

Wolfgang W. Müller, Luzern

Inmitten der Zeit

Überlegungen zum Platz des Kirchenjahres in der Moderne

„Wann machen wir es?“ Das ist die primäre Frage, zu deren Beantwortung Menschen sich auf die Abenteuerfahrt des Zeitbestimmens begeben.¹

Wann wir etwas machen, wird oft von unserem Kalender bestimmt. Das Zeitgefühl wird heute (noch) von den großen christlichen Festen bestimmt. Weihnachten, Ostern und Pfingsten gelten in einer säkularen Gesellschaft durchaus noch als kalendarische Fixpunkte. Allerdings wird der Konsens zwischen bürgerlichem Jahr und liturgischem Jahr immer mehr aufgesprengt. Das liturgische Jahr geht seiner prägenden Kraft für Gesellschaft und Kultur immer mehr verlustig. Die christliche Gemeinde erfährt, dass das liturgische Jahr in seiner tradierten Gestalt immer mehr in die Rolle einer subkulturellen Lebensordnung gerät, die nur noch hinsichtlich eines gesellschaftlichen Teilaspektes Gültigkeit besitzt und von denjenigen getragen wird, die in diesem Bereich leben. Die praktizierenden Christen leben heute im Schnittpunkt mehrerer sich überlagernder Codices, die sich punktuell berühren können (vgl. Ostern, Weihnachten), jedoch häufig miteinander konkurrieren. Als herausragendes Beispiel dieser Entwicklung sei die neuere Debatte um den Sonntag genannt², insofern hier gegen den theologischen Sinn wie die liturgische Praxis des Herrentages Kritik angebracht wird und das Postulat der (post-)modernen Gesellschaft nach freier Zeit, individuell einplanbaren freien Tagen oder der Sonntag aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus als Arbeitstag propagiert wird. Da die Begründung der Legitimität des liturgischen Kirchenjahres weder auf apologetischem noch auf traditionalistischem Weg erfolgen kann, muss nach systematischen wie liturgietheologischen Plausibilitäten gefragt werden, die sich mit anderen kulturell wirksamen Codices vermitteln lassen.³ Wird dieser Prozess nicht gesucht, gerät die Feier des liturgischen Jahres in eine Nischenexistenz oder christlich geprägte Feste mutieren zu anderen Fest- und Sinngestalten.⁴ Das Mitleben und Mit-erleben

¹ N. ELIAS, Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Frankfurt/M. 1984, 15.

² Vgl. dazu: W. ROHRDORF, Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Der gegenwärtige Stand der Forschung. In: LJ 31 (1981) 145–158; F. ZEILINGER, Vom Sabbat zum Sonntag. In: ThG 42 (1999) 82–91.

³ Ein Prozess, der der genetischen Erforschung des liturgischen Jahres wohl vertraut ist: Festzeiten des Herrenjahres, Temporale wie Sanctorale des Kirchenjahres sind größtenteils in dialogischer Auseinandersetzung mit spätantiker wie mittelalterlicher Kultur entstanden, vgl. dazu neuerdings: B. KLAUS, Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche. Stuttgart 1998.

⁴ Als Beispiel einer solchen Mutation kann das Fest des hl. Nikolaus von Myra gelten. Ein Märtyrerbischof des 4. Jh., dessen Fest in Ost- wie Westkirche gleichermaßen populär war, mutiert unter den Bedingungen der Moderne zum ‚Sancta Claus‘, einem bürgerlichen Abbild des ‚sugar daddy‘, der sämtlicher ikonographischer Attribute eines Bischofs entkleidet wurde. „Erstaunlich ist nur, dass die Erinnerung an den heiligen Nikolaus wach geblieben ist und dass er selbst dort unentbehrlich scheint, wo er nur noch als Dekor dient oder zur Umsatzsteigerung beim Weihnachtsgeschäft eingesetzt wird. Mit der Kommerzialisierung wurde allerdings die Nikolausüber-

des liturgischen Jahres wird somit zu einem Prüfstein des Verhältnisses von Moderne und Kirche. Im Folgenden soll eine liturgietheologische Skizze des Kirchenjahres vorgelegt werden, die die Bedingungen und Anfragen der Moderne aufgreift. Leitmotivisch liegt diesem Versuch die christologisch-soteriologische Qualifizierung der Zeit als ‚Fülle der Zeit‘ (vgl. Gal 4,4) zugrunde.⁵

Dies geschieht in sechs Schritten: Nach einer liturgietheologischen Überlegung der Zeit (1.) wird die Heilsgeschichte als theologische Grundaussage des Kirchenjahres bedacht (2.). Das Liturgische Jahr als Korrektiv (3.) und als Propädeutik des Glaubens (4.) münden in die Betrachtung des innovativen Potentials dieser Zeitstrukturierung (5.). In der Schlussüberlegung wird die Zeitbestimmung als ‚Fülle der Zeit‘ im Kirchenlied betrachtet (6.).

1. Die liturgietheologische Organisation der Zeit

Die Frage der gottesdienstlichen Gestaltung der Zeit lebt von der Wahrnehmung der Zeit als Erfahrung der Veränderung und des Vergehens. Die menschliche Zeiterfahrung ist von naturalen, biologischen, sozialen, kulturellen und religiösen Erfassungen der Zeit bestimmt. Die augustinische Frage nach Sinn und Bedeutung der Zeit spielt sich immer in einem Bezugsrahmen ab, der das Koordinatensystem für die Bestimmung der Zeit abgibt. Es gibt verschiedene Bestimmungen des Phänomens ‚Zeit‘.⁶ In der naturalen Organisation der Zeit spricht man von endogenen und exogenen Bedingungen der Zeiterfahrung. Die naturale Organisation der Zeit lehnt sich an biologische Rhythmen (z. B. Herzschlag, Atem), kosmische Rhythmen (Tag/Nacht, Umlauf der Gestirne), Veränderungen der Jahreszeiten an. Von der naturalen Erfahrung der Zeit leitet sich die kalendarische Bestimmung ab. Ebenso basiert eine weitere Organisationsform der Zeit auf der naturalen, die soziale. Hierbei manifestieren sich gesellschaftliche wie kulturelle Einflüsse auf die Zeiterfahrung und Zeitbewältigung von uns Menschen. Deswegen gibt es eine Pluralität der sozialen Erfahrungen von Zeit. Zeit kann verstanden werden als Weg, als Wiederkehr der Ursprünge, als Heilsgeschichte. Die christliche Zeitrechnung ist eine der bekanntesten Zeitwahrnehmungen.⁷ Die soziale Konstruktion der Zeit kennt neben der zyklischen auch die lineare Konstruktion der Zeit. Arbeits-, Frei- und Urlaubszeit, Schulferien, Sieben-Tage-Woche und dergl. sind Manifestationen der sozialen Konstruktion der Zeit.

Eine weitere Zeitorientierung ist die kultisch-religiöse, die auf den bereits besprochenen Manifestationen der Zeit aufbaut. Rurale Kulturen, Stadtkulturen verstanden die Zeiterfah-

lieferung als Kulturerbe aus der christlichen Spätantike vertan! Auch als Heiliger der Kirche, als Leitbild religiöser, frommer Orientierung, ist Nikolaus verschwunden“ (B. KLAUS [s. Anm. 3] 200).

⁵ Zum biblischen Aspekt der Zeit siehe: I. WILLI-PLEIN, Am Anfang einer Geschichte der Zeit. In: ThZ 53 (1997) 152–164, FS E. JENNI: DIES., Zeit, Zeitlichkeit und die Geschichte der Zeit in der Bibel. In: BiKi 54 (1999) 150–155.

⁶ „Was wir ‚Zeit‘ nennen, bedeutet zunächst einmal einen Bezugsrahmen, der Menschen einer bestimmten Gruppe, und schliesslich auch der Menschheit dazu dient, innerhalb einer kontinuierlichen Abfolge von Veränderungen von der jeweiligen Bezugsgruppe anerkannte Meilensteine zu errichten oder auch eine bestimmte Phase in einem solchen Geschehensfluss mit Phasen eines anderen zu vergleichen“ (N. ELIAS [s. Anm. 1] 43).

⁷ Grundlegend dazu: Ph. HARNONCOURTH, Der Kalender. In: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Regensburg 1994 (GDK 6,1) 9–63; Th. J. TALLEY, Origins of the Liturgical Year. New York 1986.

zung zugleich als eine kultische. Das Messen der Zeit war eine kultisch-sacerdotale Aufgabe. Die Ausgestaltung eines Kalenders war Beispiel einer kultisch-religiösen Organisation von Zeit:

„Die kultische Zeitgestaltung (von Tag, Woche, Jahr usw.) ist weder nach Inhalt noch nach Form veränderlich. Die Jahresfeste werden einerseits beeinflusst durch den sich verändernden Glauben der Kultteilnehmer, durch wirtschaftliche, kulturelle und soziale Veränderungen. Andererseits sind neu entstandene (oder neu übernommene bzw. sich reformierende) Religionen immer wieder gezwungen, Elemente der traditionellen Feste auch in den erneuerten Kult zu integrieren.“⁸

Die liturgische Konzeption der Zeit in der jüdisch-christlichen Offenbarung setzt die hier besprochenen Zeitorganisationen voraus und deutet sie in einer heilsgeschichtlichen Schau. Das Christusereignis als Fülle der Zeit verstanden, wird als lineares Zeiterleben in ein zyklisches Zeiterleben (= Kirchenjahr) eingeschrieben.

„Freilich wird man festhalten müssen, dass für das Judentum und Christentum nicht ausschließlich die lineare Zeit zutrifft; sie ist vielmehr die bestimmende Grundkomponente. Komplementär dazu bleibt die zyklische Auffassung bestehen. Ausgehend von der Schöpfung und den heilsgeschichtlichen Ereignissen, bewegt sich die Zeit im Kreislauf des Tages, der Woche, der Monate und des Jahres im Sinne einer Spirale bis zum Endpunkt der Vollendung der Zeit.“⁹

So wird für die Gestaltung des Kirchenjahres der Ablauf des Naturjahres prägend.¹⁰ Aus der sozialen wie kulturellen Organisation der Zeit lassen sich bei christlichen Festen jüdische wie heidnische Einflüsse nachweisen.¹¹ Liturgische Praxis wie theologische Reflexion gingen mit den vorhandenen Traditionen innovativ wie kritisch um; sie wurden in einem eigenständigen Prozess zu einer neuen Feiergestalt des Christusereignisses. Im Zentrum der theologischen Ausgestaltung des liturgischen Jahres stand von Anfang an der Gedanke des Christusereignisses, das am Herrentag liturgisch begangen wurde. Die Feier des Herrenmahles am Sonntag ist der Ur-Feiertag, der Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres ist (vgl. II. Vaticanum, SC 106). Von diesem Grundzug entwickelte sich die Feiergestalt des Jahresostern. Das geschichtlich gewachsene liturgische Herrenjahr besteht aus zwei Grundpfeilern: Ostern und Weihnachten. In der Geschichte haben sich neben dem Sanktorale¹² auch Ereignisse der Kirchengeschichte wie Strömungen der Frömmigkeitsgeschichte zu weiteren historisch gewachsenen Ausgestaltungen des Christusereignisses geführt.¹³ Die systematisch-liturgische Konzeption des Jahres erlaubte, das Kirchenjahr als ein „Haus in der Zeit“ (K.-H. Bieritz) zu verstehen, das für das gesamte Leben Plausibili-

⁸ H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GDK 5) 25. Eine relativ moderne Erfahrung und Erfassung der Zeit stellt die naturwissenschaftliche Zeitorganisation dar. Hatte die klassische Physik die Zeit als invariant verstanden, so geht die moderne Quantentheorie davon aus, dass sich im Messprozess irreversible Vorgänge finden, die eine mögliche Verletzung der Zeitsymmetrie beinhalten, vgl. Dimensionen der Zeit. Die Zeitstruktur Gottes, der Welt und des Menschen. Hg. W. Achtnr [u. a.], Darmstadt 1998, 155–141; K. MAINZER, Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit. München 1999 (= Besck'sche Reihe, 2011) 63–72.

⁹ H. AUF DER MAUR, ebd. 21.

¹⁰ Als klassisches Beispiel dieser Verschränkung von Naturjahr und liturgischem Jahr können die Quatembertage gelten, die in einer rural geprägten Frömmigkeit einen sehr hohen Stellenwert besaßen, vgl. M. KUNZLER, Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995, 574f (= Amateca 10).

¹¹ Vgl. Th. MAERTENS, Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste. Mainz 1965; J. J. PETUCHOWSKI, Feiertage des Herrn. Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche. Freiburg i. Br. 1984.

¹² Zur Genese des Sanktorale siehe: H. AUF DER MAUR, Feste und Gedenktage der Heiligen. In: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Regensburg 1994, 65–357 (GDK 6,1).

¹³ Hier ist beispielsweise an das Rosenkranzfest oder an Fronleichnam zu erinnern.

tätsstrukturen vorlegte.¹⁴ Das liturgische Jahr macht den kairos im chronos manifest.¹⁵ Diese Basis ist in der Moderne brüchig geworden. Im Folgenden sollen theologische Leitlinien für eine gesuchte Theologie des Herrenjahres vorgestellt werden.

2. Basis: Heilsgeschichte

Die heilgeschichtliche Struktur christlichen Glaubens ist Basis einer Theologie des liturgischen Jahres. In der Anamnese der Heilstaten Gottes, die in Jesus Christus ihre Fülle erreichten, erinnert sich die Kirche der geschichtlich ergangenen Heilsbotschaft. Christliche Zeitorganisation und Zeitgestaltung sind Ausdruck der genuin christlichen Gotteserfahrung.

„Die Zeitgestaltungen, die sich die christliche Gemeinde in Kirchenjahr und Sonntagsfeier, Festzeiten und der Ritualisierung symbolisierter Zeitabläufe in Gottesdienst und Frömmigkeitspraxis ergeben hat, gründen in den Gotteserfahrungen, die sie Jesus Christus und dem Wirken seines Geistes in Kirche, Geschichte und Welt verdankt.“¹⁶

Die Feste des Christusereignisses sind „zeitliche Gedächtnismetaphern“, die das kulturelle Gedächtnis formen.¹⁷ Es zeigt sich in der Rede vom liturgischen Jahr eine strukturelle Problematik, denn das Christusereignis entzieht sich einer chronologischen Einordnung, weil es sich nicht in die zeitliche Schiene von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einfügen lässt. Im liturgischen Jahr wird das Christusereignis gleichsam auf die Zeitschiene des Jahres verteilt. Dies ist insofern berechtigt, als Christen ihren Glauben in der Zeit leben. Die symbolische Struktur des liturgischen Jahres ist demnach eine „nötige, zutiefst menschliche Weise, die Christusgeschichte zu vergegenwärtigen und an ihr teilhaben zu lassen“¹⁸. Das liturgische Jahr lebt von der heilsgeschichtlichen Struktur des „Zwischen“. Dem Kirchenjahr kommt eine eschatologische Qualität zu:

„Es geht immer um die Begegnung mit Gott, durch Christus, in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes – in dieser ‚Zwischen-Zeit‘, ‚bis der Herr wiederkommt‘. Weil der ewige Gott dieser Zeit gegenwärtig ist, ist alles gegenwärtig, was er je gewirkt und verheißen hat.“¹⁹

Der geschichtliche Aspekt der Zeit in der Anamnese des Glaubensgutes in seiner liturgischen Fixiertheit erlaubt, das Phänomen des Erinnerns zu profilieren. Hierbei treten Aspekte der Minderung, des Verlustes, der Konservierung wie der Tradierung zu Tage. Diese Geschichtlichkeit als zeitliches Gedächtnis der Glaubensgemeinschaft macht den Prozess verständlich, dass Feste konserviert oder vergessen werden, neue Festformen sich entfalten können. Durch die Geschichtlichkeit des liturgischen Jahres geschieht die Prokla-

¹⁴ „So wie die Christenheit in ihrer zweitausendjährigen Geschichte Häuser in die Landschaft gesetzt hat, Kirchen, Kathedralen, Klöster, so hat sie auch ein Haus in der Zeit gebaut: das Kirchenjahr. Häufig ist es mit einem Dom verglichen worden: Da gibt es Pforten, Vorhallen, Säulen, Haupt- und Seitenschiffe, Stufen, die zum Allerheiligsten führen“ (K.-H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. In: Handbuch der Liturgik. Hg. H.-Ch. Schmidt-Lauber – K. H. Bieritz. Leipzig – Göttingen 1995, 453–489, hier 453).

¹⁵ Vgl. K.-H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. München 1994, 28 (= Beck'sche Reihe 447).

¹⁶ I. U. DALFERTH, Gott und Zeit. In: DERS., Gedeutete Wahrheit. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit. Tübingen 1997, 232–267, hier 232.

¹⁷ Vgl. A. ASSMANN, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999.

¹⁸ K.-H. BIERITZ (s. Anm. 15) 28.

¹⁹ H. B. MEYER, Zeit und Gottesdienst. Anthropologische Bemerkungen zur liturgischen Zeit. In: LJ 31 (1981) 193–213, hier 209.

mation des gefeierten Gotteswortes, denn es ist Aufgabe der Kirche, das in Christus grundlegende Heilswerk allen Menschen aller Zeiten zu verkünden und zugänglich zu machen (vgl. II. Vaticanum, LG 1).

3. Das liturgische Jahr als Korrektiv

Wenngleich sich das liturgische Jahr vom zivilen Kalender unterscheidet, so ist das Kirchenjahr nicht als Konkurrenz zum zivilen zu verstehen. In einer schöpfungstheologischen Sicht ist ebenso die „weltliche Zeit“ als Gabe Gottes zu qualifizieren, die aus christlicher Sicht zu bejahen und zu gestalten ist. Die (post-)moderne Zeiterfahrung steht unter dem Aspekt der Beschleunigung. Die zeitlichen Abläufe zu minimieren („Eigenzeit“) gilt als ein Postulat der Moderne. Das moderne Zeitgefühl lebt von der „Jetztzeit“, die an einer unmittelbaren Erfüllung orientiert ist. Eine anamnetische Struktur und Zeiterfahrung der Erinnerung liegt quer zu dieser „Instantzeit“. Die Feier des Kirchenjahres lebt aus der Mitte der Zeit und kann dadurch den ambivalenten Beschleunigungen der Zeitabläufe widerstehen. Aus der Mitte der Zeit zu leben heißt aber nicht, der Zeit zu entfliehen oder sich in futuristische Zeitprojektionen zu flüchten. Die Feier des Kirchenjahres als der symbolisch-liturgischen Manifestation der Zeit versteht sich weder als magische Verfügung noch als suggestiven Wunsch der Feiernden in ihrem Ursprung mit der Zeit. Das Leitmotiv der „Fülle der Zeit“ praktiziert eine ‚Entschleunigung‘ der Zeit. Im Anschluss an F. Reheis²⁰ lässt sich die symbolische Zeitstruktur des liturgischen Jahres im Sinne einer Zeithygiene umschreiben, die sich davor hütet, Quantität mit Qualität zu verwechseln. Liturgische Feste und gottesdienstliche Feiern sind ‚Zeitinseln‘, um im Leben Sinn und Grund zu entdecken.²¹ In einer „integralen Festpraxis“ (P. Cornehl) ist dabei das Vor- und Umfeld, Brauchtum der jeweiligen Feste wie entsprechende Rituale mitzubedenken. Die symbolische Struktur des liturgischen Jahres manifestiert Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt. Der christologische Pol des Kirchenjahres bekennt Jesus aus Nazaret als Messias/Christus und Erlöser. Im Mitfeiern der christologisch-soteriologisch qualifizierten Zeiterfahrung wird die (linear verlaufende) Zeit geheiligt.²² Die Thematik der Heiligung der Zeit ist ein altes Thema einer Theologie des Kirchenjahres. Alles Geschaffene, auch die Zeit, wird in die Kommunikation mit Gott einbezogen. Gottes Wort erging an die Menschen, die im Gebet auf diese Einladung antworten. „Stellvertretend für die ganze Schöpfung antwortet die Gemeinde der Brüder und Schwestern seines Sohnes in Wahrnehmung ihres königlichen Priestertums lobpreisend auf seine Liebe, wie sie sich in den Heilstaten gezeigt hat.“²³

Heute versteht man den Prozess der Moderne als dialektischen, für die Zeitperspektive bedeutet dies: Dem (post-)modernen Zeitgefühl wohnen als Kehrseite der Beschleunigung

²⁰ F. REHEIS, Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. 2. überarb. und erg. Aufl. Darmstadt 1998.

²¹ F. REHEIS, ebd. 213ff.

²² Dabei gilt zu beachten: „Die Zeitordnung ‚Kirchenjahr‘ darf nicht als ‚heilige Zeit‘ missverstanden werden, denn tatsächlich ist sie ja auch durch menschliche Entscheidung gesetzt. Aber sie ist doch Zeit der Besinnung auf das Transzendente und von daher herausgehoben aus dem Lauf der Zeit.“ (B. KRANEMANN, Unterbrechung. Das Kirchenjahr in der Erlebnisgesellschaft. In: BiLi 70 [1997] 259–267, hier 263).

²³ M. KUNZLER (s. Anm. 10) 477. Zur Thematik der Heiligung der Zeit siehe ebd. 477–645.

jedoch implizite religiöse Suchbewegungen inne. A. Schilson nennt mehrere solcher Manifestationen des Religiösen in der heutigen Kultur.²⁴

- a) Im Boom, den Museen und Ausstellungen in jüngerer Zeit erleben, zeigt sich die Suche nach dem ‚zeitlos Schönen‘, das von vielen gesucht wird. Der archaische Wunsch, dem schlechthin Schönen zu begegnen, gewinnt eine quasi religiöse Dimension, weil darin eine Spur des Ewigen in der Zeit erfahrbare wird.
- b) Ebenfalls eine ästhetische Spur der Suche nach dem Religiösen manifestiert sich in dem Faktum, sich Zeit zu nehmen für Konzerte, Musicals, Events usw. Hier versucht der Mensch dem Alltagstrott wenigstens für ein paar Stunden zu entkommen.
- c) Das Kaufhaus präsentiert sich als ‚Erlebniskaufhaus‘. Flanieren, Shopping in den elegant gestalteten Einkaufspassagen der Innenstädte lässt beim Einkaufen die Zeit vergessen und eine individuelle Erfüllung finden. Auch das Einkaufsparadies (!) verleiht den Hauch des Zeitlosen.
- d) Feiern von Festen wie Urlaubszeit sind Manifestationen einer religiösen Suchbewegung in der profanen Moderne. Fest wie Urlaub als ‚time-out‘ erlauben eine andere Zeiterfahrung als die wirtschaftlich propagierte des ‚time is money‘.²⁵ Fest wie Urlaub liegen ebenfalls quer zu einer restlos verplanten Zeit.

Der christliche Glaube kann diese anonymen Suchbewegungen auffangen, denn es ist eine Aufgabe der christlichen Verkündigung, „dem heutigen Menschen bei der Bewältigung dieser seiner religiösen Sehnsüchte und Bedürfnisse zu helfen. Will der christliche Glaube wahre Zeitgenossenschaft praktizieren, so wird er gerade diese, ihrer selbst nicht gewisse und oft unbewusste Suche zunächst einmal vorbehaltlos wahrnehmen, sie sodann in kritischer Sympathie ernst nehmen, um dann im letzten Schritt geduldig und unermüdlich über deren wahre Dimensionen aufzuklären und ihre mögliche Erfüllung im Christentum vorzustellen“²⁶.

4. Das liturgische Jahr als Propädeutik des Glaubens

Das liturgisch gefeierte Christusereignis muss stetig wiederholt werden, um der Verkündigung und Vergegenwärtigung des Heils gerecht zu werden. Das Kirchenjahr ist Teil einer Propädeutik des Glaubens, der lebensgeschichtlich wie ekklesial vollzogen wird. Der christliche Glaube realisiert und vollzieht sich im liturgischen Jahr, das als umfassende Selbstdarstellung der Kirche Basis christlicher Existenz wird. Diese systematische Aussage über die Mitfeier des liturgischen Jahres vollzieht die paulinische Aussage nach, die die christliche Existenz unter dem Diktum der Gleichgestaltung mit Christus sieht (vgl. Röm 6,5). Der Christ versteht sich durch die Mitfeier als Zeuge und Vermittler des allen Menschen zugedachten Heils. Die liturgische Feier im Verlauf eines Kirchenjahres partizipiert so an der Sendungsstruktur christlichen Glaubens ganz allgemein. In der propädeutischen Sicht ist das liturgische Jahr ein Element des Individuationsprinzips christlicher Existenz. Gottesdienst ist nach einem personalistischen Ansatz Dienst Gottes an der Personwerdung

²⁴ Siehe zum Folgenden: A. SCHILSON, *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*. Tübingen – Basel 1997, 144–170.

²⁵ Zu dieser Auffassung der Zeit siehe: J. VORLAUFER, *Mensch ohne Zeit. Phänomenologische Aspekte einer Dialektik von Geldstruktur und Zeiterfahrung*. In: ZKTh 121 (1999) 121–138.

²⁶ A. SCHILSON (s. Anm. 24) 156.

der Menschen.²⁷ Der befreiende Charakter christlicher Botschaft artikuliert sich symbolisch vermittelt im liturgischen Jahr. Die aktive wie volle Mitfeier des liturgischen Jahres als qualifiziertes Ausdruckshandeln der Kirche vollzieht Göttliches wie Menschliches. Die Mitte der Zeit manifestiert sich in dem je neuen Ereignishaften, das weder ein einseitiges Vergewissern historischer Sachverhalte noch eine Projektion auf Zukünftiges ist. In dem kulturell-symbolischen Gedächtnis der Liturgie vergegenwärtigt sich die Mitte der Zeit, Christus, im Pneuma seiner Gemeinde. Die Mitte der Zeit realisiert das Rettende der Botschaft Gottes an uns Menschen in unserer Zeit. Menschen-Zeit wird Gottes-Zeit, wie Gottes-Zeit Menschen-Zeit wird.

5. Das innovative Potential

Das Konzept des Kirchenjahres ist in der Raum-Zeit-Dimension menschlicher Existenz unter den Bedingungen der Moderne zu konzipieren. Die Moderne hat die Religion weder erledigt noch aufgehoben. Mit H.-J. Höhn ist vielmehr von einer religionsproduktiven Tendenz der Gegenwart zu sprechen.²⁸ Diesen Gedanken gilt es, in einer systematischen Analyse für die Rezeption des liturgischen Jahres, die jeder Generation neu aufgegeben ist, aufzunehmen. Kirche und Theologie haben mit dem Traditionsgut des Kirchenjahres in einem „nicht-traditionalistischen“ Sinn umzugehen, d. h. nach einer soziologischen Analyse der gegenwärtigen Kultur ist Tradition nur (über-)lebensfähig, wenn sie sich durch die Moderne brechen lässt.

„Einfaches Aussteigen aus dem Kontinuitätszusammenhang des kirchlichen Zeugnisses in der Sonn- und Festtagsfeier wäre ebenso unverständlich wie unkritisches Festhalten an traditionellen Terminen, an denen im Wandel der soziokulturellen Verhältnisse der Christenheit das Glaubenszeugnis einfach nicht mehr möglich ist.“²⁹

So können Feiertage des Sanktorale (z. B. Marienfeste³⁰) wie des Temporale in dem dialogischen Prozess, der zwischen Glaube und Moderne herrscht, neues innovatives Potential entwickeln. Liturgische Praktiken neuerer Frömmigkeitsstile wie Bewegungen unterstreichen diesen Zug. So fanden beispielsweise ökumenische Liturgien, Liturgien zur Bewahrung der Schöpfung u. ä. m. Eingang in die Praxis des Kirchenjahres. Ein solcher Prozess macht sichtbar, wie das liturgische Jahr seine theologischen Aussagen mit anderen kulturell wirksamen Codices vermitteln kann. Manche Feste des liturgischen Jahres behaupten ihren Platz im Kalender wie im gesellschaftlichen Bewusstsein. In dem tiefgreifenden Bedeu-

²⁷ Vgl. dazu A. GERHARDS, *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 [u. a.]. Stuttgart 1998, 20–31.

²⁸ Siehe dazu: H.-J. HÖHN, *Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg i. Br. ³1996. Zur Thematik der religionsproduktiven Tendenz der Gegenwart siehe ebenfalls: K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg i. Br. 1992, 157–163 (QD 141).

²⁹ A. A. HÄUSSLING, *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. M. Klöckener [u. a.]. Münster 1997 (LQF 79) 78f.

³⁰ So fordert K. Guth für die Wiederbelebung der Marienfeste eine innovative Verknüpfung von Herren- und Marienfeste in Liturgie und Verkündigung, siehe: K. GUTH, *Mariä Geburt. Aspekte apokrypher Überlieferung in mittelalterlichen Legenden zum Fest*. In: *Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen*. Hg. A. Ziegenaus. Regensburg 1998, 105–117, bes. 117.

tungswandel werden überlieferte christliche Inhalte transferiert, ihrer biblischen wie heilsgeschichtlichen Bezüge zumindest partiell entkleidet bzw. um neue Inhalte erweitert. Als Beispiel für diese neuere Entwicklungslinie kann das Weihnachtsfest gelten, dem neue Sinninhalte (Fest der Familie, der Liebe und des Friedens) zuwachsen.

Das Traditionsgut der liturgischen Feste des Christusereignisses kann auf einen solchen Prozess ebenso kritisch auf damit verbundene Mentalitätsschübe reagieren, insofern theologische Aussagen liturgischer Feste zum (post-)modernen Zeitverständnis ‚quer‘ liegen. In dieser Perspektive ließen sich Advents- wie Weihnachtszeit, Quadragesima wie Pentekoste als ‚time-out‘ der ‚Instantzeit‘ umschreiben. „Dass mitten in der Zeit das Zeitenhobene im Glauben und in seiner gottesdienstlichen Feier erfahren werden kann und aller Beschleunigung widersteht, bleibt eine tragende christliche Grundüberzeugung, die gerade der Moderne nahezubringen sein dürfte.“³¹ K. Schlemmer versucht unter dieser Perspektive eine theologische Neubesinnung der Quatembertage.³²

6. Schlussüberlegung

Das Kirchenjahr lebt aus der Gebrochenheit menschlicher Existenz und ist damit weder Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit noch Projektion von Gegenwärtigem in die Zukunft. Das liturgische Jahr lebt von symbolischen wie liturgischen Vollzügen des historischen Christusereignisses. In seinem unverwechselbaren Kern verkündet es einen menschgewordenen Gott, der ein ‚Gott mit uns‘ sein will. Es ist ein Gott, der – gekreuzigt – unsere Geschichte kreuzt und dadurch der Geschichte ihren Grund aufweist. Die tätige, volle und bewusste Mitfeier des liturgischen Jahres unter dem Aspekt der ‚Fülle der Zeit‘ entwickelt, drückt aus, der Mensch ist kein eindimensionales Wesen, sondern in seiner Existenz mehrdimensionales, das sich symbolisch ausdrückt.³³ In der liturgischen Feier bekundet sich der Mensch nicht nur als homo faber, sondern auch als homo ludens. Indem der Mensch innehält, sich Zeit nimmt, um absichtslos und zweckfrei Gott zu loben und zu feiern, kommt etwas zum Ausdruck, was seinen Zugang zur Realität nachhaltig verändert. Das liturgische Jahr realisiert das ‚Heute Gottes‘ in den verschiedenen Zeitkontinuitäten des Menschen. So eröffnet sich ein Zugang zum christlichen Glauben von der Dimension der Zeit her. Das symbolische Konstrukt des liturgischen Jahres verhilft den Christen ihre Plausibilitäten in der Moderne zu finden und zu leben. Dies geschieht in einem dialektischen Prozess zwischen Moderne und kirchlichem Traditionsgut der Liturgie.

„Die Kirche ist also herausgefordert, sich dieser modernen Welt anzupassen (‚aptare‘, ‚accomodare‘), ohne sich ihr anzugleichen (‚assimilare‘, ‚imitari‘) oder sich auf ein Sondermilieu zurückzuziehen; sich in der ‚Welt‘ anpassungs- oder anschlussfähig zu halten, ohne in ihr aufzugehen, in der Beliebigkeit oder Irrelevanz zu zerfließen und das Skandalon ihrer Verkündigung preiszugeben.“³⁴

³¹ A. SCHILSON (s. Anm. 24) 57.

³² So sollen die vier Quatembertage um folgende thematischen Kreise gelegt werden: 1. Schöpfung, 2. Umwelt, 3. Arbeit/Arbeitslosigkeit, 4. Frieden/Leben, vgl. K. SCHLEMMER, Bitt-Tage feiern. Neue Formen und Modelle. Freiburg i. Br. 1985.

³³ Zum Symbolischen als Grundstruktur des Liturgischen siehe: W. W. MÜLLER, Liturgische Symbolik. Welche Bedeutung kommt dem Symbol in der Liturgie zu? In: *HID* 53 (1999) 182–190.

³⁴ M. N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg i. Br. 1998, 145.

J. Kleppers Kirchenlied „Der du die Zeit in Händen hast“ kann den Gedanken der gebrochenen Existenz in der Zeit illustrieren.³⁵ In diesem Lied, das den geoffenbarten Gott der jüdisch-christlichen Tradition als Herrn der Geschichte sieht, münden Höhen und Tiefen menschlicher Existenz in das Lob jenes Gottes, der uns in seinem Sohn und durch seinen Geist in unserem Leben nahe sein will.³⁶

„Wer feiert, lebt buchstäblich im Augenblick, auch wenn er ihn nicht festhalten kann und er notwendigerweise vorübergeht und zerrinnt. Doch dem Feiernden wird dies weder Anlass zur Sorge noch zu Angst oder Unruhe. Im Vollzug der Feier weiß er seine Zeit buchstäblich in guten Händen.“³⁷

³⁵ „Der du die Zeit in Händen hast, Herr, nimm auch dieses Jahres Last und wandle sie in Segen. Nun von dir selbst in Jesus Christ die Mitte festgewiesen ist, führ uns dem Ziel entgegen. Da alles, was der Mensch beginnt, vor seinen Augen noch zerrinnt, sei du selbst der Vollender. Die Jahre, die du uns geschenkt, wenn deine Güte uns nicht lenkt, veralten wie Gewänder.“ So lauten die beiden ersten Strophen dieses Liedes, zit. nach: Katholisches Gesangbuch. Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz. Zug 1998, Nr. 355.

³⁶ Weitere Beispiele für eine christliche Zeiterfahrung im Kirchenlied siehe: J. PRITZKAT, Dein ist der Tag und Dein ist die Nacht. Zeiterfahrung im Kirchenlied. In: BiLi 70 (1997) 302–304.

³⁷ A. SCHILSON (s. Anm. 24) 161.