

heol

Tübingen

ISSN 0017-9620

heiliger Dienst

1
2000

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

54. Jahrgang

Dokumentation des Symposions

GETAUFT SEIN – CHRIST WERDEN.

Wege wachsenden Taufbewusstseins

veranstaltet von der Liturgischen Kommission für Österreich,
11. und 12.10.1999, Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Winfried Haunerland
Wort zu diesem Heft 1

Christina Gastager-Repolust – Christian Wallisch-Breitsching
Mitgehört in der Pfarrkanzlei
Das Kind nicht mit der Taufe ausschütten . . . 3

Michael N. Ebertz
Getauft sein – Christ werden?
Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie
der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte 7

Reinhard Meßner
Taufgottesdienst und Menschenbild 16

Weihbischof Alois Schwarz
Ich bin getauft und Gott geweiht
Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute 26

Eduard Nagel
Was können wir mitnehmen? Wie kann es weitergehen?
Einleitung zur Schlussrunde des Symposions 35

Anschließende Schlussrunde 36

Stationsgottesdienst: „Wasser des Lebens“
Gottesdienst am 11.10.1999 in der Pfarrkirche Aigen 47

Winfried Haunerland
Hans Hollerweger vollendet sein 70. Lebensjahr 52
Winfried Haunerland – Christoph Freilinger
Bibliographie Hans Hollerweger 53

Neue Liturgische Bücher
Hans-Christoph Schmidt-Lauber
Evangelisches Gottesdienstbuch 63
Markus Eham
Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern 78

Büchereingänge 80

EINGEGANGEN

16. Mai 2000

Univ.-Bibl.

8A 4732

810

Mitarbeiterin und Mitarbeiter an diesem Heft:

em. Univ.-Prof. Dr. Gottfried BACHL, Linzer Bundesstraße 42a, A-5020 Salzburg.
Prof. Dr. Michael N. EBERTZ, Breisgaustraße 10, D-79312 Emmendingen.
Prof. Dr. Markus EHAM, Frühlingsstraße 23a, D-82194 Gröben-Zell.
Mag. Christoph FREILINGER, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz.
Dr. Christina GASTAGER-REPOLUST, Elisabethstraße 10, A-5020 Salzburg.
Prof. Dr. Winfried HAUNERLAND, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz.
Univ.-Prof. Dr. Reinhard MESSNER, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.
Dr. Eduard NAGEL, Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.
Prof. Dr. Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Dornbacher Straße 25, A-1170 Wien.
Weihbischof Dr. Alois SCHWARZ, Wollzeile 2, A-1010 Wien.
Mag. Christian WALLISCH-BREITSCHING, Kapitelplatz 6, A-5020 Salzburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: öS 7,-, DM 11,-, sfr 10,-. Jahresabonnement: öS 275,-, DM 41,-, sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Mag. Dr. Andreas Redtenbacher, Wien-Trier; Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Univ.-Ass. Dr. Frank Walz, Salzburg; Dr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Robert Wentz, Salzburg, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 84 45 76-80.

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, Postfach 144, A-5021 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

DVR: 0029874 (211)

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

thwe

BERICHT UND KLEINERE BEITRÄGE

Inhaltsverzeichnis des 54. Jahrgangs 2000

Einleitung

heiliger Dienst

54. Jahrgang – 2000

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 54. Jahrganges 2000

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Michael N. Ebertz</i> Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen.....	1	7
<i>Reinhard Meßner</i> Taufgottesdienst und Menschenbild	1	16
<i>Weihbischof Alois Schwarz</i> Ich bin getauft und Gott geweiht Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute	1	26
<i>Anthony Ruff OSB</i> De gustibus ...? Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik	2	83
<i>Peter Paul Kaspar</i> Musik: Ornament am Rand der Liturgie? Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feiernkultur	2	92
<i>Karl Dorneger</i> „Gotteslob“ und vieles andere ... Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft	2	104
<i>Peter Hahnen</i> Singbare Brücken des Glaubens? Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes	2	118
<i>Geoffrey Cox</i> Impulse zur Zukunft der liturgischen Musik Aus dem Diskussionsprozess rund um das „Snowbird Statement“	2	140
Das „Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik“	2	152
<i>Klemens Richter</i> Das Verhältnis von Kirche und Liturgie Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils	3	171
<i>Bernhard Kirchgessner</i> Gottes Wort: Gefeierte, verkündet und im Zeichen gedeutet Die sonntägliche Wort-Gottes-Feier im Kontext der theologischen Disziplinen	3	181
<i>Harald Buchinger</i> Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung	3	193
<i>Michael Fischer</i> Gotteslob aus dem Essigmund Kirchenlieder der Moderne im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“	3	223
<i>Hermann Kurzke</i> Tu auf, tu auf du schönes Blut	3	236
<i>Robert Wentz</i> Zur Darbringung des Messopfers Ein erneuertes Anamneseverständnis als Grundlage ökumenischer Verständigung	4	252
<i>Alfred Ehrensperger</i> Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?	4	269
<i>Clemens Leonhard</i> Pesachfeier in christlichen Gruppen Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes	4	287
<i>Erich Renhart</i> Die älteste armenische Anaphora	4	298

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Christina Gastager-Repolust – Christian Wallisch-Breitsching</i> Mitgehört in der Pfarrkanzlei. Das Kind nicht mit der Taufe ausschütten . . .	1	3
<i>Eduard Nagel</i> Wie kann es weitergehen? Einleitung zur Schlussrunde des Symposions.....	1	35
<i>Winfried Haunerland</i> Hans Hollerweger vollendet sein 70. Lebensjahr	1	52
<i>Winfried Haunerland – Christoph Freilingner</i> Bibliographie Hans Hollerweger	1	53
<i>Hans-Christoph Schmidt-Lauber</i> Evangelisches Gottesdienstbuch	1	63
<i>Markus Eham</i> Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern	1	78
<i>Erwin Löschberger</i> Kirchenmusiker – ein zeitgemäßer pastoraler Beruf der Kirche	2	163
<i>Volkmar Walther</i> Abendmahlsempfang nur unter einer Gestalt? Ein Beitrag aus der evangelischen Kirche zum ökumenischen Gespräch	3	244
<i>Martin Klöckener</i> Theologisches Ehrendoktorat für P. Angelus Albert Häußling OSB.....	4	250
<i>Hans Bauernfeind</i> Metakultur Kirche und Kultur der Welt oder: Wie Liturgie heute gelingt Bericht über das V. Passauer Symposion „Liturgie und Ökumene“	4	310
<i>Alfred Ehrensperger</i> Ein neues, evangelisch-reformiertes Liturgiebuch	4	318

BUCHBESPRECHUNGEN

Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts. Hg. G. Prinzing – A. B. Schmidt. (Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart)	4	328
A. Heinz, Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono) (Dr. Dietmar Winkler)	4	332
H. B. Meyer, Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze. Hg. R. Meßner – W. G. Schöpf. (Liturgica Oenipontana 1) (Die Redaktion).....	4	334

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>Bauernfeind</i> , Univ.-Ass. Dr. Hans, Passau Metakultur Kirche und Kultur der Welt oder: Wie Liturgie heute gelingt Bericht über das V. Passauer Symposion „Liturgie und Ökumene“	4	310
<i>Buchinger</i> , Ass. Mag. Harald, Wien Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung	3	193
<i>Cox</i> , Prof. Dr. Geoffrey, Melbourne Impulse zur Zukunft der liturgischen Musik Aus dem Diskussionsprozess rund um das „Snowbird Statement“	2	140
<i>Dorneger</i> , Mag. Karl, Graz „Gotteslob“ und vieles andere . . . Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft....	2	104
<i>Ebertz</i> , Prof. Dr. Michael N., Emmendingen Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen.....	1	7

Eham, Prof. Dr. Markus, Gröben-Zell Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern	1	78
Ehrensperger, Pfr. Dr. Alfred, Niederuzwil SG Ein neues, evangelisch-reformiertes Liturgiebuch	4	318
Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?	4	269
Fischer, Michael, Mainz Gotteslob aus dem Essigmund Kirchenlieder der Moderne im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“	3	223
Freiling, Mag. Christoph, Linz Bibliographie Hans Hollerweger	1	53
Gastager-Repolust, Dr. Christina, Salzburg Mitgehört in der Pfarrkanzlei. Das Kind nicht mit der Taufe ausschütten	1	3
Hahnen, Dr. Peter, Erzbistum Paderborn Singbare Brücken des Glaubens? Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes	2	118
Haunerland, Prof. Dr. Winfried, Linz Hans Hollerweger vollendet sein 70. Lebensjahr	1	52
Bibliographie Hans Hollerweger	1	53
Kaspar, Peter Paul, Linz Musik: Ornament am Rand der Liturgie? Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur	2	92
Kircheggner, Pfr. Dr. Bernhard, Winzer/Donau Gottes Wort: Gefeierte, verkündet und im Zeichen gedeutet Die sonntägliche Wort-Gottes-Feier im Kontext der theologischen Disziplinen	3	181
Klößkener, Prof. Dr. Martin, Düringen Theologisches Ehrendoktorat für P. Angelus Albert Häußling OSB	4	250
Kurzke, Prof. Dr. Hermann, Mainz Tu auf, tu auf du schönes Blut	3	236
Leonhard, Univ.-Ass. Dr. Clemens, Wien Pesachfeier in christlichen Gruppen Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes	4	287
Löschberger, Mag. Erwin, Graz Kirchenmusiker – ein zeitgemäßer pastoraler Beruf der Kirche	2	163
Meßner, Univ.-Prof. Dr. Reinhard, Innsbruck Taufgottesdienst und Menschenbild	1	16
Nagel, Dr. Eduard, Trier Wie kann es weitergehen? Einleitung zur Schlussrunde des Symposions	1	35
Renhart, Univ.-Ass. Dr. Erich, Graz Die älteste armenische Anaphora	4	298
Richter, Prof. Dr. Klemens, Münster Das Verhältnis von Kirche und Liturgie Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils	3	171
Ruff OSB, Prof. Dr. Anthony, Collegeville/Minnesota De gustibus . . . ? Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik	2	83
Schmidt-Lauber, Prof. Dr. Hans-Christoph, Wien Evangelisches Gottesdienstbuch	1	63
Schwarz, Weihbischof Dr. Alois, Wien Ich bin getauft und Gott geweiht. Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute .	1	26
Wallisch-Breitsching, Mag. Christian, Salzburg Mitgehört in der Pfarrkanzlei. Das Kind nicht mit der Taufe ausschütten	1	3
Walther, Pfr. em. Lic. theol. Volkmar, Weissenborn Abendmahlsempfang nur unter einer Gestalt? Ein Beitrag aus der evangelischen Kirche zum ökumenischen Gespräch	3	244
Wentz, Dr. Robert, Salzburg Zur Darbringung des Messopfers Ein erneuertes Anamneseverständnis als Grundlage ökumenischer Verständigung	4	252

Wort zu diesem Heft

von Winfried Haunerland, Linz

Dass die Menschen durch die Taufe in die Kirche eingegliedert und so zu Christen werden, ist sakramententheologisch eindeutig. Dass aber in der gegenwärtigen mitteleuropäischen Gesellschaft viele Getaufte durch ihr Christsein kaum geprägt sind, wird wohl auch nicht leicht zu bestreiten sein. Immer häufiger drängt sich von daher der Eindruck auf, dass der Schlüssel zu einer umfassenden Erneuerung und Bekehrung der Einzelnen wie der Gemeinden in der Taufe, ihrem bewussten Vollzug und ihrer bewussten Annahme liegt. So steht beispielsweise die kirchliche Buße in einem untrennbaren Zusammenhang mit jener Umkehr, die ihren ursprünglichen und grundlegenden Ausdruck in der Eingliederung in die Kirche findet. Hat der einzelne Christ niemals existentiell dem zugestimmt, was in der Taufe an ihm geschehen ist, werden alle Bemühungen zur Erneuerung der Buß- und Beichtpraxis für ihn gleichsam im luftleeren Raum schweben. Eine Stärkung des Taufbewusstseins dürfte von daher zu den drängenden pastoralen Aufgaben am Übergang zum dritten christlichen Jahrtausend gehören.

Freilich drängte sich in den vergangenen Jahren nicht selten der Eindruck auf, dass eine solche Stärkung des Taufbewusstseins in einer Volkskirche keinesfalls gelingen könne. Deren unübersehbare Auflösungstendenzen wurden deshalb immer wieder auch von manchen begrüßt und mit einem Plädoyer für das Modell einer Gemeinde- bzw. Entscheidungskirche beantwortet. Faktisch konnte sich diese Sicht allerdings nicht durchsetzen; der theologisch problematische Preis wäre nämlich eine Beschränkung der Kirche auf eine kleine Schar der Entschiedensten. Ein solcher Rückzug ins Ghetto dürfte allerdings dem missionarischen Charakter der Kirche nicht gerecht werden und zugleich die Gefahr enthalten, glimmende Dochte auszulöschen und geknickte Rohre zu zerbrechen.

Diese Situation empfand die Liturgische Kommission für Österreich als Herausforderung und entschied sich darum im Frühjahr 1998, das LKÖ-Symposion 1999 den damit verbundenen ekklesiologischen und liturgietheologischen Fragen zu widmen. Denn immerhin ist die christliche Initiation ein Prozess, der wesentlich mit liturgischen Vollzügen verbunden ist und in der Liturgie auch seinen Höhepunkt erreicht. Und auf vielfältige Weise versucht die Liturgie selbst, an die Taufe zu erinnern, das Gedächtnis der Taufe zu begehen und so die Gnade des Anfangs lebendig zu halten.

Grundlegender Ausgangspunkt der Überlegungen war allerdings die Überzeugung, dass alle zielgerichteten Schritte der Pastoral von den tatsächlichen Bedingungen auszugehen haben. Angesichts der immer noch weithin existierenden volksskirchlichen Strukturen bedeutet das in Österreich, dass zumindest derzeit noch die Mehrheit der Kirchenglieder als Kleinkinder getauft werden. Die Frage ist, ob und wann und wie sie im Laufe ihres Lebens die eigene Taufe rezipieren. So entwickelte sich der konkrete Titel des LKÖ-Symposions, das am 11. und 12. Oktober 1999 stattfand: „Getauft sein – Christ werden. Wege wachsenden Taufbewusstseins“. Wie in früheren Jahren werden die in Salzburg vorgetragenen Referate in dieser Zeitschrift dokumentiert. (Das gilt auch für die Texte des gemeinsam gefei-

erten und von Gottfried Bachl, emeritierter Ordinarius für Dogmatik in Salzburg, sehr persönlich gestalteten Gottesdienstes der Taufferinnerung.)

Die mit der Taufe verbundenen pastoralen Spannungen der Gegenwart illustrieren Christina Gastager-Repolust, Mitarbeiterin im Bibliotheksreferat der Erzdiözese Salzburg, und Christian Wallisch-Breitsching, Sekretär der Katholischen Aktion Salzburgs, mit ihren „Gesprächen aus der Pfarrkanzlei“. Die dargestellten Kommunikationsprobleme regen zum Schmunzeln an; sie lassen aber deutlich die großen Unterschiede in der Sinngebung der Taufe erkennen und zeigen, in welcher spannungsvollen Beziehung die Erwartungen vieler Menschen an die Kirche zu jenen Erwartungen stehen, die von den Seelsorgern den Menschen entgegengebracht werden.

Realistische Perspektiven und zeitgemäße „Wege“ aus diesem Dilemma sind allerdings nur zu finden, wenn am Anfang aller Suche eine sensible Wahrnehmung der Wirklichkeit steht. Die erste große Herausforderung bilden deshalb die Menschen heute und ihre gesellschaftlichen Prägungen. Der Auseinandersetzung mit den religionssoziologischen Beobachtungen der Gegenwart, wie sie Michael N. Ebertz, Professor an der Fachhochschule Freiburg und Privatdozent an der Universität Konstanz, vorstellt, darf nicht ausgewichen werden, wenn die Kirche wirklich ihre Kontextualität ernst nehmen und sich nicht in eine weltabgewandte Eigenwelt flüchten will.

Genauso ernst zu nehmen ist allerdings der Anspruch, der im Taufgeschehen und seiner liturgischen Gestalt zum Ausdruck kommt. Eine derart liturgietheologisch fundierte Tauftheologie entwirft Reinhard Meßner, Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Innsbruck. Sachlich schließt sich an dieses theologische Konzept relativ harmonisch das eindrucksvolle geistliche Wort an, in dem Weihbischof Alois Schwarz aus Wien das Leitbild eines taufbewussten Christen zu entwickeln versucht.

Freilich wurde den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposiums sehr eindrücklich bewusst, dass die benannten theologischen Ausgangspunkte in kaum lösbarer Spannung zur religiösen Signatur unserer Zeit stehen. Dies wird auch deutlich in dem nachdenklichen Rückblick, mit dem Eduard Nagel, Mitarbeiter am Deutschen Liturgischen Institut in Trier und Hauptschriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“, die abschließende Diskussion mit allen Referenten einleitete.

Vermutlich hat niemand geahnt, welche Dynamik sich auf dem LKÖ-Symposium 1999 entwickeln würde. Die Suche nach Wegen wachsenden Taufbewusstseins wurde nämlich immer deutlicher zu einer Frage nach unterschiedlichen Formen der Kirchenmitgliedschaft und somit auch nach einer möglicherweise mehrdimensionalen Bedeutung des Initiations- und Taufgeschehens. Die pastoralen und pastoralliturgischen Fragen verweisen auf das vielschichtige Problem, wie eine Kirche ihre missionarische Dimension bewahren und damit eine offene Volkskirche neuen Typs werden kann, ohne ihre Eindeutigkeit und ihre christliche Identität zu verlieren. Im Blick auf die gegenwärtigen Herausforderungen kann es deshalb nicht nur darum gehen, isoliert liturgische Angebote zu entwickeln oder einzelne pastorale Initiativen zu fördern. Die Frage nach der Taufe und dem Taufbewusstsein verweist auf das Selbstbild der Kirche und auf die drängende Aufgabe, biographiegerechte und zugleich evangeliumsgemäße Sozialformen der Kirche und der Kirchlichkeit zu suchen.

Anlässlich des 70. Geburtstages von em. Univ.-Prof. Dr. Hans Hollerweger, Linz, wird in diesem Heft sein Werdegang nachgezeichnet und sein vielfältiges Wirken gewürdigt sowie seine bisherige Bibliografie veröffentlicht.

Christina Gastager-Repolust, Salzburg
Christian Wallisch-Breitsching, Salzburg

Mitgehört in der Pfarrkanzlei

Das Kind nicht mit der Taufe ausschütten . . .

Szene 1

Pfarrer: Hier Pfarre Großstadt 1

40-jährige Großmutter: Grüß Gott, Herr Pfarrer. Also ich meld' mich bei Ihnen, also meine Tochter ist schon vor Jahren aus der Kirche ausgetreten, sie haben halt damals recht sparen müssen und in Ihrer Kirche ist's ja im Winter so ganz besonders kalt. Also meine Tochter, die hat jetzt ihr Putzerl bekommen. Ein süßer Fratz, Andi heißt er. Der ist aber von einem anderen Papa als die Susi, das erste Kind von meiner Tochter. Aber – sind wir ehrlich, Herr Pfarrer – die Zeiten haben sich geändert, man darf das alles nicht so genau nehmen. Ja, und wissen's, meine Mutter, die also die Uroma vom Andi ist, die hätt' so gerne eine richtig schöne Taufe. Jetzt ist sie sechzig, nicht mehr die jüngste, und zu vererben hat sie auch nicht so wenig. So sehr wünscht sie sich jetzt die Taufe vom Andi und wenn's geht, auch gleich die von der Susi. Dann geht's in einem Aufwasch, wie man bei uns so sagt! Die Uroma geht halt so viel gern auf Familiefeste.

Pfarrer: Ja, aber da müssen wir noch einiges klären . . .

40-jährige Großmutter: Ganz Ihrer Meinung. Wir zwei kennen uns ja leider nicht persönlich, ich geh nie in die Kirche, da hab ich keine Zeit und Sie kommen nie zum Sommerfest von unserem Schrebergärtner-Verein. Da tät' ma sich schon ein bisschen näher kommen. Also, Hochwürden, der Reihe nach. Mein Lebensgefährte und ich sind aus der Kirche ausgetreten, obwohl Ihre Kirche hier ja schön ist. Nichts dagegen zu sagen. Auf den Stufen, da kann man besonders schöne Fotos machen, das große Kreuz braucht man ja nicht zu sehen, eher die Heckenrosen. Also, ausgetreten aus der Kirche sind außerdem meine Tochter und ihr Freund. Eintreten sollen jetzt die Butzerln, der Andi und die Susi.

Pfarrer: Ja, aber da müssen wir uns schon noch auseinandersetzen . . .

40-jährige Großmutter: Auseinandersetzen, auf keinen Fall. Wir sitzen alle beisammen in der Taufkapelle; für die Urli. Wir sitzen alle beisammen, dass der Schurli-Onkel uns gut mit seiner Videokamera aufnehmen kann. Mei, wie schön waren die Fotos von der Erstkommunion von der Schurli-Tochter.

Pfarrer: Ja, aber da ist schon noch die Frage mit dem Paten . . .

40-jährige Großmutter: Paten? Ob wir einen Paten haben? Ja glauben Sie, wir sind bei der Mafia, nur weil mein Freund Italiener ist? Wir sind ja keine Kriminellen, ich bin hier seit 15 Jahren Hausmeisterin, und es hat noch nie Beschwerden gegeben.

Pfarrer: Kommen Sie doch einmal bei uns vorbei . . .

40-jährige Großmutter: Ja, gut, ich komm vorbei, dann können wir uns auch noch wegen der Farbe von Ihrem Gewand absprechen, einen guten Herrenfriseur wüsst' ich auch . . .

Pfarrer: Warum erzählen Sie das alles mir?

Szene 2

Junges Paar mit Bergkraxe und Rucksack in der Pfarrkanzlei:

Er: Grüß Gott, ich bin der Huber Wastl, das ist meine Frau, die Erna; unser Kleiner heißt wie ich, das ist der kleine Wastl, also der Sebastian. Er ist jetzt 6 Monate alt, wir würden ihn zur Taufe anmelden.

Sie: Ja, wir würden den Sebastian Reinhold gerne taufen lassen; wir klettern viel mit ihm in den Bergen – da soll er langsam schon seinen Segen mithaben, wenn da einmal was passiert, dass er nicht als Heide stirbt.

Er: Ja, da hätten wir ein Anliegen.

Pfarrer: Warum wollen Sie ihn taufen lassen –

Er: Wir haben alles schon geplant, schon während der Schwangerschaft, wir wissen ganz genau, was wir wollen. Also: Marterl – Gipfelkreuz auf dem Hohen Brett – mit der Jennerbahn zum Hinauffahren, auch die Oma kann da hinauffahren, Sie und mein Schwiegervater auch, da müssen's dann wirklich nur noch fünf Minuten gehen. Ganz ungefährlich. Alles abgesichert. Herr Pfarrer, im Vertrauen, unter uns Männern gesagt – bei einer Bergtour auf das Hohe Brett haben wir nämlich unseren Wastl gezeugt. Also am Gipfel, Sie, Herr Pfarrer in einer schöner Bergmontur, Ihr anderes Gewand, der Firlefanz aus der Kirche, stört da oben im Freien, in der Natur. Das Wasser nehmen wir aus dem Königsee, der Pate ist der Louis Trenker, der heißt nur gleich, also ein richtiger Mensch aus Fleisch und Blut. Eine Seele von Mensch. Schenkt uns zu Wastl's Taufe einen kleinen Klettergurt für sein Patenkind und uns neue Kletterschuhe. Ja, es nicht überhaupt nicht gefährlich Herr Pfarrer, wenn Sie wollen, können wir Sie natürlich auch sichern, Gurte und Seile haben wir genug. Aber wie Sie gebaut sind, ist das eine Kleinigkeit. Sie werden's nicht bereuen. Danach ein Schnapserl und eine zünftige Brettljause. Wenn's regnet machen wir das ganze in der Rifer Kletterwand. Aber hoffen wir das beste. Gute Schuhe müssen's anhaben, aber das werden Sie ja schon haben.

So in der freien Natur, da lässt sich's am besten beten – keiner stört, man ist nicht vom Gemäuer eingeeengt, die Sonne lacht einem ins Gesicht, wie Adam und Eva im Paradies und dabei noch unser Wastl – Sie würden uns wirklich eine Freude machen, unsere Kollegen vom Alpenverein haben schon drei Liederln einstudiert, die werden sie singen, auch in Rif, in der Halle natürlich.

Pfarrer: Also, so geht das aber nicht . . .

Er: Was heißt hier geht nicht? Schließlich zahlen wir ja Kirchenbeitrag, beide, gar nicht so wenig. Das würden's schon spüren, wenn unsere ganze Seilschaft austritt. Also nichts für ungut, Herr Pfarrer, da heißt es immer, die Kirche soll zu den Menschen kommen. Jetzt sind wir mit unserm Putzerl da oben am Berg und Sie wollen nicht kommen. Das geht aber wirklich nicht! Wenn Sie nicht wollen, unser Freund, der Sepp, der kennt einen Pfarrer, der macht's auch auf dem Hohen Brett, oder eben in Rif! Lauter anständige Orte, kein Grund, Nein zu sagen. Also überlegen Sie sich's – auf Wiederschaun, Erna, komm, wir gehen, lass unsern Wasti ja nicht da!

Szene 3:

Mutter: Ich möchte meine Tochter Lisa im Mai taufen lassen, sie ist jetzt ein halbes Jahr alt, da passt das gut.

Pfarrer: Sie meinen wohl „Elisabeth“, das ist der richtige Name für „Lisa“, Lisa, Lisa, wo kommen wir da hin, immer diese Kurzformen.

Also wo sind Sie selber getauft, wo haben Sie das Sakrament der Firmung empfangen.

Mutter: Ja, in Hallein . . .

Pfarrer: Also wirklich, in welcher Pfarre, etwas genauer, ich bin ja nicht vom Fremdenverkehrsverband, wer war Ihr Taufpriester, wer Ihre Paten, . . . Und Sie, gehen Sie wirklich regelmäßig zum Gottesdienst.

Mutter: Ich leb ja mit dem Kind allein, da kann ich nicht weg in die Kirche. Wer mich getauft hat, das weiß ich nicht, ich war damals erst eine Woche alt.

Pfarrer: Da müssen Sie halt fragen! – Läuft durch die Welt und weiß nicht, wie ihr Taufpriester heißt . . .

Mutter: Ja, die Paten, das waren meine Tante und mein Onkel.

Pfarrer: Gut, wenn Sie das Kind taufen lassen, da haben wir hier klare Regeln. Einfach geht es nicht. Sie müssen schon etwas leisten für dieses Sakrament.

Wir haben in unserer Pfarre einen Glaubenskurs für die Eltern, der dauert ein Jahr – die Paten müssen natürlich auch dabei sein, wenn die Großeltern auch kommen, ist mir das auch sehr recht. Sollen nur wieder alle einmal ein bisschen etwas lernen.

Einzeltaufen gibt es bei mir grundsätzlich nicht. Wir haben fixe Tauftermine, der Termin im Mai ist aber schon voll.

Mutter: Ja, aber ich war schon bei vielen Einzeltaufen, die waren sehr schön, Kinder haben Flöte gespielt, ich war da immer ganz gerührt. Das waren wirklich schöne Familienfeste. Das will ich für meine Lisa auch. Ich will keine Massentaufe.

Pfarrer: Wir schenken unsere Sakramente nicht her.

Mutter: Nein, nein, herschenken müssen Sie nichts, ich hab schon Geld. Mein Freund überweist regelmäßig Alimente, ich zahl auch die Kirchenreinigung danach. Ich komm gerne ein paarmal noch zu Ihnen, damit wir uns kennenlernen.

Pfarrer: Sie will ich gar nicht kennenlernen. Sie sollen unseren Glauben verinnerlichen.

Mutter: Ja ja schon, ich bin auch gläubig, aber so viel Zeit hab ich nicht.

Pfarrer: Ich geb' Ihnen jetzt eine Liste mit den Terminen unserer nächsten 10 Treffen, danach entscheide ich, ob wir das Kind taufen oder nicht. Die Treffen sind, das sagte ich schon, verpflichtend. Zu Beginn ist eine Salbungsfeier für das Kind.

Mutter: Ich verwende für die Lisa Öltücher, die hat noch nie offenen Popo gehabt, da können Sie nachschauen – öffnet die Windel –

Pfarrer: Lassen Sie das, lassen Sie das – ich meine etwas anderes.

Mutter: In Öl bade ich die Lisa aber auch regelmäßig, da komm ich doch nicht in die kalte Kirche. Lisa hat eine empfindliche Haut, da nehm' ich nur die besten Salben.

Pfarrer: Ich seh' schon, Sie haben dringend meinen Glaubenskurs nötig!

Szene 4:

Frau Dr. Emma Doppelhirn: Grüß Gott, Dr. Doppelhirn mein Name. Ich habe mich vor einem Jahr reproduziert, also ein Kind bekommen. Alleine, von der Samenbank. Sie verstehen schon. Ich lehne es grundsätzlich ab, längere Verpflichtungen einzugehen, deshalb bin ich schon vor 10 Jahren aus der Kirche ausgetreten. Ich weiß selbst, was richtig ist und lebe danach. Trennkost, Joga und täglich fünf Minuten Meditation – darin finde ich mich selbst.

Pfarrer: Warum erzählen Sie das alles mir?

Dr. Emma Doppelhirn: Ja haben Sie das noch immer nicht verstanden. Also mein Kind, es ist ein Mädchen, es heißt Emma. Wie ich. Sagte ich ja bereits. Also, die Emma soll alles erleben und auskosten, was es im Leben gibt. Sie geht – sie ist jetzt vier Monate – in die Frühförderungsgruppe für hochbegabte Kinder unter besonderer Berücksichtigung der feministischen Erziehung.

Pfarrer: Ja, ich gratuliere zu Ihrer begabten Tochter – aber für unseren Pfarrkindergarten ist sie leider noch zu jung

Dr. Emma Doppelhirn: Herr Pfarrer, ich mache hier ein mentales Problem auf Ihrer Seite aus!

Damit meiner Emma für später einmal nichts verbaut ist, will ich sie taufen lassen. Aber, damit wir uns richtig verstehen, sie soll damit nicht Mitglied Ihrer Kirche werden. Auf keinen Fall!

Pfarrer: Das versteh ich jetzt nicht. Denn mit der Taufe ist sie ja Mitglied der katholischen Kirche.

Dr. Emma Doppelhirn: Ich seh' schon, unser intellektuelles Niveau divergiert zu stark. Ich hab da ein Verzeichnis aller Glaubensgemeinschaften. Ich werde mich jetzt an die nächste auf der Liste wenden. Ich hätte meiner Tochter Emma eben gerne das unverbindliche Taferlebnis ermöglicht, ohne dass für sie und mich Verpflichtungen daraus erwachsen. Erleben, Wellness Events – das ist es, was heute zählt. – Unsanftes Auflegen des Hörers.

Pfarrer – schaut nachdenklich den Hörer an: Ob da noch das Symposium in Salzburg helfen kann?

Michael N. Ebertz, Emmendingen

Getauft sein – Christ werden?

Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte

Im Zuge einer wachsenden Rationalisierung und Intellektualisierung der Verhältnisse der Menschen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu sich selbst wurden rituelle und damit auch liturgische Vollzüge Zug um Zug auf die Schattenseite der Geschichte gedacht. Als archaisches Relikt delegitimiert, hatte man den Ritus zum Vernunftwidrigen schlechthin gestempelt, als Regieanweisung der „heiligen Gaukler“ zur Lüge (d'Holbach), als frommes Spielwerk zum moralisch unwerten Afterdienst (Kant), als Kollektivopium zur Ideologie, d.h. zur Aufklärungs-, Handlungs-, Revolutions- und Emanzipationsblockade (Marx; Engels), als universelle Zwangsneurose zur Krankheit (Freud) und schließlich als unreife Ablenkung des Menschen von seiner eigentlichen religiösen Erfahrung in der solitären Existenz (James; Whitehead). Doch aller kirchenexternen Religionskritik zum Trotz und trotz kirchenintern nachhaltig postulierter „Einsicht“, der heutige Mensch sei „zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig“ (Guardini) – innerhalb wie außerhalb der Kirchen haben sich Riten (wenn auch nicht alle) zäh behauptet und sogar neu entwickelt. Auch der moderne Mensch ist, so meine ich, durchaus ritен- bzw. liturgiefähig, aber unter seinen Bedingungen.

1. Die Nachfrage nach rituellen Angeboten der Kirche

Überblickt man z. B. die Entwicklung der kirchenbezogenen Religiosität seit den 50er Jahren bis heute, fallen allerdings in allen europäischen Ländern *gegenläufige Trends* auf: Bei steigenden Kirchaustrittsmeldungen und -neigungen, sich ausbreitender Ignoranz kirchlichen Basiswissens, bei abnehmender Akzeptanz kirchlicher Glaubenssätze und einer wachsenden „religiösen Vagabondage“, also florierenden Suche nach religiösem Erleben außerhalb der Kirchen, verzeichnen sie eine relativ stabile Nachfrage nach rituellen Angeboten.

Freilich wird man auf der *rituellen Dimension* differenzieren müssen und *ebenfalls einen gegenläufigen Trend* deutlich erkennen. Nach wie vor wächst nämlich die Schere zwischen der Teilnahme an der Sonntagsmesse einerseits und der Teilnahme an kirchlich offerierten Riten der Lebenswende (Taufe, Hochzeit und Beerdigung) andererseits.¹ Der Sonntagsgottesdienst der evangelischen Kirche in Deutschland wird von ca. 4 Prozent ihrer Mitglieder besucht – mit deutlicher Rückläufigkeit inzwischen in den Landgemeinden. Die Teilnehmerschaft an der Sonntagsmesse ist weiter kontinuierlich gefallen, und zwar auf 17 Prozent der katholischen Kirchenmitglieder (1998). Auch in Österreich hat sich die Zahl der Messbesucher seit 1970 in etwa halbiert, ist sie doch inzwischen auf 967 000 (1998) gesunken, erstmalig auf weniger als eine Million – dies entspricht einer Kirchgängerquote von 16 Prozent! (s. Salzburger Nachrichten vom 9.10.1999) Eine Gallup-Umfrage von 1999 hat sogar eine Quote von nur 14 Prozent ermittelt (s. Die Tagespost vom 18.12.1999).

¹ S. hierzu und zum Begriff des Ritus überhaupt: M. N. EBERTZ, Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen. In: *Diakonia* 24 (1993) 252–259.

Damit nähern sich die Kirchenbesucher-Frequenzen der katholischen Kirche deutlich derjenigen auf evangelischer Seite an – ein Vorgang, der angesichts der fortwährenden alterslastigen Altersstruktur der Gottesdienstbesucher² wohl in den nächsten 10 bis 15 Jahren in vielen Bistümern vollzogen sein wird. Relativ neu ist, dass Kinder unter 10 Jahren in den Gottesdienstgemeinden nicht mehr überrepräsentiert sind. Zudem bestätigt sich empirisch die Ahnung, dass Generationen, einmal in die höheren Lebensjahre gekommen und mit dem Wissen um den nahenden Tod konfrontiert, ihr in jüngeren Jahren eingeübtes rituelles Teilnahmeverhaltensmuster nicht ändern werden. Im Zehnjahresabstand durchgeführte differenzierte Kirchenbesucherzählungen belegen nämlich, dass die Kohorten „in ihrer Teilnahmequote fast konstant geblieben sind [. . .]. Die im jungen Erwachsenenalter ausgeprägten Beteiligungsmuster bleiben also weitgehend stabil. Damit ‚wandern‘ aber mit der Zeit die von Kohorte zu Kohorte immer niedrigeren Beteiligungsquoten nun gewissermaßen durch die Generationen, während die hohen Beteiligungsquoten der älteren Generationen nach und nach wegfallen [. . .]. Die Kirchenbesucher erhalten auf Dauer geringeren ‚Nachwuchs‘“³.

2. Asymmetrische Nachfrage nach rituellen Angeboten

Während die Teilnahme an den „ekklesiastischen“ Riten, insbesondere an der Sonntagsmesse, aber auch an der Jahresbeichte und Osterkommunion, rückläufig ist, erfreuen sich die sogenannten Riten der Lebenswende (Taufe, Hochzeit und Beerdigung) nach wie vor großer Nachfrage. Sie werden hoch geschätzt, auch in der jüngeren Generation, ja sie sind inzwischen zum Hauptgrund für die Kirchenmitgliedschaft geworden. Die absolute Mehrheit der katholischen wie der evangelischen Kirchenmitglieder (1995: 57 bzw. 58 Prozent) beantwortet nämlich die Frage nach dem subjektiven Nutzen der Kirche („was einem die Kirche bringt, was man Positives für sich herauszieht“) dahingehend, „daß man wichtige Ereignisse im Leben kirchlich feiern kann, z. B. Hochzeit, Taufe“⁴. Der höchsten Wertschätzung erfreut sich allerdings nach wie vor die Beerdigung. Als „religiöse Feier“ wird sie übrigens selbst in den ostdeutschen Bundesländern von einer Mehrheit von 53 Prozent der Bevölkerung, also auch von Konfessionslosen, für wichtig erachtet.⁵ Der traditionelle Verweisungszusammenhang von Sterben, Tod und Religion hat sich also selbst bei der Bevölkerungsmehrheit in Ostdeutschland, für die Konfessionslosigkeit auch ein Ausdruck sozialer Konformität ist, noch nicht völlig aufgelöst. Die kirchliche Bestattungsquote zeigt an, dass nach wie vor beinahe alle verstorbenen Katholiken kirchlich beerdigt werden. Auf evangelischer Seite liegt sie auf einem ähnlich hohen Niveau. Leicht gestiegen sind die Taufbereitschaft und die Taufquoten; wenn beide Elternteile katholisch sind, wurden in den 90er Jahren Spitzenwerte von 99 Prozent erreicht. Ist wenigstens ein Elternteil Kirchenmitglied, dann gilt auch heute, dass mehr als 90 von 100 Kindern auch getauft werden, evange-

² Vgl. E. NOELLE-NEUMANN – R. KÖCHER, *Die verletzte Nation*. Stuttgart 1987, 176ff; IKSE [Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen], *Gottesdienstteilnehmer in Oberhausen*. Essen 1995; EMNID, *Was glauben die Deutschen?* Tabellenband. Bielefeld 1997, 73.

³ IKSE [Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen], *Zur pastoralsoziologischen Situation im Bistum Essen. Daten und Überlegungen*. Essen 1986, 25ff.

⁴ Vgl. E. PIEL, *Die Kirchenkrise in soziologischer Sicht*. In: *Die Kirchenkrise. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.* Hg. F. Breid. Steyr 1996, 951, hier 48f.

⁵ S. Institut für Demoskopie Allensbach, *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie*. Allensbach – München 1993, 200.

lisch oder katholisch. Der Anteil der Taufen von Kindern, die älter als ein Jahr alt sind, wächst allerdings (in der katholischen Kirche auf über 10 Prozent) an. Diese Taufaufschübe, also sich ausdehnende Zeitspannen zwischen Geburt und Taufe, sind verstärkt in Groß- und Hochschulstädten registrierbar, in den städtischen Peripherie- und in ländlichen Neubaugebieten, werden aber – im Unterschied zur evangelischen Kirche – kaum über das 7. und weitaus seltener noch über das 14. Lebensjahr hinaus vorgenommen, was vermutlich auch im Kontext der Erstkommunion bzw. der Konfirmation zu sehen ist – kirchliche Riten, die sich ebenfalls beide einer weitgehend ungebrochenen Nachfrage erfreuen.⁶ Der Anteil der Personen, die bei der Taufe 18 Jahre und älter waren („Erwachsenentaufen“), entspricht auf katholischer Seite ziemlich genau einem Prozent aller Taufen.

3. Asymmetrische Nachfrage nach Riten der Lebenswende

Allerdings zeigt sich auch bei den Riten der Lebenswende eine *Scherenentwicklung*. In den 90er Jahren sind in Deutschland die kirchlichen Eheschließungen weiter rückläufig. 1994 werden gerade noch die Hälfte (51,3 Prozent) der Ehen kirchlich geschlossen, wenn wenigstens ein Partner katholisch oder evangelisch war. Auch wenn beide Partner katholisch sind, sinkt der Anteil derer, die sich kirchlich trauen lassen, zwischen 1989 und 1995 weiter, und zwar von gut 67 auf knapp 63 Prozent. Die Abweichung von den kirchlichen Normen nimmt also auch und gerade in diesem rituellen Bereich zu. Somit zeigt die praktische Nachfrage nach den kirchlichen Riten der Lebenswende einerseits noch ein deutlich hohes quantitatives Niveau, andererseits aber auch Einbrüche in demjenigen Bereich, der die private Lebensführung mit normativen Ansprüchen (z.B. mit dem Versprechen auf Lebenslänglichkeit der Ehe) „beschwert“.

4. Die Familialisierung kirchlicher Riten

Auffällig ist außerdem, dass sich die subjektiv gemeinte Bedeutung, welche eine große Zahl der Befragten mit dem Eintrittsritus der Taufe, aber auch mit anderen Riten der Lebenswende verbinden, immer weniger mit ihrem „institutionell gefassten Sinn“ deckt. Zumindest lassen Befragungen der EKD diesen Schluss zu. Wenn auch in diesen Befragungen nach der Bedeutung der Taufe scheinbar rein kirchenoffizielle Aspekte der Kindertaufe weiterhin vorherrschen, so ist doch zu registrieren, wie ein anderes, sozusagen „familienreligiöses“ Deutungsmuster der Taufe zwischen 1982 und 1992 einen deutlichen Zuwachs erlebt hat. Die größten Steigerungsraten weisen nämlich die Formulierungen „Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier“ (Zuwachs von 40 auf 62 Prozent) und „Mit der Taufe wird der Beginn des Lebensweges gefeiert“ (Zuwachs von 56 auf 72 Prozent) auf, womit „die Bedeutung der Taufe als lebens- und familiengeschichtliche Wegmarke im Bewußtsein der Kirchenmitglieder stark zugenommen“ hat. „Sie bleibt zwar“, so heißt es im Kommentar der EKD-Studie weiter, „zuallererst der Aufnahme-ritus der Kirche, doch ist sie zugleich erheblich mehr: Familienfest und Feier des Lebens, Voraussetzung für religiöse Begleitung an lebensgeschichtlichen Übergängen, Schutzritual zur Abwehr bedrohlicher Schicksalsmächte“⁷. Auch auf katholischer Seite ist in der Primärerfahrung beobachtbar, dass sich Eltern und Verwandte häufig gegen theologisch entschiedene Versuche, die Taufe ihrer Kin-

⁶ Einbrüche sind dagegen auf katholischer Seite auszumachen bei der Firmung.

⁷ EKD, *Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder*. Hannover 1993, 16ff.

der zur Angelegenheit der kirchlichen Gemeindereligiosität zu erklären und dies durch den Taufvollzug im Rahmen eines sonntäglichen Gottesdienstes zum Ausdruck zu bringen, wehren, da sie die Taufe eben als eher private, wenn nicht intime Familienangelegenheit empfinden. Auch die Frage nach der Bedeutung der Konfirmation fördert ähnliche Tendenzen wie die Tauffrage zutage: „Die Konfirmation wird zunehmend als Familienfeier interpretiert“, womit „der Beginn eines neuen Lebensabschnitts festlich inszeniert werden soll. Als solche ist die Konfirmation „eine gute alte Tradition“, die man gewahrt wissen will. Formulierungen, in denen die konfessorische, die kirchenoffizielle Bedeutung der Konfirmation zum Ausdruck kommt, „[. . .] finden hingegen deutlich weniger Zustimmung als noch 1982“⁸. Noch für eine andere, die Taufe betreffende Formulierung, die auf ein gewachsenes Lebenschancen-Kalkül im Kirchenmitgliedschaftsverhältnis verweist, ist ein hoher Zustimmungszuwachs von 31 auf 50 Prozent registrierbar: „Ein Kind wird getauft, damit ihm für die Zukunft nichts verbaut wird“. Das Statement „Ein Kind wird getauft, damit es später kirchlich getraut werden kann“, weist ebenfalls gestiegene Zustimmungswerte auf (von 58 auf 69 Prozent). Für die Mehrheit ihrer Mitglieder scheint Kirche noch interessant zu bleiben, für die Schwachen und die an den Grenzen des Lebens. Die Reproduktion der Kirchenmitgliedschaft wird darüber zwar noch weitgehend sichergestellt, aber die konkrete Ausgestaltung des Mitgliedschaftsverhältnisses wandelt sich. Aus den Kirchenmitgliedern scheinen mehrheitlich „Kunden“ zu werden, die aus dem kirchlichen Panorama der Riten diejenigen aussuchen, die ihrem eigenen „Nutzen und Frommen“ und dabei vor allem der religiösen Bestätigung und Sakralisierung der familialen Identität dienen – Kunden mit einer Familienbrille. Gefragt, was sie für wichtig im Leben halten, setzen die meisten Menschen die Familie an erste Stelle. Sie ist mit höchsten Glückserwartungen versehen. Religion und Kirche sind aus ihrer Perspektive auf die Ränge verwiesen, untergeordnete Lebensbereiche, die der Familie und ihrer Bestätigung, ja Sakralisierung zu dienen haben. Kirche wird zunehmend in die Regie der Familien genommen, die umgekehrt jede Instrumentalisierung der Familie im Dienste der Kirche als Eingriff in die inneren Angelegenheiten abwehren. An der Kirchenreligion scheint eine neuartige „Familienreligion“ zu partizipieren – subsidiär und parasitär.

In diese „Familialisierung“ der kirchlichen Ritenangebote fügt sich übrigens auch die ansteigende Teilnahme an Gottesdiensten an Heiligabend ein. Nach der im Amtsblatt der EKD 1999 veröffentlichten Statistik haben 1996 33 Prozent der Kirchenmitglieder (in Ostdeutschland 53 Prozent) einen solchen Heiligabendgottesdienst besucht, das ist das Achtfache der durchschnittlichen Gottesdienstbesucher an Sonntagen. Selbst am Karfreitag gehen mit 4,8 Prozent kaum mehr als sonntags in den evangelischen Gottesdienst. Dass die meisten Kirchenmitglieder Weihnachten als das höchste Fest im Jahr empfinden, steht nicht im Einklang mit dem kirchenoffiziellen Festkalender, demgemäß für die römisch-katholische Kirche das österliche Auferstehungsfest und für die protestantische Kirche eben der Karfreitag als höchstes religiöses Fest im Jahr gelten. Der Besuch des Weihnachtsgottesdienstes scheint aus der Perspektive der meisten Kirchenmitglieder in einer engen Verbindung zu stehen mit ihren primären sozialen Beziehungen, Bindungen und Relevanzen in der Familie. Die weihnachtliche Kirchgangsneigung wächst, wenn man eine eigene Familie gegründet bzw. Kinder im Haushalt wohnen hat. Auch wenn man noch andere demoskopische Befunde über die Ansichten vieler Kirchenmitglieder über Jesus Christus („Sohn Gottes“ oder

⁸ Ebd. 18f.

„nur Mensch“?) hinzunimmt, verstärkt sich die Vermutung, dass es einer großen Zahl weihnachtlicher Gottesdienstbesucher nicht nur oder sogar weniger um ein kirchenoffizielles Bekenntnis zur Geburt und Menschwerdung des „Gottessohnes“ geht, sondern auch und primär um ein latentes Interesse an der spezifisch religiösen Bestätigung, Erneuerung und Überhöhung eines zentralen Ausschnitts ihrer sozialen Identität: der an Weihnachten ja sozusagen automatisch mitgefeierten Gründung einer Familie.

5. Zweiseitige Riten – Asymmetrie der Perspektiven

Dieser Doppelbezug mit seinem starken Akzent auf der eigenen Lebenswirklichkeit, der typisch ist für Volksreligiosität, für populäre Religiosität⁹, scheint mir ein entscheidender Schlüssel für die Beantwortung der Frage zu sein, weshalb bestimmte Riten der Kirche nachgefragt werden und andere nicht. Auch noch in anderen Bereichen ritueller Praxis finden wir einen solchen Doppelbezug mit seinem starken Akzent auf den typischen subjektiven Bezügen und Relevanzen wieder. So hat sich zum Beispiel religiöses Brauchtum dort am besten erhalten, „wo es noch eine wichtige Rolle für den Zusammenhalt des ganzen Sozialgefüges spielt [. . .], wo der Brauch zu einem Element örtlicher Kultur“ (Walter Heim), der lokalen Kollektividentität geworden ist. In St. Peter im Schwarzwald etwa ist die Kirche nicht sonntags voll, sondern dann, wenn jemand aus dem Dorf gestorben ist. Auch die Wallfahrt der Heimatvertriebenen ist nach volkskundlichen Beobachtungen „entstanden und zu ihrer großen Entfaltung gelangt, weil sie eine [. . .] Doppelfunktion hatte: eine allgemein religiöse und eine spezielle/auf das Schicksal der heimatlos Gewordenen bezogene“ (Georg Schroubek), einen zentralen Teil ihrer biographischen Identität zum Ausdruck bringende. Und selbst – nach den üblichen Maßstäben „kirchenferne“ – Rocker besuchen dann, wenn ein Mitglied der Gruppe bei einem Motorradunfall ums Leben kommt, einen Gottesdienst, sofern es Kirchengemeinde und Pfarrer verstehen, sich auf ein solches Geschehen einzulassen. Das rituelle Angebot der Kirche wird dann an einem solchen Punkt der Transzendenzerfahrung „ebenso fraglos akzeptiert, wie es auch bei den sogenannten randständigen Christen der etablierten Welt der Fall ist“ (Friedhelm Mennekes). Es ist nicht zufällig, sondern Ausdruck dieses Zusammenhangs, dieses Doppelbezugs mit seinem starken Akzent auf den subjektiven Bezügen und Relevanzen, dass Jugendliche bzw. die AG Katholische Jugend in St. Pölten derzeit die Forderung nach einer stärkeren Repräsentanz ihrer Ästhetik in der Messe erheben. Sie fordern diesen Doppelbezug massiv ein, auch wenn sie im konkreten Fall über das Ziel hinausschießen sollten (s. Die Tagespost vom 11.9.1999). Es liegt eine Asymmetrie der Perspektiven zwischen den offiziellen Repräsentanten und den Funktionsträgern der Kirche einerseits und vielen, ja der Mehrheit der Kirchenmitglieder andererseits vor. Während die Funktionsträger der Kirchen ihre Erwartungen gegenüber den Kirchenmitgliedern vor allem auf deren Befolgung ekklesiastischer Kriterien und Normen richten und diese etwa am sonntäglichen Kirchgang messen, konzentrieren sich die Erwartungen der Mehrheit der übrigen Kirchenmitglieder um den Gesichtspunkt, ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen zu verstehen und selbst verstanden zu werden, ob sie ihnen helfen, ihre Interaktionen fortzuführen und

⁹ Vgl. M. N. EBERTZ – F. SCHULTHEIS, Populäre Religiosität. In: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. Hg. diess. München 1986, 11–52.

ihre jeweilige „Lebenssituation zu bestehen und festlich zu begehen“¹⁰, und zwar unabhängig von sonstigen kirchlichen Bedingungen des Christwerdens, die über das Getauftsein und die Zahlung von Kirchensteuern oder Kirchenbeiträgen hinausgehen.

Umgekehrt kann formuliert werden: Wo jener Doppelbezug schwach ist, der Kirchenbezug im Ritus einseitig vorherrscht und/oder der Lebensbezug blass bleibt, diesem nicht dienlich ist, ja mit ihm in Widerspruch gerät oder zumindest als blass bleibend, undienlich und widersprüchlich erlebt bzw. erwartet wird, sinkt die rituelle Nachfrage, wächst die rituelle Distanz. Dies gilt für die Sonntagsmesse ebenso wie für die Ohrenbeichte; und dies gilt zunehmend auch für die kirchliche Trauung, in der normative Ansprüche formuliert und Bestandteile kirchlicher Ehe- und Sexualmoral assoziiert werden, die aus der Sicht vieler Menschen nicht mehr akzeptabel sind.¹¹ Die Kirchendistanz kann sogar zum Kirchenaustritt führen, wenn die Erwartungen von Kirchenmitgliedern an die Riten der Lebenswende enttäuscht werden. Die in der Kirche Verantwortlichen können solche Erwartungen verfehlen oder ignorieren, können Vertrauen verspielen, ja zerstören, wenn sie etwa die Gewährung der rituell kommunizierten göttlichen Gnade allein an ekklesiastische, also kirchenlogische oder theologische Bedingungen knüpfen oder die passagerituellen Vollzüge so vollziehen, dass sie von den Adressaten als mangelnde Relationierung auf deren Probleme oder sogar als „lieblos“, „pietätlos“, peinlich, diskriminierend und die Ehre der Familie verletzend gedeutet werden.¹² Sie verletzen dann soziale Tauscherwartungen, was sich in der lebensweltlichen Sprache vieler Kirchenmitglieder vielleicht so formulieren lässt: „Ich habe immer meine Kirchenbeiträge bezahlt, aber nie etwas von der Kirche verlangt. Jetzt will ich einmal im Leben etwas von ihr haben, und es wird mir verweigert oder verhunzt.“

Ein weiterer Aspekt der Antwort auf unsere Frage scheint mir in Folgendem zu liegen: Bei den Riten der Lebenswende handelt es sich um solche symbolischen Handlungen, die gleicherweise von den katholischen wie den evangelischen Kirchenmitgliedern auf ihre Weise erfüllt werden, von den Kirchen zwar mit spezifisch konfessionellen christlichen Inhalten „gefüllt“ werden, aber als rites de passage (van Gennep) eine allgemeine religionsgeschichtliche Verbreitung gefunden haben. Man kann deshalb auch sagen: *Je konkreter Riten Inhalte von Glaubenssätzen symbolisieren, je näher und ausschließlicher sie einem spezifisch christlichen bzw. konfessionellen Gedankengut stehen, desto geringer ist ihre Akzeptanz. Je allgemein-religiöser diese Inhalte symbolisiert werden, desto größer ist die Akzeptanz.*

6. Ein neuer Integrationsmodus der Kirche

Es sind also auf katholischer Seite nicht von ungefähr die spezifisch ekklesiastischen Normen wie Sonntagsmessbesuch, Osterkommunion und Ohrenbeichte, außerdem noch die Fast- und Abstinenzgebote, welche an handlungsleitender und -verpflichtender Kraft verloren haben. Die Akzeptanz der Kirchen als caritativer oder diakonischer Sozialkirche und nicht zuletzt ihre Akzeptanz als Passageritenkirche scheinen die beiden Nahtstellen zu sein, auf die sich die Integrationskraft beider Kirchen in den westeuropäischen Gesellschaften weitgehend reduziert, worüber also ihr Funktionieren als eine soziale Einheit noch weitgehend sichergestellt wird. Man wird deshalb weniger von einer Desintegration der Kirche,

¹⁰ M. NÜCHTERN, Gelegenheit macht Kirche. In: Korrespondenzblatt 109 (1994) 49–52, hier 49.

¹¹ S. Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen. Hg. Deutsche Bischofskonferenz. Bonn 1993, 110f.

¹² Vgl. G. SCHMIED, Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch. Mainz 1994, 18ff.

allenfalls von einem Wandel ihrer Integrationsmodi sprechen können. Der Mechanismus von Angebot und Nachfrage caritativ-diakonischer und passageritueller Dienstleistungen scheint als neuer Integrationsmodus auch auf katholischer Seite an die Stelle der Integration der Kirche über Glaubensgehorsam und rituelle Normobservanz getreten zu sein.¹³

Jener – gerade für die katholische Kirche neuartige – Integrationsmodus über Angebot und Nachfrage von familialen Passageriten wird somit konfessionell wie religiös relativ unspezifisch, damit aber auch äußerst prekär und labil. Abgesehen von anderen Folgeproblemen, wird das kirchliche Ritenangebot nämlich im Prinzip substituierbar und in eine wachsende Konkurrenz hineingezogen. So wird auch und gerade nach der deutschen Einigung für die Westdeutschen verstärkt erlebbar, dass viele Menschen an den Wendepunkten des Lebens auch ohne die Kirche auskommen, rituelle Vollzüge – zum Beispiel Beerdigungen – auch ohne Pfarrer vollziehbar sind und freigewerbliche „Ritendesigner“ diesen Service ebenso „gut“, wenn nicht „besser“ erbringen können, indem sie Riten enger auf die lebensgeschichtliche Situation zuschneiden und differenzieren – auch ästhetischen – Ansprüchen Rechnung tragen. Inzwischen haben sich auch Westdeutschland jenseits von Gemeinde- und Kirchenstrukturen – führend scheinen hier die Niederlande zu sein – freischaffende Philosophen und Theologen niedergelassen, die über kommerzielle Agenturen die Nachfrage nach „Seelsorge“ bedienen und also gegen Geld eine „spirituelle Beratung“ oder individuelle Bearbeitung und Durchführung persönlicher Riten als „unterstützende, bestärkende und erweiternde Bereicherung“ in „besonderen Lebenszeiten“ (von der Geburt bis zum Tod) anbieten, wie es zum Beispiel in einem einschlägigen Werbeprospekt des Hamburger „Interim Instituts“ von Klaus Behner, einem ehemaligen, inzwischen aus der Kirche ausgetretenen katholischen Priester, heißt. Auch im Münchener Raum sollen sich vom Dienst suspendierte katholische Priester zusammengeschlossen haben, die für rituelle Serviceleistungen angefordert werden können.

Für solche „Seelsorger als Unternehmer“ scheint sich auch von der Nachfrageseite ein zukunftssträchtiger Ritenmarkt aufzutun. Inzwischen kann es sich z. B. in Gesamtdeutschland wie in Westdeutschland mehr als jeder Dritte (37,9 bzw. 36,8 Prozent) vorstellen, bestimmte Rituale oder Segenshandlungen auch von nicht-kirchlichen Anbietern in Anspruch zu nehmen. Zwar ist das Interesse daran größer bei den Konfessionslosen (43,9 Prozent), aber es ist auch unter evangelischen wie katholischen Kirchenmitgliedern (Männern wie Frauen) gleichermaßen weit verbreitet (36,7 Prozent). Es wächst unter denjenigen, die selten oder nie zur Kirche gehen (42 Prozent) und ist am stärksten ausgeprägt in den jüngeren Generationen. Während es sich nur jeder Vierte der über 60jährigen vorstellen kann, bestimmte Rituale oder Segenshandlungen auch von nicht-kirchlichen Anbietern in Anspruch zu nehmen, ja diese Vorstellung dort auf massive Ablehnung stößt (59,4 Prozent), kann dies heute von den unter 30jährigen beinahe jeder Zweite akzeptieren (45,5 Prozent). Von den 30–39jährigen sind es kaum weniger (42,9 Prozent). Diejenigen, die dies ablehnen, sind in der jüngsten Altersgruppe bereits in der Minderzahl (43,6 Prozent). Im übrigen sind es eher die höher Gebildeten, Berufstätigen und Besserverdienenden, für die eine solche Substitution kirchlicher durch nicht-kirchliche Ritenanbieter in Frage käme¹⁴, somit diejenigen, welche die meisten Kirchensteuern zahlen.

¹³ Vgl. M. N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*. Frankfurt 1998, bes. 290ff.

¹⁴ Vgl. EMNID (s. Anm. 2) 57.

Angesichts eines solchen, im Generationswandel veränderten Nachfragepotentials, aber auch angesichts des wachsenden Konkurrenzangebotes auf dem Markt der Weltanschauungen im allgemeinen und der rituellen und sozialen Dienstleistungen im besonderen wächst die Wahrscheinlichkeit, dass auch in Zukunft unter den Kirchenmitgliedern der Sozialtyp des religiösen „Kunden“ an Bedeutung gewinnt, der situativ, fallweise und punktuell die vor allem caritativen und rituellen Angebote der zur Dienstleistungsorganisation sich wandelnden Kirche nachfragt, diese eigensinnig synkretistisch uminterpretiert und dabei einem zur Minderheit werdenden Pol aktiver kirchen- bzw. gemeindebezogener Religiosität mit ihrem kontinuierlichen und interaktiv dichten kirchlichen Gemeinschaftsleben gegenübersteht. Damit wächst auch die Wahrscheinlichkeit, dass die Kirche als diakonisch-caritative und rituelle Dienstleistungsorganisation die zumindest vorherrschende kirchliche Sozialgestalt der überschaubaren Zukunft sein wird, auch wenn dies nicht dem offiziellen Selbstverständnis der Kirchen entsprechen mag. Wenn die Kirchen sich nicht auf eine sektenähnliche Subkultur zurückziehen, sondern auf dem wachsenden religiösen Ritenmarkt bestehen wollen, werden sie künftig ihre rituellen Leistungen einer stärkeren Qualitätsprüfung und -sicherung unterziehen müssen. Auch sind sie herausgefordert, die deduktive Einseitigkeit kirchlicher Riten aufzubrechen und die symbolisierte Dogmatik zu symbolisierter Lebensrelevanz, sozusagen zum „rituellen Dialog“ werden zu lassen. Wo hier die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen liegen, ist mit theologischer und seelsorgerischer Phantasie und Verantwortung, freilich nicht soziologisch und auch nicht psychologisch zu entscheiden.

Gleichwohl möchte ich sieben Thesen riskieren, die auch Antworten auf die allfällige Frage nach der Praxisorientierung Richtung geben könnten. Die Thesen stellen ein Plädoyer dar:

7. Für eine Kasualisierung der Gottesdienste

7.1 Riten sind zwar nicht die einzige Dimension einer Religion und auch nicht des Christentums, das ja auch das Wissen darüber pflegt, dass Gott auch im Mitmenschen erfahrbar ist. Riten sind aber ein zentrales kommunikatives „Profilmerkmal“ von Religion und deshalb auch in der Lage, gesellschaftlich ihren komparativen Vorteil zu sichern – im Vergleich von Religion und anderen Daseinsbereichen wie Wirtschaft, Politik, Familie, Bildung. Weder der Lobpreis, noch das Bittgebet, weder die Predigt, noch das Opfer, weder das Sakrament oder die Sakramentalie, noch die geistliche Ekstase, um die sechs rituellen Grundformen zu nennen, die jüngst Bernhard Lang herausgestellt hat¹⁵, sind profilgebend oder spezifisch für Wirtschaft, Politik, Familie, Bildung usw. Interkonfessionell dürfte sich hier ein komparativer Vorteil der katholischen Tradition mit ihrer „rituellen Unverschämtheit“ erweisen.

7.2 Das Rituelle bzw. die sechs rituellen Grundformen des Ritualen (Lobpreis, Bittgebet, Predigt, Opfer, Sakrament, geistliche Ekstase) gilt es, in ihrem Eigensinn ernst nehmen, ohne sie zu instrumentalisieren für andere Zwecke, sei es für den Gemeindeaufbau oder die Rekrutierung von Mitgliedern für kirchengemeindliche Gruppen oder für kirchenpolitische Zwecke. Das Ernstnehmen des Ritualen drückt sich auch im Rekrutierungsverzicht aus, nicht zuletzt auch im Bemühen um die „Qualitätssicherung“ des rituellen Vollzugs. Die Qualitätssicherung der liturgischen Handlungen ist eine der ganz großen Herausforderungen der Kirche der nächsten Jahre.

¹⁵ B. LANG, „Heiliges Spiel“. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München 1998.

7.3 Riten sind aus- und aufzubauen, zu entwickeln und weiterzuentwickeln, auch und gerade jenseits von Eucharistiefeier und Abendmahl bzw. den üblichen Sonntagsgottesdiensten; d. h. auch solche liturgische Handlungen, die alle Getaufte gestalten und denen sie auch als theologische Laien vorstehen können: Wiederentdeckung und Entfaltung der Tradition der Sakramentalien; Ausbau von Riten auch entsprechend der neu entstandenen Passagen: Wohnortswechsel; Übergang von Erwerbstätigkeit in die Verrentung, auch in die Arbeitslosigkeit; Übergang in die (nacherlerliche) Phase des leeren Nests; Annäherungsriten an das Christentum (wie im Dom zu Erfurt!). Damit verbunden wäre auch die theologische Rehabilitation des religiösen Augenblicks.

7.4 Liturgie in der fortgeschrittenen Moderne hat zielgruppendifferenziert bzw. zielgruppenorientiert, d. h. auch – was oft vergessen wird – adressatenorientiert zu sein. Auch die Grundformen des Rituellen (Lobpreis, Bittgebet, Predigt, Opfer, Sakrament oder Sakramentalie, Ekstase) sind je nach Anlass und Relevanzen der Zielgruppe unterschiedlich zu gewichten und von den Adressaten her auszugestalten.

7.5 Liturgie heute und morgen hat der Individualisierung des modernen Menschen und seiner Subjekt-, d. h. auch Biographie-Orientierung Rechnung zu tragen, ohne die kollektive und standardisierende Seite des Ritus aufzulösen.

7.6 Dies heißt freilich nicht, dass sich die Gottesdienste ausschließlich an den Rezipientenwünschen zu orientieren haben, gar an „Kundenwünschen“, was ja in der Sprache der Ökonomen nichts anderes heißt, als die Transaktionspartner zu Zahlungen, zur Öffnung ihres Bankkontos zu veranlassen. In Analogie könnte man hier allenfalls davon sprechen, dass es in den Riten darum zu gehen hat, die Adressaten in ihrer anthropologisch immer vorhandenen Transzendenzöffnung zu stärken und christlich auszurichten.

7.7 Liturgie heute und morgen hat in allen ihren Grundformen milieuorientiert zu sein, d. h. auch den ästhetisch differenzierten Erwartungen zu genügen.¹⁶ Die kirchlichen Verantwortlichen für und von Riten, die diese gewachsene Ästhetisierung des Zusammenlebens und seine differenzierte Ausprägung im Zusammenleben nicht akzeptieren und operationalisieren, sollten nicht überrascht darüber sein, dass sie und ihre Riten nicht akzeptiert werden.

Will man das Gesagte bündeln und auf eine Linie bringen, dann lässt sich sagen: Die Riten der Kirche, will sie „Kirche“ bleiben und sich nicht in eine „Sekte“ transformieren, ihre Grundformen des Lobpreises, des Bittgebets, der Predigt, des Opfers, des Sakraments oder der Sakramentalie sowie der geistlichen Ekstase, wären zunehmend auch zu begreifen als kommunikative Herstellung günstiger Bedingungen, dass „Frömmigkeit“, die schon da ist und christlich anschlussfähig ist, sich zeigen und kultivieren kann. Sie wäre zu begreifen als Teil einer von mir an anderer Stelle skizzierten „Kommunikationspastoral der Zwischenräume“¹⁷, die den Satz Bischof Klaus Hemmerle ernst nimmt¹⁸: „Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“

¹⁶ Vgl. M. N. EBERTZ (s. Anm. 13) 260ff.

¹⁷ Vgl. M. N. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. Freiburg 1999.

¹⁸ K. HEMMERLE, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? In: DERS., *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns* (= Ausgewählte Schriften, 4). Freiburg 1996, 324–339.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Taufgottesdienst und Menschenbild

Nach den eindrucksvollen und nicht gerade beruhigenden empirischen Befunden des Religionssoziologen bezüglich des Verständnisses der Taufe soll im Folgenden aus theologischer Perspektive die Taufe – konkret: einige Elemente des Taufgottesdienstes – auf die Wahrheit hin befragt werden, die sich in ihr über den Menschen manifestiert. Dabei wird die Taufe als geistliches, d. h. vom Geist Gottes bewirktes Geschehen in den Blick kommen, welches den neuen, den wahren Menschen konstituiert. In diesem geistlichen Vollzug, der menschlicher Beliebigkeit entnommen ist – in herkömmlicher theologischer Sprache: im *opus operatum* – ist die Wahrheit über den Menschen zu finden. Die Spannung zwischen der kanonischen Botschaft der Taufe und dem empirisch erhobenen Taufverständnis markiert die Schwierigkeit der derzeitigen Lage der Taufpastoral.

Vorbemerkungen

Ich beginne mit vier Feststellungen, die mir für die Thematik „Taufbewusstsein“ und für eine mögliche Wiedergewinnung eines christlichen Lebens, das bewusst aus der Taufe geführt und gestaltet wird, wichtig erscheinen. Ich stelle sie thetisch an den Anfang, ohne eine nähere Erklärung und Begründung zu geben.

1. Wenn man heute von Taufbewusstsein spricht, so muss man sich darüber im Klaren sein, dass die Taufe bei der großen Mehrzahl der Christen nicht oder höchstens ganz am Rand in ihrem Bewusstsein ist. Will man ein der Sache angemessenes und die christliche Lebensgestalt prägendes Taufbewusstsein (wieder)gewinnen, so geht das nicht durch kirchliche oder auch theologische Rhetorik, sondern nur auf dem mühsamen Weg einer neuen Praxis der christlichen Initiation, die sich von der gewohnten Weise der unterschiedslosen Säuglingstaufe markant unterscheidet.

2. Die sachliche (!) Norm der Taufe ist die Erwachsenentaufe; dies gilt unabhängig von jeder Statistik und ist jahrhundertlang etwa in der Tatsache zum Ausdruck gekommen, dass Säuglinge nach einer nur leicht angepassten Ordnung für die Eingliederung Erwachsener getauft wurden. Was Taufe bedeutet, ist an der Initiation Erwachsener abzulesen, also an einem längeren, komplexen, existentiell anspruchsvollen, gottesdienstliche Handlungen und Lebensvollzüge verschränkenden Prozess. Die Säuglingstaufe ist in der Sache ein Ausnahmefall, nach dem Ende der fast vollständigen Deckung von Kirche und Gesellschaft positiv begründungspflichtig, nämlich durch die Gewähr – nicht einfach die vage Hoffnung –, dass auf den im Fall der Säuglingstaufe punktuellen Taufakt eine Phase christlicher Sozialisation im primären Lebenskontext folgt.

3. Die Taufe ist eine rituelle Handlung, welche geistliche Wirklichkeiten, und damit die in der Kirche kanonisch verbindliche letzte Wahrheit über den Menschen und die Welt im Unterschied zu ihrer jeweiligen empirischen Vorfindlichkeit, symbolisch zur Darstellung bringt und gerade so, in der Weise symbolischer Darstellung, konstituiert, also nicht einfach ins Bewusstsein ruft oder illustriert. *Sacramenta significando causant gratiam*. Die Taufe ist dabei nicht bloß als in der faktischen Ausführung beliebige Handlung mit Wasser,

begleitet von der Taufformel, zu verstehen, im Sinn einer juridisch gültigen Taufe, sondern als komplexes Ritengefüge, das gerade als solches im Modus des Symbols die christliche, damit die wahrhaft menschliche Existenz zum Vorschein bringt. Auf einige Aspekte des Menschseins, wie es im Ritengefüge der Taufe zur Darstellung gelangt, soll im Folgenden aufmerksam gemacht werden. Ich verzichte dabei bewusst auf eine Aktualisierung.

4. In der Taufe geht es nicht bloß um den Anfang des christlichen Lebens, sondern die Taufe stellt das Ganze der Existenz dar: Geburt, Tod bis hin zur Gabe der Auferstehungsleiblichkeit.

1. Taufe als Bekleidung mit einer neuen Seinsweise: das Taufkleid

Um nun das im Taufgottesdienst implizierte Menschenbild ein wenig zu erschließen, beginne ich bewusst nicht mit dem zentralen Ritus des Wasserbades, sondern mit der in der gegenwärtigen liturgischen Praxis wohl recht vernachlässigten Bekleidung mit dem weißen Taufkleid. Dieser Ritus mit seiner vielfältigen und sehr ausdrucksstarken Symbolik gäbe mancherlei Anlass, etwas zur Pathologie des Taufgottesdienstes zu sagen. Dies betrifft einerseits die Durchführung, oder besser gesagt: die häufige Nichtdurchführung des Ritus, geht es hier doch um einen Vorgang, den Vorgang der Bekleidung mit einem neuen Gewand, in welchem der Vorgang der neuen Menschwerdung durch die Taufe zum Ausdruck kommt. Wird nur durch eine liturgische Formel (die wie alle liturgischen Begleitformeln gegenüber der rituellen Handlung, welche damit gedeutet wird, sekundär ist) auf die Bedeutung des weißen Kleides, welches dem Täufling schon vor der Taufe angezogen worden ist, hingewiesen, oder wird das Taufkleid nicht tatsächlich als das neue Gewand angezogen, sondern nur dem Täufling für einige Augenblicke auf den Leib gelegt (sozusagen symbolisch im ärmlichsten Sinn des Wortes), so ist der Ritus vollkommen sinnentleert. Und das ist ein überaus bedauerliches Defizit, denn im Vorgang der Bekleidung wird die Realität des Getauftseins und damit des Menschseins symbolisch geoffenbart. Pathologisch – das sei hier wenigstens erwähnt – ist aber leider auch die im geltenden Kindertaufrituale vorgesehene Begleitformel, welche den Vorgang geradezu pädagogisch zu erklären versucht – ein Markenzeichen schlechter Liturgie.

Bekleidung ist ein Statussymbol. Wie jemand gekleidet ist, bringt seine Stellung in der Gesellschaft zum Ausdruck, damit aber letztlich etwas von seinem Sein überhaupt. Dies gilt a fortiori für das Taufkleid.

1.1 Der geltende römische Taufritus bringt das Taufkleid mit einem der bedeutendsten paulinischen Tauftexte in Zusammenhang, mit Gal 3,26–28:

„Ihr alle seid durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“

Die – im Taufgottesdienst ritualisierte – Gewandmetaphorik bringt Christus als den neuen Lebensraum des Getauften („in Christus Jesus“, was zugleich ekklesiologisch gewendet „im Leib Christi“, also in der Kirche, bedeutet) zur Sprache. Durch das Anziehen Christi selbst, d. h. durch die neue Existenz in dem Bereich, den Christus als neue, dem Menschen von sich aus nicht erschwingliche Lebensmöglichkeit eröffnet hat, vollzieht sich am Getauften eine Änderung des Seins, nicht bloß eine moralische Aufbesserung. Dieses neue Sein „in Christus Jesus“, mit dem die Getauften bekleidet sind, wird im Galaterbrief an spä-

terer Stelle „Neuschöpfung“ genannt: „Denn es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, dass er neue Schöpfung ist“ (Gal 6,15).

Die neue Schöpfung als das neue Sein der Getauften ist gekennzeichnet durch die Aufhebung aller menschlichen Trennungen; in ihr ist die Einheit der Menschheit „in Christus“, damit die eschatologisch-endgültige Erneuerung der Welt realisiert (vgl. 2 Kor 5,17).

Die Variation des Themas von Gal 3,27f in Kol 3,9–11 (vgl. auch Eph 4,22–24, wo das Thema imperativisch gewendet ist) bringt die Wirklichkeit der Neuschöpfung des Menschen durch das Anziehen Christi mit der schöpfungsgemäßen Bestimmung des Menschen als Gottes Ebenbild (Gen 1,26) in Verbindung:

„Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und seid zu einem neuen Menschen geworden [wörtl.: ihr habt einen neuen Menschen angezogen], der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allen.“

Christus anziehen, heißt also: den neuen, wahren Menschen anziehen, den Menschen, der das Bild Gottes selbst ist (vgl. Kol 1,15), damit der letzte, eschatologische Adam (vgl. 1 Kor 15,45–49; Röm 5,14–19), das Urbild der zu Gott hin erneuerten Menschheit: Christus. Die in der Bekleidung mit dem Taufkleid symbolisch zur Darstellung kommende Identifizierung des Täuflings mit Christus, damit mit dem Menschen, in dem Gott selbst sich mit der der Sünde und dem Tod verfallenen Menschheit identifiziert hat, ist der Weg zum wahren Menschsein. Die Einheit des Getauften mit Christus, oder anders gesagt: die Einheit der neuen Menschheit in Christus gehört zur vollen Realität des Menschseins; Menschwerdung ist sozusagen Christuswerdung, sodass der Getaufte als derjenige existiert, der von sich sagen muss: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir (Gal 2,20). Der Mensch in seiner wahren, Gott entsprechenden Existenz, eben der mit dem Taufkleid bekleidete Mensch ist mehr als seine empirische Vorfindlichkeit; ohne das von Gott aus der Freiheit seiner Liebe heraus (also: aus Gnade) geschenkte Kleid, welches Christus ist, ist er hoffnungslos der Vergänglichkeit und dem Tod verfallen.

Die Existenz als „neuer Mensch“ ist kein Leben als Einzelner, sondern konkretisiert sich in der neuen Gesellschaft „Kirche“. Neuschöpfung in der Taufe als Leben „in Christus Jesus“ bedeutet nach Gal 3,28 (vgl. neben Kol 3,11 vor allem auch 1 Kor 12,13) die Sistierung aller natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen: Es gibt nicht mehr Juden und Griechen – die rassischen Trennungen sind aufgehoben; es gibt nicht mehr Sklaven und Freie – die gesellschaftlichen Standesbarrieren sind beseitigt; es gibt nicht mehr Mann und Frau – die geschlechtlichen Ungleichheiten sind überwunden in der schöpfungsgemäßen Einheit von Mann und Frau, in der sich der Mensch als Gottes Ebenbild erweist (die Formulierung in Gal 3,28: ἄρσεν καὶ θῆλυ ist Zitat aus Gen 1,26 LXX). Dies ist gewiss kein allgemein in der säkularen Gesellschaft umzusetzendes revolutionäres Programm, es ist die gesellschaftliche Realität des kommenden Reiches Gottes (das ja die Vollendung der menschlichen Gesellschaft ist), damit die Ordnung des Zusammenlebens im Leib Christi, in dem Lebensraum, in dem alle „einer“, eine einzige Person, „in Christus“ sind. Als solche muss sie aber im Leben der Kirche, dem Sakrament des Reiches Gottes in der Welt und für die Welt, schon zum Vorschein kommen, bei aller Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Vorläufigkeit gegenüber der dann endgültig manifesten Gesellschaftsgestalt des Reiches Gottes. Das neue Sein im Leib Christi, als sein Bild, gewinnt Gestalt im Leben in der Nachfolge Christi im Raum der neuen Gesellschaft: in der christlichen Gemeinde.

1.2 Das Troparion, das im byzantinischen Taufgottesdienst zur Bekleidung gesungen wird, erschließt einen weiteren zentralen Aspekt der Symbolik des Taufkleids:

Reiche mir das Lichtgewand, der du dich umkleidest mit Licht wie mit einem Gewand, erbarungsvoller Christus, unser Gott.

Das Lichtgewand ist zunächst nichts anderes als die Doxa Gottes selbst, seine herrliche Ausstrahlung, in der er sich der Schöpfung zu erkennen gibt: „Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid“ (Ps 104 [103],2).

Was der Psalm von Gott, dem Schöpfer, sagt, ist im byzantinischen Troparion freilich Prädikat Christi. Es ist Christus, der mit der göttlichen Herrlichkeit bekleidet ist und dessen herrliches Gewand zum neuen Kleid des Getauften wird. Das Lichtgewand ist die Gewandung des verklärten Christus auf dem Berg Tabor, damit die neue Leiblichkeit des Auferstandenen, welche in der Verklärung antizipatorisch wahrgenommen wird: „Seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht“ (Mt 17,2).

Dies ist das Kleid, mit dem der Mensch in der Taufe bekleidet wird: die Herrlichkeit Gottes selbst als das Gewand, das den Menschen in seiner endgültigen Seinsweise bestimmt und ihm seine unvergängliche Schönheit verleiht. Es ist im letzten die neue Leiblichkeit auf Grund der Auferweckung von den Toten, die nicht mehr der Vergänglichkeit unterworfen ist. Was als Bekleidung in der Taufe begonnen hat, wird sich bei der eschatologischen Totenaufweckung vollenden: als Überkleidung mit dem himmlischen Leib, mit dem der Mensch dann Gott begegnen und ihn loben wird. Das Taufkleid bewahrt den Menschen davor, im Tod vor Gott nackt, d. h. leiblos und damit leblos, vor Gott zu erscheinen. Der Getaufte wird nicht entkleidet, sondern „überkleidet“ mit dem „nicht von Menschenhand errichteten ewigen Haus im Himmel“ (vgl. 2 Kor 5,1–4, ein Text, der nach meiner Überzeugung in engem Sachzusammenhang mit der Taufe als Anziehen Christi steht).

1.3 Bei der Verklärung Christi ist von der weißen, d. h. unaussprechlich strahlenden Farbe des Gewandes der Herrlichkeit die Rede. Das Taufkleid ist das weiße Kleid, als solches das himmlische Gewand, das nach Offb 19,8 die Teilnehmer am himmlischen Hochzeitsmahl tragen: „Sie [die Braut] durfte sich kleiden in strahlend reines Leinen.“

Es ist damit zugleich das Kleid der Martyrer nach Offb 6,11, was auf den engen Zusammenhang von Taufe und Martyrium, Taufe und Tod um Christi willen, ja als Erleiden des Todes Christi, hinweist.

Die weiße Farbe des Taufkleids hat freilich nicht nur eschatologische, sondern zugleich eminent ekklesiologische Bedeutung: Alle Getauften sind mit dem gleichen weißen Gewand bekleidet, alle tragen das gleiche Kleid der Gerechtigkeit und Herrlichkeit. Das Taufkleid ist Statussymbol in der neuen Gesellschaft des Reiches Gottes: Diese ist die Gesellschaft der Gleichberechtigten, die alle gleich gekleidet sind, weil alle den gleichen Status vor Gott haben. In der symbolischen Antizipation des himmlischen Hochzeitsmahles, also in der Eucharistie der Kirche, kommt diese Gesellschaft der gleichberechtigten Freien zur Darstellung. Hier tragen auch bis heute wenigstens einige stellvertretend das weiße Taufkleid: die Albe, die ja das Gewand der Getauften, nicht der kirchlichen Amtsträger ist.

1.4 Die Bekleidung mit einem neuen Gewand setzt das Ausziehen der alten Kleider voraus. Der Täufling wird nackt getauft, im liminalen Zustand des Übergangs von einer Seinsweise in eine neue. Die Entkleidung bei der Taufe ist symbolische Manifestation des Ablegens der Seinsweise des ersten, alten Adam, der sich vor Gottes Blick schämt, weil er

in ihm nicht mehr den Blick der Liebe erkennt und sich deshalb ein Gewand aus Feigenblättern macht. Die Bekleidung mit dem weißen Gewand ist der Abschluss eines Übergangs von der Seinsweise des alten, todverfallenen Menschen zum Sein nach dem Bild des neuen Menschen, Christus. Dieser Übergang von einer Seinsweise in die andere gewinnt Gestalt im Wechsel der Lebensweise, der konkreten alltäglichen Lebensordnung, damit zugleich im Wechsel der Gesellschaft: im Übergang zur *familia candida* (Ambrosius), welche die Kirche ist.

Dieser existentielle Wechsel von Lebensweise und gesellschaftlichem Lebensraum konkretisiert sich im Katechumenat. Diesem wollen wir uns deshalb in einem zweiten Schritt zuwenden.

2. Taufe als Befreiung und neue Lebensorientierung: die Katechumenatsriten

Bei der Reform der Kindertaufe nach dem 2. Vatikanischen Konzil sind die ehemaligen Katechumenatsriten zwar deutlich reduziert worden, aber auch im neuen Rituale sind die Stirnsignierung als ehemaliger Katechumenatsöffnungsritus, ein Fürbittgebet für die Täuflinge unter Anrufung der Gemeinschaft der Heiligen, ein Gebet um Befreiung als sprachliche Umformung der ehemaligen Exorzismen sowie (ad libitum) die Salbung mit Katechumenenöl enthalten geblieben. Auch wenn diese Katechumenatsriten gewiss nicht auf die aktuelle Situation der Säuglinge zugeschnitten sind, haben sie dennoch auch hier eine hohe Bedeutung sozusagen als Platzhalter für die Sache, um die es im Katechumenat geht: Verkündigung des Glaubens und vor allem durch Gottes Gnade ermöglichte Einübung christlicher Lebensweise. Ohne diesen umfassenden existentiellen Prozess der Christwerdung ist der Taufgottesdienst zwar nicht wirkungslos oder gar ungültig, aber unvollständig, aus dem Zusammenhang der christlichen Initiation insgesamt gelöst und damit defizitär. Im Fall der Säuglingstaufe muss der Katechumenatsprozess am schon Getauften sozusagen nachgeholt werden (auch wenn man das dann nicht mehr gut Katechumenat nennen kann).

Der wesentliche Inhalt des altkirchlichen Katechumenats im Rahmen der Erwachseneninitiation bestand in einem Weg der existentiellen Einübung einer neuen, eben der christlichen Lebensordnung innerhalb der christlichen Gemeinde. Dass dieser Prozess, der natürlich auf die Freiheit des Menschen abzielt, eng mit exorzistischen Handlungen an den Katechumenen verbunden war, weist auf die fundamentale und in der Natur der Sache liegende Tatsache hin, dass die Neuorientierung des Menschen, der an ihn gerichtete Auftrag, in der Nachfolge Christi ein neues Leben zu führen, nicht einfach aus der Freiheit des Menschen heraus gelingen kann, sondern dass es dazu eines Aktes der Befreiung bedarf, in dem Gott selbst am Menschen handelt und dieser sich durch Gottes Macht zur Freiheit befreien lässt. Der Übergang des Menschen von der Machtsphäre des Bösen in den neuen Lebensraum, der durch Christus eröffnet worden ist und sich in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, manifestiert, ist im Letzten Gottes Liebestat am Menschen, nicht dessen eigene Entscheidung und (ethische) Leistung. Dies ist der Sinn des Taufexorzismus, welcher die Gestalt der christlichen Initiation in den Kirchen des Mittelmeerraumes von Anfang an in bedeutendem Maß geprägt hat. In den Exorzismen, den Machtworten, die „im Namen“ Jesu Christi, des Befreiers und Siegers über das Böse, über die Katechumenen gesprochen wurden, handelt Christus selbst am Täufling; er selbst spricht gegenüber der versklavenden Macht des Bösen sein Machtwort. Der Täufling, der sich dem Exorzismus unterzieht, ist

der kranke, von menschenfeindlichem Geist fehlgeleitete Mensch, wie er – immer wieder in den Evangelien – vor Christus steht, dem Therapeuten und Arzt. Der Taufexorzismus ist eine eindrückliche Weise der Christusanamnese, eine – uns heute sicherlich fremd gewordene – Gestalt, wie das Evangelium konkret den Menschen befreit und heilt. Einen Taufexorzismus im technischen Sinn des Wortes – als ein an den Satan gerichtetes Machtwort im Namen Gottes oder Jesu Christi – gibt es heute im römischen Ritus nicht mehr; die Sache, um die es geht – die unheilbare Krankheit und Unfreiheit des Menschen, dem nicht die Zuwendung Christi zuteil wird – ist aber erhalten geblieben: in neuer sprachlicher Gestalt als Gebet um Befreiung vom Bösen. Dieser negative Aspekt gehört wesentlich zum Menschenbild, wie es im Taufgottesdienst zum Ausdruck kommt: Menschwerdung bedarf der von Gott selbst ins Werk gesetzten Befreiung, wie das Werden des Gottesvolkes als der Gott gemäßen Gesellschaft im Akt der Befreiung Israels aus der unfreien Sklavenhaltergesellschaft Ägyptens grundgelegt ist.

Der Katechumenat als Prozess der Befreiung des Menschen zielt freilich auf seine Freiheit, auf das freie Handeln gegenüber Gott und den Mitgeschöpfen. Der Katechumenat als Weg der vom Exorzismus begleiteten, ja durch ihn erst ermöglichten Neuausrichtung der Lebensweise im Raum der Gemeinde mündet im Taufgottesdienst selbst in die Abrenuntiation, die willentliche Lossagung des Täuflings von den bösen Mächten, die sein Leben beherrschen und bedrohen. Die Absage gegenüber dem Satan, seiner Bosheit und seinen Verlockungen – so das deutschsprachige Kindertaufrituale – ist die Frucht der Befreiung des Menschen durch Gott, ist der erste freie Akt des Menschen; das „Ich widersage“ ist das erste Wort des von Gott zur Freiheit geführten menschlichen Willens. Darauf folgt freilich sogleich das positive Gegenstück, die im Bekenntnis („ich glaube an“) zur Sprache gebrachte neue Bindung an Gott, den Schöpfer, Erlöser und Heiliger.

Die Absage an den „Pomp des Teufels“ (pompa diaboli) ist kein ganz allgemeines und vages Versprechen, sich doch nach Möglichkeit einer besseren Lebensweise zu befleißigen; sie zielt auf ganz konkrete Lebensvollzüge und -praktiken und hat damit mehr oder weniger einschneidende Konsequenzen für das Alltagsleben. In der vornizänischen Kirche wurde man in nicht wenigen Fällen erst gar nicht zum Katechumenat zugelassen, wenn man nicht zum Berufswechsel bereit war. Ich erinnere nur an die Tatsache, dass der Soldatenberuf für einen Christen zumindest sehr umstritten war, zumindest das Versprechen implizierte, nicht zu töten, ja dass sogar der Beruf des Lehrers (in heidnischen Schulen) suspekt und ungern gesehen war. Worauf konkret das „Ich widersage dem Pomp des Teufels“ zu beziehen ist, ist Sache der katechumenalen Unterweisung. Die großen Mystagogen der Reichskirche des 4. Jahrhunderts (wie Kyrill / Johannes von Jerusalem, Theodor von Mopsuestia, Ambrosius) sprachen hier mit großer Deutlichkeit. Die Abrenuntiation zu konkretisieren, auf praktische Lebensführung hin zu interpretieren, sollte als wesentliche Aufgabe der Taufpastoral und -verkündigung gerade auch heute wahrgenommen werden, in einer Welt, die immer weniger von christlichen Werten und Prinzipien bestimmt ist. Die missionarische Kraft der nach außen scheinbar so machtlosen Kirche der ersten Jahrhunderte lag wohl zum größten Teil in der für Nichtchristen wahrnehmbaren Entschiedenheit und Ernsthaftigkeit, in der die Getauften sich nach den Normen des Evangeliums und damit vielfach gegen die gesellschaftlich herrschenden Maßstäbe, Normen und Werte zu leben bemühten. Dass heute die Getauften in ihrem Alltagsleben sich zunehmend selbstverständlich nach allgemein gesellschaftlichen, aber mit dem Evangelium und seiner doch auch sittlichen Botschaft nicht

übereinstimmenden Normen richten, ist das deutlichste Indiz für die bedrückend zunehmende faktische Folgenlosigkeit der Taufe. Und eine existentiell folgenlose Taufe wird als ein allgemein-menschlicher, religiösen Bedürfnissen entgegenkommender, christlich verbrämter Segensritus an einer wichtigen Übergangsphase menschlicher Existenz wahr- und auch angenommen, aber die kanonische Botschaft und das geistliche Geschehen der christlichen Taufe sind doch – eben weil kanonisch und damit Wahrheit konstituierend – nicht beliebig manipulierbar.

Ein Letztes in diesem Zusammenhang möchte ich wenigstens noch kurz erwähnen: Wie die Bekleidung mit dem Taufkleid ist auch die Absage Teil eines Übergangsprozesses, nämlich der erste Akt der in der Taufe besiegelten Lebenswende des Menschen. Die Absage führt hin auf die Neuorientierung der Existenz. Die längst zum allgemeinen Wortschatz gehörige Vokabel „Orientierung“ – das sollte man sich durchaus in Erinnerung rufen – stammt aus der christlichen, ja der gottesdienstlichen Sprache. Orientierung ist die Praxis der Wendung nach Osten beim Gebet, damit aber ein leibhaftiges eschatologisches Bekenntnis zum am Zeitenende wiederkehrenden Christus. Der praktisch allgemein gewordene Verlust der Gebetsorientierung weist m. E. auf ein eschatologisches Defizit im kirchlichen und christlichen Bewusstsein hin. Ob man die Sache – losgelöst von allen leider damit verbundenen ideologischen Streitigkeiten um Messe als Opfer oder Mahl u. dgl. – nicht noch einmal ernsthaft überdenken sollte? Im byzantinischen Taufritus wendet sich (bzw. im Fall der Säuglingstaufe: wird gewendet) der Täufling nach der gegen Westen zu ausgesprochenen Abrenuntiation nach Osten, zur Zusage (syntaxis) an Christus, an dem das Leben als Getaufte ausgerichtet ist. Die Neuorientierung, in der leiblichen Ost-Wendung symbolisch zum Ausdruck kommend, ist Lebenszeugnis: Der Getaufte lebt Christus entgegen; Christi Parusie zur endgültigen und öffentlichen Aufrichtung der vollkommenen Gesellschaft des Reiches Gottes ist das entscheidende Zeitdatum für die christliche, die wahrhaft menschliche Existenz.

3. Taufe als Identifikation Christi mit dem Täufling: Wasserbad und Salbung

Die Menschwerdung durch Angleichung der Existenz des Menschen an die Existenz Christi, des neuen Menschen und letzten Adam, kommt in je ganz besonderer Weise im zentralen Ritus im Wasser und in der darauf folgenden (Haupt-)Salbung zum Ausdruck. Ich beschränke mich hier auf ganz knappe Hinweise.

3.1 Symbole sind niemals eindeutig festgelegt, sondern polyvalent. Dies gilt im Taufgottesdienst in eminentem Ausmaß vom Taufwasser, das auf den ersten Blick gar widersprüchliche symbolische Bedeutungen in sich vereint. In syrischen Taufriten ist das Taufwasser der Jordan, also das Wasser, in dem Jesus getauft wurde. Die Taufe ist hier symbolische Re-Inszenierung der Taufe Jesu, konkretisiert vor allem in der rituellen Handlung der Salbung des Hauptes. Im klassischen römischen Ritus bis zur jüngsten Liturgiereform wird ganz auffälligerweise das Taufwasser und die Taufe überhaupt nicht von Röm 6 – der seit dem 4. Jahrhundert in vielen Riten zentralen Schriftgrundlage für Taufvollzug und -verständnis – her gedeutet, sondern das Taufwasser ist nach der klaren Aussage des eindrucksvollen Taufwasserweihegebets der vom Heiligen Geist befruchtete Mutterschoß der Kirche, die Taufe im Wasser dementsprechend die geistliche Geburt des neuen Menschen, in Anschluss an Joh 3,5. Erst in den jetzt geltenden Taufritualien hat die paulinische Tauf-

theologie von Röm 6 – Taufe als Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christus – in den römischen Taufritus, speziell in das Taufwasserweihegebet, Eingang gefunden. Die auf Röm 6 beruhende Taufwassersymbolik ist für das Menschenbild des Taufgottesdienstes ganz wesentlich. Denn das Wasser ist hier nicht – wie in der Symbolik des Mutterschoßes und der Taufe als Wiedergeburt – das Leben ermöglichende Element, sondern es steht für das den Kosmos ständig bedrohende Chaos, ja für die letzte Bedrohung des Lebens, den Tod. Das Taufwasser ist das Chaoswasser des Anfangs (Gen 1,2), noch ungeschieden und deshalb „Irrsal und Wirrsal“, das aber auch – so die Sintfluterzählung – nach Erschaffung des Kosmos durch Gott die Welt und das Leben in der Welt ständig bedroht, bis zur neuen Schöpfung, dem neuen Himmel und der neuen Erde, auf der es „das Meer nicht mehr gibt“ (Offb 21,1). Das Taufwasser ist dann das Wasser der Todes, in den hinein Christus „für die Welt“, an ihrer Stelle eingetaucht ist, wo er sich mit allen Toden der Menschheit identifiziert hat. Wenn der Täufling in dieses Todeswasser hineingetaucht wird, stirbt er den Tod Christi. Christi Kreuzestod und der Tauftod sind identisch; in der rituellen Zeit konvergieren die Zeiten Christi und des Täuflings. Der so „auf den Tod Christi“ Getaufte (Röm 6,3) hat den Tod schon hinter sich, weil er mit Christus am Kreuz gestorben ist. Er lebt nicht mehr auf den Tod zu, sondern sozusagen mit dem Tod im Rücken auf das Leben, nämlich das Leben mit Christus beim Vater zu. Natürlich ist mit „Tod“ hier nicht einfach der physische Vorgang des Sterbens gemeint, der auch dem Getauften nicht erspart bleibt, sondern die – ansonsten im physischen Tod endgültig besiegelte – Scheidung von der Quelle des Lebens, von Gott, dem Schöpfer des Lebens. Tot ist, wer Gott nicht lobt.

3.2 Die Angleichung des Menschen an Christus ist auch der Sinn der (postbaptismalen) Salbung des Hauptes – im römischen Ritus zur Scheitelsalbung stilisiert – mit dem Chrisma. Hier ist der Identifikationspunkt im Leben Jesu seine Taufe, bei der er durch den aus dem Himmel herabkommenden Geist Gottes zu seinem prophetischen, königlich-messianischen und priesterlichen Dienst gesalbt worden ist (Lk 4,18; Apg 4,27; 10,37f). Der Getaufte wird durch die Salbung dieses dreifachen Dienstes Christi teilhaftig.

In der römischen Tradition steht die priesterliche Würde des Getauften im Vordergrund. Der Mensch als Bild Christi ist Priester, als solcher Stellvertreter in zweifacher Hinsicht: Stellvertreter der ganzen nicht-menschlichen und damit sprachlosen Schöpfung, der das Lob aller Geschöpfe in menschlicher Sprache vor Gott bringt (4. Hochgebet: „durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe“); dazu – als Glied der Kirche, der Gesellschaftsgehalt des Reiches Gottes in dieser Welt zwischen Auferstehung und Parusie, Stellvertreter der Menschheit, soweit sie nicht an Christus glaubt, indem er auch hier stellvertretend Gott das ihm gebührende Lob singt und priesterlich-fürbittend für die ganze Menschheit eintritt, für die Vollendung der ganzen menschlichen Gesellschaft betet (konkret vor allem im gottesdienstlichen Allgemeinen Gebet).

Der Getaufte ist König, Herrscher in der Welt. Dies ist kein vom Schöpfer ausgestellter Freibrief zur eigenmächtigen Ausbeutung der Mitgeschöpfe, sondern im Gegenteil: verantwortungsvolles Wahrnehmen des Auftrags Gottes im Anfang, als sein Statthalter für die Geschöpfe der Welt zu sorgen, die Lebensräume, die Gott geschaffen hat, unversehrt zu erhalten. In diesem Dienst der Sorge für alle Geschöpfe („Herrschaft über die Tiere“) besteht nach Gen 1,26.28 die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild.

Der Mensch als Gesalbter ist schließlich Prophet, d. h. jemand, der ganz aus dem Hören auf Gottes Stimme heraus lebt und dieses Wort in der Welt bezeugt. Er ist als Prophet *homo sapiens*, dessen Weisheit (*sapientia*) aus dem ständigen Verkosten (*sapere*) der in Gottes Wort beschlossenen Weisheit fließt.

4. Taufe als Eintritt in eine neue Gesellschaft: die Taufucharistie

In Gal 3,26–28, dem Grundtext für die Bekleidung mit dem Taufkleid, ist die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Christus („Christus anziehen“) sachlich deckungsgleich mit der Aufnahme in die neue Gesellschaft, den Leib Christi. Die neue Identität des Getauften ist wesentlich, nicht bloß akzidentell, durch seine Stellung in dieser neuen Gesellschaft bestimmt. Taufe ist Übergangsritus auch und gerade als Gesellschaftswechsel: Der Getaufte wird aus der natürlichen Gesellschaft, nicht zuletzt der natürlichen Familie heraus- und in die neue *familia Dei*, die Gemeinschaft der Getauften, aufgenommen.

Dieser Gesellschaftswechsel ist ein Rechtsakt. Er wird deshalb auch in rechtlicher Form durch die Eintragung des Namens in das Taufbuch vorgenommen. Dieser Rechtsakt, scheinbar spirituell unerheblich, hat freilich eine Art quasi-sakramentlichen Charakter: Die Einschreibung in das Taufbuch ist zugleich die Eintragung in die Bürgerrolle der himmlischen Polis, des *πολίτευμα*, in dem der Christ seine Staatsbürgerschaft hat (Phil 3,20). Vor allem aber wird der Gesellschaftswechsel erfahrbar in der Aufnahme in die Eucharistiegemeinschaft. Es war dem Taufbewusstsein in folgenreicher Weise abträglich, als in der Kirche des Westens seit dem 12. Jahrhundert die erste Teilnahme an der eucharistischen Kommunion von der Taufe selbst getrennt und als individuelle Erstkommunion erst Jahre später vollzogen wurde. Von der Sache her ist klar: Die Aufnahme in die Kirche, die durch die Taufe vollendet wird, vollzieht sich konkret – und möglichst erfahrbar – durch die Aufnahme in die Eucharistie. Taufe in die Kirche hinein heißt: Taufe in die Eucharistie hinein, welche der – vorläufige – Zielpunkt der christlichen Initiation ist. Denn in der Eucharistie ist die Kirche schon – wenngleich noch in symbolischer Antizipation – mit dem Reich Gottes identisch. In der Eucharistie realisiert sich auch – oder sollte sich jedenfalls realisieren – die Aufhebung aller gesellschaftlichen, rassischen und geschlechtlichen Schranken, wie in Gal 3,28 für die neue Schöpfung beschrieben. In ihr stehen alle, sozusagen mit dem gleichen Taufkleid bekleidet – auch wenn es (die Albe) faktisch nur stellvertretend von einigen getragen wird –, in ihrem neuen Sein – *nota bene*: nicht in ihrem Charisma, ihrem je besonderen Dienst – als Gleiche vor Gott. Die Eucharistie ist damit von der Taufe her, in der sie grundgelegt wird, in ihrem Wesen die Versammlung aller, also der ganzen Ortsgemeinde. Es ist für die Eucharistie auf Grund des in der Taufe als dem Weg in die Eucharistie hinein konstituierten neuen Menschseins wesentlich, dass hier alle Platz haben und als Freie und Gleichgestellte, nicht in Gruppen und Fraktionen, an dem einen Tisch Gottes versammelt sind. Nimmt man dies ernst, wären weitreichende praktische Konsequenzen unausweichlich.

Steht die Eucharistie konkret für die Kirche, welche ja von ihrer Versammlung (*ἐκκλησία* ist die politische Volksversammlung) her bestimmt ist, dann heißt das freilich auch, dass die eucharistische Versammlung der Gemeinde der angemessene Ort der Taufe ist; die herkömmlich gewordene und noch viel zu selten hinterfragte Praxis der Taufe als Familien- oder Gruppenereignis widerspricht dieser geistlichen Wirklichkeit eklatant. Die Taufe ist ein Ereignis, das die Gemeinde angeht, denn in der Taufe geschieht etwas Entscheidendes

nicht nur am einzelnen Täufling, sondern an der Gemeinde: sie ist nach der Aufnahme eines neuen Gliedes nicht mehr dieselbe wie zuvor. All dies ist durch die Praxis der Einzeltaufen der christlichen Erfahrung – und wohl nicht zuletzt deshalb auch der theologischen Reflexion – weithin verschwunden. Erst wenn die Taufe wieder – normalerweise – Gemeindegottesdienst wird und damit der christlichen Durchschnittserfahrung zugänglich, besteht wohl überhaupt eine realistische Chance, dass ein Taufbewusstsein wächst, denn dieses gibt es nur als Frucht der Erfahrung der Taufe.

Weihbischof Alois Schwarz, Wien

Ich bin getauft und Gott geweiht

Anmerkungen zu einem Leitbild eines Christen heute

In meinem Beitrag geht es um Anmerkungen zu einem Leitbild. Ich darf mich dabei, wie bei „Anmerkungen“ üblich, auf Zitate und Bilder stützen, auf andere, die vor mir etwas zu diesem Themenfeld gedacht und Bilder gezeichnet haben. Ich nenne „Bildunterschriften“ und hoffe, dass Sie das Bild eines taufbewussten Christen vor sich haben. Das Eigentliche bei einem Bild leistet, wenn ihm ein Bild gezeigt wird, der Betrachter selbst. Vielleicht fragen Sie aber, wo ist das Leitbild, oder wen sehe ich vor mir, wenn ich mir ein Leitbild eines Christen vorstelle. Was sehe ich für Bilder? Welche Bilder tauchen in unserer Erinnerung auf?

Es ist heute Mode geworden, auch in Kirchen und Diözesen ein Leitbild zu schreiben.¹ So ist der Untertitel dieses Referates auf jeden Fall im Trend der heutigen Zeit. Leitbilder werden allerdings gemeinsam erstellt. Die Akzeptanz eines Leitbildes hängt von der Beteiligung am Prozess der Erstellung ab und nicht von der Anzahl derer, die bei der Präsentation dabei sind. Also das, was ich hier heute entwerfen soll, sollten wir gemeinsam erarbeiten. Von mir werden aber jetzt Anmerkungen zu einem Leitbild erwartet, ohne dass wir dieses schon gemeinsam erarbeitet haben. Das ist eine Schwierigkeit und wird Probleme machen. Ich beschränke mich deshalb auf einige „Sprachhilfen“ und erlaube mir, einige Bilder vorzuschlagen, aus denen Sie dann Ihr Bild, Ihr Leitbild eines taufbewussten Christen wiederum mit anderen in den Gemeinden und nicht für Sie erarbeiten.

1. Leitbild eines Christen im Umfeld von „Vorbildern mit Verbrauchscharakter“

Im Umfeld einer Mediengesellschaft, in der die Selbstdarstellung als einzigartige Persönlichkeit zu den wichtigsten Aufgaben Einzelner gehört, wird die Aufmerksamkeit für eine sich selbst darstellende Persönlichkeit als Wert an sich gesehen. Publizität an sich ist ein Wert, den man prinzipiell immer auch herstellen kann, unabhängig von den tatsächlichen Leistungen der Person selbst. Vorbildhaftigkeit ist nicht mehr notwendig gebunden an die wertvolle Qualität der Person, sondern wird abhängig vom Image. Das Image ist ein „Vorstellungsbild von einer Person, im Sinne eines Marktwertes, der sich nicht mit ihrem ‚wirklichen‘ Wert der Person decken muss, und auch mit der Persönlichkeit eines Menschen wenig zu tun hat. Es zählt nicht, was man ist, das Sosein einer Person gilt“².

Beim Vorbild ist die geistige und moralische Substanz einer Person wichtig. Bei Medien-vorbildern bewundert man fast ausschließlich die erfolgreiche Darstellung in den Medien, also den erreichten Aufmerksamkeitswert. Wer das Image bestimmen möchte, muss nur entsprechend bei anderen ein unverwechselbares Gefühl gegenüber dem Vorbild wecken und es mit attraktiven und zeitgemäßen Merkmalen versehen. „Konsum-Vorbilder“ sprechen weder „im Namen von“ etwas oder jemanden, noch greifen ihre „Botschaften“ zurück

¹ Vgl. Leitbild für die Erzdiözese Wien (1. Oktober 1999).

² E. HURTH, Das Ende der Vorbilder? Von Vorbildern, Stars und Idolen. In: IKaZ 28 (1999) 255–276, hier 270.

auf Wahrheit, Schuld und Verantwortung. „Die Werthaltungen, die von ‚neuen‘ Konsum-Vorbildern verkörpert werden, zeigen zudem, dass der vergnügungsorientierte Umgang mit Werten auch mit einer neuen Bewertung der Emotion und Körperlichkeit einhergeht“³. Die Schlagworte der neuen Wertewelt sind: sich gut fühlen, gut drauf sein, so bleiben wollen, wie man ist. Dies wird höher eingeschätzt als Bescheidenheit und Ehrlichkeit. Man will den Einzelnen gleichsam hinbilden zu einem konsumfähigen und nicht vorrangig zu einem verantwortlichen sittlichen Menschen. So nehmen heute in unserer Mediengesellschaft die Vorbilder selbst Verbrauchscharakter an oder erhalten den Status einer Ware. „Man kann sie zwar genießen und mit ihnen gut darauf sein, aber letztlich verbraucht man sie umgehend, immer schneller, immer wahlloser“⁴.

Daraus ergeben sich für unser Thema wichtige Fragen: Was heißt das für die Christen, die auf der Suche sind nach einem Leitbild, wenn Vorbild-Sein eingebettet ist in der Mediengesellschaft zwischen Image und Stars? Ist das Vorbild im herkömmlichen Sinn noch gefragt? Schreiben wir deshalb Leitbilder, weil wir keine Vorbilder mehr sehen? Ein „Vorbild“ lebt das, was es „aussagt“. Von daher gesehen sind die Heiligen wohl die leuchtenden Leitbilder des Christseins. Und vielleicht könnte man an ihnen am besten zeigen, was Christsein ausmacht. Unsere Vorfahren haben sie in Kunstwerken dargestellt und sie uns in den Kirchen vor Augen geführt. Würde es nicht genügen sie neu ins Licht zu stellen? Auf jeden Fall sind sie zu befragen, wenn man ein Leitbild erstellt. Und mit ihnen ist ein Dialog zu führen. Sie sind einzubeziehen in das Gespräch. Leitbild erstellen mit Getauften heißt mit denen reden, die jetzt leben und mit denen, die vor uns ihr Christsein gestaltet haben.

2. Menschen suchen, die das Evangelium „vor-leben“

Ein entsprechendes Leben hat Papst Paul VI. als wesentliche Bedingung für die Wirksamkeit des Evangeliums gefordert.⁵ Nicht die rechte Lehre, sondern die rechte Tat steht am Anfang der Glaubensvermittlung. An die Verkünder stellt der Papst die Frage: „Lebt Ihr, was Ihr glaubt? Predigt Ihr wirklich, was Ihr lebt? Mehr denn je ist das Zeugnis des Lebens eine wesentliche Bedingung für die Tiefenwirkung der Predigt geworden. Durch diese enge Verbindung sind wir bis zu einem gewissen Grade verantwortlich für den Erfolg des Evangeliums, das wir verkünden.“ (EN 76)

Vom Verkünder wird erwartet, dass er so lebt, dass er nach seinem Lebensprogramm gefragt wird. Mit dem Zeugnis des Lebens beginnt die Verkündigung.

„Das geschieht z. B., wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen. Ferner auch dadurch, dass sie auf ganz einfache und spontane Weise ihren Glauben in Werte bekunden, die über den allgemeingängigen Werten stehen, und ihre Hoffnung in etwas, das man nicht sieht und von dem man nicht einmal zu träumen wagt. Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unüberstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns?“ (EN 21).

³ Ebd. 271.

⁴ Ebd. 272.

⁵ Vgl. Die Evangelisierung in der Welt von heute. Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi (= EN) vom 08.12.1975.

Eine solche Lebensweise ist geprägt von einer inneren Umwandlung und einer inneren Erneuerung. Diese innere Erneuerung ist ein Vorgang, der immer von Person zu Person geht, wobei das Bemühen spürbar sein muss, das Herz des Menschen durch Anteilnahme und Zugewesenheit anzusprechen. Es ist dies nur möglich durch ein Teilnehmen an einem Lebensprogramm eines Menschen, die Zustimmung des Herzens und die Zustimmung zu einem verwandelten Leben. Der persönliche Kontakt ist für die Evangelisierung unerlässlich.

3. *Liebe und Leben vor jeder Lehre und Theorie:*

Glaube entzündet sich am Glauben

Die „Hingabe an den Nächsten in grenzenloser Einsatzbereitschaft“ ist „der erste Weg der Evangelisierung. Der heutige Mensch hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind“ (EN 41). Dieses Wort von Papst Paul VI. greift Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* auf und bestätigt, dass der Mensch unserer Zeit mehr den Zeugen glaubt „als den Lehrern, mehr der Erfahrung als der Lehre, mehr dem Leben und den Taten als den Theorien. Das Zeugnis des christlichen Lebens ist die erste und unersetzbare Form der Mission“ (RM 42). Die erste Form des Zeugnisses ist für den Papst „das Leben des Missionars, der christlichen Familie und der kirchlichen Gemeinschaft; diese Form lässt eine neue Verhaltensweise erkennen. Der Missionar, der trotz aller Grenzen und menschlichen Schwächen in Einfachheit nach dem Modell Christi lebt, ist ein Zeichen Gottes und der transzendenten Wirklichkeit“. Und deshalb, meint Papst Johannes Paul II., ist das „Zeugnis, das die Welt am ehesten wahrnimmt, jenes der Aufmerksamkeit für Menschen und der Liebe zu den Armen und den Kleinen, zu den Leidenden. Der Geschenkcharakter dieses Verhaltens und dieser Aktivitäten, die sich abgründet von dem in jedem Menschen vorhandenen Egoismus unterscheiden, führt zu gezielten Fragen nach Gott und dem Evangelium“ (RM 42).

Vertrautmachen mit dem Getauftsein geschieht durch unmittelbaren „Lebenskontakt“⁶. Der Apostel Paulus ist den Thessalonichern zugetan und sorgt für sie wie eine Mutter für ihre Kinder: Wir wollten euch, so schreibt er, „nicht nur am Evangelium teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns sehr lieb geworden“ (1 Thess 2,8). „Glaubensbewerber“ lernen den Glauben nicht bloß „über den Kopf“, sondern über die Lebensführung kennen. Nach Berichten aus der Zeit der Kirchenväter ließen die Katecheteten die Glaubenschüler an ihrem Leben teilnehmen. Diese Praxis wurde in der überlieferten Weisung eines Kirchenvaters so zusammengefasst: „Wenn du einen zu Christus führen willst, lass ihn eine Zeitlang in deinem Haus wohnen.“

Wer etwas über das Christsein erfahren will und darüber, wer die Christen sind, der schaut sich dessen Vertreter an, vor allem die, die in der Öffentlichkeit stehen, das sind oft die, die eine Aufgabe oder ein Amt in der Kirche haben. Die exponierten Vertreter der Kirche bestimmen das Bild der Kirche und zwar nicht so sehr durch ihr Wissen als durch ihr Verhalten.

Von Kindern sagt man, dass sie hinter dem Rücken der Erzieher viel mehr lernen als dort, wo Erziehung angestrengt intendiert wird. Mit Erwachsenen, die neugierig sind, wie Christsein heute geht, ist es nicht anders. Sie beobachten Christen und ziehen daraus ihre Schlüsse.

⁶ Vgl. A. SCHWARZ, *Liebe und Leben vor jeder Lehre und Theorie*. In: LS 50 (1999) 209–212.

Christsein lernt man nicht aus Büchern, sondern aus der Begegnung mit lebendigen Menschen, die das leben, was sie vom Evangelium begriffen haben (vgl. Roger Schutz).

4. Christ: Wer bist du? – Berufen zum Zeugnis für Jesus Christus

Im ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums wird erzählt, wie die damaligen religiösen Autoritäten zu Johannes den Täufer kommen und ihn fragen: „Wer bist du?“. Das ist für mich der Ausgangspunkt, der Frage nachzugehen: Christ, wer bist du? Damals gibt Johannes der Täufer eine eigentümliche Antwort. Er sagt als erstes: „Ich bin es nicht! Ich bin nicht der Messias.“ Johannes versteht sich als ein Zeuge, als ein Zeichen dafür, dass derjenige der Große ist, der nach ihm kommt. Am Bild des Grünewälder Altares ist das sehr deutlich abzulesen. Johannes ist der, der mit dem großen Zeigefinger unter dem Kreuz steht und auf ihn hinweist. Johannes ist der, der immer wieder sagt: „Ich bin es nicht!“. Johannes findet seine Identität, seine Bestimmung, seinen Auftrag, indem er von sich wegweist. Im Hinweisen auf die Mitte wird sein Zeugnis transparent und wird er selber der, dessen Berufung und Sendung sich im Verweis zeigt. Je mehr er als Zeuge sich selbst von der bezeugten Person zurücknimmt, umso besser erfüllt er seine Funktion, reines Zeichen zu sein.

Was an Johannes dem Täufer abgelesen werden kann, das ist der Urauftrag jedes/jeder Getauften und der Kirche. Kirche hat den Auftrag, von sich weg zu verweisen auf die Wirklichkeit Gottes hin. Kirche ist aus sich heraus ja nichts. Sie hat in sich gesehen keine eigene Identität. Alles, was sie ist, ist sie als Verweis, als Hinweis auf Gott und sein Heil. Das Zweite Vatikanische Konzil drückt dies in der Kirchenkonstitution so aus:

„Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1).

Mit dieser Definition von Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil einen deutlichen Akzent gesetzt, wie wir heute unser Miteinander, unsere Gemeinschaft, unsere Pfarrgemeinden verstehen dürfen. Als Verweis, als Zeichen, als Hinweis auf Gott, der in Jesus Christus mit seinem Heil unter uns gegenwärtig ist. Glauben wir das? Nimmt man uns das ab, dass wir dastehen für Gott und sein Heil für die Menschen? Ist Kirche von Heute Zeuge der Wahrheit und der Wirklichkeit unseres Gottes? Leben wir diesen Verweischarakter auf unseren Gott oder beschäftigen wir uns bloß mit innerkirchlichen Korrekturen, mit innerkirchlichen Strukturen, mit innerkirchlichen Fragestellungen?

Viele dieser, auch innerkirchlich wichtigen Fragestellungen werden heute mit einem unglaublich emotionalen Aufwand diskutiert. Sie beschlagnahmen die Kräfte und blockieren den Blick ins Weite, dahin, wo die eigentlichen Aufgaben der Kirche stecken. Hat die Kirche vielleicht vergessen, wofür sie eigentlich da ist, nämlich Zeugnis zu geben für Gott in einer zunehmend gottleeren Welt, ein Fenster dafür zu sein, dass Menschen ihre Augen über diese Welt hinausschauen lassen?

Hat Kirche vergessen, dass sie den Dienst eines werkzeuglichen Zeichens erfüllen soll für die großen Verheißungen Gottes? Schenken Getaufte und Gefirmte der Welt genau das, was ihnen aufgetragen ist oder bleiben sie vielleicht genau das schuldig, wofür sie eigentlich da sind: Zeichen für die Wirklichkeit Gottes zu sein, ein frohmachendes Heil zu verkünden und stellvertretend dem Schöpfer Ehre und Anbetung zu bringen in einer Welt, die Gott zu vergessen und zu verdrängen scheint?

5. Im Blick auf einen liebenden Menschen Sinn finden

Im Blick auf einen durch und durch liebenden Menschen wird es möglich, den Glauben als unbedingten Sinn des Lebens durchzuhalten. Auf jeden von uns, sagt Bernd J. Claret, „sieht in jeder, auch gerade in den schwersten Stunden unseres Lebens, irgend jemand mit forderndem Blick herab, ein Freund, eine Freundin, eine Frau oder ein Mann, ein Kind oder sonst ein authentischer Mensch, ein Lebender oder ein Toter, immer aber und vor allem und durch sie Jesus, der Gekreuzigte, der als der Liebende der Auferstandene ist“⁷. „Wenn einem nichts mehr bleibt“ – so lautet das Zeugnis Viktor Frankls – vermag trotz allem der Blick des liebenden Menschen zu leuchten.

Viktor E. Frankl hat selbst im Konzentrationslager Kraft geschöpft, weil er in seinem Herzen das Bild seiner Frau vor sich sah. Er schreibt:

„Während wir kilometerweit dahinstolpern, im Schnee waten [. . .] schaue ich zum Himmel hinauf, wo die Sterne verblassen, oder dort hinüber, wo hinter einer düsteren Wolkenwand das Morgenrot beginnt. Aber mein Geist ist jetzt erfüllt von der Gestalt, die er in jener unheimlich regen Phantasie festhält, die ich früher, im normalen Leben, nie gekannt hatte. Ich führe Gespräche mit meiner Frau. Ich höre sie antworten, ich sehe sie lächeln, ich sehe ihren fordernden und ermutigenden Blick, und – leibhaftig oder nicht – ihr Blick leuchtet jetzt mehr als die Sonne, die soeben aufgeht. Da durchzuckt mich ein Gedanke: Das erstmal in meinem Leben erfahre ich [. . .] die Wahrheit, dass Liebe irgendwie das Letzte und das Höchste ist, zu dem sich menschliches Dasein aufzuschwingen vermag. Ich erfasse jetzt den Sinn des Letzten und Äußersten, was menschliches Dichten und Denken und – Glauben auszusagen hat: die Erlösung durch Liebe und in der Liebe!“⁸

Claret folgert daraus: „Man mag es Bekehrung, Begegnung, Erfahrung, Erlebnis, Ostergnade oder sonst wie nennen, die Jünger haben jedenfalls erfahren: alles, was wir sind, sind wir im Glauben an die Auferstehung, sind wir im Glauben an Jesus, der lebendig ist und für uns da ist; der Blick eines liebenden Menschen, der uns im ‚Schauen einer unendlichen Herrlichkeit‘ neu geschenkt wurde, hat uns neu geschaffen zu einem Leben, dem die Zukunft nicht mehr geraubt werden kann. Von nun an beginnen sie, den Blick des liebenden Menschen im Herzen bewahrend, von ihrer umwerfenden Erfahrung mit dem, der das Leben ist, zu erzählen, davon, ‚dass Liebe [. . .] das Letzte und das Höchste ist‘, das, was in alle Ewigkeit bleibt und Zukunft hat.“⁹

6. Die Herrlichkeit widerspiegeln

Der Apostel Paulus sagt: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (2 Kor 3,18). Damit ist sehr treffend gesagt, was das Leitbild eines Christen, ja was das Wesen des Getauften und Gefirmten ist: die Herrlichkeit Christi in der Welt aufleuchten zu lassen. „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten! Er ist in unsren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi!“ (2 Kor 4,6).

Wir können diese Strahlen widerspiegeln, so dass sie andere erfassen.

„Das ist unsere Berufung. Die ‚Herrlichkeit des Herrn‘ widerzuspiegeln, so wie ein Reflektor Strahlen auffängt und reflektiert. Das Dilemma unserer Situation besteht darin, dass der Mensch diesen Auftrag weitgehend vergessen hat. Was die Welt zum Strahlen bringt, so meint er, das komme

⁷ B. J. CLARET, Im Blick auf den liebenden Menschen „.... trotzdem Ja zum Leben sagen“. In: Geist und Leben 69 (1996) 81–86, hier 84.

⁸ V. E. FRANKL, ... trotzdem Ja zu Leben sagen. München 1977, 65.

⁹ CLARET (s. Anm. 7) 85.

aus ihm selbst. Er sei der Herr der Schöpfung. Er sonnt sich im Glanz seiner eigenen Herrlichkeit. Und schließlich holen ihn die Strahlen ein, die er selbst entfesselt hat. Sie treffen ihn ins Mark.“¹⁰

Der erste Petrusbrief spricht von der Berufung so, dass wir alles, was für unser Leben und unsere Frömmigkeit gut ist, durch die göttliche Macht geschenkt bekommen haben. „Sie hat uns den erkennen lassen, der uns durch seine Herrlichkeit und Kraft berufen hat. Durch sie wurden uns die kostbaren und überaus großen Verheißungen geschenkt, damit ihr der verderblichen Begierde, die in der Welt herrscht, entflieht und an der göttlichen Natur Anteil erhaltet“ (2 Petr 1,3–4). Der Autor sagt uns, dass wir an der göttlichen Wesensart und Natur teilhaben.

Wir haben Anteil am göttlichen Leben, weil wir von Christus berufen worden sind und der Botschaft der Apostel glauben. Wenn wir unserer göttlichen Natur entsprechend leben, wird sich das in konkreten Ausdrucksweisen zeigen. In einer achtegliedrigen „Tugendkette“ erläutert der erste Petrusbrief, wie Berufung und Erwählung Bestand hat. „Darum setzt allen Eifer daran, mit einem Glauben die Tugend zu verbinden, mit der Tugend die Erkenntnis, mit der Erkenntnis die Selbstbeherrschung, mit der Selbstbeherrschung die Ausdauer, mit der Ausdauer die Frömmigkeit, mit der Frömmigkeit die Brüderlichkeit und mit der Brüderlichkeit die Liebe“ (2 Petr 1,5f).

Die Liebe ist das Schlussglied der achtegliedrigen Kette:

„Acht meint immer die Vollkommenheit und Vollständigkeit, die Ewigkeit. In der Acht kommt das Unendliche, das Ewige, das Göttliche zum Vorschein. Deshalb sind die Taufbecken immer achteckig. In der Taufe werden wir mit göttlichem Leben erfüllt. So ist die achtegliedrige Kette eine Beschreibung der göttlichen Natur, der wir durch Jesus Christus teilhaft geworden sind. Sie beschreibt das Leben, das von Gottes heilender und befreiender Gegenwart durchdrungen und das göttlich geworden ist.“¹¹

Erlösung besteht, in der Sicht des Petrusbriefes darin, dass „Christus uns durch seine göttliche Kraft alles geschenkt hat, was für uns gut ist, was uns zum Leben führt und zu einer Haltung der Ehrfurcht und Frömmigkeit, zu einem ständigen Bezogensein auf Gott in allem, was wir tun. Und das geistliche Leben, das sich in den acht Verhaltensweisen und Haltungen ausdrückt, dient dazu, unser Leben fruchtbar werden zu lassen. Die Lebendigkeit, die Fruchtbarkeit und das Leben aus dem göttlichen Grund heraus sind also die Kriterien für eine gesunde christliche Spiritualität.“¹²

So kann dann der Glaubende sagen: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20), und die Kirche darf sich verstehen als sein Leib und „wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“ (Eph 1,23).

7. Die christliche Gemeinde ist das Leitbild: Taufe verändert Gemeinde

Als in seiner Familie der dreijährige Martin ein Geschwisterl bekam und bei einem Besuch gefragt wurde: „Martin, was gibt es in deiner Familie Neues?“ Da sagte der Kleine: „Ich bin Bruder geworden“. Oft sagen Kinder auf eine solche Frage: „Ich habe einen Bruder bekommen“. Der Martin aber sagte: „Ich bin Bruder geworden“!

Ich hoffe, wenn ein Kind getauft wird in der Gemeinde, dass die Erwachsenengemeinde dann sagt: „Wir sind Bruder und Schwester geworden dieses kleinen Kindes“. Oder sagen sie: „Wir haben einen neuen Täufling.“ Wir haben ihn nicht, sondern er verändert uns. Das

¹⁰ F. KAMPHAUS, *Zwischen Nacht und Tag*. Freiburg 1998, 180.

¹¹ A. GRÜN, *Tu dir nicht selber weh*. Mainz 1997, 91f.

¹² Ebd. 92.

kleine Kind, das getauft wird, oder der Erwachsene, verändert die Gemeinde. Ich bin Bruder geworden, wann immer jemand getauft wird. Die christliche Gemeinde ist das Leitbild der Getauften und nicht nur die Einzelnen in ihr.

Paulus versteht die Gemeinde in Korinth als Empfehlungsschreiben, als einen Brief Christi: „Unser Empfehlungsschreiben seid ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz und alle Menschen können es lesen und verstehen. Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch“ (2 Kor 3,2f).

Gott beruft und heiligt den Menschen nicht als isoliertes Individuum, sondern als ein Wesen, das auf Gemeinschaft angelegt ist. Niemand kann allein glauben und allein Christ sein. Keiner kann sich das Evangelium selber sagen. Jeder ist darauf angewiesen, dass ihm der Glaube von anderen bezeugt wird, und dass er in seinem Glauben von anderen getragen und gestützt wird. Jede bzw. jeder ist hineingenommen in die Kette der Glaubenden und in die Zeiten und Räume umgreifende Gemeinschaft der Glaubenden.

Keiner kann allein Leitbild eines taufbewussten Christen sein, sondern nur in Verbundenheit mit anderen und im Verweis auf Jesus Christus.

Die Heilige Schrift sagt, dass das Heil nicht dem isolierten Einzelnen gilt, für sich allein, sondern einer Gemeinschaft, in die der Einzelne aufgenommen wird, um so persönlich am Heil Anteil zu erlangen. Diese Gemeinschaft entsteht nicht durch den nachträglichen Zusammenschluss religiös Gleichgesinnter.

Die Kirche ist wie ein Volk oder eine Familie dem Einzelnen vorgegeben. Der Einzelne wird in die Kirche aufgenommen, wächst in sie hinein, wird von ihr getragen und übernimmt selbst Verantwortung für sie. Dies gilt für alle Christen, für die Amtsträger, wie für die Laien.

Die Kirche ist aber kein Volk im gewöhnlichen Sinn, keine Gemeinschaft, die durch Abstammung, Geschichte, Kultur verbunden ist.

„Die Kirche ist das Volk Gottes; d. h. sie ist das Volk, das Gott aus den Völkern auserwählt und berufen hat, sein Eigentumsvolk, mit dem er einen Bund geschlossen hat. Sie ist ein universales Volk in und aus allen Völkern, Rassen und Klassen. Sie ist zugleich ein heiliges Volk.

Deshalb wird man in die Kirche nicht hineingeboren, sondern durch den Glauben und durch die Taufe, das Sakrament des Glaubens und der Wiedergeburt zum neuen Leben (vgl. Joh 3,5) eingegliedert. [. . .] Die Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich versammelt als dankende und feiernde Kultgemeinde, in deren Mitte Gott selbst wirksam gegenwärtig ist und die in die Welt gesandt ist, um das Evangelium durch Wort und Tat zu bezeugen.“¹³

8. „Den Duft der Erkenntnis Christi verbreiten“ (2 Kor 2,14)

Mahatma Gandhi wurde einmal von christlichen Missionaren gefragt, was sie tun müssten, damit Inder das Christentum verstehen. Der Hindu Gandhi erinnerte die christlichen

¹³ Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1985, 273.

Abendländer an das Geheimnis der Rose. „Alle lieben diese Blume, weil sie duftet. Also duften Sie mehr, meine Herren. Duften Sie nach Jesus“.

Paulus schreibt an die Gemeinde von Korinth: „Gott sei Dank, der uns stets im Siegeszug Christi mitführt und durch uns den Duft der Erkenntnis Christi an allen Orten verbreitet. Denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet werden, wie unter denen, die verlorengehen. Den einen sind wir Todesgeruch, der Tod bringt; den anderen Lebensduft, der Leben verheißt“ (2 Kor 2,14–16).

Wer im „Siegeszug Christi“ mitgeführt wird, kann nicht mehr den Lebensstil der dem Tode geweihten Welt praktizieren. Christus nimmt seine Jünger nicht nur in eine Wissensschule, sondern in eine Lebensschule. Er sagt: „Kommt und seht“. Seht wie ich lebe, leide, mich freue, ahmt mich nach. Was ihr an mir erlebt, von mir begreift, durch mich erfährt, danach lebt. Paulus sagt es so: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“, und dann zitiert er das Lied von Jesus, der sich zum Sklaven gemacht hat und der deswegen von Gott erhöht wurde (vgl. Phil 2,5–11).

„Der Prüfstein für solches an Christi Stil orientiertem Leben in der Gemeinde ist die sonn- und festtägliche Eucharistie. Dort zeigt sich, ob wir miteinander so umgehen, wie der Herr das erwartet. Dort wird in die liturgische Geste gehoben, was an Glaube, Bekennen, Christusnachfolge die Woche über von uns gelebt wurde. Dort hören wir jedesmal vom Altar her die Fragen des Herrn: Bist du, seid ihr mir in der vergangenen Woche näher gekommen? Feiert ihr nicht nur die Eucharistie – oder geht ihr auch ‚eucharistisch‘ miteinander um? Ist die Eucharistie der Ort, wo euer Streit aufgehoben, eure Unversöhnlichkeit ausgebrannt, eure Undankbarkeit beendet wird? Lasst ihr euch dort mit mir sakramental verbinden, um noch tiefer das zu werden, was ihr schon seid: mein Leib und Rebzweig an mir als dem lebendigen Weinstock?“¹⁴

Eine Duftflasche, der die Flüssigkeit ausgeht, mag vielleicht noch eine Weile den ursprünglichen Duft verbreiten – aber mit der Zeit wird der Duft verblassen und ausbleiben. Spüren wir ein solches „Verblassen“ christlicher Werte in unserer Gesellschaft? Solidarität wird nicht durch Politikerappelle erzeugt und Mitmenschlichkeit nicht durch Zeitungspapier. Es braucht tiefere Quellen, um den „Duft“ des Erbarmens, tätiger Liebe, versöhnten Lebens bei uns zu verbreiten.

Eine Geschichte erzählt von einem jüdischen Brauch:

„Die Juden feiern ein Fest namens Sukkot – das Laubhüttenfest – und zu diesem Fest werden eine Art Gewürzsträußchen gebunden. In diesen Sträußchen sind aber nicht Gewürze, sondern sie setzen sich zusammen aus Zweigen der Bachweide, der Dattelpalme, der Myrte und aus der Zitrusfrucht. Die Zitrusfrucht ist wohlschmeckend und wohlriechend; die Dattelpalme ist wohlschmeckend; die Myrte ist wohlriechend; die Bachweide ist ganz gewöhnlich, schmeckt nicht gut, riecht nicht gut, nimmt aber den meisten Platz ein.

Was heißt das? Diese vier Pflanzen beziehungsweise ihre Früchte symbolisieren zusammen genommen das Volk Israel – oder auch das Volk Gottes – vor seinem Herrn. Und es setzt sich aus denen zusammen, die fromm und gelehrt sind (wohlriechend und wohlschmeckend) und den nur Frommen und den nur Gelehrten. Die Mehrzahl aber ist weder wohlriechend noch wohlschmeckend, die ganz gewöhnlichen und aus diesen besteht das Volk Gottes.“¹⁵

9. Übermalungen

Wenn von Leitbildern die Rede ist, frage ich: Wo ist das Bild? Ich sehe bei vielen Leitbildern nur Worte aneinandergereiht und ganz selten ein Bild. Und dabei ist das Bild genau

¹⁴ J. WANKE, Neue Herausforderungen – Bleibende Aufgaben. Leipzig 1995, 138.

¹⁵ H. GAISBAUER, Zerrbild Kirche. Seckauer Gespräche 97/98, 34f.

das, was wir brauchen, und was sich in uns festsetzt, was ganz tief in uns „hinuntergeht“, wo wir nicht mehr Herrn sind unseres optischen Gedächtnisses. Bilder, die wir sehen, „bekommen“ wir nie mehr aus uns heraus. Wann sie in uns wieder „aufsteigen“, haben wir nicht mehr in der Hand. Deshalb ist es nicht unwichtig, welche Bilder wir zeichnen und welche wir uns malen, „ausdenken“, auf welche wir schauen.

Manchmal geht es den Leitbildern von den Getauften wie mit den Bildern von Arnulf Rainer, die er „Übermalungen“ nennt.

„Das überkommene Christusbild scheint seine Kraft verloren zu haben; es entzieht sich der unmittelbaren Begegnung; es ist überdeckt und wird überdeckt durch den Staub der Jahrhunderte, durch das Versagen zu vieler Christen und die Müdigkeit ihres Glaubens, durch Arrangements der Kirche mit den Mächten und Gewalten dieser Welt, aber auch durch neue menschliche Lebensgestalten und -situationen, die weithin noch keinen Zugang zu Christus und seinem Evangelium gefunden haben. Dieses In-den-Hintergrund-Treten und Überdecktsein der überkommenen Christusgestalt mag anschaulich durch deren Übermalung durch A. Rainer illustriert werden. Aber zugleich geschieht etwas Paradoxes: Durch das Übermalen tritt in einer ganz neuen Intensität das Übermalte in das Gesichtsfeld. So wie eine Verhüllung überhaupt nicht einfach verdeckt, sondern Aufmerksamkeit erzeugt und damit auch entbirgt, so tritt auch das Antlitz Christi durch alle Überdeckung ganz neu hervor und fordert zu neuer Stellungnahme, Umsicht, Hinwendung heraus“.¹⁶

Viele Getaufte sind wie übermalte Christusbilder. Zugedeckt durch den Staub der Säkularisierung, tritt das Übermalte mit einer ganz neuen Intensität in das Gesichtsfeld.

8. „Den Duft der Erkenntnis Christi verbreiten“ (2 Kor 2,14)

¹⁶ Quellen geistlichen Lebens. Bd. 4: Die Gegenwart. Hg. G. Greshake – J. Weismayer. Mainz 1993, 29.

Eduard Nagel, Trier

Was können wir mitnehmen? Wie kann es weitergehen?

Einleitung zur Schlussrunde des Symposions

Was wäre, wenn die Tagung jetzt zu Ende wäre? Mit was würde ich heimfahren? Ich muss gestehen, die Antwort wäre mir gestern nach den Vorträgen der Professoren Ebertz und Meßner noch leichter gefallen.

Es war eine spannende Tagung, in der zentrale Probleme benannt wurden. Durch die Sketche zu Beginn kamen wir schnell mitten ins Thema hinein. Manchem Pfarrer mag beim Gedanken an eigene Erlebnisse freilich das Lachen im Halse gekratzt haben.

Professor Ebertz gab uns eine klare Analyse der Situation, in der wir stehen. Unübersehbar tut sich die Schere immer weiter auf zwischen dem, was wir als Kirche vermitteln wollen, und dem, was unsere „Kunden“ erwarten. Und aus ihrer Perspektive mit gutem Recht erwarten, wenn etwa jemand zwanzig oder mehr Jahre keine Kirchenbank abnützt, aber immer Kirchensteuer bezahlt und dann eines Tages eine Dienstleistung von einer Stunde erwartet.

Professor Ebertz hat uns auch Richtungen angegeben, in die es gehen könnte: ein differenziertes Angebot entsprechend den deutlich unterscheidbaren gesellschaftlichen Milieus.

Freilich bleiben mir – ganz praktische – Fragen: Woher soll man das erforderliche Personal nehmen? Und: Soll man die bestehenden Gemeindestrukturen zerschlagen, wenn sie der Wirklichkeit ohnehin kaum mehr entsprechen?

Wichtiger aber noch scheint mir die theologische Frage: Wo bleibt das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und ihre gemeinsame Verantwortung für die Kirche so deutlich herausgestellt hat, wenn es nur noch „Anbieter“ und „Kunden“ gibt? Wo bleiben da die mündigen Laien?

Professor Meßner hat uns dann eine wunderbare Vision der Kirche entworfen: eine Schar weiß gekleideter, himmlischer Gestalten – ein faszinierendes Bild. Eine Kirche, die ohne Mission, einfach aufgrund ihres Lebenszeugnisses ansteckt. Doch wenigstens 1500 Jahre war die Kirche anders. Davon ist ganz Europa bis heute geprägt. In Städten und Dörfern stehen die Kirchen noch im Mittelpunkt, manchmal vielleicht mehr Touristenattraktion als Ort des Gebets; aber noch steht das Kreuz über den Städten und Dörfern.

Soll man da die Säuglinge nicht mehr taufen? Ja, ist die Säuglingstaufe über eineinhalb Jahrtausende hinweg nicht auch ein locus theologicus, ein theologisches Argument für eine Kirche, die auch Massen zulässt, wodurch der allgemeine Heilswille Gottes zum Ausdruck kommt?

Professor Meßner hat sein Referat selbst einen „Gegenvortrag“ genannt, und die Spannung zwischen beiden war groß. Dann folgte der Vortrag von Weihbischof Schwarz.

Es war ein bewegender geistlicher Vortrag.

Aber er hat mich ratlos gemacht. Ratlos, weil der Soziologe und der Theologe zuvor Strukturfragen angesprochen haben, die nicht zu lösen sind ohne die Hierarchie, und auf diese Fragen geben mir die geistlichen Worte keine Antwort. Das klare Glaubenszeugnis

der Getauften entspricht der Forderung des Theologen; aber Leitbilder können nicht entstehen unabhängig von denen, für die sie gedacht sind. Und das sind nun einmal die Menschen dieser Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Milieus. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Strukturen der Kirche?

*Anschließende Schlussrunde**

Zusammenfassung

In der folgenden Diskussion wurden Anregungen vorgebracht für eine Massenkirche in einer neuen Form, mit einem niederschweligen Angebot für alle und höheren Anforderungen für die Vollinitiierten. Professor Ebertz verwies mit Nachdruck darauf, die Kirche gehe in ihrer derzeitigen Gestalt ihrem Ende entgegen, eine Umstrukturierung sei unausweichlich, die Frage sei, ob sie an ihrer Umgestaltung aktiv teilnehme oder dabei passiv bleibe. Er unterstrich nachdrücklich die Bedeutung der Milieus als Zielgruppen.

Professor Meßner stellte fest, die Kirche könne sich ihre Gestalt nicht selbst aussuchen. Er verwies darauf, dass bei der Tagung sich andere Kirchenbilder gegenübergestanden hätten als sonst in Diskussionen und erinnerte daran, dass schon die Alte Kirche nicht nur den Stand der Getauften kannte, sondern Katechumenen und Büsser als eigene Stände.

Gefordert wurde auch eine Umkodierung der Taufe, wenn sie Massentaufe bleiben soll.

Ebertz:

Ich denke, dass die Zielfrage ziemlich unklar ist. Was ist eigentlich das Ziel von Kirche, was ist das Ziel von Pastoral, von Liturgie? Wir haben darüber gar nicht gesprochen, wir haben im Grunde vorausgesetzt, dass das klar ist, aber ich habe den Eindruck, dass das eher nicht klar ist.

Das zweite ist damit unmittelbar verbunden, nämlich die Strukturfrage. Wie soll eigentlich die Sozialgestalt von Kirche aussehen, wenn sie ganz bestimmte Ziele hat – bzw. ganz bestimmte Ziele nicht hat? Um es konkret zu sagen: Wir stehen vor der Frage, ob Kirche Volkskirche / Massenkirche bleiben bzw. in einer neuen Form werden soll, denn in der alten Form kann sie das nicht bleiben. Das zeigt sich ja schon daran, dass allein in Wien nur noch etwa die Hälfte der Menschen überhaupt katholisch ist. Da zeigt sich ja bereits, dass die alte Form einer flächendeckenden Volkskirche, die sich mit der Bevölkerung eines Landes deckt, dem Ende zugeht. Aber Volkskirche in einem neuen Sinn würde aus meiner Sicht heißen: eine Kirche mit einem niederschweligen Angebot für alle. Die Alternative dazu wäre die Frage, ob die Kirche von ihrer Sozialform her zur freiwilligen Kirche, zur „Freikirche“ werden will, ja vielleicht sogar zur Sekte. Das ist eine Frage, die ansteht.

Ob man einen Prozess des Niedergangs einer ganz bestimmten Sozialgestalt von Kirche, nämlich der Volkskirche herkömmlichen Stils, in der stillen Hoffnung abwartet, dass es Winter sei und der Frühling kommen könnte, oder ob man erkennt – und da könnte die Soziologie meines Erachtens schon zum Realismus beitragen – was Faktum ist, dass nämlich

* Die anschließende Diskussion wird hier in Auszügen abgedruckt. Auslassungen innerhalb der einzelner Wortmeldungen sind durch Auslassungspunkte gekennzeichnet. Neben geringen stilistischen Glättungen wurde der Charakter der mündlichen Rede beibehalten.

eine ganz bestimmte Sozialgestalt der Kirche zu Ende geht und die Kirche selbst diese Transformation mitgestaltet, statt sie nur passiv hinzunehmen, um dann in kurzschlüssigen Notstandsverwaltungen überzugehen. Das sind für mich die ganz zentralen Fragen die anstehen, und wenn die geklärt sind, dann ist auch die Frage nach der Liturgie und nach einer liturgischen Differenzierung usw. zu stellen. Wenn wir eine Kirche der „weißen Gewänder“, eine Kirche der Reinen, der Jüngerschaft, der Jünger und Jüngerinnen [...] wollen, so ist ganz klar, dass wir dann Einheitsriten haben, wo die Latten hochgehängt und bestimmte Bekenntnisse und Bekehrungen abverlangt werden, Konversionserlebnisse und Konversionskommunikationen. Dann wird differenziert zwischen innen und außen, zwischen dem heiligen Rest und den anderen. Oder wollen wir eine neuartige niederschwellige Volkskirche [...]? Das würde freilich eine differenzierte Entfaltung von Liturgien, von Riten bedeuten, die dann auch milieudifferenziert sein müssen, denn daran geht kein Weg vorbei. D. h. sie müssten differenziert sein in Bezug auf Kirchennähe oder Christseinsnähe und diesen Prozess des Christwerdens auch zum Ausdruck bringen im Sinne einer gestuften, differenzierten Zugehörigkeit; zugleich aber müssten diese Liturgien noch eine andere Differenzierung aufweisen, nämlich eine Milieudifferenzierung, also eine Differenzierung auch nach Stadt und Land usw.

Zusammenfassend also kann gesagt werden: Wenn nicht Sekte, dann Differenzierung. Wenn aber gesagt wird, nicht Sekte, sondern Volkskirche im traditionellen (oder in einem neuen) Sinn, man aber nicht zur Differenzierung schreitet, dann sage ich, wird die Kirche zu einer Art verkappten Sekte. Dann werden wir etwas haben, was wir momentan bereits in diesem Zuge der Transformation haben, nämlich eine Fülle – und das wurde in dieser Tagung sehr deutlich – von Widersprüchlichkeiten, von Schizophrenien, von Inkohärenzen, also von Dingen, die zusammengehören, aber dann doch nicht zusammen passen, mit den Effekten, dass die Einzelnen unter diesen Widersprüchen enorm leiden und das „Burnout“, das Ausgebranntwerden, die inneren Emigrationen, die Apathie usw. enorm zunehmen.

Ich wünsche mir eine Kirche, eine Kirchenleitung, die die Zeichen der Zeit erkennt und weiß, dass dieser Gott ein Gott der Geschichte ist, eine Geschichte, die nicht nur Vergangenheit ist, sondern auch Zukunft heißt, gegenwärtig, zeitgenössisch ist und die Herausforderung der Transformation aktiv entwickelt und betreibt und nicht nur passiv hinnimmt und erleidet, erduldet: Lamentatio, lamentatio, lamentatio . . . das ist meines Erachtens keine Perspektive, und das ist schon gar nichts, was duftet, das ist etwas, das stinkt.

Meßner:

Ich kann sehr gut daran anschließen, was Herr Ebertz gerade gesagt hat: Ich komme auch nicht über Fragen und Aporien hinaus; ich vermute auch, dass wir über Jahre hinaus in der Kirche über Fragen und Aporien nicht wirklich hinauskommen werden.

[...] Ich frage mich – ich weiß sicher nicht die wahre Antwort darauf –: Kann es sich die Kirche aussuchen, ob sie zur Sekte werden will, oder ob sie – in welcher Gestalt auch immer – Volkskirche, Massenkirche, oder wie immer man das nennen will, bleibt? Ich habe gestern schon darauf hingedeutet: Die frühe Kirche war religionssoziologisch Sekte und sie hat sich das nicht ausgesucht. Man müsste übrigens auch, wenn man hier sehr selbstverständlich von „Sekte“ spricht, den Begriff Sekte ein wenig seines negativen Beigeschmacks entkleiden, denn Sekte ist ein religionssoziologischer Begriff und wird heute sehr diffus für bestimmte Vereinigungen verwendet. Sekte ist – sehr vereinfacht gesagt – eine Gruppe mit

hoher Binnenkommunikation und klarer Abgrenzung nach außen. Für die Alte Kirche war das eindeutig. Ob der Weg der Kirche – zumindest der Kirche in Mittel- und Westeuropa sowie in Nordamerika – wieder dorthin führt, kann man sich das aussuchen? [...] Der einzige Auftrag, den die Kirche hat bzw. was die Kirche anzutreiben hat, ist das Evangelium Gestalt werden zu lassen. Es mag Zeiten in der Geschichte geben – und es hat diese gegeben –, wo das Evangelium – religionssoziologisch gesprochen – in Form einer Sekte besser Gestalt gewinnt, als in Form einer Volkskirche. Also: Kann man sich das aussuchen?

[...] Ich persönlich finde die – doch ziemlich gewaltige – Spannung, die sich zwischen unseren beiden Ausführungen ergeben hat, sehr interessant und fruchtbar. Es sind hier zwei völlig verschiedene Kirchenbilder, zwei „Visionen“ von Kirche, zur Sprache gekommen und zwar keineswegs jene beiden Kirchenbilder, die man heute so gerne gegeneinander stellt: die „Priesterkirche“ bzw. die „versorgte“ Gemeinde [...] auf der einen Seite und dann das eigentliche Kirchenbild der Zukunft, wo eben alle Getauften ihr allgemeines Priestertum ausüben – was immer das dann konkret heißt –, das Kirchenbild von „Lumen gentium“ auf der anderen Seite. In dieser Tagung [...] ist nicht das Kirchenbild, die Kirchenvision des Zweiten Vatikanischen Konzils das eigentlich reaktionäre Kirchenbild, sondern das Kirchenbild der Zukunft ist die Kirche als religiöse Dienstleistungsgemeinschaft. Das ist eine völlig andere Dichotomie zweier Kirchenbilder, und man sich muss wohl eingestehen, wenn man diesen Weg gehen will – und ich fände den Weg verheerend, jedenfalls wenn man ihn vorwiegend oder gar einseitig betreibt –, dass sich die Kirche, wo sie sich gesellschaftlich sehr wohl und noch auf lange Zeit gut positionieren könnte, zur Servicekirche, zur religiösen Dienstleistungsgesellschaft umgestalten möchte, dann das Zweite Vatikanische Konzil vergessen müsste, dann ist das von gestern oder von vorgestern. Das passt jedenfalls nicht zusammen: Auf der einen Seite einen theologischen „Oberstock“, die Kirchenvision von „Lumen gentium“ zu haben, und auf der anderen Seite faktisch im Leben der Kirche religiöse Dienstleistungsgesellschaft zu sein.

Ebertz:

Das II. Vaticanum hat aber auch kein Bild von Kirche gezeichnet, die zu einer Sekte wird. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Nr. 1). Dass die Freude und Trauer der Menschen von heute auch die Kirche angeht, das ist ja gerade nicht beim Sektenmodell der Fall. Sekte ist gekennzeichnet durch hohe Binnenkommunikation, scharfe Außengrenze – hohe Binnenkontrolle heißt das übrigens auch – und Binnensanktionierung; das würde dann natürlich nicht einhergehen mit dem Bild des II. Vaticanums [...].

Weihbischof Schwarz:

Es ist die Rede von der Asymmetrie zwischen Amtsträgern und ihrem Auftrag und ihren Erwartungen und den Erwartungen auf ekklesiastischer Ebene. Meine Frage ist: Wie geht es den Amtsträgern nach einer solchen Tagung, nachdem so viel an Differenzierung hier geschildert wurde? Vielleicht fahren die Amtsträger ratloser nach Hause als sie gekommen sind. Ich würde gerne mit den Amtsträgern dann über die Differenzierung reden, vor allem darüber, wieviel Differenzierung eine Gemeinde aushält. Wenn der Pfarrer es so macht, der Kaplan vielleicht strenger, die Pastoralassistentin noch strenger oder lockerer: Wie viel hält

eine Gemeinde aus an Differenzierung? [...] Das ist eine Frage, die bei mir noch da ist. Wie geht es den Amtsträgern jetzt und wie viel Differenzierung hält die *Communio* von Kirche aus?

Weiters würde mich interessieren, welche Fragestellungen es mit sich bringt, wenn die Familie als religiöses Deutungsmuster für Kirche bestimmend ist. Welche Familien meinen wir? Welche Gestalt von Familie gibt es, und was machen etwa die Alleinerzieher, wie verstehen sie ihre Familie [...] Das differenzierte Familienbild verlangt von uns ein differenziertes Angebot, aber was heißt das jetzt für uns? Werden wir für Familien als Gesprächspartner gesucht und ernst genommen? [...]

Wichtig ist mir die „Kirche im Augenblick“ geworden, denn ich erlebe als Bischof oft die Gemeinde nur im Augenblick meiner Anwesenheit als Bischof [...]. Wie gelingt es im Augenblick so da zu sein, dass für die Leute ein Ritus, ein Sakrament gefeiert, ein Fest erlebbar wird und sie in ihren Differenzierungen angesprochen werden? Das ist für mich die größte Herausforderung: Kirche im Augenblick zu erleben als Bischof, der nur zu Augenblicken in den Gemeinden ist.

Haunerland:

Ich phantasiere jetzt einmal eine Frage, die sich ein Praktiker stellen könnte, ganz bewusst auch an den Bischof: Für wieviel Differenzierung bekomme ich vom Bischof Rücken- deckung?

Weihbischof Schwarz:

Für jene Differenzierung, die die Freiheit des Menschen respektiert. Dort, wo Macht ausgeübt wird und die Frage der Feier der Sakramente zur Machtfrage wird, dort gibt es keine Rückendeckung mehr, um es negativ abzugrenzen.

[...]

Anfrage aus dem Plenum:

Sind es wirklich zwei Kirchenbilder, die nicht zusammengehen, oder sind es nicht einfach nur zwei verschiedene Ebenen, wie auf die Kirche bzw. auf deren Lehre geschaut wird? Geht es nicht viel mehr darum, die Ausführungen des Referats von Herrn Meßner in die Situation der Gesellschaft zu „inkarnieren“, wie sie von Herrn Ebertz dargestellt wurde?

Ebertz:

Man müsste jetzt genauer sagen, was man mit „inkarnieren“ meint. Also zu meiner Sicht von Kirche: Ich will ja nicht die Kirche als Dienstleistungskirche, ich sage ja nicht: Das ist das Ideal! Ich sage nur: Die Kirche wird faktisch dazu gemacht. In meiner Vision von Kirche, nämlich einer Massenkirche II mit niederschwelligem Angebot – die Massenkirche I, die Volkskirche, ist Vergangenheit, da können wir machen, was wir wollen – diese Massenkirche II wäre also eine Kirche, die betont *nicht* eine Kirche der Reinen und des heiligen Restes sein will. Das heißt, sie hat eine differenzierte Zugehörigkeit; das würde heißen, es gibt sozusagen verschiedene Annäherungen an das Christwerden. Ich behaupte, eine Volkskirche II geht davon aus, dass das Christwerden eine bleibende Aufgabe ist. Man geht nicht durch eine hohe Schwelle wie bei der Sekte hinein und dann ist man's, sondern das

Christwerden ist eine bleibende Aufgabe und die Kirche ist der Raum, der mich immer wieder dazu herausfordert, Christ zu werden. Wenn ich diese Dynamik erst einmal anerkenne – und dies wäre in diesem Bild von Massenkirche II oder Volkskirche II gegeben –, dann heißt das auch, dass ich hier verschiedene Formen der Zugehörigkeiten zulasse, die ja übrigens auch unsere Kirche kennt – z. B. die sozusagen „virtuosen“ Christen der Ordensleute, die alles auf eine Karte setzen usw. und sich verbindlich auf Dauer, auf Lebensdauer entscheiden, und wieder andere Formen der Zugehörigkeit. Da könnte man diese reine Theologie der Taufe natürlich einbauen; nur wäre sie dann nicht etwas, das an alle gerichtet ist, sondern nur an einige. Für mich wäre dann die Frage, ob man nicht die Firmung umgestalten sollte zu einem Sakrament der Auserwählten, der Eliten. Warum müssen alle flächendeckend gefirmt werden? [. . .] Das würde vielleicht auf der rituellen Ebene heißen: Ein Plädoyer für mehr Sakramentalien, z. B. Segnungsgottesdienste vor der Taufe usw.

Meßner:

[. . .] Gestufte, unterschiedliche Kirchengliedschaft hat es immer gegeben und gibt es natürlich bis heute. Katechumenen sind Kirchenglieder mit verminderter Kirchengliedschaft; die Büsser, die es heute in der Form nicht mehr gibt, waren in etwa das gleiche. Das Problem ist, dass man sofort für alle, in allen verschiedenen, zum Teil eben sehr geringen Stufen des Christseins mit der Taufe beginnt. Die Taufe ist [. . .] ein Ritus, der eine bestimmte Bedeutung kodiert und zwar nicht eine beliebige Deutung und nicht verschiedene Deutungen. Ich kann nicht in einem Ritus beliebig viele verschiedene Bedeutungen kodieren oder – besser gesagt – herauslesen. Die Bedeutung, die im Ritus der Taufe kodiert ist, ist durch den Ritus selber vorgegeben. Wenn man die Taufe für einen Eintrittsritus für alle auf allen möglichen verschiedenen Stufen des Christseins machen wollte, müsste man den Taufritus völlig umkodieren, dann müsste man außerdem in Kauf nehmen, aus der gesamten Tradition der Taufe herauszufallen. Taufe ist nicht beliebig kodierbar.

Wäre es nicht vielmehr günstiger [. . .], als generellen Ritus der ersten Christwerdung – ich würde das nicht eine Sakramentalie nennen – eine Kindersegnung als Aufnahme ritus in den Katechumenat zu machen, und die Taufe tatsächlich bei ihrer im Ritus kodierten Bedeutung belassen. Die Taufe und jeder Ritus verliert die Glaubwürdigkeit wenn beliebig viele verschiedenen Bedeutungen darin angeblich kodiert sein sollen, was ja nicht der Fall ist.

Anfrage aus dem Plenum:

Ich wollte fragen, wie viel Nicht-Differenzierung können die Amtsträger ertragen? Die Taufe wird doch als „Einheitsritus“ für alle Wünsche oder auch Sorgen, wie die Menschen zur Taufe kommen, verwendet; das entspricht dann aber eigentlich nicht der Zeichensetzung. [. . .] Die Taufe ist nicht x-beliebig deutbar, wenn wir sie als das ernst nehmen, was sie bezeichnet, und nicht einfach darüber hinwegdeuten. [. . .]

Das bedingt natürlich eine Änderung des ganzen Systems; denn wenn man Kinder nicht tauft, können sie nicht zur Erstkommunion, d. h. wenn man sie segnet, dann ist die Erstkommunion anders oder nicht so zu gestalten [. . .]. Eigentlich kommen wir dann dahin zurück, die Initiation als Initiation zu feiern und nicht so auseinanderzureißen. [. . .]

[. . .]

Anfrage aus dem Plenum:

Als Amtsträger in der Kirche möchte ich gerne dem Herrn Bischof auf seine Frage antworten: Wie viel Differenzierung halte ich als Pfarrer aus? Ich möchte diese Frage für mich umformulieren und sie positiv klingender stellen: Erfahre ich die vielfältige Differenzierung in meiner Gemeinde als Geschenk – als Geschenk des heiligen Geistes? Denn die Frage, was halte ich aus an Differenzierung, ist dann immer auch die Frage: Und wer fällt heraus aus der Differenzierung?

[. . .] Schwer tue ich mich mit Differenzierung dann, wenn zwischen den einzelnen Milieus hohe Mauern entstehen. Da glaube ich, ist mir als Pfarrer aufgetragen, dafür einzutreten, dass diese Differenzierungen doch noch in einem gewissen Maß miteinander können, wenigstens einmal im Jahr; dass also der Respekt voreinander nicht völlig verlorengeht; dass man als christliche Gemeinde dankbar ist für die Vielfalt – aber diese Vielfalt soll den anderen nicht ausschließen, sondern mit hineinnehmen in die Einheit.

[. . .] Die Symbolik der Taufe ist zwar nicht x-beliebig kodierbar, aber Symbolik an und für sich trägt in sich die Vielfältigkeit. Ich meine sehr wohl, dass die Taufsymbolik – gerade der Wasserritus – die geschöpfliche Dimension, die für mich in der Bitte um den Segen zum Ausdruck kommt, sehr wohl da ist. Es ist noch nicht die Fülle, aber es ist ein sehr wesentlicher Teil der Fülle. Wir müssen uns auch die Frage stellen, ob wir nicht in der Kodifizierung der Taufe zu einseitig waren, sprich: Befreiung von der Erbsünde, obwohl das auch schon die geschöpfliche Dimension mit hineinnimmt, aber nur nicht die positive Seite davon. Also vielfältig deutbar ist die Symbolik sehr wohl.

[. . .]

Anfrage aus dem Plenum:

Es gibt neben der soziologischen Differenzierung auch die lebensgeschichtliche Differenzierung. Ein Mensch ist immer im Werden: ein Kind, ein Pubertätrender, ein Erwachsener, ein alter Mensch – das sind ungeheure Wege! [. . .] Dass Christsein ein *Werden* ist, ist mir zu wenig artikuliert worden. Es gibt Anfangsschritte und -entdeckungen, hilfreiche Gottesdienste, die noch nicht Vollform des Gottesdienstes sind, z. B. die Feier der Annahme, Überreichung des Evangeliums, Überreichung des Credo usw. Diese Schritte sind möglich bei der Sakramentenvorbereitung und dann – wann ist ein Christ fertig? Wie steht's mit den Fünfzigjährigen, wie mit den alten Christen? [. . .] Fehlt uns in der Kirche – und das möchte ich auch an die Bischöfe aussprechen – der Prozess des Christwerdens? Wozu die Pastoral, wozu helfen wir? Wir haben so einen „Einheitsbrei“ und die Menschen sind nicht einheitlich, auch im geistlichen Niveau nicht.

Anfrage aus dem Plenum:

Das Stichwort „Differenzierung“ möchte ich gerne in Verbindung bringen mit dem, was Herr Weihbischof Schwarz gesagt hat: Christen leben, was sie vom Evangelium begriffen haben. Ich glaube, wenn man diesen Satz ernst nimmt und durchdenkt, steckt schon eine Menge an Differenzierungspotenzial in den christlichen Gemeinden und in jeder Gruppe, wo Christen zusammenkommen, um einander zu ergänzen. Ich möchte hinzufügen: Menschen leben, was sie vom Menschsein begriffen haben, und das sollte dann auch ein An-

satzpunkt sein, mit jenen in Kontakt zu treten, die nach unseren Einschätzungen noch relativ wenig Ahnung vom Christsein haben.

In Frankreich gibt es den Begriff des „accueil“, d. h. Menschen willkommen heißen; das lässt sich nicht klar übersetzen, es geht nicht um eine bestimmte Methode, [. . .] sondern grundsätzlich darum, den Menschen, der kommt, einmal anzunehmen und zu sagen: „Du bist bei uns willkommen“. In einem zweiten Schritt wird dann geschaut: Was können wir für dich tun? Was können wir mit dir tun bzw. worum geht es? Das führt dann weiter in konkrete Schritte.

Stichwort „Erwachsenenkatechumenat“: Es gibt zur Zeit eine bischöfliche Projektgruppe unter Leitung von Weihbischof Krätzl, die entsprechende pastorale Leitlinien ausarbeitet, wobei diese Projektgruppe den Erwachsenenkatechumenat durchaus in einem sehr weiten Sinn verstehen will. Da geht es nicht nur um die Taufvorbereitung Erwachsener nach dem vorgedachten Weg, der über ein Jahr dauert, sondern es gibt auch differenzierte Modelle, die – etwa in Anlehnung an das Linzer Modell – kürzer dauern; etwa 8 Wochen soll ein solcher Weg dauern, und es soll auch nicht nur an erwachsene Taufbewerber gedacht werden, sondern auch an Revertiten oder Erwachsene, die überhaupt einmal an den Glauben Anschluss finden wollen.

Bei all diesen Fragen bleibt allerdings die Frage nach der Mystagogie offen. Was geschieht *nach* der Sakramentenspendung? Das ist – glaube ich – ein großer blinder Fleck in der ganzen Pastoral, nicht nur in Österreich, sondern auch in Frankreich, wo seit Jahrzehnten der Erwachsenenkatechumenat durchgeführt wird. [. . .] Auch dort weiß man nicht, was danach geschehen soll. Dann passiert Folgendes: Wenn in Frankreich etwa 50% wirklich religiös Suchende sind, die in den Katechumenat eintreten, dann haben die anderen 50% noch immer andere Motive: sie wollen irgendwo dazugehören, oder die Imigranten wollen sich eben in die französische Gesellschaft integrieren – oder ähnliche Motive. Danach bleiben nur diejenigen in christlichem Kontakt, die Anschluss an eine Gruppe finden, entweder eine Gemeinde oder tatsächlich eine Gruppe. Alle anderen, so tief sie auch religiös motiviert waren, verlieren den Anschluss wieder.

Anfrage aus dem Plenum:

Ich möchte die Frage stellen, ob es wirklich notwendig ist, eine Massenkirche I und II zu differenzieren. Ich bin in einem Dekanat, wo wir über 50% Kirchenbesuch haben, und wenn man die Jüngeren, die nicht kommen können, und die Älteren wegzählen, sind es 60–70%. Also ich tue mich da sehr schwer, einfach plakativ zu sagen, die Massenkirche I ist tot.

Die Frage, die mich beschäftigt, ist: Könnte man nicht einfach versuchen, in der Volkskirche oder in der Kirche der bisherigen Massenkirche I die Charismen, die ja schon aufgebrochen sind und die angesprochen wurden (Taufkatechesen usw., auch die Charismatische Bewegung), zu sammeln? Das sind doch auch Zeichen der Zeit! Man sollte hier also versuchen, in der Volkskirche das Gute zu bewahren und zu behalten und auch die Menschen im Kairos-Charakter zu stärken. Ich glaube, jeder von uns hat eine ganz persönliche Situation, und wir dürfen nie vergessen, dass es für die Kirche schon schwierigere Situationen gegeben hat. Der Geist Gottes hat uns sicher nicht verlassen!

Weihbischof Schwarz:

Wenn wir Differenzierung als Geschenk erfahren, dann ist das eine schöne Erklärung, wie wohlwollend wir auf die Leute zugehen und ihre Vielfalt als Geschenk erleben können.

Da war die Rede von den Mauern zwischen den Milieus: Je mehr ich über die Milieus lese und weiß, umso mehr möchte ich mich hüten, Menschen in Milieus zu beurteilen und einzuteilen. Von daher meine ich auch: Gott denkt nicht in Milieus! Sein Denken ist anders und vor allem größer als unser Denken. Er darf mir auch im Milieu begegnen, aber ich will ihn nicht auf Milieus eingrenzen.

Meßner:

Ich möchte einerseits etwas zur Sache mit der vielfältig deutbaren Symbolik sagen: Symbole sind von ihrer Natur her nicht eindeutig. Eindeutige Symbole wären überhaupt keine Symbole, und dies trifft selbstverständlich auch auf die Taufe – gerade auch von ihrem Kernritus her – zu. [. . .] Innerhalb der gleichen Taufordnung gibt es ja ganz verschiedene Leitmetaphern und Symbole für den Wasserritus, z. B. als Mutterschoß: [. . .] Das Taufwasser als „Fruchtwasser“, des neuen Menschen. Das ist übrigens das Bild, das den klassischen, also den vor der letzten Liturgiereform geltenden römischen Ritus geprägt hat. Durch das II. Vatikanische Konzil hat – gerade was die Taufwassersymbolik betrifft – eine deutliche Umkodierung oder zusätzliche Neukodierung stattgefunden: Die Taufe als Todeswasser, das Wasser als Chaoelement, als bedrohliches Element. Das hätte dann übrigens wieder Auswirkungen auf den konkreten Vollzug. (Es ist kein Zufall, dass in den reformierten Taufordines sowohl im Kinder-, als auch im Erwachsenentaufritus das Eintauchen oder Untertauchen an erster Stelle steht; es ist also nicht ins Belieben gestellt, wie man das macht. Allerdings müssen – bei aller noch klarer herauszuarbeitenden Vielfalt der Taufsymbolik innerhalb der einen Taufordnung – die Bedeutungen, die kodiert werden, kohärent sein. Es können nicht miteinander nicht kohärente, nicht kompatible Deutungen in den einen Ritus hineingedeutet werden, das wäre eine Eisegese des Ritus.)

Ein zweite kurze Bemerkung zum Prozesscharakter: Das scheint mir eines der ganz entscheidenden Dinge zu sein [. . .]. Im Kindertaufritus kommen – wenn auch jetzt in relativ bescheidenem Ausmaß – Katechumenatsriten vor, die an sich vom Säugling im Augenblick des Vollzugs nicht existenziell eingeholt und vollzogen werden können. Sie weisen aber darauf hin, dass Taufe immer ein Weg, ein Prozess ist. [. . .] Dieser Prozess, dieser Weg der Christwerdung ist bis zum Tod nicht abgeschlossen, das heißt aber natürlich nicht, dass man erst am Totenbett getauft werden soll. [. . .] Es gibt Kriterien bzw. eine Prüfung, wann die Taufe möglich ist, und diese Prüfung besteht [. . .] im Exorzismus – nämlich eine Prüfung durch den Geist – und durch das Zeugnis der Paten: Hat der- oder diejenige schon eine gewisse christliche Lebensführung erreicht? Wie lebt dieser Mensch, der da um die Taufe bittet? Auch das Patenamnt [. . .] ist in einem so schlechten Sinn ritualisiert, dass es ja völlig seine Funktion und Bedeutung verloren hat. [. . .] Die Patenschaft ist eine wesentliche Funktion der *Ortskirche*. Müsste deshalb nicht der Pate oder zumindest ein Pate oder eine Patin nicht bloß von der Familie, sondern von der Kirche ausgewählt werden und tatsächlich auch Verantwortung tragen?

Ebertz:

Zum Stichwort „Kodierung der Taufe“: Also da bin ich nicht so ganz sicher, ob die Taufe immer so durchgängig, so eindeutig kodiert ist. Was ich zum Beispiel hier in diesen Tagen überhaupt nicht gehört habe, – das wäre vor dem II. Vatikanum *permanent* zur Sprache gekommen – das wäre die Kodierung oder Deutung der Taufe im Zusammenhang mit der Heilsdimension: Stichwort Erbsünde, heiligmachende Gnade usw. [. . .]

Zweitens, zur Anmerkung des Herrn Weihbischofs Schwarz, Gott denke nicht in Milieus:

Das Problem dabei ist für mich, dass wir nicht Gott sind und dass wir als Menschen uns vergesellschaften in dieser Zeit – und das heißt auch in Milieus differenzieren. [. . .] Unsere Kirche verkündet einerseits einen Gott der Geschichte, einen menschengewordenen Gott, sie zeigt sich aber andererseits indolent gegenüber dem, was sich auf der Rezipientenseite, in der Gesellschaft tut! [. . .] Das scheint mir ein entscheidender Punkt zu sein, nämlich die Nichtwahrnehmung soziologischer Erkenntnisse in der Theorie und Praxis der Kirche. Warum sagt man, dass wir es uns noch erlauben können, praktisch *jenseits* der Milieus zu denken, wobei man selbst gleichzeitig – nämlich in der alltäglichen pastoralen Praxis – einem ganz bestimmten Milieu verhaftet ist und gar nicht merkt, dass man faktisch andere Milieus *ausschließt*. Ich will damit keineswegs vorschlagen, die Menschen in Schubladen zu sortieren, ich möchte aber darauf hinweisen, dass wir uns bereits selbst so sortieren; nicht ich oder irgend jemand sortiert, sondern wir sortieren uns und die Menschen sortieren sich danach. Solange wir diesen Differenzierungen nicht gerecht werden, [. . .] kommunizieren wir die Frohe Botschaft an den Menschen vorbei und sehen nicht, wie wir faktisch einem oder zwei Milieus verhaftet sind und andere permanent ausschließen, obwohl sie auch religiös hungrig sind.

[. . .]

Nagel:

[. . .]

Es gibt Dinge die sind so zentral, weil sie gelebtes Zeugnis sind, wie der Herr Weihbischof heute auch so deutlich und nachdrücklich gesagt hat, und ich denke, dass es bei allen Überlegungen – auch wenn es dann um strukturelle Fragen geht – darum geht: Was können wir jetzt tun? Welche Feiern sind sinnvoll, welche sollten wir erfinden oder ausprobieren versuchen? Wie sollen wir vorgehen mit jenen, die getauft werden wollen, oder die ihre Kinder taufen lassen wollen? [. . .] Ein Zeugnis von Menschen kann den Anstoß zum Nachdenken geben, der dann an alle geht [. . .]. Da streitet man sich eben nicht mehr um Kircheninterna, die uns so sehr sonst in den Beinen liegen und hemmen und hindern an allem Richtigen, sondern da kommt man ans Zentrale, und damit sind wir aber auch schon in den verschiedenen Milieus, wenn Taufe konsequentest gelebt wird [. . .]. Ich denke, dass die Liturgie insgesamt genau das ist, was uns dabei leiten kann – auch in der letzten Dorfkirche und in der letzten Stadtrandkirche ist es möglich, Liturgie zu feiern, die Menschen vor Fragen stellt. Wenn diese Liturgie so gefeiert wird, dass sie nicht eine Veranstaltung ist, um allzu sehr auf ein Milieu einzugehen, sondern wenn sie so gefeiert wird, dass ihre Grundaussagen enthalten bleiben; dass sie zum Zeugnis wird, zur Zusage des Wortes Gottes an die Menschen, die hier und jetzt mitfeiern. [. . .]

Persönliches Resümee der Referenten

Weihbischof Schwarz:

Gerade aus der Wortmeldung von Prof. Ebertz ist mir deutlich geworden, dass es mir nicht immer gelingt, mit Soziologen so ins Gespräch zu kommen, dass ich mich verständlich machen kann, oder dass ich sie verstehe. Dieses Gespräch zwischen Soziologie und Theologie war ja auch gestern in der Spannung deutlich spürbar und diese Spannung bleibt noch. „Wege wachsenden Taufbewusstseins“ war der Untertitel dieser Tagung, wir haben über Wege gesprochen, waren aber im Kartenlesen der Route nicht immer einig. Was vor uns liegt, ist die Aufgabe, dass wir im Gespräch miteinander den Weg gehen; dazu bin ich gerne bereit.

Meßner:

Die so lichtvollen Ausführungen von Herrn Ebertz gestern haben ein irgendwo diffus vorhandenes Wissen, oder ein vermeintliches Wissen, für mich klar gemacht, nämlich welcher ungeheuren Bedarf an Riten oder an Ritualen es gibt. Die Kirche muss sich dafür nicht schämen, wie sie es einige Zeit lang getan hat und zum Teil heute noch tut, wenn sie Riten und Rituale anzubieten hat. Das Problem dabei [. . .] ist die Frage der *Qualität* der Riten, wenn man das so nennen will, oder der Ästhetik der symbolischen Handlung. Das ist – meines Erachtens – eine zentrale Frage der Kirche. Ich fürchte – vielleicht ist das nur meine mangelhafte Erfahrung, dass es hier in der röm.-kath. Kirche schlecht aussieht. Es gibt unglaublich viel liturgischen Kitsch, und das Thema des liturgischen Kitsches ist – so weit ich sehe – noch sehr wenig behandelt. Kitsch z. B. in dem Sinn, dass Inhalt und Gestalt auseinander fallen, dass die Gestalt dem Inhalt unangemessen ist. Gerade beim Taufgottesdienst [. . .] ist vieles unterentwickelt [. . .].

Ebertz:

Ich nehme einmal die schmerzliche Erfahrung mit, dass es in der Tat sehr schwierig ist, einen Beitrag zu leisten für ein Heutigwerden, für ein Zeitgenössischwerden, ein Zukunftsfähigwerden von Kirche. Das ist eine ganz schmerzliche Erfahrung, aber die ich nicht nur hier mache.

Der zweite Punkt – Ich glaube, es steht eine Weichenstellung von Kirche an: Soll Kirche so bleiben, wie es in der Vergangenheit war (= Volkskirche I; das sind natürlich Idealtypen, da müsste man noch genauer differenzieren)? Sollte sie unter neuen Bedingungen eine neue Form von Volkskirche werden (= Volkskirche II)? Oder soll sie Freikirche werden, oder – im anderen Extrem – Sekte? Diese Weichenstellung steht an, und alles andere – wenn diese Frage sozusagen entschieden ist – hängt an dieser Weichenstellung, auch die Liturgie und die Tauffrage.

Drittens nehme ich die Herausforderung mit, [. . .] Einheit von Kirche neu zu denken – auch von soziologischer Seite her. Es gibt zwei Grundformen von Einheit: eine sozusagen „mechanische“ Einheit und eine organische Einheit. Bei der mechanischen Einheit machen alle alles gleichzeitig nebeneinander, während bei der organischen Einheit alle etwas anderes machen, aber sie wirken an einem gemeinsamen Ziel oder gemeinsamen Produkt mit. Ich glaube, was der Kirche ansteht ist ein Umschalten, eine Transformation von der mechanischen zur organischen Einheit. Das wäre nämlich auch ein Modernwerden von Kirche und hier könnten die älteren Kirchenbilder – z. B. das Bild des Leibes Christi, wo ja der

Fuß auch nicht das gleiche macht wie das Ohr – sehr hilfreich und inspirierend sein; oder auch das Bild vom wandernden Volk Gottes, was ja auch ein dynamisches und sehr vielfältiges Bild ist. Das Communio-Bild scheint mir hier nicht sehr hilfreich zu sein; oder wir brauchen eben eine neue Communio-Theologie, die Einheit in Vielfalt zu denken lernt.

Ein vierter Punkt: Ich wünsche mir einen stärkeren Einbau der Soziologie in die Theologie, in die theologische Ausbildung und eine stärkere Rezeption dessen, was Soziologie heute anzubieten hat, gerade seitens der praktischen und der liturgischen Theologen. Ich wünsche mir insbesondere, dass man die ausgestreckte Hand der wenigen Soziologen, die überhaupt noch Kirche begreifen wollen und sich für dieses Thema interessieren, nicht leichtfertig ignoriert. [. . .] Wir sind im deutschen Sprachraum ganz wenige Soziologen, die zugleich engagiert sind in der Kirche und mit ihr leiden, aber auch mit ihr denken und mit ihr hoffen.

Zuallerletzt wünsche ich ihnen allen einen Mut zum Ritus, einen Mut zur Entfaltung dieses reichen Schatzes der Kirche, der Entfaltung auch des Rituellen, der symbolischen Handlungen. Das Wasser soll bei der Taufe auch rauschen und fließen und zu spüren und zu sehen sein. Ich weiß, wovon ich rede, denn ich habe drei Kinder und wir haben bei der Taufe – gegen den Widerstand eines Pfarrers, mit dem wir befreundet sind – das Wassersymbol massiv entfaltet. Wir haben ihn dazu gebracht, dass er selbst ins Wasser greift, obwohl er das zuerst nicht wollte, und wir haben ihn dazu gebracht, dass das Kind in das Wasser getaucht wird [. . .]. Also Mut zum Ritus, Mut zu dieser nonverbalen Kommunikation. Das ist eines der wenigen Dinge, was Kirche von anderen Organisationen, von anderen Gesellschaftsakteuren unterscheidet. Das ist eine Ressource, die man in die Waagschale, auf den „Markt“ – ich sage das mal so – werfen kann. Vielen Dank.

[. . .]

Stationsgottesdienst: „Wasser des Lebens“*

A) Vorbereitung

- Osterkerze
- Lektionar
- Krug mit Wasser
- Wasserschalen
- Liturgisches Gewand für den Vorsteher
- Sedilien für die liturgischen Dienste
- Texte für alle Mitfeiernden
- Kerzen für alle Mitfeiernden

B) Aufbau der Feier

1. Statio: Am Beginn des gemeinsamen Weges

- Einführung und Begrüßung
- Liedruf
- kurze Homilie
- Erster Wasserpsalm
- Einladung zum gemeinsamen Gehen

2. Statio: Vor der Kirche

- Versammlung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer
- Zweiter Wasserpsalm
- Instrumentalmusik beim Eintritt in die Kirche

3. Statio: In der Kirche

- Bekleidung mit dem liturgischen Gewand
- Dritter Wasserpsalm
- Wechselgebet zum Heiligen Geist
- Segen über das Wasser
- Lesung: Offb 22,1-5
- Meditative Instrumentalmusik
- Vierter Wasserpsalm
- Bezeichnung mit dem Wasserzeichen: Alpha und Omega
- Liedruf: Preiset den Herrn; Danket dem Herrn

* Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl, emeritierte Ordinarius für Dogmatik in Salzburg, hat die Texte dieses sehr persönlich gestalteten Wortgottesdienstes zusammengestellt, der in Verbindung mit dem Symposium am Montag, dem 11. Oktober, in der Stadtpfarrkirche Salzburg – Aigen gehalten wurde.

Fünfter Wasserpsalm

Christusruf

Instrumentalmusik

Ablegen der Albe (Ende der Feier)

C) Einzelne Feierelemente

Wechselgebet zum Heiligen Geist

Hinweis: Das Gebet wird von verschiedenen Sprechern vorgetragen. Nach den einzelnen Abschnitten wird der Taizé-Ruf: „Veni Sancte Spiritus“ gemeinsam gesungen.

- (1) Wir sagen: „Komm doch, heiliger Geist!“
Als wärest du weit weg.
Und du bist da, näher als uns die Stimme ist, mit der wir beten.

Veni Sancte Spiritus.

- (2) Wir sagen: „Geh in das Wasser und gib ihm deine Kraft!“
Aber es sprudelt und wütet und fließt,
weil du dich verströmst in den Elementen der Erde.

Veni Sancte Spiritus.

- (3) Unser Geschrei nach Erleuchtung ist überflüssig,
weil du den Code der Welt hingeschüttet hast
vor unsere Augen, unser Herz
und unseren Verstand.

Veni Sancte Spiritus.

- (4) Wir suchen verzweifelt nach uns selbst,
nach dem festen Kern in unseren bewegten Gefühlen,
und du bist wie der Wind über dem Wasser.

Veni Sancte Spiritus.

- (5) In dir ist verborgen das letzte Wort, das bleibende.
Im Gewühl der Wünsche und Versprechungen
taumelt unser Gespür zwischen Stummsein und Schwätzen.

Veni Sancte Spiritus.

- (6) Wenn das Schicksal nach uns schlägt
mit Krankheit und Tod und Verlassenheit,
fallen wir leicht aus dem Glauben,
daß deine Macht auch die Zufälle trägt.

Veni Sancte Spiritus.

- (7) Unruhe und Grenzenlosigkeit mutest du uns zu,
die wir gern um Gott herumgehen möchten, um ihn einzukreisen.

Veni Sancte Spiritus.

- (8) Geist über den Wassern und Meeren der Erde,
Geist in den Milchstraßen, Geist im Labyrinth des Kosmos,
Geist in den Atomen.

Veni Sancte Spiritus.

- (9) Geist in den Gassen und Sackgassen der Vergangenheit,
der uns hungern macht nach der Wahrheit.

Veni Sancte Spiritus.

- (10) Geist in den ungesagten Worten der Zukunft,
Geist der Gefahr, des Mutes und der Verschwendung.
Geist des Lebens gegen den Tod.

Veni Sancte Spiritus.

Segen über das Wasser

Hinweis: Der Leiter der Feier breitet die Hände aus über das Wasser und spricht folgendes Gebet:

Gott, heiliges Leben, segne dieses Wasser,
das uns an deine Sorge für die Menschen erinnert.
Du hast es geschaffen,
damit es der Erde Fruchtbarkeit möglich macht,
uns allen den Durst löscht und Reinigung bringt.
Du hast das Wasser in Dienst genommen für das Werk deines Erbarmens.
Darum sei es jetzt eine Erinnerung an unsere Taufe.
Es vereinige uns im Glauben,
in der Freude an deiner Nähe mit allen,
die aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren sind
zum ewigen Leben.
So beten wir im Namen Jesu. Amen.

Wasserzeichen: Alpha und Omega

Das Wasserzeichen A und O wird vom Leiter und weiteren anderen Helfern in die offenen Hände der Mitfeiernden gezeichnet.

Dazu wird gesprochen: „Christus, das Alpha und das Omega.“

Anschließend nehmen die Leute eine Kerze, entzünden sie an der Osterkerze und nehmen sie mit als ihr Glaubenslicht.

Wenn alle das Zeichen erhalten haben, wird gemeinsam ein Loblied gesungen.

*Wassersalmen**Wassersalm I*

Ich sollte das Herz in die Brandung werfen,
aber ich bettle um Geborgenheit.

mein heiliger Geist kommt
in der Wildbachverbauung daher,

Ich liege auf dem Sofa
und rede vom Wellengang der Zeiten,

mein Gottvater beschließt
die Abschaffung der Orkane.

ich halte meine Zehe in das Wasser
und berichte von Sturmerlebnissen,

Ich kenne das Wasser
nur aus der Wasserleitung,

meine Abenteuergeschichten
entstehen in der Badewanne.

ich verlasse mich nicht
auf die Wasser der Schöpfung.

Mein Jesus wandert in der Schwimmweste
über den See Genezareth,

Ich sollte das Herz in die Brandung werfen,
aber ich bettle um Geborgenheit.

Wassersalm II

Ich schütte alle möglichen Säfte in mich hinein,
ich tanke mich mit Erlebnissen voll,

Und wissen nichts gegen den Tod.
Und versprechen Gesundheit
und wissen nichts gegen den Tod.

ich bin gut drauf und gut dran,
ich weiß, wo die Elixiere zu haben sind.

Und sprudeln vor lauter Lebendigkeit
und wissen nichts gegen den Tod.

Viele Meister geben mir zu trinken,
und verlängern mir das Leben,

Rastloses Trinken und wachsender Durst,
der läßt sich nicht löschen,

und verschönern mein Aussehen
und stärken die Muskeln
und lockern die Seele
und tröpfeln mir die Liebe ein

der ist nicht sattzukriegen,
wenn ich nicht den Brunnen finde,

und heilen die Krankheiten.

den du geschlagen hast in deinem Land,
ewiger Gott.

Wassersalm III

Ich lege mich in den Regen,
ich will, daß die Wasser des Himmels auf mich
fallen.

ich lege meine Ohren in den Regen
ich lege meine Haut in den Regen

Ich lege meine Knochen in den Regen,
ich lege meine Zunge in den Regen,

Ich lege mein Blut in den Regen,
ich lege meine Wünsche in den Regen,

ich lege meine Augen in den Regen
ich lege meine Füße in den Regen

ich lege meinen Verstand in den Regen,
ich lege mein Herz in den Regen

ich lege meine Hände in den Regen
ich lege mein Geschlecht in den Regen

ich lege mein Gewissen in den Regen
ich lege mein Leben in den Regen

ich lege meine Gebete in den Regen,
ich lege meine Gottesgefühle in den Regen.

Ich lege mich in den Regen,
ich will, daß die Wasser des Himmels über mich
kommen.

Wasserpsalm IV

Das Wasser am Himmel und auf der Erde,
die fahrenden Wolken, die Bäche im Land,

das Wasser auf dem Mars
im Haushalt der Sterne,

das Wasser der Tränen,
das Wasser im Mund,

das Wasser in den Bäumen,
das Wasser, das zum Abwasser werden kann,

das Gesundheitswasser
und die Wassersucht in den Zellen,

das Wasser im Laboratorium
und in der Küche.

das Wasser in der Wüste
und das Wasser im Eismeer,

Das schüttest du hin über uns,
wenn du uns segnest, Gott des Lebens,

Regen über den Wiesen
und Sturmfluten an der Küste,

mit dem heiligsten Namen,
den du gefunden hast,
Jesus

Wasserpsalm V

Als du auf dem See Genezareth gingst, Jesus,
als dich die Schwerkraft entließ

laufen über den saugenden Wassern der Erde
laufen über den unnachgiebigen Steinen,

aus ihrem totalen Regime
da tanzte das Wasser den Tanz des Messias.

denn unsere Augen sind eingezwängt
in den Mauern des Kosmos,

Da drang die Freude vor
zu den stummen Molekülen.

die schweigende Gleichgültigkeit des Univer-
sums

Da standen die Elemente auf
aus dem Zwang der Kausalität.

fällt über unsere Seele her,

und die Sprache versickert im Sand,
der den Mund der Toten füllt.

Wir sehen dich gehen und hängen uns an deine
Leichtigkeit
und lassen das Herz mit dir laufen,

Deine fliegenden Füße, Jesus, auf dem Weg des
Lebens.

Deine Fußsohlen leuchten allen Ertrunkenen.

Winfried Haunerland, Linz

Hans Hollerweger vollendet sein 70. Lebensjahr



Am 13. Februar 2000 vollendet Hans Hollerweger, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, sein siebenzigstes Lebensjahr. Nach einem Studium an der wissenschaftlichen Abteilung des Liturgischen Instituts in Trier wurde der gebürtige Oberösterreicher (St. Georgen im Attergau) 1966 von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg zum Doktor der Theologie promoviert.

Seine – leider unveröffentlichte – Dissertation galt dem ersten Linzer Diözesanrituale (1836–1838), um dessen römische Approbation es seinerzeit eine lange Auseinandersetzung gegeben hatte.

Hollerweger kann zeigen, dass Ausgangspunkt der Querelen nicht römische Approbationsforderungen waren, sondern der Wunsch des Bischofs, nicht das bisher benutzte (Pas-sauer) Rituale weiterzuentwickeln, sondern das Rituale Romanum für die Diözese Linz anzupassen.

„Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich“ war das Thema der großen liturgiegeschichtlichen Studie, mit der Hollerweger 1972 an der Theologischen Fakultät der Universität Graz habilitiert wurde (publiziert 1976 als Band 1 der Studien zur Pastoralliturgie). Sie ist immer noch das Standardwerk für eine Zeit, deren liturgische Reformen teilweise bis heute folgenreich geblieben sind.

Schon seit 1967 lehrte Hollerweger zuerst als Dozent, dann als a.o. Professor an der Linzer Philosophisch-Theologischen Hochschule Liturgiewissenschaft, bevor er 1972 als ordentlicher Professor und Institutsvorstand berufen wurde. Viele Jahre übernahm er an der 1979 in den Rang einer Theologischen Fakultät päpstlichen Rechtes erhobenen Hochschule auch die Aufgabe eines Bibliotheksleiters.

Hollerweger gehört zu der Generation Liturgiewissenschaftler, die im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil viel Zeit und Kraft für die konkret anstehenden Reformarbeiten investieren mussten, so dass manches eigene Projekt zurückzustehen hatte. Von Anfang an bis 1999 vertrat er Österreich in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG). Maßgeblich hat er mitgewirkt bei der deutschen Ausgabe der Begräbnisliturgie (1972) und bei der Entwicklung des deutschen Benediktionale (1979), eines Buches, für das es damals keine lateinische Vorlage gab und das seinerseits nicht ohne Einfluss auf die Redaktion des lateinischen Ritualefaszikel „De Benedictionibus“ (1984) blieb. Aber auch in Österreich und in seiner Heimatdiözese hat der Linzer Diözesanpriester als Mitglied der Liturgischen Kommissionen und der Österreichi-

schen Theologischen Kommission durch zahlreiche Veröffentlichungen und Behelfe, Vorträge und Gutachten der liturgischen Erneuerung gedient.

Seit dem Ende der achtziger Jahre tritt neben den Einsatz für die Liturgie und die liturgische Bildung ein besonderes Engagement für die vergessenen Christen in der Südtürkei, die Hollerweger zusammen mit dem von ihm gegründeten Verein der „Freunde des Turabdin“ auf vielfältige Weise in Erinnerung bringt und unterstützen kann. Um den Menschen dort ein publizistisches Forum zu schaffen, rief er 1995 die „Stimme des Tur Abdin“ ins Leben und ist bis heute die treibende und tragende Kraft bei der Herausgabe und Redaktion dieser dreisprachigen Zeitschrift. Ebenfalls dreisprachig erschien 1999 sein großer Bildband „Lebendiges Erbe. Turabdin“; das lebhaftes Interesse in vielen Ländern Europas und im Nahen Osten an diesem Bildband machte bereits nach wenigen Monaten eine zweite Auflage notwendig.

Ende Jänner dieses Jahres hat die Syriac Universal Alliance ihm wegen seiner Verdienste um die syrische Kultur die Verdienstmedaille verliehen. Sein unermüdliches Wirken für die Liturgie der Kirche hat Papst Johannes Paul II. schon im Jahr 1987 durch seine Aufnahme in den Kreis der päpstlichen Ehrenkapläne ausgezeichnet.

Die österreichische Liturgiewissenschaft und alle, denen die liturgische Erneuerung der Nachkonzilszeit ein Anliegen war und ist, haben guten Grund, sich in die Schar der Gratulanten einzureihen. *Ad multos annos!*

Bibliographie Hans Hollerweger

bearbeitet von Winfried Haunerland und Christoph Freilinger

1965

1. Tendenzen zur Reform von Missale und Brevier in Österreich im josephinischen Zeitalter (masch. Diplomarbeit). Trier 1965 (unveröffentlicht).
2. Das erste Linzer Diözesanrituale 1836–1838. Vorgeschichte, Entstehung, Inhalt und pastorale Bedeutung (Diss. masch.). Salzburg 1965 (unveröffentlicht).
3. Sinn und Gestalt der Liturgie, in: Aktuell. Volksbildungsheim Puchberg bei Wels 1965, 17–23.
4. Der Wortgottesdienst in der Feier der Liturgie mit der Jugend, in: Ebd. 24–29.

1967

5. Die Liturgische Bewegung in Oberösterreich, in: Singende Kirche 15. 1967/68, 160–163.

1968

6. Die Zustände in Tirol am Ende der Regierungszeit Josephs II., in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 21. 1968, 123–141.

1970

7. Erneuerung des Kirchweihfestes, in: *HID* 24. 1970, 100–103.
8. Rez. zu: G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*. Frankfurt/Main 1968, in: *ThPQ* 118. 1970, 95–96.
9. Rez. zu: *Neue Liturgie und Altardienst mit Ergänzungen zum Handbuch für Sakristane*. Hg. v. Th. Schnitzler. Augsburg 1969, in: *ThPQ* 118. 1970, 399.

1971

10. Kindertaufe. Einführung für Eltern und Paten. Wien/Linz/Passau o. J. [1971? – mehrere Aufl.].
11. Rez. zu: J. Dreissen, *Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese*. Freiburg 1965, in: *ThPQ* 119. 1971, 191.
12. Erneuerung der Begräbnisliturgie, in: *Gd* 5. 1971, 129–131.
13. Rez. zu: Th. Schnitzler, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfationen*. In *Verkündigung und Betrachtung*. Freiburg 1968, in: *ThPQ* 119. 1971, 196.
14. Rez. zu: R. Berger, *Kleines liturgisches Handwörterbuch*. Freiburg 1969, in: *ThPQ* 119. 1971, 285.

1972

15. *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich* (Habil.-Schrift masch.). Graz 1972 (zur Publikation vgl. Nr. 37).
16. *Die kirchliche Begräbnisfeier*, in: *ThPQ* 120. 1972, 336–345.
17. *Amtseinführung eines neuen Pfarrers*, in: *HID* 26. 1972, 50–54.
18. *Zwischen Kaiser und Volk. Bemerkungen zur Situation des Priesters in der josephinischen Zeit*, in: *Priesterbild im Wandel. Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes* (FS Alois Gruber). (LTR 1). Linz o. J. [1972], 87–104.
19. *Begräbnisliturgie. Ein Zwischenbericht*, in: *Gd* 6. 1972, 136.

1973

20. *Quatember heute*, in: *HID* 27. 1973, 32–36.
21. *Die Zukunft der Volksandachten*, in: *ThPQ* 121. 1973, 43–50.
22. Rez. zu: I. Jorissen /H. B. Meyer, *Die Taufe der Kinder. Anleitung für das Taufgespräch. Text und Ritus der Kindertaufe mit Gesängen aus dem EGB. Zur religiösen Erziehung des Kleinkindes*. Innsbruck/Würzburg 1972, in: *ThPQ* 121. 1973, 305.
23. Rez. zu: J. J. Degenhardt, *Taufpastorale. Handreichung zur Vorbereitung und Spendung der Taufe*. Paderborn 1972, in: *ThPQ* 121. 1973, 306.
24. Rez. zu: J. Müller /W. Rück, *Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder*, (Pastorale Handreichungen 5). Würzburg 1972, in: *ThPQ* 121. 1973, 306.
25. Rez. zu: *Eine Zeit des Redens. Gebete und liturgische Texte*. Hg. v. F. Cromphout. Bergen-Enkheim 1971, in: *ThPQ* 121. 1973, 306–307.

26. Rez. zu: F. Dietz, Thematische Messfeier. 12 Modelle. Würzburg/Innsbruck 1972, in: ThPQ 121. 1973, 306.
27. Rez. zu: A. Adam, Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. Freiburg 1972, in: ThPQ 121. 1973, 307.

1974

28. Die kirchliche Begräbnisfeier. Volkstext. Wien/Linz/Passau o. J. [1974].
29. Die erneuerte Begräbnisfeier, in: LJ 24. 1974, 13–30.
30. Die pastoralen Schwerpunkte der neuen Begräbnisliturgie, in: HlD 28. 1974, 34–41.
31. Vorwort, in: Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Volksausgabe. Hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln u. a. 1974, 3–6.
32. Die neue Begräbnisfeier, in: Gd 8. 1974, 57–60.

1975

33. Der neue Trauungsritus. Hinweise für Brautleute. Wien u. a. 1975.
34. „Macht es nicht zu nüchtern!“ Erster Bericht der Arbeitsgruppe „Benedictionale“, in: Gd 9. 1975, 1–4.
35. Art. „Bestattung“, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen. Wien/Göttingen 1975, 130.
36. Rez. zu: W. Longhardt, „2x12 experimentelle Andachten“. Gütersloh 1974, in: Gd 9. 1975, 5–6.

1976

37. Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoralliturgie 1). Regensburg 1976 (erweiterte Fassung von Nr. 15).
38. Ave Maria. Gebete und Lieder zu Marienandachten. Zusammengestellt von H. Hollerweger. Wien/Linz/Passau o. J. [mehrere, teilweise veränderte Aufl. seit 1976].
39. Kaiser Leopold II. und die Wallfahrt nach St. Wolfgang, in: Oberösterreichische Heimatblätter 30. 1976, 29–31.
40. Warum segnen? In: Dienender Glaube. Zeitschrift für Ordensfrauen 52. 1976, 263–269.
41. Ein Umbau soll schön *und* wohnlich sein; Liturgie nicht durchschaubar, sondern auch schaubar – mehr „Volks-“liturgie! In: BiLi 49. 1976, 314–315.
42. Zum Gedenken an Monsignore Josef Huber, in: HlD 30. 1976, 157–158.

1977

43. Erneuerung in Einheit. Bischof Fliebers „Epistola de actione liturgica“, in: ThPQ 125. 1977, 84–91.
44. Konkrete Analyse von Phänomenen des Benedictionale und Processionale in Geschichte und Gegenwart, in: LJ 27. 1977, 1–22.
45. Rez. zu: J. H. Emminghaus, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug. Klosterneuburg 1976, in: ThPQ 125. 1977, 132.

1978

46. „Ein Segen sollst du sein.“ Begriff und pastoralliturgische Bedeutung der Segnungen, in: ThPQ 126. 1978, 250–259.
47. Die Widerstände gegen die gottesdienstlichen Verordnungen Josefs II. in Schärding im Jahre 1790, in: Oberösterreichische Heimatblätter 32. 1978, 249–261.
48. 32. Sonntag im Jahreskreis. Tagesgebet, in: Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Bd. 1: Die Sonntage im Jahreskreis. Einsiedeln u. a. 1978, 200–201.
49. 32. Sonntag im Jahreskreis. Gabengebet, in: Ebd. 202–203.
50. 32. Sonntag im Jahreskreis. Schlussgebet, in: Ebd. 204–205.
51. Die josephinischen Gesangbücher, in: Singende Kirche 26. 1978/79, 104–108.
52. „Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages“. Plädoyer für die Christmette um Mitternacht, in: Gd 12. 1978, 177–179.
53. Zum Lobpreis Gottes – zum Heil für die Menschen. Hinführung zum „neuen Benediktionale“, in: Gd 12. 1978, 161–163.
54. Zusammen mit R. Zinnhobler/R. Ardeltd/J. Ebner: Die Theologische Hochschule Linz. Geschichte und Gegenwart. Stadtmuseum Linz-Nordico. Ausstellung 8. 4. – 7. 5. 1978 (Aus dem Stadtmuseum Linz 135). Linz 1978.

1979

55. Das neue deutsche Benediktionale, in: Not. 15. 1979, 349–362.
56. Hg. zusammen mit R. Berger: Dies ist die Nacht. Hilfen zur Feier der Osternacht (Konkrete Liturgie). Regensburg 1979.
57. Zusammen mit R. Schwarzenberger: Hinweise und Anregungen für die Gestaltung der Feier, in: Ebd. 109–122.
58. Kinderfeiern am Karsamstag, in: Ebd. 137–143.
59. Kommt der Ostersonntag zu kurz. Zwei Anregungen, in: Ebd. 144–146.
60. Ostern in der Familie, in: Ebd. 147–151.
61. Die Liturgische Bewegung in der NS-Zeit, in: Das Bistum Linz im Dritten Reich (LPTR 11). Linz 1979, 393–414.
62. Der Anteil Rautenstrauchs an den liturgischen Reformen Josefs II., in: Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der Praktischen Theologie. Hg. v. F. Klostermann/J. Müller. Wien 1979, 131–140.
63. Tendenzen der liturgischen Reformen unter Maria Theresia und Joseph II., in: Katholische Aufklärung und Josephinismus. Hg. v. E. Kovács. München 1979, 295–306.
64. Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, in: Theologie in Linz. Hg. v. R. Zinnhobler (LPTR 12). Linz 1979, 136–137.
65. 24. Dezember. Tagesgebet, in: Erhöre die Bitten deines Volkes. Geistliche Kommentare zu den Orationen des Meßbuches. Für Verkündigung und Meditation. Bd. 2: Advent und Weihnachtszeit. Hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln u. a. 1979, 110–111.
66. 24. Dezember. Gabengebet, in: Ebd. 112–113.
67. 24. Dezember. Schlussgebet, in: Ebd. 114–115.

1980

68. Das neue deutsche Benediktionale. Ein Arbeitsbericht, in: LJ 30. 1980, 69–89.
69. Vom Danken für das Geschehene, in: Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (FS Theodor Schnitzler). Hg. v. J.G. Plöger. Freiburg/Basel/Wien 1980, 183–192.
70. Het nieuwe Duitse Benedictionale, in: TLi 64. 1980. 170–179 (Übersetzung von Nr. 55).
71. Art. „Begräbnis“. B. Gebräuche und Begräbnisliturgie, in: LMA 1. 1980, 1806.
72. Historische Aspekte zur Pastoral des Innviertels. Nachwirkungen des Josephinismus, in: Mitteilungen des OÖ. Volksbildungswerkes 30. 1980, 5–27.

1981

73. Homilie zur Segnung der Erntegaben, in: Gd 15. 1981, 144.
74. Homilie zur Segnung der Gräber, in: Gd 15. 1981, 152.
75. Homilie zur Kinder- und Lichtersegnung am Martinsfest, in: Gd 15. 1981, 160.
76. Homilie zur Segnung des Adventskranzes, in: Gd 15. 1981, 168.
77. Der Kantor – das ungelöste Problem, in: Singende Kirche 29. 1981/82, 5–6. 59–60. 115–116. 169–170.
78. Allgemeine Hinweise über den Dienst des Chores in der Messe, in: Singende Kirche 29. 1981/82, 273–275.
79. Der Dienst des Kantors in der Messe, in: Singende Kirche 29. 1981/82, 275.
80. Der liturgische Dienst der Schola, in: Singende Kirche 29. 1981/82, 224–226.
81. Rez. zu: A. Heinz, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier. Trier 1978, in: LJ 31. 1981, 124–125.
82. Rez. zu: A. Adam, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. Freiburg 1979, in: ThPQ 129. 1981, 95.

1982

83. Totenwache. Linz 1982.
84. Der liturgische Dienst der Schola, in: Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes. Hg. v. A. Kuhne. Paderborn 1982, 141–148.
85. Rez. zu: Veritati in caritate. Der Beitrag Kardinal Königs zum Ökumenismus. Hg. v. Th. Piffl-Percevic/A. Stirnemann im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente. Innsbruck/Wien/München 1981, in: ThRv 78. 1982, 507–508.

1983

86. Die gottesdienstlichen Reformen Josephs II. und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes, in: ZKG 94. 1983, 52–65.
87. Hg. unter Mitarbeit von H. Dopf/J. Singer/R. Wolfsberger/L. Wöß: Bereitet den Weg. Hilfen zur Gestaltung von Advent und Weihnachten. Regensburg 1983.
88. Hg. zusammen mit R. Berger: Celebrating the Easter Vigil. New York 1993 (Übersetzung von Nr. 56).

89. Zusammen mit R. Schwarzenberger: Advice and Suggestions for the Conduct of the Celebration, in: Ebd. 103–118 (Übersetzung von Nr. 57).
90. Children's Celebration on Holy Saturday, in: Ebd. 131–137 (Übersetzung von Nr. 58).
91. Is Easter Sunday Being Neglected? Two Suggestions, in: Ebd. 138–141 (Übersetzung von Nr. 59).
92. Easter in the family: Suggestions for Families, in: Ebd. 142–147 (Übersetzung von Nr. 60).
93. Österreichischer Katholikentag 1983 mit Papst Johannes Paul II. Liturgische Dokumentation der Eröffnungsfeier, der Europa-Vesper, des Festgottesdienstes, der Eucharistiefeier mit Vertretern des Laienapostolates und der verschiedenen kirchlichen Dienste und der Wallfahrt mit den Priestern nach Mariazell, in: HfD 37. 1983, 147–214.
94. Damit Ostern zum Erlebnis wird. Christliche Bräuche in Familie und Pfarrgemeinde. Hg. v. Pastoralamt der Diözese Linz, Linz 1983.
95. Rez. zu: A. Adam /R. Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg 1980, in: ThPQ 131. 1983, 287.
96. Rez. zu: J. Madey, Marienlob aus dem Orient. Aus Stundengebet und Eucharistiefeier der Syrischen Kirche von Antiochien. Paderborn 1982, in: ThPQ 131. 1983, 374.

1984

97. Rez. zu: K. Richter, Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte. Zu Fragen aus der Gemeinde heute. Freiburg/Basel/Wien 1982, in: ThPQ 132. 1984, 338.

1985

98. Joseph Anton Gall, in: Die Bischöfe von Linz. Hg. v. R. Zinnhobler. Linz 1985, 32–57.
99. Die Liturgie an den Kathedralkirchen Österreichs 1984. Ergebnis einer Umfrage, in: HfD 39. 1985, 21–27.
100. 200 Jahre Liturgie und Kirchenmusik in der Diözese Linz, in: Kirche in Oberösterreich. Oberösterreichische Landesausstellung 1985: 26. April bis 27. Oktober 1985 im ehemaligen Benediktinerstift Garsten. Hg. v. Land Oberösterreich, Amt d. oö. Landesregierung, Abt. Kultur. Linz 1985, 277–288.
101. Einführung und Erklärungen zu den Exponaten im Raum 17: Liturgie, in: Ebd. 587–599.
102. Die Liturgie als Antwort auf die Grundsituation des Menschen, in: ZKTh 107.1985, 64–75.
103. Das Beten in der Gemeinde, in: ThPQ 133. 1985, 304–311.
104. Rez. zu: K. Schlemmer, Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester, Lesejahr B. Freiburg 1984, in: ThPQ 133.1985, 161.
105. Rez. zu: A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (TTS 18). Mainz 1982, in: ThPQ 133. 1985, 269–270.

1986

106. Der Sonntag in der vom II. Vatikanum erneuerten Liturgie. Das Zeugnis der Dokumente, in: *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt* (FS Jakob Baumgartner). Hg. v. A.M. Altermatt/Th.A. Schnitker unter Mitarbeit v. W. Heim. Würzburg/Freiburg Schweiz 1986, 99–112.
107. Die Sonntagsmesse: ein Schatz der Kirche, in: *Rufer. Zeitung der Katholischen Männerbewegung der Diözese Linz*, 11. 1986/Nr. 8, 8.

1987

108. Das Buch der Segnungen. Das erneuerte Benediktionale in seiner deutschsprachigen und römischen Gestalt, in: *Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale* (FS Balthasar Fischer). Hg. v. A. Heinz/H. Rennings. Freiburg/Basel/Wien 1987, 33–42.
109. Gestalt und Gestaltung des Stundengebetes in den Gemeinden, in: *HID* 41. 1987, 41–50.
110. Warum ist die Handkommunion erlaubt? In: *Kirchenzeitung der Diözese Linz* 43. 1987/Nr. 18, 20.
111. Rez. zu: B. Fischer, *Dich will ich suchen von Tag zu Tag. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches*. Freiburg 1985, in: *ThPQ* 135. 1987, 409.

1988

112. Die Bibliothek der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, in: *Biblos* 37. 1988, 173–177.
113. In memoriam Joseph Kronsteiner, in: *Singende Kirche* 35. 1988, 128–129.
114. Rez. zu: Hj. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (GdK 5). Regensburg 1983, in: *ThPQ* 136. 1988, 189.

1989

115. Das Rituale im Bereich des Josephinismus, in: *Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung*. Hg. v. F. Kohlschein (*Pietas Liturgica Studia* 6). St. Ottilien 1989, 181–199.
116. Rez. zu: M. Persch, *Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975*. Trier 1987, in: *LJ* 39. 1989, 189–190.

1990

117. Privat oder kirchlich? Eine Ergänzung zu: „Können Laien segnen“, *Gd* 16/90, in: *Gd* 24. 1990, 176.
118. Ostern auf dem Berg der Knechte Gottes, in: *Linzer Kirchenzeitung* 4.1990/Nr. 15, 2 (Osterbeilage).
119. Rez. zu: A. Thaler, *Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie* (PTD 2), Freiburg Schweiz 1988, in: *ThPQ* 138. 1990, 192.

120. Rez. zu: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Hg. v. M. Klöckener/H. Rennings. Freiburg 1989, in: ThPQ 138. 1990, 293–294.

1991

121. Die katechetisch-homiletische Erschließung der Messe. Ein pastoralliturgisches Desiderat, in: Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS Philipp Harnoncourt). Hg. v. E. Renhart/A. Schnider. Graz 1991, 95–104.
122. Ein Höhepunkt. „Heiliges Grab“ und „Auferstehung“ in Verbindung mit der Liturgie, in: Gd 25. 1991, 40.

1992

123. Müssen wir die Liturgie immer noch erneuern? In: ThPQ 140. 1992, 41–47.
124. Der Einfluß der Aufklärung auf Liturgie und Kirchenmusik, in: Brixner Initiative Musik und Kirche – Symposion „Mozart und die Geistliche Musik“. Brixen 1992, 9–23.
125. Der Einfluß der Aufklärung auf Liturgie und Kirchenmusik, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 103. 1992, 229–244 (Wiederabdruck von Nr. 124).
126. Engel und Dämonen in der Liturgie, in: CPB 105. 1992, 108–109.

1993

127. Die Liturgie der Vierzig Tage. Ihre innere Dynamik auf Ostern hin, in: HID 47. 1993, 24–39.
128. Warum dauert die Quadragesima heute 44 Tage? In: HID 47. 1993, 54.
129. Wege zur Gemeindevesper, in: HID 47. 1993, 116–122.
130. Ein Weg der Umkehr. Die Vierzig Tage – der Weg der Gemeinde auf Ostern hin, in: Gd 27. 1993, 25–27.
131. Rez. zu: B. Schneider, Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation (Trierer Theologische Studien 48). Trier 1989, in: LJ 43. 1993, 211–212.
132. Rez. zu: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS Balthasar Fischer). Hg. v. A. Heinz/H. Rennings. Freiburg/Basel/Wien 1992, in: ThPQ 141. 1993, 410.
133. Rez. zu: Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hg. v. H. Schützeichel. Düsseldorf 1991, in: ThRv 89. 1993, 501–502.

1994

134. Franciscus Sal. Zauner – ein Motor der Liturgischen Bewegung, in: HID 48. 1994, 91–96.
135. Art. „Barock. VII. Liturgie“, in: LThK 2. 1994, 29–30.
136. Art. „Benediktionale“, in: LThK 2. 1994, 221.
137. Art. „Blasiussegen, in: LThK 2. 1994, 519–520.
138. Joseph Kronsteiner (1910–1988). Ein Leben für die Kirchenmusik, in: Oberösterreich. Lebensbilder zur Geschichte Oberösterreichs. Bd. 8. Linz 1994, 193–207.

139. Vorweihnachtliche Vespren mit den O-Antiphonen. Vom 17. bis 23. Dezember. Hg. v. Liturgiereferat der Diözese Linz. Linz 1994.
140. Firmung, in: HID 48. 1994, 70–71.

1995

141. Vom Aschermittwoch bis Pfingsten. Impulse für eine sinnvolle Feier, in: Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 16). Salzburg 1995, 38–57.
142. Das Evangelium im deutschen Sprachgebiet, in: HID 49. 1995, 257–259.
143. „Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern“. Schuldbekenntnis und Friedensgruß als Einheit, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS Hans Bernhard Meyer). Hg. v. R. Messner/E. Nagel/R. Pacik (IThS 42). Innsbruck/Wien 1995, 274–284.

1996

144. Art. „Johannes, biblische Personen. 3) Johannes der Täufer. 5. Verehrung 6. Liturgie“, in: LThK 5. 1996, 875–876.

1997

145. Art. „Kreuzweg. I. Andachtsform“ in: LThK 6. 1997, 466–467.
146. Zusammen mit A. Scalet Redaktion von: „Dieses Brot sollst du erheben...“ Kommunionempfang und eucharistische Andachtsformen. Hg. v. d. Liturgischen Kommission für Österreich (Texte der LKÖ 3). 2. völlig überarbeitete Auflage Salzburg 1997.
147. Het evangelium in het Duitse taalgebied, in: TLi 79.1995, 297–302 (mit Abbildungen angereicherte Übersetzung von Nr. 142).
148. Rez. zu: Ernst Chr. Suttner, Die katholische Kirche in der Sowjetunion. „Der Christliche Osten“. Würzburg 1992, in: ThPQ 145. 1997, 194.
149. Rez. zu: Funktion und Zeichen. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum. Hg. v. W. Bergthaler u. a. Graz 1992, in: ThPQ 145. 1997, 198.

1998

150. Bedrängte Christen im Orient. Erfahrungen und Anfragen, in: ThPQ 146. 1998, 255–263.
151. „Ein Abend für den Sonntag“. Plädoyer für eine bessere Messvorbereitung, in: Gd 22. 1998, 57–59.
152. Reform wohin? Was für eine Liturgiereform ist heute notwendig? In: Gd 22. 1998, 137–139.

1999

153. Lebendiges Kulturerbe. Turabdin. Wo die Sprache Jesu gesprochen wird. Unter Mitarbeit von Andrew Palmer und mit einer Einleitung von Sebastian Brock. Linz 1999.

2000

154. Lebendiges Kulturerbe. Turabdin. Wo die Sprache Jesu gesprochen wird. Unter Mitarbeit von Andrew Palmer und mit einer Einleitung von Sebastian Brock. 2. Aufl. Linz 2000.
155. Bischof Franz S. Zauner – Ein Motor der liturgischen Bewegung, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 13. 1999/2000, 5–11 (Wiederabdruck von Nr.134).

Abgeschlossen 28. Februar 2000.

NEUE LITURGISCHE BÜCHER

Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Wien

Evangelisches Gottesdienstbuch

Zum Kirchenjahr 1999/2000 haben die Evangelische Kirche der Union und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands eine neue Agende für die (Haupt-)Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen eingeführt und mit einem Festgottesdienst in der Wittenberger Stadtkirche am 1. Advent in Gebrauch genommen.¹ Damit erhält gut drei Viertel der deutschen evangelischen Gemeinden erstmals eine gemeinsame Agende.² Auch die Evangelische Kirche A.B. in Österreich hat sie übernommen als – abgesehen von verschiedentlich herausgegebenen Rahmenordnungen für den Gottesdienst, zuletzt 1949 – erste neue Agende seit 1829.

Zur Geschichte

Das Erscheinen des Evangelischen Gottesdienstbuchs sollte zunächst im historischen Zusammenhang der Bemühungen um eine Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes in Deutschland gesehen werden, die bis zur Preußischen Agende von 1821/22 zurückverfolgt werden können, nach dem Ersten Weltkrieg in der Jüngeren Liturgischen Bewegung neu auflebten und nach dem Zweiten Weltkrieg zur umfassenden, zweiphasigen und nun (zunächst) abgeschlossenen Liturgiereform führten. Alle drei Ansätze waren durch die aktuelle Situation geprägt und dem Rückgriff auf die Reformation verpflichtet, zunehmend auch dem altkirchlichen Erbe. Der Preußischen Agende lagen Unionsbestrebungen zum Reformationsjubiläum 1817 zugrunde, die der zur reformierten Minderheit gehörende König Friedrich Wilhelm III. aufgrund eigener liturgie- und reformationsgeschichtlicher Studien mit einer selbst verfassten Agende zu sichern suchte.³ Mit dem Ende der Staatskirche 1918 geriet auch der evangelische Gottesdienst in eine Krise, der in den zwanziger und dreißiger Jahren die Jüngere Liturgische Bewegung zu begegnen suchte mit zunächst jugendbeweg-

¹ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Berlin – Bielefeld – Hannover 1999 (680 Seiten, geb. und Ringbuchausgabe DM 148,-). Von der Auflage von 30.000 Exemplaren sind Ende 1999 28.000 verkauft. Im April 2000 erscheint eine Taschenbuchausgabe für DM 49,80; an einem Ergänzungsband wird gearbeitet, eine CD soll Mitte 2001 erhältlich sein.

² Mit 19.033.000 von insgesamt 27.659.000 Mitgliedern, das sind 69% (Ende 1966): ABIEKD 11/15.11.1998, Statistische Beil. Nr. 92, 4. – Abkürzungen mit der TRE: Siegfried M. SCHWERTNER, IATG². Berlin – New York 1992.

³ 1816 Vorläufige Bemerkungen, 1817 Entwurf, 1821 Agende für das Militär und 1822 für die Hof- und Domkirche. Deren allgemeine Einführung löste einen heftigen Agendenstreit aus, den der König mit Provinzausgaben 1829–1834 beilegen konnte. 1856 fand eine erste Revision statt. Die 1894 von der Generalsynode verabschiedete Neufassung der „Agende für die Evangelische Landeskirche“ blieb bis 1959 in Geltung.

tem Drängen nach Gestalthaftigkeit und grundlegender Erneuerung, mit Wiederentdeckung von Eucharistie, Tagzeitengebet und Einzelbeichte (Berneuchen), mit dem Postulat evangelischer Katholizität (Hochkirchliche Vereinigung), mit der Verbindung von Wort-Gottes-Theologie und Gregorianik (Alpirsbach) sowie mit der Singbewegung. Unterstützt wurde die Liturgische Bewegung durch die Lutherrenaissance sowie durch exegetische, historische und systematische Forschungen. Im Zuge der Neuordnung aller kirchlichen Institutionen nach 1945 kam es zur umfassenden Liturgiereform, deren erste Phase die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands bestimmte, ein 1941 gegründetes Gremium von Fachleuten aller deutschen Kirchen unter Einschluss der Reformierten. Sie erarbeitete das Agendenwerk der VELKD (Agende I 1955; II–IV 1951–62) und der EKD (Agende I 1959; II 1963). Die Agende I – wie auch entsprechende neue Agenden nicht zur VELKD und EKD gehörender Landeskirchen – stellt den bedeutendsten Ertrag des in der Liturgischen Bewegung manifestierten liturgischen Aufbruchs dar, mit dem die im reformatorischen Bekenntnis festgehaltene Einheit von Wort und Sakrament neu zur Geltung kommt (CA V): Die evangelische Messe ist die Grundform des Gottesdienstes. Überdies finden liturgische Formen und Elemente neue Beachtung, und allgemein zeigt sich eine deutliche Belebung des gottesdienstlichen Lebens.

Doch stieß die Einführung der neuen Agende(n) I nicht auf ungeteilte Zustimmung. Bereits im folgenden Jahrzehnt äußert sich zunehmend Kritik wegen angeblich zu starrer Formen, veralteter Sprache, vermeintlicher Unbeweglichkeit und des Fehlens aktueller Themen der Welt. 1965 befasste sich die Generalsynode der VELKD mit von der Lutherischen Liturgischen Konferenz unter Christhard Mahrenholz vorgelegten „Grundsätzen für die Weiterarbeit an der Agende“, welche die Lebensdauer einer Agende auf „eine Spanne von 3 bis 6 Jahrzehnten“ eingegrenzt sehen.⁴ Im allgemeinen Umbruch der bewegten sechziger Jahre wurde Gottesdienst als Experiment thematisiert, Improvisation und Kreativität zum Postulat erhoben. Alternativen und Gegenmodelle fanden sich in einer Fülle von Versuchen und Publikationen. So deutete sich schon eine zweite Phase der Liturgiereform an.

Die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands nahm die veränderte Situation frühzeitig wahr. Sie entwickelte ein neuartiges Agendenkonzept, das 1974 mit dem so genannten Strukturpapier, der Denkschrift „Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende“⁵, vorgelegt wurde und mit dem zunächst nicht mehr als Verständnis- und Erschließungshilfen zum flexibleren Umgang mit den geltenden Agenden angeboten werden sollten, das aber bald den Ansatz zu einer neuen Agendenreform lieferte. Das zweipolige Konzept, wiedererkennbare stabile „Grundstruktur“ und vielfältige „Ausformungsvarianten“, vermittelt zwischen Tradition und Innovation und zeigt, dass die vorhandenen Agenden viel mehr Variationen ermöglichen, als die Kritiker ihnen zugestehen, weil die vielseitig beklagte „Starrheit des Gottesdienstes eigentlich nicht so sehr die Agende, sondern ihren Gebrauch betrifft“. Die in fünf Elemente (Eröffnung – Anrufung – Verkündigung und Bekenntnis – Abendmahl – Sendung) gegliederte feststehende Grundstruktur macht dabei die „Ursprungsbindung, Kontinuität und Identität des christlichen Gottesdienstes bewusst“, und die „Ausformungsvarianten erweisen die Schmiegsamkeit der Liturgie“. Das Strukturpapier hat „die Funktion, wesentliche Aspekte der gottesdienstlichen Gestaltung [...] deutlicher und einsichtiger zu ma-

⁴ Ch. MAHRENHOLZ, Grundsätze für die Weiterarbeit an der Agende. In: LM 7 (1968) 290.

⁵ Abgedruckt in: Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. In: RGD 10 (1979) 8ff.

chen“. So ergibt sich die Forderung: „Gottesdienst ist eine immer neu zu bewältigende Gestaltungsaufgabe, nicht ein mechanisch ablaufendes Programm.“⁶

Als Ende der siebziger Jahre die Agenda I vergriffen war, sahen die vier Kirchenleitungen der EKU und VELKD im geteilten Deutschland von Neuauflagen ab und beauftragten stattdessen 1980 eine paritätisch aus Ost und West zusammengesetzte Arbeitsgruppe Erneuerte Agenda (I), deren Ergebnis zehn Jahre später als Vorentwurf der Erneuernten Agenda (EA) 1990 in die Erprobung und in den Stellungnahmeprozess ging.⁷ Für die Auswertung der zahlreichen Rückmeldungen aus allen kirchlichen Ebenen und zur Erarbeitung des endgültigen Entwurfs für die Beschlussfassung der Entscheidungsgremien bestellten die nunmehr wieder vereinigten Kirchenleitungen 1994 eine zweite Arbeitsgruppe Erneuerte Agenda (II) mit überwiegend neuen Mitgliedern, vor allem auch Frauen, die in der ersten Arbeitsgruppe noch gefehlt hatten. Im Oktober 1998 beschlossen Generalsynode und Bischofskonferenz der VELKD den Entwurf, im Juni 1999 folgte die Synode der EKU, alle votierten einstimmig. Die neue Agenda ist das Ergebnis der zweiten Phase der evangelischen Liturgiereform, einer fast zwei Jahrzehnte erfordernden Arbeit.

Gliederung und Konzept

Die Gliederung: Das aufwendig, praktisch und graphisch durchdacht ausgestaltete Evangelische Gottesdienstbuch (EGB) enthält nach Vorwort, Abkürzungen/Zeichen und Einführung drei Hauptteile:

Der erste Hauptteil „Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen“ (21–238) beginnt nicht wie die herkömmlichen Agenden mit dem Ordinarium, sondern mit „Grundformen“ (23–57). Dann erst folgen unter der Bezeichnung „Ausgeformte Liturgien“ zwei Ordinarien⁸ mit einem kurzem Anhang zur Taufe im Gemeindegottesdienst (60–154). Zwei weitere, hier aus Raumangel nicht näher zu behandelnde Abschnitte betreffen „Weitere Gottesdienste“, solche mit kleiner Teilnehmerzahl (auch Tischabendmahl), für den Karfreitag und den Bußtag (156–201), sowie „Gottesdienstgestaltung in offener Form“, wozu Familiengottesdienst, Feierabendmahl und reichere Interaktionsformen gehören (204–238). Der zweite Hauptteil bringt das Proprium, hier „Die nach Kirchenjahr und Anlass wechselnden Stücke“ überschrieben (239–487), der dritte eine „Textsammlung zur Auswahl“ (489–680), deren Nachweise leider erst der für Herbst 2000 angekündigte Ergänzungsband liefern soll.

Das Konzept: Schon die Änderung des Titels der EA in Evangelisches Gottesdienstbuch ist nicht zufällig. Dahinter verbirgt sich ein Programm: Dieses Buch ist keine Agenda im herkömmlichen Sinn, die zum Ablesen verordneter Formen verleiten könnte – oder soll es zumindest nicht mehr sein –, sondern ein Arbeitsbuch für eine dem Ort und der Situation entsprechende lebendige Gestaltung des Gottesdienstes. Das erfordert Kenntnisse, die allerdings nicht überall vorhanden sind und die von den Evangelisch-Theologischen Fakultäten im Unterschied zu den nachkonziliaren Römisch-Katholischen bislang kaum vermittelt werden. Das ist sicher ein Problem für die durchgängige Rezeption des EGB. Ausführliche

⁶ Ebd. 9f.

⁷ Vgl. H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER, Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. Stuttgart 1990, 112–118.

⁸ Der Terminus Ordinarium umfasste in der EA sowohl die Grundformen als auch die Liturgien, im EGB erscheint er nicht mehr in den Teilüberschriften, nur noch eingeklammert im Inhaltsverzeichnis: Ausgeformte Liturgien (Ordinarium) 7.

liturgiedidaktische „Erläuterungen“ zu allen Teilen und einzelnen liturgischen Stücken sollen deshalb den Erwerb entsprechender Kompetenz fördern. Würden sie nur gelesen und „Ablese-Liturgen“ motivieren, zu „Bearbeitungs-Liturgen“, wenn nicht gar „kreativen Liturgen“⁹ zu werden!

Noch deutlicher tritt der Charakter des Arbeitsbuchs zutage durch seinen Beginn mit dem Teil Grundformen. Darin wird das Konzept des Strukturpapiers von 1974 „stabile Grundstruktur und vielfältige Ausformungsvarianten“ auf die beiden in den deutschen evangelischen Kirchen vorhandenen Liturgietraditionen angewandt, die ihrerseits keine grundlegenden Neuerungen der Reformation darstellen, sondern schlicht auf den regionalen Brauch des späten Mittelalters zurückgehen. Die Reformation betont die Kontinuität der liturgischen Tradition und nimmt lediglich einige Korrekturen entsprechend ihrem Gottesdienstverständnis vor.¹⁰

Die Grundformen (23–57): Grundform I folgt dem abendländischen Messtypus, den die lutherische Reformation übernahm und der die Agende I (lutherisch wie EKV/Erste Form) prägt. Die Grundform II nimmt die Tradition des aus dem spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienst – dem aus der Messe ausgewanderten und zur eigenständigen Liturgie entwickelten Pronaus – abgeleiteten und zur Zeit der Reformation im oberdeutschen und schweizerischen Raum volkstümlichen Predigtgottesdienstes auf, der sich in der EKV-Agende I als „Andere Form“ findet. Entscheidend ist nun aber, dass Grundform II grundsätzlich um das von Haus aus nicht zum Predigtgottesdienst gehörende Abendmahl erweitert wird, so dass sich eine gemeinsame Grundstruktur ergibt: Es ist das Verdienst des Strukturpapiers, die Liturgieverwandtschaft der beiden Hauptströme evangelischer Liturgietradition aufgezeigt und damit den Weg zu einer allen evangelischen Kirchen gemeinsamen Agende eröffnet zu haben.

Das für beide Grundformen geltende Agendenkonzept wird schon in der Einführung mit dem zweiten Kriterium erläutert: „Der Gottesdienst folgt einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur, die vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten offen hält“. Verkündigung und Mahlfeier sind der zweigliedrige Kern der Grundstruktur, der von einem hinführenden, sammelnden Teil und einem in den Alltag hinausführenden, sendenden Teil umschlossen wird. Für die konkrete Gestaltung werden traditionelle Anforderungen (Kirchenjahr, liturgische Praxis der Landeskirche, Region und Gemeinde), situationsbezogene Varianten (lokale Besonderheiten) und aktuelle Momente (Entfaltung oder Akzentuierung einzelner Teile und Elemente der vertrauten Ordnung) angeführt (15.17).

Der Abschnitt Grundformen bringt nun zunächst Erläuterungen zu den gleich bleibenden Texten: Vaterunser, Gloria patri, Credo und verba testamenti, sowie zu den fünf liturgischen Prosagesängen nur der Grundform I Kyrie, Gloria in excelsis, das schon genannte Credo, Sanctus und Agnus Dei (25–31). Weitere Erläuterungen befassen sich mit den blockartigen Strukturteilen A–D, die das Strukturpapier noch als Elemente bezeichnete und

⁹ Die Termini hat Frieder Schulz eingeführt, Zukunftsperspektiven der Gottesdienstpraxis. Folgerungen aus dem gewandelten Gottesdienstverhältnis der Gegenwart. In: PTh 71 (1982) 34.

¹⁰ Die Augsburger Konfession erklärt 1530: „Man legt den Unseren mit Unrecht auf, daß sie die Messe sollen abgetan haben. Denn das ist öffentlich, daß die Messe, ohn Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird dann bei den Widersachern. [...] So ist auch in den öffentlichen Ceremonien keine merklich Änderung geschehen, denn daß an etlichen Orten teutsch Gesang, das Volk damit zu lehren und zu üben, neben lateinischem Gesang gesungen werden“, CA XXIV, 1f.

die sich durch Zusammenziehung der ersten beiden von fünf auf vier reduziert haben: Eröffnung und Anrufung – Verkündigung und Bekenntnis – Abendmahl – Sendung und Segen (32–35), und auch als Weg der zum Gottesdienst Gekommenen beschrieben werden: Sammlung – Orientierung – Gemeinschaft – Sendung (36).

Ausführliche zweispaltige Verlaufsbeschreibungen der beiden Grundformen bilden den Hauptinhalt dieses Abschnitts. Links sind die einzelnen liturgischen Stücke angegeben, rechts finden sich die Kommentare mit kursiv gekennzeichneten Alternativen, aus denen sich eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten ergibt. Die nahezu unbegrenzte Variationsmöglichkeit zeigt sich darin, dass das Verb können/kann am meisten vorkommt. Bei der Grundform I sind drei Tabellen eingefügt, in denen Ausformungen der Teile A, B und D mit besonderen Schwerpunkten dargestellt werden. Die Grundform II erhält eine ähnliche, dem Charakter dieser Liturgietradition entsprechend knappere Verlaufsbeschreibung ohne besondere Ausformungen, doch mit Hinweisen zur Entfaltung oder auch zur Straffung (37–57). Auf die in der EA den Liturgien beigefügten (Block-)Varianten mit ausgedruckten Texten hat das EGb ganz verzichtet, auch auf die Variante C 1 zum Abendmahl, die sich hier allerdings in der gesungenen Liturgie I als „Abendmahl. Zweite Form“ wiederfindet (121–127). Sie geht auf Luthers Deutsche Messe 1526 zurück, wurde durch Bugenhagens Kirchenordnungen in Norddeutschland verbreitet und besteht aus einer exemplarischen Reduktion der Abendmahlsliturgie nach dem Sanctus auf Vaterunser und Einsetzungsworte.

Folgende Schwerpunkte sind in den genannten drei Tabellen dargestellt:

Teil A Eröffnung und Anrufung (40):

- A 1 entfalteter Psalm
- A 2 Kyrie mit Anrufungen Kyrie-Litanei/Christusanrufungen
- A 3 zum Gloria/Lobpreis mit Anrufungen und dem Großen Gloria

Teil B Verkündigung und Bekenntnis (45):

- B 1 Predigt und Abendmahl in enger Verbindung (was immer das heißt)
- B 2 Offene Schuld nach der Predigt (Gemeinsames Schuldbekenntnis)
- B 3 Offene Schuld als Abendmahlsvorbereitung
- B 4 Glaubensbekenntnis und Abendmahl in enger Verbindung

Teil D Sendung und Segen (49):

- D 1 Großes Gloria/Tedeum
- D 2 Sendung (Sendungswort)
- D 3 Segen (Einleitung, Wortlaut entfaltet, Ausgestaltung mit Bewegungen und Gebärden)

Die Liturgien (59–148): In der Einleitung war davor gewarnt worden, die nun dargebotenen Texte als „feste Liturgien“ zu verstehen: Die Liturgien I (ohne und mit Noten) und II sind „beispielhafte Ausformungen“ der beiden Grundordnungen (17) und – mit den liturgiedidaktischen Erläuterungen zum Abschnitt – „als Orientierung und als Hilfe für den praktischen Gebrauch“ zu verstehen, sie „bieten den Gesamtverlauf des Gottesdienstes, in den die festen Texte sowie Beispiele für die nach Kirchenjahr und Anlass wechselnden Stücke an den entsprechenden Stellen eingefügt sind“ (60). Trotzdem wird ihnen zu Recht besondere Bedeutung und wohl auch Breitenwirkung zukommen, denn die neue Agenda darf nicht zum Steinbruch für postmodernen Subjektivismus und Relativierung werden. Auch wird bei aller Freigabe von Variationen durch die Liturgien die Intention der Verfasser deutlich gemacht.

Den Liturgien I und II sind Übersichten vorangestellt, aus denen die getroffene Auswahl aus den in der Grundform angegebenen Alternativen erkennbar ist (62f und 134f). Eine Reihe von Texten ist durch eckige Klammern als fakultativ gekennzeichnet, so in der Liturgie I Vorbereitungsgebet (Teil A), alttestamentliche Lesung (Teil B), Abendmahlsgebete I und II sowie Akklamation (Teil C), Lobpreis und Sendungswort (Teil D). In der Liturgie II sind die als entbehrlich gekennzeichneten Stücke außer dem Glaubensbekenntnis weniger bedeutsam.

Die Liturgie I wird zunächst in der Textfassung und ein zweites Mal mit Noten – auch für den Altargesang – ausgedruckt. Dabei sind zwei Sonderformen berücksichtigt: Teil A bietet eine „Zweite Form“ mit der aus der Altpreußischen Agenda stammenden und in der EKU verbreiteten Verbindung von Sündenbekenntnis, Kyrie und Gnadenzusage, Teil C eine „Zweite Form“ mit der in einigen lutherischen Kirchen tradierten Umstellung von Vaterunser und Einsetzungsworten unter Verzicht auf Abendmahlsgebete nach dem Sanctus. Beide sind durch grau unterlegten Druck als Ausnahmen von der Regel gekennzeichnet (62f.68–70.121–129).

Die wichtigsten Veränderungen der Liturgie I gegenüber der gewohnten Form der Agenda I sind im Normalfall folgende:

- Der Gruß rückt von der Verbindung mit dem Kollektengebet (dem früheren Beginn des Gottesdienstes) an den Anfang, er gehört zur Eröffnung.
- Der Lesungsteil wird um die alttestamentliche Lektion erweitert.
- Die Offene Schuld (bisher nur Karfreitags- und Bußtagsgottesdienst) tritt zwischen Predigt und Kanzelsegen.
- Das Glaubensbekenntnis antwortet auf die Verkündigung durch Lesungen und Predigt.
- Abkündigungen können an verschiedenen Stellen und auch geteilt gehalten werden.
- Dankopfer sowie Gabenbereitung können entfaltet werden.
- Das die Einsetzungsworte umschließende Eucharistiegebet wird die Regel.
- In der Abendmahlsliturgie folgt das Vaterunser den verba testamenti (Ausnahme: die Sonderform „Abendmahl. Zweite Form“, 121–127).
- Dem Friedensgruß nach dem Vaterunser folgt die Weitergabe des Grußes in Wort und Geste.
- Akklamationen zu den Lesungen und im Eucharistiegebet.
- Die Fürbitten können mit dem Schluss-/Dankgebet nach dem Abendmahl verbunden werden.

Eine genauere Durchsicht der beiden Fassungen der Liturgie I ohne und mit Noten zeigt an einigen Stellen verschiedene Texte, so im Gruß und in Dankopfer-, Fürbitten-, Abendmahls-, Postsanctus- und Dankgebeten nach der Kommunion. Das entspricht dem Konzept, das verschiedene gleichberechtigte Texte anbieten will. Einige Umstellungen und Veränderungen in sonst gleichen Texten erklären sich aus den Erfordernissen der Singbarkeit. Dann gibt es aber auch Ungereimtheiten in versäumter Angleichung mehrfach erscheinender Texte. So bleibt unerklärbar, warum das Vorbereitungsgebet in der Version mit Noten „schuldhaft“ einfügen und „Erbarmen“ durch „Barmherzigkeit“ ersetzen muss (88). Auch ungleiche Zeilenumbrüche und unterschiedliche Notenmodelle hätten bei der Endredaktion durch einen letzten Vergleich vermieden werden können. Angesichts der hervorragenden Gestal-

tung des EGb und der sonst geübten Sorgfalt fallen diese Gravamina jedoch kaum ins Gewicht.

Die Kriterien des Agendenkonzepts (15–17): Ein neuerlicher Blick auf die in der Einleitung aufgeführten sieben maßgeblichen Kriterien kann nun die Brücke schlagen zu den Texten im zweiten und dritten Hauptteil. Die ersten fünf Kriterien finden sich schon in der EA 1990: (1) Der Gottesdienst wird – ähnlich der *plena, conscia atque actuosa participatio* der Liturgiekonstitution (SC 14) – unter der „Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert“. (2) Mit dem Strukturpapier folgt der Gottesdienst, wie schon erörtert, „einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur, die vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten offen hält“. (3) „Texte aus der Tradition und neue Texte aus dem Gemeindeleben der Gegenwart erhalten den gleichen Stellenwert“. (5) Gefordert wird inklusive, nicht ausgrenzende Sprache, in der „die Gemeinschaft von Männern, Frauen, Jugendlichen und Kindern (sowie die) unterschiedlichen Gruppierungen in der Kirche ihren angemessenen Ausdruck finden“. Das EGb fügt zwei weitere Kriterien hinzu, in denen sich der Fortgang der Diskussion mit neuen Schwerpunkten andeutet: (6) „Liturgisches Handeln und Verhalten bezieht den ganzen Menschen ein; es äußert sich auch leibhaft und sinnlich“, und (7) „Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden“.

Das EGb unterscheidet sich von der EA vor allem in vierfacher Hinsicht: (a) Der während der Erarbeitung der neuen Agenda aufkommende Feminismus mit seiner Kritik am männlichen und herrschaftlichen Gottesbild – Herr, Vater, allmächtig – sucht die herkömmliche Gottesanrede zu ersetzen, etwa durch Rückgriff auf biblische Bilder. Indem das Anliegen weiblicher Spiritualität integriert wird, erübrigen sich separate Frauenliturgien. (b) Das Problemfeld Juden und Christen führt zur Aufnahme der bleibenden Erwählung Israels und Streichung von allem, was auf Judenmission hindeutet. (c) Die Gebetssprache nimmt moderne Trends auf, die zu expressiver, manchmal konstruierter, gelegentlich blumiger und insgesamt wohl kurzlebiger Formgebung führen in deutlichem Kontrast zu der in Jahrhunderten geformten Gebetserfahrung der Kirche. (d) Die ökumenische Öffnung tritt etwas zurück, der Protestantismus meldet sich deutlicher zu Wort.

Die Texte

Mindestens die gleiche Bedeutung wie die Ordnungen haben die im zweiten und dritten Hauptteil gebrachten Texte des *Propriums* und die weiteren Auswahltexte. In sie ist eine immense Arbeitsleistung investiert worden mit immer neuer Durchsicht, Korrektur und auch Auswechslung der einzelnen Texte. Die Kritik an dem Vorentwurf der EA hatte sich besonders an den Kollektengebeten entzündet, dann aber auch aus konservativ lutherischer Position an der ökumenischen Öffnung, besonders bei den Eucharistiegebeten.

I. Das *Proprium* (239–487): „Die nach Kirchenjahr und Anlass wechselnden Stücke“ betreffen die einzelnen Sonn- und Festtage, ferner 24 unbewegliche Fest- und Gedenktage – wobei Sammelproprien vorgesehen sind für die 12 Apostel- und Evangelistentage und Einzelproprien für die 12 Tage von Stephanus bis Allerheiligen, einschließlich der Augsburgerischen Konfession und der Reformation – und weitere 24 besondere Tage und Anlässe aus dem kirchlichen, öffentlichen und persönlichen Leben¹¹ bis hin zu neuen Themen wie

¹¹ Zum Erntedanktag wird auf das allgemeine Kirchenjahresproprium verwiesen.

Christen und Juden, Verantwortlicher Umgang mit Natur und Technik, Überwindung sozialer Spannungen und Bitte um Frieden und Schutz des Lebens.

Den Proprien werden Verweise auf die Texte der sechs Reihen für Lesungen und Predigttexte, den Wochenspruch, das Wochenlied und die liturgische Farbe vorangestellt. Sie enthalten jeweils den Eingangspsaln (einschließlich Leitvers), in der Regel drei Tagesgebete und den Hallelujavers. Eigene Präfationen und Dankgebete nach dem Abendmahl finden sich am Beginn bestimmter geprägter Zeiten und zu den großen Festen, so für Advent, Christfest, Epiphantias, Fastenzeit, Gründonnerstag, Ostern, Pfingsten, Trinitatis und Ewigkeitssonntag.¹²

Die Tagesgebete: Die Tages- oder Kollektengebete erwiesen sich in der Arbeit an der Agende als besonders sensibel und erfuhren 1990 nach Veröffentlichung des Vorentwurfs heftige Kritik. Nach dem dritten Kriterium des Agendenkonzepts waren sowohl bewährte Texte aus der Tradition als auch neue Texte aus dem Gemeindeleben aufzunehmen. Die Arbeitsgruppe Erneuerte Agende I hatte für jeden Tag drei Texte vorgesehen in der Reihenfolge Tradition – neue Formulierung des Themas – freiere Form und auch andere Thematik. Sie machte die Erfahrung, dass neue Gebete schwer zu erarbeiten sind. So wurden die in einer Sitzung erarbeiteten und als gelungen angesehenen Gebete oft in der nächsten und den folgenden wieder verändert oder gar verworfen. Als die Gebete am Ende ohne Angabe der Herkunft gereiht werden sollten, gerieten die Texte der Tradition von den Sakramentaren über Luther bis ins 18. Jahrhundert fast ausnahmslos an die letzte Stelle oder wurden der Ausmusterung anempfohlen. Der in den siebziger Jahren aufgekommene Feminismus führte überdies Anfang der neunziger Jahre in der Liturgie zu einem Sprachwandel, der die herkömmliche Gottesanrede in Frage stellt. Herr, Vater, allmächtig, König wurden zu patriarchalischen, exklusiven und herrschaftlichen Worten, die es zu vermeiden gilt. Dass Kyrios Grundbekenntnis der Christenheit seit der Urgemeinde ist, dass Jesus uns gelehrt hat, Gott als unseren Vater anzureden, dass dessen Allmacht uns Geborgenheit und Schutz vermittelt und dass das Königtum Gottes im Alten Testament gerade gegen alle menschliche und männliche Herrschaft steht, schien vergessen zu sein.

Das EGb hat sich dem neuen Trend geöffnet und zugleich widersetzt. Es bringt auch traditionelle Texte und bestimmt die Reihenfolge der drei ausgewählten Gebete nach ihrer mutmaßlichen Akzeptanz, wobei sich die dritte Reihe am weitesten vorwagt. Die Bezeichnungen Herr, allmächtiger, ewiger, Vater finden sich in manchen Gebeten, auch in neuen.

Die Kollekte ist auf vorausgehendes stilles Beten der Gemeinde bezogen, das sie zusammenfasst (daher *collecta*) und beschließt. Ihre herkömmliche Struktur ist mit Anrede, Predikation, Bitte, erbetener Folge, trinitarischer Konklusion und Akklamation in der Regel geblieben.¹³ Die uns aus liturgischen Gesängen wie Kyrie und Agnus, Akklamationen, Teilen des Großen Glorias, des Tedeums und der Litanei und aus vielen Gesangbuchliedern vertraute Christusanrede war früher in den Präsidialgebeten die Ausnahme, weil das Gebet der Gemeinde sich durch Christus im Heiligen Geist an den Vater richtet. Sie blieb im wesentlichen dem Gründonnerstag (in der römisch-katholischen Kirche dem Fronleich-

¹² 1. Advent (244f), Christfest I (258f), Epiphantias (272f), Invokavit (296f), Gründonnerstag (310f), Ostersonntag (320f), Pfingstsonntag (342f), Trinitatis (348f), Ewigkeitssonntag (408f).

¹³ Zur Geschichte der einzelnen Gebete vgl. H. L. KULP, Die Kollektengebete. In: Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Untersuchungen zur Kirchenagenda I, 1, von J. Beckmann – H. Kulp, P. Brunner – W. Reindell. Gütersloh 1949, 283–427.

namsfest) vorbehalten. Jetzt wird sie in etwa 15% der Tagesgebete verwendet.¹⁴ Während die Anrede des dreieinigen Gottes, wie in der Agende I, nur in einem Tagesgebet zu Trinitatis vorkommt („Heilige Dreifaltigkeit“), ist die in Liedern seit alters übliche Anrede der dritten Person der Trinität (veni creator spiritus) nun erstmals auch in Tagesgebete zu Pfingsten aufgenommen: „Geist der Wahrheit“ und „Tröster-Geist und Gottes-Feuer, Lebenskraft bist du in allen Geschöpfen. In dir begegnen wir Gott ...“, wobei bei Letzterem der poetische Impetus die korrekte Trinitätstheologie verfehlt (345c. 341c).

Die klassische lateinische Form, bis zur Agende I meist auch Vorbild der evangelischen Kollekten, lautete: „Omnipotens sempiterna Deus, qui ... per Dominum nostrum J. Chr. filium tuum, qui tecum et cum Spiritu Sancto vivit et regnat ...“. Die Anrede und die im Deutschen längst aus dem Relativsatz (der du ...) in einen Hauptsatz umgeformte Prädikation variieren jetzt sehr stark, vielleicht auch Zeichen einer zu eiligen Überarbeitung zuvor ausgewählter Texte, deren Durchsicht und Vergleich mit der Agende I den bemerkenswerten Sprachwandel der vergangenen Jahrzehnte zeigen.

– Die Tagesgebete verwenden zur Gottesanrede eine Vielzahl von qualifizierenden Adjektiven: wunderbarer, gütiger, ewiger, heiliger, lieber, liebender, reicher, lebendiger, treuer, barmherziger, erbarmender, großer, verlässlicher, starker, versöhnender, gerechter, aber auch unerforschlicher, unbegreiflicher, verwundbarer Gott.

– Substantivische Beifügungen im explikativen Genitiv mit dem Vorzug auszuschließen, dass das Gottesbild durch maskuline Adjektive männliche Züge erhält, sind: Gott des Heils und der Gerechtigkeit, allen Lichtes, des Friedens und der Freude, der Zeit, des Himmels und der Erde, der Barmherzigkeit, des Lebens (oder nur Schöpfer des Lebens).

– In die Richtung der Prädikation weisen zahlreiche vokative Appositionen: Gott, du Lebenshauch des Paradieses, Grund aller Freude, vollkommene Liebe, Quelle der Erkenntnis, Quelle des Lichts, Quelle des Lebens, Quelle der Gnade, Licht in der Finsternis, Schöpfer und Herr der Zeiten, Schöpfer und Heiland allen Lebens, Schöpfer und Erlöser, schöpferische Kraft, Beschützer aller, die auf dich hoffen; ähnlich: Gott voll ungeahnter Möglichkeiten.

– Es gibt auch ganze Sätze: Gott, du bist uns Grund und Halt;

– oder entsprechende substantivische Beifügungen:

Gott, unser Richter und Erretter, unser Befreier, unser Erbarmer, unser Erlöser; ferner thematisch vom Evangelium bestimmt: Du, Gott der Maria (4. Advent, Magnifikat).

– Neuerdings begnügt sich die Anrede immer häufiger mit „Gott“ oder „unser Gott“, wobei der Verzicht auf alle qualifizierenden Adjektive und Gottesprädikationen sicher mit der genannten Kritik an patriarchalischen, exklusiven und herrschaftlichen Begriffen zusammenhängt.

– In der Christusanrede finden sich folgende vokative Appositionen:

Jesus, du Quelle der Weisheit, Tor zum Leben, unser Bruder und Freund.

¹⁴ 46 von 313 Gebeten. – In der Agende I 1955 mit 142 Kollektengebeten wurde die Christusanrede am Gründonnerstag und am Anfang wie am Ende des Kirchenjahres verwendet und tauchte sonst nur zu Exaudi, Mariä Lichtmess (2.2.) und Pauli Bekehrung (25.1.) und in Zweitgebeten zu Invokavit, 10. und 24. n. Trin. auf.

In Auswahl, Änderung und neuer Formulierung kommen nicht nur formale Momente, sondern auch inhaltliche Veränderungen zur Geltung, die erkannt, akzeptiert oder korrigiert werden müssen und auf die nach Vorstellung der Auswahltexte des dritten Teils des EGb noch einzugehen sein wird. Auf jeden Fall ist zu erwarten, dass wenig von dem, was jetzt spontan formuliert wurde, die Zeit überdauert und nachfolgenden Generationen übergeben werden kann, was sie aber nicht überflüssig macht.

II. Textsammlung zur Auswahl (490–680): In seinem dritten Teil bringt das EGb eine Fülle von Auswahltexten zu den einzelnen liturgischen Stücken: Gruß, Vorbereitungsgebet, Psalm/Psalmkollekte, entfaltetes Kyrie, weitere anlassbezogene Tagesgebete sowie Eingangsgebete zu Grundform II, neues Glaubenszeugnis, Gemeinsames Schuldbekenntnis/Offene Schuld, Abkündigungen, Dankopferkollekte, Fürbittengebet, Lobgebet (Präfation), Abendmahlsgebet (Eucharistiegebet), Abendmahlsbetrachtung und Abendmahlsgebet zu Grundform II, Spendeworte, Dankgebet nach dem Abendmahl, Sendung und Segen. Den einzelnen Stücken werden jeweils Erläuterungen vorangestellt, die den Sinn erklären und oft praktische Hilfen geben.¹⁵ Besondere Aufmerksamkeit ist den Fürbitten und der Abendmahlsliturgie zugewandt, die in den neunziger Jahren vor allem durch feministische und konservativ lutherische Positionen Gegenstand intensiver Diskussionen wurden und mit denen unser Durchgang durch das EGb abgeschlossen werden kann.

Fürbittengebet (554–613): Das Fürbittengebet erscheint in vier Formen. Die in den reformatorischen Kirchen bislang gebräuchlichste Form, die durch Liturg/Liturgin allein vorgebetete Prosphese, ist jetzt die letzte (Form 4). In den Vordergrund rückt die aktive Mitwirkung der Gemeinde in der Ektenie (Form 1, [a] einzelne Intentionen und Aufrufe oder [b] Bitten der Vorbetenden – Gebetsrufe der Gemeinde), im Diakonischen Gebet (Form 2, mehrere Mitwirkende) und im Wechselgebet, den *Preces* (Form 3). Neu sind Dankgebete vor den Fürbitten, auch für Advent, Christfest, Altjahrsabend und Neujahr, Passion und Ostern, die auch das weithin entfallene Predigtschlussgebet ersetzen können, für die es sonst keine Texte gibt. Dazu kommen die Karfreitagslitanei und Gebete aus der Ökumene.

Die Kritik an der EA richtete sich zum einem auf den Mangel an detempore-Fürbitten, der begegnet wurde durch eigene Gebete für Christfest, Advent, Epiphantias, Lätare, Pfingsten, Altjahrsabend und Erntedank, nicht aber durch Einschübe in ein allgemeines Fürbittengebet. Zum anderen wurden Gebete angemahnt, in denen sich Anliegen der Frauenbewegung wiederfinden lassen. Sie sind aufgenommen in Gottesprädikationen wie „Gott, du zärtliche Nähe, ... die stille Nähe, ... du bleibende Nähe“ (573) und Formulierungen: „Wie Kinder zu Vater und Mutter, so kommen wir, Gott, zu dir ... Du willst uns trösten, wie einen seine Mutter tröstet. Du bist wie der Vater, der seinen Sohn gehen lässt und wartet, bis er zurückkommt ... durch Jesus Christus, unseren Herrn, Bruder und Freund“ (576f). Frauen und Männer, Schwestern und Brüder, Töchter und Söhne Gottes, Freunde und Freundinnen Gottes werden miteinander genannt, ja Gott selbst wird „Freundin der Menschen, Freund der Erde“ (611).

¹⁵ Beispiel: Zur manchenorts eingeführten und auch im EGb konzidierten Begrüßung der Gemeinde mit freien Worten ist der Hinweis dringend erforderlich, „dass die Gemeinde nicht ein Publikum ist, das durch einen Veranstalter begrüßt werden müsste“ (491). Auch das Abholen, das ohnehin leicht als Verschulung empfunden wird, ist überflüssig, da die Gottesdienstbesucher sich auf den Gottesdienst vorbereitet haben und längst angekommen sind.

Hier und in anderen Gebeten wird gegen herkömmlich männliche und herrschaftliche Gottesprädikationen die weibliche Seite des biblischen Gottesbildes, für die es allerdings nicht allzu viele Beispiele gibt, zur Sprache gebracht, etwa mit der schon zitierten Wendung „wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes 66,13) oder „wie eine Henne ihre Küken“ (Mt 23,37), auch einfach biblische Bilder „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10) oder „Gott des Friedens“ (I Thess 5,23). Weitere Merkmale sind inhaltliche Akzentverschiebungen, so in der Christologie (Bruder zur Vermeidung des Würtitels Kyrios) und im Zurücktreten der heilsgeschichtlichen Prädikation, des Opfer-Topos und des eschatologischen Ausblicks (mit den Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung tritt die Weltverantwortung der Christen in den Vordergrund).

Zum Abendmahl (614–669): Die auffälligste und wohl bedeutendste Veränderung der evangelischen Liturgietradition zeigt sich in den Texten zum Abendmahl. Zwar gibt es weiterhin gewisse Einschränkungen, etwa in der Kennzeichnung bestimmter Teile als fakultativ (Grundordnung I: eckige Klammern; Liturgie I: durchgehende Linie am linken Rand, „Das Element kann entfallen“). Auch hat der Weg vom Vorentwurf der EA 1990 mit vierzehn Eucharistiegebeten zum EGb 1999 mit zwölf Texten, darunter sieben ganz neuen, Spuren einer spannenden Diskussion und eines Ringens um konsensfähige Formulierungen hinterlassen. Aber was in der Agenda I mit der nicht einmal in allen Gliedkirchen der VELKD zugelassenen Form B vorsichtig begann, ist nun fester Bestandteil der Liturgie, was 1955 noch Ausnahme war, ist jetzt die Regel: Die evangelische Kirche hat das Eucharistiegebet wiedergewonnen. Die deutschsprachigen reformierten Kirchen lassen ähnliche Entwicklungen erkennen.¹⁶

Gleichzeitig mit der ökumenischen Öffnung zur gesamtkirchlichen Liturgietradition hin, die im jüdisch-urchristlichen Gebet über den Gaben wurzelt und von Hippolyt bis zur Gegenwart bezeugt wird, hat sich die Zahl der Abendmahlsfeiern von 1963 bis 1996 mehr als verdoppelt (138.000 zu 281.000) und die der Kommunionen erheblich erhöht (von 25% auf 38%). Am interessantesten ist der rasche Abbau der in der Aufklärung aufgekommenen und mit der Beichte verbundenen separaten Abendmahlsfeier im Anschluss an den Predigtgottesdienst (von 62% auf 8%).¹⁷ Es kommt zur Wiederentdeckung der Eucharistie als Mitte des gemeindlichen Lebens, die eine „Abendmahlsbewegung“ auslöst und sich besonders in dem auf den Evangelischen Kirchentagen von Nürnberg 1979, Hamburg 1981 und Hannover 1983 begangenen „Feierabendmahl“ ausprägt. Dieses wirkt „als Integrationsmodell, das die freien Liturgien und die klassische Messform schöpferisch vermittelt“¹⁸. Private Sakramentsfrömmigkeit geht über in den gemeinsam verantworteten und erlebten Gottesdienst.

Die Eucharistiegebete: Das altkirchliche Erbe und der Reichtum ökumenischer Spiritualität zeigen sich zunächst in den fünf aus der EA übernommenen Eucharistiegebeten.

¹⁶ Vgl. Liturgie. Bd. III Abendmahl. Hg. i. A. der Liturgiekonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz. Bern 1983, 152–160.166–169.281–290. Auch die neue reformierte Agenda enthält das klassische Eucharistiegebet in mehreren Formen: Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Hg. i. A. des Modernismus des Reformierten Bundes von P. Bukowski – A. Klompmaker – Ch. Nolting – A. Rauhaus – F. Thiele. Wuppertal – Neukirchen-Vluyn 1999, 359–362. – Dazu F. SCHULZ, Eine bedeutsame Agenden-Reform. Der Gemeindegottesdienst im neuen Entwurf „Reformierte Liturgie“ 1998 im Vergleich zum Evangelischen Gottesdienstbuch („Erneuerte Agenda“) 1998. In: LJ 49 (1999) 115–122.

¹⁷ Vgl. ABIEKD, Statistische Beilagen, zuletzt Nr. 92 für 1996, 20.

¹⁸ P. CORNEHL, Art. Gottesdienst VIII. In: TRE 14 (1985) 80.

(1) Wolfgang Grusnick 1982 (80f): In der Liturgie I und somit an hervorgehobener Stelle steht ein neueres Gebet: „Sei gepriesen, du Schöpfer aller Dinge“. Es finden sich in ihm alle Inhalte des Eucharistiegebets in nahezu klassischer Abfolge: Postsanctus (mit Anamnesenthemen), verba testamenti, Akklamation, Epiklese, wobei letztere geschickt die aufgetakelten Vorbehalte gegenüber einer direkten Gabenepiklese umgeht: „Segne uns, Vater, diese Gaben, dass wir Christi Leib und Blut zu unserm Heil empfangen. Sende auf uns deinen Heiligen Geist, den Atem, der Leben spendet ...“.

(2) Agende I 1955 Form B (634 und 639; mit Noten 635f und in der Liturgie I: 113–117): Die Textsammlung bearbeitet das älteste neue Eucharistiegebet, das in drei weiteren Versionen, auch für den Altargesang, wiederkehrt: „Gelobet seist du, Gott des Himmels und der Erde“. Mit der westlichen Tradition ist die Epiklese mit dem Postsanctus den verba testamenti vorangestellt, hier als Personen- und (indirekte) Gabenepiklese: „Sende auf uns herab den Heiligen Geist, heilige und erneuere uns nach Leib und Seele, damit wir unter diesem Brot und Wein Christi Leib und Blut zu unserm Heil empfangen“. Die Anamnese schließt mit einer eschatologischen Bitte, die 1 Kor 10 und Did 9 zitiert.

(3) Nach Hippolyt (645–646; mit Noten 647–651): Das älteste erhaltene Eucharistiegebet findet sich wohl in allen neuen Agenden. Die hier vorgenommene Bearbeitung mit feststehender Präfation bleibt näher am Urtext als die des Messbuchs Pauls VI. Sie vermeidet dabei die Rede von der Darbringung und einen direkten Bezug der Epiklese auf die Elemente mit folgendem vermittelnden Wortlaut:

„So gedenken wir vor dir, unser Gott, des Todes und der Auferstehung deines Sohnes. Wir danken dir, dass du uns berufen hast, [vor dir zu stehen und] dir zu dienen.

Wir bitten dich: Sende *uns* deinen Geist und segne (uns) dieses Mahl. Lass alle, die den Leib und das Blut Christi empfangen, eins werden in ihm und stärke unseren Glauben.

EGB 646.651

[+ gesungene Fassung] (– gesungene Fassung)

Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung *bringen wir dir das Brot und den Kelch (dar)*, dir Dank sagend, dass du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.

Und wir bitten dich, dass du deinen Hl. Geist sendest *auf die Gabe deiner heiligen Kirche*. Sie in eins sammelnd gib allen, die teilhaben an den heiligen (Geheimnissen), erfüllt zu werden mit Hl. Geist zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit.

Hippolyt

(4) Lutheran Book of Worship 1978 (643–644): Das Eucharistiegebet aus den USA ist stark gekürzt, an vielen Stellen umformuliert, im Inhalt und Duktus aber erhalten: „Heilig bist du, Gott, Quelle aller Heiligkeit“. Es nennt den Bund Gottes mit Israel im Postsanctus und die Hinwendung Christi zu den Ausgestoßenen und Sündern in der Anamnese. Die Epiklese verbindet die beiden Aspekte Gemeinde und Elemente: „Sende deinen Heiligen Geist. Verbinde uns und alle, die dieses Brot empfangen und aus diesem Kelch trinken, in deiner Gemeinschaft“ und schließt mit dem eschatologischen Ausblick.

(5) Lima-Liturgie 1982 (656–658): Auch dieser ökumenische Text bleibt, stark gekürzt und bearbeitet, in seiner besonderen Struktur erhalten: Schöpfung und Heilsgeschichte mit Christus in der Präfation, Sanctus, erste Epiklese mit Erinnerung an das Wirken des Geistes, Pfingstlied, verba testamenti, (westliche) Akklamation, Anamnese, Maranatha, zweite Epiklese, Selbstdarbringung („Lass *uns ein lebendiges Opfer sein* zum Lob deiner Herrlichkeit“), nochmaliges Maranatha und Schlussdoxologie. Einige Veränderungen deuten auf (neo-lutherische) theologische Einflüsse: Die Einleitung zum Sanctus fügt ein „Darum verkündigen und singen wir ...“, ähnlich die Anamnese „Wir *verkünden* seine Auferstehung ...“, der zentrale Topos Gedenken wird zum eher rationalistischen „denken an“.

Das führt uns zu den sieben neuen Texten, die freier mit den herkömmlichen Strukturen umgehen, sich von den klassischen Inhalten der Anamnese und Epiklese entfernen, oft homiletisch formulieren und insgesamt Zeugnisse einer sich rasch ändernden theologischen und sprachlichen Situation sind:

(6) Arbeitsgruppe II (640): Dem Beginn „Wir danken dir, Gott, für Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Bruder“ werden drei knappe anamnesenartige Sätze angefügt: „Sein Leben gibt uns Richtung und Ziel. Sein Sterben entmachtet Sünde und Tod. Seine Auferstehung erfüllt uns mit Hoffnung für alle Welt“. Die Epiklese (nach holländischem Reformkatholizismus) verliert ihre Einbindung in die Eucharistie und wird zur allgemeinen Friedensbitte: „Sende, o Gott, deinen Geist. Gib der Welt ein neues Gesicht. Schenke Frieden, überall wo Menschen wohnen, Frieden, der höher ist als alle Vernunft und stärker als alle Gewalt, deinen Frieden, der uns verheißen ist in Jesus Christus. Dir sei Ehre in Ewigkeit!“

(7) Arbeitsgruppe II (641): Vier ganz ähnliche Christusprädikationen bringt das Postsanctus aus einem Entwurf zur Konfirmationsagende der VELKD von 1995 (rg 18,107). Der Akklamation folgen nur noch Prädikationen: „Gütiger Gott, du birgst uns wie eine Mutter und schützt uns wie ein Vater. Als Zeichen deiner Liebe gab Jesus uns dieses Mahl. Er lädt uns ein an deinen Tisch. Als deine Töchter und Söhne beten wir in seinem Namen“. Die Struktur des Eucharistiegebets ist kaum mehr erkennbar.

(8) Hannes-Dietrich Kastner 1989/Arbeitsgruppe II (642): Kastners Postsanctus (ZGDP 7 H. 5,20) spannt den Bogen von der Schöpfung über Gottes Nähe bis zur Zukunft Christi, folgt damit der herkömmlichen Danksagung über den Gaben. Beschlossen wird das Gebet mit einer knappen Anamnese (danken statt gedenken!) und epiklesenähnlichen Bitte: „Lass deinen Geist unter uns wirken, wenn wir von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken. Gib uns ein neues, lebendiges Herz, dass wir in jedem Menschen die Schwester und den Bruder erkennen und deine Liebe miteinander teilen“.

(9) Kurhessen-Waldeck 1996¹⁹ (EGb 652–653): Die feststehende Präfation „Gott, du Ursprung des Lebens“ dankt für Leben, Liebe der uns Begleitenden, das befreiende Wort und die Zeichen der Gegenwart Christi. Das Postsanctus setzt ähnlich ein „Gott, du Quelle der Hoffnung“ und verbindet die Erinnerung an Gottes Bund mit Israel mit der Sendung und Hingabe Christi. Auf die verba testamenti mit Akklamation folgt nur die Bitte: „Erfülle uns und deine ganze Schöpfung mit deinem Geist. Lass uns verbunden sein als deine Gemeinde zum gemeinsamen Dienst an den Menschen und an deiner Welt“. Das Zentrum verlagert sich von der Gabe zur Sendung und von der Vollendung zur Sozialethik.

Zwei Texte kommen aus der Frauenbewegung und stellen eine wichtige Ergänzung des neuen Gottesdienstbuchs dar, weil sich damit eine separate feministische Agende mit Frauenliturgien erübrigt und das berechtigte Anliegen in größerer Breite aufgenommen werden kann.

(10) Janet Morley 1988²⁰ (653–654): „Gott, du ewige Weisheit, Quelle des Lebens“. Die ursprüngliche Absicht, weibliche Bilder für Gott einzuführen, ist nach der ausgiebigen Überarbeitung nicht mehr zu erkennen. Dafür finden sich in der feststehenden Präfation

¹⁹ Agende I. Die Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen. Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck. Kassel 1996, 519f (Nr. 8); Erstfassung: Ch. ZIPPERT, Neue Gottesdienstgebete. Gütersloh 1981, 135f.

²⁰ All desires known. Harrisburg 1996, 46f; deutsch: Preisen will ich dich, Gott, meine Geliebte. Freiburg 1989, 667f.

neue Formen und inhaltliche Aussagen: Gott ist das „Ziel unserer Sehnsucht“ und in Jesus „Mensch geworden, *verwundbar wie wir*“. Wir preisen Gott „mit der Jungfrau *Maria*, die Jesus geboren hat, *mit den Männern und Frauen*, die nachfolgten, *mit den Frauen*, die als erste dem auferstandenen Christus begegnet sind“, und im zweizeiligen Postsanctus: „Gelobt sei Jesus *Christus, unser Bruder*, er feiert mit uns das *Mahl der Befreiung*“. Die Akklamation nimmt 1 Kor 11,26 auf. An die Stelle der Anamnese Christi tritt die Bitte, *Gott möge gedenken* all der „Opfer von Unmenschlichkeit und Gewalt, die sonst vergessen wären“. Ähnlich zielt die Epiklese darauf, „dass *wir* deine Schöpfung bewahren, für Gerechtigkeit und Frieden eintreten und aus der lähmenden Hoffnungslosigkeit befreit werden zur herrlichen Freiheit der Töchter und Söhne Gottes“.

(11) Ursula Rudnick 1996/97 (654–655): Der Aufruf „Schwestern und Brüder, kommt, lasst uns lobsingem“ ersetzt den Dialog. Die Präfation beginnt mit Ps 19,2f, preist Israels Befreiung „aus dem Sklavenhaus“, Manna und Wasser in der Wüste („Du hast dein Volk wie eine Mutter getragen“) und die Landnahme, um zu folgern: „Uns hast du Jesus Christus gesandt, damit auch wir Befreiung erfahren“. Ps 36,10 leitet zur Epiklese über: „Gib uns Anteil an der Fülle des Lebens, wenn wir das Brot empfangen und aus dem Kelch trinken. Sende deinen Geist, wenn wir tun, was Jesus uns geboten hat“. Und die Anamnese des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi schließt mit der Bitte: „Wie wir das Brot des Lebens teilen und aus dem Kelch des Heils trinken und ein Leib sind in Christus, so bringe *deine Töchter und Söhne* zusammen von den Enden der Erde, damit wir mit allen, die dir vertrauen, das Mahl der Freude feiern in deinem Reich“. Es fragt sich aber, ob die interessegeleitete Verfremdung des Zitates von Did 9,4 dem Anliegen dient; sie macht den ursprünglichen Sinn (bringe zusammen *deine Kirche*) unkenntlich. Den Abschluss bilden eine nach Joel 3,1 geformte Geistbitte und „Dein Reich komme“.

(12) Wolfgang Grusnick 1997 (659–660): Ein letztes „Abendmahlsgebet für einen Familiengottesdienst“ aus dem Lübecker Dom „Lieber Gott, du schenkst uns das Brot“ besteht aus fünf sehr einfachen Satzfolgen, die zwischen Kindern und Sprechern aufgeteilt werden können und mit Halleluja zu beantworten sind, den *verba testamenti*, einem weiteren Dank mit folgendem Halleluja und einem Tischgebet mit Andeutungen einer Epiklese: „Wir sind hier, lieber Gott, als deine Gäste und bitten dich: Sei unter uns mit deinem Geist. Segne uns und was du uns bescheret hast“.

Ausblick

Die lange Mühe hat sich gelohnt: Das Evangelische Gottesdienstbuch ist ein respektables und solides Buch geworden, dessen Konzept den verschiedenen Traditionen und Bestrebungen der Gegenwart verlässliche Hilfe zur Orientierung und dessen Texte der Praxis eine Fülle von Material zur Gestaltung des Gottesdienstes anbieten, ohne dass die eigene Position preisgegeben zu werden braucht. In dem reichen Angebot lassen sich auch einige Probleme und neue theologische Tendenzen erkennen, die Ertrag und Verdienst der Agendenrevision keineswegs zu schmälern vermögen, wohl aber zur Weiterarbeit veranlassen und ermutigen, zum Beispiel:

- Im Gegensatz zur Messe ist die dreifache Schriftlesung entfaltete Form und noch nicht Regel.
- Der Opfer-Topos taucht fast nicht mehr auf: In den Abendmahlstexten kommt das Kreuzesopfer Christi überhaupt nicht mehr vor, und die „Erlösung, die Christus am

Kreuz vollbracht hat“ (634) wird mit allgemeinen Begriffen wie Zukunft (642), Befreiung (654), Freiheit (642), Fülle des Lebens (655) und Freude (663) ausgedrückt.

- Die Akzentuierung der Koinonia verschiebt sich zunehmend von der durch Christi Leib und Blut geschenkten Gabe zur Aufgabe. Wir teilen das Brot, geben es weiter.
- Der Begriff Abendmahlsgebet (I und II) bleibt in der Grundform I bei doppelter Verwendung für Teile eines Ganzen und zugleich in der Grundform II für Gebete ganz anderer Herkunft unklar, zumal die Präfation (Lobgebet) ein drittes Abendmahlsgebet wäre. Die Formulierung „Einsetzungsworte mit Großem Lobgebet (Eucharistiegebet)“ schafft weitere Verwirrung. Mit Eucharistiegebet kommt die Einheit der Danksagung über den Gaben besser zum Ausdruck.
- Die inklusive Sprache ist noch nicht gefunden. Sie wird nicht dadurch erreicht, dass dem Kyrios die neutestamentlich kaum belegbare Bezeichnung Jesu als unser Bruder vorgezogen wird.
- Die am Vorentwurf der EA aufgebrochene Kontroverse zwischen dem in Liturgiewissenschaft und Ökumene vorherrschenden eucharistischen Abendmahlsverständnis und einer Deutung als das Eucharistiegebet ausschließende Verkündigung²¹ hat sich auf das EGb ausgewirkt und bedarf weiterer Klärung.

Der neuen Agenda kann nur uneingeschränkte Zustimmung gegeben und entsprechende Akzeptanz und Wirkung gewünscht werden für den Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.²²

²¹ D. WENDEBOURG, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche. In: ZThK 94 (1997) 437–467. – Dagegen: U. KÜHN, Der eucharistische Charakter des Herrenmahls: PTh 88 (1999) 255–268; H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER – F. SCHULZ, Kerygmatisches oder eucharistisches Abendmahlsverständnis? In: LJ 49 (1999) 93–114.

²² Zum Ganzen vgl. F. SCHULZ, Agenda – Erneuerte Agenda – Gottesdienstbuch. Evangelische Agendenreform in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Texte aus der VELKD 89, Hannover 89/1999 (Hg. Lutherisches Kirchenamt der VELKD, Postfach 510409, D-30634 Hannover); ferner das Themenheft: Schwerpunkt Gottesdienst. Informationen, Angebote, Beobachtungen, Fragen, Antworten. Für den Gottesdienst Heft 54, Oktober 1999 (Hg. Arbeitsstelle für Gottesdienst und Kirchenmusik, Knochenhauerstraße 33, D-30159 Hannover). – Eine genaue Analyse der Eucharistiegebete im historischen Kontext bringt die Rostocker Dissertation von J. NEIJENHUIS, Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis. Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agenda. Leipzig 1999.

Markus Eham, Gröben-Zell

Morgenlob – Abendlob

Mit der Gemeinde feiern

Paul Ringseisen – Wolfgang Bretschneider – Markus Eham – Stefan Klöckner – Heinz Martin Lonquich, Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern. Hrsg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising (Koordination: Bernard Beyerle) in Verbindung mit der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt. 3 Bände in je zwei Ausgaben (für die Gemeinde und für die „Dienste“). Promultis-Verlag: Planegg.

Die lang erwartete Ausgabe für die Feier der Tagzeitenliturgie in den Gemeinden ist nun erschienen (wie das Münchener Kantorale für die Messfeier) im promultis-Verlag, Planegg; die Edition startete im Februar 2000 mit Band I für die Fasten- und Osterzeit.

Anknüpfend an das Buch von Paul Ringseisen, *Morgen- und Abendlob in der Gemeinde* (Freiburg 1994), hat ein Autorenteam von erfahrenen Liturgikern und Kirchenmusikern sorgsam gestaltete Feiermodelle und Materialien erarbeitet. Sie liegen nun vor in einem faszinierendem Feierbuch für eine wirklich gemeindegerechte Tagzeitenliturgie, das in jahrelanger Arbeit und Erprobung gereift ist.

Die Edition umfasst drei Bände: Fastenzeit/Osterzeit, Advent/Weihnachtszeit, Jahreskreis. In jedem Band finden sich verschiedene Modelle für Morgen- und Abendlobfeiern (auch für Komplet), die unter meist biblischen Leitworten stehen.

Bei den musikalischen Elementen wurde bewusst auf stilistische Vielfalt geachtet: Gesänge aus dem Gotteslob, aus dem Repertoire des Neuen Geistlichen Liedes und aus verschiedenen Stundengebetbüchern; ferner Neukompositionen, zu denen auch leicht singbare alternative Psalmtöne-Modelle gehören, die den Gemeinden neuen Geschmack am Psalmensingen vermitteln wollen. Viele Kanons und einfache mehrstimmige Gesänge, dazu Meditations- und Impulstexte ergänzen das reichhaltige Instrumentarium. Mit Bedacht werden auch rituelle Zeichenelemente einbezogen, die nach dem Vorbild der Frühzeit den österlichen Grundklang der Tagzeitenliturgie sinnfällig unterstreichen. Hierfür bietet das Werk vielfältige Anregungen und Elemente: Gebete und Gesänge für Licht- und Weihrauchritus, zum Taufgedächtnis, für den Friedensgruß, Prozessions- und andere Bewegungselemente.

Mit seinen stimmig „komponierten“ Modellvorgaben für die geprägten Zeiten (Bd. I u. II) bzw. für jeden Tag eines Zweiwochenzyklus im Jahreskreis (Bd. III) entlastet das Buch bei der Vorbereitung; es bietet aber zugleich die Möglichkeit, im Blick auf die jeweilige Gemeindesituation mit den verschiedenen Auswahllementen schöpferisch umzugehen.

Jeder Band erscheint in je einer Ausgabe für die Gemeinde und für die Dienste (Vorsteher, Lektor, Kantor/Schola); das „Dienstebuch“ enthält also zusätzlich zum Gemeindepart auch Gebete, kurze Einführungen sowie Lesungen, Schola- und Sologesänge.

Das Werk ist der ideale Begleiter für die Feier der Tagzeiten in Pfarrgemeinden, Gebetskreisen, geistlichen Gemeinschaften und Bildungshäusern: eine ermutigende Einladung für Seelsorger/innen, Lektor/inn/en, Kantor/inn/en, Schola- und Chorsänger/innen, mit der Gemeinde den Reichtum von Gottesdienstformen neben der Eucharistiefeier wiederzuge-

winnen. Denn auch wer z. B. Wort-Gottes-Feiern, eine Segnungsfeier oder ökumenische Gottesdienste vorbereitet, wird in dem neuen Tagzeitenbuch viele wertvolle Anregungen finden.

Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern. Fastenzeit-Osterzeit, Planegg 2000, Format: 13,5 x 20 cm, 214 S. (Gemeindebuch) bzw. 18 x 26,5 cm, 278 S. (Dienstebuch), weinrot, mit Goldprägung, gebunden mit Fadenheftung und 3 (bzw. 4) Lesebändern, zu bestellen bei:

promultis Verlagsbuchhandlung GmbH, Robert-Koch-Straße 1, D-82152 Planegg, Tel. 098/8 59 60 80, Fax 089/85 70 92 00. Ein ausführlicher Prospekt ist beim Verlag erhältlich und im Internet zugänglich: www.ku-eichstaett.de/RPF/aktuelles/Internet/prospekt.pdf

BÜCHEREINGÄNGE

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

Erfüllte Zeit 2. Lesejahr B. Hg. D. Bauer. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 1999. 21 cm. (380 S.). Kart. DM 39,80; ÖS 291,-; SFr 36,-.

Es muß nicht immer „Messe“ sein. Gottesdienstformen im Kirchenjahr. Zusammengestellt von G. Fuchs. (Konkrete Liturgie). Regensburg: Pustet 1999. 20,8 cm. (152 S.). Kart. DM 24,80; ÖS 181,-; SFr 23,50.

H.-J. KLAUCK, *Vom Zauber des Anfangs.* Biblische Besinnungen. (Franziskanische Impulse 3). Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1999. 18 cm. (172 S.). Kart. DM 19,80.

H.-J. KLAUCK, *Durchkreuzte Lebenspläne.* Biblische Wegweisungen. (Franziskani-

sche Impulse 4). Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1999. 18 cm. (124 S.). Kart. DM 16,80.

M. LUCENTINI, *Rom. Wege in die Stadt.* München: Pattloch 2000. (640 S. mit 120 Abb. u. Karten). Geb. DM 39,90; ÖS 291,-; SFr 37,-.

B. OLIVERA, *Unsere Brüder von Atlas.* Zeugen für Christus im muslimischen Algerien. Langwaden: Bernardus-Verlag 1999. 21 cm. (206 S.). Kart. DM 24,80.

V. SCHAUBER – H. M. SCHINDLER, *Bildlexikon der Heiligen.* München: Pattloch 1999. 28 cm. (806 S. mit über 1500 Abb.). Geb. DM 98,-; ÖS 715,-; SFr 89,-.

Wort zu diesem Heft

von Peter Ebenbauer, Graz

Die musikalische Dimension der Liturgie steht heute in einem brisanten Spannungsfeld zwischen schillernden säkularen Kunst- und Musikszenen einerseits und dem Erbe christlicher Gottesdienst- und Kirchenmusiktraditionen andererseits. Dieses Spannungsfeld darf die Liturgiewissenschaft nicht unberührt lassen. Es wirft alte und neue Fragen auf, die ins Zentrum liturgiewissenschaftlichen Forschens reichen und gleichzeitig immer praktische Konsequenzen nach sich ziehen. Dieses Heft widmet sich zur Gänze solchen Fragen und Problemen.

Anthony Ruff OSB geht in seinem Beitrag (*De gustibus ...? Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik*) einem im Grunde alten, aber immer aktuellen Thema nach, nämlich ob und inwiefern liturgische Musik ästhetischen, künstlerischen Kriterien und Maßstäben genügen muss, und wie man überhaupt solche Kriterien und Maßstäbe entwickeln kann. A. Ruff ist als Mitautor des sogenannten „Snowbird Statements zur katholischen Kirchenmusik“ (1995), das Sie ebenfalls in diesem Heft finden, und als Kirchenmusiker und Liturgiedozent an der St. John's University in Collegeville/Minnesota direkt in die aktuelle wissenschaftliche Diskussion involviert.

Peter Paul Kaspar diagnostiziert in seinem Beitrag (*Musik: Ornament am Rand der Liturgie? Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur*) ein weithin bestehendes Ungleichgewicht zwischen den beiden Sprachen unserer Liturgie: der Sprache des rationalen Wortes und der Sprache der Zeichen, Symbole, der Poesie und Musik. Die Wiederherstellung der Balance zwischen diesen beiden liturgischen Ausdrucksdimensionen käme einer Therapie gleich, die vielen unerledigten Impulsen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums erst zum Durchbruch verhelfen könnte. Sein Beitrag ist streckenweise provokant formuliert, trifft wunde Punkte und gibt gleichzeitig Wegweisungen für die Zukunft der Liturgie.

Der Beitrag von Karl Dorneger („Gotteslob“ und vieles andere ... Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft) bietet eine Analyse der Gesangbuchlandschaft der katholischen Kirche in Österreich und ihrer historischen Entwicklung vor allem im 20. Jahrhundert. K. Dorneger stellt fest, dass wir mitten in einer Phase des Wachsens eines neuen gemeinsamen Liedrepertoires aus dem Bereich des „Neuen Geistlichen Liedes“ stehen, die sowohl Ausdruck einer epochalen Veränderung als auch Zeichen geistlichen Ringens um angemessene religiöse Ausdrucksformen der Gegenwart ist.

Auf diese Situation bezieht sich in ausführlicher Weise der Beitrag von Peter Hahnen (*Singbare Brücken des Glaubens? Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes*), der das „Neue Geistliche Lied“ als ein starkes Ausdrucksmedium christlicher Spiritualität würdigt, das in der Liturgie seinen legitimen Ort hat. Hahnen gewinnt aus seinem intensiven Studium des „Neuen Geistlichen Liedes“ nicht zuletzt Erkenntnisse und Impulse für eine Theologie zur Kirchenmusik, die bisher kaum thematisiert worden sind.

Geoffrey Cox (Melbourne/Australien) nimmt in ähnlicher Weise wie A. Ruff die aktuelle amerikanische Debatte um die liturgische Musik auf. In seinem Beitrag (*Impulse zur Zu-*

kunft der liturgischen Musik. Aus dem Diskussionsprozess rund um das „Snowbird Statement“) skizziert er die Genese und die Zielrichtung dieses Dokuments und erörtert virulente Fragen im Schnittpunkt von Kirchenmusik und Liturgie(wissenschaft) auf dem Hintergrund offizieller kirchlicher Dokumente.

Da sich das „Snowbird Statement“ als fruchtbarer Kristallisationskern vieler Debatten über liturgische Musik erweist und in den Beiträgen von A. Ruff und G. Cox eingehend berücksichtigt ist, drucken wir es in diesem Heft zur Gänze in deutscher Sprache ab. Es ist bisher in unseren Breiten lediglich in kirchenmusikalischen Fachzeitschriften (Singende Kirche/Österreich und Musica Sacra/Deutschland) publiziert, sollte aber auch für Liturgieverantwortliche bzw. liturgiewissenschaftlich Interessierte leicht verfügbar sein. Wir danken der Schriftleitung der Zeitschrift Singende Kirche für die Abdruckgenehmigung der deutschen Fassung des „Snowbird Statements“.

Den Schluss des Heftes bildet ein Plädoyer für kirchliche Strukturreformen im Hinblick auf den Beruf des Kirchenmusikers bzw. der Kirchenmusikerin. Von der Umsetzung des hier skizzierten Berufsprofils hängt nicht zuletzt ab, ob die in den voranstehenden Beiträgen gebotenen Erkenntnisse in der Liturgie unserer Gemeinden fruchtbar werden können.

Sie werden bereits bemerkt haben, dass wir mit diesem Heft interkontinentale Beziehungen pflegen. Das ist nicht bloß ein zufälliger Ausdruck von Globalisierung, sondern erscheint von der gegenwärtigen Forschungslage her geboten. Die Problematik der musikalischen Dimension der Liturgie und ihre Diskussion hat gegenwärtig in Amerika bzw. im englischsprachigen Wissenschaftsraum ein Niveau erreicht, das uns hier in Mitteleuropa zu denken geben sollte. Das Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz verfolgt den aktuellen Diskurs und versucht mit eigenen Initiativen, wie der Redaktion dieses Heftes, „am Ball zu bleiben“ bzw. als Multiplikator zu wirken.

Anthony Ruff OSB, Collegeville/USA

De gustibus . . . ?

Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik¹

Ästhetik ist ein Gegenstand von bemerkenswerter philosophischer und theologischer Komplexität, und ich beabsichtige nicht, im begrenzten Rahmen dieses Beitrags eine umfassende Theorie über die Ästhetik liturgischer Musik zu entwickeln. Ich beschränke mich auf Überlegungen zur Legitimität und Bedeutsamkeit der Thematik und möchte im Anschluss daran einige Richtungsangaben vorschlagen, die helfen sollen, die anstehenden Fragen sachgerecht zu behandeln.

Etymologisch ist das aus dem Griechischen stammende Wort *Ästhetik* nicht einfach mit „Schönheit“ oder „Kunst“ verknüpft, sondern bedeutet ursprünglich (Lehre über) *Wahrnehmung*.² Bereits hier deutet sich der Kern unseres Problems an: Was wir als „schön“ oder „künstlerisch qualitativ“ wahrnehmen, ist sehr unterschiedlich. Die gebräuchliche Redensart „Über Geschmäcker lässt sich nicht streiten“ (*De gustibus non est disputandum*) steht heutzutage – im Unterschied zu früheren Epochen – für die allgemein akzeptierte Erkenntnis: Ästhetische Urteile fallen so unterschiedlich aus, dass der Versuch, einen Konsens zustande zu bringen, kaum der Mühe wert ist; ein Streit darum wäre sinnlos. Ursprünglich war derselbe Satz mit der Überzeugung verbunden, dass es deshalb sinnlos sei, über ästhetische Qualität zu streiten, weil sie dort, wo sie gegeben ist, unmittelbar einleuchtet und von sich her eine universal gültige Übereinkunft stiftet. Trotz der heute geänderten Situation halte ich es für sachgemäß, „ästhetische Qualität“ als ein unverzichtbares Charakteristikum liturgischer Musik anzusetzen. Ich halte es für erforderlich, dass Musik von Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern als „schön“ wahrgenommen wird, damit Liturgie für sie ein Ereignis der Freude sein kann.

Liturgische Musik im Spannungsfeld zwischen Funktionalität und Schönheit

Von einigen Liturgiewissenschaftlern werden ästhetische Belange im Blick auf liturgische Musik seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sehr skeptisch betrachtet. Eine Quelle dieser Skepsis entspringt aus einer Position, die Musik innerhalb der Liturgie als „rituelle Musik“ interpretiert. Diese Position vertritt – meines Erachtens völlig zurecht –

¹ Der Beitrag ist in englischer Sprache verfasst. Die Übersetzung besorgte Peter Ebenbauer, Graz.

² J. Michael Joncas hält fest: „Actually, ‘callistics’, derived from the Greek word for ‘beautiful’ (*kalos*), might be an etymologically more accurate term for the philosophical discussion of beauty and related issues, but ‘esthetics’ is more commonly used“: J. M. JONCAS, „In the Beauty of Holiness“. Key Questions About Liturgical Music Aesthetics. In: *Pastoral Music* 20, Heft 5 (1996) 30–32.39–41, hier 30. Eine glückliche Implikation des weitverbreiteten Gebrauchs von *Ästhetik* stellt die Einsicht dar, dass philosophische Diskussionen über Schönheit unsere *Wahrnehmung* von Schönheit betreffen, aber nicht notwendigerweise das Schöne als solches. Oben habe ich bewusst die perspektivische Dimension jeden Nachdenkens über Schönheit angesprochen, indem ich behaupte, es sei wünschenswert, dass liturgische Musik von allen Gottesdienstteilnehmern als schön *wahrgenommen/empfunden* wird. Im weiteren Verlauf des Beitrags wird deutlich werden, dass ich nicht auf dem Standpunkt stehe, alle Behauptungen über Schönheit seien völlig relativistisch zu interpretieren.

den Standpunkt, dass gottesdienstliche Musik als ein integrales Element des (liturgischen) Ritus zu verstehen ist, dass sie also nicht bloß „schön“, „heilig“ oder „evangeliumsgemäß“ sein muss, sondern vor allem als genuin „rituelles Ereignis“³ wahrzunehmen ist. Als beispielhafter Vertreter dieser Position kann der hochangesehene, bereits verstorbene Liturgiewissenschaftler Marc Searle angeführt werden.⁴ Er kritisiert mit folgenden Worten einen Fachkollegen, nämlich Thomas Day, zum Thema „Schönheit“ in der Kirchenmusik⁵: „Es ist schade, dass [Day] den Begriff ‚Schönheit‘ einführen musste, [. . .] denn er stellt den liturgischen Ritus in erster Linie unter einen ästhetischen Anspruch. Demgegenüber glaube ich, dass nicht einfach guter oder schlechter Geschmack auf dem Spiel steht, sondern das eigentliche Wesen der Liturgie selbst.“⁶ Scheinbar verträgt sich Searles Sorge um den Ritus nicht mit der Sorge um dessen Schönheit. Der *Milwaukee Report*, der ebenfalls für den Begriff „rituelle Musik“⁷ votiert, behandelt die ästhetische Dimension der Musik beinahe überhaupt nicht, was auch der Hauptverfasser und Herausgeber Edward Foley selbst zugegeben hat⁸. Der Kommentar zum *Universa Laus-Dokument* stellt offensichtlich die rituelle Dimension der Frage nach der Schönheit gegenüber und behauptet: „Um die Integration von Musik und Ritus zu fördern, [. . .] bevorzugt das *Universa Laus-Dokument* die Begriffe ‚Christliche rituelle Musik‘ oder ‚Musik in den christlichen Liturgien‘, von denen keiner irgendein qualitativ, ästhetisch, formal oder historisch bedingtes Urteil als Geltungskriterium heranzieht; diese Begriffe zielen einfach auf die wesentliche Funktion der (gottesdienstlichen) Musik, nämlich auf ihre Integration in die liturgische Handlung.“⁹ Gelineau schiebt unter der Hand die ästhetische Frage von der Musik selbst weg, wenn er behauptet: „Die Schönheit der Kirchenmusik besteht darin, dass sie die Mysterien ausdrückt.“¹⁰

³ Der Begriff „rituelle Musik“ ist in den letzten Jahrzehnten im englischen Sprachraum bei Liturgikern in den Vordergrund getreten, die über liturgische Musik schreiben. Der Begriff wird gebraucht, um den engen Bezug zwischen Musik und liturgischem Ritus zu betonen und der *Aufführung von Meisterwerken* während der Liturgie entgegenzuwirken, die als für die erneuerte Liturgie ungeeignet beurteilt werden. Fünf wichtige Quellen für diesen Begriff: J. GELINEAU, *Musik im Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendung*. Regensburg 1965; B. HIJUBERS, *The Performing Audience. Six and a Half Essays on Music and Song in Liturgy*. Cincinnati² 1974. Das letzte Kapitel dieses Buches ist überschrieben mit „Ritual Music“ (113–124); *Musique et Liturgie*. Le document *Universa Laus*. Paris 1988; engl. Übersetzung: *Music and Liturgy. The Universa Laus Document and Commentary*. Ed. C. Duchesneau – M. Veuthey. Übers. von P. Inwood. Washington 1992; E. FOLEY – M. MCGANN, *Music and the Eucharistic Prayer. American Essays in Liturgy*. Collegeville 1988. Das erste Kapitel, auch hier: „Ritual Music“ (7–15), beschreibt die Entwicklung dieses Begriffs; *The Milwaukee Symposia for Church Composers. A Ten Year Report*. Washington 1992.

⁴ Vgl. M. SEARLE, *Ritual and Music*. In: *Assembly* 12 (1986) 314–317 (= *Pastoral Music* 11, Heft 3 [1987] 13–18); DERS., *Trust the Ritual or Face ‚The Triumph of Bad Taste‘*. In: *Pastoral Music* 15, Heft 6 (1991) 19–21.

⁵ Vgl. Th. DAY, *Why Catholics Can't Sing. The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste*. New York 1990.

⁶ SEARLE, *Trust* (s. Anm. 4) 19.

⁷ Vgl. *Milwaukee Symposia* (s. Anm. 3) Art. 6.

⁸ Vgl. E. FOLEY, *The Ritual Function of Beauty. From Assisi to Snowbird*. In: *Pastoral Music* 21, Heft 3 (1997) 17–21, hier 17–18. Es sollte festgehalten werden, dass in unserem Beitrag, anders als bei Foley, Schönheit als *Charakteristikum* liturgischer Musik, aber nicht als eine ihrer *Funktionen* verstanden wird.

⁹ *Music and Liturgy* (s. Anm. 3) 39.

¹⁰ So Gelineau in seinem Entwurf für die Präambel des 1967 erschienenen römischen Dokuments *Musica Sacram*. In: E. JASCHINSKI, *Musica Sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der*

Diese Bemerkungen signalisieren Skepsis oder zumindest Unsicherheit gegenüber der Frage nach der Geltungswürdigkeit ästhetischer Interessen im Blick auf liturgische Musik.

Neben diesen skeptischen Positionen ist seit einigen Jahren ein wachsendes Interesse an Fragen der Ästhetik und die Bekräftigung ihrer Bedeutung für die Liturgie und ihre Musik zu beobachten.¹¹ Häufig wird zum Ausdruck gebracht, dass Kunst ein integrales Moment von Liturgie und rituellem Handeln ist, und nicht bloß eine oberflächliche Zutat. Don Saliers hat beispielsweise behauptet: „Liturgisches Handeln bedient sich nicht einfach der Kunst, es IST Kunst – Dialog mit Gott in symbolischer Form [. . .]. In jeder liturgischen Feier und Handlung zeigt sich ein aus ihrem Innersten kommender ästhetischer Charakter [. . .]“, und weiter bemerkt er: „Die Ästhetik einer authentischen Liturgie betrifft die innerste Bedeutung ihrer rituellen Elemente selbst, und ist nicht einfach eine Frage äußerlicher Dekoration.“¹² Patrick W. Collins äußert sich in ähnlicher Weise: „Ich mache nicht den Vorschlag, dass wir mehr Kunst in der Liturgie verwenden sollten. Ich behaupte, dass Liturgie eine Kunst ist.“¹³ Collins wendet diese Einsicht direkt auf die liturgische Musik an. Er schreibt: Die Liturgie nimmt Elemente des Dramas, der Dichtung und der Musik „in ihre eigene, [diese einzelnen Elemente] ‚überwölbende‘ ästhetische Form auf, so ähnlich wie ein Gedicht als Gedicht ‚zurücktritt‘, wenn es in die musikalische Form eines Liedes gebracht wird. In einer analogen Weise gilt auch für Musik, dass sie innerhalb der ‚überwölbenden‘ Kunst-Matrix des liturgischen Rituals ‚zurücktritt‘ [. . .]“¹⁴.

Auch das *Universa Laus-Dokument* stellt die Frage nach der Ästhetik, und zwar in auffallendem Kontrast zu der skeptischen Bemerkung, die oben zitiert wurde: „Es existiert ein gemeinschaftliches und durchgängiges Bedürfnis nach ‚Schönheit‘ und ‚Heiligkeit‘ im Blick auf liturgische Formen. Das hat mit den ‚Werten‘ zu tun, die jede Gruppe als wesentlich erachtet.“¹⁵ Beides, Schönheit und Angemessenheit (im Sinn von „dem Ritus gemäß“), werden befürwortet: „Die Musik muss nicht bloß schön sein, sondern ihre ‚Art der Durchführung‘ muss sowohl dem rituellen Moment, in dem sie erklingt, als auch den Handelnden, die sie im Ritus gebrauchen, angemessen sein.“¹⁶

Edward Foley greift das wachsende Interesse an ästhetischen Fragen auf, wenn er sagt, dass die „Diskussionen über rituelle Musik bzw. christliche rituelle Musik bisher noch nicht überall in adäquater Weise den Stellenwert der Schönheit beachtet haben“, und er begrüßt eine „achtsamere *Wiederannäherung* von Funktionalität und Schönheit im Kontext der Bemühungen um christliche rituelle Musik“¹⁷. Die vermutlich stärkste Wortmeldung zu

Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ und bis zur Instruktion „*Musicam sacram*“ (1967), 262.

¹¹ Deutlich erkennbar ist dieses wachsende Interesse etwa in folgenden Beiträgen: D. SALIERS, *Liturgical Aesthetics*. In: *New Dictionary of Sacramental Worship*, 33.38; P. W. COLLINS, *Ritual Art is the Issue*. In: *Pastoral Music* 20, Heft 5 (1996) 24–26; DERS., *Bodying Forth. Aesthetic Liturgy*. New York 1992.

¹² SALIERS, ebd. 33.38.

¹³ COLLINS, *Ritual Art* (s. Anm. 11) 25. Collins entwickelt das Thema weiter in seinem bereits zitierten Beitrag *Bodying Forth* (s. Anm. 11).

¹⁴ Collins, *Ritual Art* (s. Anm. 11) 25.

¹⁵ *The Universa Laus Document*, „Beliefs Held in Common“ 40; *Music and Liturgy* (s. Anm. 3) 29.

¹⁶ *Music and Liturgy*, ebd. 119.

¹⁷ FOLEY (s. Anm. 8) 18.

ästhetischen Belangen findet sich im „Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik“¹⁸ aus dem Jahr 1995 (Art. 5):

Theorie und Praxis der rituellen Musik schenken jedoch dem Schönen und Künstlerischen oft zu wenig Aufmerksamkeit. Es scheint allzu oft nicht bemerkt zu werden, dass Musik von hoher ästhetischer Qualität die Fähigkeit hat, Riten kraftvoller und mitreißender zu machen. Leider ist heute viel an ritueller Musik in der katholischen Kirche durch übermäßigen Akademismus und kunstlose Rationalität beeinträchtigt. In diesem Sinn ist der Begriff von ritueller Musik in der Liturgie in hohem Maß ein Produkt der Modernität und als solcher zeigt er bereits Zeichen des Alterns und des Übergangs. Wir fordern eine weitere Entwicklung in der Begriffsbestimmung und in der Praxis der rituellen Musik, um utilitaristischen Funktionalismus zu vermeiden, und um eine von der Schönheit und vom Kunstvollen geprägte liturgische Musik zu fördern.

Ich möchte die verschiedenen hier vorgestellten Aussagen, die nach einer größeren Aufmerksamkeit für die ästhetische Dimension liturgischer Musik rufen, bekräftigen. Ich denke, dass es angemessen ist, die ästhetische Dimension der Liturgie als einen integralen Faktor zu sehen, und nicht einfach als überflüssige Zutat zur rituellen Natur liturgischer Musik. Die im *Snowbird Statement* (Art. 3) geäußerte Ansicht entspricht voll meiner Überzeugung:

Das Schöne ist wesentlich im gottesdienstlichen Leben und in der Sendung der Kirche. Es ist ein wirkungsvolles – sogar sakramentales – Zeichen von Gottes Gegenwart und Handeln in der Welt. Das Schöne drückt jene Freude und Wonne aus, die Vorausbild der Herrlichkeit der Liturgie des himmlischen Jerusalem ist. Dem Volk Gottes wird Unrecht getan, wenn Formen des Gottesdienstes und der liturgischen Künste gefördert werden, denen die ästhetische Schönheit fehlt. Diese Problematik wird offenbar, wenn die Liturgie der Kirche pragmatischen, ideologischen oder politischen Zielen gewidmet wird. Selbst ein Gottesdienst, der der Wahrheit des Glaubens und der Gerechtigkeit des Evangeliums dient, ist ungenügend, wenn die Schönheit der Selbstoffenbarung Gottes unangemessen zum Ausdruck kommt und gefeiert wird. Ohne Ästhetizismus befürworten zu wollen, ermutigen wir zu einer neuen Aufmerksamkeit gegenüber der Theologie und Praxis des Schönen im katholischen Gottesdienst, besonders im Bereich der liturgischen Musik. Dies fordert eine vertiefte und anhaltende Auseinandersetzung mit theologischer und philosophischer Ästhetik.

Wenn Joseph Gelineau sagt, dass die Schönheit der liturgischen Musik in der Schönheit des Mysteriums gründet, das die Musik zum Ausdruck bringt – eine in vielerlei Hinsicht attraktive Formulierung – so möchte ich ihm dennoch entgegenhalten, dass der Musik selbst (unabhängig vom Mysterium) eine Schönheit innewohnt, die unabdingbar ist, damit sie dem liturgischen Ritual dienen kann. Es ist schwer, dieses Paradox zu behaupten ohne missverstanden zu werden: die notwendige „Unabhängigkeit“ der Musik vom Ritual als Voraussetzung dafür, dass sie dem Ritual auf angemessene Weise dienen kann. Oskar Söhngen vertritt eine Position, die dem Standpunkt der „rituellen Musik“ sehr entgegenkommt, wenn er betont: „Die Liturgie ist ... das Gesetz der Kirchenmusik.“¹⁹ Aber dennoch verteidigt Söhngen, meines Erachtens zu Recht, dass liturgische Musik „das Recht in Anspruch nimmt, sich nach ihren eigenen Wesensgesetzen entfalten zu können“²⁰. Söhngen schreibt auch: „Im Gegensatz zur landläufigen Meinung ist die Liturgie die Hüterin der Eigenständigkeit der Musik als Musik, weil diese eine liturgische Tiefendimension besitzt,

¹⁸ Ich habe selbst am Redaktionsprozess des *Snowbird Statements* mitgewirkt und war Hauptredakteur der Schlussfassung. Das gesamte Dokument ist in diesem Heft in deutscher Übersetzung publiziert, vgl. unten S. 152–162.

¹⁹ Zitiert nach: W. KURZSCHENKEL, *Die theologische Bestimmung der Musik*. Trier 1971, 554.

²⁰ Ebd.

die das ‚sakrale Wort‘ vor verbalistischer Verflachung bewahrt. [. . .] Nur der wirkliche Meister vermag überzeugende liturgische Gebrauchsmusik zu schaffen.“²¹

Im Folgenden möchte ich zum Problem der ästhetischen Urteilsbildung Stellung nehmen, und zwar im Rahmen des hier skizzierten Verständnisses der „Unabhängigkeit“ der Musik als Musik gegenüber dem Ritual – unter der Voraussetzung, dass dieses Verständnis mit den legitimen Einsichten jener Position verträglich ist, die von „ritueller Musik“ spricht, welche ich ebenso bekräftigen möchte.

Möglichkeiten und Grenzen objektiver ästhetischer Urteilsbildung

Es bereitet erhebliche Schwierigkeiten, ein ästhetisches Urteil über musikalische Qualität inhaltlich gültig auszusagen. Ich meine, dass eine solche inhaltlich gültige Aussage zwischen zwei Polen zu suchen ist: Auf der einen Seite steht die Anerkennung der ungeheuren Schattierungen aller menschlichen Urteile durch ihren jeweiligen sozialen „Ort“, auf der anderen Seite steht der Glaube, wenn auch nicht beweisbar, an die zumindest teilweise Möglichkeit einer objektiven Bestimmung dessen, was als schön gelten darf. Der erste Pol bezieht sich auf den Einfluss, welchen kulturelle Prägungen auf alle Bereiche menschlichen Denkens ausüben. Er leitet dazu an, alle Versuche einer Objektivierung in Form universaler Regeln abzuwehren, weil alle kulturellen Hervorbringungen zumindest bis zu einem bestimmten Grad als Ausdruck kultureller Partikularität zu verstehen seien. Ich möchte allerdings gegen die Schlussfolgerung Widerspruch anmelden, die kulturelle Bedingtheit menschlichen Denkens mache die Zugänglichkeit zu einer gültigen inhaltlichen Bestimmung des Begriffes Schönheit gänzlich unmöglich. Mein Beharren auf einer zumindest begrenzten Zugänglichkeit kann aber auch nicht mehr sein als eine Behauptung, weil ich der Meinung bin, dass sie ähnlich wie andere fundamentale Ansprüche des christlichen Glaubens nicht beweisbar ist. Ich meine, oder wage zu hoffen, dass die Sehnsucht nach Schönheit, die in das Herz des Menschen gelegt ist, zu der Behauptung berechtigt, dass dieser inneren Sehnsucht auch ein „draußen“ auffindbarer Inhalt entspricht. Diese Behauptung oder Hoffnung findet zumindest eine begrenzte Bestätigung durch empirisch gewonnene Erkenntnisse, die einen bei allen Menschen gegebenen Durst nach Schönheit anzei-
gen.²²

Im Blick auf die mögliche Objektivität von Urteilen über musikalische Qualität sagt das *Snowbird Statement* (Art. 6):

Musik ist von verschiedener Qualität; nicht alle Musik ist gut. Sicher sind musikalische Standards nicht absolut oder unveränderlich und die Kirchengeschichte bezeugt diese Wandelbarkeit. Doch sind wir davon überzeugt, dass die Elemente des musikalischen Maßstabs objektiv sind und mehr als bloßer Ausdruck persönlicher Vorlieben oder gesellschaftlicher bzw. geschichtlicher Übereinkunft sind. [. . .]

Wir sind der Meinung, dass es eine Objektivität der Maßstäbe für musikalische Qualität gibt und weisen relativistische Positionen bewusst zurück. Wir glauben weder, dass die moderne kulturelle

²¹ O. SÖHNGEN, Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift. Göttingen 1975, 20.70.

²² Frederick Turner beweist auf eindringliche, wissenschaftlich empiristische Weise, dass die Aufmerksamkeit auf das Schöne ein inneres Charakteristikum der menschlichen Natur ist; vgl. F. TURNER, *Biology and Beauty*. In: *Incorporations: Zone 6*. Hg. J. Crary – S. Kwinter. Cambridge – Massachusetts 1992, 406–421.

Situation musikalische Bewertung unmöglich macht, noch, dass sie dazu zwingt, die Frage nach musikalischer Qualität zu vermeiden.

Auf der Linie dessen, was oben gesagt wurde, halte ich einen Zugang, der ein objektives Element ästhetischer Urteilsbildung anerkennt, für angemessen. Allerdings ist im *Snowbird Statement* der Aspekt der kulturellen Partikularität zu wenig anerkannt. Es reicht nicht aus, die Wechselhaftigkeit ästhetischer Regeln auf geschichtliche Entwicklungen zu reduzieren bzw. auf die Schwierigkeiten der Ermittlung objektiver Elemente zurückzuführen. Folgerichtig sollte zugegeben werden, dass ein Zugang zu objektiven Kriterien immer in einer bestimmten Weise mitgeformt ist durch kulturelle Prägungen. Niemand sollte also „relativistische“ Positionen einfach verwerfen. Zurückzuweisen sind aber *extrem* relativistische Positionen, die einen Zugang zu Objektivität gänzlich verneinen. Wir sollten uns eine *gemäßigte* relativistische Position zu eigen machen.

Einen qualifizierten Kommentar verdient die Frage nach der Begrenzung ästhetischer Urteilsbildung durch kulturelle Gebundenheit. Ich behaupte nicht, dass es universale, transkulturelle Normen musikalischer Qualität gibt, die in allen kulturellen Situationen angewandt werden sollten. Diskussionen über musikalische Qualität – unabgeschlossene Versuche, den Gehalt objektiver Schönheit zu artikulieren – sind am besten innerhalb spezifischer kultureller Kontexte zu führen. Aber innerhalb einer zusammenhängenden Kulturtradition sind Urteile über stilistische Grenzen hinweg nicht notwendigerweise unerlaubt. In diesem Sinn sagt das *Snowbird Statement* (Art. 6):

Wir teilen nicht die oft geäußerte Meinung, dass Vergleiche nur innerhalb desselben musikalischen Stils zulässig sind. Insofern viele der heute im englischsprachigen katholischen Gottesdienst verwendeten Stile Dialekte ein- und derselben großen Musiksprache sind (was Harmonik oder Rhythmik betrifft), ist die Diskussion der musikalischen Qualität über stilistische Grenzen hinweg zulässig und notwendig.

Die im *Snowbird Statement* vertretene Vergleichbarkeit über stilistische Grenzen hinweg bezieht sich nur auf Musik, die auf einem gemeinsamen musikalischen Vokabular aufbaut, konkret etwa auf „westliche“ oder europäische Traditionen. In dem Ausmaß, in dem beispielsweise Mozart und das „Neue Geistliche Lied“ aus dem musikalischen Vokabular der europäischen Musiktradition des 18. Jahrhunderts schöpfen (in ihrer Harmonik, ihren Akkord-Fortschreitungen, ihrem Taktgefüge, ihrer Phrasenlänge usw.), existiert eine Grundlage für einen qualitativen Vergleich zwischen Mozart und dem „Neuen Geistlichen Lied“. Aber in dem Ausmaß, in dem ihr jeweils selbst gewähltes musikalisches Vokabular differiert, ist bei solchen stilübergreifenden Urteilsbildungen Vorsicht geboten. In der Tat überlappen sich Mozart und das „Neue Geistliche Lied“ in einem erstaunlich großen Ausmaß, das bis zu einem gewissen Grad qualitative Vergleiche zulässt. Solche Vergleichsmöglichkeiten sollten wir nutzen. Ich glaube, dass das *Snowbird Statement* eine neue Basis dafür geschaffen hat, die weitverbreitete Meinung infrage zu stellen, ästhetische Vergleiche bzw. Urteilsbildungen seien nur innerhalb eines partikularen musikalischen Stils zulässig.

Ich vertrete den Standpunkt, dass ästhetische Urteilsbildung von kulturellen Umständen beeinflusst ist, dass es aber dennoch angemessen ist, an einem mehr oder weniger begrenzten Zugang zu einem objektiv gültigen Gehalt von Schönheit festzuhalten. Die Anerkennung beider Pole, kulturelle Schattierung jedes ästhetischen Urteils und begrenzte Möglichkeit objektiver Urteilsbildung, schafft aus meiner Sicht die Basis für zukünftige fruchtbare Diskussionen zur Ästhetik der liturgischen Musik in der katholischen Kirche. Die reduktionistische Überzeugung, alle ästhetischen Behauptungen sollten lediglich als Ausdruck des

persönlichen Geschmacks gewertet werden, verhindert das Gespräch; die geteilte Überzeugung, dass es einen begrenzten Zugang zum objektiv Schönen gibt, ist dagegen ein Motor für das Gespräch. Im ersten Fall können, ja *müssen* sogar alle ästhetischen Behauptungen als rein persönliche Vorliebe oder als Ausdruck einer bestimmten sozialen Verortung zurückgewiesen werden. Im zweiten Fall muss die Stimme des anderen (Gesprächspartners) als eine mögliche Reflexion jener Schönheit beachtet werden, die eine Analogie zu Gott darstellt, wie gering sie auch immer sein mag. Die Überzeugung, dass es einen begrenzten Zugang zum objektiv Schönen gibt, ist – selbst wenn sie nicht bewiesen werden kann – für Christen eine sachgemäße Überzeugung, die eine gemeinsame Diskussionsbasis ermöglicht und bereitstellt.

Ausbildung ästhetischer Empfindsamkeit statt Kodifizierung von Qualitätsnormen

Das *Snowbird Statement* wurde dafür kritisiert, dass es ein objektives Element ästhetischer Urteilsbildung beansprucht, ohne sagen zu können, woraus dieses objektive Element bestehen sollte.²³ Aber ich halte die diesbezügliche Zögerlichkeit auf Seiten des *Snowbird Statements* für sachgerecht, ja sogar für notwendig. Wir müssen nämlich zwischen dem *Urteilen* über Schönheit und der konsequenten Artikulation von (ästhetischen) *Normen* unterscheiden. Ähnlich wie Immanuel Kant gebraucht das *Snowbird Statement* eine objektivierende Sprache für das erste, aber nicht für das zweite. Kant postulierte die Möglichkeit, Schönheit objektiv wahrzunehmen, hielt aber daran fest, dass jeder Versuch, diese Erfahrung zu artikulieren, in den Bereich des Subjektiven fällt.²⁴ Im Blick auf musikalische Qualität zweifle ich stark daran, dass Versuche einer Kodifizierung von Gehalten objektiver Schönheit möglich seien. Daraus ergibt sich eine Situation, die entmutigend erscheint: Festhalten am Begriff objektiver Schönheit bei gleichzeitiger Unmöglichkeit, klare Normen erstellen zu können. Anstelle des Anspruchs, einen Beitrag zu einer Normierung leisten zu können, die dazu dient, musikalische Qualitätsgrade zu unterscheiden, halte ich daran fest, dass ein Element an persönlicher Bildung notwendig ist. Ich meine damit, dass der Zugang zu ästhetischer Objektivität nicht in Prinzipien zum Ausdruck kommen kann, die dem, der ein Urteil fällt, äußerlich sind, sondern ausschließlich in bzw. durch Personen gelingen kann, die gelernt haben, ein entsprechendes Urteil zu fällen.

Drei grundlegende Postulate habe ich im bisherigen Gang der Überlegungen erhoben: die Anerkennung der kulturellen Begrenztheit aller ästhetischen Urteile; das Festhalten an der begrenzten Zugänglichkeit objektiver Schönheit; die Zurückweisung absoluter musikalischer Qualitätsnormen. Wie kann in dieser Situation noch jemand den Versuch wagen, musikalische Qualität objektiv zu beurteilen?

Als bleibende Herausforderung sehe ich in dieser Situation die *Ausbildung ästhetischer Empfindsamkeit*. Mir scheint, dass dazu die intensive Begegnung mit den „Klassikern“ einer Tradition gehört, mit jenem Repertoire, das andere als hoch qualitativ beurteilt haben. Wer ästhetisch urteilsfähig werden will, muss sich diesen Klassikern aussetzen, sie spielen oder singen, sie studieren, muss entdecken, warum andere diese Werke umwerfend

²³ Edward Foley wertet den Ausfall einer klaren Nennung von objektiven Elementen als die erste von fünf „serious difficulties with the manner in which the Snowbird document addresses the issue of beauty“: FOLEY (s. Anm. 8) 21, n. 18.

²⁴ Vgl. C. DAHLHAUS, *Musikästhetik*. Laaber 1986, 7ff. Engl. Übersetzung: *Esthetics of Music*. Translated by W. Austin. Cambridge 1982, 8–9.

gefunden haben. Jemand braucht ein Talent oder muss die Fähigkeit entwickeln, um ein Musikstück in seiner Substanz erfassen zu können – den musikalischen Gehalt eines bestimmten Stückes, den Eric Routley „Entwicklungsgang des (musikalischen) Themas“ genannt hat. Durch solche Bildung, so ist zu hoffen, entsteht eine instinktive Fähigkeit zu erkennen, ob ein Musikstück substanzvoll ist oder nicht, ob es tiefgründig, interessant ist usw. Durch solche persönliche Bildung, die auf der Weisheit anderer aufbaut, lässt sich lernen, warum die eine melodische Wiederholung zwingend ist, eine andere dagegen geschmacklos, warum ein bestimmter harmonischer Komplex tiefgründig ist, ein anderer aber „aufgesetzt“. Es ist eine extrem schwierige Aufgabe, vollkommen gemeinschaftlich objektive Elemente musikalischer Urteilsbildung zu erarbeiten. Einfacher wäre es, wenn dafür klare, anwendbare Normen bereitstünden, aber solche gibt es leider (oder: gottlob!) nicht. Der Vorgang ästhetischer Bildung, für den ich mich einsetze, ist um einiges schwieriger als diese Wunschvorstellung. Das *Snowbird Statement* beschreibt ihn folgendermaßen (Art. 6):

Es gibt Menschen, die aufgrund von Ausbildung und Begabung die Fähigkeit haben, Musik zu erkennen, die in Hinsicht auf Technik, Ästhetik und Ausdruck gut ist. Im Suchen nach Bewertung musikalischer Qualität ist es angebracht, die gesammelte Weisheit unserer Zeitgenossen und Vorgänger zu Rate zu ziehen. [. . .] Die Schwierigkeit, die objektiven Elemente musikalischer Qualität festzustellen, stellt keinen Grund dar, die Frage nach der Relativität musikalischer Bewertungen zu vermeiden und ist auch kein Beweis derselben, sondern ist eher Anzeichen menschlicher Unvollkommenheit und Anstoß zu weiterem Gespräch.

Man könnte sich wünschen, es solle eine bessere philosophische Absicherung entwickelt werden, um anderen demonstrieren zu können, dass etwa zuviel von jener Musik, die in katholischen Gottesdiensten erklingt, von ungenügender Qualität ist. Aber es gilt, was Hermann Broch schreibt: „Erwarten Sie nicht irgendwelche starren und fein säuberlichen Definitionen. Philosophieren ist immer ein Spiel mit Wolken, und philosophische Ästhetik folgt dieser Regel ziemlich genau.“²⁵

Ich fürchte, das von mir vorgeschlagene Modell ästhetischer Urteilsbildung könnte sich als zu zirkulär erweisen und schwerwiegende Rückfragen aufwerfen: Wenn jemand mit einer Vorliebe für anerkannte Klassiker in den genannten Bildungsprozess einsteigt, dann wird er von vornherein davon überzeugt sein, dass solche anerkannte Klassiker besser sind als andere Musik. Wenn jemand „Ausbildung und Talent“ an einer bestimmten Experten-Gruppe misst, dann wird er das ästhetische Urteil dieser Gruppe für unanfechtbar halten. Dieser Schwierigkeit begegnet man auch in Kants Schriften zum Thema Ästhetik.²⁶ Aber wenn wir begründetermaßen daran festhalten können, dass wir einen zumindest begrenzten Zugang zum objektiv Schönen haben, dann ist es nicht vergeblich, in dieses Projekt einzusteigen. Jede/r ist berechtigt, seine oder ihre Urteile nach Kräften vorzubringen, in der Hoffnung, dass sie mit anderen übereinstimmen. – Womöglich entdeckt auch jemand, dass es von anderen etwas zu lernen gibt. Die Hoffnung ist nicht unbegründet, dass zu einer bestimmten Zeit zumindest ein minimaler Konsens erzielt werden kann. Wenn das der Fall

²⁵ H. BROCH, Notes on the problem of kitsch. In: G. DORFLES, Kitsch: The world of bad taste. New York 1969, 49–76, hier 49.

²⁶ Dahlhaus bemerkt, dass bei Kant gilt: „while [. . .] the agreement of the majority represents no guarantee of truth [. . .] such agreement should not be neglected, for it is some indication of the ‚ideal universality‘ of common sense [. . .] the individual’s esthetic conscience represents ‚mankind‘ potentially, but not always actually [. . .]“: DAHLHAUS (s. Anm. 24) 8f.

ist, dann sind wir in der Lage, einen substanziellen Beitrag zur Frage der Qualität liturgischer Musik zu leisten. Es steht außer Zweifel, dass entsprechende Diskussionsprozesse zukünftig immer im Blick auf einzelne Werke ausgetragen werden müssen.²⁷ Detaillierte Erkundungen von Einzelwerken können im Rahmen dieses Beitrags nicht vorgestellt werden. Aber ich hoffe, dass ich mit meinen Überlegungen den richtigen Weg angedeutet habe, den wir im Diskussionsprozess einschlagen sollten.

Ich fasse meine Position zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik zusammen: Auch wenn wir keine fixen Normen zur Definition guter oder schlechter Musik zur Verfügung haben, bestehen Möglichkeiten unser musikalisches Erkenntnisvermögen so zu entwickeln, dass wir Unterscheidungen treffen können. Die gemeinsame Überzeugung, dass wir zumindest einen begrenzten Zugang zu objektiver Schönheit besitzen, bildet den Ausgangspunkt für eine gemeinsame Bemühung, musikalische Qualitäten unterscheiden zu lernen. Irgendwo zwischen „De gustibus ...“ als Ausdruck universeller Übereinkunft und „De gustibus ...“ als Ausdruck einer entschieden relativistischen Haltung wird es, denke ich, vorwärts gehen: in einem lebhaften und gleichzeitig rücksichtsvollen Gespräch unter nachdenklichen Christen, die davon überzeugt sind, dass sie einander etwas mitzuteilen haben über die Schönheit Gottes aus der Erfahrung liturgischer Musik.

²⁷ Edward Foley kritisiert die nicht haltbare Neigung einiger Wissenschaftler, Musik „in terms of the page instead of the performance“ zu bewerten: From *Music in Catholic Worship* to the „Milwaukee Document“. In: *Ritual Music. Studies in Liturgical Musicology*. Beltsville, Maryland 1995, 127–146, hier 132. Hier wird der Eindruck erweckt, dass eine Bewertung, die auf der Partitur beruht, durch die Existenz von Musik, die weniger von Notation abhängig ist, für ungültig erklärt wird. Aber gerade weil die Notation von Musik ein Charakteristikum westlicher Musik ist, scheint es mir angemessen zu sein, die Qualität solcher Musik neben anderen Parametern auch anhand ihrer Partitur zu beurteilen. Auch das gehört zum Ernstnehmen der Besonderheiten kultureller Traditionen, in diesem Fall der westlichen Musikgeschichte.

Peter Paul Kaspar, Linz

Musik: Ornament am Rand der Liturgie?

Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur

Kunst und Symbol bilden seit jeher die zweite Sprache des Gottesdienstes: Neben dem Wort – in freier Rede oder im Vortragen festgelegter Texte – gab es zu allen Zeiten die im Gesang überhöhte Sprache, das Zeichen, die Geste, das festliche Gewand, die erlesenen Geräte, den sakralen Raum, seine bildliche Gestaltung und die geistliche Musik, in den Anfängen sogar das gemeinschaftliche Mahl.

Die Suche nach der Rolle der Kirchenmusik heute

Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist die Tatsache, dass die Musik bei unseren durchschnittlichen Gemeindegottesdiensten meist eine karge Rolle am Rand spielt: ein paar Strophen Gemeindegesang und ein paar Takte Orgelmusik, beides meist in schlichter bis dürftiger Ausführung. Ein unbedeutendes Ornament, vergleichbar einem billigen Strauß Blumen, vielleicht sogar Kunstblumen, von denen man ein paarmal im Jahr den Staub bläst. (Die noch schlichtere Wochentagsmesse und der üppige Festgottesdienst „zu allen heiligen Zeiten“ mögen unberücksichtigt bleiben.) Der sonntägliche Gemeindegottesdienst wird hier als Regelfall gesehen. Er ist der Normalfall, also auch die Norm der christlichen Auferstehungsfeier.

Wenn man diesen Zustand zur Sprache bringt, hört man folgende Argumente:

- Eine bessere Kirchenmusik kostet zuviel Geld, – obwohl der Wohlstand in unserem Land noch nie so hoch war wie heute und auch die Gemeinden ihr Auskommen finden.
- Man findet keine Musiker, vor allem keine Organisten, – obwohl es durch den Aufschwung des Musikschulwesens und anderer Lehranstalten noch nie so viele musizierende Kinder und junge Erwachsene gab.
- Die Gläubigen wollen gar nicht mehr Musik, – obwohl sorgfältig musikalisch gestaltete Gottesdienste in den Städten, in denen sie angeboten werden, nicht nur an Festtagen gut besucht sind.
- Die Menschen wollen statt alter Gesänge neue und rhythmusbetonte geistliche Lieder, – obwohl es kaum Gemeinden gibt, die das wöchentlich und in guter musikalischer Qualität anbieten.
- Man fände keine Gläubigen, die bereit sind, im Gottesdienst zu musizieren, – obwohl es in vielen Messen mitfeiernde Kinder und Erwachsene gibt, die gern musizieren, aber nie dazu eingeladen werden.

Die Gemeinden, die Seelsorger und die Mitarbeiter in den pfarrlichen Kreisen könnten sich einmal die Frage stellen, welchen Wert die Musik in ihren Gottesdiensten hat. Dieser Wert wird in der Regel in derselben Kategorie rangieren, in der man den Blumenschmuck, die Beleuchtung, die Kirchenglocken, die Teppiche und andere Utensilien findet. Das Kirchenbudget mag als Richtwert dienen.

Wenn die Musik tatsächlich bloß ein Ornament oder ein Gebrauchsobjekt dieser Art ist, dann kann man auch noch mehr sparen und im Notfall ohne sie auskommen. Und eine gute Stereoanlage wäre überhaupt die kostengünstigste und pflegeleichteste Lösung. Das Platenauflegen kann ja der Mesner nebenher besorgen. Für die Musikauswahl wäre dann der Liturgieausschuss zuständig.

Spätestens an dieser Stelle wird sich der erste Widerspruch einstellen: Es gehe doch um die vom letzten Konzil geforderte aktive Teilnahme der Gemeinde an der Liturgie. Wenigstens die Gläubigen sollen ihre Lieder singen können. (Ob sie das überhaupt wollen, ist manchmal schwer zu sagen.) Andererseits erschöpft sich in den meisten Sonntagsmessen die musikalische Gestaltung im Absingen einiger Liedstrophen. Und das macht die Feier ungefähr so festlich wie eine Singstunde in der Schule.

Es ist zugegebenermaßen gegenwärtig nicht leicht, die Rolle zu umschreiben, die Musik im Gottesdienst einnehmen sollte: Das karge Sonntagsmenü scheint zu bescheiden, den bisherigen Aufwand bei Hochämtern an Hochfesten auch auf alle Sonntage auszudehnen ist nur in Cathedral- oder wenigen ausgewählten Kirchen leistbar und für einfache Pfarrgemeinden wohl auch unsinnig. Was also – ist zu fragen – soll Musik im Gottesdienst überhaupt leisten? Oder um es weniger betriebswirtschaftlich zu sagen: Was ist die Aufgabe der Musik im christlichen Gottesdienst?

Eine Hauptrolle beim Feiern von Festen

Die Sonntagsliturgie ist die wöchentliche Gemeindeversammlung, das wöchentliche Osterfest, die christliche Art, den biblischen Sabbat zu feiern, spiritueller und sozialer Höhepunkt der Woche und des Sonntags. Es ist zugegebenermaßen nicht so leicht, jede Woche ein Fest zu feiern. Doch wenigstens als kleines zyklisches Fest im Wochenrhythmus, als Aufatmen unter der Last des Alltags und fröhliches Zusammentreffen Gleichgesinnter sollte dieses häufige Fest gelingen.

Man stelle sich nun ein Fest ohne Musik vor, eine Hochzeit etwa. Eine Eheschließung in einer nur gesprochenen Trauungszeremonie, ohne Tafelmusik, ohne Tanz, ja ohne ein einziges Lied vor der Heimkehr der Gäste. So traurig würde man wohl nicht einmal ein Begräbnis begehen. Es gilt für alle Kulturen, dass man besondere Anlässe nicht ohne Musik feiert, ja dass meistens in der Musik das gemeinsame Ausdrucksmittel für Feierlichkeit besteht. In der Kleidung und in den Speisen wird man sich leichter bescheiden, als in Musik und Tanz. (Heute würde die Tonträgerindustrie den Notbehelf liefern.)

Dass die Tradition des christlichen Kultes weithin auf den Tanz verzichtet hat, wäre einer eigenen Überlegung wert. Doch hat sie seit ihrem Entstehen aus dem jüdischen Gottesdienst nie auf Musik verzichtet. Die gegenwärtig dürftige Rolle in den mitteleuropäischen Gemeindegottesdiensten ist vielleicht überhaupt ein Sonderfall in der Geschichte der katholischen Liturgie und hat sich erst in den letzten dreißig Jahren entwickelt, also seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65). Die dort entwickelte Liturgiereform (1963) hat die musikalische Dürftigkeit zwar nicht angeordnet, doch wahrscheinlich unbeabsichtigt mitverursacht.

Der unbeabsichtigte Kulturschock des Konzils

Die Einführung der Volkssprache in die Liturgie und die Hochschätzung der aktiven Teilnahme der Gläubigen haben dem katholischen Gottesdienst einen tiefgreifenden Kulturschock versetzt. Bisher Vorgeschriebenes wurde verboten und bisher Verbotenes wurde vorgeschrieben. Die Musik fiel aus ihrem seit Jahrhunderten entwickelten Regelkanon. In den ersten Jahren nach der Reform kam es zu einer umfassenden Krise der Kirchenchöre und der lateinischen Kirchenmusik. Mit dem Aufkommen des „Neuen Geistlichen Liedes“ und des „Sacropop“ (um die unglücklichen Ausdrücke „Jazzmessen“ und „rhythmische Messen“ zu vermeiden) entstand wenigstens eine zweite Schiene neben dem herkömmlichen Kirchenlied.

Inzwischen haben sich viele Kirchenchöre wieder konsolidiert, sind Scholen, Jugendchöre und andere Ensembles entstanden, hat sich aus Taizé eine neue Weise meditativen Singens ausgebreitet und ist das mehrstimmige Singen und die Aufführung alter, auch lateinischer Kirchenmusik wieder in Gebrauch gekommen. Man hat entdeckt, dass die vom Konzil geforderte aktive Teilnahme der Gläubigen auch im aktiven Zuhören, im meditativen Schweigen und im inneren Engagement bestehen kann. Der nachkonziliare liturgische Aktionismus ist im Abklingen.

In den Jahren nach der Liturgiereform gab es viele ambitionierte Seelsorger und Gemeinden, die mit ehrlichem Engagement und üppiger Phantasie den Sonntagsgottesdienst neu gestalten wollten. Machmal hatte man den Eindruck, als gelte es, die Liturgie neu zu erfinden. Der seither einsetzende Selektions- und Gewöhnungsprozess hat vieles aus dieser Experimentierphase als unbrauchbar erwiesen, manches in den Fundus des Erprobten und Bewährten übernommen, und vor allem eines gelehrt: Die Messe muss nicht jeden Sonntag neu erfunden werden. Es gibt sie schon.

Die kirchliche Sprechweise von der „Gestaltung des Gottesdienstes“ lässt allzu leicht vergessen, dass die Eucharistiefeier bereits – und das fast seit den Urzeiten der Kirche – eine Gestalt gefunden hat. Diese Grundgestalt ist immer wieder neu, mit Kenntnis und Können, mit Einfühlung und Sorgfalt, mit Lust und Liebe zur Liturgie und zu den Menschen, die sie feiern, zum Leuchten zu bringen. Dazu hilft weder das strenge Ablesen vorgeschriebener Texte und die nüchterne Exekution vorgegebener Riten, noch die bloß auf stete Abwechslung bedachte Innovationssucht experimentierfreudiger Gruppen.

Inzwischen haben die Mühen der Ebene ihren Lerngewinn bewirkt: Man kann nicht sechzig Mal im Jahr und das über viele Jahre hinweg immer wieder neue Liturgien erfinden. Und gerade im Wiedererkennen des bereits Vertrauten liegt ein Teil der Faszination ritueller Handlungen. Letztlich wird man Vorgegebenes und Althergebrachtes in stets neuer Weise vollziehen – in der Dialektik von Tradition und Innovation, von Erneuerung des Alten und Rückbindung des Neuen, von Regel und Reform. Die Identität des Christlichen wie auch der Liturgie erweist sich somit am Wandel. Was sich nicht verändert, ist tot. Das Grundprinzip des Lebens ist Verwandlung.

Nach den Jahren der Reform sind die Jahre der Ermüdung gekommen. Man hat oft den Eindruck, dass den vielen um die Liturgie bemühten Seelsorgern sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die Luft ausgegangen ist. Die dauernde Suche nach Neuem mündet in eine ähnliche Ermüdung, wie sie das Alte hinterlassen hat. Ein neuer und gültiger Stil des Feierns wurde gesucht und nur in Ansätzen gefunden. Man erinnert sich gelegentlich der alten vorkonziliaren Liturgie mit einer verschwommenen Sehnsucht nach Vergangenen,

von dem man nicht recht weiß, ob es wirklich so war, wie man es in der Erinnerung aufbewahrt.

Die Sehnsucht nach der alten Liturgie

Von älteren Menschen hört man immer wieder die paradoxe Mitteilung, dass sie in unseren heutigen Gottesdiensten etwas vermissen, das sie in der Zeit der lateinischen Liturgie intensiv erleben konnten: eine Art religiöser Erfahrung im wenig verstandenen, doch vielfach gedeuteten und mit einem geheimnisvollen Nimbus ausgestatteten Ritual des alten Kirchenlatein. So problematisch die häufig daraus gezogenen Folgerungen sind, so bedenkenswert ist die Beobachtung, die uns hier vermittelt wird: Man muss nicht im sprachlichen Sinn verstanden haben, wenn man religiöse Erfahrungen machen will.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, muss man wohl ein paar voreilige Folgerungen abwehren:

- Es ist nicht die lateinische Sprache, auf der allein der Segen Gottes ruht. Die ehemals hebräisch/aramäische und griechische Liturgie und die anderen heutigen Kultsprachen der orientalischen Riten widersprechen dem deutlich.
- Der Nimbus des Geheimnisvollen und des Göttlichen wird nicht durch eine gar nicht oder wenig verstandene Sprache hergestellt. Dadurch kann ebenso Unverständnis und Langeweile entstehen.
- Der Streit um die vorkonziliare lateinische Liturgie hat nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine theologische und spirituelle Ebene, im Horizont des Konzils von Trient und der Gegenreformation.
- Die Berufung auf eine zu allen Zeiten gleichgebliebene Liturgie, die sich nicht ändern dürfe, beruht auf historischer Unkenntnis. Liturgie war stets im Fluss und hat sich in Symbol und Formel oft gewandelt.

Wenn man auch die kurzschlüssige Forderung nach der Wiedereinführung der alten lateinischen Liturgie aus guten Gründen nicht erfüllen wird – als tolerierter Ritus für kleine Gruppen wurde die „alte lateinische Messe“ ohnehin gestattet – so lohnt es sich dennoch, über den oben besprochenen Sachverhalt nachzudenken: Was konnte die alte lateinische Liturgie, was die heutige deutsche nicht kann?

Die beiden Sprachen der Liturgie

Soweit wir in die Frühzeit des christlichen Kultes zurückblicken können, gab es immer eine doppelte Ebene der liturgischen Mitteilung und Erfahrung: einerseits die Sprache der Worte (im Lesen bestimmter Texte und in freier Rede), andererseits die Sprache der umfassenden Sinnlichkeit (im Vollzug bestimmter Gesten und Riten, in Gesang und Bild, in Essen und Trinken, in Form der Zeichen und Symbole). Man könnte von der doppelten – der verbalen und der nonverbalen – Sprache des Gottesdienstes sprechen. Man muss von den schlichten Wochentagsgottesdiensten und von Notsituationen absehen, um zu erkennen: die wöchentlichen Feiern der Gemeinde waren stets von dieser doppelten Gestalt bestimmt: das gesprochene Wort und die vielgestaltige Welt der Sinnlichkeit.

An der ohnehin fließenden Grenze zwischen diesen beiden Sprachen des Gottesdienstes befindet sich das gesungene Wort. Denn im Gesang findet sowohl die sprachliche Mitteilung statt, als auch die sinnliche Hörerfahrung von Melodie, Rhythmus und Klang. (Ausge-

nommen sind hier Vokalisieren und rein melismatische Gesänge.) Besonders deutlich wird dies im Sanctus, das man ungern sprechen möchte, weil es geradezu danach drängt, gesungen zu werden. Auch die alte lateinische Liturgie stand an dieser Grenze, weil sie für den Lateinkundigen sprachliche Mitteilung, für alle anderen aber sinnlich wahrnehmbares Symbol für Fremdes, Göttliches, Transzendentes und Geheimnisvolles war.

Es hat den Anschein, als habe man zu manchen Zeiten leichter auf die allgemeine Verständlichkeit der sprachlichen Ebene verzichtet, als auf die sinnliche und zeichenhafte Gestaltung der Liturgie. In Zeiten der lateinischen Klerus- und Mönchsliturgie konnte auf diese Weise immerhin die reiche Sprache der Zeichen, der Symbole und der Kunst das einfache Volk erreichen. Es ist vermutlich ein voreiliger Schluss, der lateinunkundigen Gemeinde zu unterstellen, sie habe nichts verstanden. Sie hat wahrscheinlich nicht alles verstanden, manches auch falsch verstanden – und sie hat vor allem vieles auf andere Weise verstanden, als dies eine volkssprachliche Liturgie leisten könnte. Auch die Sprache der sinnlichen Erfahrung ist eine Sprache, ein Kommunikationsmittel, eine Erfahrungsebene.

Die voreilige Annahme der Zeit nach dem letzten Konzil, mit der Einführung der Volkssprache im Gottesdienst würde nun alles verständlich, erwies sich als Irrtum. Heute müssen sich junge, in dieser erneuerten Liturgie aufgewachsene Christen von älteren Christen aus der Zeit des Kirchenlateins darüber belehren lassen, was uns die Liturgie sagen will. Zwar bekommt man heute viel zu hören, wenn der Gottesdienst lang ist, doch wird ein großer Teil gar nicht wahrgenommen, vieles trotz der deutschen Sprache nicht recht verstanden und bleibt in der metaphorischen und anspielungsreichen Rede der Liturgie dem Nichttheologen ohnehin fremd. Dass man mit der Übersetzung der Liturgie in die Landessprache deren Inhalt verständlich machen könne, blieb ein frommer Wunsch. Die Fremdheit wurde für sprachensible Menschen sogar verschärft: Man hört nun in seiner Muttersprache Dinge, die man nicht versteht.

Der Preis des Verstehenwollens

War die Liturgiereform des Konzils stark vom Wunsch nach der allgemeinen Verständlichkeit in einem sehr rationalen Sinn geprägt, so hat es den Anschein, als habe man seither den Preis des unbedingten Verstehenwollens bitter bezahlen müssen. Was man nämlich in seiner Muttersprache hört, müsse – so meint man wenigstens – direkt und ohne Erklärungen verständlich sein. Doch nun musste man merken: Man hat wohl den Wortlaut verstanden, jedoch weniger das Gemeinte und womöglich schon gar nicht die Hintergründe und Zusammenhänge.

Um es an einem zugegebenermaßen recht drastischen Beispiel zu sagen: Was versteht ein durchschnittlich gebildeter Messbesucher, wenn der Zelebrant eine runde Scheibe, die wie Papier aussieht, hochhält und dazu sagt: „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“? Und was versteht er, wenn darauf die Gemeinde antwortet: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“? Was heißt hier Lamm, welche Sünde hat die Welt begangen, wo ist mein Dach, wie lautet das Wort, und was macht meine Seele gesund? Die multiple Metaphorik der Bibelzitate, symbolischen Anspielungen und archaischen Reminiszenzen dieser kleinen liturgischen Szene könnte man in einem eigenen Predigtzyklus erläutern.

In der nachkonziliaren Zeit waren viele engagierte Christen (so auch der Verfasser dieses Beitrags) der Meinung, nun würde die erneuerte Volksliturgie ihren Siegeszug inmitten

einer erneuerten Kirche antreten. Erst langsam wurde die allgemeine Lähmung spürbar, die sich in den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten auszubreiten drohte, nicht unähnlich der Lähmung, die eine im Erneuerungsprozess stagnierende Hierarchie spüren lässt. Nachdem man sich ein paar Jahre am Deutsch des Pfarrers sowie der Lektorinnen und Lektoren sattgehört hatte, kamen neue, eigentlich unerlaubte Textvarianten auf. Doch auch diese Texte verbrauchten sich schnell. Die neue Bibelübersetzung in schlichtem und unpathetischem Alltagsdeutsch wurde schnell zu dem, wozu man sie gemacht hatte: simple und ausdruckschwache Alltagssprache.

Viele Priester spürten das sprachliche Ungenügen und verdoppelten ihre Anstrengungen, leider zumeist in sprachlicher Form. Die bemühte und wenig eindringliche Rede verbreitete sich wie ein Krebsgeschwür über die ganze Liturgie. Und die wenigen Zeichen und Gesten wurden auch noch kommentiert und auf diese Weise sprachlich überwuchert. Das Geschenk der Sprache wurde zur Bedrohung: Seit sich Zelebranten nicht mehr lateinisch zu Wort melden, fehlt jede quantitative und qualitative Hemmung. Banalitäten des Alltags mischen sich unter mittelalterliche liturgische Formeln, private Frömmigkeit verbindet sich mit abstrakten Fürbittgebeten, schlechte Modetheologien ersetzen schlechte Traditionstheologien. Selbstverständliches wird oft und umständlich angekündigt oder wiederholt: „Wir heißen nicht nur Kinder Gottes, sondern wir sind es auch. Deshalb wagen wir zu sprechen ...“. Liturgische Kommandos treten an die Stelle des schlichten Vorbilds: „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung!“

Gelegentlich meldet sich ein Bischof zu Wort und weist darauf hin, dass die Liturgie der Messe – mit wenigen klar definierten Ausnahmen – von Rom aus geregelt sei. Das hört sich nach autoritärer Regel an und ist es wohl auch zu einem guten Teil. Doch ist es zugleich ein vernünftiger Versuch, den übereifrigen und wenig erleuchteten Bemühungen frommer Zelebranten und bemühter Liturgieausschussmitglieder Einhalt zu gebieten. Der Versuch bleibt vergeblich. Die Sprachwucherungen ersticken in vielen Gemeindegottesdiensten das Wort und das Zeichen. Zumal auch manche Bischöfe der frommen Geschwätzigkeit erliegen und ihren Seelsorgern auf dem Weg zum liturgischen Erstickungstod vorangehen. „Es wird viel geredet und wenig gesagt.“ So lautet das enttäuschte Resümee mancher nachdenklicher Kirchenbesucher. Diagnose: liturgischer Sprachkrebs.

Die Balance von Wort und Zeichen

Diese ernüchternde Diagnose ist in all ihrer Härte notwendig, um über eine Therapie der kranken liturgischen Praxis nachdenken zu können. Sie wird sich, wenn sie nicht in die Irre gehen will, nicht an vordergründiger Attraktivität orientieren dürfen: Nicht das, was vielleicht mehr Besucher in die Kirche bringen mag, ist anzustreben, sondern das, was liturgisch, theologisch, sozial und spirituell richtig ist. Die Versuche, mit unterhaltsamer Musik und spritzigen Moderationen eine Art von religiöser Sonntagsshow zu inszenieren, mögen gut gemeint sein. Sie sind jedoch letztlich ein Verpackungsschwindel und versprechen Unterhaltung, wo religiöse Erfahrung gemacht werden soll. Zudem gibt es das Übergenie nicht einmal im professionellen Entertainment, das ein Publikum sechzig Mal im Jahr in die Amüsierscheune lockt. Intellektuelle und religiöse Redlichkeit ist angesagt.

Um zur Diagnose „Sprachkrebs“ auch noch das pathogene Umfeld zu benennen: Die Liturgie ist aus ihrer Balance gekippt. Die Balance zwischen Wort und Zeichen, zwischen Sprache und Symbol, zwischen Mitteilung und Sinnlichkeit ist verlorengegangen. Das

vorkonziliare Latein war beides: Wort, weil es etwas zur Sprache brachte, und Zeichen, weil es in seiner indirekten Verständlichkeit ein Verweis auf Jenseitiges war. Zudem legten die strengen Regeln des alten Ritus dem Wort jene Zügel an, die es nicht ins Beliebiges und Bedeutungslose absinken lassen. Das alte Kirchenlatein war sowohl selbst ein Balanceakt zwischen Sprache und Symbol, als auch Katalysator für eine reiche Symbolsprache in Architektur, bildender Kunst und Musik. Das klassische barocke Hochamt war auf diese Weise das große abendländische Gesamtkunstwerk – Jahrhunderte vor der Idee Richard Wagners. Die Sehnsucht jener, die nach der Liturgiereform enttäuscht nach lateinischen Hochämtern rufen, greift zwar zu kurz, aber in die richtige Richtung: Es geht um die Balance zwischen Wort und Zeichen.

Die liturgische Reformambition des Konzils war in ihren Grundprinzipien richtig. Das nur teilweise Gelingen dieser Reform hängt wohl damit zusammen, dass man meinte, eine Reform in Art eines einmaligen Einschneidens in die Entwicklung der Liturgie machen zu können. Dieses Missverständnis ist jedoch seinerseits verständlich, wenn man bedenkt, dass es seit dem Konzil von Trient nur geringfügige Änderungen und keine wirkliche Reform gab. Die erste Reform nach vierhundert Jahren schien also für wiederum lange Zeit gültig sein zu können. Tatsächlich war jedoch die Zeit seit Trient beinahe ein jahrhundertelanger Stillstand; und nun war Bewegung in etwas gekommen, das sich letztlich bewegen muss, um leben zu können. Streng gesagt: Liturgie muss lebendige Liturgie sein. Erstarrete, tote Liturgie gehört ins Museum. Dort kann sie mit gestickten Messgewändern und vergoldeten Kelchen ausgestellt bleiben. Gefeierte wird nur lebendige – also sich verändernde – Liturgie. Was sich nicht mehr verändert, wandelt, reformiert, ist tot.

Dieses eine Missverständnis der Konzilszeit verband sich mit einem zweiten: In einem seit der Reformation Luthers geradezu krampfhaften Festhalten an gegenreformatorischen Positionen, etwa dem Latein, hatte man dem Anliegen der Aufklärung nach Wissen, Bildung und Transparenz Widerstand geleistet. Das Konzil versuchte in mehreren Anliegen das lange Zeit Versäumte nachzuholen: mit neuer Toleranz, mit der Anerkennung bürgerlicher Freiheiten, mit Argumentation statt Befehl, mit einer Annäherung an demokratische Spielregeln. Im Bereich der Liturgie war es eine logische Folgerung dessen, dass man sich bemühte, das Volk einzubeziehen und aktiv mitwirken zu lassen, seine Sprache zu sprechen und alles allgemeinverständlich zu machen. So wurde die herkömmliche Liturgie mit rationalen Kriterien durchleuchtet und auf den Stand der aufgeklärten Theologie der Nachkriegszeit gebracht. Das war ebenso verdienstvoll für damals, wie es für heute überholt ist. Die weitere Entwicklung war nicht vorgesehen.

Die gesamte Liturgiereform, die Vereinfachung der Symbolsprache, die Übersetzungsarbeit und die Neuformulierung der Texte, lässt den kühlen Atem des damals zeitgenössischen Rationalismus spüren: strikte Nüchternheit und Schlichtheit, nur direkt verständliche und verstandene Zeichen, karge Symbole, einfache und allgemeinverständliche Gesten, alles mit größtmöglicher Beteiligung des Volkes. Kunst und Sinnlichkeit, Poesie und Pathos, Atmosphäre und Ausstrahlung, Kreativität und Spontaneität hatte man kaum im Blick. Diese zeitgeistige Sicht prägte nicht nur das Konzilsgeschehen, sondern vor allem und wohl auch weitaus mehr die nachkonziliare Arbeit an der neuen Liturgie in den Jahren nach 1968. Man darf nicht vergessen, dass das Konzil – bereits 1963 – nur die Initiative zur Liturgiereform ergriff. Die Durchführung zog sich bis in die 70er Jahre hin. Der Zeitgeist

um das signifikante Jahr 1968 prägte die durchaus begeisterten Aufbruchsjahre nach dem Konzil.

Der Stillstand nach dem Sprung

Was rückblickend als ein allzu spätes Nachsitzen des Katholizismus im bisher weitgehend versäumten Schulfach Aufklärung gesehen werden kann, ist keineswegs der Endpunkt, sondern vielmehr die Voraussetzung für die Reform. Die Leistung des Konzils bestand unter anderem darin, dass es die Barriere einer weltabgewandten und alle Andersdenkenden bekämpfenden Kirchengesinnung überwand – gleich einem Reiter, der ein Hindernis überspringt. Aber, und hier ist das Gleichnis fortzusetzen: der Reiter darf nicht beim Hindernis stehenbleiben und seine Leistung bewundern, sie kommentieren und für alle Ewigkeit als End- und Höhepunkt des Reitsports festschreiben. Würde er dies tun, dann hätte er das Hindernis zwar übersprungen, jedoch nicht überwunden.

Die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche gleicht in manchem diesem Reiter: Man umsteht das Konzil, bespricht seine Bedeutung, fordert zu neuer Lektüre der Dokumente auf. Doch man vergisst, weiterzureiten. Die nun schon fast vierzig Jahre alten Konzilstexte als Wegweiser in ein neues Jahrhundert zu preisen, ist ein bedenkliches Beispiel rückwärtsgewandten Denkens. Es kommt nicht so sehr darauf an, die alten Konzilstexte immer wieder zu bestaunen, sondern aus ihrem Geist die Zukunft zu meistern. Die Weiterentwicklung der Kirche und ihrer Reform zu betreiben, ist keine Missachtung des Konzils, sondern seine Erfüllung.

So verdienstvoll das Konzil vom „Volk Gottes“ aus biblischer Sicht spricht, die „Gemeinde“ der nachkonziliaren Theologie hatte es noch wenig im Blick. Man sollte es deutlich sagen: Die Kirchenversammlung der frühen Sechzigerjahre konnte keine Antworten auf Fragen geben, die man damals noch nicht (oder kaum) stellte. Das betrifft ebenso die Frauenordination wie das Leben des Christen in einer von einer neuen und andersartigen Dynamik erfüllten Welt. Die rasche und in vielen Bereichen sich geradezu überschlagende Entwicklung der Welt von heute wird ihre Antworten nur zu einem bescheidenen Teil in diesen Texten finden.

Der Zeitgenosse einer mediendominierten, sich globalisierenden, kurzatmigen und „fun“-orientierten Gesellschaft sucht die Antworten auf die wichtigen Existenzfragen in neuen Sprechweisen und Ausdrucksformen. Es mögen letztlich dieselben Antworten sein wie seit alter Zeit, doch er muss sie als seine Antworten in seiner Sprache hören. Das gilt in gleicher Weise für die Lehren einer Glaubensgemeinschaft wie für ihre Art zu feiern. Schließlich findet der Glaube der Christen seinen Ausdruck im Beten und Feiern.

Die Kirche muss sich selbstkritisch fragen, ob das, was sie der Welt anzubieten hat, wirklich als Antwort auf deren Fragen verstanden werden kann. Man hat manchmal den Eindruck, als würden die Träger des Lehramtes, die Hierarchen und Seelsorger viele Antworten auf Fragen geben, die nicht gestellt wurden; und ebenso würden drängende Fragen der Gegenwart nicht als solche erkannt und deshalb nicht beantwortet.

Die Verbalsprache und die Formensprache des Gottesdienstes sind in der Praxis ein starker Beleg für diese Sprachlosigkeit. Das Frage-Antwort-Spiel aneinander vorbei drückt sich in der Kurzformel aus: Viel geredet und wenig gesagt. Der liturgische Wortschwall über die Köpfe hinweg und an den Herzen vorbei schmerzt auf deutsch mehr, als man es im Lateini-

schen überhaupt spüren konnte. Es gibt auch so etwas wie eine geschwätzige Sprachlosigkeit.

Ein Lehrer, dessen Lehren von seinen Schülern notorisch missverstanden werden, sollte die Ursachen nicht nur bei den Schülern suchen. Eine Kirchenleitung, die sich darüber beklagt, dass ihre Weisungen wenig angenommen werden, sagt damit auch etwas über sich selbst, über das Gelingen und Misslingen kirchlicher und hierarchischer Lehre. Die drei Dogmen der letzten 150 Jahre sind – ungeachtet ihres Wahrheitsgehalts – ein Beispiel, wie man etwas konsequent lehren kann, das die „Schüler“ kaum verstehen. Weitere Beispiele sind unschwer zu finden.

Prediger und Zelebranten, die darüber klagen, wie wenig das, was sie reden und tun, bei den Menschen ankommt, erleben eine ähnliche Situation. Inmitten eines respektgebietenden archaischen Rituals versuchen sie etwas zu feiern, was zwar viele Menschen suchen, was jedoch nicht auf billige Weise zu haben sein wird: der Weg zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zum Sinn des Lebens, zu Gott. Sie kommen vielleicht vor allem deshalb in den Gottesdienst, weil sie den Sinnverlust im hektischen Getue und Getriebe des Alltags spüren. Schade, dass sie dann oft noch das hektische Getue und Getriebe liturgischer Routine erleben müssen.

Eine neue Art zu feiern

Wie kann man Gottesdienst feiern, wenn die Menschen erfüllt sind von einer überschwappenden Welt künstlicher Bilder, wenn sie getrieben sind von der Hektik eines kurzatmigen Lebensstils, wenn sie überfüttert sind von Informationen und Worthülsen, wenn rund um sie alles geprägt ist vom Wettlauf nach Amusement, nach Besitz und Geltung. Um es ganz grundsätzlich zu formulieren: Kommen die Menschen in die Kirche, um dort nach den Spielregeln ihrer Umwelt auch noch ein Häppchen Religion verabreicht zu bekommen? Oder suchen die Menschen nicht eher abseits ihrer Alltagswelt einen Kontrastraum, in dem sie nach anderen Regeln Mensch sein können, in dem sie Antworten auf sonst kaum gestellte und nicht beantwortete Fragen suchen können?

Auf der Suche nach dem „zeitgemäßen“ Gottesdienst gerät man allzu leicht in die Falle, in der Kirche den außerkirchlichen Standards zu gehorchen: in der banalen Sprache des Alltags, in der Musik der Konsumzentren, im schnellen Rhythmus der elektronischen Medien und im Design der Einkaufswelten. Und das macht ja die Suche nach einer zeitgemäßen Form, Liturgie zu feiern, so schwer: Auf der einen Seite will man nicht einen trockenen „Gottesdienst nach Vorschrift“ feiern, andererseits sind die Ausdrucksformen und Mittelungsweisen der zeitgeistigen Welt häufig das, wovon der Mensch Befreiung in der Religion sucht. Doch wenigstens das lässt sich sagen: *Die Balance sollte wiederhergestellt werden:*

- eine Balance zwischen Sprache und Zeichen, zwischen verbaler Mitteilung und sinnlicher Erfahrung, zwischen Text und Musik;
- eine Balance zwischen Aktivität und Kontemplation, zwischen Reden und Schweigen, zwischen Ereignis und Stille;
- eine Balance zwischen Althergebrachtem und Neuerfundenerem, zwischen Tradition und Innovation, zwischen Rubriken und Phantasie;
- eine Balance zwischen Aktivität nach außen und Aktivität nach innen, zwischen Singen und Musikhören, zwischen Geben und Nehmen;

- eine Balance zwischen Lehre und Autonomie, zwischen Bevormundung und Selbstbestimmung, zwischen Dogma und authentischem Glauben.

Authentisch feiern

In Gemeinden, in denen sich viele am Gottesdienst engagieren, hätte man oft gerne bindende Regeln, mit deren Hilfe man Interessenskonflikte austragen kann. Der Streit um die Gestaltung der Liturgie kommt immer wieder an einen Punkt, wo gern jeder recht behalten möchte: die Hierarchie, die Rubriken vorschreibt, und der Zelebrant, der sich als Person einbringen will; der Pfarrer, der sich für den Gottesdienst letztverantwortlich fühlt, und die Mitarbeiter, die ihre eigenen Ideen verwirklichen wollen; die Sangesfreudigen, die vor allem ihre Lieblingslieder singen möchten, und der Musikprofi, der nur „gehobene Qualität“ (was immer das sein mag) zulässt.

Am letzten Beispiel kann die Lösung auf den Punkt gebracht werden: Mit dem Spruch „Für Gott ist das Beste gerade gut genug“ kann man jede gut gemeinte und nützliche Mitarbeit abwürgen. Natürlich ist Gott das Beste zu geben, jedoch nur das Bestmögliche. Die Gemeinde soll so gut singen, als sie es vermag, weshalb man ihr auch gelegentlich eine kurze Probe zumuten kann. Der Kirchenchor soll wertvolle Werke zu Gehör bringen, jedoch in verantwortbarer Qualität. Ein Kantor singt gern der Gemeinde vor – Schulung und Vorbereitung sind zumutbar. Der Organist soll gute Musik machen, doch dazu wird er auch üben müssen. Die Jugendgruppe will ihre rhythmusbetonten Gesänge einbringen, jedoch hoffentlich selbstgespielt, und nicht von einer eingeflogenen Mietband produziert.

Das entscheidende Kriterium ist also nicht irgendeine (ohnehin nebulose) Qualität, sondern die *Authentizität*. Musik soll in erster Linie der ehrliche Ausdruck derer sein, die sie zum Klingen bringen. Und da Musik eine Sprache ist, soll sie auch jene erreichen können, für die sie gemacht wird. Wer etwas zum Gottesdienst beitragen will, soll dies tun dürfen, wenn er es selbst tun will und kann. Unter Beachtung gewisser Spielregeln, auf die sich eine Gemeinde leicht einigen wird, soll jede Musik möglich sein, wenn sie Ausdruck des redlichen Bemühens einer Gruppe ist. An Hochfesten wird man nicht umhin können, zusätzliche professionelle Musiker einzuladen, wie man ja auch bei einem besonderen Fest besonderen Aufwand nicht scheut.

Der Streit um alte oder neue, um traditionelle oder moderne Musik, um lateinische Messen, um deutsche Gesänge oder um religiöse Popmusik ist inzwischen wohl überwunden. Je größer und sozial vielfältiger eine Gemeinde ist, desto weiter wird das Spektrum musikalischer Möglichkeiten sein. Auch in musikalischen Fragen sollte Toleranz und Vielfalt möglich sein. Wohl aber sollte man rein weltliche Musik aus dem Unterhaltungsbereich – etwa bei kirchlichen Trauungen – einschränken.

Auf der Suche nach einer Feierkultur

Kirchenmusik, geistliche Musik, spirituelle Musik erklärt sich immer auch aus dem Zusammenhang, für den sie erfunden und gespielt wird. Sie ist Teil eines größeren Geschehens. Und sie ist ein wichtiger Teil dessen, nicht bloß ein verschämtes Ornament oder eine letztlich überflüssige Beigabe. In der gegenwärtigen Krise der Liturgie stellt sich zugleich mit der Frage nach der Musik auch die Frage nach der Rolle des Zelebranten und der heute arg vernachlässigten „ars celebrandi“. Weiters ist sowohl die erstarrte und formelhafte

Sprache der offiziellen Liturgie und die allzu selten authentische Sprache der Predigt zu erörtern.

Der Raum der Liturgie, die innere Geographie unserer Kirchen und ihre allzu häufig vernachlässigte Symbolik, die Zeichen und Symbole, die Handlungen und Haltungen, die Gewänder und die Geräte und sogar die Bedeutung der Zeit für den jeweiligen Charakter eines Gottesdienstes wollen bedacht sein. Das meiste davon wird kaum beachtet oder wie eine nebensächliche und unwesentliche Kleinigkeit behandelt. Das alles ist deshalb schade, weil die Liturgie sich als Gesamtheit vieler rationaler, spiritueller und sinnlicher Elemente versteht, die sich nur im Zusammenwirken entfalten können.

Über die Musik wird man kompetent und sachgerecht nur im Zusammenhang mit den anderen Elementen des Gottesdienstes sprechen können – in einer Balance zwischen Wort und Symbol, zwischen Sprache und Kunst, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Diskurs und Erfahrung. Nicht das einzelne Musikwerk ist wie in einem Qualitätskatalog als mehr oder wenig geeignet zu klassifizieren, sondern erhält seinen Wert, sein Gewicht und seine Aussagekraft durch die Ausführenden, die Hörer, aus dem Zusammenhang von Zeit und Ort und der Stellung im gesamten liturgischen Geschehen.

Der Stellenwert und die Aussagekraft der Musik wird auch vom Gottesdienstleiter mitbestimmt. Wie er die Musik ankündigt oder ignoriert, ob er selbst gern sitzend zuhört oder ungeduldig am Altar steht, wie er sich bei den Musikern bedankt: all das kann die Musik auf- oder abwerten. Auch die Ausführenden bestimmen ihren Wert durch Vorbereitung, Sorgfalt und Hingabe. Ein Organist, der erst die dritte Strophe eines Liedes fehlerlos begleitet, entspricht einem Prediger, der unvorbereitet dahinschwätzt. Denn tatsächlich predigt der Musiker, allerdings in seiner anderen Sprache.

Die andere Sprache der Musik

In alten Klöstern kann man noch die Symbolik der doppelten Sprache der Liturgie anschaulich erkennen: Zwei Kanzeln stehen für die Balance zwischen Sprache und Zeichen, zwischen Wort und Musik. Von der einen Kanzel wird gepredigt, auf der anderen Kanzel befindet sich die Orgel (so im oberösterreichischen Stift Wilhering). Dass in langen Zeiten der Kirchengeschichte diese Balance gelang, lässt hoffen, dass sie wieder gelingen kann. Doch dazu muss die Dominanz des Wortes gebrochen werden.

Die Therapie heißt Schweigen. Es sollte keinen Gottesdienst geben, an dem nicht wenigstens an einigen Stellen „die Stille zu Wort kommt“. Wer an das Amen der Predigt nahtlos das Credo anschließt, gibt zu erkennen, dass es sich nicht lohnt, über die Predigt nachzudenken. Die Gebetseinladung „Lasset uns beten!“ ist von diskreter Ironie, wenn der Zelebrant sofort weiterspricht. In jedem Gottesdienst sollte auch die Balance zwischen aktivierender Musik (etwa im Kirchenlied) und meditativer Musik (zum Zuhören, Beten und Nachdenken) gewahrt sein. Wobei der Organist keinen billigen Organistenzwirn abspulen, sondern sich wirklich für Orgelliteratur oder Improvisation vorbereiten sollte. Hier wäre auch die Zeit, Mitglieder der Gemeinde zu Musikbeiträgen einzuladen. Ein schlichtes Lied mit Gitarre, ein Satz aus einer Sonate von Vivaldi, ein Kinderchor – hier werden die musischen Aktivitäten der Gemeinden noch wenig genützt.

Die Sparsamkeit des Wortes sollte sich auch darin äußern, dass der Zelebrant sich alle verbindenden Zwischentexte, die über den Gottesdienst verteilten kleinen Nebenpredigten untersagt. Die vier wichtigen Kategorien der Rede sollten streng getrennt und sparsam

gehandhabt werden: die persönliche Anrede zur Begrüßung und zur Verabschiedung (in der Regel frei gesprochen); das vorgetragene Gebet (in der Regel als offiziell liturgischer Text); die Lesung (in der Regel die Bibeltex-te); die Predigt (in der Regel biblisch). Das ist ohnehin schon ein allzu großes Wortquantum, das man eher beschneiden als ausdehnen sollte. (Die erwünschte Rollenverteilung mindert den Wortüberhang nur wenig.)

Für Geistliche, Prediger, Musiker, Lektoren, Kantoren und Ministranten gilt als – wenigstens grundsätzliche – Regel, dass sie alle Mitwirkende an diesem Gottesdienst und daher nach Möglichkeit sichtbar um den Altar versammelt sind. Die traditionelle Position der Orgel am Westchor wird das leider teilweise behindern. Das Zusammenwirken und die Abfolge sollte in Ruhe, ohne Hektik und ohne große Angst vor kleinen Pausen und Pannen geschehen. Alles, was rund um den Altar geschieht, ist ein Akt der Kommunikation, sollte also freundlich und gelassen und im Blickkontakt mit der Gemeinde geschehen. Ein Pfarrer, der seinen Gläubigen nicht in die Augen schauen kann, legt ein unbewusstes Signal der Distanz und Fremdheit vor.

In der Sparsamkeit der Worte und in der behutsamen Erweiterung der nonverbalen Elemente – also nicht nur der Musik – wird im Gottesdienst das belehrende und schulhafte Element zurücktreten. In den sinnlichen Elementen der Symbole und der Kunst wird auch deutlich, dass man sich Gott nicht auf die kalt rationale, definierende und besitzergreifende Weise nähern kann, sondern eher im Spiel mit den Klängen und Bildern, in sinnlicher Erfahrung, in Gebet und Meditation. In der Musik ist auch ein Ausdruck für jene Festlichkeit möglich, die im Sprechen allzu leicht in hohles Pathos und in Feiertagsrhetorik abgleitet.

Raum für Gotteserfahrung

Unsere Gottesdienste sollten eigentlich ein Raum für religiöse Erfahrung sein, nicht so sehr für Glaubensunterweisung. Wenn viele Menschen sagen, dass sie gerne Kirchen aufsuchen, jedoch nicht bei Gottesdiensten, dann sollte das eine selbstkritische Nachdenklichkeit wert sein. Und dass viele Werke aus dem Fundus der Kirchenmusik fast nur mehr in Konzerten erklingen (von den Passionen bis zur reichlichst vorhandenen Orgelmusik), ist kein gutes Zeichen für den internen Umgang mit unseren spirituellen Schätzen.

Letztlich geht es bei all solchen Überlegungen jedoch nicht darum, wieder mehr Menschen zum Kirchenbesuch zu animieren, sondern darum, unsere Gottesdienste in der richtigen Weise zu feiern. Es müsste letztlich besser sein, mit weniger Menschen einen redlichen und geglückten Gottesdienst zu feiern, als durch zweifelhafte Lockmittel Menschen in einen Gottesdienst zu bringen, der seine eigentlichen Anliegen verleugnet und an dem vorbeigiert, worum es gehen sollte. Dass solch zweifelhafte Maßnahmen jedoch ohnehin keinen dauerhaften Gewinn bringen, haben die Experimente der Jahrzehnte seit dem Konzil gezeigt.

Man sollte als gläubiger Christ darauf vertrauen dürfen, dass Gottes Segen darauf ruht, wenn man nach redlichen und authentischen Wegen sucht, die Menschen der heutigen Zeit in ihrer gegenwärtigen Verfasstheit ernstzunehmen und anzusprechen. Dass die Kunst überhaupt und die Musik im Besonderen ein hervorragender Weg dazu ist, haben die Christen und die Künstler jahrhundertlang gewusst und geschätzt. Dieses Wissen ist einer Wiederentdeckung wert.

Karl Dorneger, Graz

„Gotteslob“ und vieles andere . . .

Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft

Ein auch nur annähernd vollständiges Erfassen der österreichischen Gesangbuchlandschaft oder des österreichischen Kirchengesangrepertoires ist praktisch unmöglich. Da es immer einfacher wird, Gesangbücher oder Liederhefte in graphisch ansprechender Form herzustellen, wächst deren Zahl andauernd. Oft werden Liederblätter nur für einen bestimmten Gottesdienst verwendet. Dazu kommen Schulbücher, liturgische und pastorale Behelfe mit eigenen Gesängen, die im Gottesdienst Verwendung finden. Im Folgenden wird versucht, in dieser Vielfalt gewisse Orientierungspunkte zu erkennen und zu benennen.

1. Gesangbücher vor dem „Gotteslob“

Charakteristisch für eine lebendige Gesangbuchlandschaft ist ein mehr oder weniger periodischer Wechsel zwischen Vereinheitlichung und Diversifizierung. Auf ein von einer regionalen Autorität inhaltlich festgelegtes und als verpflichtend definiertes Gesangbuch folgt in gewissem zeitlichen Abstand, und sobald es die Situation zulässt, eine Fülle von Publikationen privaten oder kategorialen Charakters, die das Repertoire dieses Gesangbuchs ergänzen, fortführen oder auch korrigieren.

1.1 Vom 18. ins 19. Jahrhundert

Dieser periodische Wechsel lässt sich in Österreich zumindest seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert beobachten: Auf die radikale Lenkung und Einschränkung des Kirchenliedrepertoires durch Joseph II. folgte zuerst ein Rückgriff auf das breitere Repertoire zur Zeit Maria Theresias, vor allem auf „Geistliche Lieder zum Gebrauche der hohen Metropolitankirche bey St. Stephan in Wien und des ganzen wienerschen Erzbistums“, 1774 von Michael Denis, mit heute noch gebräuchlichen Liedern wie z. B. „Maria, sei begrüßet“, „Laß mich deine Leiden singen“ oder „Der Heiland ist erstanden“. Hier liegen auch die Ursprünge eines bis heute *kontinuierlich* gesungenen Kirchenliedrepertoires. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entsteht dann eine Fülle von Gesangbüchern, die dieses Repertoire ergänzen, teils unter Rückgriff auf damals verbreitete Sammlungen¹, gegen die Jahrhundertmitte vermehrt auch auf das geistliche Volkslied, vor allem anlässlich von Wallfahrten.

1.2 Cäcilianische Diözesangesangbücher

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstehen dann, vor allem auf Betreiben der cäcilianischen Bewegung, teilweise erstmals verbindlich vom Ordinarius für die Diözese vorgeschriebene Gesangbücher mit einem deutlich von der Gesangbuchreform (u. a. Heinrich

¹ Vor allem Ch. SCHMID, Christliche Gesänge zur öffentlichen Gottesverehrung. Dillingen 1807, oder K. A. v. MASTIAUX, Katholisches Gesangbuch zum allgemeinen Gebrauche bei öffentlichen Gottesverehrungen. München 1810–1811.

Bone², Joseph Mohr³) geprägten Repertoire. Vorangegangen ist die Diözese St. Pölten mit dem „Gesangbuch für die österreichische Kirchenprovinz“ (1881), das auch in den Diözesen Wien, Linz, Gurk und Salzburg approbiert wurde. In Salzburg erschien 1884 „Alleluja. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbisthum Salzburg“⁴; die Diözese Seckau hatte mit dem „Hosanna“, Graz 1885, ein eigenes Gesangbuch.

1.3 Reaktionen auf das Diözesangesangbuch am Beispiel Graz

Diese Gesangbücher rufen auch Reaktionen hervor: Im Grazer Diözesangesangbuch „Hosanna“ sind zum Beispiel keine Messliedreihen⁵ mehr enthalten. Im Erscheinungsjahr des Diözesangesangbuchs (1885) kommt anlässlich des dreihundertjährigen Jubiläums der Stadtpfarrkirche Graz ein Gebetbuch (A. WEISS, Jesus, dir lebe ich. Graz [1885]) mit einem Kirchenliedanhang heraus, der sämtliche im neuen Diözesangesangbuch nicht mehr vorhandenen, damals aber gebräuchlichen Lieder enthält.⁶

Nikolaus Jungl, 1884 (also knapp vor dem Erscheinen des steirischen Diözesangesangbuchs) Herausgeber von „Gebete und Lieder zur heiligen Messe“, einem Gebet- und Gesangbuch, das für den Gebrauch bei den Schulmessen der Grazer Volksschule in der Lagergasse gedacht war, ist sich der Problematik bewusst, teilweise im Widerspruch zu den Intentionen des Diözesangesangbuchs zu stehen:

„Die Lieder sind zumeist entnommen Mohrs Caecilia und Seydlers Maiblüthen. Die zwei minderwerthigen Lieder: ‚Wir werfen uns darnieder‘ pg 6 und ‚Hier liegt vor deiner Majestät‘ pg 14 würden keine Aufnahme gefunden haben wenn nicht Herr Schulleiter erklärt hätte, es bestehe eine Verordnung, nach welcher sie von den Schulkindern gelernt werden ‚müssten‘.“⁷

Natürlich gab es keine derartige Verordnung mehr, aber das Festhalten des Schulleiters an den Messgesängen war sicher mit ein Grund, dass dieses Buch weite Verbreitung gefunden hat und bis 1912 Neuauflagen erlebte.

1901 brachte Franz Puchas, der später die Kommission für das neue Diözesangesangbuch leiten sollte, „Dreißig Ausgewählte Lieder zum Gebrauche bei der Anbetung des Allerheiligsten Sacramentes“ heraus. Mit dieser Publikation wird das Repertoire des Diözesangesangbuchs erweitert und teilweise auch korrigiert: von den 30 Liedern sind 14 im „Hosanna“ enthalten, fünf davon jedoch mit einer anderen Melodie. Puchas greift wieder auf die vor der Einführung des Diözesangesangbuchs verwendeten Melodien zurück. Im Vorwort übt Puchas indirekt Kritik am Diözesangesangbuch:

² Cantate! Katholisches Gesangbuch nebst Gebeten und Andachten für alle Zeiten und Feste des Kirchenjahres [. . .]. Mainz 1847.

³ Cäcilia. Katholisches Gesang- und Gebetbuch. Paderborn 1868; Cantate. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Regensburg 1873; Psalterlein. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Regensburg 1891 – jeweils mit zahlreichen Auflagen bis ins 20. Jahrhundert.

⁴ Es handelt sich um einen Nachdruck von J. MOHR, Lasset uns beten. Regensburg 1881.

⁵ Die damals am weitesten verbreiteten waren „Wir werfen uns darnieder“ (Text von Ignaz Franz, 1766) und „Hier liegt vor deiner Majestät“ (Text von Franz Seraph Kohlbrenner, 1777, Melodie von Michael Haydn, 1789 nach Norbert Hauner, 1777).

⁶ Z. B. die beiden in Anm. 5 genannten Messliedreihen, die Lieder zur Christenlehre „Heiliger Geist, komm zu verbreiten“ und „O Gott, segne diese Lehren“, „Der Heiland ist erstanden“, „Heiliges Kreuz, sei hoch verehret“, „Geleite durch die Welle“ u. a.

⁷ Nikolaus Jungl im Approbationsansuchen vom 11.6.1884 an das Bischöfliche Ordinariat in Graz (Diözesanarchiv Graz, Fasz. Approbationen, Gebet- und Gesangbücher).

„Indem ich die schönsten und besten Sacramentslieder *strengen*, sowie *volkstümlichen* Charakters zusammenstellte [. . .], suchte ich den Wünschen *aller* thunlichst gerecht zu werden.“⁸

Einer der Hauptkritikpunkte am „Hosanna“ war – neben dem Fehlen von Messliedreihen – die Verwendung von kirchentonalen („strengen“) Melodien.

1.4 Die zweite Phase von Diözesangesangbüchern⁹

Nicht so klar stellt sich uns die Situation im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts dar. In vielen Diözesen gibt es parallel verwendete Gesangbücher, teilweise als Alternativen zu den cäcilianisch ausgerichteten Diözesangesangbüchern, teilweise schon geprägt von der Liturgischen Bewegung.

Vorerst erscheinen in den Erzdiozesen Wien (1915) und Salzburg (1918) auf Initiative der Katechetenvereine neue Gesang- und Gebetbücher. Das Salzburger Gesangbuch wurde in den Rang eines Diözesangesangbuchs erhoben: „Mein Kirchenbuch. Gebet- und Gesangbuch für die Erzdiözese Salzburg“; es wurde erst 1950 abgelöst. Das Wiener Buch war vor allem für Schüler gedacht, erfuhr aber weite Verbreitung: „Gesangbuch für die Erzdiözese Wien.“

Die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch erhielt 1926 ein eigenes Diözesangesangbuch: „Gottes-Lob“, das bis 1969 weiter aufgelegt wurde.

In Linz gab die Diözesan-Kommission für Kirchenmusik das „Linzer Diözesangesangbuch“ heraus. Das Jahr der Erstauflage ist derzeit unbekannt, erst die 11. Auflage aus dem Jahr 1927 ist belegt.

In vielen österreichischen Diözesen ist zwischen 1930 und 1940 eine zweite Welle der Herausgabe von Diözesangesangbüchern festzustellen. Diese unterscheiden sich stark von ihren cäcilianischen Vorgängern. Einerseits zeichnen sich Einflüsse der Liturgischen Bewegung ab, andererseits ist ein Rückgriff auf von den Cäcilianern nicht übernommenes Liedgut feststellbar.

Den Anfang machte wieder die Diözese St. Pölten mit einem sehr umfangreichen Diözesangesangbuch (282 Lieder und Gesänge). Im Hintergrund stand der Gedanke, die Voraussetzungen für ein Einheitsgesangbuch für ganz Österreich zu schaffen. 1930 erschien das Orgelbuch, 1931 folgte die Gemeindeausgabe „Diözesan-Gesangbuch für das Bistum St. Pölten“. Wenigstens teilweise gingen die Ziele der Herausgeber unter der Leitung von Vinzenz Goller auf, als dieses Gesangbuch 1939 auch von den Diözesen Linz und Gurk mit leicht überarbeitetem Stammteil und Diözesananhängen übernommen wurde¹⁰: „Diözesangesangbuch für die Bistümer Gurk, Linz, St. Pölten“, auch in Kärnten erschienen unter dem Titel: „Heiliges Volk. Gebete und Gesänge zum Gottesdienst für das Bistum Gurk“.

In der Diözese Graz-Seckau wurde 1929 eine Kommission unter dem oben bereits genannten Franz Puchas vom Bischof beauftragt, ein „volkstümliches, der Eigenart der Steirer

⁸ Hervorhebungen wie im Original.

⁹ In diesem Abschnitt stütze ich mich vor allem auf K. KÜPPERS, Diözesan- Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte, Bibliographie. Münster 1987 (LQF 69). Küppers unterscheidet fünf Phasen (S. 51), wobei jedoch die erste (vor dem Ersten Vatikanum) in Österreich keine Rolle gespielt hat.

¹⁰ Vgl. W. GRAF, Kirchenlied und geistliches Volkslied in der Diözese St. Pölten. In: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich. Neue Folge 52. Wien 1986, 79ff.

entsprechendes, aus dem religiösen Leben des Volkes heraus gearbeitetes Gebet- und Gesangbuch“¹¹ zu erarbeiten. Als Ergebnis erschien 1932 „Lobet den Herrn!“, dessen Gesangsteil von Anton Faist bearbeitet worden war. Von den 105 deutschen Gesängen stammen lediglich 17 Texte und 15 Melodien aus der Zeit vor 1750. Vom Gesamtbestand steht nur eine Melodie nicht in Dur („O Haupt voll Blut und Wunden“, Nr. 43). Lateinische Gesänge sind ebenfalls enthalten (Nr. 106–109), darunter die „Missa de Angelis“ und die Responsorien zum Hochamt. Der Anhang bringt noch die acht Psalmtöne für die deutschsprachige Psalmodie.¹²

In Wien wurde 1939 die seit 1926 existierende „Betende Gemeinde“ als Diözesangesang- und -gesangbuch eingeführt. 1940 übernahm auch das Burgenland dieses Buch, jedoch mit einem wesentlich reduzierten Liedteil, was in der Folge zum Rückgriff auf handschriftlich überlieferte Vorsängerlieder und zur Herausgabe von pfarreigenen Anhängen führte.¹³

1.5 Nach dem Zweiten Weltkrieg

Bei der Frühjahrskonferenz der Österreichischen Liturgischen Kommission 1948 wurde eine Sonderkommission zur Erarbeitung eines Einheitsliederkanon für die österreichischen Bistümer unter der Führung von Joseph Kronsteiner gebildet. Diese legte ihr Ergebnis bereits 1949 vor; es wurde noch im selben Jahr von der österreichischen Bischofskonferenz genehmigt und erschien 1951 im Druck: „Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz erarbeitet von einer Sonderkommission, herausgegeben vom Institutum Liturgicum Salzburg“ o. J.

Aufschluss über Ziel und Inhalt dieser Publikation gibt das Vorwort:

„1. Aus allen österreichischen Diözesangesangbüchern, aus den „Einheitsliedern der deutschen Bistümer“ und aus neuerem Liedgut wurde ein kleiner *verpflichtender Kanon* erstellt, der [. . .] mit E bezeichnet wurde. Insgesamt umfaßt dieser Pflichtkanon ein lateinisches und zwei deutsche Ordinarien, zwei Singmessen und 76 Lieder. Alle E-Lieder müssen in der von der Kirchenlied-Kommission beschlossenen Form in die österreichischen Kirchengesangbücher aufgenommen werden.

2. Alle weiteren Lieder, bei denen eine Einheit erzielt wurde, wurden mit einem *Wahlkanon* zusammengefaßt, [. . .] mit e bezeichnet, das sind insgesamt zwei lateinische Ordinarien, eine Singmesse und 43 Lieder. Die Aufnahme dieser e-Lieder in Kirchengesangbücher wird besonders empfohlen, ist aber freigestellt. Werden jedoch e-Lieder in ein Gesangbuch aufgenommen, dann muß die von der Kirchenlied-Kommission festgelegte Fassung genommen werden. [. . .]

4. Für die Aufnahme von Liedern in den Einheitsliederkanon konnte nicht immer die Güte von Wort und Weise maßgebend sein, sondern die Verbreitung des Liedes in den österreichischen Bistümern.“¹⁴

Lediglich zwei Diözesen übernahmen den Einheitsliederkanon vollständig: 1950 kam für Salzburg und Gurk ein identisches Diözesangesang- und Gebetbuch „Heiliges Volk. Gebet- und Gesangbuch für die Diözese Gurk“ bzw. „Kirchenbuch. Gebet- und Gesangbuch für

¹¹ Vorwort zu „Lobet den Herrn“, S. V; vgl. J. TRUMMER, Kirchlicher Volksgesang und Diözesangesangbücher in der Diözese Graz-Seckau. In: Sursum Corda (FS Ph. Harnoncourt). Hg. E. Renhart – A. Schnider. Graz 1991, 361.

¹² Nebenbei sei bemerkt, daß erst mit diesem Buch die „Schubert-Messe“ in der Steiermark Eingang findet.

¹³ Vgl. H. DREO, Diözese Eisenstadt. In: Kirchenchöre Österreichs. Geschichte der Chormusik im Gottesdienst und Dokumentation von Kirchenchören in Österreich und Südtirol. Ausgabe A mit Dokumentation von Chören in der Kirchenprovinz Salzburg. Hg. Trummer. Graz 1987, 161–174, hier 170.

¹⁴ Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer, S. VI f.

die Erzdiözese Salzburg“ heraus. Innsbruck und Feldkirch verwendeten ihre Vorkriegsbücher „Gotteslob“ bzw. den Auszug „Das kleine Gotteslob“ weiter. In Wien verwendete man ab 1947 eine umgearbeitete Ausgabe von „Die betende Gemeinde“. In der apostolischen Administration Burgenland wurde nach 1947 ein eigenes deutschsprachiges Gesangbuch herausgegeben, das sich durch die Aufnahme vieler aus der Tradition des westungarischen Raumes stammender Lieder hervorhebt¹⁵: „Lobgesang. Gebet- und Gesangbuch der Apostolischen Administration Burgenland“¹⁶.

Linz erhielt 1959 ein neues Diözesangesang- und Gebetbuch: „Unser Meßbuch. Diözesan-Missale für Sonn- und Festtage. Messe, Sakrament, Gebete, Gesänge.“

In der Steiermark war das Diözesangesangbuch „Lobet den Herrn“ seit 1932 kontinuierlich verändert und angepasst worden. 1948 erschien eine Neubearbeitung, die auch wieder einige der 1932 fehlenden Lieder aufnahm (z. B. „O Heiland, reiße die Himmel auf“, „Nun bitten wir den Heiligen Geist“).

Der 1950 in Graz parallel zum „Lobet den Herrn“ erschienene „Neue Lobgesang“ wurde 1955 mit „Lobet den Herrn“ zusammengeführt: „Lobgesang. Völlig neu bearbeitete Ausgabe 1955. Herausgegeben vom Seelsorgewerk des bischöflichen Ordinariates in Graz“, teilweise mit Verweisen auf die ursprünglichen Seitenzahlen im „Lobet den Herrn“.

Bei der Übernahme von Einheitsliedern ist im „Lobgesang“ keine einheitliche Linie festzustellen. Es ist bei weitem nicht der gesamte Pflichtkanon enthalten; außerdem gibt es immer wieder geringfügige Abweichungen in Text, Melodie und Rhythmus gegenüber den Einheitsliedern.

1.6 Nach dem Zweiten Vaticanum

Durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden zahlreiche Änderungen, Anpassungen und Neuerungen im bestehenden Gemeindegesangsrepertoire notwendig. 1966 hatte sich auch die österreichische Bischofskonferenz dem 1962 begonnenen Projekt der deutschen Bischofskonferenz zur Herausgabe eines einheitlichen Gesang- und Gebetbuches für die deutschen Diözesen angeschlossen; seit 1969 erschienen Probepublikationen zum Einheitsgesangbuch. In der Diözese St. Pölten entschied man sich dennoch zur Herausgabe eines neuen Buches: „Volk vor Gott. Gebet- und Gesangbuch der Diözese St. Pölten“, St. Pölten 1968. In Graz (1967), Innsbruck (1969) und Wien (1969) behielt man sich mit Ergänzungen zum bestehenden Gesangbuch.

2. „Gotteslob“

Seit 1966 liefen die Vorbereitungen zum Einheitsgesangbuch auch unter österreichischer Beteiligung. Dieses Gesangbuch steht einerseits in der Fortsetzung der deutschen und österreichischen Einheitsliederbestrebungen nach 1945. Andererseits brachte die vermehrte Mobilität der Gottesdienstbesucher die Tatsache zum Vorschein, dass es in einzelnen Regionen sehr unterschiedliche Liedrepertoires gab. Allem voran machte aber die Liturgiereform des Zweiten Vaticanums und der damit verbundene grundlegende Wechsel in der Bedeutung des Gemeindegesangs in der Messfeier ein neues Gesangbuch unumgänglich.

¹⁵ Vgl. DREO (s. Anm. 13) 170.

¹⁶ Derzeit ist als früheste Auflage die dritte aus dem Jahr 1952 greifbar.

Die Einführung des Buches wurde in den Jahren 1969 bis 1972 durch Probepublikationen vorbereitet, die vorläufige Text- und Melodiefassungen brachten¹⁷. Diese Probepublikationen wurden nicht im gewünschten Maße angenommen; wahrscheinlich waren die Bedenken gegenüber dem vorläufigen Charakter von Texten und Melodien zu groß. Der Durchbruch gelang erst 1972 mit der Vorauspublikation „Gesänge zur Meßfeier aus dem Einheitsgesangbuch“. Diese Publikation enthielt nur endgültige Text- und Melodiefassungen. Zusätzlich wurden ein Orgelbuch und ein Vorsängerbuch herausgegeben. Die österreichische Arbeitsgemeinschaft für das Einheitsgebet- und Gesangbuch entschied sich dafür, der Vorauspublikation einen eigenen Österreich-Anhang beizufügen.

Dieser Österreich-Anhang enthält 41 Lieder und Gesänge. Man griff fast ausschließlich auf den Einheitsliederkanon von 1951 zurück¹⁸ – lediglich drei Lieder finden sich nicht in den „Einheitsliedern der österreichischen Bistümer“. Unter den Messgesängen findet man die „Florian-Messe“ von Josef Kronsteiner¹⁹, ergänzt um die Akklamation nach der Wandlung „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir“, die „Haydn-Messe“²⁰ und die „Schubert-Messe“. Textänderungen im vorletzten und im letzten Teil der Haydn-Messe wurden stillschweigend vorgenommen und trotzdem die entsprechende Nummer des Einheitsliederkanons beibehalten: Im vorletzten Gesang von „du Seelenbräutigam, im Geist dich zu empfangen“ auf „du Frucht vom Kreuzesstamm, dich würdig zu empfangen“²¹ und im letzten Gesang von „Nun ist das Lamm geschlachtet“ auf „In Frieden laßt uns gehen“; trotzdem wurden auch hier die Hinweise auf die Nummer in den „Einheitsliedern“ (30 k) angebracht.

Während im Stammteil bereits die Metrumangaben in Stichnoten am Beginn der ersten Notenzeile stehen, findet man im Österreichteil noch keine derartigen Hinweise.

Am 17. März 1975 erschien schließlich das Einheitsgesangbuch unter dem Titel „Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch“ und mit einem Jahr Verspätung, am 3. März 1976, auch das dazugehörige Orgelbuch. Eine 1987 durchgeführte Untersuchung ergab, dass das „Gotteslob“ in Österreich fast flächendeckende Verbreitung gefunden hat.²²

Erstmals bei einem Gesangbuch wurden Werdegang des Buches, Arbeit der einzelnen Kommissionen, Quellen- und Redaktionsberichte für die Texte und Melodien ausführlich und öffentlich zugänglich dokumentiert. Im Vorwort des Redaktionsberichts wird auf dessen Bedeutung für eine Fortführung der Gesangbucharbeit hingewiesen: „[. . .] dürfte die Zusammenstellung zur Orientierung genügen und für spätere Weiterarbeit am Einheitsgesangbuch oder für die einmal notwendig werdende Neubearbeitung wichtig sein. Spätere

¹⁷ EGB 1 – EGB 8.

¹⁸ Es wurden auch die entsprechenden Nummern aus der Publikation von 1951 angeführt.

¹⁹ Später im „Gotteslob“ im Stammteil, Nr. 429–432 (in doppelten Notenwerten gegenüber der Vorauspublikation). In der Vorauspublikation ist das Agnus Dei mit „Icten“ (kleinen senkrechten Strichen über den Noten) versehen, die die richtige Betonung erleichtern sollten; diese Zeichen sind in den „Einheitsliedern“ 1951 noch nicht zu finden.

²⁰ Mit Ausnahme von „Allmächtiger, vor dir im Staube“ – das sich dann unter GL 801,4 doch wieder findet.

²¹ Offensichtlich im letzten Moment, wie die unterschiedliche Schrifttype im Liedtext und der fehlende Hinweis auf eine Textänderung durch die Textkommission der österr. Arbeitsgemeinschaft für das EGB auf S. 224 zeigen.

²² Vgl. H.-W. WALTHER, Erfahrungen mit dem „Gotteslob“. Salzburg 1990 (TLKÖ 15) 79; (Erstpublikation in: Singende Kirche 35 [1988] 171–176; 36 [1989] 13–18. 73–75. 108–111. 167–171).

Kommissionen für ein Einheitsgesangbuch brauchen nicht beim Nullpunkt zu beginnen, wie es bei der Erarbeitung des ersten deutschen Einheitsgesangbuches nötig war.²³

2.1 Österreichteil und Diözesananhänge

Mehrmals hat man versucht, bei der Konzeption eines einheitlichen Gesangbuches auch Diversifizierung zu ermöglichen. In den meisten Fällen geschah das mit einem eigenen Anhang, z. B. mit den Diözesananhängen des „Diözesangesangbuchs für die Bistümer Gurk, Linz, St. Pölten“, Mödling 1939.

Um bestehenden Befürchtungen entgegenzutreten, dass mit dem Einheitsgesangbuch diözesanes Eigengut verlorengehe, entschloss man sich auch bei der Erstellung des „Gotteslob“ zu diesem Weg: alle beteiligten Diözesen haben einen eigenen Diözesananhang erarbeitet. Österreich ging noch einen komplexeren Weg und differenzierte in einen „Österreichteil“ (Nr. 801–855²⁴) und in acht Diözesananhänge²⁵.

Folgende Leitlinien sollten im gesamten Verbreitungsgebiet des „Gotteslob“ für die Erstellung der Diözesananhänge Gültigkeit haben²⁶:

Der Diözesananhang sollte enthalten

1. besondere Diözesangebete (zu Heiligen und für Prozessionen usw.)
2. besondere Diözesanlieder (Heiligenlieder, Wallfahrtslieder usw.),
3. einige wichtige neue Lieder, die im EGB keine Aufnahme fanden,
4. wichtige Lieder älterer Art, auf die man sich auf gesamtdeutscher Ebene nicht einigen konnte (z. B.: Tautet, Himmel, den Gerechten).

Folgende Regeln sollten beachtet werden:

1. Das Diözesanproprium sollte nicht mehr als 50 Lieder enthalten. Es darf ja auch nicht zu teuer werden.
2. Lieder, die bereits im EGB stehen, dürften nicht in einer Sonderfassung im Proprium erscheinen.
3. Nachbardiözesen sollten sich wegen der aufzunehmenden Eigenlieder u. U. abstimmen.

Die österreichischen Diözesananhänge sind stark von den jeweiligen Herausgeberkommissionen geprägt und zeigen teilweise markante Unterschiede. Schon die Gegenüberstellung des Anteils an Kehrversen, nichtliedmäßigen Gesängen, Liedern und „Neuem Geistlichen Lied“ (NGL)²⁷ zeigt die verschiedenen Auffassungen²⁸:

²³ Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“. Hg. P. Nordhues – A. Wagner. Paderborn – Stuttgart 1988, 18.

²⁴ Nach guter Gesangbuchtradition mit der österreichischen Bundeshymne am Ende; Gesangbücher der Monarchie enthielten häufig die „Volkshymne“ (Gott erhalte, Gott beschütze).

²⁵ Die Diözesen Innsbruck und Feldkirch haben einen gemeinsamen Anhang.

²⁶ Vgl. G. WAGENER, Die Diözesananhänge zum Einheitsgesangbuch. In: Redaktionsbericht (s. Anm. 23) 914.

²⁷ In seiner ganzen begrifflichen Unschärfe vom „rhythmischen Lied“ bis zum „Taizé-Gesang“; vgl. P. HAHNEN, Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität. Münster 1998 (G. Collet [u. a.], Theologie und Praxis. Bd. 3) 210ff.

²⁸ Die Zuordnung zu den genannten Kategorien kann oft nicht eindeutig entschieden werden; die Zahlen sind lediglich als Anhaltspunkt zu werten.

	Kehrverse	nichtliedmäßige Gesänge	Lieder	NGL	gesamt
Österreich-Anhang	16	2	55	0	73
Eisenstadt	0	2	56	0	58
Graz-Seckau	11	1	28	0	40
Gurk-Klagenfurt	190	12	22	0	224
Innsbruck/Feldkirch	4	2	30	0	36
Linz	0	13	13	7	33
Salzburg	0	1	29	3	33
St. Pölten	7	8	20	0	35
Wien	3	1	18	0	22

Besonders auffällig ist der Klagenfurter Diözesananhang mit seiner Überzahl an Kehrversen, oftmals bis zu neun Texte zur selben Melodie.²⁹ Lediglich die Diözesen Linz und Salzburg bringen einige Neue Geistliche Lieder. Manche Lieder bzw. Gesänge kommen in verschiedenen Diözesananhängen in unterschiedlichen Varianten vor.³⁰ Als Beispiel sei die Mutter Gottes-Litanei angeführt, die sowohl textliche, melodische als auch rhythmische Varianten kennt (vgl. die folgenden S. 112–113 in diesem Heft³¹).

Im Anhang der Diözese Eisenstadt ist mit fünf Reihen der Anteil an Messliedreihen größer als in den anderen Diözesen (1–3 Reihen).

Die Anhänge der Diözesen Salzburg und St. Pölten enthalten eine kurze Diözesangeschichte; Salzburg bringt zusätzlich vier Gebete, St. Pölten die Viten der Diözesanheiligen mit den zugehörigen Tagesgebeten.

2.2 Die „zweite Generation“ der Diözesananhänge

Anlässlich des Österreichischen Katholikentages und des Papstbesuches in Mariazzell 1983 wurden ein deutsches Gloria und ein Credo von Hans Haselböck sowie ein Hallelujaruf von Peter Planyavsky als Ergänzungsblätter für den Österreichteil des „Gotteslob“ herausgegeben (Nr. 856–858); in den folgenden Neuauflagen ist dieser Ergänzungsteil enthalten, wurde aber im Index nicht an der richtigen Stelle eingefügt.

Zwei Diözesen gaben in den 80er Jahren ein Ergänzungsheft zum Diözesananhang heraus: Eisenstadt und Linz (1987); einige folgten erst in den 90er Jahren: St. Pölten (1995), Wien (1998), Gurk-Klagenfurt (1998). Graz-Seckau ging einen neuen Weg und arbeitete den bisherigen Diözesananhang unter Neunummerierung der alten Gesänge in einen neuen, wesentlich erweiterten Anhang ein (1999). In Salzburg sind erste Vorbereitungen zu einer Erweiterung des Diözesananhangs im Gange, Eisenstadt arbeitet an einem ähnlichen Modell wie Graz, nämlich den bisherigen Anhang samt Ergänzungsheft zusammen mit weiteren Ergänzungen neu zu ordnen und herauszugeben.

²⁹ Um die Übersicht zu bewahren, musste man den alphabetischen Index in drei Teile gliedern: Lieder und nichtliedmäßige Gesänge, Kyrielitaneien, Kehrverse und Hallelujarufe.

³⁰ Abgesehen von den diözesanen Varianten bzw. Eigenmelodien z. B. von „Tauet Himmel, den Gerechten“ oder „Der Heiland ist erstanden“, die neben der reinen Textversion im Österreichanhang in folgenden Diözesananhängen noch einmal mit der jeweiligen Eigenmelodie gedruckt wurden: Linz, Salzburg und Wien.

³¹ Aus Platzgründen konnte die Variante von Linz (GL 910) nicht aufgenommen werden.

924

V/A Mut-ter Got - tes, wir ru - fen zu dir.

V Wir prei - sen dich, Her - rin, du sü - ße.

A Ma - ri - a, wir ru - fen zu dir.

V Dir bringen wir unsere Grüße.

A Maria, wir rufen zu dir!

V Du Jungfrau, die Gott hat gefallen.

V Bist gütigste Mutter uns allen.

V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

V Sieh, Mutter, auf uns, deine Kinder.

A Maria, wir flehen zu dir!

V So schwach sind wir alle und Sünder.

V Wenn Wetter und Feinde uns schrecken,

V mußt du mit dem Mantel uns decken.

V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

V Maria, hilf uns und den andern,

A Maria, wir bitten dich: hilf!

V die mit uns zur Ewigkeit wandern!

V Beschütze die Großen und Kleinen!

V Hilf allen, die krank sind und weinen!

V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

V Dein Feind will sich trotzig erheben,

A Maria, o stehe uns bei!

V will reißen vom Weinstock die Reben.

V Drum laß uns den Mut nicht erschaffen,

V und leih uns zum Kampf deine Waffen!

V Beschütz uns im Kampfe hienieden!

V Erbitt uns den ewigen Frieden!

V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

T und M: Süddeutsches Wallfahrtslied, auch Altöttinger Muttergottesrufe
(um 1930)

965

V/A Mut-ter Got - tes, wir hul - di - gen dir.

V Wir prei - sen dich, Her - rin, du sü - ße.

A Ma - ri - a, wir hul - di - gen dir.

V Dir jubeln wir unsere Grüße.

V Du Jungfrau, die Gott hat gefallen.

Bist gütigste Mutter uns allen.

Wir singen dir innige Lieder.

Dein Ruhm klingt vom Himmel hernieder.

O Königin, schönste der Frauen.

Wir schenken dir heiliges Vertrauen.

V/A Mutter Gottes, erhö' uns und hilf!

V Hilf, Mutter, o hilf auch den andern.

A Erhö' uns, Maria, und hilf!

V Bewahr, die zur Ewigkeit wandern.

Gib Liebe, die hilft und verzeihet.

Gib Lieb, die dem Opfer sich weihet.

O Mutter, beschütze die Kleinen.

Hilf allen, die krank sind und weinen.

Laß nie uns den Glauben verderben.

Mach treu uns im Leben und Sterben.

V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

V Ach, Mutter, die Welt brennt in Sünden.

A Laß deine Apostel uns sein!

V Der Feind will sie ganz an sich binden.

Die Stolgen sich höh'nend erheben.

Sie reißen vom Weinstock die Reben.

Zum Kampf leihe uns deine Waffen.

Laß Kräfte und Mut nicht erschaffen.

Halte stets über uns deine Hände.

Daß mutig wir sind bis zum Ende.

V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

T und M: Altötting

921

V/A Mut-ter Got-tes, wir ru-fen zu dir!

V Dich lo-ben die Chö-re der En-gel!

A Ma-ri-a, wir ru-fen zu dir!

- V Dich loben der Heiligen Scharen!
- A Maria, wir rufen zu dir!
- V Dich loben die Menschen auf Erden!
- Du bist ja die Mutter der Gnade!
- Du Mutter der seelischen Stärke!
- Du Mutter der reinen Liebe!
- V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!
- V Du bist ja die Herrin des Himmels!
- A Maria, wir rufen zu dir!
- V Du Königin aller Bekenner!
- Der Märtyrer himmlische Fürstin!
- Du Hülfe der siegreichen Streiter!
- Du Ehre aller Gerechten!
- Du Liebe der Boten des Friedens!
- V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!
- V Du Tempel des Heiligen Geistes!
- A Maria, wir rufen zu dir!
- V Du Pforte des himmlischen Reiches!
- Du Abbild der heiligen Kirche!
- Du bist ja die Zuflucht der Sünder!
- Du Hülfe des Volkes Gottes!
- Du Mutter aller Erlösten!
- V/A Mutter Gottes, wir rufen zu dir!

T: Gotteslob, Innsbruck 1946 M: Altötting

Notenbeispiel 2: Mutter Gottes-Liane, Salzburg

921

V/A Mut-ter Got-tes, wir ru-fen zu dir!

V Du Jung-frau, die Gott hat ge-fal-len!

Du Mut-ter des Herrn und der Kir-che!

Du Kö-ni-gin welt-wei-ten Frie-dens!

A Ma-ri-a, wir ru-fen zu dir!

- V/A Mutter Gottes...
- V Du hast uns den Retter geboren. A Maria...
- Du warst deinem Sohn stets zur Seite.
- Beim Kreuz bist du tapfer gestanden.
- V/A Mutter Gottes...
- V Du bist in den Himmel erhoben. A Maria...
- Es preisen die Völker dich selig.
- Du Vorbild und Hülfe der Christen!
- V/A Mutter Gottes...
- V Daß Jesus den Glauben uns mehrte. A Maria...
- Daß Jesus die Hoffnung uns stärke.
- Daß Jesus die Liebe entzünde.
- V/A Mutter Gottes...

T und M: Süddeutsches Wallfahrtslied [Textneufassung 1973] „Grtissauer“, auch Altöttinger Muttergottesruf genannt; erster Druck um 1930

Notenbeispiel 3: Mutter Gottes-Liane, Wien

Die folgende Tabelle soll wieder einen ersten Überblick über die Ausrichtung der Ergänzungen vermitteln:

	Kehrverse	nichtliedmäßige Gesänge	Lieder	NGL	gesamt
Österreich-Anhang, Ergänzung	1	2	0	0	3
Eisenstadt, Ergänzungsheft	0	0	19	0	19
Graz-Seckau (Anteil der neuen Gesänge)	2	14	19	20	55
Gurk-Klagenfurt ³²	3	50	34	51	138
Linz, Ergänzungsheft	15	11	13	13	52
St. Pölten (ohne Titel)	0	0	17	0	17
Wien, Ergänzung zum Diözesananhang	8	33	62	23	126

Auffallend und nicht in der Tabelle erfasst ist der stark zunehmende Anteil an mehrstimmigen Gesängen und Kanons in den jüngeren Ergänzungsheften, besonders stark in den Diözesen Wien, Gurk-Klagenfurt und Graz-Seckau. Dies weist auf einen deutlichen Wandel im Gemeindegesang hin. Ausschließlich retrospektiv sind die Ergänzungen in den Diözesen Eisenstadt und St. Pölten ausgerichtet.³³ In den anderen Diözesen ist das Bemühen bemerkbar, neben Liedern aus alten Diözesangesangbüchern auch vielfältiges neueres Liedgut einzubringen.

Es existieren auch viele pfarreigene Ergänzungsblätter oder Ergänzungshefte zum „Gotteslob“, die schwer systematisch zu erfassen sind, da sie fast durchwegs an den offiziellen Stellen vorbei publiziert worden sind. An einem Beispiel, das aber nicht für die Ausrichtung aller derartigen Publikationen symptomatisch sein muss, möchte ich die Problematik dieser Ergänzungshefte aufzeigen. Der „2. Liederanhang zum Gotteslob der Kirche Dörfel“³⁴ enthält auf 64 Seiten 57 Lieder, darunter drei weitere Messliedreihen, die Lauretanische Litanei in alter Textfassung, das Memorare des hl. Bernhard und zwei weitere marianische Gebete. Unter den Liedern (zum Großteil aus dem 19. Jh.) finden sich z. B. „Leise sinkt der Abend nieder“ oder die 14strophige Fassung von „Strenger Richter aller Sünder“³⁵, acht Herz Jesu-Lieder und 17 Marienlieder³⁶.

Häufiger noch als auf Beihefte zum „Gotteslob“ trifft man auf pfarreigene Liedermappen mit überwiegend Neuem Geistlichen Lied, die je nach Bedarf erweitert werden. Meist han-

³² Mißverständlich ist der Titel des Ergänzungsheftes der Diözese Gurk, das als gesonderte Broschüre herausgegeben wurde: „Gotteslob. Diözesananhang der Diözese Gurk“. Man könnte meinen, dass damit der bisherige Diözesananhang ersetzt werden soll; erst aus dem Vorwort geht hervor, dass es sich um eine Ergänzung handelt.

³³ In beiden Fällen werden auch nur die Liedtexte gedruckt; gemeinsam ist auch das Fehlen jeglicher Quellenhinweise.

³⁴ Pfarre Steinberg a. d. Rabnitz im Burgenland, zusammengestellt von Dir. Josef Schütz, Kirchschlag, o. J.

³⁵ Unter Nr. 912 schon mit drei Strophen im Eisenstädter Diözesananhang.

³⁶ Bemerkenswert ist auch die Aufnahme der siebenstrophigen, mit GL Nr. 606 weitgehend übereinstimmenden Fassung des Liedes „Unüberwindlich starker Held, Sankt Michael“.

delt es sich dabei um Kopien aus verschiedenen einschlägigen Publikationen, die – ohne Rücksicht auf die Urheberrechtslage – hergestellt werden.³⁷

3. Schulbücher

Auch als Schulbuch war das „Gotteslob“ in Österreich vertreten: lange Zeit gab es eine unveränderte Ausgabe von Stammteil und Österreichteil (ohne Diözesananhang) im Rahmen der Schulbuchaktion.

Als Nachfolge und um ein erweitertes und aktuelleres Angebot zu schaffen, wurde von einer ARGE Liederbuch das „Liederbuch Religion“ für Schüler ab der 5. Schulstufe erarbeitet und seit 1987 als Schulbuch verwendet. Neben einem reichen Gebetsteil enthält es 185 Gesänge, die nicht im „Gotteslob“ enthalten sind. Neben Spirituals, Kanons und älteren Liedern stammen diese Gesänge meist aus dem Bereich des Neuen Geistlichen Liedes in seiner ganzen Vielschichtigkeit. Gegenüber dem „Gotteslob“-Repertoire stechen die vielen mehrstimmigen Gesänge und Kanons hervor. Dazu kommen 136 Lieder, Gesänge und Kehrverse aus dem Stammteil und Österreichteil des „Gotteslob“. Fast alle Melodien sind mit Akkordbuchstaben für Gitarrebegleitung versehen.

1991 folgte, ebenfalls erarbeitet von der ARGE Liederbuch, das „Liederbuch Religion Grundschule“, das als Schulbuch für die Sechs- bis Zehnjährigen approbiert ist. Eine summarische Betrachtung der enthaltenen Gesänge weist auf einen Schwachpunkt des „Gotteslob“ hin, auf den besonders Grundschulkatecheten aufmerksam gemacht haben: der Mangel an „kindgerechtem“ Liedgut. Von 129 Liedern und Gesängen im „Liederbuch Religion Grundschule“ stammen lediglich 40 aus dem „Gotteslob“. Bemerkenswert ist die Vielzahl an biblischen Erzählliedern im Abschnitt „Wir singen zur Bibel“.

4. Neues Geistliches Lied

Mit dem Beiheft zum Gotteslob „Gib mir ein Lied“³⁸ trug die EGB-Kommission selbst frühzeitig zum Reigen von Publikationen mit Neuen Geistlichen Liedern bei. Bald nach dem „Gotteslob“ etablierten sich zwei NGL-Sammlungen, die vor allem den Osten Österreichs prägten. Eine davon setzt sich ausdrücklich zum Ziel, Lieder für den Gottesdienst zu bringen und kommt aus der Steiermark, aus dem franziskanischen „Haus der Stille“ in Heiligenkreuz am Waasen: „Lobet den Herrn. Rhythmische Lieder für den Gottesdienst“, o. O. [Heiligenkreuz am Waasen], o. J. [1978?]. Diese Sammlung wurde mehrfach erweitert (Lobet den Herrn II, III, IV³⁹) und erschien in einer Auflage von insgesamt etwa 140.000 Exemplaren. 1993 kam als Nachfolgepublikation das Liederbuch „Du wirst ein Segen sein. Neue Lieder für Gottesdienst und Gemeinde“, hg. von P. Karl Maderner, heraus, das inzwischen auch schon mehrere Neuauflagen erfahren hat.

Etwas weniger Verbreitung gefunden hat seit 1979 „DAS LOB. geistlich-rhythmisches Liederbuch“, hg. von Josef Mittermair jun., Pettenbach, Oberösterreich.

³⁷ Z. B. „Liedermappe der Pfarre Weiz“, o. O., o. J. Diese Liedermappe besteht aus einer Sammlung von Kopien einzelner Lieder aus verschiedenen bekannten Sammlungen von NGL und für den Kindergottesdienst (mit Ausnahme des letzten Teils „Weizer Eigenbau“).

³⁸ „Gib mir ein Lied“. Gesänge aus unserer Zeit. Berlin – Wien 1974 (EGB 10).

³⁹ Erweitert um alle bisher in „Lobet den Herrn“ noch nicht enthaltenen Lieder des „Liederbuch Religion“, die nicht auch im „Gotteslob“ zu finden sind.

Das Verdienst dieser beiden Liederbücher ist es, in ihrem Verbreitungsgebiet für ein relativ einheitliches Liedgut im Bereich des NGL gesorgt zu haben.

Die Katholische Jugend und Jungschar der Diözese Feldkirch ist Initiator und Herausgeber des Liederbuchs „DAVID 6“, Feldkirch 1994. Es ist als Gemeindegesangbuch vor allem für die Messfeier konzipiert⁴⁰ und liegt in vielen Kirchen Vorarlbergs neben dem „Gotteslob“ auf. Auch in anderen österreichischen Diözesen findet es zunehmende Verbreitung, nicht zuletzt wegen des umfangreichen Begleitmaterials, angefangen von CD-Aufnahmen über das Orgelbuch (das erste Orgelbuch in Österreich, das sich ausschließlich dem Neuen Geistlichen Lied widmet) bis hin zu Arrangements für verschiedene Besetzungen.

Leider gab es keine Absprachen unter den Herausgebern dieser verschiedenen Gesangbücher. Das Resultat sind unterschiedliche melodische, textliche und rhythmische Fassungen von Liedern. Als Beispiel sei das in Österreich (wohl aufgrund seiner Melodie, die nach den Gesetzen des Schlagers gebaut ist) sehr beliebte „Vater unser“-Lied angeführt. Bemerkenswert ist bei diesem „Vater unser“-Lied auch die unterschiedliche Zuordnung des Melodieautors.⁴¹

Andere Liederbücher wie z. B. „Kumbaya“⁴², „Singe Jerusalem“⁴³, „Unterwegs“⁴⁴, oder „Erdentöne Himmelsklang“⁴⁵ fanden bisher kaum signifikante Verbreitung in Österreich.

5. Verschiebungen im gegenwärtigen Gemeindegesangsrepertoire

Bald nach dem durch die Einführung des „Gotteslob“ verursachten Schub an Vereinheitlichung im Gemeindegesang setzte ein neuer Prozess der Diversifizierung ein. Inhaltlicher Schwerpunkt waren die in den 60er und 70er Jahren in großer Zahl neu verfassten „rhythmischen Lieder“. Erst in einem zweiten Schritt folgte die Aneignung von mehrstimmigen Gesängen, teils in Anlehnung an die russische Tradition, teils in Form von Kanons und anderen mehrstimmigen Sätzen aus Taizé. Ziel beider Prozesse war, durch neue Gesänge die Jugend anzusprechen, Gottesdienstfeiern „jugendgemäßer“ zu gestalten. Beide Prozesse verliefen nicht gesteuert, sondern nach persönlichen Vorlieben von aktiven Einzelpersonen oder Gruppen. Die Ergänzungen zu den Diözesananhängen Wien, Kärnten und Steiermark im Bereich NGL sind weitgehend lediglich Reaktionen auf diese Situation und nicht selber richtunggebend: inzwischen Allgemeingut gewordene neue Lieder und Gesänge sollen auch im offiziellen Gesangbuch der Diözese zu finden sein.

In den letzten drei Jahrzehnten ist es zu einer beachtlichen Erweiterung des Liedrepertoires gekommen. In jüngerer Zeit ist eine Verschiebung des Liedrepertoires in Richtung

⁴⁰ Der erste und mit 110 von insgesamt 237 Liedern umfangreichste Teil des Liederbuchs ist nach dem Ablauf der Messfeier geordnet.

⁴¹ Das im folgenden Absatz genannte Liederbuch „Singe Jerusalem“ geht sogar soweit, diese Melodie Peter Janssens zuzuschreiben.

⁴² Kumbaya. Ökumenisches Jugendgesangbuch. Lieder und Texte. Hg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft „Neues Singen in der Kirche“ von M. Döhler [u. a.]. Zürich [u. a.] 1980.

⁴³ Singe Jerusalem. Hg. von der VKCE Steiermark. 1. Aufl. Graz 1986 mit weiteren Neuauflagen.

⁴⁴ Unterwegs. Lieder und Gebete. Hg. Allgemeiner Cäcilienverband für Deutschland – Deutsches Liturgisches Institut – Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Auftrag der Liturgie-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Köln 1994.

⁴⁵ Erdentöne Himmelsklang. Neue geistliche Lieder. Hg. von der Diözese Rottenburg-Stuttgart, vertreten durch das Amt für Kirchenmusik und das Bischöfliche Jugendamt. Ostfildern 1995.

NGL zu beobachten. Dies hängt sicher auch damit zusammen, dass die heute erwachsenen Gottesdienstbesucher bereits in ihrer Jugendzeit teilweise fast ausschließlich mit den damals neuen Liedern Gottesdienst gefeiert haben. Damit ist aber die Frage nach den „Kernliedern“, also dem unverzichtbaren Mindestschatz an Liedern neu zu stellen. Lieder wie z. B. „Großer Gott, wir loben dich“ können nicht mehr selbstverständlich als bekannt vorausgesetzt werden. Hingegen dürfen das sogenannte „Taizé-Halleluja“ oder das oben genannte „Vater unser“-Lied durchaus als neue „Kernlieder“ bezeichnet werden.

Einen gewissen Einfluss in Richtung einer zunehmenden Aufsplitterung des Gesangsrepertoires haben die reichen Angebote an Zusätzen (Kanons, Rufe, Rahmenstrophen, ...) im Münchener Kantorale und anderen Publikationen.

Bei Neuauflagen und Ergänzungen von Diözesananhängen zum „Gotteslob“ wäre in Bezug auf textliche, melodische und rhythmische Fassungen von Liedern eine Orientierung am „Liederbuch Religion“ empfehlenswert, da dieses Buch in den Händen der meisten Jugendlichen ist, die den Religionsunterricht besuchen und damit eine österreichweite Basis für ein gemeinsames Liedgut darstellt.

Wir stehen momentan in einer Phase des Wachsens eines neuen gemeinsamen Liedrepertoires aus dem Bereich des Neuen Geistlichen Liedes. Schwerpunkte dieses Wachsens scheinen die im einstimmigen Gesang fast ausschließlich vorkommende Form des Strophenliedes und im Bereich offener Formen das mehrstimmige Singen der Gemeinden zu sein. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen und wird noch manche Ergänzungen oder Umarbeitungen offizieller Gesangbücher nach sich ziehen.

Weitere Literatur

K. DORNEGER, Das 19. Jahrhundert im deutschsprachigen katholischen Kirchenlied. In: IAH Bulletin Nr. 22 (1994) 51–75.

Ph. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studium zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. Freiburg – Basel – Wien 1974, bes. 351–447.

W. OFFELE, Das ungeliebte Gesangbuch. Plädoyer für ein besseres „Gotteslob“. Frankfurt a. M. 1979.

F. SCHMUTZ, Werkbuch zum GOTTESLOB. Österreich-Anhang. Wien [1975].

W. SENGTSCHMID, Ergebnis und Interpretation der Umfrage des Instituts für kirchliche Sozialforschung „GOTTESLOB“. Untersuchung zur Lage der Kirchenmusik in Österreich. In: HID 42 (1988) 97–109.

Peter Hahnen, Dortmund

Singbare Brücken des Glaubens?

Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes

„Der Gesang verwandelt uns das Leben in etwas anderes.

Er zeigt uns eine Welt, die unseres Sehns nach würdig ist,
zeigt uns unser eigenes Ich, wie es sein könnte.“

Salman Rushdie, *Der Boden unter ihren Füßen* (Roman). München 1999.

I. Einleitung

Ehe man das Phänomen des Neuen Geistlichen Liedes (im folgenden: NGL) auf sein spirituelles Potential hin befragt, wird ein fundamentaler Vorbehalt zu behandeln sein. Man kann nämlich einwenden, ob das NGL nicht überholt sei, ob also ein Beitrag wie dieser nicht eher in einem Jahrbuch der Kirchengeschichte zu publizieren wäre denn in einem Themenheft, das sich virulenten liturgietheologischen Desiderata widmen will. Tatsächlich hat, wer ein Referat zum Thema vorbereitet, mit einiger Sicherheit staubige Hände, wenn er vom Platten(sic!)schrank zurückkommt. Auch hat sich die „Szene“ des NGL längst ins Unüberschaubare ausgefaltet. Mit dem Tod von Peter Janssens (1998) verstummte ohne Zweifel einer der wichtigsten Kreativen aus Gründungs- und Hochphase des NGL. Schon im Laufe der achtziger Jahre hatte sich der *emanzipatorische Charakter* des NGL dahingehend ausgewirkt, dass frühere Konsumenten zu Kreativen geworden waren. Und dies betraf nicht nur einfach Nachwuchs auf der überregionalen Ebene, sondern eben auch lokale – oft genug ambitionierte ehrenamtliche – Kreative. Gemeindemitglieder taten sich mit einem Kirchenmusiker oder einer Lehrkraft für Musik zusammen und texteten und komponierten Eigenes. Ohne nun gleich die Qualität solcher Lieder vorschnell zu debattieren (was ja oft genug zu einer Schreibhemmung, statt zu einer fruchtbaren Qualifizierung führt), muss man nüchtern feststellen, dass hier eine beachtliche religiöse Artikulationsfreude aufkeimte. Unzählige Rezipienten griffen musizierend und singend absichtsvoll auf die Lieder zurück. Fragte man nach, erfuhr man, dass sie als Lieder „die mit uns zu tun haben“, „die uns ernst nehmen“ usw. geschätzt wurden. Und längst hat sich das NGL etabliert, gehört es mehr zum Repertoire denn zum revolutionär Neuen. Aber auch in diesem Status findet es Verwendung, erlebt man Gottesdienste, in denen Jung und Alt mit sicht- und spürbarer Freude und Anteilnahme diese Lieder verwenden, ja, sich in ihnen „aussingen“.

Ist das Phänomen des NGL nun als zeitgeschichtliches Perdu einzuordnen, in manchen heftigen „Ausreißern“ zu belächeln, im Großen und Ganzen aber nun glücklich vereinbahmt und also abzuheken? Es wäre (zu) leicht, den quantitativ gesteigerten Abdruck im neuen „Evangelischen Gesangbuch“ und in den überarbeiteten Bistumsanhängen des „Gotteslob“ zum Anlass zu nehmen, die ehemals unbequeme Sache für erledigt zu halten. Ich meine, die Liturgiewissenschaft und mit ihr das erweiterte Spektrum der Praktischen Theologie kann am NGL mehr lernen, als die These verifiziert zu finden, dass sich alles Neue selbst in den verlangsamten Zeitläufen von Mutter Kirche einmal die Hörner abstoßen wird.

Die These, die hier stattdessen bedacht werden soll, dass nämlich im NGL paradigmatisch das Verhältnis von Kirchenmusik und Spiritualität aufgeheilt werden kann, diese These provoziert uns als Theologietreibende auf eine tiefere Reflexion hin: Kann das NGL als ein fruchtbares Medium christlicher Spiritualität verstanden und wertgeschätzt werden? Realisierte in ihm die Kirchenmusik, die das Subjekt ernst nimmt, geistliche Kompetenz und Kreativität der Subjekte?

Es fehlen vielleicht die überragenden Protagonisten, nicht aber die Multiplikatoren des NGL. Vielleicht sind sie weniger ambitioniert, aber es fehlt weithin auch der „Gegner“, den eine feurige Theologie – darf man Fulbert Steffensky Glauben schenken – zur Selbstentfaltung braucht. Sicherlich gilt: hier ist vieles selbstverständlich geworden, was noch vor einer Handvoll Katholikentagen für Widerspruch sorgen konnte. Längst hat das NGL sogar Einzug in Papstgottesdienste gefunden.¹ Auch eine ängstliche Debatte wie sie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken noch äußerst zögerlich nach dem Berliner Katholikentag von 1980 führte², ist im Großen und Ganzen überflüssig geworden.

Es hat sich aber angesichts selbstzufriedener Freude über den modernisierten Kanon kirchenmusikalischen Standardrepertoires ein neuer Zweifel gerührt. Er lässt sich in etwa folgendermaßen benennen: wenn dieses Musizieren „neu“ sein soll, müsste dann der Jugendgottesdienst mit Gitarre, Querflöte und einem bunten Strauß an NGL nicht gerade schnurstracks vom Technogottesdienst überholt werden? Sicherlich ist da etwas dran.³ Ein Absolutheitsanspruch wurde von Vertretern des NGL ernsthaft nie formuliert. Exkommunikationsneigungen waren – wenn überhaupt – auf Seiten des Cäcilianismus zu befunden.

Wenn im vorliegenden Beitrag auf das NGL rekurriert wird, so ist diese Beschränkung nur sachdienlich für die Reflexion eines Zusammenhangs zwischen musikalischem Handeln und spiritueller Valenz; eines Zusammenhangs, der grundsätzlich in den Blick genommen

¹ Bei den Gottesdiensten, die im Rahmen des jüngsten Papstbesuches in Deutschland (21. bis 23. Juni 1996) stattfanden, konnte man Beobachtungen zur offensichtlich sanktionierten kirchenmusikalischen Gestaltung machen. Insofern diesen Gottesdiensten zweifellos eine herausragende und für die Ortskirche durchaus paradigmatische Stellung zukommt, ist nämlich bemerkenswert, dass dort mehrfach Neue Geistliche Lieder verwendet wurden.

² 1980 kam es beim Abschlussgottesdienst im Berliner Olympiastadion (8. Juni 1980) zu einem Eklat, als das spontane Singen der Gemeinde erst durch die vereinten Domchöre der deutschen Diözesen unterbrochen werden konnte und daraufhin Joseph Kardinal Höfner durch neuerliches spontanes Singen im Vortrag des Schlussgebetes behindert war. Das offizielle Programm hatte die (ungeliebten) Neuen Lieder an keiner Stelle vorgesehen. Der Vorfall während des Hauptgottesdienstes „Liebe schafft Einheit und Frieden“ vom 8.6.1980 wurde mehrfach innerhalb des ZdK diskutiert (vgl. G. BAUER, Nachlese zum Berliner Katholikentag 1980. Zur Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 14. November 1980. In: Berichte und Dokumente. Hg. Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. H. 45. Bonn 1981, 10–26, hier: 22 und den Bericht des BDKJ-Bundespräses K. Wuchterl vor der Vollversammlung des ZdK: K. WUCHTERL, Bericht über den 86. Deutschen Katholikentag Berlin 1980. In: Ebd. 1–9, hier: 6f). Als erstmals zu einem Katholikentag (Düsseldorf, 1982) ein Liederbuch herausgegeben wird, finden sich darin auch Neue Geistliche Lieder (vgl. H. M. LONQUICH, „Neue Geistliche Lieder“ als Arbeitsschwerpunkt in der Kirchenmusik-Ausbildung? In: Institutio et praxis. Perspektiven kirchenmusikalischer Ausbildung. Hg. M. Kreuels. Regensburg 1992, 141–143, hier: 142). Der Abschlussgottesdienst im Rheinstadion wird – zwei Jahre nach dem Berliner Zwischenfall – u. a. von Alois Albrecht vorbereitet und auch mit Neuen Geistlichen Liedern gestaltet.

³ Siehe hierzu die Stellungnahme von B. HOPF, Jugend-Liturgie und Techno. In: MS(D) 118 (1998) 247–250.

gehört, will die Theologie zu einer sachgerechten Kriteriologie liturgiefähiger Musik finden, statt jedes Mal aufs Neue Geschmack mit vertretbarer Argumentation zu verwechseln und sich im Übrigen ratlos zu zeigen.

Ich möchte meine Überlegungen zunächst in acht Sätze bündeln, die den Fragekomplex aufschlüsseln und so helfen sollen, das weite Feld dieses Themas angesichts der gebotenen Kürze übersichtlich zu halten (Teil II). Dabei soll in einem ersten Durchgang der Spiritualitätsbegriff bedacht werden (Sätze 1 und 2), ehe das NGL in den Blick genommen wird. Nach einer inhaltlichen Klärung (Sätze 3–4) wird das NGL als Spielart der Pop-/Rockmusik reflektiert und dann vor dem Hintergrund musikwissenschaftlicher Erkenntnisse in Beziehung zu Spiritualität gesetzt (Sätze 5–8). Dann werde ich fragen, welche praktisch-theologische (und also auch liturgietheologische) Problematik aus diesem Befund erwächst und welche Impulse sich daraus für eine Theologie musikalischen Handelns entwickeln lassen (Teil III).

II. Das NGL in praktisch-theologischer Perspektive:

Acht Sätze zur Verbindung zwischen Neuem Geistlichen Lied und Spiritualität

1. *Spiritualität ist ein allgemein menschliches Phänomen.*

Kein Zweifel: Spiritualität ist „in“. Selbst dem „Spiegel“ war sie schon eine Titelgeschichte wert. Die Regale sind voll von Büchern und Bücherchen zum Thema Spiritualität. Zunächst denke ich noch gar nicht an dezidiert christliche Frömmigkeit: Spiritualität allgemein ist dem Menschen offensichtlich ein Bedürfnis. Der Mensch braucht etwas zur Selbstvergewisserung als Individuum und als Person *innerhalb / als Teil von Welt*. Die Person lebt in einem Bewusstsein transpersonaler Ausrichtung. Dieses deutende Ausrichten (Ordnen) prägt die Selbstgewisswerdung und -gestaltgebung des eigenen Lebens, wirkt also auch reziprok auf die Lebensgestalt des Menschen zurück. Er fragt nach einem Zusammenhang, nach einem Bezug jenseits seiner eigenen Person, fragt auch nach sich selbst: „Wer bin ich?“, „Wo komme ich her?“, „Wo gehe ich hin?“ und „Mit wem?“. Im allgemeinen Sprachgebrauch ist Spiritualität also ein Synonym für ein *qualifiziertes Bewusstsein* geworden, für etwas, das dem Leben Tiefe gibt.

Allgemeine Semantik des Spiritualitätsbegriffs⁴:

- Lebensprinzip,
- innere Triebkraft,
- Motor des Handelns,
- Horizontbestimmung,
- Atmosphäre, die sich in Denken und Handeln niederschlägt.

Hier wird der Zusammenhang von Spiritualität und Identität greifbar. Identität ist *Aufgabe*, d. h. sie wird nicht nur in mühsamen Prozessen *gewiss*, sie wird auch *gestaltet*. Als Selbstgewisswerdung und Selbstgestaltgebung macht Identität die Einzigkeit des Menschen aus und zugleich seine Einheit gegenüber dem Allgemeinen. Identität ist Selbigkeit (lat. idem = dasselbe), ist also Übereinstimmung eines werdenden mit sich selbst.⁵ Insofern ist

⁴ Vgl. U. F. SCHMÄLZLE, Leerformel oder Zauberformel? Die Wiederentdeckung des Spiritualitätsbegriffs. In: BiLi 67 (1994) 102–106, hier: 104.

⁵ Vgl. G. W. HUNOLD, Identität. In: Grundbegriffe der christlichen Ethik. Hg. J.-P. Wils – D. Mieth. Paderborn [u. a.] 1992, 31–44, hier: 31.

sie *Individualität* und kommt im engeren Sinne (als einmaliges Dies-Da) nur dem Menschen zu. Dort meint man damit dessen *Persönlichkeit*, sein Beisichselbstsein.

2. Christliche Spiritualität ist „Lebens-Selbst-Bewusstsein in verantworteter Übernahme christlicher Tradition“.

Wo der Mensch sich selbst und seine Umwelt, über sich selbst hinausweisend, betrachtet, haben wir es mit spirituellem Verhalten zu tun. Wo er dies auf dem Hintergrund christlicher Tradition tut und wo er mit ihr bejahend und selbstverantwortet und kreativ umgeht, haben wir es mit *christlicher* Spiritualität zu tun. Sie ist die „ganzheitliche Wurzel, aus der heraus Menschen *denken, fühlen und handeln*“⁶. Wo Menschen sich begreifen, sich kenntlich machen vor sich selbst und anderen, wo sie sich ‚verorten‘ im größeren Zusammenhang der *Communio* und Welt, kurz: wo Züge von individueller und identitätsfördernder Praxis, Emotion oder Kognition vorliegen, ist allgemein von spirituellem Potential zu sprechen.

Christliche Spiritualität kennzeichnet sich nach Anton Rotzetter⁷ durch eine Bindung an die jesuanisch / kirchliche Tradition: Durch die Bindung des Einzelnen

- an die Person Jesu,
- an die Praxis Jesu und
- an seine Gemeinde mit ihrer diakonalen und *kommunikativen* Praxis.⁸

Sie ist also konkret, immer „von der Person her“ zu betrachten.⁹ Sie ist kein Abstraktum oder gar Besitz, keine Entität an sich. Sie ist das *Gewisswerden* und das *Gestaltwerden* des Glaubens durch eine Person.¹⁰ Sie meint also nicht introvertiertes Zurückziehen auf ‚innere Erlebnisse‘ und auf private, letztlich unkommunikable Erfahrung. Sie meint auch nicht eine den Menschen auf sich selbst verkrümmende Bemühung um eine sorgsam gehegte privatim bleibende Lebensqualität. „*In seiner Frömmigkeit gewinnt der Mensch ein Verhältnis zu Gott, zur Welt und zu sich selbst.*“¹¹

⁶ SCHMÄLZLE (s. Anm. 4) 104 (Hervorhebung: P. H.).

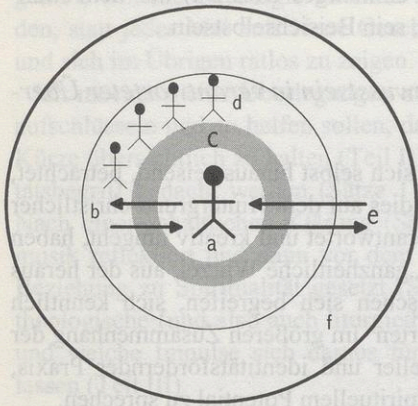
⁷ Vgl. Geist wird Leib. Seminar Spiritualität Bd. 1. Hg. A. Rotzetter. Zürich 1979, 12f.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. J. WEISMAYER, Leben in Fülle. Zur Geschichte christlicher Spiritualität. Innsbruck 1983, 9.

¹⁰ Vgl. J. TRACK, Versöhnte und versöhnende Frömmigkeit. Überlegungen zu Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit in unserer Zeit. In: Spiritualität. Theologische Beiträge. Hg. H. Wagner. Stuttgart 1987, 9–36.

¹¹ Ebd. 13. Die Parallelen zu Tracks Position sind bestechend: Zur Frömmigkeit gehört lt. Track immer auch der Akt der *Selbstbesinnung* und *Selbstbestimmung* (13). Sie ist „Besinnung auf den je eigenen Ort im Kontext der Lebensgeschichte, der Erfahrungen und Aufgaben, des Herausgefordertseins zur Selbstbestimmung der Existenz“ (13). Zu diesem „Gewisswerden“ tritt ein „Gestaltwerden“ hinzu, das zum Gewisswerden „korrespondiert“ (14). Von hierher kann Track dann Frömmigkeit bezeichnen als „Grundeinstellung und Grundhaltung, als bestimmtes Verhalten und Handeln“ (14). Auch Track erkennt, dass Frömmigkeit als solches „Ver-Halten“ in enger Korrelation zum Welt- und Gottesbild steht. Er formuliert ausdrücklich, dass hier „das Gottesverhältnis und Gottesverständnis, das Welt- und Selbstverhältnis seinen Ausdruck findet“ (14).



Zur Grafik:

Die Person (a) nimmt sich wahr und teilt sich der näheren mitmenschlichen, geschöpflichen und dinglichen Umwelt (d) reziprok mit (b) durch eine ordnende Fassung des Tuns und Erlebens, die Spiritualität (c) genannt wird, und sie steht in ebensolchem Austausch (e) mit der kontingent erfahrenen Welt als ganzer (f). Christliche Spiritualität ist Verhältnis reziproken Weltkontakts durch Geist-begabte Emotionalität, Kognition und Praxis in der Nachfolge Jesu.

Grafik 1: Spiritualität als Lebens-Selbst-Bewusstsein¹²

Gerade eine „Theologie zur Spiritualität“ *muss nun also nicht alle Formen der christlichen Frömmigkeit durchbuchstabieren* und abhandeln (oder gar bewerten) wollen. Nicht wie etwas sein *muss*, damit es als fromm gelten darf, wird sie bestimmen wollen, sondern von wo her und worauf hin – oder besser: auf *wen* hin – etwas ‚fromm‘ sein *kann*, wird sie fragen. Dieses „lebendige Bewusstsein“ ist denn also mehr als eine gedankenakrobatische Spielfläche, sondern ist eben durch Weltbezug und personale Relevanz „praktisch“. Hier kommt das NGL als musikalisches Handeln ins alle Sinne ansprechende Spiel.

3. In seinen Ursprüngen steht das NGL im Bemühen um eine „Verheutigung“ der Heilsbotschaft.

Was Janssens in den 60er Jahren als „KirchenJatz“ mit einer Vertonung des lateinischen Ordinarius begann (sogenannte MESSE AUF 2 IN D), begriff sich als Vergegenwärtigung von Liturgie als einer praktischen „Theologie des Volkes“. Adolf Exeler, der Pastoraltheologe, und Franz Kamphaus, der spätere Predigtlehrer, jetzt Bischof von Limburg, wohnten in der Nachbarschaft von Janssens und beförderten zusammen mit engagierten Privatleuten aus dem Umfeld des Franz-Hitze-Hauses (der Akademie des Bistums Münster) das Nachdenken über eine Umsetzung des Konzils, und das hieß damals: Befreiung, Emanzipation der Subjekte zugunsten der existentialen Beziehung zur Sache Jesu. „Räumt den Weg frei für das Wichtige, macht Christus nahbar!“, war die Devise.

Die Texte des NGL griffen hierzu lebensrelevante und nachfolgerelevante Themen auf: Nehmen wir die Lieder aus dem '72er-Projekt „Wir haben einen Traum“. Dazu gehören Songs wie „Die Sache Jesu braucht Begeisterte“, oder „Jesus der Menschensohn kam nicht sich bedienen zu lassen“ (hört man noch das Priesterbild, mit dem da in Konflikt gegangen

¹² Der Illustration kommt dabei jene vorbehaltliche Gültigkeit zu, wie sie allen Modellen zu eigen ist: Sie ordnen als Skizzen die gedankliche Vorstellung eines Sachverhaltes, ohne ihn als mit der Realität identisch fassen zu können. Dieses Modellverständnis geht auf J. G. Borbour zurück, der Modelle als „Mittel der Vorstellung (auffasst), um Erfahrung zu ordnen, als eine Beschreibung der Welt“ schätzt (J. G. BORBOUR, *Myths, Models and Paradigms*. New York 1974).

wird?). Es finden sich darin von den üblichen Standardthemen der Pop-/Rockmusik die Komponenten

- Selbstreflexion,
- Sozialbeobachtung,
- politische Verantwortung und
- Werte

hervorragend behandelt.¹³ Hierzu korreliert ein ausdrücklich ethischer Impetus. Die Lieder benennen den „Indikativ des neuen Seins“ und formulieren den „Imperativ danach zu leben“ (K. Chr. Thust).¹⁴

Was in den USA das Spiritual in seiner Umwelt und Anwendermentalität leisten konnte, was es aber – mühsam eingedeutscht – in *unserem* Sprach- und Kulturraum weitgehend scheitern lassen musste, nämlich die Praxisrelevanz von Heilsbotschaft und Jesus-Bewegung darzustellen und anzubieten, das gelang dem NGL in der deutschsprachigen Gegenwartsgesellschaft vorwiegend der Siebziger Jahre. Das NGL kopierte nicht die US-amerikanischen Lieder und entstand auch nicht als ausgebuffte Werbemaßnahme. Es musste das NGL hoffnungslos überfordern, wenn man postulierte, mit diesen Songs könne man die Gottesdienste wieder vollkriegen oder den Kirchen imagemäßig aufhelfen.¹⁵ Wohl keiner der Protagonisten mochte sich solchen Rekrutierungsabsichten anschließen. Das Movens des Liederschaffens und der Liederrezeption reichte in der Regel sehr viel tiefer. Es umfasste im Wesentlichen drei Absichten bzw. inhaltliche Dimensionen:

- Kommunikation des Evangeliums,
- Fest des Glaubens,
- Imperativ und Selbstreform.

4. Das NGL ist Spielart der Pop-/Rockmusik.

Die Musik wird ernstgenommen als ein selbstverständlicher Teil der Nahbarmachung Jesu und seiner Bewegung. An die Stelle des vom Modern Jazz Quartett inspirierten „Jatz“ (so sprach Janssens des selber aus) trat allmählich der leichter mitsingbare Beat. Und natürlich spielten musikalische Idiome der Pop-/Rockmusik eine hervorragende Rolle. Als in der Gesellschaft des Wirtschaftswunders in beiden Konfessionen drängend nach Ausdrucksformen gesucht wurde, war die Populärmusik nicht desavouiert durch eine Verbrüde-

¹³ Siehe hierzu ausführlich bei P. HAHNEN, Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität. Münster 1998 (Theologie und Praxis Bd. 3) 264–277.

¹⁴ Denkt man etwa an das Lied „Worauf es ankommt, wenn er kommt“ (Albrecht – Edelkötter). Das Lied ist abgedruckt in: „Cantate“, „Der Regenbogen“, „Erdentöne, Himmelsklang“ (unter dem Titel „Jetzt ist die Zeit“), „Singt dem Herrn“ und „Troubadour für Gott“ (genauere Angaben zu diesen Liedersammlungen, siehe HAHNEN, ebd. 244–256). Typischerweise stammt dieses Lied aus einer Misereor-Fastenaktion, ist also eingebettet in den Kontext diakonalen Handelns und weltweiter Verantwortung. Wer sich an die Anfeindungen konservativ-bürgerlicher Politiker anlässlich der Misereor-Aktion 1983 gegen das südafrikanische Apartheidsregime erinnert, dem leuchtet auch auf Antrieb ein, dass diese Lieder im Kontext Politischer Theologien standen (vgl. N. HERKENRATH [u. a.], Misereor im Widerstreit der Meinungen. München – Mainz 1984, 27). Es werden in acht Strophen 31 Fragen an das Gewissen der singenden Gemeindemitglieder gestellt (vgl. P. DECKERT [u. a.], in: MS[D] 112 [1992] 208). An Albrechts Liedtexten findet sich auch beispielhaft der „aufrüttelnde, fordernde Charakter“, der manche Lieder auszeichnete (vgl. ebd.).

¹⁵ Siehe hierzu in aktueller Variante die nachdrückliche Stellungnahme von „Popkantor“ Peter Hamburger (DERS., Zwischen Hallelujah und Be-bop-a-loo-lah. In: MuK 69 [1999] 142–149, hier: 146ff).

rung mit Altbackenem, wie sie zwischen den kunstledernen Buchdeckeln des „Laudate“ befürchtet wurde. Pop-/Rockmusik vertritt per se die Idee, die sich mit einem Songzitat aus der – wirklich sehr säkularen – „Rocky Horror Show“ als Idee des „Don't dream it / be it“ benennen lässt. Hier wird nicht aufgeschoben, hier bin *ich* und jetzt gemeint, hier bin ich gefragt, hier soll *ich jetzt* losgehen, kann ich Guttuendes erleben, das mich trägt, mir hilft, aufzubrechen und weiterzugehen.

Natürlich ist das NGL nicht Hard Rock, nicht Heavy Metal (in der ökonomisch einträglichen Christian Contemporary Music gibt es alle diese Spielarten). Das NGL ist eher „Kammer-Rock“¹⁶, ist der „Smalltalk“¹⁷ innerhalb des thesaurus der musica sacra.

Exkurs:

Praktische Theologie tritt in Beziehung zu den Humanwissenschaften

Ich füge eine Vergewisserung ein: Wie nämlich kommt der Theologe überhaupt dazu, sich mit Musik und gleich auch noch mit psychologischen Befunden zu beschäftigen? Praktische Theologie begreift sich mittlerweile als Reflexion über den je aktuellen Selbstvollzug von Kirche. Damit folgt sie einem Impuls, den u. a. Karl Rahner gegeben hat und der dann weiter entwickelt wurde.¹⁸ Praktische Theologie wird im Gefolge zu einer Handlungswissenschaft, die *nicht Aktenbestände sondern Akteure in den Blick nimmt*. Von hierher legitimiert sich die Öffnung auf die Humanwissenschaften, also auch auf Soziologie und Psychologie. Was dort über den Menschen, sein Denken, Fühlen und Wollen erkannt wird, muss von der Praktischen Theologie aufmerksam zur Kenntnis genommen werden.

Was zu Beginn über Spiritualität ausgeführt wurde, war schon abgeglichen mit Modellen der Entwicklungspsychologie. Nun kann man vor dem Hintergrund der Interdisziplinarität fragen, was denn die Musikwissenschaft, genauerhin Musiksoziologie und Musikpsychologie zur Bedeutung von Musik für das Lebens-Selbst-Bewusstsein beizutragen haben. Und da hat der Theologe dann einiges zu lernen: das NGL ist zunächst einmal Musik, nicht Dogmatik. Aber was wird hier mit dem Begriff Musik bezeichnet? Musik ist ein schwer fassbares Phänomen. Mit dieser unscheinbaren Frage eröffnet sich ein erstes interdisziplinäres Lernfeld. Wir können nämlich aus musikwissenschaftlicher Perspektive *drei* Erscheinungsformen von Musik unterscheiden:

Drei Daseinsebenen von Musik:

- Werkwirklichkeit
- Klangwirklichkeit
- Hörerwirklichkeit

¹⁶ Der Rockmusiker Paul Vincent Gunia äußert sich in einem Interview mit Franz-J. Tremer (Was ein Rockmusiker meint. In: MS[D] 118 [1998] 240–243, hier: 241).

¹⁷ H. VOGEL, Gedanken zur Kirchenmusik. In: MuK 68 (1998) 255–261, hier: 260. H. Vogel ist Landeskirchenmusikrat der evangelisch-reformierten Kirche (Laer/Ostfriesland).

¹⁸ Siehe etwa bei R. ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. In: Praktische Theologie heute. Hg. F. Klostermann – R. Zerfaß. Mainz – München 1974, 164–177 und bei N. METTE, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie. Düsseldorf 1978 und aufgearbeitet jüngst bei M. MEYER-BLANCK, Neuere Entwürfe zur Praktischen Theologie. In: ThR 64 (1999) 197–216, bes. 210–213; auch H. WAHL, „Glaubenlernen“ im Horizont von Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie. In: MThZ 49 (1998) 75–91.

Ist mit Musik erfasst, was auf dem Notenpapier notiert ist, also die „*Werkwirklichkeit*“, die sogenannte „*Papermusic*“? Oder ist Musik, was im Augenblick der Darbietung erklingt, die sehr flüchtige „*Klangwirklichkeit*“, das also, was vom Interpreten abhängig ist? Oder ist Musik, was bei mir ankommt und was sich im Hörer aus dem Schallereignis „entwickelt“? Dies ist die in der Musiksoziologie und -psychologie ernst genommene „*Hörerwirklichkeit*“.

Was da eigentlich und auf welch intrapersonal verzwickten Pfaden „ankommt“, das darzulegen, dazu reicht der Umfang eines Aufsatzmanuskriptes nicht. Für den herkömmlich oberflächlich in der klassischen Musiktheologie Geschulten (und da wird selbst im Diplomstudium allzu wenig vermittelt), imprägniert von den Bildern einer himmlischen vollkommenen Musik in klingenden Sphären, gedrillt auf das Wunder mathematischer Feinheit der Schöpfung zu achten, die sich in irdischem Tonsatz und Klang wiederfinden sollen, ist es denn doch einigermaßen verblüffend, sich von der Musikwissenschaft belehren lassen zu müssen, dass selbst etwas so Unverfängliches wie das Hören eines einzelnen Tons *subjektiv gefärbt* ist. In der Hörerwirklichkeit ist Musik Wirkungs- und Ausdruckshandeln des Individuums.

Drei Feldbereiche von „Musik“ sind benannt: Werkwirklichkeit, Klangwirklichkeit, Hörerwirklichkeit. Die wichtige Hörerwirklichkeit kommt in den klassischen Lehrtexten zur liturgischen Musik allenfalls am Rand vor. Sie entzieht sich der Analyse ebenso wie der Kontrolle, ist aber für den Bezug zwischen Mensch und Musik „der springende Punkt“ und also auch für unsere Frage nach dem Zusammenhang zwischen NGL und Frömmigkeit wichtig. In der Hörerwirklichkeit nämlich wird über die wirkmächtige Beziehung zwischen Individuum und Musik entschieden. Hier ‚entscheidet‘ sich, ob mir bspw. ein Song „etwas sagt“. Warum beispielsweise geht der eine beim Radetzkymarsch laufen, dem anderen aber hüpf das Herz vor Freude?

Die Praktische Theologie sollte also bereit sein, sich von den Humanwissenschaften inspirieren zu lassen. Aus dieser Perspektive wird im Folgenden auf das NGL geblickt.

5. Das NGL hat interpersonales Potential.

Pop-/Rockmusik ist „mehr . . . als nur Musik“¹⁹. Aus diesem musikalischen Potential speist sich das NGL und auf diesem Humus wächst „Gegenkultur“.²⁰ Mit ihrem reichen Vermögen als Ausdrucks- und Wirkungshandeln ist Pop-/Rockmusik samt ihrer Nebenzweige, zu denen stilistisch das NGL zu zählen ist, Sprachrohr echter – zu kurz kommender – Bedürfnisse.²¹ Sie ist Sozialisationshilfe in einem für die Musikwissenschaft konsens-tauglich befundeten, enormen Ausmaß. Sie wird dies u. a. als Medium und Forum für Erfahrungen, indem sie nämlich fiktive, spielerische und auch eigenständig entwickelte Er-

¹⁹ Chr. ZÖLLER, Zum Teufel mit der Rockmusik! – oder doch nicht? In: ru 19 (1989) 24–28, hier: 27. Mittlerweile wird sogar ein moraltheologischer Nutzen der Pop-/Rockmusik postuliert (vgl. R. SIEDLER, Feel it in your body. Sinnlichkeit, Lebensgefühl und Moral in der Rockmusik. Mainz 1995).

²⁰ Vgl. ausführlich bei R. FLENDER – H. RAUHE, Popmusik. Geschichte, Funktion, Wirkung und Ästhetik. Darmstadt 1989.

²¹ Vgl. ebd. 176–184.

probung und Simulation von Gefühlen, Erprobung und Darstellung von Vorstellungen und Überzeugungen ermöglicht. Sie fungiert als Sozialisationsangebot von hoher Dichte.²²

So verfügt das NGL über ein persönlichkeitsbildendes Potential. Die folgende Liste vermag jeder, dem das NGL schon einmal etwas bedeutet hat, probeweise durchzugehen. Es taugt als:

- Erkennungszeichen,
- Komponente der Beziehungsbasis,
- Informationsquelle über Lebensstile und Verhaltensweisen,
- Grenzmittel gegen andere Lebenswelten,
- Stimulans von Traum und Sehnsucht,
- Identitätskatalysator durch körperliche Substitution,
- Handlungssappell (zum Beispiel als Protest),
- Rückzugsmedium,
- Stimmungsstimulanz,
- Gesprächsgegenstand und
- Prestigeobjekt (Wissen von Biografie-Details u. v. m.).²³

Hier wirkt auch die aller Kunstmusik gegenüber veränderte Rezipientenrolle. Gleich ob man selber zu den Musizierenden gehört oder „nur“ Zuhörer ist, wirken die popularstilistischen Idiome der neuen Lieder unmittelbar körperlich. Sie machen leichter als andere Musikstile aus Konsumenten aktive Perzipienten, machen Menschen einander zu einem kommunikablen Zeichen und lösen oft genug den Wunsch nach eigener musikalischer Betätigung aus.²⁴ Die niedrigschwellige Einladung zum Mitmachen darf in einer Gesellschaft, der das alltägliche Singen immer mehr abhanden kommt, besondere Bedeutung haben. Diese Aktivität (und sei es durch Nachsingen, Mitsingen oder Tanzen) kann verstanden werden einerseits als ein emanzipatorischer Akt (Stichwort: Zurückgewinnung der Musik²⁵), andererseits als ein Einklingen in größere interpersonale Zusammenhänge. Es kommt zur „Stimm-Abgabe“, die die Sänger zusammenrücken lässt.²⁶ So vergemeinschaftet das NGL und stützt Identität.

6. Das NGL hat intrapersonales Potential.

Zu beschreiben, was Lieder für den Einzelnen als Teil einer *Communio* und für eine *Communio* selbst bedeuten können, das ist das Eine. Fassen zu wollen, was eine Musik bei dem einzelnen Menschen, tief in seinem Innern, auszulösen vermag, das ist das sehr viel schwierigere Andere. Im Idealfall führt die Musik vielleicht zu dem, was die kirchlichen

²² Vgl. V. SCHÜTZ, Rockmusik. Eine Herausforderung für Schüler und Lehrer. Oldenburg 1982 und auch bei FLENDER – RAUE (s. Anm. 20) 185f. Vgl. auch H. BONFADELLI [u. a.], Jugend und Medien. Eine Studie der ARD/ZDF-Medienkommission und der Bertelsmann-Stiftung. Frankfurt 1986 (Media Perspektiven 6) 18–20. Siehe auch D. BAACKE, Art. „Jugendkulturen und Musik“. In: Musikpsychologie. Ein Handbuch. Hg. H. Bruhn – R. Oerter – H. Rösing. Reinbek 1993, 228–237, hier: 232.

²³ Ausführlich hierzu bei HAHNEN (s. Anm. 13) 209–356.

²⁴ Vgl. I. KÖGLER, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Graz 1994, 97.

²⁵ Vgl. Praxishandbuch Rockmusik in der Jugendarbeit. Hg. W. Hering – B. Hill – G. Pleiner. Opladen 1993, 20.

²⁶ Vgl. S. KRAFT, Das neue Lied. In: Mehr als Worte sagt ein Lied. Hg. H. Schützzeichel. Freiburg 1990, 138–140, hier: 139.

Dokumente „Erhebung der Seele“ nennen. Wir können dies begreifen als eine transpersonale Erfahrung schlechthin. Und ebenso wie mystische Erlebnisse und den Kuss der Liebenden kann man auch sie nicht en détail analysieren. An interpersonales Erleben gibt es allenfalls Annäherungen, die aber werden uns im Falle popularmusikalischer Idiome durch musikpsychologische Arbeiten durchaus angeboten. In diesem Zusammenhang muss das Stichwort *Selbstbetroffenheit* fallen.²⁷ „Wenn mich etwas [. . .] kalt lässt, [. . .] dann gibt es auch keine Emotion.“²⁸ Wo Emotion ist, darf mithin Selbstbetroffenheit (ego-involvement) unterstellt werden. „Bei keinem der menschlichen Sinne – wenn man vom Schmerzsinne absieht – ist der emotionale Anteil so hoch wie beim auditiven System.“²⁹ Die Selbstbetroffenheit allein kennzeichnet das Gefühl jedoch nicht. Im Gefühl nämlich werden Anmutungen mit Erfahrungen, Situationen, Urteilen und Handlungsmustern verknüpft, von denen das Gefühl in der Folge mitabhängt.³⁰ Die emotionale Betroffenheit des Menschen ist kein Additiv zu seinem Denken und Handeln, sondern deren inhärenter Bestandteil.³¹ Emotionale Ansprechbarkeit gilt gar als eine Voraussetzung des Handelns.³² Dementsprechend ist Emotion von basaler Bedeutung für die Identitätsbestimmung. Die Emotion nämlich gibt dem Bewusstsein – mehr als andere psychische Erscheinungen – Kontinuität: „Stärker als im ‚Wissen‘, im ‚Wollen‘ oder ‚im Handeln‘ erlebt die Person in ihren Gefühlsregungen sich als mit sich selbst identisch.“³³

Musik kann nicht nur etwas ausdrücken, sie kann auch *Ein-Druck* bewirken. Sie tut dies teilweise über ihren Rhythmus, der Erfahrungen des pränatalen Hörens widerspiegelt.³⁴ Sie tut dies auch mit ihrem Text und mit der Bedeutung, die sie erlangt.³⁵ Dem Eindruck gesellt sich etwas weiteres hinzu: das Bedeutungserleben. Hören oder Singen wir Lieder, findet ein Erleben von Bedeutungen statt. Es geht also für den musikalisch Handelnden nicht um mechanistische Decodierung einer musikalischen „Message“ (à la „Was hat der Komponist gemeint?“). Lieder sind vielmehr potentiell umfangreiche *Bedeutungsträger*. Vor diesem musikpsychologisch aufgehellten Hintergrund kann das Erleben von Musik als eine Form „*gelebter Selbstverwirklichung*“ begriffen werden.³⁶ Es steht in engem Zusammenhang mit der Persönlichkeit der Sänger.

²⁷ Vgl. D. Ulich, *Das Gefühl. Eine Einführung in die Emotionspsychologie*. München 1982, 32.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 12.

³⁰ Vgl. ebd. 5f.

³¹ Vgl. ebd. 32–34. Siehe auch bei D. PLOOG, *Emotionen als Produkte des limbischen Systems*. In: Themenheft *Emotionsforschung*. Hg. S. Davies-Osterkamp – E. Pöppel. Weinheim 1980 (*Medizinische Psychologie* 6) 7–19, hier: 18.

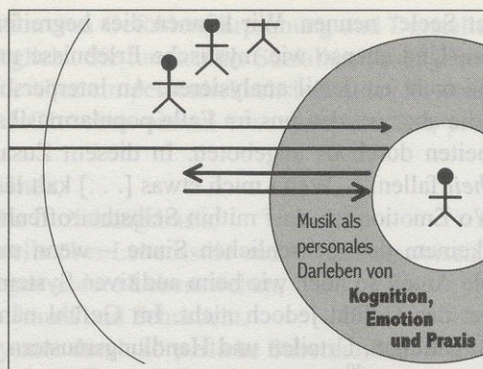
³² Siehe hierzu bei Ulich (s. Anm. 27) 34. Für Ulich ist Emotionalität gar Voraussetzung jeglichen Handlungsimpulses (vgl. ebd.).

³³ Ebd. 35.

³⁴ Vgl. G. HARRER, *Das „Musikerlebnis“ im Griff des naturwissenschaftlichen Experiments*. In: *Grundlagen der Musiktherapie und Musikpsychologie*. Hg. ders. Stuttgart – New York ²1982, 10f.

³⁵ Vgl. ebd. 11.

³⁶ Vgl. Chr. G. ALLESCH, *Das Musikerleben als personaler Gestaltungsprozeß*. In: *Grundlagen der Musiktherapie und Musikpsychologie* (s. Anm. 34) 123–152.



Grafik 2: Darleben von Musik ist ein Handeln unter reziprokem Weltbezug des Menschen und ist Aktualisierung seines Lebens-Selbst-Bewusstseins.

Das Musikerlebnis und besonders das Singen wird zu einem definierenden Bestandteil, es wird Komponente des persönlichen Lebens und des eigenen Lebens-Selbst-Bewusstseins. Der Einzelne verbindet sich zudem mit einem Song, indem er seine Assoziationen einbringt; und zwar zur Rezeption von *Text* (oder Textpartikeln), von *Musik* (oder Musikkomponenten), in *Involvement* und *biographischer Vergegenwärtigung*. Musikalische Wahrnehmungen und Wirkungen sind vielfältiger, als ein eingeführtes wissenschaftliches Konzept wahrhaben kann.³⁷ Ihre komplexe Struktur skizziert der Musikpsychologe G. Kleinen in einer treffsicheren Skizze folgendermaßen:

„Die Wahrnehmung taucht in den Strom der Ereignisse ein, wählt Fragmente aus, klinkt sich über mehr oder weniger große Zeitabschnitte ein, identifiziert sich, läßt sich emotional bewegen, vergegenwärtigt sich mehr oder weniger umfangreiche Zusammenhänge und Entwicklungen, gerät in Resonanz oder Distanz. Elemente der Wahrnehmung werden [...] im zeitlichen Ablauf vielfältig kombiniert, variiert und entwickelt. In anderen Momenten schweift die Phantasie ab, so daß der Wahrnehmungsprozeß nur partiell durch Kohärenz charakterisierbar ist. [...] Es gibt Sprünge von der Musik zu anderen Bewußtseinsinhalten: zum eigenen subjektiven Befinden, zu Beobachtungen während des Musikhörens, zu Erlebnissen vom Tage, zu Sehnsüchten, Hoffnungen und Enttäuschungen, zu Plänen und Vorhaben usw.“³⁸

Als Kunst ist Musik eine Symbolhandlung, die zu den grundlegenden geistigen Lebensäußerungen zählt. Sie vermag geistiges Leben einerseits zu formen und zu bilden, andererseits das Leben zum Ausdruck zu bringen und mitteilbar zu machen.³⁹ Kurz: Musik ist in der Lage, das Leben nicht nur zu verzieren, sondern *seine Deutung darzustellen*! So gehen wir mit dem Lied auf eine Reise immer auch zu uns selbst und – selbst wenn das zunächst paradox klingen mag – auch zu etwas außerhalb unserer selbst, und wenn man es

³⁷ Um sie klären zu können, greift man nicht ausschließlich auf die sogenannte Kognitionspsychologie zurück, die die mentale Repräsentation von Wahrnehmungen untersucht. Man plädiert stattdessen dafür, auch die *metaphernreiche*, also sprachliche, individuelle Wahrnehmung zu ihrem Recht kommen zu lassen (vgl. G. KLEINEN, Die psychologische Wirklichkeit der Musik. Wahrnehmung und Deutung im Alltag. Kassel 1994, 8f).

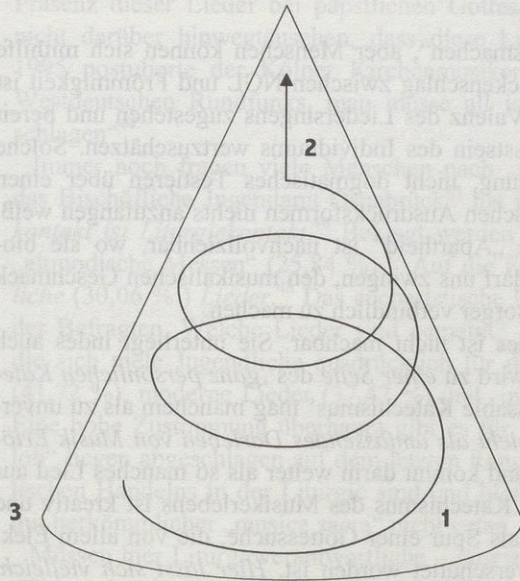
³⁸ Ebd. 12f.

³⁹ Vgl. G. Rödding, Das Wesen des Gottesdienstes im Blick auf die Kirchenmusik. In: Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart. Eine Aufsatzreihe im Auftrag des Verbandes der evangelischen Kirchenchöre und des Verbandes evangelischer Kirchenmusiker Deutschlands. Hg. W. Blankenburg – F. Hofmann – E. Hübner. Kassel 1968, 39–50, hier: 45.

so verstehen kann: eine Reise auf Gott zu und mit seiner Kirche, versammelt in der (singenden) *Communio* des liturgischen Festes.

Das NGL kreist für den Singenden als Ausdrucks- und Wirkungshandeln, als Handeln auch, das ihn mit anderen vereint, um ein Thema oder um einen Anlass und mit diesem auf Gott zu. Es bringt den Menschen in Bewegung, provoziert ihn, hilft ihm, sich zu positionieren; in Hinsicht auf Gott, auf seinen eigenen sozialen Ort und auf gesungene Inhalte der Textmusik bzw. auf Mitwirkung oder Verweigerung ihres vergemeinschaftenden Bedingungsfeldes Liturgie.

Grafik 3: Funktionsschema zum Kirchenlied (P. Hahnen)



Das Kirchenlied ist Teil personalen Ausdruckshandelns des Einzelnen (1) auf die Versammlung der Gemeinde hin (Kreisform) und (2) auf Gott hin (Spiralform). Dies ist es sowohl als Handeln des Einzelnen wie auch als gemeinsames musikalisches Handeln mit den übrigen Versammlungsteilnehmern. Das Lied ist bekennender und betender Klangraum der Kirche (konische Ummantelung) (3). Die Ausrichtung dieser Spielart von Kirchenmusik auf Gott, die Bindung an den objektiven Raum der Kirche und die transpersonale Orientierung des Kirchenliedes (sämtlich zugleich auch tradierte Anforderungen an liturgisches Musizieren) sind darin ebenfalls berücksichtigt.

7. Das NGL ermöglicht Involvement: Subjekt, *Communio* und Sache finden zusammen.

Als Involvement bezeichnet man die ganzheitliche Beteiligung des Subjekts im musikalischen Handeln. Alles verschmilzt zu einer Einheit: der Raum und die anderen darin, Gerüche, Farben, Gefühle, Überzeugungen, Beziehungen, das Gemeinschaftserleben, die Absicht des Tuns und seine Freude. Involvement schließt das Denken nicht aus, verzichtet aber auf Verkopfung. Sinn und Sinnlichkeit schließen einander nicht aus.⁴⁰ In solchen Augenblicken personalen Bedeutungserlebens wird das NGL zur Metapher von Hoffnung, Protest und „Programm“, zum Sinn(lichen)bild eines konkreten Lebens und seiner christlichen Überzeugung und Praxis.

⁴⁰ Vgl. D. BAACKE, *Beat – Die sprachlose Opposition*. München 1968, 67ff; DERS., *Intensität als Stil*. In: Schock und Schöpfung. Jugendästhetik im 20. Jahrhundert. Hg. W. Bucher – K. Pohl. Darmstadt – Neuwied 1986, 81–85, hier: 81f; I. STORB, *Beat – soziologisch gesehen*. In: Musik und Bildung 4 (1972) 189–193; H. J. LIMBURG, *Die Frage nach dem Stellenwert von Beat und Pop im Leben Jugendlicher*. In: MusAl 24 (1972) 64–71. Vgl. hierzu auch die anschaulichen Schilderungen durch J. KOENOT, *Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion*. Düsseldorf 1997, 21–27.

Im Grunde stimmt das Verständnis von Liturgie als gemeinsames Handeln von Subjekten als *Communio* und von verstehendem Fest, das uns ganz in den Dialog zwischen Gott und Mensch bringen will, mit dem Erlebnis von Involvement überein. Sehen wir die letzte Grafik nochmals an, erkennen wir uns wieder: Singend als Subjekt mit einer *Communio*, kreisend um ein Thema, einander zusingend und auf Gott zu handelnd. So findet die „vitale Vokal-Kapazität“⁴¹ mit dem NGL zur Annäherung einerseits zwischen Gott und Mensch und andererseits der Gemeinde untereinander.

8. Spiritualität mit Musik

Musik soll nicht meine Spiritualität „ausmachen“, aber Menschen können sich mithilfe der Musik als „Fromme“ formen. Der Brückenschlag zwischen NGL und Frömmigkeit ist genau da möglich, wo wir die subjektive Valenz des Liedersingens zugestehen und bereit sind, Spiritualität als Lebens-Selbst-Bewusstsein des Individuums wertzuschätzen. Solche Wertschätzung tut not, nicht Bevormundung, nicht dogmatisches Testieren über einen Musikgeschmack, der mit popularmusikalischen Ausdrucksformen nichts anzufangen weiß. Solche musiktheologische und liturgische „Apartheid“ ist nachvollziehbar, wo sie biografisch erklärt werden kann. Nichts aber darf uns zwingen, den musikalischen Geschmack einzelner Organisten, Theologen oder Seelsorger verbindlich zu machen.

Die subjektive Valenz eines Kirchenliedes ist nicht machbar. Sie unterliegt indes auch keiner kirchlichen Glaubenskontrolle. Sie wird zu einer Seite des ‚ganz persönlichen Katechismus‘ jedes Christen. Dieser ‚privat passable Katechismus‘ mag manchem als zu unverbindlich erscheinen. Das NGL aber vergleicht als umfassendes Darleben von Musik Erlösungsanspruch mit Erlösungswirklichkeit und kommt darin weiter als so manches Lied aus offiziellen Gesangbüchern. Der subjektive Katechismus des Musikerlebens ist kreativ und lebensrelevant. Wir können ihn begreifen als Spur einer Gottessuche, die von allem Elektronik- und Meinungsschrott noch nicht verschüttet worden ist. Hier lässt sich vielleicht manches singen, was man nicht sagen kann. Was können wir uns von einem Kirchenlied mehr wünschen, als dass es schweigende Lippen zu rühren und uns auf das Geheimnis Gott auszurichten vermag?

Ingeborg Bachmann nannte Musik den Klang, „der Heimweh macht“, der „freundlich und stark macht an allen Tagen“⁴². Salman Rushdie sah in ihm die großen Lebenswünsche vorgetragen (siehe das Zitat über diesem Beitrag).

Leitlinie liturgietheologischer Reflexion kann eine Aussage Papst Johannes Pauls II. sein. „Die Liturgie ist nicht losgelöst von Raum und Zeit“, erläuterte er in seinem Schreiben zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution.⁴³ Nehmen wir dieses Diktum von Papst Johannes Paul II. ernst, ist das NGL gar nicht das Ende unseres Gesprächs, sondern tatsächlich eher schon ein zeitgeschichtlicher Passus. Er gibt damit Anlass, zwei Axiome liturgischen Handelns in den Blick zu nehmen: zum einen ist Liturgie Mal für Mal die Darstellung und Vergewisserung, dass Gott sich seinem Volk im Formen- und Sprachspiel des Gottesdienstes

⁴¹ Ph. HARNONCOURT, *Gesang und Musik im christlichen Gottesdienst*. In: LJ 48 (1998) 168–182, hier: 172.

⁴² Zitiert nach F.-J. TREMER, *Predigt eines jungen Theologen, der Rock und Pop sehr ernst nimmt*. In: MS(D) 118 (1998) 144.

⁴³ Papst JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie* (4.12.1988) (= VApS 89) Nr. 17.

nahbar macht (im Zusammenspiel von katabatischen und anabatischen Kommunikationselementen); zum andern wird durch das päpstliche Schlagwort der Inkulturationsaspekt des liturgischen Handelns betont. Soll heißen: Ein Gottesdienst, der formvollendet und „rein“ ist (diese Ausdrucksweise wurde gerade in Bezug auf die Kirchenmusik noch in den 60er Jahren von J. Schell propagiert), ist längst keine Gewähr mehr für einen Gottesdienst, der der beteiligten Gemeinde zum „Fest“ werden kann. Wie leicht werden Fest und *participatio actiosa* immer noch mit (steifer) Feierlichkeit und Weltapartheid verwechselt! Dass man mich nicht missversteht: auch die Aufnahme sogenannter NGL in das „Gotteslob“, auch die Präsenz dieser Lieder bei päpstlichen Gottesdiensten im deutschsprachigen Europa, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Lieder distinguierende Wirkung haben: noch 1995 postulierte der Kölner Kirchenmusiker Peter Bares in einem Live-Interview des Westdeutschen Rundfunks, man müsse all jene, die solches Liedgut praktizierten, „totschlagen“⁴⁴.

Immer noch fragen viele Menschen nach „ihrer“ Kirchenmusik. Eine Befragung durch das Bischöfliche Jugendamt Osnabrück⁴⁵ hat jüngst noch einmal aktuell gezeigt: *Kirchenkontakt ist Liturgiekontakt*.⁴⁶ Beklagt werden u. a.: „langweilige Messen“ (39,64 %) und „altmodische Messen“ (25,84 %).⁴⁷ Auf die Frage, was ihnen wichtig ist, *nennen Jugendliche* (30,06 %) *Lieder*.⁴⁸ Das eucharistische Hochgebet [„Wandlung“] nennen nur 8,67 % der Befragten. Welche Lieder sind gemeint? Tatsächlich ist es die zeitgenössische Form, die sich viele Jugendliche ausdrücklich für die Liturgie wünschen: moderne Instrumente (41,72 %), moderne Lieder (37,42 %) und moderne Texte (34,36 %) bilden die Spitze.⁴⁹ Eine hohe Zustimmung überhaupt gibt es für „moderne Lieder“. Lieder aus dem „Gotteslob“ liegen abgeschlagen auf dem letzten Rang.⁵⁰ Stil und Präsentationsniveau des musikalischen Handelns in der Liturgie sind und bleiben enorm wichtig, und offensichtlich ist es mit herkömmlicher „*musica sacra*“ nicht getan. Sie bleibt vielmehr enorm provoziert.

Müssen hier Liturgieverantwortliche – längst nicht nur in Pfarrgemeinden oder auf Lehrstühlen, sondern auch in sogenannten Personalgemeinden – nicht nach neuen Wegen suchen? Nach Wegen allerdings, die einerseits liturgietheologisch sachgerecht und andererseits für die feiernde Versammlung „vor Ort“ – und sei sie noch so klein – sachdienlich, besser: menschen dienlich sind. Wo aber können heute die hilfreichen Wegmarken einer Theologie musikalischen Handelns liegen? Wenn es mit dem vorliegenden Beitrag gelungen wäre, eine ungefähre Skizze dieses Desiderats zu profilieren, wäre das weitere Fragen, wären interdisziplinäre Gespräche auf die Agenda geholt worden, die die Praktische Theologie nicht nur führen darf, sondern führen *muss*. Das ist sie den Zeitgenossen, die sich

⁴⁴ In der Sendung „Mosaik“, WDR 3 vom 13. März 1995 (Interview mit Peter Bares anlässlich der 20. Studienwoche für Neue Geistliche Musik; Moderator: Friedrich Riehl).

⁴⁵ Auf Sendung bleiben. Eine Umfrage zum Verhältnis von Jugend und Gottesdienst. Hg. von der Bischöflichen Kommission für Liturgie im Bistum Osnabrück, Arbeitskreis „Jugend & Liturgie“. Osnabrück 1998; Bezugsadresse: Diözesanjugendamt, Domhof 12, D-49074 Osnabrück. Befragt wurden 1304 Jungen und Mädchen zwischen 13–18 Jahren (ausgeteilte Fragebögen: 1600), die am schulischen RU teilnehmen.

⁴⁶ 60,51 % benennen dies als ihre prominente Kontaktart. Kirche ist den Jugendlichen also Ort liturgischer *Communio*. Oder auch: Kirche ist Gottesdienstkirche.

⁴⁷ Gründe, die einen Kirchgang hemmen, vgl. Auf Sendung bleiben (s. Anm. 45) 8.

⁴⁸ Vgl. ebd. 9.

⁴⁹ Vgl. ebd. 10.

⁵⁰ Vgl. ebd.

auch durch keine noch so desaströse Außenwirkung davon abhalten lassen wollen, diese Kirche als die ihre zu lieben und mit ihr zu leben, schuldig! Die Liturgiewissenschaft kann mehr bieten als Museumsverwalter heranzubilden.

Kein Zweifel: Musikalisches Handeln kann Verkrustungen aufbrechen. Als liturgisches Handeln proklamiert es das Heilshandeln Gottes, ist Gebet und Selbstermahnung.⁵¹

Das NGL wurde in den vorangehenden Abschnitten als Komponente christlicher Spiritualität untersucht. Es birgt Potential für die Praxis von einzelner Person und Communio und auch für die Praxis des Einzelnen als eines Subjektes *in* Communio. Es ist ein Medium kirchlichen Selbstvollzugs. Diese Handlungsdimension lässt sich auffächern, wie im Folgenden skizziert werden soll.⁵² Dies kann zum Anlass genommen werden, Sondierungslinien in die Musiktheologie zu ziehen. Was im Folgenden also zum NGL expliziert wird, könnte in vergleichbarer Weise eine Reflexion zum Wesen christlicher Spiritualität überhaupt bzw. zu deren Beziehung zur Kirchenmusik im Ganzen befruchten.

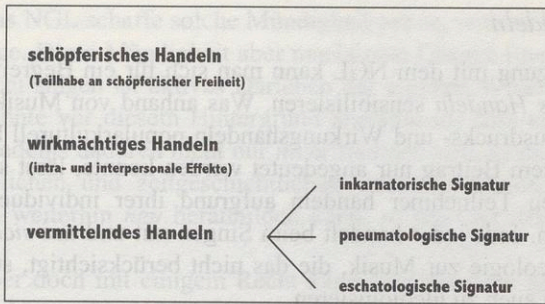
III. Konsequenzen und Impulse für eine Theologie musikalischen Handelns

Dem NGL kommt eine dreifach dimensionierte Handlungsstruktur zu, die vor seinem Hintergrund als Teil der Kirchenmusik mit schöpferischem, wirkmächtigem und vermittelndem Handeln benannt werden kann⁵³: *Schöpferisches Handeln* bezeichnet die Kreativität und schöpferische Kraft des Erstellens und Darlebens (= singendes, personal belangreiches Erleben) neuer Lieder. Mit ihm erlebt sich der Mensch als Teil der Schöpfung. In der liturgischen Anwendung neuer Lieder findet die Schaffenskraft zurück zu dem Schöpfer, von dem sie ausging. *Wirkmächtiges Handeln* bezeichnet die intra- und interpersonale Effekte des Darlebens neuer Lieder. Die psychische und soziale Bedeutung des Musikerlebens wirkt auf den Einzelnen, wie sie auch auf und zugunsten der Communio wirkt. *Vermittelndes Handeln* beschreibt jene Dimension, in der Wort und Musik, vereint als gesungenes Lied, zur Verkündigung und zu einem vielfachen Zeichen werden. Dieser Zeichencharakter wiederum strukturiert sich dreifach und ist seinerseits zurückgebunden an die erwähnten Dimensionen: er entfaltet sich in einer inkarnatorischen Signatur (Stichwort: gläubiger Umgang mit der Wirklichkeit), in einer pneumatologischen Signatur (als Geistbegabung der Gemeinde) und in einer eschatologischen Signatur (Hoffnung auf Vollen- dung).

⁵¹ Vgl. A. A. HÄUSSLING, Was geschieht eigentlich in der Liturgie? In: *HID* 53 (1999) 4–10, hier: 7.

⁵² Dieser Aufweis soll nicht verstanden werden als vorbehaltlose Zustimmung zu allen Liedern, die in den vergangenen Jahrzehnten geschaffen worden sind.

⁵³ Im Anschluss an H. Schröer und Ph. Harnoncourt.



Grafik 4: Die dreifach dimensionierte Handlungsstruktur des NGL als kirchlicher Selbstvollzug⁵⁴

Diese dreifach dimensionierte Handlungsstruktur soll noch näher vorgestellt und in ihren Impulsen für die Musiktheologie bedacht werden. Die folgenden Darlegungen verstehen sich dabei nicht als ein geschlossenes musik-theologisches Modell, sondern suchen Markierungspunkte eines durch das NGL vorgegebenen thematischen Horizontes, an denen weitere Arbeiten anschließen könnten.

1. Schöpferisches Handeln

Möglich wäre es, das musikalische Handeln stärker als bisher in seiner Dimensionalität als schöpferisches Spiel des Menschen zu verstehen. Lieder fördern Kreativität und schöpferische Entfaltung. Mit ihnen erlebt sich der Mensch als Teil der Schöpfung und zugleich als durch seine Freiheit und Begabungen Herausgeforderter. Zu fragen wäre im Anschluss daran, ob sich in die Liturgie zurück- bzw. einführen ließe, was sich zunächst außerliturgisch (im formalen Sinne) als Ausdruckshandeln des christlichen (und das heißt immer auch: communitär orientierten) Lebens-Selbst-Bewusstseins erweist.⁵⁵ In der liturgischen Anwendung neuer Lieder findet dieses Vermögen tatsächlich in einer ausdrücklich bezeichneten Handlung zurück vor das Angesicht des Schöpfers, von dem es ausging. Die Begabungen, die literarischen und die musikalischen zumal, stellen sich ‚in den Dienst‘ der Liturgie. Auch das Singen der Teilnehmer lässt sich auf diese Weise würdigen.

Es ist möglich, das NGL darüber hinaus als künstlerischen Ausdruck aufzuwerten. In der Enzyklika „*Musicae sacrae disciplina*“ (1955) trug Pius XII. vor, dass sich religiöse Kunst durch ausdrückliche Hinwendung des Künstlers auf jenen Zusammenhang qualifiziert, den die Hinordnung der Kunst und des Menschen auf Gott darstellt.⁵⁶ Beschäftigt man sich genauer mit dem NGL, ist es unmöglich, den Autoren (Textern wie Komponisten) solche Hinordnung durchweg abzustreiten. Eine entsprechende Öffnung der theologischen Reflexion über das musikalische Handeln könnte nicht nur darin bestehen, Alternativen zum Bisherigen zu postulieren, sie könnte auch Bezüge zu spirituellen Axiomen der kirchlichen Tradition aufzeigen.

⁵⁴ Vgl. HAHNEN (s. Anm. 13) 71–126.

⁵⁵ Vgl. W. BRETSCHNEIDER, Aus der Tiefe – loben. Kommt unser Gottesdienst ohne Musik aus? Eröffnungsreferat auf dem Diözesan-Kirchenmusiktag der Erzdiözese Freiburg, 13. Oktober 1989 in Karlsruhe. In: MS(D) 110 (1990) 3–10, hier: 9.

⁵⁶ Vgl. MSD II, 8–17.

2. *Wirkmächtiges Handeln*

Anhand der Beschäftigung mit dem NGL kann man sich für ein Begreifen von Kirchenmusik als *wirkmächtiges Handeln* sensibilisieren. Was anhand von Musikpsychologie und Musiksoziologie zum Ausdrucks- und Wirkungshandeln popularkulturell bestimmter musikalischer Idiome in diesem Beitrag nur angedeutet werden konnte, lässt sich auf das NGL beziehen: Die singenden Teilnehmer handeln aufgrund ihrer individuellen (kognitiven, emotionellen) Strukturen. Jede/jeder handelt beim Singen mit und aus *sich*! Dies gilt es zu beachten, denn eine Theologie zur Musik, die das nicht berücksichtigt, steht in Gefahr zu idealisieren und letztlich auch zu ideologisieren.

Singen ist nicht nur hörbare, sondern wahrhaft innere Beteiligung am gottesdienstlichen Handeln. Die Musikpsychologie bekräftigt mit ihren Ergebnissen das liturgietheologische Postulat der *Participatio actiosa* und weist ihre Relevanz nach! Wer mitsingt, ist mit sozialem und intrapersonalem Erleben involviert! Körper und Geist sind hierbei aktiv. Beim Singen versetzt „der Lebensodem [. . .] in Schwingung“⁵⁷. Gottesdienstliches Singen ist *Participatio actiosa* in einem vielfachen Sinn. Das eigene musikalische Handeln ist von besonderer Kraft. Die intra- und interpersonalen Effekte des Darlebens der Lieder wurden oben angedeutet. Sie wirken auf den Einzelnen und wirken auf ihn ebenso als Teil und zugunsten der gemeindlichen *Communio*. Das communitäre Singen übersteigt dabei den Status des Solistischen, mithin der Vereinzelung. Im Gesang dieser Lieder öffnen sich die Singenden über sich hinaus. Gerade in Zeiten sozialer Desensibilisierung und Monadisierung ermöglicht der Blick auf dieses soziokulturelle Potential des NGL dessen Wertschätzung. Die Performanz der Hoffnung aber (gleich ob mittels Chorälen, traditionellen oder neueren Liedern) – man greift nicht zu weit, wenn man das sagt – entscheidet mit über die Lebbarkeit kirchlicher Existenz.⁵⁸ Hielte man diese Effekte des NGL in toto für vernachlässigenswert und verzichtbar, setzte man ein Potential von Identifikation zwischen Mensch und Liturgie, zwischen Christ und Kirche Christi aufs Spiel, auf das zu verzichten man sich nicht leisten kann. Ein solcher Verzicht ginge zudem eher und oft auf Kosten jener, die in der Kirche einen Lebensraum erst noch suchen, die die traditionsbewusste musikalische Sozialisation bspw. durch Territorialpfarreien oder Personalgemeinden nicht mitbringen und denen die Alterität traditioneller Kirchenmusik nicht zwangsläufig eine adäquate Ausdrucksweise darstellen kann.

3. *Vermittelndes Handeln*

Die vorliegenden Überlegungen können anhand des NGL für ein Begreifen von Kirchenmusik als *vermittelndes Handeln* sensibilisieren. Was Söhngen seinerzeit über das herkömmliche deutsche Kirchenlied sagte, kann Geltung auch für das NGL beanspruchen. Demnach gilt: Es ist „Fanfare und Balsam, ist Schulmeister und Prediger, ist Keule und Dolmetsch. Es spricht die Sprache des Volkes, mehr noch: es entsiegelt die bisher stummen Lippen des Volkes und macht es dadurch im eigentlichen Sinne ‚mündig‘“⁵⁹. Es wird hier

⁵⁷ M. EHAM, Die Hoffnung hebt sich wie ein Lied. Zur Bedeutung der Musik für Glaube und Leben der Christen. In: KatBl 122 (1997) 194–200, hier: 195.

⁵⁸ Vgl. J. STALMANN, Art. „Gemeindegeseang (V.)“. In: MGG, Bd. 3. Kassel [u. a.] 1995, Sp. 1184–1187, hier: 1187.

⁵⁹ O. SÖHNGEN, Theologie der Musik. Kassel 1967, 335.

nicht behauptet, das NGL schaffe solche Mündigkeit per se, und auch nicht, *allein* das NGL sei dazu in der Lage. Diese Mündigkeit aber macht eine Chance (und manchem das Risiko) des NGL aus. Es zu singen ist aktives Darleben der eigenen Wirklichkeit.⁶⁰ Die theologische Reflexion könnte vor diesem Hintergrund anerkennen, dass eine spezielle Aura gottesdienstlichen Handelns dadurch nicht nur *nicht zerstört* wird, es muss vielmehr nach allen musikwissenschaftlichen und zeitgeschichtlichen Befunden davon ausgegangen werden, dass sie sich auch weiterhin *neu* herbilden kann, so man ihr den nötigen Freiraum gewährt.

Nicht in toto, aber doch mit einigem Recht kann im Grundsatz gesagt werden: Im NGL vereinen sich (mindestens bisweilen) absichtsvolles, verkündigendes Wort und Musik zum Lied, das ein vielfaches Zeichen werden kann. Es ist den Menschen ein (womöglich unbewusstes, aber) dienliches Symbol. Das NGL kann (wie auch andere zeitgenössische Ausdrucksformen) den Glauben aus der Tradition heraus in heutige konkrete Lebensgestalten vermitteln. So verstanden ist es hilfreich und notwendig. Es hat dabei teil am Mitteilungspotential der Musik, die auch ohne erläuternde, vorausgeschickte Belehrung auskommt.⁶¹

„Zu den religiösen Symbolen, ohne die der tradierte Glaube sang- und klanglos bleibt, zählt vor allem die Musik. [...] Sie ist nicht nur äußerliches Klanggeschehen, physikalisch erfassbar, den eigentlichen Inhalten des Glaubens vorgelagert. Nein, sie ist authentischer Ausdruck menschlichen Suchens und Findens, menschlich-göttlichen Streitens, Kämpfens, Siegens und Besiegtwerdens, Leidens und Auferstehens. Sie kann zum Sinnbild werden für den Wunsch nach Geborgenheit und Urvertrauen wie auch nach Freiheit und Individuation. Wer einmal diese fundamentale Bedeutung von Musik an sich selbst erfahren und erfaßt hat, wird sie nicht mehr an den Rand der Bedeutungslosigkeit und Harmlosigkeit stellen, ihr nicht mehr das Mäntelchen der Verzierung und Verschönerung umhängen.“⁶²

3.1 Die inkarnatorische Signatur des Neuen Geistlichen Liedes als Teil von Kirchenmusik

Im NGL finden die Ausdrucksformen des Alltags eine breit akzeptierte liturgische Anwendung. Für diese „Alltäglichkeit“ nennen seine Autoren durchaus theologische Gründe, mit denen sie sich größtenteils auf Komponenten der Inkarnationstheologie berufen.⁶³ Liturgie und Realität sollen demnach nicht eins, aber sollen verwoben sein. Der Menschwerdung Gottes könnte eine niedrigschwelligere (nicht eine gedankenlose) Liturgie entsprechen. Jede Kirchenmusik muss sich, will sie gemeindetauglich in diesem Sinne sein, auch nach ihrer Realitätsfähigkeit befragen lassen. Musikpräferenzen entstehen durch musikalische Sozialisation und bestimmen das Bedeutungspotential einer Musik für das Individuum. Das „Schlüsselerlebnis“ erfüllenden musikalischen Handelns ist nicht auf ausgewählte Stile zu beschränken.

Es will in diesem Zusammenhang legitim erscheinen, der Ortsgemeinde Kompetenz für die musikalische Gestaltung ihrer Liturgie zuzugestehen in der Entscheidung darüber, wel-

⁶⁰ Vgl. ALLESCH (s. Anm. 36) 148.

⁶¹ Vgl. W. BRETSCHNEIDER, „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht.“ Überlegungen zum Ort des Kirchenmusikers in der kirchlichen Pastoral. In: MS(D) 112 (1992) 2–7, hier: 4.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. die dokumentierten Gespräche u. a. mit A. Albrecht, P. Janssens und W. Willms (Hahnen [s. Anm. 13] 357–457).

che Stilmittel und Instrumente ihr zu einer *Anpassung* geeignet sind.⁶⁴ Wenn für den Cäcilianismus gilt, dass er die Gemeinde in dieser Hinsicht zum Publikum zu machen drohte⁶⁵, kann gerade im NGL eine „Wiederentdeckung der Gemeinde“ konstatiert werden. Damit erweist es sich auch nochmals als zeitgeschichtliches Medium, das durchaus in der Traditionslinie der Kirchenmusik steht. Schon bei den Anstößen zur Renaissance der Gregorianik war die Gemeindebeteiligung für Pius XI. Movens der Erneuerung.⁶⁶ Wenn die Gemeinde den Choral der Gregorianik nun aber nicht (mehr) ausschließlich singen kann und will, u.a. weil sie ihn nicht versteht, kann dem gewissenhaft ausgesuchten NGL Gewicht zuwachsen.

3.2 Die pneumatologische Signatur des Neuen Geistlichen Liedes als Teil von Kirchenmusik

Das Handeln mit dem Medium NGL kann sich berufen auf die Geistbegabung der Gemeinde. Durch das Wirken des Geistes im Leib Christi sind „alle Geistliche“⁶⁷ (vgl. 1 Joh 2,27a; 1 Kor 7,7; 12,11 und II. Vaticanum, LG 10). Die geistliche Gnadengabe, an der alle Anteil haben (*carisma pneumatikon*; vgl. Röm 1,11), der gemäß sie aber auch gemahnt sind, ihr Leben zu gestalten (1 Kor 3,1), bestärkt den Einzelnen im Prozess der Lebensformung und prägt ihn zugleich (vgl. LG 11).

Könnte die Sensibilisierung für die Gesellschaftlichkeit musikalischen Handelns eine Erweiterung theologischer Positionen fördern? Wenn Musik im freien Spiel der kommunikativen Wahrnehmung für den Einzelnen variable Bedeutung erhalten kann, ist dieses Potential nicht einer speziellen Stilrichtung vorbehalten. Statt von einer Sache (der Musik) Sakrales zu erwarten, gerät uns so der aktive Rezipient in den Blick. Wenn die Musiktheologie so einerseits „Sicherheit“ im theoretisch-doktrinären Sektor einbüßt, gewinnt sie doch andererseits mithilfe der Musikpsychologie eine ganz spezielle Würdigung des musikalischen Handelns als ästhetischer Praxis.⁶⁸

Es wäre zu fragen, ob in diesem Zusammenhang schon genügend deutlich gemacht wird, dass kirchenmusikalisches Handeln „Werk des Heiligen Geistes“⁶⁹ ist. Muss es – so verstanden – Mal für Mal auf seine ‚Taufe‘ hin (und von wem eigentlich?) geprüft werden? Wäre es stattdessen nicht hilfreich, zunächst so etwas wie eine positive Unschuldsvermutung auch für die Wahl kirchenmusikalischer Mittel einzuhalten? Eine Unterscheidung der Geister wäre dann im praktischen Handlungskontext möglich, anstelle einer vorauseilenden Beargwöhnung musikalischer Kreativität. Der Befund, demzufolge die liturgische Praxis (bis hin zu Papstgottesdiensten) die offizielle Beschlusslage überholt, spricht für ein solches Eingeständnis. Seine Formulierung indes lässt auf sich warten.

Die erwähnte Unterscheidung der Geister würde sich auf wenige „Prüfpunkte“ geistlichen Lebens konzentrieren: auf das Christusbekenntnis und die Auferbauung der Gemeinde, die

⁶⁴ Es stellt sich in diesem Zusammenhang die theologische Frage, ob eine Gemeinde bei diesbezüglichen Missgriffen die ihr zugesagte Christuspräsenz (vgl. II. VATICANUM, SC 7) überhaupt verlieren kann.

⁶⁵ Vgl. W. BRETSCHNEIDER (s. Anm. 55) 10.

⁶⁶ Vgl. Apostolische Konstitution „*Divini cultus sanctitatem*“, Abschnitt IX,16.

⁶⁷ Vgl. B. J. HILBERATH, *Pneumatologie*. In: *Handbuch der Dogmatik*. Bd.1. Hg. Th. Schneider. Düsseldorf 1992, 445–552, hier: 471.

⁶⁸ Vgl. HAHNEN (s. Anm. 13) 205–207.

⁶⁹ Vgl. SÖHNGEN (s. Anm. 59) 332.

durch das fragliche Handeln unterstützt werden sollte.⁷⁰ Erweiterte Lebensmöglichkeit und Beziehungsförderung gelten in der Pneumatologie als Ausweis des Geistwirkens. Achtung vor dem Lebendigen, Leben in Beziehung – sie widersprechen nicht einem ganzheitlichen Erleben und Darleben von/in Musik. Eine gewisse Ekstase wird, weil es ein (gar nicht notwendig mit Selbstaufgabe verknüpft) Aus-sich-Herausgehen auf andere hin sein kann, zu einem durchaus sinnvollen, berechtigten Handlungsraum.⁷¹

Die pneumatologisch legitimierte Fülle kirchenmusikalischen Handelns ist von all zu engen Formvorgaben befreit. Nicht vorab (und als Hürde) an der Form erweist sich die pneumatologische Qualität einer Musik, sondern nicht zuletzt ihren konkreten Nutzen gilt es zu würdigen (vgl. 1 Kor 12,7). Auch dogmatisch ist es schließlich gedeckt zu postulieren, dass sich das Lebenszeugnis des Geistes im Alltäglichen realisiert.⁷²

3.3 Die eschatologische Signatur des Neuen Geistlichen Liedes als Teil von Kirchenmusik

Es entspricht der soeben erörterten pneumatologischen Signatur, dass dem geistbegabten musikalischen Handeln ein eschatologischer Vorbehalt eignet (vgl. Röm 8,23f).⁷³ Gemäß dem Diktum „Gemeinde beansprucht keinen Ewigkeitscharakter“ fordert W. Bretschneider zu Recht eine offene Kommunikationsstruktur, die das Wechselspiel zwischen Tradition der Heilszusage und aktueller Lebenserfahrung verwirklicht.⁷⁴ Die Kirchenmusik wäre unter diesem theoretischen (praktisch indes noch nicht durchgängig rezipierten) Paradigma aus dem engen Rahmen stilistischer Rubrizistik und Gängelei befreit. Sie wäre befreit, ohne sich allgemeiner Sorglosigkeit hingeben und sich jeder Mode überantworten zu müssen. Sie hat wenigstens mit dem Paradigma eschatologischer Vorbehaltlichkeit durchaus einen *Anspruch* zu erfüllen. Daher wird sie nicht jeder beliebigen Kreation aus dem Musikprogramm eines Computers oder jeder redundanten Re-Kreation (die es auch im Sektor des NGL gibt) zustimmen wollen. Die eschatologische Signatur des NGL relativiert es auch.

„Musik, so verstanden, zeigt inmitten der empirischen Welt keineswegs mehr das Erreichen einer ‚idealen‘, ‚höheren‘ Welt [. . .] an. Als Musik in dieser Welt bleibt sie vielmehr an diese Welt gebunden, verweist sie ähnlich wie im Barock oder der Aufklärung [. . .] auf ein noch nicht erreichtes Telos hin, [. . .] wobei dieses Telos – als ‚vollendete Schöpfung‘ [. . .] – freilich weniger die universale Gesellschaft Beethovens meint, sondern sich wiederum in der – nunmehr als ‚Chiffre‘ verstandenen – Rede von der *Musica coelestis* ausdrückt.“⁷⁵

Hier wird Kirchenmusik als Musik der Gemeinde zum freien akustischen Raum, der das zugesagte und selbstgesagte Wort (katabatische und anabatische Handlungsstruktur) in und durch Musik ‚klingen‘ und ‚spielen‘ lässt. Dieses Spiel kann dazu beitragen, dass die liturgische Feier erlebbar wird als „Ort in Geschichte und Gesellschaft, an dem das noch Ortlose (nämlich die der ‚Welt‘ fremde ‚U-Topie‘, die Ortlosigkeit des Himmelreiches, des Reiches Gottes) ‚verortet‘ (aber eben nicht ‚verordnet‘) wird“⁷⁶. Damit wird das Zusammen-

⁷⁰ Vgl. Hilberath (s. Anm. 67) 472–474.

⁷¹ Vgl. ebd. 543f.

⁷² Vgl. ebd. 488.

⁷³ Vgl. ebd. 544.

⁷⁴ Vgl. W. BRETSCHNEIDER (s. Anm. 61) 6.

⁷⁵ G. A. KRIEG, Art. „Musik und Religion. Von der Renaissance bis zur Gegenwart“. In: TRE 23 (1994) 457–495, hier: 481.

⁷⁶ P. M. ZULEHNER, Art. „Gemeinde“. In: NHTG 2 (1985) 52–65, hier: 54.

spiel von Wort und Musik zum potentiellen liturgischen Medium der „Diabasis“, des österlichen „Durchgangs“ Gottes vom Tod zum Leben. In diesem Kontext steht auch das NGL in der Hoffnung auf Vollendung.

4. Die bleibende Aufgabe einer besonnenen Kirchenmusik

Ein Weiteres kann am Beispiel des NGL anschaulich werden: Die Theologie zur Kirchenmusik müsste stärker als bisher darauf reflektieren, dass Gottesdienstteilnehmer ihre unterschiedliche musikalische Orientierung in die Liturgie mitbringen. Dieser musikalischen Sozialisation kann keine offizielle Liedersammlung entsprechen. Immerhin aber trägt eine solche Liedersammlung selber zur musikalischen Sozialisation bei. Die jüngeren Versuche, Stammteil und diözesane Anhänge des „Gotteslob“ durch Zunahme oft unter erheblichem Aufwand ausgewählter, neuer Lieder „aufzufrischen“, bleiben aber unbefriedigend: Zum einen wird dabei auf *etabliertes* „Neues“ Lied zurückgegriffen, wird also eher das Alte denn das Aktuelle weitergegeben, zum andern kann dem Eindruck Vorschub geleistet werden, als sei das neue Liedgut im Wesentlichen erfasst und endgültig integriert. Diese Fixierung widerspricht per se dem „Geist“ des neuen Liedes, das „insofern neu ist, [. . .] (als) alte Wahrheiten wiederentdeckt und wiederbelebt werden, oder daß Gedanken überhaupt neu gefunden werden“.⁷⁷

„Singen ist mehr!“ Es ist Schöpfung, ist Moment der Gestaltgebung und Bewusstwerdung, verbindet mich als Ausdruckshandeln mit dem anderen, vielfachen Du. Es schlägt auf vielfache Weise Brücken zwischen Menschen, begünstigt solche Verknüpfung; nicht nur interpersonal, sondern auch zwischen Mensch und Tradition. Kann sich darin nicht der Kirchenmusik die umfangreichere Bedeutung des „Katholischen“ erweisen?⁷⁸ Es will legitim erscheinen, dass auch jenen musikalischen Idiomen, die manchen fremd anmuten, mindestens ein „Gast- und Bleiberecht“ gewährt wird. Durch den Verzicht auf Gewissheit darüber, welches die Werk- und Klanggestalt der „musica coelestis“ sein wird, kann der Umgang mit neuem kirchenmusikalischen Ausdruckshandeln entkrampft werden.

Die skizzierte Dimensionalität kirchenmusikalischen Handelns erweist dessen vielfache Bezüge zum Selbst- und Weltbild der Kirchenmitglieder. Wenn zurückgegriffen werden darf auf ein Sprichwort, soll hier das bekannte „Wes' Brot ich ess, des' Lied ich sing“ in den Blick gerückt werden. Nicht um das Beugen unter eine herrschaftliche Knute soll es in der Anwendung dieses Diktums gehen, sondern um die Rückführung eines Handelns auf seine Quelle: Das Movens gemeindlichen Singens kann nur im Ursprung der Gemeinde selbst gefunden werden, das heißt: in Christus als ihrer Mitte (vgl. II. VATICANUM, SC 5–10). Von hierher ergeben sich die gültigen Motive liturgischer Gestaltung. Aus der Inkarnation Gottes in Jesus Christus legitimieren die einen die gottesdienstliche Verwendung popularkultureller Musikidiome.⁷⁹ Andere begründen in der Hoheit und Würde Christi ihre

⁷⁷ Gespräch mit F. Baltruweit in: HAHNEN (s. Anm. 13) 368–383, hier: 370f.

⁷⁸ Vgl. W. SCHEPPING, „So sie's nicht singen, so glauben sie's nicht“. Zur Anthropologie und Psychologie des Singens. In: Glaube – sang- und klanglos? Musik und Religionsunterricht. Dokumentation der Pädagogischen Woche 1989. Hg. von der Hauptabteilung Schule / Hochschule des Erzbischöflichen Generalvikariates Köln. Köln 1989, 170–212, hier: 203f.

⁷⁹ Die heilige Gertrud von Helfta, Mystikerin des 13. Jahrhunderts, hielt die Kithara (Vorläufer unserer Gitarre) für das Instrument, das die Inkarnation des Gottessohnes am treffendsten versinnbild-

Forderung nach enger beschränkten musikalischen Vorgaben. Fatal wäre es, eine eigene Vorliebe zum bindenden Maßstab der *ganzen* Gemeinde oder gar der ganzen Kirche zu machen. So wäre es möglich, dass Indoktrination und Prestige-Suggestion an die Stelle eigener Wahrnehmung und Urteilsbildung treten. Geschieht dies nicht allzu leicht, wenn den Gottesdienstteilnehmern durch Predigt und vor allem durch die Praxis suggeriert wird, dass nur spezielle Musiken liturgietauglich sind? Eine Alternative bestünde darin, dem eigenen unvoreingenommenen Erleben der Menschen Raum zuzugestehen und, wo dem Aufbau der Gemeinde dienlich, auch Geltung zu verschaffen. Hier liegt ein Aufgabenfeld von Kirchenmusikern, die sicherlich mit großer Professionalität zu befriedigenden Modellgottesdiensten beitragen und dabei geschmackvolle Ausführung gewährleisten könnten. Die mittlerweile vielfach festzustellende Gelassenheit in der kirchenmusikalischen Praxis ist zu begrüßen. Verschiedene musikalisch-stilistische Positionen brauchen sich nicht in einander exkludierender Gewissenhaftigkeit zu konfrontieren. Alle „essen“ (um auf das Sprichwort zurückzukommen) in der eucharistischen Feier von dem selben Tisch. Brot und Wein, um die ihre Gesänge kreisen, stammen – dessen können sie gewiss sein – von dem *einen* Herrn.

Als kontextuelles liturgisches Handeln muss es möglich sein, zuzugestehen, dass eine Ortsgemeinde oder Ortskirche für sich befindet, dass die popularmusikalischen Idiome des NGL eine Anpassung an das liturgische Handeln sind, wie u. a. die Instruktion „*Musicam sacram*“ von 1967 sie vorsieht.⁸⁰ Hierin könnte sich die ‚Muttersprachlichkeit‘ der Liturgie auf eigene Weise realisieren.⁸¹ Wünschenswert wäre eine hierzu sensibilisierende Schulung der verantwortlichen Gestalter. Dies entpflichtet nicht von einer überlegten Vorbereitung der Gottesdienste, ist kein Passierschein zu irgendeinem liturgischen Allerlei und einer Ausdrucksform, die mehr Persiflage auf Weltfrömmigkeit und Engagement und womöglich mehr Kitsch ist als ein Handeln, das die Gemeinde und ihre Rechte ernst nimmt. Sie hat in allen ihren Gliedern ein Recht, ihre Spiritualität lebensnah in Lieder zu bringen bzw. sich von Liedern in den vielfach immer fragwürdiger werdenden Glauben einklingen zu lassen.

Halten wir uns das Zitat aus Salman Rushdies jüngstem Roman („Der Boden unter ihren Füßen“, München 1999) vor Augen, das diesem Beitrag vorangestellt worden ist, finden wir dort formuliert, was sich alle (Kirchen)Musiker nur wünschen können: Gesang vermag unser Leben bewusster zu machen und zu verwandeln. In diesem Sinne kann das NGL dem Glauben und dem Suchen nach Gott tatsächlich Wegbegleiter und bisweilen gar Wegbereiter sein. Musik vermag zu lösen, was uns vertrocknet (worden) ist!

lichen könnte (vgl. J. SCHWALBE, Musik in der Mystik. Zur Sprache der Musik in den Schriften der heiligen Gertrud von Helfta. In: EuA 71 [1995] 108–124, hier: 110f).

⁸⁰ Vgl. RITENKONGREGATION, Instruktion über die Musik in der heiligen Liturgie „*Musicam sacram*“ (5.3.1967) Nr. 62f; vgl. auch GOTTESDIENSTKONGREGATION, Dritte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution „*Liturgicae instaurationes*“ (5.9.1970) Nr. 3c.

⁸¹ Vgl. II. VATICANUM, SC 36 §2, sowie 37, 38 und 50.

Geoffrey Cox, Melbourne/Australien

Impulse zur Zukunft der liturgischen Musik

Aus dem Diskussionsprozess rund um das „Snowbird Statement“¹

1. Zum Charakter und Stellenwert des „Snowbird Statements“

Das „Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik“ wurde im November 1995 vom „Madeleine Institute“ in Salt Lake City veröffentlicht.² Obwohl seither erst ein paar Jahre vergangen sind, scheint es für eine Bilanz und Positionierung dieses Dokuments im Kontext kirchenmusikalischer Strömungen nicht zu früh zu sein. Mittlerweile hat es genügend Verbreitung gefunden und ist unter dem Namen „Snowbird Statement“³ bekannt.

In den einleitenden Sätzen wird uns mitgeteilt, dass die Unterzeichner an großen Kirchen oder Kathedralen in der englischsprachigen Welt arbeiten, oder dass sie wissenschaftlich mit dem Fach Kirchenmusik/Liturgie befasst sind. Das *Snowbird Statement* wurde also von einer Gruppe verfasst, die kirchenmusikalische Interessen und Fachkenntnisse vertritt.

Primäre Motivation für die Erstellung dieses Dokuments war es, kirchenmusikalische und liturgische Entwicklungen zu „benennen und kritisch zu bewerten“; Entwicklungen, die von den Autoren als „problematisch, ungenügend oder dem Auftrag der Kirche unwürdig“ eingeschätzt werden (SS, Art. 2). Zugleich möchten die Autoren einen konstruktiven Beitrag zur aktuellen Diskussion liefern. Der Schluss des Dokuments geht einen Schritt weiter, wenn die Hoffnung zum Ausdruck gebracht wird, dass das Dokument als „Bestätigung, Kritik und Herausforderung“ dienen möge. Das *Snowbird Statement* strebt also nicht an, Antworten vorzugeben, sondern zielt darauf ab, kritisch und herausfordernd zu wirken. Sein Ziel ist klar umrissen: es geht darum, „zum Wohl des kirchlichen Lebens im Bereich der liturgischen Musik beizutragen“ (SS, Art. 2).

Der Adressatenkreis des Dokuments ist nicht so klar definiert. Aus Art. 26 könnte man schließen, dass es an offizielle kirchliche/bischöfliche Autoritäten gerichtet ist, und zwar auf nationaler, regionaler und diözesaner Ebene. „Offizielle Autoritäten“ meint aber hier offensichtlich nicht die *International Commission on English in the Liturgy (ICEL)*, die separat und ausführlich in Art. 27 erwähnt ist. Tatsächlich ist das Dokument an einen weiteren Kreis gerichtet, nämlich an alle, die an der laufenden Diskussion interessiert sind, etwa an die Zielgruppen einschlägiger Zeitschriften wie „Pastoral Music“, die zusammen mit der ersten Veröffentlichung des Dokuments auch verschiedene Reaktionen publizierte.⁴

¹ Redigierte und gekürzte Fassung eines zweiteiligen Beitrags am Kirchenmusikkongress „At the Lamb's High Feast we Sing“ im Juni 1999 an der St. John's University in Collegeville/Minnesota. Die englische Manuskriptfassung trägt den Titel „Snowbird in Context: Remedy or Reaction?“. Die Übersetzung aus dem Englischen sowie die Redaktion des Beitrags besorgte Peter Ebenbauer, Graz.

² Vgl. die deutsche Fassung des Dokuments in diesem Heft, S. 152–162.

³ Im Folgenden abgekürzt mit SS.

⁴ Vgl. J. GALLEN, Engaged Melody. A Paradigm for Musical Liturgy. In: Pastoral Music 20, Heft 5 (1996) 21–23; P. COLLINS, Ritual Art is the Issue. In: ebd. 24–26; J. M. JONCAS, „In the Beauty of Holiness“. Key Questions About Liturgical Music Aesthetics. In: ebd. 30–32.39–41.

Die Frage nach den Entstehungsbedingungen beantwortet das *Snowbird Statement* ebenfalls bis zu einem gewissen Grad selbst, und zwar mit dem Verweis auf die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (1963) und mit dem allgemeinen Hinweis auf „eine Reihe von Instruktionen und Stellungnahmen über die Musik im katholischen Gottesdienst, welche vom Heiligen Stuhl und von Bischofskonferenzen im englischen Sprachraum“ (SS, Art. 2) erlassen worden sind. Demnach scheint der Kontext im wesentlichen durch das Zweite Vatikanum und nachfolgende Entwicklungen in der Kirchenmusik der röm.-kath. Kirche bestimmt zu sein.

Sowohl Historiker als auch Praktiker identifizieren einzelne historische Ereignisse gerne als epochale Einschnitte und zeichnen sie als Bruchlinien, die radikale Veränderungen zur Folge haben. Das Zweite Vatikanum ist dafür ein schönes Beispiel, auch im Blick auf das Gebiet der Kirchenmusik. Aber die Richtungsangaben, die dieses Konzil der Kirchenmusik erteilt hat, sollten als Teil eines großen historischen Entwicklungsprozesses betrachtet werden, in dem sich gemeinsame Linien erkennen lassen. Um das *Snowbird Statement* im Kontext kirchenmusikalischer Strömungen angemessen zu positionieren, sollte die Perspektive ausgeweitet werden und eine größere historische Zeitspanne als jene seit dem letzten Konzil umfassen. Einige der Probleme, die im *Snowbird Statement* angesprochen sind, weisen ein hohes Alter auf, manche von ihnen sind außerdem komplexer Natur. In vielen Fällen kann es keine einfachen Antworten geben, und die Geschichte lehrt uns, dass die Suche nach Antworten in vielerlei Hinsicht bereits lange Zeit in Gang ist.

War die Kirche nicht zu jeder Zeit mit der Frage befasst, was in Sachen liturgischer Musik angemessen ist und was nicht? Um nur zwei historische Beispiele zu nennen: Im 12. Jahrhundert gab es eine Reform des liturgischen Gesanges durch die Zisterzienser, die die melodischen Möglichkeiten in Übereinkunft mit Hinweisen aus den Psalmen auf ein „zehnsaitiges Instrument“ reduziert haben. Später gab es die Reformen, die auf das Konzil von Trient folgten, als Palestrina und andere Komponisten von Papst Gregor XIII. angewiesen wurden, den liturgischen Gesang gemäß den Gesetzen der Kunstmusik zu korrigieren, und „jede Barbarei, Obskuritäten, widersprüchliche Spannungen und überfließende Ausdrücke“⁵ zu entfernen. Es ist interessant zu beobachten, welchen Fingerzeig uns allein diese beiden Beispiele geben: Im ersten Fall können wir heute sagen, dass die zisterziensischen Reformen des liturgischen Gesanges verunglückt sind, im zweiten Fall müssen wir sagen, dass die nachtridentinischen Zielvorgaben wesentlich besser durch die Arbeit der Mönche von Solesmes und anderer verfolgt worden sind, allerdings erst einige Jahrhunderte später.

Was dieser Fingerzeig genauerhin bedeuten könnte, soll jetzt nicht erörtert werden, aber: solche Problemanzeigen bilden ein Kontinuum, in dem die meisten neueren Dokumente der Kirchenmusik, inklusive *Snowbird Statement*, plaziert werden sollten.

Beim Versuch, mit den kontinuierlich virulenten Fragestellungen und mit einschlägigen Lösungsansätzen näher vertraut zu werden, erscheint es sinnvoll, eine ausgewählte Anzahl von offiziellen kirchlichen Dokumenten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zu berücksichtigen, die meist vom Heiligen Stuhl erlassen worden sind, die sich aber nicht nur auf römische Gesetzgebung allein beschränken. Die folgende Tabelle gibt dazu einen groben Überblick⁶:

⁵ Zitiert nach R. F. HAYBURN, *Papal Legislation on Sacred Music. 95 A. D. to 1977 A. D.* Collegeville/Minnesota 1979, 36–37.

⁶ Vgl. auch: Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hg. H. B. Meyer – R. Pacik. Regensburg 1981.

Benedikt XIV	Enzyklika <i>Annus qui</i> (AQ 1749) ⁷
Pius X	Motu proprio <i>Tra le sollecitudini</i> (TLS 1903) ⁸
Pius XI	Apostolische Konstitution <i>Divini cultus sanctitatem</i> (DCS 1928) ⁹
Pius XII	Enzyklika <i>Mediator Dei</i> (MD 1947) ¹⁰ Enzyklika <i>Musicae sacrae disciplina</i> (MSD 1955) ¹¹ Instruktion <i>De musica sacra et sacra liturgica</i> (MSL 1958) ¹²
Zweites Vatikanum Johannes XXIII	Konzilskonstitution <i>Sacrosanctum Concilium</i> (SC 1963) ¹³
Paul VI	Instruktion <i>Musica Sacram</i> (MS 1967) ¹⁴ <i>Generalinstruktion für die Liturgia Horarum</i> (GILH 1971) ¹⁵ <i>Generalinstruktion zum Missale Romanum</i> (GIRM 1969 ¹⁶ ; vierte Ausgabe 1975 ¹⁷)
Bishops' Committee on the Liturgy, USCC	<i>Music in Catholic Worship</i> (MCW 1972; überarbeitet 1983) ¹⁸ <i>Liturgical Music Today</i> (LMT 1982) ¹⁹
Milwaukee Symposia for Church Composers	<i>The Milwaukee Symposia for Church Composers: A Ten-Year Report</i> [Washington – Chicago 1992] (MR 1992)
Madeleine Institute, Salt Lake City	<i>The Snowbird Statement on Catholic Liturgical Music</i> (SS 1995)

Im Unterschied zu allen anderen angeführten Dokumenten sind die beiden letzten, der *Milwaukee Report* (1992) und das *Snowbird Statement* (1995) keine kirchenoffiziellen Texte, sondern Dokumente, die von Personengruppen mit spezifischen Interessen verfasst wurden. Sie beziehen sich auf Problemstellungen, die in einigen oder allen zuvor genannten kirchlichen Dokumenten auftauchen. Zur Kategorie der „nicht offiziellen“ Diskussionspa-

⁷ Übers. in: HAYBURN (s. Anm. 5) 92–108.

⁸ Übers. in: Ebd. 222–231.

⁹ Übers. in: Ebd. 327–332.

¹⁰ Teilweise übers. in: Ebd. 337–341.

¹¹ Übers. in: Ebd. 345–356.

¹² Übers. in: Ebd. 356–377.

¹³ Übers. in: *The Liturgy Documents. A Parish Resource*. Ed. E. Hoffmann. Chicago ³1991, 7–35; Vatican Council II. *The Conciliar and Post Conciliar Documents*. Ed. A. Flannery. Costello – Northport – New York 1975, 1–37; *Documents on the Liturgy, 1963–1979*. Conciliar, Papal, and Curial Texts. Ed. T. C. O'Brien. Collegeville/Minnesota 1982, 4–27.

¹⁴ Übers. in: Vatican Council II, ebd. 80–97; *Documents on the Liturgy*, ebd. 1293–1306; HAYBURN (s. Anm. 5) 547–558.

¹⁵ Übers. in: *Documents on the Liturgy* (s. Anm. 13) 1091–1131.

¹⁶ Übers. in: Vatican Council II (s. Anm. 13) 154–205.

¹⁷ Übers. in: *The Liturgy Documents* (s. Anm. 13) 37–104 sowie in: *Documents on the Liturgy* (s. Anm. 13) 465–534.

¹⁸ Abdruck in: *The Liturgy Documents*, ebd. 274–293.

¹⁹ Abdruck in: Ebd. 295–312.

piere ist auch die oben nicht angeführte *Universa Laus Erklärung* aus dem Jahr 1980 zu zählen, die in erster Linie von einer europäischen Gruppe konzipiert und getragen wurde.²⁰ Das *Snowbird Statement* ist im wesentlichen ein solches Diskussionspapier, und muss zusammen bzw. neben dem drei Jahre davor unter der Federführung von Erzbischof Rembert Weakland OSB erschienenen *Milwaukee Report* gelesen werden. Es ist in keiner Weise „kirchenamtlich“, sondern beabsichtigt, einen Beitrag zum weitergehenden Dialog zu leisten.

Beim ersten Lesen des *Snowbird Statements* könnte man den Eindruck gewinnen, dass die Autoren einen reaktionären oder hochmütigen Ton anschlagen. Gewiss ist der Text durch die Unzufriedenheit mit einer ganzen Reihe von kirchenmusikalischen Angelegenheiten motiviert; das wird auch offen in seiner Zweckbestimmung angesprochen: es will Entwicklungen benennen und kritisieren, die von den Autoren angesichts des Auftrags der Kirche als problematisch, unvollkommen oder unwürdig angesehen werden. Selbst wenn das *Snowbird Statement* als ein Klagenkatalog gelesen werden sollte, so gehen die Autoren doch klar darüber hinaus, wenn sie ihren Wunsch nach „konstruktiver“ Diskussion äußern, und sie mildern ihre deutlich kritischen Bemerkungen durch die Bekräftigung vieler verschiedener positiver Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanum.

Jede Vermutung, dass das *Snowbird Statement* unnötigerweise Missstimmung zum Ausdruck bringe, kann ausgeschlossen werden. Vor allem, wenn es mit der viel kürzeren und etwas verbitterten *Oxford Declaration on Liturgy* gelesen wird.²¹ Diese Deklaration erschien nicht einmal ein Jahr nach dem *Snowbird Statement* (im Juni 1996) und bildet das Abschlussdokument einer Konferenz in Oxford, die unter dem Motto „Beyond the Prosaic“ (Jenseits des Prosaischen/Banalen) stand. Sie geht von einer Verarmung unserer Liturgie aus und fordert deshalb die Wiederbelebung der Liturgischen Bewegung. Sie urteilt, dass die erklärten Absichten der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* in großen Teilen durch starke Gegenkräfte vereitelt worden sind, die man als „bürokratisch, philisterhaft und säkularistisch beschreiben kann“. Der Text schließt mit den Worten: „Wir erwarten die Rückkehr des Frühlings.“

Man kann beobachten, dass das *Snowbird Statement* keineswegs in allen Punkten eine reaktionäre Position bezieht: Bei einer Reihe von Themen, die es behandelt, ist ein hoher Grad an Übereinstimmung mit anderen Dokumenten feststellbar. Die Bemerkungen zur musikalischen Erziehung und Bildung entsprechen beispielsweise im großen und ganzen denen des *Milwaukee Reports* (vgl. MR 18–27.64–66.72 mit SS, Art. 9–14). Ihre Wurzeln können bis 1903 zurückverfolgt werden, als Pius X. eine angemessene musikalische Erziehung gefordert hat (wenn auch speziell der Gregorianische Choral gemeint war; vgl. TLS 25–28). Auch die Frage nach der Notwendigkeit eines gemeinsamen und feststehenden Repertoires, die Aussagen zur Klanggestalt und die Äußerungen zu Tonträgern stimmen mit dem *Milwaukee Report* ziemlich überein (vgl. MR 22.75–77.78; SS, Art. 17.24.25; LMT 60).

Dennoch eignet dem *Snowbird Statement* in einigen Punkten ein unmissverständlich reaktionärer Ton, und es fordert explizit dazu auf, allgemein anerkannte Positionen, Annah-

²⁰ Vgl. Music and Liturgy. The *Universa Laus* Document and Commentary. Ed. C. Duchesneau – M. Veuthey. Trans. P. Inwood. Washington 1992.

²¹ Vgl. The *Oxford Declaration on Liturgy*. Liturgy Forum of the Centre for Faith & Culture. Oxford 1996.

men oder Trends zu verwerfen. Im Folgenden werde ich einige dieser Punkte hervorheben und dabei jeweils den Hintergrund der Aussagen untersuchen. Dabei wird sich zeigen, dass die kritisierten Positionen, Annahmen oder Trends insgesamt nur geringen oder gar keinen Anhalt in den konziliaren Dokumenten selbst haben, sondern dass sie aus nach-konziliaren Theorie- und Praxisentwicklungen erwachsen sind.

2. Die Haltung gegenüber den Kirchenchören

Michael Joncas hat die Position des *Snowbird Statements* zur Pflege der Kirchenchöre als eine der kennzeichnendsten Passagen des gesamten Dokuments identifiziert²², speziell dort, wo es um die Forderung nach einer vertieften theologischen Reflexion über das Wesen des liturgischen Chores in der westlichen Kirche geht (vgl. SS, Art. 20). Mit seiner Anerkennung, dass es auf diesem Gebiet noch viel Arbeit zu leisten gilt, ist das *Snowbird Statement* empfehlenswert in seiner detaillierten Richtungsweisung für weiteres Nachdenken, und es ist auch berechtigt in der Betonung der symbolischen Rolle des Chores, der den Gesang der Heiligen und der Engelschöre im Himmlischen Jerusalem vorausereifahren lässt.

Das *Snowbird Statement* selbst argumentiert kaum reaktionär, wenn es antritt, um die Rolle des Chores zu bekräftigen. Dennoch wirkt es sicherlich reaktionär, wenn es im Licht der Marginalisierung gelesen wird, die den Dienst des Chores in den beiden USCC-Dokumenten (vgl. MCW 36.66.68.70.73.75; LMT 53) und im *Milwaukee Report* trifft. Das *Snowbird Statement* unternimmt nicht mehr, als dass es die Weisungen der konziliaren Dokumente wieder zur Geltung bringt, die die Position vertreten, dass „Kirchenchöre sorgfältig entwickelt werden müssen, besonders in Kathedralkirchen“ (SC, Art. 114), sowie auch in kleineren Kirchen, und sogar, dass ihre Rolle „durch die Vorschriften der heiligen Kirchenversammlung zur liturgischen Erneuerung an Bedeutung und Gewicht gewonnen“ hat (MS, Art. 19).

Wie Joncas herausstreicht, kann die weit verbreitete Ansicht, der Chor sei ein Phänomen der Vergangenheit, zu einem guten Teil dem Aufkommen des Kantors als einer alternativen Möglichkeit musikalischer Führung zugeschrieben werden. Durch *Musicam Sacram* wird der Kantor gegenüber der Rolle, die er früher als Anstimmer von Gesängen innerhalb des Chores oder als Vorsänger von Litaneien innehatte, aufgewertet; er kann ein möglicher Ersatz für den Chor insgesamt werden, „insbesondere, wenn es keine Möglichkeit gibt, auch nur einen kleinen Chor zu bilden [. . .] [und] sogar in Kirchen, die über einen Chor verfügen, bei jenen Feiern, in denen der Chor nicht mitwirken kann“ (MS, Art. 21). Joncas stellt fest, dass sich in der Praxis die Rolle des Kantors zu einem „Animateur des Gemeindeganges entwickelt hat, zu einem künstlerischen Interpreten des Wortes Gottes, zu einem Gemeinde-Musiklehrer und zu einem fachkundigen Begleiter des rituellen Geschehens“²³. Wenn diese bemerkenswerte Entwicklung der Rolle des Kantors unbeabsichtigt das mit sich gebracht hat, was das *Snowbird Statement* als Ablehnung oder Eliminierung des Chores konstatiert, dann ist die Stoßrichtung des Dokuments gewiss zeitgemäß und gerechtfertigt.

²² Vgl. J. M. JONCAS, *From Sacred Song to Ritual Music. Twentieth-Century Understandings of Roman Catholic Worship Music*. Collegeville 1997, 94.

²³ Ebd. 97.

3. Zum Stellenwert des traditionellen kirchenmusikalischen Repertoires

Nicht weit entfernt von den Aussagen über die Rolle des Chores, holt das *Snowbird Statement* gleichlautend mit der Konzilskonstitution dazu aus, „die musikalische Tradition der Gesamtkirche [als] einen Schatz von unabwägbarem Wert“ (SC, Art. 112) herauszustreichen, in welcher der „Schatz der sakralen Musik mit großer Sorgfalt zu bewahren und zu pflegen ist“ (SC, Art. 114). Der Hintergrund für das Anliegen, das hier verfolgt wird, ist im wesentlichen derselbe wie im Fall des Chores: die generellen Weisungen der konziliaren Dokumente sind in den USCC-Dokumenten dazu benutzt worden, die Verwendung des musikalischen Erbes zu marginalisieren (vgl. MCW 51.76; LMT 49–53); im *Milwaukee Report* wird es sogar gänzlich ignoriert. Sicher begibt sich das *Snowbird Statement* in eine Schwierigkeit, wenn es „ein charakteristisches Ethos der katholischen liturgischen Musik“ behauptet und zu fassen versucht, obwohl es andererseits katholische liturgische Musik als Musik deklariert, „die die sakramentalen Geheimnisse in einer auf den öffentlichen, kosmischen und transzendentalen Charakter der Religion aufmerksamen Weise zum Ausdruck bringt, im Gegensatz zu musikalischen Stilen, die allzu individualisiert, introvertiert oder privatisiert sind.“ (SS, Art. 8).

Auf den ersten Blick ist diese Position zwar sehr wertvoll, ein solch mutiger Versuch öffnet aber gleichzeitig Tür und Tor für Kritik. Der Ansatz würde beispielsweise selbst einiges aus dem genuinen Erbe katholischer Kirchenmusik ausschließen, so die mehr gefühlbetonte Tradition der Anbetungsgesänge aus jüngeren Epochen der Kirchengeschichte, und er würde gleichzeitig erlauben, dass Musik, die nicht erklärtermaßen katholischen Ursprungs ist, in das Repertoire aufgenommen wird. Sicherlich eröffnet hier das *Snowbird Statement* eine neue (und potentiell auch gefährliche) Perspektive, indem es vorschlägt, dass das Erbe der Kirche „heute gewiss auch Schätze anderer christlicher Traditionen umfasst“ (SS, Art. 22). Der Vorschlag, dass „neue Formen und Stile organisch aus bewährten Formen herauswachsen [sollten], die ein katholisches Ethos aufweisen“ (SS, Art. 8), ist in ähnlicher Weise mit potentiellen Gefahren verbunden, vor allem wenn er in Verbindung mit einer Bemerkung gelesen wird, die wesentlich später im Dokument auftaucht: „Allerdings müssen aber liturgisch richtig verstandene Kriterien den Gebrauch dieses musikalischen Erbes bestimmen. Stücke aus dem sogenannten Schatz der Kirchenmusik dürfen nicht in unreformierter vorkonziliarer Weise, bloß aus Gründen der Sentimentalität oder in irgendeiner dem Aufbau und pastoralen Ziel der erneuerten Liturgie widersprechenden Weise verwendet werden“ (SS, Art. 22).

Die Kritikpunkte, die Joncas diesbezüglich anführt, dass nämlich das *Snowbird Statement* a) in undifferenzierter Weise den Gebrauch fremden, nicht katholischen Repertoires zugestehe, und b) zur Komposition gegenwärtiger und zukünftiger liturgischer Musik ermutige, die einem gänzlich vorkonziliaren katholischen Ethos folge²⁴, sind aufgrund der zitierten Passagen allerdings ungerechtfertigt.

Auf der Linie der Konzilsdokumente schließt das *Snowbird Statement* den Gregorianischen Choral in seine Diskussion des musikalischen Erbes mit ein und geht dabei über die Position von SC hinaus (dort wurde verlangt, dass „für kleinere Kirchen eine Ausgabe mit einfacheren gregorianischen Gesängen geschaffen werden soll“; SC, Art. 117), indem es auch die Möglichkeit gestattet, gregorianische Gesänge in der Muttersprache zu singen,

²⁴ Vgl. ebd. 28f.68f.

sowie moderne Kompositionen und Arrangements vorsieht, die sich von der ererbten Gregorianik inspirieren lassen.

Auch hier eröffnet das *Snowbird Statement* neue und zeitgemäße Perspektiven. Die Möglichkeiten, ererbtes Repertoire auf diese Weise wiederzubeleben, müssen nicht auf den (gregorianischen) Gesang beschränkt bleiben. Das *Snowbird Statement* hätte genauso gut verlangen können, dass der Gregorianische Choral in neu arrangierten Strukturen, die mit den Erfordernissen der Liturgie übereinstimmen, konserviert werden solle.²⁵

4. Überlegungen zum Kirchenlied

Es ist nur ein kleiner Schritt von der obigen Diskussion zum scheinbar kontroversen Thema der Liedertradition, obwohl hier die Problematik vermutlich mindestens so stark durch Ausläufer konfessionalistischer Ideologien als durch genuin liturgiebezogene Überlegungen bedingt ist. Denn der Gebrauch von Liedern in der Eucharistiefeier wird noch immer gerne mit Protestantismus in Verbindung gebracht. Die Verwendung muttersprachlichen Liedgutes in der Eucharistiefeier der römisch-katholischen Kirche stammt nicht erst aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum, und das *Snowbird Statement* räumt ein, dass dieses Repertoire immer noch eine liturgische Herausforderung darstellt. Es legt sehr schön die lange Tradition des katholischen Kirchenliedes außerhalb der Eucharistie, auch den poetischen und spirituellen Wert der Kirchenliedtradition, sogar ihren ökumenischen Nutzen (vgl. SS, Art. 19) dar. Es hätte ruhig auch die Tatsache direkt ansprechen können, dass das Kirchenliedsingen in der katholischen Kirche generell traurig arm geblieben ist, im Vergleich mit anderen christlichen Konfessionen.

Die starke Bemerkung in *Snowbird Statement*, die die Ansicht verwirft, „dass die Kirchenliedtradition in sich unvereinbar sei mit der eucharistischen Liturgie“, ist vermutlich als Reaktion auf ein Votum entstanden, das das Kirchenlied mit Zurückhaltung (LMT 11.19) oder grundsätzlichem Verdacht behandelt. Der *Milwaukee Report* tendiert dazu, das Strophenlied zurückzuweisen, weil es „[...] eine in sich selbst abgeschlossene Form sei [...], [die] es selten erlaubt, liturgische Handlungen zu begleiten“, aber es gesteht immerhin zu, dass diese Liedform dort angemessen sein kann, wo innerhalb der Liturgie „der Gesang selbst die liturgische Handlung ausmacht (etwa ein Danklied nach der Kommunion)“ (MR 41).

Weitere Diskussionen über die Verwendung von Liedern in der eucharistischen Liturgie könnten anerkennen, dass das Gloria, auch wenn es nicht in der gewöhnlichen Strophenform gebaut ist, seit jeher als ein „Lied“ (Hymnus) innerhalb der eucharistischen Liturgie fungiert, und dass die meisten, wenn nicht sogar alle Befürchtungen über den Gebrauch von Liedern zur Begleitung liturgischer Handlungen durch angemessene Planung und einen vernünftigen Grad an Flexibilität bei der Handhabung (einschließlich Improvisation) zerstreut werden können.

5. Bemerkungen zum kulturellen Kontext

Einige der vehementesten Bemerkungen des *Snowbird Statements* finden sich im Zusammenhang mit „Kultur“ als einer bestimmenden Größe hinsichtlich der musikalischen Formung der Liturgie:

²⁵ Vgl. G. COX, Cum Angelis canimus. Re-examining the Role of the Choir at the Eucharist. In: Pastoral Music 24 (2000) Heft 2 (December-January) [In Vorbereitung].

„Wir sind der Meinung, dass es eine Objektivität der Maßstäbe für musikalische Qualität gibt und weisen relativistische Positionen bewusst zurück. Wir glauben weder, dass die moderne kulturelle Situation musikalische Bewertung unmöglich macht, noch, dass sie dazu zwingt, die Frage nach musikalischer Qualität zu vermeiden. Wir teilen nicht die oft geäußerte Meinung, dass Vergleiche nur innerhalb desselben musikalischen Stils zulässig sind“ (SS, Art. 6).

Das *Snowbird Statement* stellt einen hohen Grad an Gemeinsamkeiten im musikalischen Vokabular quer durch jene Kulturen fest, die im englischsprachigen katholischen Gottesdienst vertreten sind, und bringt dann den aktuellen kulturellen Hintergrund, vor dem ein großer Teil der liturgischen Musik ausgewählt wird, mit dem „unterschiedslosen Einbringen eines unterhaltenden oder therapeutischen Ethos in die liturgische Musik“ in Verbindung. Weiters behauptet es: „Spezielle Gefahren, die der Übernahme gerade populärer musikalischer Stile und Idiome innewohnen, sind: Sentimentalismus, Konsumismus, Individualismus, Introvertiertheit und Passivität.“ (SS, Art. 7).

Es ist schade, dass die Vehemenz an dieser Stelle die Logik außer Kraft gesetzt zu haben scheint, denn hier sind wohl viele Dinge durcheinandergekommen, die tatsächlich einer sorgfältigeren Behandlung bedürfen. Jede direkte Verbindung zwischen Multikulturalität und den verkommenen Qualitäten, welche hier erwähnt sind, wurde von Erzbischof Weakland bereits 1993 widerlegt, als er in einem Beitrag in Melbourne bemerkt hat, dass wir in einer Zeit sich rapid verändernder, nebeneinander existierender Kulturen und in einer Zeit der Multikulturalität leben, und dass die Liturgie weder eine therapeutische Übung, noch eine Weise menschlicher Intimität, noch dasselbe wie Unterhaltung ist.²⁶

Der Kern des Problems kann bis zur Frage nach den Implikationen kultureller Differenzen in *Sacrosanctum Concilium* zurückverfolgt werden, obwohl diese dort speziell im Zusammenhang mit den „Missionsländern“ (SC 119) thematisch wird, oder bis *Musicam sacram*, wo daran erinnert wird, dass die Gestaltwerdung der Gemeinde in Gesang und Musik Bedacht nehmen sollte auf „Alter, Status und Lebensweise der Gläubigen, und auf den Grad ihrer religiösen Kultur“ (MS 18). In den USCC-Dokumenten wird aus der Anerkennung kultureller Diversität eine regelrechte Befürwortung von Multikulturalität in der Liturgie (MCW 17–18; LMT 54–55). Der *Milwaukee Report* entwickelt dieses Thema ausgiebig weiter, und klagt die westliche Kirchenmusiktradition des letzten Jahrtausends wegen ihres „Ethnozentrismus“ an (MR 60).

Wenn auch der *Milwaukee Report* richtigerweise die Vorstellung zurückweist, dass Musik einer bestimmten Epoche und Kultur (wie etwa der Gregorianische Choral oder die römische Polyphonie) aus sich selbst heraus eine höherwertige liturgische Musik sei, so geht er dann doch auch wieder zu weit, wenn er meint, die Frage nach musikalischer Qualität könne überhaupt nicht über stilistische Grenzen hinweg beurteilt werden, da die kompositorischen Regeln zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort nicht einfach auf andere Situationen übertragbar seien (MR 60).

Es ist ein subtiler, aber gefährlicher Schritt vom Versuch, der in MCW 28 gemacht wurde, nämlich generell zwischen „musikalischem Wert“ und Fragen des „musikalischen Stils“ zu unterscheiden, bis zur Position, die der *Milwaukee Report* einnimmt, nämlich auf jede Verantwortlichkeit für musikalische Qualität zu verzichten. Das *Snowbird Statement* stellt

²⁶ Vgl. R. WEAKLAND, Song of the Church. One with Christ, One with the World. Keynote address at the National Liturgical Music Convention. Melbourne 1993; ebenso in: Prayer & Worship. Newsletter of the Office for Prayer & Worship. Archdiocese of Milwaukee (Summer 1993), 1–3.15–17 sowie in: R. G. WEAKLAND, Themes of Renewal. Beltsville/Maryland 1995, 59–71.

berechtigterweise klar, dass diese Position hoch problematisch ist: „Wir glauben weder, dass die moderne kulturelle Situation musikalische Bewertung unmöglich macht, noch, dass sie dazu zwingt, die Frage nach musikalischer Qualität zu vermeiden“ (SS, Art. 6).

Es mag paradox erscheinen, dass genau jenes Argument, das verwendet wurde, um traditionelle westliche liturgische Musik wegen ihres „Ethnozentrismus“ anzuklagen, in der Praxis dazu führen kann, dass traditionelle Musik durch ein Repertoire ersetzt wird, welches im soziokulturellen Kontext noch fragwürdiger erscheinen muss. In diesem Sinn hat der schottische Komponist James MacMillan betont, dass manche kulturüberschreitende Praxis ein liturgisch nicht sachgemäßes Potential in sich birgt:

„Als ich in Amerika war, besuchte ich Messen, die von großen schwarzen Gemeinden gefeiert wurden, und ich hörte Gospels. In dieser Umgebung klangen die Gospel-Songs völlig natürlich und waren für die Liturgie dieser Gemeinden bestens geeignet. [. . .] Aber es funktioniert nicht, wenn man ein kulturelles Element einfach in einen fremden kulturellen Kontext hineinsetzt. Wenn ich weiße städtische Gemeinden des schottischen Mittelstandes erlebe, wie sie so tun, als ob sie mit ‚Songs of Praise‘ eine authentische Fei ergemeinschaft wären, dann finde ich das qualvoll peinlich, und ich würde mich am liebsten unter die Bank verkriechen.“²⁷

6. Die Betonung von Ästhetik und musikalischer Qualität²⁸

Die Fragen der Ästhetik und der musikalischen Qualität werden im *Snowbird Statement* zu Beginn behandelt, und zwar unter der Überschrift „Theoretische Überlegungen“ (SS, Art. 3–6), und sie scheinen eine zentrale Triebfeder für das Statement insgesamt darzustellen. Die Fragen nach der ästhetischen Qualität liturgischer Musik waren schon immer präsent. Pius X. zitiert „Schönheit“ als ein wesentliches Qualitätsmerkmal sakraler Musik, und sagt: „Sie muss wahre Kunst sein, sonst vermag sie nicht jenen Einfluss auf die Zuhörer auszuüben, den sich die Kirche verspricht, wenn sie die Tonkunst in ihre Liturgie aufnimmt“ (TLS 2).

Das Ideal musikalischer Qualität lebt auch noch (zumindest nominell) in MCW (26–27) und im *Milwaukee Report* (MR 83), aber es wird immer mehr durch andere Überlegungen eingeschränkt. Man ging in den Dokumenten etwa seit 1955 davon ab, die Angemessenheit liturgischer Musik durch Bezugnahme auf bestimmte Qualitätsmerkmale wie „Heiligkeit“ zu definieren, oder durch die Nennung bestimmter Repertoires bzw. Stile, die als am besten geeignet gelten. Dagegen wandte man sich dem zu, was als „funktionelle“ Qualität bezeichnet werden kann, in der es in erster Linie darauf ankommt, liturgische Musik nach ihrer Funktion innerhalb der rituellen Handlungen zu bewerten. Funktionalität ist aber nicht unbedingt ein populärer Maßstab, vor allem wenn sie als Kontrahent musikalischer Qualität auftritt. Es herrscht m. E. ein dringender Bedarf, entweder eine Art Hierarchie unter verschiedenen Bewertungsparametern (musikalisch/ästhetisch, liturgisch, pastoral) zu erarbeiten, oder sie in irgendeiner Weise zu integrieren.

Im Licht dieses breiteren Zuganges kann die Angemessenheit eines bestimmten liturgischen Musikstückes nicht mehr einfach durch den Parameter „ästhetische Qualität“ allein beurteilt werden, mit welcher der Komponist einen bestimmten liturgischen Text erschafft,

²⁷ Zitiert in: S. RATCLIFFE, „MacMillan“. In: *Choir & Organ* 7, Heft 3 (1999) 42.

²⁸ Vgl. diesbezüglich auch den Beitrag von Anthony W. Ruff OSB in diesem Heft, S. 83–91.

oder durch den Parameter der „Fähigkeit der Musik, fromme Gefühle zu erwecken“²⁹. Es liegt wenig Sinn darin, Musikwerke für den liturgischen Gebrauch einfach auf der Basis textlicher Entsprechung vorzusehen, selbst wenn sie ästhetisch hochentwickelt sein mögen, und dann anzunehmen, dass ihre inneren ästhetischen Qualitäten schon irgendwie die nötige liturgische Wirkung auslösen würden. Das entspräche genau dem, was Patrick Collins als den Gebrauch von Kunst zur Verschönerung der Liturgie beschreibt und gleichzeitig kritisiert:

„Ich behaupte, dass Liturgie eine Kunst ist. Liturgie kommt in Schwierigkeiten, wenn sie versucht, die Künste zu ‚verwenden‘, um sich selbst attraktiver, aufregender oder schöner zu machen. [. . .] [Andererseits] entspringt es nicht einer hochmütigen Position, wenn Kunstformen verwendet werden, die den liturgischen ähnlich sind – die Kunst des Dramas, Tanz, Poesie und Musik. Die Liturgie übernimmt objektive Elemente ihrer Handlungen aus der Kunst des Dramas, Elemente ihrer Bewegung aus der Kunst des Tanzes, Elemente ihrer Sprache aus der Kunst der Poesie, Elemente ihrer Klänge und ihres Schweigens aus der Musik. Aber sie versammelt diese Elemente in ihre eigene, sie alle ‚überwölbende‘ ästhetische Form. [. . .] [Kunstmusik] muss als solche ‚zurücktreten‘ in der sie ‚überwölbenden‘ Kunst-Matrix des liturgischen Rituals.“³⁰

Obwohl der Zugang zur Beurteilung der Angemessenheit liturgischer Musik stärker „funktional“ geworden ist, so braucht es sich dabei nicht um jene Art von „Funktionalismus“ handeln, die die Liturgie jeder ästhetischen Komponente entkleiden würde. Vielmehr sollte es darum gehen, eine Funktionalität zu konzipieren, die die ästhetische Qualität angemessen zu verorten vermag.

Hier liegt eine mögliche Gefahr in der Reaktion des *Snowbird Statements* gegen das Ungleichgewicht, das in den letzten Jahren entstanden ist; ein Ungleichgewicht, das dazu neigt, „liturgische“ und „pastorale“ Maßstäbe über „musikalische“ zu setzen, und ein Ungleichgewicht, in dem Ästhetik oder musikalische Qualität an sich beinahe einem generellen Misstrauen begegnen. Das *Snowbird Statement* erkennt, dass Versuche einer Korrelation der drei genannten Parameter unbefriedigend bleiben, aber es schreibt dies der „unsachgemäßen Entwicklung von Kriterien für musikalische Bewertung“ (SS, Art. 6) zu.

Es ist hier nicht der Ort, dieser Linie weiter nachzugehen. Kunstwissenschaftler und Philosophen haben sich jahrhundertlang damit herumgeschlagen, einen Definitionsversuch für „gute Musik“ zustandezubringen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Schwierigkeiten in dieser Frage fort dauern werden, und dass die theoretische Erarbeitung musikalischer Wertmaßstäbe eher in praxisferne Isolation zu führen droht, auch in der Gestalt „theologischer Ästhetik“, von der Joncas sehr scharfsinnig feststellt, dass sie eine ziemlich unterentwickelte Disziplin sei.³¹ Muss nicht jeder Versuch, über kirchenmusikalische Ästhetik zu theologisieren, genauso Schaden anrichten wie jene Versuche, die von liturgischen Reformern der jüngeren Vergangenheit unter Hervorhebung anderer (früher vernachlässigter) Dimensionen durchgeführt wurden, wenn er wiederum unter Ausblendung jener anderen Perspektiven unternommen wird, die notwendig sind, um Liturgie zu verantworten?

Der *Milwaukee Report* scheint in diese Falle zu tappen. Die Praeambel zu diesem Dokument beginnt mit der Bemerkung, dass „Musizieren eine grundlegende menschliche Erfah-

²⁹ H. HUCKE, *Changing Concepts of Church Music. Growing Together in Church Music. Proceedings of a Meeting on ‚Why Church Music?‘* conducted by the Society of St. Gregory and Universa Laus. Washington 1979, 26.

³⁰ COLLINS (s. Anm. 4) 25; vgl. auch DERS., *Roman Catholic Church Music. A 15-Year Historical Overview*. In: *The American Organist* 15, Heft 11 (1981) 24–30 und DERS., *More than Meets the Eye. Ritual and Parish Liturgy*. New York 1983.

³¹ Vgl. JONCAS (s. Anm. 22) 15; vgl. auch DERS. (s. Anm. 4).

„rung“ sei (MR 1). Das gibt den Ton an für den Abschnitt „Musik als eine Sprache des Glaubens“, der sich im wesentlichen mit der Entwicklung einer Theologie „ritueller Musik“ befasst (MR 10–17). Er beginnt mit einer Bekräftigung des sakramentalen Prinzips, nämlich „dass die geschaffene Welt das Göttliche zum Ausdruck bringen kann und auch tatsächlich zum Ausdruck bringt“ (MS 11). Dann allerdings stolpert der Leser bzw. die Leserin eine felsige Straße entlang, auf der die bloße „Zeitlichkeit“ von Musik oder Klang (die Tatsache, dass sie eben nur in der Zeit existiert), und insbesondere die „rhythmischen Elemente“ in ihrer Fähigkeit gepriesen werden, als Vehikel für Gottes Selbstoffenbarung in der Welt zu dienen (vgl. MR 13–14).

Der *Milwaukee Report* steht zur Erkenntnis, dass liturgische Musik immer auch „Textausdruck“ ist (MR 15), aber der Gemeindegesang ist letztlich gezeichnet als „Ereignis des gegenwärtigen Christus“, einfach weil er „eine natürliche Kapazität aufweist, um die Sänger mit dem Lied zu vereinen, um sie mit den Hörern zu vereinen, und um sie untereinander zu vereinen“ (MR 16). Ist es nicht wahr, dass jeder „gemeinsame Gesang“ all das vermag? Wie kann ein Abschnitt, der sich mit „Musik als eine Sprache des Glaubens“ befasst, so total jeden Bezug zur Transzendenz ignorieren, zum Numinosen oder zur Tatsache, dass diese in einer Spannung mit der welthaften oder menschlichen Dimension unserer Existenz stehen? Wenn wir schon „Zur Hochzeit des Lammes singen“ – als Vorwegnahme des himmlischen Gastmahles, auf das wir hoffen – sollten wir dann nicht unseren Blick auf etwas Größeres richten als auf eine himmlische „Snack-Bar“?

Die Betonung, die in einigen neueren Dokumenten auf der Rolle der Musik liegt, nämlich den gemeinschaftlichen Aspekt der Liturgie zu unterstreichen, steht in der Tat in einem Konflikt mit einer generellen Norm von *Musicam Sacram*, wo es heißt, dass Liturgie sowohl einen hierarchischen als auch einen kommunialen Charakter hat (MS, Art. 5):

Ihre vornehmere Form nimmt eine liturgische Handlung an, wenn man sie singend vollzieht, die liturgischen Diener jeder Stufe ihr Dienstamt ausüben und das Volk sich an ihr beteiligt. In dieser Form wird nämlich das Beten inniger zum Ausdruck gebracht, das Mysterium der heiligen Liturgie und ihr hierarchisches und gemeinschaftliches Wesen besser verdeutlicht, durch den Einklang der Stimmen die Einheit der Herzen vertieft, durch den Glanz des heiligen Geschehens der Geist leichter zu Höherem erhoben, und die ganze Feier wird klarer zum Vorbild der himmlischen Liturgie der heiligen Stadt Jerusalem.

Hier werden wir wieder auf eine große Gesamtschau von Liturgie zurückverwiesen, und einmal mehr scheint es, dass diese am vollständigsten in jenen Dokumenten nachgezeichnet worden ist, die direkt aus dem Zweiten Vatikanum resultierten. Die fundamentale Errungenschaft des *Snowbird Statements* ist es daher, sowohl in dieser als auch in anderen Fragen, Zustände aufzuzeigen, in denen gegenwärtige Praxis und Theorie abgewichen sind von Einsichten, die in den konziliaren Dokumenten selbst erreicht wurden.

Die folgenden Sätze Kardinal Ratzingers, entnommen aus seiner Eröffnungsrede zum VIII. Internationalen Kongress für Kirchenmusik 1985 können vielleicht dazu helfen, die Diskussion zu einem Schluss zu bringen, sofern sie überhaupt je zu einem Schluss kommen kann. Ratzinger zitiert und kommentiert ein Wort Mahatma Gandhis:

„Gandhi spricht von den drei ‚Lebenszonen‘ des Universums und bemerkt, dass jede von ihnen eine bestimmte Existenzweise mit sich bringt: Fische leben im Meer, und sie leben in wortloser Stille. Tiere auf der Erde bellen, brüllen und schreien. Aber die Vögel, die die Himmel bevölkern, singen. Stille eignet dem Meer, Gebrüll eignet der Erde, die Sprache des Himmels aber ist der Gesang. Der Mensch hat Anteil an allen drei Zonen, denn in sich selbst trägt er die Tiefen des Meeres, die Last der Erde und die Höhen des Himmels. Also besitzt er auch alle drei ‚Sprachen‘: das Schweigen, das

Brüllen und das Singen. [...] Wahre Liturgie ist universell und nicht auf eine Gruppe begrenzt. Wahre Liturgie singt mit den Engeln, und wahre Liturgie schweigt mit den Tiefen des Universums. Und so versöhnt wahre Liturgie die Erde.“³²

Der Kardinal stellt hier ein inspirierendes Modell vor, seine Schlussfolgerung enthält aber zumindest ein kleines widersprüchliches Element: Wenn Liturgie wirklich „universell“ und nicht „auf eine Gruppe begrenzt“ ist, dann muss sicherlich angenommen werden, dass keine Gruppe ausgeschlossen ist. Wie sie also mit den Engeln singt und in die Tiefen des Universums mit Schweigen eintritt, müsste sie wohl auch gelegentlich (oder sogar häufig) das Brüllen, Bellen und Schreien ihrer versöhnten Erde zulassen . . .

Ist es notwendig, immer gleich in Extreme zu verfallen, um Lösungen zu finden? Extreme Positionierungen und Postulate sind oft vereinfachend und in gewisser Weise fundamentalistisch. Das *Snowbird Statement* erliegt dem nicht, auch wenn die Einleitung Themen ankündigt, „die umstritten, ungelöst oder gar entzweiid bleiben“ (SS, Art. 2). Fragen, die kontroversiell und ungelöst bleiben, werden nur zu trennenden Problemen, wenn man auf schnelle und einfache Antworten aus ist. Rasche Fixierungen, ob sie nun der konservativen oder der progressiven Art zuzurechnen sind, erfordern wenig kreativen Einsatz. Und nur wenn der Wunsch nach einer einzigen Lösung dominiert, führen Probleme zu Trennungen.

Ist nicht die Hoffnung auf viele Lösungen zu den Fragen, die kontroversiell und ungelöst sind, berechtigt? Geht die Hoffnung zu weit, dass alle diese Lösungen die Immanenz mit der Transzendenz vereinigen, indem sie eine Liturgie hervorbringen, die sowohl ihre Füße am Boden belässt, als auch ihren Kopf in den Himmel emporstreckt? Geht die Hoffnung zu weit, dass alle diese Lösungen wahrhaftig die Einung von Himmel und Erde in einem Gesang herbeiführen können – einem Gesang, den wir schon in diesem Leben „Zum Hochzeitsfest des Lammes“ singen, in Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitsmahles, das kommen wird?

³² J. RATZINGER, *Liturgy and Church Music*. Übers. von R. Skeris. In: *L'Osservatore Romano* (3.3.1986) 6–8, hier 8.

Das „Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik“*

Das „Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik“ wurde am 1. November 1995 von einer Gruppe namhafter Vertreter der Kirchenmusik im englischen Sprachraum unterzeichnet. Father Anthony Ruff OSB, Collegeville, Minnesota, war Mitglied des für die Entstehung dieses Papiers maßgeblichen „Madeleine Institute“ in Salt Lake City und einer der Hauptredakteure des Statements. Die Anmerkungen sind als Verständnishilfen für die mitteleuropäischen Leserinnen und Leser beigegeben.**

Einführung

1. Das Snowbird Statement zur katholischen Kirchenmusik ist das Ergebnis einer Reihe von Beratungen und Diskussionen zwischen katholischen Liturgiewissenschaftlern und Musikern im englischen Sprachraum (USA, Kanada, Großbritannien und Irland). Unter der Schirmherrschaft des Madeleine Institute in Salt Lake City fand die erste Besprechung in Snowbird, Utah, im August 1992 statt; zu einer zweiten Zusammenkunft kam es in Salt Lake City im August 1993. Zwischen und nach diesen Terminen wurde ein Prozess des Einbringens und Redigierens geführt, in den alle Unterzeichneten eingebunden waren. Ein Großteil der Unterzeichneten ist in großen Kirchen oder Kathedralen tätig, einige arbeiten vor allem im akademischen Bereich.

2. Seit der Veröffentlichung der Konstitution über die heilige Liturgie im Jahr 1963 wurden vom Heiligen Stuhl und von den Bischofskonferenzen im englischen Sprachraum eine Reihe von Instruktionen und Richtlinien über die katholische Kirchenmusik herausgegeben. Diese haben die theoretische und praktische Erneuerung der liturgischen Musik¹ außerordentlich gefördert. Wir wollen unsere Bejahung der zahlreichen vom Zweiten Vatikanum veranlassten Entwicklungen in diesem Bereich zum Ausdruck bringen. Zugleich fühlen wir uns aber verpflichtet, diejenigen Entwicklungen zu benennen und zu kritisieren, die wir als problematisch, unvollständig, oder dem Auftrag der Kirche unwürdig betrachten. Daher versuchen wir mit diesem Statement einen konstruktiven respektvollen Beitrag zur fort dau-

* Die hier gebotene Übersetzung des „Snowbird Statements“ ist ursprünglich in der österreichischen Kirchenmusikzeitschrift „Singende Kirche“ erschienen (Jahrgang 43, 1996, S. 233–239). Die Redaktion bedankt sich bei Father Anthony W. Ruff OSB und beim Schriftleiter der „Singenden Kirche“, Karl Dorneger, für die Abdruckgenehmigung.

** Die Übersetzung wurde in Zusammenarbeit mit F. Anthony Ruff von Karl Dorneger erstellt. Eine Anmerkung zur inklusiven Sprache: Im englischen Text wurde bei personenbezogenen Ausdrücken darauf geachtet, Wörter zu verwenden, die sowohl für die weibliche als auch für die männliche Form zutreffen. Es wird darauf Wert gelegt, dass auch in der vorliegenden Übersetzung jeweils der männliche als auch der weibliche Begriff gemeint ist (Musiker – Musikerin); im Interesse einer flüssigen Lesbarkeit wurde auf die doppelte Anführung der Formen verzichtet. Die englische Originalversion ist erhältlich bei: The Madeleine Institute, 331 East South Temple, Salt Lake City, Utah 84111, USA.

¹ Liturgische Musik ist eine wörtliche Übersetzung von *liturgical music*. *Church music* wird übersetzt als *Kirchenmusik*.

ernenden Diskussion über Fragen zu leisten, die umstritten, ungelöst oder gar entzweierend bleiben und die ganze Gemeinschaft der Kirche in die Aufgabe, zum Wohle des kirchlichen Lebens im Bereich der liturgischen Musik beizutragen, einzubeziehen.

Theoretische Überlegungen

3. Das Schöne ist wesentlich im gottesdienstlichen Leben und in der Sendung der Kirche. Es ist ein wirkungsvolles – sogar sakramentales – Zeichen von Gottes Gegenwart und Handeln in der Welt. Das Schöne drückt jene Freude und Wonne aus, die Vorausbild der Herrlichkeit der Liturgie des himmlischen Jerusalem ist. Dem Volk Gottes wird unrecht getan, wenn Formen des Gottesdienstes und der liturgischen Künste gefördert werden, denen die ästhetische Schönheit fehlt. Diese Problematik wird offenbar, wenn die Liturgie der Kirche pragmatischen, ideologischen oder politischen Zielen gewidmet wird. Selbst ein Gottesdienst, der der Wahrheit des Glaubens und der Gerechtigkeit des Evangeliums dient, ist ungenügend, wenn die Schönheit der Selbstoffenbarung Gottes unangemessen zum Ausdruck kommt und gefeiert wird. Ohne Ästhetizismus befürworten zu wollen, ermutigen wir zu einer neuen Aufmerksamkeit gegenüber der Theologie und Praxis des Schönen im katholischen Gottesdienst, besonders im Bereich der liturgischen Musik. Dies fordert eine vertiefte und anhaltende Auseinandersetzung mit theologischer und philosophischer Ästhetik.

4. Wir wollen Kompositions- und Aufführungsmaßstäbe von hohem Niveau für alle musikalischen Gattungen in der Liturgie der Kirche bejahen: für die Gemeinde, für den Chor, Kantor, Diakon, Vorsteher und für die Instrumentalmusik. Zwischen den traditionellen Maßstäben auf hohem Niveau und den pastoralen Grundsätzen der erneuerten Liturgie gibt es keinen Widerspruch an sich; ja, die Theologie der Liturgie legt keine solche Diskrepanz nahe. Wo hohe Maßstäbe in Theorie oder Praxis bestehen, sind diese zu unterstützen; wo sie fehlen, sind sie zu entwickeln und zu fördern.

Diejenigen, die in Kathedralen, Basiliken, religiösen Institutionen oder Pfarren mit größeren Ressourcen tätig sind, sind besonders dazu verpflichtet, in der liturgischen Musik Vorbildliches hervorzubringen. Auch wenn nicht jede Gemeinde in der Lage ist, solche vorbildlichen Gestaltungen nachzuahmen, spielen diese Vorbilder doch ihre bedeutende und wesentliche Rolle für die Bildung von Einstellungen in der ganzen Kirche. In vielen Pfarren und Gemeinden wird ein hohes musikalisches Niveau eher Ideal als Realität sein. Nichtsdestoweniger sollen auch die kleinsten Pfarrgemeinden dazu ermutigt und unterstützt werden, Musik von einfacher aber doch echter Qualität hervorzubringen.

5. Wir begrüßen die Entwicklung des Begriffs „rituelle Musik“ (*ritual music*)² unter den Liturgiewissenschaftlern und Musikern. Diese wichtige Entwicklung hat erhellt, wie eng

² Der Begriff „rituelle Musik“ ist in den letzten Jahrzehnten im englischen Sprachraum im Besonderen bei Liturgikern in den Vordergrund getreten, die über liturgische Musik schreiben. Der Begriff wird gebraucht, um den engen Bezug zwischen Musik und liturgischem Ritus zu betonen und der „Aufführung“ von „Meisterwerken“ während der Liturgie entgegenzuwirken, die als für die erneuerte Liturgie ungeeignet beurteilt werden. Vier wichtige Quellen für diesen Begriff: J. GELINEAU, *Musik im Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendung*. Regensburg 1965; B. HUIJBERS, *The Performing Audience: Six and a Half Essays on Music and Song in Liturgy*. Cincinnati 1974; das letzte Kapitel ist überschrieben mit „Ritual Music“ (113–124); *Musique et Liturgie*. Le document Universa Laus. Paris 1988; engl. Übersetzung: *Music and Liturgy: The Universa Laus Document and Commentary*. Washington 1992; E. FOLEY – M. MCGANN, *Music and the Eucharistic Prayer*. American Essays in Liturgy. Collegeville 1988; das erste Kapitel „Ritual Music“ (7–15)

die Bindung zwischen Musik und gottesdienstlichen Formen ist, und wie problematisch liturgische Musik wird, wenn sie der Struktur und dem Geist der Liturgie unangemessen geformt ist. Theorie und Praxis der rituellen Musik schenken jedoch dem Schönen und Künstlerischen oft zu wenig Aufmerksamkeit. Es scheint allzu oft nicht bemerkt zu werden, dass Musik von hoher ästhetischer Qualität die Fähigkeit hat, Riten kraftvoller und mitreißender zu machen. Leider ist heute viel rituelle Musik in der katholischen Kirche durch übermäßigen Akademismus und kunstlose Rationalität beeinträchtigt. In diesem Sinn ist der Begriff von ritueller Musik in der Liturgie in hohem Maß ein Produkt der Modernität und als solcher zeigt er bereits Zeichen des Altwerdens und Übergangs. Wir fordern eine weitere Entwicklung in der Begriffsbestimmung und in der Praxis der rituellen Musik, um utilitaristischen Funktionalismus zu vermeiden, und um eine von der Schönheit und vom Kunstvollen geprägte liturgische Musik zu fördern.

6. 1972 gab das *U.S. Bishops' Committee on the Liturgy* das Dokument *Music in Catholic Worship* heraus, das drei Maßstäbe für die Eignung liturgischer Musik festlegte: einen musikalischen, einen pastoralen und einen liturgischen Maßstab. Es gab verschiedene Versuche, die Kriterien für diese drei Maßstäbe zu verfeinern und ihre unterschiedlichen Aspekte zu integrieren. Wir begrüßen den beträchtlichen Fortschritt, was die Verbesserung der Kriterien der pastoralen und liturgischen Maßstäbe betrifft. Wir stellen aber fest, dass die Entwicklung der Kriterien für den musikalischen Maßstab unzureichend bleibt. Da heute keine Übereinstimmung in der Frage, was „gute“ Musik sei, herrscht und da auch eine sachliche Diskussion dieser Frage fehlt, müssen die Versuche, die drei Maßstäbe in Beziehung zu setzen, unbefriedigend bleiben.

Als Anregung zur Diskussion dieser Frage schlagen wir Folgendes zum musikalischen Maßstab vor: Musik ist von verschiedener Qualität; nicht jede Musik ist gut. Sicher sind musikalische Standards nicht absolut oder unveränderlich und die Kirchengeschichte bezeugt diese Wandelbarkeit. Doch sind wir davon überzeugt, dass die Elemente des musikalischen Maßstabs objektiv sind und mehr als bloßer Ausdruck persönlicher Vorlieben oder gesellschaftlicher bzw. geschichtlicher Übereinkunft. Es gibt Menschen, die aufgrund von Ausbildung und Begabung die Fähigkeit haben, Musik zu erkennen, die in Hinsicht auf Technik, Ästhetik und Ausdruck gut ist. Im Suchen nach Bewertung musikalischer Qualität ist es angebracht, die gesammelte Weisheit unserer Zeitgenossen und Vorgänger zu Rate zu ziehen.

Wir sind der Meinung, dass es eine Objektivität der Maßstäbe für musikalische Qualität gibt und weisen relativistische Positionen bewusst zurück. Wir glauben weder, dass die moderne kulturelle Situation musikalische Bewertung unmöglich macht, noch, dass sie dazu zwingt, die Frage nach musikalischer Qualität zu vermeiden. Wir teilen nicht die oft geäußerte Meinung, dass Vergleiche nur innerhalb desselben musikalischen Stils zulässig sind. Insofern viele der heute im englischsprachigen katholischen Gottesdienst verwendeten Stile Dialekte ein- und derselben großen Musiksprache sind (was Harmonik oder Rhythmik betrifft), ist die Diskussion der musikalischen Qualität über stilistische Grenzen hinweg zulässig und notwendig. Die Schwierigkeit, die objektiven Elemente musikalischer Qualität festzustellen, stellt keinen Grund dar, die Frage nach der Relativität musikalischer Bewertungen zu vermeiden und ist auch kein Beweis derselben, sondern ist eher Anzeichen menschlicher Unvollkommenheit und Anstoß zu weiterem Gespräch. Wir laden die litur-

beschreibt die Entwicklung dieses Begriffs; *The Milwaukee Symposia for Church Composers: A Ten Year Report*. Washington 1992.

gisch-musikalische Gemeinschaft zu einer konstruktiveren Diskussion der objektiven Elemente der musikalischen Maßstäbe in liturgischen Feiern ein.

7. Wir glauben, dass der Gesprächsprozess zwischen der Liturgie und ihrem kulturellen Kontext zu fördern und weiterzuführen ist; gleichzeitig lehnen wir das unterschiedslose Einbringen von aus der Unterhaltung oder aus der Therapie abgeleiteten Vorstellungen in die liturgische Musik ab. Wir halten diese Entwicklung für eines der momentan schwerwiegendsten Probleme des liturgischen Lebens der Kirche. Spezielle Gefahren, die der Übernahme gerade populärer musikalischer Stile und Idiome innewohnen, sind: Sentimentalismus, Konsumismus, Individualismus, Introvertiertheit und Passivität. Mittel zur Bewertung verschiedener musikalischer Stile und Ausdrucksweisen müssen dringend geschaffen werden, um diese überall vorhandenen Tendenzen zu vermeiden.

8. Wir glauben, dass es eine charakteristische Wesensart der katholischen liturgischen Musik gibt, geben aber zu, dass diese schwierig zu bestimmen ist. Es wäre ein Irrtum, diese Wesensart eng mit einer bestimmten Epoche oder einem Genre der Kirchenmusikgeschichte zu identifizieren. Die Kirche ist hier nicht auf irgendeinen an sich „sakralen“ musikalischen Stil für die Gottesdienstfeier begrenzt. Wir glauben jedoch, dass eine katholische Wesensart erkennbar ist, z. B. in Musik, die die sakramentalen Geheimnisse in einer auf den öffentlichen, kosmischen und transzendentalen Charakter der Religion aufmerksamen Weise zum Ausdruck bringt, im Gegensatz zu musikalischen Stilen, die allzu individualisiert, introvertiert oder privatisiert sind. Die von zahllosen Generationen katholischer Christen verwendete Musik ist der Ausgangspunkt zur Erkenntnis der Charakteristika einer katholischen Wesensart in der liturgischen Musik. In Hinblick auf die sich entwickelnden Bedürfnisse der Kirche und auf die vielfältigen neuen kulturellen Umgebungen, in denen die Kirche Gottesdienst feiert, wird die Wesensart katholischer liturgischer Musik immer neue Ausdrucksarten finden. Dieser Entwicklungsvorgang sollte jedoch schon bestehende Formen, mehr als es in den letzten Jahrzehnten der Fall war, zu Rate ziehen. Wir befürworten, dass neue Formen und Stile aus schon bestehenden, eine katholische Wesensart zeigenden, organisch herauswachsen. Wir versuchen, die Charakteristika der katholischen Wesensart, an die wir intuitiv glauben, objektiver zu artikulieren.

Erziehung und Bildung

9. Im Mittelpunkt des musikalischen Erziehungsprogramms der Kirche muss die dauernde Weiterentwicklung der singenden Gemeinde als des ersten und hauptsächlichen Trägers der Musik stehen. Der Gemeindegesang im katholischen Gottesdienst hat noch nicht überall den wünschenswerten Stand erreicht. Wenn es auch keine Abkürzungen oder einfache Lösungen gibt, tun Pfarrer und Kirchenmusiker gut daran, gemeinsam systematischer und regelmäßiger darüber nachzudenken und ein zu besserem Gemeindegesang führendes Repertoire auszuwählen und zu fördern. Eine ausführliche Untersuchung erfolgreicher Modelle anderer christlicher Kirchen könnte der katholischen Praxis in diesem Bereich hilfreich sein.

10. Wir fordern angemessenere Mittel³, um die musikalischen Fertigkeiten der Kirchenmusiker aller Verantwortungsbereiche zu verbessern. Es besteht eine dringende Notwendigkeit zur moralischen und finanziellen Unterstützung in diesem Bereich durch Pfarren, Diözesen und Bischofskonferenzen. Die wichtigste Fertigkeit eines Kirchenmusikers in einer Pfarre ist – abgesehen von einem entsprechenden Verständnis der Liturgie – die tat-

³ resources.

sächliche Fähigkeit zu musizieren. Fehlt diese, kann der Gesang der versammelten Gemeinde nicht Gestalt annehmen, und der Gottesdienst kann nicht entsprechend gefeiert werden. Zu den musikalischen Grundfertigkeiten, die zu pflegen sind, gehört zum Beispiel ein den Gemeindegesang förderndes Spiel von Tasteninstrumenten oder eine Stimmtechnik, die das Verkündigen eines Psalmverses ermöglicht. Wir stellen uns gestufte Verzeichnisse notwendiger musikalischer Fertigkeiten vor, die von nationalen Bischofskonferenzen oder diözesanen Kirchenmusikstellen erarbeitet werden. Wir betrachten die Förderung musikalischer Kompetenz bei den Kirchenmusikern als eine Grundaufgabe des Diözesanmusikverantwortlichen und als Verpflichtung für jeden Bischof.

11. Das reiche Vermächtnis der katholischen Kirche in der musikalischen Erziehung der Kinder und Jugendlichen, das ins frühe Mittelalter zurückreicht, muss heute wiederentdeckt und unterstützt werden. Die musikalische Ausbildung der Jugend ist von entscheidender Bedeutung für das Leben der Kirche. Zur gründlichen musikalischen Erziehung gehört die Unterweisung in der Stimmtechnik, im Notenlesen, wie auch die Auseinandersetzung mit einem breiten Spektrum von Musikstücken. Wir befürworten nach Können gestufte Chor- und Musikprogramme von hohem Niveau für junge Musiker in katholischen Schulen und in den pfarrlichen Religionsunterrichtsprogrammen.⁴ Solche Programme sollen soweit wie möglich auf hohen Standards basieren und von kompetenten Musiklehrern geleitet werden. Musikalische Erziehung soll im Lehrplan für den Religionsunterricht enthalten sein, besonders in einer Zeit, in der die staatliche Schulen fast im gesamten englischen Sprachraum die künstlerische Ausbildung deutlich reduziert haben. An erster Stelle unter den Ergebnissen solcher Programme würde die Anregung zu einer aktiveren Teilnahme an der Musik in der Liturgie stehen. Der Erfolg in diesem Bereich wird nicht sofort spürbar werden, aber in der Liturgie der Zukunft wird er deutlich zu sehen und zu hören sein. Aus den Reihen der Kinderchöre und der Musik[erziehungs]programme, wo die Liebe zu den Künsten und zur Teilnahme an der Liturgie gefördert wird, werden zukünftige Musiker kommen, um der Kirche und ihrer Liturgie zu dienen.

Chorschulen, die eine historisch erwiesene Fähigkeit zur hochqualifizierten musikalischen Ausbildung haben, bleiben für die erneuerte Liturgie von Bedeutung. Wir bedauern die Schließung vieler solcher Schulen in den letzten Jahrzehnten, besonders wenn sie unter der falschen Vorstellung, dass diese obsolet seien, erzwungen wurde. Wir wollen unsere Hochschätzung gegenüber den Chorschulen zum Ausdruck bringen, und wir rufen zu andauernder ideeller und finanzieller Unterstützung dieser Institutionen auf. Wo es möglich ist, sollen neue Schulen errichtet werden. In vielen Situationen sind ganztägige Chorschulen undurchführbar; unter solchen Umständen ermutigen wir zur Anpassung des Modells der Chorschule an Teilzeitprogramme.

12. Das Leitungsamt der Priester⁵ ist der einflussreichste Einzelfaktor im liturgisch-musikalischen Leben der Kirche; jedoch bleibt die Ausbildung der Mehrheit der Seminaristen in diesem Bereich schwerwiegend unzureichend. Die Erfahrungen aus dem Seminar und aus der Seminarkapelle formen Einstellungen und musikalische Werte zukünftiger Priester, oft für ihr ganzes seelsorgliches Leben. Des Wohls der Liturgie der Kirche wegen

⁴ Damit ist die in den USA übliche wöchentliche von der Kirche verwaltete Religionsunterrichtsstunde gemeint, die entweder während der Woche am Abend, im Anschluss an den Sonntagsgottesdienst oder in der wöchentlich 60 Min. vom staatlichen Schulunterricht „freien Zeit“ gehalten wird.

⁵ *parish clergy*.

müssen daher die Seminaristen an einem Kirchenmusikprogramm teilnehmen, das in den Prinzipien gut durchdacht ist und eine gute liturgisch-musikalische Praxis fördert – etwas, was in offiziellen kirchlichen Dokumenten immer wieder verlangt wird. Die Ausbildung in den Seminarien erfordert einen gut ausgearbeiteten liturgisch-musikalischen Studienplan, um es den zukünftigen Priestern zu ermöglichen, gute Leiter im gottesdienstlichen Leben ihrer Pfarren bzw. Gemeinden zu sein. Auch die weitere Ausbildung des Klerus nach der Seminarzeit muss innerhalb den Diözesen und Ordensgemeinschaften besser organisiert werden. Die Mittel der diözesanen Liturgiereferate wären in einer intensiveren Zuwendung zur andauernden Bildung des Pfarrklerus im Bereich der liturgischen Musik gut angelegt.

13. *Graduate training*⁶ für katholische Kirchenmusiker ist weiterzuentwickeln und zu verbessern. Wir können viele Programme im englischen Sprachraum wegen ihrer Unvollständigkeit und ihres nicht ausreichenden Leistungsniveaus nicht empfehlen. Um seine Funktion gut ausfüllen zu können, muss der Kirchenmusiker eine gute liturgisch-musikalische Ausbildung aufweisen können (die das Studium der Geschichte der liturgischen Musik, der offiziellen kirchlichen Dokumente und der allgemeinen Rolle der Musik im Gottesdienst einschließen soll), über gute Fertigkeiten in der praktischen Musikausübung (darunter Orgel, Gesang und Dirigieren) und über weitreichende Kenntnisse der Liturgie der Kirche verfügen und die Fähigkeit haben, wirkungsvoll und überzeugend zu organisieren, zu führen und zu kommunizieren. Allzuoft wird in gemischten kirchenmusikalisch-liturgischen Studienprogrammen entweder auf Kosten der liturgischen oder musikalischen Ausbildung ein Kompromiss geschlossen. Wir fordern die Verantwortlichen der *graduate programs* auf, sich mit diesen Unausgewogenheiten zu befassen und intensiver an Studienprogrammen zu arbeiten, in denen musikalische Ausbildung, Liturgiewissenschaft und Theologie sowie pastorale Fähigkeiten systematischer integriert sind.

14. Die liturgische Präsenz der Kirche an kirchlichen, privaten oder staatlichen *colleges* und Universitäten birgt ein enormes Potential in sich, die Gewohnheiten und Haltungen der Studierenden zu formen. Es ist wichtig, dass für die liturgische Musik verantwortliche Institutionen auf akademischem Boden eine reife, erwachsene Teilnahme an der Liturgie fördern, kompetent interpretierte Musik von hoher Qualität verwenden, die oft beträchtlichen musikalischen Begabungen der Studierenden beiziehen und ein zukunftsweisendes Vorbild für die ganze Kirche sind. Wir fordern größere moralische und finanzielle Unterstützung für liturgische Musik in solchen Situationen sowie die Schaffung von Leitungsstellen, die Stabilität und Kompetenz gewährleisten.

Die Praxis der liturgischen Musik

15. Wir bekräftigen die Bedeutung der ausgebildeten vollbeschäftigten Kirchenmusiker für die Kirche. Auch wenn solche Musiker immer eine Minderheit im Dienst der Kirche sein werden, sind ihre Fachkenntnisse und ihr Einfluss entscheidende Beiträge für die wei-

⁶ Vor allem christliche amerikanische Universitäten und *colleges*, bieten *undergraduate* und *graduate* Programme mit Kirchenmusik, Liturgischer Musik oder Musica Sacra als Hauptfach, oft als Kombination von Theologie bzw. Liturgiewissenschaft und Musikunterricht (was an amerikanischen Universitäten sowohl Musikwissenschaft als auch künstlerischer Unterricht heißt). Was betont wird, Theologie / Liturgiewissenschaft oder Musik, hängt meistens davon ab, ob das Programm von der theologischen oder von der musikalischen Fakultät verwaltet wird. Einzelne Konservatorien bieten ähnliche Programme, meistens mit größerer Betonung auf Musikaufführung.

tere Entwicklung des liturgischen Lebens der ganzen Kirche. Durch ihr Beispiel, ihre Zusammenarbeit und ihr Teilen von Begabungen leisten solche Musiker Hilfe und Unterstützung für weniger ausgebildete oder nebenberufliche Musiker in Pfarren und kleineren Gemeinden. Zwischen den vollbeschäftigten Berufsmusikern und den Freiwilligen im Nebenamt braucht es weder in der Theorie noch in der Praxis einen Gegensatz zu geben. In einem zunehmend von hauptamtlichen Mitarbeitern geprägten kirchlichen Umfeld, in dem die Mehrheit der Angestellten Laien sind, ist es überraschend zu sehen, dass die seit langer Zeit bestehende berufliche Stellung des hauptamtlichen Kirchenmusikers von manchen als heute überholt oder als Gegensatz zur allgemeinen Berufung zum Dienst in der Kirche betrachtet wird.

16. Viele, besonders kleinere Pfarren verfügen über beschränkte materielle und personelle Mittel. Es besteht ein Bedarf an der Entwicklung geeigneterer Mittel, um gesungene Liturgie in solchen Gemeinden zu ermöglichen. Wichtig ist ein Grundstock von Gemeindegesängen, die leicht singbar und von ausreichender Qualität sind und über Generationen hinweg Bestand haben. Zu den Möglichkeiten, die weitere Überlegung verdienen, gehören unbegleitete muttersprachliche Gesänge (wie das höchst erfolgreiche englische Vater Unser⁷), unbegleitete Sätze, die der Vorsteher oder Vorsänger leiten kann, einfache Begleitsätze für Musiker mit bescheidenen Fähigkeiten und Kirchenlieder, die sich in kleinen Gemeinden anderer christlicher Traditionen als erfolgreich herausgestellt haben.

17. Seit dem Zweiten Vatikanum ist sehr viel Musik geschaffen und veröffentlicht worden. So viel Musik steht jetzt zur Verfügung und der Wechsel ist so groß, dass es schwierig ist, ein gemeinsames und stabiles, der katholischen Bevölkerung geläufiges Repertoire aufrecht zu erhalten. Das bestehende gemeinsame Repertoire ist allzu oft eher vom Zufall als von sachkundiger Gestaltung bestimmt. Diese Unbeständigkeit ist ein schwerwiegendes Problem für die Pastoral und Anlass zur Uneinigkeit auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens. Sie verhindert zum Beispiel die Möglichkeit gemeinsamer diözesaner Feiern. Wir fordern die Bischöfe auf, in Beratung mit kompetenten praktizierenden Musikern zu beginnen, ein gemeinsames Repertoire von Gesängen zu finden und zu fördern, das allen Pfarren und kirchlichen Gemeinden in einem bestimmten Gebiet zu empfehlen ist. Dieses Verfahren muss nicht Gleichförmigkeit oder Starrheit in der musikalischen Praxis bedeuten, sondern eher die Förderung grundlegender Einheit in der Vielfalt.

18. In Hinblick auf die zu singenden Teile der kirchlichen Liturgie ermutigen wir zum erneuten Studium des 1967 erschienenen Dokumentes *Musicam Sacram*. Eine auf dieses Dokument gestützte Praxis würde eine größere Vielfalt der Teilnahme von Priestern, anderen liturgischen Diensten und Gemeinden, ihrer jeweiligen Rolle entsprechend, an Responsorien, Akklamationen, Dialogen und Gebeten einschließen.⁸ Ein erneutes Studium von *Musicam Sacram* würde Praktiken ergänzen, die vom weitverbreiteten amerikanischen Dokument *Music in Catholic Worship* ausgehen. Mit diesem Dokument wurde sehr viel nützliche und wertvolle Aufbauarbeit geleistet, es hat aber auch zu einem bestimmten, eher standardisierten Modell der liturgischen Musik geführt. Dieses Modell muss ergänzt wer-

⁷ Eine an der lateinischen Melodie orientierte englische Fassung. Allgemein bekannt, ist sie ein seltenes Beispiel von Musik, die fast alle Katholiken singen können.

⁸ Im englischen Sprachraum werden liturgische Texte wie „Der Herr sei mit euch. – Und mit deinem Geiste“ sehr selten gesungen; gesungen werden eher Lieder, oft der Antwortpsalm und Akklamationen wie das Alleluia, das Sanctus, und das Agnus Dei.

den, um eine feierlichere Liturgie, eine größere Vielfalt von Formen und eine engagiertere tätige Teilnahme seitens der Gemeinde zu ermöglichen.

19. Wir fordern eine positive Einstellung zur Hymnodie⁹ in der römischen Liturgie und die Entwicklung von Kriterien für die angemessene Verwendung der Lieder in allen liturgischen Formen. Die Tradition katholischer Hymnodie reicht zurück bis zu den Hymnen des Stundengebetes der frühen Kirche, schließt die Sequenzen der mittelalterlichen Eucharistiefeier, die eigentlich strophische Hymnen waren, ein und geht bis zum muttersprachlichen mittelalterlichen Kirchenlied, das schon vor der Reformation gut entwickelt war. Der Gebrauch von Kirchenliedern, schon ein Merkmal der vorkonziliaren Messen und Andachten, hat sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer mehr entwickelt und verdient heute stärkere Förderung.

Das Lied stellt eine poetisch-schöpferische Gattung dar, die durch die Jahrhunderte hindurch die Fähigkeit bewiesen hat, die Teilnahme der Gemeinde zu beleben. Neue Liedertexte von hoher Kunstfertigkeit legen Themen aus dem Lektionar aus und tragen zur geistlichen Bereicherung der Kirchengesangstradition bei. Strophische Lieder und Hymnen, ein fester Bestandteil der religiösen Kultur des englischen Sprachraums, sind – richtig gesehen – ein authentischer Ausdruck der liturgischen Inkulturation. Hymnodie besitzt zudem ökumenische Bedeutung als musikalisches Bindeglied zwischen verschiedenen christlichen Traditionen.

Wir stimmen zu, dass die Form des Kirchenlieds bestimmte Herausforderungen im Verhältnis zum rituellen und textlichen Aufbau der Eucharistie stellt, weisen aber die Einstellung zurück, dass diese Gattung an sich unvereinbar mit der eucharistischen Liturgie ist. Die derzeitige Aufgabe ist es, die liturgische Verwendung der Kirchenlieder – wenn auch mit Vorsicht – zu fördern und zu klären, wann und wie Lieder richtig im katholischen Gottesdienst zu verwenden sind.

20. Wir setzen uns sehr für die Erneuerung der Rolle des Chors im katholischen Gottesdienst ein. Man findet nichts in den offiziellen kirchlichen Richtlinien zur Liturgie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, was die Missachtung oder Ablehnung des Chors rechtfertigen könnte; solche Entwicklungen sind leider hier und da vorgekommen. Die Stimmen des Chors und der Gemeinde stehen eigentlich in dynamischer Beziehung zueinander; es gibt keinen inneren Widerspruch zwischen beiden. Als Glied der Gemeinde führt der Chor manchmal den Gemeindegesang, manchmal vereint er sich einfach mit der Gemeinde, manchmal singt er allein zur Erbauung der Gemeinde oder um die ausdrucksvollere Entfaltung eines Ritus zu ermöglichen. Es darf nicht vergessen werden, dass die tätige Teilnahme der Gemeinde sowohl durch eigenes Singen als auch durch engagiertes Zuhören gewährleistet ist. In keinem Fall soll der Chor gegen die dem Gemeindegesang eigenen Normen verstoßen. In jeder Situation ist eine sorgsame Ausgewogenheit zwischen dem Chor und der Gemeinde zu bewahren.

Vertiefte theologische Überlegung über das Wesen des liturgischen Chors ist in der westlichen Kirche vonnöten. Einige würden die Rolle des Chors lieber ausschließlich auf die Unterstützung und Leitung des Gemeindegesangs reduzieren; viele nehmen zuwenig wahr, dass gute Chormusik die Fähigkeit hat, den Gottesdienst zu bereichern. Die Grundlagen für eine intensivere Erforschung der Rolle des Chors im Gottesdienst sind in einer genaueren

⁹ *Hymnody*. Der englische Terminus *hymn* schließt Hymnen sowie Kirchenlieder ein; zwischen ihnen wird kein terminologischer Unterschied gemacht.

Untersuchung der Struktur der liturgischen Riten, in den Quellen zur ostkirchlichen Liturgiewissenschaft und Ästhetik und auch in modernen Theorien des Symbols und der Kunst zu finden. Eine derartige theoretische Erforschung der Rolle des Chors könnte Folgendes in Betracht ziehen: der Chor dient in einer bestimmten Weise dazu, der Herrlichkeit und Schönheit der Liturgie Stimme zu verleihen; der Chor legt Zeugnis ab von der eschatologischen Erfüllung der Kirche – ihr Gesang ist Vorausbild des Gesangs der Heiligen und der Chöre der Engel im Neuen Jerusalem. Der Chor ist ein freudiger Begleiter des pilgernden Volkes Gottes und ein festliches Zeichen seiner himmlischen Heimat; die Teilnahme des Chors ist wesentlich für die Verwirklichung von Feierlichkeit und Erhabenheit in der Liturgie.

21. Im Hinblick auf das steigende Interesse von Menschen unterschiedlichster Herkunft und Alters am Gregorianischen Choral ermutigen wir zur Wiederentdeckung der Rolle der Gregorianik im katholischen Gottesdienst. Für den zeitgemäßen Gebrauch dieser Gesänge stehen das *Graduale Simplex*, *Jubilare Deo*, *Gregorian Missal*¹⁰ und andere Quellen zur Verfügung. Ob lateinisch oder in der Muttersprache, Gregorianik verbindet die moderne Liturgie mit ihren alten Wurzeln und kann Einheit stiften in multikulturellen und mehrsprachigen Gottesdiensten, indem sie zum und vom gemeinsamen musikalischen Bewusstsein der Kirche spricht. Zu den heute erfolgreichsten Beispielen gemeinsam gesungenen Gebetes gehören die gregorianischen Versionen des Gebetes des Herrn, *Kyrie eleison* und *Agnus Dei*, Litaneien und einfache Hymnen. Außerdem können aus dem gemeinsamen Bewusstsein der Kirche stammende melodische Zellen und Motive als Grundlage für aufrüttelnde moderne Kompositionen dienen.

22. Wir bejahen den Gebrauch von Chormusik aus dem Erbe der Kirche, Gregorianik und Mehrstimmigkeit eingeschlossen, wie es in verschiedenen konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten empfohlen ist. Allerdings müssen aber liturgisch richtig verstandene Kriterien den Gebrauch dieses musikalischen Erbes bestimmen. Stücke aus dem sogenannten Schatz der Kirchenmusik dürfen nicht in unreformierter vorkonziliarer Weise, bloß aus Gründen der Sentimentalität oder in irgendeiner dem Aufbau und pastoralen Ziel der erneuerten Liturgie widersprechenden Weise verwendet werden. Im Gegenteil, das kirchenmusikalische Erbe (das heute sicher Schätze aus anderen christlichen musikalischen Traditionen einschließt) muss unter sorgfältiger Berücksichtigung des Aufbaus der erneuerten Liturgie, mit sachkundigem Sinn für die richtige Entfaltung eines Ritus und mit Rücksicht auf pastorale Bedürfnisse und Sensibilitäten verwendet werden. Eine scharfsichtige Verwendung traditioneller Musik kann eine geistlich erbauende Bereicherung gottesdienstlicher Feiern und Zeichen unserer Einheit mit und unserer Verpflichtung zum Dank gegenüber unseren Vorfahren sein. Der Schatz der Kirchenmusik ist aber nicht als abgeschlossen zu verstehen. Er kann Quelle, Führer und Anregung für zukünftiges Komponieren sein. Er kann auch dazu dienen, organische Weiterentwicklung und andauernde Kreativität in katholischer liturgischer Musik zu fördern.

23. Wir unterstreichen den Wert der Pfeifenorgel als eine sehr erfolgreiche Führerin des Gemeindegesangs, besonders in großen Gemeinden. Mit ihrer großen dynamischen Bandbreite, ihrer Vielfalt von Klangfarben und besonders mit ihrem anhaltenden Ton bietet die Pfeifenorgel eine sehr wirksame Unterstützung für den Gemeindegesang. Versuche mit Gitarren, Klavieren und anderen Instrumenten in den letzten drei Jahrzehnten haben nur die

¹⁰ Das *Gregorian Missal*, Solesmes 1990, ist eine Ausgabe des *Graduale Romanum* mit Übersetzungen ins Englische, die durch den Abdruck von Messtexten erweitert ist.

größere Wirksamkeit der Orgel bewiesen. Für kleinere Gemeinden und in kleineren Räumen kann die Verwendung anderer akustischer Instrumente wie Klavier, Gitarre und Blasinstrumente geeignet sein. Diese Instrumente dürfen nicht einfach ausgeschlossen werden, aber ihre Brauchbarkeit als Instrument zur Stütze des Gesangs großer Gemeinden ist deutlich begrenzt. Wir laden zu einer kritischeren Haltung gegenüber Behauptungen ein, dass elektronische Instrumente ebenso effektiv und wirtschaftlich sind, und fördern den Bau auch kleiner Pfeifenorgeln in Situationen, bei denen die Mittel beschränkt sind.

Wir wollen auch die Tatsache unterstreichen, dass gute Pfeifenorgeln helfen, kompetente Musiker anzuziehen, die Leitungsaufgaben im liturgischen Leben der Kirche übernehmen können. Sie können auch junge Leute – die Organisten der Zukunft – zur der liturgischen Musik hinführen und Mentorbeziehungen zwischen begabten Praktikern und angehenden Musikern fördern. Eine Bindung zur Pfeifenorgel ist eine Bindung zur zukünftigen Qualität im gesungenen Gottesdienst.

24. Der Bereich der Akustik stellt ein entscheidendes Element der liturgisch-architektonischen Gestaltung dar. Diesem Bereich wurde in den letzten Jahrzehnten von den Verantwortlichen für Gestaltung, Bau und Renovierung von Kirchen nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. Akustik ist nicht als ästhetische Randangelegenheit anzusehen. Tatsächlich ist die singende Gemeinde der erste Nutznießer einer großen Akustik; der Kirchenraum selbst ist das primäre Resonanzinstrument für die zum Gottesdienst Versammelten. Lebendige Wechselwirkung zwischen Raum und Gemeinde ist von entscheidender Wichtigkeit sowohl für die gesprochene und gesungene Teilnahme der Gemeinde als auch für den dialogischen Charakter der Liturgie. Eine resonierende Akustik ist auch für die besondere Wirkung der Chormusik zu erforderlich. Allen am gemeinsamen Gottesdienst mitwirkenden Stimmen ist durch eine gute Akustik gedient: Gemeinde, Vorsteher, Lektoren, Kantoren, Chöre, Instrumentalisten.

25. Der Gebrauch von Tonträgern ist eine große Versuchung im heutigen katholischen Gottesdienst, und zwar besonders dort, wo geeignete musikalische Kräfte fehlen. Von dieser Möglichkeit, so verlockend sie auch erscheinen mag, muss abgeraten werden, weil sie im Widerspruch zum Wesen der Liturgie als lebendiger Handlung des Gottesvolks steht. Nichts soll die Handlung der Gemeinde in einer liturgischen Feier ersetzen oder verhindern. Der Gebrauch von Chor-, Orgel- oder Kantorenaufnahmen, auch wenn er einem dringenden Bedürfnis zu dienen scheint, entmutigt die Gemeinden, die notwendigen Mittel für eine authentische Feier der Liturgie aufzubringen.

Die Herausforderung der Leitung

26. Wir sind besorgt über den gegenwärtigen Mangel an offizieller Leitung im Bereich der liturgischen Musik. Dieses Problem besteht auf nationaler, regionaler und Diözesanebene. Während viele dringenden Anliegen um die Aufmerksamkeit von Bischöfen und Bischofskonferenzen konkurrieren, wäre eine umfassendere bischöfliche Leitung ein großes Verdienst für die gesungene Liturgie der Kirche. Wir fordern die Liturgiesekretariate der Bischofskonferenzen auf, nach dem Zweiten Vatikanum gebildete Kirchenmusikkommissionen, die in letzter Zeit aber verkümmert sind, wiederherzustellen oder zu verbessern. Diese Kommissionen sollen die Konsultation mit kompetenten praktizierenden Kirchenmusikern suchen. Bischofskonferenzen müssen auch adäquatere Kriterien für Kirchenmusik-

verlage erlassen, sodass unangebrachte kommerzielle Wirkungen unter Kontrolle gehalten werden. Sonst wird das kirchliche Repertoire vom Markt bestimmt.

27. Die *International Commission on English in the Liturgy (ICEL)* hat große Dienste für den Gottesdienst im englischen Sprachraum geleistet. Wir sprechen der *ICEL* für ihr ausgezeichnetes bisher geleistetes Werk unsere Anerkennung aus und weisen die von einigen Lagern ausgehende pauschale Kritik zurück. Wir erkennen die Ernsthaftigkeit theologischer Bewertungen aus der jüngsten Arbeit der *ICEL* an; jedoch überlassen wir diese Anliegen denen, die in theologischen Fragen kompetent sind. Unsere Anliegen sind unmittelbarer musikalisch. Wenn *ICEL* weiterhin die für das liturgische Singen bestimmten Texte ändert¹, resultieren daraus negative Wirkungen für die weitere Entwicklung der liturgischen Musik. Textänderungen haben zur Folge, dass viele seit dem Zweiten Vatikanum komponierte Sätze überholt sind. Wir geben zu, dass die frühen muttersprachlichen Übersetzungen dichterisch schwach und deshalb zwangsläufig Übergangsformen waren, doch setzen wir uns gegen weitere Textänderungen zur Wehr, außer wenn es sicher ist, dass das Ergebnis dichterisch hervorragend und von Bestand ist. Wir halten ein breiteres Konsultationsverfahren mit Musikern, besonders mit Komponisten und Dichtern² für notwendig. Es gibt verschiedene Modelle für Konsultation und Erprobung aus anderen christlichen Kirchen, die übernommen werden könnten.

Schlusswort

28. Wir schließen ab, wie wir begonnen haben: mit einer Bejahung der grundlegenden Anstöße und pastoralen Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das liturgische Leben der Kirche und die damit verbundene Erneuerung im Bereich der Musik betreffend. Keine unserer kritischen Beurteilungen über aktuelle Theorie oder Praxis soll als Ablehnung der Reform durch das Konzil verstanden werden, noch weniger als Wunsch, eine vorkonziliare Praxis wiederherzustellen. Großes wurde seit dem Konzil im musikalischen Bereich des liturgischen Lebens der Kirche erreicht. Den positiven Leistungen steht jedoch recht viel gegenüber, was Revision und Neuorientierung erfordert. Dieses Statement ist also Bestärkung und zugleich Kritik und Herausforderung. Es stellt keinen Anspruch auf Endgültigkeit oder Vollkommenheit. Es wird angeboten als Teil eines notwendigen Gesprächs über die Zukunft des katholischen Gottesdienstes, das mit Verstand, Weisheit und Liebe weitergeführt werden muss.

Am 1. November 1995 – Hochfest Allerheiligen

Unterzeichner

Anthony J. DiCello; Haig Mardirosian; Donald K. Fellows; Leo Nestor; Rev. Basil Foote, OSB; James O'Donnell; James Frazier; Richard Proulx; Gerard Gillen; Rev. Anthony Ruff, OSB; Gregory A. Glenn; James Savage; Alison J. Leudecke; Rev. Stephen Somerville; Msgr. M. Francis Mannion; Rev. Chrysogonos Waddell, OCSO; Sr. Mary Jane Wagner, OSF.

¹ Im englischen Sprachraum dürfen nur approbierte Übersetzung der Messgesänge (Sanctus, Agnus Dei) verwendet werden, im Gegensatz zur deutschen Tradition von Messliedreihen.

² *wordsmiths*.

Erwin Löschberger, Graz

Kirchenmusiker – ein zeitgemäßer pastoraler Beruf der Kirche

I. Kirchenmusiker, ein Beruf in der Kirche, der nicht vom Priesteramt abgeleitet wird

In Zeiten reduzierter kirchlicher Jahresbudgets muss in den Diözesen eingespart werden. Nur Berufe, die als pastoral wertvoll erachtet werden, können in Zukunft weiter finanziert werden. Priester werden immer angestellt werden. Das steht außer Zweifel. Bei Laienmitarbeitern wird naturgemäß viel genauer gefragt, wie viele Mitarbeiterinnen bzw. Mitarbeiter und welche Dienste die Kirche von morgen noch wirklich brauchen wird. Einer der ältesten Laienberufe der Kirche, der Beruf der Kirchenmusiker, ist schon lange vor der budgetären Notsituation kräftig in die Krise gekommen. Warum eigentlich?

Es ist in Österreich die Regel, dass die Kirchenmusiker nicht wirklich als Beruf in der Kirche behandelt werden. Zu unverbindlich geht man mit Gehaltsschemata bzw. mit den Modalitäten der Anstellung um. In kaum einer Diözese gibt es mehr als 5 hauptamtlich tätige Kirchenmusiker, die von der Kirche bezahlt werden. In den meisten Diözesen Österreichs gibt es viele Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten, Pfarrhaushälterinnen, Mesner und Mesnerinnen, Pfarrsekretäre und Pfarrsekretärinnen, aber fast keine „normal“ angestellten Kirchenmusiker und Kirchenmusikerinnen (diözesane Anstellungsprofile, für alle Pfarren verbindliche Dienstvertragsmuster, normales Gehaltsschema, Biennien, 14 Gehälter, Urlaubsanspruch, Abfertigung, Berufsgemeinschaft, organisierte Weiterbildung, usw.). Warum ist das eigentlich so?

Ich weiß, dass einige Kirchenmusiker manchmal „schrullige“ und komplizierte Zeitgenossen sind, die dadurch der Sache im Wege stehen. Aber weil einige Kirchenmusiker in der Kommunikation schwierig oder unnachgiebig sind, sollte man nicht den Wert der Musik in der Kirche gering achten.

II. Die Bedeutung der Kirchenmusiker für die Pastoral

In den folgenden Zeilen versuche ich eine thesenhafte Beschreibung der pastoralen Wertigkeit von Kirchenmusikern aufgrund meiner fachtheologischen Ausbildung, meiner diözesanen Verantwortung als Liturgiereferent und meiner Lebenserfahrung. (Ich leite selber einen Kirchenchor. Das ist mein Hobby, oder nennen wir es ehrenamtliches Engagement. Mein Vater war [noch] Organist in einer Stadtpfarre. Ich kenne viele Kirchenmusiker.)

Das Geschriebene ist also kein Schreibtischwunschenken oder eine Zitatensammlung, sondern erlebte Einschätzung der Wirklichkeit.

These 1: Kirchenmusiker ist ein echter Laienberuf der Kirche.

Nur zur Klärung vorweg: Ich bin kein Verfechter einer klerikalen Pastoral, die allein vom Priester – bzw. vom fehlenden Priester – her entworfen wird.

Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen kämpfen mit Leidenschaft um eine eigenständige Identität in der Kirche, damit dieser Beruf nicht mit dem Priesteramt verwechselt wird bzw. die selbstständige Ausübung der pastoralen Tätigkeiten von der Gunst eines wohlwollenden Pfarrers abhängig ist. In der Pfarrpastoral haben die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen in Zeiten zunehmenden Priestermangels die Aufgaben fehlender Priester zu ersetzen. Sogar Laienkatecheten waren ursprünglich eine Ersatzform für den priesterlichen Katecheten.

Kirchenmusiker haben nie Priester ersetzt. Wenn Priester Kirchenmusiker waren, dann war das kein spezifisch priesterlicher Dienst, sondern ein Beruf, den man begabten Priestern auch ermöglichte hatte. Aber mit einer spezifischen Aufgabe des sakramentalen Priesteramtes hat das nichts zu tun.

Kirchenmusikschulen hat es in den Diözesen schon vor der Ausbildung für Laienkatecheten und Laienkatechetinnen, Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen gegeben. Auch heute noch gibt es ein staatliches Studium der Kirchenmusik auf der Musikuniversität und kirchenmusikalische Ausbildungsgänge in den Konservatorien für Kirchenmusik. Trotzdem gibt es den Beruf des Kirchenmusiklers nur ganz selten (am Dom, in einer Stiftskirche, in einer Pfarre, wo der Pfarrer Kirchenmusik für wichtig hält). Wofür wird eigentlich ausgebildet, bzw. wie lange wird der Staat das noch finanzieren?

These 2: In der Liturgie tätige Musiker sind selbständige Rollenträger.

Musik ist in der Liturgie keine Untermalung oder Umrahmung, sondern eine unverzichtbare Form der aktiven Liturgiefeyer. Kirchenmusiker übernehmen im Dienst an der Orgel, als Chorleiter, als Kantor wesentliche Dienste, die die Feier des Glaubens in ihrer Grundqualität erst ermöglichen. Eine Liturgie ohne Musik – eine stille Messe – ist eine defiziente Liturgie, weil ihr ein wesentlicher Vollzug des Feierns fehlt. Sich um das Liedgut und die unterschiedlichen Formen von Musik in den liturgischen Feiern zu sorgen, ist eine lohnende und pastoral unersetzbare Aufgabe.

These 3: Kirchenmusik macht Liturgie lebendig.

Bei einer steirischen Umfrage im Jahre 1991 haben 1700 Jugendliche in der Steiermark eindrucksvoll bestätigt, dass Musik für eine lebendige Erfahrung der Gottesdienste wesentlich ist (vgl. Singende Kirche 34/4 [1992] 190f). 60 % aller Wünsche und Anregungen der Jugendlichen haben die Musik im Gottesdienst betroffen, 40 % die Person des Priesters. Musik muss lebendig, dynamisch und feierlich sein – Priester sollen lebensnah sein und begeisternd predigen können. Für beide Wünsche gibt es in der Erfahrung Jugendlicher mehr Defizite als positive Erlebnisse.

Das Volk ist Träger der Liturgie: ein intensiver Volksgesang macht das ohne viele Erklärungen erlebbar, ein müder, unbeteiligter Volksgesang macht das nur schmerzlich bewusst.

Der Kirchenmusiker kann sich kompetent um einen lebendigen, liturgiegerechten und zeitgemäßen Gesang in der Liturgie sorgen. Dazu gehört von der Sache her, dass die Kirchenmusiker nicht nur gewisse historische Musikstile bevorzugen, sondern auch Musikstile der Gegenwart aus der U-Musik und E-Musik beherrschen. Wie sollen sie sonst mit Jugendgruppen musizieren und für eine dynamische und qualitativ verantwortbare Integration des Neuen Geistlichen Liedes in der Gemeinde sorgen?

Diesbezüglich weisen die Musikuniversitäten und Konservatorien (hier werden erste Versuche schon gemacht) ernsthafte Lücken in der Ausbildung auf. Was fehlt, ist das musikalische Ernstnehmen der Realität Neuer Geistlicher Musik. Wer ist schon durch die Ausbildung befähigt, mit Jugendgruppen Arrangements zu erarbeiten oder auf der Orgel stilgerecht ein Neues Geistliches Lied zu begleiten?

Hier wären in der Ausbildung und in der Weiterbildung Partner aus den Jazzabteilungen und von den profimäßigen Vertretern der U-Musik zu gewinnen.

These 4: Kirchenmusik ist auch eine Predigt.

Die Erlebniswelt der Musik hat einen ganz eigenen Wert, weil sie anders als das gesprochene Wort, für Zuhörer und Musizierende Inhalte des Glaubens in Erfahrung bringt. Hauptziel jeder Predigt ist es, die Botschaften der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche in die Lebensrealität der Gegenwart zu übersetzen.

Nikolaus Harnoncourt hat in seiner Interpretationsarbeit bewusst gemacht, dass Musik eine Klangsprache mit einer klaren Aussage ist. Gesprochene Worte treffen mehr den Intellekt des Menschen, Musik bewegt mehr die Gefühle und das Unterbewusste. Beides gehört zum Leben und zum Erleben des Glaubens dazu. Musik in der Liturgie ist die „andere“ Predigt, um die Botschaft des Glaubens gegenwärtig zu machen. So wie es unterschiedliche sakramentale Weisen der Gegenwart Gottes gibt, haben wir unterschiedliche Sprachformen, den Glauben zu verkünden: Wort, Musik, Architektur, Bild.

These 5: Kirchenmusik ist für die gottesdienstliche Feier von Lebenswenden unersetzlich.

Bei Taufen, Erstkommunionen, Firmungen, Hochzeiten, Priesterweihen und Begräbnissen wird auf die musikalische Gestaltung der Liturgie besonderer Wert gelegt. Viele Angehörige solcher Gottesdienste wünschen sich besondere Musikstücke (Stichwort „Ave Maria“), weil Musik ein wesentlicher emotionaler Faktor der Feier ist. Viele würden auch nicht wenig dafür bezahlen. Die verschiedenen Wünsche sind nicht nur Ausdruck der Konsumgesellschaft, sondern eine Wirklichkeit der unterschiedlichen Milieus, in denen die Menschen leben. Musik leistet in diesem Zusammenhang einen unersetzbaren Dienst zur Inkulturation des Glaubens. Musik macht den Feierinhalt emotional erlebbar, sie rührt die Seele an, sie tröstet, sie lässt frohlocken, sie bringt in „Stimmung“.

These 6: Kirchenmusiker bauen Gemeinschaft auf.

Was wird in Jugendstunden, Firmvorbereitungen, Aktionen usw. nicht alles versucht, um Menschen in der Kirche eine Beheimatung zu ermöglichen. Sängerinnen und Sänger eines Kirchenchores treffen sich normalerweise jede Woche zu einer Probe. Das gemeinsame Musizieren verbindet sehr stark. Der Kirchenchor hat in diesem Sinne genau so viel pastorale Bedeutung wie eine Jugendgruppe, eine Seniorengruppe oder die Bibelrunde. In Vorarlberg wird z. B. Jugendarbeit zu einem Großteil mit Hilfe der „Jugendchörle“ mit Erfolg versucht.

These 7: Qualitätvolle Kirchenmusik ist ein Grund, wieder in die Kirche zu kommen.

Musik in der Liturgie und Musik in Kirchenkonzerten veranlassen nicht wenige Menschen in die Kirche zu gehen, die ohne diese Musik nicht kommen würden. Das ist nicht negativ, sondern pastoral äußerst positiv zu bewerten. Wenn für Jugendliche ein Fest veranstaltet wird, ist das pastoral ungefragt wertvoll. Wenn man durch Gestaltungselemente für Kinder viele Eltern motivieren kann, mit den Kindern mitzufeiern, dann ist das pastoral klug. Wenn Menschen „nur“ wegen der Musik in die Kirche kommen, werten das viele ab, weil ihnen das nicht liturgiegerecht erscheint. Warum?

Die Motivation, schöne Musik zu hören, ist tatsächlich nicht die frömmste oder liturgiegerechteste Einstellung für das Kommen zur Feier der Messe. Trotzdem ist es ein Anlass wieder zu kommen, so wie ja viele nicht immer wegen der Heiligen Messe in die Kirche kommen, sondern auch weil man Freunde treffen will, weil es anschließend einen Pfarrkaffee gibt, weil der Pfarrer so „lieb“ ist, . . .

Die Motivationen können unterschiedlich sein, aber die Mitfeier schafft die Möglichkeit zum Zentrum der Liturgie, zur Begegnung mit dem Auferstandenen, zu führen. Wenn viele gar nicht mehr kommen, ist das pastoral bedenklicher, als wenn einige mit weniger frommen Motiven kommen. Da immer mehr Katholiken nicht regelmäßig zum Sonntagsgottesdienst kommen, ist es ein hoher pastoraler Wert, wenn gute Kirchenmusik ein Anlass ist, wieder in die Kirche zu gehen.

These 8: Kirchenmusik ermöglicht auch „Kirchenfernen“ eine ihnen entsprechende Nähe zur Kirche.

Die Mitglieder von Chören in der Kirche sind zu einem großen Teil Christen, die nicht jeden Sonntag die Liturgie mitfeiern. Durch die Musik kommen sie aber mit der Botschaft der Kirche in Berührung. Durch die „Kirchendienste“ werden sie aktiver Bestandteil der feiernden Sonntagsgemeinde. Das ist von ungeheurem pastoralem Wert.

Kirchenkonzerte sind auch eine Chance, um über die Kultursprache Menschen mit den Inhalten des Glaubens in Berührung zu bringen. Theologisch gut betreute Kirchenkonzerte sind eine zeitgemäße Alternative für kirchlich wenig sozialisierte Christen.

III. Konkrete pastorale und künstlerische Tätigkeitsfelder für Kirchenmusiker

Es ist nicht realistisch, dass viele Pfarren, die überzeugt sind, dass ein Kirchenmusiker ein wertvoller pastoraler Beruf ist, sich auch für eine volle Anstellung eines Kirchenmusikers entscheiden. Die pfarrlichen Budgets sind sehr beschränkt. Deshalb ist es realistisch, in größeren Pfarren z.B. halbbeschäftigte Kirchenmusiker mit einer diözesanen Aufgabe als „regionale Kirchenmusiker“ einzusetzen.

Hauptberuflich tätige Kirchenmusiker könnten so die teilzeitbeschäftigten oder ehrenamtlich tätigen Kirchenmusiker der kleineren Pfarren unterstützen und begleiten, ähnlich wie auch Priester und Pastoralassistentinnen ehrenamtlich tätige Jugendleiter, Firmbegleiter, Tischmütter, Liturgiekreisleiter usw. begleiten.

In einigen Diözesen Österreichs gehören Dekanatskantoren zum fixen Mitarbeiterkreis der Diözese. In der Diözese Graz-Seckau wird im Rahmen der Personalplanung 2010 über die Installierung und das konkrete Aufgabenprofil von regionalen Kirchenmusikern disku-

tiert. Die folgende Auflistung möglicher pastoraler Aufgaben dient bei dieser Diskussion als Grundlage.

Die Aufgliederung ist folgendem Grundsatz verpflichtet:

Kirchenmusiker als regionale Mitarbeiter sollten die Basisarbeit der vielen ehrenamtlich Tätigen stützen und fördern, damit Kirchenmusik in den Pfarren der Region zeitgemäßer, qualitativvoller und pastoral eingebundener ausgeübt werden kann. Die Kirchenmusik war zwar immer schon Hauptbestandteil kirchlicher Verkündigung und Liturgie, aber in unserer Zeit muss sie, wie vieles andere auch, für die Zukunft neu entdeckt werden. Kirchenmusik ist keine Umrahmung der Liturgie, sondern eigenständiger liturgischer Vollzug.

1. Mögliche regionale Aufgaben

1.1 *Aus- und Weiterbildung* für Kantoren, Organisten, Chorleiter, Leiter von Scholen, Stimmbildung für Kirchenmusiker, Musikgruppenleiter, Kindermusikgruppenleiter, Kinderchorleiter. Fortbildungskurse organisieren bzw. selber durchführen und über alle Möglichkeiten der Weiterbildung informieren.

1.2 Voraussetzung für eine effiziente Weiterbildung Ehrenamtlicher ist das Kennenlernen der Musiker vor Ort und eine entsprechende *Datenerfassung* für schriftliche Einladungen (regionale Kirchenmusikerdatei aufbauen).

1.3 *Beratung und Information* für Musiker in der Kirche und Koordinierung der kirchenmusikalischen Aktivitäten einer Region:

- Information über Neuerscheinungen (was gibt es, wo bekomme ich sie . . .).
- Regionales Programm geistlicher Konzerte entwickeln (in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Bildungswerk).
- Beratung von Blasmusikkapellmeistern (Arrangements und Stücke für verschiedene liturgische Feiern).
- Dekanatliche Beratung für Bands und Musikgruppen (z. B. für die Firmung).
- Orgelpflege in der Region (Information, Stimmen, Pflege).

1.4 *Gemeinschaft der Kirchenmusiker – Erfahrungsaustausch:*

- Treffen der Kirchenmusiker organisieren.
- Projektorientierte Gemeinschaftsaktionen (z. B. Dekanatschor bei Dekanatswallfahrt, Chortage, . . .).

1.5 *Einbindung der Kirchenmusik in die pastorale Arbeit:*

- Strukturelle Kontaktnahme mit den Seelsorgern und Seelsorgerinnen der Region (regelmäßige Teilnahme an Dekanatskonferenzen).
- Information und Motivation für eine positive Einbeziehung der Musik in Verkündigung und Liturgie.

1.6 *Gewinnen neuer Musiker* für die Kirche:

- Kontaktnahme zu Musikschullehrern (Zusammenarbeit über Blasmusik, Kindergruppen, Musiker für Orchestermessen, Klavierschüler als mögliche Organisten . . .).

2. Kompetenzen der regionalen Kirchenmusiker und Kirchenmusikerinnen

- Diplomkirchenmusikstudium.
- Theologisch-spirituelle Erschließung von Kirchenmusik (Fortbildung!).
- Gemeinschaftsbildung in der Gruppe im Dekanat – Teamarbeit und Eigeninitiative.

3. Weiterbildung der regionalen Kirchenmusiker und Kirchenmusikerinnen

- Über das Liturgiereferat, die Sektion Kirchenmusik und die Abteilung für Kirchenmusik der Musikuniversität werden regelmäßige Fortbildungen organisiert. (Beispiele für Themen: Theologie der Ordinariumstexte, der Psalmen, . . . / Arrangements für Musikgruppen / Improvisationskurs mit Professoren der Jazzabteilung / musikalische Gestaltungsmöglichkeiten bei einem Sonntagswortgottesdienst / . . .)
- Fortbildungen zählen zur Dienstzeit.

IV. Schlusswort

Die Versuchung, mit dem verstärkten pastoralen Einsatz von Kirchenmusikern gar nicht erst zu beginnen, weil ohnehin kein Geld vorhanden ist, ist sehr groß und auch verständlich. Trotzdem kann sich die Kirche in unserer Zeit einen solchen Schritt nicht ohne gründliche Analyse der Erfordernisse der Gegenwart erlauben.

Künftig wird die Zahl der regelmäßigen Sonntagsgottesdienstbesucher nicht zunehmen, sondern noch stärker abnehmen. Die Kirche wird also, um ihrem Grundauftrag nachkommen zu können, mit den wenigen hauptamtlichen Mitarbeitern, mit Priestern und Laien, alternative Versuche machen müssen, um Kontakte mit kirchlich nicht sozialisierten Menschen zu knüpfen. Wir müssen als Kirche viele Sprachen sprechen, weil die Lebenswelten der Menschen (Milieus) sehr verschieden sind. Das trifft auch auf die verschiedenen Musikstile zu.

Musik kann unabhängig von der menschlichen Glaubwürdigkeit des Verkünders und unabhängig von der Nähe und Distanz der Menschen zur Kirche eine zeitgemäße Sprache der Verkündigung sein.

Ich hoffe, dass möglichst viele engagierte und überzeugte Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker in der kirchlichen Gemeinschaft diesen zeitgemäßen Dienst der Verkündigung tun können.

Wort zu diesem Heft

Die nachkonziliare Liturgiereform erscheint – bei oberflächlicher Betrachtung – eine bloße Neuordnung des Gottesdienstes zu beinhalten: Die katholische Kirche habe sich eben liturgisch neu „eingekleidet“ . . . Bei dieser Denkweise werde jedoch übersehen, dass die Feier der Liturgie stets auch Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens ist, wie Klemens Richter, Professor für Liturgiewissenschaft in Münster, im ersten Beitrag betont. Das wechselseitige Verhältnis von Kirche und Liturgie sei untrennbar miteinander verknüpft; es gelte für reformorientierte Strömungen ebenso wie selbst für Traditionalisten: Die Geschichte zeige – wie Richter ausführt –, dass Kirchenbild und Liturgieverständnis einander entsprechen. So könne durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils durchaus von einer eucharistischen Ekklesiologie auch in der westlichen Theologie gesprochen werden. Die daraus sich ergebende veränderte Konzils hermeneutik sowie kirchentheologische Perspektiven konziliarer Liturgie führen den Verfasser zur Schlussfolgerung, dass einer *Ecclesia semper reformanda* eine *Liturgia semper reformanda* zu entsprechen habe.

Die Liturgiereform hat u. a. auch eine Aufwertung der Feier des Wortes Gottes mit sich gebracht. Allerdings konstatiert rückblickend Bernhard Kirchgessner, Pfarrer in Winzer/Donau, eine „verbale Hochwasserkatastrophe“, die durch eine Flut von (gut gemeinten) Worten das zu feiernde biblische Wort bedrohe. Kirchgessner fordert in seinem Beitrag „Gottes Wort: Gefeierte, verkündet und in Zeichen gedeutet“, den er Prof. Richter zu seinem 60. Geburtstag widmet, dazu auf, die anthropologischen Voraussetzungen liturgischen Feierns neu zu reflektieren und stellt – in Umkehrung der bekannten Frage Romano Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen – die Frage nach der Menschenfähigkeit der Liturgie. Ausgehend von den Wesensmerkmalen menschlicher Selbstkundgabe spricht sich der Verfasser dafür aus, die Zeichenhaftigkeit liturgischen Handelns stärker zu berücksichtigen. Der Wortlastigkeit vieler Gottesdienste gelte es durch Verwendung von Zeichen und Symbolen sowie durch Zeiten erfüllten Schweigens entgegenzuwirken.

Zu den zentralen biblischen Texten für Theologie und Spiritualität der römischen Liturgie zählen die Psalmen. Die dem Psalmengebrauch zugrundeliegende Hermeneutik ist aber aus verschiedenen Gründen problematisch geworden, wie Harald Buchinger, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Wien, in seinem Beitrag zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung ausführt. So könne heute nicht mehr selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass bei den Mitfeiernden eine entsprechende Vertrautheit mit dem Psalter und mit weiten Teilen der Bibel bzw. mit den überkommenen liturgischen Texten als dessen „assoziativem Resonanzboden“ vorhanden ist. Ebenso müsse die liturgische Rezeption der Psalmen – nicht zuletzt auf dem Hintergrund christlich-jüdischen Dialogs – als „Enteignung“ problematisiert werden. Bei der Erarbeitung von Lösungsansätzen legt der Verfasser besonderen Wert auf den interdisziplinären Austausch von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft.

Wie das Wort in der Liturgie zum „Klingen“ gebracht, wie nach den schrecklichen Geschehnissen des II. Weltkrieges und unter den Bedingungen der Moderne eine verantwortungsvolle Verkündigung betrieben werden kann, diese Fragen stehen auch hinter zahlrei-

chen literarischen und musikalischen Neuschöpfungen. In seinem Artikel „Gotteslob aus dem Essigmund“ untersucht Michael Fischer, Mainz, anhand von Kirchenliedern der Moderne im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ nicht nur die geistigen Voraussetzungen dieser neuen Kirchenlieder, sondern geht auch auf deren sprachlich-künstlerische Gestalt sowie die darin zum Ausdruck kommenden theologischen Leitideen ein.

Am Beispiel der verschlungenen Textgeschichte des alten Liedes „Tu auf, tu auf du schönes Blut“ von Friedrich von Spee, das im Stammteil des „Gotteslobes“ nicht aufgenommen wurde, erläutert Hermann Kurzke, Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte am Deutschen Institut der Universität in Mainz, die Wirkungsgeschichte dieses Liedes für die jeweilige Zeit. Mit grundsätzlichen Überlegungen zur Tradition und Identität gelingt es dem Autor in überzeugender Weise, zum Nachdenken über den vielschichtigen Prozess christlicher Überlieferung anzuregen.

Abschließend sei noch auf den Beitrag von Volkmar Walther, evangelischer Pfarrer in Weißßenborn, hingewiesen, der die Thematik des Abendmahlsempfangs nur unter einer Gestalt im ökumenischen Kontext erschließt.

Die Schriftleitung

Klemens Richter, Münster

Das Verhältnis von Kirche und Liturgie

Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils

1. Ecclesia a liturgia und/oder Liturgia ab ecclesia?

Kurt Koch, bis zu seiner Weihe zum Bischof von Basel Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, stellt im Vorwort seines jüngst publizierten Werkes über „Sakramente und Liturgie in unserer Zeit“ fest¹: „Die Liturgie baut die Kirche nicht nur auf, sondern sie hält die Kirche auch am Leben, und sie läßt die Kirche – in einer elementaren Ekklesiogenese – immer wieder neu entstehen. Ekklesiologie und Liturgietheologie hängen deshalb unlösbar zusammen.“ Nicht anders der evangelische praktische Theologe Friedemann Merkel von unserer Schwesterfakultät hier in Münster, wenn er schon vor einem Jahrzehnt das Apostolische Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ von Papst Johannes Paul II. zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils² so kommentiert: „Man wird zugestehen müssen, dass keine Entscheidung für das geistliche Leben der Kirchengemeinden so unmittelbar folgenreich geworden ist wie die Gottesdienstreform. Ekklesiologie und Liturgie gehören untrennbar zusammen.“³

Doch selbst 35 Jahre nach der Veröffentlichung der Konstitution vom 4. Dezember 1963 wird erst langsam bewusst, dass sie nur auf dem Hintergrund einer erneuerten Ekklesiologie zu verstehen ist. Selbst in einer so treffenden Beschreibung der Liturgiereform, wie sie Otto Hermann Pesch im vierten Kapitel seines Werkes zu diesem Konzil gelingt, die er zudem als „das sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils“ beschreibt, wird diese Beziehung nicht ausdrücklich formuliert. Demgegenüber verweist der Papst schon in Nr. 2 seines Schreibens, sich selbst zitierend, darauf, dass man in der Konstitution „schon den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden (kann), die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird“⁴, ja sie nehme die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen Gentium*“ schon vorweg. Und in Nr. 4 zeigt er deutlich, dass ihm der unlösbare Zusammenhang von Liturgiereform und Kirchenreform bewusst ist: „In Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer, mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen. Daran habe ich in meinem Schreiben ‚*Dominicae Cenae*‘ erinnert: ‚Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.“⁵

¹ So der Untertitel des Buches von K. KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern*. Freiburg – Basel – Wien 1999, 11.

² Lat. Text in: OR (14.5.1989) Nr. 114; dt. Übersetzung in: VApS 89 (2. verb. Aufl. 1989).

³ F. MERKEL, Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform. In: MdKI 41 (1990) 1,3–7, hier 3.

⁴ Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der Vorsitzenden und Sekretäre der nationalen Liturgiekommissionen vom 27.10.1984, Nr. 1. In: Insegnamenti VII, 2 (1984) 1049.

⁵ Brief „*Dominicae Cenae*“ vom 24.2.1980, 13. In: AAS 72 (1980) 146.

„Gegen einen statisch-institutionellen Kirchenbegriff setzte das II. Vatikanum durch die Ansätze der Communio-, Volk Gottes- und sakramentalen Ekklesiologie Akzente, die frühere Einseitigkeiten korrigieren. [. . .] Sie zeigen ein geschichtliches, dynamisch-prozesshaftes Kirchenbild [. . .].“⁶ Da keine andere Lebensäußerung der Kirche so sehr Ausdruck kirchlicher Identität ist wie die Liturgie, „deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7), da also der Gottesdienst ein Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens ist, weil hierin die Kirche realsymbolisch ihre Darstellung findet, muss er notwendigerweise die tatsächlichen Verhältnisse in der Kirche widerspiegeln, ihren Glauben und ihr Leben zum Ausdruck bringen. In der Geschichte zeigt sich, dass jede grössere innerkirchliche Auseinandersetzung auch Unterschiede in der Liturgie bewirkt. Unterschiedliche Akzentsetzungen im Glaubensverständnis bedingen einen unterschiedlichen Gottesdienst, denn Glaube und Ausdruck dieses Glaubens in der Liturgie lassen sich nicht trennen. Die Entwicklung zu einer römisch-lateinischen Klerusliturgie im Mittelalter steht in Verbindung mit einer Sicht, die Kirche von oben nach unten strukturiert sieht, denn nun wird die Feier der Liturgie ausschließlich an den allein zur Liturgie befähigten Kleriker gebunden. Noch das bis 1983 geltende Kirchenrecht behauptete, alle Akte des Gottesdienstes könnten „nur von den legitim damit beauftragten Personen ausgeführt werden“ (CIC 1917, can. 1256). Demgegenüber hatte die Alte Kirche Liturgie als Gottesdienst einer Gemeinde verstanden, selbstverständlich nicht ohne deren Vorsteher.

Der Grundsatz, dass Kirchenbild und Liturgieverständnis einander entsprechen, gilt für die Reformation ebenso wie für die Traditionalistenbewegung in den westlichen Industrieländern. Wer die sogenannte Tridentinische Messe will, hat zumeist auch ein klares Kirchenbild: einheitlich von oben nach unten geordnet, der Kleriker als der *vir Dei*, der heilige Mann Gottes, ohne den der Laie kaum Anteil an der durch die Sakramente vermittelten Gnade erhalten kann, die der Klerus verwaltet. Dem entspricht – so der Pastoralsoziologe Paul M. Zulehner⁷ – das Seelsorgekonzept der herkömmlichen Dorfkirche mit einer außengeleiteten, obrigkeitlichen Betreuungsseelsorge. Es ist dann nur konsequent, wenn die von Lefèbvre begründete Priesterbruderschaft Pius' X. den Marsch zurück ins Mittelalter antritt und damit der Frage aus dem Weg geht, wie in der säkularisierten Gesellschaft ein am Evangelium orientiertes Leben außerhalb eines selbstgezimerten Ghettos möglich ist. Gerade an diesem Beispiel wird der unlösbare Zusammenhang von Liturgie und Ekklesiologie nahezu dramatisch erkennbar: Wer die Liturgiereform pauschal ablehnt, ist mit der konziliaren Kirchenreform insgesamt nicht einverstanden, ja muss konsequenterweise das ganze II. Vatikanum ablehnen.

Kurt Koch stellt in dem schon genannten Buch im Hinblick auf das Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie die Frage, „ob die Liturgie von der Kirche herkommt oder ob die Kirche umgekehrt in der Liturgie wurzelt“. Angesichts der Redeweise von Jesus Christus als dem Grundsakrament, von der Kirche als dem Wurzelsakrament und von den liturgi-

⁶ S. RAU, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche. Altenberge 1990 (MThA 12) 294. Vgl. den Abschnitt „Der ekklesiologische Neuansatz des II. Vatikanischen Konzils“ 274–294, der die Literatur bis zu diesem Zeitpunkt enthält.

⁷ Vgl. dazu K. RICHTER, Liturgie und Seelsorge in der katholischen Kirche seit Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Seelsorge und Diakonie in Berlin. Hg. K. Elm – H.-D. Look. Berlin – New York 1990, 585–608, hier 603.

schen Feiern – die Einschränkung auf die Sakramente würde hier eindeutig zu kurz greifen – als den Selbstvollzügen der Kirche könnte man meinen, dass für das Verhältnis von Kirche und Liturgie der Grundsatz gelten müsste: *Liturgia ab ecclesia*, dass also die Liturgie von der Kirche herkommt. Koch macht nun darauf aufmerksam, dass diese Verhältnisbestimmung an der Tatsache scheitert, „dass es kein kirchenstiftendes Wort Jesu gibt, das unmittelbar die Gründung einer ‚religiösen Gesellschaft‘ intendiert hätte. Demgegenüber ist der entscheidende Akt, der als ‚Stiftung der Kirche‘ betrachtet werden kann, gerade die Verpflichtung Jesu zu einer liturgisch-sakramentalen Handlung: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis!‘ Von daher bekommt das Sakrament der Eucharistie eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung, die es nicht nur gestattet, von einer ‚eucharistischen Ekklesiologie‘ zu sprechen, sondern die auch das Prinzip ‚ecclesia a liturgia‘ zu verifizieren vermag“⁸. Koch zitiert dazu die münstersche Kirchenrechtlerin Reinhild Ahlers über die „*Communio Eucharistica*“:

„Die Kirche ist gleichsam das Grundsakrament. Dass Christus aber die Kirche als sakramentale Wirklichkeit gewollt und gestiftet hat, erweist sich erst, wenn er mindestens einen Wesensvollzug der Kirche als Sakrament eingesetzt hat. Die vier sogenannten Einsetzungsberichte [. . .] bezeugen die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus und geben gleichzeitig Zeugnis von ihrer besonderen Bedeutung: Indem Jesus Christus sich in der Eucharistie selbst den Menschen hingibt und so durch seine bleibende Anwesenheit die Menschen zur Gemeinschaft mit sich und untereinander zusammenführt, das heißt Kirche aufbaut, kann man sagen, dass die Einsetzung der Eucharistie der kirchestiftende Akt Jesu schlechthin ist.“⁹

Eine Konsequenz des Prinzips „*Ecclesia a liturgia*“ ist dann, dass das eigentliche Wesen der Kirche aus ihrem Handeln in der Feier der Liturgie erkannt werden kann, dass die Kirche von der Liturgie, vornehmlich von der Eucharistie her aufgebaut und in ihr dargestellt wird.

Sicherlich ist es aber auch berechtigt, davon zu sprechen, dass die Liturgie in ihren verschiedenen Feiargestalten von der Kirche selbst herkommt. Wie immer man auch das Verhältnis der beiden Prinzipien „*Ecclesia a liturgia*“ und „*Liturgia ab ecclesia*“ bestimmen will, es wird in jedem Fall dadurch das enge Ineinander von Kirche und Liturgie zum Ausdruck gebracht.

2. Eine eucharistische Ekklesiologie

Das Konzil „hat mehrfach, erstmals in der Liturgiekonstitution (2) eindringlich die alte, in der Schrift angedeutete (vgl. 1 Kor 10,17; Apg 2,42) und besonders von Ignatius von Antiochien, Augustinus, Leo dem Grossen und Thomas von Aquin dargestellte Wahrheit hervorgehoben, dass die Kirche durch die Eucharistiefeier aufgebaut wird und sich in ihr vor

⁸ KOCH (s. Anm. 1) 11f.

⁹ R. AHLERS, *Communio Eucharistica – Communio Ecclesiastica*. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche. In: *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*. Hg. R. Ahlers – P. Krämer. Paderborn 1990, 87–103, hier 91f. Vgl. DIES., *Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici*. Regensburg 1990. Ähnlich auch J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Freiburg – Basel – Wien 1991, 25: „Die Stiftung der heiligsten Eucharistie am Abend vor dem Leiden kann nicht als irgendeine mehr oder weniger vereinzelte kultische Handlung angesehen werden. Sie ist Bundesschluss und als Bundesschluss die konkrete Gründung des neuen Volkes, das Volk wird durch sein Bundesverhältnis mit Gott.“

allem manifestiert.“¹⁰ So kann also heute auch in der westlichen Theologie von einer eucharistischen Ekklesiologie gesprochen werden¹¹, von einer Ekklesiologie, die sich von den liturgischen Feiern der Einzelgemeinden her versteht und von dort aus Kirche aufbaut. Der Mainzer Dogmatiker Theodor Schneider bezeichnet die eucharistie-liturgische Versammlung als den eigentlichen „Konstruktionspunkt“ der altkirchlichen Ekklesiologie, denn „die Glieder dieser Gemeinschaft [. . .] sind die durch die Speise von dem einen Tisch zur Communio Verbundenen“¹². Von daher kann das II. Vatikanum in der Kirchenkonstitution die Eucharistiefeier als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ und Wirkkraft der „Einheit des Volkes Gottes“ (LG 11) bezeichnen, denn es ist die Eucharistie, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst“ (LG 26). Von daher muss gesagt werden: Ohne Eucharistie keine Kirche, aber ohne das Wirken der Kirche auch keine Eucharistie.

Der Dogmatiker Wolfgang Beinert macht jüngst darauf aufmerksam, dass diese Aussage nicht ohne Folgen sein kann. Und er fragt u. a.:

„Wie kann es Einheit der Christen geben ohne eucharistische Gastfreundschaft, wenn Eucharistie Kirche bewirkt? [. . .] Wie kann die Kirchenleitung auf den geltenden Zulassungsbedingungen für das geistliche Amt, dem allein nach geltender gemeinkatholischer Lehre die Konsekrationsvollmacht, also die faktische Be-Wirkung des Altarsakraments, zukommt, beharren, wenn sich herausstellt, dass sie eine qualitativ wie quantitativ genügende Zahl von Priestern verhindern?“ Wenn die wesentliche Grundgestalt des Sakraments das Mahl ist, „wie kann man sich dann abfinden mit dem Brauch, vorkonsekrierte Hostien bei der Messcommunio auszuteilen, Wortgottesdienste ohne Mahlfeier durch Kommunionsspendung zu ‚verfeinern‘, einen Streit um die Frage Hand- oder Mundkommunion anzuzetteln?“¹³

Einen Grund dafür, dass die enge Verbindung von Kirche und Eucharistiefeier im Unterschied zur Alten Kirche noch nicht wieder ihren Rang im Bewusstsein unserer Gemeinden gefunden hat, sieht er in der vorwiegend juridischen Ekklesiologie der Neuzeit, die ihre Fundamente allerdings im Mittelalter hat. Während bis in das frühe Mittelalter hinein die Kirche als „Corpus reale“ und die Eucharistie als „Corpus mysticum“ bezeichnet wurde, wird dies im letzten Jahrtausend umgekehrt: Der mystische Leib ist nun die Kirche, der wirkliche Leib aber sind die eucharistischen Gestalten.¹⁴ In der Alten Kirche begründete die Eucharistiefeier die Einheit der Gemeinde sowie deren Communio mit den anderen Gemeinden in der una catholica. Doch schon vor der Jahrtausendwende begann eine Individualisierung des Eucharistieverständnisses: Eucharistielehre und Ekklesiologie traten auseinander, und die Kirche wurde nicht mehr als Communio der Ortskirchen, der einzelnen Gemeinden, sondern als universale, gesellschaftlich verfasste Größe gesehen. Diese wird aber vom Amt repräsentiert, gewissermaßen von oben nach unten. Die Gemeinde spielte nun keine Rolle mehr, denn der Priester handelte im Namen Christi und der Kirche. Ganz anders nach dem II. Vatikanum: Nun kann auf der Grundlage von Lumen Gentium 26 in

¹⁰ E. J. LENGELING, Eucharistiefeier und Pfarrgemeinde. Aufgaben nach dem Konzil. In: Die neue Gemeinde. Hg. A. Exeler. Mainz 1967, 136–166, hier 158.

¹¹ Vgl. u. a. A. THALER, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. Freiburg/Schweiz 1988 (PTD 2). Siehe auch unten Anm. 13 und 18.

¹² Th. SCHNEIDER, Sakrament des Heils für die Welt? Zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils. In: DERS., Auf seiner Spur. Düsseldorf 1990, 137–170, hier 163.

¹³ W. BEINERT, Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie. In: StZ 215 (1997) 665–678, hier 665f.

¹⁴ Vgl. H. DE LUBAC, Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Einsiedeln 1969.

einem Konsensdokument der Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche schon 1982 Kirche auch so beschrieben werden: Danach ist die Kirche an einem Ort, die Gemeindeversammlung, „in vollem Sinn was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist. [. . .] Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib wieder herstellt. Diese Einheit übersteigt jede psychologische, rassische, sozio-politische oder kulturelle Einheit. Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes [. . .]“¹⁵.

Kirche konstituiert sich also durch die einzelnen die Eucharistie feiernden und durch die Eucharistie miteinander verbundenen Gemeinden. Da eine solche Beschreibung der Kirche „von unten nach oben“ strukturiert ist, Kirche dort sieht, wo eine Gemeinde Liturgie feiert, wird in diesem Dokument das Amt des Papstes zur Beschreibung von Kirche nicht benötigt. Hingegen wird der Dienst des Bischofs herausgestellt, dem der eigentliche Vorsitz der Eucharistiefeier zukommt. Wörtlich heisst es: „Die eucharistische Einheit der Ortskirche umfasst die Gemeinschaft zwischen dem, der vorsitzt, und dem Volk, dem er das Werk des Heiles und die eucharistischen Gaben austeilt. Andererseits ist der Amtsträger seinerseits einer, der von seiner Kirche dieses Wort, das er weitergibt, empfängt [. . .]“¹⁶ In einer solchen sakramental von den die Eucharistie feiernden Gemeinden ausgehenden ekklesiologischen Konzeption muss der Papst nicht eigens erwähnt werden, es sei denn als Bischof von Rom und damit als Vorsteher seiner Ortskirche, denn diese Kirchengemeinschaft „drückt sich herkömmlicherweise in der konziliaren Praxis aus“¹⁷.

Ganz ähnlich übrigens das Schreiben Johannes Pauls II. „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie“ von 1980, von dem Walter Kasper in einem Kommentar schreibt: Aus diesem Schreiben ergebe sich „insgesamt eine sakramentale, ja eine eucharistische Konzeption der Kirche [. . .]. Diese Konzeption entspricht ganz der Sicht der Kirchenväter [. . .]. Die Ostkirche hat diese Sicht bis heute lebendig bewahrt. Der Westen hat vor allem im 2. Jahrtausend eine mehr individualistische und juristische Sicht entwickelt [. . .]. Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sagen, dass eine solche eucharistische Konzeption der Kirche ökumenisch von weitreichenden Konsequenzen ist.“¹⁸

3. Eine veränderte Konzilshermeneutik: *Communio hierarchica contra Volk Gottes-Theologie?*

Das erneuerte Liturgieverständnis hängt eng zusammen mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Damit ist das Liturgieverständnis allerdings auch davon betroffen, dass dem Konzil eine wirkliche Erneuerung der Ekklesiologie nicht gelang. Antonio Acerbi hat schon 1975 darauf hingewiesen, dass auf dem II. Vatikanum zwei Ekklesiologien unverbunden

¹⁵ Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982). In: Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und auf internationaler Ebene. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1989 (Die deutschen Bischöfe. Ökumene-Kommission 8) 25–35, hier 29 (II,1).

¹⁶ Ebd. 31 (II,3).

¹⁷ Ebd. 35 (III,4).

¹⁸ Text und Kommentar: W. KASPER, Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. Freiburg – Basel – Wien 1980, 80f.

additiv zur Geltung kamen, eine hierarchologisch-christologische und eine pneumatologische Sicht.¹⁹ Allerdings ist von hier aus eine einseitige Konzilshermeneutik nicht berechtigt, wie sie leider auch von führenden Repräsentanten der römischen Kirche vertreten zu werden scheint, wenn die Liturgiekonstitution allein durch die Brille einer *Communio hierarchica* interpretiert wird.

Genau das sieht der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath zunehmend gegeben, wie er an der Spannung zwischen dem II. Vatikanum und der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester“ vom November 1997 zu belegen vermag.²⁰ Mit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985²¹ und dem Schreiben der Glaubenskongregation 1992 „an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“²² werde „der Versuch unternommen, die in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils implizierte *Communio*-Ekklesiologie sinnwidrig als Stärkung der universalen Kirche (faktisch der zentralen Leitung der Kirche) zu interpretieren. Nicht *Communio*, sondern Volk Gottes hatten die Konzilsväter zur expliziten Leitidee der Kirchenkonstitution gewählt.“²³ Demgegenüber habe auch diese Instruktion „eine *Communio*-Ekklesiologie verfolgt, die den Begriff *Communio hierarchica* als Leitidee gewählt hat“. Wenn diese Sichtweise bedeute, „daß das Reden von *Communio* lediglich das fromme Mäntelchen über die nach wie vor bestehende und theologisch begründete und in dem angedeuteten Sinn nach dem Schema Spender-Empfänger verstandene hierarchische Struktur ist, könnte man versucht sein, auf eine *Communio*-Ekklesiologie zu verzichten [. . .]. In dieser Perspektive eine Theologie der Kirche und ihrer Ämter zu entwickeln, entspricht zwar Intentionen, die hinter dem geltenden Kirchenrecht stehen, macht jedoch den theologischen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils rückgängig.“²⁴

Der Pastoraltheologe Karl Bopp ist in diesem Zusammenhang sogar der Meinung, „dass die nachkonziliare praktische Umsetzung der Liturgiereform im Widerspruch steht zum erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils selbst. Den tieferen Grund für dieses Defizit sehen wir in der dogmatisch nicht eindeutigen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und vor allem in den praktisch-strukturell nicht eingelösten Vorgaben ihrer theoretisch intendierten Volk-Gottes- und *Communio*-Ekklesiologie“²⁵. Er kritisiert, dass entgegen dem erneuerten Kirchen- und Liturgieverständnis des Konzils die Reform „per Dekret durch die leitende Hierarchie, also ‚von oben‘, zu einem einheitlichen Zeitpunkt und

¹⁹ A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium“*. Bologna 1975. Vgl. B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*. In: ThQ 177 (1997) 202–219.

²⁰ B. J. HILBERATH, *Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion*. In: StZ 217 (1999) 219–232. Vgl. dazu: *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*. Hg. M. Klöckener – K. Richter. Freiburg – Basel – Wien ²1998 (QD 171).

²¹ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*. Freiburg – Basel – Wien 1986, 33.

²² Vom 28.5.1992, in: VApS 107.

²³ HILBERATH (s. Anm. 20) 220.

²⁴ Ebd. 231.

²⁵ K. BOPP, *Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik*. In: ALW 35/36 (1993/94) 121–134, hier 122.

in einer einheitlichen Form verpflichtend für die ganze römisch-katholische Kirche“ eingeführt wurde.²⁶

Allerdings fragt Hilberath in einer Untersuchung der Ekklesiologie der Liturgiereform auch: „Ist die liturgische Erneuerung nicht schon weiter als die Ekklesiologie und -praxis?“²⁷ Dabei verweist er auf Hermann Volk, der schon 1966 aus der *participatio actiosa* die Schlussfolgerung zog, dass „Erneuerung der Kirche vom Gottesdienst her möglich werden (kann), nämlich durch die erneuerte und vertiefte Entscheidung und Entschiedenheit der Gläubigen, welche sich im Gottesdienst konkretisiert“²⁸. Hilberath hält es durchaus für möglich, dass die Liturgiereform zur Subjektwerdung aller in der Kirche beigetragen hat. Das heißt dann aber auch, dass die liturgische Erneuerung zu einem veränderten Kirchen- und Gemeindeverständnis beigetragen hat, ja dass die „Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche“²⁹ gelten kann.

4. Kirchentheologische Perspektiven konziliarer Liturgie

Unter dieser Überschrift befasst sich Kurt Koch mit einigen für das Kirchenverständnis wesentlichen Aspekten der Liturgiereform: mit der Entklerikalisierung der Liturgie, mit der Dezentralisierung der Kirche durch Inkulturation und damit, dass der Gottesdienst nicht primär als Kult, sondern als Dienst Gottes an der Kirche verstanden werden muss.³⁰

Zunächst ist die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi aufgrund der Taufe zu betonen (vgl. LG 31), so dass es bei allen Unterschieden in den verschiedenen Ämtern „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (LG 32) gibt. Diese Aussage ist fast wörtlich auch in den CIC 1983 aufgenommen worden.³¹ Sie sind damit authentische Subjekte der Liturgie, im ursprünglichen Sinn der Alten Kirche die eigentlichen Konzelebranten. Die drei Grundaufgaben der Kirche – *Martyria*, *Liturgia* und *Diakonia* – wurden vorkonziliar als Lehr-, Priester- und Hirtenaufgaben fast ausschliesslich dem Leitungsamt, Bischöfen und Priestern, zugeordnet. Nunmehr wird auch bei Aussagen über die Laien die priesterlich-sacerdotale Aufgabe im Anschluss an 1 Petr 2,9 zumeist an die erste Stelle gesetzt (vgl. SC 14).³²

Die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit der Inkulturation hat der Erfurter Bischof Joachim Wanke mit dem ausdrucksstarken Bild von den „Spiegelscherben“ beschrieben, „die jede

²⁶ Ebd. 123. Vgl. H. VORGRIMLER, Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie. In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg – Basel – Wien 1999, 39–56.

²⁷ B. J. HILBERATH, „*Participatio actiosa*“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms. 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) 319–338, hier 336.

²⁸ H. VOLK, Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes. In: DERS., Gesammelte Schriften 2. Mainz 1966, 195.

²⁹ So der Titel eines Aufsatzes von K. RICHTER, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Hg. K. Richter. Mainz 1991, 53–74.

³⁰ KOCH (s. Anm. 1) 79–90. Vgl. DERS., Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie. In: StZ 214 (1996) 75–89.

³¹ Can. 208.

³² Vgl. dazu K. RICHTER, Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde. In: Liturgie zwischen Mystik und Politik. Hg. H. Erharter – H.-M. Rauter. Wien 1991, 9–28, hier 15–17.

für sich ganz und ohne Unterschied das Licht der Sonne reflektieren, wobei erst alle Teile zusammen den ganzen, vollkommenen Spiegel darstellen“³³. Es gehört zu den positiven Seiten des „Katechismus der Katholischen Kirche“, wenn er das Mysterium Christi als „von so unerschöpflichem Reichtum“ beschreibt, „daß keine liturgische Tradition es vollkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann“³⁴. Daher soll die Feier der Liturgie „dem Geist und der Kultur der verschiedenen Völker entsprechen“³⁵. So ist es ganz besonders die Liturgie, welche die Ortsgemeinde als primären Ort der Verwirklichung von Kirche wiederentdeckt hat.

5. *Einer Ecclesia semper reformanda entspricht eine Liturgia semper reformanda*

„Wie immer man die Ergebnisse der nachvatikanischen liturgischen Erneuerung auch einschätzen mag, dem Konzil selber muß man die Folgerichtigkeit von Denken und Tun bescheinigen. Wenn die Eucharistie als Communion- und Communicatio-Geschehen des trinitarischen Heilswerks zu sehen ist, dann ist die Abendmahlsliturgie tatsächlich ‚der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt‘ (SC 10). Wenn sich also die Kirche erneuern muß und will, dann ist eine Liturgiereform nicht zu umgehen [. . .].“³⁶

So wie Liturgie und Kirche zusammenhängen, hängen dann auch Kirchenreform und Liturgiereform zusammen. Das heißt aber auch: „Bemühungen um eine Kirchenerneuerung und in deren Gefolge um eine Neuevangelisierung (können) nur dann und insoweit erfolgreich sein, wenn und insofern der ‚Ecclesia reformanda‘ eine ‚Liturgia reformanda‘ korrespondiert.“³⁷ So lässt sich sagen: Eine „wahre Kirchenreform findet ihre Gebärmutter in der Liturgie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, oder sie steht in der Gefahr, bloße Oberflächenkosmetik zu bleiben.“³⁸ Allerdings ist eine Liturgiereform, die die Gemeinde als Trägerin des liturgischen Handelns versteht, ohne eine ihr entsprechende Reform kirchlicher und gemeindlicher Strukturen nicht denkbar. Es ist immer noch zu erfüllen, was sich das Konzil schon im ersten Satz der Liturgiekonstitution „zum Ziel gesetzt“ hat: „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann [. . .].“ (SC 1). „Dann kann die Liturgiereform ihre eigentliche Bedeutung erlangen, nämlich zur Mitte einer ständigen Reform von Kirche und Gemeinde zu werden. Es ist auch (mehr als [Vf.]) 30 Jahre nach dem Konzil noch keineswegs sichergestellt, daß dieses Ziel umfassend erreicht wird.“³⁹

„Hätte das Konzil die Kirche als eine geschlossene Gesellschaft definiert, wäre Liturgiereform einfach: nach Art der Sekten könnte die Kirche im trauten Kreis ein tradiertes Ritual pflegen, dem durchaus kulturhistorischer und denkmalpflegerischer Wert nicht abgesprochen werden dürfte. Solches Ritual zu perfektionieren, zu reinigen auf die ‚althergebrachten Normen der heiligen Väter‘ hin, liesse sich dann, wie seit langem gewohnt, Liturgiereform nennen. Das Zweite Vatikanische Konzil

³³ J. WANKE, Was das Bistum zur Heimat macht. In: StZ 212 (1994) 87–97, hier 88.

³⁴ Nr. 1201.

³⁵ Nr. 1204.

³⁶ W. BEINERT, Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie. In: StZ 215 (1997) 736–746, hier 743.

³⁷ Ebd.

³⁸ KOCH (s. Anm. 1) 90.

³⁹ RICHTER (s. Anm. 29) 74.

hat Kirche aber anders gesehen; sie soll auf den Paradigmenwechsel der Geschichte reagieren. Das Konzil hat damit der Kirche ‚Liturgiereform‘, wie es sie verstand, ungeachtet der nicht absehbaren Schwierigkeiten als eine bleibende, niemals mehr abgeschlossene Aufgabe aufgetragen. Es scheint – vorausgesetzt, die Kirche bleibt dem Konzil treu – als seien die bisherigen Liturgiereformen nur ein Vorspiel gewesen.⁴⁰

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass gerade in Rom diese Treue nicht immer geübt wird. So muss es wohl als „eine Verhöhnung des Konzils“⁴¹ bezeichnet werden, wenn Kurienerkardinal Augustin Mayer OSB 1988 die Priesterweihe im mittelalterlich-tridentinischen Ritual erteilt. Nur zuzustimmen ist Peter Hünemann, wenn er zum Gesamtkontext bemerkt: „Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt.“⁴² Wird dieser Vorgang mit dem oben zitierten Papstschreiben verglichen, stellt sich die Frage, ob in Rom – in Abwandlung eines Sprichwortes – die Mitte nicht weiss, was die Rechte tut.

6. Modelle der Kirche als Modelle der Liturgie

Avery Dulles hat 1974 fünf grundlegende Modelle neuzeitlicher ekklesiologischer Entwürfe vorgestellt⁴³: erstens das Modell der Kirche als Institution, zweitens das Modell der Kirche als mystische Communio, drittens das Modell der Kirche als Sakrament, viertens das Modell der Kirche als „Herold“ und fünftens das Modell der Kirche als diakonischer Gemeinschaft. Dem jeweiligen Kirchenverständnis lässt sich ein entsprechendes Liturgieverständnis zuordnen: Der Kirche als Institution die Liturgie als cultus publicus. Die Liturgie wird hier vor allem als offizieller Kult der Kirche als einer sichtbaren Gesellschaft verstanden, deren Träger allein der Klerus ist. Dem Modell der Kirche als mystische communio entspricht eine Liturgie, die als Kultmysterium verstanden wird. Der ganze Leib Christi ist Träger der Liturgie, die als theologisch-ekklesiologische und ganzheitliche Größe begriffen wird, eben als liturgiefeiernde Kirche. Das Bild der Kirche als Sakrament gilt Dulles als das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierende ekklesiologische Modell, das sich mit dem Bild der Kirche als Volk Gottes beschreiben lässt. Und dem entspricht ein Liturgiekonzept, das die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und seinem Volk umschreibt, wie es vor allem hier in Münster Emil Joseph Lengeling herausgearbeitet hat.⁴⁴ Mit der Kirche als „Herold“ ist ein eher charismatisches Kirchenbild gemeint, in dem die Verkündigung eine zentrale Rolle spielt. Dies findet sich vornehmlich im ekklesiologischen Denken der Kirchen der Reformation, in diesem Jahrhundert vor allem bei Karl Barth. Das dementsprechende Liturgieverständnis interpretiert Gottesdienst vor allem als Wortgeschehen. Wenn Kirche als diakonische Gemeinschaft verstanden wird, wird die Liturgie stärker als Gottesdienst der Welt gesehen. Dieses Liturgieverständnis gilt

⁴⁰ A. A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. In: ALW 31 (1989) 1–32, hier 30.

⁴¹ Ebd. 32, Anm. 87. Vgl. HK 43 (1989) 43f.

⁴² P. HÜNNEMANN, Droht eine dritte Modernismuskrisis? In: HK 43 (1989) 130–135, hier 133.

⁴³ A. DULLES, Models of the Church. Gordon City – New York 1974. Vgl. dazu T. BERGER, Modelle der Kirche – Modelle der Liturgiewissenschaft. In: EO 10 (1993) 339–353.

⁴⁴ E. J. LENGELING, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. u. bearb. von K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1981, ergänzter Nachdruck Altenberge 1991.

vor allem für Formen der Politischen Theologie und der verschiedenen Befreiungstheologien, zu der ich in diesem Zusammenhang auch die Feministische Theologie zählen möchte.

Nun kann keines dieser Modelle allein der Vielfalt kirchlicher und gottesdienstlicher Wirklichkeit gerecht werden. Das hierzulande derzeit dominierende Paradigma versteht die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch, wobei dies ergänzt wird durch ein Liturgieverständnis, das sich am diakonisch-prophetischen Kirchenbild orientiert, der gottesdienstliche Dialog zwischen Gott und Mensch ist ja kein Dialog um seiner selbst willen, sondern um des Dialoges aller Menschen mit Gott willen.

Der Rezeptionsprozess der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist also nicht nur noch nicht abgeschlossen, sondern steht in mancherlei Hinsicht noch aus. Es gilt nach wie vor, was schon anlässlich einer Relecture dieses Dokumentes Mitte der achtziger Jahre angesichts des damals „häufig erklingenden Leitmotivs ‚Zurück zu Sacrosanctum Concilium‘“ als eigentliche Forderung formuliert wurde: „Auf zu Sacrosanctum Concilium, endlich vorwärts auf das Ziel zu, das uns das Zweite Vaticanum gesteckt hat.“⁴⁵

⁴⁵ B. KLEINHEYER, „Sacrosanctum Concilium 1986.“ Eine Relecture der Liturgiekonstitution. In: LJ 38 (1988) 4–29, hier 28.

Bernhard Kirchgessner, Passau/Winzer

Gottes Wort: Gefeiert, verkündet und in Zeichen gedeutet

*Die sonntägliche Wort-Gottes-Feier
im Kontext der theologischen Disziplinen*

Prof. Dr. Klemens Richter, Münster, zum 60. Geburtstag

0. Vorbemerkungen

In der TV-Kultursendung „Das Literarische Quartett“ vom 10.12.1999, goutierte der bekannte Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki den neu erschienenen Roman eines Berliner Schriftstellers¹, welcher das in der Literatur gängige Genre – junger Mann geht in die Schule der Frauen – reichlich bedient, mit der Feststellung, in besagtem Roman ertrinke alles in Worten.

Die verbale Hochwasserkatastrophe lauert nicht nur in der modernen Literatur, sondern auch in der postvatikanischen Liturgie, insbesondere in der auf Wunsch der Liturgiekonstitution wieder entdeckten und gepflegten Feier des Wortes Gottes.² Gerade Gemeinden, welche sich sonntags notgedrungen zur Feier des Wortes Gottes um den Ambo versammeln, droht mehr oder minder klandestin die Gefahr einer Flutwelle von Worten, welche das biblische Wort u. U. ertränken und um seine Wirkung bringen könnten. Um von der Wortlawine nicht erfasst und mitgerissen zu werden, müssen die anthropologischen Voraussetzungen liturgischen Feierns aufs Neue reflektiert und diskutiert werden. Hat Romano Guardini in seinem bekannten Brief an den 3. Liturgischen Kongress in Mainz 1964 die Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen aufgeworfen³, so ist unter den heutigen medial geprägten Lebensbedingungen in verstärktem Maße die Frage nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu stellen⁴.

¹ ZDF, „Das Literarische Quartett“ vom 10.12.1999. Th. LEHR, Nabokovs Katze. Berlin ³1999.

² Vgl. II. VATICANUM, SC 35,4.

³ Vgl. R. GUARDINI, Liturgie und liturgische Bildung. Mainz – Paderborn ²1993, 9–17.

⁴ Vgl. A. HÄUSSLING, Liturgiereform und Liturgiefähigkeit. In: ALW 38/39 (1996/97) 1–24, bes. 18–21; A. SCHILSON, Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult? Das Verhältnis von Liturgie und Kult heute, 80 Jahre nach Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ (1918) und 75 Jahre nach „Liturgischer Bildung“ (1923). In: Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult. Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart 1998, 13–67; A. GERHARDS, Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier. In: Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit. Hg. M. Delgado – A. Lob-Hüdepol. Berlin 1995, 275–292; DERS., Menschwerdung durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben. In: Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Bd. 1. Hg. B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst.

1. Wesensmerkmale menschlicher Selbstkundgabe. Zur Korrelation von Anthropologie und Liturgie

Was macht den Menschen zum Menschen, was führt ihn zu sich selbst, in sein Innerstes und somit zu Gott? Der Weg zum Menschsein, zur täglich neuen Menschwerdung geht über die Selbstbeschreibung des Menschen gegenüber dem Mitmenschen. Der Mensch wird zum Menschen, indem er dem Mitmenschen gegenübertritt und sich kundgibt. Der Mensch beschreibt sich dem Mitmenschen gegenüber durch die Äußerung seiner selbst. Und wie äußert er sich? Durch/in Gestik und Mimik, durch das Wort, sei es gesprochen, geschrieben oder gesungen, durch Zeichen und Symbole, sowie durch das Schweigen. Wer den Menschen genau beobachtet, wird immer wieder auf diese vier Wesensmerkmale menschlicher Selbstkundgabe stoßen.⁵

Zwei Beispiele aus der Welt des Alltags mögen veranschaulichen, wie menschliche Selbstbeschreibung „funktioniert“. Zwei Liebende begegnen sich. Schon von weitem strahlt ihnen das Lächeln des jeweils anderen entgegen. Sie umarmen und küssen sich, tauschen ein Zeichen ihrer Liebe, etwa Blumen oder ein kleines Geschenk aus, und sprechen sich gegenseitig ihre Liebe zu. Den Worten, Zeichen und Gesten folgt eine Zeit des Schweigens, eine Zeit, in der sich die beiden wortlos anschauen und einander genießen.

Der Trauernde outet sich heutzutage weniger durch seine Kleidung als vielmehr durch seine Gesichtszüge. An ihnen erkennt man den Seelenzustand der Klage. Auch er wird umarmt, wobei ihm Tränen des Schmerzes über die Wangen fließen und eine Kerze oder ein Bild mit Trauerflor den Betrauten vergegenwärtigen. Worten der Ermutigung folgt Schweigen als Zeichen der Trauer und des Mitleide(n)s.

In beiden Situationen wird deutlich, wie sich der Mensch am Mitmenschen, das Ich gegenüber dem Du beschreibt, ja, wie das Ich zum Ich im Dialog und im Schweigen mit dem Du wird. Diese Beschreibung geht unwillkürlich mit Gestik und Mimik einher. Gesicht und Hände unterstreichen und bestärken das ins Wort Gehobene und verleihen ihm zusätzliche Aussagekraft. Wie könnte ein Südländer etwa sprechen, wollte man ihm hierbei den Gebrauch der Hände verbieten und Ausdruckslosigkeit des Gesichts verordnen? Er braucht Hände und Gesicht um überhaupt sprechen zu können.

Beim Sprechakt kommt dem Menschen das Wort zu Hilfe. Der Mensch *ist* nicht nur ein sprechendes Wesen, er *kann* nicht nur sprechen, vielmehr *muss* er sprechen, da er sich im Sprechen nicht nur beschreibt, sondern im Akt des Sprechens und mittels des Wortes sein Menschsein vollzieht und gleichzeitig deutlich wird, dass er ein auf Dialog (gegenüber dem Mitmenschen als auch Gott gegenüber) angelegtes und angewiesenes Wesen ist.⁶

Stuttgart 1998, 20–31; B. KRANEMANN – E. NAGEL – E. NÜBOLD, Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg 1999.

⁵ Es geht im Folgenden um die Selbstbeschreibung, nicht um die unentwegte Selbstinszenierung des modernen Menschen der Erlebniskultur. Vgl. hierzu: K.-H. BIERITZ, Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens“. In: Die missionarische Dimension der Liturgie (s. Anm. 4) 32–44, hier 42.

⁶ Vgl. H. VOLK, Zur Theologie des Wortes Gottes. In: Wort und Sakrament. Hg. H. Fries. Köln 1966, 73–87, hier 80f; vgl. auch DERS., Zur Theologie des Wortes Gottes. Münster 1962, 29; vgl. E. BISER, Wort Gottes. In: NHTG 5 (München 1991) 274–285, hier 274.

Der Selbstäußerung fehlte ein wichtiges Moment, würde nicht vom Menschen zu seiner Zeit auch das Schweigen als „heiliges Schweigen“ geübt. Nicht zu verwechseln mit dem Verstummen, welches bekundet, dass man sich nichts (mehr) zu sagen hat, weil, aus welchen Gründen auch immer, der gemeinsame Wortschatz plötzlich erschöpft ist; vielmehr geht es um „sprechendes“ Schweigen, bei dem der Mund verstummt, das Herz und die Augen aber zu sprechen beginnen.

Wenn die Liturgie nach dem II. Vatikanum zu Recht den Anspruch erhebt, „Feier des Glaubens und Feier des Lebens“⁷ zu sein, wenn folglich die Menschen „mit ihrem eigenen Erleben und ihren eigenen Fragen“⁸ im Gottesdienst vorkommen sollen, wenn Liturgie den Menschen in seiner Selbstäußerung ernst nehmen will, dann muss diesen Merkmalen menschlicher Selbstbeschreibung in der Liturgie entsprechende Beachtung geschenkt werden. Diese Merkmale im Gottesdienst stärker als bisher zu beheimaten, sie in die Feier der Liturgie zu inkulturieren, heißt nicht, dem Modetrend der „Erlebnisgesellschaft“ zu folgen und infolgedessen den Gottesdienst mittels verschiedener „actions“ zum Erlebnis werden zu lassen; vielmehr heißt es, Gestik und Mimik, Wort, Zeichen und Symbol, Schweigen und Stille jene Bedeutung beizumessen, die ihnen auf Grund der anthropologischen Prämissen zukommen.

2. *Gottes Wort und die Wort-Gottes-Feier: Die ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes.*

Wovon sprechen wir überhaupt, wenn vom „Wort Gottes“ die Rede ist? Wir sprechen von jenem Wort, „das Gott sagt“, und vom „Wort des Herrn, welches der Herr sagt“.⁹ Wir sprechen zugleich vom „Wort des Geistes, sofern dieser die Macht und Kraft Gottes ist, in der er sich selbst, Leben und Licht schenkend, wirksam auftut“¹⁰. „Das Wort, das Gott sagt, und das Wort, das Christus sagt, ist ‚das Wort‘ schlechthin, ist also das, was eigentlich und in Wahrheit ‚Wort‘ ist“¹¹, so Heinrich Schlier. Freilich kommt dieses Wort in Menschenwort einher; der Hörer des Wortes versteht es im Glauben als das, „was es in Wahrheit ist: als Gottes Wort“¹².

Wir unterscheiden zwischen dem erschaffenden Wort, welches sich in seiner ganzen Bedeutung in der Genesis beim Schöpfungsakt Gottes zeigt, und dem offenbarenden Wort Gottes. Im erschaffenden Wort „spricht Gott nicht von sich, auch wenn er darin seine Allmacht bezeugt; hier spricht Gott vielmehr bewirkend etwas anderes aus, verleiht dem Nicht-Göttlichen Realität, auch der kreatürlichen, gottebenbildlichen Person“¹³. Im offenbarenden Wort hingegen spricht Gott sich gegenüber dem Menschen selbst aus¹⁴, wird das Wort Fleisch¹⁵, wird es handgreiflich und konkret. Das offenbarende Wort ist also ein in-

⁷ So ein gerne verwendeter Vorlesungstitel des Passauer Liturgiewissenschaftlers Karl Schlemmer.

⁸ SCHILSON (s. Anm. 4) 56.

⁹ H. SCHLIER, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*. Würzburg ²1962, 11.

¹⁰ Ebd. 23.

¹¹ Ebd. 12.

¹² Ebd. 13; vgl. 1 Thess 2,13.

¹³ H. VOLK, *Zur Theologie des Wortes Gottes*. Münster 1962, 26.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. Joh 1,14.

karnatorisches Wort des „heruntergekommenen“ Gottes, der sich darin dem Menschen in unüberbietbarer Weise zuneigt.¹⁶

Gerade unter letztgenanntem Aspekt ist das Wort Gottes „nahezu ein Sammelbegriff für alles gnadenhafte Handeln Gottes an uns, vor allem in Christus, der als der Fleisch gewordene, wesensgleiche Sohn das Wort Gottes ist und spricht. Gottes Wort ist also das Wort Gottes selbst, aber auch die Heilsbotschaft von Christus und alles, was die Heilstat Christi vergegenwärtigt und fruchtbar beschreibt“. Wort Gottes, als christliches Theologumenon gebraucht, ist also „Kurzformel für die biblisch bezeugte Selbstmitteilung Gottes im Wort“¹⁷ und diese ist vielgestaltig.¹⁸

Das verkündete und bezeugte Wort Gottes führt den Hörer wie den Verkünder in die Entscheidungssituation der Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der Annahme des Heils in Christus¹⁹ bzw. in die Heilsverweigerung. Weil dieses Wort schärfer als jedes zweischneidige Schwert ist²⁰, kann sich niemand der folgenschweren Entscheidung und Abwägung zwischen Annahme und Ablehnung des Wortes Gottes entziehen.²¹

Wie Martyria und Leiturgia der jungen Kirche aufgetragen sind, wie sie sich entscheidet, „sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit“ für die Diakonia, den „Dienst an den Tischen“ zu beauftragen²², damit der Dienst am Wort nicht länger vernachlässigt werden muss, so ist der Kirche zu allen Zeiten die Verkündigung und Bezeugung des Wortes Gottes aufgetragen. Sie stellt sich also nicht einer selbst zugewiesenen Aufgabe, über die sie frei verfügen könnte; vielmehr erfüllt sie einen göttlichen Auftrag, ja, einen „We-sensauftrag“, dem sie sich nicht nach Belieben entziehen kann.²³

„Wo die Kirche ist, da ist in der verschiedensten Weise Verkündigung des Wortes Gottes; echte Verkündigung des Wortes Gottes hat immer auch ekklesiologischen Gehalt.“²⁴ Diese bis anhin viel zu wenig bedachte ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes bestätigt die Pastorale Einführung ins Messlektonar:

„Durch das Hören des Wortes Gottes baut sich die Kirche auf und wächst. Die wunderbaren Taten, die Gott einst auf vielfältige Weise in der Heilsgeschichte gewirkt hat, werden unter den Zeichen gottesdienstlichen Feiern geheimnisvoll, aber wirklich gegenwärtig. [. . .] Sooft also der Heilige Geist die Kirche zum Gottesdienst versammelt, verkündet sie laut das Wort Gottes und erkennt sich selbst als das neue Volk, in dem der einst geschlossene Bund zur letzten Vollendung kommt.“²⁵

In einer Zeit des Priestermangels, da sich viele Gemeinden nicht mehr regelmäßig um den Tisch des Wortes und des Brotes versammeln können, gewinnt die eben angesprochene ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes an Aktualität wie an Brisanz. Wenn schon mangels Priestern in vielen kleinen Gemeinden am Tag des Herrn der Tisch des eucharistischen Brotes nicht mehr gedeckt werden kann, was auf Dauer gesehen theologisch höchst fragwürdig erscheint, da die Kirche aus der Feier des Herrenmahles lebt und in und mit

¹⁶ Vgl. VOLK (s. Anm. 6) 80.

¹⁷ K. KERTELGE, Wort Gottes. In: NHTG 5 (München 1991) 263–274, hier 263.

¹⁸ Vgl. VOLK (s. Anm. 6) 74.

¹⁹ Vgl. ebd. 75.

²⁰ Vgl. Hebr 4,12f.

²¹ Vgl. KERTELGE (s. Anm. 17) 273.

²² Vgl. Apg 6,2–7.

²³ Vgl. BISER (s. Anm. 6) 279.

²⁴ VOLK (s. Anm. 6) 77.

²⁵ PEML Nr. 7.

dieser Feier den Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ vollzieht²⁶, dann muss wenigstens der Tisch des Wortes bereitet werden, damit die (Orts-)Kirche wahrhaft Kirche sein und bleiben kann. Entfiele nun auch noch die Feier des Wortes Gottes, so wäre einem Verfall der Ortskirche Tür und Tor geöffnet.

3. Herausfordernde Anfragen an die theologischen Disziplinen

Es mehren sich in jüngster Zeit die Stimmen, welche, angesichts zahlreicher priesterloser Gemeinden das „Pfarrei-Prinzip“ von einem sog. „Eucharistie-Prinzip“ abgelöst wissen möchten.²⁷ Seit Jahrhunderten bestehende Pfarrgemeinden sollen künftig durch sog. „Eucharistiezentren“, an denen die Gemeinden zur Feier des Herrenmahles zusammenkommen sollen, ersetzt werden. Die Zahl solcher „Eucharistiezentren“ müsse sich nach der Anzahl der aktiven Priester richten.²⁸ Die Verfechter dieser These betrachten den Priestermangel als „historische Chance“ das Pfarrei-Prinzip hinter sich zu lassen, und mittels sog. „Eucharistiezentren“ die „richtigen Aufbrüche in eine gute Zukunft der Kirche“ zu wagen.²⁹ Angesichts solcher Vorschläge sollten sich die theologischen Disziplinen zu einem kritischen Diskurs, welcher sich mit allen offenen theologischen Fragen auseinandersetzt, herausgefordert sehen. Einige Anfragen aus der Sicht des Liturgikers seien im Folgenden zur Diskussion gestellt.³⁰

3.1 Anfragen an das Kirchenrecht

Dürfen entgegen offizieller Beteuerungen die kirchenrechtlich fixierten Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt, den Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“³¹ dominieren oder gar domestizieren? Will der Vorschlag nach Errichtung sog. „Eucharistiezentren“ gar nicht der Ursachenbekämpfung (des Priestermangels) als vielmehr, aus welchen Gründen auch immer, einer oberflächlichen, kosmetischen Symptommedikation dienen? Kann es sein, dass man auf diese Weise das heikle, ungeliebte Thema der Zulassung zum priesterlichen Amt weiterhin galant umschiffen möchte? Kann und darf man, so diese Vermutung zuträfe, auf längere Sicht kirchenrechtliche Weisungen vor dogmatische Grundeinsichten stellen? Gibt es neben der in den cann. 1247 und 1248 §1, sowie in Nr. 18 des 1988 erschienenen Direktoriums der Gottesdienstkongregation „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ fixierten Individualverpflichtung zum sonntäglichen Messbesuch nicht auch so etwas wie eine Kollektivverpflichtung der vom Priestermangel betroffenen Gemeinde zur Feier des Lobes und Wortes Gottes?³²

²⁶ Lk 22,19; 1 Kor 11,25.

²⁷ G. B. SALA, Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihten an der pfarrlichen Theologie. In: FKTh 14 (1998) 189–212, hier 298.

²⁸ Vgl. ebd. 206. Man könnte ebenso gut die These aufstellen, die Zahl der Priester müsse sich nach der Anzahl der Gemeinden richten.

²⁹ Ebd. 211.

³⁰ Eine Auseinandersetzung mit Salas und Ziegenaus Thesen findet sich bei: B. KIRCHGEßNER, Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde? In: HID 53 (1999) 255–264.

³¹ 1 Kor 11,14; Lk 22,19.

³² Vgl. cann. 1247 und 1248 §1, sowie KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“ (2. Juni 1988) = VApS 94.

3.2 Anfragen an die Dogmatik

Was sagen die Dogmatiker vor dem Hintergrund der Communio-Theologie des II. Vatikanums und des eucharistischen Grundcharakters der Kirche³³ zu der zwar nicht „de iure“, wohl aber „de facto“ eingetretenen Entkoppelung von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz?³⁴ Kann die Kirche, auf längere Sicht gesehen, ungestraft auf die Feier des Herrenmahles am Herrentag verzichten und somit über Bord werfen, was sie „ab apostolischer traditio“ ununterbrochen gepflegt hat?³⁵ Mit dem Basler Bischof Kurt Koch frage ich: Ist es verantwortbar, wenn da und dort Gemeinden zur Selbsthilfe schreiten und am Herrentag unter der Leitung eines nicht-ordinierten Haupt- oder Ehrenamtlichen zur Feier der Eucharistie zusammenkommen? Rüttelt diese bedenkliche, ja m. E. inakzeptable Handlungsweise ebenso wie die fragwürdige Handlungsunwilligkeit kirchlicher Verantwortungsträger nicht an der sakramentalen Grundstruktur der katholischen Kirche?³⁶

3.3 Anfragen an Exegese und Bibeltheologie

Nach der Bibelbewegung zu Beginn des vorigen Jahrhunderts haben Hermann Volk³⁷, Heinrich Schlier³⁸, Otto Semmelroth³⁹, Karl Rahner⁴⁰, Leo Scheffczyk⁴¹, Augustin Bea⁴² u.a. in den 60er und 70er Jahren im Zuge der vom II. Vatikanum verabschiedeten Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“⁴³ Grundzüge einer „Theologie des Wortes Gottes“ entworfen und damit nach vier Jahrhunderten einseitiger Sakramentenbetonung katholischerseits eine Renaissance des Wortes Gottes eingeleitet. Ihnen kommt das Verdienst zu, dem Wort Gottes, in dem der Herr selbst anwesend ist, „da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“⁴⁴, zu neuer Bedeutung verhelfen zu haben. Könnte nicht in der derzeitigen pastoralen Situation eine von Exegeten und Bibeltheologen erarbeitete, aktualisierte, mehr pastoral als wissenschaftlich ausgerichtete und deshalb für die Praxis in den Gemeinden geeignete „Theologie des Wortes Gottes“ den vom Priestermangel betroffenen

³³ Vgl. H. DE LUBAC, „L'eucharistie fait l'église“. In: DERS., *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Einsiedeln 1968.

³⁴ K. Lehmann nennt die Trennung von Amt, Gemeindeleitung und Vorsitz der Eucharistiefeier „wesenswidrig“, in: DERS., *Eucharistische Gemeinschaft und kirchliches Amt*. In: *zur Debatte* 2 (1979) 9f.

³⁵ Vgl. B. KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier*. Regensburg 1996 (StPaLi 11) bes. 216–225.

³⁶ Vgl. K. KOCH, *Pastorale Konsequenzen nach der Laien-Instructio*. Zur Situation in der deutschsprachigen Schweiz. In: *US* 54 (1999) 229–235, hier 240f.

³⁷ Vgl. VOLK (s. Anm. 6).

³⁸ Vgl. SCHLIER (s. Anm. 9).

³⁹ Vgl. O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*. Frankfurt 1962.

⁴⁰ Vgl. K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*. In: *Schriften zur Theologie* Bd. 4. Einsiedeln. ²1961, 313–355.

⁴¹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*. München 1966.

⁴² Vgl. A. BEA, *Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre der Konzilsväter über die Offenbarung*. Stuttgart 1971.

⁴³ II. VATICANUM, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, z. B. in: *Kleines Konzilskompendium*. Hg. K. Rahner – H. Vorgrimler. Freiburg ¹⁹1986, 367–382.

⁴⁴ SC 7; s. auch BEA (Anm. 42).

Gemeinden wertvolle Hilfe leisten⁴⁵, damit sie, so sie sich sonntags um den Ambo scharen müssen, aus der viva vox Evangelii, einer „Quelle der Gnade“ und „des geistlichen Lebens“, die Kraft für ein Leben aus dem Glauben während der Durststrecke schöpfen können?⁴⁶

4. Gottes Wort in Zeichen gefeiern

Als die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ den Gebrauch der Muttersprache für bestimmte Teile der Liturgie befürworteten, und ihm „weiteren Raum“ als ehemals zubilligten⁴⁷, ahnten sie kaum, welche Lawine sie mit diesem Votum losreten würden. Wie der Nil alljährlich das Land überschwemmt und fruchtbar macht, so ergoss sich fortan das in der Muttersprache verkündete Wort Gottes ins „Land“ der Liturgie, ans Ohr der Gläubigen, und ließ Gottes Wort in den Herzen der Menschen auf fruchtbaren Boden fallen, wachsen, reifen und gedeihen. Mit der Lawine des muttersprachlich verkündeten Wortes Gottes ergoss sich jedoch parallel hierzu, wohl in einer Welle großer Begeisterung und Erleichterung nach Jahrhunderten exklusiver Verwendung der lateinischen Sprache, ein Schwall von Zelebrantenworten. Bei allen möglichen, mehr noch, bei allen unmöglichen Gelegenheiten meinen nicht wenige Liturgen mit eigenen Worten das rituelle Geschehen erklären und deuten zu müssen. Sie vertrauen weniger der Wirkmacht des göttlichen Wortes, der Kraft der Riten und Symbole als der Überzeugungskraft eigener Worte, nicht ahnend, dass eine Lawine, welche überfallartig einherrollt, zerstören und ersticken kann, was zuvor mühevoll gesät und gepflanzt wurde. Logorrhöe, Wortdurchfall⁴⁸, hat manchen Liturgen befallen und droht das Wort Gottes um seine Wirkung zu bringen.

Dem gilt es durch Zeiten erfüllten Schweigens wie durch die Verwendung von Zeichen und Symbolen gegenzusteuern. Die Stimmen, welche der Stille und den Symbolen einen umfassenderen Platz in der Liturgie eingeräumt wissen möchten, mehrten sich synchron zu einer hektischer und lauter werdenden Zeit⁴⁹; sie fordern eine „radikale Umkehr vom Über-

⁴⁵ Vgl. auch KERTELGE (s. Anm. 17). Dort bietet Kertelge eine Zusammenfassung seines Ansatzes. „Gottes Wort ist schöpferischer Ruf und mahnende Anrede an die Menschen; es gewinnt seine letzte Eindeutigkeit und seine Heil wirkende Kraft im Wort und Werk seines Sohnes; es wirkt geschichtlich weiter im bezeugenden Wort der berufenen Zeugen und im Glaubenszeugnis aller, die zum Glauben an die im Wort mitgeteilte Wahrheit gekommen sind. Christliche Theologie hat die geschichtlichen Bedingungen des in Jesus Christus ergangenen Wortes für den (potentiellen) Hörer des Wortes transparent zu machen und den durch die Geschichte Jesu Christi definierten Inhalt des Wortes Gottes auszulegen und so als dem menschlichen Verstehen erschlossenes Wort stets neu zu Gehör zu bringen“ (ebd. 273).

⁴⁶ VOLK (s. Anm. 6) 77.

⁴⁷ SC 36, § 2 u. 3.

⁴⁸ Vgl. P. M. ZULEHNER, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall. Ostfildern 1998, 23.

⁴⁹ Als Beispiele mögen genügen: DERS., ebd. 25; SCHILSON (s. Anm. 4) 38–51.60ff; H. BAUERNFEIND – K. SCHLEMMER, Feiern in Zeichen und Symbolen. Neue Modelle für priesterlose Gottesdienste. Freiburg 1998; G. KUHN, Geleitwort. In: B. KIRCHGESSNER, Momente der Ruhe. Regensburg 1993, 8; B. KIRCHGESSNER, Christen im dritten Jahrtausend. „Anhänger des neuen Weges“. In: Liturgia semper reformanda. FS K. Schlemmer. Hg. A. Bilgri – B. Kirchgessner. Freiburg 1997, 275.

gewicht des Wortes zugunsten einer reichen Symbolik⁵⁰, welche, da sie zu denken gibt⁵¹ und folglich unerschöpflich ist, mehr sagt „als tausend Worte“⁵².

Angesichts weit verbreiteter liturgischer Sermonitis und Logorrhöe in den liturgischen Feiern ist eine neue Wortkultur und die Kunst der Konzentration auf das Wesentliche gefragt, damit sich die Liturgie nicht im Sekundären und Tertiären verliert.

Gerade unsere von Wirtschaft, Werbung und Medien geprägte Zeit hat die Menschen mit ihren Bildern und Zeichen, Symbolen und Logos, mit Marken- und Kultprodukten infiziert und für die Welt der Symbolik neuerlich sensibilisiert. Diese Tendenz trifft sich mit einer in der katholischen Liturgie reichlich vorhandenen, zuweilen jedoch verdeckten und vergessenen Zeichen- und Symbolwelt, welche es zu reanimieren und zu reaktivieren gilt.⁵³

Erfahrungen von Wortgottesdienstleitern, Liturgen und Gemeinden, welche u. a. durch neuere liturgische Werkbücher gefördert wurden⁵⁴, zeigen eindrucksvoll, dass die liturgische Verwendung von Zeichen und Symbolen nebst der rechten Dosierung des Wortes viel zum Gelingen der Liturgie, d. h. zur Vertiefung und Verlebendigung des gehörten und verkündeten Wortes Gottes beitragen können, denn sie erreichen in ihrer Schlichtheit, Eindringlichkeit und Unerschöpflichkeit oftmals viel besser die Tiefen menschlicher Seele, als dies dem reinen Wort zugänglich ist. Allgemein verständliche Zeichen und Symbole wie Weihrauch, (Tauf-)Wasser, Kreuz, Licht, Blumen, Öl etc. sprechen aus sich selbst, deuten sich selbst, wirken aus sich selbst und bedürfen nicht des erklärenden Wortes.

In seinem Büchlein „Von heiligen Zeichen“⁵⁵ macht Romano Guardini, von Maria Montessori inspiriert, darauf aufmerksam, dass wahres liturgisches Leben nicht ausschließlich durch theoretische Belehrung zu erzielen sei, sondern „vor allem durch das Tun“ erfolge.⁵⁶

Romano Guardini beim Wort nehmend heißt dies, mit Zeichen und Symbolen nicht nur theoretisch umzugehen, indem man sie zur Deutung und Erklärung des Wortes heranzieht, sondern Zeichen und Symbole in der Praxis durch „Tun“ einzusetzen, sie im und durch das Tun aus sich selbst sprechen und wirken zu lassen, denn „ihnen gelingt, was dem Wort versagt ist – eben das Unsagbare auf sinnenhafte Weise doch fassbar für den Menschen zu machen und ihm dies damit als eine Wirklichkeit seines Lebens zu vermitteln. Wo die Sprache versagt, greift das Symbol und leistet mehr“⁵⁷.

⁵⁰ SCHILSON (s. Anm. 4) 60.

⁵¹ Vgl. P. RICOEUR, Symbolik des Bösen. Phänomenologie Bd. 2. Freiburg – München 1971, 27.

⁵² SCHILSON (s. Anm. 4) 39.

⁵³ Vgl. ebd. 61.

⁵⁴ Vgl. BAUERNEFELD – SCHLEMMER (s. Anm. 49); G. FUCHS, Es muss nicht immer Messe sein. Regensburg 1999; B. KIRCHGESSNER, Wort-Gottes-Feiern. Anregungen und Modelle für Gemeinden mit und ohne Priester. Regensburg 1997.

⁵⁵ R. GUARDINI, Von heiligen Zeichen. Wiesbaden ⁹1927.

⁵⁶ „Schauen und Tun sind die Grundkräfte, in die alles Übrige eingesenkt werden muß. Erleuchtet durch klare Lehre; in den Zusammenhang der katholischen Tradition verwurzelt durch geschichtliche Unterweisung; das gewiß. Aber ein tun muß es sein – und nicht wahr, etwas wirklich ‚tun‘ ist mehr, als bloß es ‚Üben‘, damit es richtig gekonnt werde! Tun ist etwas Elementares, in dem der ganze Mensch stehen muß, mit seinen schaffenden Kräften, ein lebendiges Vollziehen muß es sein; ein lebendiges Erfahren. Auffassen, Schauen“ (ebd. 9).

⁵⁷ SCHILSON (s. Anm. 4) 42.

5. Das Schweigen: Teil einer liturgischen Gegenkultur

Vielleicht ist unsere Zeit so laut und lärmend geworden, weil sie aus Angst vor der ernsthaften und kritischen Auseinandersetzung mit dem Lebens- und Arbeitsstil unserer Zeit die Stille nicht (mehr) aushält und ihr folglich entflieht. Doch gerade die von Leistungsdenken und Leistungsdruck geprägte Arbeitswelt hat in den Menschen wieder die Sehnsucht nach Schweigen, Stille und Ruhe geweckt, nach heiligem Schweigen, erfüllter Stille und Frieden und Harmonie schenkender Ruhe.⁵⁸

Der lärmgeschundene und stressgekreuzigte Mensch unserer Tage fragt wieder nach Stille, er schätzt und schöpft wieder das klare Wasser erfüllenden Schweigens. Sollen die Menschen „mit ihrem eigenen Erleben und ihren eigenen Fragen“⁵⁹ wieder mehr in den Gottesdiensten vorkommen, dann darf die Liturgie die Zeitkrankheit unheilsamen Lärmes nicht länger übersehen und den Wunsch nach Ruhe, Stille und Schweigen nicht weiterhin ignorieren.

Heiliges Schweigen, erfüllte Stille und friedenschenkende Ruhe in der Liturgie bilden nicht nur einen Gegenpol zur Welt des Alltags, sondern kommen dem vermehrten spirituellen Bedürfnis der Selbst- und Gottfindung entgegen.⁶⁰ Sie bieten einen notwendigen äußeren Rahmen, um die unausweichliche Sinnfrage befriedigend beantworten zu können. Gerade junge Menschen merken wieder, dass der Sinn menschlichen Lebens sich nicht in wenigen Jahrzehnten des Produzierens und Konsumierens erschöpfen kann. Hier kann die Kirche durch Orte, Räume und Zeiten der Stille eine nicht unwesentliche Hilfestellung für die Beantwortung der Sinnfrage anbieten.⁶¹

Sollen Ruhe, Stille und Schweigen den ihnen gebührenden Platz im Gottesdienst zurück-erhalten und von den Gottesdienstbesuchern recht verstanden werden, bedarf es einer behutsamen Heranführung derselben. Auch hier zeigt die Erfahrung, dass Gottesdienste, welche nicht nur der Verkündigung und Zeichenliturgie, sondern auch der meditativen Ruhe und Stille, sowie dem Schweigen genügend Platz einräumen, beim emotional aufgewühlten, berührungs- und kontaktsuchenden Zeitgenossen neue Seelenschichten zu öffnen vermag. Nicht umsonst suchen junge Menschen gerne sog. Taizé-Gottesdienste auf, die mit ihren schlichten Elementen – Lesung, Gesang, Gebet und Stille – Ausstrahlungskraft und Attraktivität besitzen, Charme und Esprit verströmen, wie er unseren Gottesdiensten vielfach leider abgeht.⁶²

⁵⁸ Befragt, warum sie sich taufen lasse, antwortete mir eine 22jährige Chemnitzerin, sie habe beim Besuch des Gotteshauses auf dem Heimweg von der Arbeitsstelle stets das Gefühl untrüglicher Geborgenheit und großen inneren Friedens verspürt und dabei die Gewissheit erlangt, dass durch die Stille ein göttliches Wesen wirke, welches sie klar erkannt und gespürt habe.

⁵⁹ SCHILSON (s. Anm. 4) 56.

⁶⁰ Vgl. I. JORISSEN – H. B. MEYER, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten. Innsbruck – Wien – München 1977, 72.

⁶¹ Vgl. Pastorale Entwicklung Passau. Passauer Pastoralplan 2000. Gott und Menschen nahe. Entwurf. Passau 1999, 12.

⁶² Vgl. B. KIRCHGEßNER, Christen im dritten Jahrtausend. „Anhänger des neuen Weges“. In: Liturgia semper reformanda (s. Anm. 49) 275.

6. Implikationen für die Feier des Wortes Gottes

Ausgehend von den Wesensmerkmalen menschlicher Selbstkundgabe, von der Selbstbeschreibung des Menschen gegenüber dem Mitmenschen fragten wir, inwieweit der heutige Mensch mit seinem eigenen Erleben und seinen persönlichen Fragen im Gottesdienst vorkommt. Wir stellten nach Romano Guardinis wichtiger Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen jene nach der Menschenfähigkeit der Liturgie. Wir entdeckten Defizite, welche vor allem in der Feier des Wortes Gottes zu Tage treten, und fragen nun abschließend nach den nötigen Konsequenzen. Quid faciendum?

6.1 Die Wirkung des recht dosierten Wortes Gottes

Die der Struktur Lesung-Gesang-Gebet⁶³ folgende „sacra Dei verbi celebratio“⁶⁴ soll, gleich ob sonntags oder werktags gefeiert⁶⁵, „die Schatzkammer der Bibel“ weit aufschließen⁶⁶, damit die „Kinder der Kirche“ aus dieser reinen, unversieglichen Quelle des geistlichen Lebens reichlich schöpfen und sich an dieser Seelenspeise satt essen können⁶⁷. Gottes Wort kann auch heute als heilendes und tröstendes, wirkmächtiges und lebenspendendes, als scheidendes und entscheidendes, sündenvergebendes und lebenerweckendes Wort erfahren werden⁶⁸, als Wort von „Geist und Leben“⁶⁹. Die Wiederentdeckung des Wortes Gottes in der katholischen Kirche darf als eine „der wichtigsten Aspekte im geistlichen Leben des Christen der nachkonziliaren Zeit“ betrachtet werden; sie ist „Grund genug zur Freude und zum Dank an den Herrn der Kirche, dass er uns an sein Wort erinnert und uns zu ihm zurückführt“⁷⁰. Das den Gläubigen in rechter, weil wohlproportionierter Dosierung dargebrachte „Brot des Wortes“, gereicht den Gottesdienstbesuchern zur „Glaubensstärke“ und „Seelenspeise“⁷¹ in priesterarmer Zeit.

6.2 Zeichen und Symbole

„Das Wort schafft das Fundament des Glaubens, aber das Wort allein genügt nicht, um den Glauben zu entfalten und zu bezeugen, es muss Gestalt werden durch die ausdrucksstarke zeichenhafte Geste oder Handlung. Das ist ein Grundprinzip des sakramentalen und gottesdienstlichen Lebens.“⁷² Die Tore, welche dem Wort verschlossen bleiben, können Zeichen und Symbole öffnen. Eingängige, der Alltagswelt vertraute und ihr entnommene,

⁶³ Vgl. J. A. JUNGSMANN, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte. Regensburg 1965, 4122f.

⁶⁴ SC 35,4.

⁶⁵ Vgl. Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 8. Januar 1999 (= Die deutschen Bischöfe 62) Nr. 35–37.39–40.

⁶⁶ SC 51.

⁶⁷ Vgl. DV 21.

⁶⁸ Vgl. B. KIRCHGESSNER, Die Feier des Wortes Gottes in den Gemeinden. Zu Gottesdiensten mit und ohne Priester. In: Klerusblatt 77 (1997) 173–175, hier 173f.

⁶⁹ Joh 6,63.

⁷⁰ E. BIANCHI, Dich finden in deinem Wort. Freiburg 1988, 15.

⁷¹ DV 21.

⁷² JORISSEN – MEYER (s. Anm. 60) 49f.

aus sich selbst sprechende Zeichen und Symbolen können die Wirkkraft des Wortes um ein Vielfaches potenzieren. Wo Worte versagen, sprechen Zeichen und Symbole. Wo Worte nur noch stammeln, dechiffrieren Symbole und Zeichen den unergründlichen Reichtum der Botschaft des biblischen Wortes. Daher sollten Zeichen und Symbolen künftig einen noch größeren Stellenwert in der Liturgie, speziell in der Feier des Wortes Gottes, einnehmen. Wie bei der Auswahl des Wortes Gottes, kann es nicht auf die Quantität, sondern nur auf die Qualität der gewählten Zeichen und Symbole ankommen. Kluge Selbstbeschränkung ist hierbei gefragt, der persönlichen „Zeichenphantasie“ sind, soweit sich die ausgewählten Zeichen und Symbole für die Feier der Liturgie eignen, keine Grenzen gesetzt.⁷³

6.3 Schweigen und Stille

Um einem inflationären Wortgebrauch in der Feier der Liturgie zu wehren, bedarf es nebst einer neuen Wortkultur einer Kultur des Schweigens. „Es gilt, das Wort in der Stille wieder aufzuwerten.“⁷⁴ Der Mensch schweigt vor Gott, nicht weil ihm Gott nichts zu sagen hätte, noch weil er selbst vor Gott sprachlos geworden wäre; er schweigt, weil, wie bei Liebenden, seine Blicke sprechen und die liebenden Blicke von Mensch zu Gott, von Gott zu Mensch, und von Mensch zu Mensch mehr als Worte auszudrücken vermögen. Er sucht die Ruhe, um von den Alltagsproblemen abschalten, ausspannen und aufatmen zu können. Die Bedürfnisse und Wünsche des heutigen Menschen ernst nehmend wird die Liturgie den Gottesdienstbesuchern künftig „Oasen der Stille“ bereithalten müssen.⁷⁵ Die Liturgie darf nicht den Lärm unserer Welt kopieren und im Kirchenraum reproduzieren, sie muss kontrapunktisch die Möglichkeit schaffen, über Stille und Schweigen zu sich selber zu finden und zu Gott vorzudringen.⁷⁶

6.4 Dialog mit der Kunst

Die Kunst, nicht zuletzt die zeitgenössische Kunst, kann zur „Sichtbarwerdung des Unsichtbaren“ wertvolle Hilfe leisten.⁷⁷ Durch den Dialog mit der Kunst tritt der Mensch in Dialog mit Gott, und dieser Dialog findet in der Feier des Wortes Gottes, welche eine dialogische Grundstruktur aufweist, seinen Niederschlag.⁷⁸ Gerade die moderne Kunst hält für die Beantwortung der Gottes- und Sinnfrage Antworten bereit, die in die Liturgie inkulturiert und durch sie den Gottesdienstbesuchern erschlossen werden können. Ähnlich wie Zeichen und Symbole kann die Kunst das Unausprechliche zum Sprechen und das Unaus-

⁷³ Vgl. Wort-Gottes-Feiern: Zeichenliturgie, in: KIRCHGESSNER (s. Anm. 54) 153–155.

⁷⁴ JORISSEN – MEYER (s. Anm. 60) 70.

⁷⁵ Vgl. ebd. 72.

⁷⁶ Eugen Biser führt eine weitere Begründung an: Wenn Passion und Kreuzestod Jesu Höhepunkt seiner Offenbarettätigkeit sind, dann kann die Theologie dem nur dadurch Rechnung tragen, „dass sie entschiedener als bisher das Schweigen und Leiden Jesu als spezifische Formen der in ihm ergehenden Selbstmitteilung Gottes begreifen lernt“ (BISER [s. Anm. 6] 278).

⁷⁷ Vgl. B. KIRCHGESSNER, Das Staunen wecken. Wo Kunst und Kirche sich treffen. Regensburg 1999, 10–15.

⁷⁸ Vgl. Ph. HARNONCOURT, Miteinander und einander gegenüber. Eine dynamisch-dialogische Tätigkeit der Liturgie. In: Gd 23 (1989) 137–139; B. KIRCHGESSNER, Die erneuerte „Liturgia Verbi“: eine Dialogliturgie. In: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Stuttgart 1992, 5–9.

schöpfliche zum Ausdruck bringen. Wo etwa, wie im Falle des johanneischen „Deus caritas“⁷⁹, der theologischen Rede verbal enge Grenzen gesetzt sind, öffnet die Kunst neue Verstehensfelder, schafft sie einen Zugang zu Glaubensinhalten, wie er dem Wort vielfach verwehrt ist. Die stärkere Einbeziehung der Kunst in die Liturgie öffnet nicht nur ein weites, braches Feld, welches darauf wartet, bestellt und urbar gemacht zu werden, es öffnet auch den Zugang zu jener Personengruppe, die sich eher von der Kunst, denn von der Theologie auf die alles entscheidende Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens ansprechen lässt.

7. Schlussbemerkungen

Das rechte Maß von Wort, Zeichen und Symbolen, Schweigen und Stille im Gottesdienst ist nicht rasch zu finden noch leicht in der Balance zu halten; es bedarf einer „ars celebrandi“, welche sich in einer Wort-, Symbol- und Schweigekultur konkretisiert und radikalisiert. Gesellt sich zum Wort, welches durch das Symbol verstärkt und verdeutlicht und durch das Schweigen vertieft und aufgewertet wird, das Kunstwerk mit seinem transzenten, die Sinnfrage tangierenden Bezug, verschmelzen sodann Wort, Symbol, Schweigen und Kunstwerk zu einer Einheit, dann wird nicht nur die Korrelation von Anthropologie und Liturgie aufs Neue sichtbar, dann nimmt diese Symbiose einerseits die eingeforderte Menschenfähigkeit der Liturgie ernst, andererseits kommt sie ebenso der Liturgiefähigkeit des Menschen entgegen. Liturgie, sei sie nun Wort- oder Sakramentenliturgie, wird vor diesem Hintergrund als Ort der Begegnung von Gott und Mensch, vor allem aber als Gottes Dienst am Menschen erlebbar. Der Mensch unserer Tage begegnet Gott im Wort, in der Stille, in der Kunst und „in heiligen Zeichen“ und erfährt sich als unwiderruflich angenommenes, von Gott bejahtes, weil geliebtes Wesen, das es geradezu drängt, in Glauben und Leben auf die so erfahrene Liebe Gottes zu antworten und sein Dasein „im Dienst der Liebe für das Leben zu verstehen“⁸⁰.

⁷⁹ 1 Joh 4,8.16b.

⁸⁰ JORISSEN – MEYER (s. Anm. 60) 45.

Harald Buchinger, Wien

*Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung**

Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft

Mehr als alle anderen biblischen Texte prägen die Psalmen Theologie und Spiritualität der römischen Liturgie. Die im liturgischen Psalmengebrauch vorausgesetzte Hermeneutik ist aber aus mehreren Gründen zum Problem geworden: Einerseits setzt nicht nur die verständige Feier der Tagzeitenliturgie, sondern auch ein angemessenes Verständnis der überkommenen Texte der eucharistischen Liturgie eine selbstverständliche Vertrautheit nicht nur mit dem Psalter, sondern mit weiten Teilen der Bibel und ihrer liturgischen Verwendung als hermeneutischen Horizont und assoziativen Resonanzboden voraus; diese Voraussetzung ist heute kaum mehr gegeben.¹ Andererseits fußt die liturgische Rezeption alttestamentlicher Texte auf einer Hermeneutik der christlichen Aneignung, die nicht erst unter dem Anspruch christlich-jüdischen Dialogs als Enteignung problematisiert werden muss²; die liturgische Hermeneutik biblischer, vor allem alttestamentlicher Texte ist eines der meistdiskutierten Themen der Theologie überhaupt.

Es ist nun nichts Neues, dass man den liturgischen Umgang mit der Bibel angemessen nur in interdisziplinärer Arbeit erforschen kann. Als ein Musterbeispiel dafür kann das „interdisziplinäre Compendium Liturgie und Dichtung“ erwähnt werden; etliche Beiträge darin widmeten sich der Psalmenhermeneutik.³ Damals war allerdings der radikale Paradigmenwechsel noch nicht abzusehen,

* Dieser Beitrag geht auf einen am 6.3.1999 gehaltenen Vortrag auf dem alljährlich von Godehard Joppich veranstalteten Gregorianik-Dozentenseminar in Schmerlenbach/D zurück (vgl. den Bericht von Ch. TAPP, Beiträge zur Gregorianik 27 [1999] 86); er entstammt also der interdisziplinären Zusammenarbeit von Theologie und Kirchenmusik. Die methodologische Konkretisierung kann aber vielleicht darüber hinaus fruchtbar gemacht werden; vgl. auch Anm. 12.

¹ So ist es nur konsequent, dass die überkommene Ordnung der Messgesänge in der Praxis weitgehend ersetzt wird; „dies ist eine liturgiehistorische Revolution, die kaum beachtet ist“ (vgl. F. K. PRASSL, Das Psalmengebet in der Katholischen Tradition und heute. In: I.A.H. Bulletin 20 [1992] 129–137, hier 131).

² Vgl. zum Themenkomplex A. GERHARDS, Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum. In: Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS H. Waldenfels. Hg. G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß. Paderborn 1996, 245–258.

³ Das zweibändige Sammelwerk (Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Compendium. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 [PiLi 2]) vereinigt Beiträge von namhaften Theologen und Vertretern verwandter Disziplinen; in jüngster Zeit wurde die Serie übrigens um einen nicht minder wertvollen Sammelband bereichert: Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. Hg. A. Franz. St. Ottilien 1997 (PiLi 8). Der einzige Beitrag, der sich explizit den Psalmen widmet (D. MICHEL, Christen beten den Psalter. Anmerkungen eines Alttestamentlers. In: Ebd. 773–790), geht dem Phänomen von Neuinterpretationen und deren Mechanismen innerhalb des alttestamentlichen Psalters nach (der „ursprüngliche Sinn“ wird „typisiert, spiritualisiert oder eschatologisiert“ [ebd. 786]) und bietet wich-

den die exegetische Psalmenforschung in den vergangenen Jahren vollzogen hat⁴; als dieses neue Paradigma lässt sich „kanonische Auslegung“ identifizieren⁵.

Die Entwicklungen innerhalb der Bibelwissenschaft gehen aber teilweise so rasant vor sich, dass andere theologische Disziplinen nur Schritt halten können, wenn Exegeten selbst ihre Methoden und Ergebnisse dem interdisziplinären Dialog erschließen. So hat 1992 Norbert Lohfink die exegetische Psalmenforschung für den liturgischen Umgang mit dem Psalter fruchtbar gemacht.⁶ Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten/-innen in Münster 1994 hat das Thema aufgegriffen und dem christlichen Psalmenverständnis mehrere Hauptreferate gewidmet.⁷ Der Nestor der Erforschung des christlichen Psalmenverständnisses, Balthasar Fischer, hat den dortigen Beitrag Georg Braulik über das christologische Verständnis der Psalmen prompt als „historischen Brückenschlag“ bezeichnet.⁸ Fischer meinte damals vor allem den Brückenschlag zwischen historisch-kritischer Exegese und Liturgiewissenschaft. Darüber hinaus fand aber in Münster auch ein weiterer Brückenschlag statt: mit der AKL hat die deutschsprachige Liturgiewissenschaft erstmals auf breiter Basis die Tagzeitenliturgie nicht nur in deutscher Gregorianik gefeiert, sondern den Beitrag der Gregorianik zur liturgischen Hermeneutik des Alten Testaments auch ausdrücklich reflektiert.⁹

Hier soll nicht versucht werden, diesen Brückenschlag weiter auszubauen; Ziel der folgenden Ausführungen ist es schlicht, einen Aufriss der einzelnen Pfeiler zu skizzieren und die mögliche Gestalt einer Brücke zu umreißen, die auf diesen ruhen könnte.¹⁰ Dabei wird weder Originalität noch Vollständigkeit beansprucht; es sollen aber gelegentliche Hinweise darauf versucht werden, wo die hermeneutischen Fundamente tragen und an welchen Stellen u. U. noch weitergebaut werden muss. Vor dem Hintergrund der exegetischen Methodendiskussion, der Vertiefung der hermeneutischen Fragestellung in der gregorianischen Semiologie und nicht zuletzt der anstehenden Reform der Liturgiereform¹¹ soll dabei folgendermaßen vorgegangen werden:

tige Thesen dazu; er gibt freilich einen Vortrag von 1982 wieder (vgl. ebd. 773, Anm. 1) und ist darum der Gattungsforschung verpflichtet (vgl. ebd. 778ff).

⁴ Das gilt auch noch für den Sonderband: PSALMEN – schöpferischer Umgang mit Tradition. In: I.A.H. Bulletin 20 (1992); ebenfalls sehr anregend, aber weithin unberührt von der jüngsten exegetischen Diskussion vgl. auch G. BADER, *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters*. Tübingen 1996.

⁵ Vgl. in der deutschsprachigen Psalmenexegese m. W. erstmals N. LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6. In: JBTh 3 (1988) 1–33; zur forschungsgeschichtlichen Einordnung vgl. ebd. 1, Anm. 2. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER machen die konsequente „kanonische Psalmenauslegung“ ausdrücklich zum methodischen Programm ihres Kommentars: Würzburg 1993 (NEB 29) hier 24.

⁶ N. LOHFINK, Psalmengebet und Psalterredaktion. In: ALW 34 (1992) 1–22.

⁷ Die Tagung ist im Sammelband *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) dokumentiert; vgl. darin die Beiträge von G. BRAULIK, *Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?* (57–86), A. A. HÄUSSLING, *Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes* (87–102) und G. JOPPICH, *Christologie im Gregorianischen Choral* (270–291).

⁸ BRAULIK (s. Anm. 7); Zitat FISCHER, ebd. 57, Anm. 2.

⁹ JOPPICH (s. Anm. 7); vgl. auch DERS., Vom Schriftwort zum Klangwort. In: I.A.H. Bulletin 23 (1995) 89–122.

¹⁰ Das Bild von der „Auslegung des AT als ein riesiger, auf vier Pfeilern ruhender Brückenbogen: Vorgeschichte des AT – endgültige Gestalt des AT – frühchristliche Interpretation – Gegenwartsverständnis“ wurde von B. Fischer geprägt; vgl. DERS., Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen. In: ThRv 67 (1971) 5–12, hier 5.

¹¹ In mehreren Bereichen der Liturgiereform (eucharistische und Tagzeitenliturgie; Heortologie) erweist sich gerade der liturgische Umgang mit dem AT als besonderes Problemfeld, das im Zeitalter des christlich-jüdischen Dialogs zusätzliche Brisanz erhält; vgl. z. B. N. LOHFINK, *Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen*. In: LJ 47 (1997) 3–22.

Zunächst wird das klassische Verständnis christlicher Psalmenhermeneutik (1) skizziert. Dabei soll gezeigt werden, wie sich dieses v. a. von Balthasar Fischer entwickelte hermeneutische Schema in der jüngsten Liturgiereform niedergeschlagen hat; ferner soll auf wichtige Kritikpunkte hingewiesen werden. Im zweiten Schritt soll knapp über die Psalmenhermeneutik in der jüngeren bibelwissenschaftlichen Forschung informiert werden (2). Bei allen Unterschieden zeigen sich gewisse fundamentale Konvergenzen zwischen patristischer und kanonischer Psalmenhermeneutik, die anschließend weitergeführt werden können (3). Schließlich werden die hermeneutischen Überlegungen zu einem Analyse-schema konkretisiert (4). In diesem methodologischen Durchblick sollen Schritte und Hilfsmittel der theologisch-hermeneutischen Analyse von Antiphonen vorgestellt werden; vielleicht kann so ein Weg zur Erschließung authentischer liturgischer Theologie und Spiritualität gewiesen werden.¹²

Dieses Analyseschema ist deutlich von einer exegetischen Methodenlehre zu unterscheiden. Hier geht es nicht um die historisch-kritische Auslegung von Psalmen, sondern um die hermeneutisch präzise Analyse ihrer Rezeption in der Liturgie, die ihrerseits Auslegung des Psalmtexts impliziert. Die dieser Auslegung immanente Hermeneutik der liturgischen Quellen selbst ist der Analyse und erst recht der Wertung vorgegeben, was nicht heißt, dass die Ergebnisse dieser Analyse die Erstellung einer durchaus wertenden Kriteriologie anstoßen könnten; das liegt aber jenseits des Horizonts dieses Beitrags.

Aus qualitativen und quantitativen Gründen liegt es nahe, die methodologische Konkretisierung in Blick auf Offiziumsantiphonen vorzunehmen:

1) Die Auswahl eines Verses als hermeneutischer Schlüssel ist die pointierteste Weise, in der sich liturgische Psalmenhermeneutik äußert¹³: „vor allem die Antiphonen“ sind nach der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet „Hilfsmittel, die Psalmen zu verstehen und zu christlichen Gebeten zu machen“.¹⁴ In ihnen spitzt sich also das hermeneutische Problem zu, dass die christliche Liturgie Texte verwendet und sich aneignet, die a priori nicht für sie verfasst, gesammelt und redigiert wurden.

2) Außerdem haben Antiphonen auch quantitativ den größten Anteil an liturgischer Psalmenverwendung (wenn man einmal von der Offiziumspsalmodie als solcher absieht), sowohl in der Tagzeitenliturgie¹⁵, als auch in den Messgesängen¹⁶.

¹² Eine Reihe von Diplomarbeiten und Dissertationen, die am Institut für Liturgiewissenschaft in Wien erstellt werden, beschreiten diesen Weg mit dem Ziel der Erforschung der Offiziumsantiphonie. Bisher wurden Arbeiten von Dr. I. Fischer zum Triduum Sacrum, Mag. M. Stadlbauer zu Epiphanie und Mag. A. M. Štrbák zum Palmsonntag begonnen; sie sollen den von Prof. Dr. H. Auf der Maur † geprägten heortologischen Forschungsschwerpunkt des Instituts weiterführen und ergänzen.

¹³ Psalmogene Antiphonen sind der hermeneutisch einfachere Regelfall gegenüber der komplizierteren und selteneren Juxtaposition eines weiter hergeholten Textes.

¹⁴ AES 110; vgl. auch ebd. 113.

¹⁵ Responsorien sind zwar ebenfalls häufig Psalmcentones; im Vergleich mit den Antiphonen ist der Umgang mit der Bibel in den Responsorien aber viel freier und der Einfluss freier Dichtung wesentlich größer.

¹⁶ Vgl. zuletzt A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier. In: Der Psalter in Judentum und Christentum. FS N. Lohfink. Hg. E. Zenger. Freiburg 1998 (Herders biblische Studien 18) 355–379, hier 359, mit statistischen Angaben in Anm. 18 (vgl. PRASSL [s. Anm. 1] 131). Abgesehen von den Antiphonen zu den klassischen Prozessionsgesängen Introitus und Communio sind auch die Responsa von Graduale und wohl auch Offertorium in gewissem Sinn als Antiphonen zu verstehen: bei den Gradualien wird in den meisten Fällen ein Vers eines Psalms als Responsum herausgenommen, während der Versus den ersten fortlaufenden Vers des Psalms zitiert; damit ist er wohl der letzte Rest einer Rezitation des ganzen jeweiligen Psalms. Bei den jüngeren Offertoria ist die Situation häufig etwas komplexer.

3) Die Messpsalmodie darf hier allerdings in den Hintergrund treten¹⁷; einerseits ist in der Messliturgie eine quantitative und teilweise auch qualitative Reduktion der Psalmenfrömmigkeit festzustellen; andererseits ist die Centonisation der Texte komplexer und nur zu verstehen, wenn man bedenkt, „daß die Meßantiphonie ursprünglich eingebettet ist in den Cursus der Tagzeitenliturgie, in dem der ganze Psalter Woche für Woche persolvirt wird“¹⁸.

Abgesehen von den Hilfsmitteln, die im letzten Teil vorgestellt werden sollen, können sich die bibliographischen Angaben auf eine Auswahl der jüngsten Literatur beschränken. Diese Einschränkung ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass sowohl in der Bibelwissenschaft als auch in der Liturgiewissenschaft des deutschen Sprachraums vor gut 10 Jahren wesentliche Etappen der Forschung erreicht wurden: 1987 erschien in erster Auflage der Band des Handbuchs der Liturgiewissenschaft, der sich u. a. der liturgischen Psalmenverwendung und deren hermeneutischer Grundlage widmet.¹⁹ Das Jahr 1988 ist mit Artikeln Notker Fuglister²⁰ und Norbert Lohfink²¹ durch Meilensteine der deutschsprachigen Psalmenexegese markiert. Da mit der Dokumentation des jüngsten Münsteraner Psalmensymposiums zudem eine hervorragende und aktuelle Dokumentation der jüngsten exegetischen Forschung vorliegt²², kann hier auf eine Wiederholung der dortigen Literaturberichte verzichtet werden.

1. Das klassische Verständnis christlicher Psalmenhermeneutik

1.1 Das hermeneutische System Balthasar Fischers

In seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1946 „Zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“²³ hat Balthasar Fischer einen hermeneutischen Raster dargestellt, der zwar in manchem zu präzisieren und zu ergänzen ist, aber prinzipiell nicht überholt ist.²⁴ Ausgehend

¹⁷ Es muss auch darauf verzichtet werden, spezifisch ökumenische Fragen zu thematisieren; zur psalmenhermeneutischen Problematik im Kontext protestantischer Liturgiereform vgl. z. B. schon N. MÜLLER, Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumspsalmodie. München 1961 (FGLP 10/21).

¹⁸ GERHARDS (s. Anm. 16) 369.

¹⁹ Vgl. B. FISCHER – H. HUCKE, Poetische Formen. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg 1987 [=1990] (GDK 3) 180–219 worin auch Psalmen, Responsorien und Antiphonen behandelt werden.

²⁰ N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22. Hg. J. Schreiner. Würzburg 1988 (fzb 60) 319–384.

²¹ LOHFINK (s. Anm. 5).

²² Vgl. Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16). Die folgenden Ausführungen wissen sich nicht zuletzt dem Anm. 16 genannten Beitrag von A. Gerhards umfangreich verpflichtet.

²³ Nach dem Erstdruck (Freiburg 1949) ist der Beitrag „Zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ nun in B. FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 15–35, zugänglich.

²⁴ Mit Recht weist Fischer wiederholt auf die breite Rezeption seines hermeneutischen Schemas hin; vgl. z. B. DERS. (s. Anm. 10) 6; DERS., Zur relecture chrétienne des Psalters im patristischen Zeitalter. In: JAC 34 (1991) 159–163, passim; er selbst bot m. W. zuletzt in Christological Interpretation of the Psalms Seen in the Mirror of the Liturgy. In: QL 71 (1990) 227–235, eine Synthese seiner Hermeneutik. Dass generell für die Beschreibung auch der späteren patristischen Psalmenhermeneutik taugt, was Fischer aufgrund seiner Habilitationsschrift über: Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes. Mönchen-Gladbach [1946] (Habil., mschr.) entwickelt hat, beweist z. B. die Anwendung des hermeneutischen Instrumentars auf: Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche, in der Habilitationsschrift H. J. Auf der Maurs (Leiden 1977). Die mitunter kritisch weiterführenden Anmerkungen im folgenden Beitrag kommen aus dem klaren Be-

von der fundamentalen Frage, „ob und wie überhaupt christliche Psalmenfrömmigkeit möglich ist“²⁵, konkretisiert er „die Frage nach der Psalmenauffassung, der *Psalmenfrömmigkeit der Rezeptionsepoche*“. Diese Frage nach dem altkirchlichen Psalmenverständnis stellt Fischer dabei ausdrücklich „selbst auf die Gefahr hin, daß die Antwort sich als zeitgebunden und für uns Heutige nicht mehr vollziehbar herausstellen sollte [. . .]; es ließe sich auf diesem Wege immerhin ein geschichtliches Verständnis für den weitverzweigten liturgischen Psalmengebrauch grundlegen, den wir als lebendiges Erbe der Frühzeit heute noch in Händen halten“²⁶.

Eine grundlegende Antwort findet Fischer darin, dass der Kirche der ersten drei Jahrhunderte „*der ganze Psalter* [. . .] *ein prophetisches, im Christusereignis erfülltes Buch* [ist], sozusagen jeder einzelne Psalm vermag ihr von Christus zu sprechen, oder er redet zu Christus, oder es redet Christus in ihm“²⁷. Der Schlüssel des christlichen Psalmenverständnisses liegt also in der „Christologisierung des Gesamtpsalters [. . .]. Der entscheidende Weg ist der der *Typologie*“²⁸. Diese Christologisierung geschieht nun konkret auf drei verschiedenen Wegen:

1) Wo ein Psalm Christus als dem idealtypischen Beter in den Mund gelegt wird, spricht Fischer von einer „Christologisierung des ‚Unten‘“; der Psalm wird zur *vox Christi ad Patrem*.²⁹

2) Frühchristliche Psalmenfrömmigkeit hat aber nicht nur Christus mit dem Beter von Psalmen identifiziert; sie kennt auch eine „Christologisierung des (göttlichen) ‚Oben‘ in den Psalmen“; das heißt, „in dem, der in den Psalmen [. . .] angeredet wird, im Gott der Psalmenbeter beginnt frühchristliches Psalmenverständnis weithin Christus zu sehen“³⁰. Der Psalm wird also zu *vox Ecclesiae ad Christum*.³¹

3) Nicht alle Psalmen sind Gebete im eigentlichen Sinn, also „Du-Psalmen“, die in einer der genannten Weisen christologisiert werden können.

„Für das restliche Drittel sog. ‚Er-Psalmen‘ müssen wir ein drittes Leitwort hinzufügen: *Psalmus vox de Christo*. Hier geht die Christologisierung bald vom menschlich-geschöpflichen ‚Unten‘ des Psalms und bald von seinem göttlichen ‚Oben‘ aus. [. . .] Wir können so zusammenfassen: *die Psalmen reden der Frühkirche entweder von oder zu Christus, oder sie hört Christus in ihnen reden*.“³²

Alle drei genannten hermeneutischen Mechanismen werden seit jeher vorausgesetzt, wenn die Liturgie Psalmen verwendet.

wusstsein, wie sehr sie sich auch dort der dargestellten Hermeneutik verdanken, wo sie diese weiterdenken wollen.

²⁵ FISCHER (s. Anm. 23) 16; Hervorhebungen hier und im Folgenden original.

²⁶ Ebd. 17.

²⁷ Ebd. 21.

²⁸ Ebd.

²⁹ Auch das Gebet der Kirche kann man mit Augustinus christologisch verstehen: „*Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis*“ (so FISCHER [s. Anm. 23] 22).

³⁰ Ebd. 22.

³¹ Eine der theologischen Wurzeln dieser „Christologisierung des Oben“ sieht Fischer in der „Jahwe-Kyrios-Christus-Gleichung“, so explizit z. B.: B. FISCHER, Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum von 1971. In: DERS. (s. Anm. 23) 121–137 (= LJ 23 [1973] 97–111), hier 123, also durch die Zusammenschau der Übertragung des Tetragramms als κύριος durch die LXX einerseits und der Bezeichnung Christi als κύριος im NT andererseits.

³² FISCHER (s. Anm. 23) 22f.

1.2 Liturgische Konkretisierung in der jüngsten offiziellen Reform der römischen Tagzeitenliturgie

Liturgisch wirkmächtig geworden ist dieses christliche Psalmenverständnis erneut in der jüngsten Reform des römischen Breviers zur Liturgia Horarum.³³ Es bestimmt einerseits den erneuerten liturgischen Text selbst mit seinem inhärenten hermeneutischen Verständnis: die Liturgia Horarum bietet Ergänzungen zu den einzelnen Psalmen, die bewusst als „Hilfsmittel“ bezeichnet werden, „um die Psalmen zu verstehen und sie zu christlichen Gebeten zu machen: die Überschriften, die Psalmorationen und vor allem die Antiphonen“³⁴. Von den neuformulierten Psalmtiteln, die „zur christlichen *relecture* des Psalters einladen“³⁵, von den Psalmen-Kollekten – „wie kleine Inseln rein christlichen Gebetes, von denen aus der Beter [. . .] den Inhalt des im Erfüllungssinn verstandenen Psalms rekapitulieren kann“³⁶ –, von der Psalmenverteilung, die das Wochenpascha Fr–So ausdrückt, und nicht zuletzt auch von der unglücklichen Streichung der sogenannten Fluchpsalmen und -stellen³⁷ erwartete Fischer sogar „so etwas wie eine neue Phase betont christlicher Psalmodie“³⁸; es sollte gelingen, „das vorchristliche Psalmenbuch des AT in ein Christusgebetbuch zu verwandeln“³⁹.

Über den liturgischen Text hinaus expliziert andererseits der offizielle Metatext, die Allgemeine Einführung in das Stundenbuch, diese Hermeneutik und verleiht ihr kirchenamtliche Autorität.⁴⁰ Schon die Überschrift „Die Psalmen und ihre Verhältnis zum christlichen Gebet“⁴¹ thematisiert eine fundamentale Differenz zwischen dem in der Liturgie rezitierten alttestamentlichen Schriftwort und dem christlichen Gebet, das darin Ausdruck finden soll. Nach Meinung der Autoren muss man die Psalmen erst „zu christlichen Gebeten machen“,

³³ B. Fischer war Mitglied der speziell mit dem Problem der Psalmen befassten Gruppe 3 der nachvatikanischen Reform der Tagzeitenliturgie (vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg 1988 [ital. Rom 1983], 525, Anm. 7); deren Relator, J. Pascher, beruft sich in seinem „als Revisionsbericht zu charakterisierenden Artikel“ (so nach GERHARDS [s. Anm. 16] 23) ausdrücklich und an exponierter Stelle auf die zitierte Antrittsvorlesung Fischers: J. PASCHER, Die Psalmen als Grundlage des Stundengebetes. In: EL 85 [1971] 260–280, hier 260f. Auch der Sekretär der nämlichen Gruppe, A. Rose, ist Autor einer Monographie über: *Les psaumes, voix du Christ et de l'Eglise*. Paris 1981, die wiederholt an Fischer anknüpft. Zur Behandlung der Psalmen in der Reform der Tagzeitenliturgie vgl. umfassend: V. HUONDER, Die Psalmen in der Liturgia Horarum. Freiburg/Schweiz 1991 (SF 74).

³⁴ AES 110; vgl. dazu FISCHER, Hilfen (s. Anm. 31).

³⁵ FISCHER, ebd. 126.

³⁶ Ebd. 131. Leider wurden die Psalmorationen im neuen deutschen Stundenbuch nie rezipiert und finden sich auch in der lateinischen Liturgia horarum nur als Anhang.

³⁷ Fischer spricht sich übrigens vorsichtig gegen die völlige Tilgung der entsprechenden Passagen im Stundenbuch aus, die z. B. in benediktinischen liturgischen Büchern nie vollzogen wurde.

³⁸ FISCHER (s. Anm. 10) 12.

³⁹ FISCHER (s. Anm. 31) 137.

⁴⁰ Es ist bekannt, dass es sich dabei um weit mehr als ein juridisches Dokument handelt; es wird „als das bemerkenswerteste der ganzen nachkonziliaren Liturgiereform angesehen. Es ist in der Tat ein theologischer, pastoraler, asketischer und liturgischer Traktat über das Gebet, über den Sinn des Stundengebetes und seiner Teile [. . .]. Es ist die Frucht dieser Gruppe von Periti, die jahrelang über die Texte nachgedacht haben, die das Gebet der Kirche nähren“ (BUGNINI [s. Anm. 33] 555).

⁴¹ Überschrift zu AES 100–109.

die sie offensichtlich vor Anwendung gewisser „Hilfsmittel“ nicht sind.⁴² Die inhaltlichen Ausführungen des genannten AES-Kapitels impliziert ein hermeneutisches Stufenmodell, das mit Recht ins Schussfeld der Kritik geraten ist. So fordert AES 107: „Zunächst [sic!] soll der Psalmenbeter dem Wortsinn getreu folgen [. . .]“. AES 108 stellt aber sogleich fest, dass, „wer im Stundengebet die Psalmen betet,“ das „im Namen des ganzen Leibes Christi, ja in der Person Christi selbst“ tue. „Diese Grundeinsicht [. . .]“ in jenen hermeneutischen Mechanismus also, den Balthasar Fischer Christologisierung des/von Unten nennt, „[. . .] behebt Schwierigkeiten, die sich aus dem Gegensatz zwischen dem Text eines Psalms und der Gemütslage des Beters ergeben könnten.“ AES 109 schließlich stellt fest: „Wer die Psalmen im Namen der Kirche betet, muß auf ihren Vollsinn [*ad plenum sensum*] achten, vor allem auf den messianischen Sinn, um dessentwillen die Kirche das ganze Psalmenbuch übernommen hat.“ Die Fortsetzung betont den „christologischen Sinn“ bzw. „Aspekt“ und die Rolle auch der psalmogenen Antiphonen, „die, dem jeweiligen Psalm entnommen, diesen Aspekt hervorheben“. Auf diese Anleitung zum Verständnis der Psalmen selbst folgen die bereits zitierten Darlegungen über „Die Antiphonen und andere Hilfen für das Psalmengebet“ (AES 110–120).

Mit Albert Gerhards lässt sich resümieren:

„Der Überblick über das Psalmenkapitel der AES demonstriert ein zwiespältiges Verhältnis zum Psalter. Ist man einerseits bemüht, den literarischen und spirituellen Wert der Psalmen herauszustreichen, so werden andererseits so viele Kautelen eingebaut, daß der Abschnitt mitunter eher wie eine Warnung vor dem Psalter wirkt als eine Einführung in das Psalmengebet. [. . .] Die Psalmen erscheinen im Grunde als ein Fremdkörper, der auf unterschiedliche Weise ‚mundgerecht‘ zu machen ist.“⁴³

Letztlich findet man hier doch das Konzept einer „überholten Offenbarungsstufe“ wieder, die erst sekundär auf eine „Einchristlichung“⁴⁴ wartet.

1.3 Kritische Anfragen

Man täte Balthasar Fischer Unrecht, wenn man seine vor mehr als einem halben Jahrhundert entwickelte Theologie mit den Kriterien heutiger Sensibilität mäße. Bei allem Respekt vor seinem epochemachenden Œuvre darf jedoch eine fundamentale Voraussetzung mancher seiner Ausführungen als überholt gelten: das offenbarungstheologische Evolutionsdenken, welches das Alte Testament „mit den so weithin zeit- und volks- und ortsbedingten Liedern Israels“ angesichts des Christusereignisses als „Gebetswort einer überholten Offenbarungsstufe“ bezeichnet⁴⁵, und dem ein hermeneutisches Stufenmodell der Verchristli-

⁴² AES 110. In abgewandelter Form und ohne die Frage nach der Christologisierung taucht das Problem in der Messpsalmodie wieder auf; vgl. nur die Pastorale Einführung in das Messlektionar 19ff. Dass die Frage nach dem Gebetscharakter christlicher Psalmodie auch unter geänderter hermeneutischer Perspektive ein Schlüssel liturgischen Psalmenverständnisses bleibt, soll unten der Exkurs zur hermeneutischen Relevanz der differenzierten Wahrnehmung liturgischer Sprechakte andeuten.

⁴³ GERHARDS (s. Anm. 16) 368.

⁴⁴ Z. B. FISCHER (s. Anm. 23) 16.21; vgl. auch Anm. 46.

⁴⁵ Ebd. 16. Die hermeneutische Sensibilität ist freilich auf christlicher Seite überhaupt erst in jüngerer Zeit gewachsen; vor 35 Jahren fasste auch noch ein so renommierter Exeget wie N. FÜGLISTER das „Psalmenproblem“ so zusammen: „Wie können die alttestamentlichen Psalmen, als fixe Formeln und vor- und unterchristliche Texte, unser christliches Gebet werden?“ (N. FÜGLISTER, *Das Psalmengebet*. München 1965 [= ²Münsterschwarzach 1997], 11).

chung des Psalters im liturgischen Gebrauch entspricht.⁴⁶ Der Psalter wird nicht erst dadurch zu einem christlichen Text, dass er christologisch interpretiert wird; das Psalmenverständnis wird auch nicht umso christlicher, je expliziter und häufiger die christologischen Anwendungen in seiner Rezeption werden. Generell lässt sich schließlich fragen, ob die Gegenüberstellung von „Wortsinn“ und „Erfüllungssinn“ – womöglich beide noch im Singular! – sachgemäß ist.⁴⁷ Sie impliziert nämlich ein Gefälle, in dem entweder der eine eine bloß vorläufige, eben überholte Voraussetzung ist, oder – aus der gegenteiligen Perspektive – umgekehrt der andere eine künstliche und entfremdende Vereinnahmung des eigentlichen historischen Sinns wäre.

Abschließend sei angemerkt, dass sich dieses hermeneutische Reflexionsdefizit auch in der jüngsten Reform der Tagzeitenliturgie niedergeschlagen hat:

„Aus heutiger Perspektive erweist sich ein hermeneutisches Problem der AES als besonders gravierend: Das Faktum, dass der Psalter Bestandteil des ersten Teils der Bibel und somit von Anfang an Buch der Kirche ist, wurde offenbar nicht reflektiert. [. . .] Die gelegentliche Erwähnung des Wortsinns kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Eigenwert ohne den *sensus plenior* eher gering eingestuft wird. Die Psalmen – wie das ganze Erste Testament – werden vornehmlich in ihrem Verweischarakter auf das Christusereignis wahrgenommen und danach bewertet.“⁴⁸

2. Zur Psalmenhermeneutik in der jüngeren bibelwissenschaftlichen Forschung

2.1 Eine methodische Neuorientierung

Im vergangenen Jahrzehnt wurde in der deutschsprachigen Psalmenexegese ein methodischer Zugang neu erschlossen, der sich zu einer Haupttendenz der Forschung entwickelte.⁴⁹ „Sie läßt sich auf die Kurzformel bringen: ‚Vom Text zum Kontext‘ und ‚Von der Diachronie zur Synchronie‘.“⁵⁰ Die Prinzipien der jüngst etablierten kanonischen Auslegung⁵¹ sind weder völlig neu noch unumstritten.⁵² Die entscheidende Frage, ob der Psalter „in seiner

⁴⁶ So spricht Fischer von einer „Minimal-Christianisierung [sic, nicht Christologisierung!], H. B.] der Psalmen, die entsteht, wenn ich den Gott, von dem und zu dem sie reden, als den Vater unseres Herrn Jesus Christus begreife“ (FISCHER [s. Anm. 31] 123). Vgl. z. B. auch das ebd. 126 entfaltete vierstufige Konzept mit seiner Durchführung ebd. 127–131; besonders ungeschützt formuliert im Meditationsbändchen: Dich will ich suchen von Tag zu Tag. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches. Freiburg 1985, 14–23; vgl. ferner z. B. Anm. 44.

⁴⁷ Die Belege im Œuvre Fischers sind Legion; in AES vgl. v. a. Nr. 107.109.111.

⁴⁸ GERHARDS (s. Anm. 16) 368.

⁴⁹ Einen griffigen Überblick über Schwerpunkte der Auslegung im Kontext derzeitiger Psalmenforschung gibt die Einleitung des Psalmenkommentars von HOSSFELD – ZENGER (s. Anm. 5) 19–25; zugespitzt auf unsere Fragestellung stellt Braulik die Haupttendenz gegenwärtiger Psalmenforschung dar (s. Anm. 7) 58–62. Über die jüngste Diskussion informiert E. ZENGER, Der Psalter als Buch. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 1–57, mit erschöpfenden Literaturhinweisen; vgl. jüngst auch DERS., Die Psalmen im Psalter. Neue Perspektiven der Forschung. In: ThRv 95 (1999) 443–456.

⁵⁰ BRAULIK (s. Anm. 7) 57.

⁵¹ Vgl. LOHFINK (s. Anm. 5); ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung. In: Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Füglistner. Hg. F. V. Reiterer. Würzburg 1991, 397–413.

⁵² Mit der „kanonischen Auslegung“ werden einerseits ausdrücklich Impulse der jüngeren amerikanischen Exegese aufgegriffen; zugleich knüpft sie an Beobachtungen z. B. des Psalmenkommentars F. Delitzschs (¹1859/60) an. Kritisch vgl. z. B. O. LORETZ, Adaptation ugaritisch-kanaanäischer Li-

Endgestalt oder gar schon auf Vorstufen seiner Entstehung als eine Art Lesebuch zusammengestellt wurde“ und darum „ein planvoll strukturiertes Ganzes“ sei, mag zwar noch immer kontrovers sein.⁵³ In jedem Fall aber kann die Betrachtung des Psalters als kanonisches Buch beanspruchen, der „Verwendung und dem Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende“ gerecht zu werden⁵⁴; an dieser Verwendung des Psalters als „Erbauungsbuch“ knüpfte außerdem jüdischer und christlicher Umgang mit dem Psalmenbuch an, der in der (auswendigen) Rezitation des (ganzen) Psalters bestand.⁵⁵

2.1.1 Ein altes Paradigma: gattungsorientierte Auslegung

Fast ein Jahrhundert lang war die Psalmenauslegung in erster Linie darum bemüht, die literarische Form einzelner Psalmen präzise zu erheben und die Gattungen differenziert zu beschreiben; seit Hermann Gunkel († 1932) unterschied man Lob (Hymnus) und Dank, Klage und Bitte. Die Auslegung war am einzelnen Text interessiert; man fragte vor allem nach seiner ältesten Form und seinem ältesten Gebrauch.⁵⁶ „Der unmittelbare literarische Kontext, in dem der jeweilige Psalm steht, bleibt dabei ebenso ausgeblendet wie die Stellung des Psalms im Ganzen des Psalmenbuchs.“⁵⁷ Dass die einzelnen Psalmen im biblischen Psalmenbuch nicht nach Gattungen geordnet vorliegen, kann man von dieser Warte aus nur bedauern.⁵⁸

In der nachvatikanischen Reform der Tagzeitenliturgie ist diese exegesegeschichtliche Epoche in verschiedener Hinsicht wirkmächtig geworden: Nach AES 106 ist das *peculiare litterarium genus* verantwortlich für die „Impulse, die von den Psalmen ausgehen“, und denen „sein Herz öffnet, wer psalliert.“ Dementsprechend fordert AES 121 einen der Gattung entsprechenden Vollzug. Gravierender noch als Vollzug und Verständnis ist die Verteilung der Psalmen: „Sie sind nicht mehr primär *currente Psalterio*, sondern gattungsbezogen verteilt – entsprechend dem damaligen Stand der Psalmenexegese.“⁵⁹ Schließlich haben

teratur in Psalm 6. Zu H. Gunkels funktionalistischer Sicht der Psalmengattungen und zur Ideologie der „kanonischen“ Auslegung bei N. Lohfink. In: UF 22 (1990) 195–220, v. a. 212–216, und E. S. GERSTENBERGER, Der Psalter als Buch und als Sammlung. In: Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin. Hg. K. Seybold – E. Zenger. Freiburg 1994 (Herders biblische Studien 1) 3–13; es sei auch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Kanonbegriff kontrovers diskutiert wird.

⁵³ Über den Forschungsstand informiert jüngst ZENGER (s. Anm. 49); Zitat p. 1.

⁵⁴ Der gleichnamige Aufsatz von FÜGLISTER (s. Anm. 20) markiert dementsprechend einen Fixpunkt der jüngeren Psalmenforschung; s. u. 2.2.

⁵⁵ Füglisters These, „daß um die Zeitenwende der Psalter als Ganzes ‚frömmigkeitlich‘ verstanden und gebraucht wurde“ (FÜGLISTER [s. Anm. 20] 351), wurde breit rezipiert und v. a. von Lohfink weiter konkretisiert (LOHFINK [s. Anm. 6] v. a. 3–7).

⁵⁶ Dass der Psalter weder das Kultbuch des Zweiten Tempels noch das Gesangbuch der Synagoge war, bedarf keiner neuerlichen Begründung; vgl. z. B. FÜGLISTER (s. Anm. 20) 329–344, sowie Anm. 142–143.

⁵⁷ ZENGER (s. Anm. 51) 398.

⁵⁸ Lohfink stellt fest, dass Gunkels Äußerungen über Anordnung der Psalmen „fast tragikomisch klingen“ (LOHFINK [s. Anm. 6] 7).

⁵⁹ GERHARDS (s. Anm. 16) 368. Auch Lohfink schreibt „gerade (der) Bibelwissenschaft ein gerütteltes Maß an Schuld für die Psalmenfremdheit, die wir in unseren Gemeinden konstatieren“ zu; durch die formgeschichtliche Methode habe diese die „erst im Psalterzusammenhang gegebene messianische Bedeutungsfülle selber gar nicht mehr geahnt“ (LOHFINK [s. Anm. 11] 15f).

übrigens auch die Antiphonen nach AES 113 die Funktion, die literarische Gattung eines Psalms zu verdeutlichen.

2.1.2 Ein neues Paradigma: kanonische Auslegung

Die heutige Psalmenexegese negiert die Ergebnisse der Form- und Gattungskritik nicht. Sie übergeht auch nicht die redaktionsgeschichtliche Fragestellung, die zu erhellen versucht, welche Geschichte der jeweilige Text hatte, bevor er die überlieferte Textgestalt erhielt. Neben diese diachrone Frage tritt aber wieder stärker die synchrone Frage: man betrachtet Psalmen nicht mehr nur oder in erster Linie als selbstständige Texte: „Die einzelnen Psalmen werden sowohl auf der Ebene ihrer Psalmgruppen bzw. Psalmsammlungen als auch im Rahmen eines der fünf Psalmbücher wie des kanonischen Gesamtbuches gelesen. Die *Psalmenexegese* hat sich zur *Psalterexegese* weiterentwickelt. Die Botschaft des Psalters ist eben mehr als die Summe der Botschaften seiner Einzelpsalmen.“⁶⁰ Die Redaktoren wandten vor allem zwei Kunstgriffe an: durch planvolle Anordnung (*iuxtapositio*) oder gezielte redaktionelle Verkettung (*concatenatio*) werden die Aussagen einzelner Texte verknüpft⁶¹; die im Kontext gelesenen Psalmen interpretieren einander. Darüber hinaus blickt kanonische Exegese auch auf die Aussage, die ein Psalm im Ganzen nicht nur des Psalters, sondern der ganzen jüdischen oder christlichen Bibel erhält.⁶²

2.2 Hermeneutische Mechanismen

Umfang und Textgestalt des kanonischen Psalters waren zur Zeitenwende noch nicht völlig fixiert. Es ist das allgemein anerkannte Verdienst Füglisters, die hermeneutischen Mechanismen identifiziert und systematisiert zu haben, die diesen Prozess bestimmt haben.⁶³

Parallel zur „*Kanonisierung*“ des Psalters stellt er eine „*Sapientialisierung*“ fest – Zenger spricht von einer „weisheitlichen Imprägnierung des Psalters“ und kann „die Herkunft der Endkomposition des Psalters aus dem Milieu der Weisheitsschule“ plausibel machen.⁶⁴ Hand in Hand mit dieser Entwicklung geht einerseits eine „*Nomisierung*“ – der Psalter kreist um die Tora und wird selbst als Tora verstanden –, andererseits eine „*Prophetisierung*“; Füglisters versteht dabei „Prophetie im spezifisch jüdischen Sinn der Voraussage oder Ankündigung des Zukünftigen und letztlich Eschatologischen“⁶⁵. Nicht nur einzelne Psalmen, sondern der ganze Psalter stehe unter einem eschatologischen Vorzeichen. Diese Dynamik der Eschatologisierung setzt sich im frühjüdischen Verständnis fort; auch die

⁶⁰ BRAULIK (s. Anm. 7) 59.

⁶¹ Über die Verbindungen des Psalms zu seinen Nachbarnpsalmen hinaus beachtet kanonische Auslegung die Stellung in der jeweiligen kompositionellen Einheit; sie liest die Psalmenüberschriften als Deutehorizont und hört die innerbiblischen Bezüge und Wiederaufnahmen eines Psalms mit; vgl. ZENGER (s. Anm. 51).

⁶² Je nach Umfang des relevanten Kontexts unterscheidet man „Endtextexegese“ / „holistische Exegese“ (die Auslegung eines Texts im Kontext seines Buchs) und „kanonische Exegese“ (die Auslegung im Horizont der ganzen Schrift); vgl. BRAULIK (s. Anm. 7) 58.

⁶³ FÜGLISTER (s. Anm. 20) 352–384.

⁶⁴ ZENGER (s. Anm. 49) 43–47.

⁶⁵ FÜGLISTER (s. Anm. 20) 365.

hellenistisch-jüdische Übersetzung der Septuaginta legt davon deutlich Zeugnis ab.⁶⁶ Insofern die eschatologischen Hoffnungen einerseits an einen Messias geknüpft werden, und andererseits David zur messianischen Gestalt stilisiert wird, ist die „*Davidisierung*“ ein wichtiger Schritt der „*Messianisierung*“ nicht nur z. B. der Königspsalmen, sondern des Psalters als Ganzen. Diese Zuspitzung auf einen kommenden Messias schließt aber nicht aus, dass verschiedene Psalmen, darunter auch messianische, eine „*Kollektivierung*“ oder „*Demokratisierung*“⁶⁷ erfahren. Diese hier nur angedeuteten Prozesse der *relecture* finden alle innerhalb des Alten Testaments selbst statt. In traditioneller Terminologie heißt das, dass die Psalmen einen neuen Literalsinn erhalten.⁶⁸

Jüngst hat übrigens Gerhard Bodendorfer für das Phänomen der Historisierung eine breitere Aufmerksamkeit eingemahnt, als ihm bisher im Zusammenhang der genannten Vorgänge zuteil wurde.⁶⁹

3. Konvergenzen und Weiterführung

3.1 Kanonische Lektüre und christliche Psalmodie

In der jüngeren Psalmenforschung findet die These breite Zustimmung, dass der Psalter in seiner kanonischen Gestalt als Meditationsbuch redigiert wurde.⁷⁰ Konkret hat man sich unter dieser „*Meditation*“ am ehesten das auswendige Hersagen der Psalmen in ihrer numerischen Reihenfolge vorzustellen.⁷¹ Die genannten Stichwortverbindungen dienen dann

⁶⁶ Vgl. v. a. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter*. Tübingen 1995 (WUNT 2,76); vgl. DERS., *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*. In: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Hg. M. Hengel – A. M. Schwemer. Tübingen 1994 (WUNT 72) 38–61.

⁶⁷ Dieser Begriff stammt von BRAULIK (s. Anm. 7) 68.

⁶⁸ So BRAULIK, ebd. 69.

⁶⁹ G. BODENDORFER, *Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur*. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum* (s. Anm. 16) 215–234, v. a. 218f. Das Phänomen begegnet im kanonischen Psalter vor allem in den Psalmtiteln und wurde ein Schlüssel jüdischen Psalmenverständnisses.

⁷⁰ Um die Zeitenwende waren die Psalmen „nicht im Kult, sondern in der weitgehend nichtkultisch bestimmten Volksfrömmigkeit beziehungsweise in der Spiritualität gewisser jüdischer Kreise und Richtungen verankert [. . .], die bei der Endgestaltung des alttestamentlichen Kanons sowie [sic!] bei der Entstehung des Neuen Testaments maßgeblich beteiligt waren“ (FÜGLISTER [s. Anm. 20] 351).

⁷¹ Zenger folgert – wie übrigens schon FÜGLISTER (s. Anm. 20) 351 – aus 4 Makk 18,10.15, „daß diese ‚fromme‘ Lebensweisheit des Psalters, die man als ‚kleine Biblia‘ bzw. als ‚Kurz-Tora‘ auswendig lernen konnte und wie die ‚große‘ Tora ‚Tag und Nacht‘ rezitierte (vgl. Ps 1) in den Kreisen der Anawim und Hasidim bekannt und beliebt war“ (*Der Psalter in Judentum und Christentum* [s. Anm. 16] 47). Zu den biblischen Wurzeln des Meditierens, „indem man, im Rhythmus des Atems, auswendig gewußte Texte murmelte“ und seinem Nachleben in der *meditatio* der christlichen Mönche genauso wie bei den jüdischen Psalmengenossenschaften vgl. v. a. LOHFINK (s. Anm. 6) 4–7, mit Literatur. Bei aller Entsprechung zwischen der inneren Logik der Psalterredaktion und späterer jüdischer und christlicher Verwendung lässt sich allerdings keine historische Kontinuität im Gebrauch des Psalters nachweisen; vgl. den Exkurs: *Jüdische Psalmenauslegung und -verwendung*. Auffallend ist allerdings die Häufigkeit von Psalterhandschriften unter den Septuagintafragmenten auf Papyrus bis zum Anfang des 3. Jh.s; vgl. M. HENGEL, *Die Septuaginta als „christliche Schriften-sammlung“*. In: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (s. Anm. 66) 182–284, hier 203f.

nicht nur der hermeneutischen relecture; sie sind auch mnemotechnische Hilfen, die „dazu beitragen, daß der Psalter als ganzer zu einem Meditationstext wird, den man auswendig lernen und immer wieder neu vor sich hin murmeln kann“⁷².

Wenn also plausibel zu machen ist, dass das Rezitieren des Psalters in seiner kanonischen Reihenfolge die eigentliche Intention der Redaktoren des Psalters ist, ist die Psalmodie *currente Psalterio* nicht eine beliebige Weise liturgischer Psalmenverwendung unter anderen. Der Psalmengebrauch z. B. der Alten Mönche „entsprach offenbar genau den Bedingungen und Intentionen, die die Redaktoren des kanonischen Psalmenbuches bewegt“ haben.⁷³

Die innere Ordnung des kanonischen Psalmenbuchs hat aber dann nicht nur Konsequenzen für die äußere Gestalt der liturgischen Rezeption des Psalters, vor allem für die Psalmenverteilung in der Tagzeitenliturgie. Sie bestimmt auch und vor allem die Hermeneutik jener anderen Weise liturgischer Psalmenverwendung, die einzelne Psalmen, Psalmverse oder sogar noch kleinere Bruchstücke isoliert und neu kontextualisiert. „Voraussetzung des rechten liturgischen Gebrauchs der Psalmen ist der tägliche Umgang mit der Bibel allgemein und speziell mit dem Psalter. Die durch den liturgischen Kontext sich ergebende Akzentuierung des Einzelsalms oder Psalmverses muß vor dem Hintergrund permanenter kanonischer Psalter- (und Bibel-)Rezeption gesehen werden.“⁷⁴ Das bedeutet aber umgekehrt, dass ein Verständnis der liturgisch akzentuierten Verwendung von Psalmen oder Psalmteilen ohne diese kanonische Psalterrezeption unmöglich ist.

Hier muss einerseits nach den Konsequenzen für die Liturgiefähigkeit jener gefragt werden, denen die selbstverständliche Vertrautheit mit den einzelnen Texten in ihrem kanonischen Zusammenhang fehlt⁷⁵; andererseits ist die Eignung der überkommenen Liturgie für die „Glaubenserfahrung in unklarer Zeit permanenter Katechumenatssituation“ zu überdenken⁷⁶. Wie steht es mit dem Anspruch einer in Bibel und Liturgie geformten Spiritualität, wenn der Psalter ursprünglich tatsächlich der exklusiven Frömmigkeit kleiner Gruppen zuzuweisen wäre?⁷⁷

3.2 Hermeneutische Konvergenzen

Zunächst ist festzuhalten, dass schon das Phänomen einer mehrfachen inneralttestamentlichen relecture verbietet, von „dem Wortsinn“ im Singular zu sprechen. Sowohl der dia-

⁷² LOHFINK (s. Anm. 6) 8f.

⁷³ Seitens der Liturgiewissenschaft hat Häußling die bibelwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgegriffen und weiterverfolgt (HÄUSSLING [s. Anm. 7] Zitat 98; vgl. ebd. 93; 98f auch eine Bestandsaufnahme über die Verwendung des *Psalterium currens* in Geschichte und Gegenwart).

⁷⁴ GERHARDS (s. Anm. 16) 356.

⁷⁵ Diese Vertrautheit ist selbstverständlich nicht ausschließlich durch liturgischen Psalmengebrauch zu erreichen; dazu taugt die nachvatikanisch erneuerte Tagzeitenliturgie selbst in den nicht-geprägten Zeiten weder aufgrund ihrer Psalmenverteilung, noch aufgrund der verwendeten Übersetzung.

⁷⁶ HÄUSSLING (s. Anm. 7) 97; vgl. auch DERS., Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg? In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LWQF 79) 241–256. [= Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS B. Kleinheyer. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg 1988, 227–247].

⁷⁷ So hat Häußling, Christoph Levin glossierend, gemeint: „Der überarbeitete Psalter hat seinen Sitz im Leben nicht im Tempelgottesdienst [wir möchten aktualisierend sagen: nicht in der Kathedrale]. Er gehört in das Konventikel und ins Kämmerlein [wir möchten wieder aktualisierend sagen: in das Kloster, zu den Mönchen und Nonnen]“ (HÄUSSLING [s. Anm. 7] 94).

chron differenzierte Befund der Redaktionskritik als auch die synchron orientierte kanonische Lektüre erschließen eine Vielfalt von Neudeutungen, die verschiedenen hermeneutischen Prinzipien folgen. Zudem sind die Wege der relecture keine hermeneutischen Einbahnstraßen; Kollektivierung und Individualisierung finden nebeneinander statt; Historisierung und Eschatologisierung gehen mitunter Hand in Hand.

Es lässt sich aber auch zeigen, dass die meisten der hermeneutischen Mechanismen, die den verschiedenen Psalterredaktionen zugrundeliegen⁷⁸, mit jenen Prinzipien konvergieren, von denen die christliche relecture geleitet ist. Man sieht heute deutlicher, dass „Kanonisierung“ und „Sapientialisierung“ vor den exklusiv christlichen Neudeutungen grundlegend für neutestamentliche Psalmenrezeption sind.⁷⁹

Es ist aber auch nur ein kleiner Schritt von der Kollektivierung eines Psalms zu seiner „Ekklesiologisierung“.⁸⁰ Zwischen der „Messianisierung“ des Psalters und seiner „Christologisierung“ besteht schließlich wenig mehr als ein terminologischer Unterschied; die zunehmende Davidisierung des Psalters steht – auch wenn sie historisierende und eschatologisierende Tendenzen nebeneinander umfasst –⁸¹ in direkter perspektivischer Verlängerung zu dessen umfassender Messianisierung und letztlich Christologisierung. Stein des Anstoßes bleibt freilich die Identifikation dieses Messias mit dem Gott der Psalmen, also was Fischer „Christologisierung von oben“ genannt hat.⁸²

3.3 Perspektivische Hermeneutik statt hermeneutischer Opposition

Balthasar Fischer schloss bei der Entwicklung seines christologischen Psalmenverständnisses noch ausdrücklich und methodisch „jene wenigen Psalmen von unserer Betrachtung aus, die auch noch eine heutige gläubige Psalmenexegese als im unmittelbaren Wortsinn

⁷⁸ Es wurde schon angemerkt, dass sich die davidisierenden und eschatologisierenden Tendenzen des Psalmenverständnisses in verschiedenen Strömungen frühjüdischer Zeit fortsetzen; deutliche Niederschläge davon finden sich z. B. in der Übersetzung der Septuaginta und in den Qumran-Schriften.

⁷⁹ Karl Löning weist anhand verschiedener Textgruppen nach, wie fundamental weisheitliches und kanonisches Verständnis für die neutestamentliche Verwendung von Psalmen ist: K. LÖNIG, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 269–295 passim.

⁸⁰ Die Kollektivierung eines Texts als solche ist ein größerer hermeneutischer Schritt als wenn „zur Stimme der Ekklesia“ wird, „wo die Stimme des atl. Bundesvolkes redet“ (vgl. FISCHER [s. Anm. 23] 21).

⁸¹ Differenziert vgl. E. BALLHORN, „Um deines Knechtes David willen“ (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter. In: BN 76 (1995) 16–31 (Literatur!).

⁸² Angesichts der exegetischen Kritik und im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs setzt sich Gerhards mit der Psalmenhermeneutik Balthasar Fischers auseinander (A. GERHARDS, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs. In: TThZ 103 [1993] 245–257, hier 251–254). Jüngst vertrat übrigens Zechmeister, u. a. ausdrücklich in Fortführung von Gedanken J. B. METZ', eine provokante These, die sich freilich erst im tatsächlichen jüdisch-christlichen Dialog bewähren müsste: „Meines Erachtens dürfen wir unseren jüdischen Geschwistern im Glauben diese Provokation gar nicht schuldig bleiben, [. . .] – wenn wir uns unsererseits von der messianisch-apokalyptischen Weisheit des Judentums zur volleren Erkenntnis des Messias ‚reizen‘ lassen (vgl. Röm 11, 14)“ (M. ZECHMEISTER, Wenn Christen jüdische Gebete sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen. In: ThPQ 147 [1999] 20–30, hier 29f).

messianisch ansieht⁸³. Er wollte aufweisen: „Die Kirche der Märtyrer sieht nicht nur eine Handvoll Stellen im Psalter im Lichte Christi leuchten; *der ganze Psalter ist ihr ein prophetisches, im Christusereignis erfülltes Buch.*“ Er wies auf, „daß sie [sc. ‚die Schriftsteller der Märtyrerzeit‘, H. B.] in der *christologischen Interpretation* der Psalmenstellen ihr Eigentliches sagen“⁸⁴. Für die Kirche reservierte Fischer das „dankbar-frohe Bewußtsein, daß nur ihr, der an Christus Glaubenden, der volle, der Erfüllungssinn eines Gebetbuches geschenkt war, das in den Händen des psalmenbetenden Juden ewig ‚Buchstabe‘ bleiben mußte“⁸⁵. „Die Wege [. . .], auf denen der Märtyrerkirche diese Einchristlichung, ja Christologisierung des Gesamtpsalters gelingt“⁸⁶, führen in diesem Konzept also eindeutig vom mutmaßlichen „Wortsinn“ weg; die Christen beten froh und dankbar in hermeneutischer Opposition nicht nur zum „psalmenbetenden Juden“, sondern auch zum „Buchstaben“ der Bibel.⁸⁷ Dementsprechend beschränkt sind dann auch die Möglichkeiten der „Wissenschaft der alttestamentlichen Exegese und Theologie“: Sie kann ihren „unersetzlichen und unschätzbaren Dienst“ nämlich nur „bei dieser Erhebung des Wortsinns“ leisten. „Aber christliches Psalmengebet kann sich mit diesem Wortsinn der Psalmen nicht begnügen.“⁸⁸

Nach den Forschungen Notker Füglisters und Georg Braulik muss man sich freilich weder in „dankbar-frohem Bewusstsein“ noch mit schlechtem exegetischen Gewissen in Opposition zum Psalter des Alten Testaments begeben, um abseits des „Wortsinns“ ein „Eigentliches“ sagen zu können. Schon das kanonische Alte Testament selbst ist Ergebnis einer mehrfachen und differenzierten relecture. Erst recht gilt für christliche Psalmenverwendung: „Wenn neutestamentliche Schriften Psalmen zitieren oder auf sie anspielen, darf der alttestamentliche Textsinn nicht auf den ursprünglichen Sinn des ältesten erschließbaren Textstadiums beschränkt werden. Die neutestamentliche [und folglich *a fortiori* auch die liturgische; H. B.] christologische Neuaufnahme z. B. muß die Vielfalt der schon im Alten Testament evozierten Zusammenhänge berücksichtigen.“⁸⁹

Christliche relecture muss zwar nicht zu einer totalitären Christologisierung des Psalters führen; weder im Neuen Testament noch in der kirchlichen Tradition ist christologische Neudeutung eine unerlässliche Bedingung für exegetische oder liturgische Verwendung von Psalmen.⁹⁰ Andererseits kann die jüngere Psalmenexegese aufweisen, „wie weit dieses im Neuen Testament keineswegs exklusive christologische (bzw. messianische) Psalmenverständnis im zeitgenössischen jüdischen Psalmengebrauch verwurzelt ist“⁹¹. Die hermeneutischen Mechanismen christlicher Psalmenverwendung entspringen einer hermeneuti-

⁸³ FISCHER (s. Anm. 23) 21.

⁸⁴ Ebd. 21; Hervorhebungen original.

⁸⁵ Ebd. 32.

⁸⁶ Ebd. 21.

⁸⁷ Angesichts der Christologisierung des Psalters würde man bei der Lektüre „durch den Offenbarungsfortschritt überwindener Aussagen ‚Gott danken, der uns von solchen Banden befreit hat‘.“ Fischer wendet dieses Zitat der syrischen Didaskalie ausdrücklich auch auf Teile des Psalters an; vgl. FISCHER (s. Anm. 31) 123 und 136, Anm. 56.

⁸⁸ So FISCHER (s. Anm. 46) 15.

⁸⁹ BRAULIK (s. Anm. 7) 77.

⁹⁰ Häußling holt das Problem, mit Verweis auf Karl Rahner, theologisch ein: „Christomonismus, Christi Mittlerschaft zu Gott monopolisiert, bekommt der Erkenntnis Gottes nicht und zuletzt auch nicht der Erkenntnis Jesu“ (HÄUßLING [s. Anm. 7] 100).

⁹¹ FÜGLISTER (s. Anm. 20) 325.

schen Dynamik des kanonischen Psalters selbst. „Je mehr man sich auf die Intentionen der Psalterredaktion einläßt, desto stärker gewinnt man den Eindruck, daß zwischen ‚altem‘ und ‚neuem‘ Testament nicht etwa ein Abgrund klafft, sondern das Neue des ‚neuen‘ Testaments fast nur noch darin besteht, daß jetzt als gekommen behauptet wird, was vorher nur als Hoffnung und antizipierte Zukunft formuliert werden konnte.“⁹²

3.4 Exegese-geschichtliche Einholung

Es kann hier nur angedeutet werden, dass etliche der methodischen Postulate der kanonischen Auslegung bei aller Differenz mit Prinzipien konvergieren, welche die christliche Psalmenverwendung und -auslegung seit ältester patristischer Zeit leiten⁹³: Schon die älteste erhaltene Psalmenhomilie⁹⁴ reflektiert über die kanonische Stellung einzelner Psalmen⁹⁵; sie macht die biblischen Psalmenüberschriften zum Schlüssel der Auslegung⁹⁶. Sie setzt sich ferner mit den verschiedenen Verfasseramen auseinander und bezeugt in diesem Zusammenhang die „Totaldavidisierung“ des Psalters.⁹⁷

Außerdem soll darauf hingewiesen werden, dass vor allem die „Christologisierung des/von unten“ inzwischen in den weiteren Horizont der „prosopologischen Exegese“ gestellt wurde; Marie-Josèphe Rondeau sieht mit Hilarius von Poitiers in der Frage, „im Namen welcher Person, oder auf welche Person hin (*ex cuius persona, uel in quem*) verstanden werden muß, was gesagt ist“, den Schlüssel patristischer Psalmenauslegung.⁹⁸

Eine beachtliche Synthese von patristischer Exegese und liturgischer Wirklichkeit hat schließlich Christoph Jacob am Beispiel des Ambrosius vorgelegt (allerdings ohne näher spezifisch auf die Psalmenexegese einzugehen): „Der geistige Sinn der Schrift erschließt sich erst im Licht der Taufe; in dieser biblischen Hermeneutik gründet dann auch die Hermeneutik der Allegorese“.⁹⁹

4. Methodische Konkretisierung: Schritte und Hilfsmittel der Analyse von Antiphonen

Wenn im Folgenden versucht wird, die hermeneutischen Überlegungen zu einem Analyseschema zu konkretisieren, ergibt sich daraus ein Maximalprogramm. Die einzelnen Horizonte wollen aber den hermeneutischen Raum ermessen, in dem die liturgische Psalmodie selbst die einzelnen Texte verstanden haben will. Die überkommene Gestalt der Liturgie setzt dabei nicht nur eine Vertrautheit der Feiernden mit der ganzen Bibel voraus, die als

⁹² LOHFINK (s. Anm. 6) 21.

⁹³ Auf diese Konvergenzen hat m. W. erstmals Braulik hingewiesen; (BRAULIK [s. Anm. 7] 77–83).

⁹⁴ Vgl. H. BUCHINGER, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt. In: TThZ 104 (1995) 125–144. 272–298.

⁹⁵ Ebd. 277.

⁹⁶ Ebd. 277–288. Die Überschriften des kanonischen Texts sind von den christlichen Psalmentiteln wohl zu unterscheiden.

⁹⁷ Ebd. 288–290.

⁹⁸ Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe–Ve siècles). Vol. I: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan. Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie. Rom 1982–1985 (OCA 219f) hier II,7; vgl. CSEL 22, 19,7f; vgl. dazu FISCHER (s. Anm. 24).

⁹⁹ Ch. JACOB, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Frankfurt/Main 1990 (Theoph. 32) 283.

erste methodisch eingeholt werden soll (4.1).¹⁰⁰ Der liturgische Gebrauch biblischer Texte ist immer auch von Prinzipien und Ergebnissen der christlichen Exegese geleitet, wie sie in der patristischen Zeit entwickelt wurde; der altkirchliche Schriftgebrauch (4.2) gehört also zum weiteren Kontext liturgischer Texte. Als engerer Kontext sind die weiteren liturgischen Texte selbst zu beachten (4.3).

Die methodischen Schritte sollen anhand der ersten Antiphon der zweiten Weihnachtsvesper (Ps 109 [110] 3: *Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te*) illustriert werden.

Erstens zog schon Godehard Joppich 1994 in Münster dieses Beispiel von „Christologie im Gregorianischen Choral“ heran¹⁰¹; außerdem ist der Text aus Ps 109 (110) reizvoll, da dieser zwar für die Darstellung liturgischer Psalmenrezeption „besonders ertragreich“ ist, „da dieser Psalm aufgrund seiner messianischen Deutungstradition im NT einen bevorzugten Platz im Stundengebet (und in den Meßgesängen) einnimmt“¹⁰². Der entsprechende Vers 3 wird vom NT aber gerade nicht zitiert.¹⁰³

Schließlich würde eine Aufarbeitung der Vesperantiphonen die Darstellung Joseph Paschers ergänzen, der zwar anhand der psalmogenen Antiphonen von Weihnachten die liturgische Psalmenhermeneutik der Festtagspsalmodie illustriert, sich dabei aber auf die Antiphonen der Vigil beschränkt hat.¹⁰⁴

4.1 Der Text im Kontext der Bibel – kanonische Auslegung

4.1.1 Der Kontext der hebräischen Bibel

Rezeptionsgeschichtliche Studien können die exegetische Forschung nur in ihren Ergebnissen verarbeiten. Dabei werden sie besonderes Augenmerk auf die hermeneutischen Mechanismen legen müssen, die sich einerseits aus dem diachronen Prozess von redaktioneller relecture ergeben und sich andererseits durch kanonische Exegese erheben lassen.

Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger haben in den vergangenen Jahren sukzessive Studien auch zu jenen Teilen des Psalters vorgelegt, die in ihrem Kommentar noch nicht bearbeitet sind.¹⁰⁵ Ansonsten ist man auf jene jüngeren Kommentare, die die kanonische Auslegung nicht betreiben, sowie auf Einzelstudien angewiesen.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Die Beachtung der kanonischen Exegese ist also keine ideologische Festlegung auf eine bestimmte bibelwissenschaftliche Methode; sie versucht der im liturgischen Psalmengebrauch selbst implizit vorausgesetzten Hermeneutik gerecht zu werden. Die Frage, inwieweit die faktische Ausklammerung bestimmter biblischer Bücher oder Texte aus dem Schriftgebrauch einer bestimmten liturgischen Tradition Implikationen für den Kanonbegriff der entsprechenden Gemeinde hat, kann hier nicht weiterverfolgt werden.

¹⁰¹ JOPPICH (s. Anm. 7) 284f.

¹⁰² GERHARDS (s. Anm. 16) 364. Schon die AES 109 zitiert die Rezeption von Ps 110 (109) in Mt 22,44ff als „bekanntestes Beispiel“ für die Deutung der Psalmen im „messianischen“ bzw. „Voll-sinn“.

¹⁰³ Dementsprechend beschränkt sich auch die systematisch orientierte Studie von D. GÜNTNER, *Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110*. München 1998 (Benediktbeurer Studien 6) auf Ps 110 (109) 1.4.

¹⁰⁴ J. PASCHER, *Sinngerechtes Brevierbeten*. München 1962, 43–65.

¹⁰⁵ Vgl. die entsprechenden Angaben bei ZENGER (s. Anm. 49) 51; 57. Hossfeld/Zenger haben ferner einen umfangreichen Psalmenkommentar in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar“ angekündigt.

¹⁰⁶ Die wichtigsten jüngeren Bibliographien zur Psalmenforschung zitiert ZENGER (s. Anm. 49) 1, Anm. 1.

Ps 110 (109) 3 bereitet derartige textliche Probleme, dass hier auf eine Präsentation der widersprüchlichen Exegesen verzichtet werden kann. Der ganze Psalm spielt aber eine wichtige Rolle bei der kanonischen relecture der Königpsalmen. So ist er zwar einer jener Psalmen, für die noch am ehesten Wurzeln im Ritual der Königszeit vermutet werden können. Im 5. Psalmenbuch des kanonischen Psalters beschließt Ps 110 (109) den in sich verknüpften Davidpsalter Ps 108 (107) – 110 (109), bevor mit 111 (110) eine Reihe von Halleluja-Psalmen beginnt.¹⁰⁷ Darüber hinaus ist er in eine Makrostruktur von Königpsalmen eingebunden, die den gesamten Psalter umgreift und ein Anknüpfungspunkt für dessen Christologisierung war.¹⁰⁸

4.1.2 Der Kontext der griechischen Bibel

4.1.2.1 Die Übersetzung der Septuaginta

Die Übersetzung der Septuaginta ist als Bibel der neutestamentlichen und der meisten patristischen Schriftsteller von größerer Bedeutung für die christliche Rezeption des AT als der Masoretentext. Es ist bekannt, dass die LXX diesen nicht einfach übersetzen; sie sind vielmehr Niederschlag hellenistisch-jüdischer Theologie. Unabhängig von der Frage nach ihrem textkritischen Wert müssen sie als Zeugnis eines relativ selbständigen Textverständnisses wahr- und ernstgenommen werden¹⁰⁹; die zu verschiedener Zeit entstandenen Übersetzungen der einzelnen Bücher spiegeln dabei durchaus unterschiedliche Konzepte¹¹⁰.

Gerade im Psalter der Septuaginta – und damit indirekt auch im Psalterium der römischen Liturgie – schlagen sich starke eschatologisierende Tendenzen nieder, die im politischen Kontext Palästinas im 2. Jh. vor Christus interpretiert werden können.¹¹¹ Ps 109 (110) 3 ist „eine der bemerkenswertesten messianischen Interpretationen im Septuaginta-Psalter“¹¹². Der Vers bezeugt nicht nur das Faktum einer Messianisierung, sondern bietet auch wichtige Information über den Inhalt der messianischen Erwartungen:

„Ps 109 LXX kombiniert, anders als seine Vorlage, protologische und eschatologische Elemente [...] und arbeitet so die Merkmale der *ἡμέρα τῆς δυνάμεως σου* heraus. An diesem Tag wird also die *potentielle* Macht der Erlöserfigur (vgl. V. 1) *aktualisiert* werden (vgl. V. 2, *ἐξαποστελεῖ*). Der Erlöser wird diese Macht ausüben in Gemeinschaft mit den Heiligen in ihrem himmlischen Glanz [...]. Die Korrelation zwischen Protologie und Eschatologie erschließt das Verständnis von Ps 109 LXX.“

¹⁰⁷ Vgl. z. B. K. KOCH, Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte. In: Neue Wege der Psalmenforschung (s. Anm. 52) 243–277, hier 251–154. Diesen und andere Interpretationsvorschläge der Struktur des 5. Psalmenbuchs führt E. ZENGER, Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–145. In: BN 82 (1996) 97–116, weiter; zu Ps 108–110 vgl. v. a. 107f.

¹⁰⁸ Vgl. FÜGLISTER (s. Anm. 20) 372; BRAULIK (s. Anm. 7) 62–69, v. a. 65f.

¹⁰⁹ Unter der Gesamtleitung von Marguérite Harl bringt der Pariser Verlag Cerf seit 1986 eine umfassend kommentierte Übersetzung der Bible d'Alexandrie heraus; der Psalmenband lässt allerdings noch auf sich warten.

¹¹⁰ Zum Septuaginta-Psalter vgl. SCHAPER (s. Anm. 66) sowie DERS., Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 165–183.

¹¹¹ So zuletzt SCHAPER, ebd. 168ff.

¹¹² Vgl. dazu SCHAPER, Eschatology (s. Anm. 66) 101–107; DERS., Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie (s. Anm. 66) 53–56; DERS., Der Septuaginta-Psalter (s. Anm. 110) 173–175.

Dem Kommen des Erlösers am Ende der Tage entspricht seine ‚Geburt‘ noch vor der Erschaffung der Himmelskörper.“¹¹³

Exkurs: Der Horizont „zwischen-testamentlicher“ Schriften

Genauso wie die Bücher der hebräischen Bibel nicht im historischen und religiösen Vakuum entstanden sind, ist die Übersetzung der Septuaginta eine Lebensäußerung des hellenistischen Judentums. Auch wenn dessen Literatur außerhalb der Perspektive liturgischer Psalmenhermeneutik liegt, kann die Septuaginta erst im weiteren Horizont ihres theologie- und literaturgeschichtlichen Kontextes angemessen wahrgenommen werden. Dabei ist selbstverständlich immer die Vielfalt frühjüdischer Strömungen zu beachten.

Sowohl der „Glanz der Heiligen“ als auch die Präexistenz des Messias von Ps 109 (110) 3 haben Parallelen in kanonischer und nichtkanonischer Literatur.¹¹⁴ In Qumran ist Ps 110 (109) übrigens nicht belegt.¹¹⁵

4.1.2.2 Neutestamentliche Rezeption

Der Schritt zur christlichen Auslegung findet nicht erst in der Exegese der Kirchenväter statt; schon das Neue Testament kennt sowohl die „Christologisierung des/von unten“, indem es Christus Psalmworte in den Mund legt, als auch die „Christologisierung des/von oben“, also Gebet mit Psalmworten zu Christus. Auch die exegetische relecture von Psalmen als *vox de Christo* ist ein wichtiges theologisches Prinzip neutestamentlicher Christologie¹¹⁶; die Psalmen werden nämlich nicht in erster Linie als Gebete rezipiert. Ihre argumentative Funktion beschränkt sich dabei übrigens keineswegs auf christologische Darlegungen¹¹⁷.

Ohne Übernahme des hermeneutischen Gefälles zwischen „Wortsinn“ und „Erfüllungssinn“ auf verschiedenen Stufen der Christologisierung, bleibt das von Balthasar Fischer systematisierte hermeneutische Repertoire sicher ein probates Mittel zur Beschreibung der hermeneutischen Prinzipien, von denen christliche relecture von Psalmen und anderen alttestamentlichen Texten geleitet ist. In der Liturgie lebt die im Neuen Testament grundgelegte christologische und ekklesiologische Psalmenverwendung der Alten Kirche fort. Die Unterscheidung von „Christologisierung des/von oben“ oder „unten“ ist zur hermeneutischen Beschreibung dieser Phänomene nicht überholt. Als *vox Christi ad Patrem* sollte man freilich weder die generelle Möglichkeit bezeichnen, jedes beliebige alttestamentlich-jüdische Gebetswort in den Mund Christi zu legen noch die prinzipiell trinitarische Struktur jedes christlichen Gebets¹¹⁸; im terminologischen Sinn sollte man diese Kategorie jenen

¹¹³ SCHAPER, Septuaginta-Psalter (s. Anm. 110) 174f.

¹¹⁴ Vgl. dazu zuletzt SCHAPER, ebd.

¹¹⁵ Das jüngste Inventar der in Qumran entdeckten Psalmenrollen und -fragmente bietet nebst einer Deutung des Befundes H.-J. FABRY, Der Psalter in Qumran. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 137–163.

¹¹⁶ Beispiele gibt schon FISCHER (s. Anm. 23); vgl. ausführlich ROSE (s. Anm. 33) 33–54.

¹¹⁷ Vgl. das differenzierte Bild bei LÖNING (s. Anm. 79).

¹¹⁸ In diesem Sinn hängen Ekklesiologisierung und Christologisierung fundamental zusammen; „Christus ist der einzige Weg, auf dem die Christen, die eben nicht Glieder des erwählten Volkes Israel sind, in Kommunikation mit Gott treten können“ (GERHARDS [s. Anm. 82] 250).

Stellen vorbehalten, an welchen die Christologisierung als qualifizierter exegetisch-hermeneutischer Mechanismus der *relecture* identifiziert werden kann.

Ps 109 (110) LXX ist eine der wichtigsten Schriftstellen für die Christologie verschiedener neutestamentlicher Schriften; vor allem die Vorstellung der Inthronisation Jesu als Messias zur Rechten Gottes war auch grundlegend für die Herausbildung späterer Bekenntnistraditionen.¹¹⁹ AES zieht Mt 22,44 als „bekanntestes Beispiel“ messianischer Psalmendeutung heran.

Obwohl das Neue Testament Ps 109 (110) 3 nicht zitiert, vermutet Joachim Schaper auch in diesem Vers „a decisive factor in the formation of Pauline christology, inasmuch as it provided the basis for a fusion between messianic and sapiential concepts“.¹²⁰

4.2 *Der Text im Kontext nachbiblischer christlicher Literatur – patristische Psalmenauslegung und Psalmenverwendung*

In liturgischen Texten schlägt sich Theologie, bei der Verwendung biblischer Texte also Exegese, nieder. Die Kenntnis des patristischen Deutungshintergrundes ist also unerlässlich für das Verständnis der Psalmenverwendung in der Liturgie.¹²¹

4.2.1 *Vorbemerkung: Übersetzungen als Referenzsystem patristischer und liturgischer Psalmenverwendung*

Identifikation der Textgestalt

Erster Schritt jeder Auseinandersetzung mit einem Bibeltext ist die Identifikation der jeweiligen Textgestalt. Gerade in den ältesten Stücken des gregorianischen Repertoires haben sich Lesarten erhalten, die nicht mit der Vulgata übereinstimmen; nicht in allen diesen Fällen darf man freilich damit rechnen, dass die Liturgie hier eine altlateinische Übersetzung konserviert hat und daraus auf besonderes Alter der jeweiligen Stücke schließen. Die Liturgie interpoliert häufig biblische Zitate, oder sie centonisiert ein oder mehrere Texte. Seltener ist die gezielte tiefgreifende Veränderung der Aussage eines Bibeltexts aus theologischer Motivation zu beobachten.¹²²

Referenzsystem der Psalmenverwendung in der römischen Liturgie sind die lateinischen Versionen und damit indirekt vor allem die Septuaginta.¹²³ Für die produktive Zeit der

¹¹⁹ Entsprechend umfangreich ist die Literatur zur neutestamentlichen und patristischen Rezeption von Ps 109 (110); nach den von H. J. SIEBEN, *Exegesis patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*. Rom 1983 (SuPa 2) 35f. verzeichneten Beiträgen vgl. G. DAUTZENBERG, Psalm 110 im Neuen Testament. In: *Liturgie und Dichtung* (s. Anm. 3) 1, 141–171, und v. a. M. HENGEL, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes. In: *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn. Hg. C. Breytenbach – H. Paulsen. Göttingen 1991, 43–73. Aus systematisch-liturgiewissenschaftlicher Perspektive hat den Befund GÜNTNER (s. Anm. 103) aufgegriffen.

¹²⁰ SCHAPER, *Eschatologie* (s. Anm. 66) 170f. führt die Thesen Hengels weiter.

¹²¹ Ich beziehe die Terminologie aus dem Untertitel der Habilitationsschrift AUF DER MAURS (s. Anm. 24).

¹²² Als besonders krasses Beispiel zitiert Gerhards den Introitus „*Populus Sion*“ vom zweiten Adventsonntag: GERHARDS (s. Anm. 16) 370, Anm. 53.

¹²³ Zur Vielfalt lateinischer Psalterrezensionen und ihrer Verbreitung vgl. z. B. die Einleitung von R. WEBER zu seiner Edition *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*. Rom 1953 (CBLa 10) XIII–XXI.

ursprünglichen Gregorianik ist allerdings bedeutsam, dass bis Alkuin in den Vollbibeln das *Psalterium iuxta Hebraeos* stand, das auch in der Folgezeit nicht überall vom *Psalterium Gallicanum* verdrängt wurde¹²⁴; Studienbibel und liturgische Textausgabe waren also nicht notwendig identisch.

Es ist übrigens bemerkenswert, dass häufig dunkle Stellen der hebräischen Bibel Anlass nicht nur für philologische Kommentare, sondern auch für theologische Spekulationen gaben.¹²⁵ Wo der überlieferte Text unklar ist, entsteht eine Freistelle, an der zeitgenössische Theologie in den heiligen Text eingetragen werden kann.

Ps 109 (110) 3 ist ein schönes Beispiel für dieses Phänomen. Die Stelle ist eine klassische *crux interpretum*; aber gerade der kryptische Vers konnte zum Haftpunkt werden, an dem sich messianische Konzepte niederschlugen.¹²⁶

Gegenüber der Offenheit der griechischen ἀρχή für die „Herrschafts“-Konnotation engt das lateinische *Psalterium iuxta Septuaginta* mit *principium* die Semantik auf die „Ursprungs“-Bedeutung ein.

Das *Psalterium iuxta Hebraeos* interpretiert den Vers übrigens völlig anders; es setzt dabei noch nicht die masoretische Vokalisation des Konsonantentexts voraus: *populi tui*¹²⁷ spontanei erunt in die fortitudinis tuae in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae – von der Präexistenzvorstellung der Septuaginta keine Spur!¹²⁸

Konsequenzen für den liturgischen Bibeltext

Wenn die Liturgie ihr Textgefüge aus biblischen Zitaten und Anspielungen aufbaut, funktionieren diese Bezugnahmen natürlich nur innerhalb des Referenzsystems der zugrundeliegenden biblischen Version, also in der Regel der Vulgata. Wenn in den in jüngerer Zeit erneuerten liturgischen Büchern überkommene Antiphonen neben Psalmen gestellt werden, die in der Version der Nova Vulgata zu rezitieren sind, werden diese Bezüge zerstört, und der biblisch-liturgische Kosmos bricht zusammen¹²⁹; das wohl jüngste Beispiel ist das lateinisch-deutsche *Vesperale monasticum*¹³⁰. Das Phänomen der „liturgischen Bibelverdunstung“ beschränkt sich also nicht auf die Übersetzung liturgischer Texte, sondern betrifft auch den Umgang mit überkommenen Zitaten biblischer Texte selbst.¹³¹

Ps 109 (110) 3 als erste Antiphon der zweiten Weihnachtsvesper bietet gleich zwei Beispiele dafür: Das *tecum principatus* der Nova Vulgata ist nur mehr ein entfernter Anklang

¹²⁴ Vgl. Weber im Vorwort zu seiner Vulgata-Ausgabe (Stuttgart ³1983 [=1969] deutsch p. XI).

¹²⁵ An solchen Stellen ist die vergleichende Untersuchung christlicher und jüdischer Übersetzungs- und Auslegungstraditionen besonders verlockend, auch wenn die Suche nach mutmaßlichen Abhängigkeiten nicht immer fruchtbar ist.

¹²⁶ Vgl. Anm. 112.

¹²⁷ עַמִּי statt עַמְּךָ.

¹²⁸ J. HALEVY, Un passage de la Vulgate (Ps 110,3). In: *Journal of the Asiatic Society* 19 (Calcutta 1902) 134–136 war mir leider nicht zugänglich.

¹²⁹ Auf dieses Problem hat schon z. B. F. VANDENBROUCKE, Sur le Psautier liturgique latin. L'exemple du triduum sacrum. In: *Miscellanea Liturgica*. FS G. Lercaro. Rom 1967, 2, 935–956 hingewiesen; vgl. jüngst wiederum A. ROSE, Het probleem van een ‚liturgisch‘ psalterium. In: *TLI* 83 (1999) 243–254.

¹³⁰ St. Ottilien 1996; vgl. meine Rezension in: *BiLi* 70 (1997) 331.

¹³¹ Vgl. N. LOHFINK, Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie. In: *StZ* 125/4=218 (2000) 247–259.

an das *tecum principium* des Psalterium Gallicanum; der Ursprungs-Gedanke, den die Weihnachtsliturgie aufgreifen wollte, ist völlig verlorengegangen. Außerdem setzt *in splendoribus sanctis* andere Akzente als *in splendoribus sanctorum*. Das Problem setzt sich in den deutschen Übersetzungen fort: die allgemein verbreitete Antiphon „Dein ist die Herrschaft am Tag deiner Macht [. . .]“¹³² vermag die Resonanz der christlichen Tradition nicht mehr zu wecken.

4.2.2 Psalmenauslegung und Psalmenverwendung

Der Psalter ist eines der meistgebrauchten Bücher der christlichen Tradition. Seine Rezeption muss nach verschiedenen hermeneutischen Voraussetzungen differenziert werden; der hermeneutische Anspruch des jeweiligen Kontexts will beachtet werden, damit die Tradition christlicher Psalmenverwendung nicht zu einem Steinbruch zusammenhangloser Theologoumena wird. Die Neudeutung eines Psalmzitats hat unterschiedliches Gewicht, je nachdem ob sie den Text selbst erklären will, oder ob sie dadurch entsteht, dass das Zitat in einem anderen exegetischen oder systematischen Zusammenhang herangezogen wird.

1) Den höchsten wissenschaftlichen Anspruch haben auch in patristischer Zeit die Kommentare zum Psalter; die interpretatorische Arbeit geschieht dabei in verschiedenen Gattungen, von Scholien zu ausgewählten Problemen des Textes über Traktate bis zu umfangreichen und systematisch angelegten Volumina. Marie-Josèphe Rondeau hat einen verlässlichen Führer zu den griechischen und lateinischen Psalmenkommentatoren der Spätantike bereitgestellt.¹³³

2) Auch Homilien wollen in erster Linie Bibel auslegen; die Exegese ist dabei aber nicht nur vom Ziel kritischer Erklärung geleitet. Dem Prediger und seiner Gemeinde geht es nicht ausschließlich um das Verständnis des auszulegenden Textes; Psalmenhomilien aktualisieren den Text nicht nur in Blick auf die gesamte Bibel und Heilsgeschichte, sondern auch auf die spezifische liturgische Situation.

3) Für das christliche Psalmenverständnis ist aber nicht nur relevant, wie die biblischen Texte zu verschiedenen Zeiten ausgelegt wurden. Ein wesentlicher Teil der Rezeptionsgeschichte des Psalters besteht darin, dass Psalmen oder Psalmverse verwendet wurden, um andere biblische oder heilsgeschichtliche Gegebenheiten zu erhellen. Es ist bekannt, dass schon ein Gutteil neutestamentlicher Christologie anhand von Psalmziten entfaltet oder zumindest verifiziert wird¹³⁴, genauso wie auch das Geschick der Gemeinde im Licht jener Erfahrungen interpretiert wird, die man im Psalter kodifiziert fand¹³⁵. Auch wenn dadurch der Psalm selbst in neuem Licht erscheint, muss freilich der hermeneutische Unterschied zwischen Psalmenauslegung und Psalmenverwendung gewahrt werden.

Eine Reihe von Hilfsmitteln führt zu den entsprechenden Quellen und zur Sekundärliteratur:

¹³² So das deutsche Stundenbuch genauso wie das Monastische Stundenbuch.

¹³³ Vgl. Anm. 98.

¹³⁴ Neben der „Psalmenchristologie“ des Hebräerbriefs sei nur an die narrative Rezeption von Ps 21 (22) in den synoptischen Passionsgeschichten oder an den argumentativen Rekurs auf Ps 15 (16); 109 (110) etc. in den Predigten der Apostelgeschichte erinnert. Vgl. ferner jüngst LÖNING (s. Anm. 79).

¹³⁵ Vgl. nur Apg 4,23ff.

Mit der *Biblia Patristica* liegt ein verlässliches Verzeichnis aller biblischen Zitate und Anspielungen in der christlichen Literatur vor. Die ersten drei Jahrhunderte sind durch BiPa 1–3 flächendeckend erschlossen; für die Folgezeit steht der Bibelstellenindex erst für ausgewählte Autoren zu Verfügung¹³⁶. Darüber hinaus muss auf die mehr oder weniger zufälligen Stellen zurückgegriffen werden, die in den rezeptionsgeschichtlich orientierten Kommentaren gesammelt sind: Jean-Claude Nesmy hat Vers für Vers Zitate und Anspielungen auf Psalmen im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern gesammelt; darüber hinaus fasst er patristische Zeugnisse und gelegentlich sogar mittelalterliche Exegesen zusammen.¹³⁷ Ausgewählte Hinweise (übrigens auch auf jüdische Auslegungen) zu jedem Psalm finden sich ferner im Psalmenkommentar Gianfranco Ravasis.¹³⁸

Die ältere Sekundärliteratur zur patristischen Exegese hat Hermann Joseph Sieben in der *Exegesis Patrum* nach Schriftstellen geordnet verzeichnet¹³⁹; eine umfassende Bibliographie zur Rezeptionsgeschichte der Bibel erscheint laufend in den *Annali di Storia d'Esegesi*.

Natürlich wären Studien zur liturgischen Psalmenverwendung mit dem Anspruch überfordert, den deutungsgeschichtlichen Hintergrund völlig zu erhellen, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch prinzipiell: für die Erschließung des unmittelbaren exegetischen Horizonts der liturgieproduktiven Phase der Spätantike und des Frühmittelalters fehlen oft die Voraussetzungen. Es wäre nämlich zu klären, was in Dom- und Klosterschulen gelesen und tradiert wurde; wo man einzelne Traditionen fassen kann, fragt sich immer noch, ob die Kenntnis patristischer Exegese aus direkter Überlieferung stammt, oder auf Exzerpten, Florilegien und Katenen fußt.

Es ist klar, dass Ps 109 (110) seine Bedeutung als Schlüsselvers neutestamentlicher Christologie auch in patristischer Zeit behält. V. 3, der im NT und bei den Apostolischen Vätern noch nicht zitiert wird, findet spätestens in der Zeit Justins und Irenäus' Eingang in christliche Testimoniensammlungen.¹⁴⁰ Der Vers wird dabei sowohl auf die Inkarnation als auch auf die ewige Zeugung des Logos interpretiert¹⁴¹, wobei sich bei manchen Autoren auch beide Deutungen nebeneinander finden; dementsprechend wird der „Schoß“ manchmal auf Maria, häufiger aber anthropomorph auf Gott selbst bezogen. In den christologischen Streitigkeiten wird Ps 109 (110) 3 zu einem wichtigen Schriftargument im Streit um Präexistenz und Gleichewigkeit des Logos mit dem Vater. Daneben wird der „Tag deiner Macht“ aber

¹³⁶ BiPa 4: Eusebius von Caesarea, Kyrill von Jerusalem, Epiphanius von Salamis; 5: Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilochius von Ikonium; 6: Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Ambrosiaster; angekündigt ist BiPa 7 zu Didymus von Alexandrien.

¹³⁷ La tradition médite le Psautier Chrétien. 2 Bde. Saint Cénére 1973–1974.

¹³⁸ Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. 3 Bde. Bologna 1985 [=1991] (CLPB 12; 14; 17).

¹³⁹ Vgl. Anm. 119.

¹⁴⁰ Die patristische Rezeption von Ps 109 (110) hat M.-J. RONDEAU, Le „Commentaire des Psaumes“ de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110. In: RHR 176 (1969) 5–33. 153–188; 177 (1970) 5–33, umfassend aufgearbeitet; speziell zu Ps 109 (110) 3 in seinem Amalgam mit Ps 2 vgl. ferner C. BASEVI, La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 3 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo. In: Aug. 22 (1982) 135–147; zu Ps 109 (110) 3c bis Origenes vgl. F. PARENTE, ΠΡΟ ΕΩΣ-ΦΟΡΟΥ ΕΓΕΝΝΗΘΗ ΗΜΩΝ Ο ΚΥΡΙΟΣ. L'interpretazione cristiana di Salmo 109.3c LXX da Giustino ad Origene. In: SCO 24 (1975) 197–210. Einen stichwortartigen Überblick gibt auch NESMY (s. Anm. 137) 607–609.

¹⁴¹ Die Rezeption von Ps 109 (110) im Zusammenhang von Zeugung und Geburt des Logos ist gegenüber der Deutung in Blick auf Auferweckung und Verherrlichung Christi eine beträchtliche theologische Neuerung des 2. Jhs.

auch auf Kreuz oder Gericht interpretiert, gelegentlich auch auf die Machterweise des irdischen Jesus, die Geistsendung und andere Heilsereignisse.

Exkurs: Jüdische Psalmenauslegung und -verwendung

Inzwischen ist es wissenschaftliches Gemeingut, dass man die Wurzel der christlich-liturgischen Psalmenverwendung nicht in der Liturgie des ältesten nachbiblischen Judentums zu suchen habe.¹⁴² Die Vorstellung einer Kontinuität wäre in verschiedener Hinsicht anachronistisch: Erstens macht der judaisische Befund deutlich, „daß man Bedeutung und Funktion der Psalmen für christliche Liturgie und Volksfrömmigkeit nicht aus früher jüdischer Tradition ableiten kann“¹⁴³. Zweitens muss man die liturgiehistorische Evidenz ernstnehmen, die Psalmodie im christlichen Kontext kaum vor der Wende zum dritten Jahrhundert belegt. Manche der ältesten Hinweise beziehen sich zudem auf privates Psalmengebet oder auf die Verwendung von Psalmen als Lektionstext; liturgischer Psalmengesang ist jedenfalls erst am Anfang des dritten Jahrhunderts eindeutig nachweisbar.¹⁴⁴ „Wenn im Christentum seit den frühen Mönchen und – zumindest nach den erhaltenen Quellen – später auch im Judentum die Psalmen Basistexte einer Volks- und Laienfrömmigkeit wurden“, ist es also nur „als analoge Entwicklung aus ähnlichen Voraussetzungen zu betrachten“¹⁴⁵.

Die jüdische Wirkungsgeschichte des Psalters ist für die Liturgik also weniger aus historischen als aus systematischen Gründen wichtig. Die Liturgiewissenschaft muss die Öffnung des blinden Auges erst nachvollziehen, die in der bibeltheologisch orientierten Exegese in jüngerer Zeit stattgefunden hat, wo die jüdische Wirkungsgeschichte regelmäßig Eingang in die Kommentare findet.¹⁴⁶

Für den konkreten Ps 110 sei hier nur auf „die konsequente Auslegung von Ps 110 auf Abraham als Beispiel“ verwiesen.¹⁴⁷ Bodendorfer spricht von einer „konsequent dialogischen Exegese“ und fordert, dass „diese jüdischen Interpretamente auch für Christen neu

¹⁴² Spätestens der Beitrag J. MAIERS, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat). In: Liturgie und Dichtung (s. Anm. 3) 1,55–90, hat der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft diese judaistischen Erkenntnisse vermittelt; Füglisters zitiert L. I. Rabinowitz: „Mit der einzigen Ausnahme des ‚Hallels‘ (Pss 113–118) war ‚die öffentliche Liturgie in der Periode des Talmuds (d. h. bis zum ausgehenden 6. Jh. n. Chr.) vollständig psalmenlos“ (Füglisters [s. Anm. 20] 338).

¹⁴³ G. STEMBERGER, Psalmen in Liturgie und Predigt in der rabbinischen Zeit. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 199–213, hier 211. Dass man schon gar nicht versuchen sollte, Kontinuitäten bis in die Tempelliturgie zu projizieren, muss heute nicht mehr eigens betont werden. Die wenigen einschlägigen Texte aus der ältesten rabbinischen Literatur „sind natürlich eher theologische Rekonstruktionen als historische Erinnerungen“ (ebd. 202). „Auch die einst für die Liturgie des Tempels bezeugten Psalmen sind nicht sofort in die Synagoge übernommen worden, sondern erst spät nachweisbar“ (ebd. 211).

¹⁴⁴ In BUCHINGER (s. Anm. 94) 272–277 habe ich versucht, einen Überblick über das differenzierte Bild zu geben.

¹⁴⁵ STEMBERGER (s. Anm. 143) 211f.

¹⁴⁶ Nach RAVASI (s. Anm. 138) und den Andeutungen in der NEB ist vor allem auf den angekündigten umfangreicheren Kommentar Hossfelds und Zengers zu warten. Ein unerlässliches Hilfsmittel der Erforschung jüdischen Schriftgebrauchs ist übrigens A. HYMAN, Torah haketubah vehamesurah. A Reference Book of the Scriptural Passages Quoted in Talmudic, Midrashic and Early Rabbinic Literature. Hg. A. B. Hyman. 3 Bde. Tel Aviv² 1979.

¹⁴⁷ Diese starke jüdische Auslegungstradition war auch den antiken christlichen Autoren nicht unbekannt; vgl. RONDEAU (s. Anm. 140) 14.

erarbeitet und ver-innerlicht werden für ein neues Miteinander im Lesen der gemeinsamen Heiligen Schrift. Das Phänomen der Historisierung [. . .] breitet einen Gegenentwurf zur christlichen typologischen Exegese aus“¹⁴⁸.

Die liturgiewissenschaftliche Reflexion wird diese von exegetischer und bibeltheologischer Seite geäußerten Anregungen und Desiderate aufzugreifen haben. Nun ist freilich Historisierung ein Mechanismus, der von heutiger Liturgietheologie zu Recht beargwöhnt wird; darum werden die beteiligten Disziplinen hier in einen Dialog zu treten haben, dessen Entwicklung oder gar Ergebnisse noch nicht abzusehen sind; dabei müsste auch das Verhältnis von literarischer und liturgischer Hermeneutik präzise bestimmt werden.

4.3 *Der Text im Kontext christlicher Liturgie – Isolierung und Kontextualisierung*

4.3.1 *Bibel und Liturgie als hermeneutische Horizonte*

Der kirchliche Umgang mit der Bibel beschränkt sich nicht auf die Liturgie; liturgische relecture biblischer Texte setzt vielmehr die Lektüre und Aneignung des Texts im kanonischen Kontext voraus. Ohne den selbstverständlichen Horizont der gesamten kanonischen Bibel bleibt liturgisch akzentuierte Psalmenverwendung unverständlich oder zumindest exzentrisch.¹⁴⁹

Die überkommene Tagzeitenliturgie der römischen Tradition trug diesem Anspruch dadurch Rechnung, dass sie zyklisch mehr oder weniger die gesamte Heilige Schrift zu Gehör brachte. Der ganze Psalter wurde spätestens seit Benedikt jede Woche vollständig rezitiert; zumindest theoretisch übernahm auch die Tagzeitenliturgie des Cursus Romanus diesen Brauch, der mit wenigen Ausnahmen außerdem die kanonische Psalmenfolge wahrte.¹⁵⁰ Die so gut wie ausschließlich psalmogenen Antiphonen der nichtgeprägten Zeiten führen auch hermeneutisch selten über die Ebene kanonischer Psalmenrezeption hinaus.

Der hermeneutische Horizont liturgischer Psalmenverwendung ist also die gesamte Bibel. Dieser Horizont des ursprünglichen kanonischen Kontexts darf nicht aus dem Blickfeld entschwinden, wenn neue Kontextualisierung neue hermeneutische Perspektiven auftut. Andererseits geht es in der Liturgie „nicht primär um die Vermittlung von Bibeltext, sondern um die Erfahrung der Wirklichkeit des göttlichen Heils sowie um die Einbettung des einzelnen Menschen in die Glaubensgeschichte Israels und der Kirche“¹⁵¹. Zu diesem Zweck werden nicht nur einzelne Texte der Schrift herangezogen, sondern auch Textteile isoliert und neu kontextualisiert.¹⁵² Im Idealfall eines umfassenden liturgischen Lebens, das sich in Eucharistie und Tagzeitenliturgie von gewöhnlichen und geprägten Zeiten äußert,

¹⁴⁸ BODENDORFER (s. Anm. 69) 233.

¹⁴⁹ Hier kann nicht weiter auf die fundamentale „perichoretische Beziehung von Bibel und Liturgie“ und das Wechselverhältnis von Kanonbildung und Kodifizierung der Liturgie eingegangen werden; vgl. dazu zuletzt GERHARDS (s. Anm. 16) 356.

¹⁵⁰ Vgl. die Tabellen bei PASCHER (s. Anm. 33) 266–269. Angelus A. Häußling macht aber darauf aufmerksam, dass über lange Zeit faktisch nur eine Auswahl benutzt wurde, da das Ordinarium v. a. von Heiligenfesten überlagert wurde (HÄUSSLING [s. Anm. 7] 88f, mit illustrativen Belegen). Ps 109 (110) kam dadurch übrigens „sogar faktisch [. . .] tagtäglich“ vor (ebd. 89).

¹⁵¹ GERHARDS (s. Anm. 16) 357.

¹⁵² Ich beziehe diese Termini von GERHARDS, ebd. 363ff.

erhellen einander dann nicht nur die verschiedenen rezipierten Bibeltexte¹⁵³; durch die unterschiedliche Auswahl und Akzentuierung erscheint auch derselbe Text oder Textteil wie in einem Kaleidoskop in verschiedenem Licht. Diese liturgischen Konnotationen ergänzen einander und reichern das Verständnis des jeweiligen Textes an. Die gesamte Liturgie ist also ein zweiter hermeneutischer Horizont für das Verständnis eines Psalms oder Psalmverses.¹⁵⁴ Dazu ist einerseits die Stellung ganzer Psalmen im Kontext einer Feier und eines Feierzyklus zu untersuchen, andererseits die Verwendung von Textteilen und Anspielungen in verschiedenen neuen Kontexten.¹⁵⁵

4.3.2 Die Stellung des Psalms im Kontext der Liturgie

Ein fundamentales Interpretament eines Psalms ist seine liturgische Stellung im mehrfachen kosmischen und liturgisch-anamnetischen Zyklus des Tages, der Woche und des Jahres. Darüber hinaus ist die ganze jeweilige Feier der unmittelbare Kontext, in dem die einzelnen Texte einander interpretieren.

Seit Benedikt eröffnet Ps 109 (110) die (zweite) Sonntagsvesper; diese Stellung blieb ihm sogar in der jüngsten Reform der römischen Liturgia Horarum und in den meisten anderen Psalmenverteilungen erhalten. Ausschlaggebend für diese Anordnung war wohl schon für Benedikt die messianisch-christologische Rezeption des Psalms im Neuen Testament; sein enger Bezug zum Paschamysterium Christi prädestiniert den Text für eine privilegierte Stelle der Feier des Wochenpaschas. In der vorvatikanischen Liturgia Horarum wird Ps 109 (110) übrigens im kanonischen Kontext der Psalmengruppe 109 (110) – 113 (114) rezipiert.

Exkurs: Zur hermeneutischen Relevanz der differenzierten Wahrnehmung liturgischer Sprechakte

Die Untersuchung liturgischer Psalmenverwendung muss über den bloßen Text hinaus nicht nur die äußere Gestalt des Vollzugs reflektieren, sondern auch die Hermeneutik, die sich daraus ergibt; Psalmodie kann nämlich semiotisch nach verschiedenen Sprechakten differenziert werden.

Selbstverständlich steht liturgische Psalmodie spätestens seit Benedikt unter dem Anspruch, dass „Herz und Stimme zusammenklinge“¹⁵⁶; in dieser auch in nachvatikanischen Dokumenten zitierten Maxime kann man den Auftrag zu existentiell gefülltem Gebetsvollzug sehen¹⁵⁷. Nun hat sich aber gerade an der Psalmodie des in der Benediktsregel kodifi-

¹⁵³ Es bleibt freilich zu beachten, dass die Liturgie kein homogenes Bezugssystem ist; vgl. z. B. GERHARDS, ebd. 355.

¹⁵⁴ Neben Bibel und Liturgie darf die christliche Rezeptionsgeschichte der Bibel als weiterer hermeneutischer Horizont nicht vergessen werden; liturgische Aktualisierung von Psalmen wird sich meist als später Reflex patristischer relecture herausstellen.

¹⁵⁵ Es liegt außerhalb des Horizonts dieses Beitrags, die Übersetzung liturgischer Texte zu kritisieren. Die Erhaltung biblischer Bezüge ist aber eine vitale Voraussetzung biblisch-liturgischer Spiritualität, welche zuletzt immer wieder missachtet wurde; vgl. LOHFINK (s. Anm. 131).

¹⁵⁶ RB 19,7: ... sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae.

¹⁵⁷ Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die RB vgl. die Liturgiekonstitution SC 90 (Kontext: Stundengebet als „Quelle der Frömmigkeit und Nahrung für das persönliche Beten“); AES 108 verweist ausdrücklich auf die RB, trägt aber interpretierend ein: „... das Herz des Beters ...“.

zierten monastischen *opus Dei* eine Kontroverse darüber entzündet, ob Psalmodie monastischen Typs überhaupt ursprünglich als Gebet zu vollziehen sei. In der ältesten monastischen Praxis wird die Psalmodie selbst nämlich nicht als Gebet vollzogen, sondern das eigentliche Gebet folgt der Psalmenrezitation und wird in einer Kollekte zusammengefasst¹⁵⁸; Adalbert de Vogüé hat diese liturgische Gestalt der Psalmodie in die markante These „psalmodier n'est pas prier“ gefasst¹⁵⁹.

Relevant wird diese Unterscheidung gerade dort, wo das ebenfalls von der Benediktsregel festgeschriebene Prinzip, im Stundengebet alle Psalmen zu rezitieren¹⁶⁰, zu angeblich „für christliches *Beten* gegebenen Unvollziehbarkeiten“¹⁶¹ gewisser Psalmen oder Verse führt, und in weiterer Folge ihre „Eliminierung aus dem *Gebetsvollzug*“¹⁶² der Tagzeitenliturgie nach sich zieht.¹⁶³

In Geschichte und Hermeneutik der Psalmenverwendung in der christlichen Liturgie unterschied man spätestens seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts Art und Gattung des Sprechakts: Psalmodie als Lesung oder als Gebet und Gesang.¹⁶⁴ Mit der Entstehung der Tagzeitenliturgie differenziert sich die Gestalt der Psalmenrezitation weiter; die prinzipielle Unterscheidung zwischen „kathedraler Psalmodie“ einzelner ausgewählter Psalmen und „monastischer Psalmodie“ *currente Psalterio*¹⁶⁵ hat hermeneutische Konsequenzen: Wo einzelne Psalmen spezifisch für eine Hore ausgewählt werden – Prinzip der gemeindlichen Tagzeitenliturgie –, stehen sie wohl unter dem Anspruch, als Gebetswort für alle Teilnehmer dieser Liturgie vollziehbar zu sein, und zwar „in seiner Wortbedeutung“.¹⁶⁶ Wo hingegen eine liturgische Ordnung ihren Partizipanten eine Reihe von Psalmen vorsetzt, die sich nach Sitz im Leben, Gattung, Inhalt mitunter gravierend unterscheiden, überfordert ein

¹⁵⁸ Vgl. z. B. A. VERHEUL, Les Psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui. In: QL 71 (1990) 261–295, hier v. a. 267.278.

¹⁵⁹ Vgl. zuletzt den gleichnamigen Artikel in: EO 6 (1989) 7–32. Die ältere Forschung zum Thema hat Balthasar Fischer in den deutschen Sprachraum vermittelt: B. FISCHER, Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt. In: TThZ 90 (1981) 1–18; Kritisch äußerte sich u. a. A. BÖCKMANN, Gibt die Regel Benedikts Hinweise zum Verhältnis von Psalmodie und Stillgebet? In: Traditio et Progressio. FS A. Nocent. Hg. G. Farnedi. Rom 1988 (StAns 95 = AnLit 12) 81–111. Übrigens ist auch Häußling „konform der Tradition des alten Mönchtums, die meinte und es so übte, die Psalmen seien, als solche, nicht ‚Gebetswort‘, [...] sie sollen allenfalls Gebet werden“ (HAÜSSLING [s. Anm. 7] 88).

¹⁶⁰ RB 18,23.

¹⁶¹ FISCHER (s. Anm. 23) 16; Hervorhebung H. B.

¹⁶² FISCHER (s. Anm. 10) 10; Hervorhebung H. B.

¹⁶³ Trotz gewisser Anzeichen eines differenzierteren Verständnisses (vgl. Anm. 168) ist die AES (v. a. Nr. 100–120) von der Kategorie des Psalmenbetens bestimmt.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. BUCHINGER (s. Anm. 94) 273ff. Auf die hermeneutische Tragweite der Unterscheidung wies z. B. A. GERHARDS, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien. In: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann. Hg. G. Schöllgen – C. Scholten. Münster 1996 (JAC.E 23) 177–190, hier 178, hin.

¹⁶⁵ Vgl. A. GERHARDS, „Benedicam Dominum in omni tempore“. Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg 1989, 3–33; zugespitzt auf die Psalmodie DERS. (s. Anm. 16) 361f; ähnlich bereits A.-G. MARTIMORT, Vom Beten der Psalmen im Stundengebet. In: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS Th. Schnitzler. Hg. J. G. Plöger. Freiburg 1980, 384–394.

¹⁶⁶ Vgl. GERHARDS (s. Anm. 16) 362.

solcher Anspruch vermutlich nicht nur die Partizipanten (die hier bewusst nicht „Beter“ genannt werden), sondern eben auch prinzipiell die Hermeneutik der entsprechenden Liturgie.¹⁶⁷ Einen möglichen Ausweg, der weder zur Verstümmelung von Bibel und Liturgie führen, noch Zuflucht zur allegorischen Umdeutung des kanonischen Texts nehmen muss, weist hier vielleicht die eingehendere Reflexion über den semiotischen und damit auch hermeneutischen und existentiellen Anspruch des jeweiligen liturgischen Sprechakts, in dem Psalmen zu Wort kommen.¹⁶⁸ Die *ruminatio* als christliche Meditation steht dabei gewissermaßen zwischen Lesung und Gebet¹⁶⁹; es könnte sein, dass sie dabei ziemlich genau den Intentionen der Psalterredaktion selbst entspricht¹⁷⁰. So bleibt es, mit Angelus A. Häußling „den Exegeten zu danken, die mit dem Hinweis auf die ‚kanonische Psalmenexegese‘ der Liturgiewissenschaft einen Weg zu finden helfen, wie eines der derzeit schwierigsten Probleme des Faches anzugehen ist“¹⁷¹.

4.3.3 Isolation einzelner Verse und neue Kontextualisierung

Es wurde schon angesprochen, dass die Liturgie Psalmen nicht nur in ihrem ursprünglichen Kontext gebraucht. Liturgische Psalmenverwendung erhält ihr spezifisches Kolorit gerade dadurch, dass einzelne Psalmverse isoliert und neu kontextualisiert werden.¹⁷² Durch Kombination mit anderen Schriftversen treten einerseits die einzelnen Texte in ein neues Licht; andererseits ergibt erst die Summe dieser Konnotationen die semantische Fülle eines liturgischen Formulars. Über das Syntagma einer liturgischen Feier im Kontext des gesamten jeweiligen Festes hinaus wird das Verständnis des einzelnen darin verwendeten Textes schließlich auch noch von allen hermeneutischen Dimensionen angereichert, die der Text an anderer Stelle des liturgischen Jahres erhält.

Ein wichtiger Beitrag der Gregorianik liegt darin, über den bloßen Text hinaus die Akzente präzise erheben zu können, die eine liturgische Kontextualisierung dieses Textes setzen will. Spätestens seit den Beiträgen Godehard Joppichs zur Münsteraner AKL-Tagung von 1994 und dem Beitrag Albert Gerhards' zum Münsteraner Psalmensymposium 1997 ist die Bedeutung der neuartigen Antiphonare in den interdisziplinären Diskurs liturgiewissenschaftlicher und exegetischer Psalmenforschung eingebracht.¹⁷³

Nebenbei könnte man hier übrigens auch Folgerungen für die hermeneutische Qualität liturgischer Psalmenverwendung ziehen, die nicht zuletzt für die immer wieder anstehende

¹⁶⁷ Vgl. Häußling im Nachtrag zum Wiederabdruck eines Artikels über Fluchpsalmen und Brüderlichkeit (= LJ 16 [1966] 212–222) zur Offiziumsordnung der Benediktusregel: „Der nach neuzeitlichem Verständnis subjektiv redliche ‚Vollzug‘ der Einzelaussagen eines Psalms war nicht im Blick“ (HÄUSSLING [s. Anm. 76] 271–279, hier 280).

¹⁶⁸ Ansätze könnte man schon in der AES finden: Nr. 103 stellt dem Vortrag von Psalmen als Lesung nicht einfach die Kategorie „Gebet“, sondern „Gedichte und Lieder“ gegenüber; Nr. 104 umschreibt die Psalmodie: „Wer also mit Verständnis psalliert, geht Vers um Vers meditierend durch, im Herzen stets zur Antwort bereit.“

¹⁶⁹ Gerhards weist darauf hin, dass Martimort in diesem Kontext „schon vor Jahren“ die Kategorie der „Meditation“ eingeführt habe (MARTIMORT [s. Anm. 165] 387; zit. GERHARDS [s. Anm. 16] 30).

¹⁷⁰ Vgl. LOHFINK (s. Anm. 6); von der Liturgiewissenschaft aufgegriffen durch HÄUSSLING (s. Anm. 7), v. a. 92 mit Anm. 130.

¹⁷¹ HÄUSSLING, ebd. 102.

¹⁷² Vgl. GERHARDS (s. Anm. 16) 363f.

¹⁷³ Vgl. ebd. mit Verweis auf JOPPICH (s. Anm. 9).

Neuschaffung liturgischer Texte relevant sind: liturgische Psalmenhermeneutik determiniert zwar die Deutung des jeweils isolierten und kontextualisierten Texts. Neben dieser Eingrenzung des Verständnisses muss sie aber zugleich hermeneutische Horizonte öffnen. Solche hermeneutisch offenen Antiphonen könnte man als ursprünglich im Sinn heutiger Liturgietheologie bezeichnen; je stärker narrative Antiphonen zu einer historisierenden oder mimetischen Hermeneutik zwingen, desto dekadenter wären sie aus der Perspektive anamnetischen Liturgieverständnisses.

Allerdings ist nicht a priori zu postulieren, dass einer solchen systematischen Wertung und Reihung auch eine historische Entwicklung z. B. der Festformulare entspricht; historische Stratifikationen müssen zunächst methodisch unabhängig von heutigen liturgietheologischen Präferenzen ermittelt werden.

Leider gibt es weder einen Bibelstellenindex zum Antiphonale Missarum Sextuplex¹⁷⁴, noch zum Corpus Antiphonarium Officii¹⁷⁵. Als heuristisches, zur Analyse der ältesten Quellen aber unverlässliches Hilfsmittel bleibt nur Carolus Marbachs Index zum nachtridentinischen Brevier und Missale.¹⁷⁶ Zum Graduale und Offertoriale gibt es zumindest zwei Wortkonkordanzen.¹⁷⁷

Ps 109 (110) 3 wurde nach Ausweis Marbachs nur an Weihnachten, und zwar als Graduale der Nachmesse, und als erste Antiphon der zweiten Vesper verwendet; in einzelnen historischen Traditionen kehrte die Antiphon außerdem an verschiedenen Stellen des Weihnachtsfestkreises wieder.¹⁷⁸ Angesichts der zentralen Bedeutung für die neutestamentliche Christologie erstaunt es übrigens, dass Ps 109 (110) 1 für die liturgische Feier des Paschamysteriums keine Rolle zu spielen scheint.

Die hermeneutische Beschreibung der Antiphon ist besonders diffizil: Der als Gottesrede an seinen messianischen König stilisierte Vers ist zwar als vox ad Christum zu bezeichnen; die erste Person des abschließenden *genui te* verbietet aber eine Aneignung als Gebet zu Christus. Trotz der direkten Anrede bleibt der Text also „Meditation“ und vox de Christo.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Die Analyse christlicher Psalmenverwendung war lange von der Dichotomie von „alttestamentlichem Wortsinn“ und „neutestamentlichem Vollsinn“ oder „Erfüllungssinn“ geprägt; dazu kam manchmal ein wechselseitiges Misstrauen – gelegentlich auch eine gewisse Unkenntnis – zwischen den beteiligten Disziplinen, einerseits der Exegese gegenüber einer christlichen Vereinnahmung der Texte, andererseits der Liturgiewissenschaft und/oder Patristik gegenüber einer Exegese, die eben nicht zum genannten „Vollsinn“ führt.

¹⁷⁴ Hg. R.-J. Hesbert. Rom 1985. [¹Bruxelles 1935].

¹⁷⁵ Hg. R.-J. Hesbert. 6 Bde. Rom 1963–1979 (RED.F 7–12).

¹⁷⁶ Carmina Scripturarum. Antiphona[e] et Responsorialia ex Sacro Scripturae Fonte in Libros Liturgicos Sanctae Ecclesiae Romanae derivata. Hildesheim ²1994 [= Straßburg 1907].

¹⁷⁷ G. MILANESE, Concordantia et instrumenta lexicographica ad Graduale Romanum pertinentia. Genova – Savona 1996 (Bibliotheca Gregoriana 1); D. FOURNIER, Concordance textuelle du Graduale Romanum Triplex et des versets de l'Offertoriale Triplex. Solesmes 1996 (Subsidia Gregoriana 5).

¹⁷⁸ Vgl. Corpus Antiphonarium Officii III. Hg. J.-R. Hesbert. Rom 1968 (RED.F 9) 504.

Angesichts der Erkenntnis einer vielfältigen relecture vor und nach dem Ende der Kanonisierung des Psalters und der ganzen christlichen und jüdischen Bibel scheinen sich bisherige Selbstverständlichkeiten allerdings zu überholen: Einerseits entpuppt sich der „Wortsinn“ als Fiktion; schon innerhalb des Alten Testaments erfahren die Psalmen eine mehrfache relecture, die komplexen hermeneutischen Mechanismen folgt. Noch viel weniger gibt es allerdings eine endgültige christliche Interpretation, die einen exklusiven „Erfüllungssinn“ oder einen definitiven „Vollsinn“ freilegen würde. Die überkommene hermeneutische Terminologie ist aufgrund ihrer hermeneutischen und theologischen Vorurteile schwer belastet. Es wurde aber auch noch keine neue Terminologie für die literarischen und liturgischen Aktualisierungen geprägt; hier ist ein offenes Desiderat einer zeitgemäßen Hermeneutik von Bibel und Liturgie.¹⁷⁹

Eine liturgische Psalmenhermeneutik wird die Vielfalt der beschriebenen hermeneutischen Mechanismen zu wahren haben. Außerdem gilt es, die Kreativität und das mitunter spielerische Element der Aktualisierung zu beachten¹⁸⁰, auch wenn derartige liturgische Aktualisierungen systematisches und sogar dogmatisches Gewicht haben¹⁸¹. In diesem Sinn kann man mit Balthasar Fischer von einer „Verbindlichkeit“ der Christologisierung von Psalmen¹⁸² nicht nur im Vollzug der Liturgie, sondern auch für die systematische Theologie sprechen; diese Verbindlichkeit kennt gewisse Grade, deren höchster in den Antiphonen der Festtage erreicht wird.

Andererseits sieht man heute wieder deutlicher, dass der Psalter nicht nur im Licht dieser Neudeutungen zu verstehen ist. Christliche Psalmenfrömmigkeit wird nicht nur von der liturgischen Christologisierung geprägt, wie sie vor allem in den Antiphonen des Herrenjahres entfaltet wird. Die komplexe Hermeneutik der Texte, die zu besonderen Anlässen neu kontextualisiert werden, ist nämlich umgekehrt nicht ohne die Verinnerlichung des Psalters in seinem ursprünglichen kanonischen Zusammenhang zu verstehen¹⁸³, was lange durch die Liturgie der nichtgeprägten Zeiten gewährleistet war¹⁸⁴. Nur so bleibt der hermeneutische „Eigenwert“ und „Überschuss“ des Alten Testaments gerade auch unter den problematischen Kategorien von Verheißung und Erfüllung gewahrt, der heute zurecht von bibelwissenschaftlicher Seite eingemahnt wird.¹⁸⁵ Schließlich darf auch die fundamentale Bedeutung der existentiellen und anthropologischen Dimension des Psalters in der Liturgie

¹⁷⁹ Fundamental ist das Phänomen der relecture, das auch der Ausgangspunkt der Fischerschen Hermeneutik war; Gerhards' Begriff der „Kontextualisierung“ ist ein weiterer fester Anknüpfungspunkt.

¹⁸⁰ Eine einseitige Fixierung eines christlichen Erfüllungssinnes verbietet schon die Verwendung desselben Texts in verschiedenen liturgischen Kontexten; es sei nur an Ps 23 (24) erinnert, der zur Deutung der Feier der Inkarnation, der Höllenfahrt und der Himmelfahrt herangezogen wird.

¹⁸¹ So macht Josef Wohlmuth die Liturgie konsequent zum locus theologicus seiner Christologie: J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg 1992.

¹⁸² Vgl. z. B. FISCHER, *Hilfen* (s. Anm. 31) 123.

¹⁸³ Vgl. nochmals 3.1 mit Anm. 74; dort ist bewusst von „kanonischer Psalterrezeption“ und nicht vom „Wortsinn“ die Rede!

¹⁸⁴ S.o. 4.3.1; die psalmogenen Antiphonen der nichtgeprägten Zeiten boten in der Regel keine Neuinterpretation.

¹⁸⁵ Vgl. z. B. E. ZENGER, *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung*. In: *Christologie der Liturgie* (s. Anm. 7) 31–56, v. a. 52ff.

angesichts der spektakuläreren hermeneutischen Mechanismen nicht relativiert werden. Auch die Christologisierung ist nur der Spezialfall des grundlegenden Phänomens der Rollenidentifikation.¹⁸⁶

Abschließend könnte man vorschlagen, das Bild vom Aufstieg zu modifizieren, das dem überkommenen evolutionistischen Offenbarungsverständnis zugrundeliegt. Christliches Psalmenverständnis wäre dann nicht ein Aufstieg vom „Wortsinn“ über verschiedene Stufen der Christologisierung bis zu einem „Vollsinn“; statt dessen könnte man vom sich-Bewegen in einer Landschaft liturgischer und biblischer Texte sprechen. Dabei nimmt man von unterschiedlichen Standpunkten aus verschiedene hermeneutische Horizonte wahr. Die wichtigsten liturgischen Wegweiser zu solchen Standpunkten mit ihren hermeneutischen Perspektiven – und damit zu wechselnden Horizonten der Wahrnehmung – sind die Antiphonen; sie weisen aber gerade keine hermeneutischen Einbahnstraßen, auch wenn es Gabeln gibt, an denen sich hermeneutische Wege eindeutig trennen (so z. B. mitunter jüdische und christliche Wege, aber auch die Wege verschiedener christlicher Exegetenschulen). Wo die Koordinaten einer entsprechenden Landkarte zu suchen sind, wollte oben zumindest ansatzweise skizziert worden sein.

¹⁸⁶ So A. A. HÄUSSLING, Liturgie. Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: DERS., Identität (s. Anm. 76) 2–10, hier 7 (= Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 [SKAB 140] 118–130). „Es gibt [. . .] keinen anderen Grund, der den so intensiven Gebrauch der Psalmen in der Liturgie der Kirche rechtfertigt, wenn nicht auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht wird, im Sprecher der Psalmen sich selbst in gleichem Geschick von Unheil und Heil wiederzufinden und darin sich selbst zu verstehen“ (ebd.).

Michael Fischer, Mainz

Gotteslob aus dem Essigmund

|| Kirchenlieder der Moderne im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“

I.

Die Sprache, die einmal ausschwang, Dich zu loben,
Zieht sich zusammen, singt nicht mehr
In unserem Essigmund [...]

Mit denen, die Dich auf die alte Weise
Erkennen wollen, gehst Du unsanft um.
Vor Deinen Altären läßt Du ihr Herz veröden,
In Deinen schönen Tälern schlägst Du sie
Mit Blindheit. Denen, die Dich zu loben versuchen,
Spülst Du vor die Füße den aufgetriebenen Leichnam.
Denen, die anheben von Deiner Liebe zu reden,
Kehrst Du das Wort im Mund um, läßt sie heulen
Wie Hunde in der Nacht.

1951, als Marie Luise Kaschnitz diese Verse aus dem „Tutzingen Gedichtkreis“ der Öffentlichkeit vorstellte¹, war die sprachliche und theologische Verunsicherung groß – zumindest bei den Zeitgenossen, die die Vergangenheit nicht totschweigen oder schönreden wollten. Nach zwölf Jahren Diktatur, den Greueln des Krieges und der Erfahrung von „Auschwitz“, ein Wort, das das Unnennbare auf einen Begriff brachte, hatten sich die alten Formeln, das Pathos, der hohe Stil in der Dichtung abgenutzt. Theodor W. Adorno meinte sogar, dass das Schreiben von Gedichten nach Auschwitz überhaupt barbarisch sei.² Auschwitz beweise, so Adorno in seiner Schrift „Negative Dialektik“ (1966), das Misslingen der Kultur.³ Kunst, Philosophie und die aufgeklärten Wissenschaften hätten es nicht vermocht, den Menschen zu verändern, und in ihrem Anspruch auf Autarkie hause die Unwahrheit.⁴ Und ähnlich wie Kaschnitz war er der Überzeugung: „Kein vom Hohen geöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht.“⁵

Die katholische Kirche in Deutschland und Österreich betrachtete sich nach dem Zweiten Weltkrieg als ein Opfer der Nazi-Zeit und verwies auf die Blutzeuginnen und -zeugen aus ihren Reihen. Offiziell war von Schuld nie die Rede, obwohl die Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus durch eine Politik der Verständigung (Reichskonkordat zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl 1933) und des Schweigens eine zweifelhafte

¹ M. L. KASCHNITZ, Gesammelte Werke. Bd. 5. Frankfurt 1985, 248f.

² Th. W. ADORNO, Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt 1977 (Gesammelte Schriften 10,1) 30. Vgl. Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Hg. P. Kiedaisch. Stuttgart 1998.

³ Th. W. ADORNO, Negative Dialektik. Frankfurt 1973 (Gesammelte Schriften 6) 359.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. 360.

Rolle gespielt hatte. Gab es nicht – sieht man einmal von der Rassenideologie ab – mehr oder weniger offensichtliche Affinitäten zwischen der katholischen Kirche und dem Nationalsozialismus? Das autoritäre Prinzip, der Kult um den charismatisch begabten „Führer“, die Trias Antisozialismus, Antiliberalismus und Antisemitismus?⁶ Gab es nicht im „Katholischen Militär-Gebet- und Gesangbuch“⁷ – eingefügt auf der Seite 100a – das „Gebet für Führer, Volk u. Wehrmacht“? Waren die Sinnsprüche in eben diesem Buch wie „Der Deutsche, bieder, fromm und stark, beschützt die heilige Landesmark!“⁸ schon wieder vergessen? War es nicht Maria, die Mutter Gottes, die würdig befunden wurde, mit folgenden Versen angerufen zu werden⁹: „Wir grüßen dich im Schlachtgesang / vom Tode rings bedroht / mit Trommelschlag und Schwerterklang / und Fahnen blutig rot“? Zahlreiche Begriffe aus dem religiösen Sprachschatz waren nach den geistigen Verwüstungen des Dritten Reiches beschmutzt, unsagbar geworden: Das neue Evangelium des Tausendjährigen Reiches hatte sich der Sprache des alten Evangeliums bemächtigt.¹⁰ Korruptiert waren die Begriffe „Blut“, „Reich“, „Ehre“. Die Wörter „Erlösung“ und „Vollendung“ erhielten durch das Unwort „Endlösung“ einen furchtbaren Nebensinn, selbst die Begriffe „Glaube“ und „Treue“ klangen nach dem Krieg hohl, von „Heil“ ganz zu schweigen. Eine neue sprachliche Sensibilität – und damit verbunden eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit – wurde besonders von den Schriftstellern der jüngeren Generation, die aus dem Exil heimkehrten, eingefordert. Günther Anders, der 1933 nach Paris und später nach Amerika emigriert war, setzte sich in seinem Gedicht „Die Sprachelegie“ bereits im Jahr 1944 mit der „Lingua Tertii Imperii“, der Sprache des Dritten Reiches, auseinander. Er schreibt¹¹:

Verwüstet liegt das gute Land der Sprache.

[...]

Und Worte, wo du hintrittst: angeschlagen
und eingebeult. Und die vergnügtesten,
die gestern noch mit Pfeifen und Trompeten
durchs Land gezogen ... und die stillen, die
verschämt und innig das Gewesene
noch rückgetönt – sie alle liegen wüst
und unverscharrt und unbeweiht im Feld.

Aber auch auf theologischer Seite war die Sprachskepsis erwacht. Sie bezog sich weniger auf den Missbrauch der Sprache als auf die Frage, wie unter den Bedingungen der Moderne verantwortungsvolle Verkündigung und Gottesrede betrieben werden könne. Der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer (April 1945 ermordet) meldete 1944 seine Bedenken an. In der Haft stellte er sich die Frage, „was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist“¹². Ausgehend von der Beobachtung, dass die Zeit vorüber sei, „in der

⁶ Zur Affinitätsthese vgl. E. W. BOCKENFÖRDE, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos. Freiburg 1988.

⁷ Katholisches Militär-Gebet- und Gesangbuch. Zusammengestellt von F. J. Rarkowski, Feldbischof der Wehrmacht. Mit kirchlicher Genehmigung. Berlin 1940.

⁸ Ebd. 15.

⁹ Ebd. 243, in der Rubrik „Lieder für außerkirchliche Gelegenheiten“.

¹⁰ Vgl. V. KLEMPERER, LTI. Leipzig 1996, 153: „Der Nazismus wurde von Millionen als Evangelium hingenommen, weil er sich der Sprache des Evangeliums bediente.“

¹¹ G. ANDERS, Tagebücher und Gedichte. München 1985, 393.

¹² D. BONHOEFFER, Brief an Eberhard Bethge (30.4.44). In: DERS., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. E. Bethge. München 1970, 305.

man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte“¹³, entwickelte er die These vom „religionslosen Christentum“. Bonhoeffer überlegte, wie man „weltlich“ von „Gott“ sprechen könne, ohne auf die zeitbedingten Aussageweisen der Religion zurückgreifen zu müssen.¹⁴ An anderer Stelle hielt er der (evangelischen) Kirche vor, dass sie unfähig geworden sei, „Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten.“¹⁵ Und hoffnungsvoll-prophetisch fügte Bonhoeffer hinzu: „Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unregliös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu [. . .].“¹⁶

Ein weiteres Problem, das die religiöse Literatur der Moderne im Allgemeinen und die Kirchenliedproduktion im Besonderen beeinflusste, war die Diastase zwischen Kirche und Kunst, Verkündigung und Dichtung. Während die großen (protestantischen) Schriftsteller der Aufklärung, Gellert, Klopstock, Herder, noch einen Beitrag zum Kirchenlied leisteten, versiegte dieser Strom um 1800. In der Phase der Restauration orientierte sich die Kirche gesellschaftlich, kulturell und theologisch an der Vergangenheit, besonders am Mittelalter. In der katholischen Kirche kulminierten die antimodernen Strömungen im „Syllabus errorum“ von 1864 und im erklärten Antimodernismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Christliche Literatur musste unter diesen Vorzeichen kirchliche Literatur sein; dabei wurde der Begriff „Wahrheit“ auf dogmatische Richtigkeit und kirchliche Gesinnung eingeeengt.¹⁷ Dadurch trocknete nicht nur die christliche Literatur, sondern auch der Wahrheitsbegriff selbst aus. Deshalb ist es nicht weiter verwunderlich, dass die eigentlichen „Gehalte des Glaubens“ wegen „der Blindheit seiner Diener aus dem Bereich von Theologie und Kirche“ emigrierten, wie Georg Picht konstatiert.¹⁸ Der Zwiespalt zwischen „Kunst“ und „Mythos“ einerseits und christlichem Glauben (Theologie) andererseits war unüberbrückbar geworden.¹⁹ Zudem verlor die Sprache der Verkündigung den Kontakt mit der Alltagssprache. „Die moderne Welt ist zuerst sprachlich ungetauft geblieben“ meint Paul Konrad Kurz in diesem Zusammenhang.²⁰ Die alten theologischen Formeln wurden zwar in ständiger Wiederholung weitertradiert („zum millionsten Mal die Zweinaturenlehre oder das Dogma der Präexistenz Christi in Gott“²¹). Aber die Sprache der

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 306.

¹⁵ D. BONHOEFFER, Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge. In: Ebd. 328.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. K. J. KUSCHEL, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Gütersloh 1979, 9–12.

¹⁸ G. PICT, Kunst und Mythos. Stuttgart 1986, 9f. Vgl. das Diktum von K. MARTI, Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen. Darmstadt 1988, 16: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter (ich sage mit Bedacht: Dichter!), damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhanden gekommen ist.“

¹⁹ Vgl. PICT, ebd. 8.

²⁰ P. K. KURZ, Die Neuentdeckung des Poetischen. Zwischen Entfremdung und Utopie. Frankfurt 1975, 140.

²¹ W. JENS, in: KUSCHEL (s. Anm. 17) XVI.

Verkündigung koppelte sich zunehmend von der allgemeinen Sprachentwicklung ab und entwickelte sich zu einem Soziolekt einer immer kleiner werdenden Gruppe.²²

II.

Diese geistigen Voraussetzungen müssen mitbedacht werden, wenn im Folgenden auf die „Kirchenlieder der Moderne“ im 1975 erschienenen Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ eingegangen werden soll. Das „Gotteslob“ wurde entsprechend den theologischen Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils als „Rollenbuch“ der Gemeinde konzipiert.²³ Daneben sollte es als „geistliches Hausbuch für den einzelnen und die Familie“ sowie als Einheitsgesangbuch der deutschsprachigen Diözesen dienen.²⁴ Theologisch-spirituell ist das „Gotteslob“ nach Auskunft des Redaktionsberichtes keiner speziellen Richtung wie etwa der Devotio moderna oder der Gegenreformation verhaftet. Stattdessen wird die biblische Ausrichtung, die „stärkere Betonung der Nächstenliebe und Caritas“, die ökumenische Dimension und schließlich die Christozentrik hervorgehoben.²⁵ Nur kurz sei die Geschichte des Einheitsgesangbuches referiert²⁶: Sie beginnt im Sommer 1962, noch vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die deutschen Bischöfe hielten die „Herausgabe eines einheitlichen Gesang- und Gebetbuches für die deutschen Diözesen“ für erforderlich.²⁷ Die Arbeiten wurden daraufhin im Laufe des Jahres 1963 aufgenommen. Im Dezember des gleichen Jahres wurde in Rom die Konstitution über die heilige Liturgie feierlich verkündet.²⁸ Drei Jahre später, 1966, beschloss die Österreichische Bischofskonferenz vollverantwortlich am Einheitsgesangbuch mitzuarbeiten.²⁹ Nach verschiedenen Probe- und Vorauspublikationen erteilte die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 1973 ihr Placet für die Veröffentlichung. 1975 wurde das „Gotteslob“ in München der Öffentlichkeit übergeben, ein Jahr später wird in Wien das „Orgelbuch zum Gotteslob“ vorgestellt.

Die Entstehungszeit des „Gotteslobes“ (1962–1975) markiert eine Umbruchsphase in der katholischen Kirche. Unmittelbar nach dem Krieg gelang es ihr noch, das Sinndefizit der Menschen auszufüllen. Sie bot einen „Hort geistiger Stabilität“ und ein „Fundament für den Wiederaufbau“.³⁰ Kirchenpolitisch wurde versucht, den Bestand der Institution zu sichern

²² Vgl. O. PANAGL, Katholische Sprache – eine sprachwissenschaftliche Annäherung. In: Katholische Sprache zwischen Klischee, Propaganda und Prophetie. Hg. J. Donnenberg – W. Reiss. Salzburg 1991, 19–52.

²³ Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“. Hg. P. Nordhues – A. Wagner. Paderborn 1988, 26.29f.

²⁴ Ebd. 26. In der Schweiz wurde das Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ nicht eingeführt, allerdings war die Schweiz bei der Erarbeitung beteiligt (ebd. 28f).

²⁵ Ebd. 34f.

²⁶ Vgl. ebd. 43–48. Ebs. Ph. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Freiburg 1974, 412–447.

²⁷ Redaktionsbericht (s. Anm. 23) 43.

²⁸ II. VATICANUM, Liturgiekonstitution (Sacrosanctum Concilium = SC). Z. B. in: Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Hg. K. Rahner – H. Vorgrimler. Freiburg ²1967, 37–90.

²⁹ HARNONCOURT (s. Anm. 26) 414–417.

³⁰ K. H. FRANKL, Die katholische Kirche in Österreich von 1945 bis 1995 – die Geschichte einer Erschöpfung. In: ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik. Hg. F. Csoklich [u. a.]. Graz 1996, 20.

und zugleich die Nachkriegsgesellschaft christlich zu prägen. Tatsächlich blühte der Volkskatholizismus wieder auf. Erst in den sechziger Jahren vollzog sich die Wende. Die Kirche blieb von den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umbrüchen nicht unberührt. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), „dessen Umsetzung mit dem Wandel der Gesellschaft parallel läuft und ihn kirchlich abbildet“³¹, fällt in diese Phase. Äußerlich zeigte der Rückgang des Gottesdienstbesuches und die steigende Zahl der Kircheng Austritte die Krise an.³² Zugleich regte sich Widerstand gegen die Hierarchie, und die Akzeptanz kirchlicher Lehren, besonders auf dem Gebiet der Moral (Frage der Empfängnisverhütung und des Schwangerschaftsabbruches), schwand zunehmend. Dass innerhalb der Kirche antiaufklärerisch-restaurative Tendenzen ebenso wie kulturpessimistische Strömungen an Boden gewannen, verschärfte die Lage zusätzlich. Im (allerdings erst 1988 erschienenen) Redaktionsbericht des „Gotteslobes“ lassen sich die Entwicklungen der Zeit und ihre Beurteilung ablesen. Josef Seuffert, seit 1967 hauptamtlicher Sekretär für die Erarbeitung des Einheitsgesangbuches, beurteilt die Moderne negativ. Der Begriff „Aufklärung“ wird von Seuffert pejorativ verwendet, die „Gott-ist-tot-Theologie“ und der von ihm so genannte „Jesuanismus“ lediglich als „Moden“ abgetan.³³ Das wohlfeile Bonmot aus dem Munde Kardinal Volks „Wer zu sehr von heute ist, ist morgen schon von gestern“, das Seuffert zitiert³⁴, kennzeichnet das Niveau der Auseinandersetzungen.

Dennoch: Im Jahr 1970 wurde ein Arbeitskreis „Gesänge von heute“ eingerichtet. Der zweite Leiter dieses Arbeitskreises, Winfried Offele³⁵, schildert im Redaktionsbericht die Schwierigkeiten. Die sogenannten „rhythmischen Lieder“ waren erst in den sechziger Jahren entstanden. In den darauffolgenden Jahren wurde viel experimentiert. 1966 verbot die Deutsche Bischofskonferenz „Jazzmessen“, solange die „Liturgiefähigkeit einer Musik mit Jazz und jazzähnlichen Elementen noch ungeklärt“ sei. Zum „Jazz“ wurden auch „religiöse Chansons“ und „geistliche Schlagermusik“ gezählt.³⁶ Insofern war die Aufnahme aktueller Lieder in den Stammteil des „Gotteslob“ alles andere als selbstverständlich. Klar war – so Offele –, dass die „Gesänge von heute“ die „Alltagsprobleme, Glaubenshöhen und -tiefen, Suche nach Lebenssinn, nach Gotteserfahrung besonders im menschlichen Miteinander zur Sprache bringen“ sollten.³⁷ Mit anderen Worten: Sie sollten sich von den traditionellen Kirchenliedern, die in der Regel affirmativ sind, unterscheiden. Offele unterstreicht, dass die „Gesänge von heute“ „mitten aus dem Leben“ stammten, räumt aber auch ein, dass sie sich „aber häufig auch hart an der Grenze der christlichen Botschaft“ bewegten. Es gebe

³¹ Ebd.

³² Datenmaterial und Analyse bei: K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg ⁶1998, 27–60.

³³ Redaktionsbericht (s. Anm. 23) 38 unter der vielsagenden Überschrift „Die Mode klopft an die Tür“, vgl. auch ebd. 28 u. 34. Philipp Harnoncourt berichtet von der Arbeit am Einheitsgesangbuch, dass man im Hinblick auf neuere Lieder zunächst der Meinung gewesen sei, sich mit einer solchen „kurzlebigen Mode-Torheit überhaupt nicht auseinandersetzen“ zu müssen (HARNONCOURT [s. Anm. 26] 433).

³⁴ Redaktionsbericht (s. Anm. 23) 38.

³⁵ Offele hat 1979 eine umfassende Kritik des Einheitsgesangbuches vorgelegt: W. OFFELE, *Das ungeliebte Gesangbuch. Plädoyer für ein besseres „Gotteslob“*. Frankfurt 1979.

³⁶ Vgl. L. ZENETTI, *Heiße (W)Eisen. Jazz, Spirituals, Beatsongs und Schlager in der Kirche*. München 1966.

³⁷ Redaktionsbericht (s. Anm. 23) 218.

„fragende Lieder bis hin zur Verzagtheit, aber auch ermunternde Lieder bis hin zur Ekstase“. Entsprechend breit sollte die poetische und musikalische Palette sein: „bis zum Simplen, bis zum Artifiziiellen“.³⁸

Der Arbeitskreis hat dabei ein erstaunliches Gespür für die musikalische und textliche Qualität der Lieder bewiesen. Ihm gebührt das Verdienst, sich überhaupt den Herausforderungen der Moderne gestellt zu haben. Dennoch ist Kritik angezeigt: Wichtige Themen, die seit Beginn der siebziger Jahren gesellschaftlich aktuell geworden sind, fehlen (Frieden, Umwelt, Dritte Welt). Die in das „Gotteslob“ aufgenommenen Lieder sind, bis auf wenige Ausnahmen abgesehen, unpolitisch und spiegeln zu wenig die alltäglichen Erfahrungen, etwa der Arbeitswelt oder aus dem Bereich der Partnerschaft und der Familie, wider. Das Versagen der Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg zeigt sich daran, dass die „Lieder der Moderne“ nicht auf die Frage eingehen, wie man nach Auschwitz von und mit Gott sprechen kann. Auch die geschichtliche und gegenwärtige Beziehung der Christen zum Bundesvolk Israel wird nicht thematisiert. Dem Einwand, dass die Gattung „Gemeindelied“ mit einer solchen Auseinandersetzung überfordert sei, ist entgegenzuhalten, dass sich gerade im Lied Sprachlosigkeit und Scham artikulieren kann. Die Kunstform „Lied“ bietet auch Platz für das Gebrochene, das gestammelte und zweifelnde Gotteslob. Marie Luise Kaschnitz hat mit ihrer Dichtung einen Weg gewiesen, aber man könnte genauso auf die biblischen Psalmen verweisen, die Gottesklage und Gotteslob verbinden.

In musikalisch-ästhetischer Hinsicht wurde von Ulrich Engel bemängelt, dass im „Gotteslob“ Lieder fehlten, die von der Gemeinde mitvollziehbar seien und gleichzeitig dem künstlerischen Niveau zeitgenössischer Musik entsprächen.³⁹ Dieser Kritik möchte ich mich in dieser Form nicht anschließen: Meines Erachtens sind zumindest einige „Lieder der Moderne“ in musikalischer Hinsicht als gelungen zu bezeichnen und entsprechen den ästhetischen Anforderungen der „Zeitgenossenschaft“, so etwa die Kompositionen von Winfried Offele (GL 184), Friedemann Gottschick (GL 308) und Peter Kempin (GL 623).

Auffällig ist, dass die neuen Gesänge im „Gotteslob“ sehr ungleich verteilt sind. Schwerpunkte bilden die Rubriken „Fastenzeit“, „Lob und Dank“, „Vertrauen und Bitte“ sowie „Leben aus dem Glauben“. Die Zahl der Ordinariumslieder ist verhältnismäßig gering; es fehlen aber auch neue Gesänge zu den Hauptfesten Weihnachten, Ostern, Pfingsten oder etwa zur Marienverehrung. Angemerkt sei noch, dass auch die (allgemeine) Liedkommission, die seit 1963 tagte, neuere Lieder (bzw. Liedtexte⁴⁰) in den Stammteil des „Gotteslobes“ eingebracht hat. Insgesamt stammen nach Auskunft des Redaktionsberichts 41 Lieder (Text und Melodie) aus der Zeit nach 1950.⁴¹ Auf einige „Lieder der Moderne“ soll im Folgenden eingegangen werden.

³⁸ Ebd.

³⁹ U. ENGEL, Kirchenmusik – mehr als nur schöner Schein? In: Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Hg. J. Röser. Freiburg 2000, 98.

⁴⁰ Wichtigste Liedautorin war Marie Luise Thurmair. Nach OFFELE (s. Anm. 35) 244 stammen 38 Texte von ihr.

⁴¹ Redaktionsbericht (s. Anm. 23) 175.182f.

Liedschöpfungen bis 1962

Sowohl die religiöse Literatur als auch die Kirchenlieddichtung tat sich nach dem Krieg schwer. Die Auseinandersetzung mit der jüngsten Vergangenheit und die Suche nach einer neuen poetischen und religiösen Sprache wurde eher gemieden. Stattdessen versuchte man, an die Vorkriegszeit oder Kriegszeit anzuknüpfen. Nicht umsonst spricht Karl-Josef Kuschel in bezug auf die religiöse Literatur nach 1945 von einer „erschreckenden Kontinuität“⁴².

Als Beispiel für die Kirchenliedproduktion zwischen Kriegs- und Nachkriegszeit können die Gesänge von der Schriftstellerin Marie Luise Thurmair herangezogen werden. Aus dem Jahr 1940 stammt das Lied „In Jubel, Herr, wir dich erheben ob deiner Zeugen Herrlichkeit“ (GL 611). Sicherlich konnte in der Kriegszeit dieses Lied, das die christlichen Märtyrer thematisiert, subversiv – gegen Faschismus und Totalitarismus – gelesen werden. Das Martyrium, das Bezeugen des Glaubens mit dem eigenen Leben, war eine Erfahrung, die in den Alltag des Dritten Reiches hineinragte. Andererseits drängen sich folgende Fragen auf: Waren die Begriffe „Erde“, „Blut“, „Reich“ und „Opfer“ im Kriegsjahr 1940 in einem redlichen Kontext überhaupt noch zu gebrauchen? Bestand nicht die Gefahr, daß ein solches Lied zur Rechtfertigung des Krieges diene und der Tod der Unschuldigen in Geschichte und Gegenwart als „Helden-“ und „Opfer“-Tod gefeiert wurde?

Ihr Leben haben sie verloren,
zur Erde fiel es samengleich;
aus ihrem Blute sind geboren
die neuen Zeugen für dein Reich.
Wie lautes Gold sind sie geprüft,
wie lautes Gold nahm sie der Herr zu sich
als ein vollkommenes Opfer ewiglich. (GL 611,2)

Ein anderes Lied von Marie Luise Thurmair, „Komm, Herr Jesu, komm führ die Welt zum Ende“ (GL 568), ist im Jahr 1951 entstanden. Es steht in der Tradition der apokalyptisch gefärbten christlichen Literatur, die während des Dritten Reiches und in der Zeit danach zur Weltdeutung herangezogen wurde. Ursprünglich umfasste die Dichtung neun Strophen in Form einer Liedmesse von der „Wiederkunft des Herrn“.⁴³ Im „Gotteslob“ wurde die erste Strophe unverändert übernommen (lediglich Korrektur des Vokativs von „Jesus“ zu „Jesu“), während die Strophen zwei bis vier 1973 von der Liedautorin bearbeitet wurden (im ursprünglichen Lied die vierte, fünfte und neunte Strophe).

Komm, Herr Jesu, komm, führ die Welt zum Ende,
daß der Tränenstrom sich in Freude wende.
Brenn das Haus der Zeit hin in deinen Feuern;
wolle es erneuern in der Ewigkeit. (GL 568,1).

Ebenfalls im Jahr 1951 schuf Martin Jentsch, ein evangelischer Pastor, das Kirchenlied „Brich dem Hungrigen dein Brot“ (GL 618), das die Erfahrung existentieller Bedürftigkeit nach dem Krieg theologisch reflektiert.⁴⁴ Dem Inhalt entspricht die sprachliche Kargheit, die Beschränkung auf das Notwendigste. Im Gegensatz zu den beiden ausgewählten Liedern von Thurmair stehen die Bedürfnisse des Mitmenschen im Vordergrund. Der Sänger

⁴² KUSCHEL (s. Anm. 17) 25.

⁴³ Gelobt sei Jesus Christus. Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Mainz. Mainz 1952, Nr. 500.

⁴⁴ Vgl. U. LIEBERKNECHT, Gemeindelieder. Probleme und Chancen einer kirchlichen Lebensäußerung. Göttingen 1994, 113–118.

wird zunächst – in Anklang an Jesaja 58,7 – aufgefordert, sein Brot zu teilen. Daneben soll er die, „die im Elend wandern“, in sein Haus aufnehmen – nach den großen Flüchtlingsströmen der Nachkriegszeit eine aktuelle und konkrete Forderung:

Brich dem Hungrigen dein Brot,
Die im Elend wandern,
führe in dein Haus hinein;
trag die Last der andern. (GL 618,1)

In der zweiten Strophe wird diese Aufforderung zum Brotbrechen mit der Begründung verknüpft: „du hast's auch empfangen“. Gleichzeitig werden neben den materiellen Nöten auch die seelischen angeführt („Denen, die in Angst und Not, stille Angst und Bangen.“). Ein christologischer Bezug wird erst in der dritten und vierten Strophe hergestellt. In der fünften Strophe schließlich wird die Aufforderung „Brich dem Hungrigen dein Brot“ in die Bitte an Christus überführt:

Brich uns Hungrigen dein Brot,
Sündern wie den Frommen,
und hilf, daß an deinen Tisch
wir einst alle kommen.⁴⁵ (GL 618,5)

Das Lied endet also mit einem eschatologischen Ausblick; apokalyptische Bilder wie bei Thurmair fehlen. Elf Jahre später, 1962, sind zwei Lieder des „Gotteslobes“ entstanden, die gegensätzlicher nicht sein könnten: „Hilf, Herr meines Lebens“ von Gustav Lohmann (GL 622) und „Gott liebt diese Welt“ von Walter Schulz (GL 297). Während das erstgenannte – ähnlich wie das Lied „Brich dem Hungrigen dein Brot“ – in der Tradition einer theologischen „Trümmerliteratur“ steht (wenn es erlaubt ist, diesen Begriff in diesem Zusammenhang zu verwenden), strahlt das zweite den Optimismus der sechziger Jahre aus.

Das Lied „Hilf, Herr meines Lebens“ geht auf die Initiative der Tutzinger Evangelischen Akademie von 1962 zurück. Gustav Lohmann, wie Jentzsch evangelischer Pfarrer, hat seiner Dichtung ein einfaches, aber höchst wirkungsvolles Modell zugrundegelegt. Jede Strophe folgt dem Schema „Hilf, Herr, meines (r) ..., daß ich nicht ... bin.“ Die Bitte wird also nicht positiv, sondern negativ formuliert. Die fünf Strophen (die dritte von Markus Jenny, 1970) variieren das Grundthema:

Hilf, Herr meines Lebens,
daß ich nicht vergebens
hier auf Erden bin. (GL 622, 1.5)

Angesprochen ist Gott, der vom Beter als „Herr meines Lebens“, „Herr meiner Tage, „meiner Stunden“, „meiner Seele“ und schließlich wieder als „Herr meines Lebens“ apostrophiert wird. Lohmann ist es gelungen, ein geistliches Lied zu formen, das sich aus den Erfahrungen des Alltags und der Alltagssprache speist. Darin liegt seine Stärke und auch – wenn man so will – sein Kunstcharakter. Die dorische Melodie von Hans Puls (1962) mit der Textwiederholung des mittleren Verses (Intensivierung) überzeugt durch ihre Schlichkeit genauso wie durch ihre Prägnanz.

In dem achtstrophigen Lied „Gott liebt diese Welt“ (GL 297) von Walter Schulz (auch er evangelischer Pastor) ist die Kopfzeile Programm: Es geht um das Verhältnis zwischen Gott und Welt. Dieses Verhältnis wird als Liebe qualifiziert. Wie bei Lohmann lauten die erste und letzte Strophe gleich:

⁴⁵ Zur theologischen Kritik an der Formulierung „Sündern wie den Frommen“ vgl. ebd. 117.

Gott liebt diese Welt
und wir sind sein eigen.
Wohin er uns stellt,
sollen wir es zeigen:

Gott liebt diese Welt. (GL 297, 1.8)

In den Rahmenstrophen wird also neben der Liebe Gottes die Bezeugung dieser Liebe bzw. der „Weltnähe“ Gottes thematisiert. Die Strophen zwei bis sieben sind biblisch-heilsgeschichtlich orientiert. Sie schlagen einen Bogen von der Weltschöpfung bis zur Wiederkunft Christi. Zu dem optimistisch-glaubensfrohen Text hat der Autor eine Melodie komponiert, die trotz des Tongeschlechts moll Zuversicht, ja eine gewisse Unbekümmertheit vermittelt, zumindest dann, wenn der Vier-Halbe-Takt als Aufforderung zum zügigen Singen verstanden wird.

Liedschöpfungen zwischen 1962 und 1975

Die meisten der neuen Lieder, die Eingang in das „Gotteslob“ gefunden haben, sind in den Jahren 1964/1965 und 1970/1971 entstanden. Liturgiegeschichtlich ist bedeutsam, dass durch die Reformen, die durch das Zweite Vaticanum angestoßen wurden, muttersprachliche Gesänge die volle liturgische Dignität zugesprochen bekamen.⁴⁶ Zu diesen neueren Gesängen gehören auch die Dichtungen des Amsterdamer Studentenpfarrers Huub Oosterhuis (GL 74, 183, 298, 300, 617, 621) und Lothar Zenettis (539, 620, 623, 636, 655, 663, 764). Diese beide Autoren sind vermutlich die begabtesten Liedschöpfer auf katholischer Seite, die im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ vertreten sind. Beiden ist es gelungen, eine poetisch-religiöse Sprache zu finden, die Menschen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts und vielleicht auch des beginnenden einundzwanzigsten sich zu eigen machen können. Die in vieler Hinsicht gebrochene Religiosität, der Zweifel und die Erfahrung der Gottesferne werden dabei genauso angesprochen wie das Vertrauen auf die Nähe Gottes und die Hingabe.

Besonders eindrucksvoll, vor allem im Zusammenklang mit der Vertonung von Peter Kempin (1971) scheint mir das Lied „Worauf sollen wir hören, sag uns worauf?“ (GL 623) von Lothar Zenetti zu sein. Ohne das Wort „Gott“ auszusprechen, wird hier die religiöse Frage nach Orientierung und Lebensinn ausgesprochen. Die Fragen „Worauf sollen wir hören?“, „Wohin sollen wir gehen?“ und „Wofür sollen wir leben?“ wird mit den kurzen Sätzen „Ein Wort ist wahr“, „Ein Weg ist wahr“ sowie „Die Liebe zählt“ beantwortet. Diese Antworten haben Aufforderungscharakter: Nach dem *einen* Wort und dem *einen* Weg muss gesucht, die Liebe gefunden und gelebt werden. Dieses Schweben zwischen prägnanter Formulierung und offenem Inhalt ist meines Erachtens die Stärke dieses Liedes, auch wenn das Beharren auf den *einen* Weg und das *eine* Wort ideologisch missbraucht werden kann, auch im religiösen Kontext. Der Wortschatz („Geräusche“, „Beweise“, „Reden“, „Termine“, „Parolen“, etc.) entspricht der Erfahrungswelt des modernen Menschen.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. vor allem SC 30 (tätige Teilnahme des Volkes) und SC 118 (Pflege des religiösen Volksanges) sowie: RITENKONGREGATION, Instruktion über die Musik in der heiligen Liturgie „Musicam sacram“ (5.3.1967) (abgedruckt in: Dokumente zur Kirchenmusik. Hg. H. B. Meyer – R. Pacik. Regensburg 1981, 154–177).

⁴⁷ In der Ausgabe des „Gotteslobes“ für die Berliner Bischofskonferenz (Leipzig ²1977), das heißt für das Gebiet der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik, ist das Lied nur zweistrophig

Zenetti war Stadtjugendpfarrer in Frankfurt; insofern dürfte sich in diesem Lied auch die Situation junger Menschen zu Beginn der siebziger Jahre widerspiegeln.

Auch in einem anderen Gesang hat Zenetti versucht, religiöse und alltägliche Erfahrung (hier aus der Arbeitswelt) miteinander zu verbinden. In dem Lied zur Taufe „Segne dieses Kind“ (GL 636, entstanden 1971, vertont von Erna Woll) heißt die dritte Strophe:

Segne dieses Kind und hilf uns, ihm zu helfen,
daß es greifen lernt mit seinen eignen Händen
nach der Hand seiner Freunde, nach Maschinen und Plänen,
nach dem Brot und den Trauben und dem Land der Verheißung. (GL 636,3)

Aus den Jahren 1968/1972/1974 stammt der Gesang „Was ihr dem geringsten Menschen tut, das habt ihr ihm getan“ (GL 619, die Melodie stammt aus Island). Auffallend ist, dass von Christus immer nur in der dritten Person geredet wird (im ersten Vers: „ihm“); weder wird sein Name „Jesus“ genannt, noch wird ein christologischer Titel benutzt. Lediglich im zweiten Vers der ersten Strophe wird er als „unser Bruder“ bezeichnet. Dieses ungewöhnliche poetische Verfahren findet seine Erklärung im Kehrvers: „Mitten unter uns steht er unerkannt.“ Der Textdichter Herbert Schaal hat also bereits mit sprachlichen Mitteln versucht, die Nähe bzw. Identität zwischen dem Geringsten und Christus herzustellen. Als gelungen betrachte ich auch die Verknüpfung von biblischer (Mt 25,40; Joh 1,26) und freier, poetischer Sprache. Inspiriert vom Wortlaut der Schrift entsteht eine eigenständige religiöse Dichtung, die der Versuchung widersteht, in die Mottenkiste der Kirchenlieddichtung zu greifen oder einfach biblische Topoi aneinanderzureihen. Besonders eindrucksvoll ist die dritte Strophe. Nur wenigen Liedern gelingt es, politische Themen (hier Exekution, menschenverachtende „Systeme“, Verzicht auf Gewalt, in der zweiten Strophe Verhöhnung und Verdächtigung) deutlich, aber unaufdringlich zur Sprache zu bringen:

Immer ist er unter denen,
die gekreuzigt worden sind;
in unmenschlichen Systemen
lebt er wehrlos wie ein Kind. (GL 619,3)

Dass diese Strophe tatsächlich politisch verstanden wurde, beweist die Ausgabe des „Gotteslobes“ für die Berliner Bischofskonferenz (Gebiet der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik)⁴⁸: Dort fehlt sie.

Einen ganz anderen Charakter trägt der Gesang zur Fastenzeit (GL 184; im Werkbuch als „Osternachtgesang“ bezeichnet⁴⁹) „Wir schlugen ihn“, der gleichfalls im Jahr 1971 entstanden ist. Der Text wurde von dem protestantischen Pfarrer Wilhelm Willms gedichtet, die Vertonung stammt von Winfried Offele, dem bereits erwähnten zweiten Leiter des Arbeitskreises „Gesänge von heute“. Einmalig im „Gotteslob“ ist, dass die sechs Strophen durch ein Orgelvor- und -nachspiel gerahmt sowie durch Zwischenspiele unterbrochen werden. Die Textstruktur verdient hervorgehoben zu werden, weil der jeweils erste Vers im zweiten allegorisch ausgelegt wird.

abgedruckt. Bezeichnenderweise fehlen die Stichwörter „Parolen“ und „Programme“. Auch die Schlusssentenzen sind verändert: Statt „Ein Wort/Weg ist wahr“ heißt es: „Sein Wort/Weg ist wahr“. Offenbar hat hier die staatliche Zensur eingegriffen.

⁴⁸ Leipzig ²1977.

⁴⁹ Werkbuch zum Gotteslob. Bd. I,1. Freiburg 1975, 151.

Wir schlugen ihn:

Wir schlugen aus dem Stein das Feuer.

Wir folterten ihn:

Wir folterten aus dem Schweigen sein Wort.

Wir begruben ihn:

Wir säten auf der Erde den Himmel. (GL 184, 1.3.6)

Zuletzt soll noch auf ein Lied eingegangen werden, das im „Gotteslob“ in der Rubrik „Vertrauen und Bitte“ eingeordnet ist, aber ebenso gut in die Rubrik „Passion“ gepasst hätte. Es ist bereits 1965 „in der Situation einer persönlichen Anfechtung“ verfasst worden.⁵⁰ Der Autor von Text, Melodie und Orgelsatz ist der evangelische Kirchenmusiker Friedemann Gottschick. Textlich geht der Gesang „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (GL 308) auf Psalm 22 zurück. Gottschick legt ihn zunächst König David in den Mund (1. Strophe), dann dem Sänger des Liedes (2. Strophe). Erst in der dritten Strophe wird auf den Verlassenheitsschrei Jesu (Mt 27,46) angespielt. Musikalisch interessant ist, dass der letzte Ton des Liedes nicht zu dem Grundton d' zurückkehrt, sondern auf dem Ton es' verharnt: Die Auflösung, das harmonische Ende wird also verweigert – eine musikalische Entsprechung zu der existentiell erfahrenen Gottverlassenheit. Die vierte Strophe endet nicht wie der Psalm in Glaubensgewissheit, sondern mit der eindringlichen Bitte: „Gott, mein Gott, stärke meinen armen Glauben.“

III.

Kehren wir nach diesem – wohlwollenden – Blick in das Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ wieder zu grundsätzlicheren Erwägungen zurück. Zugleich soll ein Ausblick gewagt werden: auf ein neues oder bearbeitetes „Gotteslob“ für das 21. Jahrhundert.

Der Komponist Hans Zender hat der Kirche vorgeworfen, dass die „ängstliche Bemühtheit, die oft sich anbietende Halbherzigkeit, die Atmosphäre kleinbürgerlicher Familienfeiern“ kaum „noch etwas von der alten Herrlichkeit des Sakralen ahnen“ lasse.⁵¹ Zender weist darauf hin, dass eine falsch verstandene Aufklärung das Kultische zurückgedrängt habe. Der „Logos“ habe über den „Mythos“, die rituell-künstlerische Darstellung des Sakralen, triumphiert.⁵² Paradoxerweise sei durch diese Art der Modernisierung nach der Liturgiereform „die Entstehung wirklicher Modernität“ verhindert worden.⁵³ Anstatt die Zeichensprache der Liturgie zu erneuern, sei die sinnlich-künstlerische Erfahrung in eine diskursive umgewandelt worden.⁵⁴ Darüberhinaus bestehe das Dilemma, dass „minderwertige Kunstformen“ in die Liturgie Einzug gehalten hätten, in der Absicht, „den heutigen

⁵⁰ F. GOTTSCHICK, in: Das neue Lied im Evangelischen Gesangbuch. Lieddichter und Komponisten berichten. Hg. D. Meyer. Düsseldorf²1997, 91.

⁵¹ H. ZENDER, Happy New Ears. Freiburg 1991, 81. Vgl. auch ENGEL (s. Anm. 39) 97–100.

⁵² Ebd. 90–95.

⁵³ Ebd. 94.

⁵⁴ Ebd. 95. Vgl. hierzu: A. LORENZER, „Sacrosanctum Concilium“: Der Anfang der Buchhalterei. Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Perspektive. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform. Hg. H. Becker [u. a.]. St. Ottilien 1991 (PiLi 5) 153–161.

Menschen besser zu erreichen“⁵⁵. Zender urteilt scharf: Den „unbeschreiblichen Seelenkitsch“, der sich „Meditationsmusik“ nenne, aber auch „das triumphalistische Getöse, der schon seit mindestens hundert Jahren zur sakralen Fassade gewordenen Orgel“ und diejenigen „musikalischen Gebilde“, welche „die unsägliche Dummheit der heute üblichen ‚Unterhaltungsmusik‘ imitieren, dazu meistens in sechstklassiger Qualität“, verwirft er.⁵⁶ „Minderwertige Kunst ist eine Art der Lüge“, stellt Zender lapidar fest.⁵⁷ Auch wenn man nicht bereit ist, der Analyse und den Reformvorschlägen von Zender im Einzelnen zu folgen, stellen seine Ausführungen einen Maßstab für die „Gesänge von heute“ und „von morgen“ dar: Wenn die Liturgie der Heiligung des Menschen und der Verherrlichung Gottes dienen soll⁵⁸, muss sie theologisch und ästhetisch wahr sein. Oder auf die Zukunft der Kirche bezogen: „Wenn es der Kirche nicht gelingt, ihre Fähigkeit zu kultureller Zeitgenossenschaft unter Beweis zu stellen, dann wird ihr im kommenden Jahrtausend keine Zukunft beschieden sein.“⁵⁹ Der an sich richtige Einwand, dass Gemeindelieder keine autonomen Kunstwerke seien, rechtfertigt nicht mindere Qualität oder billige Surrogate. Eine falsch verstandene *participatio actiosa*⁶⁰, die nur den Rezipienten und seine angeblichen Bedürfnisse im Blick hat, ist sicherlich nicht der richtige Weg.⁶¹ Auch im Bereich der Kirchenmusik und des Gesanges darf Kirche als die Gemeinschaft der Herausgerufenen eine Herausforderung darstellen. Gleichzeitig muss in der Liturgie und damit auch im Kirchenlied Platz sein für die religiösen und lebensweltlichen Erfahrungen der Christen – eine Gratwanderung zwischen der „Herrlichkeit des Sakralen“ (Zender) und dem alltäglichen Bezeugen des Glaubens, auch in seiner Gebrochenheit und Verzagtheit. Liturgie ist eben beides: *glorificatio Dei* und *sanctificatio hominis*.

Und die liturgisch-musikalische Tradition? Die Versuchung ist groß, angesichts der Schwierigkeiten, neue poetische und musikalische Formen in den Gemeinden zu beheimaten, in die Vergangenheit zu flüchten. Aber: „Real verlorene Tradition ist nicht ästhetisch zu surrogieren.“⁶² Die „falsche Tradition“ der bürgerlichen Gesellschaft (und einer bürgerlich-mittelständisch geprägten Kirche) „wühlt in falschem Reichtum“,⁶³ produziert lediglich „den schönen Schein“. ⁶⁴ Heißt das, dass man alte Lieder oder den lateinischen Choral nur noch als „Zitat“ singen könne, wie Hermann Kurzke meint, im Bewusstsein des Abstandes zwischen dem Glaubenszeugnis der Liedschöpfer und der je eigenen Gegenwart? Vielleicht

⁵⁵ ZENDER (s. Anm. 51) 95.

⁵⁶ Ebd. 95 u. 98. Vgl. A. MARTI, Kunst und Kitsch als Problem der Hymnologie. In: JLiH 26 (1982) 175–184.

⁵⁷ Ebd. 95.

⁵⁸ SC 10.

⁵⁹ ENGEL (s. Anm. 39) 99.

⁶⁰ Vgl. SC 14.

⁶¹ Albrecht Greule spricht nennt als Maßstab für die Bewertung von sprachlichen Äußerungen zwar das Kriterium Kommunikationsadäquatheit, das auch für die Liturgie gilt, weist aber auch auf die „nicht unproblematische Forderung nach formaler Verständlichkeit bzw. leichter Rezipierbarkeit“ hin (A. GREULE, Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie. Überlegungen eines Germanisten. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft [s. Anm. 54] 138.140).

⁶² Th. W. ADORNO, Über Tradition. In: DERS., Kultur und Gesellschaft. Bd. 1, Frankfurt 1977, 311.

⁶³ Ebd. 313.

⁶⁴ ENGEL (s. Anm. 39) 99.

ist diese Frage unter den Bedingungen der Postmoderne mit Ja zu beantworten.⁶⁵ Alex Stock schließt sich offenbar dieser Auffassung an, wenn er davon spricht, dass man die alten Lieder nicht unbedingt „lauthals“, im Brustton der Überzeugung, singen müsse. „Man kann ihnen auch im Gespür für die Zeitdifferenz, mit einer gewissen Verhaltenheit nachsingen, ihnen folgend, ohne mit ihnen vollends identisch zu sein.“⁶⁶ Dies ist jedenfalls besser als ein bildungsbürgerlicher Ästhetizismus oder Formen religiöser Regression, die das Heil in der Vergangenheit suchen.

Unser Gotteslob kommt aus dem Essigmund. Die alten Sicherheiten, das selbstverständliche Gotteslob, die traditionelle religiöse Sprache ist zerbrochen. Der Musik geht es nicht besser.⁶⁷ Dennoch: Das Ende darf nicht Verstummen sein.⁶⁸ Auch heute muss das „Neue Lied“, von dem die Bibel spricht, erklingen; das Wort, das glaubwürdig ist, gesagt werden. Womöglich bedarf es dazu einer Sprache, die im Bonhoefferschen Sinne unreligiös, aber wahr und kraftvoll ist. Deshalb sollen am Schluss dieses Aufsatzes Texte zweier Frauen stehen, die ihre Überlegungen über die Bedeutung der Poesie und der Gottesrede in dichterische Form gekleidet haben. Diese beiden Texte könnten zugleich einen ästhetisch-theologischen Maßstab für das Neue Gotteslob, das Neue Lied, umreißen.⁶⁹ Ingeborg Bachmann schreibt in ihren Frankfurter Vorlesungen (1959/1960): „Poesie wie Brot? Dieses Brot müßte zwischen den Zähnen knirschen und den Hunger wiedererwecken, ehe es ihn stillt. Und diese Poesie wird scharf von Erkenntnis und bitter von Sehnsucht sein müssen, um an den Schlaf der Menschen rühren zu können.“⁷⁰ Und Marie Luise Kaschnitz fährt in dem eingangs zitierten Tutzinger Gedichtkreis fort⁷¹:

Und dennoch wirst Du fordern, daß wir Dich
Beweisen unaufhörlich, so wie wir sind,
In diesem armen Gewande, mit diesen glanzlosen Augen,
Mit diesen Händen, die nicht mehr zu bilden verstehen,
Mit diesen Herzen ohne Trost und Traum.
Aufrufen wirst Du Legionen der Ungläubigen
Kraft Deiner lautlosen Stimme Tag für Tag,
Ihre Glieder werden hören,
Ihr Schoß wird hören,
Essen und trinken werden sie Dich.
Ihre Lungen atmen Dich ein und aus.

⁶⁵ H. KURZKE, Kirchenlied und Literaturgeschichte. Die Aufklärung und ihre Folgen. In: JLH 35 (1994/95) 132. Kurzke weist die theologische „Verachtung der ästhetischen Realisation“ (131f) zurück. Aber ist das Singen von Kirchenliedern „Gottesdienst“, wenn der Satz gilt: „Wir sind wie Antiquitätensammler, wenn wir alte Lieder singen. Auch Sammler lieben ihre Stücke sehr“ (132).

⁶⁶ A. STOCK, Und die alten Lieder singen. Umgangsweisen mit der Liedtradition bei der Entstehung des Einheitsgesangbuches „Gotteslob!“. In: Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft. Hg. H. Kurzke – H. Uhlein. Frankfurt a. M. 1999, 44.

⁶⁷ Vgl. das Gedicht von Rose Ausländer „Die Musik ist zerbrochen“ (in: Die Musik ist zerbrochen. Gedichte. Frankfurt 1993, 12). Dort heißt es: „Im Himmel ist es nicht besser / Unstimmigkeiten verstimmen / die Orgel der Luft / die Musik ist zerbrochen“.

⁶⁸ P. K. KURZ, Gott in der modernen Literatur. München 1996, 63.

⁶⁹ Zu einer Kriteriologie vgl. R. PACIK, Kriterien für Text und Melodie des Gemeindesliedes. In: HID 42 (1988) 62–96. Neuerdings: H. ÜHLEIN, Das neue geistliche Lied. Versuche einer Bestandsaufnahme. Aspekte einer Kriteriologie. In: Kirchenlied interdisziplinär (s. Anm. 66) 65–81.

⁷⁰ I. BACHMANN, Werke. Bd. 4. München 1978, 197.

⁷¹ KASCHNITZ (s. Anm. 1) 253.

Hermann Kurzke, Mainz

Tu auff, tu auff du schönes Blut

Zu den Liedern mit alter Tradition, die aus dem Stamnteil des *Gotteslob* aus sprachlichen und anderen Gründen verschwunden sind, gehört Friedrich von Spees *Tu auff, tu auff du schönes Blut*. Um über die Stichhaltigkeit dieser Gründe urteilen zu können, ist zunächst ein Blick auf die Textgeschichte erforderlich.

I. Text

Zwischen November 1627 und November 1628 hat Spee als Seelsorger in Köln gewirkt und aus wöchentlichen spirituellen Übungsaufgaben für eine geistliche Tochter allmählich ein Werk mit geistlichen Betrachtungen, betitelt *Güldenens Tugend-Buch*, in einer ersten Fassung zusammengestellt. Vermutlich entstand damals, spätestens um 1630 herum, das Lied *Tu auff, tu auff du schönes Blut*, das, als Spee Anfang der Dreißiger Jahre seine Gedichte und Lieder zusammenzustellen begann, leicht verändert als Lied Nr. 12 in die Gedichtsammlung *Trutz-Nachtigall* aufgenommen wurde. Die Überlieferungssituation ist kompliziert, aber solide. Der frühesten Fassung am nächsten kommt die Düsseldorfer Handschrift des *Tugendbuchs* (von fremder Hand ca. 1641–1643). Zwei Autographen aus dem Jahr 1634 überliefern zweifelsfrei die von Spee für die *Trutz-Nachtigall* gewünschte, leicht veränderte Textfassung.¹ Für die Überlieferungsgeschichte maßgebliche Textzeugen sind ferner posthum der Gesangbuch-Erstdruck im *Geistlichen Psalter* (Köln 1638) und die Pariser *Trutz-Nachtigall*-Handschrift um 1640, die beide bereits die Melodie überliefern, und die Erstdrucke von *Trutz-Nachtigall* und *Tugend-Buch*, beide aus dem Jahre 1649.

Der *Tugend-Buch*-Text lautet²:

Ermanung zur Buß

Thu auff, thu auff du schönes Blut,
Sich Gott zu dir will kehren:
O Sünder greiff nun hertz vnd muth,
Hör auff die Sünd zu mehren:
Wer buß zur rechten zeit verricht
Der soll gewißlich leben:
Gott will den todt des Sünders nicht,
Wan wiltu dich ergeben?

Vergebens ist all rath vnd that,
Was wiltu länger saumen?
Es sey nun gleich früh oder spat,
Die Festung mustu raumen:
O armes kind, o Sünder blind
Wem wiltu widerstreben?
Dein stärck verschwind gleich wie der wind:
Laß ab: es ist vergeben.

¹ Es handelt sich um die Straßburger Handschrift, eine Art Konzeptfassung, und die Trierer Handschrift, eine Reinschrift, beide von Spees eigener Hand. Alles Nähere zur Quellenlage steht detailliert im Kommentarteil der kritischen Ausgabe (Friedrich Spee von Langenfeld, *Trutz-Nachtigall*. Hg. Th. G. M. van Oorschot. Bern 1985). Künftig abgekürzt: TrN.

² Friedrich Spee von Langenfeld, *Güldenens Tugend-Buch*. Hg. Th. G. M. van Oorschot. München 1968, 327. Künftig abgekürzt: GTB.

Thu auff, thu auff, sag dir fürwahr,
 Gott läst mit ihm nicht schertzen:
 Dein arme seel steht in gefahr,
 Vnd wird dich ewig schmertzen:
 Kehr wider, o verloren Sohn,
 Reiß ab der Sünden banden.
 Ich schwer dir bey dem Gottes thron,
 Die gnad ist noch fürhanden.

Geschwind, geschwind, all vhr vnd stund
 Der Todt thut auff vns eilen:
 Ist vngewiß, wan er verwund
 Mit seinen schnellen pfeilen:

Wen er nicht find in gnadenzeit,
 Wär nützer nie geboren:
 Wer vnbereit von hinnen scheidt,
 Ist ewiglich verloren.

O Ewigkeit, O Ewigkeit,
 Wer wird dich können messen!
 Seynd deiner doch schon allbereit
 Die menschen kind vergessen:
 O Gott, vom hohen himmel gut,
 Wan wird es besser werden?
 Die welt noch immer schertzen thut,
 Kein sinn ist mehr auff Erden.

Ein um eine Seele Besorgter spricht, nicht direkt Spee selbst, aber sein Rollen-Ich als Seelsorger. Er ermahnt ein „schönes Blut“, im konkreten Fall war es ursprünglich eine junge Frau³, „zur Buß“, verallgemeinert einen „Sünder“ dazu, „daß er die Burg seines Hertzens Christo einraume.“⁴ Der Tonfall ist beschwörend, besorgt, warnend und mahnend, um rechtzeitige Einsicht flehend. „Wer buß zur rechten zeit verricht / der soll gewißlich leben.“ Um diese rechte Zeit geht es. Gedenke des Todes! lautet die ernste Botschaft: „all vhr und stund / der Todt thut auff vns eilen“. Die Sorge gilt dem „schönen Blut“: dem jungen Menschen, adrett, vital und lebenslustig, von allen geliebt, ohne Gedanken an den Tod. Auftun soll er die Burg seines Herzens, denn Gott will einkehren. Das Blut soll sich ergeben, kapitulieren, die Festung räumen, und zwar bedingungslos. „O Sünder, vnd o Sünderin!“ mahnt Spee im *Gülden Tugend-Buch*, „was haltest so hart versperret und verriglet die feste burg deines verstockten hertzens? Warumb offnest nicht dem Himmel Fürsten JESU Christo, der so freundlich dich vom Creutz ermahnet?“⁵

Was geschieht, wenn nicht geöffnet wird? Auch dann geht die Festung verloren. „Dein stärck verschwind gleich wie der wind“, die Mauern werden nicht halten. Werden sie Christus nicht geöffnet, dann wird ein anderer schneller sein: „Der grimmig Tod mit seinem Pfeil“, wie es in einem anderen Lied der Zeit heißt, der Tod als Jäger mit schnellen oder, in einer anderen Fassung, bleichen Pfeilen. Dann ist man ohne Christus verloren: „Wen er“ – der Tod – „nicht find in gnadenzeit, wär nützer nie geboren: Wer unbereit von hinnen scheidt, ist ewiglich verloren.“⁶

Das „Tu auff“ wird beschwörend wiederholt in der dritten Strophe, und in der vierten noch einmal unterstrichen: „Geschwind, geschwind.“ In der Schlusstrophe wechselt die Kommunikationssituation, der Seelsorger spricht nicht mehr die Sünderin an, sondern die Ewigkeit und Gott selbst, und stimmt eine sehr allgemeine Klage über den Weltmenschen an, der

³ Näheres: Th. G. M. VAN OORSCHOT, Friedrich Spee von Langenfeld. Zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Göttingen 1992, 36f.

⁴ Der Titel der TrN-Fassung lautet: „Ermahnung zur Buß an den Sünder daß er die Burg seines Hertzens Christo einraume.“ (TrN S. 70)

⁵ GTB S. 327.

⁶ Der Wunsch, besser nie geboren zu sein, begegnet verschiedentlich im Alten Testament, z. B. Ijob 3,3; 10,18; Jer 20,14–18.

die Ewigkeit vergisst und sein Leben unter Geschwätz und Scherzen zubringt. Das Lied schließt, wie häufig bei Spee, ohne Beruhigung, ohne Trost.

II. Wirkungsgeschichte

Die Gesangbuchwirkung des Liedes geht 1638 vom auflagenstarken Kölner *Geistlichen Psalter* (bzw. später *Psalterlein*) aus und verbreitet sich von dort aus im Laufe des 17. Jahrhunderts über den westlichen Teil des katholischen Deutschland, ist aber nicht flächendeckend. Im 18. Jahrhundert geht das Lied allmählich wieder verloren.

Im 19. Jahrhundert kehrt es zurück, jedoch in veränderten Gestalten, deren häufigste die Fassung *Tu auf, tu auf o Sünderherz* ist, eine kompilierende Nachdichtung unbekannter Herkunft, deren Hauptbestandteile wohl aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammen⁷ und im 19. mit alten und neuen Partikeln versetzt in zahlreichen verschiedenen Mischungen auftauchen.

Der ursprüngliche Text kommt erst durch die Sammlung *Kirchenlied* von 1938 wieder zur Geltung, dann aber auch zu großem Erfolg, denn gleich darauf, 1947, zählt das Lied zu den *Einheitsliedern der deutschen Bistümer* und gerät infolgedessen in nahezu alle Diözesangesangbücher der Nachkriegszeit. Das *Gotteslob* macht dieser Karriere ein Ende, verbannt das *Tu auf* aus dem Stamnteil. Lediglich 5 von (rund 30) Regionalanhängen überliefern es weiter (Berlin, Köln Osnabrück, Regensburg, Salzburg), ein weiterer behält die Fassung *Sünderherz*. In der neuesten Generation der Anhangsanhänge hat die Diözese Würzburg das Lied wiederbelebt, und zwar in der *Sünderherz*-Fassung.

Eine evangelische Überlieferung ist mir nicht bekannt. Wäre sie möglich? Es gibt ja evangelische Lieder mit ganz ähnlichem Akzent auf der Sterbestunde. Das Lied *Wer weiß, wie nahe mir mein Ende* von Ämilie Juliane Reichsgräfin von Schwarzburg-Rudolstadt bittet um ein Sterben in Bußfertigkeit: „Laß mich beizeit mein Haus bestellen, daß ich bereit sei für und für.“ Spee freilich ist grundsätzlicher und strenger. Von Trost und Erlösung ist in seinem Lied kaum die Rede. Christus kommt nur im Umfeld vor, im Text selbst nicht. Katholische Veräußerlichungen mögen ein Übriges getan haben, um eine evangelische Rezeption zu blockieren – eine Aufforderung lediglich zu regelmäßiger Beichte und Kommunion oder zum rechtzeitigen Empfang der Sterbesakramente konnte darin gesehen werden.

Die Veränderungsgeschichte fokussiert die Problemstellen eines Textes. Wir greifen drei Einzelprobleme heraus.

1. Wen oder Wann?

Mit Ausnahme der Straßburger *Trutz-Nachtigall*-Handschrift schreibt die frühe autographe oder autornahe Überlieferung: „ist ungewiß, wann er verwundet“, während der *Geistli-*

⁷ Die Kreuzstrophe findet sich bereits als Schlussstrophe in: Deutsche katholische Gesänge aus älterer Zeit. Eine Anthologie. Frankfurt am Main 1833, mit dem Quellenhinweis: Katholisches Gesangbüchlein [. . .] aus verschiedenen Gesangbüchern ausgezogen [. . .]. Lützburg 1783. Die anderen drei Strophen entsprechen den Strophen 1, 4 und 5 bei Spee. Die Änderungen des Liedes scheinen als Erweiterungen zu beginnen. Die Kreuzstrophe ist eine christologische Zusatzstrophe. Zusatzstrophen (insgesamt vier) finden sich auch im Allgemeinen Gesangbuch, Mainz 1683 (Notenausgabe, die einige Jahre ältere Erstausgabe ohne Noten konnte bisher bibliographisch nicht ermittelt werden).

che Psalter 1638 und der Trutz-Nachtigall-Erstdruck 1649 „ist ungewiß, wen er verwundet“ schreiben.⁸ Das „Wann“ ist als lectio difficilior zweifellos besser gegenüber dem banalen „wen“, denn der Tod wird natürlich jeden verwunden. Das „Wann“ allein zielt auf das, worauf es ankommt: das Bereitsein zur rechten Zeit. Trotzdem hat sich als Folge der Leitfossil-Wirkung von Köln 1638 (für die Frührezeption) und Trutz-Nachtigall 1949 (für die Rezeption im 20. Jahrhundert) die schwächere Lesart durchgesetzt. Das wäre bei einer Wiederaufnahme des Liedes zu korrigieren.

2. Schönes Blut

Schon der erste Gesangbuchdruck, dem dann zahlreiche folgen⁹, hat „edles“ Blut, verschiebt also den Akzent von einem schönen Menschen auf einen ranghohen Menschen. Das Bild der Burg mag diese Änderung veranlasst haben. Die Stoßrichtung des Liedes wird dadurch etwas spezieller, auf adelige oder anderswie hochrangige Menschen bezogen. Die Wortbedeutung von „edel“ im Sinne von „innerem Adel“, Seelenadel war damals zwar bereits häufig anzutreffen, ist aber hier nicht anwendbar. „Edles Blut“ steht hier vielmehr leicht ironisch für „hohes“, „feines“ oder „stolzes“ Blut.¹⁰

„Sünderherz“, „verirrtes Schaf“¹¹, „Menschenherz“¹², „betörtes Herz“¹³: die vielen Eingriffe zeigen, dass im 19. Jahrhundert auch „Blut“ als Problem empfunden wurde. Das Wort „Blut“ ist in diesem Zusammenhang¹⁴ pars pro toto für Volk, Sippe, Abstammung, dann singularisiert im Sinne von „Mensch“, wobei stets ein junger Mensch gemeint ist. Im Deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm werden „ein junges Blut“, ein „frommes“, ein „fröhliches“, ein „leichtes“, „edles“, und ein „junges schönes“ Blut als Beispiele genannt. Die Wendung „ein schönes Blut“, die der Barockzeit geläufig gewesen sein mag, wird heute nicht mehr verstanden. Das war der Hauptgrund der Streichung des Liedes aus dem Gotteslob. Fragt man nach, so erhält man in der Tat als Antwort in der Regel abwegige Vermutungen, die meistens auf das Blut Christi zielen. Allerdings weiß das Unterbewusstsein vielleicht mehr als das Tagesbewusstsein. Das „Blut aufturn“ lässt wohl doch auch etwas Richtiges assoziieren, ein Fließen lassen und Preisgeben.

Schwer verständliche Wendungen durch verständliche zu ersetzen erzeugt Siege, die nicht vorhalten. Gute Texte haben ihre Geheimnisse. Die „Verständlichkeit“, die schon die Aufklärungsgesangbücher forderten und die viele Reformer bis heute fordern, gibt etwas rezeptionsästhetisch Entscheidendes preis. Das Verstandene ist das Tote und Erledigte. Das

⁸ Textkritische Details bis 1649 nach Friedrich Spee, Trutz-Nachtigall. Hg. v. Th. G. M. van Oorschot. Bern 1985, 360f; zusätzlich eingesehen wurde der dort nicht berücksichtigte *Geistliche Psalter* in der Ausgabe Köln 1638.

⁹ Bis z. B. Katholisches Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Ermland. Braunsberg 1878.

¹⁰ J. GRIMM – W. GRIMM, Deutsches Wörterbuch. Bd. 3. Leipzig 1862: Art. „edel“.

¹¹ Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier. Hg. Bischöfliches General-Vicariat. Zweite revidierte Stereotyp-Ausgabe. Trier 1871.

¹² Laudate. Katholisches Andachtsbuch zum Gebrauche bei dem öffentlichen Gottesdienste im Bisthum Augsburg. Auf bischöfliche Anordnung. Mit einem Titelkupfer. Prachtausgabe. Augsburg 1859.

¹³ Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Münster. Neu herausgegeben im Jahre 1932 auf Anordnung des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Johannes. Münster 1932.

¹⁴ GRIMM, Deutsches Wörterbuch. Bd. 2. Leipzig 1860, Sp. 173f: Art. „Blut“, Bedeutung Nr. 8.

Unverstandene aber ist produktiv wie ein Rätsel, das gelöst werden soll. Rezeptionsästhetisch gesehen sind dunkle Stellen produktive Zonen, die den Leser zur Deutungstätigkeit anregen und seine Phantasie in Gang setzen. Das großartige, vieldeutige Initium „Tu auf, du schönes Blut“ ist durch das Wegbrechen sprachlicher und bildlicher Kontexte eine kühne Metapher geworden, ein andeutungsreicher Hermetismus. „Schönes Blut“ hat ein viel reicheres Konnotationsumfeld als zum Beispiel „verirrtes Schaf“.

Wenn hier für die Beibehaltung des schwer verständlich Gewordenen plädiert wird, dann nicht, weil die originale Erfahrung des Autors für wiederherstellbar gehalten würde, sondern deshalb, weil die originalen Bilder moderne Realisationen zulassen. Es sind nicht die des Autors. Wir erleben Spees Lied auch bei gleichem Wortlaut völlig anders als seine Zeitgenossen im 17. Jahrhundert, weil wir zu jedem Wort andere Kontexte einbringen. Es gibt Stellen, die wir nur schwach realisieren. Das Wort „Sünder“ hat heute sicher weniger Kraft als damals – die Melodie hilft, darüber hinwegzusingen. Andere Stellen hingegen, zum Beispiel die Festungsmetaphern, lassen sich reaktivieren und in moderne psychologische Kontexte einbringen. Man kann das für illegitim halten. Der Literaturwissenschaftler muss aber zunächst davon ausgehen, dass jede Textrezeption so verfährt. Jeder Text wird mit der gegenwärtigen Erfahrung kontextiert – womit auch sonst? Der Religionswissenschaftler könnte ergänzen, dass die Neukontextierung eines alten Liedes von Kraft, nicht von Schwäche zeugt. Die wissenschaftliche Rekonstruktion des Urkontexts schafft ja noch keinen Glauben. Sie setzt vielmehr oft dann ein, wenn der Glaube verloren ist.

3. *Tu auf, tu auf, o Sünderherz*

Die Liedbearbeitung, deren Ursprünge bisher noch im Dunkeln liegen, wird hier in der Fassung Mainz 1865 gegeben, wie sie bis 1950 in Gebrauch war.¹⁵

Tu auf, tu auf, o Sünderherz!
Gott will bei dir einkehren.
Er hält dir vor all seinen Schmerz;
Laß ab, sein Leid zu mehren!
Wer Buß' zur rechten Zeit verricht't,
Der soll in Wahrheit leben.
Gott will den Tod des Sünders nicht;
Wann wirst du dich ergeben?

Tu auf, dein Heil steht in Gefahr;
Wag's nicht, mit Gott zu scherzen!
Mach deine Sünden offenbar.
Tu Buß' aus ganzem Herzen!
Erheb dich, o verlornen Sohn,
Zerreiß der Sünde Banden!
Verderben ist der Sünde Lohn;
Noch ist die Gnad' vorhanden.

Tu auf, tu auf! All Gut und Geld,
Was kann's, o Mensch, dir frommen?
Was hilft all Ehr' und Lust der Welt,
Wenn einst dein End' wird kommen?
Wenn nach so kurzem Freudenblick
Du ewig gingst verloren:
Sag', wär's dann nicht ein großes Glück,
Wenn nie du wärst geboren?

Tu auf, tu auf! Sieh deinen Gott
Mit ausgespannten Händen
Am Kreuzesstamm in Angst und Not
für dich sein Leben enden!
Der harte Fels zerspaltet sich,
Sonn', Mond und Stern erbleichen;
Soll denn allein, o Sünder, dich
Dein Jesus nicht erweichen?

¹⁵ Katholisches Gebet- und Gesangbuch für die Diözese Mainz. Mainz 1865.

Die Burgmetaphorik verschwindet, wird ersetzt durch „Herz“ als Wohnung Gottes. Jesu Erlösungstat am Kreuz wird in der vierten Strophe wirkungsvoll in Szene gesetzt – sicher eine theologische Korrektur des nach Verlust seines Ursprungskontexts jesuslosen Speeschen Liedes. Das wegschauende Herz soll genötigt werden: „Er hält dir vor all seinen Schmerz.“ Es soll nicht härter sein als die zerreißen den Felsen (Mt 27,52) bei Jesu Tod. Das Todesmotiv wird vorsichtig ins Eschatologische verschoben. Die Zeile „Sonn', Mond und Stern erleichen“ zitiert Mt 24,28, die Verkündigung der Wiederkunft Christi.

Ferner konkretisiert das Lied das „Buße tun“ im Sinne der kirchlichen Beichte: „Mach deine Sünden offenbar.“ Der Tod verliert poetisch an Gewicht. Er ist abstrakter („dein End“) und hat keine Pfeile mehr. Bei Spee war er noch eine personifizierte Macht: „Der Tod tut auf uns eilen.“ Stattdessen gewinnt die Sünde. Das *Sünderherz* steht auch von der Melodie her an betonter Stelle. Das Lied greift jetzt alle an, nicht mehr nur die Jungen und Schönen.

Die *Sünderherz*-Fassung ist allgemeiner, pragmatischer, kirchlicher und theologischer. Sie ist nicht schlecht. Die ungetrübte Härte des Speeschen Originals aber ist in der heutigen Rezeptionssituation der *Sünderherz*-Fassung dennoch überlegen. Das Argument: „Er hält dir vor all seinen Schmerz“ wird heute in Ermangelung des dazugehörigen Glaubens nicht als zugkräftig empfunden. Die rhetorischen Fragen am Ende von Strophe 3 und Strophe 4 sind eben nur rhetorische Fragen. Spee aber macht kein Wortgeplänkel, sondern sagt mit düsterer Härte: „Wen er nicht find in gnadenzeit, wär nützer nie geboren.“

Die Festungsmetaphorik kommt der heutigen Identitätspsychologie entgegen. Denn der Erfolgsmensch der Gegenwart ist selbstverständlich eine solche Festung. Er gibt sich keine Blöße, ist niemals weich, niemals persönlich. Er ist gepanzert, nicht mit Eisen und Leder, aber mit Masken und Rollen, hinter denen das wahre Ich, das ja stets arm und verletzlich ist, sich perfekter verbirgt als früher der Ritter hinter seinem Blech.

Büßen, jenes heute unmöglich scheinende Wort, es bekommt metaphorisch Farbe. Ich versuche, Realisationen dieses Texts zu finden, für die man keinen Glauben braucht. Büßen heißt die Türen aufmachen, die Mauern schleifen, aus den Rollen fallen. Aus Festungen werden Menschen. Alte Kämpfer werden weich. Das Starre der Masken zerfließt, das Eis der Vorsicht schmilzt, die Träne quillt. Dem, der die Burg seines Herzens auftut, verspricht Spee nicht die Gunst der Leute. Sie neigen dazu, solche Gelöstheit zu missbrauchen und in der geöffneten Burg herumzutrapeln. Aber auch für die, die nicht darauf warten, dass Christus in die Burg ihres Herzens einziehe, für die, denen Christus egal ist, stimmt doch immer noch so viel, dass auch sie sterben werden und dass ihnen in der letzten Stunde die Leute egal sein sollten. Dann endlich könnten sie loslassen. Spätestens dann, wenn alle Rücksichten sinnlos werden, könnte sich die Seele lösen. Im Tod zerfließen die mühsam errichteten Eispanzer des Ich, er ist ein Alkahest wie die Liebe, er wirft die Festungsmauern der Individuation nieder. Büßen heißt das Herz waschen; im Weinen, so heißt es in einem ambrosianischen Hymnus (*Aeterne rerum conditor*), wird die Schuld gelöst.

III. Thesen

Was erzählt diese Wirkungsgeschichte? Mein Thema hätte mich in Versuchung führen sollen zur Klage: Die *Gotteslob*-Redaktoren haben ein so schönes altes Lied entfernt! Ja, ich klage mit, obgleich uns die Wirkungsgeschichte etwas anderes sagt. Das Lied *hat* keine

Tradition im Sinne kontinuierlicher Weitergabe von Geschlecht zu Geschlecht gehabt. Es war zweihundert Jahre lang verloren, wurde von unseren Eltern oder Großeltern wieder entdeckt und erschien uns nur deshalb so altherwürdig, weil jede Generation das von den eigenen Eltern Überlieferte für das Altherwürdige hält, auch wenn es sich, wie in diesem Falle, um eine ziemlich frische Ausgrabung handelt. Dass die *Sünderherz*-Anhänger umgekehrt ihre Fassung für die uralte hielten, geht aus den Quellenangaben unzweideutig hervor. „Text: Friedrich von Spee, Trutznachtigall, 1649“ schreiben noch die Würzburger des Jahres 1994 als Quellenangabe, einem alten schlampigen Brauch folgend.

Was ist Tradition? Weitergabe und Anpassung zugleich. So war *Sünderherz* im 19. Jahrhundert die Anpassung an einen romantischen Zeitgeschmack, der sich für die Barockzeit wieder interessierte, sie aber nach ihrem Geschmack frisierte. So ist aber auch *Kirchenlied* 1938 nicht einfach „Reinigung der Tradition“, so als wären Urtextrestaurationen mit Tradition identisch, sondern Ausdruck eines bestimmten nostalgischen Zeitgeschmacks. Dieser war ein allgemein kulturelles, konfessionsübergreifendes Phänomen. In den wiederholten Wellen dieses großen Stromes von Nostalgie schwimmen wir seit der Romantik bis heute. Das *Gotteslob* mit seinen neoaufklärerischen Tendenzen versuchte sie zu brechen, hat damit aber, wie die Anhangsanhänge zeigen, keinen durchschlagenden Erfolg gehabt.

Noch einmal: Tradieren heißt nicht bewahren, sondern von Generation zu Generation anpassen, reparieren, weiterentwickeln, erneuern, anbauen, abreißen, umbauen, altes Fachwerk freilegen oder altes Fachwerk verputzen – alles auf dem selben Grundstück am selben Haus. Die produktiven Jahrhunderte des Kirchenlieds haben ohne Scheu umgebaut. Martin Luther hat nur wenig ganz neu gedichtet. Fast alle seine großen Lieder sind Bearbeitungen von Vorlagen. In der Regel haben sie diese Vorlagen reicher gemacht. Das ist ein Kriterium. Bearbeitungen sind dann zu bejahen, wenn sie Bereicherungen bringen.

Nichts schöner als eine überzeugende Übersetzung der christlichen Überlieferung in ein hochmodernes Gebäude. Wir sollten entschieden für das Neue sein, aber, solange die Bearbeitungen nicht stärker sind als ihre Vorlagen, ebenso entschieden für das Alte in seiner unverfälschten Textgestalt. Es ist heute notwendig, die alten Überlieferungen mit Macht zu pflegen, weil sie verloren zu gehen drohen. Anders als fundamentalistische Integralisten tun wir das im Bewusstsein, dass die Sprache der alten Lieder nicht die unsere ist; *das heißt auch, dass ihr Glaube nicht der unsere ist*. Man hat keine Sache jenseits ihres Ausdrucks. Es ist nicht möglich, den Glauben der alten Lieder durch sprachliche Modernisierung in unsere Zeit hinüberzuretten. Wenn wir die Sprache ändern, verändern wir immer auch den Glauben.

Wenn wir alte Lieder singen, dann im mehr oder weniger deutlichen Bewusstsein einer Rolle. Der Begriff der Rolle hat durch die moderne Identitätspsychologie eine starke Aufwertung erfahren. War er früher oft mit „Unehrlichkeit“ konnotiert, durfte besonders der Glaube nie etwas mit Rollenspiel zu tun haben, so fragt sich heute, wo man Keime für Identitätsbildung überhaupt noch hernehmen will, wenn man die Menschen nicht einfach den Identifikationsangeboten der Medien, der Reklame und der Parteien ausliefern will.

Zwei letzte Thesen:

1. Reden wir nicht vom Glauben, reden wir von Identität. Identität ist keine Naturgegebenheit, sondern beeinflussbar. Religiöse Identifikation schafft eine Art Unabhängigkeit gegenüber allen „irdischen“ Interessen. Das Unangepasste ist ihre Stärke. Den Gekreuzig-

ten mit den ausgespannten Armen als Identifikationsangebot anzunehmen immunisiert gegen die Reklamewelt und gibt eine Art Freiheit ihr gegenüber. Was heute nur Rolle ist, mag unseren Kindern oder Enkeln irgendwann wieder als Natur vorkommen. Vielleicht ist es schon viel, wenn wir etwas bewahren helfen, was nicht unseren Zeitgenossen, sondern erst späteren Generationen wieder wichtig sein wird. Wir leben in einem historistischen Zeitalter, ohne dass wir das ändern könnten, und müssen, wenn wir schon nicht viel eigenen Glauben hervorbringen, wenigstens ein paar Samenkörner an die nächste Generation weitergeben. Vielleicht gehen sie bei denen auf.

2. Reden wir nicht vom Glauben, reden wir von Ästhetik. Es genügt vielleicht als Argument für die alten Lieder, dass wir sie schön finden. In diesem „schön“ mag dann unterschwellig Glaube mitschwingen, oder Sehnsucht nach Glauben wenigstens. Die kirchenübliche Verachtung des Ästheten, die sich pharisäisch im Besitz des Glaubens wähnt und ihn dem Ästheten abspricht – man sollte sie aufgeben. Die Ästhetik ist nun einmal heute die diensttuende Universalwissenschaft. Alle Welt spielt Rollen, alle Welt zitiert und zelebriert und inszeniert. Das Ich, der Charakter, die Persönlichkeit: alles längst ins Rutschen geraten. Im Rollenspiel werden neue Identifikationen erprobt. Damit entstehen auch neue Chancen für die uralte Botschaft des Evangeliums.

Volkmar Walther, Weißenborn

Abendmahlsempfang nur unter einer Gestalt?

Ein Beitrag aus der evangelischen Kirche zum ökumenischen Gespräch

Es gibt Situationen, wo es nicht möglich ist, den Leib und das Blut Christi in den Gestalten von Brot und Wein zu empfangen. Das gilt vor allem für Kranke, die kaum mehr schlucken können. Ihnen kann das Sakrament nur unter der Gestalt des Weines gereicht werden. Ähnlich ist es für jemanden, der an einer Getreideallergie (Zöliakie) leidet. Magen- und Leberkranke müssen oft auf jeglichen Genuss von Alkohol, also auf den Wein des Abendmahles, verzichten. Der Alkoholkranke ist nur einer unter vielen, die das Abendmahl nur unter einer Gestalt empfangen können. Aber auch bei Grippe, Infektionen im Mundbereich oder aus hygienischen Gründen wird die Frage gestellt: „Kann ich wegen des Kelchempfanges zum Heiligen Abendmahl gehen?“ Da bei vielen evangelischen Christen die falsche Auffassung vorherrscht das Abendmahl könne *nur* unter *beiden* Gestalten empfangen werden und sei nur so gültig, wird der Rat gegeben, nicht am Abendmahlsempfang teilzunehmen. Eine richtig stellende und gute Antwort darauf gibt der Heidelberger Professor für Praktische Theologie, Christian Möller, in seinem Beitrag „Freiheitlicher Gebrauch der Lehre von beiderlei Gestalt“¹: „Sollen Kinder zum Abendmahl bereits zugelassen werden, dann muss auch über die Frage des Alkohols wie überhaupt des Kelchs beim Abendmahl gesprochen werden, weil hier nicht nur wegen der Kinder, sondern auch wegen einer heute immer weiter um sich greifenden Angst vor Ansteckungsgefahr sowie einer Angst von Alkoholikern vor einer Rückfallgefahr große Schwierigkeiten vorhanden sind.“ Die katholische Kirche kennt diese Schwierigkeiten in ihrer Eucharistiefeier nicht. Während bei einer katholischen Messe oft bis zu tausend Christen in einer Gemeinde am Sonntag kommunizieren, ist die Beteiligung evangelischer Gemeindeglieder bei dem sehr viel selteneren Abendmahl weitaus geringer. Normaler protestantischer Sachverstand führt diesen Unterschied darauf zurück, dass es dem katholischen Christen verwehrt sei, in beiderlei Gestalt zu kommunizieren, weil das allein dem Priester vorbehalten sei. Indessen wird heute auch auf katholischer Seite betont, dass das sakramentale Zeichen in der Kommunion unter beiderlei Gestalt vollständiger und vollkommener sei als nur unter einer Gestalt.² Deshalb wird neuerdings in einer Reihe von bestimmten Fällen die Austeilung des Kelches an Laien offiziell gestattet.

Es hat heute nur noch einen praktischen Grund, der mit der Größe der gottesdienstlichen Gemeinde zusammenhängt, dass jedem Kommunikanten in der katholischen Kirche das Brot gereicht wird, während der Priester in Stellvertretung für alle aus dem Kelch trinkt. Ich freue mich über das Entgegenkommen der katholischen Kirche, in grundlegender Hinsicht

¹ Ch. MÖLLER, Wovon die Kirche lebt. Gewissheit – Gemeinschaft, Lehre, Sakrament. Göttingen 1980, 102–106.

² Vgl. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, Das Herrenmahl. Frankfurt – Paderborn 1978, 108.

anzuerkennen, „daß das sakramentale Zeichen in der Kommunion unter beiderlei Gestalt vollständiger und vollkommener sei als unter nur einer Gestalt“³. Das hat praktisch zur Folge, dass in kleineren Kreisen wie etwa bei Tagungs- oder Akademiegottesdiensten ein katholischer Laie durchaus in beiderlei Gestalt kommunizieren darf. Hier ist eine Öffnung in der Lehre eingetreten, die zugleich eine Beweglichkeit in der Praxis zur Folge hat.⁴ Könnte das nicht auch die Evangelische Kirche zu einer größeren Beweglichkeit in der Praxis inspirieren? Sie braucht heute ja weniger denn je von der berechtigten reformatorischen Forderung abzurücken, dass es dem Laien nicht verwehrt werden dürfe, das Sakrament in beiderlei Gestalt zu gebrauchen. Dabei gilt es zu beachten, dass Luthers Kampf für das Sakrament in beiderlei Gestalt in erster Linie ein Kampf gegen die Vormachtstellung und Willkür der Priester war, die in der Verweigerung des Kelche an die Laien ihren sichtbaren Ausdruck fand: „Das Sakrament ist nicht der Priester sondern aller Eigentum. So sind auch die Priester nicht Herren darüber, sondern Diener, die da geben sollen beiderlei Gestalt denen, die sie begehren, sooft sie es nur begehren“ (Münchener Ausgabe, Bd. 2, 196). Luthers Argumentation zielt ausdrücklich nicht darauf hin, dass das Sakrament in beiderlei Gestalt in jedem Fall empfangen werden müsste:

„Ich gehe deshalb nicht dahin, daß beide Gestalt mit Gewalt sollte genommen werden, als ob wir sie beide empfangen müssten aus der Notwendigkeit des Gebots. [. . .] Es deuchte mir fein zu sein, wenn durch einen Beschluß eines allgemeinen Concilii solch Gefängnis aufgehoben und uns die christliche Freiheit aus den Händen des römischen Tyrannen wiedergegeben und einem jeden sein Wille, es zu begehren und zu gebrauchen, gelassen würde, wie in der Taufe und in der Buße gelassen wird“ (ebd. 196f).

Ist aber nicht aus Luthers Forderung nach christlicher Freiheit beim Gebrauch des Sakraments unter der Hand ein protestantisches Postulat geworden, entweder gar nicht oder in beiderlei Gestalt kommunizieren zu *müssen*? Mit diesem Prinzip geraten jedoch viele evangelische Gemeinden gegenwärtig beim Gebrauch des Kelches zunehmend in Schwierigkeiten, zuerst aus hygienischen Gründen, dann aus alkoholischen Gründen, schließlich aus altersspezifischen Gründen. Die Auswege, die man bisher gesucht hat, halte ich durchweg für Scheinlösungen, die das Unbehagen der Gemeinde am Abendmahl eher noch gesteigert haben. Der Einzelkelch, der zur Überwindung hygienischer Schwierigkeiten eingeführt wurde, zerstört auf Dauer eine Pointe des Abendmahls als eines Gemeinschaftsmahles.⁵ Der Traubensaft, der an Stelle des Weines angeboten wurde, bringt für viele Gemeindeglieder die Orientierung an Brot und Wein als den entscheidenden Elementen des Abendmahls durcheinander und nimmt ihnen Gewissheit. Ein biblischer Rekurs auf die Tatsache, dass nirgendwo in der Bibel von Wein, sondern entweder nur vom Kelch oder vom Gewächs des

³ Ebd.

⁴ Vgl. „... und trinket alle daraus“. Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Hg. H. Spaemann. Freiburg – Basel – Wien 1986.

⁵ Von röm.-kath. Seite wird der Vorschlag gemacht: „Es ist zwar sinnvoll, zur Konsekration einen einzelnen Kelch und, wenn es erforderlich ist, zusätzlich einen Krug zu verwenden; zur Austeilung jedoch soll eine angemessene Anzahl von Spendekelchen verwendet werden, damit die Kommunionsspendung nicht überflüssig in die Länge gezogen wird. Bewährt hat sich die Praxis, dass jeweils dort, wo der Leib des Herrn ausgeteilt wird, in angemessener Entfernung zwei Helferinnen oder Helfer mit Kelchen stehen. So kann es nie dazu kommen, dass mehrere Hundert aus einem einzigen Kelch trinken“ (G. GERDING, Nicht zu verschweigen. Nachfragen zur Kelchkommunion. In: Gd 33 [1999] 36).

Weinstocks die Rede sei, erscheint mir eher wie ein biblizistisches Scheingefecht, das sich an der Wirkungsgeschichte von 2000 Jahren Abendmahlsfeier ebenso vergeblich vorbeimogelt, wie es auch die vielen biblischen Anspielungen und Geschichten von der Freude am Wein übergeht. Selbst wenn man die Beziehungen dieser biblischen Texte zum Abendmahl nicht gelten lassen will, kann man doch das protestantische Schriftprinzip nicht derart rigoristisch anwenden, dass man eine Abendmahlstradition von 2000 Jahren mitsamt den Verknüpfungen dieser Tradition einfach übergeht. Die evangelische Kirche würde sich auf diese Weise vom ökumenischen Gespräch mit der Katholischen wie der Orthodoxen Kirche an einem Punkt wieder trennen, der für diese Kirchen keineswegs eine Lappalie ist.

Nun bringt mich der Blick auf die neuen Wege der Katholischen Kirche in der Eucharistiepraxis keineswegs zu der Forderung, dass auch in einem evangelischen Abendmahlsgottesdienst das Sakrament nur noch in einerlei Gestalt ausgeteilt werden dürfe.⁶ Das liefe ja auf eine Verweigerung des Kelchs gegenüber denen hinaus, die ihn in christlicher Freiheit begehren, wie Luther sagt. Meine Frage geht nur dahin, ob man nicht denen, die gegenüber dem Kelch aus den genannten Gründen Hemmungen, ja irrationale Ängste haben und sich deshalb vom Abendmahl getrennt haben, die Teilnahme am Abendmahl eine Zeitlang in einerlei Gestalt nahelegt. Es wäre wie eine Brücke, die ihnen einen Zugang zum Abendmahl lässt und ihnen deutlich macht, dass der ganze Christus unter jeder Gestalt, also auch in, mit und unter dem Brot gegenwärtig ist. Das zu erfahren und immer wieder gesagt zu bekommen, könnte für jene eine Hilfe sein, die gern am Abendmahl teilnehmen, sich aber vor dem Gebrauch des Kelches aus hygienischen oder alkoholischen Gründen geradezu ekeln. Was hindert's, dass ihnen nahegelegt wird, in der Feier des Abendmahls den Kelch einfach weiterzugeben bzw. an jene weitergehen zu lassen, die sich an ihm freuen, während sie selbst sich an dem Brot als Zeichen von Christi Gabe für sich genug sein lassen?! Tatsächlich ist auch bei Abendmahlsfeiern immer wieder zu beobachten, dass einige Teilnehmer den Kelch entweder weitergeben, ohne daraus getrunken zu haben, oder dass sie dem Pfarrer einen Wink geben, den Kelch weitergehen zu lassen. Da es ja sowohl hygienische wie alkoholische Gründe sein können, die einen zum Weitergeben des Kelche bewegen, ist ein Alkoholiker dadurch keineswegs vor der Gemeinde bloßgestellt.

Auf eine sehr einfache Weise hätte man dann allen Beteiligten geholfen, bei dem Gemeinschaftskelch als dem Zeichen der Gemeinschaft und bei dem Wein als Element der Freude zu bleiben, während das Brot als das Element des Lebensnotwendigen allen erhalten bliebe, die Hunger danach haben, Gottes Freundlichkeit nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen und zu schmecken. Es wäre die reformatorische Maxime erfüllt, wonach die Not ihr eigen Gebot hat, während an der Lehre von beiderlei Gestalt in der Regel festgehalten wird. Auf eine ganz ähnliche Weise plädiert Luther für die Menschen, die vor dem Empfang des Kelchs beim Abendmahl aus Gewissensgründen zurückschrecken:

„Wo aber Schwache sind, die bisher nichts davon gehört oder nicht genügsam mit den Sprüchen des Evangeliums unterrichtet oder gestärkt sind und also ohne Halsstarrigkeit, vielmehr aus Blödigkeit und Furcht ihres Gewissens nicht beiderlei Gestalt empfangen können, so mag man sie einerlei Gestalt noch eine Zeitlang genießen, und wo sie es also begehren, mag ein Pfarrer oder Prediger

⁶ Um eine würdige Kommunionausteilung zu gewährleisten, könnte ausnahmsweise in Abendmahlsfeiern mit großer Teilnehmerzahl, etwa bei Eröffnungs- oder Abschlussgottesdiensten an Kirchentagen, nach entsprechender Information, das Sakrament in Gestalt des Brotes ausgeteilt werden.

sowohl denselben [sc. das Abendmahl in einerlei Gestalt] reichen. Ursache ist die: Denn hiermit wird der Lehre von beiderlei Gestalt nichts abgebrochen noch dawider gelehrt, sondern allein das Werk oder der Brauch solcher Lehre wird durch Geduld christlicher Liebe eine zeitlang ausgezogen“ (Unter-richt der Visitatoren, 1528, WA 26, S. 214).

Mögen diese Gründe heute anders sein als zu Luthers Zeiten, so kann doch der entscheidende Grund für einen flexiblen Gebrauch des Abendmahls in einerlei oder beiderlei Gestalt letztlich kein anderer sein als das, was Luther „die Geduld christlicher Liebe“ nennt.

Auf die o.g. Fragen und Bedenken geht u. a. auch die Handreichung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)⁷ ein:

„Wo einzelne Vorbehalte gegen den Gemeinschaftskelch haben, können sie nur das (konsekrierte) Brot nehmen. Auch unter dieser einen Gestalt empfängt der Glaubende die volle Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Kelchverzicht ist etwas anderes als Kelchentzug. Kelchverzicht wird verantwortlich nach eigener Entscheidung und aus Liebe zu den mitfeiernden Geschwistern geübt. Niemand wird ausgeschlossen.“

Wie soll man sich aber nun beim Empfang des Sakramentes verhalten? Nach dem Empfang des Leibes Christi kann der Kommunikant dem austeilenden Pfarrer durch das Legen der Hand zur linken Schulter anzeigen, dass er auf die Kelchkommunion verzichtet.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Es besteht also Konsens zwischen der Römisch-Katholischen⁸ und der Evangelisch-Lutherischen Kirche, dass wir in der einen oder anderen Gestalt der eucharistischen Gaben, den ganzen Christus empfangen. Es sollte daher die leider in vielen evangelischen Gemeinden vorfindliche Unsitte, statt Wein Traubensaft⁹ beim Abendmahl zu verwenden, kritisch hinterfragt und abgestellt werden.

⁷ Das heilige Abendmahl: Ein Faltblatt zur Gestaltung der Feier im Gottesdienst der Gemeinde. Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt. Zu beziehen durch: Lutherisches Kirchenamt, Postfach 510409, 30634 Hannover.

⁸ So erklärt das Konzil von Trient: „Wenn auch unser Erlöser bei jenem letzten Abendmahl dieses Sakrament in zwei Gestalten eingesetzt und den Aposteln überliefert hat, so ist dennoch zu bekennen, dass auch unter lediglich einer der beiden Gestalten der ganze unversehrte Christus und das wahre Sakrament empfangen wird und dass deswegen, was die Frucht betrifft, diejenigen um keine heilsnotwendige Gnade betrogen werden, die nur eine Gestalt empfangen.“ (DS 1729).

⁹ „NUR WEIN!“ Theologische Beiträge und Dokumente zur stiftungsgemäßen Verwendung von Wein beim Hl. Abendmahl im Lichte des liquoristischen Streites im 16. Jahrhundert und moderner Seelsorge an Alkoholkranken. Hg. J. Diestelmann. Braunschweig ²1991 (Für Kirche, Wort und Sakrament, Heft 14/15); Bestellungen an: Ev.-Luth. Pfarramt St. Ulrici Brüdern, z. Hd. Pfarrer i.R. Jürgen Diestelmann, Thunstr. 19 C, 38110 Braunschweig.

Vgl. dazu auch: Vorlage: Plädoyer für die Beibehaltung des Weines beim Hl. Abendmahl (Erweiterter Vorstand der Lutherischen Liturgischen Konferenz in Bayern – 1998 –. Dekan Christian Schmidt). Aus röm.-kath. Sicht: G. MAY, Vinum de vite als Materie des eucharistischen Opfersakramentes. In: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS für Th. Schneider. Hg. B. J. Hilberath – D. Sattler. Mainz 1995, 429–452.

BÜCHEREINGÄNGE

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

U. ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus*. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld – Stuttgart – Wien: Huber 1999. 23 cm. (416 S. mit 44 s/w-Abb.). Geb. DM 64,-; ÖS 467,-; SFr 58,-.

D. BERGER, *Thomas von Aquin und die Liturgie*. Köln: Editiones Thomisticae 2000. 19 cm. (120 S.). Kart. DM 18,-.

R. BERGER, *Ihr seid mit Christus auferweckt*. Gestaltungselemente für Trauerfeiern. München: Bernward bei Don Bosco 2000. 24 cm. (96 S.). Kart. DM 24,80; ÖS 181,-; SFr 23,80.

Doch bei dir ist Vergebung. Bußgottesdienste. Hg. A. Bauer. Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 20,8 cm. (239 S.). Kart. DM 29,80; ÖS 216,-; SFr 28,-.

W. EIZINGER, *Impulse zum Eucharistischen Hochgebet*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2000. 23 cm. (103 S.). Kart. DM 28,-; ÖS 204,-; SFr 26,80.

W. EIZINGER, *Wortgottesdienste*. Modelle für die Gedenktage der Heiligen (Januar bis Juni). (Konkrete Liturgie). Regensburg: Pustet 1999. 23,8 cm. (247 S.). Geb. DM 49,80; ÖS 364,-; SFr 37,-.

Eucharistie. Sakrament des Neuen Lebens. Hg. Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000. Mit einem Vorw. von Roger Kardinal Etchegaray. [Aus dem Ital. übers. von F. Dörr].

Regensburg: Schnell & Steiner 1999. 21,5 cm. (168 S.). Kart. DM 19,80.

W. HAHNE, *Gottes Volksversammlung*. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung. Freiburg i. Br.: Herder 1999. 21,4 cm. (507 S.). Kart. DM 72,-; ÖS 526,-; SFr 68,-.

C. KRAMER VON REISSWITZ, *Das letzte Geheimnis von Fatima*. Johannes Paul II. bricht das Schweigen. München: Pattloch 2000. 18,7 cm. (80 S. mit s/w-Abb.). Geb. DM 12,90.

R. LUDWIG, *Sternstunden der Religion*. Konfuzius, Buddha, Jesus, Mohammed. München: Pattloch 2000. 22,7 cm. (400 S.). Geb. DM 39,90; ÖS 291,-; SFr 37,-.

Pilger in Rom – Pilger im Gebet. Der Offizielle Pilgerführer zum Heiligen Jahr 2000. Regensburg: Schnell & Steiner 1999. DM 15,-.

Wer glaubt, betet an. Fronleichnam – Verehrung der Eucharistie. Hg. W. Groß. Ostfildern: Schwabenverl. 2000. 20,8 cm. (248 S.). Geb. DM 29,80; ÖS 218,-; SFr 28,-.

Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit. Hg. M. Probst – G. Augustin. (Pallottinische Studien zu Kirche u. Welt 3). St. Ottilien: EOS-Verl. 2000. 21 cm. (416 S.). Kart. DM 35,-.

H. M. WOLF, *Das neue BrauchBuch*. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe. Wien: Österr. Kunst- u. Kulturverl. 2000. DM 57,-; ÖS 398,-; SFr 57,-.

Wort zu diesem Heft

Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz ehrte den angesehenen Liturgiewissenschaftler P. Angelus Albert Häußling OSB, Mönch von Maria Laach, am 15.11.2000 mit der Verleihung des „Doctor honoris causa“. Martin Klöckener, Professor für Liturgiewissenschaft in Freiburg, zeichnet das wissenschaftliche Wirken des Geehrten nach.

Die Beiträge in diesem Heft beschäftigen sich mit dem wichtigen Thema „Liturgie und Ökumene“. Im Bereich der Liturgie sowie der Liturgiewissenschaft hat sich bekanntlich seit dem II. Vatikanischen Konzil eine erstaunliche Annäherung der christlichen Konfessionen vollzogen.

Andererseits bleiben manche offene Fragen, die noch immer nicht restlos geklärt sind, wie z. B. die – nicht nur für die Reformationszeit zentrale – Frage nach dem Messopfer. Im ersten Beitrag legt Robert Wentz, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, einen Lösungsansatz zum Verständnis umstrittener Darbringungsaussagen in den Hochgebeten vor. Ein erneuertes Anamneseverständnis dient dabei als Grundlage für eine ökumenische Verständigung.

Die Praxis ökumenischer Gottesdienste untersucht kritisch der ev.-reformierte Pfarrer Alfred Ehrensperger in seinem Artikel „Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?“. Neben Beobachtungen zur bisherigen Praxis stellt der Autor grundsätzliche Überlegungen zur konfessionsspezifischen Dimension ökumenischer Gottesdienste an und zeigt praktische Möglichkeiten für ökumenische Feiern auf.

Der zunehmend brisanten Frage über den Sinn einer Nachahmung des jüdischen Seder Pesach durch christliche Gruppen geht Clemens Leonhard, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien, nach. In seinem Beitrag „Pesachfeier in christlichen Gruppen“ distanziert er sich von einer vorschnellen Ablehnung solcher Feiern und stellt kritische Anfragen an Praxis und Theorie des christlichen Osterfestes.

Erstmals liegt nun auch in deutscher Sprache die älteste armenische Anaphora vor. Erich Renhart, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz und Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, hat den Text aus der armenischen Vorlage übersetzt.

Das V. Passauer Symposion befasste sich heuer mit der Thematik „Liturgie und Ökumene“. Hans Bauernfeind, Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft in Passau, berichtet über den Ablauf und die Referate auf diesem Symposion.

Nach dem Erscheinen des Evangelischen Gottesdienstbuches (vgl. HLD 1 [2000] 63–77) liegt nun auch das neue evangelisch-reformierte Liturgiebuch vor. Alfred Ehrensperger stellt es unserer Leserschaft in einer ausführlichen Rezension vor.

Abschließend sei noch auf die Besprechung des Lemberger Evangeliars durch Erich Renhart sowie des in der Reihe „Sophia“ erschienenen und von Andreas Heinz verfassten Buches zu den Festen und Feiern der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien durch Dietmar W. Winkler, Graz, aufmerksam gemacht.

Ebenso soll an dieser Stelle auf den ersten Band der neuen Reihe „Liturgica Oenipontana“ hingewiesen werden, mit dem der frühere Innsbrucker Liturgiewissenschaftler P. Hans Bernhard Meyer SJ zu seinem 75. Geburtstag geehrt wurde. Der Band enthält eine Sammlung seiner Aufsätze „Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes“.

Die Schrifteleitung

Martin Klöckener, Freiburg/Schweiz

*Theologisches Ehrendoktorat für P. Angelus Albert Häußling OSB**

Der angesehene Liturgiewissenschaftler und Mönch der Abtei Maria Laach, Angelus Albert Häußling OSB, hat von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz anlässlich des Dies academicus am 15. November 2000 das theologische Ehrendoktorat verliehen bekommen.

Häußling, 1932 in Lambrecht/Pfalz geboren, ist seit 1951 Benediktiner der bekannten deutschen Abtei in der Eifel. Nach Studien an ordenseigenen Hochschulen in Maria Laach und Beuron, sodann an den Universitäten Innsbruck und Salzburg hat er ab 1965 mehrfach liturgiewissenschaftliche Lehraufträge und Lehrstuhlvertretungen wahrgenommen: zunächst bei den Studienkursen des (Deutschen) Liturgischen Instituts in Trier (1965–1975), sodann an den Theologischen Hochschulen der Steyler Missionare in St. Augustin (bei Bonn) und der Redemptoristen in Geistingen. Von 1976 bis zum Ende des Sommersemesters 2000 war er Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule – Theologische Fakultät – der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern. Mehrere Rufe auf andere Lehrstühle, die er im Laufe seiner Tätigkeit erhielt (Mainz, Bochum, S. Anselmo [Rom]), lehnte er ab; sie verdeutlichen, wie sehr er als theologischer Lehrer und Forscher geschätzt wurde.

Wissenschaftliches Wirken

A. Häußling hat international eine reiche Vortragstätigkeit vorzuweisen und gehört zahlreichen fachwissenschaftlichen Vereinigungen an; unter anderem ist er außerordentliches Mitglied der Bayerischen Benediktinerakademie. Verschiedenen kirchlichen Gremien stellte er sich zur Verfügung; hervorzuheben ist sein Mitwirken als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und als Mitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG; 1986–1996).

Bekannt ist Häußling auch als Herausgeber des „Archiv für Liturgiewissenschaft“, einer der international führenden Fachzeitschriften, für das er von 1978 bis Anfang 2000 die Hauptverantwortung trug und dem er seinen unverkennbaren Stempel aufgedrückt hat. Seit 1976 ist er Mitherausgeber der Reihe „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen“ (Aschendorff-Verl., Münster). Seit Beginn der ersten Planungen ist er ebenfalls Mitherausgeber des Handbuchs der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ (Pustet-Verl., Regensburg), das seit 1983 sukzessive in 8 Bänden (in 10 Teilbänden) erscheint. Von 1989–1999 war er außerdem Herausgeber und Berater des „Lexikon des Mittelalters“ (ab Bd. 4 bis zum Abschluss). Zu seinen wichtigsten eigenen Werken zählen: Die vielen Messen und das eine Opfer (zus. mit K. Rahner, 1966); Mönchskonvent und Eucharistiefeier (1973); Das Missale deutsch (1984); Vom Sinn der Liturgie (1991); Christliche Identität aus der Liturgie (1997).

Theologische Linien

A. Häußling steht einerseits in der Laacher liturgiewissenschaftlichen Tradition, hat andererseits aber auch viele Impulse aufgegriffen und weitergeführt, die er in seinem Studium

* Quelle: <http://www.unifr.ch/liturgie/WWWLitwiss-neu.htm>

besonders von den Innsbrucker Jesuiten J. A. Jungmann sowie Karl und Hugo Rahner erhielt. Der Konvent der Abtei Maria Laach und Persönlichkeiten in seinem Umfeld haben unter Abt I. Herwegen (1913–1946) im Rahmen der Liturgischen Bewegung nach dem I. Weltkrieg grundlegende historische und theologische Studien zum Gottesdienst der Kirche vorgelegt, ebenso aber auch im pastoralliturgischen Sinn gewirkt. Namen von Benediktinern wie O. Casel, L. K. Mohlberg, H. Frank, O. Heimig, B. Neunheuser und E. von Severus verbinden sich mit diesem Wirken genauso wie – über die Abtei hinaus – die Namen des Philosophen und Theologen R. Guardini, des Historikers, Archäologen und Liturgiegeschichtlers Th. Klauser oder des Orientalisten A. Baumstark. Häußling hat diese Gelehrtentradition unter Berücksichtigung neuer theologischer Fragen und Herausforderungen der Forschung und des kirchlichen Lebens fortgesetzt. So verbindet er die Treue zur theologischen Linie seiner Vorgänger und Mitbrüder mit einer großen Offenheit für gegenwärtige Fragen der Theologie, des existentiellen Glaubensvollzugs und des Gottesdienstes der Kirche.

Begründung des „Doctor honoris causa“

Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg möchte mit der Verleihung des „Doctor honoris causa“ die großen Verdienste Häußlings für die Theologie, speziell für die Liturgiewissenschaft, würdigen. In der Ehrenpromotionsurkunde wird die sein Wirken prägende und in vielen Veröffentlichungen und Vorträgen durchscheinende Beschäftigung mit der Frage hervorgehoben, wie die Menschen angesichts der Glaubensnot und der Gottesfrage der Gegenwart mit Hilfe der Liturgie sich für Gott zu öffnen und ihm allein die Ehre zu geben vermögen.¹ Ebenso werden als Grund der Ehrung die bedeutenden liturgiegeschichtlichen Forschungen, vor allem zur Eucharistiefeier und Tagzeitenliturgie, genannt. Eigens wird das kaum schätzbare Verdienst der hauptverantwortlichen Herausgabe des „Archiv für Liturgiewissenschaft“ über mehr als zwei Jahrzehnte hinweg vermerkt. Wenn der Text der Promotionsurkunde an dieser Stelle davon spricht, dass Häußling damit „uneigennützig der Suche nach der Wahrheit gedient habe“ („suae propriae utilitatis immemor ac veritati serviens“), findet das reiche und oft unverdankte Rezensieren eine Anerkennung, der jeder gern beipflichten wird, der aus eigener Erfahrung das mühsame, aber unerlässliche Unterfangen ernsthafter wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Publikationen zum Gottesdienst der Kirche kennt. Häußling hat dies in interdisziplinärer Ausrichtung zum Nutzen der Theologie in einem Ausmaß wie wohl kaum jemand sonst geleistet.

Schließlich wird mit der Ehrung, über Person und Wirken von A. Häußling hinaus, auch der bedeutende Beitrag der Abtei Maria Laach insgesamt anerkannt, der die theologische und historische Erforschung der Liturgie im Laufe des 20. Jahrhunderts entscheidend bereichert und nicht zuletzt manche Aussagen des Vaticanum II mit vorbereitet hat.²

¹ Vgl. etwa in letzter Zeit seinen Beitrag: Liturgiereform und Liturgiefähigkeit. In: ALW 38/39 (1996/97) 1–24.

² Einen guten Querschnitt durch Häußlings theologische Anliegen geben seine gesammelten Schriften: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. v. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster: Aschendorff-Verl. 1997 (LQF 79; dort findet sich auf S. 346–368 auch die von B. Kranemann bearbeitete, bis 1996 vollständige Bibliographie von A. Häußling). Weiterhin ist auf seine zahlreichen Beiträge im „Archiv für Liturgiewissenschaft“ zu verweisen.

Robert Wentz, Salzburg

Zur Darbringung des Messopfers

Ein erneuertes Anamneseverständnis als Grundlage ökumenischer Verständigung

1. Einführung

Die Frage, inwiefern und ob sich die Rede vom „Opfer der Kirche“ bzw. der „Darbringung von Leib und Blut Christi“ theologisch und ökumenisch überhaupt verantworten lässt, steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Dabei wird die Thematik insofern eingeschränkt, als es hier nur um die ökumenisch umstrittene Aussage der Darbringung des Opfers Jesu Christi *durch die Kirche* gehen soll.¹

Die theologische Beschäftigung mit dem Opfercharakter der Eucharistie hat im ökumenischen Gespräch bereits große Annäherungen gebracht. Die Ergebnisse dieser Bemühungen sind in zahlreichen ökumenischen Erklärungen und Stellungnahmen dokumentiert.² Bei der oft unterschiedlichen Akzentsetzung zwischen göttlichem Handeln und menschlichem Tun bzgl. des eucharistischen Opfers kommt in den Dokumenten dem Begriff der *Anamnese* eine zentrale Bedeutung zu.³ Deshalb werden in einem ersten Schritt Aussagen zur Anamnese in neueren ökumenischen Erklärungen zu Fragen des Messopfers untersucht. Die darin zu Tage tretenden abweichenden Konzeptionen von Anamnese weisen jedoch auf ein tiefer liegendes Problem hin, das hier nur angedeutet werden kann:

Die v. a. auf Odo Casel zurückzuführende These, durch das liturgische Gedenken würden vergangene Heilstaten Gottes gegenwärtig gesetzt bzw. die Feiernden gleichsam den Dimensionen von Raum und Zeit enthoben und zu „Zeitgenossen“ der gefeierten Mysterien⁴,

¹ Andere Aspekte zur Thematik des Messopfers – etwa die Opportunität der Verwendung des vielschichtigen und deshalb allzu leicht kultisch (miss)deutbaren Opferbegriffs – müssen ausgeklammert werden.

² Vgl. E. HÖNIG, Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen. Paderborn 1989 (KKTS 54).

³ Bei einem Vergleich der Dokumente fällt allerdings auf, dass das jeweilige Verständnis dieses Begriffs nicht völlig übereinstimmt, vgl. ebd. 258–261.

⁴ Cesare Giraudo korrigiert zwar die unzureichende Auffassung Casels bzgl. des Gedächtnischarakters des alttestamentlichen Kults, vgl. C. GIRAUDO, La Messa: ripresentazione o rappresentazione, „anàmnesis“ o „mimesis“? In: RdT 30 (1989) 52–67, hier 58–67; aber der von Giraudo vertretene Ansatz, durch die Anamnese würden nicht die Heilstaten den Feiernden, sondern umgekehrt die Feiernden den Heilstaten vergegenwärtigt, greift selbst auf philosophische Raum-Zeitkategorien zurück, die m. E. dem biblischen „Gedenken“ (zkr) nur wenig entsprechen: „Riferendo il nostro presente a quell'evento che a livello spazio-temporale è passato – ma che ora assurge a presenzialità eterna – e proiettandoci escatologicamente verso il compimento del regno futuro, la nozione di ripresentazione misterica [...] fa letteralmente saltare le categorie della storiografia profana [...]“ (ebd. 66f). Ähnlich z. B. auch X. LEON-DUFOUR, Faites cela en mémoire de moi. In: Études 354 (1981) 831–842, hier 836: „On pense spontanément que chaque célébration re-présente l'acte de Jésus vivant et mourant pour tous les hommes, mais nous savons fort bien que l'inverse seul est vrai. Chaque fois, je me rends présent au sacrifice de Jésus qui, tout en demeurant un acte ponctuel et unique du passé, a une dimension supratemporelle et me permet de me rendre présent à lui à tra-

wirft u. a. die Frage auf, ob diese Konzeptionen von Anamnese auch der *biblischen* Rückfrage standhalten⁵. Problematisch erscheinen diese Auffassungen besonders im Zusammenhang mit der Vorstellung, menschliches Gedenken könnte das Opfer Jesu (oder andere göttliche Heilstaten) quasi nach Belieben „herbeizitieren“⁶, um dann – in einem zweiten Schritt – Gott, dem Vater, „dargebracht“ zu werden!⁷

In diesem Artikel soll deshalb versucht werden, umstrittene Darbringungsaussagen auf dem Hintergrund eines spezifisch *biblischen* Anamneseverständnisses zu deuten. Denn die oft einseitige Auffassung, nur die Gläubigen seien Subjekt des Gedenkens, übersieht die biblische Bedeutungsfülle von „gedenken“ (*zkr*): Gerade das Gedächtnis der Heilstaten Gottes ist nie bloß Objekt *menschlichen* Gedenkens; vielmehr wird auch Gott durch die lobpreisende Proklamation seiner Heilstaten an seinen in Jesus erneuerten Bund und an die

vers l'épaisseur de ce temps qui, pour moi, s'écoule sans cesse et sans pitié.“ Vgl. z. B. auch L. LIES, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung. Graz 1996, wo biblisches und griechisches Gedenken – pauschalierend – in einem Atemzug genannt werden: „Ganz anders das biblische und das griechische Gedenken. Dieses Gedenken macht nicht Vergangenes irgendwie, d. h. intentional gegenwärtig, sondern in einer noch zu erklärenden Weise real gegenwärtig. Das biblische und griechische Gedenken legt auch den umgekehrten Weg nahe und führt Heutiges an den Ursprung, an die Ersttat, an die Stiftung zurück. [. . .] Wenn dem so ist, dann kann Anamnese innerhalb der Eucharistie auch als jene Weise beschrieben werden, die die heutige Eucharistiefeier und ihre Mitfeiernden in den Abendmahlssaal zurückversetzt oder unter das Kreuz stellt [. . .]“ (79) sowie 120f: „Daß also Anamnese nicht nur den Faktor Zeit überspringen kann, daß Anamnese nicht nur ein intentionales Geschäft menschlichen Verstandes und menschlicher Sehnsüchte ist, [. . .] liegt daran, daß das Wirken des Heiligen Geistes der Vollzug dieser Anamnese ist“ und 195: „Anamnese ist nicht nur die Ankunft des Einmaligen und Vergangenen im Heute, Anamnese führt im Heiligen Geist auch von Heute in das damalige Geschehen zurück.“

⁵ Casel selbst hat sich meines Wissens nicht auf eine biblische Begründung seiner „Mysterientheologie“ berufen, was oft zu wenig beachtet wird; vgl. z. B. W. HAUNERLAND, Die Messe – eine Opferfeier? In: ThPQ 146 (1998) 125–135, hier 127: „Erst in unserem Jahrhundert konnte der biblische Gedächtnisbegriff wieder in einer christlichen Theologie der Anamnese aufgegriffen werden. Vor allem Odo Casel [. . .] hat mit seiner Theologie der Mysteriengegenwart einen Zugang zur altchristlichen Vorstellung eröffnet, in der die Einheit der vergangenen Heilstat und der aktuellen Gedächtnisfeier bewahrt bleibt.“

⁶ Vgl. z. B. jüngst F. M. AROCENA, Odo Casel dejó hablar a las fuentes. In: Phase 40 (2000) 71–80, hier 80: „[. . .] el memorial litúrgico es la acción *que lleva en sí* la capacidad de dar una invisible pero real presencia del Misterio pascual de Cristo sobre el altar, cada vez que se celebra el Santo Sacrificio“ (Hervorhebung von mir).

⁷ H.-J. Schulz will diese Schwierigkeit dadurch umgehen, dass er die Opferwirklichkeit nur auf die *memores*-Aussagen, nicht aber auf die *offerimus*-Aussagen bezieht: Vgl. H.-J. SCHULZ, Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und byzantinischen Liturgie. In: ALW 19 (1978) 7–28, hier 24: „Wohl ist die eigentliche Opferwirklichkeit der Eucharistiefeier die Heilsgegenwart des Opfers Christi; aber dies wird im liturgischen Text durch die *memores*-Aussagen (und die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Eucharistia), nicht jedoch durch die *offerimus*-Aussagen und ihr Akkusativ-Objekt bekundet, das, wenn es unmittelbar auf Christus bezogen wird, das Vermächtnis des Herrn tatsächlich nur dem Mißverständnis objekthafter Verfügbarkeit aussetzen kann.“

Wird die Anamnese im Sinne Cesare Giraudo's verstanden, dann kann natürlich nicht von einer „Herbeizitierung“ des Opfers Jesu gesprochen werden; die Feiernden können jedoch in die „ewige“ Hingabebewegung Jesu eingehen; vgl. auch LEON-DUFOUR (s. Anm. 4) 835: „Ainsi le Dieu d'Israël pose certains actes qui, par eux-mêmes et non par l'imagination des hommes, dominent le flux de temps: ils ont une dimension d'éternité qui les rend toujours effectivement présents à ceux qui s'en approchent par un souvenir pénétré d'action de grâces. La mémoire est le temps intégré.“

eschatologische Erfüllung seiner Verheißungen „erinnert“ – durch anamnetisch-epiklektisches Gebet.⁸ Dieser Ansatz zum Verständnis umstrittener liturgischer Darbringungsaussagen scheint mir – gemäß dem bekannten Axiom „legem credendi lex statuat supplicandi“⁹ – gegenüber einer pauschalen Ablehnung derselben zumindest grundsätzlich überlegenswert. Es sollen daher in einem weiteren Schritt ausgewählte Hochgebetstexte zur Sprache kommen, um darzulegen, dass die liturgische Tradition durchaus auch andere Deutungsvarianten bereithält, die für die Ökumene bedeutsam sein könnten.

2. Das Verständnis der Anamnese in neueren ökumenischen Stellungnahmen¹⁰

Die Bedeutung der Anamnese für ein erneuertes Verständnis vom Messopfer wird von den meisten ökumenischen Kommissionen anerkannt. Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass das liturgische Gedächtnis mehr ist als eine „nuda commemoratio“ (DS 1753); es bewirke vielmehr die sakramentale Gegenwärtigsetzung des einmaligen Opfers Jesu Christi.¹¹ So bestimmt etwa die anglikanisch/katholische Windsor-Erklärung „den Begriff des ‚Gedächtnisses‘ (memorial), wie er in der Paschafeier zur Zeit Christi verstanden wurde“ als „Wirksammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart“ und als „wirkungsvolle Verkündigung der großen Taten Gottes durch die Kirche“¹². Präzisierend heißt es dazu in den Erläuterungen zur Windsor-Erklärung, dass „das ein für allemal geschehene

⁸ Eine detaillierte Begründung für diesen Ansatz findet sich in: R. WENTZ, „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese. In: *HID* 52 (1998) 203–219.

⁹ Vgl. die kritischen Bemerkungen zur heute oft üblichen Umkehrung dieses Axioms bei: P. DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Un principe heuristique*. In: *MD* 222 (2000) 61–78.

¹⁰ Hier werden nur zusammenfassend einige Aussagen angeführt, die Grundtendenzen des z. T. unterschiedlichen Anamnese- und Opferverständnisses in den Dokumenten aufzeigen sollen. Zur näheren Charakterisierung der einzelnen Dokumente vgl. die in Anm. 2 angeführte Arbeit von Hönig.

¹¹ Vgl. z. B. Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. München 1982. In: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*. Bd. 2: 1982–1990. Hg. H. Meyer [u. a.]. Paderborn 1992, 531–541, hier 533, Nr. 5b: „Die Eucharistie ist die Anamnese (das Gedächtnis): In Wirklichkeit, aber sakramental, ist das Ein-für-allemal heute gegenwärtig und kommt zugleich an.“

¹² Die Lehre von der Eucharistie. Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission. Windsor 1971. In: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*. Bd. 1: 1931–1982. Hg. H. Meyer [u. a.]. Paderborn 1992, 139–142, hier 141, Nr. 5; HÖNIG (s. Anm. 2) 93, Anm. 127 merkt dazu kritisch an: „In dieser Definition fehlt allerdings der eschatologische Aspekt, der für den alttestamentlichen Memorial-Begriff von konstitutiver Bedeutung ist.“ Vgl. auch: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. K. Lehmann – W. Pannenberg. Freiburg i. Br. 1986 (*DiKi* 4) 91: „Diese Unstimmigkeiten lassen sich heute klären durch ein vertieftes Verständnis des ‚Gedenkens‘ im Sinne des Alten und des Neuen Testaments: Im gottesdienstlichen Gedächtnis der Heilstaten Gottes werden diese selbst in der Kraft des Geistes gegenwärtig, und die feiernde Gemeinde wird mit der früheren, die die Heilstaten selbst erfuhr, verbunden. So ist auch der Befehl Christi im Abendmahl gemeint: In der Verkündigung seines Heilstodes mit seinen eigenen Worten beim Nachvollzug seines Mahlhandelns vollzieht sich das ‚Gedenken‘, in dem Jesu Wort und Heilswerk selbst gegenwärtig werden.“

Heilsereignis durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Gegenwart wirksam wird“¹³. Auch die Gruppe von Dombes hebt die Rolle des Heiligen Geistes besonders hervor, indem sie erklärt, dass „im Vollsinn, den wir dem Wort geben, das Memorial die Anrufung des Geistes (Epiklese) voraussetzt“¹⁴. Im Schlussbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen wird ebenfalls zum Ausdruck gebracht, dass „das Wort ‚Gedächtnis‘ mehr aussagt als lediglich ein mentales ‚Erinnern‘“¹⁵, wobei eine nähere Bestimmung dieses „mehr“ leider nicht erfolgt. Hilfreicher erscheint hier der Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, in dem besonders das Handeln Gottes betont wird: „In der *Gedächtnisfeier des Gottesvolkes* geschieht mehr, als daß man sich verfllossene Ereignisse mit dem Erinnerungsvermögen und der Phantasie vergegenwärtigt. Das Entscheidende ist nicht, daß man sich Vergangenes ins Gedächtnis ruft, sondern daß der Herr sein Volk in seine Gegenwart ruft und mit seiner Heilstat konfrontiert. In diesem schöpferischen Handeln Gottes wird das Heilsgeschehen aus der Vergangenheit Heilsangebot für die Gegenwart und Heilzusage für die Zukunft.“¹⁶

Problematischer wird hingegen im sog. Denver-Bericht formuliert, wo das Gedächtnis zwar „mehr bedeutet als die Erinnerung an ein vergangenes Ereignis“, es dann aber als „erneute Inkraftsetzung (re-enactment) des sieghaften Opfers Christi“¹⁷ umschrieben wird. Vorsichtiger wird demgegenüber im Lima-Papier der biblische Gedächtnisbegriff bestimmt¹⁸, wobei allerdings unklar bleibt, wer letztlich erinnert werden soll¹⁹. Deutlicher drückt dies jedoch Erzbischof Aleksij in seinem Vortrag beim Siebten Theologischen Gespräch zwischen Vertretern der Russisch Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland aus:

¹³ Erläuterungen. Salisbury 1979. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung, ebd., 143–148, hier 145, Nr. 5. Vgl. ähnlich schon der Schlussbericht der katholisch/lutherischen Gespräche in den USA: „Die Ereignisse sind einmalig; sie können weder wiederholt noch ausgedehnt oder weitergeführt werden. In der Gedächtnisfeier der Eucharistie erinnern wir uns jedoch nicht nur vergangener Ereignisse: Gott macht sie durch den Heiligen Geist gegenwärtig und macht uns so zu Teilhabern an Christus (1 Kor 1,9)“ (Die Eucharistie. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme. Schlussbericht der katholisch/lutherischen Gespräche in den USA. In: Um Amt und Herrenmahl. Hg. G. Gaßmann [u. a.]. Frankfurt ²1974 [Ökumenische Dokumentation I] 57–70, hier 60, I,2,a.)

¹⁴ GRUPPE VON DOMBES, Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben? In: Um Amt und Herrenmahl, ebd., 104–112, hier 106, Nr. 13.

¹⁵ Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlußbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, 1977. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung (s. Anm. 12) 487–517, hier 504, Nr. 70.

¹⁶ Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1978. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung, ebd. 271–295, hier 282, Nr. 36.

¹⁷ Bericht der Gemeinsamen Kommission der Römisch-Katholischen Kirche und des Weltrates Methodistischer Kirchen, 1971 („Denver-Bericht“) und 1976 („Dublin-Bericht“). In: Dokumente wachsender Übereinstimmung, ebd. 388–451, hier 408, Nr. 83, II,2.

¹⁸ Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Lima 1982. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung (s. Anm. 12) 545–585, hier 559, Nr. 5: „Der biblische Gedanke des Gedächtnisses, angewandt auf die Eucharistie, bezieht sich auf diese gegenwärtige Wirksamkeit des Werkes Gottes, wenn es von seinem Volk in einer Liturgie gefeiert wird.“

¹⁹ Vgl. ebd. Nr. 8: „Indem sie [sc. die Kirche] dankbar Gottes große Taten der Erlösung in Erinnerung ruft, bittet die Kirche ihn, die Früchte dieser Taten jedem Menschen zu schenken.“ HÖNIG (s. Anm. 2) 204f hält es für möglich, dass die Erinnerung auch dem Vater gilt.

„Im biblischen Sinne muß ein Sikkaron (Anamnese) die Form einer rituellen Handlung bekommen. Man ‚tut‘ das Gedächtnis. Das Sikkaron ist eine von Gott selbst (in diesem Fall von Christus) eingesetzte rituelle Ordnung, um ihn durch gewisse von ihm bestimmte Zeichen (und Worte) an solche großen Wundertaten zu erinnern, mit denen er eine Verheißung oder einen Bund verbunden hat. In diesem Sinne ist das Gedächtnis zuerst ein Appell an Gottes Treue zu seinem Wort, genauso wie ein Akt der Zuversicht und des Glaubens an sein Wort von unserer Seite. Als an Gott gerichteter ritueller Akt, mit Wort und Zeichen dargestellt und dargebracht, ist das Anamnese-Gedächtnis auch eine Prosphora, zugleich ein geistliches und materielles Opfer, obwohl kein blutiges Opfer und auch keine Erneuerung der kommemorierten Wohltat Gottes, sondern nur die rituelle Erinnerung daran.“²⁰

Für die ökumenisch umstrittene Aussage von der Darbringung des Opfers Jesu durch die Kirche kommt die Gruppe von Dombes zu einer überraschend klaren Stellungnahme: „Indem die Kirche das Memorial des Leidens, der Auferstehung und der Erhöhung Christi, unseres Hohenpriesters und Fürsprechers, begeht, bringt sie dem Vater das einzige und vollkommene Opfer seines Sohnes dar und bittet ihn, die Wohltat des großen Werkes der Erlösung, das sie verkündet, jedem Menschen zuzuwenden.“²¹ Zu beachten bleibt bei dieser Aussage die Betonung auf das darzubringende „Memorial“ in Danksagung und Fürbitte, das einem Verständnis des Opferaktes in religionswissenschaftlichem Sinn entgegensteht.²² Im abschließenden Bericht „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen wird die absolute Verwiesenheit der Kirche auf Jesus Christus besonders herausgestellt: „Dabei haben wir nichts anderes Gott darzubringen, was ihm gefallen könnte, als Jesus Christus und sein Opfer. Nur diesen Sinn kann es haben, wenn die mit ihrem Herrn vereinte Gemeinde Jesus Christus – und nur durch ihn, mit ihm und in ihm sich selbst – Gott darbringt, indem sie sein Verdienst dem Vater vor Augen stellt [. . .].“²³ Auf der Ebene des liturgischen Zeichens finde dabei die

²⁰ Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Hg. v. Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt 1979 (Beih. ÖR 34) 110 (zit. nach HÖNIG [s. Anm. 2] 134). Das an bestimmte Zeichen und Worte gebundene Verständnis der Anamnese wird jedoch von P. Stuhlmacher, ebd. 214, kritisiert: „Ich würde jedenfalls als Exeget sehr vorsichtig sein, das Stichwort ‚anamnesis‘ zur Eingangspforte des priesterlich-kultischen Denkens in die Abendmahlsformulare zu machen. ‚Anamnese‘ meint in den eucharistischen Texten meines Erachtens, daß die Gemeinde vor Gott in ihrer Verkündigung auf den Sühnetod Jesu verweist und damit gleichzeitig Gott bittet, die diesem Sühnetod entsprechende Enderlösung in Gestalt der Parusie heraufzuführen. Uns ist in den eucharistischen Texten nichts überliefert, was etwa analog zu den Erinnerungszeichen aus Ex 28,12 zu verstehen wäre, und es ist uns auch nichts überliefert, wonach etwa die Abendmahlselemente ein solches Medium der Anamnese wären“ (zit. nach HÖNIG [s. Anm. 2] 140).

²¹ GRUPPE VON DOMBES (s. Anm. 14) 105f, Nr. 10.

²² Vgl. HÖNIG (s. Anm. 2) 56.

²³ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht. In: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls. Hg. K. Lehmann – E. Schlink. Freiburg i. Br. – Göttingen 1983 (DiKi 3) 215–238, hier 236, Nr. 4.5.2. Ähnlich wurde schon die katholische Position in: Das Herrenmahl (s. Anm. 16) formuliert: „Aus uns heraus können wir Gott nicht Lob, Preis und Ehre darbringen, wir bringen Christus dar; er ist Lob, Preis und Ehre. Dieses die eigene Ohnmacht bekundende, sich ganz auf Christus verlassende ihn dem Vater vorstellende und darbringende Handeln ist gemeint, wenn die katholische Kirche zu sagen wagt, daß nicht nur Christus sich für die Menschen opfert, sondern daß auch sie ihn ‚opfert‘“ (288, Nr. 58).

Hingabe Jesu Christi „im Anbieten seiner selbst als Speise [. . .] ihren deutlichsten Ausdruck“.²⁴

Rückblickend kann bei manchen Dokumenten der Eindruck entstehen, das Gedächtnis habe v. a. die Funktion, das einmalige Opfer Jesu gegenwärtig zu setzen, das – sozusagen in einem weiteren, zweiten Schritt – dem Vater dargebracht werde. Der *untrennbar-einmalige* Akt der Feier des Memorials als Darbringung des Opfers Jesu, wie er in der oben angeführten Stelle bei der Gruppe von Dombes zitiert wird (vgl. Anm. 21), erscheint so z. B. im Lima-Papier als ein *Nacheinander* bzw. *Nebeneinander* von Vergegenwärtigung und Darbringung: „Damit ist gemeint, daß es nur eine Sühne gibt, das einmalige Opfer am Kreuz, das in der Eucharistie vergegenwärtigt *und* in der Fürbitte Christi und der Kirche für die ganze Menschheit vor den Vater gebracht wird.“²⁵

3. Die Darbringung des Opfers Jesu in ausgewählten Hochgebetstexten

Im Folgenden sollen Aussagen von der Darbringung des Opfers Jesu anhand ausgewählter Hochgebetstexte vorgestellt und auf dem Hintergrund eines biblischen Anamneseverständnisses gedeutet werden. Die betreffenden Darbringungsaussagen lassen sich m. E. letztlich nur verstehen, wenn ihr Sinn in einem „Erinnern“ Gottes an seinen in Jesus erneuerten Bund²⁶ und in der (eschatologischen) Erfüllung der darin enthaltenen Verheißungen gesucht wird:

„Noch bevor also der Tod Jesu zum Kristallisationspunkt christlicher Erinnerung wird, steht er nach der Darstellung der Evangelien im Kontext der Exodus-Memoria, im Kontext des kulturellen Gedächtnisses des jüdischen Gottesglaubens. Daß der Tod Jesu in diesem Kontext erinnert wird, macht meines Erachtens überhaupt erst erklärlich, wie die Memoria des Todes Jesu Kristallisationspunkt der identitätsstiftenden Erinnerung der Christenheit hat werden können. Erst mit der Einordnung in diesen Zusammenhang wird auch der eschatologischen Dimension der soteriologischen Deutung des Todes Jesu ganz entsprochen. Der Tod Jesu wird in der prophetischen Deutung Jesu angenommen in der Erwartung der Gottesherrschaft als der eschatologischen Bewahrheitung der Hoffnung, die die Exodus-Memoria lebendig hält, in der Erwartung daß Gott seine Herrschaft durch ein Gericht aufrichtet, durch das er sein Volk aus dem Tod rettet.“²⁷

Die grundsätzliche Zusage Jahwes, er werde seines Bundes gedenken²⁸, bildet den Hintergrund jener Bitten, die ihn um eben dieses Gedenken anflehen²⁹. So liegt auch in den Hochgebeten der Sinn der Darbringung des Opfers Jesu letztlich darin, Gott sein Handeln in Jesus „vor Augen zu stellen“, damit er seines Bundes und seiner Verheißungen geden-

²⁴ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, ebd. 234, Nr. 4.3.1.

²⁵ Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 18) 560, Kommentar zu Nr. 8 (Hervorhebung von mir).

²⁶ Vgl. J. WOHLMUTH, Eucharistie – Feier des Neuen Bundes. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg i. Br. 1995 (QD 159) 187–206, hier 205: „Die christliche Feier des neuen und ewigen Bundes bindet die memoria passionis et resurrectionis zurück in den Sinaibund und dessen prophetische Erneuerungsverheißung durch Verinnerlichung der Tora und radikale Sündenvergebung.“

²⁷ Vgl. K. LÖNING, Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum. In: Christologie der Liturgie, ebd. 138–149, hier 143f.

²⁸ Vgl. z. B. Lev 26,42.45; Ps 105,8f; 111,5; Ez 16,60.

²⁹ Vgl. z. B. Ex 32,13; Dtn 9,27; Jer 14,21. Vgl. auch G. ROUWHORST, Bénédiction, action de grâce, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des Chrétiens syriaques. In: QuLi 61 (1980) 211–240, hier 235: „„Souvenir“ signifie que quelque chose est rappelé à Dieu et qu’il lui est demandé de réaliser aujourd’hui ce qu’il a fait dans le passé. Souvenir passe automatiquement à „supplier“ et ainsi y a-t-il continuité entre le passé et le présent.“

ke³⁰ – und das heißt immer auch: entsprechend handle. Das lobpreisende Gedenken dessen, was Gott in Jesus getan hat, wird in oft in sehr konziser Form³¹ vor Gott zum segnenden Gedenken „hingestellt“³²:

„Tu, Domine, per miserationes tuas multas et ineffabiles, fac memoriam bonam et acceptabilem de omnibus patribus rectis et iustis, qui coram te placiti sunt, in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui, quae offerimus tibi super altare tuum purum et sanctum, sicut docuisti nos.“³³

Die Darbringung des Leibes und Blutes Christi unter den Zeichen von Brot und Wein bedeutet hier nichts anderes als jenes Gedenken zu feiern, wie Jesus es aufgetragen hat.³⁴ Leib und Blut werden so zu einem Memorial für die Lebenshingabe Jesu, das vor Gott „aufgerichtet“ wird³⁵: „Er hinterließ uns dieses ‚Memorial‘ [ύπομνήματα] seines heilbringenden Leidens, das wir nach seinem Gebot dargebracht haben [προτεθείκαμεν].“³⁶ In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu betonen, dass es hier nicht um ein wie immer geartetes Naturalopfer mit Brot und Wein geht, sondern um die Darbringung des *Gedächtnisses* der Lebenshingabe Jesu. Insofern wird in den Aussagen der Darbringung von Leib und Blut auf

³⁰ Vgl. z. B. die äthiopische Chrysostomus-Anaphora: 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) [= PE] Nr. 388, S. 192, Zeile [= Z.] 122–124: „Memento, Domine, foederis verbi tui [. . .], ut mittas super nos illum Spiritum tuum sanctum [. . .].“

³¹ Vgl. z. B. die äthiopische Anaphora des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes: PE Nr. 383, S. 156, Z. 134–138: „[. . .] non est aurum neque argentum quod offerimus tibi, [. . .] sed *ille* qui ipse morte sua greges suos redemit nobisque vitam dedit [. . .]“ (Hervorhebung von mir).

³² Vgl. ebd. S. 157, Z. 159f.170f: „Et offerimus [. . .] pro omnibus iis qui optant ut sui coram Deo memoriam fiat [. . .]. Memoria eorum sit coram te, per Dominum nostrum Iesum Christum.“

³³ Die syrische Anaphora der Apostel Addai und Mari: PE Nr. 511, S. 379, Z. 132–136; vgl. auch die syro-malabarische Version: Nr. 541, S. 409, Z. 135–139. Ähnlich auch die maronitische Anaphora des Apostels Petrus: PE Nr. 551, S. 412, Z. 81–85, wobei hier Christus [!] Adressat ist: „Tu ergo, Domine, propter magnam misericordiam tuam, memento benigne omnium patrum sanctorum et iustorum, cum commemoramus corpus et sanguinem tuum quae offerimus tibi, super altare tuum vivum et sanctum, quemadmodum tu, spes nostra, docuisti nos in sancto evangelio tuo [. . .].“

³⁴ Ursprünglich dürfte das Gebet an Christus und auf seine Gegenwart bzw. sein Kommen ausgerichtet gewesen sein, wie es noch bei der maronitischen Petrus-Anaphora der Fall ist, vgl. ROUWHORST (s. Anm. 29) 234, Anm. 59. Andererseits könnte eine einseitig als menschliches Gedenken an Jesus missverständene Gedächtnisaufforderung („Tut dies zu meinem Gedächtnis!“) bereits in der Väterzeit Ursache dafür gewesen sein, dass in manchen Anaphoren die spezielle Anamnese ebenfalls an Christus [!] gerichtet ist: vgl. z. B. die äthiopische Anaphora Domini Nostri Iesu Christi (PE Nr. 382, S. 151, Z. 46–49), die äthiopische Anaphora des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes (PE Nr. 383, S. 158, Z. 200ff), die antiochenische Anaphora im „Testamentum Domini nostri Iesu Christi“ (PE Nr. 414, S. 221, Z. 50–54) sowie die Anaphoren des syrisch-antiochenischen Typs. Vgl. auch die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius: PE Nr. 386, S. 183, Z. 288f: „Hunc panem, tuam ipsius carnem, offerimus tibi, et hunc calicem, tuum ipsius sanguinem, offerimus tibi [. . .].“

³⁵ Vgl. z. B. die syrische Anaphora des Theodor von Mopsuestia: PE Nr. 520, S. 384, Z. 109–111: „Offerimusque coram Trinitate tua gloriosa [. . .] sacrificium hoc vivum et sanctum et acceptabile, quod mysterium est agni Dei [. . .].“ Vgl. auch die armenische Anaphora des Gregor von Nazianz: PE Nr. 462, S. 330, Z. 93–95.103: „*Signat panem et vinum dicens*: Imploramus te, Domine, ut fiat hoc memoria tua et memoria nova nostra. Et fac panem hunc † pretiosum corpus Christi tui et vinum hoc † pretiosum sanguinem Christi tui. [. . .] Per haec fiat memoria coram divinitate tua [. . .].“

³⁶ Basilios-Anaphora: PE Nr. 422, S. 234, Z. 80–82. Vgl. auch die syrische Nestorius-Anaphora: PE Nr. 525, S. 390, Z. 100f: „Et reliquit nobis memoriale salutis nostrae, mysterium hoc quod offerimus coram te.“

deren Zeichenwert für das Opfer Jesu abgehoben, was auch in Begriffen wie „typus“³⁷ bzw. „antitypus“³⁸ zum Ausdruck kommt.

Wenn Menschen Gott etwas „in Erinnerung rufen“, so scheint dies nach grobem Anthropomorphismus zu klingen. Man würde dieses „Erinnern“ jedoch falsch verstehen, wollte man es auf eine „Information“ bzw. „Mitteilung“ reduzieren.³⁹ Denn damit würde jedes Bittgebet ebenfalls ad absurdum geführt. Gerade das Bittgebet stützt sich ja auf das bisherige Handeln Gottes⁴⁰, indem sich Menschen vertrauensvoll an ihn wenden und um ein erneutes Eingreifen flehen⁴¹. In diesem Sinne ist der „Hinweis“ auf das Opfer Jesu nicht einfach „Information“ für einen vergesslichen Gott, sondern Grund für das lobpreisend-bittende Gebet:

„Haec est pia et salutaris hostia, Deus Pater, qua tibi reconciliatus est mundus; hoc est corpus illud, quod pependit in cruce; hic etiam sanguis, qui sacro profluxit ex latere. Pietati tuae proinde gratias agentes, ex hoc quod nos Filii tui morte redemeris et resurrectione salvaveris, acclines mente te Deum pietatis oramus [. . .].“⁴²

Die Tatsache, dass die Heilstaten Gottes unsere Gebete erst ermöglichen und begründen, erklärt den Umstand, dass auch die Menschen als Subjekte des Gedenkens genannt werden.⁴³ Für die Darbringungsaussagen in den Hochgebeten bleibt jedoch der entscheidende Unterschied zwischen dem subjektiven, die Feiernden selbst betroffen machenden Gedenken, und dem darbringenden Gedächtnis, bei dem die Heilstaten Gott „vor Augen gehalten“ werden, zu beachten – auch wenn sich diese beiden Aspekte des Gedenkens nicht trennen lassen. Insofern das darbringende Gedächtnis in, mit und durch Christus – und in der Kraft des Heiligen Geistes – vollzogen wird, kann auch nicht von einem eigenständigen Opfer

³⁷ Vgl. z. B. die armenische Anaphora des Isaak: PE Nr. 463, S. 335, Z. 114f: „[. . .] ut tibi offeretur typus sanguinis Unigeniti tui [. . .].“

³⁸ Vgl. z. B. die byzantinische Basiliusanaphora: PE Nr. 422, S. 236, Z. 107f: „[. . .] προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου [. . .].“

³⁹ Vgl. z. B. folgende Aussage in dem ansonsten sehr ansprechenden Beitrag von D. SATTLER, Gedächtnis der Toten in der Feier der Eucharistie. Systematisch-theologische Überlegungen in ökumenischer Perspektive. In: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS L. Lies. Hg. S. Hell. Innsbruck 2000, 239–257, hier 256: „Gott muß nicht durch uns an die Toten erinnert werden. Sein ihm eigener Name ist die Gewähr dafür, daß niemand je seinem Gedächtnis entschwindet. Gott sagt uns zu, ein Erinnernder zu sein.“

⁴⁰ Vgl. Altspanische Liturgie, In der Osternacht: PE Nr. 1006, S. 505, Z. 33–36: „Habentes igitur ante oculos, omnipotens Pater, tantae passionis triumphos, supplices exoramus, ut Pascha hoc, quod Dominus noster Iesus Christus Filius tuus hostiam vivam constituit atque complevit, fiat nobis in protectionem salutis et vitae [. . .].“ Vgl. auch O. NUSSBAUM, Die Eucharistiefeier als Anamnese (Opfer und Mahl). In: BiLi 44 (1971) 2–25, hier 3: „Dieses Gedenken an Jahwe und an den mit ihm geschlossenen Bund fußt jedoch nicht auf magische Vorstellungen, als könne der Mensch dadurch Gott zum Verzeihen und zum Erweis einer Gnade zwingen, sondern es beruht vielmehr auf dem Glauben an die Einheitlichkeit und Beständigkeit des Heilshandelns Jahwes aufgrund der unveränderlichen Gültigkeit seiner Verheißungen, sowie auf dem Vertrauen in die absolute Bundestreue Jahwes, der den Menschen ausdrücklich zu diesem Gedächtnis auffordert.“

⁴¹ Dies auch in dem Wissen, dass das Gedenken Gottes nicht auf unser „Erinnern“ angewiesen bzw. auf dieses eingeschränkt ist: Vgl. z. B. die syrische Jakobusanaphora: PE Nr. 432, S. 273, Z. 133f: „Omnium memento, Domine, eorum, quorum recordati sumus, et eorum, quorum non recordati sumus.“ Vgl. auch ebd. S. 275, Z. 197–199.

⁴² Altspanische Liturgie, Missa antiqua am Ostertag: PE Nr. 1007, S. 507, Z. 29–33.

⁴³ Vgl. z. B. die syrische Anaphora des Ignatius von Antiochien: PE Nr. 436, S. 289, Z. 45f: „Mente igitur recolentes ea omnia, quae pro nobis, et propter nos dispensatorie a te perfecta fuerunt, [. . .].“

der Kirche gesprochen werden. Die Annahmebitten in den Hochgebeten beziehen sich deshalb nicht auf das Opfer Jesu, das ein für allemal angenommen wurde, sondern auf die (menschliche) Darbringung des Gedächtnisses dieses Opfers.⁴⁴

Die in der nachkonziliaren Liturgiereform geschaffenen Hochgebete werden v. a. wegen der darin enthaltenen Darbringungsaussagen z. T. scharf kritisiert. Auch wenn durch die oben angeführten Hochgebetstexte aus der Alten Kirche die pauschale Aussage Stuflessers relativiert wird, dass eine „explizit formulierte Darbringung von Leib und Blut Christi in der liturgischen Tradition ohne Beispiel“⁴⁵ sei, ist ihm in folgender Kritik bzgl. der Näherbestimmung des Objekts unserer Darbringung zuzustimmen:

„Nur greift der Einwand *consecrata* oder *consecranda* eindeutig zu kurz, was die probeweise Veränderung der Darbringungsaussagen zeigt. Werden diese wirklich verständlicher oder theologisch eindeutiger, wenn wir (wieder) sagen: Wir bringen Brot und Wein dar ...?“

Brot und Wein sind im Kontext der gesamten Eucharistie und speziell in den Darbringungsaussagen als Zeichen der freiwilligen Lebenshingabe Jesu am Kreuz (Aktualpräsenz!) zu sehen, und nur insofern sie dies sind, erscheinen sie überhaupt relevant.“⁴⁶

Problematisch wurde die Rede von der Darbringung von Leib und Blut Christi ja erst durch ein verändertes Verständnis der Realpräsenz und die einseitige Betonung eines bestimmten Konsekrationsmomentes.⁴⁷ Inwieweit hinter manchen Aussagen der erneuerten

⁴⁴ Vgl. z. B. die äthiopische Anaphora des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes: PE 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 [. . .] quorum oblationes coram te aeternam memoriam habent [. . .].“

⁴⁵ M. STUFLESSER, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*. Altenberge 1998 (MThA 51) 270. Vgl. auch A. BUDDE, *Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze*. In: *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*. Hg. A. Gerhards – K. Richter. Freiburg i. Br. 2000 (QD 186) 185–202, hier 199f: „Erst die jüngste Liturgiereform hat es gewagt, ausdrücklich zu formulieren, was seit der Scholastik auf die Ebene der Gesten und der Interpretation begrenzt geblieben war. Seit 1970 wird im vierten Hochgebet des römischen Meßbuches erstmals in der bald zweitausendjährigen Geschichte christlichen Gottesdienstes betend ausgesprochen, was bis dahin allenfalls gedacht oder in Traktaten behandelt worden war: ‚So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar‘.“

⁴⁶ STUFLESSER, ebd.

⁴⁷ Zur Verschiebung der Begrifflichkeit in der Alten Kirche vgl. H.-J. SCHULZ, *Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete*. In: *Christuszeugnis der Kirchen. Theologische Studien*. FS F. Hengsbach. Hg. P.-W. Scheele – G. Schneider. Essen 1970, 93–128, hier 106: „Aufschlußreich für das Gesetz eucharistisch-sakramentaler Verwirklichung ist insbesondere auch die Wahl des Wortes ‚Abbilder‘ (Antitypa) zur Bezeichnung der Gaben. Noch bei Hippolyt sind die ‚Antitypa‘ des Leibes und Blutes Christi deren Wirklichkeit selbst, insofern diese durch die konsekrierten Gestalten bezeichnet ist. Die zunehmende Betonung der Realpräsenz durch Väterlehre und liturgische Texte im Laufe des 4. Jahrhunderts führt jedoch folgerichtig dazu, als ‚Antitypa des Leibes und Blutes‘ nicht mehr dessen eucharistische Wirklichkeit selbst, sondern nur noch die Opferelemente zu bezeichnen, insofern diese vorgängig zur Konsekration schon Bildzeichen und symbolische Vorausdarstellung der sakramental zu erfüllenden Wirklichkeit sind. [. . .]“

So entspricht das Wort vom ‚Darbringen der Antitypa‘ dem ‚Darbringen von Brot und Kelch‘ in der Anamnese Hippolyts, zeigt aber in der Wortwahl deutlich den Zeichenwert dieser Gaben und die Sinnrichtung ihrer Darbringung an.“

Hochgebete ein solches Verständnis vorliegt, wird im Einzelnen zu prüfen sein.⁴⁸ Die unterschiedlichen Darbringungsaussagen lassen sich m. E. jedenfalls nur schwer auf eine bestimmte Opfertheologie reduzieren, vielmehr scheinen sich auch hier verschiedene aus der Tradition kommende bzw. theologische Sichtweisen beeinflusst zu haben. Die pauschale Ablehnung von Begriffen wie „Darbringung“⁴⁹ oder „Opfer“ ist – angesichts der damit zusammenhängenden sakrifiziellen Konnotationen – zwar verständlich, sie würde jedoch den unvoreingenommenen Zugang zum Verständnis der umstrittenen Darbringungsaussagen insofern erschweren, als dieses Verstehen durch eine bestimmte *vorgängig* zu den betreffenden Hochgebetstexten gefasste Opfertheologie determiniert wäre.

Nun haben gerade die ökumenischen Konsenstexte die Bedeutung der Anamnese für ein rechtes Verständnis des Opfercharakters der Eucharistiefeier herausgestellt (s. o. Punkt 2). Allerdings hat sich bei der Vorstellung der betreffenden Dokumente bereits gezeigt, dass das Gedächtnis durchaus verschieden akzentuiert und verstanden wird. Insgesamt jedoch scheint sich das Anamneseverständnis Casels gegenüber einem biblischen Verständnis durchgesetzt zu haben, was heute mit dazu beiträgt, Darbringungsaussagen generell abzulehnen. Denn wird der Anamnesebegriff im Caselschen Sinne als „vergegenwärtigend“ aufgefasst, erscheint die Darbringung des auf dem Altar vergegenwärtigten Opfers Jesu an den Vater durch die Kirche als in der Tat höchst missverständlich. Versteht man den Anamnesebegriff dagegen im biblischen Sinn als das Erinnern Gottes an seinen Bund und an die in diesem Bund enthaltenen Zusagen, so würde das Opfer der Kirche demnach das *Aufrichten des Memorials* des einmaligen Opfers Jesu vor dem Angesicht Gottes bedeuten: um ihn an seine Zusagen und an die Erfüllung seines Bundes zu erinnern – in epikletischer Form.

So können umstrittene Darbringungsaussagen, wie etwa im Hochgebet III („So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar“⁵⁰), nicht nur postkonse-

⁴⁸ Vgl. R. MESSNER, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (ITS 42) 174–201, der in den betreffenden Darbringungsaussagen der neuen Hochgebete eine direkte Auswirkung der mittelalterlichen Kanonhermeneutik sieht.

⁴⁹ STUFLESSER (s. Anm. 45) 298 spricht sich gegen die Verwendung von „Darbringung“ aus: „Der Terminus ‚Darbringung‘ ist als mißverständlich abzulehnen. Die Weite der lateinischen Konstruktion: *memores – offerimus* ist in den eigensprachlichen Übersetzungen beizubehalten. Die kausale Abhängigkeit dessen, was in den jetzigen Übersetzungen, aber auch in der Fachliteratur mit dem Terminus ‚Darbringung‘ ausgedrückt wird, von der Feier des Gedächtnisses, der Memoria, der Anamnese muß deutlich werden, etwa: ‚Indem wir das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu feiern, vereinen wir uns mit seiner Hingabe.‘ [. . .] Auch in der systematischen Literatur wäre es angebracht, anstatt vom ‚Opfer der Kirche‘ besser von ‚Hingabe der Gemeinde‘ zu sprechen.“

⁵⁰ Messbuch. Die Feier der Heiligen Messe. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Klein- ausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Einsiedeln [u. a.] ²1988, 496. Natürlich kann hier kritisiert werden, dass im Deutschen mit dem Wörtchen „so“ die zugrunde liegende lateinische Satzkonstruktion mit „*memores – offerimus*“ nur unzureichend wiedergegeben werde und damit schwächer zum Ausdruck kommt, dass die Darbringung gerade im Gedenken geschieht. Vgl. dagegen jedoch die Übersetzungen in andere moderne Sprachen, wo deutlich wird, dass die Darbringung gerade im feierlichen Gedenken besteht: „Celebrando il memoriale del tuo Figlio [. . .] ti offriamo [. . .]“ (Messale Romano. Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI. Città del Vaticano ²1983, 404); „Father, calling to mind [. . .], we offer you [. . .]“ (The Roman Missal. Revised by decree of the Second Vatican Council and pub-

kratorisch (miss-)verstanden werden.⁵¹ Gerade der Fortgang des Hochgebetstextes lässt auch eine andere Deutung zu, nämlich im Sinn des biblischen Gedächtnisbegriffes:

„Schau gütig auf die Gabe [sc. das Memorial!] deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.“⁵²

Die Bitte an Gott, er möge das Gedächtnis seiner Kirche annehmen und anerkennen, gründet im Vertrauen darauf, dass er im lobpreisend-gedenkenden Memorial das Opfer seines Sohnes, seine Lebenshingabe „sieht“⁵³ bzw. „wieder erkennt“⁵⁴. Das mit Lob und Dank „dargebrachte“ Opfer⁵⁵ meint nichts anderes als das Aufrichten des Memorials „vor Gottes Angesicht“⁵⁶, wobei mit „schau gütig“ dasselbe intendiert wird wie mit der bibli-

lished by authority of Pope Paul VI. Official English texts. London 1984, 500); „En faisant mémoire de ton Fils [. . .], nous présentons [. . .]“ (Missel Romain. Paris 1977, 431).

Im Hochgebet für Messen für besondere Anliegen hat man dagegen offenbar auf eine adäquate Wiedergabe der lateinischen „memores – offerimus“-Satzkonstruktion verzichtet; man sucht in der speziellen Anamnese das Wörtchen „so“ vergeblich, wodurch sich der (falsche) Eindruck verstärkt, es handle sich hier um zwei *verschiedene* Vorgänge (zuerst „gedenken“, dann „darbringen“): „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes, der uns erlöst hat. [. . .] Wir verkünden dieses Werk deiner Liebe, bis er wiederkommt, und bringen dir das Brot des Lebens und den Kelch des Segens dar“ (Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Freiburg i. Br. 1994, 19; der lateinische Text findet sich in: Not. 27 [1991] 388–399).

⁵¹ Vgl. STUFLESSER (s. Anm. 45) 339: „Ein angemessenes Verständnis wird zudem dadurch erschwert, daß von Christus [. . .], in kultischer Terminologie als von einem ‚heiligen und lebendigen Opfer‘ (sacrificium vivum et sanctum) gesprochen wird. So liegt das Mißverständnis nahe, die inhaltliche Aussage dieses Textabschnittes dahingehend zu deuten, daß wir Gott eine uns gegenüberüberliegende Opfergabe darbringen, daß also das ‚Opfer der Kirche‘ ein kultischer Darbringungsakt ist und nicht – wie eigentlich inhaltlich gemeint –, daß die Kirche sich miteinbeziehen läßt in die Hingabebewegung Christi zum Vater [. . .].“

Auch im HG III liegt also eine postkonsekratorische Darbringung vor, die liturgiehistorisch ebenfalls ohne Beispiel ist und zudem den Anschein erweckt, die Kirche bringe Christus und sein Opfer am Kreuz (noch einmal) dem Vater dar [. . .].“

⁵² Messbuch (s. Anm. 50) 496. Die Annahmehitte bezieht sich eindeutig auf die (menschliche) Darbringung, d. h. auf das Memorial des Opfers Jesu, was im Lateinischen noch deutlicher wird: „Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, *agnoscens Hostiam*, cuius voluisti immolatione placari [. . .].“ Die besonders hart klingende Aussage „cuius voluisti immolatione placari“ wurde im Deutschen (und in anderen Übersetzungen, s. u. Anm. 53 und 54) etwas gemildert.

⁵³ Vgl. The Roman Missal (s. Anm. 50) 500: „Look with favour on your Church’s offering, and see the Victim whose death has reconciled us to yourself.“

⁵⁴ Vgl. Messale Romano (s. Anm. 50) 404: „Guarda con amore e *riconosci* nell’offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione“; Missel Romain (s. Anm. 50) 432: „Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Église, et *daigne y reconnaître celui de ton Fils* qui nous a rétablis dans ton Alliance.“

⁵⁵ Vgl. z. B. die Annahmehitte in der (neuen) französischen Version des Hochgebetes für Messen für besondere Anliegen: „Regarde avec bonté, Seigneur, l’offrande de ton Église qui te présente par nos mains ce qu’elle a reçu de toi, le sacrifice de louange, la Pâque du Christ“ (z. B. in: Missel des Dimanches 2001. Année liturgique du 3 décembre 2000 au 1^{er} décembre 2001. Paris 2000, 62).

⁵⁶ Vgl. die Begleitgebete zur Gabenbereitung, wo „quem/quod tibi offerimus“ mit „wir bringen vor dein Angesicht“ wiedergegeben wird. „Offerre“ ist übrigens „lateinisches Äquivalent für die griechischen Termini ἀναφέρειν und vor allem προσφέρειν“ (R. KACZYNSKI, Das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworfenheit unserer Hochgebetstexte. In: Gratias Agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. [FS B. Fischer]. Hg. A. Heinz – H. Rennings. Freiburg 1992, 149–166, hier 157).

schen Bitte um das Gedenken Jahwes an seinen Bund⁵⁷. Versteht man die Darbringung des Opfers Jesu (auch in den Zeichen von Brot und Wein!⁵⁸) als ein anamnetisch-epikletisches Aufrichten des Memorials vor Gott, dann dürfte dies auch ökumenisch vermittelbar sein, wie dies z. B. aus der speziellen Anamnese der Lima-Liturgie hervorgeht:

„Darum begehen wir heute das Gedächtnis unserer Erlösung und bitten dich, himmlischer Vater: *Sieh an* den Weg, den dein Sohn gegangen ist uns zugute, seine Geburt und sein Leben unter den Menschen, seine Taufe durch Johannes, sein letztes Mahl mit den Aposteln, seinen Tod und Abstieg in das Reich der Toten. Vor dir rühmen wir seine Auferstehung und seine Auffahrt in den Himmel, wo er für uns und alle Menschen eintritt, und wir warten auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit.

Dies [sc. das Memorial!] bringen wir vor dich durch Christus, unseren großen Hohenpriester: Gedenke seines Opfers und laß allen Menschen zugutekommen, was er vollbracht hat.“⁵⁹

⁵⁷ Vgl. z. B. Ps 106,44f: „Doch als er ihr Flehen hörte, sah er auf ihre Not und dachte ihnen zuliebe an seinen Bund; er hatte Mitleid in seiner großen Gnade.“ „Hören“, „sehen“ und „denken / gedenken“ bedeuten in Bezug auf Jahwe oft dasselbe und zielen auf ein entsprechendes Handeln ab, vgl. z. B. Ex 2,24f; 1 Sam 1,11.19; Lk 1,48. Ohne diesen biblischen Gedächtnisbegriff könnte deshalb eine Aussage wie „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche“ leicht „floskelhaft“ klingen, wie STUFLESSER (s. Anm. 45) 392, Anm. 308 in Bezug auf das „Hochgebet für Messen für besondere Anliegen“ sagen zu können glaubt.

Vgl. auch A. GERHARDS, Kontinuität und Divergenz. Konzepte der Bundestheologie im Eucharistischen Hochgebet. In: Christologie der Liturgie (s. Anm. 26) 207–223, hier 218f, der zwischen dem „supra quae“ im Canon Romanus und einer Stelle im Mussafgebet des Neujahrstages der jüdischen Liturgie eine Parallele sieht: „Gedenke des Bundes, der Gnade und des Schwures, welche du unserem Vater Abraham auf dem Berge Morea zugeschworen hast. Es erscheine vor dir die Bindung, als unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altar band und sein Erbarmen bezwang, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen.“

⁵⁸ Natürlich nur insofern sie die Lebenshingabe Jesu bezeichnen und als solche dieselbe anamnetisch-epikletische Funktion erfüllen wie die in verbaler Form sich vollziehende Darbringung im Hochgebet. Der Einwand von I. PAHL – B. GILLES, „Darbringungsaussagen in den Hochgebeten der römischen Liturgie“. In: LJ 50 (2000) 98–107, hier 107, „daß nicht Brot und Wein und erst recht nicht die eucharistischen Gaben Gegenstand des Opferhandelns sind“ ist zwar im Sinne einer klaren Sprache grundsätzlich zu begrüßen, ihm liegt aber nicht der biblische Gedächtnisbegriff zugrunde, weshalb er hier zu kurz greift. Vgl. auch H.-J. SCHULZ (s. Anm. 47) 103: „Auf *dieses* [sc. Jesu] Opfer zu verweisen und selbst zu ‚Gestalten‘ dieses ‚einzigen‘ Opfers zu werden, ist die entscheidende Funktion der Gaben.“

⁵⁹ Lima-Liturgie. Hg. K. Meyer zu Uptrup – M. Jungo. Stuttgart 1990, 69f. Vgl. auch: Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung. München 1995, 188 die spezielle Anamnese im Eucharistiegebet VII: „Gedenke des Opfers deines Sohnes, und befreie durch ihn alle Menschen und die ganze Schöpfung. Festige den Bund, den du mit uns geschlossen hast“ sowie im Eucharistiegebet XIII, ebd. 201: „Eingedenk deiner Heilstaten und deiner Gaben bringen wir vor dein Angesicht als unsere Danksagung und unsere Fürbitte die Zeichen des ewigen Opfers Christi: das Brot des Lebens [. . .] und den Kelch des Mahles in deinem Reich.“ Vgl. auch: Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Berlin 1999, 657: „Gedenke seiner Hingabe und lass allen Menschen zugute kommen, was er für uns vollbracht hat.“ Vgl. auch: The Alternative Service Book 1980 together with The Liturgical Psalter. Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer. London [u. a.] 1984, 192: „Wherefore, O Lord and heavenly Father, we thy humble servants, having in remembrance the precious death and passion of thy dear Son, his mighty resurrection and glorious ascension, entirely desire thy fatherly goodness mercifully to accept this our sacrifice of praise and thanksgiving; most

Legt man anstelle des biblischen den Caselschen Gedächtnisbegriff zugrunde⁶⁰, so kann es – im Sinne der Mysterientheologie – im Grunde eigentlich nur darum gehen, sich dem vergegenwärtigten Opfer Jesu anzuschließen.⁶¹ Nun liegt jedoch gerade in der Verbindung der mittelalterlichen Kanonhermeneutik (der Priester bringt Leib und Blut Christi dar) mit dem Caselschen Gedächtnisbegriff m. E. die ganze Problematik im heutigen Verständnis der Darbringungsaussagen in den Hochgebetstexten:

Ziel des feiernden Gedenkens ist es nicht mehr, Gott an seinen Bund und seine Heilszusagen zu erinnern, sondern die Vergegenwärtigung vergangener (und zukünftiger) Heilstaten⁶², um so daran Anteil zu erhalten. Statt des lobpreisend-darbringenden Memorials der

humbly beseeching thee to grant that by the merits and death of thy Son Jesus Christ, and through faith in his blood, we and all thy whole Church may obtain remission of our sins, and all other benefits of his passion.“ Vgl. auch: Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe der Evangelischen Kirche in Österreich. Evangelischer Presseverband in Österreich. [o. O., o. J.] Nr. 386, 6: „Nichts kann ich vor Gott ja bringen als nur dich, mein höchstes Gut; Jesu, laß es mir gelingen durch dein heiliges, teures Blut.“

⁶⁰ Vgl. z. B. S. N. BOSSHARD, Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis. In: ZKTh 108 (1986)155–163, hier 156: „Der rituelle Vollzug einer Zeremonie wie derjenigen des jährlichen Pesachfestes ist eine Handlung, durch die der Abstand vom vergangenen Heilsereignis überbrückt wird, so daß dieses fortlebt und fort dauert im äußeren Zeichen, das selbst nicht das Pesach ist, dieses aber heilswirksam in die Gegenwart transponiert.“ Vgl. auch D. ZELLER, Gedächtnis des Leidens. Eucharistie und antike Kulttheorie. In: Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider. Hg. B. J. Hilberath – D. Sattler. Mainz 1995, 115–124, der Parallelen zwischen dem christlichem Gedächtnis und dem Gedenken im antiken Kult sieht, wobei er das „christliche Gedenken“ als dramatische (durch mimesis vollzogene) Gegenwärtigung von „Heilstatsachen“ deutet.

⁶¹ Vgl. z. B. die Annahmehilfe im Hochgebet für die Kirche in der Schweiz: „Schau herab auf dieses Opfer: auf Christus, der sich mit Leib und Blut hingibt [Präsens!] und in seiner Hingabe den Weg öffnet zu dir, seinem Vater“ (Hochgebet für die Kirche in der Schweiz „Gott führt die Kirche“. Hg. vom Liturgischen Institut Zürich und vom Institutum Liturgicum Salzburg. Einsiedeln ¹¹1989, 8). – STUFLESSER (s. Anm. 45) 385, Anm. 295 führt das Präsens auf den biblischen (!) Gedächtnisbegriff zurück: „Wenn das Schweizer Hochgebet [. . .] das Opfer Jesu Christi als ein Ereignis der Gegenwart umschreibt, so geschieht dies vor dem Hintergrund des biblischen Gedächtnisbegriffs. [. . .] Dabei ist es gerade die Sinnspitze der Anamnese, daß ein historisches Ereignis im Hier und Jetzt, in der konkreten liturgischen Feier gegenwärtig wird.“

⁶² Wie selbstverständlich das liturgische Gedenken bereits einseitig als Vergegenwärtigung aufgefasst wird, sieht man z. B. in: Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Ausgabe für die Gemeinde. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Freiburg – Basel – Wien 1995, wo in der Einführung unter der bezeichnenden Überschrift „Erinnerung als Vergegenwärtigung“ steht: „Erinnerung, Vergegenwärtigung – nicht nur in der profanen Feier spielt dieses Element eine Rolle. Noch intensiver als dort wird in der Liturgie Vergangenes zur Gegenwart“ (6). (Auf dem Hintergrund eines biblischen Gedächtnisbegriffes ist der Vergleich mit einer profanen Feier völlig fehl am Platz.)

Vgl. auch die Charakterisierung des Wortgottesdienstes, wo es bis zur „nuda commemoratio“ nicht mehr weit zu sein scheint: „Bei jeder Meßfeier wird im Wortgottesdienst an Gottes Heilstaten erinnert [. . .]. Davon wird berichtet und erzählt und Geschehenes gedeutet. Vor den Augen der Zuhörenden tauchen Ereignisse [. . .] auf. All das aber ist eigentlich nur Vorbereitung [!], Umfeld für das, was in der großen Festrede [. . .] hervorgehoben wird [. . .].“ (7)

Vgl. dagegen R. HAUKE, Die lobpreisende Memoria. Die ökumenische Dimension der Christus-anamnese in doxologischer Gestalt. Paderborn 1995 (KKTS 61) 21: „Wenn auch durch den Lobpreis und Dank die Denkwürdigkeiten der Vergangenheit in Erinnerung gebracht wurde, so ist darin jedoch nicht der Sinn des Gedenkens zu suchen. Der Lobpreis ist Ausdruck des Vertrauens in Gottes Macht, die auch in der Gegenwart und Zukunft zur Wirkung kommen soll.“

Heilstaten Gottes, die in Jesu Leben, Sterben, Tod, Auferstehen, Himmelfahrt und Wiederkunft gipfeln und Gott dargebracht werden, kann nun all dies nicht mehr dargebracht werden, wenn man sich nicht dem Vorwurf aussetzen will, das (vergegenwärtigte!) Opfer Jesu zu wiederholen. Auf dem Hintergrund des Caselschen Gedächtnisbegriffs sind deshalb Aussagen von der Darbringung von Leib und Blut Jesu (z. B. im Hochgebet IV) durchaus kritisch zu sehen, da hier Leib und Blut als – durch Gedenken gegenwärtig gesetzt gedachte – „Opfermaterie“ fungieren. Eine Trennung von vorgängigem Gedenken zwecks Gegenwärtigsetzung des Opfers Jesu und nachträglichem Darbringen erscheint in dieser Konzeption unvermeidlich.⁶³

Das zu einseitige Verständnis der Anamnese als bloß (menschliches) Gedenken an etwas⁶⁴ könnte auch mit dafür verantwortlich gewesen sein, dass in den nachkonziliaren Hochgebetstexten das Gedenken nur auf *vergangene* Heilstaten bezogen wird, während man sich z. B. ein Gedenken an die Parusie offensichtlich nicht vorstellen kann. Die Liturgiereform hat zwar in einigen Hochgebeten die Wiederkunft Christi aufgenommen, sie gedenkt ihrer jedoch nicht – wie in der antiochenischen und byzantinischen Tradition –, sondern erwartet sie.⁶⁵ Betrachtet man jedoch das Gedächtnis im biblischen Sinn, d. h. dass Gott seine Heilstaten *und* Heilszusagen vor Augen gestellt werden, dann ergibt es durchaus Sinn, ihn darum zu bitten, *er* möge sich an sie „erinnern“. ⁶⁶ Der Umstand, dass in der antiochenisch-byzantinischen Tradition das Gedenken auch auf die Parusie bezogen wird, muss nicht schon bedeuten, dass diese als bereits eingetreten gedacht wird.⁶⁷ Hochgebetstexte,

⁶³ Vgl. besonders deutlich im Ersten Hochgebet für Messfeiern mit Kindern: „Heiliger Gott, wir wollen dir unsere Dankbarkeit zeigen. Wir haben Brot und Wein herbeigebracht. Mache diese Gaben zu Jesu Leib und Blut. So können wir dir darbringen, was du uns geschenkt hast, und den Auftrag deines Sohnes erfüllen“ (Fünf Hochgebete. Hochgebet zum Thema „Versöhnung“. Hochgebete für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes mit einem Anhang: Hochgebet für Messfeiern mit Gehörlosen. Approbierter und konfirmierter Text. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Freiburg [u. a.] 1988, 29). Das Wörtchen „so“ bezieht sich hier nicht wie sonst üblich auf das Gedenken, sondern auf die Wandlung der Gaben zu Leib und Blut Jesu.

⁶⁴ Vgl. z. B. die bezeichnende Interpretation des Gedächtnisauftrags Jesu im Hochgebet für Messfeiern mit Gehörlosen: „Jedesmal, wenn ihr das tut (und so sprecht), dann sollt *ihr* an mich – euren Erlöser – denken!“ sowie die spezielle Anamnese, in der „gedenken“ und „opfern“ als zwei verschiedene (!) Vorgänge erscheinen: „Ja, heiliger Vater, *wir denken* jetzt an den Tod und die Auferstehung deines Sohnes Jesus Christus *und* opfern dir seinen Leib und sein Blut“ (Fünf Hochgebete, ebd. 62).

⁶⁵ Vgl. z. B. Hochgebet III: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und *erwarten* [praestolantes] seine Wiederkunft. So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar“ (Messbuch [s. Anm. 50] 496).

⁶⁶ Vgl. z. B. die auf Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt *und* Wiederkunft bezogene Anamnese in den Constitutiones Apostolorum VIII, 12,38 (PE, S. 92): „Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοῦς ἐπανόδου καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας [...]“.

⁶⁷ Dies trifft nur dann zu, wenn dem „Gedenken“ eine vergegenwärtigende Kraft im Sinne Casels zugeschrieben wird. Insofern ist die folgende Aussage von E. MAZZA, La dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles. In: MD 220 (1999) 89–104, hier 97 zu relativieren: „En conclusion, on peut affirmer que, tout en ayant introduit dans l'anamnèse une dimension eschatologique, la réforme liturgique a préféré se laisser conduire par la tradition alexandrine, et laisser de côté les sources antiochiennes et la realised eschatology que C. H. Dodd y avait trouvée. L'anamnèse men-

die auf eine kultisch antizipierte Teilnahme am Tisch des Herrn hindeuten, stehen demnach – wie das ganze christliche Leben – im Spannungsfeld des „schon“ und „noch nicht“⁶⁸: Im Glauben haben wir schon Anteil am zukünftigen Leben, das wir in der Liturgie feiern. Trotzdem bleibt das noch Ausstehende der eschatologischen Erfüllung zu beachten.⁶⁹ Die formale, liturgietheologische Sinngestalt der Eucharistiefeier kann zutreffend als „eulogisches Gedenken“ bezeichnet werden⁷⁰, ebenso ist aber hinzuzufügen, dass „das Element der Bitte, das in der Eucharistiefeier breiten Raum einnimmt [. . .], in den Versuchen, die Grundgestalt der Feier zu bestimmen, zu wenig Beachtung gefunden hat“⁷¹.

4. Resümee

Die vorliegenden Ausführungen haben zu zeigen versucht, dass das verbreitete (Miss-) Verständnis der ökumenisch kaum vermittelbaren Aussagen von der „Darbringung von

tionne les différentes étapes de l'histoire du salut, suivant la succession historique, sans faire allusion à l'anticipation sacramentelle de la venue finale.“

⁶⁸ Vgl. z. B. die Epiklese im (Zweiten) Hochgebet zum Thema „Versöhnung“: „Wie du uns hier am Tisch deines Sohnes versammelt hast, [. . .] so sammle die Menschen aller Rassen und Sprachen, [. . .] zum Gastmahl der ewigen Versöhnung in der neuen Welt deines immerwährenden Friedens durch unseren Herrn Jesus Christus“ (Fünf Hochgebete [s. Anm. 63] 17f). Vgl. auch: Evangelisches Gottesdienstbuch (s. Anm. 59) 655f: „Wie wir das Brot des Lebens teilen und aus dem Kelch des Heiles trinken und ein Leib sind in Christus, so bringe deine Töchter und Söhne zusammen von den Enden der Erde, damit wir mit allen, die dir vertrauen, das Mahl der Freude feiern in deinem Reich. [. . .] Dein Reich komme! Durch Christus sei dir, Gott, Lob und Preis in Ewigkeit.“ Vgl. auch: Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Im Auftr. des Moderaments des Reformierten Bundes erarb. und hrsg. von P. Bukowski [u. a.]. Wuppertal 1999, 362: „Und wie du deinen Christus auferweckt hast vom Tode und den irdischen Leib verwandelt hast in himmlisches Wesen, so wandle uns, Herr, und schaffe diese Welt neu nach deiner Verheißung. Und wie dieses Brot zerstreut war auf den Feldern und zusammengebracht eins wurde, so bringe zusammen dein Volk aus aller Welt Enden in deinem Reich“ sowie ebd. 377: „Gedenke deiner Gemeinde, die zerstreut ist in alle Welt, und bring sie zusammen zu deinem Reich.“

⁶⁹ Vgl. z. B. Hochgebet IV: „Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, lass uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich [. . .]“ (Messbuch [s. Anm. 50] 509); vgl. auch die spezielle Anamnese im Eucharistiegebet XV der Alt-Katholiken: „Darum feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes und tun, was er uns aufgetragen hat. Wir bringen Brot und Wein vor dein Angesicht und verkünden seinen Tod und seine Auferstehung. Wenn er kommt in Herrlichkeit, wird er alle Tränen von unseren Augen abwischen, der Tod wird nicht mehr sein, nicht Leid und Wehschrei und Not. Alles wird neu“ (Die Feier der Eucharistie [s. Anm. 59] 204).

⁷⁰ Vgl. H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 454.

⁷¹ Ebd. 459. Insofern wirft die Interpretation der Eucharistiefeier als „kultische Antizipation des Eschaton“, wie sie R. MESSNER, Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae. In: Das Opfer (s. Anm. 45) 128–184 konsequent auf den Canon Romanus anwendet, die Frage nach der *grundsätzlichen* Berechtigung von Fürbitten auf, will man etwa dem Wortgottesdienst in seinem Gedächtnischarakter nicht zu sehr vom eucharistischen Teil der Feier trennen, vgl. ebd. 162f: „Nimmt man aber die Tatsache ernst, daß die Eucharistie schon kultische Antizipation des Eschaton ist, die Lob- und Tischgemeinschaft im Reich Gottes, so haben ‚Fürbitten‘ im Eucharistiegebet [. . .] wenig Sinn [. . .]. Die Bitte kann sich nur auf die Teilnahme an der kultisch antizipierten Gottesherrschaft beziehen, und das heißt: auf das liturgische ‚Heute‘; das Gedenken Gottes und dessen Resultat, das im Lobpreis bestehende Sein vor Gott, realisiert sich in der Eucharistie.“

Leib und Blut Christi“ durch die Kirche, wie sie in den neuen nachvatikanischen Hochgebetstexten vorkommen, durch einen dahinter liegenden, an Casel orientierten Gedächtnisbegriff maßgeblich mitbestimmt wird. Definiert man nämlich die Vergegenwärtigung als primäres Ziel und als grundlegende Funktion des liturgischen Gedenkens, so wird jede postkonsekраторisch verstandene Darbringung eo ipso äußerst fragwürdig, nicht zuletzt, weil dann Gegenwärtigsetzung und Darbringung als zwei voneinander verschiedene und zeitlich getrennte Handlungen erscheinen.⁷² Die verständliche Konsequenz, die daraus gezogen wird, ist die Forderung, jegliche Darbringungsaussagen in Bezug auf Leib und Blut Christi, aber auch den Sachverhalt nur kaschierende Formulierungen wie „Brot des Lebens und Kelch des Heiles“ zu vermeiden.⁷³ Das Opfer der Kirche beschränke sich deshalb auf das „Eingehen in die [als gegenwärtig gesetzt gedachte!] Hingabebewegung Jesu zum Vater“⁷⁴:

„Dieses personhafte Ganzopfer Jesu kann in der Messe nicht wie eine ‚dingliche‘ Gabe Gott dargebracht werden. Die Kirche kann nicht das ‚Opfer Jesu opfern‘ (oblatio oblationis Christi), sie kann es nur unter Danksagung empfangen. ‚Opfern‘ kann jetzt nur noch heißen: ‚durch, mit u. in ihm‘ Opfergabe zu werden, in Jesu Hingabe einzuschwingen. Nicht die Kirche opfert Christus, sondern Christus opfert uns, die Kirche (u. die Menschheit), indem er uns mitnimmt in die Dynamik seines gehorsamen Lebensvollzuges (Phil 2,8) u. uns z. Mitvollzug u. darin z. Empfang seiner Heilsgabe befähigt. Danksagendes Gedenken, danksagendes Empfangen u. danksagendes Antworten ist die umfassende Kategorie, die allein jetzt noch ein angemessenes Sprechen v. ‚Opfer(n) der Kirche‘ erlaubt.“⁷⁵

Nun wird allerdings in der Allgemeinen Einführung in das Messbuch klar zwischen der „makellosen Opfergabe“, die die Kirche dem Vater darbringt, und der Selbsthingabe der Gläubigen unterschieden.⁷⁶ Ein Ausweg aus diesem scheinbaren Dilemma könnte die Rückbesinnung auf den biblischen Gedächtnisbegriff bringen, der ja, genau betrachtet, auch die derzeitigen Hochgebetstexte mitprägt. Berücksichtigt man nämlich die Gesamtgestalt der Hochgebete⁷⁷ (wie der ganzen Feier), so wird deutlich, dass es hier natürlich auch um

⁷² Vgl. G. WENZ, Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie. In: KuD 28 (1982) 7–41, hier 17: „Äußerst problematisch erweisen sich die Formulierungen der neuen eucharistischen Hochgebete erst insofern, als sie den Akt der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Opfergabe vom Vollzug der Darbringung eben dieser Gabe getrennt erscheinen lassen, indem sie die Vorstellung einer dem Opfervollzug zeitlich vorgängigen Konsekration nicht nur begünstigen, sondern geradezu erzwingen. [. . .] Dann nämlich erscheint die Darbringung der Opfergabe, auch und gerade wenn diese als Christi Opfer bestimmt wird, als Akt der Neusetzung und Multiplikation der Einmaligkeit des Kreuzes, als ein Akt, in dem nun nicht mehr Christus, sondern die Kirche als Aktionsträger der Versöhnung fungiert.“

⁷³ Vgl. PAHL – GILLES (s. Anm. 58) 107.

⁷⁴ STUFLESSER (s. Anm. 45) 443. Vgl. auch ebd. 480: „Dieses Sich-Einfügen in die Hingabe Christi, das Eintreten in seine Hingabebewegung zum Vater ist ja, so haben wir immer wieder betont, das mit ‚Opfer der Kirche‘ eigentlich inhaltlich Gemeinte.“

⁷⁵ H. JORISSEN, Meßopfer. In: LThK³ 7 1998, 178–184, hier 184.

⁷⁶ Vgl. Institutio Generalis Missalis Romani Nr. 55f: „Oblatio: per quam in ipsa hac memoria Ecclesia, eaque praesertim hic et nunc congregata, in Spiritu Sancto hostiam immaculatam Patri offert. Intendit vero Ecclesia ut fideles non solummodo immaculatam hostiam offerant sed etiam seipsos offerre discant [. . .]“ (Missale Romanum 1975, 40).

⁷⁷ Vgl. R. MESSNER, Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese. In: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen (s. Anm. 39) 209–238, hier 236: „Gewiß ist die ‚spezielle Anamnese‘ im Anschluß an den Einsetzungsbericht – ein über den eucharistischen Vollzug der Kirche reflektierendes Element – nicht die primäre Gestalt der

den eschatologischen Ausblick geht, an dem wir – durch den Glauben – bereits Anteil erhalten.⁷⁸ Die durch die Feier vermittelte Antizipation an der eschatologischen Gemeinschaft im Reich Gottes – wie dies v. a. in den Ostkirchen stark betont wird – ist zugleich Anruf zum Gedenken an Gott, dieses Reich vollends durchzusetzen.⁷⁹ Das gemeinsame eucharistische Mahl ist deshalb auch ein Memorial, ein „Erinnerungszeichen“ für Gott und eine bleibende Bitte an seine Bundestreue⁸⁰:

„Im zentralen, anamnetisch-epikletischen Hochgebet stellt sich die versammelte Gemeinde vor den treuen Gott, erinnert ihn an sein Heilshandeln in der Geschichte und gründet darin die in der Bitte ausgedrückte glaubende Zuversicht (*lex credendi*), daß er an ihr genauso handeln möge. So bindet die Feier der Memoria Passionis das eucharistische Mahl zurück an das Kreuzesgeschehen; die Gestalten von Brot und Wein werden zu Zeichen der Lebenshingabe Jesu, zu Zeichen seiner radikalen Lebenshingabe am Kreuz. In diese freiwillige Lebenshingabe läßt sich die versammelte Gemeinde miteinbeziehen. In ihrer Hingabe an Gott und den Nächsten (*lex agendi*) verkündet die Gemeinde Leiden, Tod und Auferstehung ihres Herrn und erwartet seine Wiederkunft.“⁸¹

Anamnese im Hochgebet, sondern faßt die eigentliche große Anamnese in der für die Geschichte danksgedenden Strophe am Beginn oder nach dem Sanctus zusammen.“

⁷⁸ Insofern kann auch jenen Aussagen, in denen zwar nicht der Parusie gedacht, sie aber „erwartet“ wird, eine anamnetische Funktion im biblischen Sinne zugeschrieben werden.

⁷⁹ Vgl. z. B. Did 9,4 und 10,5f, wo besonders die eschatologische Sammlung der Kirche betont wird. Vgl. auch die Beschreibung der Taufucharistie bei Hippolyt (trad. apost. 21: FC I, 256–271, bes. 266), wo der Becher mit Milch und Honig die eschatologische Heilsgabe jenes „Landes“ ist, in dem Milch und Honig fließen, und nicht bloß ein „übriggebliebener symbolischer Rest eines Sättigungsmahles als Wegzehrung für die Neugetauften“ (STUFLESSER [s. Anm. 45] 256).

⁸⁰ Es ist deshalb zu bedauern, wenn im Abendmahlsgeset II des nun vorliegenden Evangelischen Gottesdienstbuches (s. Anm. 59) 643 der Dank für die Bundestreue und „für die Worte der Propheten, die nicht verloren sind“ – wie es noch im Vorentwurf zur Erneuernten Agende (Vorentwurf. Hg. VELKD – EKV. Hannover 1990, Nr. 490) geheißen hat – entfallen sind. Vgl. auch M. GESTEIRA, Memorial eucarístico: rememoración y presencia de Cristo. In: Estudios trinitarios (1990) 37–105, hier 43: „[...] a la comunidad celebrante sólo le cabe, desde la memoria, agradecer a Dios sus proezas salvíficas, proclamarlas y anunciarlas, y pedir su reactualización. [...] y éste [sc. Dios] lo asume – a través de una celebración memorial [...] en la salvación reactualizada.“

⁸¹ M. STUFLESSER, Die Eucharistie als Opfer im Spannungsfeld von *lex orandi* – *lex credendi* – *lex agendi*. In: LJ 50 (2000) 75–89, hier 87.

Alfred Ehrensperger, Niederuzwil

Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?

A. Beobachtungen zur bisherigen Praxis

1. Formen und Gelegenheiten ökumenischer Gottesdienste

Gottesdienste, die gelegentlich von Pfarrerinnen/Pfarrern der evangelisch-reformierten oder anderen protestantischen Kirchen und Gemeinschaften zusammen mit Pfarrern, Pastoralassistenten/-innen der römisch-katholischen oder/und der christkatholischen Kirchen veranstaltet werden, nennt man gemeinhin „ökumenische Gottesdienste“. Vielerorts werden dafür bestimmte traditionelle Zeiten gewählt, wie z. B. die ökumenische Gebetswoche für die Einheit der Christen im Januar, der Weltgebetstag der Frauen im März, der Sonntag zur Eröffnung eines neuen Schuljahres oder ein Erntedankfest. Auch kirchliche Trauungen bekenntnisverschiedener Eheleute fallen oft unter den Begriff „ökumenisch“, obschon eine Trauung offiziell als katholisch oder als evangelisch gilt, je nachdem, welcher Kirchenvertreter das Eheversprechen abnimmt. Weitere bevorzugte Gelegenheiten für ökumenische Feiern sind: Die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten, Buß- und Bettage, die Christnacht oder eine Jahresabschlussfeier. Da und dort kommen Gebetskreise wöchentlich oder monatlich zum ökumenischen Mittags- oder Abendgebet zusammen, möglicherweise auch bekenntnisverschiedene Ehepaare.¹ Anlässlich eines weltlichen Festes, eines Gedenktages oder Jubiläums, oder bei der Bewältigung einer Katastrophe werden Vertreter/-innen verschiedener Kirchen eingeladen, um eine gemeinsame Besinnung, einen Feldgottesdienst oder eine ökumenische Feier durchzuführen. Die dafür geeignete liturgische Form kann sich kaum an vorgegebene Traditionen anlehnen, sondern muss jeweils neu der Situation entsprechen und in enger gemeinsamer Vorbereitungsarbeit der betreffenden Kirchenvertreter/-innen gesucht werden. In solchen ökumenischen Feiern steht weniger das Zeugnis des gemeinsamen Glaubens als vielmehr die Hilfe zur Situationsbewältigung im Vordergrund; aber gerade dann ist man besonders froh, auf gemeinsames Liedgut, die gemeinsame Sprachform des Vaterunsers oder entsprechende Segensworte zurückgreifen zu können.

Gemeinsame konfessions- oder kirchenübergreifende Gottesdienste gibt es zunächst als Gebetsgemeinschaft: Menschen stehen mit ihrem Dank, ihren Bitten, ihrer Klage oder Verzweiflung gemeinsam vor Gott, und das verbindet sie miteinander zum gemeinsamen Verhalten.² Nun sind allerdings Wortgottesdienste in ihrer Form und ihren Elementen als solche keineswegs schon ökumenisch. Auch in ihnen begegnen verschiedene Auslegungstraditionen und Lehrgegensätze.³ Andererseits besteht bereits eine breite, den Kirchen gemeinsame liturgische Praxis, die sich ohne Anspruch auf Vollständigkeit auflisten lässt:

1. In allen Kirchen werden die Gläubigen durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert.

¹ Vgl. Ökumene in der Schweiz. Orientierungshilfe für die ökumenische Arbeit in den Gemeinden. Einsiedeln 1982, 22.

² Vgl. J. BECKMANN, Das Problem des Gottesdienstes im ökumenischen Gespräch. In: Antwort. FS K. Barth. Zürich 1956, 437–444, bes. 437.

³ Vgl. ebd. 438.

2. Das Gotteslob der irdischen Kirchen stimmt ein in die immerwährende, himmlische Liturgie. Vor Gott hat die Aufspaltung des irdischen Gotteslobs keine Geltung mehr.
3. In den Gottesdiensten aller Kirchen wird das Gotteswort in der Heiligen Schrift vorgelesen, meditiert und in den Formen der kirchlichen Verkündigung weitergegeben.
4. In ihrem liturgischen Leben beziehen sich alle Kirchen auf alte, überlieferte Glaubensaussagen, auch auf altchristliche Gebete.
5. Alle Gläubigen erhalten durch ihre Teilnahme am gottesdienstlichen Leben die Kraft, ihren Alltag gemäß den Weisungen des Evangeliums zu gestalten.
6. Indem die Kirchen in ihrer Liturgie das Gedächtnis der Heilstaten, insbesondere von Jesus Christus, feiern, schließen sie die Erwartung seiner Wiederkunft ausdrücklich ein.⁴

So gibt es zwischen den einzelnen Kirchen offensichtliche und bewusste, aber auch verborgene liturgische Austauschbeziehungen.⁵ Dieses liturgische Geben und Nehmen ist Ausdruck der Einheit der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten.⁶

Erste Schritte zu gemeinsamen interkonfessionellen Gottesdiensten kamen bereits nach 1960 aus der Jugendarbeit, wobei von katholischer Seite schon damals Vorbehalte gegen das Ausweichen auf bloße Wortgottesdienste angemeldet wurden. Die Entdeckung der Agapefeier als mögliche gemeinsame Mahlform und das Drängen auf Interkommunion wechselten miteinander ab.⁷ Nach der Weltkirchenkonferenz von 1968 in Uppsala war die Frage der Gottesdienstreformen im ökumenischen Horizont ein Dauerthema. Eine erste Verarbeitung dieser Impulse fand auf einer Studentagung im September 1969 in Genf statt.⁸ Gelegentlich taucht der Wunsch oder der Traum einer Welteinheitsliturgie auf, welche eine kirchenverbindende Kraft entfalten könnte.⁹ Die sich als ökumenisch verstehende Lima-Liturgie von 1982 versuchte zwar Elemente aus verschiedenen Liturgietraditionen miteinander zu verbinden, dabei aber die Idee einer Repräsentanzliturgie zu überwinden, in der die Teilnehmenden aus allen Kirchenfamilien aufgehoben sein sollten.¹⁰ Als ökumenisch naheliegend und zwanglos erweist sich das gemeinsame Singen als konfessionsüber-

⁴ Vgl. E. Ch. SUTTNER, Die ökumenische Dimension der Liturgie. In: Gottesdienst – Weg zur Einheit. Hg. K. Schlemmer. Freiburg [u. a.] 1989, 128–142, hier zu dieser Auflistung bes. 134–140.

⁵ Vgl. dazu die liturgiegeschichtlich instruktive Arbeit von Th. KLAUSER, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkischen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh. In: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Münster i. W. 1974, 139–154.

⁶ Vgl. B. BÜRKI, Die Bedeutung liturgischen Gebens und Nehmens unter den Kirchen. In: Gottesdienst – Weg zur Einheit (s. Anm. 4) 19–33, bes. 19.

⁷ Vgl. D. TRAUTWEIN, Gottesdienst als Feld ökumenischer Realisierung. In: WPKG 63 (1974) 161–174, bes. 163.173.

⁸ Dokumentation dieser Tagung in: Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter. Hg. K. F. Yüller. Kassel – Trier 1971.

⁹ Schon der Erlanger Liturgiker der Aufklärung Georg Friedrich Seiler hat seine liturgiedidaktische Arbeit und sein Agendenwerk in diesem Horizont verstanden und damit tatsächlich eine ökumenische Weite und Ausstrahlung erreicht: G. F. SEILER, Allgemeine Sammlung liturgischer Formulare. 3 Bde. Erlangen 1787ff.

Zum Gedanken einer Welteinheitsliturgie vgl. kritisch Th. MAAS-EWERD, Liturgische Einheit in Vielfalt. Die Einheit des Gottesdienstes der Kirche und der ausgeträumte Traum von einer „Welt-Einheitsliturgie“. München 1981.

¹⁰ Vgl. H. KORNEIMANN, Ökumenischer Gottesdienst. In: Handbuch der Liturgik. Hg. H.-Ch. Schmidt-Lauber – K.-H. Bieritz. Göttingen 1995, 885–897, bes. 888.

greifende liturgische Gestaltungsform. Kornemann hat drei Wege aufgezeigt, wie alle Christen gemeinsame gottesdienstliche Feiern gestalten könnten: Erstens durch das Erreichen eines Minimalkonsenses, bei dem sich niemand ausgeschlossen fühlen muss. Hier geht man zurück auf einen minimalen gemeinsamen Nenner. Ob allerdings die bloße Beschränkung auf Wortgottesdienste dies leisten kann, möchte ich bezweifeln.¹¹ Zweitens den Weg der Ergänzung: Jede Konfession bringt aus dem Reichtum ihrer Tradition ein, was ihr wichtig erscheint. Und drittens der Weg gegenseitiger Gastfreundschaft: Hier wird die Feier in der Regel durch die Vertreter der einladenden Kirche geleitet. Eine Mitgestaltung durch die eingeladenen Gäste ist aber erwünscht.¹² In neueren Situationsberichten und Reformvorschlägen für den Gottesdienst wird die Dimension der ökumenischen Zusammenarbeit oft gar nicht in den Blick genommen.¹³

2. Motive und Begründungen

Mit Recht weisen die Grundlinien ökumenischen Handelns im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund darauf hin, dass alle ökumenischen Aufgaben, das gemeinsame Gebet und das Ringen um die Einheit des Geistes geschehen soll „in bleibender Verbundenheit mit dem jüdischen Volk, aus dem Jesus Christus stammt“¹⁴. Alles nachhaltige und sorgfältige ökumenische Handeln gründet in der immer währenden Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln aller christlichen Traditionen im biblischen Judentum. Gerade im Gottesdienst sind diese Wurzeln augenfällig: Etwa der christliche Festkalender, die Grundlagen des Kirchenjahres, der Rhythmus der Siebtagewoche, die Elemente der Mahlfeier und diejenigen des synagogalen Wortgottesdienstes (Bekenntnis, Gebet, Lesungen, Auslegung), die Strukturen der Gebete usw.¹⁵ So wurzelt das heutige ökumenische Engagement im selbstkritischen Wahrnehmen der eigenen Relativität und im Erkennen, woher wir kommen, was wir von anderen vor uns erhalten haben und dass wir einander brauchen. Wir haben immer nur teil an der Fülle der göttlichen Gaben. In den vielfältigen Formen ökumenischer Kontakte kommen Menschen zusammen, um gemeinsam auf das in der Bibel bezeugte Evangelium zu hören, um auf gemeinsamer Grundlage der menschlichen und glaubensmäßigen Erfahrung zu beten und die Gegenwart Gottes zu feiern¹⁶, vornehmlich im Hören seines Wortes und in den Zeichen von Taufe und Abendmahl, und schließlich um im Dienst aneinander und an der Welt Gott zu ehren und seinen Willen zu tun¹⁷. Wir stellen dabei fest, dass oft schmerzlichere Spaltungen durch die einzelnen Kirchen hindurchgehen als zwischen ihnen bestehen. Schon die Reformatoren haben nicht einfach neue Gottes-

¹¹ Gegen KORNEMANN, ebd. 890.

¹² Vgl. ebd. 890f.

¹³ So erwähnt z. B. der Schlussbericht der seinerzeitigen Disputation 84 der Zürcher Kirche in seinem detaillierten fünften Kapitel über die gottesdienstliche Erneuerung mit keinem Wort den ökumenischen Gottesdienst: EVANGELISCH-REFORMIERTE LANDESKIRCHE DES KANTONS ZÜRICH, Zürcher Disputation 84. Wege zur Erneuerung der Kirche. Zürich 1987.

¹⁴ SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND, Grundlinien ökumenischen Handelns im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Bern 1994, 5.

¹⁵ Vgl. F. SCHULZ, Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes. In: JLH 28 (1984) 39–54.

¹⁶ „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

¹⁷ Vgl. SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND (s. Anm. 14) 6.

dienstordnungen geschaffen, sondern die in ihrem Wirkungsbereich üblichen Ordnungen der mittelalterlichen Kirche weitgehend kritisch rezipiert.¹⁸ Und in der heutigen Gottesdienstgestaltung werden von vielen evangelischen Kirchen Bräuche übernommen, welche den Protestanten lange fremd waren: Etwa prozessionsartige Bewegungsvorgänge und Formen des liturgischen Tanzes, neue symbolische Handlungen (Segnungen und Salbungen), meditative Vorgänge, oder der Gebrauch von Kerzen und liturgischen Gewändern.¹⁹

Wenn in vielen Kirchen heute eine Sehnsucht nach gemeinsamem gottesdienstlichem Feiern festzustellen ist, so kann man dafür die folgenden Motive erkennen: 1. Das Leiden an der Unglaubwürdigkeit des biblisch-christlichen Zeugnisses in den historisch gewachsenen Konfessionskirchen. Diesem Leiden steht allerdings nicht selten eine sektiererisch-ausgrenzende Rechthaberei gegenüber. 2. Das Zusammenleben von Christen verschiedener Kirchenzugehörigkeit in Beruf, Familie, Politik und Kultur. Konfessionelle Unterschiede sind auf diesen Ebenen oft kaum mehr einsichtig zu machen. 3. Die Aufgabe der Versöhnung, die nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs und der Nazi Herrschaft in allen Kirchen neu erwacht ist. Der Gottesdienst könnte ein möglicher Ort sein, wo solche Versöhnungsarbeit geleistet werden kann. 4. Die weltweite, gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung erfordert von allen Christen ein gemeinsames Fragen nach den Grundwerten unseres Lebens und ein vereintes Bitten um Vergebung und Einsicht. Solche Themen einer heutigen Tagesordnung führen Christen oft mehr zueinander als die Formulierung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses oder die Besinnung auf gemeinsame Wurzeln. 5. Religion als Dimension des Lebens wird als sinnstiftende Mitte und Antwort im Chaos von Interessen, Erkenntnissen und Gefühlen erfahren. Die Neubesinnung über den Gottesdienst in fast allen Kirchen führt notgedrungen zur Frage nach einer gemeinsamen und verbindlichen Sinnmitte. 6. Gegenüber säkularen Begründungen nehmen die Kirchen ethische Kompetenz für sich in Anspruch, wobei auch hier die konfessionsbestimmten Unterschiede zurücktreten. 7. Charismatische Bewegungen innerhalb des Christentums lassen die konfessionellen Traditionen vor allem im Bewusstsein vieler junger Menschen als zweitrangig erscheinen. Statt einer wirklich ökumenischen Öffnung besteht hier allerdings die Gefahr einer fundamentalistisch-fanatischen Verengung oder einer diffusen Erlebnisreligiosität. 8. Die Relativierung des christologischen Dogmenanspruchs bei gleichzeitiger Vertiefung des jüdisch-christlichen Dialogs führt denkende Christen in den verschiedenen Kirchen näher zusammen. 9. Für die gegenseitige Lernbereitschaft der christlichen Kirchen werden eingeübte Gewohnheiten gottesdienstlicher Darstellungsformen als eher hinderlich empfunden. Liturgie im ökumenischen Horizont erweist sich als Ebene des gemeinsamen Lernens und Einübens gemeinsamer Handlungsziele, und als Ort der Vergangenheitsbewältigung. 10. Es gibt nicht nur den ökumenischen Dialog zwischen Evangelischen und Katholischen, sondern auch die Kontakte zwischen kleineren Gemeinschaften und Freikirchen. Durch die jahrzehntelangen Begegnungen in der Ökumene sind gegenseitige Lehrverurteilungen abgebaut oder sogar überwunden worden, gele-

¹⁸ Vgl. F. SCHULZ, Gottesdienstreform im ökumenischen Kontext. Katholische Einflüsse auf den evangelischen Gottesdienst. In: LJ 47 (1997) 202–220, bes. 203.

¹⁹ Vgl. K.-H. BIERITZ, Chancen einer ökumenischen Liturgik. In: ZKTh 100 (1978) 470–483, bes. 474.

gentlich allerdings auch neue entstanden. Ein wichtiger, aber nicht zu überschätzender Schritt sind die Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt.²⁰

3. Einige offizielle kirchliche Stellungnahmen

Bereits im Vorwort Art. 1 der Konstitution über die heilige Liturgie drückt das Zweite Vatikanische Konzil die Absicht aus, „zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann“, schränkt aber diese weite Bestimmung dann ein mit der Fortsetzung „und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen“. Deshalb stellt sich das Konzil die besondere Aufgabe, „sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“.²¹ Was dann die Liturgiekonstitution im Weiteren entfaltet, zeigt eine gegenüber der Entwicklung seit dem Konzil von Trient im 16. Jh. erstaunliche ökumenische Weite und Vertiefung. Sie beeindruckt als Basis einer wahrhaftigen Ökumenizität auf liturgischem Gebiet und lädt die nichtrömischen Kirchen dazu ein, ihre gottesdienstlichen Konzeptionen und ihre Praxis grundlegend zu überprüfen. Durch das Dekret „Über den Ökumenismus“ des Zweiten Vatikanums wurde die Basis für das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche über den Gottesdienst weiter vertieft.²² Hier kann man z. B. lesen: „Man darf auch nicht übergehen, dass alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“.²³ Und etwas später wird den Katholiken ausdrücklich das Studium des liturgischen Lebens der getrennten Brüder empfohlen.²⁴ Trotz dieser Öffnung im Grundsätzlichen, trotz einer intensiven und aktiven Gesprächsbereitschaft auf katholischer Seite und trotz der berechtigten Freude über die Fortschritte ökumenischer Annäherung und Lernbereitschaft seit der Reformationszeit sind die Unterschiede erheblich, insofern sie vor allem mit dem Kirchen- und Amtsverständnis zusammenhängen. So argumentiert z. B. eine evangelisch-lutherische Verlautbarung vom Januar 1965 unter den „Ratschlägen für interkonfessionelle Begegnungen“: Bei Gottesdiensten, die von Pfarrern beider Kirchen gehalten werden, bestehe die Gefahr der „Nähe eines spektakulären Schauspiels“.²⁵ In Reaktion dazu haben die deutschen Bischöfe ebenfalls 1965 erklärt, es sollte im ökumenischen Bereich nichts geschehen, „was eine nicht vorhandene Kirchengemeinschaft vortäuschen und bei den Gläubigen Verwirrung auslösen könnte“. Gegenüber einer nach dem Konzil spürbaren Euphorie im Bereich ökumenischer Liturgik äußern die Bischöfe Bedenken, „da dabei die Grenzen zwischen dem erlaubten und erwünschten gemeinsamen Beten und eigentlicher gottesdienstlicher Feier verwischt werden“. Auch gemeinsame Betstunden sollen demnach nur in außergottesdienstlichen Räumen stattfinden; es sollen dabei keine liturgischen Gewänder getragen werden. Andere Regelungen bedürfen der Erlaubnis des Bischofs.²⁶

²⁰ Zur Liste dieser Motive KORNEMANN (s. Anm. 10) 885–887.

²¹ II. VATICANUM, SC 1; Manfred Probst, der sich zu den kirchenamtlichen Verlautbarungen Roms betreffend der Möglichkeit ökumenischer Gottesdienste geäußert hat, zitiert leider nur den ersten Teil dieser Bestimmung: M. PROBST, Ökumene im Gottesdienst? Entwicklungen seit dem II. Vatikanischen Konzil. In: LJ 37 (1987) 229–239, bes. 229.

²² Vgl. KORNEMANN (s. Anm. 10) 888f.

²³ II. VATICANUM, UR 4; zit. bei BIERITZ (s. Anm. 19) 471, Anm. 3.

²⁴ UR 9.

²⁵ Vgl. W. SANDERS, Ökumenische Gottesdienste. Gedanken aus 12 Jahren Praxis. In: ÖR 27 (1978) 186–202, bes. 187.

²⁶ Ebd. 186.

Die komplexe Problematik der interkonfessionellen Abendmahlsgemeinschaft kann im Folgenden nicht explizit diskutiert werden. Im Vordergrund ökumenischer Gottesdienstbemühungen steht das Anliegen der Gebetsgemeinschaft unter allen Christen. Damit ist nicht etwa der Wortgottesdienst als ganzer gemeint, sondern nur eine seiner theologischen Dimensionen: Sein Gebetscharakter. In der katholischen Kirche wird ja stark die Einheit von Wort- und Eucharistiegottesdienst betont, auch als Voraussetzung für die Zulassung der getrennten Brüder. Dies zeigt ein Text des Ökumenischen Direktoriums, welcher zwar nach dem Zweiten Vatikanum erschienen ist, meinem Eindruck nach aber noch weitgehend eine vorkonziliare Sprache spricht:

„Nach der Liturgiekonstitution des Konzils ist die Homilie ein Teil der eigentlichen Messliturgie. Deswegen darf die Homilie während der Messe nicht von einem getrennten Bruder gehalten werden. Das gleiche Gebot gilt umgekehrt für Katholiken bei der Feier des Abendmahls oder des eigentlichen Wortgottesdienstes durch unsere getrennten Brüder. Bei anderen Handlungen, auch wenn sie liturgischer Art sind, kann eine aktive Teilnahme mit Genehmigung des Ordinarius und mit Zustimmung der Autorität der anderen Gemeinschaft erlaubt werden. Unter bestimmten Umständen und aus gerechtem Grund ist es den Katholiken erlaubt, am liturgischen Gottesdienst der getrennten Brüder teilzunehmen und sich auch aktiv an den gemeinsamen Antworten zu beteiligen, sowie auch an den Gesängen und Liedern. Jedoch bleibt der Empfang der Eucharistie dabei immer ausgeschlossen.“²⁷

Und weiter lesen wir im selben Dokument und in ähnlich gesetzlicher Sprache:

„Bei der Feier der heiligen Eucharistie soll einem von uns getrennten Bruder das Amt des Lektors der Heiligen Schrift oder des Predigers nicht gewährt werden. Das gleiche gilt auch für einen Katholiken bei der Feier des heiligen Abendmahls oder beim eigentlichen liturgischen Wortgottesdienst (Hauptgottesdienst) der von uns getrennten Christen. Bei den übrigen Gottesdiensten, auch bei liturgischen Feiern, kann mit vorheriger Erlaubnis des Ortsoberrhirten und Zustimmung der Autorität der anderen Gemeinschaft der Vollzug einiger Teile gestattet werden.“²⁸

Etwas später werden dann präzisierende Ausnahmen erlaubt, z. B. „auf Grund eines öffentlichen Amtes oder Dienstes, den einer ausübt, auf Grund der Verwandtschaft, Freundschaft oder wegen des Wunsches, seine Kenntnis zu erweitern, sowie aus Anlass einer ökumenischen Zusammenkunft“²⁹. Das praktische Verhalten der für die Liturgie Verantwortlichen geht allerdings vielerorts weit über diese Bestimmungen hinaus; aber sie beanspruchen immerhin eine gesamtkirchliche Gültigkeit. Auch im neuen römisch-katholischen Kirchenbuch für den Wortgottesdienst³⁰ werden die Wortgottesfeiern der sonntäglichen Eucharistiefeier zugeordnet und sollen in ihren Elementen, etwa in der Fürbitte, auf die Mitte der Eucharistie hinweisen. Auch wenn sich der Aufbau dieser Feiern deutlich abhebt vom Wortgottesdienst der Messe und vom oberdeutschen reformierten Predigtgottesdienst, ist ihre Nähe zu den Elementen der Messe greifbar: Im Tagesgebet, in den Lesungen nach den Perikopen des Messlektonars, im Allgemeinen Gebet mit seinen Fürbitten. In den Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums³¹ werden die kirchenamtlichen Grundsätze für ökumenische Gottesdienste zusammengefasst. So heißt es im Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ vom 21. November 1964, besonders in den Ausführungsbestimmungen vom 14. Mai 1967: Gemeinsame Gebete „sind ein wirksames Mittel, um die

²⁷ J. WILLEBRANDS, Einführung in das Ökumenische Direktorium. In: Ökumenisches Direktorium. 1. Teil. Paderborn 1967, 9–219, bes. 20.

²⁸ Ebd. Art. 56.79.

²⁹ Ebd. Art. 59.81.83.

³⁰ Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. Liturgisches Institut Zürich. Freiburg/Schweiz 1997.

³¹ Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums. Trier 1967, Kp. 4.

Gnade der Einheit zu erleben“. Dabei wird an Mt 18,20 erinnert und deklariert: „Communicatio in sacris“ (d. h. aktive liturgische Teilnahme am Gottesdienst oder an den Sakramenten einer andern Konfession) wird grundsätzlich abgelehnt, „communicatio in spiritualibus“ (d. h. Gemeinschaft im geistlichen Tun) dagegen ist erwünscht und soll gefördert werden.³² Diese Bestimmungen bildeten übrigens die Grundlage für die 1968 erarbeiteten Textfassungen für das ökumenische Vaterunser und für das Apostolikum, später für die Ordinariumsstücke der Messe, das Gloria, Sanctus mit Benedictus, Agnus Dei und das im Tagzeitengebet beheimatete „Gloria Patri“.³³ Dass die Verständnisfragen um Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Gottesdienste in den folgenden Jahrzehnten sich weiterentwickelt haben, zeigt eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz aus der Mitte der 80er Jahre. Darin heisst es: „Solche ökumenischen Gottesdienste sind in der Regel Wortgottesdienste, in denen sich Christen aus verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unter aktiver Beteiligung von Amtsträgern begegnen und gemeinsam beten“.³⁴

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und die Konferenz der Römisch-Katholischen Bischöfe der Schweiz haben 1979 Richtlinien für ökumenische Gottesdienste erarbeitet. Es war ihre Absicht, die theologischen Grundlagen und ihren sachlich verpflichtenden Charakter darzustellen, die bei der Vorbereitung und Durchführung zu beachtenden Faktoren zu erwähnen, die Vielfalt an Möglichkeiten ökumenischer Feiern aufzuzeigen und dazu anzuregen, und schließlich vor Missgriffen zu warnen und praktische Lösungen zu finden.³⁵ Die hier erarbeiteten Grundsätze lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1. Der dreieinige Gott ist Mitte ökumenischer Gottesdienste; diese sind Mitte und Schwerpunkt aller ökumenischen Bemühungen. 2. Die Eucharistie ist der zentrale Gottesdienst der Kirche, in dem ihre Einheit zum Ausdruck kommt. 3. Es besteht der Wunsch, diese Einheit in gemeinsamen Eucharistiefeiern zu bezeugen. Die fehlende Abendmahlsgemeinschaft ist ein Ärgernis und macht das Bekenntnis zur Einheit in Christus als Ganzes fragwürdig. 4. Es werden drei Versuche konstatiert, wie ökumenische Eucharistiefeiern durchgeführt werden: Die Interzelebration (Amtsdienere der verschiedenen Kirchen teilen sich die verschiedenen liturgischen Funktionen); simultan verbundene Eucharistiefeiern, wobei nach einem gemeinsamen Wortgottesdienst die verschiedenen Kirchengruppen ihr Abendmahl nebeneinander feiern³⁶; sukzessiv verbundene Eucharistiefeiern, wobei nach dem gemeinsamen Wortgottesdienst die verschiedenen Kirchengruppen ihr Abendmahl nacheinander feiern und die Angehörigen der jeweils anderen Gruppe sozusagen geistlich kommunizieren. 5. Die Interzelebration und die simultan verbundene Eucharistiefeier entsprechen nicht den Anforderungen einer theologisch verantworteten Ökumene. Die Kircheneinheit wird dadurch eher noch verdunkelt. Die sukzessiv verbundene Eucharistiefeier ist unter Umständen eine Chance, Christen verschiedener Konfessionen zu helfen, einander besser verstehen zu lernen. 6. Vorgesehen sind daher zwei Modelle von ökumenischen Gottesdiensten: Gebets-

³² Zitate bei SANDERS (s. Anm. 25) 187f.

³³ Vgl. PROBST (s. Anm. 21) 231.

³⁴ Richtlinien für die ökumenische Praxis. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1985 (Arbeitshilfen Nr. 39) 10.

³⁵ SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND – KONFERENZ DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN BISCHÖFE DER SCHWEIZ, Der ökumenische Gottesdienst. Grundsätze und Modelle. Zürich [u. a.] 1979, 7.

³⁶ Diese Praxis wurde z. B. in Militärgottesdiensten bei konfessionell gemischten Truppenverbänden gelegentlich ausgeübt.

gottesdienste mit Schriftlesung, Gebet und Gesang; und Wortgottesdienste mit Schriftlesung, Gebet, Gesang und Predigt (!), evt. Schuldbekennnis und Glaubensbekenntnis. 7. Es sind die Texte des reformierten Weltbundes, der Synode 72 und des Ökumenischen Direktoriums zur eucharistischen Gastfreundschaft zu beachten. 8. Für alle ökumenischen Gottesdienste muss man Folgendes beachten: Alle Liturgieteile sind von den Vertretern der beteiligten Kirchen gemeinsam auszusuchen. Es ist das ökumenische Herrengebet mit Schlussdoxologie zu verwenden. Die verschiedenen liturgischen Funktionen sollen auf Amtsträger und Laien der beteiligten Kirchen verteilt werden. Diese tragen die in ihrer Kirche üblichen liturgischen Gewänder. 9. Jede konfessionelle Polemik oder Propaganda ist zu unterlassen. 10. Das Gebetsgut und die Gebetssprache aller beteiligten Kirchen sollen berücksichtigt werden. 11. Die Ansetzung für ökumenische Anlässe und Gottesdienste soll sorgfältig überlegt werden. 12. Ökumenische Feiern sollen, wenn möglich, in einem Kirchenraum stattfinden. 13. Ökumenische Feiern sollen abwechselnd reihum gefeiert werden. 14. Bei ökumenischen Konferenzen, Studientagen und Ferienwochen sollen eucharistische Feiern zeitlich und örtlich getrennt gefeiert werden. Die Glieder der einen Kirche können so an den Feiern der andern teilnehmen. Bei gemeinsamen Wortgottesdiensten sollen nicht die einen anschließend noch Abendmahl feiern, die andern nicht. 15. Gruppen und Einzelne sollen gelegentlich Gottesdienste anderer Kirchen besuchen. 16. Glieder der einen Kirche sollen liturgische Funktionen in andern Kirchen, bis hin zur Predigt (!), übernehmen. Gemeinsame Kommunionsspendung durch Glieder verschiedener Kirchen ist jedoch zu unterlassen.³⁷ 17. Ökumenische Trauungen bekenntnisverschiedener Paare gibt es eigentlich nicht. Die verschiedenen Möglichkeiten unterstehen besonderen Abmachungen zwischen den Kirchen, sind aber immer auch eine Gelegenheit, das ökumenische Bewusstsein zu vertiefen. 18. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe in konfessionell geprägter Gestalt ist gewährleistet. 19. Insbesondere bei Kasualgottesdiensten mit einem gemischten Publikum ist die ökumenische Situation ernst zu nehmen. 20. Die Einweihung öffentlicher Bauten ist eine Chance für eine ökumenische Feier. 21. Das Ziel aller ökumenischen Bemühungen, die Kircheneinheit, soll stets bewusst bleiben.³⁸ Zum gemeinsamen Gottesdienst gehört jedenfalls sein Öffentlichkeitscharakter. Hier treten nicht nur einzelne Menschengruppen, sondern ganze Kirchen, repräsentiert durch ihre Amtsträger und geprägt von traditionellen Formen liturgischer Spiritualität, zum gemeinsamen liturgischen Handeln zusammen. Man vertraut der Überzeugung, dass alle Mitwirkenden dies im Geist des Evangeliums tun.³⁹

B. Grundsätzliche und kritische Überlegungen

4. Zur ökumenischen und zur konfessionsspezifischen Dimension eines Gottesdienstes

Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen scheint es schwierig oder gar unmöglich zu sein, klar zu definieren, was man unter einem ökumenischen Gottesdienst verstehen

³⁷ Hier gehen diese Vorschläge weiter als die Weisungen des Ökumene-Direktoriums.

³⁸ SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND – KONFERENZ DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN BISCHÖFE DER SCHWEIZ (s. Anm. 35) 11–18.

³⁹ Vgl. A. MAUDER, *Communicatio in sacris? Überlegungen zu den Problemen gemeinsamer Gottesdienste getrennter Kirchen*. In: ÖR 27 (1978) 173–185, bes. 179f.

soll. Vielleicht gibt es ihn ebenso wenig wie es auch keine ökumenische Trauung gibt. Vorerst ist festzuhalten, dass jeder Gottesdienst einer christlichen Kirche eine gewisse ökumenische Dimension und Ausrichtung hat, ebenso sehr aber auch eine konfessions-spezifische. Zwischen diesen beiden Polen besteht ein fruchtbares Spannungsfeld; denn erstens kann keine Kirche ihre Gottesdienste feiern ohne den ständigen Blick auf Liturgietraditionen anderer Kirchen. Beobachtungen aus der Liturgiegeschichte bestätigen diesen Sachverhalt, wie die folgenden Beispiele zeigen: Im alten Rom hat Papst Sergius I. (687–701), der aus einer in Sizilien angesiedelten syrischen Familie stammte, das *Agnus Dei* als Gesang zur Brotbrechung von dort in die abendländische Liturgie eingeführt.⁴⁰ Die Erneuerung der Osternachtfeier in der katholischen Kirche in der Mitte des 20. Jh. hat der Wiederentdeckung dieser Feier im reformierten Bereich in den letzten 30 Jahren entscheidende Impulse gegeben.⁴¹ Der Zuwachs an Symbolriten in der evangelischen Tauf liturgie (Taufkerze, -gewand, Effata-Ritus, Salbung) zeigt Übereinstimmungen mit dem katholischen Taufritus von 1971.⁴² Evangelische Begräbnisriten enthalten spätestens seit dem 19. Jh. Bestattungsformeln, die auf Texte der lateinischen Kirche zurückgehen.⁴³ Frieder Schulz hat die katholischen Einflüsse auf die evangelischen Gottesdienstreformen der Gegenwart in einem sechs Punkte umfassenden Summarium dargestellt.⁴⁴ Theophil Müller fragt in seiner Auseinandersetzung mit diesem Aufsatz nach den Kriterien für solche liturgischen Rezeptionen.⁴⁵ Die ständige Nähe des eigenen liturgischen Lebens und Gestaltens zu demjenigen benachbarter Kirchen führt auch zu einer permanenten Überprüfung der eigenen Tradition und Praxis. Zweitens ist jeder christliche Gottesdienst Teil der Einheit der Christen; aber auch kritischer Hinweis auf die noch fehlende Einheit. Kein noch so ökumenischer Gottesdienst hat es bisher geschafft, „die Beteiligten mit gleichen Anteilen zu repräsentieren“⁴⁶. Die ökumenische Ausrichtung einer Liturgie ist zwar in hohem Maße erwünscht; aber die Vorstellung einer ökumenischen Einheitsform bleibt eine nicht erstrebenswerte, theoretische Utopie. Liturgische Gestaltung soll so ökumenisch wie möglich und so konfessions-spezifisch wie nötig sein.

Die Kirchen sollten in ihren Gottesdiensten all das gemeinsam tun, was immer sie gemeinsam gestalten können, und nur dasjenige in getrennter Manier und vielleicht mit schlechtem Gewissen tun, was für ihr Konfessionsbewusstsein unaufgebbbar erscheint. Aus diesem Bemühen werden kaum je die entsprechenden praktischen Konsequenzen gezogen: Der Vollzug der Taufe z. B. wird sozusagen in allen Kirchen gegenseitig als gültig anerkannt und in einem ähnlichen Ritus mit Wasser und einer trinitarischen Spendeformel vorgenommen, mit Ausnahme derjenigen Kirchen, welche eine „Glaubenstaufe“ verlangen (z. B. die Baptisten); wäre dann aber nicht auch eine gemeinsame Form der Tauffeier wün-

⁴⁰ Vgl. BÜRKI (s. Anm. 6) 22.

⁴¹ Vgl. SCHULZ (s. Anm. 18) 206; vgl. A. EHRENSPERGER, Die Osternachtfeier. Aspekte ihrer Geschichte, ihrer liturgischen Elemente und ihrer zukünftigen Gestaltung in den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. In: MGD 52 (1998) 46–57.

⁴² Vgl. SCHULZ (s. Anm. 18) 205.

⁴³ Z. B. „Von Erde bist du genommen . . .“ (ebd. 208).

⁴⁴ Vgl. F. SCHULZ, Katholische Einflüsse auf die evangelischen Gottesdienstreformen der Gegenwart. In: PTh 86 (1997) 134–152, bes. 150f.

⁴⁵ Th. MÜLLER, Katholische Einflüsse – „na und“? oder „so nicht“? In: PTh 86 (1997) 153–162, bes. 155.

⁴⁶ KORNEIMANN (s. Anm. 10) 893.

schenswert, oder sogar von Zeit zu Zeit ökumenische Taufgottesdienste, mindestens aber gemeinsame Formen des Taufgedächtnisses?

Es sind in einer Liturgie freilich auch implizite Möglichkeiten ökumenischer Begegnung zu beachten: Etwa in der Erwähnung von Kirchen und Christen anderer Denominationen in einer Fürbitte; in der Verwendung verschiedener „fremder“ Übersetzungen der Bibel bei den Lesungen, wobei ausdrücklich auch einschlägige jüdische Übersetzungen beizuziehen sind⁴⁷; oder durch die Benützung von Gebeten aus einer verbindlichen Agenda einer anderen Kirche⁴⁸. Eine Durchsicht von gedruckten Fürbittgebeten verschiedener Kirchen zeigt übrigens sehr ähnliche, immer wiederkehrende Themenschwerpunkte: 1. Bitten für die Kirchen, die Christenheit insgesamt, für Frieden, Einheit, Bischöfe, Priester und andere Verantwortungsträger; 2. Bitten für weltliche Obrigkeiten, wie Könige und Fürsten, Regierungen, Verwaltungen oder den Ort, wo man selber lebt; 3. Bitten für Kranke, Schwache und Unterdrückte, Arme, Verfolgte, Gefangene, Pilger, Reisende und Seefahrer bzw. Luftpassagiere, die besonderen Gefahren ausgesetzt sind; 4. Bitten für die Anwesenden und Abwesenden, für Feinde, Verstörte, Irrende, Verstorbene und Sterbende, für Taufbewerber, oder für die Aufgaben der Mission und Vertiefung der christlichen Botschaft; 5. Bitten für ein fruchtbares Gedeihen auf den Feldern, für die menschliche Arbeit, für verantwortliches Schaffen in Verwaltungen, Geschäften, Schulen und Künsten usw.⁴⁹ Dabei ist immer die Frage zu beachten: Wie konkret können und müssen Fürbitten sein, um ökumenisch tragfähig und verantwortlich verwendet werden zu können?⁵⁰ In der Tradition der Kirchenlieder besteht schon seit Jahrhunderten eine Art „geheime Ökumene“.⁵¹ Markus Jenny gibt eindruckliche Beispiele: Im Quellenwerk zum katholischen deutschen Kirchenlied von Wilhelm Bäumker gibt es viele Lieder, die dem evangelischen Kirchengesang entstammen. Im 18. Jh. hat sich Graf Ludwig Nikolaus von Zinzendorf, der Gründer der Herrnhuter Brüdergemeinde, in seinem umfangreichen Gesangbuch um das Liedgut aus andern Kirchen bemüht.⁵² Ernst Moritz Arndt's „Von dem Wort und dem Kirchenlied“ 1819 versteht sich ausdrücklich als ein „Gesangbuch für die Christen ohne Unterschied des besonderen Bekenntnisses“.⁵³ Bei besonders beliebten Liedern, wie „Stille Nacht“ oder „Großer Gott, wir loben dich“, sind die interkonfessionellen Austauschbeziehungen auffällig.⁵⁴ Jenny zeigt eindrucklich, wie in ökumenisch zusammengesetzten Gremien zur Vorbereitung von Kirchenliedersammlungen oder -fassungen allfällige Differenzen bereinigt werden: Entweder

⁴⁷ Z. B. N. H. TUR-SINAI, *Die Heilige Schrift ins Deutsche übertragen*. Neuhausen – Stuttgart 1993; D. H. STERN, *Das jüdische Neue Testament. Eine Übersetzung des Neuen Testaments, die seiner jüdischen Herkunft Rechnung trägt*. Neuhausen – Stuttgart 1994.

⁴⁸ Vgl. KORNEMANN (s. Anm. 10) 856.

⁴⁹ Eine ähnliche Zusammenstellung findet sich bei H. RIEHM, *Die Verantwortung für die Welt im Fürbittengebet der Kirche. Anmerkungen zu einem ökumenischen Thema*. In: Christus Spes. FS S. Kraft. Hg. A. Berlis – K. G. Gerth. Frankfurt a. M. [u. a.] 1994, 249–254, bes. 250.

⁵⁰ Vgl. ebd. 252f.

⁵¹ Vgl. M. JENNY, „Vocibus unitis“. Auch ein Weg zur Einheit. In: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II*. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 2) 173–205, bes. 173.

⁵² Vgl. ebd. 175.

⁵³ Einführung in die Faksimile-Ausgabe von K. AMELN, Hildesheim 1970, 50.

⁵⁴ Vgl. JENNY (s. Anm. 51) 178. Bereits 1947 hat die Fuldaer Bischofskonferenz einen Katalog von 74 Einheitsliedern bezeichnet. Und im Dez. 1969 wurde in Hildesheim eine „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut“ geschaffen (vgl. ebd. 179–181).

leuchtet die Liedfassung einer Konfessionsgruppe den andern ein und wird dann von allen übernommen; oder es überzeugt keine der bisher vorhandenen Fassungen, so dass im Rückgriff auf das Original eine neue Fassung gesucht werden muss; oder es wird durch eigene, fachkompetente Arbeit eine praktikable Neufassung versucht.⁵⁵ Schließlich ist hinzuweisen auf die beiden internationalen Vereinigungen der „Societas Liturgica“ und der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie“, welche beide in einem ausgesprochen weiten ökumenischen Geist arbeiten.

Ökumene kann darin bestehen, dass man bei gemeinsamer Gelegenheit gemeinsam daselbe bekennt, singt, betet oder tut. Es gibt aber ein ökumenisches Bewusstsein und Verhalten auch darin, dass jeder/jede an seinem/ihrer eigenen Ort denselben Glauben bekennt, die andern ins Gebet einschließt oder das gemeinsame Liedgut und die gemeinsamen liturgischen Texte verwendet. Und es gibt schließlich Ökumene auch in den bewussten Austauschbeziehungen zwischen einzelnen Kirchen, in der Teilnahme an dem, was und wie die andern feiern. „Jetzt wollen wir frei und fröhlich dankbar und empfänglich feststellen, dass die verschiedenen Kirchen einander Lehrmeisterinnen in Gebet und Liturgiefeier sein dürfen“.⁵⁶ Die Anleihen der einen Kirche bei den andern sollte sich nie nur in *einer* Richtung vollziehen, sondern ein echtes Geben und Nehmen ermöglichen.⁵⁷ Jedenfalls verlangt die Entdeckung solcher liturgischer und hymnologischer Austauschelemente vermehrt eine gegenseitige Anerkennung zwischen den einzelnen Kirchen und ihren Gottesdiensttraditionen. Die überall geübte Anrufung der Gegenwart Gottes im heiligen Geist, der Öffentlichkeitscharakter der Gottesdienste, ihr Gebets- und Bekenntnischarakter, und vor allem ihr anamnetischer Charakter (d. h. die Rückbesinnung auf die in der Bibel bezeugten Heilsereignisse insgesamt, nicht nur das sogenannte „Pascha-Mysterium“ als anamnetische Mitte der Eucharistiefeier) vertragen sich auf die Dauer nicht mehr mit rigorosen Zulassungsbestimmungen oder Teilnahmeverweigerung wie sie in vielen Kirchen noch angeordnet oder praktiziert werden.

5. Was ist kein ökumenischer Gottesdienst?

Bedenken und kritische Überlegungen.

Von katholischer und teilweise auch von protestantischer Seite wird immer wieder betont, ein eigentlicher, vollgültiger Gottesdienst sei nur der Abendmahls- bzw. Eucharistiegottesdienst. Formen des bloßen Wortgottesdienstes seien nur auf ihn zugeordnet, hätten also eine Art Vorbereitungscharakter. Wenn nun aber Abendmahlsgemeinschaft wegen fehlender Kircheneinheit in einigen Kirchen nicht möglich ist, sind folgerichtig auch Wortgottesdienste als Formen des ökumenischen Feierns fragwürdig; denn auch der Wortgottesdienst wird in seinem Grundcharakter von den verschiedenen Kirchen auch verschieden gewürdigt und möglicherweise der Eucharistie eng zugeordnet. Wenn man davon ausgeht, dass ein wie immer gearteter Gottesdienst eine in sich einheitliche, stimmige Liturgie erfordert,

⁵⁵ Vgl. ebd. 187.

⁵⁶ BÜRKI (s. Anm. 6) 28.

⁵⁷ Bürki konstatiert historisch ein Gefälle zunächst von Osten nach Westen, von den orthodoxen zu den westlichen, vorrömischen Traditionen, dann aber auch von der römischen, lateinischen Mutterkirche zu den evangelischen Kirchen (ebd. 28f). Es wäre ein wichtiges Desiderat der Liturgiewissenschaft, im Bereich solcher Austauschbeziehungen eindeutige Gefälle festzustellen und diese zu begründen.

dann werden sich die drei oben erwähnten Formen eines „ökumenischen“ Abendmahlsgottesdienstes als illusorisch erweisen: Nämlich die Interzelebration, die von der römischen Kirche infolge des verschiedenartigen Amtsverständnisses abgelehnt wird; aber auch eine simultane Abendmahlsfeier nach vorher gefeiertem Wortteil, weil hier die Gottesdienstgemeinde auseinandergerissen wird; und schließlich auch die sukzessive Abendmahlsfeier, welche nach einem gemeinsamen Wortteil die beteiligten Kirchen zeitlich hintereinanderstaffelt und immer nur von der einen oder andern Gruppe aktiv gefeiert wird, während die andern bestenfalls „im Geist“ und im Gebet dabei sind. Der ganzheitliche Charakter einer Liturgie verbietet die beiden letztgenannten Praxisformen, ganz abgesehen davon, dass dadurch die Kirchentrennung erst recht augenfällig wird. Im Vorschlag des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der römisch-katholischen, schweizerischen Bischofskonferenz verwirklicht sich weder das, was Katholiken sich gemäß ihrem Kirchenbuch von 1997 als „Wortgottesfeier“ vorstellen, noch das, was die deutschschweizerischen Reformierten als Predigtgottesdienst mit dem Durchschreiten der fünf Wegphasen in ihrer Liturgie⁵⁸ feiern. Der hier von den Kirchenbehörden gemachte Vorschlag⁵⁹ für einen „ökumenischen Wortgottesdienst“ genügt den Anforderungen für einen in sich geschlossenen, überzeugenden liturgischen Entwurf nicht. Das hier vorgelegte Modell besteht eigentlich nur aus einer mehr oder weniger zufälligen Aneinanderreihung von liturgischen Stücken, die sich aus der gemeinsamen Liturgietradition zusammensetzen lassen. Dieser Entwurf durchschreitet vier Phasen:

1. Eröffnung: Dazu gehört in fortschreitender Reihenfolge ein liturgischer Gruß, eine Einführung in die betreffende Gottesdienstthematik, dann Gesang zum Lob und zur Anbetung, ein Gebet mit Dank für die schon vorhandene Einheit, der Bitte um Überwindung der Spaltung, eine Bitte um Gottes Gegenwart und um Vergebung, evt. ein Schuldbekenntnis, ein Lied und evt. ein Zwischenspiel.
2. Verkündigung: Sie beginnt mit einer ersten Lesung, vorzüglich aus dem Alten Testament, einem evt. responsorischen Zwischengesang; dann folgt eine zweite Lesung zum Thema oder de-tempore, ein Zwischengesang mit Hallelujaruf und Psalmvers, dann die dritte Lesung als de tempore-Evangelium und eine Predigt. Sie mündet ein in ein Credo, wahlweise nach dem Nicänum, dem Apostolicum, einem modernen Glaubensbekenntnis oder einem Glaubenslied.
3. Ein Gebetsteil enthält breit angelegte Fürbitten, einen Gesang mit besonderer Ausrichtung auf das Thema und das gemeinsame Vaterunser.
4. Der Sendungsteil besteht aus Ankündigungen, der Kollektenansage, einem Gebet mit Doxologie, einem Lob- und Danklied, der Hoffnung auf Gottes kommendes Reich und dem Segen.⁶⁰

Dieses Konzept ist natürlich als Grundraster gedacht, welches im einzelnen Fall zu füllen und anzupassen ist. Und doch gibt seine Unverbindlichkeit und Zufälligkeit zu denken: Die Konfessionspartner, die sich darin finden sollten, geben je für sich wesentliche Teile ihrer

⁵⁸ Die fünf Schritte „Sammlung, Anbetung, Verkündigung, Fürbitte, Sendung“ gemäß der Aufstellung im neuen Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Basel – Zürich 1998, Nr. 150.

⁵⁹ SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND – KONFERENZ DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN BISCHÖFE DER SCHWEIZ (s. Anm. 35) 7ff.

⁶⁰ Ebd. 25–29.

eigenen Gottesdiensterfahrung preis, ohne dabei vom spezifischen liturgischen Reichtum der andern zu profitieren. Ein solcher ökumenischer Gottesdienst ist weder Fisch noch Vogel; ein liturgischer Weg ist darin kaum erkennbar. Anderswo kann man Ähnliches beobachten: Bisher übliche sogenannte ökumenische Gottesdienste haben kaum die Neigung, eine Vielfalt liturgischer Spiritualität einzufangen. Man will das Eigengut der beteiligten Kirchen möglichst beiseite lassen; eher ist man geneigt, eine neue Form zu entwickeln für dieses eine Mal. Diplomatische Ausgewogenheit ist oberstes Prinzip. Oft erhalten solche Gottesdienste zwei Predigten, je von einem Vertreter bzw. einer Vertreterin der beiden Kirchen gehalten. „Ökumene wird bisher gottesdienstlich nur möglich in der Form einer Kirche, die auf Reste gemeinsamen Glaubensgutes reduziert ist oder sich als dritte Konfession liturgisch neu konstituieren muss“.⁶¹

Der Wortgottesdienst erweist sich nicht schon dadurch als „ökumenisch“, dass in ihm der gemeinsame Besitz der Heiligen Schrift zur Sprache kommt, altkirchliche Glaubensbekenntnisse rezitiert werden, oder dass man auf einen gemeinsamen Liederschatz zurückgreift.⁶² Katholische Liturgien sind nicht schon deswegen ökumenisch, weil sie z. B. eucharistische Hochgebete aus verschiedenen Kirchentraditionen (Hippolyt, ostkirchlich-orthodoxe Tradition, Lima-Liturgie) verwenden. Solche Hochgebete, welche im konzentrierten Ritual der Messe eingebettet sind, haben immer einen gewissen „gesetzlichen“ Charakter; sie entsprechen den Anforderungen der Rechtgläubigkeit. In ihnen konzentriert sich der Anspruch einer altehrwürdigen Dogmatik und der Rückgriff auf Bibelzitate als Aussagen zeitloser Wahrheit; und damit zeigt sich in solchen Texten erst recht die unökumenische Tendenz zur Enthistorisierung des Evangeliums.⁶³ Es handelt sich auch noch nicht um einen ökumenischen Gottesdienst, wenn die für die Liturgie Verantwortlichen tunlichst alles vermeiden, was zur konfessionellen Tradition ihrer Liturgie gehört, und wenn sie sich in einem neuartigen Modell zu finden glauben, wie dies seit Jahrzehnten in sogenannten alternativen oder experimentellen Gottesdiensten versucht wurde. Auch die Reduktion auf einen kleinen gemeinsamen Nenner garantiert noch nicht ein ökumenisches Bewusstsein, bei dem jeder/jede dem/der andern etwas zu geben hat. Die Unlust, mit den „andern“ zusammen etwas zu feiern, mit dem niemand sich letztlich identifizieren kann, bleibt dann als leere Erfahrung zurück.

6. Einige theologische Leitgedanken

Keine Kirche kann heute Gottesdienst feiern, ohne die Liturgien anderer Kirchen zur Kenntnis zu nehmen, ebensowenig, wie man die eigene Gottesdienstgeschichte ausklammern kann. Die ständige kritische Überprüfung der eigenen Tradition und Praxis ist ein Dauerauftrag; denn nachhaltige Erneuerungen der Liturgie beruhen nie auf einer zufälligen modischen Anpassung an Zeit- und Lebensbedürfnisse. Jeder christliche Gottesdienst ist Teil der Einheit und Vielfalt unter den Christen; aber auch Hinweis darauf. Es gibt Kirchen, die ihren Gottesdienst als eine geordnete, in eine unantastbare Grundform gefasste Veranstaltung verstehen, und Kirchen, für welche die liturgische Gestaltung eine freie, immer wieder neu zu erarbeitende Aufgabe ist. Hier wird ein Spannungsfeld zwischen Wort, Ritu-

⁶¹ MAUDER (s. Anm. 39) 181.

⁶² Vgl. Ökumene in der Schweiz (s. Anm. 1) 21f.

⁶³ MÜLLER (s. Anm. 45) 161f.

al und Geist deutlich.⁶⁴ Weitere theologische Spannungsfelder zeigen, wie schwierig so etwas wie ein ökumenischer Konsens in der Liturgie oder durch die Liturgie zu gestalten ist. Beckmann hat schon vor einiger Zeit, d. h. noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, eine Reihe solcher Spannungsfelder benannt: Liegt die Mitte des Gottesdienstes bei der Predigt, also der Wortverkündigung, oder in der sakramentalen Feier des Abendmahls? Wer ermächtigt eine Kirche zu ihrer Gottesdienstordnung: Die Bibel, die Tradition, das spontane Charisma des Geistes Gottes, oder das weltliche Tagesgeschehen mit seinen Ansprüchen an die Menschen? Welchen Stellenwert hat die sogenannte Apostolische Tradition? Ist z. B. die apostolische Sukzession der Amtsträger entscheidend, oder ein an alle ergehender Auftrag Christi? Sind die altchristlichen Bekenntnisse für eine ökumenische Ausrichtung der Liturgie bindend oder nicht? Wer ist Subjekt des Gottesdienstes: Gott unmittelbar im Wirken seines Geistes, die Gemeinde als ganze (Allgemeines Priestertum der Gläubigen) oder die von ihr beauftragten Amtsträger?⁶⁵ Konstitutiv für das Bewusstsein einer Ökumene unter den Christen ist jedenfalls nicht ein als ökumenisch deklariert Einheitsgottesdienst, sondern das Zusammenkommen unter dem Zeugnis der Bibel, das Hören aufeinander, die ständige Lernbereitschaft im Umgang miteinander und das gemeinsame Gebet. Vor bald einem Vierteljahrhundert hat Bieritz festgestellt, dass gegenüber anderen theologischen Wissenschaften in der ökumenischen Ausrichtung der Liturgik ein gewisser Rückstand zu verzeichnen sei. Dies erstaunt umso mehr, als man im Gottesdienst ein bevorzugtes Feld für ökumenische Begegnungen gesehen hat. Bieritz nennt dafür vier Gründe:

1. In der Liturgie steht die Identität einer Kirche ganz besonders auf dem Spiel. Das liturgische Handlungsfeld scheint besonders sensibel zu sein für die eigene konfessionelle Identität. Auch das Verhalten der Teilnehmerschaft an einem Gottesdienst bestätigt diesen Sachverhalt: Schnell einmal werden bestimmte Riten, liturgisches Gewand und Geräte, Segensgebärden, Kerzen oder Tagzeitengebete von Reformierten als „katholisch“ abgelehnt.
2. Der Gegenstandsbereich der Liturgik, meint Bieritz, sei zu eng für eine ökumenische Zusammenarbeit; denn die liturgischen Vollzüge haben nicht in allen Kirchen denselben Stellenwert. Vergleiche sind deshalb schwierig.
3. Die Verschiedenheit der Ziele und Verfahrensmethoden in den verschiedenen Kirchen erschweren eine ökumenische liturgische Zusammenarbeit: Verschieden ist z. B. die Art, wie man auf biblische Quellen oder auf die Tradition rekurriert, wie man die eigene Geschichte deutet, oder was für einen Stellenwert der Gottesdienst im Ganzen des kirchlichen Lebens einnimmt.
4. Es gibt verschiedene erkenntnisleitende Interessen in der liturgischen Arbeit der Konfessionen. So meint Bieritz, die evangelische Liturgik habe vorwiegend bewahrende Interessen; sie möchte ihren liturgischen Bestand sichern. Die katholische Liturgik sei jedoch stärker kritisch orientiert und befasse sich eher mit der Veränderbarkeit der Liturgie.⁶⁶

Diesen Schwierigkeiten steht aber auch eine beachtliche Übereinstimmung und ein Zusammengehen in Theorie und Praxis des Liturgischen zwischen den getrennten Kirchen gegenüber. Es ist daher möglich, gemeinsame Ziele und Aufgaben zu formulieren. Dazu

⁶⁴ BECKMANN (s. Anm. 2) 440.

⁶⁵ Ebd. 441–443.

⁶⁶ BIERITZ (s. Anm. 19) 471f.

gehört etwa der ganze Forschungsbereich einer anthropologisch orientierten Liturgik mit den zentralen Fragen der Kommunikation im Gottesdienst, der liturgischen Sprache, den nonverbalen Zeichen oder der aktiven Verantwortung der ganzen Gemeinde für das gottesdienstliche Leben. Im Forschungsbereich der historischen Liturgiewissenschaft findet schon längst eine gemeinsame Arbeit statt, welche sich auf die liturgischen Makrostrukturen (Liturgische Formtypen, Formulare, Agenden, Strukturprobleme des Gottesdienstes) und Mikrostrukturen (Gebete, musikalische Elemente, liturgische Texte) erstreckt. Als besonders instruktives Gebiet ökumenischer Liturgieforschung haben sich in der jüngsten Diskussion die Fragen zur Inkulturation, zur Anpassung von Gottesdiensten an die bestehenden sozio-kulturellen Verhältnisse erwiesen: „Gottesdienstprobleme sind oft gar nicht innerliturgisch, d. h. durch Veränderung der Kommunikationsstrukturen des Gottesdienstes selbst – lösbar; sie müssen im Zusammenhang gesamtgesellschaftlicher Funktionen von Kirche gesehen“⁶⁷ und angegangen werden.

C. Praktische Möglichkeiten für ökumenische Feiern

7. Die Tagzeitenliturgien als liturgische Grundform für ökumenische Gottesdienste

Die bisherigen Beobachtungen und Überlegungen haben deutlich gemacht, dass sich weder der Abendmahls-/Eucharistie- noch der Wortgottesdienst als grundlegender Formtyp für ökumenische Gottesdienste eignet. Wollte man hier anknüpfen, wie dies in der Praxis häufig geschieht, ergeben sich für Katholiken und für Evangelische spürbare Defizite gegenüber ihrer eigenen Gottesdiensttradition. Wegen der inneren Zuordnung von Wort und Sakrament bleibt die Wortverkündigung in der Eucharistiefeier, wie wir gesehen haben, nach katholischer Auffassung dem geweihten Amtsträger vorbehalten.⁶⁸ Einigkeit zwischen den getrennten Kirchen besteht aber im Anliegen einer vielseitigen Gebetsgemeinschaft: „Das ökumenische Gebet ist Erfahrung und Bezeugung bestehender und wachsender Gemeinschaft“⁶⁹. Es ist ein Gebet *für* die Einheit, nicht ein solches *um* die Einheit, weil der Ausgangspunkt eine Einheit ist, die der Christenheit von Gott schon gegeben ist.⁷⁰ Im gemeinsamen Gebet wird deutlich, was wir alle Gott zu verdanken haben, wie wir als schuldige Menschen und fragwürdige Kircheninstitutionen vor ihm stehen und was wir an Biten, Klagen und Fragen vor ihn bringen möchten. Tägliche Gebetsgemeinschaft ist aber seit jeher geübt worden in den Tagzeitenliturgien der frühchristlichen Kathedralkirchen und in den Klostergemeinschaften. Nicht zufällig haben sich auch neuere Liturgiebewegungen, wie etwa die Berneuchener, als Gebetsgemeinschaften verstanden. Die einfache Liturgie der Tagzeitengebete, welche konfessionsumgreifend ist, eignet sich in besonderer Weise als Grundform für ökumenische Gemeindegottesdienste, insbesondere die Morgen- (Laudes) und die Abendfeier (Vesper). Ihre Liturgieform geht zurück auf ein verhältnismässig frühes Stadium der Gottesdienstgeschichte, und ihre liturgischen Elemente sind in den meisten größeren Kirchen heimisch: Nämlich die Psalmenrezitation, an der sich das eigene, aktuelle

⁶⁷ Ebd. 483.

⁶⁸ Vgl. G. VOSS, Gemeinschaft im geistlichen Tun. In: Handbuch der Ökumenik. Bd. III/2. Hg. H. J. Urban – H. Wagner. Paderborn 1987, 216–265, bes. 220.

⁶⁹ Ebd. 218.

⁷⁰ Dazu auch Y. CONGAR, Theologie des Gebetes für die Einheit. In: US 22 (1967) 38–47; ferner P. W. SCHEELE, Mit Andersgläubigen zusammen beten? In: US 41 (1986) 211–235.

Beten orientiert; der dazugehörige Leitvers (Antiphon), welcher der Psalmenlesung eine bestimmte glaubensmäßige oder kirchenjahrbezogene Ausrichtung gibt; die Tradition der Hymnen und Cantica⁷¹; dann das tägliche Fürbittgebet mit dem Vaterunser, das Element der Stille nach den Lesungen, die biblischen Lesungen nach Perikopen, als Bahnlesungen oder in „lectio continua“ sowie der Morgen- und Abendsegen. In den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz ist die Bedeutung der Tagzeitengebete in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr erkannt worden, und auch im neuen evangelisch-reformierten Kirchengesangbuch finden sich entsprechende Liturgieformulare für das Tagzeitengebet am Morgen, Mittag, Abend und am Ende des Tages. In manchen Gemeinden haben sich Gebetsgruppen über die Konfessionen hinaus gebildet, welche regelmäßig zur gleichen Zeit zu solcher Gebetsgemeinschaft zusammenkommen. Schon die gemeinsame Vorbereitung der Beteiligten vermittelt ökumenische Erfahrungen. Man spürt die Vielfalt der geistlichen Quellen aus den verschiedenen Kirchentraditionen.⁷²

Ökumenische Wortgottesdienste waren bisher mehr oder weniger spezielle, punktuelle Veranstaltungen im Jahreskalender einer Kirchgemeinde. Die Tagzeitenliturgien als ökumenische liturgische Grundform des gemeinsamen Gebets leben hingegen von der kontinuierlichen Praxis einer Gruppe von Menschen aus verschiedenen Kirchen und über längere Zeit. Man kann dabei einander auch ablösen, so dass die Zusammensetzung immer wieder gelegentlich wechselt. Der Vorgang des regelmäßig stattfindenden Tagzeitengebets aber muss kürzere Zeiträume überdauern. Diese für alle Beteiligten mögliche Gebetsform muss nicht immer wieder neu erarbeitet werden; sie ermöglicht vorerst einen ständigen, regelmäßigen liturgischen Kontakt, aus dem heraus ein ökumenisches Bewusstsein und entsprechende Aktivitäten am Ort herauswachsen können. Die an solchen ökumenischen Tagzeitenliturgien beteiligten Christinnen und Christen feiern darin ihre eigene gemeinsame, und nicht eine fremde Liturgie. Auch in den Ausführungsbestimmungen des katholischen Ökumenischen Direktoriums vom April 1970 und von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975 in Würzburg wurde auf den Segen solcher Gottesdienstvorbereitungen und Gebetsgemeinschaften hingewiesen.⁷³ Als besondere Gebetsanliegen werden immer wieder genannt: Gebete um die Gnade der Einheit; Förderung des Weltfriedens; soziale Gerechtigkeit; tätige Liebe unter den Menschen verschiedener Sprachen, Rassen und Religionen; Anliegen für ein gesundes Ehe- und Familienleben; Beistand Gottes in Not und Trauer; Dank für erfahrene Gotteshilfe; Gedenken an die Verstorbenen.⁷⁴

⁷¹ Cantica aus dem ersten Testament; Magnificat Mariae, Benedictus und Nunc dimittis aus Lk 1 und 2.

⁷² Vgl. VOSS (s. Anm. 68) 225. Zu den Ursprüngen der Gebetswoche für die Einheit der Christen vgl. ebd. 227f; zum Weltgebetstag der Frauen: Ebd. 229f.

⁷³ Details bei SANDERS (s. Anm. 25) 189f.

⁷⁴ Vgl. ebd. 190. Als Beispiel berichtet Sanders von der St. Ansgar-Vesper in Hamburg mit folgender Gottesdienstordnung: Einleitung, vier Psalmen mit entsprechenden Zwischengesängen, Lesung mit Respons und evt. Ansprache, Hymnus, Magnificat mit Antiphon, Fürbitten und Vaterunser, Tagesgebet und Schluss (ebd. 195).

8. Ökumenische Christnacht- und Osternachtfeiern

Die heute verbreitete, herkömmliche evangelische Christnachtfeier hat eine sehr freie liturgische Form. Auf ihre Herkunft aus der nächtlichen Vigil deutet kaum noch etwas hin. Heute wird der festlich-freudige Charakter dieser Feier betont. Ihre liturgische Gestaltung hängt stark ab von den örtlichen Gegebenheiten, etwa auch von der Mitwirkung eines Chores oder einer Instrumentalgruppe. Auch literarische Texte oder Bilder können in dieser variablen Gottesdienstform ihren Platz haben. Zu berücksichtigen ist die Tatsache, dass vielerorts Leute zu dieser Feier zusammenkommen, die sonst das Jahr hindurch kaum einmal einen Gottesdienst besuchen. Ein durchaus vielschichtiges, konfessionsübergreifendes „Publikum“ wird in den Christnachtfeiern angesprochen. Schon von dieser Zusammensetzung her legt sich eine ökumenische Feiergusaltung nahe, sofern am gleichen Ort oder in der Nähe nicht gleichzeitig eine katholische Mitternachtsmesse stattfindet.

Als zweiter, wesentlich jüngerer Vigilgottesdienst ist in vielen reformierten Gemeinden die Osternachtfeier heimisch geworden. Durch ihre römisch-katholische Reform 1951 hat die Osternachtfeier in den Gemeinden eine große Resonanz gefunden, und seit etwa 30 Jahren gibt es solche Feiern auch in vielen evangelischen Gemeinden.⁷⁵ Ihre Grundform besteht in der Regel aus vier liturgischen Vorgängen: Einem österlichen Lichtritus, einem ausgedehnten Lesungsteil mit Gebeten, Stille und Gesängen, einer Taufanamnese und einer gemeinsamen Mahlfeier. Deren Charakter als Abendmahl oder Eucharistie ist wohl der Grund dafür, dass Osternachtfeiern bisher kaum ökumenisch gefeiert worden sind, obwohl sich dies von ihrem Liturgiecharakter und ihren Elementen her eigentlich aufdrängen würde. Wenn an einem Ort dann am Ostermorgen katholischerseits ein feierlicher Messgottesdienst und evangelischerseits ein Abendmahlsgottesdienst gefeiert werden, liegt die Gestaltung der Mahlfeier am Ende der Osternacht als Agape eigentlich nahe. Es stünde einer konfessionsumgreifenden, also ökumenischen Begehung der Osternachtfeier eigentlich nichts mehr im Wege. Sie kann als eine Art Sonderform der Tagzeitenliturgien verstanden werden. Auch das Element einer in die Feier integrierten Taufhandlung oder eine Tauferinnerung ist ökumenisch ohne Schwierigkeiten denkbar.

9. Die gegenseitige gottesdienstliche Gastfreundschaft

Die bereits erwähnte Orientierungshilfe „Ökumene in der Schweiz“⁷⁶ empfiehlt, dass die getrennten Christen gemeinsam für die „von Christus gewollte Einheit der Kirche“ beten sollten. Dazu sei immerhin die kritische Frage erlaubt, wie weit Jesus von Nazareth überhaupt an so etwas wie eine Kircheneinheit gedacht und für sie gewirkt hat? Vielleicht ist Kircheneinheit nicht die endgültige Bestimmung der Christenheit in dieser Welt, sondern höchstens ein erstrebenswertes Teilziel im Hinblick auf den neuen Himmel und die neue Erde, die uns von Gott verheißen sind. Gab es denn überhaupt je eine ursprüngliche Einheit des Glaubens unter den Christen, oder begründet nicht bereits schon der Kanon der biblischen Schriften eher die Vielzahl der Konfessionen?⁷⁷ In der oben genannten Orientie-

⁷⁵ Dazu EHRENSPERGER (s. Anm. 41) 46–57.

⁷⁶ S. Anm. 1, 21.

⁷⁷ Vgl. E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1. Göttingen 1960, 214–223, bes. 221: „Der nt.liche Kanon

rungshilfe heißt es: Bei ökumenischen Gottesdiensten sei alles zu vermeiden, was nicht jeder Teilnehmer bzw. jede Teilnehmerin mitvollziehen kann. Wenn doch diesem Prinzip auch in jedem konfessionellen Gottesdienst der eigenen Kirche entsprochen würde! Wie aber kann man dies überprüfen? Wir haben festgestellt, dass sich spezielle Formen von ökumenischen Wortgottesdiensten als gelegentliche „Sonderveranstaltungen“ als fragwürdig erweisen. Mischformen nach dem Prinzip des kleinsten gemeinsamen Nenners oder Feiern, in denen ökumenische liturgische Einzelelemente einigermaßen zufällig aneinandergereiht werden, sind vom Liturgieverständnis her ebenfalls problematisch und vermögen niemanden wirklich zu befriedigen. Als eine auf der Hand liegende Liturgieform für die ökumenische Gebetsgemeinschaft erweisen sich hingegen die Tagzeitenliturgien, möglicherweise auch die Osternacht- und die Christnachtfeier. Ernster zu nehmen als vielerorts, sind aber auch vermehrte Möglichkeiten echter liturgischer Gastfreundschaft von Kirche zu Kirche, wo die Gläubigen die spezifisch konfessionelle Gottesdienstgestaltung der getrennten Schwestern und Brüder kennen und verstehen lernen können. Diese gottesdienstliche Gastfreundschaft wurde nach dem Zweiten Weltkrieg z. B. in der Ökumenischen Hochschule von Bossey empfohlen, wobei jede Kirchengemeinschaft in der Familie der Ökumene ihren traditionellen Gottesdienst feierte. Man wollte sich einleben in die liturgischen Traditionen der andern unter dem Motto: „Wir werden den andern in seiner Besonderheit nicht wahrnehmen, wenn wir nicht ausreichend bei ihm hospitieren“⁷⁸. Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe haben solche Gastfreundschaft auf Gegenseitigkeit immer schon praktiziert, ohne dass ihre Teilnahme in einer andern Kirche besonders registriert wurde. Besucht eine Gruppe oder Delegation einer Kirche den Gottesdienst ihrer Partnerkirche, so könnte eine kurze Begrüßung oder sogar eine geeignete aktive Mitwirkung im Gottesdienst Teil einer Begegnung sein und eine nachhaltige Wirkung haben.⁷⁹ Liturgische Gastfreundschaft geschieht ferner, indem der Pfarrer bzw. die Pfarrerin einer Kirche in der Liturgie einer benachbarten Kirche als Gast liturgisch gestaltend mitwirkt, etwa in der Fürbitte. Dass bei Trauungen bekenntnisverschiedener Paare und bei Mitwirkung von Geistlichen beider Kirchen immer der evangelische Amtsträger bzw. die evangelische Amtsträgerin die Predigt hält, während der katholische Priester die Liturgie leitet, sollte nicht zur Regel werden. Liturgische und homiletische Kompetenzen sollen bei der Vorbereitung überdacht werden. Es ist jedenfalls das Ziel liturgischer Gastfreundschaft, dass die teilnehmende Minderheit einer anderen liturgischen Tradition wirklich begegnen kann und sich mit ihr auseinandersetzt. Dies kann sie aber nur tun, wenn die betreffende Liturgie konfessionstypisch bleibt. Selbst die Teilnahme evangelischer Christinnen und Christen an einer katholischen Eucharistiefeier ohne Empfang des Sakraments kann ein eindrückliches Zeichen respektvoller Begegnung und geistlicher Gemeinschaft sein.

begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit, dagegen die Vielfalt der Konfessionen.“

⁷⁸ TRAUTWEIN (s. Anm. 7) 163.173.

⁷⁹ Vgl. KORNEMANN (s. Anm. 10) 895.

Clemens Leonhard, Wien

Pesachfeier in christlichen Gruppen

*Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes**

Die der Redaktion der Zeitschrift *Gottesdienst* (Nr. 34, 2000, S. 46) gestellte Frage „Ist es sinnvoll, in der Karwoche vor dem Gründonnerstag eine Liturgie in Anlehnung an die jüdische Pessach [sic]-Feier zu halten?“ beantwortet E. Nagel mit einem klaren „Nein“. Im letzten Satz schwingt die Entrüstung über den als solchen qualifizierten Missstand mit: „Wohl kaum käme einem Angehörigen einer anderen Religion in den Sinn, die zentralste Feier des eigenen Glaubens durch Anleihen aus einer anderen Religion zu konterkarieren oder gar überbieten zu wollen.“ Abgesehen davon, dass durch den dem Judentum und Christentum gemeinsamen Ursprung tatsächlich in beiden Religionen mannigfaltige Parallelen und „Anleihen“ angelegt sind, wäre es dem zur Zeit erreichten Stand des christlich-jüdischen Dialogs angemessener, das Interesse von Christen am jüdischen Pesach auch durch die Liturgie zu fördern, als es abzulehnen. Die Diskussion ist daher da eröffnet, wo sie durch die Kolumne von E. Nagel beendet werden sollte. Denn in der Praxis kommt es so mancher christlichen Gruppe weiterhin in den Sinn, „die zentralste Feier des eigenen Glaubens durch Anleihen“ aus dem Judentum zu bereichern.¹

Im folgenden Beitrag sollen 15 Thesen zu dieser Frage mit der Intention vorgelegt werden, die Implikationen der Diskussion über den „Sinn“ einer Nachahmung des jüdischen Seder Pesach in christlichen Gruppen aufzuzeigen. Die Beantwortung der Frage nach diesem „Sinn“ hat Konsequenzen für die liturgische Praxis des christlichen Osterfestes.

Kritik der Praxis

These 1: Der Wunsch, eine Pesachfeier zu veranstalten, ist eine Kritik an der *liturgischen Praxis* der Hohen Woche bzw. der Osternacht.

Diesen Punkt hat E. Nagel mit Recht angesprochen. Die christliche Nachahmung des Seder Pesach ist nach seinem Artikel eine (inadäquate) Reaktion auf die Lieblosigkeit, mit der gelegentlich Osterliturgien gestaltet werden. Sie ist als Reaktion auf einen Missstand eine Kritik desselben und muss ernst genommen werden. E. Nagel unterstellt, dass das sorgfältiger vorbereitete und liebevoller gestaltete *Triduum Paschale* den Wunsch nach anderem obsolet macht. Die Antwort würde lauten, man möge sich mit experimentellen Feierformen

* Ich danke meinem Kollegen, Harald Buchinger, für viele wertvolle Hinweise und für die kritische Lektüre eines Entwurfs dieses Beitrags.

¹ F. Senn beendet seinen Artikel ebenfalls mit dem Rat, das christliche Ostern „gut“ zu feiern und sich nicht nach einem anderen umzusehen. Er berichtet kurz über die Entwicklung der Formulare christlicher Pesachfeiern in den USA seit 1960. F. SENN, Should Christians Celebrate the Passover? In: *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*. Hg. P. F. Bradshaw – L. A. Hoffman. Notre Dame, Indiana 1999 (Two Liturgical Traditions 6) 183–205. Siehe dazu Anm. 21.

der Osternacht vertraut machen, oder versuchen, z. B. von der Authentizität nordamerikanischer Feiern² zu lernen.

These 2: Das Interesse an Sonderfeiern in Kleingruppen kann Ausdruck des *Mangels an Geborgenheit* in der Gemeinde auch *jenseits der Liturgie* sein.

Die Atmosphäre der Gemeinde im allgemeinen und das Gelingen der Feier sind voneinander abhängig. Ein Problem, das Befürworter einer Pesachfeier mit ihrer *Gemeinde* haben mögen, wird nicht durch das noch bessere liturgische Formular oder die getreue Verlesung *aller* angebotener Texte zu lösen sein, wie es E. Nagel u. a. vorschlägt („die Vollzahl der Schriftlesungen“ einhalten). In der Suche nach der *touch-and-feel-church* lässt sich der Wunsch nach der Pesachfeier allerdings auch nicht restlos erklären; vor allem dann nicht, wenn gerade aktive Mitglieder der Gemeinde daran interessiert sind und diese die Teilnahme an der Osternacht nicht durch ihr Pesach ersetzen. Das Pesach wird in diesem Kontext nicht zu einer Konkurrenzveranstaltung zur Liturgie der Karwoche. Abgesehen davon würde vermisste persönliche Geborgenheit nicht notwendigerweise eine alternative, nicht-christliche Feier erfordern, sondern nur die passende Atmosphäre in der richtigen Gruppe.

Der spezifische Wunsch nach dem Pesachfest muss also weiteren Motivationen entspringen. E. Nagel hat daher zu Recht unterstellt, dass:

– *These 3* – Pesachfeiern auch Ausdruck der *Suche nach dem Außergewöhnlichen und der Verfremdung* sind.

Die Antwort auf diese Analyse kann wiederum die sorgfältigere und abwechslungsreichere Gestaltung der christlichen Osterliturgie sein. Wer nach dem Außergewöhnlichen sucht, verliert aber sehr bald auch das Interesse am jüdischen Pesach; denn auch die Sederabende und deren Texte lassen (jenseits von modernen Verarbeitungen der Pesachhaggada mit neuen Inhalten) wenig Spielraum für Innovationen und können genauso zur Routine werden, wie die oberflächlich erlebte Eucharistiefeier. Wer tatsächlich jedes Jahr einen kompletten Rituswechsel braucht, um fähig zu sein, zu feiern, setzt Maßstäbe, die durch die Liturgie im Jahreskreis gar nicht erfüllt werden *sollen*. Es geht in diesem Fall nicht mehr um *Pesach versus Ostern*, sondern um Fähigkeit zu Liturgie im allgemeinen. Dieser Aspekt wird im gegenwärtigen Kontext nicht weiter verfolgt.

Kritik der Theorie

Jenseits der Anfragen, die in den ersten drei Thesen zusammengefasst wurden, ist aber die Tatsache, dass sich christliche Gruppen gerade am *jüdischen Pesachfest* orientieren, auch als Kritik an der Theorie von Ostern zu verstehen.

These 4: Der Wunsch, eine Pesachfeier zu veranstalten, ist eine *Kritik an der Theologie* der Hohen Woche, bzw. der Osternacht.

Die Frage nach dem christlichen Pesachfest und E. Nagels scharfe Kritik derselben haben *theologische* Implikationen, die ins Wort gefasst werden müssen, um sie explizit und mit guten Gründen anzunehmen oder abzulehnen.

² Vgl. F.-P. TEBARTZ-VAN ELST, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Altenberge 1993 (MThA 28). Auf dem Hintergrund der Authentizität des Gemeindelebens (der Erwachsenenkatechumenat ist hier als Beispiel genannt) kann die Liturgie als authentisch erlebt werden. Das führt zu These (2).

Durch die Nachahmung eines jüdischen Festes oder den Besuch einer jüdischen Gemeinde oder Familie zu dieser Gelegenheit wird auch die Frage nach dem Verhältnis von Pesach und Ostern in ihrem Ursprung und ihrer spannungsreichen Entwicklung gestellt. Wenn Juden und Christen ungefähr zur selben Zeit in jedem Jahr ein Fest feiern, das sich auf dieselben alttestamentlichen Quellen beruft, können nur geographisch oder intellektuell isolierte Gemeinden an der Frage des Verhältnisses der beiden Feste und ihrer Träger zueinander vorübergehen.

These 5: Ein Interesse am jüdischen Pesach ist Ausdruck der Wahrnehmung einer Spannung zwischen den beiden Festen als *doppelter Anspruch auf dasselbe geistige Erbe*.³

Es handelt sich aber auch um Kritik an jenen, die sich dieser Wahrnehmung verschließen oder den eigenen Besitz des Erbes als gesichert, ausschließlich und fraglos ansehen.

These 6: Durch die Hinwendung zum jüdischen Pesach wird bewusst oder unbewusst *dem Anspruch des Judentums* auf dieses Erbe *seine Berechtigung zugestanden*.

Das fordert Widerspruch heraus. E. Nagel bestimmt deshalb das theologische Verhältnis der beiden Feste darin, dass Jesus Christus „mit seinem Tun und seinen Worten unmissverständlich einen neuen Anfang gesetzt“ hat, „hinter den Christen nicht mehr zurückgehen können“. Die Nachahmung eines Pesachfestes ist nach E. Nagel für Christen also ein *Rückfall* in ein vorchristliches Stadium. Das impliziert, dass sich die Juden bis heute in jenem Zustand befinden. Diese Position ist spätestens seit der Erneuerung der Fürbitten der Karfreitagsliturgie überholt⁴ – der Liturgie des Tages der Hohen Woche, an dem mit dem Gedächtnis des Todes Christi nach dem Neuen Testament seit Melito von Sardes⁵ (2. Jh.) zu oft die Schuld daran den Juden zugeschoben wurde.

Geschichte und Theologie der Kritik als Kritik der Kritik

Zur Erdung der theologischen Positionen und der Gewinnung einer differenzierteren Sicht des Verhältnisses von Pesach und Ostern ist die historische Rekonstruktion der Entwicklung der beiden Feste zu bedenken.

These 7: Weder am Ursprung der Eucharistie noch am Ursprung des christlichen Osterfestes steht ein Vorläufer der Pesachhaggada.⁶

³ II. VATICANUM, Nostra aetate 4 spricht vom „Erbe“, *patrimonium (spirituale)*, das die Kirche mit den Juden gemeinsam hat.

⁴ A. Gerhards warnt ausgehend von der Erneuerung der Karfreitagsliturgie davor, „hinter die vom Konzil und von der Liturgiereform abgesteckte Marke zurückzufallen“: A. GERHARDS, Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum. In: Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS H. Waldenfels. Hg. G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß. Paderborn 1996, 245–258, hier 258.

⁵ Der Karfreitag ist das Ergebnis einer Entwicklung, die lange nach Melitos Zeit begann.

⁶ Vgl. dazu grundlegend: G. STEMBERGER, Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments. In: Kairos 29 (1987) 147–158 = DERS., Studien zum rabbinischen Judentum. Stuttgart 1990 (SBAB 10) 357–374. Der Rückgriff auf das hellenistisch-römische Symposium und seine Rezeption in den pharisäischen *Chavurot* erklärt die Parallelen zwischen dem Seder Pesach und den Abendmahlsberichten zuverlässiger als die Rückdatierung der Pesachhaggada in die Zeit vor 70: vgl. B. LEYERLE, Meal Customs in the Greco-Roman World. In: Passover and Easter (s. Anm. 15) 29–61.

Das Letzte Abendmahl Jesu wird von den Synoptikern als Pesachmahl definiert. In der Zeit vor 70 gibt es aber keinen Hinweis darauf, dass ein der Pesachhaggada vergleichbarer Text beim Mahl rezitiert worden wäre. Für die Theologie des Pesach sind wir auf die neutestamentlichen Texte selbst, spätere Rückprojektionen und die Texte des Alten Testaments angewiesen. Die Rekonstruktion einer Theologie des Pesach in der Zeit des zweiten Tempels kann hier nicht geleistet werden. Im Hinblick auf die (rabbinischen) Quellen ist jedenfalls die Meinung, welche die von E. Nagel aufgegriffene Kontroverse widerspiegelt, nämlich man könnte sich durch die Feier des heutigen Seder Pesach dem Geschehen beim Letzten Abendmahl (dem Festinhalt des Gründonnerstags) geistlich oder rituell nähern, ein durch die Forschung überholter Anachronismus⁷; denn

– These 8 – der Seder Pesach mit der Pesachhaggada ist eine *innovatorische Reaktion auf die Katastrophen der Zerstörung des Tempels* und der Vernichtung der politischen Selbstbestimmung der Juden.

Ein Grund des großen Erfolgs dieser Innovation ist allerdings, dass es ihren Schöpfern gelang, sie gerade als Ausdruck der *inhaltlichen Kontinuität* zu Liturgie und Theologie der Zeit des zweiten Tempels zu gestalten und zu erklären.⁸ Die Mischna (Pesachim 10) differenziert in manchen Details (z. B. dem Essen des Pesachtieres) zwischen der Zeit vor und nach 70, stellt aber die *Grundelemente* ihrer Liturgie als zeitlos dar.⁹ Da die Mischna um 200 redigiert wurde, stehen über 100 Jahre zwischen ihrer Endfassung und den Regelungen der darin genannten Rabbinen. In dieser Zeit liefen liturgische Entwicklungen ab, die nur theoretisch rekonstruierbar sind. Die Mischna ist nur unter diesem Vorbehalt als Quelle für das erste Jahrhundert zu lesen.

Die Quellenlage ist für die Frühgeschichte des christlichen Osterfestes nicht besser. Es soll hier nicht bestritten werden, dass christliche Gemeinden ein Jahrespascha (im Unterschied zum Sonntag, einem wöchentlichen Ostern und Gedächtnis der Auferstehung) gefeiert haben. Die Deutung des Pascha, seine Gestalt und sein Verhältnis zum jüdischen Pesach können aber nur aus späteren Quellen zurückprojiziert werden.

⁷ Für SENN (s. Anm. 1) ist diese Tatsache ein wichtiges Argument gegen eine christliche Pesachfeier. Es hat allerdings keine Bedeutung mehr, wenn es den Feiernden um das Pascha als Ganzem und nicht nur um die Thematik des Gründonnerstags geht.

⁸ Das rabbinische Pesach füllt kein liturgisches Vakuum. Lange vor der Zerstörung des zweiten Tempels lässt sich außerhalb von Palästina eine (rituelle) Schlachtung von Pesachlammern in der jüdischen Militärkolonie auf Elephantine vermuten. Die jüngst von E. Gaß geäußerte Meinung, dass im sogenannten „Pascha-Papyrus“ aus Elephantine zu Unrecht „Pascha“ ergänzt wird, greift zu kurz, da er die Belege und Hinweise in den übrigen Texten des Korpus nicht ausreichend berücksichtigt; vgl. E. GASS, Der Passa-Papyrus (Cowl 21) – Mythos oder Realität. In: BN 99 (1999) 55–68. Die Feier eines Seder ist nicht belegt. Wahrscheinlich wurde in der Diaspora mit dem liturgischen Ersatz von Elementen der Liturgie des Tempels experimentiert. Für Palästina war der Einfluss der Tempelliturgie zu stark, als dass daneben eine echte Alternative entwickelt worden wäre.

⁹ Die Bemerkung in Mischna Pesachim 10,3, „und im Tempel [schließt das Stadtgebiet von Jerusalem ein] serviert man ihm [nämlich dem Vorsitzenden der Tischgemeinschaft] das Pesach (-Tier)“, deutet Differenzen im Ritus an. Dass die Liturgie nach 70 entwickelt wurde, wird im Mischnatext nicht thematisiert, sondern die Kontinuität durch zurückprojizierte Rituselemente betont. Das Präsens, „bringt“, deutet nicht auf eine Entstehung des Textes vor 70 hin. S. und Z. SAFRAI (s. Anm. 18) 25.

Die erste greifbare Deutung und Theologie von Ostern in Form einer hochrhetorischen Predigt von Melito von Sardes über Exodus 12 enthält lange Passagen bitterer Polemik gegen das Judentum.

These 9: Das älteste christliche Ostern ist ein antijüdisches Fest.¹⁰

Teile der Osterliturgie – und mit tragischer Deutlichkeit furchtbare Bräuche und Gewaltexzesse um Ostern in späterer Zeit – haben dem Fest diesen Charakter lange bewahrt. Für die gegenwärtige Diskussion ist bedeutsam, dass das Osterfest eine wichtige Rolle in der Selbstdefinition des Christentums in polemischer Auseinandersetzung mit dem Judentum gespielt hat.

Das quartadezimanische Pascha wurde als Anti-Pesach liturgisch strukturiert und theologisch gedeutet.¹¹ Die Wurzeln des dominikalen Pascha liegen im Dunkeln.¹² Weder besondere Feierformen noch theologische Inhalte lassen sich jenseits der Rekonstruktionsversuche für die Frühzeit des Christentums belegen. Das dominikale Pascha erscheint in den späteren Quellen als Transposition des quartadezimanischen Pascha auf einen anderen Zeitpunkt im Jahreskreis. In diesem Zusammenhang zeigt die Analyse der Syrischen *Didaskalia Apostolorum* den Versuch, bei der Transposition des Festes dessen anti-jüdische Konnotationen (die fest mit einer Feier parallel zum Pesach der Juden verbunden waren) zu bewahren und zu verstärken.¹³

¹⁰ Vgl. S. G. HALL, *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*. Oxford 1979. Bei „Peri Pascha“ von Melito von Sardes handelt es sich nicht um das Dokument eines reaktiven Antijudaismus. Die Polemik gegen das Judentum ist theologisch motiviert und sein Antijudaismus ist keine Abrechnung mit einer sozial überlegenen (jüdischen) Gruppe der Stadt. Der Antijudaismus dient der Selbstdefinition und Abgrenzung des Christentums. Vgl. D. SATRAN, *Anti-Jewish Polemic in the Peri Pascha of Melito of Sardis. The Problem of Social Context*. In: *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Hg. O. Limor – G. G. Stroumsa. Tübingen 1996 (TSMJ 10) 49–58.

¹¹ Zum quartadezimanischen „Anti-Pascha“ vgl. ROUWHORST (s. Anm. 13) 191ff.

¹² Vgl. W. RORDORF, *Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag*. In: *ThZ* 18 (1962) 167–189. W. Rordorf hat vorgeschlagen, das dominikale Pascha nicht als Transposition des quartadezimanischen Pascha anzusehen, sondern als Weiterentwicklung einer rekonstruierten Nachtfeier der Sadduzäer (gegen die Pharisäer) am Vorabend des Sonntags nach Pesach, an dem diese Gruppe begann, die 50 Tage der Periode des Omer zu zählen. Diese Nachtfeier sei dem Gedenken des Durchzugs durch das Schilfmeer gewidmet gewesen. Wer W. Rordorf darin recht gibt, impliziert, dass es sich beim Ostersonntag gerade nicht um eine Weiterentwicklung des jüdischen Pesach der Zeit vor 70, sondern jener Nachtfeier vor dem Beginn der Omerperiode handelt. Die dominikale Urform des Pascha war in der Rekonstruktion von W. Rordorf kein Pesach. Ab dem Zeitpunkt, wo sie das quartadezimanische Pascha abzulösen begann, und erst dann ins Licht der Geschichte trat (s. u. Anm. 13), wurde sie anti-jüdisch. Solange daher das so rekonstruierte dominikale „Pascha“ nicht anti-jüdisch war, war es auch kein Pesach.

¹³ Die ältesten Teile des 21. Kapitels der syrischen *Didaskalia Apostolorum* enthalten die anti-jüdische Begründung des Fastens der Christen während die Juden das Pesachfest feiern. (Die Christen sollen für die, „die verloren sind“, während des Fastens beten.) In einer langen Interpolation in den zweiten Abschnitt, die nicht in allen Manuskripten belegt ist, wird der antijüdische Charakter des Fastens mit einer neuen biblischen Begründung in das dominikale Pascha hinübergerettet. Dieser Charakter des Pascha hätte andernfalls durch die Auflösung der terminlichen Verknüpfung mit dem jüdischen Pesach seine ideologische Basis verloren: G. A. M. ROUWHORST, *Les Hymnes Pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle*. I Etude. Leiden [u. a.] 1989 (Supplements to VigChr 7,1) 157–193, v. a. 185f.

Das christliche Pascha der Alten Kirche ist weder ohne das zeitgenössische jüdische Pesach noch ohne seine Opposition gegen das Judentum denkbar. Die Frage lässt sich durch die Analyse der ältesten Belege für Teile des Pesachfestes noch schärfer stellen, denn

– *These 10* – das jüdische Pesach ist unter anderem *ein antichristliches Fest*.

Die Polemik ist nicht offensiv¹⁴, sondern zum Beispiel durch das Fehlen von Elementen, die zu erwarten gewesen wären, ausgedrückt. Schon in der Mischna (Pesachim 10, 4) wird angegeben, welche biblischen Texte nacherzählt werden sollen, um die Frage des Sohnes zu beantworten. Es geht um Dtn 26,5ff und nicht um Ex 12. Yuval erkennt darin, dass die Exegese von Ex 12 schon so prominent von christlichen Autoren besetzt war, dass man auf einen anderen Text auswich.¹⁵ Die Betonung, dass Gott selbst, und „nicht ein Gesandter, und nicht ein Engel ...“ das Volk erlöst habe, ist eine Absage an Jesus, *den Gesandten* par excellence des Christentums.¹⁶ Sogar Mose, dessen Mittlerrolle im Alten Testament unbestreitbar ist, wird von der Haggada nicht einmal erwähnt.¹⁷ Seit Melito von Sardes wird es dem Judentum als Undankbarkeit ausgelegt, dass sie sich trotz der Wohltaten Gottes, die in Jesus Christus gipfelten, von diesem abgewendet haben. Das erst 800 Jahre später belegte *Dayyenu* antwortet auf einen derartigen Vorwurf.¹⁸ Wichtige Elemente der Pessachhaggada sind somit eine kritische Antwort auf das Christentum und seinen exklusiven Anspruch auf dasselbe kulturelle Erbe.

Im Kontext der Ablehnung christlichen Interesses an jüdischer Liturgie und an jüdischen Festen darf (neben anderen) Johannes Chrysostomus († 407) nicht übergangen werden. In seinen Predigten wandte er sich in der multikulturellen Stadt Antiochia mit dem Anliegen an die Christen, sie mögen Elemente jüdischer Liturgie nicht übernehmen und nicht an jüdischer Liturgie teilnehmen.¹⁹

Johannes Chrysostomus geht von der Identität des alttestamentlichen mit dem zeitgenössischen jüdischen Pesach aus. Da Jesus das alttestamentliche Pesach abgeschafft habe, hätte

¹⁴ Die Haggada ist als *liturgischer Text* konzipiert und daher Ausdruck des *Konsenses der feiernden Gruppe*. Sie kann aus diesem Grund – außer verschleierte Hinweisen – keine explizite Ablehnung von Alternativvorstellungen enthalten, vgl. YUVAL (s. Anm. 15) 99.

¹⁵ Vgl. I. J. YUVAL, *Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialogue*. In: *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times*. Hg. P. F. Bradshaw – L. A. Hoffman. Notre Dame, Indiana 1999 (Two Liturgical Traditions 5) 98–124.108f. Der Beitrag ist eine aktualisierte, englische Neufassung eines Aufsatzes, der 1995 hebräisch erschien.

¹⁶ Ebd. 109.

¹⁷ Zur Textgeschichte der Erwähnung von Mose im Abschnitt der Pesachhaggada „Rabbi Jose, der Galiläer, sagte ...“ vgl. S. und Z. SAFRAI (s. Anm. 18) 149f.

¹⁸ Vgl. YUVAL (s. Anm. 15) 104f. Auf Melitos „undankbares Israel, ... wieviel hast du es geschätzt, von ihm geschaffen worden zu sein; wieviel hast du es geschätzt, dass er deine Väter aufgesucht hat“ etc. (HALL [s. Anm. 10] 87ff) könnte die Pesachhaggada geantwortet haben: „Welch eine Menge mannigfaltiger Wohltaten hat uns der Allerhalter erwiesen! Hätte er uns von den Ägyptern bloß nur befreit, ohne Gerichte an ihnen auszuüben, *dies wäre uns genug gewesen (= dayyenu)*“ etc. – mit einem ähnlichen Durchgang durch die Heilsgeschichte und dem vierzehnmal wiederholten Refrain *dayyenu*. Unabhängig von I. Yuval betonen auch S. und Z. Safrai, dass es keinen Grund gibt, das *Dayyenu* vor die Zerstörung des Tempels zu datieren: S. und Z. SAFRAI, *Haggadah of the Sages. The Passover Haggadah*. Jerusalem 1998, 150–152.

¹⁹ Die folgenden Überlegungen sind auf die „dritte Rede gegen die Juden“ gegründet. Text: PG 48, 861–872 (Übersetzung: V. JEGHER-BUCHER, *Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden*. Stuttgart 1995 [BGrL 41]).

die jüdische Liturgie keinen Wert mehr.²⁰ Über die Strategien, mit denen Johannes Chrysostomus seine Gemeinde zusammenhielt, soll hier nicht geurteilt werden. Theologisch sind seine Argumente gegen die Mitfeier jüdischer Festzeiten durch Christen ernst zu nehmen und als obsolet zu erweisen. Die Lektüre der offen antijüdischen Reden des Chrysostomus schärft den Blick für die antijüdischen Implikationen von identischen Argumentationsmustern in modernen theologischen Texten.

Johannes Chrysostomus kontrastiert allerdings das jüdische Pesach nicht mit dem christlichen Pascha, sondern mit der (nicht an einen Termin gebundenen) *Eucharistiefeier*. Diese sei die einzig legitime Erbin des alttestamentlichen Pesach, das Jesus gefeiert habe. Sein Hinweis, dass die Eucharistie mehrmals in der Woche gefeiert wird, zeigt, dass die Feier an sich gemeint ist und er in diesem Kontext keine Vorstellung eines wöchentlichen Oster-Sonntags als Nachfolgeinstitution des Pascha Christi voraussetzt.

These 11: Mit Johannes Chrysostomus wird der Auftrag, das *Abendmahl im Gedächtnis Jesu weiterzufeiern*, nicht im christlichen Osterfest, sondern *in der Eucharistie erfüllt*.²¹

Der Hinweis, dass Jesus mit „seinem Tun und seinen Worten unmissverständlich einen neuen Anfang gesetzt hat“ (E. Nagel), muss Christen nach Johannes Chrysostomus zu zweierlei motivieren: einerseits zur Feier der Eucharistie und andererseits zu einem würdigen Lebenswandel. Zur Unterstützung der zweiten Alternative bringt er die das Pesach allegorisierenden Texte von Paulus.²²

Im Kontext der Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum als Erneuerung oder Überbietung (und als Implikation von beiden: Abschaffung) des einen durch das andere muss das theologische Argument bedacht werden, das sich aus der johanneischen Paschachronologie und -theologie und u. a. der Opfertheorie des Hebräerbriefs

²⁰ Die allegorisch-ethische Auslegung des Pesach durch Paulus dient als Unterstützung des Arguments; denn was schon Paulus allegorisieren musste, kann heute noch viel weniger praktischen Wert für die Liturgie haben (vgl. Anm. 22).

²¹ Von Johannes Chrysostomus wird in diesem Kontext die Frage, warum überhaupt ein Jahrespascha gefeiert wird, nicht beantwortet. Sein Ausgangspunkt war der Termin des *Fastens*, den manche Christen zur gleichen Zeit mit den Juden ansetzten, und sich nicht um die Quadragesima kümmerten. Der Zweck der Quadragesima wird in der gebündelten Bereitung des Menschen für das würdige Hinzutreten zur *Eucharistie* gesehen. SENN (s. Anm. 1) 190–194 nimmt die Historizität der johanneischen Chronologie an und argumentiert dafür, dass nicht die Eucharistie, sondern das christliche Pascha die Nachfolgerin des atl. Pesach ist. Er erklärt nicht, warum manche Christen das quartadezimanische Pascha trotz der Aufhebung des Pesach im Tod Christi weiter feierten.

²² 1 Kor 5,7f (Gal 5,9): „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit.“ Paulus legt die Elemente des Ritus des Pesach nicht auf ein christliches Pascha, sondern auf den erneuerten christlichen Lebenswandel im Eschaton aus. Im Bild des Paulus weitergedacht soll das neue Leben der Christen nicht durch einen *neuen Sauerteig* gekennzeichnet, sondern *ungesäuertes Brot* sein. Das antijüdische Potential des Textes, das nicht der Meinung des Autors entsprang – vgl. W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilbd. 1 Kor 1,1–6,11. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1991 (EKK 7,1) 379–385 – ist sogar weniger deutlich als das antiliturgische: Wenn Christus (endgültig etc.) als „unser Paschalamm geopfert ist,“ braucht es eine besondere Begründung für Christen, ein Nachfolgefest dieses Pascha zu feiern.

ergibt.²³ Wenn Jesus als das wahre Osterlamm mit seinem Tod jegliche Opferliturgie und (nach Johannes) auch das Pesach der Zeit des zweiten Tempels unüberbietbar erfüllt (und damit abgeschafft) hat, wären die Christen von der Feier eines Nachfolgefestes des alttestamentlichen Pesach ausgeschlossen. Das biblische Pesach müsste dann *allegorisch* erklärt werden und nicht als Kulttätologie der liturgischen Details eines neuen Festes, nämlich Ostern, herangezogen werden.²⁴ Die bedeutendsten Feste des Judentums des zweiten Tempels und des Alten Testaments wurden gerade nicht im Christentum übernommen. Feierinhalte des Versöhnungstags mögen weitergelebt haben, aber keine christliche Gemeinde feiert ihn oder das Laubhüttenfest. Die Hintergründe, warum gerade das Pesach im System jenseits des Judenchristentums bestehen blieb, müssen auf breiterer Basis als dem gegenwärtigen Kontext diskutiert werden.

Hier genügt ein Blick in die *Epistula Apostolorum*, wo die Frage gestellt und beantwortet wird (äthiopische Version): „Und wir sprachen zu ihm: ‚O Herr, hast du nicht das Trinken des Pascha vollendet? Obliegt es uns denn, es wiederum zu tun?‘ Und er sprach zu uns: ‚Ja, bis dass ich komme vom Vater mit meinen Wunden.‘“²⁵

These 12: Nach der *Epistula Apostolorum* ist das Pascha nicht ein für allemal durch den Tod Jesu abgeschafft, sondern wird als Gedächtnis seines Todes (und implizit auch seiner Auferstehung) *als vorläufige Institution vor seiner Wiederkunft beibehalten*.

Die Problematik des Paschafestes, wie sie den ersten Quellen über dasselbe entnommen werden kann, spiegelt also einen Einwand wieder, der heute gegen die Feier eines jüdischen Pesach erhoben werden könnte: Durch das Christusereignis wäre das jüdische Pesach obsolet geworden. Dagegen steht nun nicht nur der historische Befund, dass der jüdische Seder Pesach in derselben Weise wie das christliche Pascha ein Neuanfang nach dem Pesach der Tempelliturgie ist. Es steht auch das Zeugnis der frühchristlichen Theologie dagegen, dass ein selektives Anknüpfen an Liturgie und Theologie der Zeit vor 70 ausdrücklich als Maßnahme vor der Wiederkunft Christi legitimiert. Wer dem heutigen jüdischen Pesach unter Hinweis auf das Christusereignis die Legitimation abspricht, entzieht damit auch dem christlichen Pascha den Grund und stellt sich gegen die frühen Quellen des Christentums. Mit Tod und Auferstehung Christi und der Zerstörung des zweiten Tempels ist das *alttestamentliche* Pesach faktisch abgeschafft, was im Nachhinein auch theologisch eingeholt wurde.²⁶ Juden und Christen greifen mit derselben Legitimität, im Bewusstsein derselben Problematik und unter steter Beobachtung des anderen dennoch auf dasselbe Repertoire des Alten Testaments zurück. Sie verfolgen damit auch sehr ähnliche Ziele:

²³ Heb 7–10: Das einmalige Opfer Jesu Christi als Priester reinigt für immer und wirksam von der Sünde und wird nicht mehr wiederholt.

²⁴ Vgl. B. WITTE, Die Schrift des Origenes „Über das Passa“. Textausgabe und Kommentar. Altenberge 1993 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4) z. B. 104f: „Und daß das Passa etwas Geistiges ist und nicht dieses sinnlich wahrnehmbare Geschehen, sagt er selbst: ‚Wenn ihr mein Fleisch nicht eßt‘“ etc.

²⁵ NTAPo⁶ 1990 Band 1, S. 213 (§ 15). C. HILL, *The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp*. In: *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 1–53, datiert den Text in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts: entweder vor 120 oder in den Vierzigerjahren.

²⁶ Auch die syrischen Quellen, die ROUWHORST (s. Anm. 13) 192 analysiert, gehen zwar davon aus, dass Christus das jüdische Pesach abgeschafft hat. Er setzt aber die Eucharistie und nicht das christliche Pascha anstelle des jüdischen Pesach ein.

These 13: Das heutige Osterfest und der Seder Pesach sind zwei Möglichkeiten, die gemeinsame Geschichte durch eine neue Liturgie in die Theologie zu integrieren und trotz des Todes und der Auferstehung Jesu²⁷ bzw. der Zerstörung des Tempels, *liturgisch von Befreiung zu sprechen*.

Beide Feste müssen in ihrer liturgischen Gestaltung und theologischen Deutung die Tatsache integrieren, dass ihnen als Nachfolger des alttestamentlichen Pesach die Bedingung ihrer Möglichkeit entzogen worden ist. Wie Christen den Juden vorwarfen, sie würden beim Pesachfest das alttestamentliche Gesetz der Kultzentralisation am Tempel in Jerusalem brechen²⁸, mussten sie selbst erklären, warum das Pascha gefeiert wird, wie es sich vom alttestamentlichen Pesach abhebt und wie es angesichts der endgültigen Erfüllung des Gesetzes im Christusereignis noch gefeiert werden kann.

Jenseits der auf verschiedene Weise ausgedrückten Legitimationsprobleme teilen Pascha und Pesach aber den Ausdruck der Hoffnung auf Erlösung aufgrund der Erinnerung an die Geschichte. An dieser Stelle und nicht an der Frage der Ablösung oder Überbietung des einen durch das andere entscheidet sich die Fähigkeit, das eine wie das andere feiern zu können. Der Gedanke an den Exodus erregt heute unter Christen oft eher das Mitleid mit dem Heer des Pharao als den Dank für die Befreiung aus der Sklaverei. Wer sich so im Text situiert, verortet sich selbst als *noch* in Ägypten stehend – *vor* dem Exodus Israels aus Ägypten, vor Tod und Auferstehung Christi und schließlich vor seinem eigenen Durchgang durch das Schilfmeer. Aus dieser Perspektive hat aber weder das Pesachfest noch das christliche Pascha eine Bedeutung, weil beide den Blick auf die eigene Identität als *befreiten* Menschen eröffnen und stärken wollen.²⁹ Wer aus solchen theologischen Gründen das Pesach nicht feiern kann, dem fehlt es beim christlichen Pascha am hermeneutischen Fundament. Wer sich aber im Pascha an die Taten Gottes von der Genesis bis zur Offenbarung erinnert und darauf gegründet die Hoffnung auf die Auferstehung bekennt, hat auch mit dem Pesach keine theologischen Probleme.

These 14: Pesach und Ostern waren in der Geschichte in einen polemischen Disput verwickelt. Christliches Interesse am jüdischen Pesach ist heute eine *friedliche Neuaufnahme eines lange geführten Dialogs*.

Im Hinblick auf die Feier des Pesach und noch mehr auf die Gestaltung der Pesachhaggada könnte beklagt werden, dass heute *nur Christen* ausgingen, um von jüdischen Festen zu

²⁷ Gemäß dem oben gegebenen Zitat aus der *Epistula Apostolorum* führen Tod und Auferstehung Jesu nicht einfach zur Begründung des Pascha, sondern das Pascha wird als *vorläufige* Maßnahme gefeiert, obwohl sich Jesus selbst mit seinem Eid davon distanziert hat (Mt 26,29 par.): Das christliche Pascha wird gefeiert, *obwohl* Jesus auferstanden ist und damit das alttestamentliche Pesach erfüllt (= abgeschafft) hat – vgl. 1 Kor 5,7f, Anm. 22.

²⁸ Der Vorwurf ist Teil des antijüdischen Standardrepertoires. Vgl. z. B. die vierte Rede von Johannes Chrysostomus gegen die Juden (Abschnitt 4): PG 48, 876f (JEGHER-BUCHER [s. Anm. 19] 131).

²⁹ In der Pesachhaggada wird dem Sohn (und der Tischgemeinschaft) die Auszugsgeschichte in der ersten Person Plural „wir waren Sklaven“ etc. erzählt. Die Aussage wird später theoretisch eingeholt: „In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so zu sehen, als wäre er aus Ägypten ausgezogen.“ Das Exsultet beginnt thematisch mit der Erlösung durch das Christusereignis und setzt mit dem Exodus fort. Sich als befreit zu verstehen, ist Voraussetzung für den Vollzug der Feier(n).

lernen.³⁰ Abgesehen davon, dass solches nicht *per se* negativ bewertet werden muss, darf nicht vergessen werden, dass jüdische Gelehrte und Liturgen jahrzehntelang Elemente der christlichen Liturgie, Gottesdienstorganisation und Architektur übernahmen und in ihr System eingliederten.³¹ Dass solche Trends aus dem 19. Jahrhundert seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr fortgesetzt werden *können*, liegt nicht am Judentum! Ein Ressentiment dagegen, dass sich engagierte Christen dem Judentum zuwenden, um zu lernen und zu verstehen, und selbiges unter den zeitgenössischen Juden nicht verbreitet ist, erweist sich im Blick auf die letzten 200 Jahre gemeinsamer Geschichte als äußerst kurzfristig – ja als ungerecht gegen die Juden, die sich mit christlicher Liturgie beschäftigt haben.

These 15: Selbstdefinition wurde oft als Polemik und negative Abgrenzung gegen den anderen angestrebt. Heute gilt es, *Selbstdefinition durch ein Maximum an Verständnis*³² des anderen zu versuchen.

Für die Gegenwart ist anzunehmen, dass Christen im Kontakt mit dem Judentum und seiner Liturgie mehr für ihre eigene Definition gewinnen als durch Ignoranz und Ablehnung.

Ansatz einer Antwort

Das Judentum und seine Liturgie ist theologisch ernst zu nehmen. Das Pesach ist dann kein Selbstbedienungsladen absonderlicher Riten, die je nach „Offenheit“ des Pfarrers und der Gemeinde mehr oder weniger für eine Übernahme in christliche Feiern geeignet sind. Es ist auch kein Relikt aus vorchristlicher Zeit, das aus denkmalpflegerischer Motivation bewahrt werden soll, obwohl es seit der Auferstehung Christi keinen Wert mehr hat. Es ist theologisch in seiner historischen Tiefe ein Ansatz, zum guten Teil dieselben Probleme zu lösen, wie es auch das christliche Pascha tun soll.³³ Deshalb ist das jüdische Pesach und seine Feier und Interpretation durch die Juden auch von liturgisch-praktischer Relevanz für Christen.

Ostern ist nicht aus dem jüdischen Pesach, wie es in der Mischna und später der Pesachhaggada bezeugt ist, hervorgegangen, sondern beide Feiern sind Antworten auf die Ver-

³⁰ In diesem Sinn kritisiert E. Nagel implizit im eingangs gegebenen Zitat den Mangel an Gegenseitigkeit des Interesses für die jeweils andere Liturgie.

³¹ Vgl. S. C. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge 1993, 270–293. Nach S. Reif wurden bei den tiefgreifenden Reformen der Liturgie nach modernen Gesichtspunkten unter anderem (auf Theologie und Ethik gegründet und nicht als Selbstzensur) aus den jüdischen Gebetstexten für Nicht-Juden anstößige Passagen getilgt. An diesem Maßstab gemessen haben Christen heute noch einen weiten Weg zur jüdischen Liturgie vor sich.

³² „Die Erinnerung an die Heilstat Gottes an seinem Volk Israel, deren im jüdischen Pessach durch das Schlachten von Tieren auch in einem Blutritus und nicht nur in der Form der ungesäuerten Brote gedacht wird ...“ (E. Nagel). Wenn von „Verständnis“ die Rede ist, darf auch Präzision gefordert und daran erinnert werden, dass im *jüdischen Pesach* kein Blutritus und keine rituelle Schlachtung vorgesehen ist. Die Verwechslung von alttestamentlichem Pesach und jüdischem Seder Pesach fördert das Unverständnis gegenüber gegenwärtiger jüdischer Liturgie.

³³ Als Beispiele solcher theologisch-praktischer Probleme seien genannt: (a) Initiation der nächsten Generation durch die Internalisierung der religiösen Identität: Belehrung der Kinder durch die Erzählung der Haggada – Taufe; (b) Vergegenwärtigung der Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz in Freiheit: symbolisches Festmahl und dessen Interpretation – Eucharistiefeier; (c) Stärkung der Hoffnung auf einen Sinn und ein Ziel des Daseins: Erinnerung an die vergangenen Wohltaten Gottes, Bitten um Hilfe, Ausdruck der Zuversicht, „nächstes Jahr in Jerusalem“ zu feiern – neben analogen Elementen die Erinnerung an die Auferstehung Christi.

nichtung der Grundlagen der Liturgie am Jerusalemer Tempel. Sie sind nicht unabhängig voneinander entwickelt worden, sondern stehen in spannungsvoller gegenseitiger Beeinflussung. Dabei ist das christliche Osterfest explizit und das jüdische Pesach implizit unter anderem gegen das je andere Fest und seine Trägergruppe konzipiert. Die Polemik gegen die je andere Seite impliziert, dass man selbst über seine eigene Definition und Abgrenzung noch auf der Suche ist. Das kann heute im Gegensatz zur Vergangenheit aber zugegeben werden. Die bloße Anwesenheit von E. Nagels Kolumne in der Osternummer von *Gottesdienst* beweist, dass die Selbstdefinition des christlichen Osterfestes am jüdischen Pesach nach wie vor nicht vorübergehen kann. Die mit Recht in der Pastoral geortete Neugier (die dasselbe Faktum dokumentiert) soll nicht unterdrückt werden.

Die Frage „ist es sinnvoll [. . .] eine Liturgie in Anlehnung“ an das jüdische Pesachfest zu feiern, soll daher unter den folgenden Aspekten mit Nachdruck bejaht werden.³⁴

Es muss dem oder der Vorsitzenden des Seder ein Anliegen sein, in der Vorbereitung und Abwicklung den Respekt vor der Liturgie bei solchem *Nachspielen* von etwas Fremdem zu erhalten. Die Feier muss einerseits darauf abzielen, das Judentum tiefer zu verstehen. Andererseits muss in Verantwortung zur christlichen Gemeinde, der man angehört, vermieden werden, dass man diese wegen ihrer Liturgie, an der man ja auch selbst teilnimmt, verachtet. Wenn es sich als wünschenswert herausstellen sollte, den Sederabend zu einer Dauer-einrichtung zu machen, könnte erwogen werden, in eine intensive Phase des Experimentierens (und der Reflexion) mit neuen Formen und Themen der Feier des Osterfestes einzutreten. Der dauernde Parallelbetrieb von als *nachgeahmt* und als *echt* empfundener Liturgie schadet wahrscheinlich beiden. Ein Wunsch nach breiter Rezeption würde hingegen beweisen, dass es an der Zeit ist, die erwünschten Aspekte der *nachgeahmten* in die *echte* Liturgie zu integrieren. In diesem Fall hätte sich gerade die Phase des *Nachahmens* der jüdischen Liturgie als höchst fruchtbar für die christliche Liturgie erwiesen.

Die Überlegungen dieses Aufsatzes sind ein innerchristlicher *Monolog* mit einem Blick auf Texte des Judentums. Nachdem das Judentum nicht Text ist, sondern Personen, ist die Veranstaltung eines gelegentlichen Sederabends auch dann als geglückt zu betrachten, wenn sich für manche Teilnehmer Kontakte zu Mitgliedern der zuvor durch die Nachahmung geistig angenäherten Religion ergeben. Erst dann beginnt der *Dialog*.

³⁴ E. Nagel hat recht, das oberflächliche Nachspielen von unverständenen Elementen des Seder abzulehnen. Als solches macht es Liturgie zu einem unernsten Tun, aus dem auch nichts gelernt werden kann. Eine Konzentration auf Kochrezepte, Geschirr etc. würde bezeugen, dass sich die Gruppe liturgisch im Monat geirrt hat, und eher bei Purim als bei Pesach steht.

Erich Renhart, Graz

Die älteste armenische Anaphora^{*}

Der vorliegende Artikel bietet den Text der ältesten armenischen Anaphora in deutscher Übersetzung. Diese eucharistische Liturgie wird in den Handschriften *Gregor dem Erleuchter* zugeschrieben. Auf ihn wird die Christianisierung Armeniens um das Jahr 301 zurückgeführt. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine frühe Version der *Basiliusanaphora*. Sie war auf armenischem Boden wohl schon im 5. Jahrhundert in Gebrauch. Das wird durch ein längeres Zitat in einer zeitgenössischen historiographischen Quelle nahegelegt. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts scheint diese Liturgie bereits durch die *Athanasiusanaphora* ersetzt worden zu sein. Warum dies geschehen ist, wissen wir nicht. Es gibt aber Hinweise darauf, dass Teile der alten Anaphora im armenischen Rituale (Mashtoc‘) weitergelebt haben – ein Zusammenhang, den ich soeben untersuche.

Neben den beiden erwähnten eucharistischen Liturgien sind noch weitere acht armenische Anaphoren bekannt. Dabei handelt es sich um Übersetzungen von zumeist griechischen Texten, auch die römische lateinische Liturgie ist ins Armenische übersetzt worden.

Mit der hier gebotenen Version liegt das älteste armenische Formular einer Messliturgie erstmals in deutscher Sprache vor, nachdem der französische Benediktiner P. Charles Renoux vor nunmehr 30 Jahren bereits eine französische Übersetzung hergestellt hat. Die Vorlage, aus welcher übersetzt wurde, ist die armenische Handschrift Nr. 17 der Bibliothèque Municipale zu Lyon. Dieser Kodex wurde im Jahre 1314 aus einer uns nicht bekannten Vorlage abgeschrieben.

Ich habe den Text durch Zwischentitel gegliedert und diesem dadurch eine Verlaufsstruktur gegeben. Keine der so eingezogenen Überschriften scheint im Original auf. Aus diesem Grunde sind sie auch in eckige Klammern gestellt und damit als Ergänzungen ausgewiesen.

Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Gregor des Erleuchters

Der Anfang wird [aus der Liturgie] des heiligen Athanasius gesagt.

[A. Accessgebet]

Herr, Gott, unser Schöpfer,
 der du alles aus dem Nichts geschaffen hast
 und uns in diese Lebendigkeit führtest,
 und uns den Weg des Lebens und der Errettung zeigtest,
 und uns der Offenbarung dieses himmlischen und furchtbaren Geheimnisses würdig machtest,
 du bist es, der du uns in diesen Dienst gestellt hast.
 Durch die Macht des heiligen Geistes

^{*} Vgl. dazu: E. RENHART, Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes und Übersetzung. In: Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur. Hg. E. Renhart – J. Dum-Tragut. Graz – Wien 2001 (HID.Erg. 2) 93–242 [erscheint im Jänner 2001].

hast du uns zu Boten des Neuen Bundes bestimmt.
 Du hast uns würdig gemacht, uns deinem heiligen Altar zu nähern
 und dir das Opfer des Lobes darzubringen,
 unseren lebendigen und geistlichen Dienst.

Laut:

Und sende auf uns die gütige Gnade des heiligen Geistes, jetzt und [immerdar, und in
 den Ewigkeiten der Ewigkeiten].

[B. (Friedens-)Gruß]

Der Diakon:

Gebt einander den Gruß in heiligem Kusse,
 und ihr, die ihr nicht teilnehmen könnt an diesem göttlichen Geheimnis,
 geht zu den Türen und betet!
 Verharret in Furcht, verharret im Guten, verharret in Furcht und schaut aufmerksam zu!

Die Sänger:

Zu dir, [o] Gott.
 Das Opfer – Christus – naht, das makellose Lamm.

Die Sänger:

Erbarmen und Frieden und Opfer des Lobpreises.

[Credo]

[C. Dialog vor der Anaphora]

Der Priester:

Die Gnade, die Liebe und die göttliche heiligmachende Kraft
 des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes
 sei mit euch, mit allen.

Die Sänger:

Amen, und mit deinem Geiste.
 Richtet eure Herzen gottesfürchtig nach oben!

Die Sänger:

Wir haben sie bei dir, allmächtiger Herr.
 Und danket dem Herrn aus ganzem Herzen.

Die Sänger:

[Das ist] würdig und recht.

[D. Gebet vor dem Sanctus]

Der Priester sagt leise:

Würdig und recht geziemt Dank und Anbetung deiner Majestät,
 [würdig und recht ist es,] dich zu verherrlichen, wahrer Gott,
 und dir das Opfer des Lobpreises darzubringen
 mit reinem Herzen und demütigem Geist,
 unser lebendiges und geistliches Opfer.
 Denn du bist es, der die Erkenntnis deiner Heiligkeit gewährt hat.
 Aber wer vermag deine Macht zu künden,
 deinen Lobpreis vernehmbar zu machen
 oder [von] deinen Wundern zu berichten,

an allen Orten und zu aller Zeit,
 Herr über alles, Schöpfer des Himmels und der Erde
 und aller Geschöpfe, der sichtbaren und der unsichtbaren,
 der du auf dem Thron der Herrlichkeit sitztest
 und in die Tiefen der Abgründe siehst,
 Anfangloser, Unsichtbarer, Unendlicher,
 Vater unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi,
 der das Abbild deiner Herrlichkeit ist,
 identisches Siegel, das in sich selbst den Vater zeigt,
 lebendiges Wort,
 wahrer Gott – früher als die Ewigkeiten,
 Weisheit, Heiligkeit, Macht,
 wahres Licht,
 durch das der heilige Geist geoffenbart worden ist,
 Geist der Wahrheit, Geist der Sohnesannahme,
 Angeld für das künftige Leben,
 Erstlingsfrucht der ewigen Güter,
 lebensspendende Macht,
 Quelle der Heiligkeit,
 aus der alle vernünftigen und verständigen Geschöpfe erstarken:
 [es ist recht,] dich zu preisen,
 dich zu loben,
 dir immerwährend Verherrlichung darzubringen,
 denn alle sind deine Diener.
 Dich beten die Engel, Erzengel, Throne an,
 die Herrschaften, Gewalten [und] Mächte,
 um dich herum stehen die vieläugigen Cherubim und sechsflügeligen Seraphim,
 denen sechs Flügel auf der einen, sechs Flügel auf der anderen [sind],
 die mit zwei Flügeln ihr Antlitz verhüllten,
 und mit zwei Flügeln die Füße verhüllten,
 und mit zwei Flügeln fliegend riefen sie einander zu,
 der eine zum anderen,
 in unermüdlichem Rufen:

Laut:

in stetig triumphierenden Lobpreisungen,
 die sie singen, loben und preisen, rufen sie und sagen:

[*E. Sanctus*]

Die Sänger:

Heilig, heilig, heilig, Herr der Mächte,
 erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit.

[*F. Gebet nach dem Sanctus*]

Der Priester:

Heilig, heilig, heilig bist du wahrlich,
 unser Herr, Gott,

und kein Maß ist deiner Majestät [und] Heiligkeit.
Denn in Gerechtigkeit und Recht [und] Wahrheit
hast du uns dies alles gegeben,
der du den Menschen erschaffen hast aus der Erde Lehm
und ihn als Abbild Gottes geehrt hast,
und ihn in den Garten der Freuden gestellt hast
zu unsterblichem Leben und zur guten Rast.
Da sie jedoch dein Gebot übertreten hatten, wahrer Gott,
und der trügerischen Versuchung der Schlange verfielen,
haben sie sich dem Tod ausgeliefert
durch ihre Übertretung des Gebotes.
Durch dein gerechtes Urteil hast du sie
aus dem Garten der Freuden geworfen, hinaus in diese Welt.
Und sie sind wieder zum Lehm zurückgekehrt,
aus dem sie geschaffen worden waren.
Doch du hast [sie] nicht aus der Hand gelassen, wohlthätiger Herr,
sondern in der Vorsehung und Gnade deines Eingeborenen
hast du durch die Geburt von oben deine Schöpfung erneuert,
und in vielerlei Gestalt hast du deine Geschöpfe aufgesucht,
du hast die Propheten gesandt,
du hast Machttaten vollbracht, mannigfach, durch deine Heiligen,
die in ihren Geschlechtern vor deiner Gottheit Wohlgefallen fanden.
Du hast das Gesetz zur Stütze gegeben.
Du hast Engel als Beschützer gesandt.
Als jedoch die Vollendung der Zeit kam,
hast du zu uns gesprochen durch deinen eingeborenen Sohn,
durch den du die Welt geschaffen hast,
der das Licht der Herrlichkeit ist
und das Abbild deines Wesens
und [der] alles trägt durch seines Wortes Macht,
der keineswegs durch Raub Gott gleich zu werden trachtete,
sondern als ewiger Gott auf Erden erschien
und unter den Menschen wandelte,
[der] aus der heiligen Jungfrau sich verleiblichte,
[und] die Gestalt eines Knechtes anzog
und unserem schwachen Leib ähnlich wurde,
damit er uns seinem Leib der Herrlichkeit ähnlich mache.
Denn wegen eines Menschen ist die Sünde in die Welt eingetreten
und wegen der Sünde der Tod.
Durch dein Wohlgefallen und [deinen] Willen
wurde der Eingeborene, Gott, der im Schoß des Vaters ist,
aus einer Frau [geboren],
und hat die Sünde in [seinem] Leib gerichtet,
damit die in Adam verstorben sind,
in Christus lebendig gemacht werden.

Und er ist aufgestiegen von dieser Erde
und hat uns lebendig machende und heilsame Weisung gegeben.
Er hat uns errettet aus dem Abweg des Götzendienstes
und uns zur Erkenntnis unseres wahren Gottes geführt.
Er hat uns erworben als auserwähltes Volk,
zum Königtum, zur Priesterschaft, zum heiligen Geschlecht.
Er hat [uns] gereinigt im Wasser des heiligen Bades
und geheiligt durch den heiligen Geist.
Er hat sich selbst in den Tod gegeben
und alle vom Tode Bedrohten errettet,
in dem wir wegen unserer Sünden festgehalten und eingeschlossen blieben.
Er ist in die Hölle hinabgestiegen mit seinem Leib durch den Kreuzestod,
damit er alles durch sich selbst vollende.
Er ist am dritten Tag auferstanden
und hat allen Leibern einen Weg gebahnt.
Denn es gab kein Mittel, den Urheber des Lebens mit Verweslichkeit festzuhalten.
Er wurde der Erstling der Entschlafenen und der Erstgeborene der Verstorbenen,
damit er selbst für alle der Erste werde.
Er setzte sich zur Rechten der Majestät in den Höhen,
[er,] der kommen und jedem nach seinen Werken vergelten wird.
Und er hinterließ uns das Heilsgedächtnis seines Leidens,
das, was zuvor dargelegt wurde.

[G. Abendmahlsbericht]

Denn, als er nach eigenem Willen in den Tod ging,
in der Nacht, in der er sich selbst dem Tod auslieferte
um des Lebens und der Erlösung aller Geschöpfe willen,
rief er seine Jünger zu sich;
als er das Brot in seine heiligen, unbefleckten, makellosen, allmächtigen Hände nahm,
[und es] dir, Vater und Gott, zeigte,
segnete er [es], dankte, brach [es],
reichte [es] seinen auserwählten und versammelten Jüngern und Aposteln,
indem er sagte:

Laut:

Nehmt, esst alle davon,
das ist mein Leib,
der für euch und für viele gebrochen wurde,
geteilt zur Tilgung und Vergebung der Sünden.

Die Sänger:

Amen.

Der Priester:

Als er ebenso nach dem Mahle den Becher von der Frucht des Weinstocks nahm,
segnete er [ihn], dankte
und reichte [ihn] seinen auserwählten Jüngern und Aposteln,
indem er sagte:
Nehmt, trinkt davon,

das ist mein Blut des Neuen Bundes,
das für euch und viele vergossen wurde
zur Tilgung und Vergebung der Sünden.
Und abermals sein unveränderliches Gebot besiegelnd,
sagte er:
Das ist mein Leib und Blut.
Dies tut zu meinem Gedenken.
Sooft ihr dieses Brot esst und aus diesem Becher trinkt,
kündet ihr meinen Tod,
bis ich kommen werde.

[H. Anamnese]

Und nun gedenken wir, Herr, diesem Gebot zufolge,
des heiligen Leidens dessen,
der unseretwegen am Kreuze [war],
des dreitägigen Grabes,
der wundersamen Auferstehung,
der wie göttlichen Auffahrt zum Himmel,
des Sitzens zur Rechten des Vaters,

Laut:

seiner glorreichen und schauerlichen Wiederkunft.

Die Sänger singen:

In allem bist du gepriesen, Herr,
wir preisen [dich].

[I. Einschub]

Deswegen wagen auch wir Unwürdige,
die du für den Dienst deiner Heiligkeit würdig gemacht hast,
– nicht wegen unserer Gerechtigkeit,
denn keinerlei Gutes haben wir auf Erden vollbracht,
sondern wegen deines Erbarmens und [deiner] Milde,
die du in uns gesät hast –
uns deinem makellosen und heiligen Altar zu nähern
und das Abbild des Leibes und Blutes deines Christus aufzustellen.

[J. Epiklese]

Der Diakon:

Lasst uns Gott anbeten.

Der Priester:

Wir bitten dich, Herr, und flehen um deine Güte.
Sende deinen heiligen Geist auf uns
und auf dieses Opfer, das vor deiner Gottheit aufgestellt ist,
damit jener selbst dieses Brot zum kostbaren Leib des Herrn und Erlösers Jesus Christus
mache,
und jener selbst diesen Becher zum kostbaren Blut unseres Herrn und Erlösers Jesus
Christus,
und [dass er] uns alle zusammen,

die wir von einem Leib und von einem Blut kosten,
 einmütig mache in der Teilhabe des Heiligen Geistes.
 Und keinem von uns gereiche es zur Verurteilung,
 weil wir uns unwürdig dem Leib und Blut deines Christus genähert haben.
 Vielmehr mögen wir Erbarmen finden
 am Tage der Offenbarung deines gerechten Gerichtes,
 mit allen deinen Heiligen,
 die seit Ewigkeit vor deiner Gottheit wohlgefällig waren,
 den Vätern, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Martyrern,
 den Predigern, Bischöfen, Priestern, Diakonen
 und allen Seelen derer, die entschlafen sind
 und wahrhaft an Christus geglaubt haben.

Mit lauter Stimme:

Mit diesen suche auch uns auf,
 gütiger und menschenliebender Herr.

[K. Anaphorisches Fürbittgebet]

Der Gottesmutter, der heiligen Jungfrau Maria,
 und des heiligen Johannes des Täuflers,
 des Protomartyrers Stephanus
 und aller Heiligen
 werde in diesem heiligen Opfer gedacht,
 wir bitten [dich].

Und der Diakon sagt das:

„Der Apostel“.

Und der Priester:

Gedenke, Herr, und erbarme [dich],
 und segne deine heilige katholische apostolische Kirche,
 die du durch das kostbare Blut deines Eingeborenen erlöst
 und durch das heilige Kreuz befreit hast.
 Gedenke, Herr, und erbarme [dich],
 und segne alle rechtgläubigen Bischöfe,
 die in rechter Weise das Wort der wahren Verkündigung darlegen.

Laut:

Und ferner schenke uns unseren Patriarchen auf lange Zeit.

Der Priester:

Gedenke, Herr, und erbarme [dich],
 und segne die dieses Opfer dargebracht haben
 und wofür sie [es] dargebracht haben,
 und gib ihnen reichlich Entgelt aus deiner Güte:
 anstelle der Verweslichkeit das Unverwesliche,
 anstelle des Irdischen das Himmlische,
 anstelle des Vergänglichen das Unvergängliche.
 Gedenke, Herr, und erbarme [dich],
 und segne nach deinem großen Erbarmen auch mich,
 den Unwürdigen und Sünder,

und vergib mir meine Sünden,
die willentlichen und die unwillentlichen,
und verschließe meiner Sünden wegen nicht die Gnade des heiligen Geistes
vor dieser dargelegten Gabe.

Und wegen des heiligen und unsterblichen Opfers,
das ich im Glauben vor deiner Gottheit darbringe,
überhülle mich mit deiner gütigen Menschenliebe,
[o] überaus mitleidvoller und barmherziger Gott,
ich bitte [dich].

Gedenke, Herr, und erbarme [dich],
und segne nach deinem großen Erbarmen auch die Seele dessen,
der entschlafen ist,
in dessen Namen dieses Opfer dargebracht wird.
Lass [ihn] ruhen mit deinen Heiligen in deinem Reich,
durch die Fürsprache dieses heiligen und unsterblichen Opfers,
ich bitte [dich].

Gebet, das dem Mesrob Vardapet zugeschrieben wird:

Erbarme dich, Herr, der Könige und Herrscher,
dass sie ihr Leben in Frieden führen können.

Erbarme dich, Herr, deiner erlösten Kirche
und gib ihr deinen unverbrüchlichen Frieden,
dass wir unser Leben makellos führen können
und deiner verheißenen Gaben würdig werden.

Erbarme dich, Herr, dieser Gemeinde,
die vor dir steht und auf deine Milde hofft.

Wir bitten um die Winde des Himmels und die Früchte der Erde,
schenke uns milde und bekömmliche Winde,
mache auch die Erde fruchttragend zur Ernährung deiner Diener,
von denen du jedoch uns zur Nutzung gabst.

Erbarme [dich], Herr, nach deinem großen Erbarmen deiner Gläubigen.

Ihre Familien bewahre unbefleckt,
ihre Kinder ziehe in Gerechtigkeit auf,
ihre Jugend behüte,

ihre Alten bestärke zur Weisheit.

Die Kleinmütigen tröste,
die Zerstreuten sammle,

die Verirrten führe zurück zur Erkenntnis der Wahrheit
und alle Bedrängten errette aus jedweder Gefahr.

Denn du bist [ein] gütiger Gott:

bist Hüter aller Bedrängten,

bist Beschützer der Waisen und Witwen,

bist Führer aus der Gefangenschaft,

Arzt den Kranken,

Hilfe den Hilflosen,

Hoffnung den Hoffenden,

den Aufgebrachten Ruhe,
 bist der Hüter von allem,
 der du das Notwendige und den Bedarf eines jedweden kennst.
 Blicke auf uns in deiner Milde,
 lass leuchten dein Angesicht über uns in deiner Barmherzigkeit.
 Lass aufhören die Abspaltung von deiner Kirche,
 lösche aus den Aufruhr der Ungläubigen, die den Krieg wollen,
 beende die Blasphemie der Häretiker.
 Empfange uns in deinem Reich,
 mache uns zu Söhnen des Lichts und zu Söhnen des Tags
 und gib uns ein einmütiges Herz,
 die Majestät deiner Heiligkeit wie aus einem Munde zu rühmen.

[L. Doxologie]

Laut:

Denn dir gebührt – und deinem eingeborenen Sohn
 mit dem lebendig machenden und befreienden heiligen Geist –
 Ehre, Macht und Ruhm,
 jetzt, und immerdar, und in den Ewigkeiten der Ewigkeiten.
 Amen.

[M. Proklamation des Diakons]

Der Diakon ruft aus:

Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott,
 der seine Diener würdig gemacht hat,
 vor seinem heiligen Tisch zu stehen
 und das göttliche Geheimnis des Leibes und Blutes seines eingeborenen Sohnes zu voll-
 enden.
 Lasset uns im Glauben bitten,
 dass er diese Kommunion gnädig schenke
 zur Einhaltung der Gebote.
 Und für unseren Bischof
 lasset uns bitten,
 dass er ihm gnädig lange Tage gewähre, in friedvollem Leben und in Gesundheit,
 um sein Volk ohne Sünden zu hüten
 und das Wort der Wahrheit zu verkünden
 und die Augen unserer Herzen durch das Wort der Lehre leuchtend zu machen.
 Ferner lasset uns gläubig bitten,
 für jene, die im Glauben an Christus entschlafen sind,
 dass er ihre Seelen in den ewigen Gefilden aufnehme.
 Und uns alle bereite er,
 zum Erbe der Heiligen zu gelangen ohne Ende,
 in Christus Jesus, in unserem Herrn.
 Er errete [uns] und erbarme sich.

Das Volk:

Rette, Herr!

*[N. Gebet vor dem Vaterunser]**Der Priester, leise:*

Herr, unser Gott,
 lebendigmachender Gott,
 du, lehre uns, dir zu danken
 gemäß deiner Wohltätigkeit,
 der du nimmer von deiner Güte ablässt.
 Du, Herr, Gott, nimm dieses Opfer an
 und reinige uns von aller Befleckung des Geistes und des Leibes.

Laut:

und mache uns würdig,
 mit reinem Herzen und lauterem Sinn
 unseren Mund zu öffnen und zu sagen:

*[O. Vaterunser]**Die Sänger:*

Vater unser, der du im Himmel bist,
 heilig sei dein Name,
 es komme [. . .]

[P. Embolismus]

Herr der Herren,
 Gott der Götter,
 ewiger König,
 unsagbarer Gott,
 Licht,
 Schöpfer des Himmels und der Erde,
 ich bitte aus meinem ganzen Herzen:
 führe uns nicht in Versuchung,
 sondern errette uns aus dem Bösen
 und befreie [uns] aus der Versuchung,
 denn dein ist das Reich und das Königtum und die Macht,
 und dir gebührt Ruhm, Herrschaft und Ehre,
 jetzt und immerdar und in der Ewig[keit der Ewigkeiten].

Die Sänger:

Amen.

*[Q. Gebet der Verneigung]**Der Priester:*

Friede mit euch al[len]!

Die Sänger:

Und mit deinem Geiste.

Der Diakon:

Lasset uns uns niederbeugen vor Gott!

Die Sänger:

Vor dir, Herr.

Der Priester:

Vater der Erbarmungen und Gott aller Tröstungen,
 der du uns zu jeder Stunde tröstest,
 all jener, die ihre Häupter vor deiner Gottheit verneigt haben,
 der Priester, Diakone, Männer, Frauen, Alten [und] Kinder erbarme dich.
 Segne und einige [sie], und festige [sie] unter dem Schutz deines allmächtigen Arms.
 Stärke [sie] in allen Werken des Guten,
 halte [sie] fern von allen bösen Dingen,
 durch die Gnade und Menschenliebe
 unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi.

Laut:

Und mit ihnen gebührt dir, allmächtiger Vater,
 zusammen mit dem lebendigmachenden und befreienden Heiligen Geist
 Ruhm, Herrschaft und Ehre.

*[R. Sancta sanctis]**Der Diakon:*

Beten wir!

Der Priester:

In Heiligkeit den Heiligen!

Die Sänger:

Heiliger Vater, heiliger Sohn, heiliger Geist,
 Lobpreis dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist!

Der Priester:

Gepriesen der heilige Vater! Gepriesen der heilige Sohn! Gepriesen der heilige Geist!
 Lobpreis und Ruhm dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist und [. . .].

Die Sänger sagen immer „Amen“, bei jedem Ausruf.

*[S. Gebet vor der Kommunion]**Und der Priester, leise:*

Herr, unser Gott,
 der du uns beim Namen deines eingeborenen Sohnes „Christen“ gerufen hast
 und uns würdig machtest,
 teilzuhaben am Leib und Blut deines Eingeborenen,
 wir bitten dich nun, Herr unser Gott,
 mache diese Kommunion zur Vergebung der Sünden.
 Und indem wir danksagen,
 lasset uns den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist lobpreisen!

[T. Kommunion]

*Und das weitere,
 was geboten ist,*

[geschehe so,] wie es in der anderen Liturgie geschrieben steht.

*Ein jeder soll das Seinige sagen,
 der Priester und der Diakon und der Sänger.*

*Und nach dem Mahle und dem Kommunizieren sagen sie
 das „Wir sind erfüllt worden“.*

[U. Dankgebet]

Und der Diakon ruft aus.

Und der Priester spricht dieses Gebet:

Wir danken dir, Herr der Herren,
der du uns aus deiner übergroßen Gunst
den Leib und das Blut deines Christus gnädig geschenkt hast.
Dies gereiche uns zur Weisheit und zur Besonnenheit,
immerfort deine Gebote zu bedenken,
zur Erneuerung der Seelen und der Leiber
und zur Vergebung unserer Sünden,
zur Aufnahme des Heiligen Geistes,
denn du bist unser Gott, lebendigmachender Gott.

Laut:

Und dir gebührt Ehre, wegen all dieser erwiesenen Wohltaten.

Die Sänger:

Amen.

[V. Schlussdoxologie]

Der Priester:

Friede mit al[en]!

Die Sänger:

Und mit deinem Geiste.

Der Diakon:

Lasset uns uns niederbeugen vor Gott!

Die Sänger:

Vor dir, Herr.

Der Priester spricht das Gebet:

Unerforschlicher, Unzugänglicher, Ungeschaffener,
dreifaltige Selbstheit,
Schöpfer und Empfänger der wesensgleichen heiligen Dreifaltigkeit,
[dir] gebührt Ruhm, Herrschaft und Ehre,
jetzt und [. . .].

[W. Entlassung]

Der Priester steigt in die Mitte der Kirche hinab
und spricht das Entlassungsgebet des heiligen Bischofs Basilius,
nämlich: „Allsehender und herzenkennender Gott.“

Und das Volk segnend
werden sie in Frieden entlassen.

Hans Bauernfeind, Passau

Metakultur Kirche und Kultur der Welt oder: Wie Liturgie heute gelingt

Ein Bericht über das V. Passauer Symposium „Liturgie und Ökumene“

„Wenn ich als junger Kaplan einen Gottesdienst hielt, dann konnte ich beobachten, dass die Leute nach der Liturgie draußen kaum ein Wort miteinander sprachen. Auch mit dem jungen Kaplan wurde nicht gesprochen, geschweige denn ihm gedankt. Man ging auseinander.“ Diese Erfahrung beschrieb Prof. DDr. Eugen Biser aus seiner jungen Kaplanszeit. Nach seiner Ansicht ist dies ein Beispiel von misslungener Kommunikation, die zuerst in der Liturgie stattgefunden hatte und sich dann im Leben fortsetzte.

Wie aber wird die Feier der Liturgie zu einem gott-erfahrenden Ereignis, das im alltäglichen Leben nachhaltig fortwirkt? Wie feiern wir heute eine Liturgie, die einerseits nicht rubrizistisch und andererseits nicht von einem grenzenlosen subjektiven Pluralismus geprägt ist? Wie verhindern wir, dass es einerseits zum „Ausverkauf unserer Gottesdienste“ durch fragwürdige Formen von Liturgie kommt? Andererseits – wie vermeiden wir, dass Liturgie menschenfremd, gottfern und erlebnisschwach begangen wird?

Diesen Fragen widmete sich das *V. Passauer Symposium „Liturgie und Ökumene“* unter dem Titel „Ausverkauf unserer Gottesdienste?“, das Prof. Dr. Karl Schlemmer (Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau) veranstaltete. In seiner Fokussierung der Thematik machte er deutlich, dass angesichts der empirischen Fakten Menschen heute mehr nach Intensität statt nach pflichtgemäßer Regelmäßigkeit streben; dass der „Standardgottesdienst“ vielen Menschen nicht mehr gerecht wird; dass die Frage Romano Guardinis, wie menschenfähig die Liturgie und wie liturgiefähig der Mensch heute noch sei, sich brennender denn je stellt; angesichts des kulturhistorischen Kontextes, in dem Liturgie heute steht, ergibt sich eine ökumenische Fragestellung: Worin sind Grenzen des Gottesdienstes erkennbar und worin müssen unter weitgehender Beachtung der Ordnungen neue Wege gewagt werden.

Tradition und Kommunikation: Gemeinsames Priestertum als basales Axiom

Prof Dr. Wolfgang Ratzmann (Leipzig) konkretisierte obigen Gedankengang am Projekt des „Evangelischen Gottesdienstbuches“ („Tradition und Kommunikation. Zum Profil des Lutherischen Gottesdienstes nach dem neuen Evangelischen Gottesdienstbuch“). Zwischen den Extremen, wenn Gottesdienst zur Mitspielshow oder zum distanziert steifen Zeremoniell verkommt, erkennt er in den dort offiziell angebotenen Modellen Profil und Identität des christlichen Gottesdienstes auf protestantischer Seite. Dabei wird der Gottesdienst unter Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert, worin das basale Axiom des gemeinsamen Priestertums zur Geltung kommt. Eine stabile Grundstruktur von Gottesdienst hält des Weiteren viele Gestaltungsmöglichkeiten offen. Neben einer Synthese von

traditionellen und neuen Texten wird vor allem auf die Sprache geachtet, die niemanden ausschließen darf. Der evangelische Gottesdienst ist stets in Kommunikation mit den Gottesdiensten anderer Kirchen in der Ökumene. Darüber hinaus weiß er sich „bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden“. Insgesamt erkennt Ratzmann die eigentliche Innovation des Evangelischen Gottesdienstbuches darin, dass es kommunikativ ausgerichtet ist, dass sich Tradition und Kommunikation mit der Gegenwart die Hand reichen. Wichtig sei jedoch zu verinnerlichen, dass die Grundstrukturen des Gottesdienstes nur aus der Tradition des christlichen Gottesdienstes entnommen werden können und es „zentral um Gott und sein Heilswerk in Christus“ geht, um „Gottes zentrale und unsere ... dezentrale bzw. exzentrische Position“. Die elementaren Texte, Gesten und Symbole bedürfen schließlich einer bleibenden Form, ohne dass „das intellektuelle und emotionale Einverständnis der Feiernden“ verloren geht. Im übrigen gibt es eine „Fülle von geeigneten Strukturen, Texten und Verläufen“ aus Tradition und Gegenwart der verschiedenen Konfessionen, die den evangelischen Gottesdienst vielfältig bereichern (können).

Gottes Dienst am Menschen und Ausdifferenzierung vorliturgischer Feiern

Bischof Prof. Dr. Kurt Koch (Basel/Solothurn) betonte, ausgehend von Sacrosanctum Concilium (SC 5), dass Gottesdienst zuallererst ein Werk und Dienst Gottes ist („Gottesdienst als Werk Gottes oder Werk der Gemeinde? Oder: Was feiern wir im Gottesdienst? Überlegungen zu einer notwendig gewordenen Unterscheidung der Geister in der Liturgie“). Die Liturgie bietet den Lebensraum, Gottes Zuwendung anzunehmen und wahrzunehmen. Sie baut Kirche auf und erhält sie am Leben. Vor dem homo faber und dem homo functionalis erhebt die Liturgie den Menschen zum homo festivus. Liturgie ist das Fest der Befreiung und der Bestätigung des Daseins. Der dreifaltige Gott feiert in seinem Sein von jeher diese Daseinszusage. In der Liturgie gewinnt der Mensch Anteil an jener daseinsbestätigenden himmlischen Liturgie. Der Mensch wird über sich hinaus erhoben, erfüllt vom Heiligen Geist. Liturgie steht im Primat Gottes. Er ist in Jesus Christus der Handelnde. Sie steht des Weiteren im Kontext der Epiklese. Denn ohne den Glauben an den Geist des auf-erstandenen Christus kann es keine Feier geben. Jener Aspekt der Epiklese lässt es nicht zu, von Liturgie in der Kategorie des Machens zu sprechen. Vielmehr steht Liturgie in der Kategorie des Seins. Liturgie verlangt keine Leistung vor Gott. Sie ist katabatischer Dienst Gottes. Von daher bedarf es heute einer neuen Sensibilität für die Unverfügbarkeit des liturgischen Ritus im sakramentalen Bereich. Die Strukturen der Katabase dürfen nicht beliebig verändert werden. Dies hat jedoch nichts damit zu tun, sie entsprechend der Situation der Mitfeiernden – transparent vom Heiligen her – zu gestalten (z. B. bei einer Jugendliturgie). Nicht sinnvoll ist es jedoch, Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern zu begehen. Zu bedenken bleibt weiterhin, dass die sakramentale Liturgie der Kirche nicht dazu da ist, um eine nicht gegebene Kirchlichkeit zu heucheln. Damit ist gemeint, dass viele Menschen liturgisch-religiöse Bedürfnisse haben, auf die nicht mit einem Sakrament geantwortet werden kann. Denn Menschen haben entweder keinen Bezug zum Sakrament, verstehen nicht mehr, was Liturgie bedeutet, oder suchen nach anderen Ausdrucksformen. Folglich kann die Kirche mit *einer* Gestalt von Liturgie dem Menschen von heute nicht mehr gerecht werden. Über jene sakramentale Dimension des Gottesdienstes hinaus steht die Kirche heute vor der Herausforderung, vorliturgische Feiern anzubieten. Denn auch darin verwirklicht sich die Kirche als universaler Heilswille Gottes. Die Diözese Erfurt hat hierzu Pio-

nierarbeit geleistet (z. B. Weihnachtsfeier für Ungläubige). Insgesamt bleibt es wichtig, sich auf den innersten Kern der Liturgie zu besinnen, der auch den Weg anzeigt, auf Menschen in neuer Weise zuzugehen.

Metakultur und Kultur – Liturgie von oben und Liturgie von unten

Zum ersten Mal war durch Fr. George Guiver CR (Mirfield/England) die anglikanische Kirche auf einem solchen Symposium vertreten („Von der Mission zum Bund in der Liturgie“). Er stellte als Ordensmann dieser Kirche fest, dass ein Kunstwerk das Recht auf Unverletzlichkeit genießt. Andererseits besteht aber offensichtlich das Bedürfnis, freier mit ihm umzugehen, es im Volkstümlichen zu interpretieren. So gibt es nicht nur Mozart als reine Kunst, sondern auch als Pop-Mozart. Eine ähnliche Spannung ist im Blick auf die Liturgie zwischen Tradition und heute zu erkennen. Entsprechend unterscheidet er – aus der anglikanischen Erfahrungswelt heraus – eine Liturgie von oben, welche von der Tradition erhalten wird, und eine Liturgie von unten, die sich aus der Situation der Mitfeiernden erschließt. Erst wenn beide Aspekte, Liturgie von oben und von unten, sich die Hand reichen, kann lebendiger Gottesdienst sich ereignen. Dann wird sich auch das rationale Moment der Liturgie verwirklichen, nämlich Gemeinde aufzubauen und kirchlich missionarisch zu wirken. Menschen müssen jedoch nach dem Prinzip „von der Milch zum Fleisch“ in die Liturgie begleitet werden. Besonders populär sind deshalb Familiengottesdienste. In den meisten Fällen handelt es sich um Wortgottesdienste, die zur Eucharistie hinführen sollen. Bisweilen werden sie auch als Eucharistie gefeiert. Insgesamt sollen die Menschen im Gottesdienst sich so ausdrücken können, dass im „Geist des Bundes“ eine Begegnung mit Gott geschieht. Unter dem Gesichtspunkt „Liturgie von oben und Liturgie von unten“ gestaltet sich das Verhältnis zwischen Kirche und Kultur. Es gibt nicht wenige Priester in der anglikanischen Kirche, die damit Probleme haben. Sie denken allein von der Kirche her. Darin liegt die Gefahr, dass nicht mehr auf Gott aufmerksam gemacht wird. Kirche könnte so zur Subkultur werden. Dies wäre jedoch fatal. Denn Kirche ist eine Metakultur und in dieser Form tritt sie in Beziehung zur Kultur. Das Evangelium Jesu und seine Kultur ist keine Subkultur, sondern war und ist kulturbildend. Kultur und Metakultur erfüllen einander. Es gibt eine Metakultur des Leibes Christi. So soll es auch zwischen Kirche und Kultur immer mehr eine Entwicklung von der Mission hin zum Bund geben. Welt und Kirche können sich jedoch nicht verbünden, ohne dass die Welt in der Kirche beheimatet ist. Somit sind Kirche und tägliches Leben verschieden und komplementär zugleich zu sehen. Es bleibt die Frage, wie die Liturgie Fernstehende noch erreichen kann, um sie mit Christus in Beziehung treten zu lassen. Odo Casel weist hierzu den Weg. Demnach ist das Mysterium im Leben verborgen da. In der Feier der Liturgie wird dieses Mysterium benannt. Dort werden die Augen geöffnet, um es im Leben zu erkennen. Darum interpretieren Liturgie und Leben einander. Liturgie hält eine Überraschung bereit – es ist das Geheimnisvolle, das der Mensch (auch der Kirchenferne) im Leben spürt und hier wahrnehmen kann. Christus im Leben und Christus in der Liturgie ist ein und derselbe Christus.

Freiheit des Geistes

Ein Kirchenvater spricht mit einem Bäcker. Dieser kommt nicht zum Gottesdienst am Sonntag, weil er abends lange arbeiten muss. Darum will er ausschlafen. „Komm doch erst

später zum Evangelium“, sagt der Kirchenvater. Nein, das ist dem Bäcker zu früh. Das Gespräch setzt sich fort. Der Kirchenvater bietet ihm an, nach der Predigt, dann nach der Wandlung und zuletzt erst zum Segen zu kommen. Immer lehnt der Bäcker ab. Im Bezug auf den Segen sagt er: „Dann brauch ich ja sowieso nicht mehr zu kommen.“ Darauf antwortet der Kirchenvater: „Das stimmt nicht. Vergleiche es mit einem Menschen, der in eine Parfümerie geht. Auch wenn er dort nichts kauft, verlässt er sie doch mit einem frischen Duft. So ist es auch mit der Liturgie.“

Mit dieser Anekdote und mit der Feststellung, dass es in der orthodoxen Kirche weder eine Sonntagspflicht gebe noch brauche, beeindruckte Metropolit Erzbischof Dr. Michael Staikos (Wien; „Liturgie als Quelle des Lebens“) die Symposionsteilnehmerinnen und -teilnehmer. Während im westlichen Denken durch den Rationalismus und die Aufklärung der Geist diszipliniert worden ist (was zu vielen Kommissionen führt), betont der Osten die Freiheit des Geistes. So ist es in der Orthodoxie unbegreiflich, nicht getauft zu sein, nicht zuletzt, weil dies die Gesellschaft nicht akzeptiert. Man weiß, dass nicht alle in der orthodoxen Kirche fromm sind. Es steht in der Freiheit des Einzelnen, regelmäßig zum Gottesdienst zu kommen – oder auch nicht. Man kennt keine Unterscheidung einer Liturgie von oben oder von unten, man braucht keine Änderung im Gottesdienst. Trotzdem feiern die Gläubigen sehr individuell mit. Die Menschen kommen und gehen während der Liturgie. Sie hören zu, beten für sich, zünden eine Kerze an. Auch wenn sie nicht mitsingen, sind sie ganz innerlich dabei. Von daher hat die orthodoxe Kirche nicht die Probleme des Westens. Die Hauptlast der Predigt liegt bei den Laien. Beauftragt sind grundsätzlich Bischof, Priester und Laien. Es gibt eine Vielfalt liturgischer (z. B. Stundengebet) und sakramentaler Handlungen. Deren Herzstück ist jedoch die Feier der Eucharistie. Sie ist Quelle und Zentrum. Sie fördert die Vervollkommenung des Menschen und nimmt den Menschen sehr realistisch wahr (kein Überoptimismus). Die Kommunion wird unter beiderlei Gestalten selbstverständlich empfangen. Jeder Tag steht unter einer bestimmten Weihe. Der Sonntag ist der erste und höchste Tag der Woche. Er ist Auferstehungstag. Er lässt das Geheimnis des Glaubens erfahren. Die Eucharistie ist das höchste Fest, das immer neue Osterfest. Man feiert von Osterfest zu Osterfest. Der Montag ist den Engeln geweiht, der Dienstag Johannes dem Täufer. Am Mittwoch gedenkt man des heiligen Kreuzes und der Gottesgebälerin, die unter dem Kreuze stand. Derer, die das Kreuz getragen haben, erinnert man sich am Donnerstag. Der Tod Christi am Kreuz steht am Freitag im Mittelpunkt. An diesem Tod haben die Menschen durch die Taufe Anteil erlangt und damit auch an der Auferstehung. Konsequentermaßen betet man am Samstag mit den und für die „Entschlafenen“. Das ganze Leben wird in Gemeinschaft mit Gott gestaltet. Der orthodoxe Priester feiert nur einmal am Tag in einer Kirche Eucharistie – ein Gedanke, der mit Zustimmung aufgenommen worden ist angesichts der immer größer werdenden Pastorateinheiten im Westen. Wenn jedoch gefeiert wird, dann wird das Heilsgeheimnis konkret lebendig. „Heute wird“ Christus geboren, getauft, gekreuzigt. Viele Probleme des Westens sieht der Erzbischof im vorhandenen Wohlstand begründet. Darin erkennt er auch eine Gefahr für die orthodoxe Kirche, da sich im Zeitalter der Globalisierung ein solcher „Bazillus“ nicht aufhalten lasse. Um so mehr sieht er die Aufgabe, der kommenden Generation mitzuteilen: Die Gemeinschaft mit Gott ist keine Utopie. Metropolit Staikos betonte schließlich, dass die Ökumene mit der orthodoxen Kirche in Deutschland zu kurz kommt. Notwendig in der Welt von heute ist jedoch

ein gemeinsames christliches Zeugnis. Denn nur so kann glaubwürdig von der Gemeinschaft mit Gott gesprochen werden.

Körperkultur und die zivilisierende Kraft der Kirche als Metakultur

Die Dimension des Leibes im Gottesdienst („Körperkulturen. Gottesdienste im Prozess der (De-)Zivilisation“) untersuchte Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz (Pastoraltheologe aus Rostock). Der Gottesdienst steht im Prozess der Zivilisation, zu deren Merkmalen die Domestizierung des Körpers und die Dämpfung der Leidenschaften gehören. Darin ist ein wesentlicher Zug der Hochkultur zu erkennen, der auch den Gottesdienst prägt. Nach Gerhard Schulze wird diese vom Niveaumilieu getragen. Liturgiefeier ereignet sich somit in Kontemplation als Genuss-Routine und der Gottesdienst wird zum Produkt der Hochkultur. Dennoch versucht das Harmoniemilieu mit ihrem Trivial- und Harmonisierungsschema zu einer Wohlfühl-Liturgie zu kommen, die sie nicht per Kontemplation, sondern per Gemütlichkeit und durch eine moderate Dynamik – losgelöst von der Hochkultur – erstrebt. Daran entstehen Sondergemeinschaften mit besonderen musikalischen Formen, Interaktionsräumen, Symbolhandlungen, Beifall, Tränen, Klatschen und Gestik. Dennoch kommt es hierbei nicht zur Ekstase, weil jenes Schema antiexzentrisch ist.

Demgegenüber ist heute eine Wiederkehr des Körpers zu beobachten, die auch von ekstatischen Elementen geprägt ist. Dies äußert sich z. B. bei Technomessen. Auffallend ist dabei, dass diese neu etablierende Körperkultur imstande ist, sich in die Struktur der abendländischen Messe und der Lutherischen Tradition einzubinden. Technotanz und Stille reichen sich die Hand. Darin tritt eine gebändigte Ekstase ans Licht. Darum lautet für Bieritz die Forderung: Ekstase und Disziplin. Dennoch garantiert die Verkörperlichung der gottesdienstlichen Kommunikation noch keinen Zugewinn an geistlicher Kraft. Es darf sich einerseits nicht um eine unreflektierte Körperlichkeit handeln. Andererseits gehört die Semantik des Leibes zur Kirche Gottes (Kurt Marti: „Die Kirche des Geistes sind unsere Körper“). Will die christliche Gemeinde kein Spielball im Auf und Ab zivilisatorischer Prozesse werden, muss sie selber zivilisatorische Kompetenz besitzen. In diesem Sinne muss Gottesdienst Metakultur sein, die nicht nur „zivilisiert“ wird, sondern die selber zivilisiert, indem sie neu semantisiert, was sie aus der Kultur der heutigen Welt nimmt.

Plädoyer für eine Kasualisierung der Gottesdienste

In der Liturgie sollen sich Gottes- und Menschenbegegnung verwirklichen („Gottesdienst als symbolische Interaktion“). Prof. DDr. Michael N. Ebertz (Religionssoziologe aus Freiburg) erkennt jedoch, dass Liturgie und Leben heute reduziert sind auf Liturgie und Pfarrleben. So lautet seine bekannte These, dass die Erosion des Sonntagsgottesdienstes in der Überschätzung der gemeinschaftsbildenden und integrierenden Kraft der Pfarrgemeinde liegt. Darum riskiert die Kirche eine Reduzierung auf einen begrenzten Wohnraum, wenn sie an der Parochiestruktur festhält. Denn Kirchengemeinden haben soziale Begrenzungen und erzeugen zugleich eine soziale Schließung und ungewollte Ausschließung. Dies geschieht durch die zunehmende Vergreisung der Gottesdienstgemeinden, durch generationelle Verengungen, durch eine „fried-höfliche“ Kultur, durch die Reform- und Innovationsresistenz des Niveau- und Harmoniemilieus. Dies alles führt zu einer Selbstblockade der Kirche, welche die frei flottierenden religiösen Bedürfnisse nicht mehr zu stillen imstande

ist. Darum bedarf es einer am Lebensraum orientierten Seelsorge, wie sie ein Dekanat bzw. eine Diözese ermöglichen kann. Wenn also der Ritus einer milieuverengten Gemeinde nicht mehr lebensdienlich ist, dann führt dies zu immer mehr Distanz zur Kirche. Darum darf sich die symbolische Interaktion von Liturgie und Leben nicht auf das Pfarrleben beschränken. In sieben Thesen explizierte Ebertz sein Plädoyer für eine Kasualisierung des Gottesdienstes:

1. Mittels eines Kasualienangebotes partizipieren die Kirchen an einem populären Religionstypus, der pfarrlich nicht integrierbar ist. Darin verwirklicht sich eine Option für die Volkskirche mit niederschwelligem Angebot.
2. Es braucht ein Umdenken weg von der Defizitordnung hin zum religiösen Ressourcenangebot. Darum muss der religiöse Augenblick rehabilitiert werden.
3. Eine Kasualientheologie hat sich jedoch nicht an „Kundenwünschen“ zu orientieren. Vielmehr bedeutet eine Kasualienorientierung eine Adressatenorientierung ohne Verlust der theologischen Bedeutung.
4. Kasualienfrömmigkeit darf nicht für den Gemeindeaufbau verzweckt werden.
5. Kasualien haben den Charakter von Übergangsriten. Sie helfen, das in Grenzen erfahrene Leben zu bewältigen. Darin spiegelt sich ein zentrales Element des christlichen Heilsdramas.
6. Das Panorama der heute von Kirche praktizierten Kasualien ist zu eng. Neue Kasualien ergeben sich aus den Lebenserfahrungen (Verrentung, nachfamiliäre Phase). Laien sind die Vorsteher solcher Kasualien. Somit schafft Kirche den Anschluss an das wirkliche Leben – über die Pfarrgemeinde hinaus.
7. Die Sonntagsgottesdienste/die Feier der Eucharistie braucht ebenfalls eine kasusdifferenzierte Zielgruppenansprache. Darum ist die Leseordnung kasusheuristisch auszulegen. Im übrigen werden durch das Ansprechen primärer Adressaten als Kasusgemeinschaft auch andere angesprochen. In diesem Sinn wird dem Ziel entsprochen, dass Gottes Heil alle erreichen will.

Die Thesen sind nach Ebertz eine Chance für die Kirche. Die Alternative würde zunehmende Banalisierung und Emeritierung im Blick auf die Kirche bedeuten.

Biblisches Gebet in Opernarien

„Wenn die Oper in die Kirche kommt – Operngottesdienste“ erörterte Pfarrerin Johanna Haberer (Rundfunkbeauftragte der EKD/München). Mit ihren konkreten Darstellungen eines Operngottesdienstes kam die Praxis heutiger Liturgiefeier noch stärker in den Blick. So wurde in der Nürnberger St. Egidien-Kirche ein Operngottesdienst mit dem Thema „Gebet“ gefeiert. Der Liturgie stand ein Liturge vor. Seine Aufgabe bestand im liturgischen Gebet, im Begleiten durch die Feier und darin, die Musik als geistliches Ereignis in das Gesamt der Liturgie einzufügen. Die zwölfminütige Predigt hielt die Referentin selbst. Sie stellte den Zusammenhang von Musik und Religion her und betonte das Bei-Sich-Sein sowie das Außer-Sich-Sein. Die Gemeinde war mit liturgischem Gesang integriert. Die Operngesänge selber sprachen von Sehnsucht, Angst, Klage, griffen die großen Fragen auf, die Bitte um Heilung. Die 700 Mitfeiernden waren betroffen und beeindruckt von der religiösen Ausdruckskraft, nicht zuletzt deswegen, weil das Gebet der Bibel mit den Opernarien korrespondierte. Erst nach 1 Stunde und 15 Minuten, solange dauerte die Feier, klatschten die Teilnehmenden den Sängern und Instrumentalisten zu. Johanna Haberer

unterstrich, dass diese Feier ein intensiver Gottesdienst war und dabei viele Menschen, die sonst nicht kommen, angesprochen wurden. Während der Liturgie wurde um eine Kollekte gebeten, bei der 5000,- DM für soziale Zwecke gespendet wurden. Als problematisch wurden die hohen Unkosten von 25.000,- DM empfunden. Hierfür müssten für weitere Organgottesdienste noch andere Lösungen gefunden werden.

Vom Blick Jesu oder: Das Christentum neu erfahren

„Das haben wir 2000 Jahre hindurch zu wenig bedacht, dass es die Wahrheit Christi gibt. Sie liegt nicht in Sätzen, sondern im Blick Jesu (Augustinus: *facies veritatis*).“ In der Kirche ist heute eine große Depressivität zu spüren (Nietzsche: Geist der Schwere aus Zwang und Satzung zieht die Freude aus den Knochen). Es braucht heute einen Exorzismus, der sie wieder austreibt. Dies geschieht, wenn Menschen das Christentum wieder neu erleben. Dies folgerte Prof. DDR. Eugen Biser (München) mit seinem Vortrag „Auf der Schneide der Zeit – Zum Neuheitserlebnis des Glaubens“. Das Christentum ist keine moralische Religion, sondern eine therapeutische und mystische Religion. Es gibt zwei Wege, die Menschen vom Bösen abzuhalten. Der eine fährt über Gebote, Verbote und Direktiven. Dieser ist jedoch nicht sehr zielführend. Der andere versucht ein Prinzip einzustiften, das zum Bösen unfähig macht: die Liebe. Nach Biser haben wir die Moral Jesu noch gar nicht verstanden. Auch die Kirche hat Gewissens-, Sünden-, Höllen- und Teufelsängste verbreitet. „Wir ahnen nicht, wie wir von dieser Angstpädagogik gepackt und deformiert sind.“ Ein Produkt dieser Angst ist die Einsamkeit in der Masse. So zählt zu den drei großen Grundängsten heute die Angst vor Gott, die Angst vor dem Mitmenschen und die Angst vor sich selbst. Soll das Christentum wie ein Neuheitserlebnis erfahren werden, so muss es auf den großen Therapeuten Jesus hören. Er spricht seinen Gott zärtlich und ehrfürchtig mit ABBA an. Er lehrt den Menschen, dass Gott nicht gefürchtet werden darf, weil er nicht gefürchtet werden will. Das Christentum ist also eine Religion, die Menschen hilft. Und deswegen ist Mission nötig. Des Weiteren überwindet das Christentum die Angst vor dem Mitmenschen, indem es im Blick auf Jesus zeigt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Schließlich wird in der von Jesus geschenkten Gotteskindschaft die Angst vor sich selbst überwunden. Gotteskindschaft ist ein zentraler Begriff christlicher Anthropologie. Für Paulus ergibt sich daraus Freiheit und Glauben. Er erkennt zwei Säulen, die Menschen in Christus angstfrei wohnen lassen: Die eine besagt, dass wir von Christus umhüllt sind. Es gibt keine letzte Einsamkeit. Die andere besagt, dass Christus in uns hinein auferstanden ist, dass er selbst in uns wohnt. Das Christentum muss zu ihrer Mitte Jesus Christus zurückfinden, dann werden die Menschen wieder ein Bewusstsein für die Zeitgenossenschaft entdecken. Dann werden die positiven Chancen heutiger Wissenschaft gesehen, in der der Mensch zum verantwortungsfähigen Subjekt seiner eigenen Evolution geworden ist. Dann wird es wieder möglich, zu denken – gegen David Friedrich Strauss –, dass Gott in die Geschichte eingreift, wie dies in den Wendezeiten 1989/90 zum Ausdruck gekommen ist. Gott greift ein in die Geschichte, weil christlicher Glaube Auferstehungsglaube ist. Entsprechend ist auch die Liturgie der Raum der aufgehobenen Entfremdung. Sie ist Ort der Geborgenheit, das Vorbild gelungener Kommunikation. In ihr wird Christentum immer wieder neu erlebt.

Was bleibt und weiterwirkt

Das Passauer Symposion „Liturgie und Ökumene“ fand in dieser Form zum fünften und letzten Mal statt. Auch diese Zusammenkunft von 120 Interessierten aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, England, Polen, Tschechien und Ungarn hat nicht nur gezeigt, dass die oben aufgezeigte Fragestellung nach dem Gottesdienst von heute ökumenisch, sondern auch europäisch ist. Prof. Dr. Karl Schlemmer hat es in beeindruckender Weise verstanden, Kirchen zusammenzuführen und alle Anwesenden konnten viel voneinander mitnehmen. Schlemmer hob am Schluss der Tagung hervor, dass es immer wieder wichtig ist, sich des Gottesdienstverständnisses der Konfessionen zu erinnern und zu vergewissern. Für das Christentum müsse als übergeordneter Satz zählen, dass es eine Liebeserklärung Gottes an den Menschen und die Welt ist (Eugen Biser). Und das muss im Gottesdienst transparent werden. Dabei darf aber nicht nur an Insider gedacht werden, weil eine solche einseitige Art von Seelsorge fehl am Platze ist (Erzbischof Dr. Karl Braun/Bamberg).

Nachdenklich stimmte die Aussage von Metropolit Erzbischof Dr. Michael Staikos, dass die Orthodoxe Kirche im deutschen Prozess der Ökumene viel zu wenig beachtet werde. Dies muss nachdenklich stimmen und kann geändert werden.

Eine Thematik kristallisierte sich auf dem Symposion in den vielen Gesprächen immer mehr heraus. Es geht darum, dass unser Gottesdienst heute kasualer und im Blick auf die vielfältigen Zugehörigkeitsformen zur Kirche differenzierter werden muss. Bischof DDr. Kurt Koch wies in Übereinstimmung mit Prof. Dr. Karl Schlemmer ebenso darauf hin wie Prof. DDr. Michael N. Ebertz. Dabei muss klar unterschieden werden zwischen sakramental-liturgischen Feiern und präliturgischen Feierformen. Es kann und darf auf religiöse Bedürfnisse nicht immer mit einem Sakrament geantwortet werden. Wenn diese Botschaft im theologischen, seelsorglichen und letztlich im ökumenischen Gespräch sich verbreitet und durchsetzt, dann eröffnen sich für die Kirchen heute neue ungeahnte Chancen. Mag es auch keine Symposien „Liturgie und Ökumene“ mehr geben, so muss doch gerade dies auf anderen Tagungen und Symposien intensiv bedacht und umgesetzt werden. Des Weiteren formulierte der anglikanische Teilnehmer, Fr. Georg Guiver, mit seinem bisher kaum gehörten Wort von der „Liturgie von oben und von unten“ eine Begrifflichkeit, die die Kraft besitzt, Objektivität und Subjektivität, Metakultur Kirche und Kultur der Welt im Bereich der Liturgie versöhnend zueinander zu führen.

Dass diese Tagung von einem guten Geist erfüllt war, ist nicht zuletzt auch das Verdienst von Bischof Dr. Franz Xaver Eder. Er lud die Symposionsteilnehmer wieder zum Orgelkonzert in den Passauer Dom ein und gab ihnen zu Ehren ein Festbankett im Ministrantenhaus St. Max. Seine Gastfreundschaft und lebenswürdige Ausstrahlung waren und sind für die Symposien „Liturgie und Ökumene“ eine wichtige und motivierende Kraft und stellen eine wichtige Verbindung zwischen Universität und Diözese dar.

Alfred Ehrensperger, Niederuzwil

Ein neues, evangelisch-reformiertes Liturgiebuch

Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarb. u. hrsg. von P. Bukowski [u. a.]. Wuppertal: Foedus-Verlag 1999 (635 S.).

1. Grundsätzliches zur Bedeutung und zum Kontext

Gottesdienstbücher, wo immer sie entstehen und gebraucht werden, sind heute keineswegs selbstverständliche Zeugen einer Zeit, „in der das metaphysische Erschrecken abgelöst wird durch die Erfahrung historischer Schrecken“¹. Wie sich eine Kirche versteht und was sie tut, wird auch von kirchenfernen Menschen noch immer vor allem an ihrer gottesdienstlichen Praxis abgelesen. Auch ökumenische Austauschbeziehungen ereignen sich oft auf der Ebene liturgischer Konzepte und Vorgänge. Liturgiebücher, welche offiziell von kirchlichen Behörden approbiert oder von Kirchensynoden bestätigt werden, haben den Charakter von Visitenkarten einer kirchlichen Gemeinschaft. Sie werden anders als all das, was auf dem freien Markt angeboten wird, von den anderen Kirchen wahrgenommen, in der ökumenischen Zusammenarbeit gewürdigt oder gelegentlich auch in Frage gestellt. So bedeutet die nachkonziliare Verarbeitung der römisch-katholischen Konstitution über die heilige Liturgie und die neueste Reform liturgischer Agenden im evangelischen Bereich – nämlich das Evangelische Gottesdienstbuch der lutherischen und der united Kirchen, sowie die hier zu besprechende Reformierte Liturgie – eine Chance und Herausforderung zum Dialog.

Im 20. Jh. hießen die im deutschen Sprachraum erschienenen evangelischen, reformierten Gottesdienstbücher „Kirchenbuch“ oder „Liturgie“.² Was Manfred Josuttis einmal grundsätzlich zum Sinn und zur Funktion von Agenden³ formuliert hat, ist in der neuen deutschen Reformierten Liturgie weitgehend verwirklicht: Neue Gottesdienstbücher sind nur dann

¹ G. A. KRIEG, Das Andere und die Zeichen. Marginalien zur Hermeneutik der Erneueren Agende. In: ThLZ 116 (1991) Sp. 561–578, bes. 574.

² So schon A. EBRARD, Reformiertes Kirchenbuch. Sammlung aller Kirchengebete und Formulare. Zürich 1846; ferner: Zürcher Kirchenbuch. Ordnungen und Texte für den Gottesdienst der Gemeinde. Hg. Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich 1969, sowie die darauf folgenden Liturgiebände zum Kirchenjahr, zu Taufe, Abendmahl und Kasualhandlungen; ferner die Vorläufer der neuen Reformierten Liturgie für Deutschland: Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde 1951 [³1983]; ferner die bisher erschienenen fünf Bände Liturgie für die evang.ref. Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz. Bd. 1. 1964, Bd. 2 Festtagsgebete 1965, Bd. 3 Abendmahl 1983, Bd. 4 Taufe 1992, Bd. 5 Bestattung 2000.

³ Zur Klärung der Begriffe „Agende“, „Kirchenbuch“ und „Liturgie“: A. EHRENSPERGER, Überlegungen zur Funktion und Reform von Gottesdienst-Agenden. In: MGD 54 (2000) 10–20, bes. 15f.

sinnvoll, „wenn altes, vergessenes Erbe reaktualisiert, wenn neue Gestaltungsformen sanktioniert, wenn eine neu gewonnene kirchliche Einheit dargestellt werden soll“⁴.

Das Geleitwort der Reformierten Liturgie (fortan RL) bestätigt diese Absicht: Das umfangreiche, 635 Seiten umfassende Gottesdienstbuch will erklärmaßen Orientierung und Hilfe für die Gestaltung und Feier des Gottesdienstes in seinen verschiedenartigen Formen sein, „für die stimmige Komposition des Ganzen, für die überlegte Abfolge der einzelnen Schritte“ (RL 7). Die Herausgeber setzen sich auseinander mit dem oft gehörten Vorurteil: „Wir Reformierten haben keine Liturgie“, d. h. mit dem Phänomen der liturgischen Willkür und Beliebigkeit. Betont und in der Wahl der liturgischen Texte bestätigt wird die Treue zur eigenen, gewachsenen Tradition, und das heißt in diesem Fall zu den reformierten Wurzeln der Strassburger und der oberdeutschen Tradition (RL 8).

In der pastoralen Gemeindepraxis stehen wir, nicht nur in den evangelischen Kirchen, heute in einem oft unübersichtlichen Pluralismus von Gestaltungsformen, Zeichen, verbalen und nonverbalen Vorgängen. Wie weit soll und kann da ein Kirchenbuch diesem Pluralismus gerecht werden, ihn sanktionieren oder kanalisieren? Die RL geht hier einen mittleren Weg im Angebot der liturgischen Formen und in der Beachtung von Situationen, sowie in der Auswahl und Sprachgestalt der liturgischen Texte. Dieses Pluralitätsmodell toleriert verschiedene Wege zur Annäherung an das Heilige, an die unverfügbaren Vorgänge im Gottesdienst. Es eröffnet einen weiten Gestaltungsreichtum, verlangt aber zugleich eine entsprechend hohe Kompetenz des Liturgen bzw. der Liturgin. Indem der Ernst jeder einzelnen gottesdienstlichen Situation bedacht wird, diese auch begründet wird und man in der Wahl ungewohnter Wege vorsichtig ist, wird dem Charakter der Beliebigkeit gewehrt.⁵

2. Grundsätzliches zum Konzept der Reformierten Liturgie

Ein längerer Einführungstext (RL 23–32) gibt Anweisungen zu den Gottesdienstordnungen und zu deren liturgischem Verlauf. Dabei werden normative Weisungen vermieden; angestrebt wird das reflektierende Gespräch. Der Gottesdienst wird in der RL verstanden als Ort der Zuwendung Gottes, indem er zu uns spricht und auf uns hört. Gott gibt uns im Gottesdienst Orientierung und erinnert an die Zukunft seiner Schöpfung. So versucht man den katabatischen und den anabatischen Charakter der Liturgie zu umschreiben, und man will dadurch vermeiden, dass die einzelnen Teile und Vorgänge im gottesdienstlichen Ablauf der einen oder andern Bewegung zugeordnet werden (RL 23f). Dass Gott im liturgischen Geschehen bei allen Inszenierungskünsten der Menschen der eigentlich Handelnde ist, indem er spricht und hört, das widerspricht nicht der Tatsache, dass von den gestaltenden Menschen verantwortliches und sachkompetentes Tun erforderlich ist. Der Gottesdienst ist ja in erheblichem Maße auch ein menschliches Kommunikationsgeschehen (RL 25). Die für die RL Verantwortlichen wissen natürlich, dass gottesdienstliche Angebote umso erfolgreicher sind, je konsequenter sie auf das jeweilige Erlebnismilieu ihrer Teilnehmer-

⁴ M. JOSUTTIS, Die Erneuerte Agende und die agendarische Erneuerung. In: PTh 80 (1991) 504–516, bes. 504.

⁵ Vgl. zu diesem Problem ebd. 511: „Es geht auch anders; aber so geht es auch“; gegen die Befürchtungen von Josuttis äußert sich P. CORNEHL, Im Gespräch mit Manfred Josuttis zu seinem Aufsatz „Erneuerte Agende und agendarische Erneuerung“. In: PTh 80 (1991) 517–520, bes. 519. Cornehl erklärt, die Pluralität als solche zersetze noch keineswegs den Ernst der liturgischen Form und sanktioniere nicht einfach Beliebigkeit.

schaft zugeschnitten sind.⁶ Wenn im Einführungstext die ganze Gemeinde als Gestalterin des Gottesdienstes vorausgesetzt wird, konkretisiert die Einführung zugleich, auf welche liturgischen Stücke sich diese Gesamtbeteiligung der Gemeinde bezieht: Auf das Beten des Vaterunsers, das Sprechen des Glaubensbekenntnisses, die Gaben für Bedürftige, das Singen und die gemeinsame Feier des Abendmahls. Dies dürfte allerdings der kleinste gemeinsame Nenner der aktiven Beteiligung in der Liturgie sein. Auch solche Stücke, die von Einzelpersonen ausgeführt werden, sollen auf mehrere Personen verteilt werden (RL 25f). Man spricht in diesem Zusammenhang sogar vom „Konzelebrationscharakter“ des reformierten Gottesdienstes.

Zur Körperhaltung während des liturgischen Geschehens gibt es im Einführungstext nur wenige Hinweise: Die gemeinsam gesprochenen Stücke und womöglich auch das gemeinsame Singen sollen stehend vorgenommen werden. Zu einer differenzierteren Haltung bei den verschiedenartigen Gebeten fehlen entsprechende Angaben. Ebenfalls wird merkwürdig wenig gesagt über die Funktion der gottesdienstlichen Musik und ihre Gestaltungsmöglichkeiten: Orgel-, Instrumentalmusik und Chorgesang haben jedenfalls eine stellvertretende Aufgabe. Inwiefern, wofür und für wen, wird nicht weiter ausgeführt. Ob hier wohl noch die gesamtreformierte Zurückhaltung gegenüber gottesdienstlicher Musik durchschimmert?

Hervorgehoben wird die Bedeutung „der von Christus gebotenen Zeichen Taufe und Abendmahl“, wobei die reformierte Tradition stets Abstand genommen hat von der Fülle der Zeichen, die sich in den Kirchen im Laufe der Zeit ausgebildet haben. Neben dem in Taufe und Abendmahl sichtbaren Wort sollten andere Zeichen nur Verwendung finden, sofern sie die Prüfung am liturgischen Grundgeschehen vom göttlichen Reden und Hören bestehen (RL 28). Die RL ist bemüht um eine liturgische Sprache, die Frauen und Männern gerecht wird und für alle Teile der Gemeinde verstehbar ist. Die Sorgfalt der Gottesanrede, besonders in Gebeten, hat zur Folge, dass hier zahlreiche Metaphern aus ganz verschiedenen Lebensbereichen verwendet werden (RL 29f). Trotz geäußerter Bedenken wurde die Gottesanrede „Herr“ allerdings zu häufig beibehalten. Eine nicht aufdringliche Öffnung für Impulse aus der feministischen Liturgiebewegung und für ein vertiefteres Verständnis des ständigen Dialogs zwischen Israel/Judentum und Kirche ist in manchen Gebeten spürbar. Außer einem speziellen Israelsonntag, dem 10. Sonntag nach Trinitatis, ist den Gebeten und Texten zum Israel-Gedenken viel Raum gegeben worden.⁷ In der Verwendung der Psalmen, die in der reformierten Tradition immer schon einen hohen Stellenwert hatten, wird die Erinnerung an den Gottesdienst Israels wachgehalten (RL 27). Besondere Beachtung verdient der Überblick über den jüdischen Festkalender (RL 613–625). Er erinnert zunächst an die Ursprünge der eigenen christlichen Feste. Die präziseren Informationen zu den einzelnen Festen enthalten drei Elemente: 1. den Namen des Festes und den Zeitraum seiner Begehung; 2. Bezugstexte aus der Bibel und anderen Quellen, sowie Hinweise auf zentrale Inhalte und liturgische Bräuche; 3. jüdische Stimmen aus verschiedenen Epochen zu den betreffenden Festen (RL 613).

⁶ „Der Einfluss des Selbstverwirklichungsmilieus, dem ohne Zweifel gewisse Teile der jüngeren Pfarrer- und Pfarrerrinnenschaft in den evangelischen Landeskirchen zugerechnet werden dürfen, ist in neueren Gottesdienstformen kaum zu überhören und zu übersehen“ (K.-H. BIERITZ, Die neue Agende. In: Arbeitsstelle Gottesdienst für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland. 35. Jg. Hannover 1999, 4–24, bes. 20).

⁷ Beispiele 132–134; spezielle Gebete zum Shoah-Gedenken 152f; ferner 248f und 281f.

Die drei gottesdienstlichen Grundformen werden in einem synoptischen Vergleich dargestellt (RL 34f). Als kennzeichnend für reformierte Gottesdienste überhaupt erklärt man den hohen Stellenwert der Predigt⁸, den Gebrauch der Psalmen in Liedform oder als Gebetsvorlagen, sowie die Orientierung der liturgischen Teile an der Heiligen Schrift. Von einer Einheitsliturgie im reformierten Bereich will man bewusst absehen. Offenheit für andere ökumenische Formen und Elemente wird ausdrücklich empfohlen. Die drei liturgischen Grundformen unterscheiden sich durch folgende Merkmale: Die erste, offenbar klassische Form enthält Schriftlesung und Glaubensbekenntnis. Die zweite und dritte Form nehmen Elemente aus der Messe auf: Form 2 richtet sich nach den altreformierten Kirchen in Niedersachsen, Form drei nach der unierten Fassung der Messe.

Im ganzen Liturgieband werden mit wenigen Ausnahmen theologische Wertungen oder gar Abgrenzungen vermieden. Feststellungen von dem, was zur Zeit verbreitete Praxis ist, und Überlegungen dazu sollen die Eigenverantwortlichkeit im Gebrauch der RL fördern. Davon, dass Christen heute zugemutet wird, in ihren gottesdienstlichen Feiern *gegen* den gesamtgesellschaftlichen und gesamtulturellen Strom zu schwimmen und im Gottesdienst eine Art „Gegenkultur“ zu gestalten, spürt man in der RL eigentlich wenig.⁹

Frühere Agenden hatten in allen Kirchen vorwiegend eine regulative Funktion, wie dies z. B. noch der Agendenstreit anfangs des 19. Jh. im Königreich Preußen zeigt.¹⁰ Besonders stark empfand man die Notwendigkeit für Regulierungen bei den Kasualien und Kirchenjahr-Feiertagen. Der sonntägliche Predigtgottesdienst und vor allem die werktäglichen Andachtsformen waren schon immer einer größeren Gestaltungsfreiheit des Liturgen bzw. der Liturgin überlassen. Die regulative Bestimmung der Agenden tritt in der letzten Zeit im evangelischen Bereich merklich zurück. An ihre Stelle tritt vermehrt der didaktische Charakter von Liturgiebüchern als Arbeits- oder Werkbücher für die eigenkompetente Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten.¹¹

3. Aufbau und Inhalt der Reformierten Liturgie

Nach dem Geleitwort, dem Inhaltsverzeichnis und der bereits erwähnten grundsätzlichen Einführung werden in der RL zunächst die drei Gottesdienstmodelle mit ihrem Verlauf dargestellt. Skizziert wird dann eine mögliche Gottesdienstform „in anderer Gestalt“, worin statt der üblichen Schriftlesung eine „Hinführung zum Thema“ und anstelle der Predigt als Alternative andere, gesprächsartige Verkündigungsformen vorgesehen sind (RL 49f). Als spezielle Grundform ist auch ein Modell „Gottesdienst mit Kindern“ dargestellt. Die folgenden Seiten (RL 55–72) bringen dann ausführliche Texte zum Verlauf von Gottesdiensten in verschiedenen Formen.

Selbstverständlich feiern auch die Reformierten die großen christlichen Hochfeste der Advents- und Weihnachtszeit sowie der Passions- und Osterzeit. Auch wenn dem sonstigen Jahresfestkreis keine besondere Beachtung geschenkt wird und man gemäß reformierter

⁸ Man versteht sich als Gottesdienstgemeinde ja auch als Versammlung „unter Gottes Wort“.

⁹ Vgl. BIERITZ (s. Anm. 6) 24.

¹⁰ Vgl. F. SCHLEIERMACHER (Pseudonym: Sincerus Pacificus), Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Göttingen 1824; ferner: G. A. KRIEG, Gottesdienst zwischen universaler Ordnung und agendarischer Gestalt. Betrachtungen zur Gottesdiensttheologie der Altpreuussischen Agende II. In: JLH 32 (1989) 115–125.

¹¹ Vgl. EHRENSPERGER (s. Anm. 3) 15.

Tradition auf eine Lese- oder Predigtperikopenordnung verzichtet, ist explizit ein liturgischer Kalender abgedruckt. Nun folgt der große Abschnitt (RL 73–299) mit den liturgischen Texten, angeordnet nach dem liturgischen Verlauf. Durch das Eingangswort, nämlich den trinitarischen Eröffnungsgruß mit dem sogenannten „Adjutorium“¹² wird die unter dem Wort versammelte Gemeinde als Gottesdienstversammlung identifiziert (RL 79). Das darauf folgende, wechselnde Bibelwort nennt den thematischen Schwerpunkt des Gottesdienstes. Man warnt vor ausgreifenden Erklärungen oder Belehrungen am Anfang des Gottesdienstes; wenn solche sparsam notwendig sind, ist eine schriftliche Vorbereitung zu empfehlen.

Als weiterer Abschnitt (RL 97–139) folgen die Eingangsgebete, verbunden mit der Offenen Schuld, dem kollektiven Sündenbekenntnis, welches im calvinischen und oberdeutschen Bereich der Reformierten einer alten Tradition entspricht. Dieses Eingangsgebet ist verstanden als Inanspruchnahme des hörenden Gottes. Die Menschen bringen da die Erfahrungen ihres Lebens mit, nämlich im Dank und Lob, in der Klage und im Versagen. Diese Gebete sollen Räume öffnen für Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen. Schwerpunkte sind z. B. verschiedene Äußerungsformen der Sünde; bei Frauen und Männern verschiedene Sündenerfahrungen im kulturellen Kontext; oder das beichtende Lob Gottes. Einige Eingangsgebete sind im Anschluss an Psalmen formuliert.¹³ Kirchenjahrbezogene Eingangsgebete mit Sündenbekenntnis haben stark anamnetischen Charakter. Als besondere Erweiterung gegenüber bisherigen Liturgiebüchern darf der Abschnitt „Eingangsgebete mit Sündenbekenntnis zu bestimmten Themen und Anlässen“ gelten, wie z. B. Arbeit, Bibel, Diakonie, Ehe und Partnerschaft, Eltern und Kinder, Evangelisation, Freizeit und Urlaub, Fremde und Ausländer, Freundschaft und Zusammenleben, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Liebe und Sexualität, Medien, Mission und Ökumene. Die dem Einleitungsgebet mit Sündenbekenntnis vielerorts folgenden Zusagen der Gnade Gottes bestehen durchwegs aus Bibeltexten (RL 159–167).

Das Gebet vor der Schriftlesung (RL 171–175) hat eine einfache, fünfteilige Gliederung: Es besteht aus Anrede, Anamnese als Erinnerung an Gottes Heilshandeln, Epiklese als Bitte um das Wirken und die Gegenwart Gottes, Konklusion „Durch Christus, unseren Herrn, der mit dir lebt und regiert . . .“, Amen (RL 171). Diese Gebete sind knapper und eindringlicher als die Eingangsgebete, wo die Betenden oft in längeren und nicht allzu einfachen Sätzen und Gedankengängen um sich selber kreisen. Den Abschluss der Lesung bildet ein Bibelwort (RL 181), das Glaubensbekenntnis oder ein Lied. In manchen reformierten Gemeinden wird im sonntäglichen Gottesdienst kein Credo gesprochen, wohl aber das Apostolicum bei der Taufhandlung. Von den beiden klassischen, altkirchlichen und als ökumenisch geltenden Bekenntnisformulierungen werden neuere klar unterschieden, und diese werden „Lehrstücke“ genannt. Beispielhaft für ein der biblischen Tradition verpflichtetes und doch modern ansprechendes Bekenntnis ist dasjenige der evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (RL 193). Bei den Abkündigungen fällt der weite Kreis von Personen und Ereignissen auf, an die in der Fürbitte der Gemeinde gedacht wird: Täuflinge, Konfirmanden, Brautleute und Ehepaare, Kranke, Verstorbene usw. In der Nähe dieser Fürbitten steht die Zweckbestimmung der Opfergabe. Bekanntmachungen und Veranstaltungen im Gemeinde-

¹² D. h. „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat, der Treue hält ewig und nicht fahren lässt das Werk seiner Hände“, oder ähnlich.

¹³ Beispiele 110–114; 137f; 143 oder 147.

leben gehören an den Schluss des Gottesdienstes oder auf eine Informationstafel im Eingangsbereich der Kirche. Textbeispiele für Dankgebete und Fürbitten nehmen einen breiten Raum ein (RL 213–290). Diese mit Dank und Lobpreis verbundenen Bitten sollen geschehen in der Fürsprache „durch Jesus Christus, unseren Herrn“. Da bisher entsprechende Formulare selten waren, ist ein spezieller Abschnitt dem Dank und der Fürbitte bei der Geburt eines Kindes gewidmet (RL 283–290). Dadurch wird dieses Anliegen bewusst aus dem Zusammenhang der Taufe herausgenommen. Angestrebt wird so eine deutlichere Entflechtung zwischen der Taufe als Verbindung mit Christus und Eingliederung in die Gemeinde einerseits und einer Begrüßungszeremonie als Segenshandlung am Lebensanfang andererseits (RL Einführungstext 283). Texte zu Sendung und Segen finden sich am Schluss dieses Abschnittes (RL 293–299).

Die Taufhandlung wird als Teil des sonntäglichen Gottesdienstes verstanden (Texte RL 303–336), wobei die verschiedenen Lebensalter Säugling, Heranwachsender und Erwachsene(r) unterschieden werden. Jede Taufhandlung ist zugleich als Tauferinnerung der Gemeinde gestaltet. Liturgisch werden Taufen nach dem Eingangslied, vor oder nach dem Predigtlied eingeordnet; die Einsetzungsworte aus Mt 28 ersetzen die sonst übliche Schriftlesung. Die trinitarische Taufformel darf nicht verändert werden, eine der wenigen klaren Vorschriften in der RL. Begleitende, die Taufe entfaltende Riten sind eine Salbung, das Anzünden der Taufkerze, evt. eine Efata-Handlung und evt. die Übergabe eines Taufgewandes, dies alles aber nicht obligatorisch. Die Nottaufe wird abgelehnt, weil die Taufe zwar geboten, aber nicht heilsnotwendig sei. Interessant und Zeichen ökumenischer Verbundenheit auch unter Reformierten in andern Ländern ist die Übernahme eines Taufformulars aus der Kirche von Schottland (RL 317–323). Im Formular Erwachsenentaufe ist vor dem Credo eine in aktuelle Worte gefasste Abrenuntiation des Täuflings formuliert (RL 326). In der Einführung zu den Abendmahlsformularen und -texten wird auf die verschiedenen Formen innerhalb der reformierten Tradition hingewiesen, wobei die Mahlfeier heute durchwegs in den Gesamtgottesdienst integriert erscheint, nicht als Anhang an einen Predigtgottesdienst. Wir treten mit jeder Mahlfeier ein in eine schon bestehende Tischgemeinschaft Jesu mit seiner Gemeinde zu allen Zeiten und an allen Orten. Zwei unterschiedliche Formen der Mahlfeier werden angeboten: Die eine mit ausgeführter Abendmahlsbesinnung und evt. einem Sündenbekenntnis mit Zuspruch der Vergebung vor den Einsetzungsworten; die andere entspricht in etwa einer evangelischen Fassung der Messform, wobei das Mittelstück des Abendmahlsgebets je nach Kirchenjahr oder Anlass ausgewechselt werden kann, der Eingangs- und Schlussteil aber feststeht und eine trinitarische Gestalt ausdrückt.

Einen umfangreichen Teil der RL bildet das Angebot für die Kasualien (RL 387–558). Im Einführungstext bringt eine Definition und eine dazugehörige Abgrenzung eine willkommene Klärung: Der Anlass zu einer „kasualen gottesdienstlichen Begehung“ liege in der „christlichen Biographie“ eines Menschen oder Paares. Wichtig ist bei diesen Begehungen der jeweilige soziale Kontext. Als ein pastorseelsorgerliches Problem wird die nicht immer stattfindende Übereinstimmung der Erwartungshaltung der betreffenden Menschen mit dem Auftrag der Kirche erwähnt. Kasualhandlungen bewegen sich deshalb immer in einem Spannungsgeflecht (RL 387). Der spezifisch religiöse Charakter der Kasualhandlungen liegt darin, dass sie Fürbitthandlungen sind. Oft versammeln sich dazu Menschen, die nicht

zu einer christlichen Gemeinde gehören.¹⁴ Alle Kasualhandlungen, die teilweise auch einen kirchlichen Rechtsakt darstellen, sind mit einer Wortverkündigung verbunden; dies konstituiert ihren Charakter als Gottesdienst. Ein seelsorgerliches Kasualgespräch geht in der Regel voraus.

Realbenediktionen (Segnung von Gegenständen) werden in der reformierten Tradition ausgespart, und deshalb sind dafür keine entsprechenden Formulare vorhanden. Bei der Konfirmation wird eine Vielfalt von Verständnissen vorausgesetzt: Sie kann sein: Abschluss des kirchlichen Unterrichts; Erinnerung an die Taufe; Einstimmen ins Bekenntnis der Kirche; persönliche Entscheidung für Christus; ein Fest auf dem Weg zur Ich-Identität; ein Schwellenritus; oder Sendung in die Welt und Lebensverantwortung (RL 393–419). Angeboten werden drei Liturgieformen: Das Formular A ist vom Gedanken der Zwischenstation zwischen Kindheit und Erwachsensein her gestaltet, wobei eine gemeinsame Bejahung des christlichen Glaubens vorgesehen ist. Formular B betont den Gemeindebezug der Konfirmation. Die an jeden Einzelnen gerichteten Fragen zielen auf das Leben in der Gemeinde und die Teilnahme am Abendmahl. Formular C entspricht der altreformierten Tradition, verstanden als öffentliches Glaubensbekenntnis im Gottesdienst. Das an sich erwünschte Mitgestalten der Konfirmanden an der Konfirmation soll ablenkende Elemente vermeiden. Was konkret damit gemeint ist, wird leider nicht ausgeführt; dabei wären gerade zu diesem Punkt Kriterien und praktische Wegleitungen nötig gewesen. Bisher noch nicht Getaufte sollen im Konfirmationsgottesdienst selber getauft werden, was bei einer Einzelbefragung sehr diskret geschehen kann (RL 394f). Originell ist ein Gebet anlässlich eines Konfirmationsjubiläums (RL 419).

Bei der Trauung (RL 431–451) tritt mehr und mehr ein gegenseitiges Trauversprechen mit dem Ringtausch an die Stelle der bisherigen Traufagen. Die Trauung ist als Ganze eine Segenshandlung. Die Lieder, Texte und die Trauansprache geben dem menschlichen Glücksverlangen Tiefe und stellen das menschliche Handeln in den Willen Gottes. Gefährdungen des menschlichen Glücks werden im Fürbittgebet angesprochen. Ein Formular für die Trauung konfessionsverschiedener Paare fehlt; dafür wird verwiesen auf die von der deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene Schrift „Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung“.¹⁵ Ein Gebet zum Ehejubiläum beschließt den Teil Trauungen. Der folgende Abschnitt Trauerbegleitung (RL 455–483) ist nach der Einführung unterteilt in drei Abschnitte, welche den klassischen drei Phasen auf dem Weg der Bestattung entsprechen: Andacht im Sterbe- und Trauerhaus; Trauergottesdienst; am Grab. Das angebotene Textmaterial ist nicht sehr differenziert, was angesichts der örtlich so verschiedenen Gegebenheiten, Bestattungsformen und Situationen durchaus verständlich ist.

Ein größerer Abschnitt umfasst die Formulare und Texte zur Ordination und zu verschiedenen Einführungen in den kirchlichen Dienst (RL 487–558). Ausgangspunkt war für die Ersteller der RL die unterdessen in der reformierten Tradition modifizierte Lehre von den vier Ämtern der Kirche: Verkündigung, Lehre, Leitung und Diakonie, wie sie noch Calvin vertritt. Die spätere Dreiheit von Predigt-, Ältesten- und Diakonenamt wird in der RL ausdrücklich als eine Art kollektives Bischofsamt verstanden (RL 487). Es gibt hier nicht nur

¹⁴ „Kasualhandlungen sind gemeinschaftliche, auf bestimmte Personen und ihr Ergehen bezogene - Fürbitthandlungen“, heißt die Definition RL 388.

¹⁵ 2. Aufl. Leipzig [u. a.] 1997.

Formulierungen zur Einführung, sondern auch zur Verabschiedung von Amtsträgern und Amtsträgerinnen. Überdies sollen nicht nur diese, sondern auch andere in der Gemeinde beauftragte Personen in geeigneter Form in einem Gottesdienst vorgestellt, in Dienst genommen oder verabschiedet werden. In den Formularen für Amtsträger bzw. Amtsträgerinnen sind zwei mitwirkende Assistenten bzw. Assistentinnen vorgesehen, etwa Mitglieder des Presbyteriums, jedenfalls auch kirchliche Amtsträger bzw. Amtsträgerinnen. Ordination und örtliche Amtseinführung werden gelegentlich als ineinanderliegende Berufungsvorgänge verstanden.

Der letzte Abschnitt der RL ist überschrieben mit dem Sammelbegriff „Beigaben“ und enthält den liturgischen Kalender (RL 563–604), sechs Perikopenreihen, Erwähnung der liturgischen Farben, eine Auswahl an Gebeten zu den Lesungen der Osternachtfeier sowie ein nach biblischen Büchern geordnetes Register zu den Perikopenreihen. Das ist erstaunlich in einem reformierten Liturgiebuch, zeigt aber deutlich die Absicht einer ökumenischen Annäherung und den Willen, die eigenen Konfessionsgrenzen dort zu durchbrechen, wo sie nicht Bekenntnischarakter haben oder identitätsgefährdend sind. Offenbar richten sich in Deutschland mehr und mehr reformierte Gemeinden nach einer festen Ordnung der Predigttexte nach dem Vorbild der lutherischen und unierten Kirchen. Zu jedem Sonntag ist der entsprechende Wochenspruch, -psalm und das betreffende Lied beigegeben. Ein Quellenverzeichnis beschließt diesen umfangreichen Gottesdienstband, in dem es nicht leicht ist, sich zu orientieren (RL 627–635).

4. Einige Besonderheiten in der Reformierten Liturgie

Was Peter Bukowski, einer der verantwortlichen Herausgeber der RL zur Anamnese des göttlichen Handelns sagt, gilt eigentlich für das ganze, breite liturgische Angebot in diesem Buch. Man bemühte sich – nicht nur der erklärten Absicht nach –, eine theologisch-traditionelle Formelsprache zu vermeiden und eine Sprachgestalt zu finden, „die dem Menschen heute unmittelbar zugänglich ist, nicht doktrinär, sondern relevant und sprachlich unverbraucht“ (RL 100). Dabei wird mit Recht hingewiesen auf den vorbildlichen Charakter des Liedgutes im Gesangbuch für die gottesdienstlichen Gemeinden.

Unter zahlreichen, oft verblüffenden Eigenarten dieses Liturgiebuches kann ich hier nur noch auf einige Einzelheiten hinweisen: Bewahrt wird zunächst einiges an reformiertem Sondergut, etwa das aus der Strassburger Tradition stammende Sündenbekenntnis oder die häufige Lesung des Dekalogs. Hier sind noch Einflüsse aus dem vorreformatorischen Prädikantengottesdienst spürbar. Die alten reformierten Gottesdienstordnungen seit Calvin verwenden beim aaronitischen Segen durchwegs die direkte, zusprechende Form „Der Herr segnet dich . . .“; seit dem Pietismus wird dann die geläufigere Form als Segensbitte üblich. Beiden Formen wird die RL gerecht (RL 293). Dabei wird auch die entsprechende Haltung des Liturgen bzw. der Liturgin reflektiert: Bei der Segensbitte die Gebethaltung mit gefalteten Händen, beim Segenszuspruch die erhobenen Hände oder das Fehlen einer besonderen Gebärde. Neu ist der positive Hinweis auf die Möglichkeit eines Segenstanzes (RL 299). Immer noch nicht ausgeräumt sind die reformierten Vorbehalte gegen die Ektenie, d. h. eine Fürbittform, bei der die einzelnen Gebetsanliegen durch einen Vorbeter vorgetragen und durch einen Gebetsruf der Gemeinde unterbrochen werden: „Erhöre uns, Gott“, oder: „Herr, erbarme dich“. Nicht nur Luther, sondern auch die reformierte Tradition kennt von

Bucer und Calvin her die Paraphrasierung des Vaterunsers, durchaus in verschiedener liturgischer Funktion (RL 214).

Einmalig in einem evangelisch-reformierten Liturgiebuch ist die eindrückliche Darstellung der jüdischen Jahresfeste. Ihnen sind auch entsprechende Erklärungstexte beigegeben. Schon dies allein bedeutet ein gutes Stück Anamnese, die einer christlichen Gemeinde wohl ansteht. Haben doch unsere christlichen Feste teilweise ihren Ursprung im Judentum. Ob in der vermehrten Kenntnissnahme dieser jüdischen Festzeiten und ihrer theologischen Inhalte nicht sogar Voraussetzungen für eine zukünftige Gebetsgemeinschaft zwischen Christen und Juden liegen könnten?

Wieweit das Bemühen um eine inklusive Sprache bei den einzelnen Texten durchschlägt, müsste von Fall zu Fall überprüft werden. Jedenfalls ist eine vorsichtige Öffnung für Impulse aus der feministischen Liturgiebewegung festzustellen, besonders bei den Gebeten. Die konsequente Vermeidung der Gebetsanrede „Jesus Christus“ oder „Heiliger Geist“ will und kann nicht durchgehalten werden, solange eine trinitarische Theologie die liturgischen Texte prägt. Schließlich sei noch hingewiesen auf die Übernahme der lutherischen Spendeformel bei der Kommunion: „Christi Leib für dich gegeben . . .“ (RL 49).

5. Kritische Anfragen und Gesamteindruck

Den einzelnen Abschnitten sind hilfreiche, teilweise für das Verständnis notwendige Einführungstexte beigegeben. Sie sind allerdings oft zu knapp für ein vertieftes Verstehen von Sachzusammenhängen oder für Begründungen. Vor allem vermisst man breiter gefasste liturgiedidaktische Hinweise für den praktischen Umgang mit der RL. Ansätze dazu sind in einigen Einführungstexten vorhanden; aber der erklärte Anleitungsscharakter der RL würde vermehrte Hinweise z. B. auf Kriterien für die Textauswahl und die Entscheidungen im Umgang mit dieser Liturgie erfordern. Was Rudolf Roosen seinerzeit schon am Entwurf „Erneuerte Agenda“ bemängelt hat, lässt sich auf die RL übertragen: Es fehlen konkrete Handlungsanweisungen, umso mehr, als man ja die ganze Gemeinde zur Trägerin des Gottesdienstes anleiten will. Wer kann sich bei den Vorbereitungen zum sonntäglichen Gottesdienst oder zu den Kasualhandlungen rasch und leicht in dem reichen Angebot zurecht finden, wenn er/sie nicht über eine überdurchschnittliche liturgische Kompetenz verfügt?¹⁶ Der gewaltige Umfang und die angestrebte Fülle an Formen- und Textmaterial zu ganz verschiedenen liturgischen Anlässen erlaubt kaum eine noch größere Ausdehnung etwa durch ein Stichwortverzeichnis, so hilfreich ein solches Register mit Sach- und Themenbegriffen wäre. Zudem ist ein gewichtiger, gerade für die ökumenische Zusammenarbeit zentraler liturgischer Formtyp überhaupt nicht berücksichtigt worden: Nämlich die Tagzeitenliturgien, die Grundform für das gemeinsame Beten. Könnte die RL derart weiterentwickelt werden, dass knappere Teilausgaben zu bestimmten liturgischen Formen als Ringbuchausgaben erscheinen könnten, vielleicht noch angereichert durch weitere Textvorschläge und didaktische Hinweise, und geeignet zum Mitnehmen auf die Kanzel, zum Taufstein, zum Abendmahlstisch oder zum Grab?

Gelungen ist meines Erachtens ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen dem gewachsenen, genuin reformierten Erbgut und einer unverkrampften Offenheit für Neues und für

¹⁶ Vgl. R. ROOSEN, Bemerkungen zum Entwurf der „Erneuten Agenda“ – oder: Wie praktisch ist der Praktiker Theorie? In: ThPr 27 (1992) 259–272, bes. 264.

fremdes Liturgiegut ökumenischer Herkunft. Bei den Aufnahmeformularen ist eines vorgesehen für die Wiederaufnahme eines getauften Christen, der aus der Kirche ausgetreten ist (RL 423–427). Was hingegen fehlt, ist ein Formular für den Eintritt eines Ungetauften oder eines Menschen aus einer außerchristlichen Religionsgemeinschaft. Allzu häufig wird in Eingangsworten und Gebeten die Wendung „der Herr“ verwendet. Wären hier nicht Umschreibungen und Formulierungen für andere Gebetsanreden hilfreich? Im Horizont ökumenischer Bemühungen fällt mir auf, dass das eigentliche Kirchenjahr mit seinen besonderen, ökumenischen Festtagen nicht stärker unterschieden wird von den weiteren, besonderen Sonntagen, wie z. B. dem Taufgedächtnis am 6. Sonntag nach Trinitatis, dem Israelsonntag am 10. Sonntag nach Trinitatis, dem Erntedanktag, dem Reformationsgedenktag, dem Volkstrauertag, dem Buß- und Betttag oder dem Ewigkeits- bzw. Totengedenksonntag. Diese Tage haben keine alte ökumenische Tradition und werden im Unterschied zum Kirchenjahr auch nicht weltweit in der Christenheit gefeiert.

Das Angebot an Formen und Texten für das Abendmahl halte ich seiner Bedeutung nach für zu knapp. Was hiezu in der RL zu finden ist, wird der Vielfalt an Abendmahlsgelegenheiten, der jeweiligen de-tempore-Beziehung und dem theologischen Gewicht der Abendmahlstraditionen nicht gerecht.¹⁷ Bei den Gebetstexten hat man sich bemüht um konkrete, griffige Formulierungen, die sich im Gebrauch auch leicht verändern oder erweitern lassen. Trotzdem sind manche Gebete und sonstige Liturgietexte etwas zahm und formelhaft. Der Mut zu demokratischen, sozialpolitischen Auseinandersetzungen tritt diskret zurück, und auch in den Gottesvorstellungen fehlt die Erfahrung mit dem abgründigen, fremden, unheimlichen Gott auf weite Strecken.

Bei allen geäußerten Vorbehalten ist die neue RL ein willkommenes, nicht nur äußerlich stattliches, sondern auch inhaltlich gewichtiges Liturgiebuch. Die Sorgfalt seines Zustandekommens erfordert eine entsprechende Sorgfalt seines praktischen Gebrauchs. Denn „ob Gott wirklich in einem Gottesdienst mit uns redet, und ob wir als versammelte Gemeinde wahrhaftig zu einer Antwort finden, bleibt durchaus unverfügbar und kann durch keine liturgischen Strukturen, Vorgänge oder Texte garantiert werden. Dieser Feststellung muss meiner Meinung nach eine reformierte Agende gerecht werden. Ihr Gebetscharakter steht deshalb vor und über ihrem Bekenntnischarakter“¹⁸.

¹⁷ Im Unterschied dazu verweise ich hier auf den Bd. 3 Abendmahl des deutschschweizerischen, reformierten Liturgiewerks, Bern 1983, welcher neben ganz verschiedenen Formen und einem reichen Angebot an Einzeltexten auch Formulare für die Osternachtfeier und für Agapefeiern enthält.

¹⁸ EHRENSPERGER (s. Anm. 3) 13.

BUCHBESPRECHUNGEN

Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts. Hg. G. Prinzing – A. B. Schmidt. Mit Beiträgen von A. von Euw [u. a.]. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 1997 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 2) [ISBN-3-88226-903-0].

Ein erster Eindruck. Ein vierfärbiger glanzlackierter Schutzumschlag umschließt den leinengefassten Band. Dessen Maße sind mit 33,5 x 24 cm knapp größer als jene der zugrundeliegenden Handschrift selbst. Der Band wiegt schwer in meinen Händen. Man hat gutes Papier von hoher Grammatur genommen, die Seitengestaltung ist großzügig, der Druck sorgfältig und fein. All das ist der Bedeutung *des Lemberger Evangeliiars [LE]* nur angemessen. Ich habe den Eindruck, als hätte die Sorgsamkeit, mit welcher jene kostbare Handschrift vor 800 Jahren erstellt worden ist, ihre bibliophile Nachahmung im vorliegenden Kommentar- und Dokumentationsband gefunden.

Inhalt und Aufbau. Der vorliegende Band ist nicht etwa eine Reproduktion des *LE* oder gar eine Faksimile-Ausgabe wie der Buchtitel vermuten lassen könnte. Vielmehr handelt es sich um Studien zur Entstehung der Handschrift, zur Buchgattung, zur Kodikologie, zu den Illuminationen und zur Verbringungsgeschichte jenes Codex. Der Band ist dem Gedenken an Klaus Wessel zugeeignet. – Um es vorwegzunehmen: die Beiträge sind durchwegs instruktiv, manche geradezu erlesen.

Nach dem *Geleitwort* (S. 6) des armenischen Botschafters in Deutschland und dem *Vorwort* (S. 8) der Herausgeber beginnt ein Reigen von neun sehr unterschiedlich langen Aufsätzen:

[1] G. PRINZING, Zur Bedeutung und Geschichte des Lemberger Evangeliiars (S. 11–26);

[2] Ch. HANNICK – G. PRINZING, Kurzbeschreibung des Lemberger Evangeliiars (S. 27–30);

[3] Ch. HANNICK, Zum armenischen Evangeliar (S. 31–37);

[4] A. VON EUW, Das Lemberger Evangeliar als Kunstwerk (S. 39–92);

[5] A. B. SCHMIDT, Die Kolophone des Lemberger Evangeliiars (S. 93–110);

[6] A. LANG-EDWARDS, Zur Restaurierung des Lemberger Evangeliiars (S. 111–119);

[7] A. B. SCHMIDT, Kloster Skevra (12.–14. Jahrhundert) im Schnittpunkt kirchlichen und kulturellen Wandels in Kilikien (S. 121–142);

[8] Ch. WEISE, Spuren der armenischen Gemeinde in Lemberg. Von der Ansiedlung der Armenier in der Ukraine bis zum Ende der armenischen Gemeinden in den Jahren 1940–1946 und ihrer Wiederbegründung im Jahre 1989 (S. 143–169) und

[9] M. K. KRIKORIAN, Nerses Akinian (1883–1963). Ein großer Philologe und Armenologe (S. 171–176).

Eine *Auswahlbibliographie* (S. 177), das *Siglenverzeichnis* (S. 178), zwei *Register* (S. 179–181, 182–185), der *Abbildungsnachweis* (S. 186), sowie zwei *Karten* (S. 187–189) und ein Abschnitt mit XXIX (Farbbild-) *Tafeln* beschließen den Band.

Im ersten Beitrag von G. Prinzing [1] wird einleitend gleichsam das gesamte *Œuvre* vorgelegt. Was sich hier findet, wird in den weiteren Beiträgen entfaltet: Beim *LE* handelt es sich um eine bedeutende frühkilikische Handschrift, die im Jahr 1198/99 fertiggestellt wurde. Sie kam später in den Besitz der armenisch-unierten Erzdiözese Lemberg, wo sie deren kostbarster

Codex war. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges galt die Handschrift als verschollen, ehe sie im Jahre 1993 im polnischen Gnesen wiedergefunden wurde, wo sie „treuhänderisch und sicherheitshalber verwahrt“ (S. 13) lag. Ende März 1996 kam der Kodex dann für beinahe ein Jahr an das Mainzer Gutenberg-Museum, wo die „Stabilisierung der Handschrift“ (S. 15) erfolgte, d. h. wo die Bindung restauriert wurde, wo eine Photodokumentation erstellt wurde und man die kodikologische Beschreibung in Angriff nahm. Nach der Rückgabe der Handschrift fand in Gnesen eine mehr als viermonatige Ausstellung statt, auf welcher das *LE* noch einmal für zwei Tage (sic!) zu sehen war, „danach ist es entfernt worden“ (S. 26, Anm. 45) und muss heute erneut als unzugänglich gelten. Es wird vermutet, dass die Handschrift „nunmehr im erzbischöflichen Archiv des Primas von Polen, also in Warschau, liegt“ (S. 29).

Aus diesem eröffnenden Aufsatz ist weiters ein bedeutendes Detail hervorzuheben. Nach eingehender Recherche kommen die Herausgeber hinsichtlich des Todesdatums des Nerses von Lambron zu dem Schluss: „Demnach dürfte Nerses kaum im Juli 1198, so die herrschende Meinung, gestorben sein, sondern in der kurzen Zeitspanne 6. Januar 1199 – 30. Januar 1199.“ – Diese Berichtigung hätte wohl nicht in einer Fußnote (S. 19, Anm. 22) ‚versteckt‘ werden müssen.

Für die Kurzbeschreibung des *LE* [2] sind zwei Verfasser ausgewiesen: Ch. Hannick und der Mitherausgeber. Festhalten möchte ich hier bloß, dass die Überschrift gegenüber dem Inhaltsverzeichnis um eine wertvolle Information erweitert ist: „(Auch ‚Evangelium von Skevra‘ genannt)“. Die Kurzbeschreibung ist eine kodikologische.

Als Liturgiker freue ich mich natürlich zu sehen, dass das *LE* auch als liturgisch genutzte Handschrift erfasst wurde. Ch. Han-

nik schreibt über die Gattung des armenischen Evangeliars [3], über Bibelausgaben und -übersetzungen, über Perikopen- und Leseordnungen. Das *LE* ist dem Typ des Tetraevangeliars zugehörig, welches als Voll-Evangelium dem auswahlhaften Evangelien-Lektionar gegenübersteht. Das in der Handschrift in margine buchstabennotierte doppelte Verweissystem (Siebenwochenzyklus und Wochentage) für die Perikopenlesungen verdient besondere Beachtung.

Der umfangreichste Aufsatz wendet sich dem *LE* als Kunstwerk [4] zu. Nach einer sorgsam äußeren Beschreibung bietet A. VON EUW, Kunsthistoriker am Kölner Schnütgen-Museum, eine einlässliche Studie über die angewandten Techniken, die Bildmotive und deren Stellung im Kontext der ikonographischen Tradition. Er zieht hiezu auch Vergleichsbeispiele heran, die zum Teil in einem kleinen Bildanhang als s/w-Photographien beigegeben sind. Äußerst komfortabel sind die am Rand angemerkten Abbildungsverweise.

In zwei Beiträgen lenkt die Löwener Philologin A. B. Schmidt den Blick zurück in jene Geschichtsstunde, welche unsere Handschrift hervorgebracht hat. Im ersten Aufsatz bietet sie die erste vollständige Übersetzung der acht Kolophone des *LE* [5], wobei der Akzent auf dem umfangreichen Hauptkolophon des Auftraggebers liegt: „Als Besteller des Tetraevangeliars legt Stephanos seine geistigen und theologischen Beweggründe in einer stilistisch ausdrucksvollen und individuellen Sprache dar.“ (S. 95) Welch eine Dignität spricht aus jenen Worten, die vom erhabenen Wert des Evangeliars sprechen, von der Askese, ja dem freiwilligen Martyrium, das Auftraggeber und Schreiber auf sich genommen haben, [. . .] sehr persönliche Worte, die sich mit theologischen Ausführungen mischen, um in einer Doxologie zu münden. –

Der Übersetzerin und Mitherausgeberin ist für dieses gute Stück Arbeit sehr zu danken.

Der andere Aufsatz von A. B. Schmidt [7] ordnet die kilikischen Klöster Skevra und Mlidsch, in welchen die Handschrift entstanden ist, in den multikulturellen Kontext jenes Raumes und jener Zeit (12.–14. Jh.) ein. Der Leser wird hineingeführt in eine Zeit, die geprägt ist von großen spirituellen Persönlichkeiten wie Nerses von Lambron (Skevra war Lambron zugehörig), Nerses Schnorhali, Gregor von Lambron oder Gregor von Mlidsch. „Den Schwanengesang der Mönchsgemeinschaft von Skevra lesen wir in einem Manuskript aus dem Jahre 1349, dem letzten auf uns gekommenen“ (S. 142), zweieinhalb Jahrzehnte bevor die Mamluken das armenische Königreich Kilikien vollends überrennen.

Frau A. Lang-Edwards, Buchrestauratorin des Gutenberg-Museums, dokumentiert in ihrer Darstellung den Erhaltungszustand des LE [6] vor und nach den erfolgten restauratorischen Maßnahmen. Manche Veränderung an Buchblock und Einband ward im Laufe der Jahrhunderte vorgenommen, ohne in einem Kolophon vermerkt worden zu sein. Lang-Edwards fordert für die Zukunft „eine korrekte Aufbewahrung und Handhabung“ (S. 111) des Codex – ein Postulat, dessen Erfüllung schon jetzt angezweifelt werden muss (s. o.).

Der Theologe Ch. Weise arbeitet zusammen mit Prof. F. Heyer aus Heidelberg an einer Kirchengeschichte der Ukraine. Er veröffentlicht hier eine Abhandlung zur Geschichte der Armenischen Gemeinde in Lemberg [8]. Sehr eindrücklich erfahre ich darin vom wechselvollen Geschick der Armenier, das zwischen Privilegierung und Verfolgung oszilliert. In dieses Wechselspiel mischen sich kirchliche Kräfte des Ostens und des Westens, mischen sich aber auch einzelne „ehrgeizige, ja skrupellose“ (S. 160/161) Hierarchen. – Weise geht auch

auf die „Handschriften und Archivalien der Lemberger Gemeinde“ (S. 159–167) ein. Der umfangreichste Bestand an Handschriften war im 17. Jh. gegeben. Größte Schwierigkeiten sind mit der Suche nach dem Verbleib vieler Handschriften nach 1945 verbunden, „eine umfassende Katalogisierung der Bestände in der Ukraine (und in Polen)“ (S. 167) steht noch aus. Anfänge sind gemacht worden (S. 165, bes. Anm. 71). Die eindrucksvollen Ausführungen des Verfassers sind sehr übersichtlich in einer Zeittafel (S. 168/169) zusammengefasst. – Man kann den weiteren Studien von Ch. Weise erwartungsfroh entgegensehen.

Ein letzter Aufsatz zu N. Akinian [9] beschließt die Reihe der Abhandlungen. Der Wiener Armenische Erzbischof M. K. Krikorian schreibt sehr persönlich von seiner Begegnung und der Freundschaft mit dem vor 35 Jahren verstorbenen Mechitharistenpater, der ein großer Philologe und Handschriftenkenner war. Akinian hatte bereits 1930 das Lemberger Evangeliar in einer schmalen Publikation beschrieben (armenisch mit einem deutschen Resumée), höchstwahrscheinlich hat er es zwei Jahre später selbst einsehen können.

Der Titel. Die Herausgeber werden die Formulierung des Buchtitels vermutlich eingehend diskutiert haben. Dennoch erheben sich für mich einige Fragen. Es ist m. E. nicht der ideale Ort, aus dem Beiwerk zu einer Kapitelüberschrift (S. 27) zu erfahren, dass neben *Lemberger Evangeliar* auch *Evangeliar von Skevra* gebräuchlich ist. Die Nomenklatur sollte doch einleitend geklärt werden, wenn nicht überhaupt in Titel oder Untertitel aufscheinen. Bei der Benennung mit *Evangeliar von Skevra* ist es überlegenswert, die Jahrzahl der Entstehung hinzuzufügen, da es noch andere Evangeliare aus demselben Kloster gibt, darunter zumindest ein prunkvolles (vgl. S. 129 u. ö.). Akinian hatte seine Beschreibung der

theologischen Ausführungen mischen, um in einer Doxologie zu münden. – Der Übersetzerin und Mitherausgeberin ist für dieses gute Stück Arbeit sehr zu danken.

Der andere Aufsatz von A. B. Schmidt [7] ordnet die kilikischen Klöster Skevra und Mlidsch, in welchen die Handschrift entstanden ist, in den multikulturellen Kontext jenes Raumes und jener Zeit (12.–14. Jh.) ein. Der Leser wird hineingeführt in eine Zeit, die geprägt ist von großen spirituellen Persönlichkeiten wie Nerses von Lambron (Skevra war Lambron zugehörig), Nerses Schnorhali, Gregor von Lambron oder Gregor von Mlidsch. „Den Schwanengesang der Mönchsgemeinschaft von Skevra lesen wir in einem Manuskript aus dem Jahre 1349, dem letzten auf uns gekommenen“ (S. 142), zweieinhalb Jahrzehnte bevor die Mamluken das armenische Königreich Kilikien vollends überrennen.

Frau A. Lang-Edwards, Buchrestauratorin des Gutenberg-Museums, dokumentiert in ihrer Darstellung den Erhaltungszustand des *LE* [6] vor und nach den erfolgten restauratorischen Maßnahmen. Manche Veränderung an Buchblock und Einband ward im Laufe der Jahrhunderte vorgenommen, ohne in einem Kolophon vermerkt worden zu sein. Lang-Edwards fordert für die Zukunft „eine korrekte Aufbewahrung und Handhabung“ (S. 111) des Codex – ein Postulat, dessen Erfüllung schon jetzt angezweifelt werden muss (s. o.).

Der Theologe Ch. Weise arbeitet zusammen mit Prof. F. Heyer aus Heidelberg an einer Kirchengeschichte der Ukraine. Er veröffentlicht hier eine Abhandlung zur Geschichte der Armenischen Gemeinde in Lemberg [8]. Sehr eindrücklich erfahre ich darin vom wechselvollen Geschick der Armenier, das zwischen Privilegierung und Verfolgung oszilliert. In dieses Wechselspiel mischen sich kirchliche Kräfte des Ostens und des

Westens, mischen sich aber auch einzelne „ehrgeizige, ja skrupellose“ (S. 160/161) Hierarchen. – Weise geht auch auf die „Handschriften und Archivalien der Lemberger Gemeinde“ (S. 159–167) ein. Der umfangreichste Bestand an Handschriften war im 17. Jh. gegeben. Größte Schwierigkeiten sind mit der Suche nach dem Verbleib vieler Handschriften nach 1945 verbunden, „eine umfassende Katalogisierung der Bestände in der Ukraine (und in Polen)“ (S. 167) steht noch aus. Anfänge sind gemacht worden (S. 165, bes. Anm. 71). Die eindrucksvollen Ausführungen des Verfassers sind sehr übersichtlich in einer Zeittafel (S. 168/169) zusammengefasst. – Man kann den weiteren Studien von Ch. Weise erwartungsfroh entgegensehen.

Ein letzter Aufsatz zu N. Akinian [9] beschließt die Reihe der Abhandlungen. Der Wiener Armenische Erzbischof M. K. Krikorian schreibt sehr persönlich von seiner Begegnung und der Freundschaft mit dem vor 35 Jahren verstorbenen Mechitharistenpater, der ein großer Philologe und Handschriftenkenner war. Akinian hatte bereits 1930 das Lemberger Evangeliar in einer schmalen Publikation beschrieben (armenisch mit einem deutschen Resumée), höchstwahrscheinlich hat er es zwei Jahre später selbst einsehen können.

Der Titel. Die Herausgeber werden die Formulierung des Buchtitels vermutlich eingehend diskutiert haben. Dennoch erheben sich für mich einige Fragen. Es ist m. E. nicht der ideale Ort, aus dem Beiwerk zu einer Kapitelüberschrift (S. 27) zu erfahren, dass neben *Lemberger Evangeliar* auch *Evangeliar von Skevra* gebräuchlich ist. Die Nomenklatur sollte doch einleitend geklärt werden, wenn nicht überhaupt in Titel oder Untertitel aufscheinen. Bei der Benennung mit *Evangeliar von Skevra* ist es überlegenswert, die Jahrzahl der

– In alledem haben die Herausgeber die Messlatte hoch gelegt für weitere ähnliche Projekte. Dies gilt im besonderen für jenen Kommentarband, der soeben zur Faksimile-Edition des sogenannten *Codex Etschmiadzin* (Erevan, Matenadaran, cod. 2374), ein Tetraevangeliar aus dem Jahre 989, erstellt wird.

Univ.-Ass. Dr. Erich Renhart, Graz

A. HEINZ, Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono). Trier: Paulinus 1998 (Sophia. Quellen östlicher Theologie 31). 474 S.

Das syrische Christentum ist neben der lateinisch-abendländischen und der griechisch-byzantinischen Tradition der dritte große Strom der Christenheit, der allerdings erst zaghaft in das westliche Bewusstsein rückt. Durch Auswanderung aus dem Orient – früher als Gastarbeiter, jetzt auf Grund der schwierigen politischen Situation als Asylanten – sind heute die syrisch-aramäischen Christen in vielen Ländern Europas präsent. Die syrisch-orthodoxe Diözese für Mitteleuropa und die Benelux-Länder zählt etwa 50.000 Gläubige, in Schweden mögen es 40.000 und in Deutschland 35.000 sein. In Österreich leben an die 2.500 syrische Christen, die meisten von ihnen in Wien.

Die wissenschaftliche Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier hat mit dem libanesischen Schwesterinstitut einen Kooperationsvertrag, der u. a. vorsieht, das „spirituelle Erbe dieses ältesten Zweigs des Christentums im Westen bekannter zu machen“ (18). Der Leiter der Abteilung macht nun nach der deutschen Edition der syrisch-maronitischen Messe (Trier 1996, vgl. Rez. in: *HID* 50 [1996] 269–271) das Buch der Feiertage bzw. das

Festbuch (M'ad'dono) der syrisch-orthodoxen Kirche in deutscher Übersetzung zugänglich.

Da die Liturgieformulare der westsyrisch-antiochenischen Tradition dem jeweiligen Festinhalt nicht angepasst werden, wie etwa durch das Wechseln der Vorstehergebete in der abendländischen Messe, kommt der besondere Inhalt eines Herrenfestes, eines wichtigen Marien- oder Heiligtages durch eine eigene Zeremonie zum Ausdruck. In den eucharistischen Teil der Liturgie (syr. Qurbono), nach dem Hochgebet bzw. der Erhebung der hl. Mysterien und vor der Kommunion wird an hohen Festtagen ein dem Anlass entsprechender Ritus eingeschoben. Dieser besteht zumeist aus einer Prozession des Klerus und der Altardiener im Innern der Kirche, sowie einem feierlichen Segen der vier Enden der Erde mit dem erhobenen Handkreuz. An bestimmten Festtagen kommen noch spezielle Benediktionen hinzu. „Die Gesänge und Gebete dieser besonderen Feiern sind in einem eigenen liturgischen Buch zusammengefasst“ (49), dem M'ad'dono. Es ist am ehesten mit dem abendländischen Rituale bzw. dem Processionale und dem Benediktionale vergleichbar (51).

Die vorliegende Publikation gliedert sich in einen Einführungs- und einen Textteil. Im Anhang findet sich ein hilfreiches Verzeichnis liturgischer Begriffe (463–469), sowie der Quellen und der Literatur (470–475).

Das erste Kapitel bietet einen historischen Überblick zu den Syrern und ihre Kirchen (21–44), beginnend bei den apostolischen Anfängen des syrischen Christentums, über deren verschiedene Zweige (Antichalzedonier, Melkiten, Ostsyrer, Maroniten), der Zeit der Kreuzzüge und der Osmanen bis hin zur Problematik des westlichen Proselytismus und den heutigen ökumenischen Kontakten. Diese kompetente Zusammen-

schau macht ebenso die kulturhistorische Bedeutung der syrischen Tradition wie auch die Schwierigkeiten in der Gegenwart deutlich. So kam etwa der Vertrag von Lausanne (1923), der die Rechte der christlichen Minderheiten nach den Verfolgungen des I. Weltkrieges im türkischen Staat sichern sollte, zwar bei den Griechen und Armeniern zur Anwendung, nicht jedoch bei den syrischen Christen, insbesondere im Tur Abdin (Südosttürkei). „Die immer schwierigeren Verhältnisse angesichts eines zunehmend intolerant sich gebärdenden Islam, eines übersteigerten türkischen Nationalismus und des bewaffneten Kampfes der aufständischen Kurden scheinen das Schicksal der christlichen Minderheit in diesem uralten biblisch-christlichen Kulturraum Nordmesopotamiens endgültig zu besiegeln“ (43). Umso notwendiger erscheint dem Rezensenten im Hinblick auf ein gemeinsames Zeugnis der Zusammenhalt der verschiedenen Kirchen der Region. Als Ergänzung zum Abschnitt „Ökumenische Kontakte und Annäherungen“ (44) darf er deshalb informieren, dass auf Initiative der von Kardinal Franz König gegründeten Stiftung Pro Oriente ein eigener inoffizieller Dialog mit den syrischen Kirchen läuft. Dieser ist insofern bemerkenswert, weil er alle Denominationen syrischer Tradition einschließt: die orientalisch-orthodoxen Kirchen (syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien und malankara-orthodoxe Kirche von Indien), die Assyrische Kirche des Ostens (Alt- und Neukalendarier), sowie die katholischen Kirchen (chaldäisch-, maronitisch-, malabar-, malankar-, und syrisch-katholische Kirche). Es ist dies somit auch das dzt. einzige Gremium, wo West- und Ostsyrer im ökumenischen Gespräch miteinander sind.

Drei Anmerkungen zur historischen Einleitung seien hier zu den Ostsyrern (die nicht explizit Thema der vorliegenden Pu-

blikation sind) erlaubt: 1. Es könnte ein Missverständnis suggeriert werden, wenn unter den Altorientalen, die auf dem Boden der ersten drei Konzilien stehen, auch die Assyrische Kirche des Ostens angeführt wird (21), die nur die ersten beiden Konzilien rezipiert. 2. Die Gruppe ostsyrischer Christen in Südindien (31) gehört nicht mehr dem altkalendarischen Zweig unter Mar Addai II. an, da sich der indische Metropolit Mar Aprem im Jahr 1995 der Jurisdiktion Mar Dinkhas IV. anschloss. 3. Im Abschnitt der Entwicklung der westsyrischen Kirche unter islamischer Herrschaft (36f) könnte festgehalten werden, dass die bedeutenden christlichen Ärzte, Übersetzer und Gelehrten in Bagdad v. a. Ostsyrer waren. Für diese Zeit ist insbesondere 'Abdiso bar Brika († 1318), der letzte große ostsyrische Schriftsteller und dem westsyrischen Bar Hebräus († 1286) durchaus vergleichbar, hervorzuheben.

Im zweite Kapitel führt A. Heinz in die syrisch-antiochenische Liturgie, genauerhin in die Eucharistiefeier (45–49) und das Festtagsbuch (49–51), ein. Die antiochenische Liturgie war gegen Ende des 4. Jhs. voll ausgeprägt und die wichtigsten Herrenfeste traten im Jahresfestkreis hervor. Sie wurde „in Antiochien selbst, auch in Jerusalem und in den weitgehend hellenisierten Küstenstädten des östlichen Mittelmeerraumes in griechischer Sprache gefeiert. In den Landgebieten war das Aramäische bzw. das Syrische Liturgiesprache. Es konnten auch beide Sprachen nebeneinander in der gleichen Feier vorkommen“ (45). Von den etwa 70 Anaphoren sind heute vor allem jene des „Jakobus“, die dem Jerusalemer Typus zuzurechnen ist, sowie die wohl speziell antiochenische und mit der Chrysostomos-Liturgie verwandte „Anaphora der Zwölf Apostel“ in Gebrauch.

Das dritte Kapitel der Einleitung bietet eine ungemein wertvolle Hinführung zu den

westsyrischen Festen des Kirchenjahres. Vom Fest Christi Geburt (25. Dezember) bis zum Kreuzfest (14. September) liegt hier Wissenswertes zur liturgiegeschichtlichen Entwicklung der jeweiligen Formulare vor, sodass man diesen Abschnitt gerne als Nachschlagewerk heranziehen wird.

Damit die Riten des Festtagsbuches der Feier der Liturgie entsprechend zugeordnet werden können, bringt A. Heinz im Textteil zunächst die Übersetzung der Göttlichen Liturgie der syrisch-orthodoxen Kirche (119–189) und wählt hiebei die Anaphora des Herrenbruders Jakobus aus. (Drei weitere Anaphoren, jene des Papstes Xystos, des Mor Ivanios und des Mor Dionysios in dt. Übers. bei J. Madey, *Anaphora*. 1995; vgl. Rez. in: *HID* 50 [1996] 265f).

Sodann folgen die Texte des Festtagsbuches (196–459). Der deutschen Übersetzung liegt die syrisch/englische Ausgabe, die der syrisch-orthodoxe Erzbischof von USA und Kanada, Mor Athanasius Yeshue Samuel († 1995) veranlasste und von Erzdiakon Murad Saliba Barsom erstellt wurde. Diese schöpft aus verschiedenen handschriftlichen Quellen, die im Vorwort selbiger Ausgabe dokumentiert sind (übers. 193–195), u. a. aus dem Tur Abdin, aus Mardin und Jerusalem, sowie einer gedruckten Ausgabe der westsyrischen Kirche in Indien. Die Texte der Hymnen und Gebete sind Zeugen literarischen und poetischen Reichtums und darüberhinaus von theologischem Interesse. So wäre der Vorwurf des „Monophysitismus“ wohl schon früher erledigt gewesen, wenn man etwa die Texte des syrischen Weihnachtsfestes zur Inkarnation genauer gelesen hätte.

Es ist ein Verdienst von A. Heinz mit der vorliegenden Publikation, für den deutschsprachigen Leser einen reichen Gebetschatz gehoben zu haben.

Dr. Dietmar W. Winkler, Graz

H. B. MEYER, *Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze.* Hg. R. Meßner – W. G. Schöpf. Münster/W.: LIT-Verlag 2000 (*Liturgica Oenipontana*. Hg. R. Meßner. Bd. 1). ISBN 3-8258-4526-5.

Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Hans Bernhard Meyer wurde mit dem ersten Band der Reihe „*Liturgica Oenipontana*“ geehrt.

Am 13. Oktober 2000 fand an der Theologischen Fakultät Innsbruck zu Ehren ihres früheren Liturgiewissenschaftlers Hans Bernhard Meyer SJ eine Feier statt. Anlass war die Präsentation seiner Aufsatzsammlung „*Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes*“, als Festschrift zu Meyers 75. Geburtstag herausgegeben von Reinhard Meßner, dem jetzigen Ordinarius für Liturgiewissenschaft, und Wolfgang G. Schöpf. Dieser Band eröffnet die neue Reihe „*Liturgica Oenipontana*“, die im LIT-Verlag (Münster/W.) erscheint.

Die Sammlung enthält 18 Aufsätze – eine bescheidene, aber repräsentative Auswahl aus dem 30 Bücher, 162 Artikel und 83 größere Rezensionen umfassenden Oeuvre. Meyer lehrte an der Universität Innsbruck 1966–1969 Moraltheologie, 1969–1995 Liturgiewissenschaft. Er ist federführender Herausgeber des Handbuchs „*Gottesdienst der Kirche*“, das Friedrich Pustet (Regensburg) verlegt.

Die Redaktion

BÜCHEREINGÄNGE

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

P. BIEHL, „*Erzähl mir mehr vom lieben Gott*“. Krabbel- und Kindergottesdienste zu biblischen Geschichten. (Feiern mit der Bibel 11). Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 2000. 21 cm. (112 S.). Kart. DM 29,80.

W. HERBSTRIETH, *In der Tiefe sind die Wasser ruhig*. Impulse für ein Leben aus spiritueller Tiefe. München: Verl. Neue Stadt 2000. 20 cm. (96 S. mit zahlr. Farbphotos). Geb. DM 24,80; ÖS 181,-; SFr 24,-.

Liturgie in Bewegung. Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert 1.-3. März

1999, an der Universität Freiburg/Schweiz. Hg. B. Bürki – M. Klöckener. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 2000. (408 S.). Kart. SFr 49,-; DM 59,-; ÖS 431,-.

H. M. WOLF, *Das neue Brauchbuch*. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe. Wien: Österr. Kunst- u. Kulturverlag 2000. 20 cm. (392 S. mit zahlr. s/w-Abb.). Geb. ÖS 398,-.

Werkheft zum Gesangbuch 3: Psalmen. Arbeitshilfe zum Katholischen, Reformierten und Christkatholischen Gesangbuch der Schweiz. Mit CD. Hg. H. J. Stefan – W. Wiesli. Gossau: Cavelti Verl.; Basel: Fr. Reinhardt Verl.; Zürich: Theol. Verl. 2000. 29,7 cm. (153 S., 12 Bilder zum Psalter, inkl. CD). Kart. SFr 48,-.

Kurzbericht:

Erste Europäische ökumenische Konferenz zum „Französischen Psalter“

Erstmals in ihrer über drei Jahrzehnte währenden Geschichte fanden sich die katholische „Conférence Européenne des Associations de Musique d'Eglise“ (CEDAME) und die Europäische Konferenz für Evangelische Kirchenmusik (EKEK / CEMEP) zu einer ökumenischen Ländertagung zusammen. Mit über 100 Teilnehmenden waren die führenden Verbände der Chor- und Kirchenmusikverbände sowie der kirchenmusikalischen Ausbildungsstätten Europas vom 21.–25.9.2000 in Nîmes (Südfrankreich) zu Gast. Auf geschichtsträchtigem Boden wurden Entstehung, Wirkungsgeschichte und Aktualität des „Psautier Français“ (Genfer- oder Hugenotten-Psalter) in Referaten, Orgel- und Chorkonzerten, Gottesdiensten und Exkursionen (Tour de Constance, Musée du Désert) lebendig vermittelt.

Die Delegierten der EKEK wählten neu als Präsidentin Prof. Elisabeth Hopfmüller, Oberschützen (A), als Vizepräsidenten Reinoud G. Egberts, Driebergen (NL), als neue Präsidiumsmitglieder Frau Ute Otte, Sekretärin der EKEK, Jesteburg (D) und Past. Antoine Pfeiffer, Strasbourg (F).

Die Straßburger Gespräche 2001 sind dem Thema *Musik in einfachen Verhältnissen* gewidmet. Die nächste Ländertagung findet 2002 in Tallin (Estland) statt.

Details und die soeben erschienenen Informationen VI der EKEK (Standortbestimmung / Länderbericht Schweiz) sind erhältlich: Sekretariat der EKEK, Ute Otte, Itzenbütteler Heuweg 92, D-21266 Jesteburg. Tel.: +49 4183 3600 / Fax: +49 4183 50 316.

Pfr. H.-J. Stefan, Zürich; Altpräsident der EKEK

