander. Auch Amtswildwuchs ist nicht ausgeschlossen, wobei Wildwuchs im eucharistischen Bereich die Kirchenleitung rasch unter produktiven Handlungszwang bringen würde.

Der institutionszentrierte Weg wiederum kann auch einen – wenngleich ähnlich heilsamen – Unsinn erzeugen. Da werden dann die Menschen leicht aus den Augen verloren und administrativ etwa durch die Neuverteilung knapp werdender Zelebrationsressourcen bestehende Formen gerettet. Dazu kommt, daß Personen in presbyterale Aufgaben gesetzt werden, ohne dafür ordentlich ordiniert zu sein. Aus dem Priestermangel wird unter der Hand ein Weihemangel. Ein Unsinn, wenngleich vielleicht deshalb heilsam, weil er ungewollt die Entwicklung über den Umweg des Absurden doch voranbringt.

Der laufenden Kirchentransformation würde es frommen, würden alle geplanten Maßnahmen dialektisch von beiden Seiten her durchdacht werden.

Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt/M.

Die Gottesdienstfeier und ihre ekklesiologische Bedeutung

1. Kirche als gottesdienstliche Versammlung – eine konkrete Erfahrung

Als ich im Frühjahr und Sommer mein Forschungssemester an der University of Chicago verbrachte, besuchte ich dort im Hyde Park, im südlichen Teil der Stadt, wo sich die betreffende Universität befindet, mehr oder minder regelmäßig den Sonntagsgottesdienst der nächsten katholischen Gemeinde, St. Thomas the Apostle, einer sehr großen Gemeinde, die auch eine eigene Schule betreibt. Später habe ich dann gehört, daß diese Gemeinde tatsächlich keine Durchschnittsgemeinde ist, sondern in vielerlei Hinsicht aus den normalen katholischen Gemeinden herausragt. Sie selbst versteht sich ausdrücklich und betont als „Volk Gottes in großer Verschiedenheit“. Und in der Tat ist hier etwas gelungen, was relativ selten gelingt, eine sehr deutliche Integration und Zusammenarbeit von zugleich schwarzen und weißen Amerikanern und auch aus anderen Ethnien Stammenden. Aber was mich als Gast als erstes und am meisten beeindruckt hat, war die Feier des Gottesdienstes. Ich habe dort auch an der Kar- und Osterliturgie teilgenommen und hatte das deutliche Gefühl, daß dies wirklich die Mitte des Jahres für die Gemeinde war, in dem sich sozusagen das ganze Jahr in einer einzigen großen gottesdienstlichen Feier zusammenzieht. Und in ähnlicher Weise wurde der Sonntagsgottesdienst mit einem Aufwand gefeiert, daß er wirklich als Zentrum der Gemeinde und auch als Zentrum der Woche und nicht nur bloß als deren kalendarischer Anfang oder gar deren kalendarisches Ende erschienen ist.

Das erste, was dabei auffiel, war die große Zahl von „ministries“, von amtlichen Diensten im Sonntagsgottesdienst. Ich schätze, daß jeweils an die 40 Personen beteiligt waren, deren Rollen auch deutlich sichtbar gemacht wurden: Die Namen standen im übrigen auch jeden Sonntag im Pfarrbrief. Auf die ästhetisch-symbolische und rituelle Seite der gottesdienstlichen Handlungen wurde großer Wert gelegt, gleichzeitig aber auch eine sehr warme menschliche Atmosphäre erzeugt, die herzliches Gelächter, spontanes Beifallklatschen und Umarmungen beim Friedensgruß ganz selbstverständlich miteinschloß. Dieser sonntägliche Gottesdienst kostete der Gemeinde sicher sehr viel an Vorbereitung, an Zeit und an Kraft. Auf der anderen Seite ist er dadurch sicher auch so etwas wie die Mitte der Gemeinde geworden, eine spirituelle und sakramentale Mitte, die durch die konkrete Erfahrung gedeckt ist, insofern die Gegenwart Christi sich zeichenhaft-real auch im sozialen Ereignis, in der ästhetischen Erfahrung und im symbolisch-rituellen Handeln konkret vollzieht. In dieser Gemeinde ist, denke ich, in der Tat Realität geworden, was das II. Vatikanische Konzil im Dekret über Dienst und Leben der Priester (PO 5) gemeint hat, wenn die vom Presbyter geleitete Eucharistiefeier als die Mitte der Ortsgemeinde bezeichnet wird.

Nun ist die betreffende Gemeinde, wie ich schon sagte, eher eine Ausnahmeerscheinung und nicht die Regel. Die Realität sieht – nicht nur in unseren kirchlichen Breiten – meist anders aus. Aufgrund des Priestermangels ist in vielen Gemeinden die sonntägliche Eucharistiefeier überhaupt unmöglich geworden. Und das „Jahrhundert der Kirche“, das sich in

der ersten Jahrhunderthälfte immer deutlicher abzuzeichnen schien, scheint im letzten Viertel des Jahrhunderts eher auf eine fundamentale Krise der Kirche zuzulaufen. Aber vielleicht hängt dieser Eindruck auch damit zusammen, daß wir heute in einer kirchengeschichtlichen Übergangssituation stehen, in der ein epochales Kirchenverständnis zu Ende geht und eine neue Epoche der Kirchengeschichte heraufzieht, eine neue Epoche der Kirchengeschichte, weil hier nicht nur die traditionellen Formen des Gottesdienstes, sondern auch die traditionellen Grundgestalten der Kirche eine tiefgreifende Verwandlung zu erfahren scheinen.

In einer solchen Situation ist unter anderem sicher auch eine erneute ausdrückliche dogmatische Selbstvergewisserung notwendig. Ich möchte bei den folgenden Überlegungen allerdings voraussetzen und so auch mein Thema verstanden wissen, daß der ekklesiologischen und kirchlichen Bedeutung der Gottesdienstfeier die liturgiewissenschaftliche und liturgische Bedeutung der Kirchengestalt und Kirchenerfahrung entsprechen. Denn gilt auf der einen Seite, daß die *lex orandi* auch die *lex credendi*, d. h. die Regel des Betens auch die Regel des Glaubens ist, und daß die Liturgie einen wichtigen locus theologicus, d. h. einen wichtigen Ort, von dem aus theologisch argumentiert werden kann, darstellt¹, so gilt auf der anderen Seite, daß die kirchliche Gemeinschaft das konkrete Subjekt der Gottesdienstfeier und der Gottesdienst in einem gewissen Sinn (mit Hermann Volk gesprochen) „Selbstdarstellung der Kirche“ ist², ja, wie die Ursprungsbedeutung des ursprünglichen Wortes für Kirche, *ekklesia*, lautet, eben gottesdienstlich versammelte Gemeinde ist. Wenn in diesem Wechselverhältnis das Gottesdienstverständnis vom Kirchenverständnis und dieses wiederum vom Gottesdienstverständnis abhängt, dann sind bei der faktischen Vielfalt der Kirchenbilder und der faktischen Vielfalt von Verständnismöglichkeiten des christlichen Gottesdienstes viele Antworten möglich.³ Und wie es Mißverständnisse und Fehlverständnisse in bezug auf die Kirche gibt, so gibt es dergleichen natürlich auch in bezug auf den Gottesdienst. Ich möchte mich deshalb bei meinem Beitrag hier darauf beschränken, an einige Grundstrukturen des christlichen Glaubens zu erinnern und dann deren Konsequenzen für den Zusammenhang von Gottesdienst und Kirche anzudeuten.

2. Kirche und Sakrament als Instrument und als Wirkung göttlicher Gegenwart

Geht man vom Glaubensbekenntnis aus, so erscheint die Kirche im Gesamtzusammenhang des Glaubens bekanntlich an zwei Stellen: zum einen als Subjekt des Glaubens in der Einleitung des Bekenntnisses, im „ich glaube“ bzw. „wir glauben“; zum anderen zusammen mit Sündenvergebung und Vollendungshoffnung als Gegenstand des Glaubens im dritten Artikel: „Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben“.⁴

¹ Vgl. A. SCHILSON, *Lex orandi – lex credendi*. In: LThK³ 6, 871f.

² H. VOLK, *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*. In: LJ 16 (1966) 65–90. Vgl. auch J. A. JUNGSMANN, *Wirkende Kräfte im liturgischen Werden*. In: *Gott in Welt*. FS Karl Rahner. Bd. 2. Hg. J. B. Metz [u. a.]. Freiburg–Basel–Wien 1964, 229–245, hier 245: „Denn Liturgie ist schließlich nichts anderes als die Kirche selbst, die Kirche in ihrer Hinwendung zu Gott im Gebet: Liturgie ist ‘Ecclesia orans’.“

³ Vgl. A. DULLES, *Models of the Church*. Dublin ⁴1981 (1974); T. BERGER, *Modelle der Kirche – Modelle der Liturgiewissenschaft*. In: EO 10 (1993) 339–353.

⁴ Vgl. dazu S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*. Graz–Wien–Köln 1992, 50–53.

Auf der einen Seite ist also die Kirche das eigentliche Subjekt des Glaubens und damit auch des gottesdienstlichen Handelns. Jeder Glaube des einzelnen Menschen ist in dieser Hinsicht Teilhabe am Glauben und Handeln der Kirche, ist ein Mitglauben und Nachglauben. Und ebenso ist es die kirchliche Gemeinschaft, die den Gottesdienst feiert, während die einzelnen Gläubigen in unterschiedlicher Form an diesem Handeln der Kirche teilhaben.

Auf der anderen Seite ist die Kirche ein Gegenstand des Glaubens, von dem bezeichnenderweise im dritten Artikel die Rede ist, der vom Heiligen Geist und der Vollendung der Welt spricht. Das bedeutet, daß für die Christen die Kirche zu den großen Heilsgaben des lebendigen Gottes gehört, wenn sich – wie die großen Auslegungen des Glaubensbekenntnisses immer wieder betonen – ihre Existenz und Hoffnung auch auf die Treue und Verlässlichkeit des dreieinen Gottes selbst gründen, daß die Kirche zunächst also Geschöpf und Wirkung des Heiligen Geistes, Tempel des Heiligen Geistes ist, dann aber, da dieser Geist Gottes der Geist Jesu Christi ist, als Leib Christi Gemeinschaft mit Jesus Christus ist, und schließlich, weil Gott selbst in diesem handelt, das aus allen Völkern gesammelte Volk Gottes ist. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils hat deshalb diesen grundlegenden trinitarischen Ausgangspunkt für ihr erneuertes Kirchenverständnis mit Recht aktualisiert. Nun ist die heute theologisch und pastoral in vielfacher Weise präsente Vorstellung von der Kirche oder der Gemeinde als Subjekt des Glaubens und Handelns⁵ keineswegs ohne Probleme. Wir leben heute vielmehr in einer Zeit, in der Kirche als im Namen Gottes handelndes Subjekt häufig sehr schnell mit der Vorstellung einer mächtigen Institution in Verbindung gebracht wird, von deren Fängen der Großteil der Mitglieder der modernen Gesellschaft sich endlich befreit hat. Und umgekehrt scheint heute innerkirchlich die Versuchung zuzunehmen, aus der gesellschaftlich immer prekäreren Situation der Kirche eine spiritualisierende Konsequenz zu ziehen, etwa in dem Sinn, daß die Kirche in ihrem Wesen ohnedies eher eine kleine Herde oder eine geistliche Gebetsgemeinschaft sei. Gleichzeitig sind aber – und zwar nicht nur auf den Schalldeckeln der Kanzeln unserer Barockkirchen – Relikte eines triumphalistischen Kirchenbildes immer noch präsent, von den traditionalistischen Gruppierungen und Strömungen heute sogar von neuem und betont aktualisiert. Wir leben also augenblicklich in einer Situation, in der im Hintergrund nicht nur die Entwicklung der modernen individualistischen und pluralistischen Gesellschaft und die Entwicklung des abendländischen Staat-Kirche- und Religion-Gesellschaft-Verhältnisses wirksam sind, sondern auch die neuzeitliche katholische Auflösung dieser Spannung in einer besonders deutlichen Betonung der Zuverlässigkeit des amtlichen kirchlichen Handlungssubjektes und der Heilsnotwendigkeit der kirchlichen Heilsanstalt immer noch erfahrbar ist, während die Kirchen aus reformatorischer Tradition ja umgekehrt die Alleinwirksamkeit göttlichen Handelns und die reine Gnadenhaftigkeit kirchlicher Wirklichkeit hervorgehoben haben.

Nicht nur als einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Versöhnung der Kirchen, sondern auch als wichtigen Schritt zur Wiedergewinnung der Authentizität des kirchlichen Handlungssubjektes und seiner Sendung sind beide Aspekte kirchlicher Wirklichkeit in ihrer Wechselseitigkeit heute neu anzueignen. Und dies kann nirgendwo besser geschehen als im Blick auf die Kirche als gottesdienstlicher Versammlung.

⁵ Vgl. S. WIEDENHOFER, Die Kirche als „Subjekt“ oder „Person“. In: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS Joseph Kardinal Ratzinger. Bd. 2. Hg. W. Baier [u. a.]. St. Ottilien 1987, 999–1020.

Denn im Rahmen der gottesdienstlichen Versammlungen kommt am sinnfälligsten zum Ausdruck, was zum Wesen authentischer religiöser Grunderfahrung überhaupt gehört, daß nämlich Welt und Mensch nicht wahrhaft leben können, außer in der Gemeinschaft mit dem, der die Quelle des Lebens selbst ist, daß sich aber diese allein seinlassende, erlösende und vollendende Nähe des Heiligen sich nicht gewaltsam der Welt und dem Menschen aufdrängt, sondern nur im Modus der Liebe und in der Freiheit der Aufnahme und Annahme durch das Geschöpf in der Welt und im Menschen wirksam und gegenwärtig wird.⁶ In dieser Hinsicht ist ja der Gottesdienst nichts anderes als jene gemeinschaftliche Feier, die der für Natur und Mensch unbedingt notwendigen Gegenwart Gottes eine konkrete Raum-Zeitstelle offenhält. In ihrem rituellen Handeln verzichtet die versammelte Gemeinde ja ausdrücklich darauf, selbst produktiv zu handeln, der Welt nach eigenem Willen und eigener Vorstellung eine neue Gestalt zu verleihen. Das rubrikengemäße Handeln ist vielmehr der Ausdruck dafür, daß nun Gott selbst der in dieser Situation Handelnde und Wirkende sein soll. Auf der anderen Seite bedarf diese Gegenwart des Handelns Gottes des konkreten liturgischen Handelns der versammelten Gemeinde, der irdischen Stimme, der irdischen Hände und Füße sozusagen, nämlich der Anrufung Gottes, des Lobpreises, des Dankes, der Fürbitte, der Bitte um die Gegenwart des Gottesgeistes. Anders gesagt, die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde ist notwendig als Dienst an der konkreten und beständigen Gegenwart Gottes in dieser Welt und damit als Dienst für den Bestand und das Leben der Welt. In diesem Sinn ist die Kirche bzw. die Gemeinde ein notwendiges Subjekt und Instrument der Heilsvermittlung, eben heilsnotwendig. Auf der anderen Seite zeigt gerade der Gottesdienst, daß die Kirche bzw. die Gemeinde dies nicht aufgrund eigener Entscheidung, eigener Befähigung und eigener Tüchtigkeit ist, sondern daß ihre Auserwählung rein aus Gnaden geschieht und ihre Befähigung ihr immer wieder neu geschenkt werden muß. Die Gemeinde wird ja ganz konkret und empirisch und zugleich auch ganz essentiell und geistlich gerade durch das gemeinsame Hören des Wortes Gottes, das gemeinsame Gotteslob, die gemeinsame Bitte, den gemeinsamen Dank, den gemeinsamen Empfang des Leibes des Herrn und auch die gegenseitige Zusage der Gegenwart des Herrn bzw. seines Geistes im Dialog zwischen Priester und Gemeinde als Subjekt allererst konstituiert.

Abgelesen an Strukturmerkmalen der gottesdienstlichen Versammlung gilt daher für das Verständnis und die Gestalt der Kirche⁷: Die Grundvollzüge sind nur Funktionen der Sendung der Kirche, weil und sofern die Kirche zunächst selbst Resultat dieser Funktionen ist. Die Kirche hat den Auftrag der Verkündigung und des Zeugnisses, weil und sofern sie selbst Geschöpf des Wortes Gottes ist. Sie hat den Auftrag der Feier des Gottesdienstes und der Sakramente, weil sie selbst durch die Teilhabe an den eucharistischen Gaben stets neu zum Leib Christi wird. Und sie hat den Auftrag der Diakonie und der geschwisterlichen

⁶ Vgl. dazu R. SCHAEFFLER, Der Kultus als Weltauslegung. In: Kult in der säkularisierten Welt. Hg. B. Fischer [u. a.]. Regensburg 1974, 9–62; DERS., Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation. In: R. SCHAEFFLER – P. HÜNERMANN, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament. Freiburg–Basel–Wien 1977 (QD 77) 9–50; DERS., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf 1989 (BTRW); DERS., Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft. In: Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen. Hg. K. Baumgartner [u. a.]. Regensburg 1991, 9–34.

⁷ Vgl. S. WIEDENHOFER (s. Anm. 4) 213–241.

Gemeinschaft, weil sie selbst aus dem Dienst Jesu und dem Dienst aller, die ihm gefolgt sind, hervorgegangen ist.

Vielleicht würde der heilsnotwendige Dienst, den die Kirche und die Gemeinden der Welt zu leisten haben, auf offenere Augen und Ohren treffen, wenn sie in ihrer Praxis zeigten, daß das Gericht und das Evangelium der Vergebung und Versöhnung, das sie der Welt verkünden, zuerst ihnen selbst gilt. Nach der Grundstruktur religiöser Erfahrung und nach dem Evangelium Jesu Christi kann die Kirche ihren Auftrag nicht erfüllen, wenn sie ihr eigenes Subjekt- und Instrument-Sein im Sinne des Triumphalismus, der Selbstgerechtigkeit, der Selbstbehauptung und der eigenen Tüchtigkeit mißversteht. Lassen Sie mich diesen Sachverhalt gleich noch in einer weiteren Variation weiterführen.

3. Sakramentale und quasisakramentale gottesdienstliche Handlungen und die Kirche als Heilssakrament: Die Transparenz des Heilszeichens

Unter den Grundvollzügen der Kirche spielen die sakramentalen gottesdienstlichen Handlungen eine zentrale Rolle. Als heilige Zeichenhandlungen haben überhaupt alle gottesdienstliche Handlungen mindestens quasisakramentalen Charakter. Nun hat bekanntlich das II. Vatikanische Konzil den weiten Sakramentsbegriff als eine Grundbestimmung für sein erneuertes Kirchenverständnis verwendet: Die Kirche ist in ihrem Wesen Heilszeichen Gottes in der Welt. Da jedoch nicht nur die Sakramente der Kirche, sondern auch die Kirche als Sakrament häufig ritualistisch, d. h. im Sinne eines magisch-mechanischen Apparates, ästhetizistisch, d. h. als feierlicher Ausdruck von Gemeinschaftsgefühlen oder ethizistisch, d. h. als bloße Motivation zu sittlichem Handeln mißverstanden werden, ist von neuem danach zu fragen, wann die Kirche und ihre zentralen gottesdienstlichen Handlungen wirklich zu Heilszeichen Gottes in der Welt werden und was das überhaupt bedeutet, Heilszeichen Gottes in der Welt zu sein.

Geht man von den authentischen Zeugnissen religiöser Erfahrung aus, so gibt es unter den Religionen insofern eine gemeinsame religiöse Grunderfahrung, als einerseits die Überzeugung herrscht, daß Gott, das Göttliche, das Heilige, das Rettende inmitten der Welt und mittels der Welt begegnet, daß es also immer vermittelt durch welthafte Zeichen (Personen, Gemeinschaften, die menschliche Seele, Gegenstände, Worte, Handlungen, Gebäude, Orte, Zeiten) erscheint und anders auch gar nicht in der Welt erscheinen könnte.⁸ Dies setzt eine gewisse Einheit von Gott und Welt voraus. Auf der anderen Seite ist damit jedoch immer die gegenläufige Überzeugung verbunden, daß alle diese irdischen Zeichen des Göttlichen nicht die göttliche Wirklichkeit und Wahrheit selbst sind, daß Gott nicht die Welt und die Welt nicht Gott ist. Der Kampf gegen die Vergötzung und Verabsolutierung irdischer Erscheinungen und der Kampf für die Ehre Gottes gehört deshalb zu allen großen religiösen Reformbewegungen in allen Religionen.

Dieser grundlegende sakramentale Charakter religiöser Erfahrung bedeutet, daß die Offenbarkeit Gottes im welthaften Zeichen immer zugleich auch seine Verborgenheit im Zeichen einschließt, daß seine Nähe immer zugleich auch eine Ferne ist, daß Immanenz und Transzendenz des Göttlichen dialektisch zusammengehören und nur darin zum Leben, zur Freiheit, zur Selbständigkeit und zur Hoffnung des Geschöpfes werden. Wäre der Unendli-

⁸ Vgl. R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewußtsein*. Freiburg-München 1973 (Alber-Broschur Philosophie) 135–210.

che und Allmächtige nur nahe, würde er das Geschöpf gewissermaßen durch seine Allmacht und Unendlichkeit erdrücken oder aufsaugen, eben töten. Wäre er nur unendlich ferne, könnte das Geschöpf – abgeschnitten von seiner eigentlichen Lebensquelle – auch nicht existieren. Nur wenn Gott zugleich ganz dem Geschöpf zugewandt ist und zugleich sich selbst in seiner Allmacht ganz zurücknimmt, schafft er einen Lebensraum, in dem das Geschöpf wahrhaft leben kann. Der Glaube als freie Antwort auf die in irdischen Zeichen begegnende Offenbarkeit und Verborgtheit Gottes ist daher nichts anderes als der grundlegende Ausdruck dieses Lebensraumes. Glauben heißt in diesem Sinn schlicht Leben, d. h., die für das eigene Sein, für das eigene Heilsein und für den eigenen Lebensweg notwendige Gegenwart des göttlichen Geheimnisses inmitten der Welt entdeckt zu haben, die Zeichen der seinlassenden, befreienden und vollendenden Nähe Gottes entziffert zu haben, dem lebenspendenden Geheimnis Gottes ganz konkret in der Vermittlung weltlicher Heilszeichen begegnet zu sein. Ein solcher Glaube der einzelnen Gläubigen und auch der kirchlichen Gemeinschaften wird nun umgekehrt für andere Heilszeichen setzen können und auch tatsächlich setzen.

Es ist jedoch klar, daß nicht jede Zeichengestalt individueller und kirchlicher Heilszeichen diese schöpferische, erlösende und vollendende Nähe Gottes offenbar, erfahrbar und wirksam macht. Auch kirchliche Zeichen (ob es sich um gottesdienstliche Zeichenhandlungen oder die Gestalt kirchlicher Gemeinschaft oder um die kirchliche Praxis handelt) können unklar und verwirrend sein oder gar in die Irre weisen, können zum Lügenzeichen werden. Ein schönes Beispiel dafür liefert die Auseinandersetzung des Paulus mit der Gemeinde in Korinth, die sowohl die Eucharistiefeier als auch die Zeichengestalt der Gemeinschaft selbst betrifft (1 Kor 11,17–34): Wie sich die Gemeindemitglieder in Korinth zum Gottesdienst versammeln und was dabei sichtbar und erfahrbar wird, widerspricht dem, was sie im gottesdienstlichen Handeln sichtbar und gegenwärtig machen wollen: die Hingabe Jesu in seinem Tod, die in seiner Auferweckung zum Neuanfang des Lebens für alle Welt wird. Paulus bestreitet hier nicht, daß die Korinther in ihrem Gottesdienst an jemand anderen denken als an ihren Herrn oder etwas anderes feiern als seinen Tod und seine Auferweckung. Aber er bestreitet, daß sie in Wirklichkeit das Herrenmahl feiern, weil das Bild, unter dem sie das tun, in die Irre führt: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist“ (1 Kor 11,20f).

Weil die Transparenz des kirchlichen Heilszeichens in dieser Geschichtszeit gefährdet bleibt, ist die Kirche, wie die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums es in einer glücklichen Formulierung sehr schön ausgedrückt hat, „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“; sie gehe „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Insofern hat das Bußsakrament auch in dem Sinn eine ekklesiologische Bedeutung, als auch das kirchliche Heilszeichen des Sündenbekenntnisses, der Vergebung und der Buße bedarf. Der heilige Augustinus hat das einmal so gesagt:

„Die Heiligen selbst sind von täglichen Sünden nicht frei. Die Kirche als ganze sagt: Vergib uns unsere Sünden! Sie besitzt also Makeln und Runzeln. Aber durch Bekenntnis wird die Runzel geglättet, durch Bekenntnis die Makel abgewaschen. Kirche steht in Gebet, um durch Bekenntnis gereinigt zu werden, und solange Menschen auf Erden leben, steht sie so.“⁹

⁹ AUGUSTINUS, *Serm.* 181, 5, 7: PL 38, 982.

In der katholischen Kirche wird erst heute dieser grundlegende Zusammenhang zwischen Bußgottesdienst und Kirchenverständnis langsam wieder bewußt. Erst vor kurzem konnten sich z. B. die französischen Bischöfe zu einem Schuldbekenntnis in bezug auf die Judenverfolgung in der Zeit des Nationalsozialismus aufrufen. Die deutsche Kirche hatte immerhin bereits im Jahr 1975 (wenn auch nach einer heftigen Diskussion) im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung“ die Worte gefunden:

„Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer. Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis dieser Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen.“¹⁰

Auch gesamtkirchlich hat sich inzwischen vieles geändert. In keinem Pontifikat wurde so oft die Schuld der Kirche bzw. der Mitglieder der Kirche eingestanden oder um Vergebung gebeten wie in dem gegenwärtigen. Und damit entspricht Papst Johannes Paul II. sehr genau einem Wesenszug des neutestamentlich bezeugten Petrusdienstes.¹¹ Unter den ca. 100 Äußerungen Johannes Paul II. ragt sein Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente“ von 1994 hervor, das als Vorbereitung für das Jubeljahr der Jahrtausendwende auch ein ausführliches Schuldbekenntnis der Kirche enthält (Nr. 32–36). Die Frage ist allerdings: Müßte dieser Zusammenhang zwischen Bußgottesdienst, Schuldbekenntnis der Glaubensgemeinschaft und Transparenz des Heilszeichens, das die Gemeinschaft der Glaubenden sein soll, nicht auch in unseren Gemeinden selbstverständlicher werden?

Mit der Frage der Transparenz des Heilszeichens ist die Frage seiner Wirksamkeit engstens verbunden.

4. Der sakramentale Gottesdienst und die kirchliche Glaubensgemeinschaft als Zeichen des schöpferischen, erlösenden und vollendenden Nähe Gottes: Zur Wirksamkeit des Heilszeichens

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts befinden wir uns hier in unserem europäischen Kontext – trotz der konziliaren Erneuerung des Kirchenverständnisses und trotz der nachkonziliaren Liturgiereform – in einer tiefreichenden Krise der Kirche und des Gottesdienstes. Unter den vielfachen Ursachen für diese Krise scheint auch der Kontext der modernen Gesellschaft, der Kontext der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, der Kontext der modernen Industriegesellschaft, Mediengesellschaft, Informationsgesellschaft, Erlebnisgesellschaft – und wie immer man diesen Kontext sonst bezeichnen mag – eine wichtige Rolle zu spielen. Scheint doch dieser Kontext so etwas wie eine strukturelle Unfähigkeit zu Gottesdienst und Kirchlichkeit zu implizieren, auf jeden Fall aber die gesellschaftliche Plausibilität, die

¹⁰ Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. In: OGGSB (⁶1985) 84–111, hier 108.

¹¹ Vgl. S. WIEDENHOFER (s. Anm. 4) 362f.

Welthaltigkeit und die Erfahrbarkeit gottesdienstlichen und kirchlichen Handelns systematisch zu reduzieren.¹²

Wie dem auch sei, vielleicht sollte man in dieser Situation auch umgekehrt genauer danach fragen, ob nicht auch ein bestimmtes Verständnis von Gottesdienst und Kirche die Welthaltigkeit des christlichen Glaubens und die Wirksamkeit seiner liturgischen und ekklesialen Zeichengestalt behindert. Vielleicht hat die Diagnose der Befreiungstheologien tatsächlich eine größere Berechtigung als uns lieb ist, daß nämlich die europäischen Kirchen und Theologien immer noch zu sehr einem falschen Dualismus von geistlich und weltlich verhaftet sind, und daß das europäische christliche Allgemeinbewußtsein hinterrücks sowohl von einem bürgerlich domestizierten Gottesverständnis als auch von einem positivistisch mißverstandenen Offenbarungs-, Erlösungs- und Kirchenverständnis infiziert ist.¹³ Ich möchte daher vorschlagen, noch einmal einen Blick auf die Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses zu werfen. Das christliche Gottesbekenntnis ist ein Bekenntnis zum dreieinen Gott und hat deshalb eine charakteristische Dreierstruktur: Es ist Bekenntnis zum einen Gott, der der Schöpfer, der Erlöser und der Vollender der Welt ist. Da dieses dreieine göttliche Handeln nach der Erfahrung des Gläubigen allein imstande ist, Sein, Leben und Vollendung zu gewähren, müssen der Glaube und alle seine Äußerungen und Handlungen – als Annahme, Zeichen und Zeugnis dieses göttlichen Handelns – ebenfalls diese Grundstruktur aufweisen.

Nun sind Gottesdienst und Kirche offenbar in besonderer Weise mit dem Erlösungsbekenntnis verbunden. Beide dienen der Vergegenwärtigung des Erlösungsgeschehens, der Vergegenwärtigung des Geheimnisses Jesu Christi. So heißt es ja z. B. auch programmatisch zu Beginn des Art. 2 der Liturgiekonstitution: „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie ‘vollzieht sich’ ‘das Werk unserer Erlösung’, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird [. . .]“ (SC 2). Dieser Text ist deswegen so bedeutend, weil er in der Sakramentalität der Kirche Gottesdienst und Lebenspraxis der Glaubensgemeinschaft zusammenordnet und damit der Gefahr einer liturgischen oder gar spiritualistischen und dualistischen Reduktion des kirchlichen Heilszeichens entgegentritt. Was hier im Konzilstext angedeutet ist, läßt sich von der Struktur des Glaubensbekenntnisses her noch schärfer so formulieren¹⁴:

Da die den Menschen allein seinlassende, heilende und vollendende Nähe Gottes vom Christen als das dreifach-eine Handeln des Schöpfergottes, Erlösergottes und Vollender-

¹² Vgl. etwa A. SCHILSON, Liturgie und Menschsein. Überlegungen zur Liturgiefähigkeit des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts. In: LJ 39 (1989) 206–227; M. GOTTSCHLICH, Bewußtseinsindustrie und Heilmysterium. Kommunikations-theologische Anmerkungen zur Selbstentfremdung des Christentums. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. H. Becker – B. J. Hilberath – U. Wilters. St. Ottilien 1991 (PiLi 5) 163–177.

¹³ Vgl. J. SOBRINO, Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie. In: Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Hg. K. Rahner – C. Modehn – H. Zwielfhofer. Stuttgart [u. a.] 1977 (UB, T-Reihe 627) 123–143; J. M. BONINO, Theologie im Kontext der Befreiung. Göttingen 1977 (1975) (ThÖ 15) 116–133; C. BOFF, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von H. Waldenfels. München–Mainz 1983 (1978) (FThS 7) 127–185.

¹⁴ Vgl. dazu S. WIEDENHOFER (s. Anm. 4) 203–206, und die oben Anm. 6 angeführten Arbeiten von R. Schaeffler.

gottes erfahren wurde, als das dreifach-eine Handeln des Vaters, des Gottes über uns, des Ursprungs und Zieles von Welt und Geschichte, des Sohnes, des Gottes mit uns, des Anführers des Lebens auf dem Weg der Geschichte und des Heiligen Geistes, des Gottes in uns, der göttlichen Kraft, die uns und die Welt innerlich erfüllt und vollendet, deswegen wird auch kirchliches Handeln nur dann zum vollen Zeichen und Bild göttlichen Wirkens, wenn es diese dreifach-eine Gestalt aufweist, d. h. wenn es praktische Aktualisierung des Schöpfungscharakters der Welt, erinnernde Vergegenwärtigung der geschichtlichen Großtaten Gottes und mystische Antizipation der verheißenen Vollendung in einem ist.

Mit anderen Worten: Nur in einer Kirche, die sich nur noch formell zum Schöpfer- und Vollendergott bekennte, könnte man auf die Idee kommen, daß sich das kirchliche Heilszeichen in der gottesdienstliche Versammlung erschöpft. Die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde als Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist zwar in der Tat ein wichtiger und unerläßlicher Teil des Gesamtzeichens, das die Kirche darstellt, aber die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde und ihr gottesdienstliches Handeln allein genügen nicht. Denn kein Gottesdienst, in dem die geschichtlichen Heilstaten Gottes gefeiert werden, wäre sozusagen allein fähig, die heilsame Nähe Gottes zu vergegenwärtigen. Er tut dies nur, insofern er immer schon in einer Welt geschieht, die ihrerseits schon ein Vergegenwärtigungszeichen göttlichen Wirkens, nämlich ihres Geschaffenseins ist. Nur wenn sich der Gottesdienst als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsfeier der geschichtlichen Großtaten Gottes und der Weltdienst (die Arbeit und das technische, politische, künstlerische und soziale Handeln) als Partizipation am Schöpferwirken Gottes und die Vollendungshoffnung als mystisch-spirituelle Vorwegnahme der vollendeten Gemeinschaft mit Gott zu einem Gesamtzeichen miteinander verbinden, werden sie zum wirksamen und wirklichen Bild und Zeichen göttlichen Wirkens.

Die Kirche ist daher nur dann Heilszeichen Gottes in der Welt, wenn sich in ihr Gottesdienst, Weltdienst und Zukunftshoffnung zu einem einzigen Bild und Zeichen verbinden. In solcher Verbindung gewinnt jeder dieser Aspekte eine analoge Struktur. Jeder der Aspekte erweist sich als angewiesen auf die anderen. Die Liebesgemeinschaft einer schöpferischen und geschwisterlichen Lebenspraxis, die Glaubensgemeinschaft der gottesdienstlichen Versammlung und die Hoffnungsgemeinschaft der in der angebrochenen Endzeit Lebenden bilden erst zusammen jenes mehrgestaltige Zeichen, unter dem die Hingabe Jesu an die Welt wirksame Gegenwart gewinnt.

„Weder die technologische Bearbeitung der Welt noch der praktisch-politische Einsatz für die Würde der Person, für die Befreiung der Armen, für die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und den gesellschaftlichen Schichten, für die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des einzelnen und für eine solidarische Gesellschaft sind einfach Nebeneffekte, die von selbst eintreten oder die auch ausbleiben könnten, wenn nur der Gottesdienst den Vorschriften gemäß gefeiert wird. Weder die gottesdienstlichen Versammlungen noch die sakramentalen Symbolhandlungen sind ein bloß veranschaulichender oder deutender feierlicher Zusatz, der auch fehlen könnte, wenn nur der rechte politische Einsatz vorhanden ist. Weder die Hoffnung auf die von Gott allein zu erwartende Vollendung der Welt noch der verlangende Ausgriff auf die neue Welt sind bloß ein besonderer zusätzlicher Akzent, den man weglassen könnte, wenn nur der Gottesdienst recht gefeiert oder die Welt wirksam verändert wird. Nur in einer Verbindung dieser Aspekte miteinander und in ihrer gegenseitigen Bestimmung, Begrenzung und Vollendung konstituieren sie sich zur Kirche als Zeichen und Medium der göttlichen Hingabe an die Welt, die eine versöhnte Welt und Menschheit schaffen will.“¹⁵

¹⁵ S. WIEDENHOFER, ebd. 205.

Der Erlösungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Verkündigung und Gottesdienst) erinnern ständig daran, daß alles Handeln der Menschen nur dann an sein Ziel gelangt, wenn es dem Urbild des göttlichen Heilshandelns folgt, wie es in der Geschichte der Auserwählten sich konkretisiert hat, und wenn es aus der Erfahrung dieses erlösenden Handelns Gottes als eigenes Handeln hervorgeht.

Der Schöpfungsglaube und sein primärer Vollzugsort (das praktische Handeln) erinnern ständig daran, daß das erlösende Handeln Gottes in der Geschichte nur dann ankommt und wirksam wird, wenn es in der Freiheit der Annahme und in der Selbständigkeit des befreiten Geschöpfes eine neue geschichtliche und gesellschaftliche Präsenz gewinnt.

Der Vollendungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Gebet und mystische Erfahrung) erinnern ständig daran, daß das Handeln der Glaubensgemeinschaft immer noch auf dem Weg bleibt, daß aber in der angebrochenen Endzeit auf diesem Weg anfanghaft und zeichenhaft sich bereits die Vollendung von Welt und Geschichte, die endgültige Gemeinschaft mit Gott widerspiegelt.

Auf diesem Hintergrund kann man sich nun fragen, ob nicht vielleicht unsere Gottesdienste und die kirchliche Gemeinschaft, die diese Gottesdienste feiert, auch deswegen so unattraktiv, so wenig faszinierend, so allzu mittelmäßig, so routiniert und bürokratisch sind, weil in ihnen der Schöpfungsglaube und die Vollendungshoffnung nicht ernst genug genommen werden. Ist das Heilszeichen göttlicher Nähe, das die Gemeinde sein soll, nicht auch deswegen so wenig wirksam, weil weithin vergessen oder verdrängt worden ist, daß die Sakramentalität des gottesdienstlichen Zeichens, des Gottesdienstes, sowohl die Sakramentalität der Welt, des Weltdienstes als Vergegenwärtigung des Schöpfungshandelns Gottes in der menschlichen Kreativität als auch die Sakramentalität der Zukunftshoffnung in der spirituellen Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft mit Gott in Gebet und Mystik voraussetzt. Gewiß nimmt diese Einheit des liturgisch-ekklesialen Heilszeichens in den verschiedenen Gestalten von Kirche eine unterschiedliche Form an.

5. Die vielfältigen Formen des Gottesdienstes und die Verschiedenheit der Grundgestalten der Kirche

Die Konzentration auf das Wesentliche, die zur Grundintention sowohl der liturgischen wie auch der ekklesialen Erneuerung gehört, hat zweifellos zu einer Ausmusterung fragwürdiger gottesdienstlicher und ekklesialer Formen geführt, vielleicht aber auch – verglichen jedenfalls mit der Buntheit der Volksfrömmigkeit im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert – zu einer gewissen Vereinheitlichung und Verknappung der liturgischen und kirchlichen Zeichengestalten beigetragen. Manchmal hat man den Eindruck, als ob sich alles auf die Ortsgemeinde und ihre sonntägliche Eucharistiefeier reduzierte. Auf der anderen Seite wird heute im Zusammenhang der kirchengeschichtlichen Übergangszeit sowohl bei den gottesdienstlichen Formen wie auch bei den Formen kirchlicher Gemeinschaften (Basisgemeinde, Hauskirche, Personalgemeinde usw.) in vielfältiger Weise experimentiert. Nun zeigt in der Tat schon ein einfacher Blick in die Kirchengeschichte, wie stark sich die sakramentalen Zeichengestalten im Lauf der Geschichte gewandelt haben und wie sehr jeweils auch Erfahrungsbedingungen und Lebensbedingungen der jeweiligen Gegenwart eingegangen sind. Es ist zu vermuten, daß sich auch in Zukunft die Formen und Zeichengestalten des Gottesdienstes und die Formen und Zeichengestalten kirchlicher Gemeinschaft

wechselseitig beeinflussen und auslegen werden. Welcher Weg soll aber dabei eingeschlagen werden?

Ich denke, man muß zunächst einfach davon ausgehen, daß die Formen des christlichen Gottesdienstes ebensowenig vom Himmel gefallen sind wie die Zeichengestalten der christlichen Sakramente und die Grundformen der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Die verschiedenen Formen kirchlicher Gemeinschaft haben sich ja ganz offensichtlich im Rahmen bereits vorliegender sozialer und politischer Gemeinschaftsformen entwickelt, der Familie und Kleingruppe (Hauskirche, Personalgemeinde, Basisgemeinde), der Dörfer und Städte (Ortsgemeinde), der regionalen und überregionalen politischen Formationen der Provinzen, Länder, Nationen und Kontinente (Diözese, Patriarchat, Bischofskonferenz) und der Weltgemeinschaft (Gesamtkirche).

Theologisch gesprochen ist also Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ das Ergebnis einer Begegnung zwischen der befreienden Nähe des dreieinen Gottes mit ihrer individualisierenden und sozialisierenden, mit ihrer heilenden und einenden Wirkung und der menschlichen Freiheit, die sich in der Geschichte in immer neuen Anläufen zwischen Glaube und Unglaube jene Sozialitätsformen schafft, ohne die sie nicht leben kann.¹⁶ Sofern alle diese Individualitätsformen und Sozialitätsformen nicht nur Ausdruck der Schöpfung Gottes im mitschöpferischen Handeln des Menschen, sondern auch Ausdruck des krampfhaften Bemühens sind, sich im Feld der Gottferne und daher der Vereinzelung und Konkurrenzangst einen eigenen Lebensbereich zu schaffen, bedürfen sie alle einer ständigen Befreiung und Erneuerung durch Gott. Beides gehört zusammen, damit ein gottesdienstlicher Ritus bzw. eine bestimmte Sozialform zu einem Heilszeichen Gottes in der Welt wird: Zum einen die welthafte Zeichengestalt und zum anderen deren Verwandlung im Lichte des Evangeliums, in der Kraft des Geistes Christi und in der Praxis seiner Nachfolge.

Wenn nun die Gemeinschaft der Gläubigen zum wirksamen Heilszeichen der universalen Lebensgemeinschaft des dreieinen Gottes werden soll, dann müssen ihre Zeichengestalten alle Sozialverhältnisse des Menschen umfassen: das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und den Generationen (besonders zwischen Eltern und Kindern), zwischen Verwandtschaftsgruppen und sonstigen Kleingruppen in der Familie und in der Gruppe, das Verhältnis zwischen Familien, Nachbarn, Berufen, sozialen Schichten, politischen Einstellungen und Nationalitäten in der Ortsgemeinde, das Verhältnis zwischen Gemeinden, Land und Stadt in den größeren politischen Gebilden, das Verhältnis zwischen den Staaten und Nationen in der Weltgemeinschaft. Erst dann nämlich kommt zum Ausdruck, daß Gottes Nähe und Gemeinschaft das Leben und Heil des ganzen Menschen und der ganzen Welt ist.

Verwandelt in der Kraft des Geistes Christi und im Licht des Evangeliums können dann umgekehrt solche grundlegenden Sozialformen zur Repräsentation und Vergegenwärtigung der Gemeinschaft mit Gott, d. h. zur Kirche werden: die Hauskirche als neugestiftete Gemeinschaft der Geschlechter, Eltern, Kinder, Verwandten, Nachbarn und Freunde; die Basisgemeinde als neugestiftete Gemeinschaft Gleichgesinnter, Zusammenhandelnder und Zusammenlebender; die Pfarrgemeinde als neugestiftete Gemeinschaft aller Gläubigen, die an diesem Ort leben, und aller Gäste; die Diözesankirche als neugestiftete Gemeinschaft aller Gemeinden mit der Bischofskirche; die Gesamtkirche als neugestiftete Gemeinschaft aller Ortskirchen. Jeder dieser Grundgestalten von Kirche ist insofern Kirche, als sie jeweils

¹⁶ Dazu ausführlich ebd. 295–365.

einen wesentlichen Aspekt der Gemeinschaft mit Gott repräsentiert und vergegenwärtigt. Jeder dieser Grundgestalten bedarf deshalb aber auch der anderen.

Dementsprechend unterschiedlich sind auch die gottesdienstlichen Versammlungen und die gottesdienstlichen Formen etwa einer Hauskirche, einer Basisgemeinde, einer Personalgemeinde, einer Ortsgemeinde oder einer bischöflichen Ortskirche. Ich möchte das hier beispielhaft nur an Hand der Ortsgemeinde andeuten.

Die ursprüngliche Selbstbezeichnung „Kirche“, ekklesia, verweist ja in der Tradition der sakralpolitischen Versammlungen Israels und Griechenlands direkt auf die in der Öffentlichkeit stattfindende, alle Mitglieder umfassende, heilige gottesdienstliche Versammlung. Gemeinsam ist allen ortsgemeindlichen Formen von Kirche, daß sie einerseits die Erfahrung konkreter politischer Gemeinwesen (Dorf, Stadt) bzw. die Erfahrung konkreter öffentlicher politischer Versammlungen zum Ausgangspunkt und Ort der Kirchenerfahrung machen. Indem sie an die dortigen Sozialitätsbedingungen (gemeinsamer Daseinsraum, Dauerhaftigkeit der sozialen Beziehungen, institutionelle und soziale Differenzierung, Öffentlichkeit, alle Generationen und alle Lebensäußerungen umfassend) anknüpfen, aktualisieren sie vor allem den Universalitäts- und Totalitätsanspruch des christlichen Glaubens zusammen mit seiner lokalen Konkretheit und geschichtlichen Kontinuität. Andererseits müssen jedoch die vorliegenden sozialen Grundmuster im Licht der Glaubenserfahrung erst selbst korrigiert und transformiert werden, damit sie ihre wahre Bestimmung erlangen können.

Deshalb ist die Ortsgemeinde auch der eigentliche Ort für die sakramentalen Gottesdienste, insbesondere für die Eucharistiefeier. Denn in der Feier des Todes und der Auferweckung Jesu Christi wird dieses konkrete Stück sozialer Welt je neu zu einer Heilszeit, in der die in Jesus Christus erschienene Menschenfreundlichkeit Gottes das Böse erträgt, die Sünde der Welt auf sich nimmt, die Zerrissenheit versöhnt und so die versammelte Gemeinschaft trägt und verwandelt, so daß sie selbst zum Heilszeichen der Liebe Gottes für andere zu werden vermag. Und es ist gerade der spezifische soziale Charakter der Gemeinschaft am Ort mit ihren vielfältigen konkreten Unterschieden, Trennungen, Problemen und Konflikten, aber auch Möglichkeiten und Verheißungen, der diese zu einem Prototyp sozialer Wirklichkeit und daher auch zum Prüfstein der Universalität der Verheißung des Evangeliums und der Wirksamkeit des Heilszeichens der Gemeinschaft der Glaubenden macht. Von der gottesdienstlichen Erfahrung her kann es jedenfalls nicht mehr primär um die Frage gehen, wer zur Gemeinde oder gar zur Kerngemeinde gehört und wer nicht. Wenn die Gemeinde in rechter Weise Eucharistie feiert, so begibt sie sich in die Gemeinschaft mit dem, der sie in seiner Lebenshingabe trägt und als Gemeinschaft neu schafft und sie darin auch zum Mittragen der Welt befähigt. Die gottesdienstlich versammelte Ortsgemeinde ist also konkretes Heilszeichen für ihre soziale Welt, indem sie zugleich von Christus getragen und mit ihm mittragend ist, indem sie einerseits in Christus und seinen Geist übergeht, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes wird, andererseits aber in ihre soziale Umwelt, ja in die Menschheit übergeht, mit der zusammen sie die von ihm Getragene ist. Dieser sakramentale, gottesdienstliche Charakter der kirchlichen Glaubensgemeinschaft gilt in analoger Weise gewiß für alle Grundgestalten der Kirche – und auch alle anderen Grundgestalten sind wesentlich – aber ohne diese Zeichengestalt und ohne diesen Dienst der Ortsgemeinde könnte es weder lebendige Hauskirchen, Basisgemeinden, Personalgemeinden noch auch lebendige bischöfliche Ortskirchen geben.

Philipp Harnoncourt, Graz

Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie¹

Sehr geehrte Damen und Herren, Schwestern und Brüder im Glauben, die Verantwortung tragen für den Gottesdienst in verschiedenen Gemeinden.

Wir sind am Ende dieses Symposions angelangt, und ich kann mir gut vorstellen, daß nicht wenige von Ihnen nach allem, was Sie bisher gehört haben, eher ratlos sind. Sie erwarten Lösungen für die liturgische Praxis, aber Sie bekommen statt dessen noch mehr Fragen aufgetischt, Fragen, die teilweise gar nicht Ihre Fragen sind.

Das ist kein Vorwurf an die Referenten dieser Tagung, sondern es zeigt ein Dilemma dieser Veranstaltung auf, dem wir nicht enttrinnen können: Die Spannung zwischen Theorie und Praxis. Mir ist dabei sehr klar: *Grau ist alle Theorie*, aber ebenso klar müßte uns allen sein: *Greulich ist eine Praxis ohne Theorie!* Wir kommen also nicht darum herum, ordentliche theologische Fundamente zu legen.

Natürlich ist es so, daß Sie als Mitarbeiter in pfarrlichen Gremien, die sich überlegen, wie Sie mit Ihren Problemen zu Hause fertig werden, eher verwirrt sind, wenn Sie von noch mehr Möglichkeiten hören, wie vielfältig Gemeinden und Gottesdienstgruppen gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift und gemäß dem soziologischen Befund allenthalben organisiert sein *könnten*. Denn in Ihrer Pfarrgemeinde können Sie ja nicht sagen: Jetzt warten wir einmal ab, bis sich irgendwann einmal die gescheiten Professoren einigen, bis sich dann vielleicht auch die Bischöfe einigen, und erst dann, wenn die Kirche in Österreich neu strukturiert sein wird, fangen wir – oder fangen unsere Kinder – wieder an zu arbeiten und Liturgie zu feiern.

Für Sie – anders als für die meisten von uns Professoren – gilt unerbittlich, daß am kommenden Sonntag mit der Gemeinde gefeiert werden muß. Und da kann es passieren, daß die Gemeinde keinen Priester hat und die Leute fragen: was ist jetzt zu tun? Aber 100 Meter weiter versammelt sich ein Grüppchen, und dieses Grüppchen kann Messe feiern, weil es einen Priester aufgetrieben hat, oder weil ein Priester gesagt hat: in diese Pfarre gehe ich nicht, die ist mir zu revolutionär oder zu mühsam, ich habe ein paar Freunde, mit denen werde ich *meine* Messe feiern. So schaut das heute ganz konkret aus.

Ich könnte meinen Vortrag ganz kurz machen und sagen, ja, ich stimme dem mir gestellten Thema zu: *Die versammelte Gemeinde feiert Liturgie*. – Das ist doch selbstverständlich, wer denn sonst? Jedenfalls, nicht der Zelebrant allein, auch nicht „die dazu Beauftragten“ allein, wie es im alten Codex des Kirchenrechts von 1917 und auch noch von Papst Pius XII. 1958, in seinem letzten Lebensjahr, apodiktisch festgestellt worden ist.²

Liturgie setzt Kirche voraus, und Kirche setzt Liturgie voraus. Das ist uns ganz klar. Aber so logisch und daher umkehrbar wie dieser Satz erscheint, ist er nun auch wieder nicht. Denn, wenn es heißt, die versammelte Gemeinde feiert Liturgie, dann könnte man doch

¹ Die Form des mündlichen Vortrags wurde für die Drucklegung bewußt beibehalten, da dieser Beitrag auch als spontane Zusammenfassung bzw. Ergänzung des bis dahin Gesagten konzipiert war.

² CIC (1917) can. 1256; *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia*. Rom 1958.

umgekehrt auch sagen, wo Liturgie gefeiert wird, dort ist eine Gemeinde versammelt. Und das stimmt dann auf einmal nicht mehr so ganz. – Oder vielleicht doch?

Ich versuche jetzt, Übersicht in meine Ausführungen zu bringen, die unser Symposium zusammenfassen und ergänzen sollen, und gliedere diese, dem mir gestellten Thema entsprechend, in drei Schritte:

- A. Die Gemeinde
- B. Die Versammlung
- C. Die Feier der Liturgie.

A. Die Gemeinde³

Ist jede liturgische Versammlung auch tatsächlich Versammlung einer Gemeinde? Ich weiß es nicht, – ich vermute: nein.

Da *Gemeinde* das Hauptthema dieses ganzen Symposiums ist, scheint es mir ein Defizit zu sein, daß bisher weder von der Heiligen Schrift her, noch von der Soziologie her, noch von der Dogmatik her, der Begriff „Gemeinde“ ein bißchen intensiver und konkreter festgemacht worden ist.

Was ist denn das, die Gemeinde? – *Congregatio* ist ein lateinisches Synonym, und das heißt, daß die Christen sich als *grex* zeigen, als „Herde“. Um sich aber als Herde zu versammeln, ist nicht nur ein Ort, ist nicht nur eine Zeit, sondern ist auch ein Hirt vonnöten. Eine Herde ist erst eine Herde, wenn es einen Hirten gibt, dem sie zugeordnet ist.

Gemeinde ist „erfahrbare Kirche“, das heißt *hier* und *heute* konkret erfahrbare Kirche, also „Kirche am Ort“ und „Kirche jetzt“.

- Warum „am Ort“? Weil man sich nur an einem Ort versammeln kann.
- Warum „jetzt“? Weil man sich nur zu einer ganz bestimmten Zeit versammeln kann.

Gemeinde ist also je „gegenwärtige Kirche“, denn „Gegenwart“ faßt räumliche und zeitliche Präsenz zusammen.

Worum geht es also? Ich versuche „Gemeinde“ nach oben und nach unten, bzw. zur Peripherie hin oder auf die Mitte zu, näher abzugrenzen:

- Gemeinde ist nicht die Gesamtkirche, sie steht aber immer für die Gesamtkirche, daher wird in der zentralen Gemeindeliturgie, in der Eucharistiefeier, die Gemeinschaft aller Bischöfe ausdrücklich genannt.
- Gemeinde ist auch nicht die ganze Ortskirche eines Bischofs, aber sie steht im Zusammenhang mit der Ortskirche eines Bischofs, daher wird auch der Name des Orts-Bischofs ausdrücklich genannt.
- Gemeinde ist aber auch nicht identisch mit jeder Eucharistie feiernden Gruppe.

Aber, ist nicht doch jede eucharistische Altargemeinschaft eine Gemeinde? – Das Meßbuch scheint das vorauszusetzen, denn die *Missa cum populo* wird in der deutschen Ausgabe *Die Feier der Gemeindemesse* genannt, und sie beginnt *populo congregato*. Das Sich-Versammeln und das Gemeinde-Konstituieren scheinen hier synonym verstanden zu sein. Ich halte aber eine weitere Differenzierung für notwendig.

Ich stehe dazu, daß in den derzeit gegebenen und kanonisch geordneten kirchlichen Strukturen die *Pfarrgemeinde* das Musterbeispiel der Gemeinde ist, und zwar jede Pfarrgemeinde in Gemeinschaft mit ihrem Bischof.

³ Vgl. LThK³ 4, 417–428.

Pfarrgemeinden wurden notwendig, nachdem Diözesen so groß geworden sind, daß die Bischofskirche nicht mehr Gemeindekirche sein konnte. In der frühchristlichen Mission hat man offenkundig – zumindest in vielen Regionen – Bischofskirchen errichtet, die zugleich auch Gemeinden waren, weil die wesentlichen Versammlungen zur Feier von Taufe und Eucharistie vom Bischof präsiert werden konnten. Das geht aus alten Gebeten zur Bischofsweihe hervor, in denen dem Bischof vor allem der Dienst an der Eucharistie aufgetragen und zugemutet wird. Heute hingegen gewinnt man den Eindruck, der Bischof ist notwendig, um Priester zu weihen, aber die Priester sind notwendig, damit von ihnen geleitete Gemeinden Eucharistie feiern können. Das ist heute ein ganz bestimmtes Modell für Ortskirchen, in einem internen Zweistufensystem:

- *Bistum* als Ortskirche eines Bischofs,
- *Pfarrgemeinde* als Ortskirche, die sich versammeln kann.

In der Ortskirche eines Bischofs gibt es sodann *Territorial-Pfarren*, aber es gibt auch *Personal-Pfarren*, die bestimmten soziologischen Strukturen Rechnung tragen. Ich bin über solche Personalpfarren aus ekklesiologischen Gründen nicht glücklich, weil Personalgruppen immer etwas Exklusives an sich haben. Die Gemeinde als Realisierung von Kirche am Ort darf aber nie exklusiv sein.

Einige weitere Fragen verlangen Antworten: Wie sind pfarrähnliche Gebilde, die mehr oder weniger dauerhaft sind, zu beurteilen? Ich nenne einige Beispiele:

a) Gibt es *Filial-Gemeinden* einer Pfarrgemeinde?

Zur josephinischen Zeit sind nicht wenige jahrhundertealte Filialgemeinden – in der Regel waren es ganze Dörfer – zu selbständigen Pfarren gemacht worden. Was hat sich dadurch geändert? Dadurch sind neue Gemeinden mit einem Anspruch auf ein vollständiges kirchliches Leben im Zusammenhang mit dem Bischof entstanden.

Zwei Erfahrungen möchte ich hier einfügen:

– In Hartberg, wo ich Kaplan war, gibt es eine Filiale, d. h. ein größeres Dorf, das gemäß den Regelungen Kaiser Josefs II. eine Pfarre werden sollte. Es haben genug Leute dort gewohnt, die Entfernung zur Pfarrkirche war etwa eine Stunde zu Fuß, und es gab sogar eine Kirche. Die Leute im Ort wollten aber keine eigene Pfarre werden, sondern sie wollten bei ihrer Mutterpfarre bleiben. „Wir haben dort unsere Gräber, und die großen Feste können wir in unserem kleinen Ort nicht so feiern, wie es in unserer Pfarre geschieht.“

– Etwas Ähnliches hat mir mein Kollege, Prof. Dr. Marijan Smolik aus der Diözese Ljubljana erzählt: Es gibt dort eine Großgemeinde Sent Vid (Sankt Veit), die über die josephinische Reform hinweg eine Großgemeinde mit 15 teilweise weit entfernten Dörfern geblieben ist. Heute ist man dort glücklich darüber, weil manche Probleme nicht existieren, die gerade in josephinischen Pfarren heute oft gegeben sind, wenn sie zu klein sind, um ein volles Gemeindeleben zu haben, oder sagen wir zutreffender: wenn sie zu klein sind, um einen eigenen Pfarrer zu bekommen.

Gibt es einen tatsächlichen Unterschied zwischen einer Filiale einer Pfarrgemeinde und einer kleinen Pfarrgemeinde, die keinen eigenen Pfarrer hat? – Worin besteht dieser Unterschied?

b) Speziell an den Kathedralen gibt es *abgestufte Gemeinden*, wie z. B. die meist kleine *Pfarr-Gemeinde*, die größere *Dom-Gemeinde* der regelmäßig hier Mitfeiernden und dann noch die große *Bischofs-Gemeinde*, die sich nur dann versammelt, wenn der Bischof selbst der Liturgie vorsteht.

c) Wie sind *Sonder-Gemeinden* an Pfarrkirchen bzw. an Kirchen, die nicht Pfarrkirchen sind, aber innerhalb von Pfarren liegen, zu beurteilen?

[Diese Frage wurde schon im Statement von Frau Oberin Christine Gleixner angeschnitten.]

d) In *Städten mit mehreren Pfarren* haben wir zwar territorial errichtete Pfarren, de facto aber schauen die Gemeinden dort oft anders aus: Manche Christen gehen dahin oder dorthin, weil ihnen die Kirche oder die Kirchenmusik gefällt, weil ihnen der Prediger zusagt, oder weil sie einer bestimmten Einstellung dieses oder jenes Pfarrers zustimmen.

e) Wie ist das mit *Ordensgemeinschaften* bzw. *Ordenskirchen*, die nicht Pfarrkirchen sind, aber tatsächlich „Gemeinden“ um sich sammeln und auch wie Pfarrgemeinden leben und feiern?

Wieder ein konkretes Beispiel:

Die Abtei der Benediktinerinnen St. Gabriel in Pertlstein in der Oststeiermark ist keine Pfarre, aber sie hat eine kleine Konventkapelle und eine größere alte Schloßkirche. Es ist diesem Kloster bisher noch immer gelungen, einen Spiritual zu bekommen. Dieser muß an allen Sonn- und Feiertagen zwei Messen zelebrieren: eine mit dem Konvent und die sogenannte Gemeinde-Messe, weil die Leute in diesem Dorf, das ca. 6 km von der Pfarrkirche entfernt liegt, die Schloßkirche wie ihre Pfarrkirche benützen. Gibt es hier zwei oder eine oder gar keine Gemeinde?

f) Weiters gibt es nicht dauerhafte, aber oft große Gruppierungen, wie z. B. an *Wallfahrtsorten*.

Ist eine Sonntagsmesse mit Hunderten oder Tausenden Wallfahrern – etwa in Mariazell – eine Gemeindemesse? Sie beginnt jedenfalls *populo congregato*. Aber ich würde dennoch eine ad hoc an einer bestimmten Liturgiefeier teilnehmende Versammlung von Christen nicht als Gemeinde bezeichnen, jedenfalls nicht in dem Sinn, der uns hier in diesem Symposium aufgegeben worden ist.

g) Wie steht es mit der Liturgie in *Heimen, Schulen und Bildungshäusern*?

Sie versammeln Christen für eine gewisse Zeit, für gewisse Veranstaltungen usw. Was war z. B. unsere Meßfeier heute früh in der Kapelle des Bildungshauses St. Virgil? Sind wir eine „Gemeinde“, oder sind wir Christen, die das Glück hatten, mit einem Bischof und mit vielen Priestern gemeinsam Messe feiern zu können?

Die Reihe der Frage läßt sich natürlich noch weiter verlängern . . . , aber darum geht es ja nicht. Es geht vielmehr darum, Klarheit zu gewinnen, welche die Gegebenheiten als Konstituenten für „Gemeinde“ zu bestimmen sind.

Ich postuliere:

- Zur Gemeinde gehört jedenfalls *die Möglichkeit, sich zur Eucharistiefeier zu versammeln*, aber das allein macht noch nicht Gemeinde aus.
- Eine Gemeinde müßte sich auszeichnen, durch eine gewisse *Vollständigkeit* und *Dauerhaftigkeit kirchlicher Funktionen und Lebensvollzüge*, sowie auch durch die beständige *Erfahrbarkeit* von dem, was Kirche ist.

Die *dauerhafte Vollständigkeit* von kirchlichen Funktionen gibt es in jedem Bistum. Aber die konkrete *Erfahrbarkeit* von dem, was Kirche ist, gibt es im Bistum als solchem nicht. Diese Erfahrbarkeit gibt es hingegen sehr intensiv in vielen Gruppen, denn wo immer

Christen sich im Namen Jesu versammeln, um miteinander zu beten und zu singen, ist Erfahrbarkeit von Kirche in einer fundamentalen Form gegeben, aber in der Regel fehlen hier die Beständigkeit und/oder die Vollständigkeit kirchlicher Lebensvollzüge.

Zu *Beständigkeit*, *Vollständigkeit* und *Erfahrbarkeit* scheinen mir als weitere Kriterien das *Territorium* und das *Amt* (wie das Paul Zulehner gestern erwähnt hat) mitbestimmend zu sein.

Was ist nun in der „Gemeinde“ über die sonn- und festtägliche Eucharistie hinaus zur beständigen Vollständigkeit des kirchlichen Lebens noch notwendig?

Es ist wohl selbstverständlich, daß die sogenannten Grundvollzüge der Kirche – d. h. Liturgie, Verkündigung und Diakonie – hier möglich sein und auch geschehen müssen. Welche Feiern zur Vollständigkeit der Liturgie einer Gemeinde gehören, werde ich im dritten Teil darstellen.

Die Gemeinde ist also der konkrete und beständige lokale Erfahrungsraum, der Lebensraum und der Vollzugsraum für das, was jeweils *Kirche am Ort* ist.

B. Die Versammlung

Der zweite Begriff, den der Titel dieses Vortrags enthält, ist *Versammlung*. Es heißt ja darin: Die *versammelte* Gemeinde feiert Liturgie.

Die Pfarre wird nicht allein durch ihre formelle kanonische Errichtung zur „Gemeinde“, sondern als Kirche am Ort konkretisiert und konstituiert sie sich erst und immer wieder, indem sie sich zur Liturgiefeier versammelt.

Was ist eigentlich die Versammlung? Ist sie mehr als die Summierung von Einzelnen?

Versammlung, genauer gesagt das *Sich-Versammeln* von Christen im Namen Jesu ist selbst ein fundamentaler liturgischer Ritus, der Heil erkennen läßt. Aus der Vereinzelung, aus der Isolierung, aus der Verlorenheit in die Gemeinschaft mit dem rufenden Herrn und in die Gemeinschaft mit denen einzutreten, die denselben Ruf vernommen haben, ist ein Akt der Befreiung und läßt Heil erfahren. Die Gemeinde konstituiert und präsentiert sich in ihrer liturgischen Versammlung als Jüngerschaft Christi, als Bundesvolk Gottes, das aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt ist, als Herde, die den Ruf ihres Hirten vernommen hat, ihm folgt und von ihm geweiht wird.

Entsprechend der Verrechtlichung der Sonntagsfeier in der römisch-katholischen Kirche genügt es anscheinend, wenn sich einzelne Christen aus der Auswahl von Meßfeiern in ihrer Reichweite eine (zwischen Samstag, 14 Uhr und Sonntag 24 Uhr) aussuchen, um ihre individuell dekretierte Sonntagspflicht zu erfüllen. Diese Individualisierung der Sonntagspflicht und vieler anderer Pflichten hat mit dazu beigetragen, daß das Bewußtsein von *einer Gemeinde*, die als Kirche am Ort den Sonntag, bestimmte Feste und andere Tage zu feiern hat, mehr und mehr verloren gegangen ist.

Es kann sein, daß weniger Meßfeiern „anzubieten“ (ein verräterisches Wort aus der Werbung!), deutlich das Bewußtsein hebt, daß es letztlich nicht darum geht, ein möglichst großes Angebot verschiedener Meßfeiern bereitzustellen, aus dem man auswählen kann, was einem am besten paßt, um seine Pflicht zu erfüllen, sondern um die Sorge und um die Verantwortung, daß Kirche sich konstituieren und sich ereignen kann in der Feier des ihr durch Christus und im Heiligen Geist vom Vater gewährten Heils.

Feiern kann die Gemeinde freilich auf jeden Fall. Die Möglichkeiten des *Stundengebetes* (unter C,3.6 komme ich noch darauf zu sprechen) zeigen an, daß eine Gemeinde als Ge-

meinde feiern kann, ja feiern muß, auch wenn sie in einer Notsituation keinen Priester hat. Aber ein Sonntag ohne Eucharistiefeier ist gemäß allgemein kirchlicher Tradition – das gilt besonders für die Ostkirchen und die katholische Kirche – unvollständig. Und das hat auch seinen guten Grund.

Die durch die Taufe gewährte Eingliederung in den Leib Christi, in die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, zielt auf die Vollendung im himmlischen Hochzeitsmahl hin, an welchem die Eucharistie schon hier in der vergänglichen Welt Anteil im Zeichen gewährt. Jeder Sonntag – als Erster Tag Schöpfungs- und Auferstehungsgedächtnis, als Achter Tag vorausweisend auf die Vollendung – wird nicht einfach durch sein Datum im Wochenkreis zum Herrentag, sondern ganz wesentlich durch die Teilnahme am Herrenmahl. Die Teilhabe am *dominicum* prägt den Tag erst zur *dies dominica*.

Allerdings hat die Gemeinde kein Monopol auf die Versammlung. Eine Versammlung zur Liturgie ist auch in Gruppen und in anderen Formen kirchlichen Zusammenlebens möglich. Daher ist auch nicht jede Versammlung von Gläubigen eine Gemeinde. Von Abstufungen habe ich ja schon gesprochen.

Es gibt einerseits überpfarrliche Versammlungen, Versammlungen, die auch ein ganzes Bistum als Eucharistiegemeinde erkennen lassen, und Versammlungen, die in gewisser Weise die katholische oder die römische Weltkirche repräsentieren – etwa Ostern in St. Peter in Rom oder viele der großen repräsentativen Meßfeiern mit dem Papst auf seinen Reisen. Es ist freilich zu fragen, ob ein solches „Überstrapazieren“ von massenhaften Eucharistiefeiern, welche die erfahrbare Gemeinde weit überschreiten, nicht doch einem verbogenen Eucharistieverständnis Vorschub leistet.

Es hat schon seinen guten Grund, warum die Eucharistie der Gemeinde und umgekehrt die Gemeinde der Eucharistie zugeordnet ist. Gemeinde ist gewissermaßen die noch mögliche Größe einer *familiären* Versammlung, denn die Mahlzeit, die Versammlung um den Tisch, ist wesentlich und zeichenhaft zunächst der familiären Hausgemeinschaft zugeordnet.

Andererseits aber können auch zwei oder drei sich im Namen Jesu versammeln. Das steht ja in der Schrift. Also haben wir kein Recht den Kleinstgruppen die Versammlung abzusprechen. Nur einer allein ist nicht in der Lage sich zu versammeln. Einer allein kann zwar sich-sammeln, aber er kann nicht sich-versammeln.

Dennoch gibt es – eigenartiger Weise gerade wiederum im Stundengebet – eine Möglichkeit, auch als Einzelner allein an der Versammlung der Betenden teilzunehmen.

Diese Erfahrung war für mich übrigens ein Grund, warum ich mich einer Abtei als Oblate angeschlossen habe, denn das Stundengebet des Säkularklerus hat sich mir in einem solchen Ausmaß als privatisiert und isoliert gezeigt, daß ich es nie als Teilnahme an einer Versammlung zum Gebet empfunden habe, während in Klöstern und Konventen ganz deutlich erfahren wird, daß Kirche sich auch in der Versammlung zum gemeinsamen Gebet konstituieren kann.

Mit diesem Erfahrungshintergrund stellt auch das allein und gleichsam privat vollzogene Stundengebet eine wenigstens intentionale Beziehung zu einer betenden Gemeinschaft her. D. h. der für sich allein betende Kleriker oder auch ein einzelner Christ, der mit seinem Gebet die Tägzeiten heiligen möchte, verbindet sich mit seiner Kirchengemeinde, oder Gemeinschaft durch die Form dieses Gebets.

C. Die Liturgie

Das dritte Wort, das im Titel dieses Referates vorkommt, ist *Liturgie*.

Es ist nun zu fragen: Welche Liturgie – bzw. welche Liturgien im einzelnen – ist unerlässlich der Gemeinde zugeordnet im Hinblick darauf, daß Liturgie die Kirche konstituiert, präsentiert und den kirchlichen Auftrag erfüllt. Mit anderen Worten: Was gehört zur Vollständigkeit der *Liturgie der Gemeinde*?

1. Die regelmäßige Liturgie des Sonntags

In der Feier des Herrentags mit Eucharistie, gibt sich der auferstandene Herr seinen Jüngern am *Ersten Tag*, am *Achten Tag* und immer wieder am je *Achten Tag* zu erkennen, wenn sie sich in seinem Namen versammeln und auf ihn hören und er ihnen das Brot bricht. Die Perikope von den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13–35), die Erzählungen vom Erscheinen des Auferstandenen im Kreis seiner Jünger am ersten Tag der Woche und wiederum acht Tage später im Johannes-Evangelium (Joh 20,19–29) und die Schilderung der Versammlung der Jünger im Gebet am Pfingsttag (Apg 2,1) sind die wichtigsten neutestamentlichen Zeugnisse der sonntäglichen Versammlung zur Eucharistie und zum Gebet.⁴

Die sonntägliche Feier der Eucharistie ist ein Identitätszeichen der Kirche, sowohl durch die Jahrhunderte bis zum Ende der Zeiten, wie auch von Gemeinde zu Gemeinde, von Region zu Region und zwischen den Kirchen bis an die Grenzen der Erde.

Wenn in einer Gemeinde die Meßfeier am Sonntag nicht möglich ist, zeigt die offiziell empfohlene Versammlung zum Wortgottesdienst⁵ und die Teilnahme am Stundengebet die Notwendigkeit der Feier des Sonntags für die Kirche am Ort auf.

Auf den ökumenischen Aspekt der Feier des Sonntags komme ich in einem abschließenden Exkurs noch zu sprechen.

2. Die wichtigsten Feiern im Jahreslauf

Zur Vollständigkeit der Gemeinde-Liturgie gehören jedenfalls:

2.1 Das *tägliche Gebet*, in welcher Form auch immer, vorzugsweise aber in einer kirchlich durch Gewohnheit oder durch Regeln autorisierten Form als Erfüllung des Auftrags Jesu, *allezeit zu beten!* (Lk 18,1).

2.2 Die großen *Herrenfeste*: *Ostern*, mit Vorbereitung und Nachfeier; *Weihnachten*, mit Vorbereitung und Nachfeier, sowie die übrigen sogenannten *gebotenen Feiertage*.

2.3 Das *Gedächtnis der Heiligen* in Festen und Gedenktagen, wobei die Tatsache als solche alle Kirchen verbindet, die Auswahl über die biblischen Gestalten (Maria, Johannes d. Täufer, Apostel, . . .) hinaus jedoch ortskirchlich geprägt ist.

Die Vollständigkeit dieser Feiern sichert gemäß dem Prinzip der *lex orandi*⁶ die grundsätzliche Vollständigkeit der dem Glauben der Kirche von ihrem Herrn eingestifteten und

⁴ Vgl. auch Apg 20,7.

⁵ CIC (1993) can. 1248 § 2.

⁶ A. SCHILSON, *Lex orandi – lex credendi*. In: LThK³ 6, 871f; T. BERGER, *Lex orandi – lex credendi – lex agendi*. In: ALW 27 (1985) 425–432.

aufgetragenen Heilsbotschaft. Denn die Liturgie ist der authentische Ort der memorierenden Tradition des Glaubens, nicht die außerliturgische Katechese oder ein Katechismus, so wichtig auch immer beides sein möge.

3. Die Feiern an den Lebenswenden und in Unheils-Situationen von Einzelnen, die zur Kirche gehören

Zur Vollständigkeit der Gemeinde-Liturgie gehören jedenfalls:

3.1 *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, d. h. Taufe, Firmung und Eucharistie, jedenfalls in der vollständigen Form für Erwachsene. Wo die von der Taufe getrennte Spendung der Firmung dem Bischof und den von ihm beauftragten Firm Spendern reserviert ist, gehört sie zur Vollständigkeit der Liturgie der Diözese als Ortskirche.

3.2 *Die Feiern der Versöhnung und der Buße*, d. h. die Beichte bzw. das Sakrament der Buße und andere Feiern von Versöhnung und Buße, müssen in jeder Pfarrgemeinde möglich sein.

3.3 *Die Feier der Trauung*, zumal ja der jeweilige Pfarrer die sogenannte Traugewalt in seiner Pfarre besitzt.

3.4 *Die Feiern für und mit Kranken*, d. h. die Krankensalbung, sowohl im Zusammenhang mit dem Besuch bei Kranken (gegebenenfalls mit Versöhnung und Krankenkommunion), wie auch in besonderen Gemeindegottesdiensten, zu denen Kranke eingeladen werden.

3.5 *Die Feier der Bestattung*, in der die Gemeinde von ihren verstorbenen Angehörigen Abschied nimmt und ihnen die letzte Ehre erweist.

In allen diesen Feiern muß die Pfarrgemeinde, weil sie die primär erfahrbare Ortskirche ist, den eindeutigen Vorrang haben gegenüber allen Gruppen- oder sonstigen Liturgien.

Ein weiteres Stück kirchlicher Liturgie darf in katholischen Gemeinden nicht länger unbeachtet bleiben:

3.6 *Das Stundengebet* (auch *Tagzeitengebet* genannt) gehört wenigstens teilweise, z. B. morgens und abends, in die Liturgie der Pfarrgemeinde integriert, denn eine Gemeinde, die nicht täglich betet, ist nicht erfahrbare Kirche Jesu Christi!

Ob nun eine Wiederbelebung der traditionellen Formen des Stundengebetes erfolgt, oder ob es andere Weisen sind, die zeitgemäß dem Grundauftrag Jesu, „allezeit zu beten“ (Lk 18,1) entsprechen, ist eine sekundäre Frage.

Ich erwähne und unterstreiche das Stundengebet deswegen, weil mir beim Vergleich einer katholischen Gemeinde mit anglikanischen Gemeinden ein sehr großer Unterschied auffällt: Lebt in einer katholischen Gemeinde kein Priester, so steht in der Gottesdienstordnung, die im Schaukasten oder an der Kirchttüre angeschlagen ist, in der Regel fast an allen Wochentagen: „Kein Gottesdienst“. Komme ich aber in eine anglikanische Gemeinde, finde ich in der Regel für jeden Morgen und Abend eine Feier angekündigt: *Holy Comunion* oder *Eucharist*, *Morning Prayer* oder *Matins*, *Vespers* oder *Evening Prayer* usw. Hier ist deutlich zu erkennen, daß eine Gemeinde als Kirche immer eine betende Kirche ist und auch sein muß.

Daß das liturgische Leben in jeder Gemeinde durch diakonisches Zeugnis beglaubigt werden muß, ist zwar selbstverständlich (vgl. auch Röm 12,1), muß aber gerade in diesem Zusammenhang ausdrücklich betont werden.

EXKURS:

An dieser Stelle ist auch ein Wort zur *ökumenischen Situation notwendig*. Unter mehreren Aspekten sind unsere Überlegungen auch für die Ökumene von Bedeutung:

1. Alles, was bisher gesagt worden ist, muß prinzipiell für alle sogenannten nicht-katholischen Kirchen gelten, wenn es für die eine Kirche Jesu Christi gilt. Dabei können einzelne Akzente in verschiedenen Kirchen unterschiedlich gesetzt sein.

Reformationskirchen, die keine regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier (Abendmahl) kennen⁷, haben ihre Praxis an der allgemeinen altkirchlichen Tradition zu prüfen, was in letzter Zeit dazu geführt hat, daß immer mehr Kirchen Sonntag für Sonntag Abendmahl feiern. Andererseits haben die katholische und die orthodoxe Kirche von den Reformationskirchen zu lernen, daß die Aktualpräsenz des Mysterium paschale Christi auch durch die memorierende Wortverkündigung (in Lesung, Gesang und Gebet) sakramental (im ursprünglichen Wortsinn) geschenkt wird.

2. Wann und wo ist in der Gemeindeliturgie die Gemeinschaft über die je eigene Kirche hinaus notwendig?

Was sollen Getaufte (also Christen und als solche Angehörige der *einen* Kirche Christi!), die keine Gemeinde ihrer eigenen Kirche in Reichweite haben, die aber in einer Gemeinde von Christen einer Schwesterkirche wohnen und leben, tun, um am heilvermittelnden Leben der Kirche teilzunehmen?

Durch die zunehmende Zahl von Flüchtlingen und Einwanderern, die orthodoxen oder altorientalischen Kirchen angehören, ist diese Frage auch bei uns hochaktuell geworden. Wir dürfen uns dieser Frage nicht entziehen und haben hier weiterzudenken (das muß natürlich *vice versa* auch für einzelne Katholiken gelten, die in nichtkatholischen Regionen leben).

Sind Christen bei Christen willkommene Gäste, Brüder und Schwestern aus der *einen* Kirche, die in der Versammlung aufgenommen sind, oder stehen sie außerhalb der liturgischen Versammlung, weil sie nicht zu dieser oder jener Ortskirche gehören? Jede Ortskirche muß durchlässig sein, auf die je größere Kirche und schließlich auf die *eine, heilige, katholische und apostolische Kirche*, der anzugehören sie alle im Glauben bekennen.

Solche Durchlässigkeit gegenüber Angehörigen der „eigenen“ Kirche hat sich schon immer gezeigt, wenn Christen aus anderen Gemeinden kommen und an der Gemeindeliturgie dieses Ortes oder dieser Stadt teilnehmen. Müßte das nicht konsequenterweise auch für Christen aus anderen Kirchen gelten, die durch die *eine* Taufe Christen sind, und die auch Kirche erfahren möchten und müssen, um als Kirche leben zu können.

⁷ Sie haben die Häufigkeit der Abendmahlfeier an die in der Reformationszeit übliche Häufigkeit des Empfangs der hl. Kommunion angeglichen, während die Liturgische Bewegung (spät genug) die Häufigkeit des Empfangs der hl. Kommunion an der tatsächlich täglich gefeierten Messe orientiert hat.

3. Die besondere Situation in konfessionsverbindenden Familien

Mag die hier angeschnittene Frage der eucharistischen Gastbereitschaft im Hinblick auf ganze Gemeinden auch noch offen bleiben bzw. zurückgestellt werden, weil und sofern diese Gemeinden ja ihr je eigenes vollständiges liturgisches Leben wahrnehmen können, so ist sie aber doch akut im Hinblick auf die Angehörigen von konfessionsverbindenden Familien. Diese können schwerlich ihre Ehe als Sakrament gemeinsam leben, wenn ihnen die gemeinsame Feier der dazu stärkenden Eucharistie verwehrt bleibt. Das allein muß als begründender Notstand anerkannt werden, wenn die Kirche als Kirche am Ort ihrer pastoralen Verantwortung gerecht werden will.

Anton Strutzenberger, Wien

Auf dem Weg zur einen Feier mit den vielen Gruppen

„Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen. Er zerreißt auf diesem Berg die Hlle, die alle Nationen verhüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt.“ (Jes 25,6f)

Das gemeinsame Fest für alle ist eine endzeitliche Vision. Und das Zerreißen der Hlle bedeutet wohl, daß solches erst möglich wird, wenn auch die Begrenzungen von Raum und Zeit – die uns ja auch bei den Problemen, die wir hier besprochen haben, zu schaffen machen – wegfallen werden.

Wenn eine Gemeinschaft eine Vision hat, dann wird sie vielleicht nicht alle Dinge ändern können, aber sie wird sie anders behandeln und an manche Probleme anders herangehen.

Eine Gemeinde mit der Vision der einen Feier mit allen Gruppen, wird vielleicht nicht aufgeben können, daß sie einen eigenen Kindergottesdienst anbietet oder einen Teil des Gottesdienstes mit den Kindern separiert feiert. Aber sie wird auch darum wissen, daß das nicht der Weisheit letzter Schluß ist, und daß der Sinn solchen Vorgehens nicht ist, daß die Erwachsenen in Ruhe gelassen werden, daß die Kinder in den Gottesdienst der Gemeinde eingeführt werden. Und deshalb wird sich eine solche Gemeinde überlegen, ob es nicht öfter Möglichkeiten und Gelegenheiten gibt, gemeinsam Gottesdienst zu feiern, und zwar so, daß Kinder und Erwachsene einander als Bereicherung erleben.

Eine Gemeinde, die eine solche Vision hat, von der eine Feier aller Gruppen, die wird sich auch überlegen, ob ihr Sprachgebrauch in den Verlautbarungen und Informationsblättern stimmt. Und sie wird die Ankündigung von gruppenspezifischen Gottesdiensten vorsichtiger handhaben, weil im Grunde am Sonntag nur Gemeindegottesdienst sein kann. Natürlich muß es auch mitgeteilt werden, wenn ein Wortgottesdienst für die Kinder gefeiert wird, und es können die Gruppen auch genannt, werden, die bei der Vorbereitung und Gestaltung einer Meßfeier beteiligt sind. Aber wenn das dazu führt, daß sich andere nicht beteiligen und nicht angesprochen fühlen, ist etwas falsch gelaufen. Eine solche Gemeinde wird auch erkennen, daß es nicht so gut war, Krippenandachten abzuschaffen und Kindermetten einzuführen, wenn dadurch die Vielfalt der Gottesdienstformen verloren geht.

Eine Gemeinde mit der Vision des gemeinsamen Feierns wird auch schauen, wie sie mit den Nöten vor Ort klug umgeht. Sie wird lernen zu differenzieren und zu unterscheiden, welcher Weg zielführend ist und welcher gefährlich. Sie wird erkennen, daß die Zahl der Teilnehmer zwar nicht entscheidend ist für die Bedeutung eines Gottesdienstes, aber auch nicht irrelevant für die Entscheidung, ob seine Festsetzung beibehalten werden kann. Und im Blick auf die Anzahl von Gottesdiensten werden Unterschiede wahrzunehmen sein. Es ist etwas anderes, ob mehrere eigenständige Gemeinden sich einen Pfarrer teilen müssen oder ob in einer Stadtpfarre zu jeder Stunde ein Gottesdienst sein soll. In der einen Situation wird ein Wortgottesdienst als Platzhalter für die nicht jeden Sonntag mögliche Eucharistiefeier angebracht sein, im anderen Fall wäre es höchst unangemessen, eine ausfallende

Eucharistiefeier durch einen Wortgottesdienst ohne Priester zu ersetzen, nur um die gewohnten Gottesdienstzeiten nicht ändern zu müssen.

Wenn wir neue Visionen entwickeln wollen, dann müssen wir – wie damals das Volk Israel – Kundschafter ausschicken, die den noch unsicheren Weg in die Zukunft sondieren können, d. h. die eine oder andere Gruppe probiert Neues aus. Aber die Kundschafter Israels sind damals zum wandernden Volk zurückgekommen und haben Früchte mitgebracht. So dürften auch heute die Pioniere und experimentierenden Gruppen nicht für sich bleiben wollen, weil sie sich in neuen Formen und Gemeinschaften wohl fühlen und gefunden haben, was sie suchten, sondern sie müssen sich und ihre Erfahrungen in die Gemeinschaft des ganzen Gottesvolkes einbringen und mit der gesamten Kirche feiern wollen.

Ich will es nun nicht bei Bildern, Vision und Appellen belassen, sondern einen – so hoffe ich – hilfreichen Hinweis geben auf eine Leitlinie, die schon einmal in der Liturgiegeschichte einen Weg in die Zukunft gewiesen hat.

Als die liturgische Bewegung die vom Priester „gelesene“ Messe zu einer Meßfeier mit größerer Anteilnahme des Volkes wandelte, ist die Frage aufgetaucht, wie ein solcher Gottesdienst zu gestalten sei. (Welche Texte sind zu sprechen oder zu singen und von wem sind sie vorzutragen?) Als Leitlinie galt damals die sogenannte Hochamtsregel. Sie war zunächst gemeint als Auswahlmaßstab für die Texte, die in der Gemeinschaftsmesse laut vorzutragen waren. Im Hochamt hatte sich die rechte Rollenverteilung eines gegliederten Gottesdienstes einigermaßen erhalten, während sie im „Ein-Mann-Betrieb“ der herkömmlichen Lesemesse ganz eingeebnet war. Mit der Liturgiereform des Konzils erübrigte sich zwar die Hochamtsregel, aber durch sie war zunehmend das Verständnis für die Grundstruktur jeder gottesdienstlichen Feier gewachsen und der Boden bereitet für die Verlebendigung der Liturgie durch das II. Vatikanum.¹

Vielleicht brauchen wir auch in der Frage mit den vielen Gruppen und den vielen Messen einen ähnlichen Maßstab, nennen wir es „Hochfestregel“. An Hochfesten (wie Ostern und Weihnachten) ist es noch klar, daß die Feier nicht in vereinzelt Gruppen stattfindet und nicht zu jeder beliebigen Zeit wiederholbar ist. Da gibt es nur eine Feier für alle und mit allen in der Gemeinde und das nur einmal zu einer bestimmten Stunde. Könnte uns eine solche „Hochfestregel“ vielleicht auch die Strukturen einer feiernden Gemeinde wieder klarer erkennen lassen und auch für den Sonntag die Prioritäten deutlich werden lassen, durchaus in differenzierter Sicht auf die verschiedenen Situationen unterschiedlicher Gemeinden in der Stadt und auf dem Land.

Welche Lösungen sind sinnvoll im Blick auf eine Gemeinde mit vielen Messen? Fragen wir uns das anhand der Feier der Osternacht, anhand der Mitternachtsmette, anhand der anderen Feste. Was dabei die Regel ist, könnte auch zu einer entsprechend angepaßten Norm für die Sonntage werden.

Ich möchte noch etwas anfügen, damit wir nicht nur die Eucharistiefeier im Blick haben. Eine sogenannte Hochfestregel könnte auch im Hinblick auf nichteucharistische Gottesdienste wirksam werden, wenn es zu den Hochfesten mehr Vigilfeiern und Vespern statt Abendmessen gäbe. Und wenn darüber hinaus am Aschermittwoch oder Karfreitag auch Gottesdienste ohne Kommunionsspendung – aber nicht ohne Priester – erlebt würden, dann könnten auch die Gemeinden anschaulich erfahren, daß andere Gottesdienste als Messen nicht zweitklassig, sondern ebenso wie Eucharistiefeiern vollwertige Liturgien sind.

¹ Vgl. A. ADAM – R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg i. Br. 1980, 203.

Wir haben auf dieser Tagung viele Probleme angeschnitten. Die Lösung schlechthin konnten wir nicht schon finden, aber eine gewisse Orientierung für das nächste Wegstück. Wir verdanken sie den hochgestochenen theoretischen Überlegungen ebenso wie den ganz praxisnahen Beiträgen. Wir alle aber sollen in unseren Herzen eine Vision tragen, wir d. h. die Kirche, die Experten wie die Laien, das Volk, die Gemeinden. Daß wir ein Stück davon aus dieser Tagung beziehen konnten, wünsche ich mir und uns allen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen. Zum Gottesdienst sollen Kinder und Jugendliche sowie alle Menschen eingeladen werden.

[...] Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Der Gottesdienst ist ein Ort, an dem die Menschen zu Christus geführt werden und sie in der Gemeinschaft der Kirche befestigt werden.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Die allgemeine Mission ist es, die Menschen zu Christus zu führen und sie in der Gemeinschaft der Kirche zu befestigen.

Gesprächskreise

Winfried Glade, Mödling

Verschiedenes Sprachempfinden – allgemeine Verständlichkeit

Der Gesprächsleiter war im Blick auf seine Mitgliedschaft in der AG 3: Gebetstexte der „Studienkommission der IAG für die Meßliturgie und das Meßbuch“ ausgewählt worden. Diese Kommission arbeitet seit rund acht Jahren an der gestellten Aufgabe.

Glade hatte die Oration des 29. Sonntags im Jahreskreis ausgewählt, früher war es das Tagesgebet des 6. Sonntags in der Osterzeit. Anhand vieler Übersetzungen dieses Textes, angefangen von dem des Volksmeßbuches des Christoph Flurheym von 1529 – sie weist übrigens interessante Parallelen zum Text der AG 3 auf – bis zu solchen unseres Jahrhunderts, wurde deutlich, wie schwierig es ist, ein lateinisches Gebet in die Muttersprache zu übertragen. Soll die Übersetzung wörtlich oder verständlich sein?

Die Teilnehmer des Gesprächskreises waren sehr interessiert an der Arbeit der AG 3. Glade berichtete über die Arbeitsweise – Untergruppen, Korrespondenzgruppen, Endredaktion. Im Laufe der Jahre hat sich die AG 3 Leitlinien für ihre Arbeit gegeben, die immer wieder ergänzt und überarbeitet werden. Die Arbeit wurde exemplarisch 1993 der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellt und fand dort Billigung. In einem Berichtsband, der inzwischen in 2. Auflage vorliegt, wurden u. a. Texte und Leitlinien veröffentlicht. Inzwischen liegen viele Texte zur Begutachtung vor. Die Zahl der Modi ist sehr beachtlich. Natürlich fehlen nicht äußerst negative Urteile, vgl. etwa die Anzeige in der FAZ gegen das „Meßbuch 2000“ oder das Gutachten „Waldstein“ samt dem Artikel in „30 giorni“. Ein Problem für die Arbeit ist deren lange Dauer, zu deren Nebenwirkungen die Tatsache gehört, daß unter den Auftraggebern, den Bischöfen, inzwischen ein erheblicher personeller Wechsel stattgefunden hat. Das hat u. a. zur Folge, daß die Arbeit immer neu unter einen grundsätzlichen Rechtfertigungsdruck gerät. Eine Unbekannte bildet auch die Ankündigung einer neuen Übersetzerinstruktion aus Rom, von der nicht bekannt ist, wieweit dadurch die der Arbeit bisher zu Grunde liegenden Leitlinien in Frage gestellt werden. Das Interesse der Teilnehmer des Gesprächskreises war beachtlich. Sie äußerten das Interesse an einer außerordentlichen Veröffentlichung der erarbeiteten Perikopenorationen, falls diese von der IAG bzw. den Bischofskonferenzen oder Rom „verworfen“ werden.

Gesprochen wurde noch über die Vortragsweise von liturgischen Texten.

Hans Steinwender, Hallwang

Gemeinsames (Eucharistie) feiern von Kindern und Erwachsenen

„Die sonntägliche Meßfeier ist in erster Linie *Gemeinde-Gottesdienst* und nicht Gottesdienst für bestimmte Zielgruppen. Zum Gottesdienst der *ganzen* Gemeinde sind alle Gruppen eingeladen. Besonders Kinder und Jugendliche sollen ermuntert werden, zur Gestaltung der Feier auf ihre Weise beizutragen.

[. . .] *Gottesdienste für Zielgruppen* können am Werktag gefeiert werden. Diese sollen aber zur gemeinsamen Feier des Sonntags hinführen [. . .].“¹

Die ganze Gemeinde ist gefordert, sich an der Vorbereitung und an der Feier der sonntäglichen Eucharistie zu beteiligen. Vorbereitung und Gestaltung kann durch besondere Gruppen geschehen, die aber dadurch nicht zur Zielgruppe bzw. zu Trägern des Gemeindegottesdienstes werden (dürfen) um der tätigen Teilnahme aller Mitfeiernden willen. „Es geht nicht um den Erfolg einer ‘Show’, sondern um die sinnvolle Gestalt der Liturgie unter der Einbeziehung aller.“²

„Familien mit Kinder sowie Jugendliche müssen mit dem *Wohlwollen der Gemeinde* beim sonntäglichen Gottesdienst rechnen können.

Für Kinder ist wichtig, daß sie mit den Strukturen des Gottesdienstes vertraut werden.“³

„Eine der besonderen *Aufgaben* der in der *Seelsorge Tätigen* ist es, die Vorbereitung der Sonntagsgottesdienste zu begleiten. [. . .]

Aufgabe des Gottesdienst-Leiters ist es u. a., die tätige Mitfeier aller Gemeindemitglieder, insbesondere auch der schwächeren, zu fördern.“⁴

Das zitierte Merkblatt der Liturgischen Kommission für Österreich berücksichtigt die Anliegen des Direktoriums für Kindermessen. Diese Hinweise, sowie der Anspruch, „jeder (Sonntags-)Gottesdienst soll familiengerecht sein und Kinder nicht aussperren“ (formuliert bei einem Liturgieseminar in Salzburg) haben unser Gespräch (ein)geleitet.

Die Vorstellung der Gemeinde und die Aufzählung vieler Gestaltungselemente, wie Kinder am Gottesdienst Anteil nehmen können, ergab eine große Bandbreite: „Kinderkirche“, Jungchar-Messe, monatliche „Babymesse“ oder Messe mit Erstkommunikanten. Kinder-Liturgiekreis und Kinderkirchenchor sind hilfreich bei Vorbereitung und Gestaltung. Kinderbücher, Kasperltheater sind Anziehungspunkte für Kinder; Mütterseminar bzw. religiöse Arbeit mit Erwachsenen hilft Beziehung stiften.

Die vielen Beispiele entspringen dem Bemühen um das Miteinander der Generationen bei der Feier der Gottesdienste; dennoch bleiben sie „frag-würdig“:

Worauf trifft zu: der Begriff Liturgie, gemeinsames Feiern, Schule des Gebetes? Was fällt eher unter „Katechese“? Was bleibt „Beschäftigungstherapie“?

- * Einladung zu Momenten der Stille;
- * meditative Elemente, damit aus Gottesdienst nicht Aktionismus wird.
- * Nicht zu viele „fremde“ Elemente . . .

¹ LITURGISCHE KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH, Gemeindegottesdienst und Einbindung von Zielgruppen. Salzburg 1991, 1.

² Ebd. 3.

³ Ebd.

⁴ Ebd. 4.

Werden die liturgischen Akzente richtig gesetzt?

- * Kinder feiern Wortgottesdienst in eigener Gruppe, kommen bei der Gabenprozession zur Gemeinde.
- * Akklamationen im Hochgebet fördern die Aufmerksamkeit, damit die Spannung gegenüber der Wortliturgie nicht abfällt.
- * Wird das Vaterunser nicht überbetont, wenn dazu die Kinder zum Altar kommen und es mit Gesten singen/beten?

Gemeinsames Feiern (Kinder kommen mit den Eltern, als Familie) oder Zielgruppe Kinder (Kinder bilden eigenen Block in der Kirche)? Sind Kinder „Mittel zum Zweck“, damit die Eltern (Erwachsenen) in die Kirche kommen?

- * Kinder lernen an der Hand der Eltern Gottesdienst mitzufeiern;
- * Für Eltern kann der erste Schritt (zurück) in die Kirche leichter gehen an der Hand der Kinder.
- * Das Feiern mit Kindern im Gottesdienst ist meist so (un)problematisch wie mit deren Eltern. Wo sonst sollten sie es lernen?

Was wir uns wünschen:

- * Jede/r darf wissen: Ich habe hier Platz. Kinder sind nicht nur die Zukunft der Kirche: sie sind jetzt schon ihre Gegenwart.
- * Beziehung stiften als Vorfeldarbeit für gemeinsame Gottesdienstfeier;
- * Toleranz und Miteinander fördern gegenseitiges Verständnis und Respekt;
- * Kluft zwischen jung und alt in der Gemeinde schließen.

Kinder lernen (nicht nur im Gottesdienst), daß es Dinge gibt, die Erwachsenen wichtig sind, auf die sie selbst noch warten müssen (A. Jilek). Geduldiges Begleiten, Mitnehmen und Hinführen können helfen, daß die Versammlung der Gemeinde den Kindern ein guter Ort wird, wo sie gern dabei sind.

Richard Schwarzenauer, Hallein

Feier der Sakramente mit der ganzen Gemeinde

Bei einer ersten Vorstellungsrunde wurden Erfahrungen und Desiderate laut, wie es heute gelingen kann, in einer Pfarrgemeinde das Gemeinschafts-Bewußtsein so zu stärken, daß die Sakramente Freude und Sorge der ganzen (Kern-)Gemeinde sind.

- * Taufe in der Sonntagsfeier ist für viele Mitchristen eine „Belastung“ bzw. eine unangenehme Öffentlichkeit eines „privaten Familienfestes“.
- * Wie wird in der Gemeinde zum Ausdruck gebracht, daß wir *alle* uns freuen, einen neuen Menschen „bekommen“ zu haben? (Realität: Nur wenige nehmen wirklich Anteil.)
- * Ist daran zu denken, auch die Trauung beim Pfarrgottesdienst am Sonntag zu halten?
- * Bei Neokatechumenats-Gemeinden ist eine „Verdoppelung“ sogar der Osternachtsfeier „normal“. Kann das noch „stimmen“, wenn man von „koinonia“ spricht?

- * Wie gelingt es, 16–18 jährige Firmkandidaten der ganzen Gemeinde bekannt zu machen und ihnen auch das Bewußtsein zu geben, dort „daheim“ zu sein?
- * Die Erstkommunionfeiern sollten doch wohl die Sorge der ganzen Gemeinde für diese jungen Menschen und ihren Glaubensweg stärken?!
- * Die meisten Mitchristen kennen das Sakrament der Versöhnung kaum mehr; – müssen nicht Bußgottesdienste (auch zur Gewissens-Schärfung) vorausgehen bzw. mehr gepflegt werden?
- * Die Katechumenatsstufen sind bei VS-Kindern gut zu verwirklichen; auch die dosierte Abstufung der Übergabe unserer wichtigsten Symbole (Glaubensbekenntnis / Vaterunser / Kreuz / Bibel . . .) Wie machen wir das bei Kleinkinder-Taufen?
- * Die Krankensalbung beim Gemeinde-Gottesdienst ist durchwegs eine gute Erfahrung; wie aber schaffen wir es, die Krankensalbung immer als „Gemeinde-Sorge“ zu etablieren und wenigstens im kleinen Kreis zu feiern, wo auch nicht nur alte und sterbende Gläubige „gesalbt“ werden?

Aus diesen vielen Frage-Punkten wurde dann speziell auf die *Taufe* eingegangen.

1) Segnungsfeier vor der eigentlichen Taufe:

- * „signatio“ (mit dem Kreuzzeichen) sollte als „Vorfeier“ bezeichnet werden und nur unter der Auflage gespendet werden dürfen, daß dann sicher die Taufe folgen wird.
- * Wäre es nicht sinnvoll – wenn eine Segensfeier als „Vorstufe“ eingeführt wird – sie dann für alle Taufbewerber fix vorzuschreiben?
- * In Hallein werden Segensfeiern (ohne vorheriges Gespräch) als eigene Feier – wie im Diözesanforum 1996 beschlossen – angeboten. Der Andrang ist nicht gerade „massenhaft“ doch scheint dieser Weg als „Glaubens-Diakonie“ besonders für „kirchenferne“ Eltern wichtig und richtig zu sein. Die Feier darf nie mit Taufe verwechselt werden, sondern stellt eine 1. Stufe zur Vorbereitung auf diese bzw. unseren Segenswunsch für jeden neuen Menschen dar.

2) Zum Jahresgedächtnis der Taufe sind Feiern mit den jungen Eltern und ihren Kindern sehr wichtig und gefragt.

Abschließend werden noch mögliche Ablauf-Modelle von Taufe bzw. von Krankensalbung im Gemeindegottesdienst ausgetauscht.

Sebastian Huber OPraem, Innsbruck

Sonntagsgottesdienst der Gemeinde contra Feier eines Vereines: unvereinbar oder bereichernd?

Grundsätzlich gehören die Vereine zur Pfarre, zum Volk Gottes am Ort: Ihre Lebensfeiern und Ihre Lebensprobleme, die Lebensgeschichte der Vereine gehören zur Lebensgeschichte

Gottes, mit seinem Volk an diesem Ort. Deshalb müssen die Vereine in den Gottesdienst der Gemeinde einbezogen und eingebunden werden, sonst verkommt die Kirche zur Sekte.

* Die Einbindung beginnt mit der Vorbereitung des Gottesdienstes: Wo hat der Verein und sein Anliegen Platz im Sonntagsgottesdienst? Und wo kommen die übrigen Mitfeiernden in dieser Feier vor?

* Entscheidend ist auch die Bezeichnung eines solchen Gottesdienstes. Es handelt sich um einen Festgottesdienst der Pfarre mit diesem Verein, um einen Festgottesdienst der Gemeinde zu einem bestimmten Anlaß. Der Verein soll dadurch seine Anerkennung und seinen Platz im ganzen der Feier und der Gemeinde erkennen. Umgekehrt soll der Verein nicht nur an diesem Tag, sondern auch bei großen Feiern der ganzen Gemeinde in Erscheinung treten (können).

* Niemals aber sollte der Verein bei diesem Anlaß von der „Kirche“ vereinnahmt werden, weil diese Leute zu einem Gottesdienst gekommen sind.

* Falls es sich herausstellt, daß die Eucharistie nicht die passende Gottesdienstform ist, sind Segnungsfeiern mit festlicher Gestaltung eher angebracht.

* Segnungsfeiern können auch nach dem Gemeindegottesdienst mit Beteiligung der übrigen Gemeinde stattfinden.

Hier sind viel Phantasie und Einfühlungsvermögen gefragt.

Frank Walz, Salzburg

Jugend und „ihre“ Gottesdienste

* Alleine das Interesse der sogenannten „Erwachsenen“ an den sogenannten „Jugendlichen“ und an „ihren“ Gottesdiensten ist eine erfreuliche Sache, wenngleich es diese „Ghettoisierung“ besser nicht geben sollte. Gemeinsames Ziel soll die gemeinsame Eucharistiefeier aller sein; dies schließt hinführende Gottesdienste einzelner Gruppen nicht aus.

* Gegenseitiges Wohlwollen und Toleranz stellen zusammen mit einem Verständnis einer „uneinheitlichen“ Einheit die Grundbedingungen eines geglückten Gemeindelebens und somit auch einer Gemeindeliturgie dar. Leider sieht dies in der konkreten Praxis unserer Pfarrgemeinden oft ganz anders aus.

* Es stellen sich Fragen wie:

- Welche Jugendstrukturen gibt es in unseren Gemeinden?
- Was ist der Gemeinde die Jugend wert?
- Wieviel Vielfalt wird in den Gemeinden zugelassen?

* Die Musik scheint für Jugendliche mehr als für Erwachsene ein unmittelbarer Ausdruck des je eigenen Lebensgefühls zu sein und sucht somit ihren Ort auch in der Liturgie. Darüber hinaus ist sie eine begehrte Möglichkeit des aktiven Mittuns. Dies gilt es zu fördern.

* Eine möglichst ganzheitliche Form des Feierns kommt den Sehnsüchten Jugendlicher entgegen. Dies muss auch in die Gestaltung der Liturgie einfließen.

* Jugendliche suchen genau wie die Erwachsenen nach Ehrlichkeit und Nachvollziehbarkeit, auch der liturgischen Formen. Im Unterschied zu ihnen auf eine vielleicht direktere, sicher forderndere Art und Weise.

* Die Sehnsucht der Jugend (und wohl auch der Erwachsenen) nach Geborgenheit in Gemeinschaft und Beziehungen, sowohl auf horizontaler (unter den Menschen) als auch auf vertikaler Ebene (zu Gott), verlangt eine Antwort in den verschiedenen liturgischen und außer-/vor- liturgischen Feierformen, die sich nicht auf die Feier der Messe beschränken dürfen. Wo ist in der Gemeinde Gemeinschaft (in und über den Gottesdienst hinaus) erfahrbar?

* Die Aktivität, Spontaneität, Kreativität und die Suche nach neuen Formen macht Jugendliche offen für die breite Palette liturgischer Feiern. Freilich ist es dazu nötig, eigene (Erfahrungs- und Frei-)Räume für Jugendliche zu schaffen und dies sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn.

* Sowohl der Ablösungsprozess der Jugend von den Eltern als auch ihr stark ausgeprägter Freiheitsdrang macht sie gegenüber allzu festen Formen der Liturgie mißtrauisch. Ein Ausbrechen aus einem oft als zu eng empfundenen Rahmen ist die legitime Folge.

* Liturgie und Leben stehen in einer engen Verbindung zueinander. Eine engagierte und offene Jugendarbeit kann Verbindungsglied von Leben und Liturgie der Jugendlichen sein.

* Auf der Suche nach Autoritäten und Vorbildern orientieren sich Jugendliche in der Liturgie nicht unwesentlich an der Person des Priesters. Für diesen sollte dies zugleich Anspruch und Herausforderung sein.

BÜCHEREINGÄNGE

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

M. BICKEL, *Alles hat seine Zeit*. Mit Fotografien von Anselm Spring. Augsburg: Pattloch 1998. 21,5 cm. (63 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 19,90; öS 145,-; sfr 19,-.

M. BICKEL, *Jede Nacht bringt einen Stern*. Mit Fotografien von Anselm Spring. Augsburg: Pattloch 1998. 21,5 cm. (64 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 19,90; öS 145,-; sfr 19,-.

D. DREWES, *Schützt unsere Kinder! Stoppt ihre sexuelle Ausbeutung!* Mit dem Augsburger Aufruf von Irene Epple-Waigel. Augsburg: Pattloch 1997. 22,7 cm. (176 S.). Kart. DM 25,-; öS 183,-; sfr 23,-.

Du bist da. Jugendgebetbuch. Hg. J. Rosen – T. M. Rimmel. Augsburg: Pattloch Verlag 1998. 18,7 cm. (160 S.). Kart. DM 14,90; öS 109,-; sfr 14,-.

W. HAUNERLAND, *Die Primiz*. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas. (Studien zur Pastoralliturgie 13). Regensburg: Pustet 1997. 22 cm. (L und 564 S.). Kart. DM 88,-; öS 642,-; sfr 83,50.

A. A. HÄUSSLING, *Christliche Identität aus der Liturgie*. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Studien 79). Münster: Aschendorff

Verlag 1997. 23 cm. (XII und 407 S.). Geb. DM 69,-; öS 504,-; sfr 62,50.

E. KAPELLARI, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*. Völlig überarb. Neuaufl. Graz–Wien–Köln: Styria 1997. 23 cm. (188 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 36,70; öS 268,-; sfr 35,-.

G. KNOLLER – R. ERKER, *Supertolle Biblespiele* für drinnen und draußen. Augsburg: Pattloch 1998. 26 cm. (48 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 19,90; öS 145,-; sfr 19,-.

J. Kardinal MEISNER – H.-G. KAUFMANN, *Die Heilige Messe*. Augsburg: Pattloch 1997. 28 cm. (128 S. mit 50 Farbb.). Geb. DM 68,-; öS 496,-; sfr 62,-.

V. SCHAUBER – H.-M. SCHINDLER, *Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf*. Augsburg: Pattloch 1998. 28,8 cm. (728 S. mit 1000 Abb. in Farbe und s/w). Geb. DM 39,90; öS 291,-; sfr 37,-.

R. WACHTMEISTER, *Die Schöpfung*. Augsburg: Pattloch 1998. 28,5 cm. (32 S. durchgehend farbig illustriert). Geb. DM 29,90; öS 218,-; sfr 27,50.

P. WESS, *Dem Kind zuliebe*. Gespräche über die Taufe mit Eltern und Paten. Mit Bildern von H. Chistè. Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. 25 cm. (48 S. mit 8 Farbb.). Geb. DM 26,80; öS 168,-; sfr 26,80.

Wort zu diesem Heft

In seinem Nachruf auf Prälat Bruno Regner († 5. Mai 1998) zeichnet P. Winfried Bachler OSB, Hauptschriftleiter des „Heiligen Dienstes“, wichtige Stationen im Leben des Verstorbenen nach und würdigt dessen Verdienste für die Liturgie.

Heft 2/98 ist dem Thema „Liturgie und Volksfrömmigkeit“ gewidmet. Volksfrömmigkeit und christlicher Glaube stehen bekanntlich seit jeher in einer spannungsreichen Wechselbeziehung. Helga Maria Wolf, Chefin der Volkskulturabteilung des ORF für das Landesstudio Niederösterreich, skizziert zu Beginn dieses Heftes die derzeitige Situation, begründet die Aktualität des Themas und führt in die Thematik ein.

Der erste Hauptbeitrag „Alte & Neue Bräuche“ stammt ebenfalls von Frau Wolf und ist der Titel eines gleichnamigen Forschungsprojektes, das in Wiener Pfarren durchgeführt wird. Es handelt sich dabei um eine Langzeitstudie, bei der die Umfrageergebnisse von 1990/91 mit denen aus dem Jahr 1997/98 verglichen werden. In einigen Jahren soll die Studie fortgesetzt werden. Der hier veröffentlichte „Zwischenbericht“ bietet interessante Aufschlüsse und Trends über alte und neue Bräuche in Wiener Pfarren.

Religiöse Volksschauspiele erfreuen sich zunehmender Beliebtheit. Neben den traditionellen Passionsspielen gibt es auch weniger bekannte geistliche Spiele, die in manchen Orten bis heute lebendig geblieben sind. In ihrem Beitrag „Seids ruhig und merkt's auf mit Fleiß . . .“ zeigt Edith M. Prieler, Assistentin am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz, am Beispiel der Volksschauspiele in Laßnitz die Bedeutung des religiösen Spieles für die Volksfrömmigkeit auf.

Der Brauch, zur Zeit der Quadragesima in den Kirchen Fasten- bzw. Hungertücher aufzuhängen, ist Thema des Beitrages von Karin Untermoser, die derzeit das Unterrichtspraktikum in Spittal/Drau absolviert. Sie erläutert dabei den geschichtlichen Ursprung dieses Brauches, schildert damit zusammenhängende (meist) allegorische Deutungen der Fastentücher und stellt die unterschiedlichen Gestaltungstypen vor, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben.

Über die Volksreligiosität im Norden Chiles informieren „aus erster Hand“ Regina Valdés, Dozentin für Literaturwissenschaften am Instituto de Estética an der Universidad Católica von Santiago und Mary Ann Fones, die am Instituto de Música derselben Universität Gesang unterrichtet. Der Artikel gibt einen Vortrag wieder, der auf dem internationalen Kongress von Universa Laus (25.–29.8.1997) in St.-Maurice, Schweiz, gehalten wurde. Ausgehend von dem vielschichtigen Prozess der kulturellen Entwicklung sowie der Eroberung und Evangelisierung Chiles stehen die Feste zu Ehren der Jungfrau Maria, religiöse Tänze, Prozessionen und Lieder im Mittelpunkt der Ausführungen. Den Schluss dieses lesenswerten Beitrages bilden pastorale Überlegungen über den Wert der Volksreligiosität, über deren Chancen und Risiken sowie bibliographische Angaben.

Komplementär zur Thematik dieses Heftes erörtert Andreas Redtenbacher CanReg – er ist Mitglied des Redaktionsteams unserer Zeitschrift und arbeitet derzeit in Trier und Wien an seiner Habilitation – den Begriff der „Volksliturgie“ im Sinne Pius Parschs. In seinem Artikel „Immer noch Zukunftsvision: 'Volksliturgie' nach Pius Parsch“ ortet er Defizite bezüglich der Umsetzung der Ziele der Liturgischen Bewegung sowie eine mangelnde Er-

fassung des „Geistes der Liturgie“ und leitet daraus Konsequenzen für die pastorale Praxis ab – immer mit Bezug auf Pius Parsch und dessen geistiges Erbe.

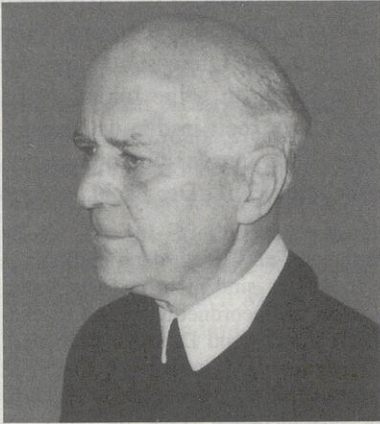
Die Installation bzw. Amtseinführung eines Pfarrers ist zwar in erster Linie ein rechtlicher Akt, für das Leben einer Pfarrgemeinde ist sie aber auch ein bedeutendes Ereignis, das neben einem öffentlichen Empfang normalerweise auch mit einer liturgischen Feier verbunden ist. Derzeit gibt es dafür im deutschsprachigen Raum keinen einheitlichen Ritus. A.-A. Thiermeyer, vormalig Pfarrer von Weissenburg/Bayern und nun Rektor des Collegium Orientale in Eichstätt, hat in seinem Aufsatz „Installation bzw. Einführung eines Pfarrers“ diesem Umstand Rechnung getragen und die verschiedenen Feiermodelle deutschsprachiger Diözesen gesammelt. Nach rechtlichen und liturgischen Vorüberlegungen bietet Thiermeyer einen praktischen Vorschlag mit Textauswahl, bei dem auf die gesammelten Formulare Bezug genommen wird.

Die Schriftleitung

P. Winfried Bachler OSB, Salzburg

In memoriam

Prälat Bruno Regner († 5. Mai 1998)¹



Unser Herr und Gott, der Herr über Leben und Tod, hat seinen Diener Bruno Regner am 5. Mai 1998 ganz plötzlich zu sich gerufen. Bruno Regner war einer von denen, die in Wort und Tat gut von unserem Gott redeten. Sein Credo könnte beginnen mit dem Satz: „Ich glaube an Gott, der will, daß es uns gut geht!“ Auf das irdische Leben des Bruno Regner trifft das Wort des Propheten Jeremia zu: „Du hast mich betört, Herr, und ich ließ mich betören. Du hast mich gepackt und überwältigt.“ (Jer 20,7)

Geboren am 27. April 1916 in Ramingstein (Lungau, Land Salzburg) trat Bruno Regner nach der Matura 1935 in das Priesterseminar in Salzburg ein und studierte in Salzburg und in Freiburg/Br. Philosophie und Theologie. Am 3. März 1940 durfte er die Diakonen-Weihe empfangen, aber bereits am Tag danach mußte er zum Militärdienst als Sanitäter einrücken. Damals notierte er in sein Tagebuch: „Urchristentum! Die hatten auch kein Seminar und waren doch herrliche Christen [. . .]. Christsein in allen Stürmen des Lebens! [. . .]. Nun lege ich das Tagebuch weg. Das Leben selber wird an mir Zeichen und Runen eingraben. Leben heißt für mich Christus! Doch Sterben ist für mich Gewinn!“

Noch während seines Militärdienstes wurde er am 9. Mai 1940 zum Priester geweiht. Von Gott reich begnadet erfüllte er als Seelsorger der Erzdiözese Salzburg mit großem Geschick und unermüdlichem Einsatz die vielfältigen, ihm anvertrauten Aufgaben. Durch sein Talent, Weisheiten des Lebens und Wahrheiten des Glaubens in verständlicher Form zu vermitteln und zugänglich zu machen, konnte er Menschen aller Jahrgänge und Generationen für das Evangelium Jesu Christi begeistern.

Bruno Regner war u. a. von 1947–1954 Diözesanjugendseelsorger, 1954–1964 Stadtpfarrer von Wörgl in Tirol, 1964–1988 Seelsorgeamtsleiter und bis Ende 1995 Liturgiereferent. 1975–1992 hat er zusätzlich die Seelsorge in Rehhof bei Hallein, Land Salzburg, übernommen und in der Pension noch in der Stadtpfarre Salzburg-Maxglan mitgeholfen.

Die würdige Feier der Liturgie war ihm zeitlebens eines seiner größten Herzensanliegen. Für ihn galt bereits vor dem Konzil: „Die Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Von ihm

¹ Mag. Hans Steinwender, Pfarrer von Hallwang, ein Neffe von Bruno Regner, hat im Eröffnungsteil des Begräbnisgottesdienstes ein Lebensbild des Verstorbenen gezeichnet. In dieser Würdigung werden daraus einzelne Gedanken aufgegriffen.

als Diözesanpriester konnten wir Benediktiner lernen, was das Wort aus der Regel des hl. Benedikt bedeuten kann: „Dem Gottesdienst darf nichts vorgezogen werden“ (RB 43,3).

Durch 40 Jahre (von Jänner 1956 bis Oktober 1995) hindurch war Bruno Regner Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich. Als Liturgiereferent in der Erzdiözese Salzburg bemühte er sich um die Umsetzung der Liturgiereform des Zweiten Vaticanums in der Kirche von Salzburg. So sah er es als eine seiner Hauptaufgaben an, die liturgische Bildung von Klerus und Volk möglichst umfassend zu fördern. Dazu organisierte er die inzwischen bereits zur Tradition gewordenen und nun auch von anderen Diözesen übernommenen „Salzburger Liturgieseminare“, an denen jeweils über einhundert Interessierte aus der Erzdiözese Salzburg und auch den Nachbardiözesen mitmachen. Auf seine Initiative hin treffen sich seit 1990 jährlich die Referenten für die liturgische Arbeit in den österreichischen Diözesen zu einem Gedankenaustausch und zur Koordinierung der überdiözesanen Arbeit. In dem von den Liturgiereferenten gemeinsam erarbeiteten Heft „Der Fachausschuß Liturgie des Pfarrgemeinderates“ schreibt Bruno Regner:

„Wenn das ganze Volk auf Grund der Taufe teil hat am priesterlichen Tun Christi, dann muß dieses Volk auch die Liturgie vollziehen können. Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‘ Sakrament der Einheit ’ ist; geeint und geordnet unter den Bischöfen (SC 26). Deshalb ist die Liturgie, wie die Kirche selbst, nach Ämtern und Diensten gegliedert. Das Konzil fordert daher auch: ‘ 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 ’ (SC 28). [. . .] Erst wenn die verschiedenen Träger die ihnen zustehenden liturgischen Dienste übernehmen und ausführen, wird die volle Mitverantwortung des Volkes und des einzelnen Christen für den Gottesdienst deutlich.“²

Die liturgische Feier bei seinem Begräbnis am 12. Mai 1998 war ein eindrucksvolles Zeugnis, dass sein Bemühen um die Erneuerung der Liturgie in der Kirche von Salzburg doch auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Die Angehörigen und der große Freundeskreis des Verstorbenen füllten den Dom zu Salzburg. Der Trauergottesdienst wurde zu einer wirklichen Feier des Glaubens an die Auferstehung unserer Verstorbenen. Ganz im Sinne des Verstorbenen konnte sich die große Gottesdienstgemeinde an der Feier beteiligen und ihre Mitverantwortung an der Feier wahrnehmen. Alle waren auch zum Empfang der Kommunion unter beiden Gestalten, also zum Kommunionempfang in der Vollgestalt, eingeladen.

Durch den Tod von Bruno Regner habe ich persönlich einen Freund und den „Vater“ meiner Liebe zur Liturgie verloren. Mit jenen vielen, die Bruno Regner gekannt und geschätzt haben, muß ich mit einem Wort des hl. Hieronymus sprechen:

„Du hast ihn uns geliehen, Herr, und er war unser Glück.
Du hast ihn zurückverlangt, und wir gaben ihn dir ohne Murren,
aber das Herz voll Wehmut.“

Zeit seines irdischen Lebens hat sich Bruno Regner um eine würdige Feier der Liturgie bemüht. Wir dürfen zuversichtlich hoffen, dass er nun an der himmlischen Liturgie, am Fest ohne Ende, teilnehmen kann.

² Der Fachausschuß Liturgie des Pfarrgemeinderates. Aufgaben – Arbeitsweise. Hg. Pastoralamt – Liturgiereferat der Diözese Linz in Zusammenarbeit mit den Liturgiereferenten Österreichs. Linz 1992, 16f.

Helga Maria Wolf, Wien

Volksfrömmigkeit und christlicher Glaube

Hinführung zum Thema

Wer sich am Vorabend der Jahrtausendwende mit „Volksfrömmigkeit“ beschäftigt, trifft den „christlichen Glauben“ nur als Teilaspekt an: Kirchliche Symbole sind in die profane Welt abgewandert, religiöse Elemente in die Werbung, Schmuckkreuze in die Mode, vieles findet sich im esoterischen Bereich. Die Auswahl des spirituellen Supermarktes ist unübersichtlich geworden. Mythen, Mystik und Mystifikationen begegnen auf Schritt und Tritt. Menschen, deren Lebensgeschichte nicht unterschiedlicher sein könnte, finden gleichermaßen Gefallen am Übersinnlichen: Wohlsituierte Akademiker besuchen kostspielige Seminare, die Instant-Erleuchtung versprechen. Leser auflagenstarker Boulevardblätter vertrauen auf deren astrologische Ratschläge. Zahnärzte und Friseure registrieren verstärkt Terminwünsche, die mit den Mondphasen zusammenhängen. Reisen zu „Kultplätzen“ zählen zum touristischen Standardangebot. Schon Kinder lassen sich von der mächtigen okkulten Welle erfassen.

Im New Age hat „Uraltes“ Hochkonjunktur. Die „Bauernpraktik“ ist salonfähig geworden. Das 1508 bis 1895 in vielen Variationen aufgelegte Volksbuch fußt auf orientalischantiken und astrologisch-religiösen Schriften des Mittelalters. Vieles kann man im „Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens“ nachlesen. Das neunbändige Standardwerk des Superstitiösen erschien zwischen 1927 und 1942, als Reprint 1987.

Noch nie war Geheimwissen so offenkundig wie heute. Schon ein Drittel aller neu erscheinenden Bücher ist von der Esoterik beeinflusst. Mit Prophezeiungen lassen sich Bestseller machen. Aus welcher Zeit und Quelle sie stammen, spielt keine Rolle. Alles fließt, Grenzen schwinden, der Weg ist das Ziel . . . Letztlich entzieht sich die unübersichtliche Materie mit Versatzstücken aus aller Welt der Analyse, um die sich aufgeklärte Kreise seit mehr als zwei Jahrhunderten bemüht haben. War es vergebliche Mühe? „Aufklärung schlägt stets um in Mythologie“, schrieben die Sozialphilosophen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer „Dialektik der Aufklärung“.

Was man landläufig „Volksfrömmigkeit“ nennt, verblaßt gegen die schillernden Phantasien selbsternannter Gurus. Längst ist bekannt, daß Bräuche nicht vom Himmel fallen und nichts aus einer nebulösen Volksseele kommt. Die vorchristliche Herkunft mancher „getauften“ Bräuche und Feste bedarf keiner Enthüllung mehr. Die wichtigsten Fachbücher über populäre Religiosität sind schon in den siebziger und achtziger Jahren erschienen. Das Forschungsfeld ist gut durchgeackert. Seriöserweise sind hier weder Geheimnisse noch neue Wahrheiten zu finden.

Warum trotz alledem gerade jetzt ein Themenheft „Volksfrömmigkeit“? Dafür gibt es viele gute Gründe, zum Beispiel:

„Volksfrömmigkeit“ mit Bräuchen als sichtbarer Erscheinungsform erweist sich als janusköpfig. Häufig wurde damit Zwang ausgeübt. Nicht die Freiheit der Christenmenschen stand im Vordergrund, sondern Fremdbestimmung und soziale Kontrolle. Andererseits ermöglichten manche Formen Laien ein hohes Maß an Eigenverantwortung und Selbstbewußtsein in religiösen Belangen. Sie boten Freiräume innerhalb weltlicher Herrschaft und

amtskirchlicher Strukturen. Ohne diesen emanzipatorischen Ansatz wird es nicht gehen, wenn man sich erneut mit „Volksfrömmigkeit“ und „christlicher Glaube“ beschäftigt.

Offensichtlich brauchen die Menschen Bräuche. Meine jüngste Umfrage über „Alte und neue Bräuche“ in Wiener Pfarren zeigt eher eine Zunahme traditioneller Begehungen. Die Frömmigkeitsforschung liefert die Momentaufnahme eines Ist-Zustandes. Umzusetzen, was sein sollte, um die Menschen der Erlebnisgesellschaft in ihrem Glauben und Leben zu unterstützen, wäre nun die Sache verantwortlicher Priester und Laien. In diesem Zusammenhang sei an das LKÖ-Symposium 1993 „Die fünfzig Tage. Festzeit von Ostern bis Pfingsten“ erinnert. Dort gab es eine Fülle von Ideen und die Anregung, in den Pfarren Kreativkreise zu etablieren, die sich mit der Ein- und Durchführung sinnvoller und hilfreicher Rituale beschäftigen.

Der Ruf nach Lebenshilfe durch Rituale von Seiten der Psychologen und Therapeuten ist unüberhörbar. Das zeigen Buchtitel wie „Die Kraft der Rituale“, „Kinder brauchen Rituale“, „Paare brauchen Rituale“, „Geborgenheit finden, Rituale feiern“. Nicht starre Regeln sind gefragt, sondern sehr persönliche Zeichen, die Einzelnen, Familien und Gruppen in bewegten Zeiten Halt geben können. Hier wäre vieles neu zu erfinden und Bräuche immer wieder aufs Neue brauchbar zu machen – jenseits von Traditionspflege und Folklore.

Welche positiven Kräfte im Tradierten stecken, zeigt der deutsche Theologe und Psychotherapeut Hans Gerhard Behringer. Sein 1997 erschienenes Buch „Die Heilkraft der Feste“ beweist, wie mit einem neuen Zugang und meditativen Übungen „der Jahreskreis als Lebenshilfe“ zu brauchen ist. Behringer ermutigt Menschen, die keine Beziehung zur eigenen Tradition (mehr) haben, oder die sich lebendige Erfahrungen wünschen, „bewußt im Schatz des christlichen Kulturkreises (zu) suchen, statt Anleihen bei anderen Kulturkreisen zu nehmen“. Sein Buch sieht er als Versuch, „Inhalte des Lebens und des Glaubens, wie sie von den Festen des Kirchenjahres repräsentiert werden, ganzheitlich erfahrbar und zugänglich zu machen, im Sinne dessen, was in der biblischen Grundsprache 'Frieden' und 'fromm'-Sein ursprünglich meinten: Das runde, ausgewogene, ausgeglichene und vollständige Ganzsein.“ Die Feste und Riten im Jahreskreis sind nicht nur heilig, sondern auch heilend und heilsam. Es wäre eine „Sünde“, das noch länger zu ignorieren.

Helga Maria Wolf, Wien

Alte und neue Bräuche

Ein Forschungsprojekt in Wiener Pfarren

0. Einleitung

Die Umfrage ALTE & NEUE BRÄUCHE in katholischen und evangelischen Wiener Pfarren versteht sich als Langzeitstudie. Nach der ersten Phase 1990/91 sollte 1997/98 ein Vergleich ermöglicht werden. Der nächste Schritt wird nach der Jahrtausendwende zu tun sein.

1990/91 antworteten 96,7% der katholischen Pfarren im Stadtvikariat, incl. Militärpfarre und griechisch-katholische Zentralpfarre St. Barbara (156 = 100%). Bei den Evangelischen Pfarrgemeinden betrug die Rücklaufquote 91,3% (21 = 100%). Es wurden 200 Fragen gestellt und ersucht, Zutreffendes anzukreuzen, evtl. Bemerkungen zu machen und ergänzende Informationen zu übersenden. Die Auswertung umfaßte mehr als 35.000 Datenfelder. Die Ergebnisse wurden 1991 in der Broschüre ALTE & NEUE BRÄUCHE publiziert und sind in mein 1992 im Verlag Herder Wien erschienenenes BrauchBuch eingeflossen. (Dort finden sich auch die Quellenangaben zu den folgenden Einleitungstexten bei den einzelnen Festen.)

Nach genau sieben Jahren erhielten die Einsender der Fragebogen Kopien ihrer damaligen Antworten mit der Bitte, diese zu aktualisieren. Diesmal lag die Rücklaufquote der katholischen Pfarren bei 75,5%. Von den evangelischen Gemeinden beteiligten sich 57,1%. Die Momentaufnahme alter und neuer Bräuche Ende 1997 zeigte eine Zunahme traditioneller Elemente.

Gliederung der Auswertung der Umfrageergebnisse

1. Katholische Kirche
 - 1.1 Feste und heiligen Zeiten

Alte und neue Bräuche im Vergleich 1990/91 und 1997/98. Die mit + bzw. – bezeichneten Ziffern in Klammern geben die Veränderung in absoluten Zahlen an. Bei den Aktivitäten wurde vereinfachend die Bezeichnung „Pfarren“ verwendet.
 - 1.2 Gebets- und Andachtsformen
 - 1.3 Pfarrliche Gruppen
 - 1.4 Bräuche der griechischen (unierten) Zentralpfarre
2. Ökumene
 - 2.1 Feste und heilige Zeiten in evangelischen Wiener Pfarren
 - 2.2 Ökumenische Bräuche

Zum Vergleich: 1990/91 war die wichtigste Erkenntnis, daß 40,4% der Pfarren von *neuen Bräuchen* wußten, während nur 14,1% vom Abkommen *alter Bräuche* berichteten. Schon dabei war zu beobachten, daß die gleiche Begehung von den einen eingeführt und von den anderen nicht mehr gepflegt wurde. Der Brauch-Begriff umfaßte im Verständnis der Einsender auch neue Feste, Sozialaktionen und Freizeitaktivitäten der Gruppen. 1997 ist eine gewisse Stagnation festzustellen. Einführen und Abschaffen hält sich (fast) die Waage. Die, wenn auch geringe, Fluktuation stärkt die Annahme, daß die Durchführung von einzelnen

Persönlichkeiten abhängt und mit diesen lebt oder „stirbt“ (wie es ein Pfarrer von seiner ökumenischen Bibelrunde formulierte). *Neue Bräuche* werden kaum erwähnt. Die Frage nach abgekommenen *alten Bräuchen* bleibt unbeantwortet. Man könnte dies positiv interpretieren: die Zufriedenheit sei groß und es laufe ohnehin alles gut. Die Kirche reagiere angemessen auf eine gewisse Sehnsucht der Leute nach Geborgenheit und Tradition. Man könnte aber auch sagen: Mut zur Kreativität würde nicht schaden. Die Zeit des Experimentierens ist vorbei. So beklagten z. B. Religionspädagoginnen und -pädagogen Ende 1997 im ORF-Radiocolleg das Fehlen spezieller Rituale und Symbole für Jugendliche. Das wiederum paßt in den allgemeinen Trend der Wiederentdeckung der Rituale, zu der hauptsächlich aus psychotherapeutischer Sicht ermuntert wird.

Die Studie ALTE & NEUE BRÄUCHE dient zwei Zielen: Erstens soll sie wissenschaftlich fundiert zeigen, welche Bräuche in den Wiener Pfarren leben. Zweitens soll sie Modellhaftes bekanntmachen und zum kreativen Umgang mit Riten und Sitten anregen: *Tradition besteht im Bewahren des Feuers und nicht im Anbeten der Asche* (Gustav Mahler).

Ich denke, daß dies im Hinblick auf die zu erwartenden großen Veränderungen in Kirche(n) und Gesellschaft von Interesse ist. Zu Beginn des Jahres 1998 ist im Vikariat Wien-Stadt nicht einmal mehr jede/r Zweite Mitglied der katholischen Kirche (49,7%). Schon sind sieben Stadtpfarren nicht mehr besetzt, vier haben Moderatoren am Ort. Elf weitere sind ausgeschrieben, aber es liegt nur eine Bewerbung vor. Nach Mitteilung der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung sind in Wien – im Vergleich der Jahre 1990 und 1996 – so gut wie alle Kennzahlen rückläufig: Katholikenanzahl (906.580 / 767.341), Gottesdienstbesucher in der Fastenzeit (108.762 / 89.881), Täuflinge (8.463 / 7.410), Erstkommunion (8.527 / 7.769), Firmlinge (4.920 / 4.191), kirchliche Trauungen (2.403 / 1.903), kirchliche Begräbnisse (12.379 / 11.135). Die Erzdiözese Wien hat für die nächsten zehn Jahre einen Personal- und Pastoralplan erstellt. Es liegt ihm die Annahme zugrunde, daß es weniger Gläubige, weniger Geistliche und weniger Geld geben wird. Pfarrverbände und Laien in verantwortlichen Positionen sind für Wien noch neu, werden aber jenseits der Jahrtausendwende wohl das Bild der katholischen Kirche prägen. Wie sich die neue Situation auf das Brauchgeschehen auswirkt, wird dann wieder zu fragen sein. Vieles wäre interessant zu beobachten: Ob und in welcher Form religiöse Sitten, Riten, Symbole und Anschauungen, die aus den christlichen Kirchen in therapeutisch-psychologisch-esoterische Kreise abgewandert sind, wiedergehen? Ob und wie sich ein Dialog der Weltreligionen in der pfarrlichen Praxis zeigt? Ob die Kirchen in einer Zeit der Globalisierung „Heimat“ im guten Sinn bieten können? Ob eine neue „Volksfrömmigkeit“ entsteht, die entlastet und ermutigt? ...

1. Katholische Kirche

1.1 Feste und heilige Zeiten

Anfang Jänner: Dreikönigsaktion

Seit 1955 organisiert die Katholische Jungschar ihre Dreikönigsaktion und erzielte damit 2,2 Milliarden Schilling an Spenden. 70.000 Kinder – zwei Drittel Mädchen und ein Drittel Buben – gehen um den Jahreswechsel auf die Tour der Nächstenliebe. In Wien sind es rund 6000 Sternsinger. Als Könige verkleidet und meist von Erwachsenen begleitet, besuchen sie Haushalte und Geschäfte. Dort singen sie traditionelle und neue Lieder, wie sie der Behelf

der Jungschar vorschlägt und erbitten Geld für die größte Dritte-Welt-Aktion Österreichs. Informationsblätter über die Projekte sind zugleich Dank und Legitimation, daß es sich nicht um „wilde“ Sternsinger handelt. 1997 wurden 627 Projekte unter dem Motto „Hilfe zur Selbsthilfe“ unterstützt. 1998 lag das offizielle Endergebnis bei 134 Millionen Schilling, das waren 3,4% mehr als im Jahr zuvor.

1990/91 nahmen 94,2 Prozent der katholischen Wiener Pfarren teil. Meist waren drei (17,9%) bzw. zwei (12,8%), vereinzelt bis zu 13 Sternsingergruppen unterwegs.

1997 hat sich wenig geändert. Etwa gleich viele Pfarren schicken mehr bzw. weniger Gruppen (eine bis zu zehn) als bisher durch die Stadt. Obwohl nicht mehr alle Haushalte besucht werden (können), ist die Spendenhöhe gestiegen. Einzelne Kommentare sprechen von *abnehmendem Interesse* oder: *viele sind weg oder machen nicht auf*. Einmal wird bemerkt: *Wir haben nur mehr wenige Geschäfte*. Neu in der Pfarre Roßau, IX., ist die Idee, daß *Jugendliche am Abend in Lokalen singen und sammeln*. Weiterhin stehen Weihrauch und Kreide zur Haussegnung im Gebrauch. Die Sternsinger der Muttergotteskirche, III., verwenden selbst entworfene Kleber, statt „C + M + B“ an die Türen zu schreiben.

2. Februar – Darstellung des Herrn („Mariä Lichtmeß“)

Das im 5. Jh. in Jerusalem bezeugte Fest wird in Rom seit dem 7. Jh. begangen. Seit dem 10. Jh. trägt es den Namen *Purificatio Mariae*. Im Einklang mit der orientalischen Tradition wurde es 1969 zum Herrenfest erklärt. Bei der Kerzenweihe sind im Wiener Direktorium die Varianten *Prozession* oder *feierlicher Einzug* vorgesehen.

1990/91 begingen 54,5% das Fest mit Kerzenweihe und Prozession, 37,8% nur mit der Kerzenweihe.

1997 hat die Zahl der Prozessionen geringfügig zugenommen (+ 8 / - 5), ebenso die der Kerzenweihen (+ 2 / - 1). In der Pfarre Kaasgraben, XIX., wurde ein *Kerzenopfer der Meßbesucher zur Gabenbereitung* eingeführt. Der Pfarrer von Lichtental, IX., richtet die Lichter-Prozession, ähnlich wie die Adventkranzweihe, speziell auf die mitfeiernden Kinder aus.

3. Februar – Blasiussegen

Blasius, wahrscheinlich im 4. Jh. Bischof von Sebaste (Siwas in Kleinasien), soll nach der legendär-historischen Überlieferung ein jährliches Kerzenopfer mit einem Segen verbunden haben. Im Orient wurde der Heilige im 6. Jh. gegen Halsleiden angerufen, im Abendland ab dem 9. Jh. Seit dem 12. Jh. steht sein Gedenktag im römischen Kalender. Priester und Diakone erteilen den Blasiussegen mit zwei geweihten, in Kreuzform verbundenen Kerzen.

1990/91 spendeten 91,7% den Blasiussegen.

1997 ist die Anzahl etwa gleich geblieben (+ 2 / - 1), Geistliche in zwei Pfarren erteilen den Segen *seltener* als früher: *nicht mehr bei allen Messen*.

14. Februar – Valentinstag

Während Mitte Februar der weltliche Schenkbrauch des Valentinstags fest etabliert ist, stehen am 14.2. Cyrill und Method im liturgischen Kalender. In den Pfarren werden Blumen nur vereinzelt überreicht.

1990/91 nannten 8,3% Blumengeschenke an Mitarbeiter und in pfarrlichen Gruppen, wie Senioren oder Kindergarten.

1997 nehmen drei Pfarren den Brauch neu auf.

Fasching

1990/91 organisierten 75,6% Bälle, Gschnasfeste und andere Faschingsveranstaltungen für Erwachsene, 89,1% Kinderfeste. 8% feierten Faschingsmessen, an denen Kinder in Kostümen teilnahmen, in 14,1% konnte man eine Faschingspredigt hören.

1997 kommt der Pfarrball aus der Mode (+ 2 / - 8). Es gibt etwas mehr Faschingsmessen (+ 4 / - 1) und weniger Faschingspredigten (+ 2 / - 4).

Fastenzeit

Die Fastenzeit dient der Vorbereitung auf Ostern. Die Gläubigen sollen ihre Bußgesinnung vertiefen und (zwischen Aschermittwoch und Pfingsten) die Ostersakramente empfangen. Liturgie und Kirchenschmuck sind karger als im Jahreskreis. Vom Beginn der Quadragesima bis zur Osternacht entfällt das „Halleluja“. Der Klang von Instrumenten dient nur zur Unterstützung des Gesanges. Außer am 4. Fastensonntag, an Hochfesten und Festen ist es nicht erlaubt, den Altar mit Blumen zu zieren. Am Aschermittwoch, einem Fast- und Abstinenztag, erhalten die Gottesdienstbesucher – zwischen Homilie und Fürbitten – das Aschenkreuz. Die Asche stammt aus den am Palmsonntag des Vorjahres geweihten Zweigen. „*Volksandachten wie die Kreuzwegandacht sollen gepflegt und mit liturgischem Geist erfüllt werden, so daß die Gläubigen durch sie leichter zur Feier des Paschamysteriums Christi hingeführt werden*“, empfiehlt das Direktorium der Erzdiözese Wien.

1990/91 schätzten die Verantwortlichen in den Pfarren eine Zunahme der Beichtfrequenz zwischen 10 und 1000%. 67,9% hielten Bußgottesdienste.

1997 wird allgemein von einem Rückgang der Beichte berichtet. Das Angebot an Einkerntagen bzw. -abenden (+ 2) und Bußgottesdiensten nimmt etwas zu (+ 7 / - 5).

1990/91 hing in 25,6% der Kirchen ein Fastentuch. Kreuzwegandachten für Erwachsene bzw. Kinder (85,9%) waren allgemein üblich.

1997 erfreuen sich Fastentücher zunehmender Beliebtheit (+ 8 / - 5).

Die Zahl der Kreuzwegandachten ist gestiegen (+ 3) bzw. (+ 8 / - 4). In der Pfarre Gatterhölzl, XII., verbindet man den Kinderkreuzweg mit einer Lichterprozession. Angehörige der Pfarre Herz Jesu, XXI., pilgern zu einem Kalvarienberg (z. B. in Gumpoldskirchen, NÖ) und halten dort im Freien ihre Kreuzwegandacht. Neu in der Pfarre Landstraße, III., ist ein *vierzigstündiges Gebet am 4. Fastensonntag*. In einer Pfarre wird die Fastenvesper, in einer anderen der *Wortgottesdienst in der Fastenzeit* nicht mehr gefeiert.

1990/91 zählten *Frühschicht* (4,5%) und *Suppensonntag* (60,3%) zu den eher neuen Bräuchen. Analog zur Rorate im Advent ist die Frühschicht ein Gottesdienst in den Morgenstunden, an den sich ein Frühstück anschließt. Die Suppenfeste stehen in Zusammenhang mit dem 1957 eingeführten Familienfasttag der Katholischen Frauenbewegung am zweiten Fastensonntag. Der bewußte Verzicht auf ein Sonntagsessen und das Teilen von Suppe und Brot sollen die Solidarität mit den Hungernden in der Welt ausdrücken. Als Spende wird der Wert des Sonntagsmenüs erwartet. Der Familienfasttag ist nach der Dreikönigsaktion das zweitgrößte kirchliche Dritte-Welt-Projekt. 1997 ist die Zahl der Frühschichten gleich geblieben (+ 2 / - 2). Obwohl viele Pfarren keine Suppe mehr anbieten, ist die Tendenz der Teilnahme am Familienfasttag leicht steigend (+ 10 / - 7).

19. März – Josef

1990/91 fand der Nährvater Jesu in 16,7% der Pfarren *besondere Verehrung*. In 38,5% der Kirchen standen Josefsstatuen.

1997: Die Kalasantiner in der Pfarre St. Josef, XIV., haben eine *Prozession mit der Statue und Festgottesdienst* eingeführt. Zu dieser Josefswallfahrt kommen 200 Gläubige. Neu ist in der Herz-Jesu-Pfarre, XXI., eine *Novene* und in der Pfarre Schönbrunn-Vorpark, XV., eine *Litanei*. In der Muttergotteskirche, III., legt man Wert auf *besonderen Altarschmuck*. In einer Pfarre wird die Josef-Verehrung nicht mehr gepflegt, ein Hochamt und ein Triduum sind abgekommen. Josefsstatuen stehen jetzt eher mehr als weniger in den Gotteshäusern (+ 4 / – 3). In der Karlskirche, IV., gibt es dafür eine *neue Kapelle*. Die Pfarre Dornbach, XVII., notiert: *Statue wird gekauft*. Die Pfarre beim Militärkommando, XIII., verweist auf eine *neue Statue vor der Kirche*.

25. März – Verkündigung des Herrn („Mariä Verkündigung“)

Das älteste Marienfest trug den Titel *Gedächtnis der heiligen, immer jungfräulichen Gottesmutter* und wurde im 4./5. Jh. am 26. Dezember gefeiert. Ab der Mitte des 6. Jh. brachte man den Termin 25.3. mit Weihnachten, das neun Monate später im Kalender steht, in Verbindung. Das Herrenfest, das meist in die Fastenzeit fällt, hat wenig Bedeutung im Bewußtsein der Gläubigen – wenn, dann (wie vor der Liturgiereform) als Marienfest.

1990/91 nannten 1,3% *besondere Andachten*.

1997 ist in der Pfarre Zum guten Hirten, XIII., eine Andacht dazugekommen.

Palmsonntag

Des Einzugs Jesu in Jerusalem wird mit Palmweihe und -prozession gedacht.

1990/91 wählten 81,4% die festliche Gestaltung der Palmweihe außerhalb und mit anschließender Prozession in die Kirche. In 63,5% brachten die Meßbesucher Weidenzweige zur Palmweihe. Palmbuschen waren bei 28,2% üblich.

1997 ist die Anzahl der Prozessionen gleich geblieben (+ 2 / – 2), eine Pfarre entschied sich zur gemeinsamen Veranstaltung mit einer Nachbarpfarre. Es gibt mehr Palmbuschen (+ 8 / – 2). Möglicherweise fördern die zahlreichen Bastelrunden diese rustikale Form. Zwei Pfarren haben Ostermärkte etabliert. In der Pfarre Gatterhölzl, XII., gibt es eine neue Fastenkippe.

In der Pfarre Lichtental, IX., beginnt 1998 am Montag die „Karwoche intensiv“ mit einer Meditation um 19 Uhr, um 20 Uhr wird im Pfarrsaal Agape (*mit stilisiertem Paschamahl*) gefeiert, von 21.30 Uhr bis längstens 24 Uhr findet in der Kirche ein Nachtgebet unter dem Motto „wachen, erwarten“ statt.

Gründonnerstag

Bei der Messe vom Letzten Abendmahl, die zwischen 16 und 21 Uhr beginnen soll, empfiehlt das Wiener Direktorium die Fußwaschung nach dem Evangelium. Weiter heißt es: „*Nach dem Schlußgebet wird das Eucharistische Brot für die Kommunionfeier des Karfreitags an einen geeigneten Ort übertragen. Der Altar wird ohne besonderen Ritus nach der Feier abgedeckt. Kreuze sollen aus der Kirche entfernt oder verhüllt werden. Ölbergandachten und Anbetungsstunden werden nach örtlichem Brauch gehalten*“.

1990/91 war die Fußwaschung bei 35,9% Brauch. 80,1% reichten die Kommunion unter beiden Gestalten. 8,3% luden nach der Abendmesse zu einer Agape ein. 3,2% gaben die nächtliche Anbetung an, vereinzelt nannte man Ölbergstunden.

1997 ist eine leichte Zunahme zu bemerken: Fußwaschung (+ 5 / - 4), Kelchkommunion (+ 3 / - 1), Anbetung (+ 3 / - 2), Ölbergstunde (+ 2 / - 1), Agape (+1). Die Pfarre Meidling, XII., nannte ein *Sedermahl in der Unterkirche*. Die Pfarre Rennweg, III., hält am Gründonnerstag eine zusätzliche Andacht.

Karfreitag

Am Karfreitag – einem Fast- und Abstinenztag wie der Aschermittwoch – findet um 15 Uhr (oder später) die *Feier vom Leiden und Sterben Christi* statt. Zu Beginn ist der Altar ohne Kreuz, Leuchter und Tücher. Der Wortgottesdienst umfaßt zwei Lesungen und die Leidensgeschichte sowie die Großen Fürbitten. Daran schließen sich die Kreuzverehrung und eine Kommunionfeier, bei der die Eucharistie ausgeteilt wird. Weiter vermerkt das Wiener Direktorium: „*Grablegung nach örtlichem Brauch*“, das „Heilige Grab“ wird nicht erwähnt. Die Aussetzung des Allerheiligsten ist seit 1988 nicht mehr vorgesehen.¹

1990/91 fanden knapp 9% der Pfarren Alternativen zur traditionellen Kreuzverehrung. Sie gestalteten den Ritus mit Blumen. Diese wurden von den Gläubigen mitgebracht oder von der Pfarrjugend vor der Kirche zum Kauf angeboten, beim Kreuz niedergelegt und später als Osterschmuck verwendet. 78,9% stellten ein „Heiliges Grab“ auf.

1997 hat sich nichts Wesentliches gewandelt: Blumen zur Kreuzverehrung (+ 4 / - 2). In einer Pfarre ordnet man die Blumen nun in Vasen an, in der anderen ersetzt ein Kerzenkreuz das Blumenkreuz. Eine Pfarre verzichtet auf ihr *selbst gemachtes Kreuz aus zwei Baumstämmen*. In einer Pfarre entfällt der *Kreuzpartikelkuß*, in einer weiteren die *gesungene Passion*. Die Pfarre Nordrandsiedlung, XXI., hat eine spezielle Form der *Kreuzfeier mit Kindern* gefunden.

Interessant erscheint, daß es in drei Pfarren am Karfreitag *keine Kommunionfeier* mehr gibt. An der Beliebtheit des „Heiligen Grabes“ hat sich wenig geändert. (+3 / - 2). Die Pfarre Maria vom Berge Karmel, X., gestaltet es jetzt als *14. Kreuzwegstation*, eine Pfarre macht keine Prozession mehr. Während eine Pfarre die Dauer der Grabwache verkürzt, bzw. einige den neuen Vorschriften entsprechend auf die Aussetzung verzichten, kamen diese Bräuche in zwei Pfarren neu dazu.

1990/91 erwähnten 3,8% eine Kreuzwegandacht am Nachmittag und die Liturgie am Abend. 19,9% berichteten vom Ratschen in den Kartagen.

1997 führte die Pfarre St. Augustin, I., eine Kreuzwegandacht am Karfreitag ein. Neue Ratschen gibt es in der Pfarre Kaasgraben, XIX. Ein Fünftel der Pfarren, die sie bisher im Gebrauch hatten, verwendet sie nicht mehr. (+ 1 / - 6)

Ostern

Die Feier der Osternacht soll *nicht vor Einbruch der Dunkelheit beginnen und nicht nach Sonnenaufgang enden*. Sie besteht aus den vier Teilen *Lichtfeier* (Feuerweihe, Lichtprozession, Osterlob = Exsultet), *Wortgottesdienst* (sieben – mindestens drei – Lesungen aus dem Alten Testament, Gloria mit Glocken und Orgel, Epistel, Halleluja, Evangelium), *Tauffeier*

¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Rundschreiben „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ (16.1.1988), Nr. 55 (= VApS 81).

(Litanei, Wasserweihe, evtl. Taufe, Erneuerung des Taufversprechens, Fürbitten), *Eucharistiefeier*. Außerdem kann eine *Speisensegnung* stattfinden.

1990/91 überwog beim Beginn der Osternachtfeier der Karsamstag-Abend (84,6%) bei weitem gegenüber dem Ostermorgen (10,9%). Die Zeiten lagen zwischen 18 und 5.30 Uhr. 5,8% pflegten die Auferstehungsprozession. In zwei Pfarren erstreckte sich die Feier über mehr als 24 Stunden.² In 71,8% nahmen die Gläubigen kleine Osterkerzen mit nach Hause. 17,3% spendeten die Taufe in der Osternacht, 31,4% wären dazu bereit, wenn es sich ergibt.

1997 vermerken 21 Pfarren geänderte Beginnzeiten der Feier, meist nur kleinere Verschiebungen. Fünf Pfarren feiern jetzt am Ostermorgen statt am Karsamstag-Abend, bei zwei ist das Gegenteil der Fall. In der Pfarre Liesing, XXIII., wird von 19 bis 23 Uhr *Grabwache* gehalten. In der Pfarre Wieden dauert die Grabwache am Karsamstag von 7 bis 18 Uhr. 11 Pfarren machten Angaben zur Lichtfeier: Feuerweihe (– 1), *Auferstehungsprozession mit Monstranz und Himmel* (– 1), Prozession (– 1), kürzere Prozession (2), Licht mitnehmen (+ 6). Taufen werden meist *nach Bedarf* (+ 5) abgehalten, drei Pfarren spenden das Sakrament in der Osternacht, zwei nicht mehr zu diesem Termin. Die Pfarre Akkonplatz, XV., nennt einen *Wasserritus (Gesicht und Hände)*. Der Pfarrer von St. Anton von Padua, XV., lädt zum Mitnehmen des Osterwassers ein. Angehörige der Muttergotteskirche, III., verschenken bemalte Fläschchen mit Weihwasser.

1990/91 gab es eine Reihe weiterer Osterbräuche: 2 Pfarren stellten *Osterbäume* als Dekoration auf. 8% ließen die Osterfeier mit einer Agape ausklingen. Rund ein Drittel hatte kleine Geschenke für die Besucher vorbereitet. 36,5% der Pfarren unternahmen einen Osterspaziergang, zumindest nahmen einzelne Gruppen am *Emmausgang* teil.

1997 dürfen sich die Teilnehmer der Osternachtfeier öfter über Agape oder Frühstück freuen (+ 7), auch Geschenke wie Eier oder ein *Jungschar-Ostergruß* wurden eher mehr (+ 8 / – 4). Osterspaziergänge, z. B. Ausflüge auf den Kahlenberg, wie von der Pfarre Lichtental, IX., bürgern sich ein (+ 12 / – 7). Die beiden Osterbäume sind aus den Kirchen verschwunden.

Erstkommunion

Vom 17. bis zum 19. Jh. war der Sonntag nach Ostern, der *Weisse Sonntag*, Erstkommunionstermin. Zuvor entschieden die Eltern, wann sie ihr Kind als reif ansahen, mit ihnen die Osterpflicht des Empfangs von Beichte und Eucharistie zu erfüllen. Der gemeinsame Empfang bürgerte sich durch die Jesuitenschulen ein. 1910 setzte Pius X. das Kommunionalter mit sieben Jahren fest.

1990/91 herrschte bei der Vorbereitung das Tischmütter-Modell vor.

1997 gab es zusätzliche Bemerkungen. Pfarre Weinhaus, XVIII.: *Eltern-Kind-Modell* (anstelle der Tischmütter) *Für jedes Kind betet jemand während der ganzen Vorbereitungszeit (Bildchen mit Namen verteilt)*. Pfarre Nordrandsiedlung, XXI.: *Nach den Semesterferien wöchentliche Gruppenstunden, Feier der Taufernerneuerung, Feier der Versöhnung in der Fastenzeit, Projekte: „Unterwegs in der Kirche“, „Wasser schafft Leben“*.

1990/91 waren die beliebtesten Erstkommunionstermine: Christi Himmelfahrt (19,2%), der vorhergehende oder folgende Sonntag (3,2%), im Mai (1,9%), der Weiße Sonntag (1,3%) oder Fronleichnam. In 3,2% der Pfarren gab es keine eigene Erstkommunion. 26,3% klei-

² In der Pfarre Gersthof, XVIII., die auch 1997 in dieser Art feiert: 18 Uhr Familienvesper, 21 Uhr Lichtfeier, Nachtwache, 4 Uhr Friedhofsgang, 6 Uhr Morgenfeier, 18 ökumenische Vesper.

deten die Kinder einheitlich in liturgische Gewänder. 86,5% luden sie zu einer Agape ein. 67,3% schenkten ihnen Kreuze, der Rest andere Andenken.

1997 findet die Erstkommunion zu den bekannten Terminen statt (– 1). Einige Pfarren schafften Kutten an, andere kamen davon ab (+ 7 / – 5), einige erwähnten *weiße* bzw. *festliche Erstkommunionengewänder* (+ 7). Man singt mehr neue geistliche Lieder (+ 4). Der gemeinschaftlich-gesellige Aspekt wird eher betont (Agape + 4 / – 1, Ausflug – 1). Bei den Andenken herrschen weiterhin die Kreuze vor und ersetzen teilweises anderes (+ 8), dazu kommen Urkunden (+ 4) und Bücher (+ 2). Von selbst angefertigten Geschenken ist nicht mehr die Rede. Das hängt wohl mit dem individuellen Engagement einzelner (Tisch-)mütter zusammen.

23. April – Georg

Georg (griech. Georgós, Landbearbeiter, Bauer) war im Mittelalter einer der populärsten Heiligen. Legende und Kunst schmückten die Gestalt des Märtyrers aus. Wegen seines Namens wählten ihn die Landwirte zum Patron und empfahlen ihm ihr Vieh, besonders die Pferde. Das Fest war mit reichem Brauchtum – wie Georgiritte oder Pferdesegnungen – verbunden.

1990/91 berichteten zwei Wiener Pfarren von Pferdesegnungen.

1997 ist es nur eine.

25. April – Markus / Bittage

Der Evangelist Markus war der Verfasser des zeitlich ersten Evangeliums. Der Überlieferung zufolge soll im Haus seiner Mutter Maria sich die Urgemeinde versammelt und dort auch das Letzte Abendmahl gefeiert haben. Am 25.4. sind seit altkirchlicher Zeit Bittprozessionen über die Felder (Litaniae majores) üblich. Sie haben aber nichts mit dem Heiligen zu tun, sondern ersetzen das römische Fest Robigalia. Dieser Umgang zum Schutz des Getreides wurde vor dem 6. Jh. in das christliche Brauchtum übernommen. Seither gilt Markus als Wetterherr und sein Fest als Lostag für die Witterung.

1990/91 war der alte Termin der Bittprozessionen in Wien nahezu unbekannt. Jedoch wurden die Bittage vor Christi Himmelfahrt in 22,4% der Pfarren begangen.

1997 meldet die Pfarre Altsimmering, XI., zum Markustag: *ein kurzer Flurumgang mit Gebet und Gesang*. Zu den Bittagen nannte die Pfarre Stammesdorf, XXI., als neuen Brauch den *Bittgang der Wiener Landfrauen vor Christi Himmelfahrt*. Die Pfarre Allerheiligste Dreifaltigkeit, X., veranstaltet eine *Prozession im Klostersgarten mit Allerheiligenlitanei*. Sonst gingen die kirchlichen Angebote zu den Bittagen zurück (– 3).

Mai – „Marienmonat“

Maiandachten, erbauliche Lieder und Maipredigten dienten der Verherrlichung der jungfräulichen Gottesmutter. Das erste Büchlein über Maiandachten erschien 1654 in Köln, eine weitere wichtige Anleitung 1725 in Parma. 1815 befürwortete der Papst die Maiandacht. Im Marianischen Jahrhundert (1850–1950) stellte der Marienmonat mit den geschmückten Altären und der Maiandacht als Inbegriff des „schönen“ Gottesdienstes alle anderen volksfrommen Begehungen in den Schatten.

1990/91 hielten 89,1% Maiandachten.

1997 sind die Maiandachten *seltener* geworden (– 3), drei Pfarren ziehen einen Wortgottesdienst vor. In der Pfarre Namen Jesu, XII., gestalten Frauen einmal wöchentlich eine *Maiandacht, die aus dem Rahmen fällt*. In der Pfarre Sandleiten, XVI., singt man im Mai ein *Marienlied nach der Messe*. In der Pfarre Herz Jesu, XXI., findet die Andacht im Klostergarten statt. Weitere Angaben: Maiandacht allgemein (+ 1 / – 1), Gestaltung durch Laien (+ 1 / – 1), Maialtar (+ 2).

Muttertag

1905 regte die Amerikanerin Ann Jarvis an, den zweiten Sonntag im Mai (Todestag ihrer Mutter) als *General Memorial Day of all Mothers* zu begehen. 1914 erklärte der Kongreß der Vereinigten Staaten den Muttertag 1914 zum offiziellen Festtag. 1917 kam er über die Heilsarmee in die Schweiz. Er wird seit 1923 in Deutschland und seit 1924 in Österreich gefeiert.

1990/91 begingen 35,9% der Wiener katholischen Pfarren den Muttertag.

1997 nimmt die Beliebtheit des weltlichen Brauches in den Kirchen zu (+ 5 / – 1). In der Pfarre Leopoldau, XXI., bringt man den Müttern ein Ständchen. In der Pfarre Rennweg, III., erhalten sie Rosen als Geschenk.

Pfingsten – Firmung

Die 50 Tage vom Sonntag der Auferstehung bis Pfingstsonntag (Pentecoste) sollten als der *große* Tag des Herrn gefeiert werden. Den meisten Gläubigen ist die nachösterliche Freudenzeit aber nicht bewußt. Seit dem 3. Jh. wurde der Pfingsttag mit der Herabkunft des Heiligen Geistes verknüpft und dadurch immer mehr aus dem „*einzigen*“ *Festtag* herausgelöst. Der Schwerpunkt der Feiern verlagerte sich auf die Firmspendung.

1990/91 war Pfingsten (30,8%) bzw. die Zeit um Pfingsten (8,3%) der wichtigste Firmtermin. Die Pfarrfirmung, von den Firmkandidaten mitgestaltet, wurde zumeist *jugendgemäß* geplant.

1997 finden mehr Pfarrfirmungen statt, allerdings – wohl vom gewünschten Firmspender abhängig – nicht nur in der Zeit um Pfingsten (+ 7 / fallweise: + 1 / – 3). Es gibt weniger für die Firmlinge gebetete Novenen (+ 3 / – 5) und mehr Messen mit modernen geistlichen Liedern (+ 2). Neu in der Pfarre Hernals, XVII., ist eine *ökumenische Pfingstvigil*.

Dreifaltigkeitssonntag

Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ist das zentrale Dogma der christlichen Religion. Seit der Jahrtausendwende gedachten die französischen Benediktiner dieses Glaubensinhalts in ihren Klöstern mit einem eigenen Dreifaltigkeitssonntag. Johannes XXII. führte das älteste Ideenfest 1334 für die ganze römische Kirche ein.

1990/91 feierten 10,9% der Pfarren den Sonntag nach Pfingsten *besonders*, u. a. mit Festmessen, Hochämtern und Firmung.

1997 wurden zwei Messen *feierlich* bzw. mit Chorgesang gestaltet. Eine Pfarre hat die Blasmusikbegleitung abgeschafft.

Fronleichnam

Am zweiten Donnerstag nach Pfingsten feiern Katholiken das *Hochfest des Leibes und Blutes Christi*. Seit 1264 wird Fronleichnam in der ganzen römischen Kirche begangen. Die

Prozession mit dem Allerheiligsten in der Monstranz unter einem Baldachin („Himmel“) kam später dazu. Im ausgehenden Mittelalter und in der Barockzeit nahm der *Umgang* repräsentativ-demonstrative Formen an.

1990/91 begingen 69,9% der Pfarren Fronleichnam in traditioneller Weise. 59,6% zogen in Prozessionen, die an einem bis vier geschmückten Altären innehielten, durch die Stadt. 53,8% feierten eine Feldmesse. 25% spendeten die Kommunion unter beiden Gestalten. Das Gemeinschaftserlebnis wurde gern bei Pfarrfesten, Agape usw. fortgesetzt.

1997 lebt die Tradition des Umgangs. 15 Pfarren machten Angaben über die Zahl der Altäre (einer bis zu fünf). Einige vermehrten die Anzahl, etliche begannen neu mit der Prozession (+ 6). Zwei Pfarren verwenden keinen Himmel mehr. Die Pfarre Schönbrunn-Vorpark, XV., hat einen *Blumenhimmel*. Einmal wurde *Prozession mit Statio ohne Himmel* angegehen, einige Male *gemeinsam mit Nachbarpfarrern* (+ 4 / - 2). Erwähnung fanden auch Feldmessen (+ 6 / fallweise: + 1 / - 3), Gottesdienste in Pensionistenheimen (+ 2) bzw. Wohnhausanlagen (+ 1 / - 1). Die Kommunion wird weiterhin unter beiden Gestalten erreicht (+ 2 / - 4). Pfarrfeste (+ 3) sind dazu gekommen.

Herz-Jesu und Herz-Mariä-Verehrung

Als Begründer des Herz-Jesu-Kultes gilt der Priester Johannes Eudes (1601–1680). Die Mystikerin Margareta Maria Alacoque (1647–1690) setzte sich für die allgemeine Verehrung des Herzens Jesu durch Monatsfreitage, „Heilige Stunde“ und ein eigenes Fest ein. 1856 führte es Pius IX. für die ganze römische Kirche ein.

1990/91 bewahrte jede zweite Pfarre die Tradition der Herz-Jesu-Freitage u. a. mit eucharistischer Anbetung und sakramentalem Segen. 23,1% begingen das Herz-Jesu-Fest am dritten Freitag nach Pfingsten.

16% pflegten die Herz-Mariä-Verehrung mit besonderen Andachten. Das Herz-Mariä-Fest am dritten Samstag nach Pfingsten wurde nur von einer Pfarre erwähnt.

1997 zeigt die Herz Jesu- und Herz Mariä-Verehrung ein ambivalentes Bild. Herz Jesu-Freitag (+ 3 / - 5), Herz-Jesu-Andacht (+ 2 / - 2), Anbetung (+ 4). Die Kalasantinerpfarre St. Josef, XIV., lädt zu *Weihe* und Prozession ein. Herz Jesu-Fest (+ 4 / - 1). Die Pfarre Herz Jesu, XXI. hält anlässlich ihres Patronats einen *Umgang wie zu Fronleichnam*. Herz Mariä-Verehrung: (+ 4 / - 1)

13. Juni – Antonius

Antonius von Padua lebte an der Wende vom 12. zum 13. Jh. Der Franziskaner wird mit dem Jesuskind auf dem Arm und der Lilie, dem Symbol des reinen Herzens, dargestellt. Er hat zahlreiche Patronate, darunter jenes *zum Wiederauffinden verlorener Sachen*. An das soziale Wirken des Predigers erinnert seit 1890 das *Antoniusbrot*: Almosen zu Ehren des Heiligen sollen seine Fürsprache erwirken.

1990/91 war Antonius einer der populärsten Wiener Heiligen. Jede zweite Pfarrkirche hatte eine Statue, 7,1% ein Bild oder einen Antonius-Altar. Antoniusbrot wurde von 8% erwähnt.

1997 geht die Verehrung leicht zurück (- 2), ebenso die Zahl der Statuen bzw. Bilder (+ 3 / - 4) und der Opferstöcke für das Antoniusbrot (- 2).

21. Juni – Aloisius

Aloisius von Gonzaga (1568–1591) starb an der Pest, weil er an der Seuche Erkrankte gepflegt hatte. Darstellungen als blasser Asket mit Kreuz und Totenkopf, Rosenkranz und Lilie führten zur einseitigen Interpretation der ihm zugeschriebenen Tugenden Armut, Keuschheit und Frömmigkeit. 400 Jahre nach seinem Tod wurde der junge Adelige Patron der AIDS-Kranken.

1990/91 erwähnten 1,9% die *besondere Verehrung*. 5,1% der Kirchen besaßen Statuen.

1997 entfällt in einer Pfarre die Aloisius-Verehrung.³

24. Juni – Geburt Johannes des Täufers

Johannes der Täufer ist – außer Maria – der einzige Heilige, dessen Geburtstag und Todestag gefeiert wird. Das Geburtsdatum des – ein halbes Jahr älteren – Vorläufers Jesu hat mit dem Weihnachtstermin zu tun. Beide Feste hängen mit Sonnenwenden zusammen, welche die Kirche heilsgeschichtlich interpretiert. Johannesfeuer sind in Wien seit dem Mittelalter bekannt.

1990/91 nannten 9% Feuerbräuche zum Johannetermin.

1997 halten sich Zugänge und Rückgänge die Waage (+ 2 / – 2).

29. Juni – Peter und Paul: Priesterweihe / Primiz / Pfarrfeste

Die Apostelfürsten erlitten unter Kaiser Nero das Martyrium, Petrus durch Kreuzigung, Paulus durch Enthauptung. Seit der Mitte des 3. Jh. wird ihr Gedächtnis gemeinsam am 29.6. begangen. Das Hochfest ist der Haupttermin für Priesterweihen. Zu deren Bräuchen zählt der Primizsegen, den der Neupriester in seiner Heimatgemeinde erteilt.

1980 gab es österreichweit 350 Priesterseminaristen, 1998 sind es nur noch 191. Mehr als ein Drittel bricht die Ausbildung ab.⁴

1990/91 nannten 11,5% den Primizsegen. 15% nützten das letzte Wochenende vor den Ferien zu Sommerfesten usw.

1997 geht mit der sinkenden Priesterzahl auch die Zahl der Primizen zurück (– 2). Es werden zwar weniger Pfarrfeste zum Termin Peter und Paul gefeiert (+ 2 / – 4), doch nimmt ihre Beliebtheit allgemein zu (+ 8).

24. Juli – Christophorus

Der legendenumwobene Christusträger ist seit dem Mittelalter Patron der Reisenden, im Zeitalter der Motorisierung besonders der Autofahrer. Die erste Autosegnung Österreichs fand 1928 in St. Christophen/NÖ statt. Ein Wiener Chauffeur, der den Brauch in Frankreich kennengelernt hatte, und der Pfarrer, dessen Vater Kutscher gewesen sein soll, begründeten damit auch hierzulande einen beliebten Brauch.

1990/91 segneten 4,5% der Wiener Pfarren Fahrzeuge. 71,8% unterstützten die Sammlung der Missionsverkehrs-Arbeitsgemeinschaft (MIVA). Diese wünscht sich am „Christophorus-Sonntag“ von den Autofahrern *für jeden unfallfrei gefahrenen Kilometer einen Groschen für ein Missionsfahrzeug*.

1997 sind die Autosegnungen seltener geworden. (–1 / 2 nur noch fallweise). Zugenommen hat hingegen die Beteiligung an der MIVA-Aktion (+ 8 / – 1).

³ Die Marianische Kongregation, die sie bisher pflegte, ist nicht mehr aktiv.

⁴ Quelle: Kurier 15.3.1998.

26. Juli – Anna

Name und legendäres Leben der Mutter Marias, Anna, waren schon im 2. Jh. bekannt. Ihre Verehrung ist im Orient seit dem 6. Jh., im Abendland seit dem 8. Jh. nachweisbar. Im ausgehenden Mittelalter war der Annenkult geradezu Mode. Ende des 19. Jh. trugen 1,9 Millionen Österreicherinnen diesen Namen. 1997 steht Anna an sechster Stelle der Wiener Vornamenstatistik, 128 Mädchen wurden so getauft.

1990/91 bestätigten 5,8% die Annenverehrung.

1997 erwähnt die Muttergotteskirche, III., den *Blumenschmuck des Annenaltars*.

2. August – Portiuncula

Portiuncula ist kein weiblicher Vorname, sondern die Ortsbezeichnung der Kirche Sta. Maria degli Angeli, südwestlich von Assisi, in der Franziskus seine Bekehrung erlebte. Nach der Überlieferung erwirkte der Ordensgründer für den Jahrestag der Wiederweihe seiner Lieblingskirche (2.8.1216) einen päpstlichen Ablass. Seit dem Ende des 14. Jh. wurde dieses Privileg auch anderen Franziskanerkirchen gewährt. Seit 1952 steht es im Ermessen der Bischöfe, den Ablass für ihre Diözesen zu erlauben. In den Wiener Pfarrkirchen kann von 1. August, 12 Uhr, bis 2. August, 24 Uhr, ein vollkommener Ablass gewonnen werden.

1990/91 wurde der Portiuncula-Ablass in 8,3% der Fragebogen angekreuzt.

1997 kam eine Pfarre dazu, eine weitere widmet dem Anlaß jetzt eine Predigt.

15. August – Mariä Aufnahme in den Himmel

Einen Vorläufer des Hochfestes am 15.8., den *Tag der Gottesmutter Maria*, beging man in Jerusalem schon im 5. Jh. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) ist das jüngste. Als Papst Pius XII. 1946 die Bischöfe um ihre Stellungnahme dazu bat, sprach sich die überwältigende Mehrheit (1169) für die Dogmatisierung aus, nur 22 brachten Zweifel zum Ausdruck. Die *Kräuterweihe am Großen Frauentag* war bereits um die Jahrtausendwende als „getaufter Brauch“ populär.

1990/91 nannten 11,5% eine Kräuterweihe.

1997 ist sie noch beliebter geworden (+ 5 / 1 fallweise / – 3). Dies entspricht vermutlich dem Trend zunehmenden Umweltbewußtseins (*Bewahrung der Schöpfung*), der Wiederentdeckung von Ritualen, Alternativmedizin und der – auch in esoterischen Kreisen beliebten – neuen Wertschätzung von Segen und guten Gedanken.

Schulbeginn

1990/91 feierten 84,8% Schulumessen und Wortgottesdienste. Die Vorbereitung besorgten meist Schülerinnen und Schüler gemeinsam mit den Religionslehrerinnen und -lehrern, wobei die Gestaltungsvarianten zwischen *multimedial* und *mit sakramentalem Segen* lagen.

1997 werden verstärkt Wortgottesdienste, auch ökumenische, anstelle der Schulumesse angeboten (+ 3 / + 1 Messe).

8. September – Mariä Geburt

Das Fest geht wahrscheinlich auf die Weihe der Annakirche in Jerusalem zurück, die im 5. Jh. am angeblichen Ort des Geburtshauses Marias erbaut wurde. In Rom ist es seit dem 7. Jh. bekannt.

1990/91 begingen 8% das Fest mit feierlichen Messen oder Vespern. Eine Pfarre machte eine Abendwallfahrt nach Maria Gugging.⁵

1997 verzichtet eine Pfarre auf den feierlichen Gottesdienst.

12. September – Mariä Namen

Das Namenstagsfest hat seinen Ursprung im 16. Jh. in Spanien. Die Wiener hatten eine besondere Beziehung dazu, weil am 12.9.1683 die entscheidende Schlacht der Zweiten Türkenbelagerung stattfand. Aus diesem Anlaß führte es Innozenz XI. für die ganze römische Kirche ein. Die Pfarren der Erzdiözese beteiligen sich an der Mariä-Namen-Feier. Rund 15.000 Gläubige kommen am Wochenende zwischen dem 8. und 12. September in die Wiener Stadthalle. Zu den Elementen der Zusammenkunft zählen der feierliche Einzug mit einer Fatima-Statue, Lichterprozessionen, Musik, Meditation und von Bischöfen zelebrierte Eucharistiefeiern.

14. September – Kreuzerhöhung

Anlaß für das älteste Kreuzfest war die feierliche Exponierung des Kreuzes Christi zur Weihe der konstantinischen Doppelkirche am 14.9.335. Zunächst nur in Konstantinopel begangen, ist das Fest seit 690 in Rom bekannt.

1990/91 nannten 8,3% besondere Andachten, darunter eine feierliche Begehung.

1997 gibt es zwei zusätzliche Angaben über spezielle Meßgestaltung.

Ausländersonntag

Am letzten Sonntag im September präsentieren sich die fremdsprachigen Gemeinden in der Erzdiözese Wien u. a. mit Liedern und Tänzen aus ihren Ländern. Zuvor hatte die Überdiözesane Arbeitsgemeinschaft für Gastarbeiterfragen (ÜDAG) im Herbst zum „Gastarbeitersonntag“ eingeladen.

1990/91 gab es Messen (13,5%) und Informationen (23,7%). Mehrere Pfarren organisierten Straßenfeste, Flüchtlinge aus Vietnam bewirteten die Gäste mit Frühlingsrollen. Nach dem Ausbruch des Jugoslawienkriegs wurde der Gottesdienst speziell dem Friedensanliegen gewidmet und der anschließend geplante folkloristische *Tanz der Nationen* abgesagt.

1997 nahmen die Pfarren das Anliegen der Fremden mit unterschiedlichem Interesse auf (+ 3 / - 3). Messe (+ 2 / 1 fallweise), Information (+ 5 / - 2), Fest (- 1).

Die *Vietnamesenmesse* findet nicht mehr statt. Die Pfarre Akkonplatz, XV., erfand ein *Spieplatzfest für Ausländerkinder und Wiener Kinder*.

Oktober – Rosenkranzmonat

Der Rosenkranzmonat geht auf Leo XIII. zurück. Während seines Pontifikats im ausgehenden 19. Jh. tobte der Kulturkampf, war der Spiritismus weit verbreitet, erschien der erste „Wachturm“ der „Ernstesten Bibelforscher“, prägte Friedrich Nietzsche den Begriff des Übermenschen. Friedrich Engels gab den 2. Band von Karl Marx’ „Kapital“ heraus, der Evangelische Bund formierte sich gegen den Katholizismus. In dieser Epoche gesellschaftlicher und religiöser Umwälzungen forcierte die Kirchenleitung das Rosenkranzbeten (wie sie dies schon in der Umbruchsituation an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit getan

⁵ Diese ist noch aktuell.

hatte). Der Papst ordnete an, das Gebet im Oktober täglich in allen Pfarrkirchen zu verrichten.

1990/91 feierten 64,7% den Oktober als Rosenkranzmonat mit besonderen Andachten oder täglichem Gebet.

1997 geht die Beliebtheit des früher attraktivsten Volksgebetes zurück. Man hört es zwar in vielen Kirchen, aber *seltener* (3), tägliches Rosenkranzgebet (+ 3 / - 4). Manche Pfarren gestalten Rosenkranz-Meditationen. Weitere Angaben: Andacht (+ 3 / - 5), Lichterprozession (+ 1), Rosenkranz-Vesper (- 1).

2. Oktober – Schutzengelfest

Seit dem 9. Jh. ist die private Verehrung der Schutzengel bekannt, seit dem 17. Jh. feiert die ganze römische Kirche am 2.10. das Schutzengelfest.

1990/91 nannten 7% besondere Andachten, 3,8% eine Kindersegnung, andere vereinzelt Predigten und feierliche Messen.

1997 gibt es zusätzliche Bemerkungen: Kindersegnung (+ 2), Kinderweihe (+ 1), Kindermesse (+ 1), Kinderandacht (- 1). Das neue Interesse könnte mit der Wiederentdeckung der Engel zusammenhängen, die – aus esoterischen Kreisen kommend – popularisiert und kommerziell verwertet wird.

4. Oktober – Franz von Assisi

Am Tag des – für seine Tierliebe bekannten – hl. Franziskus (1181–1226) wird der Welttierschutztag begangen. 1979 erhielt der Heilige auch das Patronat über den Umweltschutz.

1990/91 hielten 7,1% Tiersegnungen ab.

1997 geht das Angebot zurück (+ 2 / - 4), ökumenisch: (+ 1 / - 1). Wegen der Übersiedlung des Tierschutzhauses am Khlesplatz findet die bisher größte Feier (in Altmannsdorf) nicht mehr statt.

Missionssonntag

1990/91 hatten 25,6% Partner in einem Dritte-Welt-Land. Über diese ständigen Kontakte hinaus wurde bei 51,9% der *Sonntag der Weltkirche* mit einer speziellen Messe gefeiert. Meist dienten zentral ausgesandte Gottesdienstvorlagen als Grundlagen der Gestaltung. Man lud ausländische Gäste ein, ging in der Predigt auf die Thematik ein und sammelte für konkrete Projekte. Nach der Messe gab es häufig folkloristische Darbietungen und Dritte-Welt-Märkte.

1997 nimmt die Zahl der Partnerschaften zu (+ 9 / - 1). Die *besondere Gestaltung* der Messen wird stärker geübt (+ 5 / - 2). Informationen (+ 1) und Basar (+ 1) zeigen weiterhin das Interesse. In 2 Pfarren entstanden neue Dritte-Welt-Gruppen.

28. Oktober – Simon und Judas

Der „Herrenbruder“ Judas Thaddäus soll mit Maria und Josef verwandt gewesen sein. Der Überlieferung zufolge brachte er das Bild Jesu nach Armenien, Arabien und Persien. Darstellungen mit Christus-Bild und Keule nehmen auf die Legende Bezug, daß der Missionar gemeinsam mit dem Apostel Simon erschlagen worden sei. Der Märtyrer gilt als Patron in aussichtslosen Anliegen. Der Judas-Thaddäus-Kult setzte im 18. Jh. ein. In Wien war die

ehemalige Jesuitenkirche Am Hof ein Zentrum seiner Verehrung. Tausende Votivtafeln im Eingangsbereich geben davon Zeugnis.

1990/91 erfuhr Judas Thaddäus in 7,1% besondere Verehrung. In 30,1% der Pfarrkirchen befanden sich Statuen, in 5,8% Bilder.

1997 hat die Wertschätzung des Heiligen noch zugenommen: Verehrung (+ 1), Statue bzw. Bild (+ 6 / - 1).

Erntedankfest

1933 erfand der geistliche Volksbildner Leopold Teufelsbauer das kirchliche Erntedankfest in der jetzt allgemein bekannten Form mit dem Symbol der Erntekrone und anschließendem volkstümlichem Fest.

1990/91 entsprach in den Stadtpfarrden die Gestaltung der Erntedankfeste weitgehend diesem Modell. 41% stellten eine Erntekrone in den optischen Mittelpunkt. 3,2% sangen eine *Bauernmesse* (mit Mundarttexten). Die Gabensegnung war in 49,4% Brauch, häufig auch eine Gabenprozession. Bei 21,8% spielten Kinder bei der Vorbereitung und Meßfeier eine besondere Rolle. Sie sangen, brachten die Gaben zum Altar oder verteilten kleine Geschenke. Stark vertreten war auch das – von Anfang an betonte – karitative Element (Verschenken der auf dem Gabentisch gesegneten Lebensmittel). Ebenso folgte der gesellige Teil dem Vorschlag aus den dreißiger Jahren mit *Frühschoppen*, *Volkstanz* u. ä. In den Außenbezirken, wo Landwirtschaft und Weinbau in größerem Ausmaß betrieben wird, gab es repräsentative Umzüge mit der Erntekrone.

1997 nimmt die traditionelle Art der Festgestaltung noch zu: Erntekrone (+ 11 / - 2), Gabensegnung bzw. Prozession (+ 8 / - 1), Erntesäule (+ 1), Gabentisch (- 1), folkloristische Elemente (+ 3 / - 3), Agape (+ 2), Andenken (+ 1), soziales Engagement (+ 2). Die Pfarre Maria vom Berge Karmel, X., unterstützt bedürftige Menschen. In der Pfarre Breitenlee, XIV., werden die Erntegaben versteigert. Auffallend ist die immer stärkerere Einbeziehung der Kinder in die Feier bzw. deren Ausrichtung als *Familiengottesdienst* (+ 10).

1. November – Allerheiligen / 2. November – Allerseelen

Seit dem 4. Jh. gedachten die Christen im Orient – zu regional unterschiedlichen Terminen – ihrer Märtyrer. In Rom wurde das *Heiligtum für die Gesamtheit der Götter* zu Ehren der christlichen Blutzugehörigen geweiht. Im Mai 609 übertrug man ihre Gebeine in einem Triumphzug aus den Katakomben in das ehemalige Pantheon. Möglicherweise ging von hier die Anregung zu einem Allerheiligenfest aus. Der Termin 1. November dürfte gewählt worden sein, um die Pilgerströme nach der Ernte zu empfangen, nachdem die bäuerlichen Arbeiten und genügend Vorräte zur Verpflegung vorhanden waren. Allerheiligen ist kein Tag des Totengedenkens, sondern feiert das *neue Leben*, in das die Heiligen eingegangen sind. „*Wo an Allerheiligen nachmittag Totenfeiern üblich sind, soll in ihnen nicht nur die Trauer, sondern vielmehr das österliche Heilsgeheimnis der Auferstehung zum Ausdruck kommen*“, heißt es im Wiener Direktorium. Dennoch steht die Woche vom 1. bis 8. November im Zeichen des Gedenkens: Einmal täglich kann ein vollkommener Ablass für die Verstorbenen gewonnen werden.

Kurz vor der Jahrtausendwende rief Abt Odilo von Cluny in seinen Klöstern zum festlichen Gedächtnis aller verstorbenen Gläubigen am 2. November auf. Frankreich, England und Deutschland folgten bald seinem Beispiel.

1990/91 führten viele Pfarren Totengedenkbräuche wie Messen oder Friedhofsgänge zu Allerheiligen an. Zu Allerseelen wurde fast überall ein Gedenkgottesdienst (49,4%) oder ein Requiem (37,2%) zelebriert. Angehörige der während des Jahres Verstorbenen, deren Namen genannt oder für die speziell Lichter entzündet wurden, erhielten Einladungen dazu. 5,1% verwendeten die Osterkerze als Symbol der Auferstehung. 16,7% gedachten der in den beiden Weltkriegen Gefallenen.

1997 wurden wieder zahlreiche Bräuche an beiden Tagen genannt. Allerheiligen: besondere Meßgestaltung (+ 3 / - 1), Hochamt (+ 2 / - 2), Friedhofsandacht (statt bisher zu Allerseelen + 2). Allerseelen: Gedenkgottesdienst (+ 8 / - 2), Namen nennen (+ 3), Osterkerze und Opferlichter (+ 2), Requiem (+ 5 / - 6), Friedhofssegnung (+ 4 / - 2), Kriegerehrung (- 2). Die Marienpfarre, XVII., feiert einen *eigenen Wortgottesdienst mit Trompeten, Chor, Glocke und Kerzen für jeden Verstorbenen*. In Inzersdorf-Neustift, XXIII., gestalten Laien die Allerheiligen-Allerseelenandacht. Die Militärpfarre schreibt: *Im Park wurde ein kleines Denkmal für die Toten der Pfarre errichtet*. Die Pfarre Roßau, IX., vermerkt: *Auferstehungsgottesdienst, nach der Messe kurze Andacht in der Gruft der Serviten, anschließend Beisammensein von Serviten und Volk im Refektorium*.

3. November – Hubertus

Bischof Hubert (655–727) wirkte als Glaubensbote in Belgien. Drei Jahrhunderte später wurde die bekannte Hirschlegende mit ihm in Zusammenhang gebracht. Seit den fünfziger Jahren entdeckten Jagdhornbläser und Waidmänner den Hubertustag als Termin für ihre *Jägermessen*, die sie entsprechend musikalisch gestalten.

1990/91 veranstalteten 4,5% Hubertusmessen.

1997 hat sich wenig geändert (+ 2 / - 1). In der Karlskirche, IV., sang einmal ein Gastensemble aus Deutschland zur Jägermesse.

11. November – Martin

Martin (316–397) war schon als Fünfzehnjähriger römischer Soldat und ließ sich mit 18 taufen. Nach der Überlieferung teilte der Jugendliche mit einem frierenden Bettler seinen Mantel.⁶ 361 gründete Martin das erste Kloster in Gallien, zehn Jahre später wählten ihn Klerus und Volk von Tours zu ihrem Bischof. Daran knüpft sich die Legende, daß er von Gänsen verraten wurde. Martin starb auf einer Pastoralreise. Der Heilige ist einer der ersten Nichtmartyrer, die mit offiziellem kirchlichem Kult gefeiert wurden. Etwa am Martinstag begann die sechswöchige gallische Adventfastenzeit. Um diesen Termin gruppierten sich zahlreiche Bräuche wie die Lichterprozessionen, Festmähler, Heischerecht der Kinder und karnevalistische Vergnügungen, die mit dem Heiligen selbst nichts zu tun haben.

1990/91 veranstalteten drei von vier Pfarren einen Laternenumzug für Kinder. 51,9% begingen Martini als Kinder(garten)fest, 24,4% mit einem Wortgottesdienst, einer Andacht oder Kindermesse.

1997 ist die Akzeptanz der eher jungen Kinderbräuche noch gestiegen: Fest (+ 6 / - 2), Laternenumzug (+ 10 / - 5), Umritt (+ 3), Liturgie (+ 6 / - 5).

⁶ Von der als Reliquie aufbewahrten Cappa leiten sich die Bezeichnungen Kapelle und Kaplan ab.

Christkönigsfest

Das jüngste Ideenfest der katholischen Kirche entstand im Heiligen Jahr 1925. Zu Christkönig sollte eine öffentliche Weihe an das Herz Jesu stattfinden. Äußerer Anlaß für die Einführung war die 1600-Jahr-Feier des Konzils von Nicäa, welches das Dogma von der Wesensgleichheit Christi mit dem Vater formuliert hatte. Seit der Kalenderreform wird das Hochfest am letzten Sonntag des Kirchenjahres begangen. Traditionell ist es *das* Fest der Jugend. Dementsprechend finden Jugendmessen, Jungscharaufnahmen und Ministrantenversprechen statt.

1990/91 feierten 14,1% eine Jugendmesse, 8% mit neuen geistlichen Liedern, 3,8% einen festlichen Gottesdienst. In 27,6% gab es Jungschar- bzw. Ministrantenaufnahmen. Im Hinblick auf das Ende des Kirchenjahres und den bevorstehenden Advent stand vereinzelt ein *Kathreintanz* auf dem Programm.

1997 ist die Maßgestaltung überwiegend jugendgemäß bzw. mit den Jugendlichen vorbereitet: (+ 6 / - 2), Vorstellung der Erstkommunikanten (+ 1), Chormesse (+ 1), Festmesse (+ 1), Hochamt (+ 1). Im Rahmen der Messe finden Jungscharaufnahmen (+ 4 / - 6) und Ministrantenversprechen (+ 4 / - 1) statt. Den *Kathreintanz* gibt es kaum noch (- 2).

Advent

Das Meßbuch verweist auf den *doppelten Charakter* der Adventszeit: „*Sie ist einerseits Vorbereitungszeit auf die weihnachtlichen Hochfeste mit ihrem Gedächtnis des ersten Kommens des Gottessohnes zu den Menschen. Andererseits lenkt die Adventszeit [. . .] die Herzen hin zur Erwartung der zweiten Ankunft Christi am Ende der Zeiten.*“⁷ Bekanntlich stehen im Alltag andere Erwägungen im Vordergrund. Besonders die Öffnung der Geschäfte am bisher arbeitsfreien 8.12. wird heftig diskutiert. Die Pfarren richten mit einer Fülle von Bräuchen und Aktionen den Blick auf religiöse und soziale Aspekte der Vorweihnachtszeit.

1990/91 schenkte man verschiedenen Gottesdienstformen verstärkt Aufmerksamkeit. Häufig wurden sie von Gruppen mitgestaltet. 69,2% feierten in den frühen Morgenstunden die *Rorate*, meist mit anschließender Bewirtung. 35,9% hielten Einkehrtage im Advent, 39,1% Meditationen. In 97,4% war die Adventkranzsegnung üblich, in 65,4% das gemeinsame Binden der Kränze. 59% pflegten den Brauch der *Herbergsuche*. 41,7% nannten Sozialaktionen. Oft kam den Projekten der Erlös von Adventmärkten zugute, die in 80,1% stattfanden. Kirchenkonzerte gab es in 39,7%, etliche Pfarren luden zu kulturell-besinnlichen Veranstaltungen ein.

An älteren Adventbräuchen wurden von 17,3% Barbarazweige und einmal der Luzienweizen erwähnt. Dieser, ursprünglich ein Ernteorakel, wird in einem Teller am 13.12. angesät und erreicht bis Weihnachten Spannungshöhe. In der Mitte brennt eine Kerze.

1997 ist in fast allen Bereichen eine Zunahme zu beobachten, nur die *Herbergsuche* (+ 4 / - 11) ging stark zurück. Spezielle Gottesdienstgestaltung (+ 6 / - 2), Bußgottesdienste (+ 2 / - 2), *Rorate* (+ 12 / - 5), Einkehrtage (+ 6 / - 4), Meditationen (+ 8 / - 4), Adventkranzsegnung (+ 3 / - 1), Adventkranzbinden (+ 5 / - 5), Sozialaktionen (+ 4 / - 2), Adventmärkte, Punschstände etc. (+ 9 / - 7), Kirchenkonzerte (+ 8 / - 6), kulturell-besinnliche Veranstaltungen (+ 9 / - 1), Bastelarbeiten in Kindergruppen (+ 8 / - 6).

⁷ Grundordnung des Kirchenjahres und des Neuen Römischen Generalkalenders, Nr. 39.

Neu genannt werden: Wandermadonna (+ 1), Buchausstellung (Tausch mitgebrachter Bücher + 1), *Adventwege* (+ 3). Die Pfarre Mariahilf, VI., veranstaltet eine *Adventwanderung*. Die Pfarre Donauefeld, XXI., lädt zu einem *Adventgang mit Fackeln* ein. Die Pfarre Oberbaumgarten, XIV., schreibt: *Adventfenster an verschiedenen Plätzen (Eröffnung, Gebet, Beisammensein)*.

Die Beliebtheit der Barbarazweige nimmt stark ab (+ 4 / 2 fallweise / - 10). Der einzige Luzienweizen ist abgekommen. In der Pfarre Neu-Ottakring, XVI. gibt es jetzt ein *Luzienfest im Kindergarten*.

6. Dezember – Nikolaus

Seit dem Mittelalter ist der Tag des legendenumwobenen Bischofs ein Kinderbeschenktage. Dieser Brauch war zunächst im adeligen, bürgerlichen und geistlich-schulischen Milieu verbreitet. Seit der Barockzeit kam der *Nikolo*, oft von einem kettenraselnden Krampus mit Rute und Butte begleitet. Die Bescherung verband sich mit der pädagogischen Zielsetzung des Befragens der Kinder, die Angst vor diesem Besuch empfanden. In jüngster Zeit hat die Katholische Jungschar auf Fehlentwicklungen hingewiesen und zur Neuakzentuierung des Brauches aufgerufen.

1990/91 wurde das Nikolausfest in 22,4% mit einem Kindergottesdienst begangen. In 39,1% gab es eine Bescherung, meist im Kindergarten. 38,5% organisierten Hausbesuche.

1997 hat sich daran wenig geändert. Kindermesse (+ 4 / 1 fallweise / - 5), Nikolausfeier mit Bescherung (+ 8 / - 1), Hausbesuche (+ 4 / - 6).

8. Dezember – Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria

Das Fest steht seit 1476 im römischen Kalender. Seit der Definition des Glaubenssatzes (Bewahrung der Mutter Gottes vor der Erbsünde) 1854 trägt es den mißverständlichen Namen *unbefleckte Empfängnis*. Sein Termin leitet sich von Mariä Geburt (8.9.) ab.

1990/91 feierten 13,5% Hochämter, 3,8% Festmessen. Etliche betonten durch sonstige Aktivitäten wie Einkehrtage oder Christkindmärkte die kirchliche Prägung des umstrittenen Einkaufstages.

1997 verzichtete nur eine Pfarre auf die feierliche Begehung des Festes, eine hat eine zusätzliche Rosenkranzandacht, eine andere eine Novene eingeführt, Festmessen kamen dazu (+ 3), die Zahl der Hochämter ist gleich geblieben (+ 2 / - 2).

24. Dezember – Heiliger Abend

Charakteristisch für den Weihnachtsabend sind die (mitternächtliche) Christmette und verschiedene Krippenbräuche. „*Die Gedächtnisfeier der Geburt des Herrn und seines offenbarenden Erscheinens bildet den besonderen Charakter der Weihnachtszeit. Sie reicht von der ersten Vesper der Geburt des Herrn bis einschließlich Sonntag nach Erscheinung des Herrn*“ heißt es im Wiener Direktorium.

1990/91 organisierten 32,7% Feiern für Einsame, 45,5% Kinderprogramme. In 42,3% gab es am Heiligen Abend Krippenandachten, in 31,4% Krippenspiele. 28,8% hielten einen, besonders bei Kindern und Senioren beliebten, Gottesdienst am Nachmittage. Als Einstimmung zur Mette hörte man in 14,1% weihnachtliche Lieder und Musik, bei 25% war das

Turmblasen üblich. 47,3% feierten die Mette um Mitternacht, die anderen früher (ab 20 Uhr, meist 22 Uhr).

1997 sind nur kleine Verschiebungen zu bemerken: Feiern für Einsame bzw. Obdachlose (+ 5 / - 7), Kinderprogramme (+ 4 / - 5), Krippenandachten (+ 7 / - 6), Krippenspiele (+ 12 / - 12), Gottesdienst am Nachmittag (+ 14 / - 3). (Volks-) Lieder vor der Mette (+ 3 / - 3), Turmblasen (+ 3 / - 3). In 6 Pfarren beginnt die Mette später, in 5 früher als in den Vorjahren, 2 Pfarren feiern je zwei nächtliche Messen. Die Militärpfarre, XIII., besucht und beschenkt Soldaten. Die Pfarre Heiligenstadt, XIX., labt die Besucher nach der Mette mit Punsch. 3 Pfarren haben den Brauch des Friedenslichtes (der ORF-Aktion „Licht ins Dunkel“) aufgegriffen.

25. Dezember – Geburt Christi

1990/91 zelebrierten 60,3% am Christtag ein Hochamt oder eine Festmesse.

1997 gab es etwa gleich viele feierliche Gottesdienste (+ 5 / - 4). In der Pfarre Siebenhirten, XXIII., werden die Teilnehmer nach der Messe zur Agape eingeladen.

26. Dezember – Stephanus

Stephanus war Diakon in der Jerusalemer Urgemeinde. Weil er die christliche Lehre verkündigte, wurde er gesteinigt und die Gemeinde verfolgt. Sein Fest ist im Osten seit dem 4., im Westen seit dem 5. Jh. bekannt. Der Märtyrer ist Patron der Erzdiözese Wien. Das Direktorium erwähnt die Segnung von Salz und Wasser.

1990/91 begingen 8% den zweiten Weihnachtsfeiertag mit festlichen Gottesdiensten.

1997 werden keine Änderungen angegeben.

27. Dezember – Johannes

Das Fest des „Lieblingsjüngers“ Johannes wird seit dem 4. Jh. am 27. Dezember gefeiert. Die Legende berichtet, daß ihm ein Grieche einen Becher mit vergiftetem Wein vorsetzte und erklärte, er wolle Christ werden, wenn Johannes diesen ohne Schaden austrinke. Bilder zeigen den Apostel mit dem Kelch, dem das Gift in Form einer Schlange entweicht. Das Segnen und Trinken des Johannesweins (und der *Minne* anderer Heiliger) ist seit dem frühen Mittelalter Brauch.

1990/91 segneten 30,1% Johanneswein, bei 5,8% schloß sich eine Agape an.

1997 ist die – auch im Wiener Direktorium erwähnte – Weinsegnung stark zurückgegangen (+ 1 / fallweise: 2 / - 6)

28. Dezember – Unschuldige Kinder

Das Fest, das sich auf Mt 2, 13–18 bezieht, entstand um 500 in Karthago. Im Mittelalter zog der „Knabenbischof“ mit seinem Gefolge in die Kirche zur Komplet. Das Wiener Direktorium sieht eine Segnung der Kinder vor.

1990/91 war die Kindersegnung bei 2,3% üblich.

1997 hat sich die *Beliebtheit* des Brauches gesteigert (+ 5 / - 1), nur eine Pfarre stellt fest, es seien *keine Kinder daheim*.

31. Dezember – Silvester

Der hl. Silvester wurde 314, zur Zeit der „konstantinischen Wende“, der grundlegenden Umstellung des römischen Staates gegenüber der Kirche, zum Papst gewählt. Er starb am 31. Dezember 335.

1990/91 feierten 75% eine Jahresschlußmesse, 47,4% eine Vesper bzw. Jahresschlußandacht, 24,4% eine Kombination aus Messe und Andacht. Der Gottesdienst war allgemein Anlaß zu einem statistischen Jahresrückblick und sakramentalen Segen. Um Mitternacht gab es vereinzelt Gebete oder Gottesdienste.

1997 geht die Zahl der Andachten zugunsten der Messen zurück: Messe (+ 9 / - 1), Andachten (+ 2 / - 12), Mitternachtmesse bzw. -meditation (+ 1 / - 3), Besinnung (+ 1 / - 1) Silvesterfeiern (+ 2 / - 3). Die Pfarre Währing, XVIII., erwähnt *Böller* als neuen Brauch, die Pfarre Pötzleinsdorf, XVIII., das *Einläuten des neuen Jahres*. 1997 war Wien (wie schon 5 Jahre zuvor) Schauplatz des Taizé-Treffens. Ein Großteil der 80.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmer feierte die Jahreswende in den Pfarren mit Meditationen und einem *Fest der Nationen*.

1.2 Gebets- und Andachtsformen

1990/91 waren traditionelle Devotionsformen weiter verbreitet als jüngere (z. B. Gebetsgruppen der Erneuerungsbewegungen). Eine stärkere Besinnung auf die Qualität alter Andachtsformen wie Eucharistische Anbetung (42,9%) oder das Stundengebet (37,1%) war auffallend.

Heilige wurden vor allem als Pfarrpatrone verehrt. Für den ausgeprägten Marienkult war wohl die Eröffnung des Marianischen Jahres 1987/88 durch den Papst ausschlaggebend.

Auch Wallfahrten waren sehr gefragt. Das beliebteste Ziel war Mariazell (21,8%), zumindest ein Teil der Pilger legte den 140 km weiten Weg von Wien zu Fuß zurück. Von den anderen angegebenen Zielen lagen 16 in NÖ, fünf in Wien, drei im Burgenland und vier im Ausland.

1997 hat sich dieser Trend noch verstärkt. Eucharistische Anbetung (+ 8), Stundengebet (+ 10 / - 1) Reliquienverehrung (+ 2 / - 1). Neu eingeführt wurden der Hemma-Augensegen in der Pfarre St. Hemma, XIII., und ein Segen, der in der Pfarre St. Rochus, III., wöchentlich mit einer Reliquie des hl. Philipp Neri erteilt wird. Die Pfarre Siebenhirten, XXIII., erwähnt das Gebet um Priesterberufe.

Heiligenverehrung: Augustinus (+ 2), Unsere liebe Frau von Jerusalem (+ 1), Leonhard (+ 1), Karmelheilige (+ 1), Therese von Lisieux (+ 1) Leopold (+ 1 / - 1), Johannes Nepomuk (- 1).

Marienkult: Tägliches Rosenkranzgebet (+ 2). In der Pfarre Fünfhaus, XV., gibt es am 13. jedes Monats eine Lichterprozession zur Erinnerung an die Marienerscheinungen in Fatima (1917). Nur eine Kongregationsandacht entfällt.

Wallfahrten: (+ 7 / - 4) Mariazell (+ 2 / - 2), Ausland (+ 2 / - 1). Nicht mehr besucht werden von je einer Pfarre Mariabrunn, das Gnadenbild am Kahlenberg (zu Maria Namen), die Schönstattmadonna, die Mariahilfer Kirche, VI. Kommentare: *Es kommen keine Wallfahrer mehr. Früher kamen viele, jetzt kaum noch.*

Gottesdienste für spezielle Zielgruppen: Kleinkindergottesdienst (+ 4), Geburtstagsmesse (+ 3), Caritasmesse (+ 2), Krankenmesse (+ 2), Kinderbibelandacht (+ 1), Seniorenmesse (+

1), Abendmesse mit Kerzen und freien Fürbitten (+ 1), Feuerwehrmesse (+ 1). Neu eingeführt wurden Meditationsgottesdienste (+ 2), *20 Minuten mit Gott* (+ 1), *Gebet und Bibel* (+ 1).

Die auffallendste Neuerung sind die – seit dem Treffen der ökumenischen Gemeinschaft 1992 in Wien entstandenen – Taizé-Gruppen (+ 8).

1.3 Pfarrliche Gruppen

Pfarrliche Gruppen tragen viele Aktivitäten des Pfarrlebens und haben ihre eigenen „Bräuche“.

1990/91 umfaßten die Gemeinschaften und Interessensgruppen innerhalb der Pfarrgemeinden alle Altersstufen, von der *Babyparty* bis zum *Seniorenclub*. 86 verschiedene Arten wurden angegeben. Ihre Ziele lagen im Bereich Freizeit/Geselligkeit, soziale bzw. spirituelle Anliegen.

1997 bestehen zahlreiche Gruppen. Erwähnung fanden: Musikgruppen (Kirchenchor, Band etc. + 14 / – 2), Ehe-, Eltern- und Familienrunden (+ 8 / – 2), Senioren (+ 8), Mutter- und Babygruppen (+ 7), Angebote für Mütter (+ 7), Kinder- und Jungschargruppen (+ 6 / – 3), Frauen (+ 5 / – 1), Jugend (+ 4 / – 5), *aktive Mitte* (+ 2), Mittelschüler-Kartellverband (+ 1), junge Erwachsene (+ 1), Männer (– 1).

Freizeit/Geselligkeit: Kultur und Bildung (+ 10), Sport (+ 9 / 1), Pfarrcafé (+ 6), Tanz (+ 4), Kreativgruppe (+ 2), Pfadfinder (+ 2 / – 2), Bastelrunde (+ 1 / – 2).

Soziale Anliegen: Flohmarkt, Basar u. ä. (+ 4 / – 2), Caritas (+ 4) Obdachlose (+ 3), Dritte Welt (+ 2), Seniorenhilfe (+ 1), Hygiene (– 1), Vinzenzverein (– 1).

Spirituelle Anliegen: Gebetsgruppen, Erneuerungsbewegungen (+ 11 / – 1), Bibelkreis (+ 4 / – 2) Ministranten (+ 3), Legio, Kongregation (+ 2 / – 3), Meditationsgruppen (+ 2). In der Pfarre Lichtental, IX., gibt es den ersten *offenen Meditationskreis* ohne Konfessionsgrenzen und mit Angeboten aus den Weltreligionen.

1.4 Bräuche der griechischen (unierten) Zentralpfarre

Die – unter Joseph II. 1783 eingerichtete – griechisch-katholische Zentralpfarre St. Barbara im 1. Bezirk übernahm das Patrozinium von den Jesuiten. 1652–1773 hatte die Gesellschaft Jesu in der Postgasse 8 ihr Konviktsgebäude gehabt. Zwei Jahre nach der Auflösung des Ordens erfüllte Maria Theresia den Wunsch der griechischen Katholiken, ihnen das *Barbareum* als Priesterseminar zu überlassen. Es bestand hier kaum ein Jahrzehnt, 1783 hob Josef II. das „orientalische Seminar“ auf. 1852–1892 wurde es in der Alten Universität wieder errichtet. Während eines halben Jahrhunderts fanden 400 Geistliche der unierten Kirche in Wien ihre Ausbildungsstätte. Die Katholiken der Ostkirche unterstehen – anders als die orthodoxen Christen – dem Papst. Ihre Gottesdienste und Feste feiern sie nach byzantinischem Ritus. Die Liturgie zeichnet sich durch feierliche Gesänge aus. Sie findet teilweise hinter der Bilderwand (*Ikonostase*) statt.

In der Fastenzeit ist jeden Freitag ein großes Requiem mit Namensverlesung der Verstorbenen (*Scorokousty*) Brauch. – Am Gründonnerstag wird morgens die *Basiliusliturgie* gefeiert, abends während der Matutin 12 *Passionsevangelien* gelesen. – Am Karfreitag erfolgt die Grablegung eines Leichentuchs (*Plascanycja*), der abendliche Trauergottesdienst ist die *Jerusalem-Matutin*. – Die Auferstehungsfeier beginnt am Karsamstag um 18 Uhr. Anschließend segnet der Priester die Speisen und verschenkt gebatigte Ostereier (*Pysanky*). –

Die Erstkommunion findet im Rahmen eines Hochamts statt. Die Kleidung ist festlich, für Mädchen möglichst weiß. Die Kinder sind mit ihren Eltern und Geschwistern anschließend zum Frühstück eingeladen und erhalten als Andenken Bücher in deutscher und ukrainischer Sprache. – An einem Samstag im Mai ersetzt eine Maiandacht die sonst übliche Vesper. – Die Firmung wird nicht eigens, sondern schon bei der Taufe gespendet. – Zu Pfingsten betet man kniend die *Vesper zum Heiligen Geist*. – Der Pfingstmontag ist ein traditioneller Tag der Gräberbesuche. – Sonntag nach Pfingsten feiert man das Fest Allerheiligen. – Zu Fronleichnam schließt sich die Gemeinde von St. Barbara dem Stadtumgang an. – In der griechisch-katholischen Pfarre wird das Fest *Christi des Menschenliebenden* – dem Herz-Jesu-Fest vergleichbar – am Donnerstag nach dem 2. Sonntag nach Pfingsten begangen. – Der 29. August, Enthauptung Johannes' des Täufers, gilt als strenger Fasttag. Drei Feiertage sind der *Auffindung des Hauptes* gewidmet. – Das Fest Kreuzerhöhung am 14. September wird mit besonderen Riten begangen, wie dem dreimaligen *Verneigungstroparion mit Prostratio*. Während der Matutin erteilt der Priester unter 24 (oder 100-maligem) Singen des *Hospody Polylyj* den Segen mit dem geschmückten Kreuz. – Die griechisch-katholische Kirche kennt nur zwei Adventsonttage, die letzten beiden vor Weihnachten. Der erste wird *Sonntag der Urväter Christi*, der zweite *Sonntag der Väter Christi* genannt. – Weihnachtsandacht und Jahresschlußandacht beginnen jeweils um 17 Uhr.

Seit der Umfrage 1990/91 hat sich im Wesentlichen nichts geändert hat, 1997 wird eine Bibelrunde als *neuer Brauch* genannt.

2. Ökumene

2.1 Feste und heilige Zeiten in evangelischen Wiener Pfarren

Was der evangelische Theologe und Psychotherapeut Hans Gerhard Behringer für Deutschland feststellt, gilt wohl auch in Österreich: für zwei Drittel bis drei Viertel der Bevölkerung ist Weihnachten das „zugänglichste Fest“. Symbole und Rituale – nicht nur der allgemeine Schenkbrauch – spielen dabei eine wichtige Rolle. Vielen ist nicht bewußt, daß die sichtbaren Zeichen der Advent- und Weihnachtszeit aus dem evangelischen Bereich stammen und erst relativ spät von der katholischen Kirche übernommen wurden. Schon Martin Luther forderte die Ablöse des Nikolaus als Gabenbringer durch das Christkind, doch dauerte es bis ins 19. Jh., bis sich dieses allgemein durchsetzte. Der Christbaum kam zur Zeit des Wiener Kongresses aus nord- und westdeutschen Städten nach Wien. So schmückten die protestantische Prinzessin Henriette von Nassau und ihr Gemahl Erzherzog Karl für ihre kleine Tochter 1816 einen der ersten Christbäume, der in der Stadt Vorbildwirkung zeigte. Den ersten Adventkranz hängte Johann Hinrich Wichern (1808–1881), der Begründer der Inneren Mission, 1839 als Leiter der Erziehungsanstalt im *Rauhen Haus* in Hamburg auf. Aus dem radförmigen Kronleuchter mit 24 Kerzen entwickelte sich der nun allgemein übliche Reisigkranz mit 4 Kerzen.

1990/91 nahmen 91,3% der evangelischen Wiener Pfarrgemeinden an der Umfrage ALTE & NEUE BRÄUCHE teil. (21 = 100%). Feste im evangelischen Kirchenjahr teilten den Termin mit katholischen Feiertagen, teils aber mit anderen Inhalten:

- Fasching: 52,4% gaben Faschingsveranstaltungen an, darunter 28,6% Pfarrbälle, 38,1% Kinderfeste.

- Fastenzeit: Sonntag Invocavit – Tag der Diakonie, Hungertuch, Fastensuppe, Fastenaktionen.
- Palmsonntag: *Butzerlsonntag* (Gottesdienst für Familien mit Kleinkindern) Palmzweige, Ostermarkt.
- Gründonnerstag: Abendmahlsgottesdienst, Tischabendmahl, Agape, moderne Gestaltung.
- Karfreitag: Mehrere Gottesdienste, meist mit Abendmahl.
- Ostern: Osterfeuer, Osterlicht mitgeben, Taufen, *altkirchliche Liturgie*, weiße Talare, Mitgestaltung der Gemeinde bei der Liturgie, Osterjause.
- Sonntag Cantate: musikalisch gestalteter Gottesdienst.
- Konfirmation: Evangelische Kinder / Jugendliche wurden meist zu Christi Himmelfahrt konfirmiert (42,9%). Eine Pfarre erwähnte die Konfirmandenprüfung am Vortag, eine andere die halbjährige Vorbereitung und die Gestaltung des Gottesdienstes durch die Konfirmanden. Als Andenken gab es ein Blatt mit dem Konfirmandenspruch.
- Pfingsten: Ökumenische Pfingstgebetsnacht.
- Fronleichnam: Termin des Gustav-Adolf-Festes.
- Erntedank wurde von 76,2% gefeiert. Meist folgte dem Familiengottesdienst ein Gemeindefest oder eine Agape. In einer Pfarre fand zum Erntedankfest auch die Konfirmation statt.
- 31. Oktober: Der Reformationstag wurde mit Gottesdiensten (auch mehreren), Abendmahl und Festen begangen.
- Ewigkeitssonntag: der dem Totengedenken gewidmete letzte Sonntag im Kirchenjahr näherte sich dem katholischen Allerheiligen/Allerseelenbrauch an.
- 11. November. Das katholische Martinsfest fand in evangelische Kindergärten Eingang.
- Advent: Weihnachtsmärkte (57,1%), Familiengottesdienste (23,8%), Krippenspiele (33,3%), Sozialaktionen (28,6%), Adventkranzbinden (28,6%), Adventkonzerte (19%), Adventfeiern (14,3%).
- 6. Dezember: Eine Nikolausfeier im Kinderkreis fand statt.
- Weihnachten: Christvesper (33,3%), Kinderbescherung, Mette meist um 23 Uhr (47,6%) bzw. 24 Uhr (14,3%), geselliges Beisammensein nach der Mette. Festgottesdienste am Christtag und Stefanitag (je 28,6%).
- Silvester: Alle Pfarren feierten am letzten Tag des Jahres Gottesdienste (in verschiedener Form).

1997 beteiligten sich 57,1%. Sie beschrieben folgende Neuerungen:

- Reformierte Stadtkirche, I. – Osternacht: *Die ganze Gemeinde spricht die Einsetzungsworte + Kommunionempfang (Kelchkommunion)*. – Pfingsten: *Die Konfirmanden gestalten den Gottesdienst, sie schreiben auch die Predigt*. – Schulgottesdienst: *aktivistisch*. – Advent: *Seniorenadvent (Gottesdienst und Fest), Henriettenmarkt*. – Neue Gruppen: Jugendkreis, Konfirmandenkurs.
- Pfarrgemeinde A.B., I. – Osternacht: *Beginn 22 Uhr statt 21 Uhr*. – Gottesdienste am 25. und 26. Dezember um 10 Uhr. – Neue Bräuche: Nachtgottesdienste (Freitag, 22 Uhr), Gottesdienste für Trauernde. – Neue Gruppen: Hauskreise für Ehepaare, Glaubensgespräch.

- Pfarre Neubau, VII. – *Gustav-Adolf-Fest in einer Wiener Pfarrgemeinde als Gemeindegottesdienst*. – Neue Gruppen: Turnerrunde, ökumenische Pfarrtreffen und Bibelstunden.
- Pfarre Favoriten, X. – Fastenzeit: Hungertuch, Bußgottesdienst. – Gründonnerstag: *Tischabendmahl*. – Karfreitag: Gottesdienste um 10 und 15 Uhr. – Ostern: Beginn der Osternachtsfeier um 5.30 Uhr. *Das Osterlicht wird von der kath. Nachbarpfarre gebracht*. Eier verschenken an Pfarrangehörige. – Konfirmation: zu Christi Himmelfahrt.
- 29. September: *Gedenktag Erzengel Michael und aller Engel wird in Sonntagsgottesdienst aufgenommen*. – 4. Oktober: *ökumenische Tiersegnung*. – Erntedank: *Familiengottesdienst*. – Allerseelen: *Gedenk- und Trostgottesdienst, 10 und 15 Uhr auf den evang. Friedhöfen Matzleinsdorf und Simmering*. – Diakoniesonntag. – Advent: ökumenische Adventkranzsegnung in der Schule, Meditationen. – Ökumene: ökum. Bibelwoche im Frühjahr, gemeinsames Kirchweihfest.
- Pfarre Simmering, XI. – Gottesdienst zum Jahreswechsel 23.30 bis 0.15 Uhr. – Ökumene: gemeinsamer Begrüßungsdienst im Zuzugsgebiet Leberberg.
- Pfarre Hütteldorf, XIV. – Gründonnerstag: *Tischabendmahl, d. h. jeder reicht die Sakramente weiter an seinen Nachbarn*. – Ewigkeitssonntag: Gedenkfeier für die Angehörigen der Verstorbenen des letzten Kirchenjahres. – Advent: Konzerte (Auslandschöre), Flüchtlingsarbeit, Hilfspgaben. – Gottesdienst zum Jahresschluß mit Abendmahl. – Gruppen: Pfarrbibliothek, Jugend, Frauenkreis. – Neue Bräuche: Taizé-andachten, Lobpreistreffen, Jugendvesper, wöchentliche Gratisbrotausgabe. – Ökumene: gemeinsam organisierte, kulturelle Veranstaltungen, Gebetsabend für die Einheit der Christen.
- Pfarre Währing, XVIII. – Ostern: *Eier verschenken an Bedürftige*. – Muttertag. – Pfingsten: Nachkonfirmation. – Fronleichnam: Gustav-Adolf-Feste, Gemeindeausflug. – Juni: Sommernachtsfest. – 1. Advent: Familiengottesdienst. – Nikolaus-Bescherung. – 25.12. Gottesdienst mit Chor. – 26.12. Gottesdienst. – Gruppen: Europa Scouts, Kinderkreise, Jugendclub. – Neue Bräuche: Parties, Lager. – Ökumene: jährliche Bildungsreisen.
- Pfarre Döbling, XIX. – Gottesdienste: *Mini-Gottesdienst* für Eltern mit Kleinkindern, *Gottesdienst für Jugend und Langschläfer mit neuer Liturgie und moderner Musik*.
- Pfarre Leopoldau, XXII. – Neue Bräuche: Ausflug, Meditation. – Ökumene: Gebetstag zur Einheit der Christen, Taizé.

2.2 Ökumenische Bräuche

1990/91 wurden am häufigsten erwähnt: Weltgebetswoche (kath. 16%, evang. 23,8%), Weltgebetstag der Frauen (kath. 10,9%, evang. 38,1%), gemeinsame Gottesdienste (kath. 10,9%, evang. 38,1%), Gottesdienste in Pensionistenheimen in der Fastenzeit und im Advent (kath. 5,1%, evang. 14,3%), Bibelkreise (evang. 9,5%).

1997 hat sich die gute Zusammenarbeit noch weiter verbessert (folgende Angaben: kath. und evang.): Frauengebetstag (+ 6), Weltgebetswoche (+ 4), Wortgottesdienste (+ 3), Bibelrunde (+ 1 / – 2), Dekanatsgottesdienst (+ 1), Adventfeier (+ 1), gemeinsame caritative Projekte (+ 1), Bibelwoche (+ 1), gemeinsames Kirchweihfest (+ 1), Gebetskreis (+ 1), Kulturkreis (+ 1), Reisen (+ 1), Ökumenekreis (+ 1 / – 1). Nicht mehr gibt es eine gemeinsame Vesper (– 1) und ökumenische Spaziergänge (– 1).

Edith M. Prieler, Graz

„Seids ruhig und merkts auf mit Fleiß . . .“

Religiöses Spiel als Zeugnis lebendiger Volksfrömmigkeit

Die kirchliche Tradition kennt seit dem Mittelalter eine große Anzahl von Spielen und Umzügen mit teils regionaler, teils überregionaler Verbreitung. Während sich viele Umzüge (zum Beispiel Fronleichnamsprozession, Palmprozession, Lichterprozession zum Fest Darstellung des Herrn, Sternsingen etc.), wenn auch mit gewissen Veränderungen, bis heute erhalten haben, sind die Spiele – abgesehen von wenigen Ausnahmen – aus unserer Lebenswelt verschwunden. Als eine bekannte Ausnahme kann dabei auf die traditionellen Passionsspiele verwiesen werden, welche heute u. a. noch in Erl in Tirol, in St. Margarethen im Burgenland und in Oberammergau in Bayern stattfinden. Es ist dagegen kaum bekannt, daß neben den Passionsspielen auch andere geistliche Spiele lebendig geblieben sind. Zu diesen gehören u. a. die religiösen Volksschauspiele von Steirisch Laßnitz und Kärntnerisch Laßnitz, unweit von St. Lambrecht und Murau im Oberen Murtal gelegen. Vor etwa 400 Jahren soll in Laßnitz¹ zum ersten Mal ein Volksschauspiel aufgeführt worden sein, und heute zählt dieser Ort zu den wenigen, wo es noch lebendig ist. Es findet sich in Laßnitz kein einziger Erwachsener, der diese Spiele nicht schon öfters miterlebt hätte. Und dennoch kommt die Bevölkerung immer wieder zu diesen Spielen, einfach *weil es sich so gehört*, weil es Brauch und Sitte ist. Der eigentliche Sinn dieser Aufführungen liegt nicht im bloßen *Anschauen* eines Volksschauspieles begründet, sondern darin, daß diese im Leben des Zuschauers und auch Darstellers etwas *bewirken* wollen.

Gegenwärtig werden in Laßnitz noch fünf Volksschauspiele², der Form nach Stubenspiele, aufgeführt; vier davon beruhen auf biblischen Erzählungen: Das *Spiel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus* (nach Lk 16,19–31) und das *Schäferspiel* (nach Joh 10,1–30 und Mt 18,12–14), welche gemeinsam zur Darstellung gebracht werden sowie das *Paradeisspiel* (vgl. Gen 1–3) und das *Hirtenspiel* (nach Lk 2,8–16), die ebenfalls miteinander gespielt werden. Die Zusammenlegung zweier geistlicher Spiele ergibt sich einerseits aus der Kürze eines einzelnen Stückes – ein Spiel dauert durchschnittlich 45 bis 75 Minuten –, andererseits ergänzen sich die Inhalte gegenseitig. Ferner gelangt noch das *Genovevaspiel*, ein Legendenspiel, zur Darstellung. Wir wissen auch von Spielen (*Josef-Spiel*, *Hirlanda-Spiel*, *Bayrisch Hiasl-Spiel* und *Job-Spiel*), die heute aber bereits der Vergangenheit angehören.

Die Volksschauspiele werden in der Regel in einem Drei-Jahres-Intervall gespielt. Dem Prasser- und Schäferspiel³ folgen nach dreijähriger Pause Paradeis- und Hirtenspiel, nach weiteren drei Jahren wird das Genovevaspiel aufgeführt. Die Inszenierungen finden in der Regel in der Weihnachtszeit, mit einigen Ausnahmen auch in der Fastenzeit statt und sind

¹ Wenn in diesem Beitrag von Laßnitz die Rede ist, so ist darunter immer Steirisch Laßnitz und Kärntnerisch Laßnitz gemeinsam zu verstehen.

² Die einzelnen Laßnitzer Volksschauspiele werden in E. M. PRIELER, Volksschauspiel in Laßnitz. Textdokumentation und liturgie-theologischer Kommentar. Anif/Salzburg 1996 (Im Kontext. Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur 6), ausführlich kommentiert.

³ Diese beiden Stücke gelangten zwischen 26. Dezember 1996 und 4. Jänner 1997 zur Aufführung.

an Sonn- bzw. Feiertage gebunden. In einer Spielsaison gibt es durchschnittlich vier bis sechs Aufführungen.

Grundlegendes zum Volksschauspiel

Was ist ein 'Volksschauspiel'?

Die Begriffsbedeutung 'Volks-Schau-Spiel' ist mit der Wortbildung eng verbunden. Sie besagt, daß es sich um ein Schau-Spiel handelt, das vom Volk getragen wird. Karl Konrad Polheim versteht unter Volksschauspiel das „von bäuerlichen Kreisen und für bäuerliche Kreise dargestellte Stück ohne Verfasser, das auf Tradition beruht, als Brauchtum empfunden und mit nicht illusionsmäßig theaterhafter Aufmachung gespielt wird“⁴. Mit den 'bäuerlichen Kreisen' meint er nicht nur den Berufsstand 'Bauer', sondern all jene Stände, die in bäuerlicher und in dörflicher Gemeinschaft zusammengelebt haben bzw. zusammenleben (Handwerker, Holzknechte, Fuhrleute, Jäger u. a.). Dieses Verständnis muß dahingehend erweitert werden, daß heute die Schranke zur Stadt hin immer mehr fällt und sich somit 'bäuerliche' und 'städtische Kreise' vermischen. Gegenwärtig kommen die Träger des Volksschauspieles aus unterschiedlichen Berufssparten; zum Bauern gesellen sich Angestellte und Arbeiter. Trotz dieses gesellschaftlichen Wandels bleibt das Kriterium, welches das Wesen des Volksschauspieles ausmacht, aufrecht, und zwar, daß die Spieler – sie alle sind Laienschauspieler – und die überwiegende Anzahl der Zuschauer einer geschlossenen Gemeinde bzw. Gemeinschaft angehören.

Als ein weiteres Charakteristikum des Volksschauspieles kann die Anonymität des Verfassers⁵ genannt werden; sei es, daß einerseits der Name des Autors nirgends aufscheint und andererseits mehrere – sowohl anonyme als auch namentlich genannte – Bearbeiter am Werk gewesen sind, die diverse Textveränderungen, Zusätze, Kürzungen usw. vorgenommen haben. Ferner beruht das Volksschauspiel auf Tradition. Es handelt sich dabei um ein „lebendiges Erbe“⁶, dessen Entwicklung durch die Fülle der geistigen Strömungen der verschiedenen Epochen mitbeeinflußt und somit in seiner Struktur, Auffassung und Denkhaltung geprägt worden ist. Wo das Volksschauspiel heute noch existiert, wird es als Brauchtum empfunden und zu bestimmten Zeiten im Jahr aufgeführt. Dabei ist entscheidend, daß es nicht als unterhaltendes Theater verstanden wird. Bühne, Vorhang, Kulisse und alle für ein Theater notwendigen Illusionselemente fehlen. Auch Mimik und Gestik unterbleiben so weit wie möglich. „Als Brauch bedarf das Spiel keiner rechtfertigenden Interpretation, wenn unter Brauch eine Art zu handeln verstanden wird, 'die durch die Überlieferung in einer Gemeinschaft von Menschen als richtig und verpflichtend empfunden wird'“.⁷

⁴ K. K. POLHEIM, Das religiöse Volksschauspiel. In: Vestigia 1 (1979) (Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg) 100.

⁵ Vgl. ebd. 101.

⁶ L. KRETZENBACHER, Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark. Mit 27 Abbildungen und 64 Melodien. Wien 1951 (Österreichische Volkskultur. Forschungen zur Volkskunde 6) 2.

⁷ Zitiert nach E. SCHÖNWIESE, Volksschauspiel, was heißt das? Ein Diskussionsbeitrag. In: Tiroler Volksschauspiel. Beiträge zur Theatergeschichte des Alpenraumes. Hg. E. Kühebacher. Bozen 1976 (Schriftreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 3) 294. Vgl. dazu auch Anm. 2 im selben Artikel, 300.

Zu Ursprung und Entfaltung

Liturgie wächst, wenn der Glaube der Menschen lebendig ist; und ein lebendiger Glaube begnügt sich nicht mit dem Vergangenen, sondern schafft sich neue Ausdrucksformen. Das war besonders im Mittelalter spür- und sichtbar. Neben den Hauptfesten entstanden viele neue Feste, die nicht mehr bestimmte Heilsergebnisse in den Vordergrund stellten, sondern Glaubenswahrheiten und besondere Aspekte der christlichen Lehre und Frömmigkeit zu ihrem Inhalt machten (zum Beispiel Dreifaltigkeitsfest, Fronleichnam etc.). Für die Entwicklung der Volksfrömmigkeit kam der Verehrung der Mutter Gottes und der Heiligen sowie der Verehrung und Anbetung der Eucharistie ebenso Bedeutung zu wie der Predigt (die sich verselbständigte und außerhalb der Messe gehalten wurde) und der Volksandacht (als Parallelförm zur Vesper). Weiters erfreuten sich Prozessionen und Wallfahrten großer Beliebtheit. Im Mittelalter entstanden ferner die Mysterienspiele, auch geistliche bzw. liturgische Spiele genannt. Sie dienten vorwiegend der Verkündigung, weil sie sichtbar das Festgeschehen darstellten.

Der Anfang des mittelalterlichen geistlichen Spieles ist im Tropus *Quem quaeritis in sepulchro?* (Wen sucht ihr im Grab?) während der Osterliturgie grundgelegt, dessen Text an die Evangelienberichte über den Besuch der Frauen am Grabe Christi anknüpft (vgl. Mk 16,1–8; Mt 28,1–8; Lk 24,1–12).⁸ Der Oster-Tropus wird in Dialogform ausgeführt, es gibt mindestens zwei Gruppen von Handelnden: das sind die Frauen, die zum Grabe gehen und der Engel der davor Wache hält. Ursprünglich wurde der Text von zwei Chören gesprochen bzw. gesungen⁹, bald aber ausschließlich von Klerikern szenisch vorgeführt. Dieser 'szenische Besuch' des Heiligen Grabes, die 'Visitatio sepulchri', mit dem Zwiegespräch bilden somit die ersten Ansätze für die Entstehung des mittelalterlichen Dramas. Nach dem Vorbild des Osterdialoges ist auch ein entsprechender Wechselgesang für das Weihnachtsfest (*Quem quaeritis in praesepe?* – Wen sucht ihr in der Krippe?) entstanden.¹⁰ In der Folgezeit kam es zu einem Szenenzuwachs der liturgischen Spiele, so daß der Kirchenraum als einziger Schauplatz nicht mehr ausreichte. Einzelne Handlungen wurden außerhalb des Gottesdienstraumes auf Plätzen oder Gassen dargestellt. Der umfangreiche Inhalt und der mangelnde Platz in der Kirche waren aber nicht die einzigen Gründe, warum sich gewisse

⁸ Vgl. dazu H. BRINKMANN, Zum Ursprung des Liturgischen Spieles. Genève 1974. Vgl. auch K. POLHEIM, Das verkannte Volksschauspiel. Eine mißachtete Erkenntnisquelle des mittelalterlichen Dramas. In: Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Göttingen 1985, Bd. 7, Tübingen 1986, 89f. Weiters vgl. T. STEMMLER, Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter. Göttingen 1970, 4. Ebenso siehe R. VEY, Christliches Theater in Mittelalter und Neuzeit. Aschaffenburg 1960 (Der Christ in der Welt, Reihe 15: Die christliche Kunst 10) 13–17. Zu den Lateinischen Osterspielen vgl. insbesondere W. LIPPARDT, Lateinische Osterfeiern und Osterspiele. IX Teile. Berlin–New York 1975–1990. Siehe dazu auch H. DE BOOR, Die Textgeschichte der Lateinischen Osterfeiern. Tübingen 1967 (Hermæa. Germanistische Forschungen. NF. 22).

⁹ Vgl. dazu A. KRACHER, Mittelalterliche Literatur und Dichtung in der Steiermark. In: Literatur in der Steiermark. Landesausstellung 1976. Graz 1976 (Arbeiten aus der Steiermärkischen Landesbibliothek 15) 30f.

¹⁰ Auf eine umfassende Darstellung der mittelalterlichen Mysterienspiele und deren Weiterentwicklung bis hin zum Volksschauspiel muß hier verzichtet werden. Siehe dazu u. a. E. M. PRIELER (s. Anm. 2) 21–30 u. 199f sowie die beigezogene Literatur. Weiters sei auf J. BÄRSCH, Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte zum Phänomen der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter. In: LJ 46 (1996) 41–66, verwiesen.

Teile – und später das ganze Spiel – von der Liturgie lösten und verselbständigten. Vielmehr hatte man profane Szenen hinzugefügt, Szenen, die nicht in den Evangelientexten enthalten waren und deshalb nicht in den Rahmen der liturgischen Feier paßten. Diese Spiele wurden jetzt nicht mehr von Klerikern, auch nicht von Berufsschauspielern dargeboten, sondern die ganze Stadt bzw. das ganze Dorf wirkte gemeinsam mit. Hier wird somit der Ursprung des Volksschauspieles anzusetzen sein.¹¹ Neben den Oster- und Weihnachtsspielen, die nach der Herauslösung aus der Liturgie als Volksschauspiele bis heute unter der Bezeichnung Passionsspiele bzw. Christi-Leiden-Spiele und Christi-Geburt Spiele weiterleben, wurden weitere Erzählungen aus der Bibel, Heiligenlegenden und christliche Glaubensinhalte in szenischer Weise entfaltet und dramatisch dargestellt. Dem Inhalt nach sind diese Spiele nicht wie die Oster- und Weihnachtsspiele an ein einzelnes heilsgeschichtliches Ereignis und an dessen Feier gebunden, sondern sie gestalten den soteriologischen Grundgedanken von der Erlösung der sündigen Menschheit in verschiedenen Formen aus.

*Typen – Themen – Formen*¹²

Es ist üblich, beim Volksschauspiel zwischen *geistlichen* und *weltlichen Spielen* zu unterscheiden, wobei hier die Grenze schwierig zu ziehen ist. Bereits im mittelalterlichen Spiel ist Sakrales und Profanes dicht miteinander verwoben. Die Spielthemen des heutigen Volksschauspiel-Bestandes zeigen ein deutliches Übergewicht an geistlichen Themen. Hierher gehören jene Spiele, die biblische Erzählungen und Heiligenlegenden zum Inhalt haben. Spielstoffe, die den Volksbüchern entnommen sind, behandeln vorwiegend weltliche Themen. Der Form nach unterscheidet man allgemein drei Gattungen: *Stubenspiele* werden in einer Stube, in einem geschlossenen Raum zur Aufführung gebracht; bei der Herbergssuche im Advent, beim Stern- und Lichtmeßsingen sowie ähnlichen Bräuchen handelt es sich um die Gattung des *Umzugsspieles*. Zur dritten Art gehören die *Großspiele*, von denen heute nur mehr das Passionsspiel übriggeblieben ist. Der Großteil der Spiele ist in Prosa oder Reimpaarversen verfaßt, sie werden in Monologen, Wechselreden und Liedberichten zur Darstellung gebracht.

Zielsetzungen der geistlich-religiösen Spielveranstaltungen

Ausgehend von den liturgischen Texten der Osterzeit wurden in den geistlichen Spielen Themen der ganzen Heilsgeschichte (von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht) durch szenisch-dramatische Darstellung vergegenwärtigt, Dogmen erklärt und moraltheologisch-ethische Lebensnormen aufgestellt. Im Spiel konnte dies zuweilen eindrucksvoller, verständlicher und anschaulicher vermittelt werden als etwa in der Predigt.¹³ Da sich im Drama im Spätmittelalter die Volkssprache immer mehr durchsetzte und die Aufführungen weitgehend außerhalb des Kirchenraumes stattfanden, erreichte die Institution Kirche mit dieser Art von Kerygma und Katechese die verschiedenen geistigen und sozialen Schichten der

¹¹ Das wissenschaftliche Interesse am Volksschauspiel ist erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufgekommen. 1849 hat der Schlesier Karl Weinhold erstmals Weihnachtsspiele ediert. Heute ist das geistliche Spiel bzw. religiöse Volksschauspiel vorwiegend in der Sprach- und Literaturwissenschaft sowie in der Volkskunde beheimatet.

¹² Vgl. L. KRETZENBACHER (s. Anm. 6) 11–15. Siehe auch E. M. PRIELER (s. Anm. 2) 32–34.

¹³ Siehe dazu auch M. JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. Gütersloh² 1991, 151–157.

Bevölkerung. Die Botschaft, die das geistlich-religiöse Spiel in sich trägt und die Zielsetzungen, die es damit verfolgt, können wir auch im Volksschauspiel wiederfinden. Dazu seien folgende gesondert herausgestellt:

Glaubensverkündigung

Der Bildebene kam im Mittelalter eine bedeutende Rolle zu – das ‘Schauen’ entwickelte sich nach und nach zu einem frömmigkeitsbildenden Faktor. Geistliche Schauspiele bzw. religiöse Volksschauspiele sind ein wichtiges Medium zur Verkündigung, zur Vertiefung und zur Stärkung des Glaubens. Stärker als bei einer Predigt fühlt sich der Zuschauer bei der Erzählung der biblischen Geschichte mittels eines Spieles betroffen und angesprochen. „Die optische Präsentation des ‘Heiligen’, die abbildhafte Seite biblisch-theologischer Begrifflichkeit“¹⁴ bietet einen Zugang zum Inhalt des Glaubens; man will sehen, was man glaubt. Die dramatische Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Ereignisse gibt dem Zuschauer die Möglichkeit, über das bloße Wort hinaus die Heilswahrheiten ‘mit-zu-erleben’. Sie verwandelt sein Schauen zum Erleben, zum Miterleben von Freude und Leid. Dieses Schauen ist Ausdruck einer Religiosität, die Abstraktion und begrifflich-intellektuelle Auseinandersetzung aufarbeitet. „Beim geistlichen Spiel sind die Zuschauer Zeugen des heilsgeschichtlichen Geschehens. Darauf beruht die größere Unmittelbarkeit im Kennenlernen und Erleben der Glaubenswahrheiten im Vergleich zur Predigt.“¹⁵

Heilsvergegenwärtigung

Jedes Spiel bringt eine gewisse Aufhebung oder Überwindung der Zeit mit sich. Der Inhalt jedes Spieles weist einerseits zurück auf Vergangenes, das nicht vergessen werden darf und bewahrt werden soll. Andererseits wird ein Geschehen aktualisiert, das uns ansprechen, Zukunft eröffnen und Hoffnung stiften will. Das in der Heiligen Schrift Bezeugte bedeutet für uns nicht nur Vergangenheit, sondern Heilsgegenwart. Es wird mit Hilfe geeigneter Mittel (etwa als Spiel) der Gemeinde präsent. Durch die gottesdienstliche Anamnese vergegenwärtigt sich Christus in seiner Gemeinde selbst. „Diese Selbstvergegenwärtigung des Herrn und des in ihm beschlossenen, [. . .] vollzogenen Heilsgeschehens ist das allumfassende Geschenk, das durch die innergemeindliche Wortverkündigung in der Christus-Anamnese von dem dreieinen Gott der Gemeinde beschert wird.“¹⁶

Identifizierung

Die Bibel-Beispiele sind archetypisch und zeitlos. Zeitlos ist auch das Bedürfnis der Menschen nach Heil und Erlösung. Wenn dieses im irdischen Leben auch nicht vollkommen gestillt werden kann, so bieten die Bibeldramatisierungen dafür Anstoß und Orientierung. Die Anwesenden sollen sich von dieser oder jener ‘Rolle’ angesprochen fühlen und sich vor die Gewissensalternative stellen: Bin ich einer von den verstockten Sündern oder trage ich meinen Teil zum jetzigen und künftigen Heil für mich und meine Mitmenschen bei?

¹⁴ J. BÄRSCH (s. Anm. 10) 53.

¹⁵ R. H. SCHMID, Raum, Zeit und Publikum des geistlichen Spiels. Aussage und Absicht eines mittelalterlichen Massenmediums. München 1975, 222.

¹⁶ P. BRUNNER, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. In: K.-H. BIERITZ, Im Blickpunkt: Gottesdienst, Theologische Informationen für Nichttheologen. Hg. I. Bekker [u. a.], Berlin 1983, 102.

Die biblisch-dogmatisch-moralischen 'Rollen' sind beispielgebende Vor-Bilder, die entweder positiv anziehende oder negativ abschreckende Wirkung und somit bessernde und warnende Kraft in sich tragen. Durch 'leibhaftige Verkörperung' von guten und bösen Mächten wird der psychische Effekt unterstützt. Der Zuschauer soll „aus der probeweisen Identifikation mit dem elenden 'Corpus'“¹⁷, mit dem rettungslos-verlorenen Sünder, „den Anstoß zu seiner Besserung im christlichen Sinn erhalten“¹⁸. Die bedrohliche und abschreckende Darstellung der existentiellen Isolation des sündigen Menschen soll in der Zuschauergemeinde einen „Sozialisierungs-Effekt“¹⁹ auslösen und so die Gemeindeglieder in einer inneren und äußeren Einheit enger zusammenführen. Die Drohungen und Warnungen wollen letztendlich aber doch ermutigende Verheißungen sein.

Gemeinschaftsstiftung

Die theatrale Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Ereignisse gibt dem Zuschauer die Möglichkeit, über das bloße Wort hinaus die Heilswahrheiten auch 'mit-zu-er-leben', sie verwandelt sein Schauen zum Erleben, zum Miterleben von Freude und Leid. So enthält das Spiel auch einen sozialpsychischen Effekt: Das Gemeinschaftsgefühl der Zuschauergemeinde soll gefördert bzw. gefestigt werden. Dies gilt sowohl für die Christengemeinde als auch für die politisch-profane Gemeinde, die letztlich ja ungetrennt in den Anwesenden verkörpert werden. „So erweist sich im gesamten geistlichen Spiel die weltliche Ordnung als göttlich sanktioniert; Aufgabe der Schaustellungen ist es mithin, diese Global-Ordnung im Bewußtsein der Zuschauer zu festigen und jeden einzelnen zur Mitarbeit an ihrer Durchdringung mit christlichem Geist aufzurufen.“²⁰ Der Alltag der Zuschauer (und auch Darsteller) soll dadurch mit christlichen Idealen und christlich-ethischen Grundsätzen durchdrungen und deren Glaube gestärkt werden. Die gemeinschafts-bildende Kraft, die die Spiele in sich tragen, kann sich aber erst dann richtig entfalten, wenn die Spiele von einer geschlossenen Gemeinde getragen werden. Ein weiterer sozialer Aspekt zeigt sich auch darin, daß die Darsteller an ihrem Spiel nichts verdienen, sondern das Eintrittsgeld einer 'guten Sache' innerhalb der Pfarrgemeinde zukommen lassen (zum Beispiel Kirchenrenovierungen, Hilfsmaßnahmen für Bedürftige). Es war und ist der Gemeinde stets ein Anliegen, auf diese Art eine Feiernkultur zu bewahren und das Volksschauspiel nicht zu einer Erwerbskultur verkümmern zu lassen.

Zur Ehre Gottes

Der Grund jeder christlichen Feier ist das Pascha-Mysterium. Dieses Heilsereignis faßt alles zusammen, was im Alten Bund grundgelegt ist, nämlich: In Christus ist die Schöpfung vollendet, der Bund erneuert und der Mensch aus der Versklavung von Schuld und Tod befreit und in das 'Gelobte Land' geführt worden. Wer das jemals erfahren und begriffen hat, der weiß, daß dieses Geschehen gefeiert werden muß; es drängt ihn, Gott zu loben, zu preisen, zu danken und zu ehren. Auch in den Volksschauspielen spiegelt sich dies wider. Am Ende des Prologs zum Paradeis- und Hirtenspiel heißt es:

„Seids ruhig und merkt's auf mit Fleiß,

¹⁷ R. H. SCHMID (s. Anm. 15) 152.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 251.

Wir spielen zu des Schöpfers Preis.
Ein jeder bleibt an seinem Ort,
Merkt genau auf unsere Wort,
Dann werdet uns verstehen schon.
Wir fangen an in Gottes Nam.“

Jede Feier der Liturgie, mit und in der die Kirche auf die Zuwendung Gottes antwortet sowie ihre Gottesverehrung zum Ausdruck bringt, hat 'Hinweischarakter'. In jedem Fest wird letztlich immer Gott gefeiert, „dem alles Seiende sein Dasein verdankt, der die Schöpfung will und sie unaufhörlich im Dasein erhält“²¹. Es können sich nur solche Feste durchsetzen und zum festen Brauch werden, die diese grundsätzliche Daseinsbestätigung zum Thema haben und Gott einbeziehen, von dem jedes Dasein stammt und in dem es zu seiner Vollendung gelangt.²² Festen und Feiern bedeuten also das Ja-Sagen zum Geschaffenen, sie besagen die Zustimmung zur Welt und gelten im letzten dem, auf den die Schöpfung weist.

Versuch einer liturgischen und pastoralen Zuordnung

Für die Spielaufführungen werden bestimmte Zeiten reserviert: der Samstag-Abend, der Sonntag-Vormittag (nach der Gemeindemesse) sowie der Sonntag-Abend. Gelegentlich können auch der Vorabend eines Feiertages bzw. der Feiertag selbst (nach der Meßfeier und am Abend) als Zeitpunkte einer Aufführung in Frage kommen. Die Fixierung auf diese Tage ist dabei auf folgenden Grund zurückzuführen: Seit den Tagen der Apostel versammeln sich die Christen am Sonntag zum gemeinsamen Gottesdienst, um das österliche Heilsgeschehen in der Feier zu vergegenwärtigen, um sich im Glauben an Gott zu stärken und um die Botschaft des Lebens besser zu begreifen.

Damit der einzelne Christ in seinem Glauben bestehen und wachsen kann, braucht er das Zeugnis der Mitmenschen. Im Gottesdienst bezeugen wir unseren Glauben voreinander und stützen uns in Freude und Leiden gegenseitig. Im Zentrum des Gottesdienstes steht die befreiende Tat Gottes, die in und durch Jesus Christus präsent wird. Wir Christen feiern nicht unsere eigenen Taten, erwarten die Erlösung nicht durch unser eigenes Tun und Handeln, sondern sind überzeugt, daß Gott die Großtat, die er in und durch Jesus Christus gewirkt hat, weiterführt bis ans Ende der Zeiten. Mit den Spielaufführungen am Sonntag will die Pfarrgemeinde die Botschaft des wöchentlichen Osterfestes (Auferstehung, Leben, Hoffnung, Zukunft, Neuschöpfung, Freiheit . . .) verstärkt vermitteln und den Sonntag als Mitte des christlichen Lebens hervorheben.

Die Festlegung der Volksschauspiel-Aufführungen auf einen Sonntag oder Feiertag um Weihnachten (bzw. Ostern) sagt bereits Wesentliches über die Stellung und den Wert des Volksschauspiels aus: Das liturgisch und kerygmatisch orientierte Kirchenjahr soll mit seiner ordnenden und lebensspendenden Kraft bis ins alltägliche und profane Leben der Gemeinde hinein wirken. Im Mittelpunkt der Liturgie der Kirche steht die Eucharistie, die Feiern der übrigen Sakramente und das Stundengebet, und darum herum sollen sich die Reichtümer liturgieergänzender und liturgieverwandter Volksfrömmigkeit ranken.²³ Die

²¹ M. KUNZLER, Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995 (AMATECA – Lehrbücher zur Katholischen Theologie 10) 40.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. ebd.

Sonntags-Liturgie kann durch diese Form der Volksfrömmigkeit also nur ergänzt und bereichert werden. Auch die Liturgiekonstitution weist in diese Richtung: Die Andachtsübungen sollen „die liturgische Zeit gebührend berücksichtigen und so geordnet sein, daß sie mit der heiligen Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen“²⁴. Das heißt, daß Liturgie und Brauchtum eng miteinander verbunden sind. „Ohne Liturgie gibt es kein kirchliches Leben, und ohne Brauchtum wird es schwer, wenn nicht gar unmöglich sein, gemeindliches Zusammengehörigkeitsgefühl zu entwickeln.“²⁵ Eigentlich sollte es selbstverständlich sein, daß die Liturgiefeier der Gemeinde am Sonntag – zumindest zu bestimmten Anlässen – in eine außer- (oder auch para-)liturgische Feier übergeht, „in der sich die um den Altar gebildete Gemeinschaft in fröhlichem und festlichem Spiel einander verbindet“²⁶. Papst Paul VI. stellt in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (Über die Verkündigung des Evangeliums, 1975) den Wert und die Bedeutung der Volksfrömmigkeit ebenfalls heraus, welche Thomas Perler wie folgt wiedergibt: „Die Volksfrömmigkeit, bestehend aus besonderen Ausdrucksformen des Glaubens und der Suche nach Gott, die im Volke verwurzelt sind, birgt wertvolle Reichtümer in sich.“²⁷ Der Papst fordert die Vorsteher kirchlicher Gemeinschaften auf, sich für die Vielfalt der Volksfrömmigkeit aufgeschlossen zu zeigen, denn sie kann für viele im Volk „zu einer echten Begegnung mit Gott in Christus werden“²⁸. Bräuche, die uns stützen, Christus und den Glauben an ihn zu finden, sind also dringend geboten. Mit der Menschwerdung des Gottessohnes ist Gott in unser Menschsein eingegangen. Diesem 'Ja' Gottes zu uns entspricht u. a., daß wir Menschen unsere Antwort in sichtbare Formen fassen, wozu auch das Brauchtum gehört. Als leibhaftiges Wesen wird der Mensch immer das Bedürfnis haben, in Greifbarem und Sinnenfälligem das auszudrücken, was ihn bewegt und bestimmt.²⁹

Die Volksschauspiele sind aus Laßnitz nicht mehr wegzudenken. Daß das Volksschauspiel in Steirisch-Kärntnerisch Laßnitz als einzige Stätte im Obermur- und Obermetnitztaler Spielkreis bis in die Gegenwart überlebt hat, zeugt von überaus großer Sorgfalt und regem Einsatz im Bewahren und Überliefern dieses religiösen Kulturgutes. Aus den kontinuierlichen Aufführungen der letzten vier Jahrhunderte ist nicht nur ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeindeglieder ersichtlich, sondern auch ein Stück Frömmigkeitsgeschichte dieser Orte ablesbar. Soweit aus den schriftlich vermerkten Aufführungsdaten ersichtlich ist, wurden und werden die Spiele um Weihnachten zur Darstellung gebracht, das Prasser- und das Schäferspiel hin und wieder um Ostern. So hat man auch ganz bewußt

²⁴ II. VATICANUM, SC 13.

²⁵ K. RICHTER, Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. Freiburg i. Br. 1982, 113.

²⁶ Ebd. 114.

²⁷ T. PERLER, Christliches Brauchtum gestern und heute. Freiburg i. d. Schweiz 1977, 7.

²⁸ PAPST PAUL VI., Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (8.12.1975), Nr. 48. Vgl. dazu auch den Beitrag von W. HEIM, Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II. Vatikanum. In: Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hg. J. Baumgartner. Regensburg 1979, 37–52.

²⁹ Auch wenn die Volksfrömmigkeit durch das II. Vatikanum grundsätzlich wieder eine Aufwertung erfahren hat, können nicht alle Frömmigkeitsformen bedingungslos gutgeheißen werden. Die Geschichte zeigt ja, daß es innerhalb der Volksreligiosität mitunter immer wieder zu groben Auswüchsen und Entartungen gekommen ist. Echtes religiöses Brauchtum hat folglich auch Grenzen. Diese sind von der Offenbarung des Alten und des Neuen Bundes sowie von der theologischen Tradition der Kirche her zu bestimmen.

die Probezeiten festgelegt. Einstudiert wurden die Stücke ausschließlich in der Advent- bzw. Fastenzeit. Heute allerdings reicht für die Einstudierung eines Spieles die vorweihnachtliche bzw. vorösterliche Zeit nicht mehr aus. Da der Großteil der Spieler auswärts arbeitet und nur am Wochenende nach Hause kommt, erstreckt sich das Einlernen bis auf drei Monate. Die Darsteller, die sich letztlich auch als Stellvertreter der Zuschauer exponieren, bereiten sich in dieser Zeit – in Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Spielinhalt – bewußt auf das bevorstehende Fest vor.

Für die meisten Laßnitzer sind die Volksschauspiele immer noch eine 'Heilige Sache'; sie sind Gottes-Dienst und deshalb nicht völlig verfügbar. Dies ist für die Verantwortlichen der Laßnitzer Volksschauspiele ein Grund, Einladungen, die Volksschauspiele auch in umliegenden Orten aufzuführen, nicht nachzukommen. Auch Rundfunk und Fernsehen lassen sie nur sehr begrenzt an die Spiele heran, keines von ihnen wurde bisher vollständig aufgezeichnet. Es ist erfreulich, daß das Brauchtum nicht bedenkenlos vermarktet wird. Volksschauspiele sind nicht zum bloßen Anschauen und zur Unterhaltung da, sondern das 'Geschehen' muß miterlebt werden, der Zuschauer muß selbst zum Mitspielenden, zum Erlebenden werden. Wie im mittelalterlichen Drama kommt es auch im Volksschauspiel auf die Bedeutung und nicht auf die äußere Erscheinung an; das „Bedeutungsprinzip“³⁰ prägt den Darstellungsstil. Körperhaltungen und Gesten, die uns aus der Liturgie bekannt sind, finden wir auch im Volksschauspiel. Die Spieler machen keine besonderen Bewegungen, in feierlichen Schritten und in Prozessionsform treten sie auf und ab, jede Gesichtsmimik unterbleibt, und die Sprechtexte werden in einem gleichbleibenden Rezitationston wiedergegeben. An diesem Darstellungsstil darf nicht gerüttelt werden, denn ansonsten werden die Spiele zu einem bloß unterhaltenden Theater. So halte ich es für durchaus berechtigt, das Volksschauspiel als eine liturgisch geprägte Ausdrucksform der Volksfrömmigkeit anzusehen, weil die Gemeinde mit diesen Spielen ihren Glauben kundtut und mitteilt, was ihren Vorfahren und ihr selbst zuteil geworden ist.

Da sich in den letzten Jahrzehnten das kirchlich-religiöse Bewußtsein der Menschen weitgehend verändert hat, ist es heute für viele schwierig, die Volksschauspiele in ihren ursprünglich kerygmatisch-katechetischen und dogmatisch-moralpädagogischen Funktionen und Zielsetzungen zu verstehen, in denen das Volk Quellen der Erbauung und des Trostes sowie Kraft für den Alltag gefunden hat. Die Besucher, die nicht nur aus den umliegenden Gemeinden und Städten, sondern aus ganz Österreich und auch aus dem Ausland kommen, haben unterschiedliche Motivationen, einem Volksschauspiel beizuwohnen. Für viele steht das Interesse an den Kostümen und an der Sprache im Mittelpunkt, und nicht der religiöse Inhalt. Es ist zwar wesentlich und erfreulich, daß immer mehr wissenschaftliche Disziplinen (wie Volkskunde, Philologie, Musik- und Theaterwissenschaft) das Phänomen 'Volksschauspiel' zu erforschen und zu untersuchen beginnen, doch darf durch das wissenschaftliche Interesse der ursprüngliche und wahre Sinn, nämlich die Darstellung der zentralen Heilsereignisse und die damit verbundene Besinnung auf die letzten und wahren Werte des Lebens, nicht verloren gehen. Der tragende Grund und die treibende Kraft des Volksschauspieles muß aber nach wie vor – ähnlich der Feier eines Gemeindegottesdienstes

³⁰ K. K. POLHEIM, Volksschauspiel und mittelalterliches Drama. Am Beispiel der Passionsspiele aus Tirol, Kärnten und der Steiermark. In: Tiroler Volksschauspiel. Beiträge zur Theatergeschichte des Alpenraumes. Hg. E. Kühebacher. Bozen 1976 (Schriftreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 3) 215.

– die geschlossene Gemeinde selbst bleiben. Wenn die Spiele nicht in erster Linie für jene Gemeinde, aus welcher auch die Darsteller kommen, 'aufgeführt' werden, geht ein entscheidender Faktor des Volksschauspiels verloren. Da die Beobachtung und Weiterführung der Bräuche jedoch keine Selbstverständlichkeit mehr sind, wird man in Zukunft auf die Unterstützung von hauptberuflichen Trägern des Kulturlebens sowie auf die Förderung von öffentlichen und privaten Einrichtungen hoffen müssen, da ansonsten vom gesamten Volksschauspielerbe binnen weniger Generationen sehr wenig übrigbleiben wird.

Karin Untermoser, Baldramsdorf

Das Fastentuch

Auch heuer wieder kann man während der Quadragesima (= vorösterliche Bußzeit) Fastentücher in zahlreichen Kirchen Kärntens bewundern, die den Hochaltar und gelegentlich auch Seitenaltäre verdecken.

Bei uns bekannt unter der Bezeichnung Fastentuch, finden wir es in der Schweiz, in Schwaben, im Elsaß, in Westfalen und in Sachsen als Hungertuch. In den Quellen des Mittelalters sind vor allem die Bezeichnungen *velum* und *cortina* geprägt und *quadragesimale* teilweise zur genaueren Bestimmung hinzugefügt worden.

Die älteste Nachricht über das *velum quadragesimale* stammt aus den *Consuetudines* von St. Vannes in Verdun Ende des 10. Jahrhunderts:

„Verum in jam dicta feria secunda custodes ecclesiae omnem apparatus auri et argenti, coronarum et lampadarum in thesauro reponent et post psallentium fratrum chorum cortinis ambient et crucifixum linteo celabunt et altare Domini et sancta sanctorum velabunt.“¹

Einzelne Quellen aus dem 11. Jahrhundert geben Hinweise auf die Verwendung dieser fastenzeitlichen Tücher doch keinerlei Auskunft über das Aussehen und die Beschaffenheit. Erst ab dem 12. Jahrhundert werden die Hinweise darüber häufiger. Der Brauch, ein Fastentuch während der Fastenzeit aufzuhängen, ist nördlich der Alpen entstanden, und zwar in den Kloster-, Stifts- und Kathedrankirchen. Ab dem 13. Jahrhundert finden wir das Fastentuch bereits in Pfarrkirchen.

Die älteren, verlorengegangenen Velen, so bezeugen heute noch erhaltene Schriftquellen (der Kathedrale von Salisbury 1222, der St. Paul's Cathedral London 1298, der Benediktiner-Abtei Fecamp 1375 oder der Westminster Abbey 1388), sind aus Seide gewesen. Diese sind sehr teuer und nur für wohlhabende Kirchen erschwinglich gewesen.

Aufgrund dessen hat sich das einfache weiße Leinentuch durchgesetzt, das zudem eine sehr große Symbolkraft besaß, da man es mit dem Lechentuch Christi in Verbindung brachte. In der Folgezeit erfährt die Gestaltung dieses Tuches regional verschiedene Ausformungen.

Frägt man nach dem Bedeutungsinhalt des Fastentuches, so finden sich verschiedene historische Deutungen, die hier in kurzen Zügen skizziert seien:

1. Die mittelalterliche Bußordnung

Einige Liturgiker bringen das Fastentuch mit der strengen mittelalterlichen Bußdisziplin in Verbindung:

Im 9. Jahrhundert haben die Büsser die Kirche nach dem Wortgottesdienst verlassen müssen und sind also vom weiteren Verlauf der heiligen Handlung ausgeschlossen gewesen. Sie sind am Beginn der Fastenzeit am Aschermittwoch durch die Buß- und Handauflegung des Priesters und durch den Erhalt des Bußhemdes feierlich aus der Kirche in die Vorhalle, das

¹ J. BRAUN, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2. Bd. München 1924, 149.

sogenannte Paradies verstoßen worden. Die Bußzeit hat bis zum Gründonnerstag gedauert, dem Tag der Versöhnung und Lossprechung.

Nach dem 11. Jahrhundert ist die öffentliche Beichte allmählich verschwunden und der Brauch auf das gesamte Volk ausgedehnt worden. Man hat aber die Gemeinschaft der Gläubigen aufgrund ihrer Gesamtheit nicht aus der Kirche weisen können. Deshalb hat man sich durch den Empfang der Asche als Büsser bekannt. So ist ihm „der Anblick des Allerheiligsten entzogen worden, wodurch er sich wenigstens figürlicherweise als aus der Kirche ausgestoßen betrachtete“².

Die Fastentücher haben also den Zweck gehabt, die Eucharistie mit ihrem liturgischen Ablauf zu verbergen. Sie sind am Mittwoch der Karwoche wieder abgenommen worden und „gaben am Gründonnerstag den ungehinderten Blick auf den Chorraum, den Vollzug der Messe und die Hostie frei“³.

Demnach symbolisiert das Fastentuch Trauer und Buße, denen sich der Sünder unterwirft, um am Gründonnerstag in der Kirche wieder aufgenommen zu werden. Die bildlosen, einfarbigen Tücher lassen sich folglich aus der Verhüllungspraxis der mittelalterlichen Bußordnung heraus erklären, für die bebilderten Fastentücher genügt das allein aber nicht. Auf diesen Widerspruch hat erst 1919 Paul Styger aufmerksam gemacht:

„Das Vorkommen von bilderlosen und illustrierten Vorhängen kann allerdings nur unter der Gefahr eines widersprechenden Mißverständnisses die Annahme einer Vereinigung beider Zwecke nahelegen – denn entweder wollte man Bilder verhüllen oder Bilder zeigen, gewiß nicht beides zugleich.“⁴

Sörries versucht diesen Widerspruch mit folgender Erklärung zu lösen: Von den uns erhaltenen bebilderten Fastentüchern stammen die ältesten aus dem 15. Jahrhundert. Sie zeigen einen schon weit fortgeschrittenen Stand in der Entwicklung dieser Tücher.⁵

2. Die Gottheit Christi verhüllt sich während des Leidens

Eine weitere Deutung verdanken wir den mittelalterlichen Schriftstellern, die das Fastentuch als Bild der Verdemütigung Christi sehen. Man hat in dieser Zeit die Herrlichkeit Jesu – sein göttliches Wesen – hinter seine gepeinigte menschliche Natur stellen wollen.

3. Verwandtschaft zum *velum templi*

Eine dritte Deutung der Fastentücher geht unter anderem auf Wilhelm Durandus († 1296) zurück. Er hat geschrieben:

„Das Tuch, welches in der Fastenzeit vor dem Altar aufgehängt wird, versinnbildet den Vorhang, der die Bundeslade verhüllte und beim Leiden des Herrn zerriß, nach diesem Vorbild werden heute noch Tücher von mannigfacher Schönheit gewoben.“⁶

Es ist auch üblich gewesen, das Fastentuch am Mittwoch der Karwoche beim Verlesen der Stelle „et velum templi scissum est“ (Mk 15,38) zu entfernen. Deshalb hat das Fastentuch auch den Namen „velum templi“ erhalten. Diese Deutung wird von allen Liturgikern

² H. HANDEL-MAZZETTI, Die Hungertücher und ihre historische Entwicklung. In: ChK 16 (1919/20) 194.

³ R. SÖRRIES, Die alpenländischen Fastentücher. Klagenfurt 1988, 10.

⁴ P. STYGER, Das Fastentuch im Historischen Museum zu Altdorf. In: Urner Historisches Neu-jahrsblatt, 1919, 86.

⁵ R. SÖRRIES (s. Anm. 3) 14.

⁶ Zitiert nach: A. HUBER, Das Millstätter Fastentuch. Klagenfurt 1987, 6.

ab Honorius genannt, und dennoch sind die Fastentücher nicht aus diesem Grund entstanden. Die Analogie zum Jerusalemer Tempel stellt eine nachträgliche Interpretation dar. Schon Emminghaus hat über die mittelalterlichen Schriftsteller gesagt: „Sie deuten aus, was sie vorfanden, Historie und ursprüngliche Funktion des Beschriebenen waren ihnen mehr oder weniger gleichgültig.“⁷

4. Weitere Deutungen

- Die Fastentücher symbolisieren das Grabtuch Christi.
- Die Herstellung der Leinentücher sind Symbol der Auferstehung gewesen.
- Die Bleichung des Leinens zeigt die durch die Buße gereinigte Seele.
- Nikolaus Grass bezeichnet die Fastentücher als eine Art Armenbibel.⁸

Es sei an dieser Stelle auf einen altgermanischen Kultbrauch aufmerksam gemacht: Gleichzeitig mit dem Beginn des christlichen Fastens fährt man die Frühlingsgöttin Nerthus auf einem Wagen zum heiligen See, um dort zu baden. Das Volk aber hat nur den Wagen und den Stuhl gesehen, nicht aber die Göttin, die für das unwürdige Laienauge verhüllt gewesen ist. Bei Ausgrabungen hat man zwei dieser Kultwagen gefunden.⁹

Dies ist einer von vielen Bräuchen gewesen, die ins Christentum hineingetragen und mit christlichem Gedankengut gefüllt worden sind.

5. Aufhängungsart und -zeit

Wo das Fastentuch im Kirchenraum befestigt worden ist, hängt von der Architektur ab. In Pfarrkirchen hat man es am Triumphbogen angebracht. Hat dieser gefehlt, so ist eine Querstange angebracht worden, die von zwei Schnüren gehalten wurde.

In Stifts-, Kloster- und Kathedrankirchen ist das Fastentuch zwischen dem Chorraum mit dem Chorgestühl und dem Presbyterium angebracht worden. Das Fastentuch stellt die „einzige bekannte abendländische Parallele zu der im Orient geläufigen Kultverhüllung dar“¹⁰.

Als Tag der Aufhängung des Fastentuches wird seit dem Konzil von Benevent (1091) durchwegs der Aschermittwoch herangezogen. Der Tag der Abnahme wird heute wie damals unterschiedlich gehandhabt.¹¹ Am ursprünglichsten ist wahrscheinlich die Entfernung am Mittwoch der Karwoche gewesen. Hier finden sich zwei Varianten:

1. Abnahme bei den Worten der Passion „Et velum templi scissum est“ (Lk 23,45)
2. Abnahme nach der Komplet.

6. Fastentücher im deutschsprachigen Raum

Im deutschsprachigen Raum haben wir heute noch erhaltene gestickte Fastentücher, vor allem in Hessen, Westfalen und Norddeutschland. Das Fastentuch zu Halberstadt stammt

⁷ J. H. EMMINGHAUS, Fastentuch. In: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Bd. 7. München 1978, Sp. 831.

⁸ N. GRASS, Vom Fasten- oder Hungertuch. In: Ostern in Tirol. Innsbruck 1957, 17.

⁹ E. HOHMANN, Fastentücher. In: Zeitschrift für Kunst 2 (Leipzig 1950) 152.

¹⁰ J. H. EMMINGHAUS (s. Anm. 7) Sp. 829.

¹¹ Vgl. J. H. EMMINGHAUS, Die westfälischen Hungertücher aus nachmittelalterlicher Zeit und ihre liturgische Herkunft. Inaugural-Dissertation. Münster 1949, 39ff.

wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert und weist Ornamente auf, die mit Hilfe des Kreuzstiches gefertigt worden sind.

Aus dem 17. Jahrhundert können wir noch bemerkenswerte Hungertücher, und zwar gestopfte Filet- oder Tülltücher aus Westfalen bewundern. In der Renaissancezeit hat diese Technik ihren Höhepunkt gefunden. Das größte und bedeutendste dieser Tücher stammt aus St. Clemens in Telgte 1623.¹²

In Österreich haben wir noch 41 erhaltene, bemalte Fastentücher, den größten Anteil davon, nämlich 23 allein im Bundesland Kärnten. Das ist ein geringer Rest zufällig erhaltener Exemplare, da wir wissen, daß ursprünglich jede Pfarr- und Filialkirche ein bzw. mehrere Fastentücher besessen hat.

Diese Tücher werden in drei verschiedene Typen eingeteilt:

a) Der Felder-Typ

Das älteste Fastentuch stammt aus Gurk aus dem Jahre 1458 und wird dem sogenannten *Felder-Typ* zugeordnet. Zur Charakteristik dieses Typs gehört, daß eine Vielzahl von Szenen aus der Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Testaments in chronologischer Reihenfolge gezeigt wird und diese in gleich großen Feldern dargestellt sind.

Diese Fastentücher, die vorwiegend aus dem 15. und dem 16. Jahrhundert stammen, weisen also einen schachbrettartig gegliederten Raster auf. Keine Darstellung wird besonders betont, mit Ausnahme des Weltgerichts, das sich über zwei Felder erstrecken kann. Unterteilt werden die einzelnen Felder durch rote Rahmenleisten, die horizontal und vertikal verlaufen. Die Größe dieser Fastentücher liegt zwischen zehn und 40 Quadratmetern. Eine Ausnahme bilden die Fastentücher von Millstatt und Gurk, die eine Größe von 51,48m² und 78,67m² aufweisen.

Herausragend unter diesen Tüchern ist das *Gurker Fastentuch*¹³, das nicht nur das älteste, größte und themenreichste uns erhaltene seiner Art ist, sondern als einziges eine vertikale Trennung des Alten und Neuen Testaments aufweist: Links befinden sich 50 Szenen aus dem Alten Testament und rechts 49 Szenen aus dem Neuen Testament. Das Weltgericht erstreckt sich über zwei Felder. Die einzelnen Bilder sind durch die für den Felder-Typ übliche rote Umrahmung getrennt. Wo sich die Bilder des Alten und des Neuen Testaments aneinanderreihen, treffen sich auch die roten Rahmenleisten und sind dadurch verdoppelt.

Heute wird die Meinung, daß es sich beim Gurker Tuch ursprünglich um ein zweigeteiltes Fastentuch gehandelt hat, und daß die beiden Hälften erst später zusammengenäht worden sind, von der Mehrheit der Experten vertreten.

Auf der rechten unteren Seite des Tuches unterhalb des Weltgerichtsbildes befindet sich eine Aufschrift. Aus dieser geht hervor, daß Dompropst Johann Fenderkirchner, der 1445 bis 1459 dem Domkapitel von Gurk vorgestanden ist, dieses Fastentuch für Gurk erworben und wahrscheinlich auch in Auftrag gegeben hat. Der Schöpfer des Tuches stellt sich als Meister Konrad von Friesach vor. Als Datum der Vollendung nennt die Schrift den 8. April 1458.

¹² Vgl. C. A. SAVELS, Hungertücher. In: ZChK 6 (1894).

¹³ Vgl., O. RAINER, Das Gurker Fastentuch. Klagenfurt o. J. Neuauflage: Gurk Dom-custodie 1984, 1-31; R. SÖRRIS (s. Anm. 3) 37ff.

Die Entstehung des Gurker Fastentuches führt u. a. Maierbrugger¹⁴ auf den aus Westfalen stammenden Bischof Johannes Schallermann zurück, der von 1436 bis 1453 dem Gurker Bistum vorgestanden hat. Schallermann soll demnach die Sitte des Fastentuches nach Kärnten gebracht und den Dompropst Hinderkirchner zu einer Anschaffung eines Fastentuches angeregt haben.

Diese Annahme bezeichnet Hengel¹⁵ als Spekulation, da bis jetzt keine schriftlichen Unterlagen bekannt sind, die dies bestätigen würden. Außerdem hat ein äußerst gespanntes Verhältnis zwischen Bischof Schallermann und dem Gurker Domkapitel, das anfänglich sogar Bischof Schallermann abgelehnt hatte, geherrscht. Er hat in seinem Bistum mit erheblichen Schwierigkeiten kämpfen müssen.

Meister Konrad arbeitet mit Temperafarben auf Leinen und verzichtet dabei auf eine Grundierung, damit das Tuch aufgerollt werden kann. Betrachtet man das Fastentuch, so wirkt der Grundton des Leinentuches – ein gelbliches Oliv – bestimmend. Der Nimbus Christi ist schwefelgelb und zinnoberrot, während die anderen Nimben nur in schwefelgelb gehalten sind. Sie erhalten durch die Farbgebung einen metallischen Glanz.

Die Landschaft, die Architekturen genauso wie die Tiere deutet der Künstler nur mit Linien an. Er verzichtet auf räumliche Tiefe der Landschaft und die naturgetreue Abbildung der Tiere. Wir finden ein „zeichnerisches Übereinander als Ausdruck für räumliches Hintereinander“¹⁶. Die Hauptpersonen stellt der Meister im Gegensatz zu Nebenpersonen über groß dar.

Das Werk Konrads von Friesach besticht aber durch den Reichtum an kunstvollen Details. Die heiligen Personen stellt er in ihrer biblischen Kleidung dar, die anderen hingegen in einem zeitgemäßen Kostüm. Mit besonderer Genauigkeit hat er die verschiedenen Rüstungen abgebildet. Einzelne Szenen sind mit Erläuterungen in gotischer Schrift versehen, die sich entweder im Feld selbst oder auf der Rahmenleiste unter dem Bild befinden. Es handelt sich dabei meist um formelhafte Kurztexte.

Die Zeit hat Spuren an diesem Fastentuch hinterlassen. Schon 100 Jahre nach der Entstehung dieses Tuches hat Bischof Sagstetter an die Anschaffung eines neuen Fastentuches für den Gurker Dom gedacht.¹⁷

Im 17. Jahrhundert hat man sich durch die Gefahr des Zerreißens des Tuches dazu veranlaßt gesehen, zahlreiche Flicken auf die Rückseite aufzunähen. 1765 hat der Stiftsmaler Dietrich die Malerei des Tuches erneuert.

Schließlich hat auch das Gewicht des Tuches, das durch die angebrachten Flicken stets zugenommen hat, dazu beigetragen, daß beim Aufhängen des Tuches die Gefahr des Zerreißens immer akuter geworden ist. Im Jahr 1954 hat man sich zur Restaurierung des Tuches entschlossen.

Seit dem 28. Februar 1958 kann das Fastentuch wieder jährlich vor dem Hochaltar bewundert werden.

Die große Bedeutung des Gurker Fastentuches liegt in seiner Fernwirkung. Die einzelnen Darstellungen in den oberen Reihen sind für den Kirchenbesucher heute wie damals nicht

¹⁴ Vgl. M. MAIERBRUGGER, Lebendiges Brauchtum in Kärnten. Klagenfurt 1978, 28.

¹⁵ Vgl. H. HENGEL, Das Gurker Fastentuch. Kulturgeschichtliche Bedingungen zur Etablierung des Velum Quadragesimale. Diplomarbeit. Graz 1989, 64.

¹⁶ Vgl. G. EGGER, Das Gurker Fastentuch. In: Notring-Jahrbuch. Wien 1960, 149.

¹⁷ Vgl. R. NÜLESI, Fastentücher in Kärnten. In: Die Kunst und das schöne Heim. Heft 3 (1978) 146.

genau erkennbar. Das Tuch bildet eine undurchdringliche Wand, die an die Fastenzeit mahnt. Der Gründonnerstag ist hier der Tag der Abnahme.

Bereits die nachfolgenden, heute noch erhaltenen Fastentücher weisen diese Anordnung des Alten und Neuen Testaments nicht mehr auf. Sie haben keine vertikale, sondern eine horizontale Teilung: oben der alttestamentliche und unten der neutestamentliche Teil. Gelesen werden sie von links oben nach rechts unten.

Ein Beispiel dafür wäre das Haimburger Fastentuch, das im Jahre 1504 geschaffen wurde. Es wird noch der Gotik zugezählt, und die Zahl der alt- und neutestamentlichen Bilder halten sich die Waage.

In weiterer Folge nehmen die alttestamentlichen Szenen immer mehr ab. Es wird auf Szenen, die nicht biblisch fundiert sind, verzichtet. Diese Entwicklung des 16. Jahrhunderts bezeichnet Sörries als „Konzentration auf die Heilstatsachen“¹⁸. Meistens wird auf die Geschichte des Alten Bundes verzichtet. Die Darstellungen zeigen Schöpfung, Sünde und ihre Folgen. Ein besonderer Wert wird auf die Kindheit Jesu und auf die Passion gelegt. Im Baldramsdorfer Fastentuch aus dem Jahre 1555, das an der Wende der Gotik zur Renaissance entstanden ist, ist das deutlich erkennbar.

Im 17. Jahrhundert endet der Felder-Typ und wird vom sogenannten *Einszenigen-Typ* verdrängt. Vorerst aber zunächst zu dem dem Felder-Typ historisch nachfolgenden *Zentral-Typ*.

b) Der Zentral-Typ

In der Mitte dieser Fastentücher befindet sich eine Kreuzigungsgruppe, die rundherum von Bildern aus der Leidensgeschichte Christi in Form von ovalen oder runden Medaillons gesäumt ist. Dafür werden durchschnittlich fünf (maximal elf) Bilder der Passion entnommen.

Die wenigen erhaltenen Exemplare stammen aus der Zeit zwischen 1612 und 1800. Sie dienen nur noch zur Altarverhüllung und besitzen eine Größe von 6,6m² bis 13,51m². So stammt zum Beispiel das Fastentuch aus der Filialkirche St. Johannes in Pleßnitz¹⁹ aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ist 3,5m x 2,5m groß:

- Das Zentrum bildet eine Kreuzigungsgruppe, um die acht Szenen aus dem Neuen Testament in hoch- bzw. querovalen Medaillons angeordnet sind. Diese acht Szenen zeigen mit Ausnahme der Taufe Christi Darstellungen aus der Leidensgeschichte. Die Medaillons besitzen Phantasieumrahmungen, die an ihrer Oberseite in Köpfe münden und in einem zarten Pastellrosa gehalten sind. Hier ist der süddeutsche Rokoko spürbar. Die Bilder selber zeigen aber die Darstellungsweise des Barock.
- Die Kreuzigungsgruppe wirkt auf den Betrachter wie ein Andachtsbild. Links und rechts vom Kreuz sind düstere, dunkle Wolken abgebildet, während es hinter dem Kreuz bereits wieder hell wird, was auf die Auferstehung hindeuten soll.²⁰
- In den Medaillons stellt der Künstler die Widersacher Christi mit verzerrten Grimassen dar, und bei den trauernden Frauen spürt der Betrachter das Leid.

¹⁸ R. SÖRRIES (s. Anm. 3) 257.

¹⁹ Vgl. ebd. 131ff.

²⁰ Vgl. Mt 27,45: „Von der sechsten bis zur neunten Stunde herrschte eine Finsternis im ganzen Land.“

- Dieses Fastentuch ist leider in einem sehr schlechten Zustand. Es weist neben einer sehr starken Verblässung der Farben bis hin zur Unkenntlichkeit zahlreiche Risse und Löcher auf.

c) Der Einszenige-Typ

Das 17. Jahrhundert brachte mit dem Einszenigen-Typ eine Formveränderung mit sich. Die Fastentücher beschränken sich auf die Darstellung einer einzigen Szene aus der Leidensgeschichte Christi, werden generell kleiner und hängen unmittelbar vor dem Altaraufbau. Dementsprechend richtet sich ihre Größe nach dem Altarretabel oder Altarblatt.

Sie stellen die Fastenzeit dar, in der sie aufgehängt werden und mahnen die Kirchenbesucher daran. Das Fastentuch ist zum Andachtsbild geworden. Es versucht beim Besucher Gefühle, Empfindungen wie Angst, Trauer, Schmerz, . . . zu wecken. Auch die Anzahl der Figuren wird auf den Darstellungen reduziert. Der Betrachter soll das Geschehene nachempfinden.

Ab dem 18. Jahrhundert kommt der dreiteiligen Fastentuchfolge, die zur Gruppe des Einszenigen-Typs gezählt wird und meistens aus den drei Tüchern Geißelung – Kreuzigung – Dornenkrönung besteht, eine besondere Bedeutung zu.

Das Material für die Herstellung der Fastentücher sowie die Gestaltung der Tücher sind über die Jahrhunderte einer ständigen Wandlung unterworfen (vom Seidentuch zum Leinentuch, vom einfarbigen zum bebilderten Tuch). Die Ausführung und Ausarbeitung der Tücher hängt meist von regionalen Einflüssen und Besonderheiten ab.

In Kärnten besitzen wir heute gemalte Tücher. Die Künstler haben Tempera- und Leimfarben, sowie Wasserfarben, Ölfarben und Wachs verwendet und naturgemäß auch ihre eigene Sicht in diese Tücher eingebaut, z. B. ihre Unzufriedenheit mit der Leibeigenschaft. Einzelne Kunststile (Gotik, Renaissance, Barock, . . .) manifestieren sich in der Ausgestaltung der Tücher. So ist der häufig verwendete Spitzbogen typisch für die Gotik.

Abschließend ist zu bemerken, daß es sich beim Fastentuch um ein in der Tradition tief verwurzelter Kulturgut handelt, das heute wie damals für den christlichen Menschen und für die Kirche von großer Bedeutung ist. Das zeigen neben den Misereor Hungertüchern auch Neuanschaffungen von Fastentüchern z. B. für den Kölner Dom und für den Dom von Maria Saal.

Regina Valdés – Mary Ann Fones, Santiago de Chile

Volksreligiosität im Norden Chiles¹

Einführung

Unser Beitrag bietet eine persönliche Sicht der chilenischen Volksreligiosität. Dieses Thema wurde bisher sowohl pastoral als auch in der wissenschaftlichen Forschung in Chile nur wenig beachtet – obgleich die Kirchengzählung von 1980 zeigte, daß 75% der chilenischen Katholiken Formen von Volksreligiosität praktizieren. Um etwas Hintergrundinformation zu erhalten, interviewten wir Theologen und Seelsorger, die sich mit der Praxis und den Glaubensvorstellungen der Volksreligiosität auseinandersetzen. Unsere Studie ergab, daß man mehrere Disziplinen – wie z. B. Ästhetik, Geschichte, Musik und Volkskunde – mit einbeziehen muß, um diese Religiosität wirklich zu verstehen. Es ist nicht möglich, sich ihr bloß von einem theoretischen Standpunkt aus zu nähern, da sie eine vielschichtige Realität und die Entwicklung einer bestimmten Kultur umfaßt.

Volksreligiosität ist das christliche Erbe des Volkes, ein Erbe, das ständig neu aktualisiert wird. Deshalb sind denen, die sie ausüben, ihre historischen Wurzeln nicht bewußt. Trotzdem lassen sich mit Hilfe der genannten Disziplinen jene Phänomene und Ausdrucksformen erschließen, die auf den ersten Blick von der Norm abzuweichen scheinen, andererseits aber eine wichtige Bedeutung im Evangelisierungsprozeß haben.

Da wir die Feiern zu Ehren der Jungfrau Maria, die im Norden Chiles stattfinden, sehr schätzen und mit ihnen vertraut sind, werden wir in unserem Beitrag Beispiele von diesen Festen vorstellen.

Die Evangelisation Chiles

„Die Evangelisation muß sich an das kulturelle Gedächtnis unseres Volkes wenden. Dies beinhaltet die Wiederherstellung eines erzieherischen Dialogs, der auf jenen Grundlagen beruht, die die ehemaligen Missionare dem Herzen unseres Volkes eingeprägt haben. Um das zu tun, müssen wir die Symbole, die stille Sprache des Volkes, anerkennen und deuten.“ (Dokument von Puebla 457)

Der Zusammenprall der Kulturen, den die Eroberung und Evangelisation Chiles verursacht hat, brachte eine neue und lebendige religiöse Synthese hervor, die durch die Koexistenz katholischer Werte und Glaubensvorstellungen mit einheimischen rituellen Elementen gekennzeichnet ist. Um diesen Prozeß zu verstehen, ist es notwendig, die außergewöhnliche Offenheit der chilenischen Missionspraxis zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert gegenüber der vorkolumbianischen Vergangenheit zu berücksichtigen.

Von allem Anfang an gaben die Missionare ihr Bestes, um zu einem echten Verständnis der kulturellen Wirklichkeit, mit der sie es zu tun hatten, zu gelangen. Die Kühnheit der Methoden, die Zielstrebigkeit und Vervollkommenung ihrer missionarischen Aktivitäten, welche die lokalen Eigenheiten integrierten, förderten in hohem Maße einen stufenweisen Prozeß der Christianisierung.

¹ Vortrag auf dem internationalen Kongreß von Universa Laus, St.-Maurice (Schweiz), 25. bis 29. August 1997. Aus dem Englischen übersetzt von Robert Wentz und Rudolf Pacik.

Die ursprüngliche Art und Weise, Gott zu benennen, sowie alte religiöse Kultstätten wurden übernommen. So war es nicht schwer, einheimische Feiern durch christliche Ausdrucksformen zu ersetzen. Überdies zog man die künstlerische Freiheit und Symbolik der Einheimischen zur Ausschmückung der christlichen Kirchen und des Gottesdienstes heran. Oft findet man in unseren Kirchen und Kapellen Darstellungen der Sonne, des Mondes und der Sterne als Symbole für Gott, die Jungfrau Maria und die Heiligen. Ebenso wurden traditionelle Tänze und Musik in den Feiern und in einer wirkungsvollen Katechese heimisch; sie beeinflussten die Art des Vortrags, des Sings und besonders des Tanzens.

Diese Elemente bestanden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts harmonisch nebeneinander, d. h. bis zur Trennung und Unterscheidung zwischen Volkskultur und offizieller Kirche. Die Ausweisung der Jesuiten – sie waren die Hauptträger der Evangelisation Chiles – und der Einfluß der europäischen Aufklärung in Amerika verursachten einen Bruch mit der früheren Ordnung. Bis zu jener Zeit waren die Spanier der Integration von Frömmigkeitsformen wohlwollend gegenübergestanden. Von da an wurde jedoch alles, was spanisch war, abgelehnt und durch die französische Kultur, Denkart und Lebensweise ersetzt. Die gehobene Mittelschicht und der Weltklerus Chiles bewunderten französische Vorbilder und ahmten sie nach. Die von den Spaniern betriebene Evangelisierung hatte auf Nächstenliebe beruht; an ihre Stelle trat (aufgeklärte) Menschenfreundlichkeit. So wurde die inkulturierte Religiosität mit einer aufgedrängten vernunftgemäßen „Reinigung“ vermischt, was das Verhältnis von Kirche und Volk drastisch veränderte. Nichtsdestoweniger und trotz offizieller Bemühungen blieben breite Schichten der Bevölkerung der spanischen Tradition treu; wegen des Mangels an Missionaren hielten die Leute selbst Katechesen und feierten Feste – auf ihre Art und Weise. Das heißt, dies ermöglichte den Vollzug und die Entwicklung der Religiosität gemäß ihrer Eigenart.

Das 19. und das 20. Jahrhundert waren von einer kulturellen Kluft gekennzeichnet, die es in früheren Jahrhunderten nicht gegeben hatte. Die Generalsynode der lateinamerikanischen Bischöfe, welche 1978 in Puebla tagte, empfahl, der Volksreligiosität größere Aufmerksamkeit zu schenken. In unserem Land ist dies jedoch bisher mit nur wenig Begeisterung geschehen.

Die von den Missionaren ererbte katholische Religion begünstigte den Glauben an einen transzendenten Kosmos, der unsere menschliche Welt direkt beeinflusst. Dieser transzendente Kosmos umfaßt Gott, Christus, Maria, die Heiligen, die Seelen der Toten, die Engel, die Dämonen sowie Himmel und Hölle. Diese religiöse Prägung schuf zahlreiche Ausdrucksformen, die den Glauben an das Wunderbare, Unerwartete und Übernatürliche nährten. Die Person der Jungfrau Maria spielte in der Mission eine sehr wichtige Rolle, und ihre Verehrung wurde in mehrfacher Weise betont. In der Tat betrachtete man die Jungfrau Maria als Mittlerin zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben. Der Dialog zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich beeinflusste die Leute zutiefst. Sie sahen sich an zwei Welten beteiligt: einer konkret erfahrbaren Welt, die mit Schwierigkeiten und Problemen belastet war, und einer übernatürlichen Welt, zu der jeder Mensch berufen ist. Eine derartige Wechselwirkung ließ den Menschen erkennen, daß er im Leben nicht allein sei, denn der ganze göttliche Kosmos vermochte auf der Reise durch das Leben Hilfe anzubieten.

Die kreative Vorstellungskraft des Volkes schuf noch eine andere vermittelnde religiöse Wirklichkeit: das Reich, in dem Visionen, Offenbarungen und Wunder geschehen. Dem-

gemäß wurde die Botschaft des Evangeliums durch die lebendige Erfahrung der Gemeinde, die auch die Mitwirkung der Missionare beinhaltet, ergänzt. Diese Glaubensvorstellungen, die sich tief ins Gedächtnis des Volkes eingepägt hatten, wurden von Generation zu Generation weitergegeben und sind auch heute noch sehr lebendig.

Feste zu Ehren der Jungfrau Maria

Zu den frequentiertesten religiösen Festen in Chile gehören die Tänze zu Ehren der Jungfrau Maria im Norden Chiles. Seit der Kolonialzeit gibt es viele Erzählungen über Marienerscheinungen. Einige von ihnen berichten, Maria sei einem einfachen, armen Indianer erschienen, um jene Stelle zu offenbaren, an der ihr wundertätiges Bild gefunden werden konnte. Andere erzählen davon, daß sie sich genau an jenem Ort zeigte, wo eine Inka-Prinzessin, die einen Christen liebte und die Taufe empfangen hatte, von ihrem Stamm geopfert wurde. Diese Offenbarungen wurden der Ausgangspunkt ausgedehnter Pilgerreisen zu Heiligtümern, um die Liebe und das Vertrauen zu „Unserer heiligen Mutter“ zu bekunden.

Der Norden Chiles ist das ausgedehnteste Gebiet des Landes; seine Einwohner erbten die Inkakultur, die religiös hoch entwickelt und durch künstlerische Kreativität gekennzeichnet war. Deshalb sind die Riten in diesem Landesteil sehr mannigfaltig und reich an Symbolik. Die Inkas glaubten an einen Gott, Wiraqocha, den Schöpfer der Welt, und an zwei höhere Mächte, ohne die nichts existieren kann: Inti (die Sonne) und Pachamama (die Erdmutter), die Manifestation einer Muttergottheit. Diese Glaubensvorstellungen verkörpern die einheimische spirituelle Welt und jene Kultur, welche die Missionare mit dem Evangelium in Einklang brachten, um die Anden zu christianisieren.

Heute, 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas, leben die Menschen in diesem Teil unseres Landes unter äußerster materieller und seelischer Not. Die Gegend ist eine kahle und grausame Einöde, extrem trocken und ohne natürliche Ressourcen, ausgenommen Mineralien. Die Männer arbeiten in den Bergwerken, fern von ihren Familien und ohne jegliche soziale oder religiöse Betätigung. Landwirtschaft kann nur im Hochland der Anden in 4.500 m Seehöhe betrieben werden. In dieser Höhe leben die Leute noch unter altsteinzeitlichen Bedingungen, sie weiden dort ihre Lamas in überwältigender Einsamkeit und Stille. Diese Männer und Frauen halten ihren Glauben lebendig; einen Glauben, der es ihnen ermöglicht, aus dem Kreislauf der Monotonie und Grausamkeit ihres Lebens auszubrechen und der den Leuten eine transzendente Gewißheit und Hoffnung gibt.

Die Art und Weise, wie sich diese Religiosität kundtut, ist ein beständiger, komplexer und klarer Ausdruck menschlicher Existenz. Religiosität verleiht dem Leben Sinn, läßt es gedeihen und Früchte tragen. Der gemeinschaftliche Ausdruck des Glaubens entspringt dem Geist der ererbten Tradition. Es ist kein leerer Ausdruck, sondern die ständige Begegnung von Mensch und Sinn, indem die Zeichen der Gegenwart und die der Vergangenheit verknüpft werden. Von der kolonialen Vergangenheit her leben religiöse und weltanschauliche Grundlagen der Volksseele als Glut unter der Asche des einheimischen Empfindens weiter. Dies spiegelt sich in öffentlichen Zeremonien wider, die im Umfeld christlicher Liturgie begangen werden, und präsentiert alte Symbole in Gotteshäusern oder bei Prozessionen durch Tanz und Gesang.

Bei den Festen, die diese Leute feiern, setzt man Kreativität wie ökonomische Mittel ein, um die Pilgerreise zu einem Marienheiligtum durchzuführen. Dort tanzen und singen die

Leute zwei ganze Tage oder länger. Jedes Fest wird einmal jährlich gefeiert, so daß sich ihr Jahreskalender daran orientiert.

Die verschiedenen Feste Marias gestaltet man mit poetischen, musikalischen und choreographischen Formen. Ihr Mikro- und Makrokosmos drückt sowohl Rücksicht und Liebe gegenüber den unbedeutendsten Einzelheiten als auch Erschrecken angesichts der Herrlichkeit aus.

Dieses Verhalten verlangt zu allererst die Wiederentdeckung des Leibes als des Mittlers zwischen Mensch und Welt, zwischen Natur und Kultur. Deshalb ist der authentischste Ausdruck dafür das Tanzen.

Tänze

Die Tänzer – echte Nachfahren der Inka-Kultur – haben viele Elemente der westlichen Welt in ihre bodenständigen Ausdrucksformen übernommen und integriert. Die Inkas stellten persönliches und gemeinschaftliches religiöses Empfinden durch rituellen Tanz dar; er hat dem Druck der neuen Kultur ebenso standgehalten wie dem Lauf der Zeit. Neben dieser Ausdrucks-Funktion hält der Tanz Energie und Lebenssinn aufrecht. Außerdem ist der Tanz ein Zeichen der Identität geworden. Die Bewohner der Anden finden in ihm Kraft für ihr Leben, Trost und die Hoffnung, ihren rechtmäßigen Platz in der Gesellschaft wiederzuerlangen. Der Tanz drückt in gewisser Weise ihre Bereitschaft aus, in Würde zu leben.

Der Tanz ist die Sprache des Glaubens, und der Leib ist das Instrument für Lob und Gebet, um die Freude darüber zu verkünden, von Gottes Liebe beschützt zu sein – durch die Fürbitte Marias. In besonderer Art und Weise bekundet das Volk der Anden seinen katholischen Glauben öffentlich, gemeinschaftlich und freudig. Die Leute fühlen sich der Kirche zugehörig, obwohl ihre Rituale, ihr Glaube und ihre sittliche Lebensweise nicht immer mit den offiziellen Lehren übereinstimmen.

Die Tänze haben ihren Ursprung für gewöhnlich in einem der Jungfrau Maria gegebenen Versprechen. Dieses gründet meist in einer starken religiösen Erfahrung. Der Tanz drückt Dankbarkeit, Schmerz, Vertrauen und Liebe zu Maria aus. Auf sie setzen die Leute in schwierigen Zeiten ihre Hoffnung.

Um diese Motive verständlich zu machen, wollen wir von der Erfahrung eines Tänzers berichten:

„Ich bin 29 Jahre alt und tanze seit meinem 14. Lebensjahr. Ich versprach der Jungfrau, drei Jahre lang zu tanzen, aber ich konnte nicht aufhören, weil sie mir eine Gunst gewährt hat. Maria hat das Leben meiner Mutter gerettet. Mein Vater starb, als ich acht Jahre alt war, weil er sich nur sehr wenig ausruhen konnte und nicht genug zu essen hatte. Einige Jahre später erfuhr meine Mutter, daß sie krank sei und sterben würde. Als sie diese Wahrheit erfuhr, begann sie zu beten, um sich auf den Abschied aus dieser Welt vorzubereiten. Ich war sehr traurig und hatte Angst, sie zu verlieren; ich konnte nicht aufhören zu weinen. Meine Mutter sagte mir, ich solle mich wie ein richtiger Mann benehmen und stark sein, denn falls sie fortgehe, müsse ich meinen Brüdern helfen und meine Schwestern beschützen. Erregt antwortete ich: 'Meine Mutter, du wirst nicht sterben, die Jungfrau darf das nicht zulassen, weil du das einzige bist, was wir haben, und wir brauchen dich. Sie weiß es, und sie wird dich heilen.' Meine Mutter begann zu weinen und sagte, alles hänge jetzt vom Himmel ab. Deshalb versprach ich der Jungfrau zu tanzen. Nach der Operation konnte es der Arzt nicht recht glauben, daß unsere Mutter geheilt war; wir dagegen schon, wir wußten, daß es ein Wunder der Heiligen Jungfrau war. Sie hatte unsere Bitten erhört, unser Flehen in jeder Nacht. Ich glaube, daß mein Vertrauen auf die Jungfrau keine Grenzen hat, sie ist mit meinem Leben verbunden, und ich würde für nichts und niemanden aufhören, sie zu lieben. Sie ist meine mächtige Verbündete.“

Die Gefühle, die diese Erzählung beinhaltet, werden uns helfen, den Geist zu verstehen, der die Lieder und die Musik der Feste beseelt.

Lieder

Die Gesänge anlässlich der Feiern bei einem Heiligtum gehören zu einem Zyklus religiöser Lieder, welche die wichtigen Momente eines langen Rituals hervorheben: den Einzug, die Begrüßung, die Prozession und den Abschied. Der Pilger singt seine Gebete zur Jungfrau Maria in einer stilisierten Form, einem strengen Aufbau folgend, der Teil kollektiven Schaffens ist. Die Versammlung teilt denselben Glauben und dieselbe Frömmigkeit, und gemäß der spanischen Tradition hier in den Anden schafft sie auch weiterhin ihre gesungene Liturgie und Theologie. Obwohl man durch das Wiederholen der ursprünglichen Texte die Überlieferung beibehält, kommt es auch dadurch zu unmerklicher Innovation, daß nicht mehr verstandene Elemente neu interpretiert oder ausgeschieden werden. Die Syntax und Semantik der Gesänge scheinen naiv, elementar und einfach zu sein; doch wenn man unter die Oberfläche blickt, zeigt sich eine außerordentliche Komplexität und eine manchmal sehr vieldeutige Symbolik. Bekanntlich bilden poetische Texte das bevorzugte Mittel, das Leben auszudrücken. Deshalb möchten wir jenen Themen etwas Zeit widmen, die am häufigsten begegnen, um deren wichtigste Grundlagen zu bestimmen.

Die Feste feiern die Gegenwart des Göttlichen, das sich in der Jungfrau inkarniert hat. Die Metapher „es blüht die Wüste, es blühen die Steine“ beherrscht die Dichtung und läßt die Alltagswirklichkeit verschwinden, während die Gegenwart des Außerordentlichen betont wird.

Die Reise und der Einzug

Das Singen beginnt, während man zum Heiligtum wandert; es beschreibt den Verlauf der Pilgerreise. Die Liedtexte beziehen sich oft auf Berge als den Ursprungsort, eine Anspielung auf den alten Glauben, daß dort die Stelle sei, wo Himmel und Erde einander berühren: „Von den Bergen, von jedem Hügel kommen wir.“ Die Sonne, Kraft und eine starke Erleuchtung treiben die Begegnung mit dem Leben an: „Die leuchtende Sonne führt uns“, während die Natur mit dem Pilger eins wird, der singt: „Bereitet die Straßen, zeigt uns den Weg, Felder und Natur, laßt uns durchziehen.“ Aufgrund der Härte der langen Reise und weil es ein Sühnegang ist, sind sich die Pilger bewußt, daß sie eine schwere Last tragen: „Von weit entfernten Ländern komme ich, o Jungfrau / ich trage in meinem Leib meine sündige Seele.“ Die Leute fühlen sich stark mit ihrem Leib verbunden, sie glauben, daß es der Leib ist, der der Seele Halt gibt; sie lehnen die Vorstellung ab, daß der Leib die Seele gefangen halte. Der Sinn der Lieder liegt darin, die Welt und ihre Werte umzugestalten.

Die Begrüßung und die Prozession zu Ehren der Jungfrau Maria

Nach der Ankunft, dem Aufstellen der Zelte und dem Herrichten ihrer Kostüme betreten die Pilger das Heiligtum, um die Jungfrau zu grüßen. Das ist ein bewegender Augenblick. Das Betrachten des Bildes kann zur schönsten Erfahrung ihres Lebens werden, es stärkt ihren Glauben und gibt ihrem Leben Sinn: „Geliebte Jungfrau, das Licht deiner Augen erleuchte mein Leben.“ Maria wird als Blume, als Stern, als das Licht, als die Sonne, als ein Diamant und als Ort der Begegnung Gottes mit dem Menschen beschrieben. Es ist sehr

beeindruckend, wenn man sieht, wie Poesie in ganz einfachen Ausdrucksformen das Heiligtum erfüllt.

Im Angesicht Marias weilt sich jeder Pilger ganz der Jungfrau, während die feierliche Prozession einen Tanz einleitet, dessen Choreographie voller Dynamik ist und eine erstaunliche Farbenpracht zeigt. In dichterischen Worten: „Die Wüste blüht in Gegenwart der Jungfrau Maria.“

Der Abschied

Wenn die Prozession und der Tanz vorbei sind, verabschieden sich die Leute von der Jungfrau. Es ist ein Augenblick der Trauer. Die Lieder sagen süße Nichtigkeiten, die die Wehmut des Abschieds bekunden. Tatsächlich enthält die begrenzte Ausdruckskraft der Sprache den Reichtum einer einsamen Not: „Wir werden nächstes Jahr wiederkommen, wenn du uns das Leben gewährst“, das ist ihr wiederkehrendes Gebet. Wenn sich die Menschen aus dem Ödland von Maria verabschieden und das Heiligtum verlassen, erfahren sie erneut die Kargheit ihres Lebensraumes, ein konkretes Symbol für die Verbannung des Menschen und für das Wissen darum, daß menschliches Leben aus eigener Kraft unmöglich wäre. Das Lied lautet so: „Ist es möglich, daß ich fortgehe, ist es möglich, meine Mutter? Es ist unmöglich, meine Seele von deiner lieben Nähe zu trennen!“

Analysiert und vergleicht man diese Texte, dann lassen sich Archetypen finden, die alte religiöse Gedanken ausdrücken.

Der Mythos vom Zentrum der Welt ist das Hauptmotiv, das die Pilgerreise veranlaßt: Hier wird das Heiligtum zur Weltachse oder zum mythischen heiligen Berg, wo Himmel und Erde einander berühren. Dieser Mythos stellt auch den Ursprung der Menschheit dar und – falls unsere Interpretation stimmt – das Heiligtum als Entsprechung zur heiligen Stadt. In der Inka-Kultur waren Cuzco und Macchu Picchu heilige Orte. Diese Parallele weist auf einen klaren Fall zeitlicher und kultureller Umformung hin. Indem die Pilger das heilige Land erreichen, erlangen sie Sicherheit und Hilfe für ihr Leben. Deshalb singen sie „wir stehen auf heiligem Boden“. Falls sich ein Mensch vom Zentrum trennt, verliert er seinen Realitätsbezug. Und wenn er nicht erfüllt, was er der Jungfrau gelobt hat, verliert der Mensch seine Lebensgrundlage; dies ist auch ein Grund für die jährliche Pilgerreise.

Der Mythos der schweren Reise zum Zentrum ist die Voraussetzung dafür, eine spirituelle Höhe zu erreichen. Die Schwierigkeiten weisen auf den Übergang vom Alltäglichen zum Heiligen hin, vom Tod zum Leben, und es wird das Bewußtsein und die Distanz betont, welche die gegensätzlichen Bereiche trennen. Tatsächlich erklärt es die Wiederholung der Zeilen „von weit her kommen wir“. Die Reise ist schwierig, aber sie ist der Eintritt in eine neue Welt, die Verheißung von Leben.

Der Mythos von der ewigen Wiederkehr: Geschichte wird in alten Traditionen als ständige Wiederkehr zum selben Zentrum angesehen. Dieser Mythos nimmt eine periodische Wiederherstellung des ursprünglichen göttlichen Modells an, d. h. die Rückkehr zum Paradies. Wenn am Horizont das Heiligtum sichtbar wird, dann empfinden die Pilger seine Schönheit und singen: „Was ist das, was dort glänzt?“ „Was für ein schöner Palast ist das Heiligtum der Jungfrau!“ „Oh herrlicher Tempel, wo unsere himmlische Mutter wohnt!“ Die Freude der Begegnung wird im Durchschreiten einer symbolischen Pforte und in einem

feierlichen Ritual dargestellt. Die Riten des Tänzers und das poetische Szenario erfüllen die Funktion des Wiederholens und der Nachahmung des göttlichen Urbildes.

Der Mythos der heiligen Zeit stellt die ständige Wiederholung eines zeitlichen Zyklus dar. Der liturgische Jahreszyklus wird im Ritus symbolisiert und durch Gesänge in Worte gefaßt. Der Mensch kann die Quelle des Heiligen wiedererlangen, indem er am gemeinsamen Ritual, das im Heiligtum stattfindet, immer wieder teilnimmt.

Diese mythologischen Elemente sind in den meisten alten Kulturen vorhanden. Im Norden Chiles trifft man sie in den Bräuchen an, die an den marianischen Hauptwallfahrtsorten begangen werden. Der Gesang ist ein altes Element der Kultur, der tief im christlichen Bewußtsein des Volkes wurzelt – ein Beweis für die gemeinsame kulturelle Herkunft und für deren lebendige Präsenz. Deshalb gründet das dichterische Schaffen auf einer Ur-Tradition, welche die Stärke und Dauerhaftigkeit alten Gedankengutes in der Volksreligiosität klar zum Ausdruck bringt. Viele haben diese Feste beschrieben, aber die meisten von ihnen haben nicht versucht, deren Bedeutung zu erklären.

Musik

Trotz des Einflusses westlicher Musik seit dem 17. Jahrhundert hat die religiöse Musik im Norden Chiles, besonders in den Dörfern der Anden, die Rhythmen und Melodien früherer Zeiten bewahrt. Die Fünftön-Skala, die damals verwendet wurde, besteht in ihrer reinen Form nicht mehr, obwohl sie sich in den meisten Liedern noch deutlich erkennen läßt – trotz der Überlagerung durch das westliche diatonische System, das die Gestalt der alten Melodien leicht verändert hat.

Ein besonderer Zug dieser Musik liegt in der Ausrichtung ihrer aufeinander folgenden Phrasen, die immer absteigen. Dieses Charakteristikum sowie die Tatsache, daß die meisten von ihnen in Moll stehen, verleiht diesen Melodien etwas Nostalgisches, das Einsamkeit, Demut und Ferne mit sich bringt. Sie sind die Antwort auf die Wüste und das überaus harte Leben in den Bergen sowie auf das Weiden der Herden in völliger Einsamkeit.

Die Musik der Anden wird mit Schlag- und Blasinstrumenten wie *Quena* und *Zampoña* gespielt. Ihren Klang kann man dadurch verstärken, daß sie in verschiedenen Größen gespielt werden. Auf diese Weise kann man eine Art Flötenquartett bilden. Quenas und Zampoñas werden nie zusammen gespielt. Jedes dieser Musikinstrumente wird durch *Cajas* und *Bombos* (kleine und große Trommeln) begleitet. Die Instrumentalisten bilden Musikgruppen, die für bestimmte Gelegenheiten engagiert werden.

So gut wie alle ihre Musik – sei sie gesungen oder als Tanzmusik – folgt einem 2/4-Takt-Schema. Die zwei bekanntesten sind der *Huayño* (vier gleiche Achtelnoten durch das ganze Stück) und der *Takirari* (viertaktige Phrasen, bei denen die Trommel im 1., 2. und 4. Takt den ersten Schlag und im 3. Takt beide Schläge spielt). Es gibt auch einige Lieder, die drei- und viertaktige Takte miteinander kombinieren.

Die Lieder bestehen normalerweise aus vier sehr einfachen Phrasen. Alle Lieder werden einstimmig gesungen, wobei die meisten responsorisch sind. Die Gruppe wiederholt die Melodie und den Text, die der Solist vorsingt. Ihre Stimmen sind hoch, grob und primitiv, sie brauchen keine besondere Eignung, außer dem Solisten, der fähig sein muß, eine einfache Melodie durchzuhalten.

Die verschiedenen Gruppen, die spielen, tanzen und zu Ehren der Jungfrau singen, sind durch ihre Gewänder und durch ihre Choreographie gekennzeichnet. Diese Vereinigungen

werden aus Frauen und Männern, Erwachsenen sowie Jugendlichen und Kindern gebildet. Die Tänzer heißen *Promeseros*, weil sie versprochen haben, für die Jungfrau zu tanzen, und sie halten dieses Gelöbnis um jeden Preis. Die *Promeseros* treffen einander Monate vorher und proben mit Disziplin ihre Choreographie. Einer von ihnen wird zum Leiter gewählt und ist für die Gruppe verantwortlich.

In den 30er Jahren dieses Jahrhunderts wurden viele solcher Gruppen gegründet. Durch das Kino erfuhr man auch vom Schicksal der Urbevölkerung Nordamerikas, die durch die siegreiche Armee unterworfen wurde. Einige religiöse Gruppen erblickten in ihnen ihre eigene Kapitulation gegenüber den spanischen Truppen und übernahmen aus Solidarität Kopfschmuck und Gewänder der Indianer. Deshalb gibt es heute u. a. Gruppen in Indianertracht, die zur Musik der Anden singen und tanzen.

Einige pastorale Überlegungen

Der Wert der Volksreligiosität ist offenkundig. Zum einen ist sie die Glaubensgrundlage einer Gemeinschaft, die Gott als eng verbunden mit dem menschlichen Leben wahrnimmt. Um den Glauben auszudrücken, halten die Menschen an den Traditionen und Bindungen der Volksreligiosität fest und scheuen keine Opfer, um Dankbarkeit, Erleben einer Gnade oder Sühne für Sünden auszudrücken. Obwohl man in äußerster Armut lebt, gilt die Tatsache, ein Geschöpf Gottes zu sein, als hoher Wert, als Beweis für die Würde und Geschwisterlichkeit aller Menschen. Indem sie sich die Welt Gottes zu eigen machen, evangelisieren sich die Menschen selbst (Dokument von Puebla 540). Die Idee von der Inkarnation der Welt Gottes führt zu Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Laien; in ihrem religiösen Leben entfalten sie eine Kreativität, die von der Hierarchie nicht immer unterstützt wird.

Schließlich wird der Glaube durch eine alles umfassende Sprache ausgedrückt. Er ist nicht nur eine intellektuelle Erfahrung, sondern der Glaube wird ebenso im Leib sichtbar. Die Welt der Zeichen und Gesten koexistiert mit der Volkskultur und verleiht der Welt der Sinne mehr Emotionalität als Rationalität (Dokument von Puebla 414). Diese letzte Eigenschaft ist sehr wichtig, weil die spürbare Erfahrung zur Grundlage des Glaubens wird.

Es gibt jedoch einige Dinge, die einer weiteren Analyse bedürfen, z. B. das Verständnis für den Stellenwert, der der Person Jesu Christi und seiner Heilsbotschaft zukommt. Zweitens ist nach dem Grund zu fragen, weshalb Christus in diesen Festen nicht erwähnt wird. Und drittens müßte das rechte Verhältnis zwischen Maria als Mutter Christi und Maria als „Pachamama“ (Erdmutter) geklärt werden.

Aber es ist klar erkennbar, daß die Volksreligiosität während der letzten beiden Jahrhunderte den Glauben und die religiösen Feiern beherrschte. Sie ist auch die Wurzel der höchst authentischen Ausdrucksformen von heute: eines Christentums, das dank des Wirkens der alten Missionare sowie dank der Treue und der schöpferischen Ausdauer dieses Volkes voll inkulturiert ist.

Wir möchten die Aufmerksamkeit noch auf einen weiteren Punkt lenken. Aus unbekannten Gründen folgt die Meßfeier in Chile vom Norden bis zum Süden einem einzigen Modell. Die chilenische Messe ist hauptsächlich durch ihre Betonung des Wortgottesdienstes gekennzeichnet, so daß beinahe 60 % der Feier auf Worten beruhen. Noch dazu sind die meisten Lieder fremden Ursprungs und beziehen sich in ihrer Kompliziertheit auf Wirklichkeiten, die für die Menschen bedeutungslos sind. Außerdem gibt es selten eine Prozes-

sion oder eine symbolische Handlung, an der die gewöhnlichen Leute teilnehmen. Die aktive Rolle, die die Leute in der Liturgie der Volkskultur spielen, wird für die Evangelisierung nicht immer ausreichend berücksichtigt. Im Gegenteil, viele Geistliche vollziehen Feiern, welche die Gemeinde kaum versteht; diese hat ja schon Schwierigkeiten, die komplizierten, wenig konkreten Texte zu erfassen. Die meisten Gottesdienste wirken abstrakt und quälend starr. Es wäre wohl ratsam, daß die eucharistische Liturgie der Eigenart dieses Volkes entspräche und daß man die Feiern der Sprache und Kultur der Gemeinde anpaßte – und zwar nicht nur an deren Sprache in Wort und Musik, sondern auch an deren Gesten. Religiöses Singen und Tanzen sollte ebenso wie volkstümliche Musik einbezogen werden als Zeichen der Verbundenheit des Menschen mit Gott. So gestaltet, würde die Liturgie den Glauben einer sozialen Gruppe ausdrücken und deren Kultur widerspiegeln.

Leider haben sowohl die offizielle Kirche als auch die Leute Vorurteile. Die Hierarchie fürchtet, die kultischen Ausdrucksformen des Volkes könnten zu übermäßigem emotionalem Engagement führen. Die Leute wieder sind nicht bereit, ihre tragende Rolle als Ausführende aufzugeben. Der Glaube sollte sowohl evangeliumsgemäß als auch inkulturiert sein. Die erneuerten Gemeinden verkörpern den biblischen Glauben, während die Gruppen aus dem Volk interessante Formen der Inkulturation vertreten. Ein Synthese-Prozeß könnte dem Schwinden des christlichen Geistes wehren, das in unserem Land heute, an der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend, immer mehr wahrgenommen wird.

Abschließend möchten wir noch ein Beispiel für gelungene Integration anführen, das jedes Jahr in der Pfarrkirche von Quilimari stattfindet. Seit langem werden bei der Feier von Ostern Musik und Tänze aus der Volkstradition einbezogen. Diese Entscheidung eröffnete die Möglichkeit, Leute in die Kirche zu bringen, die der offiziellen Liturgie fremd gegenüberstanden waren.

In diesem Geist, so hoffen wir, wird der Heilige Geist unsere Kirche auch durch die Volksreligiosität erneuern.

Bibliographie

BOASSO, F., Reflexiones sobre la fe del pueblo. In: SEDOI Documentación 9 (1982) Nr. 66–67, 39–65.

CELAM, La Evangelización en el presente y en futuro de América Latina. Documento de Puebla. Santiago 1979 [= Dokument von Puebla].

FERES, R., Religiosidad popular y pastoral de multitudes. In: Teología y vida 28 (1987) 41–49.

CARCÍA ARRIBA, J. J., Los bailes religiosos del Norte de Chile o los danzantes de la Virgen. Santiago 1989.

GONZÁLEZ DORADO, A., El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya. Un estudio desde la perspectiva de los jesuitas Ruiz de Montoya y Cardiel. In: La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo. Asunción 1981, 157–207.

GUARDA, G., Raíces de la religiosidad popular de América Española. In: Religiosidad y fe en América Latina. Santiago 1973, 58–95.

GUARDA, G., Los laicos en la colonización de América. Santiago 1987.

KESSEL, J. v., El desierto canta a María. Santiago 1985.

KESSEL, J. v., El largo camino. Elementos de una mística popular andina. In: Teología y vida 16 (1975) 269–282.

SEPÚLVEDA, F., Folklore y cultura regional. Una aproximación estética. In: Aisthesis 18 (1995) 45–51.

URIBE ECHEVERRÍA, J., La Virgen de Andacollo. Valparaíso 1974.

VIAL, J., Comunicación sobre los bailes nortinos. In: Anuario de Historia de la Iglesia en Chile 6 (1988) 32–40.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch¹

Über die uneingelösten Ziele der Liturgischen Bewegung

Vorbemerkung

Zum Schwerpunktthema dieses Heftes liegt es nahe, in einem Kontrast sich komplementär mit dem Begriff der „Volksliturgie“ – wie ihn der große Klosterneuburger Pius Parsch gebraucht hatte – auseinanderzusetzen, gerade um sowohl das eine, als auch das andere Thema klar zu profilieren. Der folgende Beitrag fällt so nur scheinbar aus dem Rahmen. Er hebt zugleich die leider oft unterbewertete Bedeutung Parsch's einerseits als einen von den Großen der Liturgischen Bewegung hervor; anderseits beleuchtet er Pius Parsch in seinem theologischen Anliegen, das vielfach übersehen wird. Parsch's eigentliches Anliegen scheint gegenwärtig bisweilen in Vergessenheit zu geraten, obgleich es gerade auf heutige Fragestellungen konkrete Wegweisungen abgeben kann.

Wer das Buch „Volksliturgie“ von Pius Parsch² heute in die Hand nimmt und unvoreingenommen liest, entdeckt Erstaunliches:

- Erstens: Es wird sofort klar, daß die Anliegen der Liturgischen Bewegung bis zur Stunde nur teilweise eingelöst sind. Wir kommen darauf zurück.³
- Zweitens: Sein immer wieder betontes Grundanliegen *vor* und *hinter* jeder Erneuerung der gottesdienstlichen Fei ergestalt heißt: Der Geist der Liturgie sei zu erfassen. Parsch ist folglich nicht einfach als Praktiker einzustufen, was vielfach geschah; er ist entsprechend neu zu werten.⁴
- Drittens: Liturgie bei Parsch fordert eine radikale Wende der Pastoral und damit eine neue Seelsorge – mit grundlegenden Konsequenzen für die Gestalt von Kirche, aber auch des einzelnen Christen.⁵

Erstens: Die Ziele der Liturgischen Bewegung sind noch immer offen

Ohne Zweifel: Die nachkonziliare Reformarbeit an der Liturgie mit den erneuerten Liturgiebüchern, der Grundordnung des Kirchenjahres, der neuen Leseordnung, etc.⁶ ist klare Frucht und erfreuliches Ergebnis der Liturgischen Bewegung und des II. Vatikanischen

¹ Parsch selbst ist sich der Schwierigkeiten des Begriffes Volksliturgie bewußt, behält ihn aber bei um der Programmatik willen, die dahinter steht.

² P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg–Wien 1940; erw. Aufl. 1952.

³ Siehe unten S. 119 und S 121f.

⁴ Z. B. Volksliturgie 1940, 139–164; sowie Volksliturgie² 1952, 117ff und 165–175.

⁵ Gelungenes soll nicht verkannt werden – aber: Eine Pastoral im Sinne der Liturgischen Bewegung oder auch ihrer möglichen Weiterentwicklung ist nicht zu häufig zu erkennen. Dazu: Volksliturgie² 1952, 345ff und 361ff.

⁶ Dazu: A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg 1988.

Konzils, das in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“⁷ die großen Anliegen der vorangegangenen Bewegung aufgegriffen hatte. Dabei spart die Konstitution gerade die grundlegenden theologischen Leitlinien nicht aus.⁸ Seither hat sich liturgische Erneuerungsarbeit – zwar sachrichtig und kundig – jedoch im klaren Gegensatz zu Pius Parsch und der Liturgischen Bewegung weithin beschränkt auf die Neuordnung der Feiergestalt des Gottesdienstes. Zweifelsfrei erfolgte dies mit der erforderlichen liturgietheologischen und liturgiewissenschaftlichen Kompetenz.

Im Übertrag dieses Offiziellen jedoch auf die Gemeindeebene erschöpfte und erschöpft sich auch gegenwärtig, wie mir scheint, manches, *ohne* den inneren, theologischen, liturgiedynamischen und spirituellen Impetus der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts genuin weiterzutragen. Liturgiebewegung – im Sinne Parsch's – wäre daher Daueraufgabe, denn das stets neue Hinweinwachsen in die Tiefe des liturgischen Vollzuges⁹ findet weithin, wenn überhaupt, nur rudimentär statt. Man ist versucht, an dieser Stelle von einer „Krise der liturgischen Erneuerung“ in der Gegenwart zu sprechen.¹⁰ Mit Arno Schilson ausgedrückt: „Eine tiefgreifende Krise von Gottesdienst und Sakrament charakterisiert die gegenwärtige Situation der christlichen Kirchen.“¹¹ Weitreichender formuliert und anders gewendet: „Der innere Zusammenhang von Christsein, Kirche und Gottesdienst scheint für eine immer wachsende Zahl von Christen [. . .] kaum mehr einzuleuchten und normative Geltung zu gewinnen.“¹² Ein Zusammenhang, der schon das Grundanliegen Parsch's war!

Die Antwort auf die Not der Stunde könnte daher aus dem Wiederaufgreifen dieser Dimension schöpfen, wie sie Parsch in seiner umfassenden Liturgiepädagogik selbst in hohem Maß vertreten hatte. Der große Klosterneuburger scheint generell in dieser Hinsicht für die gegenwärtige Problematik zu gering bewertet.¹³ Unter Anerkennung der Arbeit an der Liturgieerneuerung und der Liturgischen Bewegung durch die bekannten anderen namhaften Vertreter¹⁴ war doch er es, der als *der* Aufbereiter der Kirche in ihrer Breite¹⁵ für das litur-

⁷ AAS 56 (1964) 97–138.

⁸ Vgl. A. REDTENBACHER, Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. Mit einer Einführung. In: ON 27 (1988) 5 A (= Sonderreihe Dokumentation H. 5), 1–8. 49ff.

⁹ Der Autor weiß, wovon er spricht: Als Vorsitzender des Liturgiegregiums des Vikariates Wien-Stadt der Erzdiözese Wien mit rund 170 Großstadtpfarren in der 3. Funktionsperiode beobachtet er das zunehmende Auseinanderklaffen einer Schere: Hier ein scheinbar lebloser Gottesdienst ohne „Geist und Feuer“, dort ein „kundenfreundliches“ Anpassen an diejenigen (Fernstehenden), an die Gottesdienst eigentlich nicht angepaßt werden kann, weil sie seinen Sinn nicht (mehr) mitvollziehen können.

¹⁰ A. SCHILSON, „Feier und Heiliges Spiel“. Wandlungen im heutigen Gottesdienst und Sakramentenverständnis. In: K. RICHTER, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung. Mainz 1989, 78–108, hier: 78.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – T. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4); J. ZABEL, Pius Parsch. Wegbereiter der liturgischen Erneuerung. Königstein ³1970; A. REDTENBACHER, Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Stifte der Österreichischen Augustiner-Chorherrenkongregation im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Wien 1984, 280–285.

¹⁴ Die bekannten Namen aus dem Bereich Theologie und Liturgiewissenschaft müssen hier nicht eigens aufgeführt werden. Vgl. dazu beispielsweise: F. KOLBE, Die Liturgische Bewegung. Aschaffenburg 1964 (Der Christ in der Welt, 9. Reihe: Die Liturgie der Kirche 4).

¹⁵ Seine Schriften und Texte erschienen in Millionenhöhe und wurden in die wichtigsten Sprachen übersetzt. Allein bis 1930 hatte er 25 Millionen (!) seiner sonntäglichen Meßtexte verlegt. Vgl.:

gische Anliegen wirksam wurde. Sein Beitrag ist in der gegenwärtigen liturgiepastoralen und liturgiewissenschaftlichen Debatte im deutschen Sprachraum, sowie im Kontext kirchlicher Erneuerung heute nahezu ausgeblendet. Natürlich stimmt die Kritik, nicht jedes Detail seiner Praxis und seines Schrifttums sei schon von vornherein genügend fundiert gewesen: in beidem mußte er Lernfähigkeit unter Beweis stellen.¹⁶ Aber Leitmotiv jeder von ihm intendierten Veränderung war: „Der neue Geist wird sich selbst neue Formen schaffen und allmählich das alte Kleid von selbst abwerfen.“¹⁷

Zweitens: Den Geist der Liturgie neu erfassen

Sein Werk bleibt vollends unverstanden, wo man sich nicht mit ihm müht, die Sinntiefe, den „Liturgischen Geist“ und die dann daraus genuin erwachsende Fei ergestalt der Liturgie zu erfassen. Sein Anliegen war immer *auch*, die „Anstrengung des Begriffes“ von denen zu verlangen, die Gottesdienst feiern und verantworten. Obgleich von sich behauptend, stets „Praktiker und niemals Theoretiker und Systematiker“¹⁸ zu sein, bezieht sich seine „Praxis“ erheblich a) auf die Herführung und Entwicklung der konkreten Liturgiegestalt aus ihrer eigenen theologischen Mitte¹⁹, sodann

b) auf die Hinführung zu Sinn und Geist dieser Liturgie²⁰ und

c) auf ein Aufschließen des Gehaltes gottesdienstlicher Feier als begnadende Gegenwart Christi, als Teilhabe am „Leben in Fülle“, dem der von ihm so geliebte Begriff der „Aktiven Teilnahme“ bei ihm theologisch eigentlich gilt.²¹

Die Herführung und Entwicklung der Liturgiegestalt aus ihrer eigenen theologischen Mitte war bei ihm der Weg des Verstehens einer geschichtlich gewordenen Liturgiefeier, die dann vom Anliegen ihres Ursprunges her in der späteren bekannten Erstarrung nicht mehr (voll) mitvollziehbar oder wahrnehmbar wurde. Was gefeiert wird, sollte verstanden werden. Was verstanden wird, sollte im Mitvollzug zum Tragen kommen. Dieser Schritt wurde ihm ermöglicht, indem er auf Ergebnisse der stark einsetzenden liturgiewissenschaftlichen Forschung – vor allem in historischer Hinsicht – zurückgreifen konnte. Er schloß dabei direkt an die Arbeit des „ersten“ Zweiges der Liturgischen Bewegung an, wie sie in den bekannten Benediktinerabteien²² gepflegt wurde. Man wollte dort aus dem Gewordensein und den Quellen Liturgie verstehen

Schriftenverzeichnis in: Volksliturgie (s. Anm. 2) 701–711 und N. Höslinger – T. Maas-Ewerd (s. Anm. 13) 322–329. Zum folgenden: Das „Vergessen“ setzte relativ rasch ein; dazu: N. HÖSLINGER, Das Fortleben des Werkes in Klosterneuburg. In: Ebd. 305–320, hier: 308.

¹⁶ T. MAAS-EWERD, Pius Parsch und die Liturgische Bewegung im deutscher Sprachgebiet. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 13) 79–119, hier 102.

¹⁷ P. PARSCH, Lebe mit der Kirche, 1945/46, 2.

¹⁸ P. PARSCH (s. Anm. 2 [1952]) 5f.

¹⁹ Nirgendwo finde ich ihn *nur* historisch, *nur* pastoral reden, wenngleich auch nie a-historisch, schon gar nicht a-pastoral, aber immer aufs Ganze beziehend: Vgl. bes.: „Um den Begriff der Liturgie“. In: Volksliturgie ²1952, 117–128; „Aktive Teilnahme“, 129–165; „Gnadenfrömmigkeit und Gnadenseelsorge“, 345–360; „Objektive und subjektive Frömmigkeit“ in: Volksliturgie 1940, 139–164. ²⁰ So etwa in: Volksliturgie ²1952 (s. Anm. 2), „Methode der volksliturgischen Arbeit“ in: Ebd. 197–216 und „Meßopfererziehung“ in: Ebd. 479–496, etc.

²¹ Vgl. vor allem „Gnadenfrömmigkeit und Gnadenseelsorge“ sowie „Liturgische Frömmigkeit“. In: Volksliturgie ²1952 (s. Anm. 2) 345–360 und 165–175.

²² Solesmes mit Prosper Guéranger, Beuron mit den Brüdern Wolter, Maredsous, Mont-César, Maria Laach.

und vollziehen. Wenn auch bloße historisierende Betrachtung und Feier das Anliegen Parsch's nicht war, so konnte ihn gerade dieser Weg jedoch zum Kern führen.

Darum erklärt er immer auch ein Stück Geschichte, um den Gehalt der Liturgie aufzuschließen, wo dieser – in alten Formen konserviert – bis auf die Gegenwart gekommen war. *Dieser Kern* interessierte ihn, wie er durch die Zeiten hindurch gefeiert, ausgestattet und schließlich – unverstanden und „verkrustet“ aber immerhin – noch da war. Die „fossile Form“ mußte zum Leben erweckt werden, indem ihre Seele zum Leben erweckt würde.²³

„Nicht der Buchstabe, der Geist macht lebendig. Nicht einzelne Formen machen es aus. Die Form ist nur der Körper, der liturgische Geist ist die Seele. Ohne Seele ist die liturgische Form ein tönendes Erz und eine klingende Schelle.“²⁴

Genau dies war sein Verdienst, die Seele – den liturgischen Geist – nachdem sie erst einmal erhoben war, mit der vollen Kraft in den kirchlichen Vollzug hineinvermittelt zu haben: „Wir versuchen zuerst den Geist, die Seele uns und den Christen einzuflößen, dann wird sich der Geist selbst den Körper schaffen.“²⁵

Dabei galt: Ohne Klären kein Verstehen, ohne Verstehen keine „Aktive Teilnahme“ und ohne „Aktive Teilnahme“ an der Liturgie auch kein Christsein, kein „Leben in Fülle“. So konnte Liturgiepädagogik – immer zugleich mit sachgerechter Feier – zum Neuansatz und zur Neuorientierung der gesamten Pastoral werden, von dem die gesamte Gemeindepraxis neu zu werten ist.²⁶ Seelsorge ist bei Parsch vorrangig Hinführung zur Liturgie, sodann Feier im Vollzug und schließlich *daraus*: Anleitung zum Leben. Sie ist darum Dienst am „Leben in Fülle“, das im Gottesdienst zuallererst Gott selbst in seinem heilschaffenden Handeln für den Menschen ist.²⁷

Drittens: Wende in der Pastoral mit Folgen

Parsch kann so eine radikale Wende der gesamten praktischen Pastoral fordern und einleiten. Aus dem Gesagten wird klar, daß sein Konzept eine bloße „Liturgiereform“ bei weitem überschreitet: Liturgiereform im Sinne Parsch's wird erst möglich, wenn Christsein, Gemeinde und pastorales Handeln sich selbst von der Liturgie als ihrer Mitte neu verstehen. Es geht der Liturgischen Bewegung insgesamt um eine liturgische Erneuerung des Glaubens selbst von der Liturgie her.²⁸

Sein theologisches und praktisches Erneuerungskonzept berühren daher notwendigerweise weite Themen der Theologie, die den unmittelbaren Rahmen des Liturgischen im Kern zwar treffen, aber zugleich öffnen. Dies mündet – hier nur skizzenhaft vermerkt – in eine Neubelebung 1) des Primates der Gnade vor dem Tun des Menschen, 2) der Christologie, 3) des Sakramentalen und 4) der Ekklesiologie.

Parsch löst damit – vom Liturgiebegriff kommend – die Liturgische Bewegung hinein in eine umfassende Besinnung auf die großen Erneuerungsthemen der Theologie und des kirchlichen Lebens und spricht dies aus in seinem Wort von der „gesamtchristlichen Ren-

²³ Vgl. Volksliturgie² 1952 (s. Anm. 2) 167.

²⁴ Ebd. 215.

²⁵ Ebd. 61.

²⁶ „Die lebendige Pfarrgemeinde“. In: Ebd. 362ff.

²⁷ Ebd., sowie „Priester und Messe“ und „Methode der volksliturgischen Arbeit“, in: Ebd. 270–284 und 197–216. „Das Mittel, um Leben zu haben und es in Fülle zu haben, ist der Anschluß an die Liturgie. Wir nennen es die aktive Teilnahme.“ (Ebd. 655).

²⁸ Vgl. A. SCHILSON (s. Anm. 10) 81f.

naisance“, die aus der Liturgie erwächst.²⁹ Er steht Romano Guardini in dieser Hinsicht in seinem Urteil um nichts nach³⁰:

„Darum ist uns das Wort liturgische Erneuerung schon zu enge, wir gebrauchen es nicht mehr gern, wir möchten anders sagen: Christliche Erneuerung oder wie immer. Denn wir wissen, es ist keine Überhebung, wir stehen an einem Aufbruch und Umbruch der Kirche; von der Liturgie aus wird eine große Neuordnung aller kirchlichen Bezirke beginnen“³¹.

Der Geist der Liturgie ist ihm zugleich der Geist der (Alten) Kirche und damit der biblische und genuin christliche Geist. Denn aus der Liturgie schöpfte und schöpft die Kirche immer neu ihr Leben und der Christ erwacht an ihr zum „neuen Christsein“: Es entsteht ein „neuer Typ von Laie“, wie er ihn – das II. Vatikanum vorwegnehmend – vorhergesehen hat: Einer, der sich des „königlichen Priestertums“ bewußt geworden ist – bereit für neues Engagement aus den Wurzeln und für ein glaubwürdiges Zeugnis in Kirche und Welt.³²

Angesichts der Lage des Christentums in unseren Breiten, angesichts schwindender Gottesdienstbeteiligung, angesichts aber auch zahlreicher liturgiewissenschaftlicher und liturgiebezogener theologischer Versuche und Entwürfe der jüngeren Zeit³³ stellen Werk und Weg, vor allem aber der implizite liturgietheologische Ansatz von Pius Parsch an uns heute die Frage, ob das Programm von „damals“ nicht neu den Schlüssel darzustellen vermag für eine konzentrierte und deshalb auch in der Gegenwart nach außen überzeugend wirkende Erneuerung der Kirche und ihrer Gemeinden. Damit wäre auch der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums entsprochen, das sich „zum Ziel gesetzt (hat), das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1) und damit zu erneuern. Dies müßte einerseits sehr konkret mit pädagogischem Elan, anderseits theologisch sehr fundiert geschehen: eben auf dem Weg von Pius Parsch.

²⁹ Vgl. P. PARSCH, Christliche Renaissance. In: BiLi 17 (1949/50) 329–340.

³⁰ Vgl. F. KOLBE, Die ersten volksliturgischen Ideen – Guardini und Parsch. In: DERS., Die Liturgische Bewegung (s. Anm. 14) 42–51; sowie A. SCHILSON, Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis. Düsseldorf 1986.

³¹ „Stand der Bewegung 1938“, in: Volksliturgie² 1952 (s. Anm. 2) 57–64, hier 58.

³² Vgl. „Der neue Laientyp“, in: Ebd. 651–663.

³³ Das Anliegen wird von vielen jungen und jüngeren Publikationen umfassend aufgegriffen und deckt sich mit dem, was Parsch eigentlich bewegte: Vgl. M. B. MERZ, Liturgie und Mystagogie. In: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Hg. A. Schilson. Mainz 1989, 298–331; A. SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels. Mainz 1982; Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österr. Pastoraltagung 1990. Hg. H. Erharder – H. M. Rauter. Wien 1991; Vom Sinn der Liturgie. Hg. A. Häußling. Düsseldorf 1991.

A.-A. Thiermeyer, Eichstätt

Installation bzw. Einführung eines Pfarrers

Ein praktischer Vorschlag¹

01. Der Amtsantritt eines neuen Pfarrers, die sogenannte Installation oder Introdution², ist im Leben der Pfarrei ein entscheidender Einschnitt. Es ist ein rechtlicher Akt, der mit einer liturgischen Feier verbunden ist, und dem sich eine gesellschaftliche Einführung, ein Empfang, für die ganze Pfarrei, den Vertretern der anderen Konfessionen und weltlichen Behörden anschließen sollte.

02. Es gibt im deutschsprachigen Raum keinen einheitlichen Ritus.³

03. Wegen der vorhandenen Vielfalt an Texten und Handlungen sollten einige grundsätzliche Punkte bedacht werden:

¹ Diese Überlegungen und Materialien könnten z. B. bei Priesterkonferenzen in den einzelnen Dekanaten überdacht, verbessert und dann vielleicht als Grundlage für eine Neufassung in einer Diözese nützlich sein.

² Vgl. die verschiedenen früheren Diözesanritualien, z. B. Repertorium Rituum. Hg. P. Hartmann – J. Kley. Paderborn 1940, 877; Art. *Investitur*. In: LThK² 5, 741; A. HAGEN, Art. *Installation*. In: LThK² 5, 711; D. EISSING, Einführung eines neuen Pfarrers: Ein Vorschlag. In: HID 34 (1980) 145–158; H. REIFENBERG, Amtseinführung eines neuen Pfarrers. Grundgedanken und Modelle zur Neuordnung der Installation. In: LJ 22 (1972) 183–195; DERS., Die Amtseinführung eines neuen Pfarrers (Installation) im Erzbistum Bamberg – Grundlage, Entwicklung und Vergleich mit Nachbarsprengeln. In: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 109 (1973) 427–449; DERS., Die Feier der Amtseinführung eines Pfarrers. Neuordnung der Installation im Erzbistum Bamberg von 1974. In: LJ 25 (1975) 175–185; W. SANDERS, Einführung eines neuen Seelsorgers. Ritus im Dekanat Kiel. In: LJ 23 (1973) 112–115; H. HOLLERWEGER, Amtseinführung eines neuen Pfarrers. In: HID 26 (1972) 50–54; E. LEGLER, Modelle für den Gottesdienst 1. Ulm 1973, 266–271; T. MAAS-EWERD, Einführung eines neuen Pfarrers – Vorschlag einer Neuformung. In: Unsere Seelsorge 19 (1969) Nr. 4, 20–21; J. SEUFFERT, Werkbuch zum Gotteslob. Bd. 7: Besondere Anlässe. Hg. im Auftrag der Kommission für das Einheitsgesangbuch. Freiburg/Br. 1978, 373–376; vgl. dazu auch F. KOHLSCHIEIN, Füreinander-miteinander. In: GD 15 (1981) 10f; H. HEINEMANN, Einsetzung in das Pfarramt. In: HKKR (Regensburg 1983) 402–404; T. MAAS-EWERD, „Serventur consuetudines locales . . .“. Die Einführung eines neuen Pfarrers im Spiegel des Caeremoniale Episcoporum von 1984. In: Klerusblatt 74 (1994) Nr. 10, 235–237. Dieser Artikel gab die Anregung, die Ausführungen des Caeremoniale Episcoporum (1984) zu berücksichtigen.

³ Es wurden alle Generalvikariate der 27 Diözesen, bzw. Bischofsämter in Deutschland angeschrieben, ferner wurden die Liturgischen Institute Trier, Salzburg und Zürich angefragt, ob eventuell ein einheitliches Formular erarbeitet worden sei. Grundsätzliche Überlegungen scheinen aufgrund des 'Ist-Standes' angebracht. Geantwortet bzw. die Unterlagen haben alle außer Aachen, Görlitz und Paderborn geschickt. Die eingegangenen Riten wurden zwischen 1971 und 1991 erstellt. Bei einigen konnte allerdings kein Jahr festgestellt werden, da sie nur in Maschinenschrift und fotokopiert überliefert werden. Speyer teilte mit, daß es keinen einheitlichen Ritus gibt, daß zur Zeit alle einzelnen „Riten“ gesammelt werden, um einen einheitlichen Vorschlag zu machen. Münster will bald eine Überarbeitung vornehmen, desgleiche Osnabrück. Einige Diözesen haben erklärt, daß sie noch etwas abwarten, bzw. daß sie schon dabei sind, einen neuen „Ritus“ zu konzipieren.

1. Rechtliche Vorüberlegungen zu einer Installation / Einführung

- 1) Ein Priester ist dann *Pfarrer*, d. h. 'pastor proprius' seiner Pfarrei, wenn er vom Bischof dazu bestellt worden ist (can. 524) und wenn er von seiner Pfarrei mit allen Rechten und Pflichten Besitz genommen hat (can. 527 §1 und §2).⁴
- 2) Der Pfarrer hat eine Eigenberechtigung bzw. Eigenständigkeit bei der Ausübung der Seelsorge unter der „Autorität“⁵ des Diözesanbischofs“.
- 3) Der Pfarrer übt diese Eigenständigkeit und Eigenberechtigung im Dienst des Lehrens, Heiligens und Leitens aus.⁶
- 4) Diese notwendigen Vollmachten werden dem Pfarrer durch das Amt gegeben, es ist kein Vertretungsamt: „Der Pfarrer hat *potestas ordinaria* im Sinne des can. 131 §1 und §2.“⁷
- 5) „Wer [als Pfarrer für eine Pfarrei] zur Durchführung der Hirtensorge berufen worden ist, erhält diese und ist gehalten, sie auszuüben vom Augenblick der Besitzergreifung an“ (can. 527 §1).
- 6) „Der Ortsordinarius oder ein von diesem delegierter Priester weist den Pfarrer in den Besitz ein unter Einhaltung der von einem Partikulargesetz oder durch rechtmäßige Gewohnheit vorgesehenen Form; derselbe Ordinarius kann jedoch aus einem gerechten Grund von dieser Form dispensieren; in diesem Fall tritt die der Pfarrgemeinde mitgeteilte Dispens an die Stelle der Besitzergreifung“ (can. 527 §2).
- 7) Das *Caeremoniale Episcoporum* (1984)⁸ sieht für den Normalfall einer Pfarrerrinstallation den Bischof (*ritus ab Episcopo peragendus*) als Liturgen vor⁹: „*Introductio novi parochi fit ab ipso Episcopo vel eius delegato*“.¹⁰
- 8) Viele Diözesen gestalten heute die Amtseinführung durch eine zweigeteilte Handlung:
 - *Formale Besitzeinweisung (Investitur im Bischöflichen Ordinariat)*. Die formale Besitzeinweisung (Investitur) nimmt meist der Generalvikar der Diözese vor.
 - *Reale Besitzeinweisung (Installation in der Pfarrei)*. Die reale Besitzeinweisung (Installation) führt meist der Dekan bzw. ein delegierter Priester durch.
- 9) Das *Caeremoniale Episcoporum* (1984) bemerkt zur Pfarrerrinstallation: „*Serventur consuetudines locales, si quae sunt. Secus, pro opportunitate, ritus infra descripti adhiberi possunt ex toto vel ex parte*“.¹¹

⁴ F. FRÜHMORGEN, Bischof und Bistum – Bischof und Presbyterium. Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. Regensburg 1994 (StPaLi 9) 446–461: Die Feier der Einführung eines neuen Pfarrers als Hinweis auf den Bischof als ersten Seelsorger der Diözese.

⁵ In theologischer Diktion: Teilhabe am Amt Christi, vgl. Münsterischer Kommentar zum CIC, Bd. 2, 519/1.

⁶ Can. 528–530.

⁷ Münsterischer Kommentar zum CIC, Bd. 2, 519/2.

⁸ *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*. Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis MCMLXXXIV.

⁹ *Caeremoniale Episcoporum*, S. 281–283; Nr. 1185–1198.

¹⁰ *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1186.

¹¹ *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1189.

2. Liturgische Überlegungen: Die Installation und die damit verbundene Eucharistiefeier – heute

Bevor im einzelnen die grundsätzlichen Überlegungen zur Liturgie der Installation dargestellt werden, sei auf einige Elemente des Ritus der Installation im *Caeremoniale Episcoporum* (1984) hingewiesen, die nicht römischer, sondern eher deutschsprachiger Herkunft sein dürften:

- Die „*consuetudines locales*“, von denen die Rede ist, sind kein Freibrief für alle möglichen Praktiken, die bei uns 'in uso' sind, sondern es ist „*convenienter*“ hinzugefügt. D. h. die „*consuetudines locales*“ sind im Rahmen der römischen Liturgie und ihrer Konventionen / Axiome zu beurteilen und anzuwenden.¹²

- „*Laudabiliter*“ wird nach der Homilie des Bischofs der Brauch genannt, daß der Pfarrer sein Priesterweihe-Versprechen erneuert.¹³ Es wird dieser liturgische Akt aber gottlob nicht vorgeschrieben.

- Eine weiterer fragwürdiger liturgischer Akt ist der Vorschlag „*pro opportunitate*“ einer Prozession „*circuitus per ecclesiam*“ des Bischofs und des Pfarrers in der Kirche, samt Weihrauch, Kreuz, Akolythen, Ministranten und den anderen Klerikern. Dabei sollen liturgisch folgende „Orte“ begangen werden: Priestersitz, Sakramentskapelle, Taufbrunnen und Beichtstuhl. Der Altar ist dabei nicht erwähnt. Der Bischof „*committit parochia loca*“.¹⁴

- Ein etwas kurioser Vorschlag ist, der Bischof könnte bei dieser Prozession den neuen Pfarrer einladen, den Tabernakel aufzusperren, um das Allerheiligste zu inzensieren, sowie die (Kirchen-)Glocke zu läuten.¹⁵

- Nicht sehr logisch ist das ganze Installationskonzept des *Caeremoniale Episcoporum* (1984). Einmal geht es davon aus, daß der Ritus nach der Homilie des Bischofs sich entwickelt, ein anderes Mal spricht es davon, daß der ganze Ritus auch vor der Eucharistiefeier vonstatten gehen könne.¹⁶

Es ist den Ausführungen von Th. Maas-Ewerd zuzustimmen, daß in der Nr. 1194 dieser Ritus der Einführung eines neuen Pfarrers einige Schwächen aufweist.¹⁷

2.1 Liturgische Axiome

1) „Es war erklärtes Ziel der Liturgiereform, vor allem den wesentlichen Symbolen wieder ihre Zeichenkraft zurückzugeben: 'Texte und Riten sollen so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann'.“¹⁸

2) Zeichen können nicht einfach geschaffen werden, sie müssen wachsen fern jeder subjektiven Willkür: Niemand darf „nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufü-

¹² *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1186.

¹³ *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1192.

¹⁴ *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1194.

¹⁵ *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1194.

¹⁶ *Caeremoniale Episcoporum*, Nr. 1194.

¹⁷ T. MAAS-EWERD, „*Serventur consuetudines locales* . . .“ (s. Anm. 2) 236.

¹⁸ II. VATICANUM, SC 21; Zitiert nach: K. RICHTER, Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Freiburg/Br. 1988, 37.

gen, wegnehmen oder ändern“¹⁹. Neue Formen müßten aus den bestehenden organisch herauswachsen.

3) „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 sollten im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“.²⁰

4) „Ein Symbol entsteht, wenn etwas Innerliches, Geistiges seinen Ausdruck im Äußerlichen, Körperlichen findet [. . .]. Das Innerliche muß sich [. . .] mit Wesensnotwendigkeit ins Äußerliche umsetzen. Weiter gehört zum Symbol, daß es klar umschrieben sei, daß die Ausdrucksform nicht auch irgend etwas anderes ausdrücken könne.“²¹

5) „Während die Hauptzeichen ‘in der Liturgie’ vielfach verkümmerten, sind die sekundären Zeichen häufig so vermehrt worden, daß ihre Ausdruckskraft darunter leiden mußte [. . .].“²²

6) „Es bedarf wohl keiner Begründung, daß sekundäre Zeichen, die keine Funktion mehr besitzen oder die nur allegorisch gedeutet werden können, ihren Sinn verloren haben. Die Reform der liturgischen Zeichen will dabei nichts anderes, als was schon Augustinus von der christlichen Liturgie gegenüber anderen Kulturen rühmend hervorgehoben hat: Ihre Einfachheit, Durchsichtigkeit und Verständlichkeit. Und das heißt gerade in unserer Zeit, daß sowohl die Hauptzeichen als auch die sekundären Zeichen als solche erkennbar und verständlich sein müssen.“²³ Es war erklärtes Ziel der Liturgiereform, die liturgischen Zeichen wieder in ihrer eigentlichen Gestalt aufscheinen zu lassen, damit sie auch das zum Ausdruck bringen können, was sie bezeichnen.“²⁴

2.2 Wie soll heute die Amtseinführung des neuen Pfarrers in einem rechtlich-liturgischen Rahmen verständlich, nüchtern und dennoch feierlich begangen werden?²⁵

Bei der Durchsicht der vorhandenen diözesanen Vorlagen drängen sich nachfolgende Überlegungen auf:

Vorbemerkung

Ursprünglich war eine Installation nicht mehr und nicht weniger als: a) Geleiten des Pfarrers zum Pfarrhaus, Schlüsselübergabe, Hinweis auf die Residenzpflicht; b) Geleiten zur Kirche, Schlüsselübergabe, Präsentation vor der Gemeinde, Hinweis auf die Hirtenpflicht; c) dies geschah durch den Bischof oder seinen Vertreter.

1) Die liturgische Feier sollte ein eucharistischer Gottesdienst mit einer Statio sein

Der Samstag- bzw. Sonntagnachmittag/-abend ist ein günstiger Zeitpunkt²⁶ für eine Installation in der Pfarrei, sowohl für die Gläubigen als auch für die Mitbrüder im pastoralen Dienst.

¹⁹ SC 22.

²⁰ SC 34.

²¹ K. RICHTER (s. Anm. 18) 25.

²² E. J. LENGELING, zitiert nach: Ebd. 34.

²³ Vgl. auch SC 34; 50.

²⁴ K. RICHTER (s. Anm. 18) 34f.

²⁵ In den nachfolgenden Ausführungen wird davon ausgegangen, daß normalerweise nicht der Bischof die Installation vornimmt, sondern sein Vertreter.

Durch die vorgeschaltete Statio, sei es an der Pfarrgrenze, beim Pfarrhaus oder vor der Kirche und die anschließende Prozession können sehr gut verschiedene Aspekte dieses Ereignisses in der Pfarrei dargestellt werden:

- a) Die Kirche als das pilgernde Gottesvolk, das von allen Richtungen her sich sammelt und gemeinsam dem himmlischen Heiligtum zuwandert.
- b) Die Eucharistiefeier sollte, wenn möglich in der Pfarrkirche, bzw. aus Platzgründen in der größten Kirche am Ort stattfinden.
- c) Bei einer anschließenden weltlichen Feier im Pfarrzentrum oder Gasthaus bzw. im Freien bietet sich eine gute Gelegenheit, seitens der Vertreter der Pfarrei bzw. der weltlichen Behörden, den neuen Pfarrer zu begrüßen und willkommen zu heißen.

2) Die Installation ist kein Sakrament und kein Sakramentale, sondern ein rechtlicher Akt

Bei den nachfolgenden Überlegungen wird von der Praxis ausgegangen, daß der Dekan bzw. ein anderer Stellvertreter des Bischofs den neuen Pfarrer einführt.

Vor Beginn des Wortgottesdienstes hat dieser rechtliche Akt abgeschlossen zu sein. Keinerlei Elemente aus diesem rechtlichen Akt sollen Teile des Gottesdienstes sein, weder des Wortgottesdienstes noch des eucharistischen Gottesdienstes. Hier wäre die zweite Möglichkeit des Caeremoniale Episcoporum (1984) die bessere.²⁷

Der Dekan setzt folgendermaßen den rechtlichen Akt: Er präsentiert „per Dekret“ den neuen Pfarrer der Gemeinde. Es ist nicht sehr sinnvoll, hiermit eine „Admonitio“ zu verbinden. Diese Gedanken sollten besser in die Predigt eingebaut werden.

Der Dekan befragt ihn mit einer einfachen Frage nach seiner Bereitschaft zum dreifachen Dienst des Pfarrers; dabei ist aber jede Art einer „professio fidei“ oder eines „Weiheversprechens“ zu unterlassen. Dieser rechtliche Teil ist bereits bei der formalen Besitzeinweisung (Investitur) zu vollziehen. Um der Gläubigen willen, d. h. als katechetisches Mittel²⁸, darf dieses ausführliche Versprechen, wie es ja beim Generalvikar / Ordinariat schon geschehen ist, nicht wiederholt werden. Außerdem stimmt der neue Pfarrer im Gottesdienst das *Credo* an.

Der Dekan geleitet sodann den neuen Pfarrer an seinen liturgischen Platz als Vorsteher der Gemeinde im liturgisch-sakramentalen Sinne.

3) Der Gottesdienst am Tage der Installation hat nur einen Hauptzelebranten: Entweder den Bischof oder den neuen Pfarrer

Die Statio-Eröffnung, an der Pfarreigrenze, beim Pfarrhaus bzw. auf einem Platz vor der Kirche kann durch den Pfarradministrator bzw. den Dekan geschehen.

Mit dem Gloria, falls es trifft, sonst ab dem ersten Präsidialgebet, der Oration, steht der an seinem liturgischen Platz installierte neue Pfarrer als Hirte, Lehrer und Liturge dem Gottesdienst seiner Gemeinde vor, falls der Bischof nicht anwesend ist.

²⁶ Caeremoniale Episcoporum, Nr. 1186.

²⁷ Caeremoniale Episcoporum, letzter Satz von Nr. 1194: es kann auch der ganze Ritus vor der Eucharistiefeier stattfinden.

²⁸ Es ist liturgisches Gedankengut der Aufklärungszeit, daß jede liturgische Handlung erzieherische und katechetische Funktion haben müsse.

4) *Im Installationsritus ist alles zu unterlassen, was an die Ordinationsriten der Kirche erinnert*

Vom gottesdienstlichen Zusammenhang her mag es zwar aus katechetischer bzw. religions-pädagogischer Sicht manchem sinnvoll erscheinen, dem neuen Pfarrer ein Evangeliar, eine Stola, den Kelch oder die Hostienschale zu überreichen, liturgisch gesehen sind das „Pseudo-Ordinationsriten“, die in jedem Fall zu unterbleiben haben, da mit Ordinationsriten auch nicht annähernd anderweitig operiert werden darf.²⁹

Seitens des Dekans ist daher alles zu vermeiden, was im Wort oder im Zeichen an eine Ordination anspielt, und seitens der Vertreter der Pfarrei, was als eine „Beauftragung“ bzw. Bestallung durch die Pfarrei interpretiert werden könnte.

Die Befähigung und Verpflichtung zu diesen verschiedenen Diensten resultieren aus den Ordinationes und nicht aus diesen sehr gut gemeinten und vielleicht auch kreativ geschaffenen Zeichen, Gegenständen und den damit verbundenen Gesten und Handlungen.

5) *Das Hinführen zum Priestersitz*

Der Dekan geleitet den neuen Pfarrer zu seinem liturgischen Platz. Auf dem Weg dorthin küßt der neue Pfarrer den Altar.

Durch das Hinführen zum Priestersitz ist implizit ausgedrückt: der neue Pfarrer ist Vorsteher der Gemeinde im rechtlichen wie im liturgisch-sakramentalen Sinne. Er ist jetzt der verantwortliche *Hirte*, der der Gemeinde voranzugehen und sie zu sammeln hat. Er ist der *Lehrer*, der durch die verbindliche Verkündigung den *Tisch des Wortes* bereitet. Er ist der *Liturge*, der in der Eucharistie von Brot und Wein den *Tisch des Herrn* bereitet und *daraus resultierend in allen Sakramenten* die heilende und erlösende Gegenwart des Herrn präsentisch feiert.

6) *Die liturgischen Gesten müssen wahrhaftig sein*

Es macht wenig Sinn, ja es wirkt bisweilen lächerlich, einem Priester, der schon einige Jahre die verschiedenen liturgischen und pastoralen Dienste verantwortlich ausübt, an den Ambo, den Altar, den Taufstein, den Tabernakel, den Beichtstuhl, zu den Glocken etc. zu führen und dies womöglich noch mit naiven bis manchmal 'kindischen' Deuteworten zu versehen. Die Gefahr des Abgleitens in die Banalität ist groß! Es soll uns immer vor Augen stehen, daß wir es bei der Installation „nur“ mit einem rechtlichen Akt zu tun haben. Es sollte uns zu bedenken geben, wie sparsam gerade bei den Ordinationen die Gesten und Handlungen gesetzt werden! Umso zurückhaltender sollten derlei rechtliche Akte gehandhabt werden. In jeder Hinsicht muß also ein plattes Sprechen und seichte Schulmeisterei vermieden werden. D. h. die Übergabe des Tabernakelschlüssels, des Taufgerätes, des Trauungsbuchs, des Sterberegisters, des Krankenöls, der brennenden Kerze, des Kreuzes, des Religionsbuchs, des Bildungsprogramms der Jugend und der Senioren, der Lehrpläne des Kindergartens, des Ortsplans etc. – dies ist eine Ebene, die sehr schnell peinlich wird!

²⁹ Diese Überlegungen sollten bei jedweder „Missio-Feier“ ebenfalls peinlich beherzigt werden. Allzu leicht und schnell könnten in der Folge Selbstverständnisse entstehen, die nicht im Sinne des kirchlichen Vollzuges liegen.

7) *Der Gottesdienst der Installation sollte möglichst in Konzelebration gefeiert werden*

Die Gemeinschaft der konzelebrierenden Priester der Pfarrei (des Dekanates, aus der Diözese) steht stellvertretend für das Presbyterium und das ekklesiologische Gefüge eines Bistums, in das die einzelnen Pfarreien, insbesondere durch ihren Pfarrer eingebunden sind.

8) *Die Predigt*

Bei diesem feierlichen Gottesdienst kommt es dem *Dekan* zu, der ja *als Vertreter des Bischofs* die Installation vorgenommen hat, in einer Predigt den liturgischen Tag, die „Admonitio“ und das Besondere dieses Tages für die Pfarrei auszulegen.

9) *Die Fürbitten als Ausdruck des allgemeinen Gebetes des Volkes Gottes*

Verschiedene Personen, wenn kein Diakon vorhanden, können die Fürbitten vortragen.

10) *Die Gaben als Zeichen der Hingabe der Gläubigen*

Verschiedene Vertreter der Gläubigen bringen die eucharistischen Gaben von Brot und Wein an den Altar und geben sie dem neuen Pfarrer, der sie auf den Altar stellt. Es ist ein Abusus, alle nur erdenklichen Gegenstände und Gaben an den Altar zu bringen.

11) *Der Friedensgruß*

Im Caeremoniale Episcoporum (1984) wird der Vorschlag gemacht, daß der neue Pfarrer den Repräsentanten der Pfarrei den Friedensgruß geben soll.

12) *Den Gläubigen sollte die hl. Kommunion unter beiden Gestalten gereicht werden*

Dies könnte sehr gut durch Eintauchen von dickeren Brothostien in den Kelch geschehen, zumal es bei dieser Feier einen umfangreichen liturgischen Dienst bzw. viele Konzelebranten gibt; außerdem bevorzugen bei großen Gottesdiensten die Gläubigen jetzt mehr und mehr aus Hygienegründen diese Form altkirchlicher Praxis.

13) *Der neue Pfarrer*

Er soll nur in einem kurzen Dankeswort, nicht in einer weiteren Predigt, vor dem Segen auf das Geschehene antworten.³⁰

14) *Aussendung der Kommunionhelfer*

Es ist eine sehr sinnvolle Praxis, die Kommunionhelfer mit der hl. Kommunion zu den Kranken am Ende der Eucharistiefeier auszusenden. Vielleicht könnten sie auch einen kleinen Briefgruß des neuen Pfarrers mitbringen.

³⁰ Caeremoniale Episcoporum, Nr. 1197.

15) Gräbersegnung nach der Eucharistiefeier

Ein guter Brauch ist es auch, wenn der neue Pfarrer, falls der Friedhof bei der Kirche liegt, eine Gräbersegnung und ein Gebet für seine verstorbenen Pfarrangehörigen verrichtet.³¹

3. Ein praktischer Vorschlag für den rechtlichen Akt

- Der Gottesdienst soll mit allen, die einen liturgischen Dienst ausüben, gefeiert werden: Diakone, Lektoren, Kommunionhelfer, Ministranten und Kirchenchor. Sie sollen einen besonderen Platz einnehmen. Wenn aber mehrere Diakone bzw. Priester als Konzelebranten vorhanden sind, sollen die Kommunionhelfer ihren Dienst nicht ausüben.
- Desgleichen sollen die verschiedenen christlichen Konfessionen, die im Pfarreterritorium liegen, eingeladen werden und vielleicht auch eine Fürbitte sprechen.
- Auch die kirchlichen und weltlichen Vereine sollen mit ihren Fahnen etc. präsent sein.
- Eigens sollten die kommunalen Behörden geladen und einen besonderen Platz in der Kirche erhalten.

1) Empfang – Statio

- der Ort, wo der neue Pfarrer erwartet und empfangen wird,
- der Pfarradministrator oder der Dekan reicht ihm das Weihwasser und dann erfolgt eine schlichte Begrüßung: Kinder, Vertreter des Pfarrgemeinderates, der Kirchenverwaltung und der Kommunalenverwaltung etc. (Grußworte folgen im weltlichen Teil der Feier),
- liturgische Eröffnung der Statio.

2) Prozession zur Kirche

- Gesang auf dem Weg: aus der *Allerheiligenlitanei* oder Lied(er): *Gott ruft sein Volk zusammen*;
- an der Kirchentür: Übergabe des Kirchenschlüssels durch den Dekan.

3) Prozession in die Kirche

- der Dekan geleitet den neuen Pfarrer an die Altarstufen, dort bleibt der neue Pfarrer stehen.
- Lied: *Komm, Schöpfer Geist, kehre bei uns ein*.

4) Präsentation vor der Gemeinde

- der Dekan verliest nun das offizielle Dekret des Bischofs etc.

5) Bereitschaftserklärung vor der Gemeinde

- der neue Pfarrer erklärt seine Bereitschaft.

³¹ Caeremoniale Episcoporum, Nr. 1198.

6) Einnahme des Sitzes des Vorstehers

- der Dekan führt den neuen Pfarrer an seinen liturgischen Platz. Dabei küßt der neue Pfarrer den Altar. Durch die Einnahme des liturgischen Platzes an der Sedilie geschieht die Installation.

7) Der neue Pfarrer ist jetzt der Hauptzelebrant

- der neue Pfarrer stimmt das *Gloria* an und fährt fort mit *Oremus* und dem 1. Präsidialgebet des Wortgottesdienstes und der Eucharistie.

4. Einige Texte zur Auswahl³²

1) Eröffnung der Statio

Pfarradministrator/ Dekan: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Gnade und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus sei mit euch!

Alle: Und mit deinem Geiste.

Dekan: Mit diesem Gruß des Apostels begrüße ich Sie alle, die Sie heute zu diesem Gottesdienst und zur Einführung Ihres neuen Pfarrers hierher gekommen sind. Ganz besonders freut es uns, daß auch N.N. (Ehrengäste etc.) unserer Einladung gefolgt sind.³³

Nach der Begrüßung kann folgendes Eröffnungsgebet für die Statio gesprochen werden:

Dekan: Herr Jesus Christus, Du hast gesagt: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. Als Deine Kirche sind wir hier zusammengekommen. Wir bitten Dich: Sei unser guter Hirte. Führe uns durch die Menschen, die Du erwählt und mit Deinem Heiligen Geist ausgerüstet hast, zu Deinem und unserem Vater, der Du lebst und herrschst (in der Einheit des Heiligen Geistes) in alle Ewigkeit.³⁴

Alle: Amen.

2) An der Kirchentüre: Zur Übergabe des Kirchenschlüssels durch den Dekan

Dekan: Möge Gott Dir gewähren, nicht allein dieses steinerne Haus vor Schaden zu bewahren, sondern das Haus Gottes aus lebendigen Steinen – Deine Gemeinde(n) – aufzubauen im Glauben, in der Liebe und in allem Guten.³⁵

Oder:

- Im Auftrag des Bischofs von N.N. überreiche ich Dir den Schlüssel dieser Kirche, die dem hl. N.N. geweiht ist. Er sei Dir ein Zeichen der Verantwortung, die Dir hiermit übertragen wird. Mit der Gemeinde, die Dir anvertraut ist, mögest Du zum ewigen Leben gelangen.³⁶

Oder:

- Der Herr segne Deinen Einzug in diese Kirche und in diese Gemeinde. Ich übergebe Dir die Schlüssel der Kirche (und aller anderen Gebäude der Gemeinde). Öffne diese Kir-

³² Bei einigen Texten wurde die *Sie-Form* in die *Du-Form* umgewandelt, da sie liturgischer ist.

³³ Augsburg, 4; Würzburg, 4.

³⁴ Eichstätt, 17.

³⁵ Augsburg, 8.

³⁶ Berlin, 3.

che allen, die Gott suchen. Laß sie zum Mittelpunkt des Gemeindelebens werden. Leite und verwalte diese Pfarrei, wie es Dir aufgetragen ist, als unermüdlicher Arbeiter im Weinberg des Herrn.³⁷

Oder:

– Ich übergebe dir die Schlüssel dieser (Pfarr-)Kirche. Sie erinnern nicht nur an die Sorge für dieses Gotteshaus, sondern vor allem an die Sorge für die Gemeinde des Herrn, die Gott aus lebendigen Steinen erbaut hat.³⁸

Oder:

– Das ist die (Pfarr-)Kirche, die Dir heute anvertraut wird. Nimm den Schlüssel zu dieser Kirche, für die Du nun Verantwortung trägst.³⁹

Oder:

– Tritt ein in das Gotteshaus mit dem Auftrag, dieser Gemeinde N.N. in N. vorzustehen, ihr das Wort Gottes zu verkünden und die Sakramente zu spenden, damit Du einst mit ihr in die ewigen Wohnungen einziehen kannst.

– Nimm den Schlüssel dieses Gotteshauses! Geh der Gemeinde Christi voran. Stärke uns mit den heiligen Zeichen Seiner Gegenwart, damit wir – dem Evangelium gemäß – lebendige Glieder Seines Leibes seien.⁴⁰

Oder:

Dekan: Der Herr segne Deinen Einzug in diese Kirche und in diese Gemeinde. Der Schlüssel, den ich Dir übergebe, erinnert Dich an Deine Verantwortung für dieses Gotteshaus und für die ganze Pfarrgemeinde.⁴¹

3) Präsentation vor der Gemeinde

Dekan: Liebe Brüder und Schwestern der Pfarrei N.N.! Unser Bischof hat mir, als dem zuständigen Dekan, den Auftrag gegeben, Ihnen heute Ihren neuen Pfarrer N.N. vorzustellen und ihn in sein Amt als Pfarrer von N.N. einzuführen.⁴²

Oder:

Dekan: Liebe Schwestern und Brüder im Herrn! In dieser gottesdienstlichen Feier wird der vom Bischof ernannte Pfarrer dieser Gemeinde in sein Amt (amtlich) eingeführt. Wir alle werden für ihn um den Heiligen Geist bitten, damit er mit der ihm anvertrauten Gemeinde den Weg des Heiles zu gehen vermag.⁴³

Oder:

Dekan: Liebe Gemeinde von . . .! Unser Bischof N.N. hat mir den Auftrag gegeben, Ihren neuen Seelsorger in sein Amt (als Pfarrer) einzuführen. Ihr neuer Pfarrer heißt N.N.⁴⁴

Oder:

Dekan: Gnade sei mit Euch und Friede von Gott, unserem Vater, und unserem Herrn Jesus Christus.

³⁷ Essen, Nr. 5.

³⁸ Freiburg/Br., 13.

³⁹ Limburg, 7.

⁴⁰ Magdeburg, 1.

⁴¹ Trier, 7.

⁴² Augsburg, 4.

⁴³ Osnabrück, 1.

⁴⁴ Rottenburg, 5.

Unter uns ist Pfarrer N.N. Er ist zum Pfarrer der Gemeinde von N. berufen worden. heute soll er in sein Amt eingeführt werden.⁴⁵

4) Der Dekan verliest nun das Ernennungsdekret

Dekan: Der Bischof unserer Diözese hat Dir, lieber Mitbruder, am . . . die Pfarrei N.N. anvertraut. Er setzt in Dich das Vertrauen, daß Du die Seelsorge in der Verantwortung vor Gott ausüben und in der Liebe des Guten Hirten den Dir Anvertrauten dienen wirst.

Die Urkunde über die heutige Amtseinführung bringt dies klar zum Ausdruck. Sie hat folgenden Wortlaut: (Urkunde).⁴⁶

Oder:

Dekan: Über seine Ernennung schreibt der Bischof N.N. von N.; *oder:* Durch den Auftrag des Bischofs N.N. bist Du von heute an (seit dem . . .) Pfarrer dieser Gemeinde.⁴⁷

Oder:

Dekan (nach der Verlesung der Urkunde): Der Geist Gottes begleite sein seelsorgerliches Bemühen. In der Kraft dieses Geistes führe er die Gemeinde zu immer tieferer Erkenntnis Jesu Christi, daß sie frohen und dankbaren Herzens den Vater unseres Herrn Jesus Christus preise, am Heilswirken der Kirche in tätigem Eifer teilnehme und die menschliche Gesellschaft mit dem heilsamen Licht Christi erleuchte. Sein Bemühen fördere die brüderliche Zusammenarbeit der Priester und Laien in Gemeinde und Dekanat, damit die Gemeinschaft des Gottesvolkes erbaut und die innere Verbundenheit der Gläubigen mit Gott und miteinander im Heiligen Geiste sichtbar werde.⁴⁸

5) Der neue Pfarrer gibt seine Bereitschaftserklärung vor der Gemeinde

Dekan: Ich bitte Dich nun, Deine Bereitschaft zum Dienst als Pfarrer zu bekunden. Im Auftrag des Bischofs N.N. frage ich Dich vor der hier anwesenden Pfarrgemeinde:

Bist Du bereit, das Amt des Pfarrers in der Gemeinde N.N. in N. [in diesem Sinn] zu übernehmen und es gewissenhaft und treu auszuüben?

Pfarrer: Ja. Ich verspreche vor den Gläubigen dieser Pfarrei und vor meinen Mitbrüdern, daß ich der Gemeinde N.N. in N. im Geiste der Kirche vorstehen will. Mit Gottes Hilfe bin ich dazu bereit.⁴⁹

Oder:

Pfarrer: Im Vertrauen auf Gottes Hilfe verspreche ich, der mir anvertrauten Gemeinde zu dienen – zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen.⁵⁰

Oder:

Dekan: N.N. versprichst Du vor Gott und vor der versammelten Gemeinde, das priesterliche Dienstamt mit dieser Gemeinde weiterzuführen, die Gemeinde zu sammeln und zu leiten, das Wort zu verkünden, den Gottesdienst und insbesondere die Eucharistie mit ihr zu

⁴⁵ Evangel. Luth. Landeskirche/ Bayern, 1.

⁴⁶ Augsburg, 5.

⁴⁷ Rottenburg, 5.

⁴⁸ Würzburg, 4f.

⁴⁹ Freiburg/Br., 11.

⁵⁰ Limburg, 7.

feiern, die übrigen Sakramente zu spenden, allen beizustehen und Hilfe zu sein auf dem Weg zu Christus, dem Herrn?

Pfarrer: Im Vertrauen auf Gottes Hilfe gelobe und verspreche ich, in Gemeinschaft mit unserem Bischof und den Mitbrüdern, der mir anvertrauten Gemeinde zu dienen – zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen.⁵¹

Oder:

Pfarrer: Ich verspreche, den Auftrag des Bischofs zu erfüllen. Ich will der Kirche Gottes in N. und allen ihren Gliedern mit meiner ganzen Kraft und mit allen meinen Fähigkeiten gewissenhaft dienen.⁵²

Oder:

Dekan: Lieber Bruder, bist Du bereit, den Dienst eines Pfarrers an dieser Gemeinde N. zu übernehmen und so auszurichten, wie Du es bei Deiner Ordination versprochen hast, so bezeuge es vor Gott und dieser Gemeinde mit einem „Ja“.

Pfarrer: Ja, mit Gottes Hilfe.

Dekan: Nun frage ich Euch, die Kirchenvorsteher dieser Gemeinde N.: Wollt Ihr den Dienst, den Pfarrer N.N. im Namen unseres Herrn bei Euch tut, annehmen, und seid Ihr bereit, mit ihm zusammenzuarbeiten am Bau der Kirche Jesu Christi, so antwortet: „Ja, mit Gottes Hilfe“.

Kirchenvorstand: Ja, mit Gottes Hilfe.⁵³

6) Installation als Vorsteher am Sitz des Hauptzelebranten

Dekan: In Vollmacht und Auftrag des Bischofs von N.N. führe ich Dich als Pfarrer in diese (Pfarr-)Gemeinde ein und übertrage Dir ihre Leitung in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten. Wirke so, daß Du am Tage des Gerichtes mit den Dir Anvertrauten zum ewigen Leben gelangst. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Pfarrer: Amen.⁵⁴

Oder:

Dekan: Durch den Bischof hat Dich Christus berufen, dieser Gemeinde vorzustehen. Als Diener des Guten Hirten Jesus Christus sollst Du die Gemeinde führen und in der Kraft des Heiligen Geistes allen Gläubigen Helfer und Ratgeber sein auf ihrem Lebensweg. Dein Tun als Hirte dieser Gemeinde hat seine Quelle und seinen Mittelpunkt in der Feier der heiligen Messe [besser: Mysterien/Geheimnisse]. Beginne nun diesen Hirtendienst . . .⁵⁵

Oder:

Dekan: Lieber Mitbruder, ich geleite Dich zum Priestersitz. Von ihm aus wirst Du den Gottesdiensten dieser Pfarrei vorstehen, ihre Gebete leiten und sie im Namen des ganzen Gottesvolkes an Gott den Vater richten.⁵⁶

Oder:

Dekan: Hier, am Sitz des Priesters, übst Du den Dienst als Vorsteher der Gemeinde aus und leitest ihr Gebet. Als Diener des Guten Hirten führst Du die Getauften und bist ihnen

⁵¹ Münster, 2.

⁵² Rottenburg, 5.

⁵³ Evangel. Luth. Landeskirche/ Bayern, 3.

⁵⁴ Berlin, 5.

⁵⁵ Essen, Nr.10.

⁵⁶ Zürich, 3.

Ratgeber auf ihrem Weg zum Heil. Den Armen, Kranken, Alten und Einsamen bringst Du Christi Liebe. Als guter Verwalter wirst Du auch das Gut dieser Kirche bewahren und zum Wohl der Pfarrei verwenden.

Beginne nun Deinen Dienst als Priester, Lehrer und Hirte in dieser Gemeinde und feiere mit ihr diesen Gottesdienst.⁵⁷

Oder:

Dekan: Von diesem Platz aus wirst Du den Gottesdienst der Gemeinde leiten und Deinen priesterlichen Dienst tun. Sei ein aufmerksamer und kluger Vorsteher dieser Gemeinde.⁵⁸

Oder:

Dekan: Durch den Bischof vertraut Dir Christus diese Menschen an. In seinem Namen sollst Du die Gemeinde N.N. in N. leiten. Dafür ist der Priestersitz ein Zeichen. Wenn Du von hier aus dem Gottesdienst vorstehst, sei Dir bewußt, daß die erste Stelle Christus gehört. Er lenke Deine Schritte zu den Menschen, besonders zu den Kranken und allen, die auf Deine Hilfe warten. Dazu schenke Er Dir jene dienende Liebe, an der die Welt die Jünger Christi erkennen soll.⁵⁹

Oder:

Dekan: Als Diener des Guten Hirten Jesus Christus wirst Du dieser Gemeinde vorstehen. Von dieser Stätte aus sollst Du das Gebet der Gemeinde leiten, vor allem bei der Feier der Eucharistie und des Stundengebetes.⁶⁰

Oder:

Dekan: Ich erkläre (Im Namen und Auftrag des Bischofs erkläre ich), daß Du rechtmäßig Dein Amt als Pfarrer von N. angetreten hast. Gott selber vollende das gute Werk, das Er in Dir begonnen hat.⁶¹

7) Oration (oder vom Tag)

Pfarrer: Herr, unser Gott, sende uns den Geist der Einsicht, der Wahrheit und des Friedens. Laß uns erkennen, was Du von uns verlangst, und gib uns die Bereitschaft, einmütig zu erfüllen, was wir als Deinen Auftrag erkannt haben. Darum bitten wir Dich durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit Dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.⁶²

8) Lesungs- und Evangelientexte (zur Auswahl)

Vorschlag für die 1. Lesung:

Jes 55,3,6–11; Kv.: GL 750/1; Ps: GL 750/2

Jes 61,1–3a; Jer 1,4–9;

Ez 3,16–21; Kv.: GL 748/1; Ps: GL 748/2

Ez 34,11–16; Kv.: GL 718/1; Ps: GL 718/2

Apg 20,17–18a,28–32,36; Kv.: GL 684/1; Ps: 684/2

⁵⁷ Erlasse d. Erzbischofs, Köln 1986, Nr. 128, S. 167, Nr. 8.

⁵⁸ Magdeburg, 2.

⁵⁹ Regensburg, 21.

⁶⁰ Trier, 8.

⁶¹ Linz, 4.

⁶² Meßbuch, 1052; Würzburg, 9.

Vorschlag für die 2. Lesung:

1 Kor 1,18–25; 3,9–13; 4,1–5; 9,16–19; 9,22–23; 11,23–26.

2 Kor 2,17b. 3,1–6a; 4,1–2.5–7; 5,14–20;

Eph 1,1–14; 4,1–7.11–13; Kol 1,24–29; 1 Thess 2,2b–8; 2,4.6–8.11–12;

2 Tim 1,13–14. 2,1–3; 4,1–5; 1 Petr 5,1–4; Hebr 4,14–5,4.

Vorschlag für das Evangelium:

Mt 9,35–38; 20,20–28; 28,16–20;

Mk 4,1–9;

Lk 5,1–11; 10,1–9; 22,24–30;

Joh 10,11–16; 15,9–17; 21,1.15–17.

*9) Fürbitten (zur Auswahl)⁶³**Einleitung*

Pfarrer: Wir beten zum Vater durch Jesus Christus: Er ist der Herr, Er das Haupt der Kirche, Er ist auch das Haupt unserer Gemeinde.

Oder:

Pfarrer: Im Vertrauen darauf, daß dem, der im Namen und in der Gesinnung Jesu Christi bittet, von Gott Erhörung geschenkt wird, rufen wir:

Oder:

Pfarrer: Laßt uns beten zu unserem Herrn Jesus Christus, dem Haupt seiner Kirche, der uns nahe ist in Seinem Erbarmen:

Oder:

Pfarrer: Lasset uns beten: Gott, unser Vater im Himmel, Du hast Deinen Sohn in diese Welt gesandt. Er ist der gute Hirte, der sich für die Seinen hingegeben hat. Seine Liebe soll auch im Leben unserer Gemeinde sichtbar werden. So bitten wir:

Oder:

Pfarrer: Wir bitten zu unserem Herrn Jesus Christus, der in unserer Mitte ist:

** für die Kirche Jesu Christi, für die verschiedenen christlichen Schwesterkirchen und Konfessionen:*

– stärke unseren Papst N.N., unseren Bischof N.N., die Priester, Diakone und Laien-Mitarbeiter bei ihrem Dienst in Deiner Kirche durch den Heiligen Geist.

Alle: Wir bitten Dich, erhöre uns // Christus, höre uns – Christus, erhöre uns.

(Weitere Bitten zur Auswahl)

– Verleihe unserem neuen Pfarrer N.N. Weisheit und Güte bei seinem Mühlen um unsere Pfarrei.

– Schenke unserem Pfarrer Gesundheit, Freude und Kraft in Deinem Dienst. Laß sein Ohr offen und sein Herz weit sein für unsere Sorgen und Anliegen.

– Erfülle unseren neuen Pfarrer mit den Gaben des Heiligen Geistes.

– Schenke unserem neuen Pfarrer unermüdlichen Eifer, überzeugenden Glauben und herzliche Liebe zu allen Menschen.

⁶³ Vgl. Caeremoniale Episcoporum, Nr. 1195.

- Sei mit Deiner gütigen Hand allen nahe, die Verantwortung in der Kirche tragen.
- Laß unsere Seelsorger ein Abbild Deiner Güte und Menschenfreundlichkeit sein.
- Sei mit denen, die sich um eine fruchtbare ökumenische Arbeit in der Kirche mühen. Gib ihnen Ausdauer und Kraft, Deinen Auftrag an der Einheit aller zu erfüllen.
- Laß uns mit allen unseren christlichen Schwestern und Brüder immer mehr zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zusammenwachsen.
- Gib uns Frieden und Einheit mit allen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, die an Dich glauben und sich zu Dir bekennen.

** für die Menschheit, für alle Völker, für unser Volk, für die Regierungen:*

- Gib unserem Volk die Einheit und der ganzen Welt den Frieden.
- Wecke in den Herzen der Menschen und Völker die Sehnsucht nach Frieden untereinander und ermutige die Regierung, entschlossen für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit einzutreten.

** für unsere Stadt, für unsere Gemeinde, für alle Christen, für die Gläubigen in unserer Pfarrei:*

- Stehe allen bei, die sich um eine gedeihliche Zusammenarbeit in unserer Stadt / Gemeinde mühen. Laß sie das Gute im Mitmenschen sehen und bei Enttäuschungen nicht müde werden, der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem Frieden zu dienen.

(Weitere Bitten zur Auswahl)

- Laß uns in Dir eine Herde und ein Hirt sein, zum Segen für unsere ganze Stadt und für alle Menschen, die Du uns schickst.
- Erwecke aus unseren Reihen viele treue Mitarbeiter und Helfer, die zur selbstlosen Zusammenarbeit in unserer Pfarrei bereit sind.
- Sei mit Deiner Liebe denen nahe, die krank sind und verzagen. Laß sie Menschen aus unserer Mitte finden, die ihnen beistehen und ihnen Halt geben aus der Kraft ihres Glaubens.
- Gib uns allen den Geist der Einheit und der Einigkeit zu einer guten Mitarbeit in dieser Welt.
- Schenke unserem bisherigen Pfarrer in Deiner Güte noch viele erfüllte Jahre und lohne ihm alles Mühen um unsere Pfarrei.
- Ermutige alle, die am Rande stehen oder sich schon von Deiner Kirche entfernt haben. Rufe sie zurück durch Deine barmherzige Liebe.

** für unsere Verstorbenen:*

- Unsere Verstorbenen nimm auf in Deine Herrlichkeit.
- Nimm unsere verstorbenen Seelsorger, Verwandte, Bekannte, Freunde, Wohltäter auf in Dein ewiges Reich.

** für uns selber:*

- Gib uns füreinander ein offenes Herz und mach uns bereit zur brüderlichen Hilfe.
- Lösche Haß, Zwietracht und Feindschaft unter uns und rette uns alle in Deinem Erbarmen.

Abschluß

Pfarrer: Himmlischer Vater! Dein sind Himmel und Erde, und nichts kann Deiner Macht widerstehen. Laß uns suchen, was Deiner Ehre dient! Laß uns mitbauen am Reich Deines Sohnes, und erhöere, was wir gläubig erbitten. Durch Christus, unseren Herrn.

Alle: Amen.

Oder:

Pfarrer: Herr, unser Gott! Du bist der gute Hirte, der die Seinen führt, Du bist der Herr und wir sind Dein eigen. Laß unser ganzes Tun zum Lobpreis Deiner Güte werden.

Alle: Amen.

Oder:

Pfarrer: Allmächtiger, ewiger Gott, Du bist unsere Hoffnung, du bist unser Heil. Voll Vertrauen rufen wir: Führe alles zu einem guten Ende, was wir im Vertrauen auf Dich beginnen, durch Christus unseren Herrn.

Alle: Amen.

Oder:

Pfarrer: Herr Jesus Christus, Du bist der gute Hirte, der bei uns ist und der uns vorangeht. Führe uns mit allen, für die wir gebetet haben, auf dem Weg durch diese Zeit zur ewigen Gemeinschaft mit Dir, der lebst und liebst jetzt und in alle Ewigkeit.

Alle: Amen.

Schlußbemerkung

Das Caeremoniale Episcoporum (1984) macht im Teil VIII, Kap. III darauf aufmerksam, daß die neuen Pfarrer vom Bischof in den Pfarreien eingeführt werden sollen. Immerhin sind sie die „vices gerentes Episcopi“.⁶⁴

In einer Zeit des Priestermangels sollte diese Chance jeder Bischof bereitwillig aufgreifen, in den Pfarreien, anlässlich der Installation des neuen Pfarrers, von der Bedeutung der Berufung zum Priester zu sprechen und dafür zu werben. Gerade heute, da viele Pfarreien erleben, daß die Besetzung ihrer Pfarrstelle nicht mehr selbstverständlich ist, gibt es eine große Sensibilität für dieses Anliegen.⁶⁵

⁶⁴ SC 42.

⁶⁵ Vgl. T. MAAS-EWERD, „Serventur consuetudines locales . . .“ (s. Anm. 2) 237.

Lesermeinung:

Franz Kohlschein

Zu Franz Nikolasch: Überlegungen zur Struktur des Meßordo

Im „Heiligen Dienst“ (51 [1997] 179–189, hier 184–189) hat Franz Nikolasch „Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000“ veröffentlicht, die bei manchem Bedenkenswerten doch auch Vorschläge enthalten, die nicht ohne Widerspruch bleiben sollten. Dazu nur einige Anmerkungen.

Die Kritik am „Confiteor“ übersieht, daß es durchaus ein „liturgisches Ich“ gibt, das gerade beim Schuldbekenntnis in Erscheinung treten kann. Liturgie hat ja auch das Individuum im Blick. Schließlich ist das Bekenntnis im heutigen Text vor Gott und der Kirche, den Brüdern und Schwestern, sicher nicht „im gleichen Sinn“ zu verstehen. Es verweist auf die Verflochtenheit von Schuld und Vergebung im Erbarmen Gottes und in der Solidarität der Glieder der Kirche.

Im Bereich der Gabenbereitung ist fraglich, ob dem Lavabo-Ritus an der jetzigen Stelle „keine sinnvolle Bedeutung abgewonnen werden kann“. Bei einer ausgestatteten Gabenprozession mit vielfältigen Gaben kann eine Händewaschung durchaus angebracht sein. Schließlich sollte auch die spirituelle Bedeutung nicht so schnell abgetan werden. Die neue Sensibilität für Symbole macht auf die bedenkliche Verarmung aufmerksam. Auch dieses Traditionselement könnte seinen Wert beweisen, natürlich nicht in der üblichen Kümmerform, sondern in guter Entfaltung.

Zur Palla ist festzustellen, daß sie im Sommer beim Insektenflug ein dankbar begrüßter Schutz sein kann. Die Entfaltung des Korporale hält, wenn die Mensa wie leider im Normalfall von Anfang an gedeckt ist, wenigstens noch im Rudiment den ursprünglichen Vorgang fest. Die priesterlichen Begleitgebete zur Gabenbereitung sollten fakultativ sein und unhörbar vollzogen werden, doch können sie eine Hilfe für den bedachtsamen Vollzug der Gesten sein, die allzu häufig unter routinierter Geschwindigkeit leiden.

Bezüglich der Hochgebete wird der Wunsch nach einer größeren Zahl in unserem Sprachgebiet mit Recht immer wieder laut. Ob jedoch das Wissen um Sinn und Bedeutung, Aufbau und Elemente so verbreitet ist, daß die Formulierungskompetenz den „für die Liturgie Verantwortlichen“ (wer soll das sein?) übertragen werden kann, ist bei einem kritischen Blick auf die veröffentlichten nichtamtlichen Hochgebete sehr fraglich. Die „amtliche Approbation“ hat durchaus ihr Recht, wenn auch eine mehr auf die Bischofskonferenzen verlagerte Kompetenz und eine größere Offenheit der römischen Instanzen sehr angebracht wäre.

Die Frage nach dem Ort des „Friedensritus“ ist in den Gremien, die mit der Vorbereitung der Neuedition des Missale befaßt sind, untersucht worden. Das Friedenszeichen („Gebt einander ein Zeichen . . .“) soll an das Ende des Wortgottesdienstes verlegt werden, während der Friedensgruß des Auferstandenen („Der Friede des Herrn . . .“) an seinem Platz vor der Kommunion bleiben soll. Dahinter steht die Erfahrung, daß in der bisherigen Praxis der Friedensritus zu sehr die Kommunionhandlung unterbricht.

Die in den 60iger Jahren aufgekommene Form, daß der Priester (und die Helfer/innen) am Schluß kommuniziert, weil er so angeblich stärker in die Gemeinde eingebunden wird, ist nicht angebracht. In der Communio sind alle Teilnehmenden primär Empfangende. Der Vorsteher gibt weiter, woran er zuerst selbst teilhaben darf. Die Einheit der Gemeinde kommt zum Ausdruck, wenn der Vorsteher zu Beginn den Helfern/innen die heiligen Gaben reicht und mit ihnen gleichzeitig kommuniziert, wie es sich ja auch weitgehend eingebürgert hat. Dabei wird das Communio-Werden aus Teilhabe (1 Kor 10, 16) gut sichtbar.

Bei der nicht selten zu hörenden Veränderung des Entlassungsrufes „Gehet hin in Frieden“ in die Aufforderung „Macht Frieden“ oder ähnlich ist anzumerken, daß es um den in der Feier empfangenen Frieden des Auferstandenen geht, der dankend als Geschenk für den Weg im Alltag bekräftigt und angenommen wird. Daß dieses Geschenk eine Sendung beinhaltet, muß nicht eigens formuliert werden, denn ein ethischer Appell am Ende einer liturgischen Feier ist problematisch.

Wort zu diesem Heft

von Erich Renhart, Graz

Kirchenbau und liturgisches Interieur heute – und gestern?

Mit dem dritten Heft dieses Jahrgangs legt der „Heilige Dienst“ das Augenmerk auf das Thema „Kirchenbau“. Diese Zeitschrift hat dafür bislang noch nie ein ganzes Heft gewidmet.¹ Das soll nun nachgeholt werden. Dabei ist es gewiß nicht mehr als Zufall, daß die Zeitschrift „kunst und kirche“ ihr erstes Jahrgangsheft des heurigen Jahres mit dem Titel „zurück zur zukunft“ eben auch unter dieses Motiv gestellt hat. Dieses immer wieder drängende Thema „Kirchenbau“ scheint doch von einigem Interesse zu sein, geht es letztlich nicht nur um die Verwirklichung von theologischen, liturgischen, künstlerischen oder sonstigen Entwürfen und hehren Anschauungen, sondern auch um eine längerfristige intensive Phase der Auseinandersetzung für und mit der Gemeinde, und schließlich geht es um viel Geld.

Das Leitmotiv „Kirchenbau und liturgisches Interieur heute – und gestern?“ ist mit einem Fragezeichen versehen. Es erwächst aus der Erfahrung, daß der zeitgenössische Kirchenbau selbstverständlich der Gegenwart verpflichtet ist, daß andererseits wenig auf das historische Erbe geschaut wird und wir dieses aus liturgiewissenschaftlicher Sicht auch nicht hinreichend kennen. Dieses Leitmotiv ist zugleich ein Plädoyer, sich bei den grundlegenden Fragen des Kirchenbaues und dessen Einrichtung vermehrt an der Tradition zu orientieren. Es richtet sich an alle am Kirchenbau Interessierten respektive Beteiligten.

Ein erster Beitrag ist grundlegender Art. Die einzelnen Diözesen haben das Verfahren, wie es zum Bau einer Kirche oder zu Umbauten und baulichen oder das liturgische Inventar betreffenden Veränderungen kommt, ganz unterschiedlich geregelt. Die Diözese Graz-Seckau hat ein Modell entwickelt, das nun schon etliche Jahre erprobt ist. Jenes Modell wird von dessen Promotor Philipp Harnoncourt vorgestellt.² Hierbei handelt es sich freilich um ein Modell, aber es ist bedenkenswert und es hat sich vielfach bewährt, wenngleich es nicht ohne Nachteile sein kann. Auch davon wird die Rede sein. – Interessant wäre es auch, in späteren Aufsätzen zu erfahren, wie andere Diözesen ihre Vorgangsweise festgelegt haben.

Peter Ebenbauer, Assistent am Liturgischen Institut an der Universität Graz mit einem starken fundamentaltheologischen Impetus³, nennt Kriterien theologischer und ästhetischer Art, welche beim Kirchenbau zu berücksichtigen sind.

¹ Vgl. Fünfzig Jahre im Dienst der Liturgie [HID, Registerband]. Hg. Österreichisches Liturgisches Institut. Graz – Salzburg 1997, s.v. Kirchenbau.

² Wir danken dem Andreas-Schneider-Verlagsatelier für die Zustimmung zum neuerlichen Abdruck dieses Beitrages. Erstabdruck in: Funktion und Zeichen. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum. Hg. v. W. Bergthaler – Ph. Harnoncourt – H. Kaendl – W. Rodler. Graz 1992, 30–38; Rez.: HID 47 (1993) 150–155.

³ P. EBENBAUER, Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen [erscheint als Band der Innsbrucker Theologischen Studien].

Die Grazer Topographin, Kunsthistorikerin und Lehrbeauftragte an der Universität Graz, Wiltraud Resch⁴ untersucht das Verhältnis von Auftraggeber und Bauausführenden zueinander. Sie kehrt hervor, wie die Güte des Baues von der Symphonie des theologischen Denkens und des künstlerischen Gestaltens gezeichnet wird.

Die Kunsthistorikerin Eva Tangl⁵ wendet sich in ihrem Aufsatz Fragestellungen im Zusammenhang der Kirchenbauerweiterungen zu. Die dort aufgezeigten Problematiken sind häufig anzutreffen, werden gegenwärtig doch viel öfter alte Kirchenbauten erweitert als neue errichtet.

Ein abschließender Aufsatz von Erich Renhart⁶ wendet sich Fragestellungen zu, die sich aus der Sicht des Liturgiewissenschaftlers, der zugleich Gutachter der diözesanen Liturgiekommission ist, ergeben. Hier erkennt der Autor offene Fragen sowohl im Verfahren als auch in der liturgiewissenschaftlichen Erarbeitung einzelner kirchenbaulicher Sujets (Ambo, Taufort, ...). Eine kleine Umschau in der jüngeren Literatur soll dazu manches entdecken helfen und soll auch aufzeigen, daß es sich auch für die gegenwärtigen Fragen des Kirchenbaues und dessen liturgischer Ausgestaltung lohnt, sich in der oft prägenden Frühzeit kundig zu machen.

⁴ Vgl. zuletzt ihr monumentales Werk: Die Kunstdenkmäler der Stadt Graz. Die Profanbauten des I. Bezirkes, Altstadt. Wien 1997 [ISBN 3-7031-0697-2]; oder: Die Stadtkrone von Graz. Graz 1994 [ISBN 3-900993-30-0] und M. STADLOBER, Gotik in Österreich. Unter Mitarbeit von W. Resch u. H. Hensle-Wlasak. Graz [u. a.] 1996 [ISBN 3-222-12427-2].

⁵ E. TANGL, Ausgewählte Beispiele von Kirchenbauerweiterungen in der Steiermark seit dem II. Vatikanischen Konzil – mit besonderer Berücksichtigung der liturgischen Funktion [ungedr. Diplomarbeit]. Graz 1997.

⁶ Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen (GTS 20). Graz 1995 [ISBN 3-900797-20-X].

Philipp Harnoncourt, Graz

Das „Steirische Modell“ für die Planung und Ausführung liturgiegerechten Bauens

In den Jahren seit dem II. Vatikanum ist in der Diözese Graz-Seckau ein Modell der Zusammenarbeit der Verantwortungsträger, der Ausführenden und der Betroffenen in Sachen „Kirchenbau“ entwickelt worden, das sich im allgemeinen gut bewährt hat und hier dargestellt werden soll. In einem ersten Teil sind alle an einer Bauaufgabe Beteiligten anzuführen, sowie ihre Aufgaben, ihre hauptsächlichen Interessen und ihre Entscheidungskompetenz zu beschreiben. Im zweiten Teil wird das Entstehen und die Entwicklung des Steirischen Modells skizziert und die Organisation der Zusammenarbeit im Ablauf des Baugeschehens in ihrer Idealform dargestellt, aber auch mit ihren vermeidlichen und unvermeidlichen Mängeln.

1. Die Beteiligten, die Betroffenen, die Verantwortlichen

1.1. Die Christengemeinde braucht oder hat „ihre“ Kirche. Sie soll ihren Glauben darin feiern, sie wird darin und mit ihr leben. Eine schon vorhandene Kirche ist „ihre“ Kirche, und eine neu zu bauende Kirche soll „ihre“ Kirche werden. Solange Christen in „ihrer“ Kirche nicht mehr sehen, als die ihr vom Bischof zur Verfügung zu stellende „Service-Station“ für religiösen Kundendienst, werden sie sich kaum initiativ und eigenverantwortlich in das Baugeschehen einschalten. Wenn sie aber einmal davon überzeugt sind, selbst die Kirche im Ort zu sein, werden sie Mitsprache fordern, und diese steht ihnen auch zu. Der Pfarrgemeinderat mit dem Pfarrer vertritt die Gemeinde nach innen und außen. Für größere Bauvorhaben wird in der Regel ein Bauausschuß eingesetzt, für die finanziellen Belange ist der Finanzausschuß zuständig und für den Gottesdienst der Liturgieausschuß.

1.2 Der Bischof ist als Haupt der Ortskirche – die Diözese ist die kleinste selbständige und vollständige Kirche – der Letztverantwortliche und Entscheidungsträger in „seiner“ Kirche. Die Pfarren sind gewissermaßen Außenstellen oder Filialen der Diözese und die Pfarrer beauftragte Mitarbeiter des Bischofs. Wichtige Entscheidungen – und dazu gehört der Kirchenbau – sind vom Bischof bzw. von seinen dafür Beauftragten zu treffen oder im Einvernehmen mit ihm.

Werden Kirchen und Kapellen von Familien, Vereinen, Dorfgemeinschaften oder dergleichen privat gebaut – dann und wann auch gegen den Willen der Pfarrgemeinde, ohne Wissen und Zustimmung der Diözese –, dann kann es geschehen, daß Meßerlaubnis und Weihe nicht erteilt werden. Es gibt keine Kirche gegen den Willen des Bischofs. Er ist seit der nachapostolischen Zeit Garant der Kirchlichkeit und der Einheit von Glauben und Kirche. „Wo der Bischof ist, da ist die Kirche!“ schrieb schon der Märtyrer-Bischof Ignatius von Antiocheia († 117).

Seine Verantwortung für den Kirchenbau nimmt der Bischof anlässlich von Visitationen persönlich wahr, im allgemeinen aber durch von ihm beauftragte Personen (z. B. Generalvikar, Visitor, ...), Gremien (Bauausschuß, Diözesankommission für Liturgie, ...) und

Ämter (Bischöfliches Bauamt, Finanzkammer, ...) mit klar umschriebenen Aufgaben und Kompetenzen.

1.3 Der Bauausschuß der Diözese Graz-Seckau, 1975 vom Bischof errichtet, hat den Auftrag, alle größeren Bauaufgaben in der Diözese zu beraten und zu beschließen. Er ist für die gerechte Aufteilung des Bau-Budgets der Diözese verantwortlich und beschließt über Antrag des Bauamtes das Bauprogramm für jeweils ein Jahr. Er hat zu prüfen, ob Anträge für Neubauten oder Erweiterungsbauten gerechtfertigt sind; er entscheidet über Empfehlungen der Gutachter, bei welchen Vorhaben ein Wettbewerb und ob offen, beschränkt oder geladen, durchzuführen und bei welchen eine Direktbeauftragung von Architekten und Künstlern vorzunehmen ist. Die Entscheidungen des Bauausschusses sind vom Bischof (Ortsordinarius) zu bestätigen.

1.4 Die Diözesankommission für Liturgie und deren Sektion für christliche Kunst hat im Auftrag der Diözese und zuhanden des Ortsordinarius für jedes größere Bauvorhaben ein liturgisches und künstlerisches Gutachten zu erstellen. Sie bestellt für diese Aufgabe etwa zehn Gutachter, aus deren Reihe für jedes Projekt zwei Sachverständige nominiert werden, einer für die liturgischen und einer für die künstlerischen Belange. Durch die relativ große Zahl von Gutachtern, die alle ehrenamtlich tätig sind, soll einerseits deren zeitliche Inanspruchnahme in Grenzen gehalten werden, andererseits eine berechtigte Meinungsvielfalt gewährleistet bleiben.

Aufgabe der Gutachter ist es, das Gesamtvorhaben zu prüfen und Empfehlungen für die Realisierung auszusprechen; Entwürfe zu begutachten und ihre Ausführung zu genehmigen; Architekten und Künstler für Planungen vorzuschlagen; die Gemeinden, die Referenten des Bauamtes, die Architekten und Künstler in liturgischen und künstlerischen Fragen zu beraten und schließlich die Durchführung der Projekte als Sachverständige zu begleiten. Wünschenswert ist dabei der Kontakt mit dem Bundesdenkmalamt, ohne daß es aber zu gegenseitigen Weisungen kommen darf.

Ist ein Gutachten vom Ortsordinarius genehmigt, so hat es als Grundlage für die Ausführung zu gelten. Es wird dem Bauamt, dem Bundesdenkmalamt und der Pfarrgemeinde zugestellt. – Wenn Wettbewerbe ausgeschrieben werden, entsendet die Diözesankommission für Liturgie Gutachter als Preisrichter in die Jury.

1.5 Das Bundesdenkmalamt ist verpflichtet, für die Einhaltung des Denkmalschutzgesetzes (Erstfassung 1923, Neufassung 1978, Novelle 1990) zu sorgen, damit wertvolle Kulturgüter des Landes nicht zerstört werden und verloren gehen. Da sämtliche vorhandenen Kirchenbauten als Kulturdenkmäler gelten und somit unter Denkmalschutz stehen, sind alle Umbauten und Renovierungsvorhaben mit den Empfehlungen der Gutachter dem Denkmalamt vorzulegen. Es ist nicht überraschend, daß es öfters zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Denkmalpflegern und Liturgiegutachtern kommt, denn diese haben in erster Linie für eine zeitgemäße Liturgiefeier zu sorgen, jene aber müssen daran interessiert sein, möglichst alles unverändert zu erhalten. Die unterschiedliche Aufgabenstellung kann zu wichtigen und fruchtbaren Gesprächen führen.

Die Neufassung des Gesetzes von 1978 anerkennt „liturgische Bestimmungen“ ausdrücklich als Rechtfertigung für Eingriffe in den vorhandenen Bestand. Während die Gutachter außer ihren Argumenten keinerlei Mittel haben, um ihre Empfehlungen durchzusetzen, stellt das Denkmalamt auch Subventionen und Restauratoren zur Verfügung, um ein denk-

malgerechtes Vorgehen zu erleichtern. Im Falle von Gesetzesübertretungen kann Anzeige erstattet und können Strafen verhängt werden.

1.6 Dem bischöflichen Bauamt obliegen die Planung, die Organisation und die Durchführung des gesamten Baugeschehens in der Diözese gemäß den Aufträgen und Beschlüssen des Bauausschusses. Auf der Grundlage der langfristig einzureichenden Bauvorhaben der Gemeinden und des Bau-Budgets der Diözese (1970: 24 Mill.; 1975: 58 Mill.; 1980: 106 Mill.; 1985: 120 Mill.; 1990: 127 Mill.) sowie unter Einbeziehung der Erfahrungen mit kurzfristig zu lösenden Aufgaben erstellt das Bauamt jährlich eine Vorschau auf die nächsten fünf Jahre und einen konkreten Plan für das jeweils folgende Jahr, die dem Bauausschuß zur Beschlußfassung und der Diözesankommission für Liturgie zur Nominierung der Gutachter übergeben wird.

Das Bauamt bereitet Ausschreibungen und Wettbewerbe vor und sorgt für deren Abwicklung; es überprüft die technische Ausführbarkeit aller Pläne, bereitet die Ausschreibungen für Bauaufträge vor, prüft Anbote und Kostenvoranschläge, prüft die Finanzierungspläne der Pfarrgemeinden hinsichtlich der aufzubringenden Eigenmittel, bereitet die Auftragserteilungen und Schlußbriefe für ausführende Firmen vor und übernimmt in der Regel auch die Bauaufsicht.

Dem Bauamt obliegt auch die Herstellung der notwendigen Kontakte zwischen Vertretern der Pfarre, Architekten, Künstlern, Gutachtern und Denkmalamt, sowie die Vereinbarung der Besprechungstermine. Das Bauamt nimmt diesen seinen Auftrag für das Baugeschehen einerseits subsidiär für die Pfarre und andererseits als Dienststelle der Diözese wahr.

1.7 Architekten und Künstler entwerfen auf der Grundlage von Wettbewerbsausschreibungen oder von direkter Beauftragung Pläne für Neubauten, Zubauten, Umbauten und Renovierungen von Kirchen und ihrer Einrichtung. Diese Pläne werden vor der definitiven Beschlußfassung durch den Bauherrn der liturgischen und künstlerischen Begutachtung vorgelegt, auf die technische Ausführbarkeit und Wirtschaftlichkeit in Bau, Gebrauch und Erhaltung geprüft und sodann entweder angenommen oder mit Änderungswünschen an die Verfasser zurückgegeben oder abgelehnt.

Anders als Werke, die ausschließlich aus Eigeninitiative von Künstlern entstehen, kommen Kirchenbau und sakrale Kunst nur durch das Zusammenwirken vieler Personen und Ämtsstellen zustande. Kirchenbau ist nicht primär Kunstförderung sondern Aufgabe im Dienst einer Kirchengemeinde. Im Kirchenbau ist nicht die Kirche für den Künstler, sondern der Künstler für die Kirche tätig. Für viele Künstler ist das ärgerlich, manche empfinden das als unzumutbare Diskriminierung. Gegenseitiges Verständnis und Vertrauen sind unerlässlich, und die Verantwortung ist groß.

Dieser Verantwortung können alle hier angeführten Beteiligten, ganz besonders aber die Entscheidungsträger, nur gerecht werden, wenn sie sich verpflichtet wissen, über die hier genannten Aufgaben hinaus sich ständig und intensiv, neugierig und leidenschaftlich mit Kunst und Künstlern der Gegenwart zu befassen. Wer das ernsthaft unternimmt, beginnt die Welt und die Menschen, Gott und den Glauben und schließlich auch sich selbst neu und tiefer als bisher wahrzunehmen.

2. Die Entwicklung des Steirischen Modells

Da es meine Aufgabe war und ist, an der Entwicklung dieses Modells von Anfang an mitzuwirken, sei mir ein erzählender Bericht gestattet.

1959 wurde ich von Bischof Josef Schoiswohl zum bischöflichen Sekretär und Zeremoniär bestellt und habe somit Verantwortung für die bischöfliche Liturgie in der Diözese übernommen.

1960 wurde ich zum geschäftsführenden Sekretär der Diözesankommission für Liturgie bestellt, deren Vorsitz ich 1971 übernommen habe. Seit 1961 gehöre ich als Vertreter unserer Diözese der Liturgischen Kommission Österreichs (LKÖ) an und nehme so auch an der Verantwortung für das liturgische Geschehen in Österreich teil.

1962–1965 fand in Rom das II. Vatikanische Konzil statt, das eine umfassende Erneuerung der Liturgie beschlossen und in der Liturgiekonstitution vom 4.12.1963 auch die Grundlinien dieser Reform festgelegt hat.

2.1 Die Diözesankommission für Liturgie

1964 wurde im Einklang mit den Konzilsbestimmungen die Diözesankommission für Liturgie neu konstituiert. Ihr wurden die bis dahin eigenständigen Kommissionen für Kirchenmusik und für christliche Kunst als spezielle Sektionen eingegliedert, um so alle Bereiche der Liturgie in einem entsprechend gegliederten Gremium zusammenzufassen.

Das neue Statut nennt unter den Aufgaben der Kommission:

- § 5 Die liturgische Kommission des Bistums hat unter der Leitung des Bischofs folgende Aufgaben zu erfüllen: ...
 - f) Sie soll sich mit ihren beiden Sektionen durch einschlägige Gutachten an der Planung und Ausführung von Neubauten und größeren Renovierungen an Kirchengebäuden beteiligen gemäß den Bestimmungen des Statuts für das Bauamt der Diözese.
- § 34 Zu den besonderen Aufgaben der Sektion für kirchliche Kunst gehören:
 - a) die Förderung des Verständnisses für die kirchliche Bildkunst und den Sakralbau in der Diözese auf breiter Ebene;
 - b) die Kontaktpflege mit Architekten und Künstlern in der Diözese;
 - c) die Beratung von Seelsorgern und Künstlern in deren Zusammenarbeit;
 - d) die Kontaktnahme mit Gremien und Fachleuten über die Grenzen der Diözese hinaus zur Information und Förderung des Niveaus der kirchlichen Kunst in der Diözese;
 - e) die künstlerische Beratung und Begutachtung ... der Gestaltung von Kirchen und die Ausübung jener Funktionen, die im Statut für das Bauamt ... beschrieben sind.

(Kirchliches Verordnungsblatt 1966, 98)

2.2 Das Begutachtungsverfahren

1965 wurde von Bischof Josef Schoiswohl persönlich ein neues Statut für das Bischöfliche Bauamt verfaßt und am 14. April 1965 in Geltung gesetzt, für welches er mich um Vorschläge gebeten hatte, wie auch die liturgische und künstlerische Begutachtung verbindlich festgelegt werden sollte:

- § 11 Größere Projekte, insbesondere Kirchen-Neubauten, sind dem Ordinarius nach Einvernehmen mit den Experten der Diözesankommission für Liturgie vorzulegen (§§ 42–44). Nach Genehmigung durch den Ordinarius kann an die weitere Bearbeitung des vorgemeldeten Projektes geschritten werden.

Liturgische und künstlerische Begutachtung

- § 29 Für die liturgischen und künstlerischen Erfordernisse der kirchlichen Bauten ist die Diözesankommission für Liturgie und deren Sektion für kirchliche Kunst zuständig. Deren Leiter (geschäftsführender Sekretär) bzw. Sachverständige nehmen an den Besprechungen des Bauamtes teil.

- § 30 Zur liturgischen und künstlerischen Begutachtung kommen grundsätzlich alle in der Diözese vorgesehenen Sakralbauten, auch wenn sie im Einzelfall keine Diözesanmittel beanspruchen.
- § 31 Die Begutachtung hat alle Architektenentwürfe auf ihre Tauglichkeit hinsichtlich der liturgischen Erfordernisse und der kirchlichen Kunstanforderungen zu prüfen. Sie hat auch während einer Bauausführung mit dem planenden Architekten Fühlung zu halten.
- § 32 Abänderungsvorhaben während einer Bauführung unterliegen der Begutachtung in der gleichen Weise wie die Planungen. Vor dem begutachtenden Spruch und der Genehmigung durch den Ordinarius dürfen diese nicht in Angriff genommen werden. In ganz dringenden Fällen kann bei Nichterreichen der entsprechenden Sachverständigen die kurzfristige Entscheidung des Ordinarius erbeten werden.
- § 33 Werden Wettbewerbe ausgeschrieben, so soll zwecks objektiver künstlerischer Beurteilung vorgelegter Projekte jeweils eine Jury von vier bis fünf Juroren bestellt werden. Die Juroren sind Sachverständige, die von der Begutachtung dem Bischof vorgeschlagen und von diesem zur Übernahme ihrer Funktion eingeladen werden. Die Liste der Juroren wird bei der Kunstberatung geführt, sie kann nach Erfordernis erweitert werden.
- § 34 Die Organe der liturgischen und künstlerischen Begutachtung sind berechtigt, zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben erforderlichenfalls auch einen Lokalauschein vorzunehmen.
- § 35 Dem geschäftsführenden Sekretär der Diözesankommission für Liturgie stehen zur Wahrnehmung seiner Aufgaben gegenüber dem Bauamt einige, über Vorschlag der Diözesankommission für Liturgie vom Bischof ernannte Sachverständige als Gutachter zur Seite.
- § 36 Bei allen Bauvorhaben, welche liturgische Fragen des Kirchenbaues berühren (Neubauten, Umbauten, Veränderungen des Innenraumes und der Einrichtung), erarbeitet die Diözesankommission für Liturgie durch die oben ernannten Organe ein schriftliches Gutachten über die liturgischen Anforderungen und Möglichkeiten, das dem Bauamt oder unmittelbar dem Bischof gemäß § 11 vorgelegt wird. Nach Genehmigung ist das Gutachten eine bindende Richtlinie für das Bauvorhaben.
- § 37 Das schon auf Grund der ersten Planskizze oder eines Lokalausweises zu erstellende Gutachten hat die einschlägigen liturgischen Vorschriften der Kirche, vor allem der Konstitution über die Heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Instruktion vom 26. September 1964 und der Richtlinien der österreichischen Bischofskonferenz vom 8. Februar 1965 im Rahmen des betreffenden Bauvorhabens zur Geltung zu bringen und die Verantwortung für die liturgisch-pastorale Richtigkeit des Bauergebnisses zu tragen.
- § 38 Das liturgische Gutachten hat vor allem Form, Aufstellungsart und Platz der fixen und quasi-fixen Altäre, die Aufbewahrung des Allerheiligsten, die Aufstellung des Ambo (Kanzel), die räumliche Anordnung der Sedilien, der Sakristei, der Sitze für die Gläubigen, der Taufstätte, der Beichtstühle nach ihrer liturgischen Funktionalität zu berücksichtigen.
- § 39 Für die Aufstellung der Orgel und den Platz für den Chor (Kantor, Schola) sucht die Diözesankommission für Liturgie das Einvernehmen mit einem ihrer kirchenmusikalischen Sektion angehörigen, vom Bischof dafür bestimmten, fachkundigen Mitglied.
- § 40 Dem Leiter der Kunstberatung steht ein Kreis von etwa fünf Kunstexperten zur Seite; diese werden vom Bischof berufen.
- § 41 Aufgabe der Kunstberatung ist es, zu kirchlichen Bauvorhaben oder Restaurierungsaufgaben sowie in sonstigen kirchlichen Kunstbelangen (z. B. einzelne Kunstobjekte, Denkmalpflege, Friedhofspflege etc.) Gutachten zu erstellen. Diese können einzeln oder kollegial erarbeitet werden und sind dem Bauamt oder zwecks endgültiger Entscheidung schriftlich dem Ordinarius zur Einsicht vorzulegen.
- § 42 Das Bauamt pflegt das Einvernehmen mit der liturgischen und künstlerischen Begutachtung in gemeinsamen Besprechungen, insbesondere
1. bei Auswahl der vorzuschlagenden Architekten,
 2. bei der kritischen Beurteilung der Erstentwürfe unbeschadet des je eigenen Gutachtens hinsichtlich des Sachgebietes,
 3. bei allen Entwürfen für Kirchenneubauten,
 4. bei allen Kirchenrenovierungen, wenn sie das Ausmaß gewöhnlicher Ausbesserung überschreiten,

- 5. bei allen Umgestaltungen von Kirchenräumen,
- 6. bei Neuanschaffungen, die das Schaubild des Gotteshauses beeinflussen.

- § 43 Die Leiter der Diözesankommission für Liturgie und der Kunstsektion werden zu den erforderlichen Besprechungen vom Baudirektor zeitgerecht eingeladen. Er hat sich davon zu vergewissern, daß sie kommen können. Erscheint einer der Geladenen unbegründet nicht, kann die Besprechung dennoch stattfinden. Doch ist die Diözesankommission für Liturgie vom Ergebnis der Besprechung schriftlich zu informieren.
- § 44 Über die Besprechung gemäß § 43 ist ein Protokoll zu führen. Zu diesem Zwecke wohnt eine schreibkundige Arbeitskraft des Bauamtes der Besprechung bei. Die Beschlüsse gelten als Gutachten zum Gebrauch des Ordinarius und sind von den Teilnehmern zu zeichnen. Mehrheitsvoten sind als solche zu kennzeichnen. Aufträge können erst nach Zustimmung seitens des Ordinarius vergeben werden.

(KVBl. 1965,45)

Somit war das Grundgerüst für das „Steirische Modell“ geboren.

Leider hat es die hier geforderte Einladung der Gutachter zu Besprechungen im Bauamt lange nicht gegeben. Die Leitung des Bauamtes war damals der Meinung, auch für liturgische Fragen und Fragen der Kunst selbst kompetent und für alle Entscheidungen allein maßgebend zu sein.

In der ersten Reformbegeisterung nach dem Konzil war die Gefahr groß, daß Kanzeln und Altäre eigenmächtig entfernt und Volksaltäre, Ambonen und Priestersitze ohne die erforderliche Sachkenntnis angefertigt und aufgestellt werden. Dieser drohenden Gefahr sollte unser Begutachtungsmodell entgegenwirken. Bereits im Herbst 1965 wurde systematisch mit Begutachtungsfahrten in einzelne Regionen der Steiermark begonnen, wobei Prof. Dr. Karl Amon und Dr. Wilhelm Pannold die Hauptlast zu tragen hatten, weil ich von Herbst 1965 bis Sommer 1967 zu Habilitationsstudien in München war. Leider sind aus dieser Zeit fast alle schriftlichen Gutachten verlorengegangen; von 1968 an sind sie aber fast vollständig aufbewahrt, es sind beinahe 400!

Der Orgelreferent der Diözese, Prof. Dr. Franz Zehrer, stellte schon 1965 fest, daß in Begutachtungsverfahren – vor allem bei Neubauten – den Belangen des Orgelbaues und der Kirchenmusik zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt ist. Gemeinsam mit den Gutachtern für Liturgie und Kunst wurden daher am 16.6.1965 folgende Vereinbarungen festgelegt:

Orgel und Kirchenchor in neuen Kirchenräumen

- a) Für jede neue Orgel ist mechanische Spiel- und Registertraktur zu fordern; das verlangt die Disposition des Spieltisches (bzw. des Spielschranks) in unmittelbarer, wenn möglich vertikaler Verbindung mit dem Werk.
- b) Vom Spieltisch aus muß die Leitung des Chores und des Volksgesanges möglich sein.
- c) Aus akustischen Gründen müssen die Orgelpfeifen in einem (evtl. auch mehreren) nur nach einer Seite geöffneten Gehäuse stehen. Die vorzusehenden Dimensionen betragen bei etwa 15 Registern: 1,40 m Tiefe (ohne Spieltisch!), 3,50 m Breite und 5 m Höhe.
- d) Der akustisch beste Platz für die Orgel ist die Rückwand oder die Vorderwand des Gotteshauses. Es bestehen keine grundsätzlichen Bedenken gegen die Aufstellung der Orgel an der Altarwand, sofern der Prospekt eine entsprechende Gestaltung findet. Bei Kirchenräumen mit breitem Charakter kommt für die Orgel auch eine Seitenwand in Frage, jedoch niemals in einer Nische oder einem Nebenraum.
- e) Hinter der Orgel darf kein Fenster sein, da Sonnenbestrahlung absolut schädlich ist und Temperaturschwankungen soweit als möglich ferngehalten werden sollen.
- f) Der Platz für den Sängerkhor (Schola) soll diesen deutlich als besonderen Teil der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde in Erscheinung treten lassen. Diesem Prinzip widerspricht sowohl die Empore im herkömmlichen Sinn wie auch die Aufstellung hinter dem Altar, denn der Sängerkhor gehört nicht auf die Seite des Praesidiums.

- g) Die Sänger müssen gute Sicht zu Sedile, Ambo und Altar haben, und der Empfang der hl. Kommunion muß auch für sie ohne Schwierigkeiten möglich sein.
- h) Der vorgesehene Platz für die Sänger muß ihre Funktion im Gottesdienst, dem Gesang der Gemeinde zu dienen, entsprechen; das Zusammenwirken von Chor-, Schola- und Gemeindegesang in den verschiedenen möglichen Formen ist zu berücksichtigen; der Kantor (bzw. die Kantoren) müssen von ihrem Platz sowohl den Chor wie auch den Gemeindegesang leiten können.
- i) Der Platz für die Sänger darf nicht zu klein anberaumt werden und muß auch den allfälligen Einsatz von Instrumentalisten ermöglichen; 15 m² sollten nicht unterschritten werden. Die Erhöhung um eine Stufe ist aus akustischen Gründen zu empfehlen, doch sollen die Sänger (und Musiker) nicht allzusehr den Blicken der Gläubigen ausgesetzt sein.

(AV in der DKL)

2.3 Entscheidungskompetenz und Bauherrschaft

Hinsichtlich der Entscheidungskompetenz kam es des öfteren zu Kontroversen, weil manche Pfarrgemeinden, sofern sie alle Kosten für die Umgestaltung selbst aufbringen konnten, ihre Projekte weder dem Bauamt melden noch der Begutachtung vorlegen wollten. Das geforderte Verfahren war schwerfällig und zeitraubend. Auch in inkorporierten Ordenspfarren, die nicht mit finanzieller Unterstützung durch die Diözese rechnen, konnte das Begutachtungsverfahren oft nicht angewendet werden, weil Planung und Ausführung in Eigenregie oder nur im Einvernehmen mit dem Bundesdenkmalamt erfolgt sind.

Schließlich haben aber die guten Ergebnisse, die mit Hilfe der Begutachtung zustande gekommen sind, sowie viele Gespräche bei Pastoralkonferenzen, bei Visitationen und in der Dechantenkonferenz, weiters regionale liturgische Studientagungen, die zehn Jahre hindurch jährlich an acht Orten in der Steiermark durchgeführt worden sind, ein fast vollständiges Einhalten der in der Diözese geltenden Regeln mit sich gebracht.

1972 sind dann Probleme mit Neubauprojekten aufgetaucht. Es ging dabei wieder um Mitsprache und Entscheidungskompetenz: Baut der Bischof, bzw. die Diözese eine neue Kirche, um sie dann der Gemeinde gewissermaßen als Mitgift oder Einstandsgeschenk bei der Kirchweihe zu übergeben, oder ist es die Gemeinde, die mit subsidiärer Hilfe der Diözese sich ihre Kirche selbst baut?

In einem Memorandum legte ich am 7.5.1972 meine Überlegungen und Vorschläge Bischof Johann Weber vor:

Zur Vorgangsweise bei der Planung von Neubauten für Kirchen und Seelsorgezentren

Für die Planung und Realisierung von Neubauten von Kirchen und Seelsorgezentren sind verschiedene Konzeptionen der Organisation des gesamten Vorganges möglich.

1. Es ist möglich, durch rechtzeitige Vorsorge der diözesanen Stellen einen geeigneten Baugrund sicherzustellen, die Planung des Bauprojektes vorzubereiten (offener Wettbewerb, beschränkter Wettbewerb, direkter gezielter Planungsauftrag) und den Neubau durchzuführen. Um den vollendeten Bau wird dann nachträglich die Gemeinde errichtet und mit einem Seelsorger versehen. – Diese Vorgangsweise scheint zwar organisatorisch praktikabel zu sein, ist aber unter pastoraltheologischem Aspekt nicht gutzuheißen, denn primär ist es die aus lebendigen Steinen zusammengesetzte Kirche, die Gemeinde als Ortskirche – wenn möglich mit einem Seelsorger versorgt –, die sich selbst die für ihre Lebensvollzüge notwendigen Räume schafft.

2. Es ist möglich, aufgrund von Gegebenheiten der Wohnbauentwicklung und Raumplanung Seelsorgesprengel zu schaffen und mit den für die Gemeindebetreuung notwendigen Personen zu versorgen. Da aber die Diözese allein für die Finanzierung des Neubaus von Kirchen und Seelsorgezentren aufkommt, führt sie selbst und alleinverantwortlich die Vorbereitung, Planung und den Neubau durch. Die Diözese ist Bauherr und übergibt dann der bereits errichteten Gemeinde einen vollen-

deten Rohbau zur weiteren Ausstattung und als Heimathaus für ihr kirchliches Leben. – Auch diese Vorgangsweise ist organisatorisch praktikabel, jedoch unter pastoraltheologischem Aspekt als ungünstig zu bezeichnen, denn die Verantwortung der bereits formierten Gemeinde, selbst für die Erfordernisse ihres Lebens mitzusorgen und auch mitzureden, wie sie heute selbstverständlich nicht nur zu dulden, sondern sogar zu fördern ist, wird bei dieser Konzeption nicht beachtet.

3. Es ist daher zu wünschen, daß nach Errichtung eines Seelsorgesprengels und seiner Versorgung mit den für die Pastoral erforderlichen Organen, die Initiative für die Planung und Errichtung der notwendigen Bauten von der Gemeinde selbst ausgeht, und auch die Verantwortung dortselbst verbleibt.

Aufgabe der diözesanen Stellen ist es, über die grundsätzliche Vertretbarkeit der gesamten Konzeption im Hinblick auf die Gesamtsituation der Diözese zu entscheiden. Ihre Verantwortung für die Planung und Realisierung des Bauprojektes ist jedoch grundsätzlich subsidiär.

Aus dieser Konzeption ergibt sich, daß die Seelsorgengemeinde selbst Bauherr ist, auch wenn der gesamte Bau von der Diözese finanziert wird.

Diese Konzeption weist den verschiedenen mit dem gesamten Vorgang zu befassenden Stellen ihre bestimmten Aufgaben zu und macht ein gemeinsames Vorgehen und die gegenseitige Respektierung der je eigenen Zuständigkeit zwingend notwendig:

- * Die Diözese ist zuständig für die Entscheidung über den Umfang (räumlich und materiell) des gesamten Vorhabens; diese Entscheidung wird in der Regel der Bischof selbst treffen.
- * Die Diözese ist zuständig, die Wirtschaftlichkeit des gesamten Vorgehens zu überprüfen und auf dem Wege der Bauaufsicht für eine technisch optimale Ausführung des Vorhabens zu sorgen. Diese Verantwortung tragen Finanzkammer und Bauamt der Diözese.
- * Die Diözese trägt die Verantwortung dafür, daß von der ersten Planung an den Erfordernissen der Seelsorge, insbesondere der Liturgie, Rechnung getragen wird, und daß das Projekt strengen Maßstäben formal-ästhetischer Qualifikation gerecht wird. Diese Verantwortung ist den Gutachtern der Liturgiekommission (einschließlich ihrer Sektionen für kirchliche Kunst und für Kirchenmusik) übertragen.

Die Vielfalt der angeführten Verpflichtungen der Diözese gegenüber dem Bauherrn räumt ihr jedoch keineswegs das Recht ein, den Bauherrn zu zwingen, ein Projekt zu verwirklichen, das dieser nicht akzeptieren will. Die künftige Kirche bzw. das Seelsorgezentrum soll und muß Heimat und Lebenszentrum der Gemeinde sein. Das ist nur möglich, wenn sie es selbst mitgeplant, mitgebaut und mitverantwortet hat, mindestens aber, wenn sie es gewollt bzw. ihm zugestimmt hat.

Die Tatsache, daß die Seelsorgengemeinde Bauherr ist, räumt ihr – auch wenn sie selbst die gesamte Finanzierung übernehmen könnte – keineswegs das Recht ein, sich über Entscheidungen diözesaner Stellen, die in Ausübung der oben angeführten Verantwortlichkeit getroffen worden sind, hinwegzusetzen oder die erforderliche Mitwirkung dieser Stellen einfach zu umgehen.

Die hier vorgeschlagene Verteilung der Zuständigkeit und der Verantwortung bewirkt, daß ein Projekt nur realisiert werden kann, wenn alle damit befaßten Stellen ihre Zustimmung dazu geben ...

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß die Diözese ... und die Seelsorgengemeinde von allem Anfang an gemeinsam planen müssen, und daß auch der Weg, der im Einzelfall für die Erzielung eines Projektes beschritten werden soll (Wettbewerb, gezielter Auftrag, ...), gemeinsam bestimmt und nachträglich nicht mehr geändert wird.

Dr. Philipp Harnoncourt e.h. (AV in der DKL)

Am 13. Juni und am 13. Juli haben unter dem Vorsitz des Bischofs Beratungen über meine Vorschläge stattgefunden. Schließlich wurde über die folgende Vorgangsweise Einigung erzielt:

Vorgangsweise für Planung von Neubauten

A) Erstellung eines Grundsatzprogrammes für Neubauten für die gesamte Diözese:

Aufstellen einer langfristigen Prioritätenliste im Sinn eines Punktesystems, das unter anderem die Kopfhöhe, die räumliche Ausdehnung, die Verkehrsverbindungen, die anzunehmende Zahl der Kirchenbesucher, die soziale Struktur sowie die kategoriale Situation der Gemeinden berücksichtigt.

- B) Standortklärung und Bauplatzbeschaffung durch die Diözese gemeinsam mit den zuständigen Stellen für die Pastoralplanung und mit der Gemeinde (Pfarrgemeinde). Dieser Vorgang stellt kein Präjudiz des Bauamtes gegenüber der Ortsgemeinde dar, weder in Bezug auf den Zeitpunkt der Verwirklichung des Bauvorhabens noch auf dessen tatsächliche Ausführung.
 - C) Seitens des Ordinariates erfolgt:
 1. Klarstellung der Finanzierung, das heißt Festlegung des Finanzrahmens und Bestimmung der Kubatur.
 2. Festlegung des quantitativen Raumbedarfs durch das Bauamt, Erstellung des qualitativen Raumprogrammes gemeinsam mit der Pfarrgemeinde.
 3. Festlegung der Vorgangsweise für die Architektenwahl gemeinsam mit der Pfarrgemeinde, wobei die letzte Entscheidung die Diözese hat (direkte Beauftragung, beschränkter Wettbewerb, offener Wettbewerb).
 4. Bestellung des Architekten mit genau gestecktem Aufgabenziel. In allen Fällen zunächst Beschränkung auf die Erlangung von Vorkonzepten mit Modell in größerem Maßstab.
- (AV der DKL)

Die Berater des Bischofs haben gewünscht, daß die Bauherrschaft bei der Diözese bleibt, doch wurde wenigstens festgelegt, welche Entscheidungen im Einvernehmen mit der Seelsorgsgemeinde zu treffen sind. Diese Vereinbarungen sind nach 1972 strikt eingehalten worden.

2.4 Verständigung mit dem Denkmalamt

Mißverständnisse und Kontroversen zwischen Liturgiekommission und Bundesdenkmalamt sind – wie bereits bemerkt – nicht überraschend, aber sie können in den betroffenen Gemeinden zu Konflikten führen. Auf wen soll man hören: auf die Liturgiker, „die doch alle Kultur-Barbaren sind“, oder auf die Kunstanbeter, „die ja nie in die Kirchen gehen“? – Um zu einer Verständigung beizutragen, hat das Bildungshaus Graz-Mariatrost Anfang der Siebziger Jahre eine gemeinsame Studententagung für Denkmalpfleger, Theologen und Architekten zum Thema „Liturgie und Kirchenraum nach dem II. Vatikanum“ veranstaltet, bei der über 40 Teilnehmer, darunter auch Verantwortliche aus anderen Bundesländern, nach eingehenden Beratungen folgende „Empfehlungen“ als Schlußdokument verabschiedet haben:

Liturgische Neuordnung historischer Kirchenräume

1. Eine Lösung muß jeweils von Fall zu Fall gesucht werden.
2. Bei den notwendigen Voruntersuchungen sind mit den seelsorglichen Gesichtspunkten, die sich aus der Liturgiereform ergeben, zugleich die der Denkmalpflege (bzw. des Denkmalschutzes), der bautechnischen Durchführbarkeit und der künstlerischen Gestaltung zu berücksichtigen.
3. Es soll möglichst früh das Gespräch zwischen Pfarrer, Diözesanstellen, Pfarrgemeinde, Denkmalpfleger, Architekten und Künstlern in Gang kommen.
4. Zur Wahrung der in Punkt zwei genannten Gesichtspunkte ist die Zusammenarbeit von Fachleuten aus den betreffenden Disziplinen in geeigneter Weise vorzusehen.
5. Bei besonders schwierigen Fällen wird die Ausschreibung eines Wettbewerbes empfohlen.
6. Informations-Unterlagen über bestehende Neuordnung, Erfahrungen und allgemeine Gesichtspunkte sollten bereitgestellt werden und auch den Vertretern der Pfarrgemeinden zugänglich sein.
7. Zur Fortführung der hier in Gang gekommenen Gespräche ist eine gesamtösterreichische Arbeitstagung zwischen Denkmalpflegern und Vertretern der Diözesen wünschenswert, zu der einzelne auf diesem Gebiet erfahrene Fachleute, Architekten und Künstlerpersönlichkeiten miteingeladen werden sollen.

(AV in der DKL)

Die hier vorgeschlagene gesamtösterreichische Veranstaltung hat leider bisher nicht stattgefunden.

2.5 Zusammenarbeit zwischen Gutachtern, Bauamt und Bauausschuß

Über anfängliche Schwierigkeiten wurde bereits berichtet. Im Zuge der Neubestellung des Direktors des bischöflichen Bauamtes am 1.1.1975 hat Bischof Johann Weber einen der Leitung des Bauamtes zugeordneten fünfköpfigen Bauausschuß der Diözese errichtet. Dieser sollte vor allem die Verantwortung des Ordinarius für das gesamte Baugeschehen in der Diözese wahrnehmen und den Direktor des Bauamtes entlasten.

Diesem Bauausschuß sollten „bei Tagesordnungspunkten, die ihre Aufgabe betreffen, ... mit Sitz und Stimme“ angehören: der Leiter des Schulamtes, der Leiter der Sektion für christliche Kunst und der Vorsitzende der Diözesankommission für Liturgie. In meinem Ernennungsschreiben vom 3.1.1975 drückt der Bischof seine Erwartung aus, „daß sich hier eine Arbeitsweise einspielt, die ohne unnötige Verkomplizierung der Entscheidungen doch alle legitimen Interessen und Gesichtspunkte berücksichtigt. Vor allem erwarte ich mir eine gute Zusammenarbeit aller Betroffenen im Interesse der Kirche unseres Landes. Möge Ihnen die Arbeit im Bauausschuß nicht nur ein echtes Anliegen, sondern auch eine kleine Hilfe in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung sein.“ – Der Vorsitzende der Liturgiekommission wurde seit dieser Ernennung insgesamt zweimal in den Bauausschuß eingeladen.

Im Oktober 1975 hat der neue Leiter des bischöflichen Bauamtes darüber Klage geführt, daß die für die liturgische und künstlerische Begutachtung und Beratung zuständigen Gremien „seit geraumer Zeit weitgehend oder gänzlich inaktiv geworden“ sind, und die Bestellung eines „Liturgie- und Kunstbeirates“ vorgeschlagen. In seiner Stellungnahme zu diesem Vorschlag meint der Bauausschuß, daß es „als erster Schritt anzusehen wäre, wenn sich der Bauausschuß dieser Aufgabe annehmen würde, zumal dort ohnedies vorgesehen ist, daß sowohl der Vorsitzende der Liturgiekommission und auch des Diözesankonstruktors als stimmberechtigt beizuziehen sind.“ – In einer Neuformulierung der Aufgaben und Arbeitsweise des Bauausschusses Anfang 1976 wurde festgelegt, „Liturgie- und Kunstexperten haben vor allem die Aufgabe, einen Neubau zu begleiten. Diese sowie andere Experten werden ad hoc beigezogen.“ – Bei der jüngsten Neuformulierung der Aufgaben des Bauausschusses im November 1979 ist von der liturgischen und künstlerischen Begutachtung überhaupt keine Rede mehr. Die unbefriedigende Situation blieb ziemlich unverändert, denn die Ursache der Schwierigkeiten wurde nicht behoben. Der Bauausschuß war an direkten Kontakten mit der Liturgiekommission nicht interessiert, und das Bauamt war mit der Arbeit der Gutachter oft unzufrieden, und das nicht zu unrecht.

Die Zusammenarbeit durchwegs hauptberuflich tätiger Referenten des Bauamtes, denen jeweils bestimmte Regionen der Diözese zugewiesen sind, mit den ehrenamtlich tätigen Gutachtern, die nur in ihrer Freizeit zur Verfügung stehen, bringt naturgemäß Schwierigkeiten mit sich, vor allem in Hinblick auf Termine und kurzfristige Entscheidungen. Die Erweiterung des Kreises der Gutachter brachte zwar eine gewisse Entlastung, führte aber zu einer weiteren Schwierigkeit, denn jetzt war nicht zu übersehen, daß die einzelnen Gutachter auch bei ähnlichen Aufgaben oft recht unterschiedliche Stellungnahmen abgeben und verschieden argumentieren.

Seit 1980 findet daher jährlich im Herbst eine Beratung sämtlicher Gutachter unter Teilnahme des Direktors des bischöflichen Bauamtes statt. Bei dieser Sitzung wird über abge-

geschlossene und laufende Bauvorhaben berichtet, Erfahrungen werden ausgetauscht und anhand der Vorschau für die nächsten Jahre werden die Gutachter für die nächsten Projekte bestimmt; das sind in der Regel zwei, bei besonders wichtigen Vorhaben vier. – Bei drei oder vier repräsentativen Projekten mit starken Meinungsverschiedenheiten und Echo in den Medien (zuletzt Bärnbach und Graz/Herz-Jesu) wurden alle Gutachter in die Beratungen einbezogen. Wichtig ist auch der Erfahrungsaustausch der Gutachter untereinander und ihre Einigung auf bestimmte Vorgangsweisen. Zur Zeit steht eine „Check-List“ kurz vor der Fertigstellung, die ein Grundgerüst für den Ablauf von Begutachtungsverfahren und Grundsätze als Entscheidungshilfe für Einzelfragen enthalten wird. Folgende Punkte werden darin enthalten sein:

- a) Bestandsaufnahme: Archäologie, Fresken, Bauzustand, allgemeine Sanierungsmaßnahmen, ...
- b) Raumerfordernisse, Größe der Gemeinde, Wochentagskapelle, ...
- c) Liturgiezone: Altar, Ambo, Session, Kreuz und Leuchter, Kredenz, ...
- d) Taufort, Beichte, Aufbewahrung des Allerheiligsten, ...
- e) Apostelkreuze, Bilder, Statuen, ...
- f) Deponieren wertvoller Stücke
- g) Auswahl der Architekten und Künstler

(AV der DKL)

Dem Erfahrungsaustausch der Gutachter untereinander und mit den Referenten des Bauamtes dienen auch gemeinsame ganztägige Besichtigungsfahrten, bei denen in einer Region etwa 5–8 in Arbeit befindliche und abgeschlossene Bauvorhaben an Ort und Stelle besprochen werden. Solche Fahrten finden seit 1980 etwa jedes zweite Jahr statt.

2.6 Information der Pfarrgemeinde

Ein wichtiges Anliegen war es immer, den Pfarrgemeinden, deren Kirchen zur Diskussion gestanden sind, die Gewißheit zu geben, daß nicht über ihre Köpfe hinweg von Ämtern und anonymen Experten Alleinentscheidungen getroffen und durchgesetzt werden. Auch wenn Bischof und Diözese darauf bestanden haben, die Letztverantwortung nicht den Pfarrgemeinden zu überlassen, sondern selbst die Bauherrschaft wahrzunehmen, so war es das Bestreben von Bauausschuß, Gutachtern, Denkmalamt und Bauamt, die Pfarrgemeinden in die Diskussion einzubeziehen, sie über alle Vorgänge zu informieren, sie an den Entscheidungsprozessen teilnehmen zu lassen und diese Entscheidungen auch zu begründen. Niemand sollte durch vollendete Tatsachen vor den Kopf gestoßen werden.

Jahrelang habe ich in vielen einzelnen Pfarren Einführungsvorträge gehalten „Was bei einer Kirchenrenovierung zu bedenken ist“, die immer sehr gut besucht waren, oder auch Klausurtagungen mit Bauausschüssen und Pfarrgemeinderäten. Um aber konzentrierter und zeitsparender vorzugehen, veranstalten seit zehn Jahren Liturgiekommission, Bauamt und Denkmalamt gemeinsam alle zwei oder drei Jahre Wochenend-Seminare zum Thema „Wir renovieren unsere Kirche“ im Bildungshaus Mariatrost, bei denen in Referaten, Diskussionen und anhand von Schautafeln mit Planskizzen und Foto-Dokumentation alle wichtigen Grundfragen und Standpunkte wie auch der Bauprozeß in seinen einzelnen Schritten beraten wird. Zu diesen Seminaren, die immer ausgezeichnet besucht sind, werden gezielt alle Gemeinden eingeladen, die für die nächste Zeit eine Kirchenrenovierung planen.

Im Zusammenhang mit Jury-Entscheidungen, gegen die Bedenken aus Pfarrgemeinden vorgebracht worden sind, habe ich wiederholt in Pfarrversammlungen die Begründungen für getroffene Entscheidungen dargelegt und zur Diskussion gestellt, ohne aber den Versuch

zu unternehmen, jemanden zu überreden. Auf diese Weise konnten fast alle drohenden Konflikte entschärft und Verständnis, wenn schon nicht Zustimmung, für diese Entscheidungen erreicht werden. Auch auf Beiträge für Pfarrblätter und auf viele Berichte im Sonntagblatt ist hinzuweisen.

2.7 Auswirkungen des „Steirischen Modells“ über die Diözese hinaus

Durch Berichte über unsere Arbeit, die in der Liturgischen Kommission Österreichs vorgelegt worden sind, wurden Gutachter unserer Diözesankommission auch in andere Diözesen eingeladen, um über unsere Erfahrungen zu sprechen oder auch Gutachten abzugeben. So wurde z. B. Architekt Heimo Widtmann, ein erfahrener und engagierter Gutachter, Dozent für Kirchenbau an der Grazer Technischen Universität und seit 20 Jahren Lektor für Christliche Kunstgeschichte an unserer Theologischen Fakultät, vom Missionshaus St. Gabriel/Mödling mit der liturgiegerechten Neugestaltung seiner großen Kirche betraut.

Vor wenigen Monaten hat die Erzdiözese Wien Regelungen für kirchliche Bauprojekte erlassen, die dem „Steirischen Modell“ genau entsprechen, nachdem ich dieses 1991 bei einer Studientagung in Mödling vorgestellt habe.

2.8 Schwierigkeiten und Mängel

Nach einem Viertel-Jahrhundert Entwicklung und Erfahrung mit dem „Steirischen Modell“ wäre es unehrlich, nur die positiven Seiten herauszustreichen, die Schwierigkeiten seiner Handhabung und Mängel in Verfahren und Ergebnissen aber zu verschweigen.

Bei der laufenden Begleitung von Bauprozessen kommt es öfters vor, daß für kurzfristige Entscheidungen, besonders während der sommerlichen Bausaison keiner der dafür beauftragten Gutachter erreichbar ist. In dieser Situation wird entweder ein anderer Gutachter zu Rate gezogen oder der zuständige Referent des Bauamtes entscheidet selbst.

Pfarrgemeinden, die mit der Empfehlung der Gutachter nicht einverstanden sind, versuchen nicht selten von sich aus andere Gutachter aus dem Kreis der Sachverständigen zu finden, die eher geneigt sind, ihren Wünschen zuzustimmen. Um solchen Vorgangsweisen auszuweichen erhalten jetzt alle Sachverständigen die schriftlichen Gutachten zu allen Projekten in der Diözese zugesandt.

Trotz dieser Vorkehrungen ist es immer wieder festzustellen, daß die tatsächlichen Endergebnisse mehr oder weniger von den Empfehlungen der Gutachter abweichen, obwohl die Gutachten vom Ordinarius oder vom Bauausschuß als verbindliche Richtlinien bestätigt worden sind.

Der Kontakt zwischen dem Bauausschuß der Diözese und den Gutachtern der Liturgiekommission läßt zu wünschen übrig. Obwohl in den Verfahrensregelungen des Bauausschusses festgeschrieben ist, daß bei der Besprechung von Kirchenbauten Vertreter der Liturgiekommission bzw. der Sektion für christliche Kunst mit Sitz und Stimme beizuziehen sind, ist dies bisher nur zweimal erfolgt. Vor allem im Hinblick auf die Ausschreibung von Wettbewerben wären gemeinsame Gespräche wichtig.

Die mit Bauaufgaben und liturgischer Ausstattung beauftragten Architekten und Künstler sind oft zwischen vielen Partnern, mit denen sie zusammenarbeiten sollen, fast aufgerieben: Pfarrgemeinde, Bauamt, Denkmalamt, Sachverständige der Liturgiekommission, ... die nicht selten sehr unterschiedliche Wünsche und Vorstellungen haben. Das kann zur Folge

haben, daß es zu ständigen Änderungen von bereits begutachteten Plänen kommt, oder auch daß eigenmächtig mit dem kooperationsbereitesten Partner vorgegangen wird.

Solange der Kreis der Gutachter nur vollbeschäftigte, ehrenamtlich tätige Personen umfaßte und die gesamte Tätigkeit der Liturgiekommission nebenberuflich erledigt werden mußte, war in der Tat die Herstellung von Kontakten, die Vereinbarung von Gesprächen und von Terminen für Begutachtungen usw. eine überaus langwierige und lästige Aufgabe – den Sekretärinnen des Bauamtes gebührt großes Lob, daß sie die Geduld nicht verloren haben! – Seit der Bestellung eines hauptamtlichen Liturgiereferenten, der dem Pastoralamt zugewiesen ist, zum geschäftsführenden Sekretär der Liturgiekommission im Herbst 1989 ist dieses Hindernis weitgehend überwunden.

Trotz einer gewissen Schwerfälligkeit des „Steirischen Modells“ mit den vielen Gutachtern möchte ich diesem ganz klar den Vorzug einräumen vor der Lösung mit nur einem vollbeschäftigten Liturgie- und Kunstberater. Die Folge wäre – wie in anderen Diözesen zu sehen – das Ausbleiben der Diskussion, das Monopol einer einzigen Ansicht oder Tendenz und letztlich einförmige Ergebnisse. Nur in der Vielfalt gedeiht Leben, und Leben bringt immer Vielfalt hervor.

Peter Ebenbauer, Graz

Gottesdienst und Gottesdienstraum im Wechselspiel

Theologische Gesichtspunkte*

1. Liturgie und Raum

Der christliche Gottesdienst beansprucht Raum; ohne einen bestimmten Ort der Versammlung von Christen zur Feier ihrer Geschichte mit Gott und ihrer Anteilnahme am Mysterium¹ Gottes ist er nicht möglich.²

Der Ort des Gottesdienstes ist damit aber auch schon definiert: er kann durch nichts anderes bestimmt werden als durch den realen Raumbedarf für die Versammlung von Christen zur Feier ihres Glaubens. Im Christentum gibt es kein sogenanntes „Zentral-“ oder „Lokalheiligtum“, das örtlich absolut gebunden wäre, wie es etwa der Jerusalemer Tempel lange Zeit hindurch für das Judentum gewesen ist. Besonderer Ort der Gegenwart Gottes ist im Sinn der christlichen Glaubensüberlieferung zuerst Jesus Christus, der Logos des Vaters (vgl. Joh 1), dann jeder an Christus Glaubende bzw. die Gemeinschaft der von Christus Gerufenen³, die Lebensgemeinschaft derer, die zu Christus gehören, wie es das Wort Kirche⁴ zum Ausdruck bringt. Die im Lauf der Kirchengeschichte erst relativ spät eingeführte Bezeichnung bestimmter Orte und Räume als „Haus Gottes“, „Wohnung Gottes“ bzw. „Gnadenort“, an dem Gottes Gegenwart in besonderer Weise erfahrbar sei, ist demgegenüber sekundär.

Der Gott Jesu Christi erwählt sich nicht bestimmte geographische Plätze oder ein exklusives architektonisches Bauensemble als kultischen Begegnungsort mit dem Menschen, sondern den lebendigen Menschen selbst in seiner Beziehungs- und Liebesfähigkeit zum Anderen – und über den Anderen bzw. mit dem Anderen zu Gott. Diese Einwohnung Gottes in den Herzen der Menschen ist nicht auf exklusive Zeiten und Orte fixiert, sie ist ein ge-

* Dieser Beitrag stellt die komprimierte Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser am 25.1.1998 im Rahmen der Fachtagung „Gottesdiensträume in zeitgenössischer künstlerischer Gestaltung“ an der Domschule in Würzburg gehalten hat.

¹ *Mysterium* ist der aus dem Griechischen stammende theologische Grundbegriff für das Wunder des unaufhörlich liebenden Kommens Gottes zu seiner Schöpfung, insbesondere zum Menschen, der sich als Freiheitswesen diesem Kommen Gottes gegenüber positiv oder negativ verhalten kann. Die bewußte Bejahung des endgültigen Kommens Gottes in der Gestalt Jesu Christi heißt Glauben. Sie führt zur festlich gestalteten Begegnung mit dem Kommen Gottes in der Feier der *Mysteria* oder *Sakramente*.

² Diese an sich banale Wahrheit verliert gegenwärtig ihre Selbstverständlichkeit angesichts erster Versuche, Gottesdienst via Internet zu feiern. Die folgenden Überlegungen können auch als theologisches Memorandum gegen die elektronische Virtualisierung bzw. Entleiblichung der Liturgie der Kirche gelesen werden.

³ Vgl. griech. *ekklesia* = die (von Gott) zur Versammlung Gerufenen.

⁴ Vgl. griech. *kyriaké* = zum Herrn gehörig.

schichtliches und ein dramatisches Geschehen, das die gesamte Existenz des Menschen im Angebot der Gottesbegegnung prägt. In der Geschichte Jesu Christi ist Gottes Einwohnung im Menschen aufs höchste offenbar geworden. Wer immer seine Existenz an die Geschichte Jesu Christi bindet, wird gemäß christlicher Theologie im Glauben zum Gefäß des heilenden Kommens Gottes in seine Welt. Fest eingerichtete Stätten der kultischen Feier dieser gläubigen Existenz durch und mit Gott sind nach christlichem Verständnis nichts anderes als bleibende Markierungen oder Projektionen des Tiefensinns dieser primären Beziehungswirklichkeit.

Die christliche Liturgie lebt ganz und gar aus symbolischen bzw. sakramentalen Handlungen, die von lebendigen personalen Begegnungen getragen sind. In diesen Handlungen wird Begegnung zwischen Gott und Mensch in dichtester Weise gesucht, präsentiert und erfahren. Die leibliche Begegnungsqualität unmittelbarer Präsenz ist für die Feier der Liturgie aus einem doppelten Grund wesentlich und unverzichtbar: Der Leib mitsamt seinen Ausdrucksfähigkeiten ist ausgezeichnete Ort der Wahrnehmbarkeit des Anderen; und er ist zugleich Primärsymbol personaler Präsenz, also intensivstes Medium des Daseins eines geschichtlichen, unverwechselbaren und von Gott angenommenen Subjekts.⁵

Leiblich reale Begegnung bestimmt also primär den Raumbedarf zur Feier des Gottesdienstes: vom Wahrnehmen der Nähe des Anderen, seiner Gegenwärtigkeit und Aura, über Gesten und vielfältige Potentiale zwischenmenschlicher Kommunikation, bis hin zur leiblichen Berührung. Alle diese Spielarten personaler Begegnung dienen innerhalb der Liturgie als wirksame sinnliche Vermittlungsweisen der *Communio* der Glaubenden mit dem lebendigen Gott.⁶ Zur gottesdienstlich gestalteten leiblichen Präsenz und Begegnung gesellen sich unverzichtbar für die Feier der Liturgie in ihren verschiedenen Formen materielle Symbolzeichen⁷, die in die Aktualisierung der Beziehungswirklichkeit des Glaubens zwischen Mensch, Mitmensch, Welt und Gott miteinbezogen werden.

Zu den elementaren materiellen Symbolzeichen der christlichen Liturgie zählen:

- Wasser und das dazugehörige Inventar für die Taufe;
- der Altar-Tisch⁸, Brot und Kelch mit Wein zur Feier der hl. Messe oder des „Herrenmahles“, wie eine der ältesten Bezeichnungen das Sakrament der Eucharistie nennt;

⁵ *Leib* ist zu verstehen als jene untrennbare Einheit und gegenseitige Verschränktheit von Körper und Geist, die die Personalität, unverwechselbare Einmaligkeit und Geschichtlichkeit jedes Menschen gewährleistet.

⁶ Sakramentale Handlungen verbinden wort- und bildhafte Äußerungen mit leiblichen Berührungen; so etwa im Zusammenhang mit Tauf- und Salbungsriten, im Ritus der Handauflegung, des Friedensgrußes bzw. -kusses.

⁷ In unserem Zusammenhang ist zwischen *leibhaften/personalen* und *materiellen* Symbolzeichen zu unterscheiden: die personale Präsenz und Kommunikation der Versammelten sind selbst Symbolzeichen dessen, was sich in der Liturgie ereignet. Von Symbolzeichen ist zu sprechen, weil das bloße Vorhandensein dieser Zeichen noch nicht die Qualität *Symbol* für sich in Anspruch nehmen kann. Erst wenn durch die und mit den Symbolzeichen eine Erfahrung ausgelöst wird, die den Charakter unbedingter Sinnerschließung trägt, sollte man von *Symbol* sprechen. Vgl. dazu die Studie: H. WAHL, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Freiburg i. Br. 1994.

⁸ Innerhalb der Feier der Eucharistie ist der Altar das komplexeste materielle Symbolzeichen. Er erinnert an Stätten der Gottesbegegnung, die durch einen *Opferstein* markiert sind; deutlicher aber erinnert er zusammen mit Brot und Kelch an den Tisch des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern,

- ein reservierter und hervorgehobener Ort – Ambo, Kanzel – für das kanonisch dokumentierte Wort Gottes zu dessen Verkündigung bzw. Verehrung⁹;
 - die Markierung der spezifischen Ordnung der versammelten Gemeinde – „Sitzordnung“, Sessio, Orte besonderer Rollenträger – zur Darstellung ihrer Gemeinschaftsstruktur, die nach heutigem Liturgieverständnis communal und hierarchisch zugleich gestaltet ist.
- Weiters sind (römisch-katholische) Gottesdiensträume besonders gekennzeichnet
- durch den Tabernakel als Ort der Aufbewahrung des in der Eucharistiefeier konsekrierten Brotes;
 - durch einen Ort zur Feier des Sakraments der Versöhnung in der Gestalt der Einzelbeichte;
 - durch bildhafte Ausgestaltungen bestimmter Raumbereiche – architektonisch hervorgehobene Zonen, besondere Lichtregie, Bilder, Plastiken ... – zur sinnlichen Intensivierung der liturgischen und persönlichen Glaubenswirklichkeit;
 - schließlich durch eine mit diesen Symbolzeichen korrespondierende Raumhülle.¹⁰

Als Zwischenbilanz läßt sich an dieser Stelle ein ambivalenter Befund formulieren: Zur Feier der Liturgie und zur sakramentalen Gottesbegegnung können Christen gegebenenfalls auf exklusive Kirchengebäude verzichten. Aber diese Nachrangigkeit des Kirchengebäudes gegenüber den elementaren personalen und materiellen Symbolzeichen des Gottesdienstes eröffnet gleichzeitig die Chance für eine differenzierte Wahrnehmung und sachgemäße Würdigung der tatsächlich im Lauf der Kirchengeschichte so vielfältig wie faszinierend realisierten Gottesdiensträume und Kirchenbauten. Denn unbestreitbar gilt auch, daß die konkrete Gestalt des Kirchengebäudes in einer nicht zu überschätzenden Weise die liturgische Festfeier, ihr Erlebnis, ihre Wirkungen und ihre Symbolkraft mitbeeinflusst. Es herrscht tatsächlich ein Wechselspiel zwischen liturgischer Handlung und Kirchenraum; ein Wechselspiel, das theologisch legitim und begrüßenswert ist, wenngleich es sich der Regie göttlicher Heilsökonomie fügen muß. Daß diese Regie nicht bloß inhaltliche wie formale Direktiven kennt, sondern ebenso wichtig einen befreienden Impuls zum Einsatz aller künstlerischen Potentiale in der Gestaltung und im Umgang mit dem liturgischen Zeichen-Kosmos gibt, wird zu zeigen sein.

an dem Jesus sein Heilsvermächtnis stiftet als Feier des ewigen Bundes; zugleich erinnert er zusammen mit dem Zeichen des Kreuzes an das Mysterium des Todes und der Auferstehung sowie an das Zeugnis der Heiligen in der Nachfolge Jesu. Am Altar wird Gottesbegegnung gefeiert und dargestellt im ritualisierten Freudenmahl, im Nachahmen des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern, im zeichenhaften Darbringen der Welt vor das Angesicht Gottes und in der Erwartung der Verwandlung der Welt hinein in die Wirklichkeit Christi. Um den Altar herum wird durch die eucharistische Versammlung neue Heils-Wirklichkeit erlebt, vorweggenommen und exemplarisch erfahren.

⁹ Die liturgische Aufwertung der Hl. Schrift seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in der Metapher *Tisch des Wortes* ihren Ausdruck gefunden. Diese Metapher regt naturgemäß auch zu gezielten architektonischen Umsetzungsversuchen – Korrespondenz zwischen Altar und Ambo – bzw. zur fallweisen Konzeption eines ständigen Ortes der Schrift innerhalb des Kirchenraumes an.

¹⁰ Alle diese materiellen Symbolzeichen sind mehr oder weniger intensiv mit der leiblichen Präsenz der gottesdienstlichen Versammlung verknüpft; am stärksten gewiß die Mahlgaben Brot und Wein, die ja von der versammelten Gemeinde im ritualisierten Mahl der Eucharistie verzehrt werden.

Um sagen zu können, worin das Wechselspiel zwischen liturgischer Festfeier und Gottesdienstraum genauerhin besteht, müssen sowohl der Gottesdienst der Kirche als auch die Wirkmächtigkeiten des Kirchenraumes auf der Basis einer theologischen bzw. einer Glaubens-Ästhetik betrachtet werden, die es erlaubt, solche Wechselwirkungen zu orten, zu benennen und zu werten.

Im folgenden Abschnitt kommen daher einige Grundsätze einer theologischen Ästhetik der Liturgie zur Sprache (2.). Im Anschluß daran werden theologische Orientierungslinien für das Wechselspiel zwischen Liturgie und Kirchenraum formuliert (3.). Diese Orientierungslinien sind gleichzeitig als Kriterien konkreter baulicher und künstlerischer Gestaltungsaufgaben zu lesen.

2. Grundsätze einer theologischen Ästhetik des Gottesdienstes

Theologische Ästhetik muß auf ein ursprüngliches, weites Verständnis des Wortes Ästhetik zurückgreifen, welches auf eine bestimmte, aber umfassende Art und Weise des Wahrnehmens, Deutens und Gestaltens von sinnlich Begegnendem abhebt.¹¹ Im Zusammenhang mit Liturgie und Kirchenraum müssen zumindest drei Aspekte der sinnlich vermittelten Zugänglichkeit der christlichen Glaubensgestalt beachtet werden¹²:

- der anamnetische Aspekt: Aktives Erinnern bzw. Eingedenksein der Geschichte Gottes mit Welt und Mensch.

Dieser Aspekt erfaßt jene in der jüdischen wie in der christlichen Fest- und Feiertradition einzigartig ausgeprägte Kunst des aktiven Erinnerns, die ein Gleichzeitigwerden der Erinnernden mit den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Schlüsselereignissen ihrer Geschichte vor und mit Gott gestattet. Liturgie ist in diesem Sinn Gedächtnis-Kunst höchsten Grades;

- der mimetische Aspekt: Nachahmende und schöpferische Darstellung des Gottesgeheimnisses als Antwort auf Gottes Offenbarung.

Dieser Aspekt präsentiert die im Glauben erfaßte Wirklichkeit Gottes als ein in bestimmten geschichtlichen Ereignissen sich offenbarendes Drama der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Innerhalb der Liturgie werden bestimmte Szenen dieses Dramas teils in nachahmender, teils in kreativ aneignender Weise zur Darstellung gebracht. Liturgie realisiert in diesem Sinn die Kunst der darstellenden Präsentation;

- der poietische Aspekt: Herstellung, Neuschöpfung bzw. konkret geformte Erwartung neuer, von Gott eröffneter Heils-Wirklichkeit.

Christlicher Glaube erwartet von Gott her die Erneuerung und Vollendung der Schöpfung. Die Liturgie der Kirche gibt dieser Hoffnung einen spezifischen Ausdruck: sie bietet Gott in symbolischen Akten die gesamte Schöpfung dar und stellt sie ihm zur

¹¹ Vgl. P. EBENBAUER, Erwartung kommender Herrlichkeit. Ein Annäherungsversuch an die ästhetischen Kriterien christlichen Glaubens. In: Gott – Bild. Gebrochen durch die Moderne? Hg.: G. Larcher. Graz 1997, 223–231. Zur philosophischen Logik der ästhetischen Erfahrung vgl. R. SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg i. Br. – München 1995, 359–376.

¹² Die folgenden drei Aspekte sind mit griechischen Begriffen gekennzeichnet, die seit den Ursprüngen der europäischen Philosophie als Basiskategorien einer philosophischen Ästhetik fungieren. Zur Erfassung der ästhetischen Dimensionen der Liturgie sind sie unverzichtbar, weil sich der Gottesdienst der Kirche in den strukturbildenden ersten Jahrhunderten am stärksten innerhalb der hellenistisch beeinflussten Kulturen der Spätantike entwickelte.

Vollendung anheim. Sie vollzieht damit eine Kunst, die die Erwartung des erlösenden Kommens Gottes sinnenfällig zum Ausdruck bringt und in diesem Ausdruck gleichzeitig neue Wirklichkeit schafft: Indem sie ihre Erwartung in jene Spur des Kommens Gottes einschreibt, die ihr im Christusmysterium vorgezeichnet ist, gewinnt sie selbst Anteil an der Kraft der Neuschöpfung durch Gottes lebendigen Geist. In diesem Sinn ist Liturgie nicht zuletzt Kunst „performativer Erwartung“¹³.

Im Gottesdienst der Kirche werden diese drei Aspekte vielfach aktualisiert. In der Feier selbst sind sie stark ineinander verwoben. In ihrer Verflochtenheit prägen sie den sakramentalen Charakter der Liturgie:

- In ihr offenbart sich jeweils neu und wirksam die ganze Sinngestalt des Glaubens.
- In ihr feiert die Kirche das Miteinbezogensein jedes und jeder einzelnen in die erlösende Kraft dieser Sinngestalt über die Grenzen der Endlichkeit hinaus.
- In ihr benennt, preist und erfleht die Kirche die Wirklichkeit Gottes, von der her die Vollendung der Welt erwartet wird.

Glauben im christlichen Sinn geht auf das Ganze der Wirklichkeit. In der Sinngestalt des Christusmysteriums und im trinitarischen Gottesbekenntnis erkennen die Gläubigen ihren letzten Hoffnungs- und Zukunftsgrund, der ihnen im heilsgeschichtlichen Kommen Gottes bereits verbürgt ist.

Der Akt des Glaubens umfaßt also analog zu den sakramentalen Qualitäten der Liturgie erstens das Vernehmen eines umgreifenden Sinnes der Wirklichkeit, zweitens das Offenbarwerden einer den Menschen ganz einfordernden und zugleich erlösenden Sinngestalt, und drittens die Verheißung bzw. Hoffnung einer universalen Vollendung dieser Sinngestalt. Diese drei wesentlichen Aspekte christlichen Glaubens fordern für seine liturgische Aktualisierung geradezu heraus, was die drei ästhetischen Grundaspekte liturgischen Feierns einlösen: Gedächtnis-Kunst; Darstellungs-Kunst und Kunst performativer Erwartung.

Es ist demnach zu beachten, daß christlicher Glaube ohne die ästhetische Dimension seiner Realisierung defizient wäre: Glauben ist Leben im Horizont der entschiedenen Freiheit Gottes zur Vollendung seiner Schöpfung; Leben, das in der Erwidern der erfahrenen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung aufgeht und durch die sinnliche Wahrnehmung, die freie Nachahmung und die neuschaffende Kraft seiner Liebe in den Sphären dieser Schöpfung Gestalt gewinnt.

Die Präsenz und Wirksamkeit Gottes in Welt und Geschichte enthüllt sich gemäß dem Zeugnis der Bibel und ihrer kirchlichen Wirkungsgeschichte als ein dramatisches und heilsgeschichtlich erstrecktes Kommen Gottes in sein Eigentum (vgl. Joh 1,11) zur Verherrlichung seines Wesens und zur Vollendung der Welt. Die Antwort des Glaubens auf dieses offenbare Geheimnis der Oikonomia Gottes¹⁴ braucht unbedingt das Element der gottesdienstlichen und der kontemplativen Aneignung der weltverwandelnden Präsenz Gottes im Geheimnis Jesu Christi, in das jeder Christ durch die Gabe des Heiligen Geistes miteinbezogen ist.

Dieses Einbezogensein in die Wirklichkeit Christi vergegenwärtigt die Kirche in der liturgischen Gemeinschaft der Gläubigen, und zwar in einer sinnlich unmittelbar zugänglichen

¹³ *Performativ* heißt Wirklichkeit verändernd oder bildend.

¹⁴ Die theologische Rede vom *Haushaltsplan Gottes* bezieht sich auf das in der Geschichte der Offenbarung bezeugte und erfahrene Wirken Gottes vom Anbeginn der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung.

Weise, die von dichtester anamnesis, mimesis und poiesis des Glaubens gekennzeichnet ist. Jede sakramentale Feier lebt in diesen drei Grundvollzügen des Gottesdienstes:

- Wahrnehmung und Lobpreis der heilenden und befreienden Tat Gottes am und mit dem Menschen durch das zeitenumfassende Gedächtnis seiner Geschichte mit Schöpfung und Menschen;
- darstellende und freie Nachahmung seiner Heilstaten in symbolischen Präsentationen bzw. Handlungsgestalten als bejahende Antwort auf Gottes Kommen;
- Herstellung neuer Heilswirklichkeit durch das Erflehen, zeichenhafte Vorwegnehmen und Geschehenlassen von Verwandlung und Neuschöpfung durch Gott.

Selbstverständlich erschöpft sich Glaube nicht in dieser ästhetisch faßbaren Gestalt. Komplementär dazu ist er herausgefordert, den ethischen Impuls des Heilsangebotes Gottes für seine Schöpfung umzusetzen in Diakonie und Zeugnis.

Aber: ohne Gedächtnis-, Darstellungs- und performative Erwartungs-Kunst wäre christlicher Glaube halbiert und nicht lebensfähig. Wichtigster Ort der Entfaltung dieser Kunst ist die Liturgie und mit ihr zusammen der Raum, der für sie reserviert ist. Gleichzeitig bedeutet das, daß sich sowohl die liturgischen Handlungen selbst wie auch der liturgische Raum als künstlerisch qualitativ ausweisen müssen.¹⁵ Erst diese Qualität sichert ihnen die Gewähr, sinnlich wirksamer Verweis auf Transzendenz und sakramentaler Begegnungsort mit der Wirklichkeit, Herrlichkeit und Schönheit des Gottesmysteriums sein zu können.

3. Orientierungslinien für das Wechselspiel zwischen Liturgie und Kirchenraum

Jedes Kirchengebäude konserviert, ähnlich wie die Ordnung der Liturgie insgesamt, meist über Generationen hinweg bestimmte Weisen des Gedächtnisses, der Darstellung und der performativen Erwartung des Gottesmysteriums. Dazu gehören auch architektonische bzw. inventarische Dokumente, die das Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft wie der Liturgie samt ihrer heilsgeschichtlichen und politisch-gesellschaftlichen Referenzen bestimmter Epochen widerspiegeln.

Zwischen architektonischer bzw. inventarischer Vorgegebenheit und aktuell gefeierter Liturgie kommt es unweigerlich zu einem Wechselspiel:

- Der Raum provoziert, lenkt oder verhindert bestimmte Handlungs- und Kommunikationsmöglichkeiten, Möglichkeiten der Gottesmemoria, der gläubigen anamnesis, mimesis und poiesis; die Raumgestalt beeinflusst die liturgischen Handlungsgestalten, die Beziehungen zwischen den Rollenträgern, die Qualität der persönlichen Präsenz der einzelnen Mitfeiernden.
- Die liturgischen Handlungen wiederum provozieren eine bestimmte Raumwahrnehmung, Raumausnutzung und fallweise Raumveränderung. Liturgische Reformen verlangen immer auch Eingriffe in die „Raumordnung“ des Gottesdienstgebäudes.

Liturgie bedarf gemäß ihrem gegenwärtigen Selbstverständnis eines transparenten Beziehungs- und Begegnungsraumes des Glaubens. Sie erfordert näherhin zur Feier der Eucharistie einen gegliederten und gerichteten Einheitsraum. Gegliedert muß der Raum gemäß der liturgisch vorgezeichneten Versamlungsstruktur sein; gerichtet muß er sein, insofern er

¹⁵ Zur gegenwärtig schwierigen Frage nach ästhetischen Urteilskriterien im Blick auf zeitgenössische Kunst vgl. P. STRASSER, Zur Aktualität der Frage „Was ist Kunst?“ In: ENTGEGEN. Religion Gedächtnis Körper in Gegenwartskunst. Hg. A. Kölbl – G. Larcher – J. Rauchenberger. Ostfildern-Ruit 1997, 31–37, bes. 36f.

einer liturgischen „Intensivzone“ bedarf, die sich im Fall der Eucharistiefeier um Altar, Ambo und Sessio spannt, im Fall der Taufliturgie etwa um Taufbecken respektive Taufstein. Weiters kann der Kirchenraum auf ein mit den liturgischen Vollzügen korrespondierendes „Bildzentrum“ hin gerichtet sein. Die sachlich angemessene Ausgerichtetheit des Raumes muß schließlich auch seine liturgisch erforderliche „Begehrbarkeit“ gewährleisten, etwa: Prozessionswege zwischen und innerhalb der einzelnen Aktionszentren, zwischen Taufbecken/Taufstein und Altarbereich, zwischen dem eucharistischen Versammlungsraum und dem Ort des Tabernakels.

Architektur und Einrichtung des Kirchenraumes können mit der Feier des Gottesdienstes in ein positiv-kreatives Wechselspiel treten, wenn sich der Raum zu verstehen und zu erleben gibt

- als qualifizierter und inspirierender Ort gläubiger anamnesis des Gottesmysteriums,
- als „spielfähige Bühne“ mimetischer Präsentation der Gotteswirklichkeit und
- als exemplarische Stätte der poetischen Verwandlung im Wunder der Gottesbegegnung.

Zusammenfassend seien thesenhaft einige theologische Orientierungslinien für Gestalt und Gestaltung des Gottesdienstraumes genannt, die gegenwärtig besonders wichtig erscheinen:

1. Der gesamte Kirchenraum steht als Bühne der liturgischen Präsentation des Gottesmysteriums zur Disposition.
2. Ein Gottesdienstraum muß die liturgisch aktivierte anamnesis, mimesis und poesis des Gottesgeheimnisses ermöglichen, begleiten bzw. fördern; er darf sie nicht behindern.
3. Ein Gottesdienstraum muß in seiner architektonischen Konzeption und in seiner Einrichtung den Qualitätskriterien von Kunst entsprechen; er darf keinesfalls klischeehaft produziert oder mit Kitsch durchsetzt sein.
4. Ein Gottesdienstraum muß auch außerhalb der Liturgie mit seinen „Benützern“ dialogfähig sein und als sprechende Szene der Präsentation des Gottesmysteriums erlebt werden können.
5. Gottesdiensträume, der bereits lange Zeit bestehen, sammeln naturgemäß Inventar verschiedener Epochen. Die Neugestaltung solcher Räume muß Rücksicht nehmen auf:
 - a) die Gewährleistung liturgischer Funktionalität gemäß gegenwärtigem Liturgieverständnis;
 - b) die Gewährleistung künstlerischer Qualität in jeder Hinsicht. Die Umgestaltung alter Kirchenräume, die als Spitzenwerke christlicher Architektur und Kunst gelten, darf nicht mit Mitteln zweitklassiger Kunst erfolgen!
 - c) die Gewährleistung der Verstehbarkeit des geschichtlich gewachsenen Raumes und der Erkennbarkeit seiner historischen Schichten;
 - d) die Bewahrung von architektonischer Substanz bzw. von Einrichtungsstücken, die aus dem Blickwinkel christlicher Kulturtradition bzw. denkmalpflegerisch als schützenswert erscheinen.
6. Ein Gottesdienstraum soll seinen Benützern in- wie außerhalb der Liturgie befreiende und heilende Impulse zur Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes zuschicken.

Literaturhinweise

EMMINGHAUS Johannes H., Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung. In: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. H. B. Meyer [u. a.], Teil 3. Regensburg 1987, 347–416.

HAHNE Werner, De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg 1990.

HARNONCOURT Philipp, Erneuerte Liturgie als Bauaufgabe. In: Funktion und Zeichen. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum. Hg. W. Bergthaler [u. a.], Graz 1992, 21–29.

Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1997 (Arbeitshilfen 132).

Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. Angelus A. Häußling. Düsseldorf 1991 (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 140).

Wiltraud Resch, Graz

Kirchliche Kunst im Spannungsfeld von Auftraggeber und Künstler

Ein Beitrag zum Dialog über Kirche und Kunst

Ein Sonntagmorgen. In der ökumenischen Morgenfeier finden sich ein katholischer Theologe und eine evangelische Theologin zu einer gemeinsamen Betrachtung über das Werk des Malers Alexej von Jawlensky. Eingangs gestehen beide ihre Verlegenheit ein, da sie keine Kunsthistoriker und somit nicht „vom Fach“ sind. In der folgenden halben Stunde versuchen sie, in einem Dialog Jawlenskys Bilderzyklen – *Heiligengesichte, Abstrakte Köpfe, Meditationen* – nahezukommen, das in einer Ausstellung Geschaute und Gefühlte aufzuzeigen und das hinter den Pinselstrichen Erahnte in Worte zu fassen. Es war ein profundes und in jeder Hinsicht bereicherndes Gespräch. Warum eigentlich muß man sich zuerst entschuldigen, als Theologe öffentlich zum Thema Kunst Stellung zu nehmen?

Ein Wochentagmorgen. In der Pfarrkirche finden sich Pfarrer und Vertreter der Pfarrgemeinde mit den Vertretern der Diözesankommission für Liturgie und Kunst zusammen, um über die dringend notwendige Kirchenrenovierung zu beraten. Eingangs äußert die Pfarrgemeinde ihre Wünsche für eine Verbesserung von Heizung, Sitzbänken und Beleuchtung. Nicht zu vergessen ist, daß der provisorische Volksaltar mit Ambo auch neu gestaltet werden sollte! Unüberhörbar schwingt hier neben der Sorge um die finanziellen Mittel auch die Furcht vor der zu erwartenden Neuerung im vertrauten Kirchenraum mit. Zu einem Dialog über künstlerische Fragen kommt es nicht, alle Kompetenz wird gleich zu Beginn an den/die Fachmann/frau abgegeben. Warum grenzt man sich eigentlich in der Diskussion über eine künstlerische Gestaltung seiner eigenen Kirche von vornherein aus?

Die offenstehenden Fragen signalisieren eine tiefe Kluft zwischen Kunstschaffenden und Kunstrezipienten, aber auch zwischen den Kunstrezipienten selbst. Diese werden in „Berufene“, das heißt solche die in Kunstbeurteilung ihre akademische Weihe erhielten, und in „Laien“ geteilt. Zum Trost für die Laien sei vermerkt, daß die Berufenen keinen homogenen Stand bilden und deren Vorstellungen von Kunstbeurteilung äußerst unterschiedlich sind. So ist es durchaus möglich, daß einem Spezialisten für alte Kunst bei Fragen der zeitgenössischen Kunst die Kompetenz abgesprochen wird – der Berufene wird unversehens selbst zum Laien, dessen Urteil eben von Dilettantismus geprägt und somit nicht ernst zu nehmen ist.

Goethes Wort, daß das Leben ernst sei und die Kunst heiter, hat schon lange keine Gültigkeit mehr. Wie alles in unserer Zeit zum Problem geworden ist, so auch die Kunst. Es soll hier aber nicht der Ort sein, zum Problem Kunst Stellung zu nehmen oder der Frage nachzugehen, ob es eine Krise in der Kunst gibt oder nicht. Dazu ist schon so viel und aus allen möglichen Gesichtspunkten heraus geschrieben worden.

Auch die gelehrtesten und scharfsinnigsten Analysen der Kunst bleiben nur innerhalb eines eher kleinen Fachkreises wirksam. Geht es um konkrete künstlerische Gestaltungsfra-

gen, helfen sie in der Praxis kaum weiter, eher vertiefen sie die Kluft und Spannungen zwischen Kunstschaffenden, Kunstexperten und Kunstrezipienten.

Auch diesen Zeilen wird es nicht gelingen, die offenen künstlerischen Gestaltungsfragen zu beantworten. Bestenfalls können Denkanstöße vermittelt werden, die imstande sind, den Dialog über die enggezogenen Expertengrenzen hinaus wieder auf eine breitere Basis zu stellen.

Daß sich Kunst ganz allgemein im Spannungsfeld von Auftraggeber und Künstler befindet, ist auf den Kulturseiten der Tageszeitungen ständig zu verfolgen. Dennoch stehen in der Kunstgeschichte fast ausschließlich Künstler im Mittelpunkt der Diskussion. Der Auftraggeber wird nur erwähnt, wenn sich zufällig Aufträge oder Streitigkeiten über offene Rechnungen (die es anscheinend zu allen Zeiten gegeben hat) archivalisch erhalten haben. Ein kleiner Exkurs durch die Geschichte möge zeigen, daß gerade in der kirchlichen Kunst die bedeutendsten Werke durch intensives Zusammenwirken von Auftraggeber und Künstler entstanden sind.

* * *

Die einzige Architekturzeichnung Europas vor dem 13. Jahrhundert – der Plan eines karolingischen Idealklosters – wurde von einem Abt erstellt. Haito (763–836), Abt des Klosters Reichenau und Bischof von Basel, entwarf den Plan für Gozbert, Abt von St. Gallen, der sich mit dem Neubaugedanken seines Klosters beschäftigte.

Wie die meisten Idealpläne Utopie blieben, kam auch der Plan für St. Gallen nicht zur Ausführung. Karl der Große hatte die Bedeutung der Klöster nach der Benediktinerregel für die Aufgaben des Staates erkannt. Das Kloster fungierte als Stützpunkt der Verwaltung, Etappenstation des reisenden Hofes, Schule, Missionszentrum und landwirtschaftlicher Betrieb, woraus sich die Notwendigkeit einer straff organisierten Einheit ergab. Den St. Gallener Plan (s. Abb. 1) kann man als eine Demonstrationszeichnung zur Veranschaulichung des klösterlichen Lebens nach den Bestimmungen der Aachener Mönchssynode von 817 bezeichnen. Alle Organisationsbereiche stehen in einem genauen Bezug zueinander, alle Längen- und Breitenmaße suchen die Zahl als religiöses Symbol zu erfassen. In diesem Sinne ist auch der Begleitbrief zu verstehen: *Ich habe Dir, liebster Sohn Gozbert, dieses bescheidene Exempel der Anordnung der Klostergebäude zugesandt, damit Du Deinen Geist an ihr üben kannst ...*

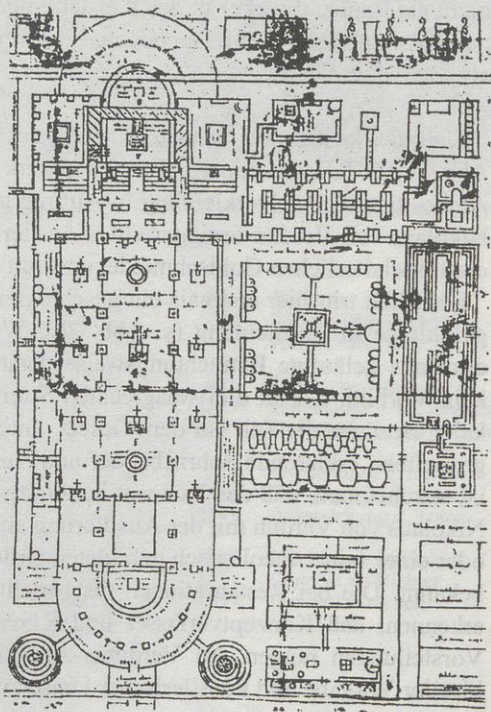


Abb. 1 (Ausschnitt)

Die um die Jahrtausendwende errichtete Michaelskirche in Hildesheim stellt mit ihrem „gebundenen System“, wonach alle Maße durch das Vierungsquadrat bestimmt sind, ein Schlüsselwerk in der deutschen Architekturgeschichte dar. Der verantwortliche Bauherr von St. Michael, Bischof Bernward, wird in seiner Biographie als glänzender Schriftsteller und Maler, hervorragend in der Kunst des Bronzegusses und in allen Werken der Baukunst, beschrieben. Dies beweisen auch die bronzene Christussäule und die Bronzetürflügel, die nicht nur einen neuen figürlichen Reliefstil sondern erstmals eine theologisch fundierte Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament zeigen.

Bischof Bernward war kein Einzelfall. In ähnlicher Weise wird von Bischof Aethelwold, der ein *theoreticus architectus* und wohl erfahren im Bau von Klöstern gewesen ist, berichtet. Von Benno, Bischof von Osnabrück, ist überliefert, daß er ein bedeutender Architekt und tüchtig im Entwerfen (*dispositor*) war.

Der Anteil der Äbte und Bischöfe am Aufbau der frühmittelalterlichen Kirchen- und Klosterkultur blieb also nicht auf schönggeistigen Briefverkehr und utopische Ideen beschränkt. Bei der irdischen Umsetzung einer Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem stellten sie mehrfach ihre Praxisnähe unter Beweis. Gelegentlich konnten sie sogar zu weit gehen, wie dies schon bei der Klosterkirche in Fulda der Fall war. Hier hatte Radger unter Abt Baugulf 791 den Bau einer neuen Klosterkirche entworfen, der in Form und Ausmaß der Peterskirche in Rom entsprechen sollte. Als man drei Jahre später Radger zum Nachfolger des verstorbenen Baugulf wählte, wurde der Baumeister zum Abt. Schon bald beschwerten sich die Mönche über die Bauleidenschaft des Abtes, sie seien zum Gottesdienst und Studium, aber nicht als Bauhandwerker in das Kloster eingetreten. Schließlich wurde Radger von Ludwig dem Frommen abgesetzt. Dennoch erhielt er in der Vita seines Nachfolgers eine Würdigung als *sapiens architectus*.

Einer der kostbarsten Schätze mittelalterlicher Kunst ist zweifellos der Verduner Altar (s. Abb. 2a) in Klosterneuburg. Das Tafelwerk wurde ursprünglich von Probst Wernher als Ambo- oder Kanzelverkleidung in Auftrag gegeben und laut Widmungsinschrift 1181 von Nikolaus von Verdun fertiggestellt. Künstlerisch gesehen bildet die Tafel einen Höhepunkt der mittelalterlichen Goldschmiedekunst mit Emailtechnik.

Inhaltlich tritt hier erstmals ein geschlossenes typologisches System der göttlichen Heilsgeschichte in Erscheinung (s. Abb. 2b). Wenn auch die Typologie eine dem Mittelalter durchaus geläufige Betrachtungsweise darstellt, so gab es für die hier vorliegende Form kein Vorbild. Die in drei waagrechten Streifen angeordneten Einzelbilder stellen in vertikalen Bezügen die Zeit vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade typologisch gegenüber, erklärende Schriftbänder und Verse ergänzen die heilsgeschichtliche Schau. Es ist anzunehmen, daß das Konzept bereits feststand, als man den wandernden Goldschmied Nikolaus von Verdun mit der Ausführung an Ort und Stelle beauftragte. Ob Probst Wernher oder einer seiner theologisch gebildeten Ordensleute Verfasser des Konzeptes war, ist nicht bekannt. Die bei Restaurationen festgestellten Umänderungen während der Arbeit lassen erkennen, daß Konzeptverfasser und Künstler gemeinsam um die Verwirklichung ihrer Vorstellungen rangen. Im Verduner-Altar begegnen wir einer grandiosen Synthese von ideeller Vorgabe und künstlerischer Umsetzung.

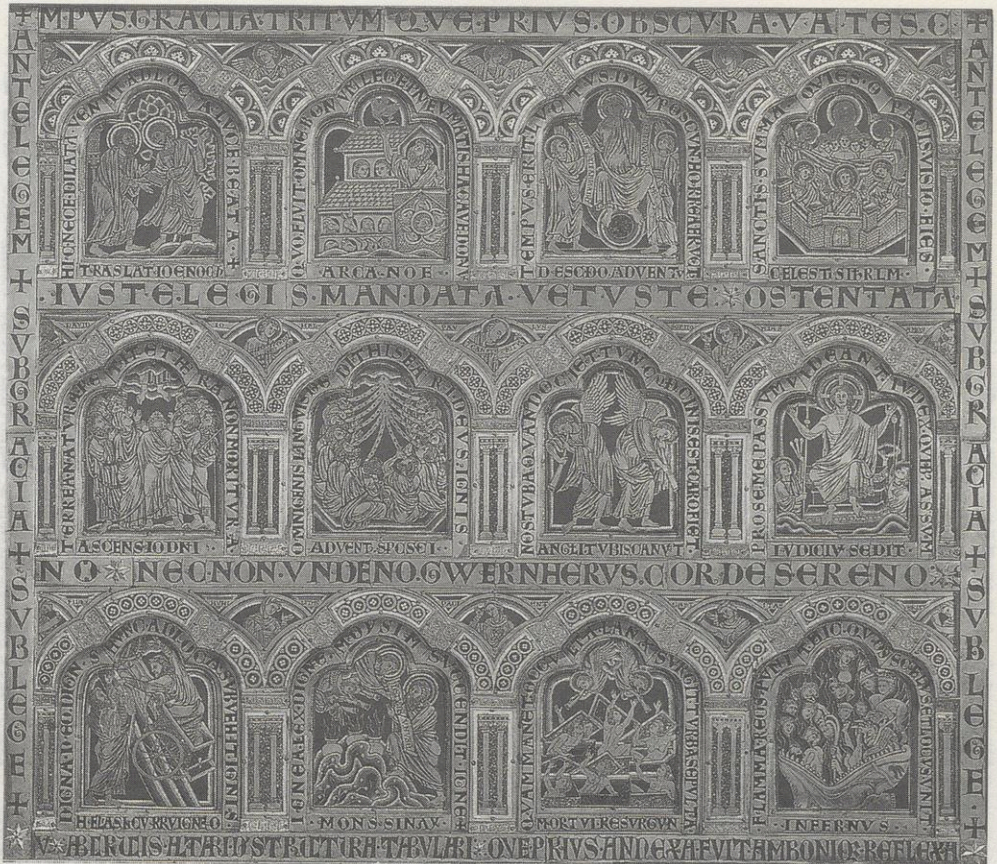
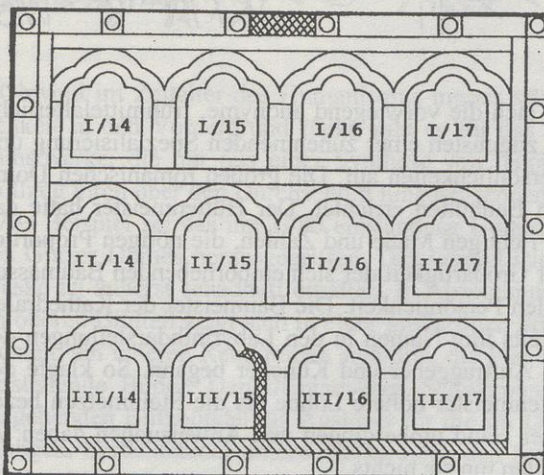


Abb. 2a
(Ausschnitt vom Tafelwerk des Verduner Altars, Klosterneuburg 1181)



- | | |
|--------|---------------------------|
| I/14 | Entrückung d. Henoch |
| II/14 | Himmelfahrt d. Herrn |
| III/14 | Himmelfahrt d. Elias |
| I/15 | Die Arche Noe |
| II/15 | Herabkunft d. Hl. Geistes |
| III/15 | Gesetzgebung auf d. Sinai |
| I/16 | Wiederkunft d. Herrn |
| II/16 | Die Engel m. Posaune |
| III/16 | Auferstehung d. Toten |
| I/17 | Das himml. Jerusalem |
| II/17 | Christus als Richter |
| III/17 | Der Höllenrachen |

Abb. 2b
(Erläuterung zu Abb. 2a)



Im hohen und späten Mittelalter löste sich die vorwiegend anonyme, frühmittelalterliche Einheit von Auftraggeber und Künstler zugunsten einer zunehmenden Spezialisierung und immer stärker hervortretenden Einzelpersönlichkeiten auf. Die großen romanischen Dome und gotischen Kathedralen wurden von Bauhütten errichtet. Der Hüttenmeister hatte das streng geheimgehaltene Wissen um die richtigen Maße und Zahlen, die nötigen Proportionen und das technische Können. Mit der Großartigkeit der sich emporhebenden Baumassen stieg das Selbstvertrauen der individuellen Persönlichkeit. Die Baumeister der Kathedralen von Reims und Amiens verewigten bereits ihre Namen in den Labyrinthdarstellungen der Fußbodenmosaiken. Die Kluft zwischen Auftraggeber und Künstler begann. So klagte der Priester Nicolas de Briart, daß die Hüttenmeister höhere Löhne als die Steinmetzen bezogen, obwohl sie nur mit dem Stab in der Hand umhergingen und Anweisungen gaben. *Et nihil laborant*, fügte er hinzu – und arbeiten tun sie nichts.

hungers verdirbt. Den alttestamentarischen Fluchdrohungen für den Treuebruch der Menschen gegenüber ihren Gott stellen sich Christus, Maria und die Reihen der Heiligen als himmlische Fürbitter entgegen und lassen auf Gnade hoffen.

Das Gottesplagenbild stifteten die Grazer Bürger, als Graz nicht nur von den dargestellten Plagen sondern auch noch von den Ungarn heimgesucht wurde. Die Bildkonzeption und die Spruchbändertexte müssen von einem Theologen erstellt worden sein. Die Darstellung der neun Engelshierarchien nach dem Pseudo-Dionysius-Areopagita wie auch das byzantinische Deesis-Motiv, die gemeinsame Fürbitte von Maria und Johannes dem Täufer, lassen auf ein für diese Zeit außergewöhnlich hohes theologisches Bildungsniveau schließen. Wenn auch keine gesicherten Namen überliefert sind, so gibt das Gottesplagenbild selbst Zeugnis von einem hervorragenden Zusammenwirken von Auftraggeber, Konzeptersteller und bildlicher Umsetzung durch den Künstler.

Die mittelalterliche Kunst wurde im wesentlichen noch als Werkzeug aufgefaßt, die Göttlichkeit und das Heilsgeschehen für die des Lesens unkundigen Menschen bildlich darzustellen. Dazu diente sowohl die dem gotischen Kirchenbau innewohnende Symbolik wie auch der Bildinhalt der leuchtenden Glasfenster und der großen eindrucksvollen Wandfresken. Der Künstler sah sich selbst als Handwerker, durch den das Werk entstand, und blieb bis ins 15. Jahrhundert überwiegend anonym.

Der Beginn der Neuzeit brachte mit seiner Abkehr von der mittelalterlichen Scholastik und den daraus resultierenden kulturellen Zäsuren einen entscheidenden Wandel in der Auffassung von Kunst und Künstler. Die Renaissance stellte das Ideal eines *uomo universale*, eines allseitig ausgebildeten Menschen auf. Unter den Künstlern entsprach Leonardo da Vinci, der gleichzeitig Maler, Architekt, Ingenieur und Musiker war, erstmals diesem Ideal. Michelangelo erhielt von seinen Zeitgenossen bereits den Beinamen *il divino*, der Göttliche.

Interessanterweise verlor die Kunst gerade in der auf das menschliche Maß bezogenen Epoche des Humanismus zum ersten Mal ihren unmittelbaren Bezug zu den Menschen. Gelehrte mit humanistischer, an der antiken Philosophie geschulter Bildung erstellten Raumkonzepte und Bildinhalte, die nur einem engen Kreis verständlich waren. Vom Künstler war eine unverwechselbare Eigenheit in Komposition und Machart – eine persönliche *maniera* – gefordert. Raffinierter Entwurf, ausgeklügelte Perspektive und Lichteinfälle bildeten die Kriterien für die Kunstbeurteilung. Der Disput über die geistigen Ansprüche, denen ein Kunstwerk genügen müsse, wurde über den Wert einer allgemein verständlichen Bildaussage gestellt. Man bezeichnet heute diese Kunst der späten Renaissance als Manierismus. Kunsthistoriker sehen im Manierismus des 16. Jahrhunderts die Wurzeln der modernen Kunst.

Die Ausstrahlung der italienischen Renaissance auf die nördlichen Länder erfolgte sowohl durch die neue Druckgrafik – Reproduktionsstiche ermöglichten das Bekanntwerden der Kunstwerke in ganz Europa – wie auch durch die Künstler selbst. Von Italien ausgehend etablierte sich der *pittore vago*, ein neuer Künstlertypus, der als „reisender Virtuose“ zu umschreiben ist.

Giovanni Pietro de Pomis, in Lodi bei Mailand geboren und in Venedig zum Maler ausgebildet, kam nach mehrjähriger Tätigkeit am Innsbrucker Hof im Jahre 1595 als Hofmaler nach Graz. Hier konnte er alle seine Talente ausreichend unter Beweis stellen. Neben seiner Tätigkeit als Maler goß er Medaillen nach einem von ihm erfundenen Verfahren, war als Autodidakt Verfasser von Bauplänen und wurde sogar für die Festungsbauten im Grenzgebiet herangezogen. Daneben begleitete er mit Skizzenbuch den landesfürstlichen Hof auf seinen Reisen und entwarf die Ausstattung für Festumzüge.

Bald nach 1600 plante der Landesfürst Innerösterreichs, Erzherzog Ferdinand II, seine Begräbnisstätte in Graz in unmittelbarer Nähe zu dem ihm besonders nahestehenden Orden der Jesuiten. Dafür ließ er inmitten der den Jesuiten übergebenen Kirchen-, Kollegien- und Konviktsgebäude einen Monumentalbau entstehen, der neben der Funktion als Kirche für die neugegründete Jesuitenuniversität und eigener Grablege auch ein Zeichen der erfolgreichen Gegenreformation setzen sollte. Als Planungsverantwortlicher zeigte sich Giovanni Pietro de Pomis für den Baukomplex von Katharinenkirche und Mausoleum deutlich von Venedig inspiriert. Die Kuppellandschaft mit schlankem Campanile verleiht dem Bau nicht nur eine für unsere Breiten fremde südlich heitere Note, sondern symbolisiert mit ihren Bekrönungen von Kreuz und Reichsadler auch die enge Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht.

Besonders interessant erweist sich die Fassade der Katharinenkirche, für die sich die Bezeichnung „Mausoleumsfassade“ einbürgerte. Bei einem Besuch in seiner Heimatstadt Lodi im Jahre 1619 war de Pomis von den in Mailand im Bau begriffenen manieristischen Kirchenfassaden so beeindruckt, daß er die bereits fertige, in der Grundsteinlegungsmedaille von 1615 verewigte Fassade überarbeiten ließ. Konflikte zwischen de Pomis, der für sich alle künstlerische Freiheit in Anspruch nahm, und der Hofkammer waren unausbleiblich. Die auf eine sparsame und nüchterne Bilanz bedachte Hofkammer kritisierte, daß einmal aufgemauert und einmal abgebrochen und das Geld unnütz verschleudert werde. Ferdinand – inzwischen in Wien zum Kaiser gekrönt – stellte sich als Protektor trotz der Entfernung immer auf die Seite seines „lieben Hofmalers“. Sicher muß auch die Jesuitenkongregation, die das ikonographische Programm verfaßte und unter deren Obhut sich der Bau befand, ihr Einverständnis zu den künstlerischen Eskapaden gegeben haben.

Die Mausoleumsfassade in Graz entspricht mit ihren schweren spannungsgeladenen Architekturformen und ihrer dichtgedrängten Bauplastik dem manieristischen Prinzip des *horror vacui*, das mit „Angst vor der Leere“ nur unzureichend übersetzt werden kann. Im vorigen Jahrhundert noch als geschmacklos überladen gewertet, weiß man sie heute als bedeutendstes Beispiel des Manierismus in Österreich zu schätzen. Ein selbstbewußter Künstler hat die politischen und religiösen Spannungen seiner Zeit erfaßt und sie in Stein zum Ausdruck gebracht. Ermöglicht wurde die Mausoleumsfassade durch das Verständnis des Bauherrn, der die künstlerische Qualität vor beamtete Kostenüberlegungen stellte. Ermöglicht wurde sie aber auch durch den Jesuitenorden, der sich stets für die neuesten Kunstströmungen aufgeschlossen zeigte und Kunst bewußt für die Anliegen der Gegenreformation einsetzte.

Die Gegenreformation löste im 17. Jahrhundert eine ungeheure Baufreudigkeit aus. Kaiser, Kirche und Adel waren gleichermaßen davon erfaßt, Stiftsanlagen und Schlösser wett-eiferten in Ausdehnung und prunkvoller Ausstattung miteinander. Das unter dem Mäzena-

tentum der Päpste Urban VIII., Innozenz X. und Alexander VII. völlig erneuerte Rom bildete das europäische Kunstzentrum, zu dem Künstler und Kunstliebhaber gleichermaßen pilgerten. Bernini verkörperte den Inbegriff eines universellen Künstlers, der als Stadtplaner, Architekt und Bildhauer Rom ein neues Antlitz verlieh. Seine gesellschaftlich hohe Stellung zeigt sich im ebenbürtigen Umgang mit allen Honoratoren seiner Zeit. Im Gelehrten- und Künstlerzirkel, den die zum katholischen Glauben übergetretene Exkönigin Christine von Schweden in Rom um sich versammelt hatte, war Bernini tonangebend. Auch für Fischer von Erlach war es noch wichtig, während seiner römischen Lehrjahre Zutritt zu diesem Kreis zu haben.

Eindeutig fällt der Baukunst der Vorrang vor allen anderen Künsten zu. Dem Wunsch, seinen Namen durch ein außergewöhnliches Bauwerk unsterblich der Nachwelt einzuprägen, wollte weder Adel noch Klerus widerstehen. In diesem Sinne ist es auch nicht verwunderlich, daß der Begriff Barock seinen Ursprung in der Baukunst hat. Die sprachliche Wurzel liegt in *barucca*, der portugiesischen Juwelierbezeichnung für eine unregelmäßige Perle, und wurde in abwertender Weise für die aus der Sicht des folgenden Klassizismus regelwidrigen Bauformen dieser Zeit übernommen. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgte eine positive Bewertung der barocken Baukunst, heute wird der Begriff Barock für alle Erscheinungsformen dieser Epoche, von der Musik über die Literatur bis zum Alltagsleben verwendet.

Für die Barockzeit erübrigt es sich, die Beziehung von Auftraggeber und Künstler vorsichtig und immer in Hinblick auf mögliche Fehlinterpretationen zu entschlüsseln. Zu wichtig war die Selbstverherrlichung geworden, als daß man dies dem Bau- oder Kunstwerk allein überlassen wollte. Bauinschriften, Traktate und Briefliteratur lassen keinen Zweifel aufkommen, daß die Verewigung des eigenen Namens für Auftraggeber und Künstler gleichermaßen eine der wichtigsten Antriebskräfte bedeutete. Gelegentlich führte diese Haltung zu einer Personalunion von Bauherr und Architekt, das heißt, der Bauherr fühlte sich auch gleich zum genialen Architekten oder zumindest zum unverzichtbaren Konzeptentwerfer berufen. Für das Ergebnis, das sich meist ebenso eigenwillig wie der Bauherr selbst erwies, prägte die kunsthistorisch gebildete Nachwelt den Begriff der „Kavaliersarchitektur“.

Besonders aufschlußreich zeigt sich die um 1670 verfaßte Schrift, die der Bauherr und Kunstsammler Fürst Karl Eusebius von Liechtenstein seinem Sohn Johann Adam Andreas als Anweisung für zukünftige Palastbauten widmete. Schon im Vorwort wird unmißverständlich klargestellt, daß es bei der Errichtung von Palästen nicht um Architektur an sich ginge, sondern darum, mit den Bauten Ruhm und Ehre zu erwerben. Der ewig im Gedächtnis bleibende Ruhm rechtfertige daher auch jeden Kostenaufwand. In endlosen Sätzen, gefühlsbetont und unbehelligt von jeglichen Rechtschreibregeln beschwört der Fürst seinen Leser, nur vornehme Gebäude zu errichten, denn *alles gehet hin und vertierbet, allein das vornehme Gebeu nicht ...* So wird gleich zu Beginn eine *universalissi- und generalissimam regulam* aufgestellt: *niehmals, niemahls und zu ebigen Zeiten kein gebeude ohne Zierdt der Architectur zu führen.* Eine glatte schmucklose Mauer würde nur ein *ordinari Werk* anzeigen, von denen die ganze Welt ohnehin voll sei ... *mit einen Worth: es sol und kan nichts ohne Zierde gebauet sein, sonst ist alles nichts nutz und kein vornehmes sondern ein gemeines Werk, so nicht, dass es stehen soll, wierdig ist.* Als Beispiele für *dergleichen grosse Monumenta*, die unsterbliches Lob und ewigen Namen erwarten dürfen, werden die *Kierchen zu Rohm des heiligen Petri* und allgemein die Bautätigkeit der Päpste

angeführt. Ein kurzes Kapitel ist auch dem Bau der *Templ, als Heuser Gottes*, gewidmet. Unbehelligt von allen liturgischen Fragen geht es dem Fürsten hier ebenso in erster Linie um die Würde des Bauwerks: *Dise Templ oder Kierchen nun sollen aufs allerstatlichste, so der Mensch ersinnen kan, gebauet werden und gezieret sein, dann den Allmechtigen kann nichts genuegsamb Wierdiges offerieret werden.* Bei der Innenausstattung warnt er vor allem, daß eine Mauer *bloss* verbleibe, daß es *niehmals sein sollte, dass ein dergleichen Fleck lahr verbleiben mieste.*

Wie sein Zeitgenosse Fürst Karl Eusebius von Liechtenstein, so dürfte auch der St. Lambrecht Abt Benedikt Pierin der barocken Baulust verfallen gewesen sein. Im Jahre 1638 zum Abt gewählt, begann er sofort mit dem Umbau der mittelalterlichen Stiftskirche und Neubau der Stiftsanlage zu einer repräsentativen, der Zeit entsprechenden Klosterresidenz. Als Baumeister holte er sich den Graubündner Baumeister Domenico Sciascia, der sich beim Neubau der Stiftsanlage Lilienfeld bereits einschlägige Erfahrungen erwerben konnte. Die gewaltige, ursprünglich um drei Innenhöfe geplante St. Lambrecht Stiftsanlage war noch mitten im Bau, die Fassade der Klosterkirche eben erst im Fertigwerden, als Abt Benedikt Pierin bereits 1644 einen großzügigen Um- bzw. Neubau der zum Stift St. Lambrecht gehörigen Mariazeller Wallfahrtskirche in Angriff nahm. Wüßte man nicht, daß das fürstliche Architekturtraktat erst acht Jahre nach dem Tod Pierins erschienen war, könnte man dessen unmittelbaren Einfluß auf die barocke Neugestaltung des gotischen Langhauses annehmen – es blieb wirklich kein Fleck Mauer „ohne Zierde“. Für den Neubau des Chorbereiches erstellte Sciascia ein Modell, das den Vorstellungen des Abtes anscheinend nicht entsprach. Zu Beginn des Jahres 1652 begab sich Abt Pierin mit seinem Baumeister Sciascia auf eine siebenmonatige Italien- bzw. Romreise, wo sie sich von den neuesten römischen Kirchenraumschöpfungen Berninis und Borrominis, die Sciascia in einem Skizzenbuch festhielt, vor Ort beeindruckt ließen. Als unmittelbar nach der Rückkehr der Neubau des Ostraktes der Mariazellerkirche errichtet wurde, entstand ein gewaltiger ovaler Kuppelraum nach römischem Vorbild, der sich als bahnbrechend für den österreichischen Kirchenbau erweisen sollte. Verwirklichen konnte Sciascia diesen innovativen Bau nur aufgrund des nachweislich guten Verhältnisses mit seinem Bauherrn, das auf hoher gegenseitiger Achtung und auf Vertrauen fußte.

Für das Presbyterium des neuen Ostraktes wurde bei Baubeginn auch ein Hochaltar angefertigt, der mit den Darstellungen des Freudenreichen und Schmerzhafte Rosenkranzes auf die Marienverehrung der Mariazeller Wallfahrtskirche bezogen war. Obwohl der Ostrakt erst 1683 (vier Jahre nach dem Tod Sciascias) unter Abt Franz von Kaltenhausen fertiggestellt werden konnte, erhielt bereits 1692 Fischer von Erlach den Auftrag für den Entwurf eines neuen Hochaltars. Die bald nach der Jahrhundertwende vollendete Hochaltaranlage (s. Abb. 4) bildet einen triumphalen Säulenaufbau in dessen Mitte das mächtige Kreuz mit Gottvater und Sohn dominiert. Zwischen der mit einer Schlange umwundenen Weltkugel zu Füßen des Kreuzes und der in himmlischer Glorie schwebenden Hl. Geist-Taube vermitteln die seitlichen Figuren, Maria, Johannes und die beiden Engel. Die Beweggründe für Abt Franz von Kaltenhausen, sich so bald nach der Fertigstellung des Ostraktes auf die äußerst kostspielige Erneuerung der Hochaltaranlage einzulassen, können weder durch die stets zitierten imperialen Ansprüche an das Nationalheiligtum der Monarchie noch durch ein leichtfertiges „barockes“ Umgehen mit finanziellen Mitteln erklärt werden.

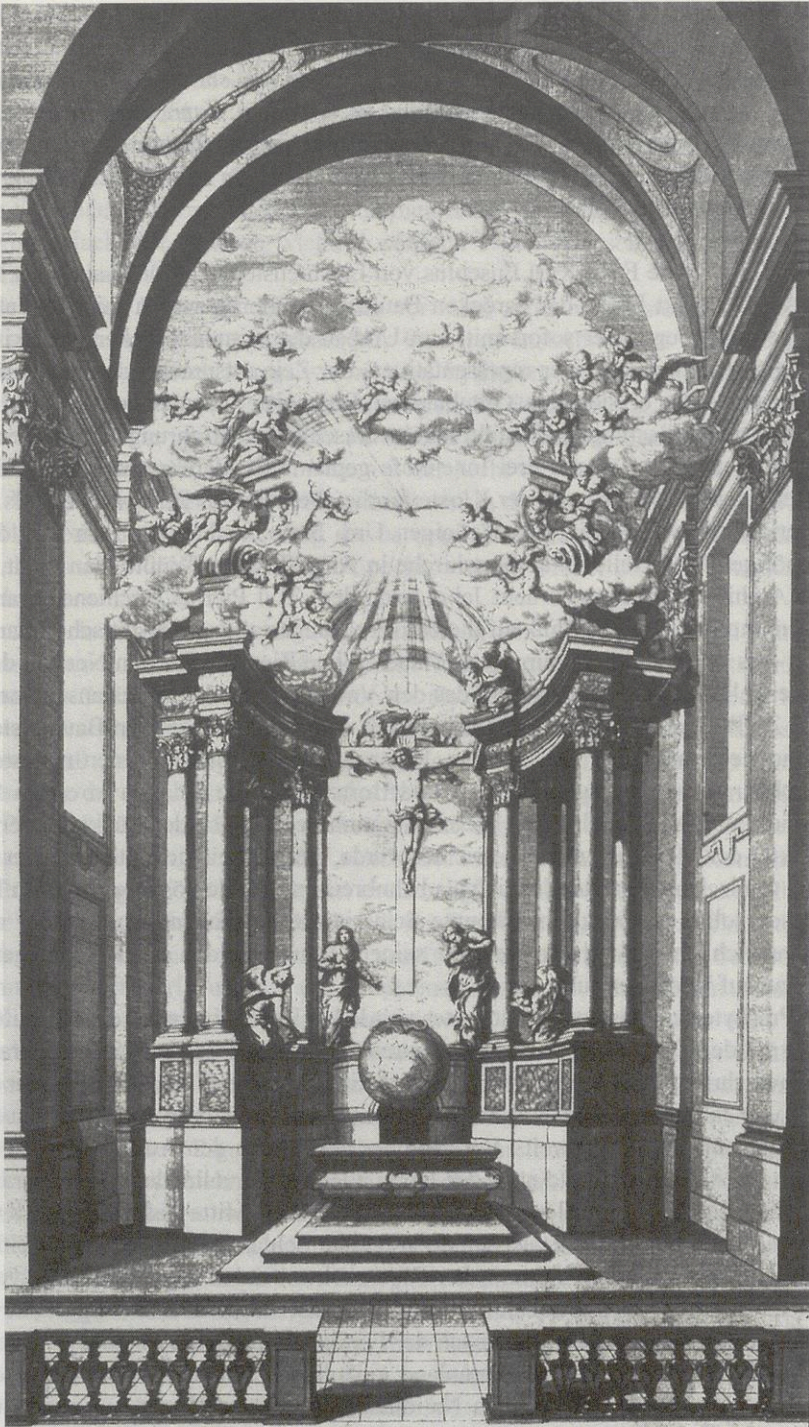


Abb. 4 (Hochaltar, Maria Zell 1692)

Nachdem bei der Baufertigstellung im Zentrum des Kuppelraumes eine Mariensäule errichtet worden war, lag es sicher in der Absicht des Abtes, auch die Hl. Dreifaltigkeit in Mariazell zum Ausdruck zu bringen. Die inhaltliche Konzeption, eine barocke Interpretation des mittelalterlichen Gnadenstuhlmotivs, dürfte der gelehrte St. Lambrecht Benediktiner P. Basilius von Finckeneis, Professor für Philosophie und Theologie am Wiener Schottenstift, erstellt haben, der auch die Verrechnung des Altares mit Fischer abwickelte (nach dessen Tode am 11.12.1693 folgte ihm P. Petrus Gurnigg in dieser Funktion nach). Trotz einer gewissen Reduktion bei der Ausführung und späterer Änderungen zählt der Mariazeller-Hochaltar zu den Hauptwerken hochbarocker Altargestaltungen. Die Bedeutung liegt vor allem darin, daß ein inhaltlich überzeugendes Konzept meisterhaft in Form umgesetzt werden konnte – Auftraggeber, Konzeptersteller, Entwerfer und Spezialhandwerker haben sich gemeinsam darin verewigt.

Auch wenn zumindest zwei Drittel des 18. Jahrhunderts noch zum Barock gerechnet werden, verlor sich allmählich die echte Theatralik und Dynamik durch die ständige Wiederholung äußerlicher Zierformen. Auftraggeber und Künstler haben wohl auch keinen Augenblick mehr daran gedacht, sich bei den üblich gewordenen ziegelgemauerten Altären mit Holzverkleidungen, deren Bemalung echten Marmor vortäuschten sollte, ewigen Ruhm zu erwerben.

Gerade als die Rocaille, die beliebte Schnörkel des Rokoko, vom französischen Hof ausgehend ganz Europa erfaßte, erschien 1753 in Paris ein anonymes Essay, in dem über die zeitgenössische Architektur ein vernichtendes Urteil gefällt wurde. Vor der Polizeizensur blieb der Jesuitenpater Marc-Antoine Laugier als Verfasser nicht lange verborgen. Der aus der Ordensprovinz Lyon stammende Laugier war dank seines Predigertalents wenige Jahre zuvor nach Paris entsandt worden, wo er durch seine Fastenpredigten, in denen er die Vergnügungssucht des Königs anprangerte, großes Aufsehen erregte. Die unbequemen Predigten wie auch die literarischen Aktivitäten dürften gleichermaßen für den folgenden Rückkehrbefehl nach Lyon ausschlaggebend gewesen sein. Nachdem Laugier hier die Entbindung von seinen Ordensgelübden erreicht hatte und formhalber einer Benediktinerabtei angehörte, zog er als Abbé Laugier wieder nach Paris, um sich vollends der literarischen Tätigkeit zu widmen.

In seinem „Essay über die Architektur“ analysiert Laugier alle Fehler, die sich seiner Ansicht nach seit der römischen Baukunst – der einzig wahrhaftigen – eingeschlichen haben und das Auge des kunstsinnigen Menschen gröblichst verletzen. Alle nachfolgenden Architektursysteme sind für ihn *ohne Proportionen, mit merkwürdig gestalteten und töricht aufeinandergehäuften Ausschmückungen*, um prophetisch anzufügen: *Der überwiegende Teil unserer großen Kirchen ist leider dazu bestimmt, bis in die entfernteste Zukunft für sie Zeugnis abzulegen*. Laugier läßt es aber nicht bei bloßer Kritik bewenden. Im Kapitel „Betrachtungen über die Kunst zu bauen“ legt er detailliert seine Vorstellungen von richtigem Bauen dar: Architektur ist wieder auf ein Minimum zu reduzieren, mit Ausnahme von Säulen, Gebälk, Giebel, Türen und Fenstern ist alles übrige mehr oder weniger auszuschließen. Dies gelte besonders auch für den Kirchenbau, wobei er den Verdacht äußert, *daß wir bis heute noch nicht das richtige Empfinden für diese Art von Bauwerk besitzen*. Seine

eigenen Vorstellungen präzisiert er rein theoretisch. Die praktische Umsetzung sieht er dadurch gefährdet, daß es nicht leicht sei, die Arbeiter Dinge ausführen zu lassen, die sie vorher noch nie gemacht haben. Man brauche viel Geduld, dem Arbeiter völlig neue Wege zu weisen – *man muß viel Murren seinerseits ertragen, ihn zu Taten anspornen und seinen Widerwillen beschwichtigen*. Interessant ist, daß der Kleriker Laugier bei der Innenraumgestaltung nur formal-ästhetische Aspekte berücksichtigt. So lehnt er beispielsweise den Altar in der Vierung kategorisch ab, da der Blick nicht mehr frei von einem Ende zum anderen schweifen kann, *wodurch das Vergnügen des Betrachters erheblich eingeschränkt wird*.

Abbé Laugier hatte Erfolg und konnte in Paris von seinen literarischen Arbeiten leben. Er nahm nicht nur maßgeblich auf die neue, sich wieder an der Antike orientierenden Strömung des Klassizismus Einfluß, sondern wirkte auch noch später bei der Neugestaltung von Paris nach. Als Baron Haussmann ein Jahrhundert nach Laugier die engen Elendsviertel abbrach und durch sternförmig angelegte Boulevards ersetzte, verwirklichte er großteils dessen im Kapitel „Über die Verschönerung der Städte und Anlage des Straßennetzes“ dargelegten Vorstellungen. Beinahe hätte Abbé Laugier auch noch die allererste Kunstzeitschrift aus der Taufe gehoben. Schon 1759 hatte er einen detaillierten Plan für eine Zeitschrift ausgearbeitet, die sich ausschließlich der Architektur, Malerei und Bildhauerei widmen und Informationen über einzelne Künstler bringen sollte. Das Projekt scheiterte an der feindseligen Haltung der Künstler, die sich durch die beginnende Verselbständigung der Kunstkritik äußerst beunruhigt zeigten. Laugier quittierte den Vorwurf, selbst kein Künstler zu sein, eher lakonisch: Tagtäglich urteilt man über eine Tragödie, ohne jemals einen Vers geschrieben zu haben. Damit brach er den bis dahin geltenden Satz, daß zu einer Kunstkritik nur berechtigt ist, wer aus dem Metier kommt. Ungefähr zur selben Zeit begann auch der Dichter Gotthold Ephraim Lessing sich im Sinne der Aufklärung mit Kunstkritik auseinanderzusetzen. Wie Laugier bestand er auf das Recht zur Kritik, auch wenn der Kritiker das, was er kritisiert, nicht selbst machen könne. In diesem Sinne formulierte Lessing auch ähnlich wie Laugier: Ich finde meine Suppe versalzen. Darf ich sie nun nicht eher versalzen nennen, als bis ich selbst kochen kann?

Obwohl von Künstlern angegriffen, stellte sich unaufhaltsam neben Auftraggeber bzw. dessen Konzeptersteller und dem ausführenden Künstler als dritter Faktor der Kunstkritiker für die sachkundige Beurteilung von Kunstwerken zur Seite. Die Funktion eines sachkundigen Kunstkritikers wurde im 19. Jahrhundert auch immer notwendiger, denn es blieb nicht beim Rückgriff auf die hehre Formenwelt der griechisch-römischen Antike. Bald war eine Rückbesinnung auf das christliche Mittelalter und die Gotik als romantische Gegenbewegung zur heidnischen Antike erwachsen. Für Bildungsbauten griff man mit Vorliebe auf die Renaissance, die sich programmatisch mit Humanismus und Bildung verbinden ließ, zurück. Schließlich legitimierte sich das neue Großbürger- und Fabrikantentum durch eine Villa in der Tradition der barocken Schloßanlagen als neuer Geldadel. Die Zeit des Historismus mit der latenten Frage „in welchem Stil zu bauen sei“, schuf die Voraussetzung für den neuen Beruf des Kunsthistorikers, dem auch Mitte des 19. Jahrhunderts mit den ersten Lehrkanzeln in Berlin und Wien im universitären Bereich Rechnung getragen wurde.

Der Kunsthistoriker ordnete nun das gesamte Kunstschaffen in zeitliche Stilepochen und sortierte die Kunstwerke nach ihren wesentlichen Charakteristika zeitlich und landschaftlich in einzelne „Schubladen“ für den Ratsuchenden in Stilfragen. Einfacher wurde dadurch aber

nichts. Als Beispiel sei die Herz-Jesu-Kirche in Graz herausgegriffen, die auf Initiative von Fürstbischof Johannes Zwirger inmitten eines gründerzeitlichen Stadterweiterungsgebietes zwischen 1881 und 1891 errichtet wurde. Der Titel „Kirche, Künstler und Konflikte“ für die anlässlich der 100-Jahrfeier herausgegebene Dokumentation könnte nicht treffender sein. Die dem Baubeginn vorangegangenen, jahrelangen Konflikte ergaben sich nicht nur durch den liberalen Kulturkampf dieser Zeit sondern vor allem auch in künstlerischen Belangen. Die ursprüngliche Vorstellung eines Kirchenbaues im Stil der französischen Gotik nach dem Muster der Votivkirche in Wien wurde aus Kostengründen fallengelassen, nach langem Ringen entschied man sich für eine Kirche im Stil der nordischen Backsteingotik.

Heute zählt die Herz-Jesu-Kirche aufgrund ihrer Einheitlichkeit und Größe zu den bedeutendsten Bauwerken des Historismus in der Steiermark. Aus ihrer langen, gut dokumentierten Baugeschichte läßt sich ein Verhältnis zwischen Auftraggeber und Künstler herauslesen, das als typisch für diese Zeit bezeichnet werden kann. Der Auftraggeber setzt den Bauimpuls aus kirchenpolitischen Gründen, die im Patrozinium und im Baustil zum Ausdruck kommen sollen. Beraten wird der Bauherr von Fachleuten, unter denen sehr bald die Fehde nicht nur um künstlerische Probleme, sondern auch um die fachliche Kompetenz ausbricht. Die Fehde gipfelt in der Formulierung, daß über theologische Fragen und Werke Theologen, über ein Werk der Kunst aber Künstler und Kunstsachverständige zu Gericht sitzen und urteilen sollen. Für den Künstler bzw. Architekten ergibt sich daraus die völlig neue Situation, nicht nur den Vorstellungen des Auftraggebers zu entsprechen, sondern sich auch der Kritik von Fachleuten stellen zu müssen, die untereinander gegensätzliche Meinungen vertreten.

Entzündeten sich die Gemüter der Kunstsachverständigen und die Meinung der Öffentlichkeit polemisch an der Frage des richtigen Stils für das Bauwerk, so bewiesen dieselben eine grundsätzliche Einhelligkeit in der Frage der bildnerischen Ausstattung. Die katholischen Erneuerungsbewegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten zur Gründung zahlreicher christlicher Kunstvereine geführt, die das Entstehen einer spezifischen „Kirchenkunst“ ermöglichten. In den nun regelmäßig erscheinenden Publikationen wurde die christliche Kunst als eines der wirksamsten Hilfsmittel zur religiösen Erbauung und Belehrung propagiert. Dementsprechend setzte ein wahrer Boom an Heiligenfiguren und -bildern ein, wobei eine festgelegte Typisierung, deren idealisierende Uniformität kaum einen künstlerischen Spielraum freiließ, die schöpferische Kreativität eines Künstlers weitgehend ausschloß. Dazu kamen Kunstanstalten, die in Katalogen Statuen und Reliefs bereits mit Maß-, Material- und Preisangaben anboten. Der bildende Künstler konnte nun zwischen gesicherter Auftragslage und Bohème mit künstlerischer Freiheit wählen.

Verändert zeigte sich auch das Bild des Auftraggebers. Während für die Architektur durch einen bestimmenden Bauherrn meist noch ein Gesamtkonzept erreicht werden konnte, ging dieses bei der Ausstattung weitgehend verloren. Grund dafür war die Praxis, daß potenten Stiftern die Ausstattung der Seitenkapellen überlassen wurde. Als Geldgeber sahen sich Stifter berechtigt, Kunstwerke mit Heiligendarstellungen nach der persönlichen Beziehung in Auftrag zu geben. Besonders demonstrativ zeigt sich dies an den Glasfenstern, die ikonographisch in keinem Zusammenhang mit dem Patrozinium stehen, dafür aber den weithin sichtbaren Namen des Stifters tragen. Die Kirchen des Historismus und die in dieser Zeit „regotisierten“ Kirchenräume sind Gesamtkunstwerke auf rein äußerlicher, stilistischer

Basis. Im inhaltlichen Konzept spiegeln sich die unterschiedlichen Intentionen, die durch Auftraggeber, Kunstsachverständige, Künstler und nicht zuletzt durch Geldgeber eingebracht wurden.

* * *

Wie alle „kleinen Exkurse durch die Geschichte“ kann auch dieser keinen Anspruch auf Objektivität erheben, da die Auswahl immer aus persönlicher Sicht erfolgt. In diesem Fall sollten die angeführten Beispiele die eingangs aufgestellte These, daß in der kirchlichen Kunst die bedeutendsten Werke durch intensives Zusammenwirken von Auftraggeber und Künstler entstanden sind, untermauern.

Trotz aller Subjektivität, die jeder Kunstbetrachtung anhaftet, lassen sich doch einige allgemeingültige Kriterien herauskristallisieren: Keine Kunstform ist wiederholbar. Immer hat nur jene Kunst bleibenden Wert, die aus ihrer Zeit herauswächst. In diesem Sinn definiert sich Kunst als Manifestation eines sich stets wandelnden und erneuernden Zeitgeistes.

Vor diesem Hintergrund soll nun erneut die Frage aufgegriffen werden, warum sich so viele „Betroffene“ in der Diskussion über die künstlerische Gestaltung ihrer eigenen Kirche ausgrenzen.

Die zeitgenössische Kunst fand nach den Bombenschäden des Zweiten Weltkriegs erst zögernd, nach der Liturgiereform des II. Vatikanums umso überzeugender Eingang im kirchlichen Bereich. Das 1992 erschienene Buch „Funktion und Zeichen, Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum“ dokumentiert anschaulich die neuen Maßstäbe, die teils durch experimentelles teils durch funktionalbestimmtes Bauen gesetzt wurden.

Im Gegensatz zur zeitgenössischen Architektur, die bereits mit einer weitgehenden Akzeptanz rechnen kann, stößt sich die Kritik meist noch an der bildnerischen Kunst. Wie schon eingangs erwähnt, soll hier nicht zur Kunst selbst Stellung genommen werden. Für die Frage nach dem Verhältnis von Auftraggeber, Künstler und Rezipient müssen dennoch einige Punkte (die natürlich wieder nur aus der persönlichen Sicht erfolgen können) angesprochen werden:

- * Versteht man Kunst als Ausdruck ihrer Zeit, dann kann man nie von einer Krise der Kunst sondern höchstens von einer Zeitkrise sprechen, die eben in der Kunst zum Ausdruck kommt.
- * Mit der Erfindung der Photographie verlor die bildende Kunst ihre Funktion, Abbilder der Wirklichkeit zu schaffen – das traditionelle Abbilden war anachronistisch geworden.
- * Die zeitkritische Protest- und Provokations-Kunst wurde bereits von ihrer eigenen Zeit überholt – auch sie ist angesichts der hautnahen, aufrüttelnden Bilder in Zeitung und Fernsehen anachronistisch geworden.
- * Der gesamte Begriff Kunst ist durch die Öffnung gegenüber anderen Kulturen, durch die Verwendung ungewöhnlicher Formphänomene und neuartiger Materialien in Bewegung geraten.
- * Das Kunschtschaffen der letzten Jahre läßt sich endgültig nicht mehr nach dem traditionellen Begriff vom „Können des Künstlers“ (Kunst kommt von Können) beurteilen.

Diesen neuen experimentellen Kunstformen stehen Betrachter (in der Fachsprache Rezipienten) gegenüber, die noch der ersten, von Platon (427 v. Chr. – 347 v. Chr.) im vierten vorchristlichen Jahrhundert aufgestellten Kunsttheorie verhaftet sind. In einem fiktiven Gespräch über eine „angemessene Beurteilung von Kunstwerken“ stellte Platon drei Regeln auf: Erstens müsse man sich klarmachen, was dargestellt sei, zweitens prüfen, ob es sachlich richtig wiedergegeben sei, und drittens, ob es schön ausgeführt sei.

Konnten sich diese Beurteilungsregeln auch in weiten Bereichen der kirchlichen Kunst (Andachtsbilder, Heiligenfiguren ...) bis in unser Jahrhundert halten, so sind sie spätestens seit der Abstrakten Kunst endgültig nicht mehr brauchbar.

Angesichts der „platonischen“ Sichtweise von Kunst sieht sich der Künstler – zu Recht oder zu Unrecht – von einer Schar von Banausen umgeben und resigniert nur zu oft als unverstandenes und unerkanntes Genie. Der moderne Kunstsachverständige versteht zeitgenössische Kunst und weiß sie zu würdigen. Er schreibt auch darüber. Gespannt wartet der einfache Kunstrezipient nach einer Vernissage auf die Zeitungs-Rezension des nächsten Tages, um sich aus berufenem Munde das erklären zu lassen, was er zwar gesehen aber nicht verstanden hat. Meist präsentiert sich hier ein weiteres Kunstwerk – ein sprachliches Kunstwerk, dessen volle Bedeutung und weittragende Dimension oft nicht einmal Fachkollegen ganz ermessen können. Dies ist dann meist der Punkt, an dem der Kunstrezipient resigniert.

Am entscheidendsten hat sich der Auftraggeber gewandelt. Meist verbirgt er sich hinter Begriffen wie Verantwortliche, Entscheidungsträger, Bauausschüsse, Gremien ..., deren Funktionen und Kompetenzen für den Eingeweihten klar umrissen, für Außenstehende (wie es Künstler in den meisten Fällen sind) jedoch äußerst diffus erscheinen. Dazu kommen Kommissionen für Liturgie und Kunst mit „wünschenswerter Meinungsvielfalt“, die das Leben der Künstler meist nicht leichter machen, zumal die kommissionellen Vorgaben auch noch vom Bundesdenkmalamt begutachtet werden ...

Daß wir in einem demokratisch geprägten Zeitalter leben, wird allmählich allen bewußt. Heute läßt sich nichts mehr verordnen – auch nicht die Kunst. Umgehen kann man das Thema Kunst auch nicht. Dies gilt in besonderem Maß für kirchliche Kunst. Kunst ist ein für die Liturgie unverzichtbarer Bestandteil, da nur sie die Sublimierung eines profanen Gegenstandes ermöglicht – durch „künstlerisches Zutun“ (in welcher Form auch immer) wird der Tisch zum Altar, das Pult zum Ambo oder der Trinkbecher zum Kelch ...

Die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Kunst ist somit unumgänglich (was aber nicht heißen soll, sich für alles begeistern zu müssen). Niemand kann im voraus sagen wie sich die Kunst an der Wende zum neuen Jahrtausend entwickeln wird, wonach es einen künstlerisch-schöpferischen Menschen zu tun drängen wird. Umso mehr bedarf es des unvoreingenommenen Aufeinanderzugehens und des übergreifenden Dialogs für Lösungen, in denen unsere Zeit ihren Ausdruck findet. Von diesem Dialog kann und darf sich niemand ausgrenzen – man muß zuhören können und, wenn man von etwas begeistert ist, auch überzeugen können.

Der vielleicht erhobene Einwand, daß bei zuviel Mitsprache nichts Geniales erwachse, kann durch einen abschließenden Rückblick auf die Toskana des 13. und 14. Jahrhunderts entkräftet werden. Die Blütezeit der toskanischen Kunst fällt in den Zeitraum, in dem die

Städte der Toskana – Florenz, Siena, Pisa, Lucca, etc. – freie Kommunen waren. Alle zu dieser Zeit entstandenen großen Dom- und Palastbauten sind echte Gemeinschaftswerke, an deren Gestaltungsfragen das gesamte Volk, zumindest in seinen oberen Klassen, teilgenommen hat. Die in den Bausitzungen der Domopera (vergleichbar unserer Dombauhütte) gefaßten Beschlüsse wurden Bürgerausschüssen vorgelegt, die aus den verschiedenen Entwürfen auswählten. Kunst war von dem dreifachen Prinzip getragen, daß sie zur Ehre Gottes, zum Ruhme der Stadt und zur Verewigung des eigenen Namens diene. Ein Protokoll in Pistoia aus dem Jahre 1272 zeigt, daß im Stadtrat über jeden einzelnen Bauabschnitt, jedes Fenster, jedes Portal, jedes Bild besonders abgestimmt werden mußte. Nichts blieb selbst den bedeutendsten Künstlern dieser Zeit frei überlassen. In Florenz haben beim Dombau über das große Dommodell von 1368 nicht weniger als 480 Personen ihr Urteil abgegeben – die Dombauverwaltung ließ die öffentliche Meinung entscheiden. Der Florentiner Dom wurde wegen seiner kühnen Neuerungen und seinem *Decorum* bereits von den Zeitgenossen gerühmt. Wenn er uns noch heute fasziniert, dann nicht nur wegen der großen Künstler, die sich darin verewigt haben, sondern auch wegen des vortrefflichen Kunsturteils der Stadtbewohner, für die der Umgang mit der Kunst ein wesentliches Element ihres Lebens darstellte.

In diesem Sinn möchte ich zu mehr persönlicher Courage in Belangen der Kunst ermuntern. Ein offenes Aufeinanderzugehen ist die entscheidende Voraussetzung, um in einen kreativen Dialog über Gestaltungsfragen einzutreten. Es sollte das Anliegen aller sein, den Raum, in dem man Kirche ist, auch bewußt und aktiv mitzugestalten.

Literatur (in der verwendeten Reihenfolge der Abschnitte):

- Floridus RÖHRIG, Der Verduner Altar. Wien – München 1955.
 Nikolaus PEVSNER, Europäische Architektur. ⁴1978.
 Wolfgang BRAUNFELS, Abendländische Klosterbaukunst, ⁴1980.
 Die Grazer Stadtpfarrren. Von der Eigenkirche zur Großstadtseelsorge. Hg. Karl Amon. 1980.
 Arnold HAUSER, Der Manierismus. Die Krise der Reanissance und der Ursprung der modernen Kunst. 1964.
 Der innerösterreichische Hofkünstler Giovanni Pietro de Pomis. Hg. Kurt Woisetschläger. 1974.
 Viktor FLEISCHER, Fürst Eusebius von Liechtenstein als Bauherr und Kunstsammler (1611–1684). 1910.
 Nathalie FRIESS, Domenico Sciassia. Graz 1980 (Dissertation).
 Fischer von Erlach und die Wiener Barocktradition. Hg. Friedrich Polleroß. 1995.
 P. Othmar WONISCH, Der Hochaltar J. B. Fischers von Erlach in Mariazell. 1928.
 Marc-Antoine LAUGIER, Essai sur l'architecture. Paris 1753. Nachdruck: Das Manifest des Klassizismus. 1989.

Udo KULTERMANN, Geschichte der Kunstgeschichte. 1981.

Kirche Künstler und Konflikte: 100 Jahre Herz-Jesu-Kirche. Hg. Gertrude Celedin. Graz 1991.

PLATON, Werke in 8 Bänden. Darmstadt 1976. Bd. 8: Gesetze (Buch II), bearb. von K. Schöpsdau.

Wolfgang BRAUNFELS, Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toskana. Berlin 1953.

Eva Tangl, Graz

Kirchenbauerweiterungen in der Diözese Graz-Seckau

Lösungen und Probleme

Seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden durch einzelne kirchliche Organisationen und Vereine – die heute unter dem Begriff „Liturgische Bewegung“ zusammengefaßt werden – Veränderungen innerhalb der Kirche in der Ausübung der Liturgie bzw. der damit verbundenen Raumgestalt angestrebt. Mit der Anerkennung der Forderungen ihrer Initiatoren und der Herausgabe der Richtlinien durch das II. Vatikanische Konzil nahm die Neugestaltung der Sakralräume konkrete Formen an.

Die Anpassung an die veränderten Bedürfnisse der Kirchengemeinde zielt dabei besonders auf die Hervorhebung eines einzigen Altares als deren zentrale Mitte. Mit dieser neuen Positionierung des Altares als „Tisch des Herrn“ war aber nicht nur ein symbolischer Akt vollzogen worden, sondern auch die Abkehr vom Longitudinalraum zu einer am Zentralraum orientierten Raumform verbunden, um die Gemeinde näher an den Altar heranzurücken und damit zur aktiveren Teilnahme am liturgischen Geschehen zu führen. Raumstudien zeigten, daß sich besonders bei langen und zugleich sehr schmalen Kirchenschiffen Aufmerksamkeit und Teilnahmebereitschaft proportional zur Raumtiefe verringern.

Darin liegt auch die Problematik bei der Umsetzung der Richtlinien in bestehenden Kirchen: Während bei Neuplanungen vorrangig zentralraumähnliche Konzepte entstehen bzw. sich die Breitenlagerung gegenüber der extremen Tiefenstaffelung bei älteren Sakralbauten durchgesetzt hat, treten bei Neugestaltungen derselben, Komplikationen im Zusammenhang mit der Zweckgebundenheit der meist längsorientierten Innenräume mit ausgeschiedenem Chor und apsidalem Schluß auf.

Der Eingriff in die vorgegebene Raumstruktur – die Aufhebung der frontalen Gegenüberstellung von Gemeinderaum und Altarraum, die Abänderung der Zugangswege sowie die Neuordnung der oft in der Betonung ihres Funktions- und Symbolcharakters vernachlässigten Aufstellungsorte von Ambo, Session, Tabernakel und Taufort – macht die anfallenden Schwierigkeiten bei Neugestaltungen deutlich. Hier geht es darum, die räumlichen Gegebenheiten, die Form des Hauptraumes, der Nebenräume sowie einzelne Gliederungselemente wie Stufen, Bögen, Eingänge und Lichtführung zu erfassen und für das heutige auf Gemeinschaft zielende Liturgieverständnis optimal zu nutzen. Den Richtlinien zufolge, die nach dem II. Vatikanischen Konzil herausgegeben wurden, ist demnach der Altar aus der Apsis herauszuholen und näher an die Gemeinde heranzurücken; weiters ist der Altarbereich von vorhandenen Seitenaltären zu befreien und insofern auszuweiten als auch Ambo und Session Berücksichtigung finden sollten. Zudem ist ein geeigneter Aufstellungsort für den Tabernakel zu ermitteln.¹

¹ Siehe: Instruktion „Inter Oecumenici“ (26.9.1964), erarbeitet vom „Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution“ mit der ausdrücklichen Billigung des Papstes Paul VI. veröffentlicht, z. B. in: LJ 14 (1964) 261–287; AEM (Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch) – Arbeitshilfen –

Der Ort der Taufe sollte – der *Würde des Taufsakramentes*² angemessen – besonders betont und, je nach den räumlichen Möglichkeiten, entweder im vorderen Bereich des Kirchenschiffes oder in einer eigenen Kapelle errichtet werden, um dem feierlichen Geschehen einen entsprechenden Rahmen zu verleihen. Die Orte für Beichte, Orgel und Chor richten sich ebenfalls nach den räumlichen Möglichkeiten – wobei es in bezug auf Orgel und Chor Empfehlungen gibt, vermehrt auf raumakustische Gegebenheiten zu achten und, wenn notwendig und möglich, allenfalls auf eine Empore zu verzichten. Für die Anordnung des Gemeinderaumes ist gute Sicht auf den Altar vorrangig, um die *volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes*³ zu fördern.

Das sind in groben Zügen die Hauptaufgaben bei der Neuordnung von Sakralräumen, wobei jeweilige spezifische Gegebenheiten auf die Art der Umsetzung Einfluß nehmen. Nicht alle Punkte können immer erfüllt werden, sodaß Prioritäten bei der Durchführung gesetzt werden müssen.

Weitaus komplizierter als die alleinige Erneuerung des Kircheninneren gestalten sich die Veränderungen, wenn es zur Erweiterung einer Kirche kommt. Die Vergrößerung eines bestehenden, der Pfarrgemeinde vertrauten Gotteshauses setzt große Einfühlsamkeit und Sorgfalt bei der Planung voraus. Eine stattliche Anzahl von Fachleuten wurde vom Bischof dazu berufen, mit ihrer Erfahrung das bestmögliche Ergebnis zu erzielen. Größenverhältnisse, Atmosphäre, Licht, verschiedene Materialien und Formen gilt es dabei zu berücksichtigen. Sie erzeugen einen bestimmten Raumausdruck, welcher anhand von Plänen schwer erfassbar ist und die nötige Fachkenntnis für eine Beurteilung erfordert. Daher bildet die enge Zusammenarbeit zwischen Bischöflichem Ordinariat, den Sachverständigen der Diözesankommission für Liturgie und christliche Kunst und dem Bundesdenkmalamt mit der jeweiligen Pfarrgemeinde die Voraussetzung für eine überzeugende Lösung in liturgischer und architektonischer Hinsicht sowie in der Wahrnehmung der denkmalpflegerischen Erhaltungspflicht.

Die Aufgabe einer Erneuerung liegt demnach darin, „eine überzeugende Liturgie im vertrauten Raum so zu ermöglichen, daß eine gewachsene neue Einheit erkennbar wird“⁴, wobei eine Zerklüftung des Innenraumes auf jeden Fall zu vermeiden ist. Dazu dienen die Weisungen des Konzils als Grundlage.

In erster Linie kann davon ausgegangen werden, daß der starke Bevölkerungszuwachs vordergründig die Ursache für eine Erweiterung bildet. Dahinter verbirgt sich aber auch eine Aussage, die nicht außer acht gelassen werden darf: Die Symbolik von der *einen* Gemeinschaft von Gläubigen, die sich um den *einen* Altar versammelt, um ihrer Verbundenheit in dem *einen* Glauben Ausdruck zu verleihen. Um dieses Bekenntnis zur Glaubensgemeinschaft zur Wirkung kommen zu lassen, muß dem christlichen Volk auch der Platz

Bausteine – Vorschläge. Hg. V. d. Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster. Regensburg – Münster 1975, 272.276–277.

² Vgl. Instruktion (s. Anm. 1) Nr. 99.

³ Siehe: II. VATICANUM, SC 14.

⁴ Ph. HARNONCOURT, Erneuerte Liturgie als Bauaufgabe. In: Funktion und Zeichen – Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanischen Konzil. Hg. W. Berghaler – Ph. Harnoncourt – H. Kaindl – W. Rodler. Graz 1992, 27.

zuerkannt werden, in würdigem Rahmen gemeinsam den Gottesdienst zu vollziehen. Die mehrmalige Feier des Sonntagsgottesdienstes wirkt diesem Liturgieverständnis entgegen.

Die grundlegende Aufgabe besteht darin, einen Raum zu schaffen, der die Gemeinde als Gemeinschaft erfaßt, die sich um den Tisch versammelt. Je schmaler ein Kirchenschiff ist, desto komplizierter gestaltet sich eine Neuordnung und Anpassung des Raumes an eine moderne, lebendig gestaltete Liturgiefeier und umso dringender wird eine Raumvergrößerung aus heutiger pastoraler Sicht.

In der Diözese Graz-Seckau bilden die sechs Kirchnerweiterungen, welche seit dem II. Vatikanischen Konzil entstanden sind, einen eher geringen Anteil gemessen an den baulichen Vorgängen der vergangenen 32 Jahre. Dies bezeugt auch eine gewisse Vorsicht innerhalb dieser Diözese bei der Inangriffnahme solcher Bauprojekte.

Der Eingriff in die bestehende Substanz einer Pfarrkirche bildet einen heiklen Bereich in der Anpassung von Sakralbauten an die veränderte Liturgie. Da bei den meisten Sakralräumen die festgefügteten Strukturen aufgebrochen werden, gibt es oftmals von Seiten der Pfarrgemeinde Bedenken, ob der neue Baukörper neben den hohen Kosten, die ein solches Unterfangen mit sich bringt, auch die Erwartungen erfüllen wird und ein sakrales, besinnliches Raumgefühl vermitteln kann. Zumeist bewirken aber die Veränderungen im Zusammenhang mit der Restaurierung des Kircheninneren eine Verbesserung des Raumgefüges. Das gilt besonders für die Hervorhebung oder Aufdeckung künstlerisch wertvoller Gebäudeteile, die durch die Färbelung oder durch das Mobiliar vorher nicht zur Geltung gekommen waren. Positiv wirkt sich die Umstrukturierung meist auch auf die Beziehung der Gemeinde zu ihrer Kirche aus. Zum Beispiel kann das Interesse an den vorhandenen Beständen durch eine günstigere Positionierung eines Stückes, dessen Restaurierung oder einfach durch die Aufklärung über Alter und Wert eines Objektes geweckt werden und damit in der Wertschätzung der Gottesdienstfeiernden steigen. Was zuvor durch den gewohnten Anblick verborgen geblieben ist, dringt nach einer Erneuerung stärker ins Bewußtsein der Menschen.

Entscheidungen erfordern grundlegend die Kenntnis der Richtlinien und Verordnungen für die Gestaltung eines Gottesdienstraumes sowie kunsthistorisches Fachwissen für die Beurteilung des künstlerischen Wertes. Maßgebend für die Umsetzung eines Erweiterungsprojektes ist jedoch die Sensibilität sowohl im Umgang mit dem Altbestand als auch mit der Pfarrgemeinde. Entscheidend für die Durchführung sind daher die genaue Ermittlung der Wünsche und Vorstellungen der Pfarre sowie der Standortqualität der Kirche.

Norbert Gauss hat zu letzterem Punkt 1992 den Versuch unternommen, eine Typologie der Erweiterungsmöglichkeiten zu erstellen, wobei sich sechs Haupttypen herauskristallisierten, die für die Ausrichtung des Raumes auf den Altar wiederum mehrere Positionen zulassen⁵:

1. Erweiterung in Längsrichtung
2. Zubau mit diagonalen Raumausrichtung
3. Beidseitiger symmetrischer Anbau

⁵ N. GAUSS, Kirchnerweiterungen in Österreich – Versuch einer Typologie – eine Zwischenbilanz 25 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. In: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege XLIV (Wien 1990) H. 2.

4. Vergrößerung an einer Seite des Kirchenschiffes
5. Freie Gestaltung in Form und Richtung
6. Entkernung, wobei das äußere Erscheinungsbild nicht verändert wird.

Die Anwendung eines dieser Gestaltungsschemata ist vom jeweiligen Standort abhängig und erfordert die exakte Auslotung der baulichen Möglichkeiten sowie deren differenzierte Behandlung in der planerischen Gestaltung. Um zu einer überzeugenden Lösung zu gelangen, ist die Auseinandersetzung mit dem Pfarrgemeinderat während der Planungsphase von Vorteil.

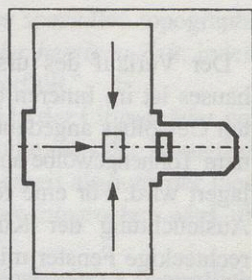
Ein Beispiel, das zu Beginn der 80er Jahre sowohl in architektonischer als auch in liturgischer Hinsicht für Aufmerksamkeit sorgte, ist die *Pfarrkirche Hl. Jakobus der Ältere in Edelsbach* bei Feldbach.

Durch ihre exponierte Lage auf einer Anhöhe über der Ortschaft Edelsbach und durch ihren räumlich stark eingeschränkten Standort zwischen den umliegenden Wohnhäusern mit deren Zufahrtsstraßen und dem dahinter weiter ansteigenden Gelände, waren die Bedingungen für einen Ausbau der Pfarrkirche äußerst ungünstig. Jedoch erforderten bauliche Mängel und der akute Platzmangel bei den Sonntagsgottesdiensten eine rasche Inangriffnahme des Projektes.

1979 erteilte das Bischöfliche Ordinariat nach eingehenden Beratungen und der Erstellung eines Liturgiegutachtens durch Prof. Dr. Philipp Harnoncourt und eines Kunstgutachtens durch Dr. Wilhelm Pannold den Auftrag zur Erweiterung der Pfarrkirche an Architekt Heinz Tesar aus Wien.

Die fast 20 m lange und 7,5 m breite Kirche mit dreijochigem Langhaus, einjochigem Chor und 5/8-Schluß, war laut einer Inschrift 1484 im gotischen Stil errichtet worden. Im Zuge einer Barockisierung hatte diese Annexe beiderseits des Chorjoches, eine Orgelempore im westlichen Chorjoch, ein stukkiertes Stichkappentonnengewölbe im Inneren und eine Putzgliederung am Außenbau erhalten und die Eingliederung des massiven Westturmes in die Fassade erfahren.

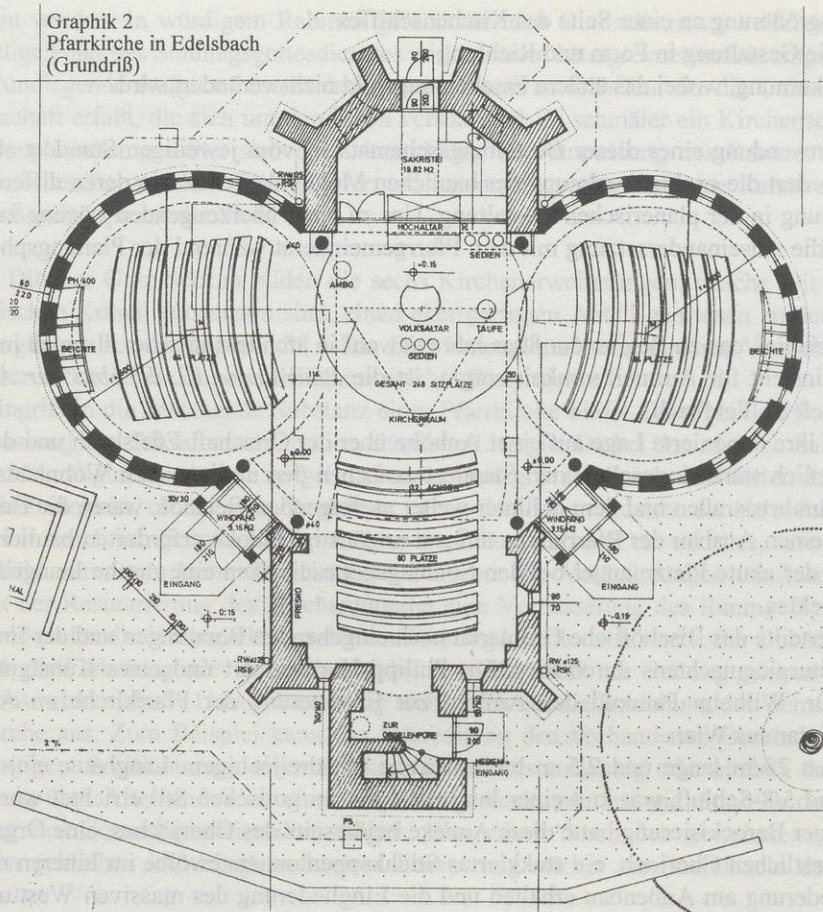
Da das Bundesdenkmalamt unter dem damaligen Leiter Dr. Ulrich Ocherbauer sowohl die West- als auch die Ostpartie für wertvoll und erhaltenswert erachtete, erlaubte die ungünstige topographische Lage nur den beidseitigen Ausbau des Langhauses, wobei für die Erweiterung die O-W-Achse der bestehenden Kirche maßgebend sein sollte (s. Graphik 1).



Graphik 1

Architektonisch bemerkenswert ist der Vorstoß von Architekt Tesar, an einen Longitudinalraum zwei zylindrische Baukörper mit 10 m Durchmesser und flachem Kegeldach anzufügen, an welche die Eingangsbereiche in den „Zwickeln“ zwischen Rundbau und Langhaus anschließen. Sowohl am Außenbau, als auch im Inneren wurde dabei besonders auf ein symmetrisches Erscheinungsbild Wert gelegt (s. Graphik 2).

Graphik 2
Pfarrkirche in Edelsbach
(Grundriß)



Der Verlauf des ursprünglichen Langhauses ist im Inneren durch Reste des alten Gewölbes angedeutet, das nun von einem Tonnengewölbe aus Spannbeton überlagert wird. Für eine relativ gleichmäßige Ausleuchtung der Kirche sorgen hochrechteckige Fenster mit darunterliegenden kleineren quadratischen Öffnungen, die in engen Abständen in den Zylinderwänden rundum geführt sind (s. Graphik 3).

Die ursprüngliche Apsis ist vom Hauptraum durch eine Trennwand abgeschlossen, die den neogotischen Hochaltar (Michael Schopper, 1876) und den Zugang zur Sakristei aufnimmt.



Graphik 3: Pfarrkirche in Edelsbach (Aufriß)

Für die Gesamtwirkung von Bedeutung ist die Position des Altarbereiches im optischen Mittelpunkt des Raumes als runde, einstufig erhöhte Plattform, welche durch das einfallende Licht einer Oberlichte zusätzlich betont wird. Auf die Kreisform des Altarbereiches wurde mit der Formgebung von Altar, Ambo, Sedilien und den drei Bankblöcken für die Gemeinde in den beiden Neubauteilen und im westlichen Langhaus Bezug genommen, sodaß die Rundform der neuen Ausstattung gegenüber dem Altbestand dominiert (s. Abb. 1).



Abb. 1

In Bezugnahme auf die Richtlinien und unter Berücksichtigung der speziellen topographischen Situation, entspricht dieser Sakralraum den *Erfordernissen der heutigen Zeit*, indem er die *Anforderungen, die an Versammlungsräume gestellt werden*, erfüllt.⁶

Die Betonung des Altares als das zentrale Symbol der Kirche und in der Liturgiefeier von Priester und Gemeinde ist das Resultat des Vorziehens des Altarraumes aus der Beengtheit der Apsis.⁷ Dadurch wird sowohl die Sicht auf das Geschehen verbessert als auch der Platz für die übrigen Funktionsorte geschaffen, womit einer Liturgie besser entsprochen wird, die in Kommunikation mit der Christengemeinde treten will.⁸

In der Gesamtheit scheinen allerdings in liturgischer Hinsicht doch einige wesentliche Mängel auf, die vielleicht als Kompromißlösungen anzusprechen sind: Die Verwendung des Tabernakels im neogotischen Hochaltar bedingt, daß der Priester diesem den Rücken zukehrt. – Eine Lösung, die in neugestalteten Kirchen immer wieder anzutreffen ist, jedoch dem Wunsch des Konzils – bei der Errichtung des Tabernakels darauf zu achten, daß für

⁶ AEM 280.

⁷ Vgl. Instruktion (s. Anm. 1) Nr. 91.

⁸ Vgl. AEM 258.

*das private Gebet die Eucharistie in einer eigenen Kapelle aufzubewahren*⁹ ist, um die Anbetung derselben von der Feier der Eucharistie deutlich abzusetzen – nicht entspricht.

Für den Ort der Taufe wurden – anders als im Plan von Architekt Tesar vorgesehen (vgl. Graphik 2) – keine angemessenen baulichen Vorkehrungen getroffen. – Das Sakrament der Taufe, das die Aufnahme eines Menschen in die christliche Gemeinde bedeutet, bedarf einer Zeremonie in würdigem Rahmen und der Anteilnahme der versammelten Gemeinde. Das bedeutet entweder die Errichtung einer eigenen Taufkapelle, oder die Gestaltung eines besonders betonten Raumteiles, wobei zu beachten ist, *daß die Würde des Taufsakramentes deutlich hervortritt, und daß der Ort für gemeinsame Feiern geeignet ist*.¹⁰ All das wurde hier unterlassen, sodaß die Taufe über einer Taufschale am Altar vollzogen werden muß, während der wertvolle historische Taufstein in einer Nische unter dem Emporenaufgang verwahrt wird.

Im Hinblick auf die architektonische Gesamtwirkung erscheinen die Anbauten sowohl im Grundriß als auch im äußeren Erscheinungsbild großzügig angelegt. Jedoch tritt diesem ersten Raumeindruck die Tatsache gegenüber, daß Architekt Heinz Tesar zugunsten einer völlig symmetrischen Anlage auf eine Raumerweiterung an einer Seite verzichtete und die Sakristei an die Stelle der Apsis setzte, indem er diese durch eine Trennwand vom Hauptraum abschnitt und zur Sakristei umfunktionierte. Damit wurde dem gesamten Raum die Tiefenentwicklung genommen, die ihm erst sein Volumen und die Ausgewogenheit in der Beziehung von alter und neuer Bausubstanz im Inneren verliehen hätte. Die Apsis, deren Ausgestaltung mit der Bedeutung als „Haupt“ der Kirche übereinstimmte und deren Gewölbe sorgfältig restauriert worden war, ging somit für die Wirkung des Innenraumes verloren.

Der Verbleib der Orgel und des Chores im Emporenbereich ist in diesem Fall zwar auf die beengte Raumsituation zurückzuführen, ihre Position bleibt aber in den meisten Kirchenprojekten unangetastet, da eine raumakustische Auswertung mit einer darauf abgestimmten Neuplatzierung von Orgel und Chor zum einen kaum mit den räumlichen Gegebenheiten in Einklang zu bringen wäre und zum anderen die Kosten zum Explodieren bringen würde.

Dennoch ermöglicht der neue Sakralraum durch seine gute Dimensionierung und durch die geringe räumliche Entfernung zwischen Altar und Gemeinderaum ein gemeinsames Feiern – sowohl im Sonntagsgottesdienst als auch in einer kleineren Gruppe.

Dieses Projekt gibt einen Einblick, mit welchen Schwierigkeiten Pfarre, Architekt und Sachverständige bei einer Erweiterung konfrontiert sind. Sie müssen zum einen die Erhaltungspflicht wahrnehmen, zum anderen sollten sie zu einer funktionsgerechten Lösung in einem architektonisch anspruchsvollen Ambiente finden. In vielen Fällen ist es aber sowohl bei einer Erweiterung als auch bei einer Neugestaltung nicht möglich, alle Vorgaben des II. Vatikanums optimal zu erfüllen – auch wenn sie noch so sinnvoll und notwendig erscheinen – da es die räumlichen Gegebenheiten bzw. der finanzielle Aufwand nicht zulassen.

Während dieses Beispiel in einschlägigen Fachzeitschriften mehrmals zur Diskussion gestellt wurde, möchte ich nun das jüngste Erweiterungsprojekt in der Diözese Graz-Seckau vorstellen und eine weitere Seite der Konfliktlösung im Zusammenhang mit der Veränderung einer Kirche aufzeigen:

In der Pfarre St. Peter in Graz hatte man sich bereits 1987 für eine Vergrößerung des Kircheninnenraumes ausgesprochen und beim Bischöflichen Ordinariat darum angesucht.

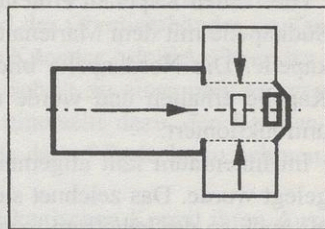
⁹ AEM 276f.

¹⁰ Instruktion (s. Anm. 1) Nr. 99.

An die Pfarrkirche (Weihedatum 1535) mit dreijochigem Langhaus, Westempore und einem zweijochigen Chor mit halbrundem Apsisschluß wurden in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. an das östlichste Langhausjoch zwei Seitenkapellen in symmetrischer Anordnung angefügt, wodurch sich ein kreuzförmiger Grundriß mit einer Länge von 36 m und einer Breite von 24 m ergab. Ein Sakristeianbau mit Emporengeschoß an der nördlichen Chorphälfte verdeckte das Presbyterium der Wandpfeilerkirche völlig, sodaß das „Haupt“ der Kirche am Außenbau kaum in Erscheinung trat.

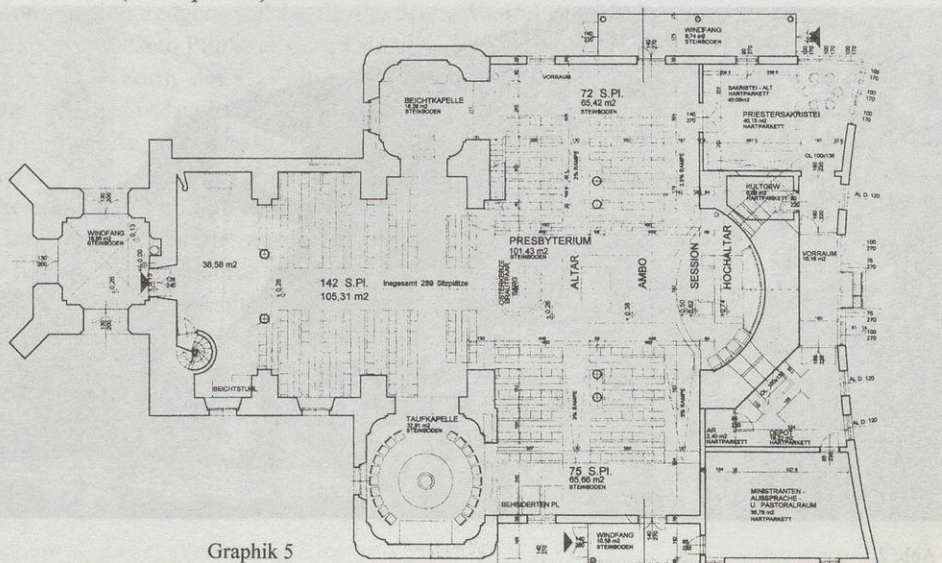
Das Bischöfliche Bauamt prüfte den Sachverhalt und legte 1990 ein Entwurfskonzept für eine Neuordnung des Altarraumes sowie für eine Umgestaltung des Kircheninnenraumes ohne bauliche Erweiterung vor. Nach einstimmiger Ablehnung dieses Planes durch die Vertreter der Pfarre, der Liturgiekommission und des Bundesdenkmalamtes erfolgte 1991 die Ausschreibung eines geladenen Künstlerwettbewerbes. Jedoch keines der fünf eingereichten Projekte brachte das erhoffte Ergebnis eines geschlossenen Aufbaus des Inneren aus alter und neuer Bausubstanz, sodaß die Jury der Pfarrgemeinde den Vorschlag unterbreitete, von einer Erweiterung Abstand zu nehmen und einen Neubau an der Südseite zu errichten.

Der langen und komplizierten Planungsphase konnte einer der Teilnehmer des Wettbewerbes, der Architekt DI Mag. Georg Bachmayr-Heyda mit einer Variante seiner ersten Planung vorerst ein Ende setzen. (s. Graphik 4)



Graphik 4

Sein Lösungsvorschlag basierte auf einem möglichst gering gehaltenen Eingriff in die bestehende Substanz, der Beibehaltung der vorgegebenen längsaxialen Raumausrichtung auf den Altar, der Entfernung der Sakristei für ein verbessertes Erscheinungsbild der historischen Bausubstanz sowie auf der behutsamen Einbindung der Anbauten in die Gesamtbreite des Ensembles. (s. Graphik 5)



Graphik 5

Die Entfernung des Sakristeianbaus, der für den Gesamteindruck als besonders störend empfunden wurde, ermöglichte die Erweiterung des Sakralraumes in Nord- und Südrichtung der Chorpartie, sodaß sich nun aus dem symmetrischen Aufbau ein harmonisches und klar gegliedertes Raumgefüge abzeichnet.

Durch die Zubauten mit jeweils 65 m² Fläche konnte die Anzahl der Sitzplätze verdoppelt werden. Eine Erweiterung des Gurtbogens, der das Langhaus von den Chorjochen optisch trennte, führte zu einer besseren Anbindung der beiden neuen Raumteile an den Gemeinderaum im Altbau. Das Presbyterium wurde bis in Höhe des Gurtbogens vorgezogen, sodaß auch hier der Altar im Schnittpunkt der beiden Achsen seinen Platz fand. Dieser rechteckige Raumteil weist – in axialer Ausrichtung von West nach Ost – ein in den Boden eingelassenes, oktogonales Taufbecken auf, welches sich durch verschiedenfarbigen Marmor vom Grund abhebt und kreuzförmig gezeichnet ist; dahinter erheben sich über einer einstufigen Plattform Altar und Ambo sowie, über einem Stufenpodest, die Session in der Apsisnische vor dem Hochaltar (M. 18. Jh.). Als wertvolles historisches Objekt fungiert dieser als Aufstellungsort des Tabernakels und bildet den Abschluß in der Apsisnische.

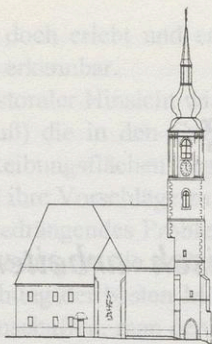
Die beiden Kapellen erhielten zusätzlich Durchgänge in die neuen Gemeinderäume; die Südkapelle mit dem Marienaltar erfuhr eine Neugestaltung durch die Einrichtung als Taufkapelle. Die Nordkapelle blieb in ihrer ursprünglichen Zweckbestimmung als Aloysius-Kapelle erhalten und wurde nicht – wie im Grundrißplan vermerkt – zur Beichtkapelle umfunktioniert.

Im Innenraum fällt allgemein auf, daß auf die Erhaltung des Altbestandes größter Wert gelegt wurde. Das zeichnet sich sowohl an der Wiederverlegung des alten Steinbodens ab, als auch an der behutsam restaurierten Kanzel (M. 18. Jh.) und am Einbau der ehemaligen Chororatorien (1772) im Westteil des Langhauses, für die neue Zugänge geschaffen wurden.

Der Anbau erfolgte auf Höhe der Apsisnische als eingeschößiger Flachbau, während er an den Seiten mit einem Pultdach aus Kupferblech abschließt (s. Abb. 2).



Abb. 2



Graphik 6

Die Herstellung der ursprünglichen Dachschräge des alten Chorbereiches führte zu einer Verbesserung der Proportionen der Kirchenanlage. Ein Vergleich der früheren mit der heutigen Nord-Ansicht zeigt, daß sich der Alt- und der Neubau nun soweit voneinander abheben, daß ihre Formen klar und deutlich hervortreten, aber zueinander weder als Fremdkörper in Erscheinung treten, noch zu sehr ineinander verschachtelt sind (s. Graphik 6).

Der Übergang zwischen dem Altbau und den abgeschleppten Dachflächen erfolgte durch Oberlichtbänder, die zusammen mit den modernen, schrägen Fensterflächen über den beiden neogotischen Fenstern (um 1880) an den Außenseiten der Apsis, für eine bessere Durchlichtung des Raumes sorgen. Der Zubau bedingte die Errichtung eigener Seiteneingänge für die beiden neuen Gemeinderäume. Der Haupteingang im Westen wurde unverändert beibehalten. Die Gestaltung der Seiteneingänge, der beiden Fenster und der Oberlichtbänder im Zubau in Form von farbigen Glasbildern übernahm der steirische Künstler Adolf A. Osterider.

Mit der Durchführung dieser Erweiterung setzte man den Schritt zu einer notwendigen Veränderung im Sakralraum. Die Kirche bekennt sich damit einerseits dazu, den Kirchenbau an die *Erfordernisse der Zeit* anzupassen und andererseits darauf Bedacht zu nehmen, *die Kunstschatze früherer Zeit zu bewahren*.¹¹

Hier wird eine Entwicklung fortgeführt, die mit dem II. Vatikanischen Konzil ihren Ausgang genommen hat: die Abkehr von starr reglementierten Kirchenbauten hin zu einer individuellen, an den Bedürfnissen der Glaubensgemeinschaft und der veränderten liturgischen Auffassung orientierten Gestaltung. Dementsprechend variieren auch die baulichen Ergebnisse in der Diözese Graz-Seckau. – Hinzu kommt noch eine breite Palette künstlerisch hochwertiger Objekte im Kircheninneren, die von einer Eigenständigkeit und Charakteristik der Komposition zeugen, welche für das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts kennzeichnend ist. Gerade in diesem Punkt ist dem Konzil viel zu verdanken, da es durch seine Toleranz in bezug auf die Form der Gestaltung genügend Freiraum für eine Weiterentwicklung im künstlerischen Ausdruck ließ und somit den Weg von der Imitation zu einer autonomen Kunst für die Kirche ebnete.

Parallel dazu verlief der Gesinnungswandel auf dem Sektor der Denkmalpflege, deren Aufgabenbereich sich von der Bewahrung der Kirche als Baudenkmal weiter auf die Erhaltung ihres Funktionswertes ausdehnte.

An beiden Kirchen wurde dasselbe architektonische Prinzip angewandt, die Baukörper ihre durch die Zeit geprägte Sprache sprechen zu lassen: nicht Stilanpassung, sondern die Anwendung der Materialien – Beton, Glas, Kupferblech – in aktueller, zeitgerechter Bauweise waren bei der Gestaltung vorrangig, sodaß die Moderne in einen Dialog mit dem Altbau tritt und sich diese in ihrer Wirkung gegenseitig positiv beeinflussen.

¹¹ AEM 254.

Erich Renhart, Graz

Die liturgische (Neu-)Gestaltung von Kirchenräumen

Eine Umschau in der jüngeren historisch arbeitenden Literatur

1. Hinführung

Die folgenden Gedanken erwachsen aus den Erfahrungen der letzten Jahre als Gutachter der diözesanen Liturgiekommission in der Diözese Graz-Seckau. Sie betreffen hauptsächlich die Neugestaltung des liturgischen Interieurs. Neugestaltung bedeutet hier zumeist die teilweise Erneuerung des Mobiliars verbunden mit einer Veränderung der Choreographie. Dabei sind die Gründe, aus welchen es zu Änderungen der Einrichtung kommt, durchaus unterschiedlich: einmal ist der als Provisorium aufgestellte sogenannte Volksaltar durch einen anspruchsvolleren zu ersetzen; ein andermal soll das behelfsmäßige Pult einem ordentlichen Ambo weichen; bisweilen sind die Räume zu erweitern und das ganze Gefüge neu zu konzipieren; in nicht wenigen Fällen sind Altarräume richtiggehend zu „entrümpeln“; manchmal sind bloß Schäden zu beheben; dann und wann ist ein Taufstein neu zu plazieren, usw. Für die Gutachter gilt es dann, begründete Lösungsvorschläge zu entwickeln und darüber mit allen Beteiligten Übereinkunft zu erzielen.

Ich nenne zunächst taxativ mehrere Bereiche, in denen ich Schwierigkeiten bzw. Fragestellungen sehe, um dann im besonderen auf wichtige Punkte einzugehen, welche zu klären vornehmlich die Liturgiewissenschaft aufgerufen ist.

2. Problembereiche

Da ist zunächst die Tatsache, daß das Verfahren, welches zur Realisierung eines Vorhabens führt, mehrstufig und komplex ist (s.o. den Beitrag von Ph. HARNONCOURT, Das „Steirische Modell“ ..., S. 143–155). Jenes Verfahren kann sehr behäbig sein, es kann Bauvorhaben und Baufortschritt verzögern. Der immense Vorteil, daß nach dem oben referierten Modell alle Beteiligten Parteienstellung haben, führt in „haarigen“ Angelegenheiten auch zum vorübergehenden Stillstand des Verfahrens.

Hier ist weiters ein Faktum zu nennen, mit welchem die Kirchenvorstände oft überhaupt nicht rechnen: Die Liturgiekommission wird eingeschaltet, weil etwa eine Pfarre einen neuen Ambo haben will. Nach der Begehung stellt sich heraus, daß das geplante Vorhaben, punktuell so nicht zu verwirklichen ist, daß vielmehr ein umfassendes Veränderungskonzept zu erarbeiten ist, in welchem der Ambo dann nur einen Teil des Ensembles ausmacht – und oft gar nicht den wichtigsten. D.h., Veränderungen fallen oft anders, größer und teurer aus als ursprünglich geplant. Deren Verwirklichung wird an Prioritäten zu knüpfen sein.

Eine schwerwiegende Sache ist mit den Fachgutachtern selbst (Kunst, Liturgie, Musik, Bundesdenkmalamt) gegeben: In welcher Rolle sehen sie sich den Betreibern eines Bauvorhabens gegenüber? Müssen sie sich als die Besserwisser aus der Stadt geben – wie es zu-

weilen doch erlebt und empfunden wird? Manchmal ist die Partnerschaft der Gutachter schwer erkennbar.

In pastoraler Hinsicht wird es immer bedeutender, der Gemeinde (Pfarrgemeinderat, Bauausschuß) die in den Gutachten empfohlenen Lösungen plausibel zu machen. Hier sind viele Reibungsflächen gegeben. Für die Gutachter hat es sich in aller Regel nicht getan, einfach ihre Vorschläge zu Papier gebracht zu haben.

Als bedrängendes Problem ist die Tatsache zu nennen, daß in den Pfarren oftmals vorgefaßte Lösungen, die zudem frühzeitig an konkrete Personen gebunden werden, der Verwirklichung der besten Möglichkeit im Wege stehen: Die Pfarre möchte sich einen neuen Altar anschaffen, man denkt dabei an einen Handwerker des Ortes, dieses Ansinnen umzusetzen. Das ist gefällig, das ist billig. Wenn nun die Entscheidung zu treffen ist, daß ein Altar von hohem theologisch-metaphorischen aber auch künstlerischen Anspruch zu realisieren ist, so wird es unweigerlich zu großen Schwierigkeiten kommen. Übrigens ist es des öfteren festzustellen, daß den Pfarren ein bißchen der Mut fehlt, gerade das Wertvollste der Kircheneinrichtung, den Altar, angemessen anspruchsvoll zu gestalten. Besonders in sehr alten, baukünstlerisch hervorragenden Kirchen, bietet sich die Möglichkeit einer modernen und qualitativ hochwertigen Altarlösung oft ohne gleichwertige Alternative an.

Ein weiterer Bereich, aus dem sich Probleme ergeben, ist die noch nicht befriedigende Erarbeitung des historischen Erbes. Wir wissen noch viel zu wenig. Dem Fachgutachter stellen sich manche Fragen, die noch zu wenig ergründet sind, die kaum erforscht sind, Klärungen, welche einem helfen könnten, Realisierungsvorschläge besser zu begründen. Als Kernfragen erachte ich etwa jene nach Form und Gestaltung des *Taufortes* – sie ist fraglos auch mit theologischen Prämissen zu verbinden, nach der Stellung des *Wortgottesdienstes* und der dementsprechenden innenarchitektonischen Gestaltung, jene nach dem *Vorsteherstuhl*, nach der Ausführung der *Portale*, die Frage nach der Bedeutung des Phänomens der *Schwelle*, u.s.w. In diesen Fragestellungen mischen sich theologische Auffassung, historische Akzente, künstlerische Form und anthropologische Phänomenologie. Hinzu kommt weiters die Frage nach den *Weiheriten*. Schlägt sich in diesen das erneuerte Liturgieverständnis tatsächlich ausreichend nieder? Hier hat die Liturgiewissenschaft noch Bedeutendes zu leisten.

3. Ausgewählte Literatur

Eine kleine Literaturauswahl zum Thema soll auf ein paar Publikationen aufmerksam machen, welche unser Bild vom Werden des christlichen Kirchenbaues ergänzen helfen sollen. Die Titel sollen hier so weit vorgestellt werden, daß ein vertiefendes Studium angeregt wird.

3.1 Kreuzkuppelkirche, Kathedralkirche und Monasterium

Vincenzo RUGGERI, *Byzantine Religious Architecture (582–867): Its History and Structural Elements*. Rom 1991 (OCA 237).

Vincenzo RUGGERI SJ, Professor am *Pontificio Istituto Orientale* in Rom, lenkt mit seinem Buch den Blick auf die sogenannten „Dark Ages“ der byzantinischen Sakralarchitektur. Er sieht jene Jahrhunderte in Hinsicht auf das Thema gezeichnet durch die zwei Prägnanten Kathedralkirche und Kloster. Methodisch geht seine Untersuchung davon aus, daß es ein-

fach nicht genügend ist, Kirchenbaugeschichte typologisch zu betreiben, vielmehr gehe es darum, die historischen Begleitumstände zu erfassen, die selbstverständlich auch den Kirchenbau betreffen. Solcher zeitgenössischer Kontext ist – vor allem was Bischöfe und Klöster anbelangt – aus der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung erhebbar, aus Chroniken und der Hagiographie. Dabei geht es hier nicht um die Konzilien mit ihren dogmatischen Entscheidungen, sondern um die kleinen aber so entscheidenden Dinge: Mönchsstatus, rurale Migrationsbewegungen, Landpolitik, der Weg zu einer Klostergründung u.s.w. In diesen Punkten erkennt RUGGIERI wesentliche historische Gründe, die schließlich zu großen monastischen Bauprogrammen neben den Kathedralkirchen führten. – Und einen weiteren gewichtigen Aspekt zur Erklärung der häufigen Kreuzkuppelkirchen steuert der Autor bei, wenn er die tektonischen Gegebenheiten des Gebietes berücksichtigt. Der von ihm untersuchte geographische Raum umfaßt Griechenland, die griechischen Inseln, Zypern und Teile der Türkei. Seiner Abhandlung ist ein umfangreicher Katalog der Stätten und Monumente beigegeben.

Die meisten der in diesem Buch genannten Determinanten sind nichtliturgisch. Die Gleichung *Liturgie konditioniert den Kirchenbau* ist jedenfalls im untersuchten Gebiet so nicht zutreffend.

Ergebnisse im einzelnen: Bereits in der großen justinianischen Zeit des Sakralbaues wurde verschiedentlich über Geldmangel geklagt. In den Jahrhunderten danach hat sich dieses ökonomische Problem noch verstärkt, was sich am Kirchenbau etwa daran bemerkbar macht, daß die Wiederverwendung von Baumaterial (Spolien) noch häufiger wird.

Die kanonisch gewählten Bischöfe waren für gewöhnlich Laien („chiefly from a lay background“, 130). Sie waren die Statthalter der imperialen Kirche und die Hüter der Orthodoxie, aber sonst waren sie recht machtlos und oft verarmt. Das ist die Stunde, in welcher das Mönchtum an Bedeutung gewinnt. Mönche gelangen bis an die Spitze der Hierarchie und sie halten Einzug in den Städten. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts hat die Entwicklung einen Wendepunkt erreicht: Nunmehr steht das Mönchtum als Garant für die Orthodoxie. Zugleich aber verändert sich das Mönchtum selber. Aus dem vorwiegend eremitischen Mönchtum wird ein koinobitisches. Das Monasterium, „a city in miniature“ (168), ein eigener Wohnbezirk für das Zusammenleben entsteht. Mönche bekommen eine Art von zivilrechtlichem Status, welcher Eigentumsverhältnisse u.a. regelt. Ein Stand wird institutionalisiert, welcher fernerhin nicht nur die Hierarchie bestimmen sollte, welcher auch als Bauherr in der Stadt und auf dem Land auftritt. Dieser Stand hatte es entschieden leichter als der Bischof, Bauleute zu requirieren. Der örtliche Klerus hatte ganz an Bedeutung verloren. Priester und Diakon erscheinen in der Literatur oft genug als völlig verarmt.

Wohl unter dem Einfluß dieser monastischen Bewegung verändert sich die Einrichtung des Kirchenbaues: das *Synthronon* (Klerikersitz und Kathedra in der Apsisrundung) wird selten, der einst mächtige und ansehnliche *Ambo* im Kirchenschiff verschwindet ebenso wie das *Baptisterium*. Die Bauten werden insgesamt bescheidener in den Ausmaßen wie in der Ausstattung. Die Bauform, die sich nun durchzusetzen beginnt, ist nicht mehr die basilikale der Städte und großen Zentren mit den langen Prozessionswegen¹. Nunmehr dominiert das *Tetrakamaron*, eine Bauform die gerne als Kreuzkuppelkirche bezeichnet wird: „the plan calls for four columns at the crossing points of the four barrel-vaulted arms and a central

¹ Vgl. John F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Rom 1987 (OCA 228).

dome“ (139). Vincenzo RUGGIERI kann den Nachweis erbringen, daß zumindest im seismisch hochaktiven bithynischen Raum diese Bauform neben anderen Faktoren wie Standortwahl usw. entscheidend für das Überdauern der Kirchenbauten war.

Der Autor hat mit seiner Untersuchung zwei bislang gängige Thesen widerlegt. Die eine besagt, daß die Kirchenbauten nach den *Vorgaben der liturgischen Funktion* errichtet seien, die andere besagt, daß sie einer bestimmten *Typologie* folgten. Das erste läßt sich keineswegs erweisen, das zweite ist für den untersuchten Raum gewiß unzutreffend.

Die von RUGGIERI vorgelegte Studie macht eindringlich klar, daß für das Studium der Kirchenbauentwicklung der *regionale historische Kontext* zu berücksichtigen ist, daß nicht allein die Kathedralen der *Städte* zu untersuchen sind, daß es vielmehr eine Bewegung vom *Land* her gibt. Er macht klar, daß Gegebenheiten wie *Topographie* und *Tektonik* sehr wohl die Architektur bestimmen können. Solche Gegebenheiten sind nicht nur mitzuberücksichtigen, sie erweisen sich für den Kirchenbau bisweilen als bestimmend. Das war ein für mich überraschendes Ergebnis dieser Studie.

3.2 Ein regionaler Landkirchen-Stil²

Natalia B. TETERIATNIKOV, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia*. Rom 1996 (OCA 252)

Die Autorin, Kunsthistorikerin in Dumbarton Oaks (Washington D.C.), wendet sich in ihrer Studie dem liturgischen Arrangement kappadokischer Kirchen zu. Das Gebiet liegt im Einflußbereich von Konstantinopel ebenso wie des Ostens und Südens (Syrien, Armenien, Georgien, selbst Palästina und Ägypten). Die großen Straßen führen aus Ost und West über kappadokisches Gebiet. Es ist nicht verwunderlich, daß der hier untersuchte Kirchenbau Einflüsse von beiden Richtungen aufnimmt.

Der Untersuchungszeitraum umfaßt die Zeit der Anfänge des Christentums in diesem Raum, die Invasion durch die Araber, die Zeit des Ikonoklasmus, der Konsolidierung des byzantinischen Reiches bis hin zur türkischen Besetzung. Auch TETERIATNIKOV gibt sich mit einer typologischen Untersuchung nicht zufrieden. Ihr Zugang ist historisch, soziologisch, liturgisch. Sie schränkt ihren Untersuchungsgegenstand auf einige Raumteile und deren Ausstattung ein, welche liturgisch von Bedeutung sind: Altarraum, Schiff, Eingangsbereich. Aus den vorzufindenden Monumenten ergibt sich die starke Bezugnahme auf soziologische und ökonomische Gegebenheiten. Die Gemeindestruktur schlägt sich in diesen Kirchen merklich nieder. Die Erkenntnisse werden dann mit jenen des Kirchenbaues in der Reichshauptstadt verglichen, wodurch sich für den kappadokischen Kirchenbau eine eigene Kontur zeichnen läßt.

Einer der größten Unterschiede zu den Kirchenbauten der Hauptstadt ist der Ort der *Prothesis* (Ort für die Bereitung der Gaben). Bei der überwiegenden Anzahl der byzantinischen Kirchen befindet sich die Prothesis-Nische innerhalb des erhöhten Altarraumes (Bema). Bei großen Kirchen gab es dafür in frühbyzantinischer Zeit einen eigenen Raum oder sogar ein eigenes Gebäude (Skeuphylakion). Nicht so in den kappadokischen Höhlenkirchen: Die

² Von „liturgischen Provinzen“ hat Pauline DONCEEL-VOÛTE gesprochen: *La mise en scène de la liturgie au Proche Orient IV^e–IX^e s.: les „provinces liturgiques“*, in: *The Christian East. Its Institutions & its Thought. A Critical Reflection*. Hg. Robert F. Taft. Rom 1996 (OCA 251) 313–338.

Prothesis-Nische befindet sich außerhalb des Sanktuariums im vorderen Bereich des Kirchenschiffes.

Die untersuchten Kirchen weisen keine *Apsisnebenräume*³ auf. Vielmehr finden sich hier Bauten mit bis zu vier Apsiden, wie sie sonst noch in Mesopotamien und in Ägypten vorkommen.

Wie die Kirchen selbst ist auch das Inventar der untersuchten kappadokischen Kirchen aus dem Fels herausgearbeitet und so zum großen Teil erhalten geblieben. So erfahren wir über *Sitzbänke* im Kirchenschiff – ein Hinweis auf Nachtvigilien und Psalmenvortrag. Weiters sind *Wasser-Bassins* anzutreffen, deren ikonographisch gestaltete Umgebung auf konkrete Verwendungszwecke hindeutet. Besonders aufschlußreich für die soziologische Gliederung der Gemeinden sind die Gründerportraits, Mönche, Geistliche und Laien zusammen mit Frauen und Kindern.

Die Kirche ist zumeist nur durch eine einzige Öffnung zugänglich. Am Beispiel des *Eingangs* läßt sich wahrscheinlich eine bauliche Entwicklung und Beeinflussung durch Byzanz feststellen. War zunächst ein nach außen vorgebauter Portalraum vorherrschend, so tritt an dessen Stelle später der *Narthex*. Diese Räume waren ikonographisch mit Devotionsbildern, Widmungsinschriften, persönlichen Bitten u. a. ausgestaltet. Sie vermitteln den Eindruck, daß der Eingangsbereich im besonderen auch der privaten Devotion diene, bevor man in den Kirchenraum eintrat.

In den Kirchen fand man vielfach auch *Grabstätten*, im Bereich des Porticus, des Narthex, im Schiff, in den Apsiden. Jene Grabstellen waren häufig mit Abbildungen, Inschriften und Gebeten versehen worden. Sie sind überaus aufschlußreich in der Erforschung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit.

Natalia B. TETERIATNIKOV hat mit ihrer Publikation einmal mehr erwiesen, daß die Erforschung des Kirchenbaues und des Interieurs nach formaler Hinsicht alleine obsolet ist. Ihre Untersuchung hat den kappadokischen Kirchenbau einer eigenen autochthonen Tradition zugeordnet, die einerseits den Einflüssen der Reichshauptstadt verpflichtet ist, die andererseits Momente aus den östlicheren und südlicheren Gegenden aufnimmt und bisweilen archaische Elemente bewahrt hat (Synthronon).

3.3 Baptisterium und Piscina

Sebastian RISTOW, Frühchristliche Baptisterien. Münster/Westf. 1998 (JbAC.E 27).

Im soeben ausgelieferten jüngsten Ergänzungsband zum *Jahrbuch für Antike und Christentum* legt Sebastian RISTOW ein Repertorium der Baptisterien und Taufstätten des gesamten Mittelmeergebietes und eines großen Teiles der römischen Provinzen vor. Die älteste nachweisbare Taufstätte ist jene von Dura-Europos am mittleren Euphrat (zweites Drittel des 3. Jh.). Als in karolingischer Zeit die Kindertaufe dominant wird, geht der Bau von Baptisterien rapide zurück. Der Katalogteil nimmt mehr als eintausend Baptisterien – unterschiedliche Bauphasen mitgezählt – aus beinahe 800 Orten auf. Dieser Katalog ist in einem 80-seitigen Aufsatz erläutert.

³ Vgl. dazu Georges DESCOEUDRES, Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. Wiesbaden 1983 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 16).

RISTOW geht von der Archäologie aus. Was bald merklich ist, sein Urteil betreffs Liturgie ist zurückhaltend, er ist überaus vorsichtig in der Zuordnung von Liturgie und Bau. Zunächst ist eine Begriffsklärung wichtig: Mit *Baptisterium* benennt er ein den Taufort umschließendes Gebäude, die *Piscina* hingegen ist das Taufbecken, somit die eigentliche Taufstelle. RISTOW untersucht beides. Seine Untersuchung klassifiziert den archäologischen Befund und versucht eine geographisch nur kleinräumig mögliche Typologie.

Ergebnisse. Es gibt eine ungemeine Formenvielfalt sowohl bei den Baptisterien als auch bei den Piscinen. Bei den Baptisterien sind Rechteck- und Quadratbau bei weitem vorherrschend (70%). Das Oktogon als Grundrißform erscheint in 9% der Monumente. Bei den Piscinen finden wir Rundformen mit 30%, die Kreuzform mit 16%, die Rechteckform mit 14%, die oktagonale Form mit 11%, die Quadratform mit 9% usw. Nur ganz wenige Formen sind tatsächlich auf enge geographische Räume konzentriert. Für unser Gebiet von besonderem Interesse sind die *oktogonalen Taufpiscinen* und *Baptisterien oberitalisch-südgallischer Provenienz* (97). Als Ausgangspunkt für die Verbreitung dieser Form nennt RISTOW Mailand. Das Verbreitungsgebiet erstreckt sich „über die ligurische Küste und Südfrankreich bis in die Schweiz und nach Österreich“ und weiter „bis an die kroatische Adriaküste“ (50).

Kreuzförmig oder *tetrakonchisch* bestimmte Baptisterien haben als ihr Hauptverbreitungsgebiet Tunesien, Palästina, Türkei, Griechenland und die Gebiete des ehemaligen Jugoslawien (vgl. 72).

Als wichtiges Ergebnis hält RISTOW „das Fehlen jeglicher Richtungsgeneralisierung im Verhältnis des Baptisteriums zum Kirchenbau“ fest. „Der Bau von Baptisterien steht jedoch eindeutig in funktionaler Abhängigkeit von einem zugehörigen eucharistisch genutzten Raum.“ (97) D. h. der Standort des Baptisteriums in bezug auf Kirche oder Altar läßt keinerlei Regelmäßigkeit erkennen.

RISTOW hat mit seinem Buch ein lange ersehntes Desiderat verwirklicht. Daß er auf die typologische Methode zurückgreift und diese hier angezeigt wird, bedeutet nichts anderes, als daß wir bezüglich der Baptisterien erst am Beginn profunden Erkennens stehen. Mit seinem Werk, das als *Repertorium* anzusprechen ist, ist ein Anfang gemacht. Weitere Baptisterien, die die Archäologie fraglos hervorbringen wird, sollen im *Jahrbuch für Antike und Christentum* regelmäßig vorgestellt werden. Ein Fundort könnte heute schon nachgetragen werden: das gut erhaltene Baptisterium im herzegowinischen Gorica.⁴

3.4. Resümee

Als Gutachter, der Entscheidungen zu begründen hat, stehe ich immer wieder vor der Frage nach der Variabilität hinsichtlich des liturgischen Interieurs der Kirchen. Die vorgelegten Beispiele aus der Literatur sind hinreichend, erkennen zu lassen, daß

- * Kirchenbau nicht allein typologisch betrachtet werden kann. Typologie stellt Formales fest und erklärt nicht;
- * historische, soziologische, ökonomische, devotionale und andere Gesichtspunkte zusammen mit Bauformen zu studieren sind;

⁴ Literatur dazu kann unter dem Namen Tihomir GLAVAŠ, dem Ausgräber von Gorica, gefunden werden.

- * nicht immer liturgische Prämissen für die Art des Kirchenbaues ausschlaggebend waren;
- * es Spannungen mit den großen Leitkirchen (etwa der Hauptstadt) und Eigenprägungen immer gegeben hat (Ortskirche);
- * manche Elemente des Kirchenbaues offensichtlich zu keiner Zeit normiert waren (Baptisterien);
- * Variabilität in der Gestaltung von Kirchenräumen (etwa Prothesis-Ort) ein selbstverständliches Phänomen ist.

Der begutachtende Sachverständige wird sich künftig vermehrt Vergewisserungen aus dem so reichen historischen Erbe des Sakralbaues holen müssen. Einige neuere Publikationen, leider oft genug nicht aus dem deutschen Sprachraum, haben bereits ein kleines Fenster geöffnet.

BUCHBESPRECHUNGEN

Du bist da. Jugendgebetbuch. Hg. J. Rosen – T. M. Rimmel. Augsburg: Pattloch 1998 (160 S.).

Dieses handliche Taschenbuch kann ich Jugendlichen sehr empfehlen. In 15 Sachgebiete sind die Gebete gegliedert, wobei von den Psalmen die besten Stücke genommen wurden und sich die Gebetsammlung heraufzieht bis zu Autoren unserer Zeit. Allerdings würde ich raten, mit der „kleinen Schule des Betens für junge Leute“ (ab Seite 142) zu beginnen. „Verlasse dich in einer so wichtigen Sache nicht auf andere Leute, sondern finde es selbst heraus!“ „Niemals war ich ärmer, niemals sinnloser, als an dem Tag, da ich dir bekannte: Ich habe dich nicht vermißt“ (S. 158). Sie können suchenden jungen Menschen mit diesem Buch ein wertvolles Geschenk überreichen.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

Kinder im Gemeindegottesdienst. Lesejahr C. Eure Kinder dürfen mitziehen. Hg. A. Seeberger. Ostfildern: Schwabenverlag 1997 (282 S.).

Unsere Pfarrgottesdienste haben ein buntes Kolorit. Nicht selten kommen die Kin-

der zu kurz oder kommen gar nicht vor. – „Die Zukunft der Liturgie ist Familienliturgie – oder sie wird nicht mehr sein“ diese provokante Überschrift trägt das Einleitungskapitel, und Prof. A. Biesinger gibt darin eine grundlegende Einführung in den Gottesdienst der Gemeinde als einer Versammlung für alle. Ich muß dem Autor Recht geben: Wenn nicht viele kleine Gruppen und Gemeinschaften unsere Gemeindegottesdienste vorbereiten und „ihre Formen und Sprache“ verwenden, stirbt die Messfeier ab und wird zu einem sterilen Gottesdienst. Dem möchte dieses Buch wehren! Es ist aus der Praxis entstanden und darum auch sofort und unkompliziert einsetzbar. Es birgt viele verschiedenste Anregungen zur Eröffnung, zum Bußakt, dem Wortgottesdienst, Liedhinweise, gestalterische Elemente zu anderen Teilen der Messfeier. Für alle Sonn- und Feiertage des Lesejahres C enthält es ausgearbeitete Modelle, die in der Praxis bereits erprobt wurden. So hoffe ich, daß dieses Buch vielen Christen hilft, lebendige Gemeindegottesdienste zu feiern.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

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

M. BICKEL, *Bäume berühren den Himmel*. Mit Fotografien von W. Snowdon u. O. Hoyer. Augsburg: Pattloch 1998. 21,5 cm. (64 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 19,90; öS 145,-; sfr 19,-.

M. BICKEL, *Öffne die Fenster deiner Seele*. Mit Fotografien von W. Snowdon u. O. Hoyer. Augsburg: Pattloch 1998. 21,5 cm. (64 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 19,90; öS 145,-; sfr 19,-.

B. J. CLARET, *Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“*. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. Zweite, völlig überarbeitete Auflage. Offenbach a. M.: PHV Verlag 1998. 21 cm. (140 S.). Kart.

G. EWALD, *Die Physik und das Jenseits*. Spurensuche zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Augsburg: Pattloch 1998. 22,7 cm. (288 S.). Geb. DM 39,90; öS 291; sfr 37,-.

N. GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*. (StAns 121). Roma 1998. 24,5 cm. (416 S.). Geb. Lit. 70.000.

Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven. Für Dieter Emeis. Hg. F-P. Tebartz-van Elst. Freiburg i. Br.: Herder 1998. 23,3 cm (576 S.). Geb. DM 88,-; öS 642,-; sfr 84,-.

Mit Maria durch das Jahr. Neue Gottesdienstmodelle und Andachten. Hg. R. Schulte Staade. Freiburg i. Br.: Herder 1998. 21,5 cm. (160 S. mit 5 s/w Abb.). Kart. DM 26,80; öS 196,-; sfr 25,-.

J. E. MAYER, *Zur Liturgie von heute und morgen*. Hg. N. W. Höslinger (SPPI 5). Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1997. 21 cm. (106 S.). Kart. öS 198,-; DM 27,-.

Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland / Dominikus Böhm; Martin Weber; Reinhold Ewald. Hg. M. Pfeifer. Regensburg: Verl. Schnell & Steiner 1998. 28,7 cm. (192 S. mit zahlr. Abb.). Geb. DM 78,-; öS 569,-; sfr 71,-.

Vor Gottes Angesicht nehme ich dich an. Biblisch-katechetische Hilfen zur Vorbereitung und Gestaltung der kirchlichen Trauung. Hg. H-M. Burkard – E. Sacha. (Feiern mit der Bibel 6). Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 1998. 21 cm. (136 S.). Kart. DM 29,80; öS 218,-; sfr 28,-.

R. WACHTMEISTER, *Das Lied von der Liebe*. Augsburg: Pattloch 1998. 28,5 cm. (32 S. durchgehend farbig bebildert). Geb. DM 29,90; öS 219,-; sfr 27,50.

Wort zu diesem Heft

Der Gottesdienst der Kirche in seinen sakramentlichen Feiern steht thematisch im Zentrum dieses Heftes. Nach den ersten beiden Beiträgen, die grundsätzliche Überlegungen zur Liturgie bieten, werden verschiedene Aspekte einzelner Sakramentsfeiern behandelt.

Die liturgische Anamnese, das Gedächtnis der Heilstaten Gottes, gehört zu den Wesensmerkmalen des christlichen Gottesdienstes: Durch anamnetisch-epikletisches Gebet wird den Mitfeiernden Teilhabe an diesen Heilstaten gewährt. Robert Wentz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Österreichischen Liturgischen Institut, geht im ersten Beitrag dieses Heftes auf einige liturgietheologische Aspekte der Anamnese näher ein. Ausgehend vom biblischen Verständnis des Gedächtnisses und unter Berücksichtigung altkirchlicher Hochgebetstexte, versucht der Verfasser auf eine oft zu wenig berücksichtigte Dimension liturgischer Anamnese hinzuweisen.

Mit dem Beitrag „Werk Christi und seiner Kirche“ von Winfried Haunerland, Professor für Liturgiewissenschaft in Linz, wird ein Impulsreferat zur „Theologie der Liturgie“ veröffentlicht, das Prof. Haunerland anlässlich eines Studenttages der Liturgiereferenten der österreichischen Diözesen am 12.11.1998 in Linz gehalten hat. In den 20 vorgelegten Thesen setzt der Verfasser wichtige Akzente hinsichtlich des derzeitigen gottesdienstlichen Lebens.

Die Feier der Taufe als „Eingangstor“ in das sakramentliche Leben der Kirche ist in seiner Bedeutung für den Vollzug des Christseins noch oft zu wenig im Bewusstsein der Gläubigen verankert. In seinem Beitrag „Zur Quelle des Lebens finden“ stellt Andreas Redtenbacher CanReg die Taufpraxis durch Untertauchen in einer Pfarrei der Erzdiözese Wien vor. Er berichtet u. a. über die dafür notwendigen Renovierungsmaßnahmen und schildert die konkreten Schritte der Vorbereitung und Durchführung der Tauffeier.

Bedenkenswerte Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis bietet Reinhard Meßner, Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, in seinem Artikel „Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive“. Der Beitrag geht auf ein Referat des Autors zurück, das er bei der diesjährigen Kontaktsitzung der IAG (Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet) am 28.1.1998 in Quarten/Schweiz gehalten hat. Die traditionelle Korrelation von Buß- und Taufpraxis sowie von Bußpraxis und Eucharistie stellt – angesichts der aktuellen Sozialgestalt der Kirche – vor neue theologische und pastorale Herausforderungen.

Beim Treffen der Sekretäre der Europäischen Liturgiekommissionen am 27.6.1998 in Fürstenried/München, hat Klemens Richter, Professor am Seminar für Liturgiewissenschaft in Münster, ein Referat zur Theologie der kirchlichen Trauung gehalten, das nun in diesem Heft veröffentlicht wird. Anhand des neuen Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes von 1992 würdigt der Verfasser die darin enthaltenen zahlreichen Verbesserungen, weist aber auch auf offen gebliebene (theologische, pastorale und rechtliche) Fragen hin.

Eine Hilfe für die Praxis möchte der Beitrag von A.-A. Thiermeyer, Rektor des Collegium Orientale in Eichstätt, zur außerschulischen Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei bieten. In der Vorbereitung wird v. a. der enge Zusammenhang der Erstkommunion mit der

Osternacht betont, wobei besonders auf die liturgischen Schritte bei der stufenweise Hinführung Wert gelegt wird. Der Beitrag hat „Workshop“-Charakter und bietet zahlreiche Anregungen und konkrete Beispiele für die Liturgiepastoral.

Abschließend berichtet Erich Renhart über die Verleihung des Ehrendoktorats der Orthodox-Theologischen Fakultät „Andrei Saguna“ der Lucian-Blaga-Universität in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien) an den Grazer Liturgiewissenschaftler Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt für seine Verdienste in der Ökumene.

Die Schriftleitung

Robert Wentz, Salzburg

„Herr, gedenke deines Bundes!“

Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese

1. Einführung

Sieht man sich manche aktuellen Aussagen zur liturgischen¹ Anamnese an, so gewinnt man den Eindruck, dass die darin enthaltenen liturgietheologischen Erklärungsansätze sich zwar in der Regel auf das biblische Fundament berufen und von daher ein bestimmtes Verständnis biblischen Gedenkens voraussetzen. Bei näherem Hinsehen fällt aber auf, dass einiges noch nicht restlos geklärt scheint. Was ist gemeint?

Eng mit der Klärung der Bedeutung des Gedächtnisses in der liturgischen Feier hängt die Frage nach dessen Wirksamkeit zusammen. Unbestritten ist wohl, dass es sich bei diesem Gedächtnis um keine „nuda commemoratio“ (DS 1753) handelt, vielmehr wird stets auf die vergegenwärtigende Kraft liturgischen Gedenkens hingewiesen. In der Bestimmung dessen, was nun genau vergegenwärtigt wird, ist die Antwort ebenfalls einhellig: In der liturgischen Feier werden die (vergangenen und zukünftigen) Heilstaten Gottes vergegenwärtigt. Dabei wird aber diese Vergegenwärtigung bei Bibel- und Liturgiewissenschaftlern nicht immer im selben Sinn verstanden, und es soll hier versucht werden, auf unterschiedliche Positionen aufmerksam zu machen und zur Klärung dieser Frage beizutragen.

Es war bekanntlich das besondere Verdienst Odo Casels, dass er in seiner Mysterientheologie die Gegenwart der Heilstat Christi in der liturgischen Feier wieder neu herausgestellt hatte.² Er hatte dadurch u. a. zur Überwindung des Verständnisses des Gottesdienstes als einer bloßen Applikation einer durch den Vollzug des Ritus vermittelten Gnade beigetragen. Im weiteren Verlauf der theologischen Diskussion um die Gegenwart der Heilstat Christi im Gottesdienst wurde jedoch zunehmend deutlich, dass zur Klärung dieser Gegenwart die Berufung Casels auf die griechischen Mysterienkulte problematisch war und letztlich auch nicht genügte.³ Nicht nur Casels Bezeichnung des Mysteriums als „Gegenwart

¹ Gemeint ist hier und im Folgenden nicht die sog. „spezielle“ Anamnese im eucharistischen Hochgebet, sondern Anamnese im weiteren Sinn. Von *martyria* und *diakonia* als weitere wesentliche Vollzugsweisen christlicher Anamnese muss hier abgesehen werden, vgl. A. SCHILSON, Anamnese (IV. Theologisch). In: LThK³ 1, 591f.

² Vgl. bes. O. CASEL, Mysteriengegenwart. In: JLW 8 (1928) 145–224; DERS., Das christliche Kultmysterium. Regensburg 1932, 4. durchges. u. erw. Aufl. hg. von B. Neunheuser OSB 1960. Wir brauchen hier nicht auf die zahlreichen Diskussionen über manche Einzelaussagen der Mysterientheologie einzugehen; vgl. dazu die sehr informative Studie von T. FILTHAUT, Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Warendorf 1947; zur Bedeutung Casels für die (Sakramenten-)Theologie vgl. v. a. A. SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels. Mainz 1982 (TTS 18).

³ Vgl. F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982 (Diss.) 48: „Die damit angedeutete Frage nach der näheren Erklärung der sakramentalen Gegenwartsweise des Christusmysteriums ist das eigentliche Problem der Mysteriengegenwart, das weder von Casel noch von Söhngen abschließend gelöst worden ist.“ Vgl. auch A. SCHILSON, Mysterientheologie. In: LThK³ 7, 576: „Heftig

göttlicher Heilstat unter dem *Schleier* der Symbole“ stieß auf Kritik⁴, auch der Umstand, dass das biblische – präziser: *alttestamentliche* – Verständnis des Gedenkens in der Erklärung der Gegenwartsweise der Heilstat Christi zu wenig Berücksichtigung fand, ist m. E. teilweise bis heute spürbar.⁵ Fast scheint es, als hätten sich viele Liturgiewissenschaftler im Gefolge von Casel daran gewöhnt, wie selbstverständlich von der Gegenwart der Heilstaten Christi im Gottesdienst zu reden, und es wird auch häufig auf das vergegenwärtigende Gedenken in der Heiligen Schrift verwiesen. Dabei wird aus biblischer Sicht zumindest zu fragen sein, ob bei Casel, der sich ja nicht in erster Linie auf eine *biblische* Begründung der „Mysteriengegenwart“ stützte, dasselbe Verständnis von Vergegenwärtigung vorausgesetzt werden kann wie es uns in der Heiligen Schrift – und hier vor allem im AT – begegnet.⁶

umstritten blieb [. . .] die auch später [. . .] nie restlos geklärte Frage nach der spezifischen Weise der ‘in mysterio’ vermittelten Ggw. der Heilstat Christi.“

⁴ Vgl. z. B. J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg i. Br. 1955, 249f: „Das, was uns von Casel trennt, ist nicht die Gleichsetzung von Bild und Symbol, die auch wir im Anschluß an die hier platonisch empfindende Patristik vollzogen. Es ist die Meinung, im Symbol sei die Urheilstat *unmittelbar* gegeben. Casel hat damit die geschichtliche Heilstat Jesu zum einzigen Faktor im sakramentalen Geschehen, die Liturgie zur Theophanie gemacht, das Symbol entwertet. Die absolute Gegenwart der Heilstat führt zu einer Verkenntung und Verkürzung des Symbols; ist nämlich die Heilstat selbst da, dann sinkt die Rolle des Symbols zu einer bloßen Einkleidung, und zwar einer verhüllenden, herab, wie Casels Definition des Mysteriums als der ‘Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem *Schleier* der Symbole’ offen zeigt. Damit hat aber unser Autor die patristische Auffassung vom Verhältnis zwischen Urtat und Abbild verzeichnet. Denn fürs erste hat das Symbol nach den Vätern die Aufgabe, die Heilstat Jesu nicht zu verhüllen, sondern zu offenbaren [. . .].“ Die daraus resultierende mangelnde Berücksichtigung des menschlichen Vollzugs als *konstitutives* Element der Mysteriengegenwart kritisiert F. EISENBACH, ebd. 54f: „Das Hauptanliegen der pastoralliturgischen Bewegung war es, die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie zu fördern, damit sie so an dem in der Liturgie gefeierten Heil teilhätten. Der Akzent lag auf der Verständlichkeit der liturgischen Vollzüge und auf ihrem Mitvollzug durch die Gläubigen, also in anthropologischer Blickrichtung. Die Mysterienlehre erbrachte dazu die notwendige Ergänzung, indem sie den Blick auf das in der Liturgie gegenwärtige Heilsgeschehen selbst lenkte. Daraus entstand, gerade bei Casel, wiederum eine Einseitigkeit: nur die objektive Gegenwart des Christus-Mysteriums interessierte ihn. Er ist präsent ‘unter dem Schleier der Symbole’; diese haben also ‘mehr die Funktion einer Einkleidung der Mysteriengegenwart, sie sind nicht selbst und als solche die sakramentale, sichtbare Gestalt der vergangenen Heilstat’. Damit ist aber der menschliche Vollzug der Liturgie nicht eigentlich konstitutives Element der Mysteriengegenwart, sondern nur Anlaß und Bedingung für sie. [. . .] Außerdem ist in der Mysterienlehre die Frage nicht genügend thematisiert, woher denn die Möglichkeit kommt, daß im Kult das Christus-Mysterium sich präsent macht, wie also das menschliche Tun im liturgischen Vollzug zum Träger der Mysteriengegenwart werden kann, ohne daß dem Menschen die magisch mißdeutbare Verfügungsmacht über das Präsentwerden des Göttlichen zugesprochen würde.“

⁵ Vgl. z. B. die abwertende Einschätzung des Gedenkens im AT von B. NEUNHEUSER, Memoriale. In: Nuovo Dizionario di Liturgia. Hg. D. Sartore – A. M. Triacca. Mailand 1995, 765–781, hier 772: „L’interpretazione del memoriale neotestamentario sulla base dei paralleli veterotestamentari non ci permette ancora di conoscere a fondo e pienamente questa misteriosa azione salvifica divina. [. . .] possiamo e dobbiamo ricordare che il NT possiede una maggiore realtà, che si eleva molto al di sopra di quella solo umbratile dell’antica alleanza.“

⁶ Eine gründliche Auseinandersetzung aus patristischer Sicht liefert in dieser Frage J. BETZ (s. Anm. 4) bes. 246–259, hier 248f: „Die Patristik bezeugt zwar klar die Tatsache der commemorativen Aktualpräsenz; über die Weise aber, wie die vergangene Heilstat im Sakrament existiert, spricht sie nicht mit gleicher Deutlichkeit. Casels Lösung basiert auf der von den Vätern einwandfrei be-

2. Gedenken und Gedächtnis in der Heiligen Schrift⁷

Entsprechende Zeugnisse für das biblische Verständnis von Gedenken und Gedächtnis finden sich vor allem im *Alten Testament*⁸. Wenn im AT von „gedenken“ (*zkr*) die Rede ist, so kann bekanntlich sehr Unterschiedliches gemeint sein. Es kann nicht nur nach dem Subjekt (Jahwe; Mensch), sondern auch nach dem Objekt des Gedenkens gefragt werden.⁹ Der Umstand, dass *zkr* häufig in Verbindung mit vergangenen Ereignissen vorkommt, hat zwar zur Grundbedeutung „erinnern“ geführt; dadurch wird aber die *Handlungsdimension* dieses Verbs leicht übersehen.¹⁰ Breites Zeugnis findet z. B. im Alten Testament das Gedenken Jahwes als Schilderung seines rettenden Eingreifens zu Gunsten der in Not geratenen Menschen¹¹:

„Solches Gedenken der Gottheit meint ihre helfende und notwendende Zuwendung zum Menschen (vgl. Num 10,9 [. . .]), wie sie etwa von der Kinderlosen in der Gabe des Kindes (Gen 30,22; 1 Sam 1,11.19 [. . .]), aber auch in anderen Bedrängnissituationen und allgemein im zuteil werdenden göttlichen Segen (Ps 115,12) erfahren wird. Die Toten sind von solchem Gedenken ausgenommen (Ps 88,6 [. . .]), doch faßt Hi 14,13–15 ausnahmsweise in den Blick, daß das Gedenken Gottes im Sinne der

zeugten Tatsache der Aktualpräsenz des vergangenen Heilswerkes Christi als der einen Prämisse. Die andere aber ist die Annahme, daß die Möglichkeit unseres Anschlusses an Jesu Heilstat nur dann gewährleistet, die Objektivität jener Gegenwart also nur dann garantiert sei, wenn die Heilstat in ihrem Selbst, secundum modum substantiae, gegeben sei. Eben das ist problematisch. Wir haben gefunden, daß nach der Patristik die vergangene Heilstat nicht in ihrem Selbst, sondern im Sakrament als ihrem *Symbol* gegenwärtig wird. Das *Symbol garantiert die Objektivität der kommensorativen Aktualpräsenz*. Es gibt also nicht nur die absolute Gegenwart, nach der die einstige Heilstat in ihrem Selbst gegenwärtig wird, und nicht nur die subjektive Gegenwart, nach der jene Heilstat im gläubigen Bewußtsein der Teilnehmer Existenz gewinnt, sondern noch ein Mittleres: die symbolische, relative, kommensorative Gegenwart, nach der die vergangene Tat in einem anderen Geschehen zur Erscheinung kommt, weil letzteres jene einstigen Ereignisse nach deren Wesenszügen nachahmend darstellt. Das ist u. E. auch die Auffassung der Väter.“ Eine eigene Untersuchung wert wäre freilich die Frage, inwiefern in der Patristik das genuin *biblische* Verständnis des Gedächtnisses bewahrt wurde.

⁷ Es sollen hier nur beispielhaft einige Zeugnisse angeführt werden, die für unser Thema relevant sind.

⁸ Die Bezeichnung „*Altes Testament*“ bedeutet nicht eo ipso, dass der Bund mit Israel *veraltet* und damit hinfällig sei. Der Vorschlag, stattdessen vom „*Ersten Testament/Bund*“ zu sprechen, könnte suggerieren, dass hier eine Zählung begonnen werde, deren Ende nicht abzusehen ist und birgt insofern ebenso die Gefahr von Missverständnissen.

⁹ Vgl. N. FÜGLISTER, Die Heilsbedeutung des Pascha. München 1963 (StANT 8) 134: „Wichtig ist nun aber die weitere Feststellung, daß im Alten Testament ein und dasselbe kultische ‘Gedächtnis’-Mittel *zugleich* Jahwe und die Israeliten ansprechen kann, so daß beide, Jahwe und Israel, sowohl Subjekt als auch Objekt des dadurch veranlaßten Gedenkens sein können.“

¹⁰ Vgl. z. B. Ps 8,5, wo durch den Parallelismus membrorum deutlich zum Ausdruck kommt, dass das Gedenken Jahwes nicht etwas bloß Geistig-Mentales ist: „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ Vgl. auch S. CIPRIANI, Eucaristia. In: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica. A cura di P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda. Milano 1996, 521–530, hier 526: „Tutto questo si capisce meglio se si richiama il significato del ‘ricordarsi’ (*zakar*) ebraico, che non è un mero evocare il passato, quanto il riprodurre la forza e l’efficacia. Così, per esempio, quando si prega Dio di ‘ricordarsi’ dei suoi fedeli o di Israele, si intende invitarlo a intervenire per ripetere i suoi gesti salvifici [. . .].“

¹¹ Das Gedenken Jahwes kann aber auch zum Gericht werden (vgl. z. B. Ps 109,14f).

erneuten Aufnahme des von ihm gewährten Lebens- und Heilsbezuges (vgl. Gen 8,1; vgl. für das Gegenteil Klgl 2,1) auch einem in der Scheol Versteckten gelten könne.¹²

Aufgrund der rettenden, weil gedenkenden Zuwendung Gottes wendet sich der einzelne Beter, aber auch das Volk Israel vertrauensvoll an Jahwe und „erinnert“ ihn an seine Verheißungen und seine Bundestreue¹³:

„Einerseits gilt das *Gebet*, wie die Opfer, als ein *μνημόσυον*, das – man vergleiche den oft wiederkehrenden Gebetsruf ‘gedenke’ [. . .] – in Gott das wirkkräftige Sich-Erinnern an den Betenden, beziehungsweise an ein vergangenes Heilsgeschehen oder Heilsversprechen, wachrufen soll. Umgekehrt erinnert sich nicht selten in demselben Gebet das ganze Volk oder der einzelne Fromme Jahwes und seiner Wohltaten, unter denen die mit dem Pascha-Exodus verbundenen Ereignisse einen privilegierten Platz einnehmen. Allein schon der *Gottesname* ‘Jahwe’ ist ein Erinnerungsmittel [. . .], wobei sich die Frage erhebt: Wer soll beim An- oder Ausrufen des Jahwe-Namens wessen gedenken? Die Israeliten Jahwes und seiner Heilstaten? Oder Jahwe der Israeliten und der ihnen und ihren Vätern gegebenen Heilsverheißungen? Beides wird zugleich der Fall sein: indem sich Israel Jahwes erinnert, erinnert sich Jahwe Israel – und wird dadurch heilschaffend gegenwärtig: ‘An jedem Ort, wo ich Anlaß gebe, meines Namens zu gedenken [. . .], werde ich zu dir kommen und dich segnen’ (Ex 20,24). Die Ausrufung des Jahwe-Namens ‘hat also nach Gottes Verheißung sein Kommen, sein Gegenwärtigwerden und sein segnendes, hilfreiches Eingreifen im Gefolge’.¹⁴

Am Beispiel des Psalms 105 (104) lässt sich die Struktur des biblischen Gedenkens anschaulich aufzeigen:

- a) Der Mensch gedenkt der Heilstaten Jahwes: In den Versen 1, 2 und 5 wird in lobpreisender Verkündigung dazu aufgerufen, der Heilstaten Jahwes zu gedenken. In den V. 12–41.43f werden seine Heilstaten dann angeführt, wobei sich der geschichtliche Bogen von der Zeit Abrahams bis zur Landnahme Kanaans erstreckt. Das Hauptgewicht der Aufzählungen liegt auf der Periode des ägyptischen Exils und dem Exodusgeschehen. Ausdrücklich wird in V. 5 auch dazu aufgerufen, an die Beschlüsse aus dem Mund Jahwes zu denken, d. h. an den Bund und die damit gegebenen Heilszusagen. Jahwe ist treu, er wird zu seinen Zusagen stehen. Auch V. 6 hat die Funktion, die Israeliten an den Bund, den Jahwe mit ihnen geschlossen hat, zu erinnern.
- b) Gott gedenkt seines Bundes: Die Überzeugung, dass Jahwe seinen Bund in Ewigkeit nicht vergisst, kommt in V. 8–11 zum Ausdruck. Jahwes „Gedenken“ an den Bund ist nicht ein bloßes „denken an ...“, sondern in V. 12–41.43f wird nun aufgezählt, was

¹² W. SCHOTTROFF, Art. *zkr* gedenken. In: THAT 1, 507–518, hier 514. Vgl. auch O. MICHEL, *μνησκομαι*. In: ThWNT 4, 678–682, hier 678: „Dadurch, daß Gott sich der Menschen *erinnert*, wird eine neue Situation geschaffen und dem Menschen eine wirksame Hilfe in seiner Not zuteil. Gottes Gedenken ist also ein wirksames und schaffendes Ereignis.“ In Bezug auf die ntl. Überlieferung von *μνησκομαι* vgl. ebd. 679: „[. . .] ihre Bedeutung: *sich erinnern, gedenken* darf nicht als ausschließlich geistiges Geschehen aufgefaßt werden; auch ein Wort oder eine Handlung kann dem Gedächtnis dienen und zur Erinnerung (εἰς ἀνάμνησιν, εἰς μνημόσυον) werden.“ Vgl. auch ebd., Anm. 6: „Im Wort u. in der Handlung vollzieht sich die Erinnerung.“ Vgl. auch H. EISING, Art. *zkr*. In: ThWAT 2, 571–593, hier 573: „Es gibt auch Stellen, an denen Gottes Gedenken gleichgesetzt wird mit seinem Erbarmen und Verzeihen ([. . .] Jer 31,20.34).“

¹³ Vgl. H. RITT, Gedenken/Gedächtnis. In: BThW (⁴1994) 199–202, hier 201: „Jedesmal, wenn von der ‘Erinnerung’ Gottes die Rede ist, dann wird an seine *Bundestreue* [. . .] oder an seine *Gerechtigkeit* appelliert [. . .].“ Vgl. auch W. SCHOTTROFF, ebd. 514f.

¹⁴ N. FÜGLISTER (s. Anm. 9) 134. Vgl. auch G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München ³1987, 255: „Sucht man in der atl. Kultsprache nach einer entsprechend allgemeinen Formel für die Bedeutung, die der Kultus für Israel hatte, so könnte man sagen, daß er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt.“

dieses Gedenken alles bewirkt hat. So kann in V. 42 resümiert werden: „Denn er dachte an sein heiliges Wort [. . .].“¹⁵

Der Psalm 105 (104) hat eine durchgehend anamnetisch-lobpreisende Struktur, eine ausdrücklich epikletische Dimension fehlt deshalb in diesem Gebet. Es gibt aber zahlreiche andere Beispiele, in denen Jahwe um sein Gedenken angefleht wird. Meist geschieht dies mit Berufung auf seine Treue zu seinem Bund und seinen bisherigen Heilstaten, und stets geht es den Hilferufenden um ein konkretes Eingreifen Jahwes (vgl. z. B. Ps 25,6; Ex 32,13; Dtn 9,27).

Im *Neuen Testament* lässt sich eine ähnliche Gebetstruktur wie in Ps 105 (104) z. B. auch im Magnificat (Lk 1,46–55) und im Benedictus (Lk 1,67–79) ausmachen:

- a) Maria und Zacharias gedenken der Heilstaten Gottes: Nach dem eröffnenden Lobpreis (Lk 1,46f; 1,68a) wird jeweils mit ὅτι zur Begründung des Lobpreises übergeleitet und der Großtaten Gottes gedacht (Lk 1,48a.49a.50–54; 1,68b–69.71f.74).
- b) Gott gedenkt seines Bundes mit Israel: Das Gedenken Gottes ist sein Erbarmen, und es reicht über Abraham und seinen Nachkommen hinaus auf alle, die ihn fürchten (Lk 1,54f.50; 1,72f¹⁶).

Ein Beispiel, wo Jesus Subjekt des Gedenkens ist, sei ebenfalls kurz angeführt: In Lk 23,42 wird Jesus von einem der beiden Schächer gebeten, dass er seiner gedenke (μνήσθητί μου), wenn er in sein Reich kommt. Auch mit diesem Hilferuf ist natürlich mehr als ein rationales „denken an ...“ gemeint; es ist eine Bitte um Erbarmen, um ein wirkmächtiges Gedenken zu Gunsten des zum Tode Verurteilten.

Der genaue Sinn des in Lk 22,19 und 1 Kor 11,24f überlieferten Gedächtnisauftrags Jesu „τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν“ ist umstritten. Parallelen mit Stiftungen bei hellenistischen Totengedächtnismählern werden heute meist abgelehnt. Vom alttestamentlichen Hintergrund her hat bereits J. Jeremias den Wiederholungsauftrag Jesu so verstanden: „Tut dieses, damit *Gott* meiner gedenke“.¹⁷ Seine Bedenken, die Jünger Jesu könnten deshalb nicht Subjekt des Gedenkens sein, weil es seltsam wäre, wenn Jesus fürchtete, dass sie ihn einfach vergessen könnten, überzeugen allerdings nicht. Denn das Gedenken Gottes an seinen – durch Jesus neu aufgerichteten – Bund und seine Heilszusagen schließt das Gedenken der Jünger Jesu nicht aus, sondern vielmehr mit ein. Durch das lobpreisende Verkündigen der in Jesus kulminierenden Heilstaten wird Gott an seine eschatologischen Heilszusagen „erinnert“; allerdings nicht, weil er diese vergessen könnte, sondern weil er

¹⁵ Vgl. z. B. auch Ps 98,3.

¹⁶ Die Einheitsübersetzung gibt Lk 1,72: ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν entgegen dem Wortlaut mit „Er hat das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet“ wieder.

Für Gott als Subjekt des Gedenkens im NT lässt sich auch Apg 10,431 und Mk 14,9 (?) anführen.

¹⁷ J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen ³1960, 229–246, hier 243 [Hervorhebung vom Verf.]. Auf die Position Jeremias' beruft sich z. B. auch M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Neuchâtel 1959; dt. Übers.: *Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?* Stuttgart 1963, bes. 20–26, der diese Stelle mit „Tut dies als mein Memorial!“ wiedergibt.

Gegen die Auffassung Jeremias wendet sich z. B. H. KOSMALA, „Das tut zu meinem Gedächtnis“. In: NT 4 (1960) 81–94. Er beruft sich vor allem auf das traditionelle Verständnis dieser Stelle, ebd. 92: „Wichtig ist für uns auch die Frage: wie hat die frühe Christenheit 'das Gedächtnis Jesu' verstanden? Die Antwort darauf ist: überhaupt nicht in der Art, dass Gott seiner gedenken sollte.“

unsere Freiheit achtet.¹⁸ Denn das Verständnis der Eucharistiefeier vom alttestamentlich-jüdischen Pascha-Gedenken her gilt heute historisch und theologisch am wahrscheinlichsten:

„Wie sich Israel im Pascha das Rettungshandeln Gottes gemäß Ex 12,14 13,3.8 Dtn 16,3 nach der Maxime vergegenwärtigt: 'In jeder Generation muß der Mensch sich so ansehen, als sei er selbst aus Ägypten gezogen' (Mischna Pes X, 5), indem es der Heilstaten und -gaben Gottes erzählend gedenkt und sie (bes. durch die messianisch gedeuteten Hallel-Pss 116 118 am Ende der Haggada) in eine eschatologische Perspektive stellt, so soll sich im Herrenmahl das neue Gottesvolk den Sühnetod Jesu als die für seine Rettungsgeschichte entscheidende Tat Gottes feierend vergegenwärtigen und für sich wirksam sein lassen in der Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung der Erlösung (vgl. das 'bis daß er kommt' 1 Kor 11,26 bzw. die Perspektive des eschatologischen Mahls Lk 22,16.18).“¹⁹

Zusammenfassend lässt sich also festhalten: Aus der Bedeutungsvielfalt, die mit „gedenken“ gemeint sein kann, ist für unsere Fragestellung besonders das Gedenken *Gottes* wichtig. Denn dieses Gedenken bedeutet zugleich sein Eingreifen, sein Erbarmen, die *Aktualisierung* vergangener Heilstaten für die heutige Generation.²⁰ Im Zentrum dieser Aktualisierung steht im AT oft das Exodusgeschehen (vgl. z. B. Jes 63,11–14), es ist aber Jahwe selbst, der Anteil an diesem Geschehen schenkt, und zwar insofern, als *er* es ist, der *heute* – wie damals – aus der Knechtschaft in die Freiheit führt²¹, „denn Abraham weiß nichts von uns, Israel will uns nicht kennen“ (Jes 63,16bc). Immer wieder wird Jahwe an seinen Bund „erinnert“ (z. B. Jer 14,21); er sieht die Not Israels, gedenkt seines Bundes und greift helfend ein (z. B. Lev 26,45; Ex 2,24; 6,5; Ps 111,4f; Jes 43,25; Jer 31,20).

¹⁸ Vgl. F. CHENDERLIN, „Do This as My Memorial“. The Semantic and Conceptual Background and Value of Ἀνάμνησις in 1 Corinthians 11:24–25. Rom 1982 (AnBib 99) 243: „[. . .] it [sc. 'reminding-God'] is an expression of filial love for a Father who only 'waits' to be asked in order to help. We have emphasized in several places and ways that for Paul as for earlier Jews reminding-God or other personal addresses to him would not have been understood in any way that denigrated his wisdom or power.“

¹⁹ W. SCHOTTROFF – K. T. KLEINKNECHT, Gedächtnis. In: NBL 1 [1991] 753–755, hier 755. Vgl. auch A. GERKEN, Theologie der Eucharistie. München 1973, 36: „Wie der erste Bund eine Vergegenwärtigung der ihn begründenden Tat Gottes im Paschamahl hatte, so hat der zweite Bund, der im Christusereignis von Tod und Auferweckung Jesu gründet, sein 'Gedächtnis', seine bleibende Dauer und je neue Aktualisation und Vergegenwärtigung in einem neuen Paschamahl, der Eucharistiefeier. Diese ist daher die liturgische Handlung des neuen Bundesvolkes, in der und durch die die entscheidende Erlösungstat Gottes an Jesus in unsere Gegenwart hereinragt, uns gegenwärtig wird. Das neue, durch den Glauben an Jesus und seine Auferweckung von Gott geschaffene Bundesvolk, die Kirche, hat eine Feier, in der sie des *Gedenkens Gottes und damit der Treue Gottes* gewiß wird und den Bund erneuert und vertieft. Dabei ist gerade vorausgesetzt, daß es sich um den ein für allemal in Jesus aufgerichteten, den unüberholbaren Bund handelt.“ [Hervorhebung vom Verf.].

²⁰ Vgl. z. B.: Ps 136,23f; Hab 3,2;

²¹ Vgl. A. SERRA, Maria. In: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica. A cura di P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda. Milano 1996, 895–908, hier 901f: „Dio si è rivelato negli eventi trascorsi della storia d'Israele. Ritornare pertanto con la mente a quei fatti significa conoscere sempre meglio chi è il Signore e qual è la sua volontà per l'ora che si vive adesso. Tutto scaturisce da questa convinzione: ciò che il Signore ha operato in passato per i suoi eletti, è garanzia che egli farà altrettanto nelle circostanze presenti e in quelle future, poiché immutabile è il suo amore. [. . .] La memoria privilegiata è sempre quella dell'esodo egiziano, vero archetipo di tutte le successive redenzioni di Israele. Come Dio liberò il suo popolo dalla mano del faraone, così lo libererà da ogni altra angustia (Dt 7,17–19).“

Es gibt gute Gründe, das alttestamentlich-jüdische Verständnis des Gedenkens auch für das NT vorauszusetzen. Der Gedächtnisauftrag Jesu meint sicher mehr als ein bloß rationales „denken“ an seinen Tod und seine Auferstehung bzw. an vergangene und zukünftige Heilstaten. Dies macht es plausibel, wenn auch das christliche Gedenken als ein „Erinnern“ Gottes an seinen Bund und seine Heilszusagen verstanden wird.²²

Die für unser Thema interessante Frage, ob es in der Heiligen Schrift dafür Zeugnisse gibt, dass – im Sinne Casels – vergangene Heilsereignisse in ihrem selbst, also „secundum modum substantiae“, real „gegenwärtig gesetzt“²³ werden, wird von vielen Exegeten verneint.²⁴ Meist wird von einer „Aktualisierung“ der Heilstaten Jahwes gesprochen, d. h. man gedenkt der Heilsereignisse um deren Gegenwartsbedeutung willen²⁵ und hofft zugleich darauf, dass Jahwe in ähnlicher Weise auch in Zukunft handeln wird.²⁶ Eine „mystische“

²² Vgl. F. CHENDERLIN (s. Anm. 18) 251: „God, his powers, his involvement with the events of the past, present and future, his commitment to save in view of past promises as he saved then in view of previous ones – these are the matter for cultic or other proclamation and for the rest of what cult involves. [. . .] The very name [sc. Eucharist] indicates response in a manner going beyond faith or awareness of promise, and presumes more than mere proclamation from the side of God or man. In turn, the term ‘memorial’ here as with the pasch suggests that something more than mere reflection on past salvation or promises for the future is entailed. In the light of the history of the concept and terminology, it suggests a personal approach by the devotee to the Source of power in order to engage past promises for the here and now. In a word, it suggests reminding-God.“

²³ Der Ausdruck „gegenwärtig setzen“ wird zu Recht häufig abgelehnt, weil er die Gefahr in sich birgt, das gottesdienstliche Geschehen einseitig als menschliche Verfügungsgewalt aufzufassen. Hier wurde aber dieser Ausdruck dem sonst üblichen Terminus „vergegenwärtigen“ vorgezogen, weil er besser geeignet ist, das auszudrücken, was Casel mit seiner Mysteriengegenwart aussagen wollte.

²⁴ Vorsichtig bejaht diese Frage aber z. B. H. EISING (s. Anm. 12) 591: „Damit ergibt sich die Frage nach dem Wie der Vergegenwärtigung dessen, was so bezeichnend ist für Israels Glauben. Das Wenigste wäre eine Erinnerung an die Fortdauer der Erhöhung durch Gott und die entsprechende Treue Israels, was die normierende Wirksamkeit dieser Beziehung und ein beiderseitiges Ja zu ihrem Fortbestehen beinhaltet. Geht aber die Vergegenwärtigung weiter, so daß das Heilsereignis in der Vergangenheit durch den Kult den Späteren gegenwärtig wäre? Dafür spricht sowohl auf seiten Gottes als auch bei den Menschen das häufige Gedenken an den Bund und die Väter. Ferner sei besonders erinnert an die von Gott getroffenen Anordnungen über die jährliche Feier des Passahfestes.“ Vgl. auch ebd. 593: „Solche Vorstellungen lassen es durchaus als möglich erscheinen, daß man sich anläßlich von Festen, die Gott selbst für sein Volk angeordnet hatte, zeitlich dem Ereignis nahe wußte, dessen man an einem solchen Fest besonders gedachte. Dabei brachte man zudem die Opfer dar, die Gott gewollt hatte, worin die Zusage der Annahme, aber auch das Erlebnis der aktuellen Opfergemeinschaft mit der Gottheit gegeben war. Solche naheliegenden Vorstellungen lassen eine kultische Vergegenwärtigung der Heilstatsachen Gottes wahrscheinlich sein, die ja die großen Inhalte des Gedenkens Israels sind.“

²⁵ F. HAHN, Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus. In: LJ 32 (1982) 166–177, hier 167: „Wenn in Ex 12,14 ausdrücklich gesagt ist, das hier Angeordnete geschehe *lezikkaron*, dann ist damit zum Ausdruck gebracht, daß durch die Passafeier in einer besonderen Weise das grundlegende Errettungs- und Heilsgeschehen des Exodus für Israel gegenwärtige Bedeutung erlangt und in seiner gegenwartsbezogenen Relevanz gefeiert werden darf und kann.“

²⁶ Vgl. z. B. B. MAGGIONI, Liturgia e culto. In: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica. A cura di P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda. Milano 1996, 835–847, hier 842: „Nel culto parole, gesti, drammatizzazioni rievocano le meraviglie di Dio compiute nel passato, ne fanno esplodere la forza per il presente e ravvivano la speranza nel futuro intervento di Dio. [. . .]“

Gegenwärtigsetzung vergangener Heilsereignisse, wie sie im Gefolge von Casel vertreten wird, hält z. B. Chenderlin für sehr unwahrscheinlich.²⁷

Nach biblischem Verständnis kann es daher beim Gedächtnis der Heilstaten Jahwes *nicht* in erster Linie darum gehen, kulldramatisch diese vergangenen Heilstaten gegenwärtig zu setzen.²⁸ Es geht also nicht so sehr um ein Sichzurückversetzen in die Vergangenheit, als vielmehr um das rettende Eingreifen Gottes für die Gegenwart und Zukunft.²⁹

„Solches Gedenken kann wohl kaum als Reflex kulldramatischer Vergegenwärtigung des Vergangenen verstanden werden [. . .], sondern ist erinnerndes und lobendes Aufgreifen des Vergangenen in echter Erkenntnis des zeitlichen Abstandes, aber um seiner aktuellen Gegenwartsbedeutung willen [. . .].“³⁰

L'insistenza sul fatto che non è 'con i padri' che Dio ha stretto l'alleanza (Dt 5,3), ma con la generazione presente – 'Jhwh non strinse questa alleanza con i nostri padri, ma con noi che oggi siamo tutti vivi' – mostra che la funzione centrale del culto non è la semplice memoria, ma l'attualizzazione. Il culto intende sopprimere la distanza cronologica e spaziale, pur non dimenticandola: Dio non ha solo agito allora e in quel luogo, ma agisce *nello stesso modo* anche qui e ora.“ [Hervorhebung vom Verf.]. Vgl. auch S. CIPRIANI (s. Anm. 10) 526: „Ora, noi sappiamo che per gli ebrei la celebrazione della pasqua non era solo il ricordo di un evento passato, ma anche una sua riattualizzazione, nel senso cioè che Dio era disposto ad offrire di nuovo al suo popolo la salvezza di cui, nelle mutate circostanze storiche, aveva bisogno. In questa maniera il passato faceva irruzione nel presente, lievitandolo della sua forza salvifica.“

²⁷ Vgl. F. CHENDERLIN (s. Anm. 18) 65: „Although the liturgy has been seen by some as a means of bringing past events into the present in mystical way (the Caselian school exemplifies this [. . .]), it is far more regularly seen as a reminder of God's power and concern as exemplified in notable events of the past, this constituting an encouragement to face the everyday challenges and difficulties with the assurance of that same power.“

²⁸ Darauf weist bereits Schottroff in seiner umfassenden Studie resümierend hin: W. SCHOTTROFF, 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis. Neukirchen-Vluyn ²1967 (WMANT 15) 339: „Das Alte Testament sagt zkr von Menschen und von Gott aus. Über den bloß gedanklichen Bezug zu . . . hinaus ist zkr hier eine Tendenz zur Tat hin eigen. Diese ist schon dort festzustellen, wo das Verbum die menschliche Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit bezeichnet. Die Erinnerung ergreift Vergangenes um seiner Gegenwartsbedeutung willen und im Blick auf ein gegenwärtiges Handeln. So werden in der dtn Paränese Gebote (= Bundessatzungen) durch die Mahnung, sich an das göttliche Heilshandeln (= Vorgeschichte des Bundes) zu erinnern, eingeschärft. An anderen Stellen läuft die Erinnerung außer auf den menschlichen Gehorsam auf den Lobpreis (als menschliches Verhalten, in dem der Mensch Gott entspricht) und das gläubige Vertrauen auf Gott hinaus. *Daß zkr Terminus für die kultische Vergegenwärtigung des göttlichen Heilshandelns wäre, ließ sich dagegen nicht erweisen.*“ [Hervorhebung vom Verf.]

²⁹ Vgl. H.-J. FABRY, Anamnese (III. Biblisch.) In: LThK³ 1, 590f, hier 590: „A. im bibl. Sinn versteht sich als ein Gedenken der israelit. Ursprungsgeschichte, deren vergangene (heils-)hist. Ereignisse für Ggw. u. Zukunft v. entscheidender Bedeutung bleiben. So bedenkt A. Vergangenheit, um Gegenwart zu deuten u. Zukunft zu ermöglichen, u. überbrückt im Aufweis der Kontinuität in der Diskontinuität die zeitl. Distanz.“ Vgl. auch E. GRÄSSER, An die Hebräer. 3. Teilband. Hebr 10,19–13,25. Zürich 1997 (EKK XVII/3) 160: „Schon das häufige Hinzukommen einer Tatkomponente [. . .] macht es unwahrscheinlich, daß *erinnern* als das gedankliche Sichzurückversetzen in die Vergangenheit die Grundbedeutung des Wortes ist. Mit dem Gedenken richtet man den Blick vielmehr auf eine im Vertrauen auf die göttliche Führung zu bestehende Gegenwart und Zukunft.“ Vgl. auch H. RITT (s. Anm. 13) 199: „Da der Ruf z. B. im Gebet des Habakuk gewöhnlich an Gott gerichtet ist ['Denk an dein Erbarmen': Hab 3,2], sich vergangener Heilstaten zu 'erinnern', wird in den meisten Fällen das (zeitlich) zurückliegende Handeln Gottes um seiner Gegenwartsbedeutung willen ausgesagt; dadurch wird das gläubige Vertrauen auf Gott bestärkt.“

³⁰ W. SCHOTTROFF (s. Anm. 12) 516.

Gerade im deuteronomistischen Schrifttum wurden Festtage und Kulteinrichtungen durch die Anwendung von *zkr* und *zikkaron* historisiert und der Einschärfung der Jahwegebote dienstbar gemacht. Dabei handelt es sich auch hier nicht um eine „[...] Teilnahme an kult-dramatischer Vergegenwärtigung, sondern um das erinnernde Eintreten in den Geschehenszusammenhang mit durch Verkündigung oder Zeichen vergegenwärtigten Ereignissen der Vergangenheit [...]“³¹. Texte wie z. B. Dtn 5,3 („Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier stehen, mit uns allen, mit den Lebenden“) wollen vergangene Ereignisse für die gegenwärtige Situation aktualisieren und dürfen nicht in dem Sinne gepresst werden, dass Jahwe diesen Bund *nicht* mit den Vätern geschlossen hätte. Natürlich hat er ihn – historisch betrachtet: zuerst – mit den Vätern geschlossen, d. h. aber nicht, dass er deshalb für die Nachfahren bedeutungs- und wirkungslos ist. Denn es ist Jahwe selbst, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst und zu seinen Heilsverheißungen steht³²:

„There could be mysticism in the faith experience relative to the present God. It is not likely that there was much left for the past as such. To show a sense of cultic identification with the past, commentators frequently quote the words of the Seder, ‘For ever after, in every Generation, every man must think of himself as having gone forth from Egypt. For we read in the Torah: ... All this is because of what God did for *me* when I went forth from Egypt.’ In truth, most of the force of this text for a believing Jew probably stemmed from the fact that it is Torah, the Word of the living God. It is *God’s* closeness to both present and past events that makes the latter significant for my present, not any mystical closeness of mine. *He* made promises in the past that bear on this present, and is now near to do for me what in the past he did relative to previous promises bearing on the then present. Undoubtedly words like those quoted have a rhetorical effect, and can prompt an imaginative person to identify himself with past events in a dramatic sense. But the experience would become truly ‘mystical’ only by the addition of some awareness of participation in power through channels transcending the normal emotional ones. God provides a power-link with past salvific events through his own ineffable being, but the mystical element is located in him and in the union with him now-present rather than in any other mysterious link with the past.“³³

3. *Durch anamnetisch-epikletisches Gebet wird Gott an seinen Bund und seine Heilszusagen erinnert*

Das im zweiten Abschnitt zur Sprache gekommene biblische Verständnis von *gedenken* im Sinne einer „Erinnerung“ Gottes an seinen Bund und seine Heilszusagen seitens der

³¹ Ebd. 517.

³² F. CHENDERLIN (s. Anm. 18) 66: „Together with all this, the Godward reference of Israelite sacramentalizing in every recorded instance is evident, and it is this that really does introduce still another species of valid ‘timelessness’ into the situation. For Yahweh and Paul’s God – who is Yahweh – is outside the tapestry of created affairs, even though understandably concerned with them as Creator. And this means outside created time, even if not outside duration as such. Being so, he is, as he was and will be, in control of all that is temporal and aware of it both after and before it happens. This is presumed in normal Hebrew and Pauline prayer, and must be expected to be the normal presumption of any Hebrew and Pauline sacramentalization as well, particularly when that is related to covenant. The ‘timelessness’ at the human level is that of strict memory and anticipation; that at the Divine is that of specific knowledge of past and future, and efficacious power. The ‘timely’ element consists of the past remembered event, the present liturgical event, and a hoped-for and presumably effected third event that in the Pauline scheme at least is somehow linked in both human memory and Divine knowledge to the past remembered event – in several instances by some kind of causal relationship.“

³³ Ebd. 250.

Menschen, hat auch in der christlichen Gebetssprache ihren Niederschlag gefunden. Allerdings hat sich schon seit frühester Zeit dieses Element – unter hellenistischem Einfluss?³⁴ – im Vergleich zum alttestamentlich-jüdischen Gebet abgeschwächt.

Bevor wir uns nun christlichen Gebetstexten zuwenden, sei zuerst noch ein Beispiel aus dem jüdischen Bereich angeführt. Es handelt sich um einen Embolismus in der dritten Benediktion des Nachtischgebets (*birkat ha-mazon*) am Paschaabend:

„Unser Gott und Gott unserer Väter, möge aufsteigen, vor Dich kommen und zu Dir gelangen, gefällig und angenehm aufgenommen werden unser Andenken und unser Gedächtnis – das Andenken unserer Väter, das Andenken des Messias, des Sohnes Davids, Deines Knechtes, das Andenken Jerusalems, Deiner heiligen Stadt, und das Andenken Deines ganzen Volkes, des Hauses Israel – zur Rettung und zum Heile, zur Huld, zur Gnade und zum Erbarmen, zum Leben und zum Frieden, an diesem Mazzothfeste! Gedenke unser, Ewiger, unser Gott, zum Guten, erinnere Dich unser zum Segen und hilf uns zum Leben! Begünstige und begnadige uns durch Verheißung von Heil und Erbarmen, erbarme Dich unser und hilf uns! – Auf Dich allein sind unsere Augen gerichtet, denn Du, o Gott, bist ein gnädiger und erbarmungsvoller König!“³⁵

Bemerkenswert ist hier, dass Gott um sein Gedenken angefleht wird und zwar ausdrücklich auch hinsichtlich „unserer Väter“ und des Davidsohns, d. h. des Messias, um dessen Kommen zur Herbeiführung der Parusie gebetet wird.

Aus dem christlichen Bereich sollen hier einige Beispiele von Hochgebeten aus der Alten Kirche angeführt werden.³⁶ Vielfach wird in diesen Hochgebeten das biblische Verständnis des Gedenkens Gottes als *wirkmächtiges Eingreifen* bezeugt. So wird etwa darum gebetet, dass Gott nicht der Jugendsünden gedenken möge, sondern sich erbarme gemäß seiner großen Huld.³⁷ Das Gedenken Gottes ist sein Erbarmen³⁸, es bewirkt Heil³⁹, aber auch Fruchtbarkeit und Segen für das Land⁴⁰.

³⁴ Das vermutet zumindest F. CHENDERLIN (s. Anm. 18) 146f: „We have seen that the idea of reminding-God was very weak in the traditional Greek cult. [. . .] generally speaking, the increasing influence of Greek thinking and practice on the Eucharist would naturally tend to reduce the Christians' appreciation of the reminding-God aspect of their cult, presuming that to have been present originally.“

³⁵ Die Pessach-Hagada. Erzählung von dem Auszuge Israels aus Ägypten an den beiden ersten Peßach-Abenden. [Hebr. u. Dt.]. Übers. v. W. Heidenheim. Basel 1981, 36f.

³⁶ Die Hochgebetstexte werden – wenn nicht anders vermerkt – der bekannten Edition von Hänggi – Pahl (3. Aufl.) entnommen: Vgl. A. Hänggi – I. Pahl, *Prex eucharistica*. Vol. I: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Ed. 3 cur. A. Gerhards – H. Brakmann. Freiburg, Schweiz ³1998 (SpicFri 12) 27 (= Hänggi – Pahl). Dabei ist zu beachten, dass die darin enthaltenen eucharistischen Hochgebete der orientalischen Kirchen nicht in den jeweiligen orientalischen Sprachen, sondern nur in lateinisch oder griechisch mit lateinischer Übersetzung abgedruckt sind.

³⁷ Vgl. die Jakobus-Anaphora in der altarmenischen Messliturgie: Hänggi – Pahl, Nr. 465, S. 344, Zeile (= Z) 78–80: „[. . .] ne meminere peccata iuventutis et ignorantiae meae, sed memento mei, Domine, propter multam misericordiam tuam [. . .]“; vgl. auch ebd. S. 346, Z. 149f: „[. . .] omnium memento, malorum et bonorum. Malos converte, bonorum protector fias.“

³⁸ Vgl. den wiederkehrenden Gebetsruf „Memento, Domine, et miserere“ in der armenischen Athanasius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 461, S. 324, Z. 148.152.158.166 u. ö. sowie in der armenischen Anaphora des Cyrill von Alexandrien: Hänggi – Pahl, Nr. 464, S. 340, Z. 113.129 u. ö. Vgl. auch: Basiliius-Anaphora, z. B. in: *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*. Hg. S. Heitz – S. Hausammann. Bd. 1. Köln 1986, 433: „Gedenke, Herr, des umstehenden Volkes und derer, die aus guten Gründen fehlen. Erbarme Dich ihrer und unser nach der Fülle Deiner Barmherzigkeit“ sowie ebd.: „Gedenke, Herr, unser Gott, Deines ganzen Volkes. Ergieße Deine reiche Gnade auf alle“ und ebd. 435: „Gedenke, Herr, nach der Fülle Deines Mitleids [. . .]“; griechische Jakobus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 425, S. 252, Z. 137f:

Die Bitte um Gottes barmherziges Gedenken kann auch im Vertrauen auf die Fürbitte Marias bzw. der Heiligen erfolgen. Gott möge ihrer Gebete gnädig gedenken, damit er zu unserem Heil wirkt.⁴¹

Ziel des Gedenkens seitens der Menschen ist es nicht, etwas bloß vor dem Vergessen zu bewahren, sondern häufig, für sich und andere vor Gott ein Gedächtnis zu stiften, das zum Segen wird.⁴² Auch den Opfertagen in der Eucharistiefeier wird diese Gedächtnisfunktion zugeschrieben.⁴³

„Μνήσθητι, Κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρμῶν σου [. . .]“; Anaphora des Ignatius von Antiochien: Hänggi – Pahl, Nr. 436, S. 290, Z. 72–74: „[. . .] memento omnium nostrum per misericordiam tuam; salva nos secundum multitudinem gratiae tuae, et adiuva nos per clementiam tuam“; vgl. auch die Bitte um das Gedenken Jesu in der Anaphora der heiligen apostolischen Väter in der äthiopischen Kirche: Hänggi – Pahl, Nr. 381, S. 147, Z. 114–117: „[. . .] memento nostri, Domine, in regno tuo, quemadmodum meministi latronis qui a dextris tuis erat, dum suspendebaris in ligno sanctae crucis“.

³⁹ Vgl. z. B. die äthiopische Athanasius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 386, S. 182, Z. 245–249: „[. . .] eos quorum nomina novimus, memoramus voce huius ministri; quorum autem nomina non novimus, tu eorum memento in misericordia tua, et scribe nomina eorum in libro vitae in Ierusalem libera“; die syrische Jakobus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 432, S. 273, Z. 133–136: „Omnium memento, Domine, eorum, quorum recordati sumus, et eorum, quorum non recordati sumus. Secundum multitudinem mansuetudinis tuae, retribue eis gaudium salutis tuae [. . .]“ Chrysostomus-Anaphora: Mysterium der Anbetung (s. Anm. 38) Bd. 1, 379: „Gedenke auch aller, die entschlafen sind in der Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben [. . .] und verleihe ihnen die Ruhe dort, wo das Licht Deines Antlitzes leuchtet.“

⁴⁰ Vgl. die ägyptische Basilios-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 471, S. 354, Z. 117–121:

„Μνήσθητι κύριε καὶ σωτηρίας τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, καὶ τῶν ἐν πίστει θεοῦ κατοικούντων ἐν αὐτῇ.“

Μνήσθητι κύριε τοῦ ἀερός, καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς.

Μνήσθητι κύριε τῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς.

Μνήσθητι κύριε τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὕδατων.“

⁴¹ Vgl. die Xystus-Anaphora der Maronitischen Kirche: Hänggi – Pahl, Nr. 451, S. 312, Z. 52f: „Memento illius [sc. Mariae], Domine Deus: et per orationes illius puras et sanctas, parce nobis et miserere nobis“; vgl. auch die Anaphora „Sanctae Romanae Ecclesiae“ der syrischen Maroniten, Nr. 452, S. 317, Z. 59f: „Memento ipsius [sc. Mariae], Domine Deus, et propter sanctas eius preces propitius esto, miserere nostri et exaudi nos“ sowie ebd. S. 318, Z. 99–102: „Memento sanctae et gloriosae et semper virginis beatae Dei genetricis Mariae, et sanctorum Petri et Pauli cum coetu beatorum apostolorum et martyrum et omnium sanctorum, quorum precibus protege nos auxilio tuo“; vgl. auch die armenische Gregorius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 462, S. 330, Z. 111–113: „Et omnium sanctorum tuorum memoriam facientes, quorum precibus visita nos, Deus, et memento omnium nostrorum, qui cum spe resurrectionis vitae aeternae dormierunt.“

⁴² Vgl. z. B.: die äthiopische Anaphora des hl. Johannes des Donnersohnes: Hänggi – Pahl, Nr. 383, S. 157, Z. 158–160: „Et pro tota hac congregatione, ut benedicatur multitudinem gratiarum tuarum ... et pro omnibus iis qui optant ut sui coram Deo memoria fiat [. . .]“ sowie ebd. Z. 169–171: „Et pro omnibus quorum nomina novimus vel etiam nescimus, tibi enim cogniti sunt et tu eos novisti. Memoria eorum sit coram te, per Dominum nostrum Iesum Christum“; vgl. auch das wechselseitige solidarische Gedenken bezüglich der Heiligen in der syrischen Jakobus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 432, S. 274, Z. 168–170: „Propterea enim et nos quoque meminimus eorum, ut etiam illi stantes coram throno tuo excelso meminerint miseriae et paupertatis nostrae, et offerant tibi nobiscum sacrificium [. . .]“.

⁴³ Vgl. die äthiopische Anaphora des hl. Johannes des Donnersohnes: Hänggi – Pahl, Nr. 383, S. 158, Z. 208–212: „Et benigne suscipe hanc nostram oblationem, o Domine, coram te in veram memoriam. Offerimus tibi cum [oblatione] Abel puri et cum omnibus sanctis qui sine macula sunt, [. . .], et quorum oblationes coram te aeternam memoriam habent [. . .]“.

Die Eucharistie als Gedächtnisfeier der Großtaten Gottes, die ihren unüberbietbaren Höhepunkt im Paschamysterium Jesu Christi haben, bewirkt für Lebende und Tote ein wirkmächtiges Gedächtnis vor Gott.⁴⁴ Denn sooft in der Feier der Eucharistie das anamnetisch-epikletische Hochgebet über Brot und Wein gesprochen wird, um in der Kommunion Anteil am eschatologischen Hochzeitsmahl zu geben, wird ein Gedächtnis vor Gott aufgerichtet⁴⁵, gnädig dessen zu gedenken, was er in Christus für uns getan und verheißen hat⁴⁶. In der Darbringung wird Gott um sein erbarmendes Gedenken angefleht und um dessen Zuwendung für Lebende und Verstorbene angerufen.⁴⁷ Gott wird an seine Zusagen „erinnert“ und um die eschatologische Verwirklichung seiner Verheißungen gebeten⁴⁸:

⁴⁴ Vgl. z. B. die äthiopische Epiphanius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 387, S. 187, Z. 96–100: „Et deinde, cum vidit non sufficere ad redimendum mundum sanguinem sanctorum prophetarum, a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae filii Barachiae, misit nobis Filium suum, servatorem nostrum et redemptorem, ut succurrat, et redimat, et introducat ante eum memoriam vivorum et mortuorum“; Anaphora des Theodor von Mopsuestia: Hänggi – Pahl, Nr. 520, S. 385, Z. 150–152: „Domine et Deus noster [. . .], suscipe a nobis per gratiam tuam sacrificium hoc gratiarum actionis, fructus scilicet rationabiles laborem nostrorum, ut sis coram te memoria bona [. . .].“

⁴⁵ Vgl. z. B. die armenische Gregorius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 462, S. 330, Z. 102: „Per haec fiat memoria coram divinitate tua [. . .].“; vgl. auch die maronitische Petrus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 551, S. 414, Z. 123f: „[. . .] et acceptabile fiat sacrificium istud coram te, in cuius memoriam passionis offerimus [. . .].“ sowie die syrische Nestorius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 525, S. 390, Z. 100f: „Et reliquit nobis memoriale salutis nostrae, mysterium hoc quod offerimus coram te“ sowie ebd. S. 395, Z. 277f: „Rogamus etiam et deprecamur te, Domine, ut memineris super istam oblationem [. . .].“ Vgl. auch die armenische Sahak-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 463, S. 336, Z. 135f: „Μνήσθητι, Κύριε, et miserere et benedic τῶν hanc oblationem προσκομισάντων et, pro quo offertur [. . .].“

⁴⁶ Vgl. die maronitische Petrus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 551, S. 415, Z. 174f: „[. . .] et prosit, Domine, eucharistia ista ad memoriam defunctorum nostrorum et reconciliationem animarum nostrarum“ sowie die armenische Gregorius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 462, S. 330, Z. 114–117: „Pro divina beneficentia tua memento, Domine, sanctae catholicae, apostolicae Ecclesiae, quam redemisti pretioso corpore et sanguine tuo et lucens illustravisti cruce tua invictissima: dona ei pacem tuam inconcussam“; vgl. auch die äthiopische Chrysostomus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 388, S. 190, Z. 43f: „Et scripsit nomina nostra in libro vitae, ut fieret coram eo memoria singulorum, tam defunctorum quam vivorum.“

⁴⁷ Vgl. z. B. die maronitische Petrus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 551, S. 410, Z. 6f.11: „Memento mei in regno tuo caelesti, et pro animabus et spiritibus quorum memoriam et recordationem facimus ante te, Domine, [. . .] offerimus“; vgl. auch die Anaphora der Apostel Addai und Mari: Hänggi – Pahl, Nr. 541, S. 409, Z. 135–138: „Tu, Domine, per misericordiam tuam multam et ineffabilem, fac memoriam bonam et acceptabilem virginis Mariae deiparae, et omnium patrum iustorum et sanctorum qui tibi placuerunt, in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui, quae offerimus tibi [. . .].“ Vgl. auch die armenische Athanasius-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 461, S. 324, Z. 149–151: „Ut fiat memoria genetricis Dei [. . .] et omnium sanctorum in hoc sancto sacrificio, te imploramus“ (vgl. auch ebd. Z. 154–157; S. 325, Z. 184–186) sowie ebd. S. 324, Z. 163–165: „Ut memoria fiat sancti et a Deo amati prophetae (aut patriarchae aut apostoli aut martyris) N., cuius hodie memoriam perficimus, in hoc sancto sacrificio, te rogamus.“

⁴⁸ Vgl. Didache 10,5f das Dankgebet nach dem Sättigungsmahl, das (wahrscheinlich) zur Eucharistiefeier überleitet: FC 1 (1991) 124: Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ρύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ, καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ [. . .] Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.“ Vgl. auch die griechische Jakobus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 422, S. 254, Z. 194–197: „Τούτων πάντων μνήσθητι, Κύριε, ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν ὀρθόδοξων, ἀντίδος αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἀφθάρτα, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια, κατὰ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ Χριστοῦ σου [. . .].“

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass einerseits das alttestamentlich-jüdische Verständnis von *gedenken* in vielen altkirchlichen Hochgebeten noch explizit anzutreffen ist: Das Gedenken Gottes wird als wirkmächtiges, barmherziges Eingreifen verstanden; überdies gibt es auch Zeugnisse dafür, dass Gott durch das Gebet an seinen Bund und seine Zusagen „erinnert“ und um sein gnädiges Gedenken angefleht wird.

Andererseits scheint der Einfluss des biblischen Gedenkens für das Verständnis der Eucharistie im Laufe der Zeit schwächer geworden zu sein.⁴⁹ Wenn auch der Umstand, dass das Geschehen in der Eucharistiefeier – losgelöst von dessen *Gedächtnisfunktion* – zunehmend in einem sakrifiziellen Sinn verstanden wurde⁵⁰, so bieten dessen ungeachtet die Hochgebetstexte selbst, ausgehend von deren verkündigenden, anamnetisch-lobpreisenden Struktur, zumindest implizit die Möglichkeit, sie analog zum jüdischen Pascha-Gedenken⁵¹ zu interpretieren.

4. Abschießende liturgietheologische Überlegungen

Die bisherigen Ausführungen haben versucht, die liturgische Anamnese auf dem Hintergrund des biblischen Verständnisses von *Gedenken* zu deuten.⁵² Das Gedenken Gottes als

Vgl. auch die äthiopische Chrysostomus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 388, S. 192, Z. 122–124: „Memento, Domine, foederis verbi tui quod pepigisti cum patribus nostris, atque cum apostolis tuis sanctis, ut mittas super nos illum Spiritum tuum sanctum quem mundus non potest accipere“ sowie die äthiopische Dioscorus-Anaphora: Hänggi – Pahl, Nr. 390, S. 199, Z. 45f: „Mortuus est immortalis; mortuus est, ut mortem vinceret; mortuus est, ut vivificaret mortuos, prout promisit eis verbo foederis.“

⁴⁹ Dies dürfte auch für das Verständnis christlichen Betens insgesamt zutreffen. Allerdings ist die Frage des Verständnisses von eucharistischen Texten von der konkreten Textgestalt selbst zu unterscheiden. Textzeugnisse wie z. B. die Oration in der Laudes am Mittwoch der 4. Woche im Jahreskreis scheinen insgesamt aber eher selten zu sein: „Herr, gedenke deines heiligen Bundes, den das Blut des Lammes neu besiegelt hat. Schenke deinem Volk die Vergebung der Sünden und mehre sein Heil Tag für Tag, bis zur Vollendung der Erlösung. Darum bitten wir durch Jesus Christus.“ Vgl. auch die Benedictus-Antiphon am Mittwoch der 1. und 3. Woche im Jahreskreis: „Vollende an uns dein Erbarmen, o Herr, und denk an deinen heiligen Bund.“

⁵⁰ Vgl. dazu auch die Einschätzung von F. CHENDERLIN (s. Anm. 18) 237: „We noted [. . .] that the idea of sacrifice came to fulfil the Godward role in Eucharist, and that this idea in the Greek tradition had not been related to memorial as it had in the Hebrew, a good sign that the innovation was due to an increasing Greek influence on Christian attitudes rather than some kind of development from Hebrews ideas. Personally, I doubt if there ever was an express theology of reminding-God in the Western church.“ Vgl. auch ebd. 240: „As for the next generations [sc. nach der neutestamentlichen Zeit], they probably continued to practice reminding-God in their liturgies in the rather weak form of the ‘Memento’, which leaves the covenant element merely implicit. But the fixing of the Godward element of the Eucharist in terms of sacrifice, by way of simple identification (‘The Eucharist is a sacrifice’) very soon drew attention from the reminding-God potentialities of *anamnesis* as such. Instead of seeing sacrifice as one of the many examples of memorial, Christians came to see it as the only means to the achievement of the Lord’s ‘memorial’ command.“

⁵¹ Vgl. N. FUGLISTER (s. Anm. 9) 135f: „Daß nicht nur Israel, sondern auch Jahwe Subjekt des Pascha-Gedenkens ist, ergibt sich schließlich auch aus dem Verkündigungscharakter der Paschafeier [. . .]; denn die liturgische Aufzählung der vergangenen Heilstaten Gottes, wie sie auch in der Paschafeier erfolgt, bezweckt nicht nur, die Israeliten erneut daran zu erinnern; vielmehr ist dieses Erzählen, wie besonders die Psalmen nahelegen, stets auch ein Anlaß und Mittel, Jahwe im Hinblick auf die Vergangenheit zu wirkmächtigem Gedenken in der Gegenwart zu bewegen.“

⁵² Dieser Auffassung diametral entgegengesetzt scheint F. LURZ, Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissen-

wirkmächtiges Handeln und die „Erinnerung“ Gottes an seinen Bund und seine Heilszusagen waren dabei wesentliche Elemente und fanden sich explizit – aber in abgeschwächter Form – auch in zahlreichen altkirchlichen Hochgebetstexten.⁵³

Berücksichtigt man die biblische Sicht des Gedenkens, so erscheinen manche Aussagen zur Gegenwart der Heilstaten Gottes bzw. Jesu und zur liturgischen Anamnese als (zumindest) missverständlich. Dazu seien hier einige ergänzende Gedanken zu den bisherigen Ausführungen dargelegt:

Wird von der Gegenwart der Heilstaten Gottes bzw. Jesu im Gottesdienst gesprochen, dann erscheint eine genauere Bestimmung dessen, was unter „Gegenwart“ verstanden wird, unerlässlich.⁵⁴

Gegenwart kann zwar nicht ohne räumlichen wie zeitlichen Bezug gedacht werden, man würde aber deren Wesen verkennen, wollte man sich bloß auf die physikalische Größe dieser beiden Dimensionen beschränken und den die Gegenwart betreffenden und durch die Gegenwart betroffenen konkreten Menschen aus der Betrachtung ausklammern⁵⁵:

„Zunächst kann man sagen, daß der Begriff Gegenwart schon mit dem Begriff Realität zu tun hat. Daß eine nicht-reale Sache gegenwärtig sein kann, ist kaum anzunehmen. Aber es gilt auch umgekehrt: der Begriff Realität hat etwas mit Gegenwart zu tun. Man erkennt das besonders dort, wo es nicht um die Realität an sich, sondern für mich geht. Erst wenn eine Wirklichkeit mir begegnet und mir gegenwärtig wird, ist sie für mich real. Damit zeigt der Begriff Gegenwart zu allen anderen Bedeutungen, die er sicher auch beinhaltet, eine wesentliche Nuance. Gegenwart im eigentlichen Sinn besagt die Ankunft einer Wirklichkeit bei einer Person. Wenn dem so ist, dann besagt der Begriff Gegenwart 'Realität' von seiten des Ankommenden und zugleich die Betroffenheit des Menschen, dem diese Wirklichkeit gegenwärtig ist. Gegenwart sagt also von der ankommenden Sache her Wirklichkeit, vom aufnehmenden Subjekt her Widerfahrnis und Wissen um die den Menschen 'betreffende' Realität.“⁵⁶

Wenn in unserem Zusammenhang von der Gegenwart der Heilstaten Gottes bzw. Jesu gesprochen wird, so können damit nicht die historischen Heilstaten selbst gemeint sein, die in der liturgischen Feier „gegenwärtig gesetzt“ werden; denn diese sind ein für allemal (Hebr

schaft. Stuttgart 1998 (PThE 38) 455: „Diese radikale Reduktion der Anamnese [sc. auf Kreuzestod und Auferstehung Jesu] ist folgerichtig, da im Gebet *nicht* im Vordergrund steht, Gott an sein Heilshandeln in Jesus Christus dankend zu erinnern, um daraus ein neues Heilswirken Gottes an der Gemeinde zu erhoffen und zu erbitten.“ [Hervorhebung vom Verf.]

⁵³ Indirekt kann Gott auch durch lobpreisende Aufzählung seiner Heilstaten an seine Bundeszusagen erinnert werden. Ebenso können Ausdrücke wie „schaue auf“, „höre unser Flehen“ o. ä. implizit auf dem Hintergrund der Bundesverheißungen verstanden werden.

⁵⁴ Allerdings schließt der Begriff „Gegenwart“ – ebenso wie der Mensch selbst –, insofern er den Menschen, auf den er sich bezieht, voraussetzt, eine Definition im strengen Sinn aus: vgl. K. RAHNER, Über die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde. Versuch einer theologischen Synthese. In: Die neue Gemeinde. FS T. Filthaut zum 60. Geburtstag. Hg. A. Exeler. Mainz 1967, 11.

⁵⁵ Vgl. A. HALDER, Gegenwart. In: LThK³ 4, 350–352, hier 350: „Die abstrakte Vorstellung der G. als zeitlich u. räumlich ausdehnungsloses 'Jetzt' in einer Reihe zw. vergangenen u. zukünftigen Zeitpunkten blendet einen mehrfachen Bezug aus, v. a. daß G. stets G. v. Gegenwärtigem ist u. daß Gegenwärtiges jeweils in einem Gefüge v. 'allem' (Situation) gewärtigt (erlebt, wahrgenommen, bedacht usw.) wird u. nur in solchem Erleben u. Bedenken, wie beschränkt od. aus- u. tiefgreifend auch immer, gegenwärtig (da, anwesend) ist.“

⁵⁶ L. LIES, Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung. In: Praesentia Christi. FS Johannes Betz zum 70. Geburtstag. Hg. L. Lies. Düsseldorf 1984, 79–100, hier 95.

10,10: ἐφάπαξ) zu unserem Heil geschehen. Die Auffassung, in der liturgischen Feier müssten die historischen Heilstaten selbst gegenwärtig sein, hat die Entstehung recht künstlich wirkender Erklärungsmodelle gefördert, die entweder die Heilsereignisse in ihrer Geschichtlichkeit nicht wirklich ernst nehmen, oder die versuchen, die feiernde Gemeinde der Geschichte zu entheben.⁵⁷

Vergangene Ereignisse können aber eine gegenwärtige Wirklichkeitsmacht entfalten⁵⁸, insbesondere wenn der sie verursachende Grund der ewige, personale Gott ist⁵⁹. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Heilstaten bloß in ihrer Bedeutung, sozusagen „zur Kenntnisnahme“, für uns heute „vergegenwärtigt“ werden. Vielmehr darf die Gegenwart der Heilstaten nicht getrennt von deren Urheber gesehen werden.⁶⁰ In der liturgischen Feier begegnen

⁵⁷ So kann der Versuch von C. GIRAUDO, Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profetico. Prospettive teologiche sul rapporto tra Ultima Cena, Morte-Risurrezione ed Eucaristia. In: Rassegna di teologia 24 (1983) 385–402, gewertet werden, der zwar die Unwiederholbarkeit des „Gründungsereignisses“ (= Pascha Christi) ernst nimmt, dafür aber die Gemeinde durch die (wiederholbare) Feier des „prophetischen Zeichens“ (= Abendmahl) über die Grenzen von Raum und Zeit hinaus versetzt sein lässt; vgl. ebd. 399f: „La celebrazione dell'eucaristia implica infatti un reale trasferimento della comunità, che *hic et nunc* la celebra, al di là dei limiti del tempo e dello spazio, per venir ri-presentata a quell'evento che, pur avendo avuto esso pure all'atto del suo prodursi dei precisi connotati spaziali e temporali, di fatto li trascendo e, conseguentemente, dà a noi modo di trascendere il nostro limite spazio-temporale, poiché è divenuto presenza perenne.“ An anderen Stellen spricht Giraudo allerdings nur davon, dass wir durch das prophetische Zeichen der rettenden *Wirksamkeit* des Gründungsereignisses gegenwärtig gesetzt werden, vgl. z. B. ebd. 398: „Il Segno profetico, ricevuto e iterato, diviene Rito, il Rito che ci rende presenti all'efficacia salvifica dell'Evento fondatore.“

⁵⁸ Vgl. B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg i. Br. 1965, 461: „Vergangene Ereignisse sind, wenn sie vergangen sind, doch nicht einfach nichtig. Sie können uns lange nachgehen, und bisweilen können sie im Nachgehen und im Gedenken an sie eine größere Macht der Gegenwart und insofern ein größeres Gegenwärtigsein entfalten als an dem Tag, an dem sie geschahen. Solches Gegenwärtigwerden des Vergangenen im Andenken, ist es *wirkliche* Gegenwart? Oder haben wir es da nur mit einem Nachbild oder nur mit einer Nachwirkung der wirklichen Sache zu tun, an die wir im Andenken denken oder die uns darin nachgeht, jedoch nicht mit der Sache selbst? Indessen: Wir denken doch an die Sachen selbst, nicht nur an Bilder oder Wirkungen von ihnen. Sie selbst sind da bei uns, uns bedrückend oder uns erhebend, indem sie uns im Andenken nachgehen. Wir sollten die räumlich-physikalische Form der Gegenwart, als Anwesenheit an einem meßbaren Ort und zu einer meßbaren Zeit, nicht für die einzige und erst recht nicht für die vollste Form von wirklicher Gegenwart nehmen. Geistige Bezüge und die von ihnen bedingten Weisen geistiger Gegenwart sind grundsätzlich wirklicher als physikalisch-materielle Bezüge und die ihnen zugehörigen Gegenwartsweisen.“ Vgl. auch DERS., Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Freiburg i. Br. 1975, 15–27: Meditation über Zeit.

⁵⁹ Vgl. A. DARLAP, Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs. In: ZKTh 97 (1975) 80–86, hier 83: „Die hierbei [sc. in der Anamnese] geforderte Bleibendheit des Ereignisses wird man nicht erklären können allein aus der gedanklichen Objektivation des Ereignisses; denn Anamnese meint ja gerade den dieser Objektivation entzogenen Ursprung selbst, das Ereignis also bzw. seinen personalen Grund.“

⁶⁰ Vgl. J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. Freiburg-Basel-Wien ²1964, 201: „Mit der Realpräsenz dieser Person ist daher die Aktualpräsenz ihrer einstigen Heilstat eng verbunden, und die Eucharistie wird zur *sakramentalen Gegenwart des ganzen Heilsereignisses 'Jesus'*, in dem die Person und ihr Werk eine unlösliche Einheit bilden“ (zit. bei R. SCHNACKEN-

wir nicht einfach einer statischen Präsenz bestimmter Heilstaten, sondern dem lebendigen dreifaltigen Gott.⁶¹ Seine sich schenkende Gegenwart verbürgt unsere Teilhabe an den Heilstaten und Bundesverheißungen⁶², zwar noch im Glauben, d. h. in geistiger Weise bzw. „in mysterio“, aber deshalb nicht weniger real.

Durch die lobpreisende Aufzählung der Heilstaten Gottes entsteht nicht ein schnell wechselndes Mosaik verschiedener Heilsereignisse, die jeweils nur während des Augenblicks der namentlichen Ausrufung kurz gegenwärtig gesetzt würden, um anschließend sofort wieder durch das nächstgenannte Heilsereignis dem Gedächtnis – und damit der Gegenwart – zu entschwenden, sondern es wird eine großartige „Typologie“ dessen erschaffen, dem wir gerade jetzt in dieser Feier begegnen. Gott hat durch seine Heilstaten, gipfelnd im Paschamysterium Jesu Christi, frühere Verheißungen erfüllt und seines Bundes gedacht. So wie er damals seiner Bundeszusagen gedachte und rettend für sein Volk eingriff, so wird er heute darum gebeten, des Neuen Bundes in Jesus Christus zu gedenken und sein Reich zu vollenden. Denn sooft wir z. B. in der Eucharistiefeier von diesem Brot essen und aus dem Kelch trinken (vgl. 1 Kor 11,26), verkündigen wir den Tod des Herrn – d. h. wir stellen, in der Kraft des Heiligen Geistes, dem Vater zum erbarmenden Gedenken das Paschamysterium Christi vor Augen⁶³ – *bis er kommt*, um seine Verheißungen ganz zu erfüllen⁶⁴.

BURG, Die bleibende Präsenz Jesu Christi nach Johannes. In: Praesentia Christi. FS Johannes Betz zum 70. Geburtstag. Hg. L. Lies. Düsseldorf 1984, 50.)

⁶¹ Vgl. E. SCHLINK, Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl. In: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hg. K. Lehmann – E. Schlink. Freiburg i. Br. – Göttingen 1983 (DiKi 3) 138–175, hier 154: „Die Gegenwart des Herrn und seiner Taten ist *seine sich schenkende Gegenwart*. Noch nicht die Gegenwart seiner Person als solche, sondern sein gegenwärtiges Sich-Schenken ist die Mitte des Herrenmahles – auch nicht die Präsenz seiner vollbrachten und zukünftigen Taten, sondern die Anteilgabe an ihnen ist die Mitte. Denn er kommt hier zu den Versammelten nicht nur, um gegenwärtig zu sein, sondern um sich ihnen darzureichen. Das ‘für euch’ der Gegenwart Christi ist mehr als nur eine Bezeugung der Bedeutsamkeit vergangener und zukünftiger Ereignisse für die Versammelten.“

⁶² Der Ansatz von Giraudo (s. Anm. 57) kann deshalb insofern positiv aufgegriffen werden, als er die Gegenwart der Heilsereignisse in der Heilspräsenz Gottes festmacht und *ihn* als eigentliches Subjekt der Vergegenwärtigung bestimmt; vgl. C. GIRAUDO, Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi“. Rom-Brescia 1989 (Aloisiana 22) 620, Anm. 68: „Il soggetto attivamente considerato, quello cioè che opera la ripresentazione misterica è il segno sacramentale, oppure è la dinamica salvifica che ad esso soggiace; meglio ancora, è Dio che ci ripresenta alla ‘salutaris virtus’ del sacrificio *ephapax* nella mediazione del segno sacramentale.“

⁶³ Vgl. M. THURIAN (s. Anm. 17) 159: „Dies Memorial [sc. der Eucharistie] ist kein einfaches, subjektives Sich-Erinnern, sondern ein liturgischer Akt; nicht nur ein liturgischer Akt, der den Herrn präsent macht, sondern ein liturgischer Akt, der vor dem Vater im Memorial das einmalige Opfer seines Sohnes wachruft, der es seinerseits in seinem Memorial, im Hinbringen seines Opfers vor den Vater, in seiner Fürbitte als himmlischer Hoherpriester präsent macht. Das eucharistische Memorial ist ein Ruf an uns, ein Ruf durch uns an den Vater, ein Ruf des Sohnes an den Vater durch uns. Somit ist das eucharistische Memorial Verkündigung an die Kirche, Danksagung und Fürbitte der Kirche und Fürbitte Christi für die Kirche.“

⁶⁴ Die Wendung „bis er kommt“ ist nicht bloß eine Zeitangabe; vgl. J. JEREMIAS (s. Anm. 17) 244: „*Ἀρχὴ οὐ ἔλθῃ* spielt offensichtlich an auf das Maranatha der Liturgie, mit dem die Gemeinde das eschatologische Kommen des Herrn erfleht. D. h. der Tod des Herrn wird bei jeder Mahlfeier nicht als Ereignis der Vergangenheit proklamiert, sondern als eschatologisches Geschehen, als der Beginn des Neuen Bundes. Die Proklamation des Todes Jesu hat also keineswegs den Sinn, der Gemeinde das Geschehen der Passion in die Erinnerung zu rufen, sondern diese Proklamation ruft das

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen können Aussagen, die der Anamnese eine vergegenwärtigende Kraft zuschreiben, welche vergangene und zukünftige Heilstaten Gottes „gegenwärtig setzt“, leicht missverstanden werden.⁶⁵ Einerseits könnte eine solche Aussage suggerieren, dass es sich bei der christlichen Anamnese um eine besondere „Technik“ handle, mittels deren Hilfe Heilsereignisse aus der Geschichte herausgelöst und in die Gegenwart hineinbefördert werden. Die „vergegenwärtigende Kraft“ könnte fast als ein dem menschlichen Gedenken zur Verfügung stehendes Instrumentarium erscheinen, das – aufgrund des Gedächtnisauftrags Jesu (?) – wie von selbst und immer „funktioniert“.

Dieses Missverständnis wird dadurch vermieden, dass man die liturgische Anamnese konsequent als ein durch lobpreisend-epikletisches Gebet hervorgerufenes „Erinnern“ Gottes an seinen Bund und seine Bundeszusagen versteht. Dadurch werden seine Heilstaten und Heilszusagen für die feiernde Gemeinde in der Gegenwart *aktualisiert*, ohne deshalb gleich in ungeschichtlicher Weise mit Gottes Heilstaten „jonglieren“ zu müssen, sondern einfach aufgrund des im Glauben erfassten Mysteriums der Gegenwart des dreifaltigen Gottes, der sich den Menschen *jetzt* erbarmend zuwenden will.

Die Anamnese der Heilstaten Gottes geschieht darum nicht in erster Linie zur „Gegenwärtigsetzung“ vergangener und zukünftiger Heilsereignisse⁶⁶, sondern in ihr drückt die feiernde Gemeinde den Dank für erfahrenes Heil aus und „erinnert“ Gott an seine Wundertaten – im Vertrauen auf die Erfüllung seiner Heilsverheißungen⁶⁷.

stellvertretende Sterben Jesu als den Beginn der Heilszeit aus und erfleht den Anbruch der Vollerfüllung. Sooft beim Herrenmahl der Tod des Kyrios proklamiert wird und das Marantha emporsteigt, wird Gott an die ausstehende Vollendung des Heilswerks erinnert, 'bis (das Ziel erreicht ist, daß) Er kommt'."

⁶⁵ Vgl. z. B. J. DE WATTEVILLE, *Aperçu de la théologie des mystères et de l'anamnèse chez Luther, Calvin et leurs successeurs immédiats*. In: *L'économie du salut dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XVII^e Semaine d'Études Liturgiques*. Hg. A. M. Triacca – A. Pistoia. Rom 1982 (BEL.S 25) 73–104, hier 73: „[...] en lui [sc. le mémorial] présent et passé se confondent, le passé est [...] rendu présent, ou mieux le croyant devient contemporain de l'événement commémoré.

Cette notion de détemporalisation, de transtemporel ou supratemporel est devenue au cours du Moyen Âge regrettably étrangère à notre mentalité occidentale."

⁶⁶ Vgl. M. KUNZLER, *Gedenken. I. Liturgisch*. In: *LThK*³ 4, 338f, hier 338: „Liturgisches G. ist keine Sache des bloßen subj. Empfindens od. einer evtl. mit einem moral. Appell vergebenen Rück Erinnerung an in der Vergangenheit liegende Heilsereignisse, sondern erhebt den Anspruch, über Raum u. Zeit hinweg das vergangene u. in der Schrift überlieferte Handeln Gottes am Menschen in der Feier heilswirksam zu vergegenwärtigen [...]. Dabei geht es primär nicht um die Vergegenwärtigung des geschichtlich bezeugten Ereignisses selbst, sondern um die das Heil wirkende Ggw. des göttl. Heilswillens, wie er sich *paradigmatisch* im gesch. Heilsereignis wirkmächtig erwiesen hat. Unter der anamnet. Zitation des gesch. Ereignisses wird der göttl. Heilswille angerufen, u. die feiernde Gemeinde stellt sich – epikletisch Gottes Gnade herabrufend – in die Heilsgewalt hinein.“ [Hervorhebung vom Verf.].

⁶⁷ Die Anamnese steht deshalb in einem engen Zusammenhang mit der Epiklese, vgl. J. DRISCOLL, *Anamnesis, Epiclesis and Fundamental Theology*. In: *EO* 15 (1998) 211–238, hier 213: „Anamnesis and epiclesis are two fundamental ritual actions or dimensions of the Christian cult. [...] They are most fruitfully understood together, as distinguishable and yet inextricably intertwined.“ Driscoll bemängelt ebd., Anm. 5, dass dieser enge Zusammenhang zwischen Anamnese und Epiklese nicht immer berücksichtigt wird. Als Beispiel führt er den Beitrag „Memoriale“ von B. Neunheuser im „Nuovo Dizionario di Liturgia“ (s. Anm. 5) an, wo der Autor keinen Hinweis auf die Epiklese gibt.

Winfried Haunerland, Linz

Werk Christi und seiner Kirche

*Liturgietheologische Aspekte und Akzente**

1. Liturgie bzw. liturgische Feier ist immer ein konkretes Geschehen in Zeit und Ort.

Liturgie ist gebunden an konkrete Menschen, die zusammenkommen, Texte lesen (hören), Gebete sprechen und Riten setzen. Was in Büchern steht, kann dafür die Handlungsvorlage bieten und zugleich Spiegel tatsächlich gefeierter Liturgie sein, ist aber nicht selbst Liturgie.

2. Liturgie hat immer sakramentalen (sakramentlichen, sakramentenähnlichen) Charakter.

Menschliche Zeremonien sind nur Liturgie, wenn und weil das empirisch greifbare, sichtbare und hörbare Geschehen Träger einer unsichtbaren, dem menschlichen Zugriff entzogenen Wirklichkeit ist. Das ist der wesentliche und wichtige Sinn der Aussage, Liturgie sei ein Mysterium. Es unterstützt diesen Mysteriencharakter der Liturgie nicht, wenn die liturgische Feier immer undurchschaubarer und (etwa durch eine unverständliche Sprache) dem verstehenden Zugriff entzogen und insofern mysteriös wird. Der Mysteriencharakter der Liturgie wird vielmehr ernstgenommen und kommt immer dort zum Tragen, wo die Tiefendimension dessen aufleuchtet, was getan wird. Gehalt und Gestalt der Liturgie sind zu unterscheiden, dürfen aber nicht getrennt werden. Der Mysteriencharakter der Liturgie erlaubt keine Verschleierung, sondern verlangt Lese- und Deutehilfen, damit das „unsichtbare“ Wesen der Feier in und hinter ihrem „sichtbaren“ Wesen erkannt wird.

3. Liturgie basiert auf einer Ermächtigung, die von Gott gegeben ist.

Das liturgische Tun der Menschen hat seinen dezidiert theologischen Grund nicht in einem religiösen Grundbedürfnis des Menschen. Es basiert vielmehr auf einer Ermächtigung, die der Mensch sich nicht selbst geben kann. Die Selbstoffenbarung Gottes mit ihrem Höhepunkt in der Inkarnation und die Erwählung seines Volkes mit ihrer neutestamentlichen Ausprägung in der Kirche gehören zu den Voraussetzungen einer christlichen Liturgietheologie. Dieser soteriologischen und gnadentheologischen Ermächtigung zum priesterlichen Dienst vor Gott¹ entspricht auch der Auftrag zum liturgischen Handeln, wie es in dichtester Form im eucharistischen Stiftungswort zum Ausdruck kommt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19) Tragender

* Der Text geht auf Impulsreferate zur „Theologie der Liturgie“ bei einem Studientag der Liturgiereferenten der österreichischen Diözesen am 12. November 1998 in Linz zurück. Die Thesen können und wollen keine umfassende Liturgietheologie bieten, sondern einige Akzente im Blick auf das derzeitige gottesdienstliche Leben setzen. Da sie trotz ihres anlaßbedingt fragmentarischen Charakters als Anstoß zur Reflexion auch über den Kreis der Liturgiereferenten hinaus hilfreich scheinen, werden sie hier in einer überarbeiteten und mit einigen wenigen Anmerkungen versehenen Fassung veröffentlicht.

¹ Vgl. Offb 1,6 sowie den auf die Traditio Apostolica und damit auf den Beginn des 3. Jahrhunderts zurückgehenden 2. Hochgebetstext des Meßbuches: „Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.“ (Meßbuch 1988, 486).

Grund der liturgischen Feiern ist deshalb nicht ein religiöses Bedürfnis des Menschen. Liturgie ist mehr als eine beliebige religiöse Übung zur Befriedigung entsprechender Bedürfnisse.²

4. *Christliche Liturgie ist Vollzug des Priesteramtes Christi.*

Jesus Christus ist das primäre Subjekt des christlichen Gottesdienstes.³ Alle menschlichen Handlungsträger müssen auf Christus hin durchsichtig bleiben. Denn Liturgie ist primär Handeln Gottes durch Christus im Heiligen Geist (katabatische Dimension). Auch die Antwort des Menschen in der Liturgie (anabatische Dimension) geschieht nicht autonom, sondern „durch Christus“ und „in der Kraft des Heiligen Geistes“. Damit wird zugleich ausgesagt, daß christliche Liturgie immer eine trinitarische Dimension hat. Insofern Liturgie sakramentale Teilhabe an diesem Vollzug des Priesteramtes Christi ist, nimmt sie die Feiernden in das Leben und die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes hinein.

5. *Liturgie ist immer auch Werk der Kirche.*

Die Rede von Christus als dem Subjekt der Liturgie darf nicht exklusiv verstanden werden. Auch die Kirche ist (sekundäres) Subjekt der Liturgie. Denn weil Kirche der Leib Christi ist, ist im Handeln der Kirche Christus selbst am Werk. Liturgie ist also nicht Werk autonomer Jesus-Fans, sondern Feier seiner Kirche. Dies findet seinen erfahrbaren Ausdruck in den kirchlichen Ordnungen, die das liturgische Tun regeln (und für bestimmte liturgische Akte auch besondere Beauftragungen vorsehen).

6. *Die Liturgie feiernden Menschen sind (tertiäre) Subjekte (Träger) der Liturgie.*

Kirche kann immer nur durch konkrete Menschen handeln. Deshalb handelt sie auch in den konkreten liturgischen Feiern durch einzelne Menschen bzw. Gruppen von Menschen. Diese haben also am Subjektsein der Kirche Anteil. Damit auch innerhalb der Kirche und ihrer Liturgie (Selbstvollzug der Kirche) noch einmal das Voraus Christi zu seiner Kirche sakramentalen Ausdruck findet, kommt eine indispensable Aufgabe den ordinierten Amtsträgern zu, die Anteil am Priestertum des Dienstes haben. Sie sind Teil der Kirche und gehören zu den verschiedenen Funktionsträgern. Die Bevollmächtigung zu ihrer ekklesialen Aufgabe basiert aber nicht auf einer innerkirchlichen Funktionszuweisung, sondern auf einer christologisch und pneumatologisch verstandenen sakramentalen Weihe. In herausragender Weise sind sie deshalb tertiäre Subjekte der Liturgie⁴.

² Liturgie ist vor diesem Hintergrund auch nicht einfach die kirchliche Antwort auf ein religiöses Bedürfnis der Menschen. Liturgie ist vielmehr die Antwort auf Gottes Zuwendung, wobei diese Antwort – aus schöpfungstheologischen Gründen – durchaus einem religiösen Grundbedürfnis des Menschen entsprechen darf. Denn derselbe Gott, der den Menschen zum liturgischen Dienst befähigt und beauftragt, hat ihn auch als religiöses Wesen geschaffen: *anima naturaliter religiosa*.

³ Vgl. zu den folgenden Thesen K. KOCH, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie. In: StZ 121 (1996) 75–89.

⁴ Kurt Koch spricht nur von den ordinierten Presbytern als tertiären Subjekten, die noch einmal auf das primäre Subjekt verweisen. Unbeschadet der wichtigen Unterscheidung in Delegationen und Beauftragungen einerseits und sakramentale Ordination andererseits scheint es mir allerdings notwendig, das (sekundäre) Subjektsein der Kirche noch einmal zu unterscheiden vom (tertiären) Subjektsein konkreter Handlungsträger, die erst die liturgische Feier ermöglichen.

7. Mitte der Liturgie ist das Pascha-Mysterium.

Das Pascha-Mysterium ist Mitte und Kern des Christusereignisses und deshalb auch Mitte und Kern christlicher Liturgie⁵. Das erinnernde Gedächtnis an sein Werk in der Geschichte ist dabei wesentlich mit der Bitte um die geistgewirkte Gegenwart seiner Heilstat verbunden. Diese anamnetisch-epikletische Grundstruktur christlicher Liturgie bewirkt die Gleichzeitigkeit der Feiernden mit dem Heilsereignis selbst: In der Liturgie „vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung“⁶. Gibt es aber eine sakramentale Teilhabe am Heilswerk Christi, dann zielt die Feier des Pascha-Mysterium auf die Teilhabe am Pascha-Mysterium (diabatische, transitorische Dimension; Wandlung der Feiernden).⁷

8. Liturgie ist Teilhabe an der himmlischen Liturgie.

Liturgie ist communio mit Gott durch Christus, der Hoherpriester von Anbeginn und in Ewigkeit ist. „Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt“ (SC 83). So ist die Liturgie der Kirche Abbild und Antizipation einer Wirklichkeit, die ihren Grund und ihre Fülle nicht hier auf Erden hat. An zentraler Stelle findet dieser Aspekt Ausdruck im Eucharistischen Hochgebet, wenn die feiernde Gemeinde im *Sanctus*-Gesang den Gesang der Serafim (Jes 6,3) bzw. der Lebewesen vor dem Thron Gottes im Himmel (Offb 4,8) aufgreift.⁸

9. Liturgie zeigt nicht nur an, was immer schon da ist, sondern realisiert auf eigene Weise, was (teilweise) auch auf andere Weise sich ereignen kann.

In der Liturgie vollzieht sich Begegnung (Dialog) zwischen Gott und Mensch. Solche Begegnung geschieht aber auch in anderen Vollzügen menschlichen Alltags („Liturgie des Lebens“). Es ist also nicht notwendig, für alle liturgischen Feiern Exklusivität („nur in oder durch die Liturgie wird dies oder jenes Wirklichkeit“) zu postulieren und damit eine absolute Unersetzbarkeit zu behaupten. Herauszuarbeiten sind allerdings die besonderen Chancen der Liturgie und damit ihre relative Notwendigkeit. Als sakramentale Liturgie ist sie der Ort kirchlich vermittelter

⁵ Vgl. dazu I. PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93.

⁶ Die Formel wird unter anderem in der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils zitiert (SC 2) und geht zurück auf ein Gabengebet aus dem sog. Sacramentarium Veronense (Ve 93: Mohlberg), das in modifizierter Form im derzeitigen Meßbuch am Gründonnerstag, am 2. Sonntag im Jahreskreis und in der Votivmesse von Jesus Christus, dem ewigen Hohenpriester, vorgesehen ist (Missale Romanum 1975, 246, 341 und 858; Meßbuch 1988, [25], 209 und 1127). Vgl. zu diesem wichtigen liturgischen Text auch O. CASEL, Beiträge zu römischen Orationen. In: JLW 11 (1931) 35–45, hier 35–37.

⁷ Vor allem Werner Hahne hat an diese oft vernachlässigte Dimension erinnert. Vgl. W. HAHNE, *De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. Freiburg – Basel – Wien 1990, 196–201. Da es sich hier allerdings um eine vom Feierinhalt her bestimmte Dimension handelt, ist sie m. E. nicht einfach neben die katabatische und anabatische Dimension zu stellen, sondern hat eine eigene Bedeutung, die – wie auch Werner Hahne meint – den spezifischen Charakter des christlichen Gottesdienstes erst erkennen läßt bzw. sichert.

⁸ Nur wo der Zusammenhang zwischen irdischer und himmlischer Liturgie gesehen wird, wird auch verständlich, daß der *Sanctus*-Gesang nicht durch beliebige Lobgesänge ersetzt werden kann. Die an dieser Stelle häufig unsachgemäße Gestaltung dürfte deshalb auch ein Signal für eine gefährdete Dimension christlichen Gottesdienstverständnisses sein.

Gnade (und insofern für die kirchlich vermittelte Gnade auch absolut notwendig). Als *Feier* des Glaubens ist sie jener Ort, an dem in ausgezeichneter Weise das Voraus Gottes und der Gnadencharakter des Glaubens erfahren werden können. Die zweckfreie Liturgie kann helfen, daß Diakonie und Glaubensverkündigung nicht zur ethischen Überforderung werden und zu einem unheilvollen und unchristlichen Heilsaktionismus führen. Freilich gilt auch: Wo der kultische Charakter der Liturgie sich verselbständigt, entgeht auch die Liturgie dieser Gefahr einer unchristlichen Leistungsmentalität nicht.

10. Liturgiefähigkeit hat eine sakramentale und eine personale Seite.

Liturgiefähigkeit des Menschen meint die Fähigkeit zur liturgischen Trägerschaft und zur *actuosa participatio* an der Liturgie. Sakramental erfolgt die Befähigung zum liturgischen Akt als einer ekklesialen Handlung durch Taufe und Firmung (Initiation). Diese sakramentale Befähigung darf nicht mit der personalen Kompetenz (und persönlichen Fähigkeit) zum liturgischen Akt als einem ganzheitlichen Tun des Menschen verwechselt werden.

11. Auch eine sachgerechte Gestalt des Gottesdienstes kann die personalen Voraussetzungen zur liturgischen Feier auf Dauer nicht ersetzen.

Die mangelnde Fähigkeit zur umfassenden tätigen Teilnahme (*plena et actuosa participatio*) an der Liturgie basiert vielfach auf mangelnden glaubensmäßigen Voraussetzungen. Wo der Glaube an einen personalen Gott oder an dessen Selbstoffenbarung im Christusbegriff nicht vorhanden ist, wird eine umfassende Mitfeier der Liturgie, die innere Glaubenszustimmung und ganzheitliche Trägerschaft voraussetzt, nicht möglich sein. Liturgiepastorale Bemühungen sind als isolierte Akte heillos überfordert.⁹

12. Weil Liturgie ein kirchliches Geschehen ist, stehen Kirchen- und Liturgieerfahrungen in einem Wechselverhältnis.

Kirchliche Ausgrenzung hat logische und faktische Rückwirkungen auf die Fähigkeit zur Teilnahme an der Liturgie. Einladend und offen gefeierte Liturgie kann zum Ausgangspunkt neuer Annäherungen an die Kirche werden, wird allerdings auf Dauer nicht die „heimlichen Exkommunikationen“ vor Ort ausgleichen können¹⁰. Eine theologische Reflexion über die Liturgie fordert deshalb nicht nur eine diakonische Dimension und eine integrative Feier der Liturgie, sondern muß zum Anstoß für ein diakonisches und integratives Selbstverständnis der Kirche bzw. der Gemeinde werden. Je mehr liturgischer Vollzug und gemeindliche Praxis hier Konvergenzen haben, umso mehr unterstützen sie einander. Wo diese Konvergenzen fehlen, werden Kirchenbewußtsein und Liturgiefähigkeit Schaden nehmen.

⁹ Wo es allerdings Wege zum Glauben gibt, können Liturgie bzw. liturgiepastorale Bemühungen solche Prozesse unterstützen. Es entspricht dabei dem ganzheitlichen Charakter christlichen Glaubens, daß liturgische Feiern integrierende Bestandteile entsprechender katechetischer Bemühungen sein können und sollen.

¹⁰ Wenn z. B. Jugendliche im Pfarrheim keinen Platz finden bzw. sich in alltäglichen Lebensvollzügen der Gemeinde ausgegrenzt erfahren, werden sie auch den Gottesdienst der Gemeinde nicht als Ort annehmen können, an dem sie als (gleichberechtigte) Glieder der Kirche willkommen sind.

13. Liturgiefähigkeit bedarf einer liturgischen Propädeutik.

Liturgiefähigkeit basiert nicht nur auf dem Geschenk des Glaubens und der (sakramentalen) Gnadenbegabung, sondern auch auf einer erwerbbarer Kompetenz. Sie enthält also Anteile, die erlernt sein wollen und deren Erwerb zumindest in unserer Kultur nicht mehr mit der allgemeinen religiösen Sozialisation sichergestellt ist. Dazu gehören grundlegenden menschliche Akte wie z. B.:

- Schweigen, Zuhören
- Sich-beschenken-lassen
- Danken, Loben, Bitten
- Offenheit für geprägte Formen
- Gemeinschaftsfähig-sein

Liturgiepastoral, die diese humanen Voraussetzungen nicht beachtet, ist zum Scheitern verurteilt. Alles, was die Fähigkeiten zu solchen Akten fördert, ist liturgische Propädeutik und förderungswürdig.¹¹

14. Die Wertschätzung der Liturgie entscheidet sich im (liturgischen) Alltag.

Nicht die theologische Abhandlung (oder das bischöfliche Hirtenwort) über die Wichtigkeit der Liturgie wird die grundlegende Bedeutung der Liturgie als Ort gottmenschlicher Begegnung im handlungsleitenden Bewußtsein der Menschen verankern. Prägend für Glauben und Lebensvollzug wird nur sein, was in der Praxis der Kirche selbst aufscheint. Förderung der Liturgiepastoral geschieht also fundamental dort, wo es selbstverständlich ist, daß die Liturgie selbst mit Liebe und dem angemessenen Aufwand (vorbereitet und) gefeiert wird. Die Feier der Liturgie behindert nicht die eigentliche Arbeit der Seelsorger/innen (Religionsunterricht, Hausbesuche, Verwaltung, Dienstbesprechungen, Lektüre), sondern ist wesentlicher Bestandteil ihres Auftrags. Idealtypisch könnte das etwa heißen: Der Zeitpunkt der liturgischen Feier orientiert sich nicht an den sonstigen Arbeiten, sondern die sonstigen Arbeiten an dem, was für die liturgischen Feiern angemessen ist.

15. Die relative Bedeutung der Liturgie innerhalb der Pastoral rechtfertigt nicht eine pastoral begründete Relativierung der Liturgie.

Auch die heimliche (oder offene) Evaluation gottesdienstlichen Lebens durch den Klerus bzw. durch die Seelsorger/innen geschieht häufig unter liturgietheologisch sekundären Rücksichten: Wie viele Menschen erreiche ich? Ist der Aufwand für die Liturgie ökonomisch vertretbar? Ist die Verkündigung effektiv? Auch wenn diese Fragen unter den Bedingungen unseres Lebens (sozioökonomische Situation unserer Kirche und unserer Personal- und Pastoralplanung) nicht illegitim sind, brauchen sie das kritische Korrektiv liturgietheologischer Postulate: Liturgie ist nicht nur pastorales Mittel, sondern in sich stehender Lebensvollzug der Kirche. Hilfreich ist allerdings kein fundamentalistischer Rigorismus, sondern eine dialektische Vermittlung unterschiedlicher Aspekte und Kriterien.

¹¹ Vgl. hierzu das anregende Buch von R. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben. München 1996, vor allem 86–179.

16. Liturgie ist kein Ort autonomer Selbstinszenierung oder innerkirchlicher Machtkämpfe und darf dazu nicht mißbraucht werden.

Wesentliches Hindernis einer sachgerechten und repressionsfreien Liturgiefeier ist ein falsches bzw. überzogenes Verständnis menschlicher und innerkirchlicher Autonomie. Gerade weil *alle* Menschen nur tertiäres Subjekt liturgischer Handlungen sind, muß die primäre und sekundäre Trägerschaft Christi und seiner Kirche durchgehend beachtet werden. Bekanntlich werden das amtliche Priestertum als Priestertum des Dienstes¹² bezeichnet und die im Deutschen „Spender“ der Sakramente genannten Personen im Lateinischen als „ministri sacramenti“¹³. *Alle* Dienste in der Liturgie (die Dienste der Leitung genauso wie andere Dienste) müssen in ihrem ministeriellen Charakter gestärkt werden: Sie sind ministerielle Teilhabe am liturgischen Tun der Kirche und ihre Träger Diener Christi und der Kirche (der kirchlichen Gemeinschaft).

17. Liturgie als Heilsereignis bleibt Geschenk der ungeschuldeten Gnade Gottes und ist in seinem Kern der menschlichen Verfügung entzogen.

Die radikale Angewiesenheit des Menschen auf Gottes heilendes Handeln wird durch die Mentalität der Machbarkeit faktisch konterkariert. Die latente Vorstellung, daß ein guter Gottesdienst *machbar* ist, ist von daher häretisch und gefährlich.¹⁴

18. Liturgie als kirchlicher Vollzug braucht eine Gestalt, die von den menschlichen Subjekten verantwortet werden muß.

Weil Gottesdienst menschliches Handeln in Raum und Zeit ist, trägt der Mensch Verantwortung für sein Handeln. Weil Gott ihn als Person erschaffen hat, muß der Mensch nach der angemessenen Antwort auf Gottes Handeln fragen. Daraus resultiert die indispensable Aufgabe, mit allen menschlichen Möglichkeiten die angemessene Gestalt der Liturgie zu suchen. Das gilt für die Entwicklung der Ordnungen genauso wie für die Umsetzung der Ordnungen in tatsächliche Feiern.

19. Die gewissenhafte und treue Feier der (kirchlichen) Hochliturgie verlangt und erlaubt die Entwicklung und Pflege offenerer Formen des Gottesdienstes.

Die nüchterne und notwendige Unterscheidung in unterschiedliche Befähigungen zum liturgischen Handeln verlangt eine sensible Offenheit für suchende Menschen, die einfachere Formen der Mitfeier akzeptieren (können). Dabei darf keinesfalls die Gefahr übersehen werden, daß die entschiedene Zuwendung zu den Suchenden und die Solidarität mit ihnen auch die Glaubenden, die kirchlich gebunden und in der Mitte der Kirche beheimatet sind, den großen Feiern der Liturgie entfremden können. Gerade wenn solche offeneren gottesdienstlichen Feiern ansprechend gestaltet und emotional anrührend sind, können sie den geistlichen Hunger nach den Hochfor-

¹² Vgl. etwa die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* Nr. 10.

¹³ Vgl. statt anderer Belege die entsprechende Übersetzung etwa can. 861, 882, 910, 965, 1012 und (im Blick auf die Sakramentalien) 1168 CIC.

¹⁴ Es entspricht einer breiten (oder vielleicht sogar allgemeinen) Erfahrung, daß auch sorgfältig vorbereitete Gottesdienste nicht selten ohne meßbare Resonanz bleiben und daß durch scheinbar „verunglückte“ Feiern gelegentlich Menschen sich zutiefst positiv angesprochen fühlen. Auch wenn die geäußerte Wirkung nicht mit dem gnadenhaften Geschehen identifiziert werden darf, sind die unerwarteten Reaktionen doch ein Hinweis auf die Unverfügbarkeit des liturgischen Geschehens.

men verkümmern lassen. Gottesdienste mit Suchenden bzw. jenen Gliedern der Kirche, die liturgisch nur „Milch“ und noch keine „feste Speise“ vertragen können¹⁵, müssen darüber hinaus ebenso wie gottesdienstliche Feiern einzelner Gruppen und Bewegungen davor bewahrt werden, Ausdruck sektenhafter Gläubigkeit zu sein. Dieser Entwicklung durch eigene Beständigkeit vorzubeugen, wird die Aufgabe all jener sein, die Verantwortung für den diakonischen Auftrag der Kirche im liturgischen Leben übernehmen. Zentraler Ausdruck dafür ist ihre Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier, die aus theologischen Gründen die gesamte Gemeinde sammeln soll.¹⁶ Insofern verlangt die nüchterne und notwendige Unterscheidung in unterschiedliche Befähigungen zum liturgischen Handeln auch eine wirksame Bestärkung derer, die in der Beständigkeit ihres gottesdienstlichen Lebens und in der Eindeutigkeit ihrer kirchlichen Christlichkeit Garanten der christlichen Identität der Liturgie sein müssen.

20. Die Förderung liturgischer Spiritualität muß die Mitte jeder Liturgiepastoral sein.

Liturgiepastoral muß wesentlich ein Weg zu liturgischer Spiritualität sein. Alle sinnvollen Hilfen zu einer sachgerechten Inszenierung des Gottesdienstes werden nur dann mehr als eine beliebige Methode sein, wenn bei den Trägern des Gottesdienstes (von den Bischöfen über die Pfarrer, die Pastoralassistent[inn]en und die Mitarbeiter/innen im Liturgiekreis bis zu den jüngeren oder älteren einfachen „Dominikanten“) eine Haltung angestrebt wird, die offen ist für die Ankunft Gottes im eigenen Leben, die nach jener Antwort sucht, die dem Ruf Gottes entspricht, und die zugleich bereit ist, sich selbst von Gott verwandeln zu lassen.

¹⁵ Vgl. zum Bild 1 Kor 3,2.

¹⁶ Vgl. dagegen das ansonsten anregende Buch von P. J. CORDES, *Actuosa participatio – tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften*. Paderborn 1995 (Bonifatius/Kontur 8709). Der theologisch sammelnde Charakter der sonntäglichen Eucharistiefeier wird hier nicht hinreichend gewürdigt. Wenn Cordes auf die positiven Erfahrungen neokatechumenaler Gruppen hinweist, die Gottesdienste im kleinen Kreis feiern konnten (158), hätte er auch die gemeindetrennenden Wirkungen an vielen Orten reflektieren müssen. Es dürfte vieles für die These sprechen, daß gerade eine sonntägliche Eucharistie, die das gruppenhafte übersteigt und damit die bleibende Einheit feiert, eine werktägliche Vielfalt und Aufteilung in Gruppierungen unterschiedlicher Art vor der sektenhaften Zerstreuung der Kirche bewahren kann.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Zur Quelle des Lebens finden Taufe durch Untertauchen

1. Das Taufbewußtsein neu entdecken¹

„Christ, erkenne deine Würde! Du bist der göttlichen Natur teilhaftig geworden, kehre nicht zu der Erbärmlichkeit zurück und lebe nicht unter deiner Würde. Denk an das Haupt und den Leib, dem du als Glied angehörst! Bedenke, daß du der Macht der Finsternis entrissen und in das Reich Gottes aufgenommen bist. Durch das Sakrament der Taufe wurdest Du ein Tempel des Heiligen Geistes.“²

Dieses gewichtige Wort aus der Zeit der frühen Kirche gibt die gesamte Bedeutung wieder, die der Taufe im Leben und Vollzug des Christseins zukommt und aus dem die Kirche und ihre Gemeinden heute – neu und bewußt – zu leben hätten. Erneuerung der Kirche wird in erster Linie darin bestehen, das Taufbewußtsein neu zu entdecken und die Taufspiritualität als christliche Grundspiritualität zurückzugewinnen.³

Die Taufspiritualität ist zugleich Konzentration auf den Kern christlicher Existenz: Leben aus dem Pascha Christi, Mitvollzug seiner Kreuzes- und Auferstehungsexistenz und darin Teilnahme – „*participatio actiosa*“ – am „Leben in Fülle“ des dreieinen Gottes. Darauf hat deutlich und wiederholt schon die Liturgische Bewegung hingewiesen.⁴ Deren größter österreichischer – heute zu unrecht bisweilen an den Rand geschobener – Vertreter Pius Parsch⁵ forderte immer wieder zielstrebig und klar die Erneuerung des Christen und der Kirche von der Taufe her!⁶

¹ Auf mehrfache Anregung hin veröffentlicht der Autor den vorliegenden Artikel. Die liturgiepraktische Seite erschien – mit Bildmaterial – in GD 32 (1998) 122f, eine Ergänzung in GD 32 (1998) 158. Den Mut zur Sache selbst, wie auch zur Publikation verdankt der Verf. Herrn Univ.-Prof. Hansjörg Auf der Maur vom liturgiewissenschaftlichen Institut der Universität Wien.

² Papst LEO DER GROSSE († 461), *Sermo de Natale Domini* 1, 1–3: CSEL 138, 85f.

³ 1996 durfte der Autor im Kardinal-König-Haus, Wien Lainz, anlässlich eines liturgischen Studententages des Stadtvikariates der ED Wien dies weiter entfalten; dazu: H. KASPAROVSKY, *Neue Taufe – neue Gemeinde*. In: KiWi (= Kirche in Wien) 97 (1996) 4 sowie: Kathpress, Nr. 258 vom 6. Nov. 1996, 5f.

⁴ Auf ihrem Hintergrund setzte ein neues Interesse zur Erforschung der Tauf liturgie ein. Vgl. vor allem: A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*. Innsbruck 1958 (FGTh 7/8).

⁵ 1884–1954; dazu: J. DIRNBECK – A. REDTENBACHER, *Wo sich Wege kreuzen. Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg*. Wien 1985, 30–33.41.47–49; *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Hg. N. Höslinger – T. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4); A. REDTENBACHER, *Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch*. In: *HID* 52 (1998) 118–122. Zur Wertung Parsch's als Ordensmann: A. REDTENBACHER, *Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Stifte der österreichischen Augustiner Chorherrenkongregation im Licht des II. Vatikanischen Konzils*. Wien 1984, 280–285.

⁶ Vgl. P. PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Klosterneuburg – Wien ²1952, 184.239f. 355f. 373.385.608f.621.655.

Die Liturgische Bewegung mündete bekanntermaßen in das II. Vatikanische Konzil und seine Liturgiekonstitution.⁷ In der Folge stellte das Konzil nicht nur die Weichen zur Erneuerung der Tauffeier, sondern fordert auch die Wiedereinführung des Katechumenates für Erwachsene⁸, um der grundlegenden Bedeutung der Taufe gerecht zu werden⁹. In neuerer Zeit wird darüber zunehmend mehr nachgedacht. Denn auch vom gesellschaftlichen Kontext her, in dem die Kirche des europäischen und nordamerikanischen Kulturraumes steht, liegt es dringend nahe, ein solches sich von seinen Wurzeln her verstehendes Christentum zu fördern, das dann wohl auch Strahlkraft nach außen neu gewinnen kann. In den letzten Jahren haben vor allem Balthasar Fischer und Franz Peter Tebartz van Elst darauf hingewiesen.¹⁰ Ein neu erwachtes Taufbewußtsein ruft nach einem vertieften Vollzug und einer überlegten Fei ergestalt der Taufe selbst und dies impliziert – damit das Sakrament theologisch sachrichtig gefeiert werden kann – eine entsprechende Taufstätte.¹¹

Jene rund 50% der nordamerikanischen Diözesen, die folgerichtig ihre Pastoral konzeption auf eine umfassende Taufpastoral und Katechumenatpastoral umorientiert haben, entdeckten wie von selbst auch jene Taufform wieder, die durch die größte Zeit der Liturgiegeschichte des Westens und durch die Gesamtzeit bis in die Gegenwart im Osten in der überwiegenden Mehrheit allgemein gültige und geübte Form war: Die Taufpraxis durch Ein- oder Untertauchen.¹² Unsere Tauforte sollten daher heute wieder eine solche Gestalt finden, möglichst nach Art der alten Taufpiscinen.¹³

⁷ Vgl. A. REDTENBACHER, *Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. Einführung*. In: ON (= Ordensnachrichten) 27 (1988) Heft 5A (= Sonderreihe Dokumentation Heft 5), 1–8.49–51. Hier weitere Literatur zum Thema.

Zur Rezeption der Liturgiereform in der Gegenwart vgl. den interessanten Beitrag von H. KRÄTZL, *Erneuerung der Liturgie – ein Maßstab nachkonziliarer Reform*. In: DERS., *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*. Mödling 1998, 27–46.

⁸ Vgl. II. VATICANUM, SC 64 und AG 14.

⁹ Vgl. auch: Europatagung des „Büros für den Erwachsenen catechumenat“. In: Kathpress vom 8. Mai 1998, 7.

¹⁰ Vgl. B. FISCHER, *Das amerikanische Beispiel: Die Rezeption des Ritus der Erwachseneninitiation von 1972 in den vereinigten Staaten*. In: LJ 37 (1987) 67–74; DERS., *Zur endgültigen Gestalt des Ritus der Erwachseneninitiation in den USA ab 1.9.1988*. In: LJ 38 (1988) 223–230; DERS., *Freigelegter Zugang. Das Aufleben des Katechumenates in den USA – Ein Bericht*. In: GD 20 (1986) 33–36; F. P. TEBARTZ VAN ELST, *Der Erwachsenen catechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland*. Altenberge 1993 (MTA 28); M. BALL – F. P. TEBARTZ VAN ELST – A. WAIBEL – E. WERNER, *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenen catechumenat*. München 1997; *Christwerden heute. Der Katechumenat*. Hg. Deutsches Liturgisches Institut. Trier 1994 (Impulse und Perspektiven 2).

¹¹ Auch im historischen Rückblick erweist sich dies als konstante Notwendigkeit: Die Tauffeier – wie immer sie ablief – stand in Wechselwirkung mit der Taufstätte. Dies zeigt auf: E. FÄRBER, *Der Ort der Taufspendung*. In: ALW 13 (1971) 36–114.

¹² Selbst noch in der Phase des Hoch- und Spätmittelalters ist die Immersionstaufe in Übung: B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg 1989 (GDK 7,1) 20–136, hier: 135.

¹³ Vgl. J. EMMINGHAUS, *Taufstätten. Kunstgeschichtlicher und liturgiewissenschaftlicher Überblick*. In: A. GRÜN, *Taufstätten. Quellen des Lebens*. Würzburg 1988, 73–95. Seit konstantinischer Zeit gab es ein Jahrtausend nachweislich kreuzförmige Taufpiscinen zur „Eintauchung in das Kreuz Christi“. J. EMMINGHAUS, *Semiotik altchristlicher Taufhäuser*. In: ZKTh 107 (1985) 39–51, hier: 47.

Daß dies auch in der Praxis keine Illusion bleiben muß, zeigen außer dem nordamerikanischen Beispiel bereits einige Gemeinden auch im europäischen Raum, beispielsweise auch jene neun Pfarrgemeinden in der Erzdiözese Wien, die wieder begonnen haben, durch Untertauchen zu taufen.¹⁴ Zwei davon haben Taufbecken nach Art der Alten Kirche als Piscinen geschaffen.¹⁵

Die folgende Darstellung eines Fallbeispiels beweist, daß dies ohne weiteres unter den Bedingungen heutiger Durchschnittsgemeinden möglich ist: St. Vitus in Klosterneuburg-Kritzendorf.

Der (in die Sache involvierte) Autor hat sich lange Zeit geweigert, darüber zu publizieren, weil sie ihm als zu bedeutsam erschien, um sie als „Sensation“ einer breiteren Öffentlichkeit auszuliefern. Nun – im fünften Jahr der Bewährung dieser Praxis – ist der Gewinn durch die neue (alte) Taufform nicht mehr zu übersehen, das Thema wird auch weit über diese Pfarre hinaus stets mehr als bedeutsam erkannt¹⁶ und daher der Autor immer häufiger gedrängt, dieses Beispiel einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen¹⁷. Zwei Ziele sollen dabei verfolgt werden:

- Eine Neubesinnung auf die Wiedergewinnung der vielerorts verkümmerten Taufspiritualität in den Gemeinden;
- Ein zweifacher Mut: Zunächst zur neuen Praxis der Tauffeier; sowie zur Aufnahme einer vertieften Reflexion über das Mysterium der Taufe selbst, in das sich hineinzu-begeben Grundbedingung für den Erfolg der erneuerten Feiargestalt ist.¹⁸

2. Den Brunnen des Lebens geöffnet

St. Vitus mußte das Kircheninnere komplett renovieren.¹⁹ Die spätgotische nicht zu große Kirche sollte einen liturgiegerechten Raum erhalten. Dabei war der Stellenwert der Taufe zu berücksichtigen. Der Raum sollte ausdrücken, woraus Kirche lebt: Die Taufstätte mußte ihrer theologischen Bedeutung nach adäquat berücksichtigt werden.

Die Erneuerung des Kirchenraumes fiel zeitlich mit einem Neuaufbruch der gesamten Gemeindepastoral zusammen – ausgelöst durch die Bestellung eines neuen Pfarrers.

Der alte Taufstein, im Altarraum neben dem Ambo denkbar schlecht platziert, konnte dort nicht bleiben und fand auch keinen anderen geeigneten Platz. Es blieb allein die Mitte des Eingangsbereiches. Wegen des Brauches, beim Begräbnis den Sarg in die Kirche zu führen, entfiel auch diese Lösung. Es bot sich nur noch die Idee einer in den Boden eingelassenen Piscine nach altchristlichem Vorbild an, über die der Sarg geführt werden kann. Zugleich

¹⁴ Ein liturgiewissenschaftliches Seminar, das ich im SS 1997 als Lehrbeauftragter in Wien zum Thema „Tauffeier und Taufstätten: Feier – Symbole – Architektonische Raumgestaltung“ zu halten hatte, konnte dies in einer einschlägigen Untersuchung klären.

¹⁵ St. Paul in Wien-Döbling und St. Vitus in Klosterneuburg-Kritzendorf.

¹⁶ Vgl. oben Anm. 10.

¹⁷ Darunter H. Auf der Maur (Wien), W. Bachler (Salzburg) und E. Nagel (Trier).

¹⁸ Die Ausführungen stehen im Schnittpunkt von Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft, das Projekt wäre ohne den liturgiewissenschaftlichen Hintergrund nicht möglich geworden.

¹⁹ Die Pfarre liegt donauaufwärts von Klosterneuburg und ist dem Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg inkorporiert. Sie zählt 1600 Katholiken, etwa 2500 Einwohner, im Sommer an die 6000. Drei Volksschulen und ein Kindergarten geben dem Ort ein junges Gepräge. Demgegenüber steht die alteingesessene Bevölkerungsschicht, Nachfahren früherer Weinbauern und traditionell im Lebensstil.

konnte dies die Begräbnisfeier vertiefen: Beides, Taufe und Begräbnis sind urpersönliches Pascha des Christen: Übergang vom Tod zum Leben.

Gemeinde und Gremien wurden mit dem theologischen Konzept einer frühchristlichen Taufpiscine vertraut gemacht. Das Abstimmungsergebnis war überraschend positiv: Nur vier Enthaltungen, keine Gegenstimme, alle anderen dafür!²⁰

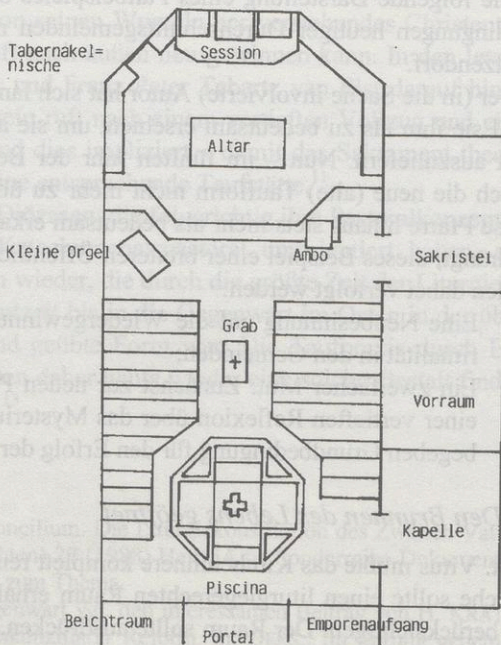
Es erfolgte eine Zeit der Vertiefung auf allen Ebenen der Verkündigung: Die Taufe wurde erklärt, Feier und Symbole der Taufe erschlossen. Und die Gemeinde begann nach und nach zu verstehen: Im kreuzförmigen Becken als Grab Christi im Zeichen des Wassers, das auch Tod und Untergang bedeuten kann, mit Christus gekreuzigt werden, der Sünde sterben, mit ihm begraben werden. Auf der anderen Seite des Beckens als neuer Mensch zum neuen Leben auferstehen: Wasser als Reinigung, Erneuerung des Lebens, Beseelung. Den Durchgang durch das Wasser als Zeichen des Roten Meeres zur Freiheit in Christus vollziehen. In die Existenz des gekreuzigten und auferstandenen Herrn hineinge-taucht (= tauft) zu werden; Taufen existentiell und sprachgeschichtlich als Tauchen begreifen ...

Die endgültige Abstimmung im Pfarrgemeinderat deckte sich mit diesem Verstehen: Nur mehr eine Stimmenthaltung, alle anderen dafür.²¹ So wurde die Piscine vollendet: Mit einer Tiefe von ca 80 cm, je drei Stufen im Westen und Osten zum Hinabsteigen. Die vier Dreiecke, die sich aus der Kreuzform des Beckens und dem oktagonalen Außenrand ergaben, wurden nach antikem Vorbild mit Mosaiken der vier Evangelisten ausgestattet: Taufe setzt Glauben an das Wort Gottes voraus und befähigt, dieses Wort zu leben und zu bezeugen.²²

3. Gründe für die hohe Akzeptanz

Die Gründe für die relativ sehr hohe Akzeptanz der Taufstätte sind vielfältiger Art:

- Die Piscine wird in der schlichten Kirche als schön empfunden. Optisch bereichert sie das Kircheninnere sehr und ist architektonisch gut eingegliedert. Dies alles war von Bedeutung für eine positive Grundhaltung der Bevölkerung.²³



²⁰ Archiv des Pfarramtes, Protokoll der PGR-Sitzung v. Dez. 1990.

²¹ Archiv des Pfarramtes, Protokoll der PGR-Sitzung v. Aug. 1992.

²² Die Gestaltung konnte viele Anleihen nehmen an der Piscine von Döbling St. Paul, die weit früher entstand.

²³ Ein Verdienst des umsichtigen Vorgehens des Architekten Dipl.-Ing. Horst Poremba, Wien.

– Die neue Form der Tauffeier wird akzeptiert, weil die Verantwortlichen auch auf eine qualitätvolle Feier achten. Sie wird als echte Glaubensfeier erlebt, gerade nicht auf der Ebene des Sensationellen.

– Die Symbolik des Beckens und des Taufvorganges selbst, bei dem sich Täufling und Täufer im Wasser befinden, spricht aus sich und für sich. Sie rührt die Menschen in ihren Tiefenschichten an.

– Niemand wird gezwungen, sein Kind untertauchen zu lassen. In einem ersten Taufgespräch werden beide Möglichkeiten angeboten und theologisch für das Untertauchen argumentiert. Die Entscheidung bleibt aber frei. Etwa $\frac{2}{3}$ aller Taufen erfolgten seither durch Untertauchen.²⁴ Diese Form der Taufe wird zunehmend als „Vollform“ erkannt: Ohne Zwang – von selbst!

– Wichtig ist auch, daß nicht nur *ein* Täufer der Gemeinde diese Form praktiziert. In der Tat taufen in St. Vitus sowohl der Pfarrer, als auch Kaplan und Diakon durch Untertauchen.

4. Taufort – Tauferinnerung

Auch außerhalb der Tauffeier ist das Taufbecken ein Ort der Tauferinnerung im Leben der Gemeinde geworden:

– In der Osteroktav und an allen Ostersonntagen bis Pfingsten ist es mit einem Blumenkranz geschmückt und offen. Gottesdienste an diesen Tagen beginnen mit dem Taufgedächtnis an der Piscina, aus der mit einem starken Buchsbaumbuschen Wasser genommen und alle damit besprengt werden. Dasselbe wird an Epiphanie, Taufe Jesu und Allerheiligen praktiziert.

– Bei Erstkommunion und Firmung erfolgt die Erneuerung des Taufversprechens selbstverständlich am geöffneten Taufbecken mit derselben Besprengung.²⁵

– Über die Begräbnisfeier wurde oben berichtet.²⁶ Eine Weiterentwicklung der Begräbnisfeier dieser Gemeinde wird eine Lösung bringen, bei der Wasser direkt aus der Piscine zur Besprengung des Sarges geschöpft werden kann.

– Der Brauch eines Heiligen Grabes am Karsamstag wird so gestaltet, daß das Taufbecken zum Grab Christi wird: Eine eindrucksvolle symbolische Vertiefung des Gedankens, daß die Piscina den Ort des Mitsterbens und -begrabenwerdens mit Christus in der Taufe und so das Grab des Herrn bedeutet, aus dem Auferstehung erfolgt. Gerade dies wird von den Menschen tief erlebt und auch verstanden.

– Der Taufort befindet sich in der Nähe der neuen Beichtkapelle. Von daher liegt es schon rein optisch nahe, das Bußsakrament als Erneuerung des Taufzustandes besser als bisher zu verstehen. So werden Beichte und Buße nicht nur zur Tauferinnerung, sondern sehr klar zur Tauferneuerung. Darauf wird in der Verkündigung verwiesen.

– Tauferinnerung erfolgt auch beim Eintreten in die Kirche, wenn das Becken gedeckt ist: Man überschreitet das Becken oder geht nahe vorbei, um ins Innere zu gelangen: Taufe als Eingangstor in die Versammlung der Eucharistiegemeinde.

²⁴ Inzwischen gibt es immer mehr Eltern, die schon beim ersten Taufgespräch mit den Worten kommen: „Herr Pfarrer, aber unser Kind taufen Sie schon ganz!“ ...

²⁵ Fotobeleg: GD 32 (1998) 122.

²⁶ Vgl. oben Punkt 2: (Den Brunnen des Lebens geöffnet), S. 229f.

5. Der Feierablauf²⁷

Die Feier nimmt den gewohnten Verlauf bis zu Fürbitten und Exorzismusgebet. Dann begeben sich Täufer, ein Assistent und die Tauffamilie in einer Prozession zur Piscina. Dabei spielt die Orgel und Ministranten geben von der Osterkerze das Licht an die versammelte Gemeinde. Wie in der Osternacht hatte jeder Teilnehmer eine Becherkerze beim Eingang erhalten.

Während der Täufer Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser singt, entkleidet die Mutter das Kind in der nahe Kapelle und wickelt es in eine Decke und tritt mit ihm an die Piscina. Es folgen Absage und Glaubenszusage. Der Täufer legt das liturgische Obergewand in die Hände des Assistenten, streift seine Schuhe ab und begibt sich in die tiefste Stelle des Wassers (dabei trägt er weiße Socken, Albe, darunter kurze Hose). Die Mutter reicht das Kind aus der Decke: Es wird dreimal kurz untergetaucht. Dann hebt er das Kind in die Höhe, zugleich stimmen Kantor oder Assistent einen Hallelujaruf an, den die Gemeinde wiederholt. Der Täufer reicht das Kind der Mutter, die es in die Decke schlägt und in der Kapelle trocknet und anzieht. Der Assistent hat während des Taufvorganges ein saugfähiges Tuch an die Stufen der Piscina gelegt, worauf der Täufer kurz das Wasser aus seinem Gewand abtropfen läßt. Er zieht sich dann in der Kapelle um.

Die Gemeinde – zumeist tief berührt – benötigt eine ruhige Phase des Sammelns, um das Erlebte nachklingen zu lassen: Langsam begeben sich alle vom Taufbecken nach vorne. Dabei wird ein Heilig-Geist-Lied oder ein anderer passender Gesang angestimmt. Die ausdeutenden Riten erfolgen an der Sessio. Sie würden besser an der Piscina erfolgen; jedoch ist die räumliche Situation dafür in St. Vitus nicht gut geeignet. Außerdem ist für den Umkleidevorgang eine örtliche und zeitliche Zäsur unumgänglich.

6. Verschiedene Möglichkeiten bleiben

- Eine Familie will ihr Kind nicht untertauchen lassen:

Es wird nur der unterste Quader mit Wasser gefüllt, die Stufen bleiben trocken. Das Umkleiden entfällt, die Mutter tritt mit dem Kind an der einen Seite der Täufer an der anderen Seite an die je gegenüberliegenden Stufen des Beckens. Beide steigen hinab und die Mutter hält das Kind dem Täufer entgegen, der es mit einem Krug sichtbar und hörbar übergießt. Auch dabei bleibt stark die ursprüngliche Symbolik erhalten, daß Getauftwerden Mitsterben, ins Grab Steigen – Heraufsteigen und Auferstehen mit Christus ist. In Ausnahmefällen, wenn an Ostersonntagen beispielsweise das Becken ganz gefüllt ist, erfolgt das Übergießen einfach vom Rand her.²⁸

- Ein Schulkind wird getauft:

Auch hier bereitet die Feier kein größeres Problem. Das Untertauchen erfolgt, indem das Kind – es trägt ein albeähnliches Gewand, das sich aber klar vom weißen Taufkleid unter-

²⁷ Der Feierverlauf stellt sicher gewisse Anforderungen an Schulung und Mitarbeit des Liturgieausschusses einer solchen Gemeinde. Unter der Führung von Sr. Ruth M. Aumayer SSND ist dies aber in St. Vitus gegeben.

²⁸ Die Fotobelege in GD 32 (1998) 122f machen deutlich die verschiedenen Möglichkeiten erkennbar.

scheiden muß²⁹ – von der gegenüberliegenden Seite die Stufen zugleich mit dem Täufer hinabsteigt, und von diesem im Becken dreimal untergetaucht wird, indem er den Kopf des Kindes vorsichtig ins Wasser taucht. Fast immer wird es dabei am ganzen Körper naß und zieht sich in der nahen Kapelle um. Das Übergießen, wenn Untertauchen nicht gewünscht wird, erfolgt, wie oben beschrieben, jedoch in der Art, daß das Kind selbst die Stufen hinabsteigt bzw. an den Rand des Beckens tritt, wenn dieses in der Osterzeit ganz gefüllt ist.

– Auch Erwachsene können durch Untertauchen getauft werden:

Sie tragen – wie die Schulkinder auch – ein Gewand, das sich klar vom weißen Taufkleid unterscheiden muß, und werden dreimal mit dem Kopf untergetaucht.³⁰

7. Vorbereitung

Was besonders berücksichtigt werden muß, ist die Tatsache, daß es bei der Form durch Untertauchen auch längerfristiger Vorbereitungen bedarf. Sie spielen sich aber alle bei öfter wiederkehrender Praxis soweit ein, daß sie kein hinderliches Problem abgeben:

- Das Wasser muß mit einer Umlaufpumpe und einem Durchlauferhitzer (oder anderer Heizungstechnik) rechtzeitig auf 37 Grad C erwärmt werden. Die Einlaufzeit muß einkalkuliert werden.
- Hat das Wasser diese Temperatur, besteht keinerlei gesundheitliche Gefahr für das Kind.
- Die Vorbereitung der Feier muß von allen Beteiligten auch innerlich mitgetragen werden und sehr sorgfältig erfolgen. Auch der Täufer muß sich vorbereiten: Bei dieser Feier, die ihn als Vorsteher ganz einfordert, spüren die Menschen, ob er bei der „Sache“ ist und bereit, seinen eigenen Glauben einzubringen.
- Die Kosten für eine solche Piscina sind nicht spektakulär. Günstig ist, sie bei einer Gesamtrenovierung mitzuplanen. In St.Vitus betragen sie etwa öS 350.000,–. Dasselbe hätte auch die Umgestaltung der Kapelle zu einer Taufkapelle gekostet.

8. Resümee

Es erstaunt immer wieder, wie sehr theologisch verantwortete Liturgieerneuerung oft noch offen geblieben ist. Die Liturgische Bewegung und die nachkonziliare Reform haben als eine ihrer großen Errungenschaften den „Volksaltar“ (wieder-)gewonnen: Den Tisch der Eucharistie. Auch noch bei den barockesten Barockaltären blieb er jedoch immer noch ein zumindest angedeuteter Tisch mit seiner Platte. Die Taufe aber – mit wenigen Tröpfchen aus einem Kännchen – hat die Form des Tauch-Bades (= Tauf-Bades) als Zeichen des Hinabsteigens in Christi Grab, um mit ihm auferstehen zu können, gänzlich verloren. Der Tisch des Herrenmahles wurde wiedergewonnen, das grundlegende Taufsymbold nicht! Wäre es nicht an der Zeit, auch das Taufbecken wiederzugewinnen, in welchem der Mensch in Christi Kreuzes- und Auferstehungsexistenz eingetaucht werden kann?

²⁹ Den Hinweis, das Kleid bis zum Taufvorgang und das weiße Taufkleid nach dem Taufvorgang müsse sich unterscheiden, verdanke ich dem Leiter des Österreichischen Liturgischen Institutes, P. Winfried Bachler OSB; vgl. GD 32 (1998) 158.

³⁰ Da das Becken nicht übergroß ist, kann es angebracht sein, daß je nach Körpergröße – der erwachsene Täufling sich zum Wasserspiegel beugt und vom Täufer drei mal mit den Händen über-gossen wird.

Schließlich lädt der gegenwärtig in Gebrauch befindliche erneuerte Taufordo hoch offiziell dazu ein: „Man kann durch Untertauchen als auch durch Übergießen taufen. Die Taufe durch Untertauchen ist *besser* geeignet, die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi auszudrücken.“³¹ Dies wäre wohl auch ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem erwünschten neuen Taufbewußtsein³², aber auch zur Ökumene. Es bleibt zu hoffen, daß die neuerliche Überarbeitung der Feier der Kindertaufe durch die „Arbeitsgruppe-Kindertaufe“ der IAG, auch in dieser Hinsicht wirksam werden wird.³³

³¹ Die Feier der Kindertaufe, Vorbemerkungen Nr. 12 [Hervorhebung vom Verf.]; Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Studienausgabe Nr. 220: „Wenn die Taufe durch Eintauchen des ganzen Körpers oder nur des Kopfes geschieht [. . .].“ Es ist zuerst die Rede vom Eintauchen und Wiederaufrichten, erst dann – in zweiter Linie – vom Übergießen; vgl. auch: Die Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter. Studienausgabe, S. 57f; ähnlich!

³² Das Kirchenbild und das erneuerte Gemeindeverständnis, basierend auf dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften, legt dies besonders nahe. So konvergieren auch hier nochmals Spiritualität und liturgischer Vollzug mit beachtlicher Tragweite und Konsequenz; vgl. dazu auch: A. REDTENBACHER, Gemeindetheologie – Gemeindespiritualität. In: IUC (= In Unum Congregati) 29 (1983) 109–115, hier besonders 111f.

³³ Das Arbeitsergebnis wurde bereits von den deutschsprachigen Bischöfen approbiert und über die IAG im August 1997 nach Rom weitergeleitet; die römische Konfirmierung stand zur Zeit der Abfassung dieses Artikels im Sommer 1998 noch aus.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive

0. Vorbemerkung

0.1 Warum blickt die Kirche, die doch nach vorn, auf das Reich Gottes ausgerichtet ist, in ihre Geschichte zurück, ja muß sie sich, will sie auf dem rechten Weg bleiben, mit ihrem Werden befassen? Die Beschäftigung mit der Geschichte, hier konkret: mit der Bußgeschichte, kann prinzipiell zwei unterschiedliche Funktionen haben:

a) Ohne Kenntnis der Geschichte kann die Gegenwart der Kirche, die doch Teil der Geschichte ist und dieser nicht einfach gegenübersteht, schlechthin nicht verstanden werden. Diesem Erkennen der gegenwärtigen Situation dient die genetische Fragestellung.¹

b) Zur historisch-genetischen Forschung kommt eine zweite, mindestens so wichtige Aufgabe kirchengeschichtlicher Betrachtung: Der Blick in die Geschichte erweitert den Horizont der Kirche der Gegenwart, läßt anders unerschwingliche Alternativen kirchlicher Lebensformen und Lebensvollzüge entdecken und bewahrt somit die Kirche, sich der je gängigen Mode, dem jeweils letzten Klischee auszuliefern.² Die Kirchengeschichte hat eine unerläßliche kritische Funktion gegenüber dem theologischen und pastoralen Ist-Stand der Gegenwart.

0.2 In den folgenden Bemerkungen geht es um die zweite, kritische Funktion der Bußgeschichte. Dabei sollen nicht einzelne Abschnitte der Bußgeschichte materiell entfaltet werden³ – dies ist hier vorausgesetzt –, sondern es soll versucht werden, aus der Bußgeschichte heraus, ihrem Verlauf und Zusammenhang mit der epochalen Gestalt der Kirche durch die Zeiten, Fragen an unsere Gegenwart heute zu formulieren, durchaus auch als Infragestellungen scheinbar selbstverständlicher, weil lange Zeit gültiger und kaum hinterfragter Plausibilitäten auf dem Feld der kirchlichen Bußpraxis.

1. Zur Korrelation von Bußpraxis und Taufpraxis

1.1 Das bleibende Fundament der kirchlichen Bußpraxis in allen ihren verschiedenen Gestalten und Vollzügen ist die Taufe als das grundlegende Bußsakrament, welches den lebensentscheidenden Umkehrprozeß zu Gott und zugleich in die Kirche als die Gemeinschaft der

¹ Der Klassiker der genetischen Fragestellung in der Liturgiegeschichtsforschung bleibt J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bde. Wien 1962.

² Diese Aufgabe liturgiegeschichtlicher Forschung wird vor allem von R. Taft immer wieder angemaht. Vgl. R. F. TAFT, *Response to the Berakah Award: Anamnesis*. In: DERS., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. 2nd rev. and enlarg. Ed. Rom 1997, 281–305, hier 291.

³ Ich verweise nur auf meinen Versuch einer Gesamtdarstellung: R. MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher. In: *Sakramentliche Feiern I/2*. Regensburg 1992 (GDK 7/2) 9–240, mit reichen Literaturangaben.

Glaubenden hinein besiegelt. Das Apostolische Glaubensbekenntnis nennt im dritten Artikel nach dem Bekenntnis zur „heiligen katholischen Kirche“ die zwei kirchebegründenden sakramentlichen Vollzüge Eucharistie und Taufe. Letztere wird dabei einfach als „remissio peccatorum“ – Sündenvergebung – umschrieben.⁴ Daß die Taufe der erste und mit Abstand wichtigste Ort der Sündenvergebung ist, stellt klar, daß es in der kirchlichen Bußpraxis – auf allen Ebenen – nicht nur um persönliche Schuld geht, sondern um die Sünde als einen unheilvollen Lebenszusammenhang, ein Gravitationsfeld menschlicher Existenz, in das jeder Mensch noch vor seiner ganz persönlichen Schuld verstrickt ist, nicht einfach um einzelne schuldhaft Taten des Menschen, sondern um einen Seinszustand, in traditioneller theologischer Sprache: um die Erbsünde, die von seiten des Menschen nicht aufzuhebende heillose Beziehungsstörung zwischen Mensch(heit) und Gott.

1.2 Angesichts dieses unlösbaren Sachzusammenhangs zwischen Taufe und Bußpraxis ist es nur folgerichtig, daß auch ein enger geschichtlicher Zusammenhang zwischen der konkreten Gestalt der christlichen Initiation und des Bußinstituts (der „zweiten Buße“ für Großsünder, die aus der Kirchengemeinschaft herausgefallen sind) gibt⁵:

a) Sowohl die Initiation als auch die altkirchliche Gestalt der „zweiten Buße“ sind als Weg der Umkehr, sozusagen als Konversionsprozeß, zu beschreiben, jeweils getragen und begleitet von der Gemeinde, die sich in ihrer Fürbitte und ihrer Sorge um Taufbewerber und Büsser als Solidargemeinschaft mit dem Sünder darstellt. Beide Wege führen in die Gemeinde hinein. Historisch ist der Büsserstand dem Katechumenat nachgebildet, die den Weg abschließende Rekonziliation dem Taufgottesdienst.

b) Die seit der Spätantike beginnende Entwicklung der Kinder-, genauer: der Säuglingstaufe zum statistischen (niemals jedoch: sachlichen) Normalfall des Wegs der Initiation eines Menschen in die Kirche führt zur faktischen Marginalisierung der Taufe im Leben und in der Glaubenserfahrung des Christen. Dies ist die Voraussetzung dafür, daß in der mittelalterlich-neuzeitlichen Christenheit – jedenfalls seit dem Gebot der jährlichen Pflichtbeichte am vierten Laterankonzil 1215⁶ – das Bußsakrament, in einer gegenüber der altkirchlichen kanonischen Kirchenbuße gänzlich anderen Gestalt, zum christlichen Hauptsakrament wird, zum privilegierten Ort der Erfahrung der Rechtfertigung.

c) In der heutigen Lage der Kirche, jedenfalls im gesellschaftlichen Kontext Mittel- und Westeuropas, ist die herkömmliche Praxis der allgemeinen Säuglingstaufe zutiefst problematisch geworden (auch wenn diese Problematik vielfach noch kaum wahrgenommen wird). Im Bewußtsein vieler Getaufter ist die Säuglingstaufe als eine Art Kindersegnung verstanden. Das zweite Vatikanische Konzil und die von ihm angestoßene Liturgiereform hat durch die neue Ordnung der Erwachseneninitiation, unter Anknüpfung an den altkirchlichen Katechumenat, eine erste Antwort auf die veränderte Situation bereitgestellt. Zugleich ist festzustellen, daß die mittelalterlich-neuzeitliche Praxis der regelmäßigen Einzelbeichte

⁴ Im Nizäno-Konstantinopolitanum steht an der entsprechenden Stelle: „die eine Taufe zur Vergabe der Sünden“.

⁵ Vgl. dazu Näheres bei R. MESSNER, Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie. In: *HID* 48 (1994) 107–120.

⁶ Auf die Bedeutung des vierten Laterankonzils für die Bußgeschichte hat verdienstvoll aufmerksam gemacht M. OHST, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter. Tübingen 1995 (BHTh 89). Ich stimme den Ergebnissen dieser Studie weitgehend zu, würde aber die Kontinuität zum Frühmittelalter in der Frage des Zusammenhangs von Beichte und Kommunion etwas höher einschätzen.

wohl unwiderruflich an ihr historisches Ende gekommen und durch lehramtliche Beschwörungen oder Pastoralstrategien nicht wiederherzustellen ist.

1.3 Aus diesen Feststellungen ergibt sich als Frage an die heutige römisch-katholische Kirche: Ist das langsame Verschwinden des traditionellen Bußsakraments in der epochalen Gestalt der für alle Christen verpflichtenden Einzelbeichte nur negativ als Verlust zu werten, oder ist es nicht – wenigstens auch – ein Zeichen der Zeit, eine sehr ernst zu nehmende Anfrage an uns heute, wie es mit der Taufpraxis, der Taufspiritualität, dem Stellenwert der Taufe in unseren Gemeinden und in unserem Leben aussieht? Müßte nicht die Taufe als das erste und grundlegende Sakrament der Versöhnung im Leben der Kirche und in der Erfahrung der Christen ganz neu entdeckt werden?

2. Zur Korrelation von Bußpraxis und Eucharistie

2.1 Trotz aller epochaler Einschnitte, die gerade in der Geschichte des kirchlichen Bußinstituts aufzuweisen sind, ist der enge Zusammenhang von Bußpraxis und Eucharistie durchgängig festzustellen. Freilich hat sich die Art der Zuordnung im Lauf der Geschichte gravierend geändert:

a) In der alten Kirche ist die Eucharistie, genauer: die Wiederzulassung zur (vollen) Eucharistiegemeinschaft der Modus der Wiederversöhnung des Büßers mit der Kirche, und – dadurch sakramental vermittelt – mit Gott. Die Eucharistie ist die wichtigste Lebensform der Kirche, oder umgekehrt formuliert: die Kirche ist – nicht neben anderem auch, sondern in ihrem Zentrum – eucharistische Versammlung. Die Wiedereingliederung in die Kirche kann daher konkret nur als Wiederaufnahme in die eucharistische Versammlung – und damit auf der Ebene der gemeindlichen Öffentlichkeit – erfolgen. Dasselbe gilt für die christliche Initiation, die als (Erst-)Aufnahme in die Kirche sozusagen in die Eucharistie hinein geschieht. Der Katechumene wird in die eucharistische Versammlung hinein getauft.

b) Das mittelalterlich-neuzeitliche Bußsakrament ist, kirchenoffiziell seit dem Gebot der jährlichen Pflichtbeichte 1215, wenigstens tendenziell aber auch schon vorher, in der Häufigkeit seiner Inanspruchnahme faktisch an die Häufigkeit des Kommunionempfangs geknüpft. Dabei ist sowohl beim Verständnis des Bußsakraments wie beim Eucharistieverständnis gegenüber dem altkirchlichen Paradigma eine individualistische Umdeutung festzustellen. Etwas grob gesagt: Aus der Eucharistie als Lebensform der Kirche, durch welche sie als Kirche immer neu konstituiert wird, wird ein individuelles Gnadenmittel für den einzelnen Getauften; an die Stelle der regelmäßigen Versammlung der Gemeinde tritt die individuelle Teilnahme, meist in Form der „geistlichen Kommunion“.⁷ Das Bußsakrament, nun

⁷ Dieser in seinen Folgen kaum zu überschätzende, bis heute massiv nachwirkende Umbruch in der Eucharistieförmigkeit und der Theologie der Eucharistie, dem im Unterschied zur Bußgeschichte kein solch tiefgreifender Einschnitt in der Gestalt der Eucharistiefeier entspricht, ist von der liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung noch immer nicht wirklich hinreichend geklärt. Früher beliebte Germanisierungs-Thesen sind heute längst überholt. Der Umbruch beginnt schon in der Spätantike; sein theologisches Zentrum ist wohl in der Konzeption der Messe als Opfer „für“ jemanden (offerre pro im Sinne von „darbringen zu jemandes Nutzen“) zu sehen. Die wichtigsten Arbeiten zu dieser Frage sind A. A. HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. Münster 1973 (LQF 58); A. ANGENENDT, Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen. In: FMSt 17 (1983) 153–221. Die sehr unterschiedlichen Erklärungsansätze von Häußling und Angenendt sind nach meiner Überzeugung komplementär,

in der neuen Gestalt der Einzelbeichte systemimmanent außerhalb der sichtbaren Öffentlichkeit der Kirche vollzogen⁸, dient dem – seltenen – individuellen Kommunionempfang als Vorbereitung. Daß die Eucharistie selbst Sakrament der Sündenvergebung ist (vgl. Mt 26,28), tritt im gläubigen Bewußtsein immer mehr in den Hintergrund, verstärkt im nachtridentinischen Katholizismus in Abwehr der reformatorischen Betonung dieser Dimension der Eucharistie.

c) Solange die Kommunionhäufigkeit des römischen Katholiken gering war, war die Bindung der Beichtfrequenz an die Kommunionfrequenz kein großes Problem. Daß man es versäumt hat, nach der Förderung häufigerer Kommunion seit Pius X. die faktische Kopplung von Beichte und Kommunion aufzuheben, führte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu bisweilen exzessiver Beichthäufigkeit. Es ist sicherlich in keiner anderen Periode der Kirchengeschichte so oft gebeichtet worden. Dieser Exzeß ist zweifellos eine Mitursache – freilich ebenso gewiß nicht die einzige Ursache – für den raschen Verfall des herkömmlichen Bußsakraments seit den sechziger Jahren auf Grund geistlicher Entleerung.

2.2 Die Anfrage an uns heute, die sich daraus ergibt, lautet analog zur ersten: Muß nicht das weitgehende Verschwinden des Bußsakraments zu einer – vom zweiten Vatikanischen Konzil ja intendierten – Neuentdeckung der Eucharistie als dem dichtesten und die Kirche als Kirche konstituierenden Vollzug, als intensivste Verwirklichung von Kirche, führen? Und dies nicht bloß in theologischen Konzeptionen einer „eucharistischen Ekklesiologie“, welche ja gottlob nicht fehlen, sondern auch und vor allem auf der Ebene der kirchlichen Praxis.

3. Taufe – Buße – Eucharistie und die säkulare Sozialgestalt der Kirche

3.1 Überblickt man die Geschichte des Taufgottesdienstes und der Taufpraxis sowie des Bußinstituts von den Anfängen bis heute und bringt diese Geschichte mit den geschichtlichen Wandlungen der Gestalt der Kirche und ihres Verhältnisses zur Welt in Verbindung, kommt man um folgende Feststellung nicht herum: Die epochale Veränderung der Sozialgestalt der Kirche an den großen Umbrüchen der Kirchengeschichte impliziert die epochale Veränderung in der faktischen Wahrnehmung (der Erfahrung) und auch der theologischen Deutung von Taufe, Eucharistie und Bußinstitut. Freilich: Nur in einem Fall – der Bußgeschichte – hat ein solch epochaler Umschwung auch zu einer tiefgreifenden Neuerung der gottesdienstlichen Gestalt geführt: bei dem in vielfacher Hinsicht diskontinuierlichen⁹ Übergang von der kanonischen Buße der christlichen Spätantike zur irisch-fränkischen Ta-

nicht einander ausschließende Alternativen. Das auf dem Boden dieser Sicht des Meßopfers entstandene Meßstipendienwesen bestimmt noch heute die eucharistische Praxis der römisch-katholischen Kirche in außerordentlich hohem, wenn auch wenig reflektiertem Ausmaß. Der Anlaß, ohne den ja keine Messe gefeiert werden darf, ist heute für die meisten Messen – auch Sonntagsmessen! – das Meßstipendium. Das Meßstipendienwesen bedürfte heute dringend einer theologischen und kirchlichen Evaluation und, daraus folgend, wohl einer gründlichen Neugestaltung.

⁸ Der Sache nach ist freilich auch das mittelalterlich-neuzeitliche Bußsakrament ein öffentlicher Akt der Kirche, weshalb es nicht ohne ordinierten kircheleitenden Amtsträger (Bischof oder Presbyter) vollzogen werden darf. Aber diese Sache ist der Erfahrung entzogen.

⁹ Die entscheidende Kontinuität der Bußgeschichte besteht nicht in den Gestalten des Bußinstituts, sondern in der unbestreitbaren Tatsache, daß die Kirche die ihr vom neutestamentlichen Zeugnis her eindeutig verliehenen Vollmacht zur Sündenvergebung (vgl. Mt 18,18; Joh 20,23) der geschichtlichen Situation entsprechend zur Geltung gebracht hat.

rißbuße, aus der heraus sich dann im zweiten Jahrtausend das mittelalterliche, und bis heute geltende, Bußsakrament entwickelt hat.

a) Der altkirchliche Katechumenat und – diesem entsprechend und weitgehend nachgebildet – die kanonische Kirchenbuße mit öffentlicher Rekonziliation ist nur denkbar im Kontext einer Kirche, die als Sondergesellschaft mit klarer Abgrenzung nach außen (zur nicht-christlichen Gesellschaft) und starker innergemeindlicher Kommunikation (also religionssoziologisch gesprochen: als Sekte) existiert. Nur auf diesem ekklesialen Boden kann die Initiation Erwachsener und die Reintegration der Büsser als Weg des Hineinwachsens in die Glaubensgemeinschaft, welche konkret in der eucharistischen Versammlung erfahren wird, funktionieren. Die Öffentlichkeit der Kirche, die zu ihrem Wesen gehört (vgl. Phil 3,20, wonach die Kirche die Antizipation des himmlischen *πολίτευμα* ist), besteht hier in der Versammlung der Gemeinde zur Eucharistie, welche – konkret erfahrbar vor allem in den vielfältigen Akten der Akklamation – auch ein öffentlich-rechtlicher Vorgang ist.¹⁰

b) In der mittelalterlich-neuzeitlichen Christenheit decken sich demgegenüber kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit weitestgehend. In dieser Situation – aber: nur in dieser Situation – ist die allgemeine, ausnahmslose Säuglingstaufe, von der Sache her immer ein Grenzfall, mit nachfolgendem Hineinwachsen in die Christenheit – die Kirche wie die Gesellschaft – innerhalb der Institutionen und Lebensformen der christlichen Gesellschaft, von ihr umgeben und sozusagen getragen, angemessen. Ebenso ist die Erfahrung der Kirche in ihrer Öffentlichkeit, nun von der gesellschaftlich sanktionierten und integrierten kirchlichen Institution gewährleistet, im Repräsentanten dieser Institution, dem Priester, kein wirkliches Problem und daher die Einzelbeichte, in der man faktisch nicht der Gemeinde, sondern nur dem Beichtvater, der immer Priester ist, begegnet, als öffentliches Handeln der Kirche konzipierbar.

Auch die schon angesprochene Individualisierung kirchlicher Erfahrung und die entsprechende Sicht der Sakramente als individuelle, durch die Kirche vermittelte Gnadenmittel des einzelnen Christen ist – wieder: nur – im Raum einer christlichen Gesellschaft verstehbar: Die „Kirche“ (ecclesia) wird von der Christenheit (christianitas) unterschieden, vor allem seit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts zunehmend mit dem Klerus gleichgesetzt und etabliert sich so als klerikale Vermittlungsinstanz der Gnade gegenüber dem einzelnen: sie „verwaltet“ und „spendet“ die Sakramente, vor allem Taufe, Bußsakrament und Eucharistie.

c) Gegenüber den zwei angesprochenen Gestalten der spätantiken und der mittelalterlich-neuzeitlichen Kirche ist die heutige Situation der Kirche und ihr Verhältnis zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit überaus schwer auf den Punkt zu bringen. An der Tatsache, daß die fast geschlossen christliche Gesellschaft, jedenfalls in Mittel- und Westeuropa, bereits der Vergangenheit angehört, läßt sich nicht vernünftig zweifeln. Daß die Sozialgestalt der Kirche und ihr Verhältnis zur nicht-christlichen Gesellschaft (zur „Welt“) sich in absehbarer Zeit in epochaler Weise neu darstellen wird, steht außer Frage. Dieser kirchengeschichtliche Umbruch impliziert gewiß, wie immer bisher, auch einschneidende Än-

¹⁰ Hier wäre nach wie vor viel von E. Peterson zu lernen, für den die Öffentlichkeit, also der politische Charakter der Kirche eines seiner Lebensthemen war. Zur eminenten öffentlichen und rechtlichen Relevanz der Akklamationen – heute wohl weitgehend als ein in ihrer Brisanz unverstandenes ritualistisches Relikt vollzogen – bleibt grundlegend: E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen 1926 (FRLANT 41).

derungen in der Praxis und im Verständnis von Taufe, Bußsakrament und Eucharistie. Daß diese Änderungen noch auf sich warten lassen, daß die kirchliche Pastoral, gerade die Sakramentenpastoral, nach wie vor dem faktisch schon überholten Paradigma einer christlichen Gesellschaft folgt, wird zwar immer problematischer (und darin von vielen auch längst wahrgenommen¹¹), ist aber verständlich, da die neue Sozialgestalt der Kirche der Zukunft sich noch nicht wirklich abzeichnet. Von „Gemeinde“ und „Gemeindekirche“ ist zwar viel die Rede, von „versorgender“ statt „versorgter“ Gemeinde, von den Rechten und der theologischen Subjekthaftigkeit aller Getauften usw., aber tatsächlich gibt es – bei uns jedenfalls – noch kaum Gemeinden, die sich als solche in ihrem eigenen Anspruch doch von der herkömmlichen Realität einer „Pfarre“ oder „Pfarrgemeinde“ deutlich unterscheiden (müßten).¹² Diese Realität der heutigen Kirche zwischen zwei epochalen Weisen ihrer Realisierung ist die wesentliche Aporie¹³, vor der eine zukunftssträchtige Neugestaltung des kirchlichen Bußinstituts steht. Wenn die Kirche den Übergang in eine wirklich neue Gestalt, oder jedenfalls wirklich ernsthafte Überlegungen dazu mit vielen sicher einschneidenden Konsequenzen, allzu lange hinauszögert, droht die Gefahr, daß sie ein religiöser Dienstleistungsbetrieb oder ein gewiß respektabler Lebenshilfeverein wird. Dies entspricht ja vielfach schon heute – gerade was die Sakramente betrifft – der Wirklichkeit¹⁴, wohl aber kaum dem Wesen der Kirche Christi.

3.2 Welche Fragen ergeben sich aus dem vorstehend angedeuteten Befund? Zunächst wohl die nach der Öffentlichkeit des Gottesdienstes insgesamt, des Bußsakraments und der Rekonziliation (Wiederversöhnung) im besonderen: Müßte diese nicht nach dem Ende der christlichen Gesellschaft anders beantwortet werden als durch die Gestalt der Öffentlichkeit nicht zur Erfahrung bringenden Einzelbeichte? Sodann die Frage nach der Initiation, der Christwerdung: Ist nicht ernsthaft die sicherlich ehrwürdige Tradition der allgemeinen Säuglingstaufe als der neuen Situation der Kirche nicht (mehr) entsprechend in Frage zu stellen? Schließlich: Ist nicht die Frage nach dem Bußsakrament, seinem zumindest äußerlichen Verfall, nach Möglichkeiten seiner Wiedergewinnung, zurückzustellen gegenüber der Suche nach angemessenen Weisen der christlichen Initiation, wo die Sache des Katechumenats: die Glaubensschule und die Einübung christlichen Lebens, nicht – wie derzeit viel zu häufig – praktisch ausfällt?

¹¹ Vgl. etwa die bekannte Schrift von D. EMEIS, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg i. Br. 1991.

¹² Ich verweise, statt einer ständig wachsenden Literatur von sehr unterschiedlichem Niveau, auf ein beeindruckendes Zeugnis eines Versuchs, Gemeinden ins Leben zu rufen, wo neben den vielfältigen Chancen und Möglichkeiten in nüchterner Weise auch die Schwierigkeiten und Hindernisse sehr deutlich zur Sprache kommen: P. WESS, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Thaur 1996.

¹³ Exzellent – und z. T. beklemmend – ist diese Aporie, wie sie sich heute in der evangelischen Kirche in Deutschland darstellt, beschrieben von M. JOSUTTIS, „Unsere Volkskirche“ und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche. Gütersloh 1997.

¹⁴ Vgl. die realistische Situationsbeschreibung bei M. N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg i. Br. 1997, 83–97.

4. Die Bußgeschichte als Schatzkammer alternativer Vollzüge von Umkehr und Versöhnung

4.1 In Frage gestellt wird durch einen Einblick in die Bußgeschichte sowie in die verschiedenen gottesdienstlichen Formen der Sündenvergebung und Versöhnung auch, und ganz besonders, die der römisch-katholischen Kirche seit dem Konzil von Trient eigene Verengung auf das eine Bußsakrament, mit dem auf die verschiedenen individuellen und gemeinsamen Situationen der Vergebungsbedürftigkeit reagiert wurde. Das Konzil von Trient bedeutet in der (westlichen) Bußgeschichte gewiß einen Einschnitt, aber nicht in bezug auf die Lehre vom Bußsakrament oder dessen Praxis – die Tridentiner Lehre schreibt nur mittelalterlich-scholastische theologische Positionen kirchenoffiziell und damit verbindlich fest; das Beichtritual im *Rituale Romanum* von 1614 ist eine Variante mittelalterlicher Beichtordnungen. Die gegen die Reformation gerichtete Einschärfung des Stellenwerts und der Bedeutung des Bußsakraments durch das Konzil bereitete, vielmehr in der Folge im gegenreformatorisch-nachtridentinischen Katholizismus faktisch der Monopolstellung der Beichte als dem einzig (sicher) wirksamen Ort der Sündenvergebung in der Kirche den Boden, ohne daß dies notwendige Folge der Trienter Entscheidungen gewesen wäre. Die mittelalterliche Christenheit war in dieser Beziehung – was die Vergebung läßlicher Sünden betrifft – weiter als die nachtridentinische römisch-katholische Kirche: dort hatten bußrelevante Vollzüge wie Generalabsolutionen (in den Predigtan nexen nach der Offenen Schuld) oder so unbedeutend scheinende Bräuche wie das Sich-Bekreuzigen mit Weihwasser (als Taufanamnese) einen durchaus beachtlichen Stellenwert als Mittel der Sündenvergebung – natürlich nicht für die Rekonziliation von Todsündern.

4.2 Um der historisch gegebenen Vielfalt von gottesdienstlichen und außergottesdienstlichen Formen der Vergebung und Versöhnung in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart und Zukunft wieder eine angemessene Position zu geben, scheint mir die Unterscheidung von Umkehr und Versöhnung von einiger Bedeutung:

a) Umkehr ist (jedenfalls zunächst) kein gottesdienstlicher, sondern ein Lebensvollzug, eine Lebensaufgabe auch des getauften Christen. Sie ist als im Alltag des Lebens zu vollziehende nicht gottesdienstlich zu feiern.

b) Versöhnung als die eschatologische Heilung des heillosen Bruchs zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen ist einmal und ein für allemal durch die Auferstehung des gekreuzigten Christus geschehen (2 Kor 5,18), kann daher nicht von Menschen ins Werk gesetzt, sehr wohl aber in der Verkündigung des Evangeliums und in der Feier des Gottesdienstes je neu in der Geschichte geoffenbart werden. Diese sakramentale Manifestation der einmaligen Versöhnung geschieht in Oster- und Taufanamnese.

Keiner der beiden Vollzüge – der Lebensvollzug der Umkehr und der gottesdienstliche Vollzug der Versöhnung – darf zum Surrogat des anderen werden; für beide Bereiche christlicher Existenz kann es nur von Vorteil sein, ethisches und rituell-gottesdienstliches Handeln nicht zu vermischen. Weder kann der „Gottesdienst im Alltag der Welt“, die christliche Existenz in Umkehr und Glaube, der sich im Dienst am Nächsten zu bewähren hat, durch gottesdienstlich-sakramentale Vollzüge ersetzt werden, noch ist der Gottesdienst recht verstanden und vollzogen, wenn er bloß das alltägliche Leben als Christ zur Sprache bringt und diesem wieder als Antriebsmotor dienen soll.

4.3 Es ist hier nicht der Ort, Vorschläge für mögliche neue gottesdienstliche Feiern der Versöhnung vorzulegen, auch nicht, die Fülle der einschlägigen Feiern in der Tradition der

verschiedenen Kirchen des Ostens und Westens aufzuzählen. Nur drei Punkte seien angesprochen:

a) Die Versöhnung wird in allen gottesdienstlichen Feiern begangen, insofern alle Vergewärtigungen des versöhnenden und heilenden Mysteriums von Ostern sind. Die neutestamentliche Grundstelle zur Versöhnung, 2 Kor 5,18, nennt als den christlichen Ur-Vollzug der Versöhnung im Leben der Kirche die Verkündigung des Evangeliums: das „Amt, das die Versöhnung predigt“ (Lutherbibel), ist gleichursprünglich mit dem Versöhnungsgeschehen durch Christus am Kreuz von Gott eingesetzt. Das heißt nichts weniger als: Das Geschehen der Verkündigung ist mit dem Geschehen am Kreuz identisch!

b) Eine große Bereicherung könnte gerade auf diesem Gebiet der Blick nach Osten bringen. In den verschiedenen östlichen Kirchen gibt es eine reiche Fülle von gemeinsamen Versöhnungsfeiern, sowohl innerhalb und in Verbindung mit anderen Gottesdiensten (Messe, Tagzeitenliturgie)¹⁵ als auch selbständige Gottesdienste der Versöhnung und Vergebung¹⁶, zuweilen Überreste alter kanonischer Bußriten, welche auf die ganze Gemeinde übergegangen sind.

c) In der römisch-katholischen Kirche ist hier auf den Erfolg der völlig neuen Gottesdienstform der „Bußgottesdienste“, „Bußandachten“ o. ä. hinzuweisen. Allerdings ist auch zu fragen, ob die Beliebtheit dieser neuen Gottesdienste nicht zu einem guten Teil durch ihr falsches Verständnis mitbedingt ist, als seien sie Ersatz des Bußsakraments, also der Rekonziliation. Der inzwischen eingetretene Rückgang an Beteiligung weist in diese Richtung. Es wäre demgegenüber die Selbständigkeit der Bußgottesdienste als gemeinsame, d. h. eine Gruppe als Gruppe oder eine Gemeinde als Gemeinde betreffende, Bitte um Vergebung in Gestalt und Gestaltung sicherzustellen. Bußgottesdienste sind weder Ersatzformen für das Bußsakrament, noch sind sie einfach diesem als Vorbereitung und Hinführung zugeordnet.

5. Die Beichte der Zukunft als Moment geistlicher Begleitung

5.1 Auch wenn aller Wahrscheinlichkeit nach die mittelalterlich-tridentinische Gestalt des kirchlichen Bußinstituts – jedenfalls was die „zweite Buße“, die Rekonziliation der „Todsünder“ betrifft – in seine historische Endphase eingetreten ist, heißt das keineswegs, daß auch die Beichte in der Kirche der Gegenwart und Zukunft keine Rolle mehr zu spielen hat. Einerseits wäre es töricht und faktisch auch undurchführbar, die traditionelle Gestalt des Bußsakraments einfach fallenzulassen, ohne daß man praktikierbare Alternativen zur Hand hat. Eine wirklich neue, auf längere Sicht zukunftssträchtige Gestalt der Rekonziliation ist derzeit nicht in Sicht, da die Grundvoraussetzung nicht erfüllt ist, daß die epochale Sozialgestalt der Kirche der Zukunft schon deutlich wäre. In absehbarer Zeit wird daher ganz gewiß die Rekonziliation der „Todsünder“ weiter in Form der Einzelbeichte vor einem Priester stattfinden. Andererseits könnte auch die Entlastung der Beichte von der ihr historisch sekundär zugewachsenen Funktion der Rekonziliation die Beichte, deren geschichtlicher Wurzelboden ja bekanntlich die monastische Seelenführung durch einen „Pneumatiker“ ist, neu beleben: als wichtiger Bestandteil auf dem Lebensweg der Umkehr, im

¹⁵ Vgl. zur ersten Hinführung die knappe Übersicht bei MESSNER, Feiern (s. Anm. 3) 73–75.78–80.

¹⁶ Vgl., für ein instruktives Beispiel, A. HEINZ, Die Feier der Versöhnung am „Samstag des Lichts“. Ein Bußgottesdienst mit Generalabsolution in der Syrisch-Maronitischen Kirche. In: LJ 46 (1996) 241–265.

Prozeß geistlicher Begleitung und Führung, in dem es immer auch und wesentlich um die Wahrnehmung von Schuld und den Zuspruch der Vergebung geht.

5.2 Eine Entflechtung der zwei Grundfunktionen der Beichte im skizzierten Sinn wäre schon heute durchführbar und höchst sinnvoll. Daß die eine Gestalt der Einzelbeichte, schultheologisch als „Bußsakrament“ qualifiziert, zwei grundverschiedene und keinesfalls zu vermengende Funktionen in sich vereint, ist auch in der traditionellsten Sakramententheologie immer anerkannt gewesen, indem man zwischen „Rekonziliationsbeichte“ (die Wiederversöhnung der Todsünder) und „Andachtsbeichte“ (in der es um den immer neuen Zuspruch des Evangeliums angesichts „läßlicher“, also nicht von der Kirchengemeinschaft trennender Sünden geht). Der Beichtvater hatte und hat dementsprechend zwei Aufgaben zugleich wahrzunehmen: Er soll geistlicher Ratgeber und Führer sein, sowie – im Fall der Rekonziliation (Absolution), also wenn tatsächlich das Bußsakrament erforderlich ist – Repräsentant der Kirche, ihrer Öffentlichkeit.

Diese beiden Aufgaben des Beichtvaters sollten säuberlich getrennt werden. Im Fall der „zweiten Buße“, der Rekonziliationsbeichte, ist die Beteiligung eines ordinierten Amtsträgers (Presbyters oder Bischofs) unerläßlich, da die „zweite Buße“ die Öffentlichkeit der Kirche betrifft und die Rekonziliation die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft (konkret die Eucharistiegemeinschaft) ist. Die geistliche Führung und Begleitung ist ein besonderes Charisma, das nicht jeder Amtsträger hat und als Amtsträger auch nicht zu haben braucht. Die Beichte im Rahmen geistlicher Begleitung, als Bestandteil eines Prozesses pneumatischer Seelenführung, muß von einer „geistlichen Person“, also einem mit einem besonderen Charisma beschenkten Menschen, durchgeführt werden, welcher als geistlicher Begleiter keineswegs ordiniert Amtsträger sein muß. Die Gestalt einer solchen Seelenführungsbeichte hätte sich deutlich von der Rekonziliationsbeichte zu unterscheiden; hier ist ja nicht die Wiederversöhnung mit der Kirche das Ziel. Sie wäre ein Akt der Einzelseelsorge, nicht unbedingt ein amtlicher Akt der Kirche. Die Unterscheidung von Amt und Seelsorge, welche im durchschnittlichen Sprachgebrauch von heute fast hoffnungslos vermischt sind, ist eine wichtige Aufgabe der Kirche heute und morgen. Die Anerkennung eines seelsorglichen Charismas, das auch – ob mit oder ohne Ordination – zum Beichtthören (im Bereich der Seelenführungsbeichte) berechtigte, würde dem ordinierten Amt nicht nur keinen Abbruch tun, sondern im Gegenteil die eigentlich zentralen Funktionen des Amtes in Verkündigung und Gottesdienst besser zur Geltung bringen. Die Seelsorge ist nicht der Ansatzpunkt zur theologischen Bestimmung des Wesens des kirchlichen Amtes, sondern unverfügbares Charisma innerhalb – das ganz gewiß auch – und außerhalb des ordinierten Amtes. Charismatisch begabte Beichtväter und -mütter – noch einmal: nicht im Bereich der „zweiten Buße“ – könnten die Kirche und das Beichtinstitut nur bereichern.

Klemens Richter, Münster

*Die Theologie der kirchlichen Trauung*¹

In den liturgischen Zeichen, Handlungen wie Worten, soll der Glaube der Kirche und möglichst auch der konkreten Gemeinde zum Ausdruck kommen. Für die Gestaltung der primären wie sekundären liturgischen Zeichen ist dies überall dort weniger schwierig, wo eine wenigstens im Kern einheitliche theologische Auffassung besteht. Das ist im allgemeinen der Fall, wenn das Sakrament in seinem Ursprung auf die frühe Kirche zurückgeführt werden kann und in wesentlichen theologischen Merkmalen dort schon umschrieben wird, so etwa bei der Taufe.

Bei der liturgischen Feier der Trauung ist dies nicht in so ausgeprägtem Maße der Fall. Dabei kann all das, was die theologische Diskussion heute bewegt, die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen. Sicher wäre es vermessen, von einem Trauungsrituale die Lösung all der Probleme zu erwarten, die mit der Pastoral und dem Recht der kirchlichen Eheschließung verknüpft sind. Probleme entstehen besonders durch die immer größer werdende Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher und kirchlicher Eheauffassung. Tatsächlich ist kaum ein anderes Sakrament mit derart vielen rechtlichen Regelungen verbunden wie die katholische Eheschließung, und bei kaum einem anderen Sakrament sind derart viele theologische Fragen letztlich ungeklärt. Das betrifft zum Beispiel das Zustandekommen der Ehe, die Formpflicht, die Identität von Ehevertrag und Ehesakrament, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung zumindest in Deutschland, die Trauung mit Nichtglaubenden wie mit Nichtgetauften oder auch die Frage nach dem Spender dieses Sakramentes. Kann eine Ehe zwischen Getauften wirklich nur ein Sakrament oder ein illegaler Zustand sein, auch wenn der CIC 1983 nicht mehr von Konkubinat spricht? Gibt es zwischen getauften Katholiken, die faktisch nicht mehr glauben und nur standesamtlich heiraten, nicht auch eine Ehe, die in der Schöpfung begründet, aber noch keineswegs ein Sakrament ist? Wenn es in Zweifelsfällen über den Glauben heute einen

¹ Es handelt sich hier um die Wiedergabe eines Referates, das am 27. Juni 1998 anlässlich des Treffens der Sekretäre der Europäischen Liturgiekommissionen in Fürstenried/München gehalten wurde.

Abkürzungen im Text:

CIC: Codex Iuris Canonici

FT 1975: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] 1975.

FT 1992: Die Feier der Trauung ... Sprachgebietes. Zweite Auflage. Herausgegeben ... sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Zürich [u. a.] 1992.

OCM 1969: Ordo Celebrandi Matrimonium. Editio typica. Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

OCM 1991: Ordo Celebrandi Matrimonium. Editio typica altera. Rituale Romanum ... Vaticanum II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Typis Polyglottis Vaticanis 1991.

SC: Sacrosanctum Concilium.

Taufaufschub gibt, müßte es dann nicht auch einen Aufschub für die kirchliche Trauung geben, der dann ein Ehecatechumenat vorausgehen sollte?

Fragen über Fragen, die ein Rituale kaum ansprechen und schon gar nicht lösen kann. Da die Liturgie aber im Schnittpunkt von Gnade und Recht und damit in der unaufhebbaren Spannung von Wirklichkeit und Gültigkeit steht, kann eine Trauungsliturgie nicht vom Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen absehen und auch nicht die gesellschaftlichen Veränderungen völlig ignorieren.

1. Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes von 1992

1.1 Die Entwicklung der Trauungsliturgie bis zum OCM 1991

Die Entwicklung eines gemeinsamen deutschen Trauungsrituale beginnt mit der *Collectio Rituum ... pro omnibus Germaniae Dioecesisibus* ... von 1950, das aus den Traditionen der deutschen Bistümer ein einheitliches Trauungsritual formte. Der *Ordo celebrandi Matrimonium* von 1969 (OCM) erfüllte die Vorgaben von SC 77 und 78 und bot neben einer theologisch-pastoralen Einführung drei verschiedene Formen der Trauungsfeier und Auswahltexte, darunter zwei weitere Segensgebete über Braut und Bräutigam. Dieser Ritus ist gegenüber dem vorkonziliaren Rituale Romanum mit verschiedenen Elementen angereichert. So sind aus der deutschsprachigen Tradition die Bereitschaftsfragen und die Form der Bestätigung eingefügt, der Konsensaustausch mit der lebensnäheren Formel aus dem angelsächsischen Bereich theologisch angereichert und Fürbitten hinzugefügt worden. Das Segensgebet, das bis dahin als Brautsegen nur in der Trauungsmesse vorgesehen und erlaubt wurde und zwischen Vaterunser und Embolismus plazierte war, hat sich zu einem anamnetisch-epikletischen Gebet nach dem Muster anderer Segens- und Weihegebete entwickelt, allerdings noch ohne eine ausdrückliche Geist-Epiklese. Es wird aber bei der Trauung in einer Messe nach römischer Ordnung weiterhin nach dem Vaterunser vollzogen. Die zweite Form beschreibt die Trauung in einem Wortgottesdienst, wobei das Segensgebet als Abschlußgebet an die Fürbitten angefügt und somit näher an das Trauungsgeschehen herangerückt wird. Die dritte Form ist für die Trauung eines Katholiken mit einem ungetauften Partner bestimmt, wobei es sich hierbei – so schrieb Kardinal Ratzinger in seinem „Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden“ vom 8.12.1980 – wohl nicht um ein Sakrament handeln kann. Der damalige Münsteraner Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling hielt diese Trauung für ein Paradox: „Sie unterscheidet sich kaum merklich von der sakramentalen Feier; für einen Nichtfachmann überhaupt nicht. Ein ungewöhnlicher Fall! Sonst ist die ‘simulatio sacramenti’ etwas Horrendes.“ Er verweist darauf, daß auch CIC 1983 c. 840 leider nicht die Bestimmung aus SC 59 übernimmt, „daß die Sakramente den Glauben voraussetzen, sondern nur, daß sie Zeichen (und Mittel) sind, durch die der Glaube ausgedrückt wird“.

Erst 1975 erschien der auf der Grundlage des OCM 1969 erarbeitete, allerdings sehr schmale Faszikel (37 Seiten) „Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ (FT 1975). Im Vergleich zum OCM 1969 wurde die Pastorale Einführung wesentlich erweitert und auf die pastorale Situation hiezulande abgestimmt. Man wollte keine einfache Übernahme der römischen Vorlage, sondern eine eigenständige Bearbeitung.

Dieser Ritus des deutschen Sprachgebietes enthält nur eine Form der Trauung, wie sie in einer Messe oder einem Wortgottesdienst stattfindet. Dabei weist sie gegenüber OCM 1969 charakteristische Änderungen auf: Den drei Vorbereitungsfragen an die Brautleute wurde eine vierte hinzugefügt, die nach ihrer Verantwortung in Ehe und Familie, in Kirche und Welt fragt und an beide gemeinsam gerichtet ist. Der vielleicht wichtigste Unterschied liegt aber in der Stellung des Segensgebietes über das Brautpaar. Er folgt in FT 1975 unmittelbar auf die Bestätigung der Eheschließung durch den Zelebranten, und zwar auch bei der Trauung in einer Messe. Darin ist eine bewußte Aufwertung des Segensgebietes als Teil der Trauungshandlung zu sehen.

FT 1975 löste bei vielen Seelsorgern Enttäuschung aus, da es z. B. für die Trauung eines Katholiken mit einem Nichtgetauften nur Rubriken, aber keine der Situation angemessenen Texte enthielt. Es fehlte auch jede Hilfe für die Feier von Ehejubiläen und für eine kirchliche Verlobung, eine Lücke, die dann durch das *Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes* von 1978 geschlossen wurde. Hier finden sich Riten für die Silberne und Goldene Hochzeit sowie für die Verlobung.

So kam es schon bald zu Bemühungen um eine Revision, die aber erst 1991 fertiggestellt werden konnte und sich mit dem Erscheinen der Editio typica altera des OCM 1991 überschneidet. Dies führte zu Schwierigkeiten während der Konfirmierung des Textes in Rom. Von dort wurden u. a. folgende Forderungen gestellt: Die Praenotanda der neuen lateinischen Ausgabe müssen im deutschen Rituale bis Nr. 35 einschließlich abgedruckt werden, und die Texte für den Trauungssegen sollen aus OCM 1991 übersetzt werden.

Die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes waren nicht bereit, ihr von SC 77 verbrieftes Recht gegenüber der römischen Kongregation zu verteidigen und kamen diesen Forderungen, die in dieser Form erstmals gestellt wurden, nach.²

1.2 Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes von 1992

1.2.1 Römische Praenotanda und Pastorale Einführung der deutschsprachigen Bischöfe

Während OCM 1991 nahezu ausschließlich von der Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft als Eheziel ausgeht, setzt die deutschsprachige Pastorale Einführung sehr viel breiter anthropologisch an, entwickelt dann die Lehre des Alten und des Neuen Testaments für die Ehe und dürfte so bei heutigen Menschen größere Überzeugungskraft haben als die ausschließlich vom Sakrament ausgehende Betrachtungsweise des Rituale Romanum.

Sehr ausführlich wird auf die Vorbereitung der Trauung eingegangen und in die verschiedenen Formen der Trauungsliturgie eingeführt: Trauung in der Eucharistiefeier; Trauung in einem Wortgottesdienst; Trauung mit einem Katholiken ostkirchlicher Riten oder mit einem

² Vgl. dazu F. NIKOLASCH, Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex. In: LJ 43 (1993) 141–159, wo er feststellt: „Überblickt man die Entwicklung der liturgischen Rechtszuständigkeit von den Aussagen der Liturgiekonstitution bis zum neuen Kirchenrecht, so kommt man nicht an der Erkenntnis vorbei, daß es im Laufe dieser Periode der römischen Kurie gelungen ist, weitestgehend wieder jene Zustände herzustellen, wie sie vor dem Konzil bestanden.“ (159)

Christen aus einer orthodoxen oder altorientalischen Kirche; Trauung mit einem konfessionsverschiedenen Partner anderer Kirchen; Trauung mit einem Katechumenen; Trauung mit einem nichtgetauften Partner, der an Gott glaubt, wobei jüdische und muslimische Partner eigens genannt werden, während die übrigen unter der Bezeichnung „Partner aus einer nicht-monotheistischen Religion“ pauschal zusammengefaßt werden. Zudem werden Überlegungen angestellt für eine Trauung mit einem Partner, der nicht an Gott glaubt – eine Situation, die häufig in der früheren DDR vorkam und in Zukunft wohl immer häufiger auf die Kirche in den deutschsprachigen Gebieten zukommen wird. Nicht für alle diese Fälle wird ein kompletter Ritus angeboten, doch gibt es eine Reihe entsprechender Texte und Hinweise für die Praxis.

1.2.2 *Feier der Trauung in einer Eucharistiefeier*

Nach FT 1992 findet der ganze Trauungsritus mit dem feierlichen Trauungssegen innerhalb der Eucharistiefeier nach der Homilie statt. Dies ist ein bedeutender Unterschied zum OCM 1991.

Das Brautpaar wird am Kirchenportal abgeholt. Die Feier kann mit einem Taufgedächtnis beginnen.

Bei den *Bereitschaftsfragen* wird nun auch die dritte Frage nach der Bereitschaft zum Kind an das Brautpaar gemeinsam gerichtet. Für die *Segnung der Ringe* gibt es zwei Orationen, für die *Vermählung* nur noch zwei Formen, den Vermählungsspruch und die Vermählung durch das Ja-Wort. Der Ring wird als Zeichen „unserer Liebe und Treue“ gedeutet, wobei die partnerschaftliche Eheauffassung unserer Zeit und die gegenseitige Treue dadurch verdeutlicht werden.

FT 1992 hält im Unterschied zum OCM an der hervorgehobenen Position des feierlichen *Trauungssegens* unmittelbar nach der Konsensabgabe und deren Bestätigung fest. Er ist sakramententheologisch der Teil des Trauungsritus, in dem das für ein Sakrament konstitutive Handeln Gottes am deutlichsten seinen Ausdruck findet. Seit SC, wo erstmals vorgeschrieben wurde, daß der Segen immer gespendet werden soll, kann von einer ständigen Aufwertung des Segenselementes gesprochen werden. War schon im OCM 1969 aus dem Brautsegen ein Gebet über beide Brautleute geworden, so bringt OCM 1991 die endgültige Angleichung dieses Segensgebetes an die Tradition der großen Segensgebete der römischen Liturgie. Dessen drei Formulare sind überarbeitet und mit einer deutlichen Epiklese, der Bitte um das Wirken des Geistes Gottes, angereichert, was die Liturgiewissenschaft vornehmlich im deutschen Sprachbereich schon lange gefordert hatte. FT 1992 enthält insgesamt vier Formulare für den Trauungssegen. Formular I, das im Ritus steht, ist deutsches Eigengut, entspricht besser deutschem Sprachempfinden und enthält eine realistischere und vor allem partnerschaftlichere Sicht der Ehe als die Texte des OCM 1991. Diese, also Formular II, III und IV, finden sich im Anhang von FT 1992. Alle vier sind zum Singen eingerichtet und in Sinnzeilen abgedruckt.

Den Abschluß der Trauung bilden die *Fürbitten*, in denen die ganze Gemeinde als Mitträger dieser Feier und ihrer Mitverantwortung für diese Ehe Ausdruck findet. Vier verschiedene Formulare finden sich im Anhang.

Im weiteren Verlauf der Eucharistiefeier können sich die Brautleute an der Gabenprozession beteiligen; die Verwendung einer großen Hostie und die Kelchkommunion werden empfohlen. Volkstümliche Segnungen etwa für das Hochzeitsmahl werden in Erinnerung

gebracht. Die Unterzeichnung der Trauungsdokumente vor dem feierlichen Schlußsegen ist am Altar möglich.

1.2.3 Trauung eines Katholiken mit einem nichtgetauften Partner, der an Gott glaubt

Da diese Form nicht volle sakramentale Gestalt beanspruchen kann, wird sie in schlichteren Formen vollzogen. Sie lehnt sich an das Kapitel über die Feier der Trauung in einem Wortgottesdienst an und hat ein einfaches Segensgebet ohne Epiklese. Hierbei besteht das Problem in den Aussagen des christlichen Glaubens, z. B. zur Gottheit Christi, zum Trinitätsglauben, die etwa bei einem Juden oder Muslim Anstoß erregen.

Die Texte wurden so formuliert, daß der nichtgetaupte Partner keinen Text sprechen muß, der seiner Glaubensüberzeugung direkt widerspricht. So entfällt die trinitarische Formel zum Anstecken des Ringes. Da es sich aber um eine katholische Trauung handelt, sind dem nichtgetauften Partner Glaubensaussagen seines katholischen Partners und der Gemeinde zuzumuten, ohne das Gebot der Toleranz zu verletzen. Diese sind ja nicht gegen den Nichtgetauften gerichtet, sondern Ausdruck des Glaubens der hier feiernden katholischen Gemeinde. So findet der Seelsorger nunmehr einen vollständigen, auf die spezielle Situation angepaßten Ritus, der auf den nichtgetauften Partner viel Rücksicht nimmt, ohne den katholischen Glauben zu verschweigen. Texte und Riten versuchen, die gemeinsame Basis aller gottgläubigen Menschen zur Sprache zu bringen.

1.2.4 Die Trauung eines Katholiken mit einem Partner, der nicht an Gott glaubt

Da ein nichtgläubiger Partner an den spezifisch christlichen Glaubensaussagen über die Ehe weder mehr noch weniger Anstoß nehmen wird als am Glauben überhaupt, braucht keine Zurückhaltung bei den spezifisch christlichen Glaubensaussagen geübt zu werden. Zwar gilt auch hier, daß der Nichtglaubende selber keine Aussagen machen darf, die seiner Gewissensüberzeugung widersprechen. So lautet die dritte Bereitschaftsfrage: „Sind Sie bereit, Kindern das Leben zu schenken und in väterlicher (bzw. mütterlicher) Verantwortung für sie zu sorgen?“ Es wurde versucht, die allgemeinen menschlichen Grundüberzeugungen zur Ehe an- und auszusprechen, wobei es sich um einen vollständigen, der Situation angepaßten Ritus handelt, der viel Spielraum für weitere Anpassungen an die konkrete Situation läßt.

1.2.5 Bewertung von FT 1992

Die 144 Seiten des neuen deutschsprachigen Trauungsrituale bieten echte Hilfen für die vielfältige pastorale Praxis der Trauung und sind kaum auf Kritik der Praktiker gestoßen. Nicht in dieses Buch aufgenommen werden konnte *Die Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers*. Der entscheidende Grund dafür, daß erst 1995 die *Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung*³ veröffentlicht werden konnte, ist vor allem in den dazu notwendigen Absprachen zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zu sehen.

³ Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig [u. a.] 1995.

Auch nicht aufgenommen wurde das Kapitel III des OCM 1991 „coram assistente laico“. Einmal dürfte dieser vereinfachte Ritus für Missionsgebiete oder extrem priester- und diakonenarme Gebiete gedacht sein, zum anderen vergrößert er den Abstand zu den orthodoxen Kirchen, die sich bei ihrer theologischen Ehesicht die Leitung einer solchen Feier durch einen Laien ganz und gar nicht und auch nicht durch einen Diakon vorstellen können. Allerdings wird inzwischen im deutschen Sprachgebiet zunehmend auch an die Beauftragung von Laien für die Vorsteherfunktion bei der Trauungsliturgie gedacht, wobei die Schweizer Bischofskonferenz diese Möglichkeit inzwischen schon eröffnet hat.

Während der OCM 1991 Riten für die Verlobung sowie für die Silberne und Goldene Hochzeit enthält, hat FT 1992 wiederum auf den Abdruck dieser Riten verzichtet, da sie weiterhin ihren Platz im deutschsprachigen *Benediktionale* behalten.

2. Trauungsliturgie im Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen

2.1 Trauungssegen als Konstitutivum der Sakramentalität

Die genaue Herkunft des bis zum Konzil nur über der Braut gesprochenen und deshalb Brautsegen genannten Gebetes ist noch immer nicht völlig geklärt. Manches spricht dafür, daß diese Segnung ursprünglich beiden Brautleuten gilt und erst später zu einem Segen allein für die Braut wird.⁴ Zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert ist eine Segnung des Brautgemachs (*benedictio in thalamo*) bezeugt. Auch der Segen nur über der Braut (*benedictio nuptialis*) in den ältesten Sakramentaren ist in verschiedenen Traditionen wohl ein Segen über beide Brautleute gewesen. Seit dem 9. Jahrhundert sind in der römischen Liturgie immer wieder Bestrebungen vorhanden, das Segensgebet als Segen über das Paar zu gestalten. Und mancherorts war durchaus die Überzeugung wirksam, daß es sich dabei um den eigentlichen sakramentalen Ritus handelt, wie es ein Rituale des 16. Jahrhunderts aus York belegt, das als wesentliches Element des Segensgebetes den Satz bezeichnet: „Gott, du hast den Ehebund zum Abbild des Bundes Christi mit seiner Kirche gemacht und ihn durch dieses große Geheimnis geheiligt.“

Wenn Sakramentenfeier bedeutet, daß eine konkrete Lebenssituation im Lichte des Glaubens gedeutet und als Heilshandeln Gottes anamnetisch-epikletisch betend proklamiert wird, dann geschieht dies jeweils in dem großen doxologischen Gebet, das seit dem II. Vatikanum wieder zu den wesentlichen Elementen aller Sakramentenliturgie gehört. Was für die Weiheliturgie das Weihegebet, für die Tauffeier Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser sind, ist für die Eheschließung die *Benedictio nuptialis*, der feierliche Trauungssegen.

Die Feier der Trauung besitzt damit seit OCM 1991 die Vollgestalt sakramentlicher Liturgie. Indem die *Benedictio* in FT 1992 in unmittelbare Beziehung zur Konsenserklärung gesetzt ist, hat dieses Gebet seine eigentliche Funktion zurückerhalten: Es deutet den Konsens zwischen Frau und Mann als Handeln Gottes und erbittet die Fortsetzung dieses Heilshandelns für die Zukunft, mit den Worten der deutschsprachigen Bischöfe: In diesem Gebet „ruft der Zelebrant im Namen der Kirche in einem anamnetisch-epikletischen Gebet den Geist Gottes auf Braut und Bräutigam herab und bittet um Gottes Segen für den Ehebund.“

⁴ Vgl. A. JILEK, Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. In: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1998 (QD 120) 18–41.

Damit ist dieses Gebet Mittelpunkt und Kern der Trauungsliturgie. Trägerin ist die ganze gottesdienstliche Versammlung, in deren Namen es vom Amtsträger gesprochen wird. Dies geschieht durch das Gebetswort und die dazu gehörende Zeichenhandlung, die Orantenhaltung des Vorstehers während des anamnetischen Teils und das Ausstrecken der Arme über den Brautleuten während des epikletischen Teils.

Die unsere Kirche derzeit noch bestimmende kirchenrechtliche Sicht, wonach die Konsenserklärung der Brautleute das Konstitutivum der Liturgie darstellt, ist somit theologisch nicht mehr haltbar. Der Kern der Trauungsliturgie ist nicht anders konzipiert, theologisch somit auch nicht anders zu deuten als das Kerngeschehen anderer Sakramentenfeiern auch. Dies mag ein Vergleich mit der Bischofsordination belegen, wie ihn August Jilek eindrucksvoll dargestellt hat. Die Bestellung des Bischofs erfolgt von frühester Zeit an in zwei Etappen. Zunächst einigt man sich auf einen geeigneten Kandidaten. Der Erwählte ist aber noch nicht Bischof. Über ihn wird unter Handauflegung durch die anwesenden Bischöfe feierlich gebetet und ihm damit das Bischofsamt übertragen. Bischof wird er also erst dadurch, daß die Wahl durch die Kirche im sakramentlichen Gebet anamnetisch-preisend als Handeln Gottes verkündet und die Bestellung durch Gott epikletisch-betend proklamiert wird. Von daher gilt für die erneuerte Trauungsliturgie: Die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, wird im Segensgebet als Sakrament proklamiert.

Würde das, was durch die nachkonziliare Aufwertung des Trauungssegens zum Konstitutivum der Sakramentalität der Trauungsliturgie nahegelegt wird, von der systematischen Theologie und vor allem vom Kirchenrecht nachvollzogen, dann käme dies auch dem Verständnis der orthodoxen Kirchen entgegen, die im Ehesegen das konstitutive Element des Sakramentes sehen. Für sie ist der Konsens eher die Verlobung, als Willenseinigung von Frau und Mann die notwendige Voraussetzung dafür, daß in der liturgischen Feier diese Verbindung zum Sakrament wird. Zugleich würde dies eine größere Nähe zu den Kirchen der Reformation schaffen, die in der Ehesegnung gerade die Besonderheit des kirchlichen Handelns sehen, das dieses Handeln benennt und Zuspruch biblischer Weisung wie Verheißung ist.

2.2 Kirchenrechtliche Konsequenzen

Wenn das Segensgebet Konstitutivum der Sakramentalität der Trauung ist, dann bedeutet dies aber auch, daß sich nicht die Brautleute gegenseitig das Sakrament spenden, sondern daß es ein Handeln des in der Liturgie gegenwärtigen Christus ist, repräsentiert durch die zur Liturgie versammelte Gemeinde unter ihrem Vorsteher, der den Trauungssegens spricht. Der Kanonist Matthäus Kaiser hat dazu bekundet: „Wenn die Ehe ihrem Wesen nach als Vertrag verstanden wird, ergibt sich daraus als selbstverständliche Konsequenz, daß allein die Brautleute die Spender des Ehesakramentes sind [. . .]. Wenn aber die Ehe als Bund zu verstehen ist, in dem Mann und Frau sich nicht nur selbst gegenseitig schenken und annehmen, sondern auch von Gott zu einer neuen Einheit verbunden werden, dann kommt die Ehe nicht allein durch den Konsens der Brautleute zustande. Die Funktion des trauenden

Priesters ist dann mehr und etwas anderes als nur Zeugenschaft, nämlich – wie auch bei allen anderen Sakramenten – zeichenhaftes Handeln für das Wirken Gottes.“⁵

Und der Tübinger Kirchenrechtler Richard Puza geht davon aus, daß die Sicht der Ehe als Bund, wie sie in der Liturgie bezeugt wird, in der Kanonistik zu einem Umdenken geführt hat: „Man hat begonnen, sich von der rein rechtlichen Sicht der Ehe zu lösen. Sie war im CIC 1917 durch die Sicht der Ehe als Vertrag [. . .] gekennzeichnet. Der CIC 1983 ist schon einen Mittelweg gegangen. Er spricht von der Ehe als Bund und verwendet daneben auch noch den Vertragsbegriff.“⁶ Puza unterscheidet zwischen dem Vertrag, der Konsensabgabe, und der Bundesbegründung, der Feier des Sakramentes. Und dies sieht er auch in einem Strang der westlichen Tradition begründet, die erst mit dem CIC 1917 aus dem theologischen und rechtlichen Denken verschwunden ist. Daß der Priester als Spender des Ehesakramentes gesehen werden kann, geht immerhin auf Melchior Cano († 1560) zurück und war sowohl Benedikt XIV. († 1758) als auch der Codex-Kommission 1917 durchaus bekannt. Und es gibt eben auch heute Kanonisten, die im Priester und damit im Segensgebet die Sakramentalität begründet sehen, so E. Corecco und M. Kaiser. Der Vorsteher der Liturgie wird eben in spezifischer Weise tätig, denn er ist es – und nur ihm kommt diese Vollmacht zu –, der im Namen der versammelten Kirche das große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlungen vollzieht.

Puza hat aufgrund dieser liturgietheologischen Überlegungen einen Vorschlag zur Änderung des Kirchenrechts gemacht. Dabei bleibt selbstverständlich der Konsens die unabdingbare Voraussetzung zur Begründung der Ehe. Allerdings müßte die Trauung, abgesehen von einem Notfall, immer mit der Liturgie und damit dem Trauungssegen verbunden sein. Zu prüfen wäre, ob dann auch noch Laien diese Form der Ehesegnung vornehmen können, was sicher nicht grundsätzlich auszuschließen ist, obwohl dem die ostkirchliche Tradition entgegensteht. Auch eine Dispens von der Eheschließungsform wäre möglich. Sie sollte aber, abgesehen von der Eheschließung glaubensloser Christen, nur erteilt werden, wenn der Abschluß der Ehe im Ritus einer anderen christlichen Kirche garantiert ist.

Wenn der Glaube zur Sakramentalität notwendig ist, muß ein Weg für den Eheabschluß glaubensloser Christen gefunden werden. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: 1. die Anerkennung der Zivilehe solcher Personen als kirchlich gültige Ehe. 2. die Schaffung einer kirchenrechtlichen Form nichtsakramentaler Ehe.

Für den deutschen Sprachbereich ist dann auch noch zu fordern, daß Christen nicht mehr die obligatorische Zivileheschließung in Anspruch nehmen müssen, sondern daß die kirchliche Eheschließung auch staatlich offiziell anerkannt wird.

2.3 Die Trauung kirchenferner Paare

Die Zahl der Brautpaare, die eine kirchliche Eheschließung wünschen, obwohl sie sich von jeder kirchlichen Praxis gelöst haben, ist zunehmend gestiegen. Hier stellt sich die gleiche Frage wie bei der Zulassung zu anderen Sakramenten, etwa der Taufe oder der Erst-

⁵ M. KAISER, Vertrag oder Bund? Rechtliches oder theologisches Eheverständnis. In: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 2/93. Stuttgart 1992, 83–95, hier 94f. Vgl. die noch ausführlichere Begründung: DERS., Spender des Ehesakramentes. In: Klerusblatt 70 (1990) 194–200.

⁶ R. PUZA, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum Spender des Ehesakramentes. In: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? (s. Anm. 4) 62–83.

kommunion. Die Antwort für die Zukunft ist in einer Pastoral zu suchen, die sich zwischen Ausverkauf und Rigorismus bewegt, die nicht bedingungslos weiter jedem Wunsch nach Sakramentenspendung entspricht, aber auch niemanden vollständig zurückweist (vgl. die römischen Praenotanda Nr. 21). Auf diese Problematik weist die Pastorale Einführung FT 1992 hin, wenn Nr. 29 die Feier der Trauung in einem Wortgottesdienst für diejenigen vorsieht, die als nicht eucharistiefähig gelten. Kann aber eigentlich jemand, der nicht eucharistiefähig ist, ein anderes Sakrament empfangen?

Wenn Menschen auf der Bitte um das Sakrament bestehen, obwohl sie nur sehr partiell und distanziert kirchliche Glaubensgemeinschaft wollen, ist nach dem zu suchen, was ihrer Geschichte mit Gott helfen kann. Das kann für die einen der Aufschub, für andere der fragwürdige Vollzug der sakramentalen Handlung sein. Letzteres darf allerdings nicht dazu führen, daß Kirchen als Dekoration für das private Fest benutzt werden, liturgische Texte und religiöse Musik als Ausschmückung und Anlaß für rührselige Gefühle. Das hat mit dem Dienst am Menschen nichts mehr zu tun. Da verzehrt das Profane das Religiöse.

Von hier aus scheinen mir Vorbehalte gegenüber der Praxis der katholischen Kirche in Japan angebracht zu sein. Dort werden offensichtlich viele Paare, die keineswegs die Absicht zu einem zukünftigen christlichen Lebensweg haben, in katholischen Kirchen getraut. Früher galt dies als schweres Sakrileg, da hierin eine *imitatio sacramenti* gesehen werden kann.

Ein großes Problem stellt die Vielzahl der staatlich wiederverheirateten Geschiedenen dar, die eine kirchliche Trauung ein zweites Mal erbitten. In manchen Gemeinden ist dies schon ein Drittel derer, die eine kirchliche Trauung wünschen. Allein in Deutschland lebt über eine Million von Paaren in solchen Verhältnissen, die eine Teilnahme an den Sakramenten durch das Kirchenrecht ausschließen. Es ist aber nicht zu verhehlen, daß es – wenn sicher auch sehr wenige – Gemeinden gibt, in denen hierbei in dem einen oder anderen Fall eine liturgische Feier ermöglicht wird. Selbstverständlich handelt es sich dabei um keine kirchliche Trauung. Nach Prüfung der konkreten Situation gilt zumeist als Voraussetzung die Bejahung der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, die Bereitschaft zum Kind sowie die vorausgehende standesamtliche Trauung. Erforderlich ist auch ein Bußakt, der das mögliche Eigenverschulden am Scheitern der ersten Ehe deutlich zum Ausdruck bringt. Eine derartige Liturgie, die nicht in der Kirche, sondern im kleinen Kreis etwa eines Gemeinderaumes mit Verwandten und Freunden gehalten wird, erbittet Gottes Segen – der in diesem Fall kein Trauungssegen ist! – angesichts des ersten Scheiterns für den nun beginnenden neuen Lebensweg.

Wo Pfarrer sich auf eine derartige Liturgie einlassen, gehen sie davon aus, daß die Kirche sich dort nicht völlig verweigern darf, wo Jesus Barmherzigkeit üben würde. Die Bitte um Gottes Heilshandeln auch in ausweglosen Situationen darf nicht verweigert werden. Es gibt durchaus Priester, die fragen, ob es nicht sinnvoll wäre, wenn die Kirche hierfür liturgische Hilfen zur Verfügung stellen könnte. Entfernt Vergleichbares ist durch die deutschen Bischöfe für die kirchliche Mitwirkung bei der Bestattung von Katholiken, die aus der Kirche ausgetreten sind, geschehen. Dafür gibt es Gebete, „wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“.⁷

⁷ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (22.11.1994). Bonn ³1995 (Die deutschen Bischöfe 53).

Übrigens hat die Zeitschrift „Gottesdienst“ Texte zur Segensfeier für ein Brautpaar veröffentlicht, das aus guten Gründen keine kirchliche Trauung wollte, sondern nur standesamtlich getraut wurde.⁸

3. Das Trauungsritual im Schnittpunkt von Liturgie, Pastoral und Recht

Wir hatten zu Beginn gesagt, daß das neue Trauungsrituale im Schnittpunkt all der Probleme steht, die mit Liturgie, Pastoral und Recht der kirchlichen Eheschließung verknüpft sind. Eine besondere Spannung besteht zwischen dem Konsens und der Segnung. Damit wird aber nur die Spannung deutlich, die in der lateinischen Kirche hinsichtlich der kanonistischen Wertung der Trauung und deren liturgischem Vollzug noch besteht. Die Aufwertung des Großen Segensgebetes stellt konsequent vor die Frage, welche rechtlichen Folgerungen die römische Kirche aus der Veränderung der Trauungsliturgie ziehen kann, ja ziehen muß. Es geht darum, Recht und Liturgie in eine größere Übereinstimmung miteinander zu bringen. Vor allem ist das Kirchenrecht aufgefordert, die Liturgie ernster zu nehmen. Der große deutsche Kanonist Klaus Mörsdorf hat schon vor der Veröffentlichung von SC die Verantwortlichen gemahnt: „Bei einem liturgischen Tun, das zugleich Rechtsakt ist, wäre es für ein geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeigehen zu wollen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens.“⁹ Das gilt nach der Neuordnung der Trauungsliturgie des Rituale Romanum von 1991 und der Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes von 1992 mehr denn je zuvor.

Literatur:

B. KLEINHEYER, Riten um Ehe und Familie. In: Sakramentliche Feiern II. Regensburg 1984 (GDK 8) 67–156.

M. PROBST, Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. In: LJ 42 (1992) 203–218.

M. PROBST – K. RICHTER, Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst. Freiburg – Basel – Wien 1994 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“).

Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1989 (QD 120).

⁸ Schlußverkauf – Ausverkauf? Die Rolle der Kirche bei der Trauung konfessionsloser oder kirchenferner Paare. In: GD 31 (1997) 52f.

⁹ K. MÖRSDORF, Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung. In: Liturgie. Gestalt und Vollzug. FS J. Pascher. Hg. W. Dürig. München 1963, 252–266, hier 254.

A.-A. Thiermeyer, Eichstätt

*Außerschulische Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei*¹

Vorbemerkungen

Da die Erstkommunion in der Regel nicht mehr zusammen mit der Taufe und der Firmung gespendet wird und unsere Erstkommunikanten nicht mehr selbstverständlich von der Taufe an in die Kirche hineinwachsen, so gilt es, den Kindern und insbesondere den Eltern, die Bedeutung dieses Sakramentes zu erschließen. Die heute übliche Form einer gemeinsamen Erstkommunion am Weißen Sonntag bildete sich erst im 17./18. Jh. heraus.

Die Betonung bei unserer Vorbereitung ist daher folgende:

1. Die Erstkommunion ist eine liturgische Feier, die mit der Osternacht, dem alten Tauftermin, und ihren Riten zusammenhängt.
2. Die Erstkommunion gehört zu den Eingliederungssakramenten der Kirche: Taufe, Firmung, Eucharistie.
3. Die Hinführung zur Erstkommunion wäre Aufgabe und Pflicht der christlichen Eltern, die Pfarrei kommt dabei subsidiär zu Hilfe.
4. Die Erstkommunion ist eine Feier der Pfarrgemeinde und kein Kinderfest der Familie.

Es ist uns daher bei der Erstkommunionvorbereitung ein großes Anliegen, die stufenweise (neokatechumenale) Eingliederung bewußt zu machen und den österlichen Bezug sowie die Bedeutung der Weißen Woche (Woche nach Ostern) herauszustellen.

Im Folgenden sind besonders die liturgischen Schritte der stufenweisen Hinführung dargestellt. Sie sollen den gemeindegottesdienstlichen Bezug den Kindern, den jungen Eltern, die vielleicht nach Jahren wieder einen Neuanfang mit ihren Kindern in der Kirche setzen, und der Pfarrgemeinde bewußt machen. Die religiös-emotionale Wirkung der einzelnen liturgischen Handlungen auf die Kinder und vor allem auf die Eltern ist bei weitem größer als wir anfangs dachten.

Die drei Ebenen der außerschulischen Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei

1. Stufenweise liturgische Hinführung durch die Sonntagsgottesdienste in der österlichen Bußzeit;
2. Religionspädagogische Hinführung durch die wöchentlichen Schülergottesdienste;
3. Gemeinschaftserlebnisse in der Pfarrei.

¹ Dieser Artikel sei in Dankbarkeit all denen gewidmet, die seit fast vier Jahren in guter Zusammenarbeit zum Gelingen dieses Anliegens beigetragen haben, insbesondere unserem Diakon Herrn N. Waldmüller und seiner Frau Andrea.

Dieser Beitrag hat „Workshop“-Charakter, deshalb wurde bewußt auf alle Anmerkungen verzichtet.

Es werden dabei, soweit als möglich, die Eltern mit eingebunden. Durch Elternabende und Elternbriefe stellen wir die Inhalte der Erstkommunionvorbereitung vor und laden zur Mitarbeit ein.

I. Stufenweise liturgische Hinführung

Übersicht

Diese besonderen Gottesdienste finden immer zur gleichen Zeit und in der gleichen Kirche statt. Es wird darauf Wert gelegt, daß die Eltern und die Kinder dabei die legitime Vielfalt des katholischen Gottesdienstes kennenlernen (Chor, Jugendband, Schola; Familiengottesdienst, normaler Gemeindegottesdienst).

Bei diesen liturgischen Feiern werden bewußt Zeichen und Riten aus der kirchlichen Tradition (Katechumenat) verwendet. Dem Kind, aber auch den jungen Familien, soll dadurch eine stufenweise Entscheidung für einen Neuansatz im gottesdienstlichen und pfarrlichen Leben ermöglicht werden.

1. *Fastensonntag*: Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen durch den Priester, Segnung des persönlichen Kreuzchens (Taufkreuzchen), Überreichung durch die Eltern oder Paten.

2. *Fastensonntag*: Übergabe der Heiligen Schrift.

3. *Fastensonntag*: Einschreiben ins Buch der Erstkommunikanten, Bekanntgabe der Namen am Ende des Gottesdienstes. (Die Eltern bzw. ihr Vertreter kommen selber, um ihr Kind einzutragen).

4. *Fastensonntag*: Übergabe des Glaubensbekenntnisses.

5. *Fastensonntag*: Übergabe des Vaterunser (das „Gotteslob“ wird von den Eltern den Kindern übergeben).

Palmsonntag: In der Palmprozession ziehen wir Christus entgegen.

Gründonnerstag: Gemeinsame Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses.

Karfreitag: Kreuzfeier, Kreuzverehrung, (Blumen zur Kreuzverehrung mitbringen).

Osternacht: Entsprechende Beteiligung beim Lichtritus (mit Kerze und Gewand), wenn möglich eine Taufe², Erneuerung des Taufversprechens und Erstkommunion.

Donnerstag der Weißen Woche: Meßfeier mit den Erstkommunikanten (zusammen mit den Eltern), Weißes Gewand.

Vorabend des Weißen Sonntags: Abendlob (Luzernarium) mit den Kerzen, Weißes Gewand.

Weißer Sonntag: „Erstkommunion in der Familie“, großer festlicher Abschlußgottesdienst der Weißen Woche mit dem Weißen Gewand, anschließend Familienfeier.

Liturgische Elemente für die sonntäglichen „Eingliederungsgottesdienste“

1. *Fastensonntag*: Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen, Segnung und Überreichung des persönlichen Kreuzchens durch die Eltern oder Paten

Nach der Homilie

Priester/Diakon: Folgende Kinder werden in unserer Pfarrei voraussichtlich in der Osternacht zum ersten Mal zum Tisch des Herrn gehen.

² Bei uns sind immer auch Kinder aus der Erstkommunionklasse zu taufen, dabei kann für die ganze Gemeinde sehr deutlich der Bezug von Taufe und Erstkommunion dargestellt werden.

Die Kinder werden einzeln bei ihrem Namen aufgerufen und stellen sich mit ihren Eltern oder Paten um den Altar auf.

Segnung der Kreuzchen

Priester: Lasset uns beten: – *Stille* – Herr, unser Gott, dein geliebter Sohn hat Leiden, Kreuz und Tod auf sich genommen, um alle Menschen zu erlösen. Wir bitten dich: Segne + diese Kreuze. Stärke alle, die dieses Zeichen tragen werden, in ihrem Glauben. Uns alle laß erkennen, daß wir durch die Torheit des Kreuzes deines Sohnes auch an seiner Auferstehung Anteil erhalten haben. Darum bitten wir durch ihn, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen.

(Weihwasser und Weihrauch)

Bezeichnung mit dem Kreuz

Priester/Diakon: Ihr werdet mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet. Das besagt, daß ihr zu Jesus Christus gehört und er mit euch ist. Das Kreuz sei euch ein Zeichen der Hoffnung und des Heils.

Jedes einzelne Kind bekommt mit gesegnetem Rosenöl – Duft der Auferstehung und Erlösung – ein Kreuzzeichen auf die Stirn gezeichnet.

Priester: Sei bezeichnet mit dem Zeichen des Heiles, dem lebensspendenden Kreuz + unseren Herrn Jesus Christus.

Nach der Bezeichnung mit dem Kreuz: Die Eltern oder die Paten hängen dem Kind das gesegnete Kreuzchen um.

Priester: Lasset uns beten: – *Stille* – Gütiger Gott, groß bist du und wunderbar in deinem Handeln an uns. Beschütze unsere Erstkommunikanten durch die Kraft des Kreuzes Christi, mit dem sie bezeichnet wurden. Führe du sie auf ihrem Weg und laß sie teilhaben an deinem heiligen Mahl. Uns alle führe einst heim zu deinem ewigen Gastmahl. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.

Die Kinder gehen wieder zurück auf ihre Plätze; es folgt das Glaubensbekenntnis.

2. Fastensonntag: Übergabe der Heiligen Schrift

Am Ende der Homilie könnte folgende Überleitung verwendet werden:

Priester: Unseren Erstkommunikanten wird heute das Heilige Buch der Christen übergeben. Weil uns diese Heilige Schrift viel bedeutet, darum tragen wir sie feierlich zu unseren Gottesdiensten herein, beweihräuchern sie und küssen sie. All diese Verehrung gilt nicht dem Papier des Buches, sondern Christus, dem auferstandenen Herrn, der in der Heiligen Schrift unter uns anwesend ist.

Die Heilige Schrift ist das wichtigste Buch der Christen. Es erzählt uns von den großen Taten Gottes an uns und was wir tun sollen. Darum soll die Heilige Schrift immer einen besonderen Platz haben, in Euren Wohnungen und in Eurem Leben.

Heute schenkt euch die Pfarrgemeinde die Heilige Schrift. Aus ihr spricht Gott bis heute durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu uns.

Übergabe der Heiligen Schrift an die Kinder

Der Priester/Diakon fordert die Kinder auf, sich um den Altar zu stellen und dem Priester vor der Übergabe der Heiligen Schrift ihren Vornamen zu sagen.

Priester: N., lies und glaub an das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus; so wirst du leben.

Kind: „Amen“ oder „Dank sei Gott!“

Nach der Übergabe der Heiligen Schrift an die Kinder, nimmt der Priester/Diakon das Evangeliar in die Hand, erhebt es und mit ihm die Kinder ihre Bibel.

Priester/Diakon: Evangelium unseres Herrn Jesus Christus!

Alle: Lob sei Dir Christus!

Segenswort über die Kinder und über die Gemeinde

Priester: Lasset uns beten: – *Stille* – Allmächtiger Gott, öffne diese Kinder immer wieder für dein Wort und führe sie auf dem Weg des Heiles. Der Sohn Gottes schenke euch allen Trost und Freude an seinem Evangelium. Der Heilige Geist stärke euch, damit die Frohe Botschaft zur Tat werde. Das gewähre euch der dreieinige Gott: Der Vater, der Sohn + und der Heilige Geist.

Alle: Amen.

Die Kinder gehen zurück auf ihre Plätze.

3. Fastensonntag: Einschreibung in das Buch der Erstkommunikanten – Bekanntgabe der Namen am Ende der Messe

Das Erstkommunikanten-Buch wird beim Eingang der Kirche aufgelegt. Die Eltern, die Paten oder ein Vertreter des Erstkommunikanten unterschreiben vor Beginn der Messe mit ihrer Unterschrift, daß sie wünschen, daß ihr Kind an der feierlichen Erstkommunion (in der Osternacht) in dieser Pfarrei teilnehmen möchte.

Eine Gruppe von Erstkommunionkindern bringt das Buch mit den Namen und den Unterschriften vor dem Schlußgebet zum Zelebranten an den Altar.

Priester/Diakon: Liebe Pfarrgemeinde, den Empfang des Sakramentes der Ersten hl. Kommunion haben folgende Eltern mit ihrer Unterschrift für ihre Kinder erbeten:

Es folgt die Verlesung der Namen.

Priester: Liebe Erstkommunikanten, ihr werdet gut vorbereitet. Im Namen der Kirche darf ich Euch den Zugang zum Sakrament der hl. Eucharistie ermöglichen. Habt Ihr den Wunsch und den Willen, unseren Herrn Jesus Christus im hl. Sakrament, seinen Leib und sein Blut in den Gestalten von Brot und Wein zu empfangen, so sprecht jetzt: „Ja, ich will“.

Erstkommunikanten: Ja, ich will.

Priester: Ihr seid nun angenommen und dürft in unserer Pfarrei bei der Feier der Osternacht zum ersten Mal zum Tisch des Herrn gehen.

Erstkommunikanten: Dank sei Gott, dem Herrn.

Priester: Liebe Eltern und Paten, werte Angehörige unserer Erstkommunikanten, Sie sind die Erstverkünder der Frohen Botschaft. Wie Sie bei der Taufe Ihres Kindes versprochen haben, mitzuhelfen, daß aus ihm ein guter Christ wird, so sollen sie von nun an besonders Ihren Kindern beistehen, ihnen ein gutes Beispiel christlichen Lebens geben und sie möglichst oft zu den hll. Sakramenten begleiten, auf daß wir einst alle am ewigen Hochzeitsmahl teilnehmen dürfen.

Alle: Amen.

4. Fastensonntag: Übergabe des Glaubensbekenntnisses (Schmuckblatt)

Nach der Homilie fordert der Priester/Diakon die Erstkommunikanten auf, sich um den Altar zu versammeln.

Priester/Diakon: Die Erstkommunikanten treten nun vor, um von der Kirche das Glaubensbekenntnis zu empfangen.

Priester: Liebe Erstkommunikanten, Ihr hört nun, wenn die Gemeinde das Glaubensbekenntnis betet, was der Glaube der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ist. Diese Glaubensbekenntnis wird Euch anschließend schriftlich übergeben. Was Ihr da vernehmt, das soll Euer Glaube sein. Nehmt diese Worte entgegen und bewahrt sie ein Leben lang in Eurem Herzen.

Die Gemeinde betet das Glaubensbekenntnis.

Der Priester überreicht jedem Kind ein Schmuckblatt, auf dem das Glaubensbekenntnis steht; bei der Übergabe an jedes einzelne Kind spricht der Priester:

Priester: Dies ist der Glaube der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Erstkommunikant: Amen.

Anschließend betet der Priester:

Priester: Lasset uns beten: – *Stille* – Herr, unser Gott, du bist die Quelle der Wahrheit und des Lebens, deine Liebe ist unwiderruflich und gerecht. Wir bitten dich für diese Erstkommunikanten und ihre Familien. Schenke ihnen die Erkenntnis der Wahrheit, unerschütterliche Hoffnung und die Fülle des Glaubens, auf daß wir einst alle vereint bei dir vom Glauben zum Schauen gelangen dürfen, darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

Alle: Amen.

5. Fastensonntag: Übergabe des Vaterunsers (Schmuckblatt) und Übergabe des „Gotteslobes“ durch die Eltern

Die Erstkommunikanten und ihre Eltern treten während des Antwortgesangs heraus und stellen sich um den Altar auf. Die Kinder bekommen kleine brennende Kerzen in die Hand und hören stehend das Evangelium.

Evangelium: Mt 6,9b–13

Anschließend wird ihnen durch den Priester der Text des Vaterunsers übergeben, dabei spricht der Priester:

Priester: Gott ist Dein guter Vater, glaub an ihn und Du wirst leben in Ewigkeit.

Kind: Amen.

Übergabe des „Gotteslobes“ durch die Eltern oder Paten

Priester/ Diakon: Laßt uns beten für unsere Erstkommunikanten, daß Gott, unser barmherziger Vater, bei ihnen bleibe, sie behüte und beschütze.

Priester: Allmächtiger, ewiger Gott, Du willst Deiner Kirche immer wieder neue Glieder schenken. Bleibe bei unseren Erstkommunikanten, sei du ihr Trost und ihre Hilfe auf ihrem Weg. Die Teilnahme am heiligen Mahl mache sie einstens würdig, am himmlischen Hochzeitsmahle teilzuhaben. Darum bitten wir durch Christus, unsern Herrn.

Alle: Amen.

Palmsonntag

Die Erstkommunikanten ziehen mit ihren selbstgebundenen Palmbüschelein mit und geben Christus die Ehre, dem sie entgegengehen und huldigen.

Gründonnerstag

Nach der Homilie, bzw. nach der Fußwaschung treten die Erstkommunikanten vor, um das Glaubensbekenntnis aufzusage: „Katechumenats-Examen“.

Karfreitag

Die Erstkommunikanten kommen mit Blumen zur Kreuzverehrung.

Osternacht

Die Erstkommunikanten ziehen mit ihren weißen Gewändern nach dem Altardienst vom Osterfeuer in die Kirche ein. Sie erhalten nach dem Altardienst als erste das Licht von der Osterkerze. Bei der Taufe treten sie heraus. Die Täuflinge, wenn es Schulkinder sind, erhalten jetzt nach der Taufe dasselbe weiße Gewand und dieselbe Kerze wie die übrigen Erstkommunikanten. Die Erstkommunikanten und die Täuflinge erhalten als erste die heilige Kommunion unter beiden Gestalten.³

Donnerstag der Weißen Woche

Die Erstkommunikanten, die Eltern, alle an der Vorbereitung Beteiligten und die Werktagsgemeinde feiern eine österliche „Werktagsmesse“.

Samstagabend vor dem Weißen Sonntag

Die Erstkommunikanten kommen mit dem Weißen Gewand und ihrer Kerze, sie feiern zusammen mit der Pfarrei das Luzernarium.

Weißer Sonntag

Feierlicher Abschlußgottesdienst der Feier der Erstkommunion, anschließend Feier in der Familie: Festtagessen, Geschenke etc.

II. Religionspädagogische Hinführung bei den Schülergottesdiensten⁴

Bei den Schulgottesdiensten soll den Kindern die Bedeutung

- von Gemeinschaft,
- von heilender Begegnung mit Jesus Christus,
- und von Brot und Wein

³ Dies ist in unserer Pfarrei an jedem Sonntag und Feiertag für die ganze Pfarrei üblich.

⁴ Es gibt viele Vorlagen für Kindergottesdienste mit den angeführten Themen, so daß es hier nicht nötig ist, sie ausformuliert anzuführen.

bewußt gemacht werden. Bis zum Osterfest feiern wir hauptsächlich Wortgottesdienste, um vermehrt katechetische Elemente einbauen zu können. Nach Ostern wird dann meistens Eucharistie gefeiert.

Bei diesen Schülergottesdiensten sind neben den Kindern insbesondere die Eltern und die katechetischen Mitarbeiter bei der Vorbereitung und Mitgestaltung gefordert.

III. Gemeinschaftserlebnisse in der Pfarrei

- Begegnung mit dem Pfarrer, Kaplan, Diakon (vor allem für die „Auswärtigen“)
- Näheres Kennenlernen der Kirche (Sakristei, Altarraum, Speicher der Kirche, Glockenturm etc.)
- Näheres Kennenlernen der Pfarrei (durch Spiel und Quiz)
- Palmbüschel binden;
- evtl. Besuch einer sozialen Einrichtung (z. B. Altenheim, Lebenshilfe)
- Gottesdienstvorbereitung und Mithilfe bei der Gottesdienstgestaltung etc.

Erich Renhart, Graz

Liturgie und Ökumene

Über Antrag der Orthodox-Theologischen Fakultät „Andrei Saguna“ in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien) hat der Akademische Senat der Lucian-Blaga-Universität Sibiu einstimmig beschlossen, u. a. dem in ökumenischer Forschung und ökumenischem Dialog hervorragenden Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Philipp HARNONCOURT, Graz, das Ehrendoktorat zu verleihen.

An der feierlichen Ehrenpromotion, die am 27. Oktober 1998 in der Aula der Theologischen Fakultät in Sibiu stattgefunden hat, haben auch Professoren des evangelischen Theologischen Instituts Hermannstadt sowie eine Delegation der katholisch-Theolog. Fakultät Graz unter der Leitung von Prädekan Prof. Dr. Gerhard Larcher, Dompropst Prälat Leopold Städtler als Vertreter des Bischofs von Graz und einige Mitarbeiter von PRO ORIENTE teilgenommen.

Prof. Dr. Philipp Harnoncourt ist Vorstand des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie der Universität Graz. Die Verleihung des Ehrendoktorats erfolgt in Anerkennung der ökumenischen Bedeutung seiner liturgiewissenschaftlichen Forschungen und Publikationen, die immer wieder auf die ortskirchliche Prägung liturgischer Formen hinweisen, sowie der ökumenischen Orientierung der von seinem Institut durchgeführten Lehrveranstaltungen (bes. Exkursionen und Seminare). Er ist seit 1986 Mitglied des Vorstands der von Kardinal Franz König gegründeten ökumenischen Stiftung PRO ORIENTE und Leiter von deren Sektion in Graz und seit 1996 Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen Österreichs (ÖRKÖ) und der Ökumene-Kommission der Österreichischen Bischofskonferenz.

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz hat 1997 einen Partnerschaftsvertrag mit der Orthodox-Theologischen Fakultät der Universität Sibiu geschlossen. Sie sieht in der hohen akademischen Auszeichnung für ihren Kollegen Philipp Harnoncourt auch eine Anerkennung ihres Südost-Europa-Schwerpunktes und einen Impuls zu weiterer intensiver Zusammenarbeit. Seit sechs Jahren widmen sich hier Absolventen und Dozenten der rumänisch-orthodoxen Partnerfakultät als Stipendiaten Postgraduate-Studien der katholischen Theologie. Diese intensiven Kontakte tragen wesentlich dazu bei, gegenseitige Vorurteile, die die ökumenische Verständigung belasten, abzubauen.

BUCHBESPRECHUNG

Winfried HAUNERLAND, *Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas*. Regensburg: Pustet 1997 (StPaLi 13) 564 S.

Der Autor, seit 1998 Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath. Theol. Hochschule Linz, wurde 1956 geboren, 1982 zum Priester geweiht und 1989 promoviert. Mit diesem Werk habilitierte er sich 1994 in München. Vorweg darf gesagt werden, daß hier nicht nur erstmals das Thema Primiz liturgiewissenschaftlich umfassend erarbeitet wurde, sondern, daß zugleich ein Standardwerk vorgelegt wurde, hinter das künftig nicht mehr zurückzugehen sein wird.

Der Teil A der Arbeit behandelt „Ausgangspunkte“ (9–34), wobei er zunächst in die Quellen einführt und den eigentlichen Ausgang bei der Primiz der stadtrömischen Liturgie des 8. und 9. Jahrhunderts nimmt. Teil B „Die Primizfeier in der Neuzeit – Zur Grundgestalt“ (35–287) stellt den umfassendsten Block im Aufbau der Habilitationsschrift dar. Gründlich werden alle nur irgendwie greifbaren Rechtsbestimmungen in den europäischen Ländern untersucht – vielfach ist dabei auf Mißbräuche verwiesen, die korrigiert werden sollten. Ausführlich geht er auf über 60 Primizordnungen in den Ordensgemeinschaften ein, sowie auf andere auffindbare lokalkirchliche Ordnungen. Im Spiegel „nichtamtlicher liturgischer Ordnungen“ werden intensiv liturgische Lehrbücher und eine breite Leobener Primizordnung von 1837 erforscht, um den Teil B mit einer Analyse von Berichten, biographischen Hinweisen und volkswkundlichen Beobachtungen als Quellen zur Primizfeier abzurunden. Teil C (291–452) titelt „Die Primizfeier in der Neuzeit – Einzelfragen“

und bespricht nacheinander: Primizsegen, Primizpredigt, Texte zur Primizfeier und liturgiebegleitendes Brauchtum der Primizfeier. Wo dies möglich ist, hält er sich dabei an die Struktur des Teiles B, der Abschnitt über die Primizpredigt behandelt nur das deutsche Sprachgebiet, wobei – übrigens nicht nur hier – Desiderate weiterer Forschungsaufgaben anzumerken wären: Bezüglich der inhaltlich-theologischen Auswertung hatte der Verfasser dies schon am Ende seiner Ausführungen im Teil A vermerkt, andere finden sich an entsprechenden Stellen der Arbeit.

Insgesamt dominieren Quellen aus dem deutschen Sprachraum, wobei ausführliche Zitate aus den Quellen das Thema lebendig veranschaulichen. Mit Spannung folgt man gerne seinen Ausführungen im Teil D (453–540) „Systematische Perspektiven“ und wird nicht nur nicht enttäuscht, sondern bewundert die zugleich umfassende und präzise Analyse und Auswertung. Es geht vorwiegend um eine theologische und ekklesiologische Darstellung, wobei naturgemäß dem Bereich der Amtstheologie großes Gewicht zukommt. Dabei betrachtet er nacheinander: Anthropologische Ansätze, ekklesiologische Aspekte und schließlich pastoralliturgische Konsequenzen.

Auf einige bemerkenswerte Perspektiven dieses systematischen Teiles sei eigens und keineswegs vollständig, sondern exemplarisch hingewiesen: Das Spannungsfeld von Liturgie und Volksfrömmigkeit, in dem die Primiz steht; die einst stark dominante Vergleichskategorie Hochzeit; der anthropologische Ansatz der Primiz, der auch pastoropsycho-logische und religionswissenschaftliche Motive impliziert; das Thema „Glaubensästhetik“; die ekklesial bezogene Sicht von Amt in der Kirche; schließlich auch die

Hinweise auf die „Praxisrelevanz“ der Ergebnisse dieser Studie.

Rückblick und Ausblick fassen kompakt die Ergebnisse zusammen und ein Register (Autoren und Personen, Orte, Sachen) ermöglichen einen praktikablen Gebrauch des Bandes zur weiteren liturgiewissenschaftli-

chen und vielleicht auch liturgiepastoralen Befassung mit dem Thema „Primiz“. Dem Autor sei für seine sorgfältige Mühe und das einzigartige Ergebnis gedankt!

Dr. Andreas Redtenbacher CanReg

BÜCHEREINGÄNGE

A. ADAM, *Grundriss Liturgie*. (Akzente). Freiburg i. Br.: Herder 1998. 20,3 cm. (334 S.). Kart. DM 32,-; öS 234,-; sFr 30,-.

Alte Bauernweisheiten. Die schönsten Sprüche und Bauernregeln. Hg. E. Krammer-Keck. Augsburg: Pattloch 1998. 21,5 cm. (144 S. mit 150 s/w-Abb.). Geb. DM 19,90; öS 145,-; sFr 19,-.

Die Bibel des 20. Jahrhunderts. Altes und Neues Testament. Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung. Augsburg: Pattloch 1998. 28,5 cm (1260 S. mit 40 Farbtafeln, Familienchronik u. Lesebändchen). Geb. DM 148,-; öS 1080,-; sFr 132,-.

G. BOSS, *Weite des Herzens*. Aufsätze und Predigten. (Veröffentlichungen des Sankt Michaelsbundes 2). München: Sankt Michaelsbund 1998. 22,7 cm. (279 S.). Kart.

M. BRULIN, *Le verbe et la voix*. La manifestation vocale dans le culte en France au XVII^e siècle. (ThH 106). Paris: Beauchesne 1998. 21,5 cm. (506 S.). Kart.

G. FUCHS, *Mahlkultur*. Tischgebet und Tischritual. (Liturgie und Alltag). Regensburg: Pustet 1998. 21,3 cm. (387 S. mit zahlr. s/w-Abb.). Geb. DM 49,80; öS 364,-; sFr 47,-.

Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen. Hg. G. Bitter – A. Gerhards. (PTHe 30). Stuttgart: Kohlhammer 1998. 23,1 cm (293 S.). Kart. DM 39,80; öS 291,-; sFr 37,-.

33 Gute-Nacht-Geschichten aus der Bibel. Erzählt von M. Christa u. illustriert von J. Steinbacher. Augsburg: Pattloch 1998. 24 cm. (88 S. durchgehend farbig illustriert). Geb. DM 15,-; öS 110,-; sFr 14,-.

B. JEGGLE-MERZ, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie*. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl. (LQF 84). Münster: Aschendorff 1998. 23 cm. (449 S.). Kart. DM 108,-.

E. KRAMMER-KECK, *Immerwährender christlicher Hauskalender*. Augsburg: Pattloch 1998. 23,2 cm. (160 S. mit 16 Farbb. Und 50 s/w-Illustrationen). Geb. DM 16,90; öS 123,-; sFr 16,-.

B. KRANEMANN, *Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster*. Eine Untersuchung handschriftlicher und gedruckter Ritualien und der liturgischen Formulare vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. (LQF 83). Münster: Aschendorff 1998. 23 cm. (XXX u. 360 S.). Kart. DM 110,-.

F. LURZ, *Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. (PThe 38). Stuttgart: Kohlhammer 1998. 23,2 cm. (528 S.). Kart. DM 89,-; öS 650,-; sFr 81,-.

A. REINDERS, *Unser Kind geht zur Erstkommunion*. Alles, was Eltern wissen müssen. Illustrationen von Hobse. Augsburg: Pattloch 1998. 21,5 cm. (96 S. mit 50 s/w-Abb.). Kart. DM 19,90; öS 145,-; sFr 19,-.

K. RICHTER, *Kirchenräume und Kirchenträume*. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Freiburg i. Br.: Herder 1998. 19,8 cm. (143 S. mit zahlr. Grafiken). Kart. DM 22,80; öS 166,-; sFr 22,-.

D. WEBSTER, *Der Abt und sein Zwerg*. Weisheiten aus der Wüste. Illustrationen von K. Müller. Augsburg: Pattloch 1998. 18,7 cm. (144 S. mit zahlr. Illustrationen). Geb. mit Lesebändchen. DM 19,90; öS 145,-; sFr 19,-.

P. WESS, *Einmütig*. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche. Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur 1998. 23 cm. (549 S.). Kart. DM 49,80; öS 348,-; sFr 45,-.

P. WÜNSCHE, *Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel*. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum. (LQF 80). Münster: Aschendorff 1998. 23 cm (XXXII und 494 S.). Kart. DM 108,-.

