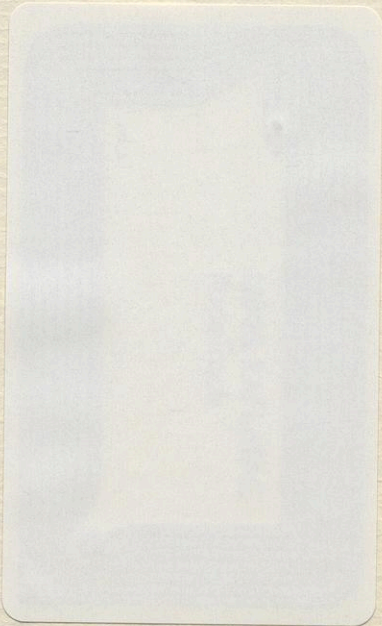




N12<517790175 021



UBTÜBINGEN



heol heiliger Dienst

1
2001

55. Jahrgang

55.56

2001.2002

Wort zu diesem Heft

Wm. Trüben

1

P. Winfried Bachler OSB

Bischof Dr. Egon Kapellari

Neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau

3

SYMPOSION 2000: DIE SCHRIFT IN DER LITURGIE

Die Bibel in der Liturgie – persönliche Erfahrungen

Alois Kowald

Erfahrungen eines Pfarrers

5

Dorothea Schwarzbauer-Haupt

Anliegen von Frauen in der Verkündigung

7

Elke Gallee

Stimmen aus der Gemeinde (1)

9

Karl Gallee

Stimmen aus der Gemeinde (2)

11

Angelus A. Häußling OSB

Biblische Grundlegung christlicher Liturgie

13

Ansgar Franz

Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied

21

Norbert Lohfink

Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis

37

Gesprächskreise:

Winfried Glade

Schriftpredigt und Schriftauslegung

58

Renate Nika

„Die Heilige Schrift als mein persönliches Lebensbuch“

59

Dorothea Schwarzbauer-Haupt

Schriftauslegung aus der Perspektive von Frauen

60

Buchbesprechung

61

Büchereingänge

64

202051

ZA 4737

210

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

P. Mag. Winfried BACHLER OSB, Postfach 113, A-5010 Salzburg.
Doz. Dr. Jürgen BÄRSCH, Kollegstraße 10, D-44801 Bochum.
Prof. Dr. Ansgar FRANZ, Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum.
Mag. Elke und Mag. Karl GALLEE, Pulverturmstraße 15, A-1090 Wien.
Prof. P. Dr. Winfried GLADE SVD, Missionshaus St. Gabriel, A-2340 Mödling.
Prof. P. Dr. Angelus A. HÄUSSLING OSB, Abtei Maria Laach, D-56653 Maria Laach.
Pfr. Mag. Alois KOWALD, Hauptplatz 4, A-8200 Gleisdorf.
Prof. P. Dr. Norbert LOHFINK SJ, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main.
Mag. Renate NIKA, Hauptplatz 4, A-8200 Gleisdorf.
Mag. Dorothea SCHWARZBAUER-HAUPT, Weesestraße 3/6, A-4060 Leonding.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

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

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890
Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803
Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Univ.-Prof. Dr. Franz Nikolasch, Salzburg; a.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck; Mag. Dr. Andreas Redtenbacher, Wien-Trier; a.o. Univ.-Prof. 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.

heiliger Dienst

55. Jahrgang – 2001

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 55. Jahrganges 2001

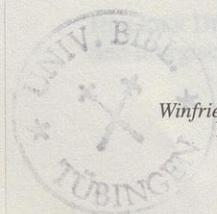
BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Angelus A. Häußling</i> Biblische Grundlagen christlicher Liturgie.....	1	13
<i>Ansgar Franz</i> Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied	1	21
<i>Norbert Lohfink</i> Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis.....	1	37
<i>Wolfgang W. Müller</i> Inmitten der Zeit. Überlegungen zum Platz des Kirchenjahres in der Moderne.....	2	69
<i>Philipp Harnoncourt</i> Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin aller christlichen Kirchen?.....	2	78
<i>Albert Thaddäus Esterbauer</i> Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet Änderungen seit der ersten Approbation 1971	2	95
<i>Bert Groen</i> Das Fest der Darstellung des Herrn Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes im byzantinischen und römischen Ritus.....	2	109
<i>Franz-Rudolf Weinert</i> Blumen und Pflanzen in der Liturgie und im christlichen Brauchtum.....	2	138
<i>Klemens Richter</i> Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit	3	155
<i>Winfried Haunerland</i> Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch.....	3	167
<i>Karl Wagner</i> Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie Vorstellung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien	3	177
<i>Wolfgang Holzschuh</i> Fortbildungskonzept „Trauerbegleitung“ für Pastoralberufe am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg.....	3	188
<i>Konrad Baumgartner</i> „Dass wir den Übergang bestehen“. Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht.....	3	197
<i>Christine Fleck-Bohaumilitzky</i> Eltern trauern über den Tod ihres Kindes	3	215
<i>Winfried Glade</i> Kultur des Feierns – Ars celebrandi	4	235
<i>Robert Wentz</i> Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen Plädoyer für einen Paradigmenwechsel im Verständnis liturgischer Zeichen.....	4	250
<i>Gabriele Max</i> Der Gestus der Traditio Instrumenti in der Beauftragung zum Lektorat nach dem römischen Pontifikale von 1972 unter historischem und analytischem Aspekt	4	265
<i>Michael Plank</i> „Sinnesrausch und Gotteserlebnis“ – Weihrauch als Droge?.....	4	281
<i>Andreas Redtenbacher</i> Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Begräbnisfeier	4	293

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Winfried Bachler</i> Bischof Dr. Egon Kapellari – Neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau	1	3
---	---	---

ZA 4737



<i>Alois Kowald</i> Erfahrungen eines Pfarrers	1	5
<i>Dorothea Schwarzbauer-Haupt</i> Anliegen von Frauen in der Verkündigung	1	7
<i>Elke Gallee</i> Stimmen aus der Gemeinde (1)	1	9
<i>Karl Gallee</i> Stimmen aus der Gemeinde (2)	1	11
<i>Winfried Glade</i> Schriftpredigt und Schriftauslegung	1	58
<i>Renate Nika</i> „Die Heilige Schrift als mein persönliches Lebensbuch“	1	59
<i>Dorothea Schwarzbauer-Haupt</i> Schriftauslegung aus der Perspektive von Frauen	1	60
<i>Andreas Redtenbacher</i> „Von der Schale zum Kern“ In memoriam Balthasar Fischer († 27. Juni 2001)	2	67
<i>Thomas Böhm</i> Ars moriendi. Reminiszenzen zu einem Seminar	3	195
<i>Petra Hillinger</i> Gedanken zur Sterbebegleitung	3	210

BUCHBESPRECHUNGEN

J. Tripps, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsträgern und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik (Doz. Dr. Jürgen Bärsch)	1	61
R. Malcherek, Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhöfer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“ (Dr. Andreas Redtenbacher)	2	148
H. M. Wolf, Das neue Brauchbuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe (Dr. Christoph Baumgartinger)	2	149
K. Wagner, Die Feier der Beerdigung. Werkbuch (Dr. Andreas Redtenbacher)	3	230
R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Dr. Andreas Redtenbacher)	4	300
A. Angenendt, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung? (Dr. Andreas Redtenbacher)	4	301
Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd. 1–2 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. H. Moll (Dr. Andreas Redtenbacher)	4	302
B. R. Tammen, Musik und Bild im Chorraum mittelalterlicher Kirchen 1100–1500 (Dr. Jürgen Bärsch)	4	303

AUTORINNEN und AUTOREN

Bachler, P. Mag. Winfried, Salzburg Bischof Dr. Egon Kapellari – Neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau	1	3
Baumgartner, Prof. Dr. Konrad, Regensburg „Dass wir den Übergang bestehen“. Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht	3	197
Böhm, Vertr.-Ass. Dipl. theol. Thomas, Innsbruck Ars moriendi. Reminiszenzen zu einem Seminar	3	195
Esterbauer, MMag. Albert Thaddäus, Salzburg Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet Änderungen seit der ersten Approbation 1971	2	95

Fleck – Bohaumilitzky, Mag. Christine, Bergkirchen-Lauterbach Eltern trauern über den Tod ihres Kindes	3	215
Franz, Prof. Dr. Ansgar, Bochum Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied	1	21
Gallee, Mag. Elke, Wien Stimmen aus der Gemeinde (1)	1	9
Gallee, Mag. Karl, Wien Stimmen aus der Gemeinde (2)	1	11
Glade, Prof. P. Dr. Winfried, Mödling Schriftpredigt und Schriftauslegung	1	58
Kultur des Feierns – Ars celebrandi	4	235
Groen, Dr. Bert, Nijmegen Das Fest der Darstellung des Herrn Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes im byzantinischen und römischen Ritus	2	109
Harnoncourt, em. Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin aller christlichen Kirchen?	2	78
Hauerland, Univ.-Prof. Dr. Winfried, Linz Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch	3	167
Häußling, Prof. P. Dr. Angelus A., Maria Laach Biblische Grundlagen christlicher Liturgie	1	13
Hillinger, Petra, Wiesen Gedanken zur Sterbebegleitung	3	210
Holzschuh, Dr. Wolfgang, Regensburg Fortbildungskonzept ‚Trauerbegleitung‘ für Pastoralberufe am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg	3	188
Kowald, Pfr. Mag. Alois, Gleisdorf Erfahrungen eines Pfarrers	1	5
Lohfink, Prof. P. Dr. Norbert, Frankfurt am Main Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis	1	37
Max, Dr. Gabriele, Gmunden Der Gestus der Traditio Instrumenti in der Beauftragung zum Lektorat nach dem römischen Pontifikale von 1972 unter historischem und analytischem Aspekt	4	265
Müller, PD Dr. Wolfgang W., Luzern Inmitten der Zeit. Überlegungen zum Platz des Kirchenjahres in der Moderne	2	69
Nika, Mag. Renate, Gleisdorf „Die Heilige Schrift als mein persönliches Lebensbuch“	1	59
Plank, MMag. Michael, Rotholz „Sinnesrausch und Gotteserlebnis“ – Weihrauch als Droge?	4	281
Redtenbacher, P. Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg „Von der Schale zum Kern“ In memoriam Balthasar Fischer († 27. Juni 2001)	2	67
Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Begräbnisfeier	4	293
Richter, Prof. Dr. Klemens, Münster Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit	3	155
Schwarzbauer – Haupt, Mag. Dorothea, Leonding Anliegen von Frauen in der Verkündigung	1	7
Schriftauslegung aus der Perspektive von Frauen	1	60
Wagner, Msgr. Karl, Wien Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie Vorstellung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien	3	177
Weinert, Pfr. Dr. Franz-Rudolf, Mainz Blumen und Pflanzen in der Liturgie und im christlichen Brauchtum	2	138
Wentz, Dr. Robert, Salzburg Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen Plädoyer für einen Paradigmenwechsel im Verständnis liturgischer Zeichen	4	250

Wort zu diesem Heft

Am 13. März 2001 wurde Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari zum neuen Bischof der Diözese Graz-Seckau ernannt. Als Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz ist Bischof Kapellari auch Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich. P. Winfried Bachler OSB, Schriftleiter unserer Zeitschrift und Leiter des Österreichischen Liturgischen Institutes in Salzburg, zeichnet in seiner Funktion als Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich wichtige Stationen im bisherigen Wirken von Bischof Kapellari nach.

Die Liturgische Kommission für Österreich hielt ihr jährlich stattfindendes Symposium im vergangenen Jahr in Mödling, Niederösterreich, ab. Zur Thematik „Die Schrift in der Liturgie“ trafen sich vom 9. bis 10. Oktober 2000 Fachleute und interessierte Liturgieverantwortliche im Bildungshaus St. Gabriel.

P. Angelus A. Häußling OSB, Professor für Liturgiewissenschaft in Maria Laach, lotet im ersten Hauptreferat die biblischen Grundlagen christlicher Liturgie nach mehreren Seiten hin aus. Sein Referat befasst sich u. a. mit folgenden Aspekten: Die aufeinander bezogenen Dimensionen von Glaube und Freiheit, die in der Begegnung mit der vielfachen Gestalt des Wortes Gottes in der Liturgie zu Antwort und Gebet drängen; die in der jeweiligen Aktualisierung des Wortes Gottes sich ereignende „Rollenidentifikation“ als „Hineinzitieren“ in die authentische Heilsgeschichte; die kritische Überprüfung der Mehrfunktionalität von Schriftlesungen in der Liturgie anhand gelungener und weniger gelungener Beispiele.

In seinem Referat zur Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied zeigt Ansgar Franz, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bochum, anhand von vier Kirchenliedern – einem Hymnus aus der Alten Kirche, einem klassischen Kirchenlied der Barockzeit und zwei Neuen Geistlichen Liedern – auf, inwiefern diese selbst sich auf die Heilige Schrift beziehen und gerade dadurch die Frage nach ihrer Schriftgemäßheit beantworten. Franz gelangt so zu einer Bestimmung der Schriftgemäßheit des Kirchenliedes: Insofern dieses sich zum Gott der Bibel bekennt, die Gegenwart in der Heilsgeschichte begründet und von dieser die Zukunft erwartet, könne von schriftgemäßem Kirchenlied gesprochen werden.

Ein weiteres Referat, das sich mit der Bibel als „Gesangbuch“ der römischen Liturgie befasste, hielt Franz Karl Praßl, Professor an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Graz. Die Schriftleitung bedauert es, dass dieser Beitrag zur Zeit der Drucklegung noch nicht vorlag. Es ist beabsichtigt, diesen Beitrag in einem späteren Heft zu publizieren.

Norbert Lohfink SJ, Professor für Altes Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, wertet in seinem Referat die derzeitige Perikopenordnung grundsätzlich positiv, stellt aber auch weiterführende Überlegungen zur Leseordnung zur Diskussion. Ausgehend von den wichtigsten Prinzipien der nachkonziliaren römischen Leseordnung für die Sonntage im Jahreskreis untersucht Lohfink verschiedene Reformvorschläge und deren Chancen auf Verwirklichung. Besonderes Augenmerk legt Lohfink dabei auf die – auch von ihm mitvertretene – sogenannte „Wiener Perikopenordnung“, für die an den Sonntagen im Jahreskreis u. a. eine Tora-Bahnlesung – in polarer Spannung zur Evangelien-Bahnlesung – charakteristisch ist.

Persönliche Erfahrungsberichte im Umgang mit der Schrift in der Liturgie sowie Gesprächskreise rundeten das Tagungsangebot ab und boten zugleich Gelegenheit individueller Vertiefung in die Thematik.

Einen festlichen Höhepunkt stellte die Vigilfeier mit erweiterter Lesehore dar, von der wir hier einen kurzen Auszug aus dem Diatessaron von Ephräm dem Syrer († 373) bringen:

Das Wort Gottes ist ein unerschöpflicher Ouell des Lebens

Herr, wer könnte mit seinem Geist auch nur eines von deinen Worten ganz verstehen? Das, was wir nicht erfassen, bleibt größer als das, was wir verstehen, wie Dürstende, die an einer Ouelle trinken. Das Wort Gottes hat ja viele Seiten, die es den Lernenden je nach ihrer Auffassungsgabe darbietet. Gott hat seinem Wort viele Farben gegeben. Wer es erforscht, soll an ihm etwas sehen können, was ihn anspricht. Gott hat in seinem Wort Schätze von vielerlei Art niedergelegt; jeder von uns, der sich darum müht, soll daran reich werden können.

Das Wort Gottes ist ein Lebensbaum, der dir auf allen Seiten gesegnete Frucht anbietet, darin ähnlich jenem Felsen, der sich in der Wüste auftat und nach allen Seiten einen geistlichen Trank darbot. Der Apostel sagt: „Alle aßen die gleiche gottgeschenkte Speise, und alle tranken den gleichen gottgeschenkten Trank.“ (1 Kor 10,3f) Wer also einen Teil aus dem Schatz bekommt, meine nicht, das Wort enthalte nur das, was er selbst gefunden hat. Er soll sich vielmehr darüber klar sein, dass er aus dem reichen Inhalt nur diesen Teil finden konnte. Er sage nicht, das Wort selbst sei dürftig und unfruchtbar, weil er nicht weiter kam und nur diesen Ausschnitt zu finden vermochte. Er verachte das Wort nicht, sondern sage Dank für seine Reichtümer, die er selbst nicht zu fassen imstande ist. Freu dich, dass du besiegt bist, und sei nicht traurig, weil das Wort dir überlegen ist. Der Dürstende freut sich beim Trinken und trauert nicht darüber, dass er die Ouelle nicht austrinken kann. Die Quelle besiege deinen Durst, nicht dein Durst die Ouelle. Denn wenn dein Durst gestillt wird, ohne dass die Ouelle ausgeschöpft ist, kannst du aufs Neue trinken, falls du wieder Durst hast. Wenn die Quelle ausgetrocknet wäre, nachdem du deinen Durst gestillt hast, dann wäre dein Sieg zum Unheil für dich geworden.

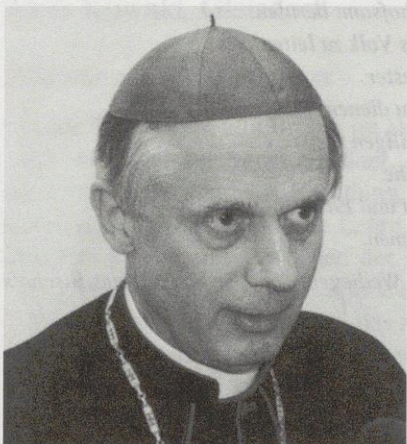
Danke für das, was du erhieltst, und betrübe dich nicht wegen des Reichtums, der übrig blieb. Was du bekommen und erreicht hast, ist dein Anteil. Was übrig ist, wirst du einst erben. Was du infolge deiner Unzulänglichkeit in dieser Stunde nicht erlangen kannst, bekommst du in einer anderen. Du musst nur durchhalten. Versuche nicht fälschlicherweise mit einem einzigen Schluck zu nehmen, was man nicht auf einmal schlucken kann. Aber höre auch nicht aus Feigheit auf, von dem zu nehmen, was du nur nach und nach empfangen kannst.

(vgl. Lektionar zum Stundenbuch II/6, S. 11f)

Die Schriftleitung

P. Winfried Bachler OSB, Salzburg

Bischof Dr. Egon Kapellari neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau



Der Referent für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz und damit der Vorsitzende der Liturgischen Kommission für Österreich, Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, wurde am 13. März 2001 von Papst Johannes Paul II. zum neuen Bischof der Diözese Graz-Seckau bestellt. Er tritt damit die Nachfolge des bisherigen Diözesanbischofs Johann Weber an, der am 23. Juni 1969 die Leitung der Diözese übernommen hatte und bereits vor Vollendung seines 75. Lebensjahres um den Rücktritt angesucht hat.

Bischof Dr. Egon Kapellari, geboren am 12. Jänner 1936 in der Pfarre St. Xaver in Leoben, Diözese Graz-Seckau, wurde am 9. Juli 1961 durch Diözesan-

bischof Josef Schoiswohl im Dom zu Graz zum Priester geweiht und nach verschiedenen Aufgaben in der Diözese Graz-Seckau am 7. Dezember 1981 zum Bischof der Diözese Gurk ernannt. Am 3. Jänner 1982 übernahm er die Leitung der Diözese Gurk und wurde durch Erzbischof Dr. Karl Berg, Erzbischof von Salzburg, am 24. Jänner 1982 im Dom zu Klagenfurt zum Bischof geweiht.

Nach über 19 Jahren seines bischöflichen Wirkens in der Diözese Gurk erfährt er seinen Weggang aus Kärnten als „ein Opfer für die Diözese Gurk und auch ein großes Opfer für mich selbst“. „Nach intensiver Beratung, vor allem im Gebet“, habe er schließlich zu seiner Berufung nach Graz „voll Ja gesagt, ohne Vorbehalte, mit Freude, aber auch mit Abschiedsschmerz“. Bis zur Bestellung eines neuen Diözesanbischofs von Gurk bleibt Bischof Kapellari Apostolischer Administrator seiner bisherigen Diözese. Als neuer Grazer Diözesanbischof will Dr. Egon Kapellari den Weg seines Vorgängers Bischof Johann Weber fortsetzen und sieht im „Miteinander“ den zukünftigen Weg für seinen bischöflichen Dienst in seiner Heimatdiözese Graz-Seckau.

Auf Ersuchen der österreichischen Bischöfe bei ihrer Konferenz vom 14.–16. März 1989 hat Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari zusätzlich zu seinem bisherigen Referat für Kultur auch das Referat für Liturgie übernommen. Seither hat er die Arbeit an der liturgischen Erneuerung in der Kirche von Österreich und darüber hinaus als Mitglied des Präsidiums der IAG (Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet) mit großer Sensibilität für das Gesamtkunstwerk „Liturgie“ begleitet und geführt. Eine wesentlicher Teil der liturgischen Arbeit in dieser Zeit war und ist die Neubearbeitung der liturgischen Bücher der Feier der einzelnen Sakramente, des „Benediktiona-

le“, des „Pontifikale“, des „Zeremoniale für die Bischöfe“ und vor allem die Arbeit der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“.

Die Liturgische Kommission für Österreich weiß um die großen Qualitäten ihres Vorsitzenden Bischof Kapellari und hofft, dass er als neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau, einer der größten Diözesen Österreichs, auch weiterhin das Referat für Liturgie beibehalten und ihr Vorsitzender bleiben kann.

*„Du Vater, kennst die Herzen
und hast deinen Diener zum Bischofsamt berufen.
Gib ihm die Gnade, dein heiliges Volk zu leiten
und dir als Hoherpriester
bei Tag und Nacht ohne Tadel zu dienen. [. . .]
Durch ihn ist dir mit dem Heiligen Geist
in der heiligen Kirche
alle Herrlichkeit und Macht und Ehre
jetzt und in Ewigkeit. Amen.“*

Aus dem Weihegebet bei der Weihe eines Bischofs

Symposion 2000: Die Schrift in der Liturgie

Die Bibel in der Liturgie – persönliche Erfahrungen

Alois Kowald, Gleisdorf

Erfahrungen eines Pfarrers

Liebe Schwestern und Brüder im Herrn!

Ich stehe hier vor Ihnen als einer, dessen erste Aufgabe der Dienst am Wort ist. Das ist nicht meine persönliche Erfindung, auch nicht ein Element vermeintlicher „Protestantisierung“. Das ist katholische Lehre, nachzulesen im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über den Dienst und das Leben der Priester (Artikel 4). Auch das Kirchenrecht von 1983 (can 528, 1) nennt als erste Aufgabe eines Pfarrers den Dienst am Wort!

Ich halte das für richtig. Denn das Amt in der Kirche hat ja insgesamt dafür Sorge zu tragen, dass die ganze kirchliche Gemeinschaft dem Weg treu bleibt, den ihr Christus gewiesen hat.¹ Wo anders könnten wir Maß nehmen, ob wir auf dem richtigen Weg sind, wenn nicht an der Heiligen Schrift.

Einige Orte, wo ich in meinem Pfarrerleben der Heiligen Schrift in der Liturgie begegne, möchte ich nun nennen. Ich bin einfach eine „normale“ Woche in Gedanken durchgegangen.

1. Der erste Ort der persönlichen Begegnung mit der Bibel in der Liturgie ist für mich das Stundengebet. Gemeinsam mit meinem Kaplan und dem Pastoralpraktikanten haben wir uns die anglikanische Regel zur Gewohnheit gemacht, Laudes und Vesper öffentlich in der Pfarrkirche zu feiern, und zwar als Teil meiner Amtspflichten. 40 Jahre alt musste ich werden, um dabei nicht nur „Worte zu klauben“, sondern die Kostbarkeit der Psalmen zu entdecken. Durch das Studium vor allem der Bildersprache der Psalmen sind sie nun zu Gebeten geworden, mit denen ich mein Leben vor Gott zur Sprache bringen kann.

Schwer tue ich mich allerdings mit der „Zerstückelung“ der Psalmen. Deshalb sind wir auch vom abwechselnden Beten Vers für Vers abgegangen. Einer trägt den Psalm zur Gänze vor, die anderen versuchen, sich hörend die Bilder zu vergegenwärtigen. Schwer tue ich mich auch mit dem Auslassen der Fluchverse bzw. -psalmen. Es tut meinem Beten gut, dass ich nicht bloß fromm dahersäuseln muss, sondern auch meine Aggressionen ein legitimes Ventil haben. Das setzt natürlich Psalmstudium voraus.

2. Der zweite Ort der Begegnung mit der Bibel in der Liturgie ist die tägliche Messfeier. Die Vorbereitung auf das Hören des Wortes Gottes besteht darin, dass ich die Bibelstellen samt Einleitung im Schott durchlese. Es ist mein Bemühen, einen Satz, einen Gedanken als Tageslosung mitzunehmen und mitzugeben. Soweit ist sehe, ist die Messfeier der einzige Ort, wo Christen regelmäßig dem Wort Gottes begegnen. Wir geben der fortlaufenden Lesung den Vorzug, was aber den Nachteil hat, dass bei Unterbrechungen nur schwer der

¹ Vgl. J. MÜLLER, Im Dienst der Kirche Christi. Regensburg 2000, 95.

Anschluss zu finden ist. Außerdem wechselt auch die mitfeiernden Gemeinde. Ich wäre sehr dankbar für Zusammenfassungen und Übergänge, die auch bei den z. B. sehr langen Lesungen gegen Ende des Kirchenjahres hilfreich wären.

3. In unserer Pfarre gibt es durchschnittlich zwei Begräbnisse in der Woche, nahezu alle mit Messfeier. Hier begegne ich vor allem der Not des Predigens. Am Beginn meines Pfarrerdaseins habe ich mich bemüht, das Leben der Verstorbenen mit einem Schriftwort zusammenzuschauen. Einmal war jemand gestorben, der seinen Hund sehr geliebt hat. In der Predigt habe ich das als Liebe zur Schöpfung ausgelegt, worauf ich die Rückmeldung bekam: Unser Pfarrer weiß über jeden etwas Gutes zu sagen. Dabei ist aber die Predigt allzu oft doch zur Lobrede verkommen. Die Bitte einer Trauerfamilie um eine biblische Predigt hat mich dahin geführt, jetzt am Beginn der Messfeier den Lebenslauf der Verstorbenen zu erzählen (den Verwandte verfasst haben) und bei der Predigt biblisch über Tod und Auferstehung, Klage und Trauer zu sprechen.

4. Der Ort, wo ich persönlich am intensivsten dem Wort der Heiligen Schrift begegne, ist nicht die Liturgie, sondern die Predigtvorbereitung. Einer meiner Bibellehrer (Prof. Marböck) hat einmal gesagt, dass er selten von Todsünde spricht. Aber wenn sich ein Priester nicht auf die Predigt vorbereitet, dann ist das für ihn eine Todsünde. Dieses Wort beherzigend, verwende ich jeden Samstagvormittag zur Predigtvorbereitung. Da habe ich auch den Mut, das Telefon abzuschalten und mich auch sonst „freizukämpfen“. Es war auch gar nicht einfach, die Pfarrgemeinde davon zu überzeugen, dass ich am Samstagvormittag keine Begräbnisse halte.

Hier erlaube ich mir einige Anfragen: Priester sind Diener des Wortes. Ist es da noch zeitgemäß, bei Primizen einen eigenen Prediger „einzufliegen“? Sollte ein Priester das, wozu er geweiht wurde, nicht auch bei der ersten Messe ausüben? Eine Anfrage habe ich auch an die Predigtausbildung: Reichen wirklich 2 Semester mit jeweils einer Probepredigt? Dass Priester Diener des Wortes sind und sein sollen, heißt für mich aber nicht, dass nur sie predigen dürfen. Es geht vielmehr um die größere Sorge, dass das Wort Gottes in einer Gemeinde nicht totgeschwiegen wird. Ich erlaube mir hier öffentlich die Bitte auszusprechen, die Regelungen bezüglich der Predigt von Laien in der Messe neu zu überdenken. Es tut gut, wenn die Gemeinde auch die Priester als Hörende erlebt.

5. Von den Monaten Mai bis Oktober gibt es am Samstag auch Trauungen. Hier beobachte ich, dass immer häufiger Brautleute außerbiblische Texte als Lesung wünschen. Bisher habe ich immer darum gebeten, im Wortgottesdienst eine biblische Lesung zu wählen und habe andere Texte an anderer Stelle „eingebaut“. Als Hilfestellung zur Auswahl lasse ich die Brautleute die im Schriftstellenverzeichnis des Lektionars angeführten markanten Sätze durchlesen und bitte sie darauf zu achten, welcher Satz sie anspricht. Dann sollen sie die ganze Lesung durchlesen und sich entscheiden. Ich habe oft den Eindruck, dass dies das erste Mal ist, dass die Brautleute außerhalb des Gottesdienstes bzw. der Schule in der Bibel lesen. Der Druck aber, außerbiblische Texte am Lesungsort zu verwenden wird größer: Wie soll ich damit umgehen? Ähnliches erlebe ich auch bei profanen Liedern in der Trauung.

6. Die sonntägliche Messfeier ist der Höhepunkt der wöchentlichen Begegnung mit dem Wort Gottes für mich und die Gemeinde bzw. sie sollte es sein. Für den Großteil meiner Gemeinde wird es auch die einzige Begegnung mit dem Wort Gottes sein. Doch ich habe nicht immer den Eindruck, dass die Lektoren, die Diakone oder Priester innerlich zutiefst

betroffen sind von dem, was sie da lesen. Alle können lesen und werden deshalb auch um den Lektorendienst gebeten. Wäre es nicht sinnvoll, jemanden der öffentlich und auf Dauer im Gottesdienst aus der Bibel vorliest, auch dazu offiziell zu beauftragen (Männer wie Frauen) und zwar nach einer gründlichen Schulung? Eine Pfarre ist damit wohl überfordert.

7. Sonntäglich gibt es bei uns auch Tauffeiern (dreimal im Monat). Es werden immer mehrere Kinder gemeinsam getauft. Schon deshalb bin ich davon abgegangen, den Eltern die Auswahl der Lesungen zu überlassen. Als Evangelium wähle ich immer den Taufbefehl Jesu aus Mt 28 und als Lesung Jes 43 mit der Zusage JHWHs immer bei uns zu sein, dazu als Zwischengesang Psalm 23. Die Jesajastelle wird im Taufgespräch mitbehandelt. Durch das regelmäßige Taufen wurde ich auch persönlich herausgefordert, nach dem Sinn der Taufe zu fragen. Aus diesem Nachdenken ist die Bemühung gewachsen, die Taufe so festlich als möglich zu begehen. Es ist zu bedauern, wenn Primizen so feierlich, Taufen dagegen oft so lieblos begangen werden. Dadurch hat sich ein Widerspruch aufgetan zwischen der festlichen Priesterweihe und einer „mikrigen“ Taufweihe.

Ich möchte schließen mit einem Origeneszitat. Er vergleicht darin den Dienst am Wort mit der Fußwaschung:

„Dazu nehme ich Wasser, das ich aus den Brunnen Israels schöpfe, oder ich drücke es aus jenem mystischem Vlies aus, wovon die Schrift redet, nämlich den Heiligen Schriften, ich fülle damit mein Herz, das ich an Stelle des Beckens im Evangelium gebrauche, und versuche dann nach meinem Vermögen das Gebot zu erfüllen, das ich erhielt: den Brüdern (und Schwestern) die Füße zu waschen, indem ich sie durch das Wort der Wahrheit, das ich ihnen verkünde, ermahne ihre Seelen von der Verderbnis der Sünde zu reinigen.“

Dorothea Schwarzbauer-Haupt, Leonding

Anliegen von Frauen in der Verkündigung – Beobachtungen

Die Vielfalt von Anliegen der Frauen hinsichtlich einer erneuerten Leseordnung würde ich in 3 Schwerpunkte zusammenfassen.

1. Frauen suchen Identifikationsgestalten.
2. Frauen wünschen sich weibliche Glaubens- und Gottesbilder.
3. Die Gottebenbildlichkeit der Frau und ihr aktiv die Heilsgeschichte mitgestaltendes Handeln sollen sichtbar gemacht werden.

Zu 1: Am Schluss meiner Tätigkeit als Pastoralassistentin, vor der Karenzzeit, hielt ich Begräbnisse. Dabei beerdigte ich vor allem Frauen, die im Alter von ca. 80 Jahren verstorben waren. Ich suchte nach biblischen Berichten über alt gewordene Frauen, anhand derer ich die Lebensgeschichten deuten könnte. Zunächst fielen mir nur Männer ein. (Von Abraham über Mose bis zum greisen Simeon.) Erst nach langem Suchen und Nachdenken stieß ich auf Judith (Jud 15,21f) und die Prophetin Hanna (Lk 2,36). Doch deren Lebensbericht eignet sich lange nicht für alle diese Frauenschicksale.

Ich glaube, dass Frauen heute sehr unterschiedlich über ihr Frausein denken und empfinden. Es gibt jene, die traditionell ihre Frauenrolle leben und nicht hinterfragen, als auch die verunsicherten und suchenden Frauen bis hin zu den Pionierinnen, die ganz neue Wege

gehen. Alle diese Gruppen erwarten sich bei den Lesungen, besonders der Sonn- und Feiertage, Texte, in denen Frauen vorkommen, mit denen sie sich identifizieren können. Die faktische Leseordnung jedoch ist nach männlichen Kriterien erstellt worden, die die *Vielfalt* der biblischen Berichte über Frauen unterschlägt.

Das führt dazu, dass besonders Frauen, die sich mit der Bibel beschäftigen, ihnen wichtig gewordenen Texte vergeblich suchen. Z. B. kommt die Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13,10–17) an Sonn- und Feiertagen nicht vor. Oder das Messiasbekenntnis der Martha von Bethanien (Joh 11,27). Es wird zwar am 5. Fastensonntag im Lesejahr B gelesen, aber ganz im Kontext der Auferweckung des Lazarus. (Im Unterschied zum Messiasbekenntnis des Petrus [Mt 16,16], das auch in der Interpretation breiten Raum einnimmt.)

In den Kurzfassungen der Passion vom Palmsonntag werden genau jene Teile weggelassen, die von Frauen handeln. Das signalisiert aber, dass Frauen im Kontext dieser Ereignisse eine weniger bedeutende Rolle spielen, die man also folgenlos weglassen kann.

Um Frauen zu ermöglichen, sich mit ihren Geschlechtsgenossinnen in der Bibel zu identifizieren und daraus geistlichen Gewinn zu ziehen, müssen diese Texte – zumindest als Alternative – angeboten werden.

Es gibt aber auch Texte, die Frauen, auf eine – oft vom männlichen Klerus – gewünschte Rolle festlegen. Die Haustafeltexte z. B. von Kol 3,18f; Eph 5,22–24 und 1 Petr 3,1–6 machen den Frauen die Unterordnung und den Gehorsam gegenüber den (Ehe-)Männern zur Pflicht. Durch ihre Wirkungsgeschichte bis heute können sehr viele Frauen solche Texte nicht mehr ohne heftige negative Gefühle hören und damit auch den – meist relativierenden – Kontext nicht mehr wahrnehmen. Auch abmildernde Interpretationen werden nicht mehr akzeptiert.

Solche Stellen sollen daher überhaupt eine Zeit lang aus der Sonn- und Feiertagsleseordnung herausgenommen werden.

Zu 2: Weibliche Glaubens- und Gottesbilder finden sich in der Bibel genug (Hos 11,1–11: die stillende Mutter; Mt 13,33f: das Gleichnis vom Sauerteig; oder Mt 23,37: Jesu Klage über Jerusalem). Sie werden nur oft nicht richtig übersetzt oder nicht vorgelesen oder nicht weiblich interpretiert. Auch hier zeigt sich die lange Tradition, dass die Bibel, von Männern verfasst, gelesen und aus ihrem Erfahrungshorizont und Hintergrund heraus interpretiert wird. Es wird oft nicht wahrgenommen, wie dadurch die Sichtweise und Erfahrung der Frauen einfach still und leise verschwinden.

Ein weiteres Problem sind die vielen Stellen, in denen die Sprache von Gewalt, Hierarchie und Herrschaft vorkommt. Die Bilder von Gott als Pontifex Maximus, von den Feinden, die besiegt und vernichtet werden, von der Rangordnung im Heilsplan (z. B. Hebr 2,6–9) usw. stoßen viele Frauen ab und sind ihnen grundsätzlich fremd.

Deshalb besteht ein großer Wunsch diese Stellen zu ergänzen mit Bildern der Fürsorge, der Solidarität und des Aufbauens. Das heißt nicht, diese Stellen zu leugnen oder zu eliminieren, sondern sie durch Ergänzungen zu relativieren.

Allerdings ist es immer noch für Männer und Frauen ungewohnt, wenn Texte gelesen werden, die über Gott exklusiv in weiblichen Bildern sprechen. Als eine Kollegin einmal den Vers aus Hosea 11,9 dem Urtext entsprechend vorlas, gab es tagelang noch helle Empörung darüber – besonders unter Männern. Bei Hosea heißt es dort: „Ich will meinem Zorn

nicht freien Lauf lassen und Ephraim nicht preisgeben. Denn ich bin Gott und nicht ein Mann.“

Das heißt: Frauen wünschen sich eine Ergänzung der Leseordnung mit Stellen, die weibliche Erfahrungen mit Gott, weibliche Sprach- und Bilderwelten gleichberechtigt in die Verkündigung einbeziehen.

Zu 3: Wenn wir die Lesungen aus der Apostelgeschichte in der Osterzeit betrachten, so fällt auf, dass jene Stellen ausgewählt wurden, in denen ausschließlich Männer Handlungsträger sind. Dabei werden mehrmals bedeutende Frauen, wie Maria, die Mutter des Johannes, der den Beinamen Markus hat (12,11–17), Lydia (16,14), Priszilla (18,2f) genannt. Durch diese Auswahl wird der Beitrag der Frauen für diese Zeit für Gottesdienstbesucherinnen unhörbar gemacht und damit auch als weniger bedeutungsvoll (als bedeutungslos) abgewertet.

Ein anderes Beispiel sind die „Väter“-Erzählungen. Es ist immer noch üblich von Abraham, Isaak und Jakob zu sprechen, obwohl die wichtige Rolle von deren Frauen (Sarah, Rebekka, Lea und Rahel) z. B. durch Irmtraud Fischer (Professorin für AT) auch wissenschaftlich genau erforscht und dokumentiert worden ist.

Ich hoffe, dass Ihnen diese Überlegungen gezeigt haben, dass aus Frauensicht hinsichtlich der Leseordnung einiges im Argen liegt und Handlungsbedarf besteht.

Der Reichtum der biblischen Stellen, die von Frauen handeln und weibliche Lebensrealität zur Sprache bringen, muss den Gottesdienstbesuchern und Gottesdienstbesucherinnen besser zugänglich gemacht und erschlossen werden. Damit ist außerdem die Frage der urtextgetreuen Übersetzung und frauengemäßen Interpretation verbunden.

Auf Anregung der Frauenkommission in Linz ist aus diesem Grund z. B. einen Frauenpredigtkreis gegründet worden. Von ihm werden pro Jahr ca. 5–6 von Frauen erarbeitete Predigtunterlagen zur Verfügung gestellt.

Elke Gallee, Wien

Stimmen aus der Gemeinde (1)

Mein Name ist Elke Gallee, ich unterrichte derzeit in Wien an einer HTL, einer berufsbildenden höheren und mittleren Schule, das Fach Religion.

Die Nöte und Umstände, die viele Religionslehrerinnen und -lehrer mit dem Stichwort „Die Schrift in der Liturgie“ verbinden, lassen sich, in Form einer dezenten Übertreibung noch am besten so darstellen:

Der Idealfall: Begeisterte Schülerinnen und Schüler melden sich freiwillig zur Mitgestaltung des Schulgottesdienstes. Sie haben sich schon in den Ferien Gedanken über das Thema, mögliche Lesungen, Kyrie und Fürbitten gemacht. Die Musikgruppe sucht aus ihrem reichhaltigen Repertoire zum Thema passende Lieder aus und probt selbständig vierstimmig. Zur Kommunion eine Eigenkomposition. Fünf Priester melden sich per e-mail, erkundigen sich nach dem Thema des Gottesdienstes und stellen sich bereitwilligst zur Verfügung. Da alle fünf Priester auch außerhalb des Gottesdienstes Erfahrungen mit Jugendli-

chen haben, entscheidet das Los. Beim nächsten Gottesdienst wird neu gewürfelt. Nicht traurig sein, vielleicht klappt es beim nächsten Mal!

Die Realität: Die Alternative zum Schulgottesdienst ist eine Freistunde, da schwer überprüft werden kann, ob ein Schüler am Unterricht oder Gottesdienst teilnimmt. Möchte ein Lehrer, der nicht gerade eine Freistunde hat, am Gottesdienst teilnehmen, so wird ihm diese Stunde vom Gehalt abgezogen. Die Religionslehrer sind für die Themenfindung zuständig. Die Religionslehrer sprechen gezielt Jugendliche, von denen sie wissen, dass sie in einer Band spielen oder in einem Chor singen, mit der Bitte an, beim Gottesdienst musikalisch mitzuwirken. Es erklären sich vier bereit, wenn nur ja keine kirchlichen, sondern „ihre“ Lieder gesungen werden. Einen im Umgang mit Jugendlichen erfahrenen Priester zu finden stellt sich als beinahe unmöglich heraus, da viele Schulgottesdienste am gleichen Tag und zusätzlich um 8.00 Uhr stattfinden. Der Priester wird am Vortag über das Thema informiert. Kyrie, Lesung, Fürbitten und ein Zusatztext werden vom Religionslehrer ausgesucht und kurz vor Beginn des Gottesdienstes mit meist großen Überredungskünsten an ansprechbare Anwesende verteilt. Der Gottesdienst beginnt, Antworten sind spärlich, die auf Hilfe wartenden Schüler erhalten zur rechten Zeit das Zeichen für ihren Einsatz, die Predigt ist auch für Schüler verständlich und, Gott sei Dank, es wurde nicht überzogen, die nächste Stunde kann rechtzeitig beginnen!

Sofern man überhaupt von solchen Umständen absehen kann, sehe ich in Bezug auf „Die Schrift in der Liturgie“ die größte Schwierigkeit in der „Vermittlung“ alttestamentlicher Lesungen. Ich spreche bewusst von Vermittlung und nicht von Vortragen, da 14–19-jährige Schülerinnen und Schüler die Sprache als auch den historischen und theologischen Zusammenhang dieser Texte nicht mehr verstehen. Dieses Defizit kann nicht einfach im Religionsunterricht „nachgeholt“ werden, da aufgrund fehlender religiöser Sozialisation der Erfahrungshintergrund abhanden gekommen ist. Diesen Zustand zu beklagen fällt leicht, führt meines Erachtens aber nicht weiter.

Auch auf die Gefahr hin, bei Ihnen jetzt „liturgische Bauchschmerzen“ auszulösen, behelfe ich mich oft mit einer sogenannten „Statt-Lesung“. Es handelt sich dabei um einen selbst verfassten Text, der sich auf die alttestamentliche Lesung bezieht, die unmittelbare Erfahrungswelt der Schüler und Lehrer beinhaltet und zum Evangelium hinzufügen versucht. Aus jüdisch-christlicher Tradition betrachtet natürlich eine Katastrophe!

Dennoch denke ich, dass ein „weniger“ an Schrift in der Liturgie in diesem Zusammenhang „mehr“ sein kann, wenn dabei „lebendiges Ergriffensein“ (vgl. II. Vaticanum, Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 24) von der Heiligen Schrift zu ermöglichen versucht wird.

Als Jesus in der Synagoge von Kafarnaum zum ersten Mal lehrte, waren die Menschen, so berichtet Markus (Mk 1,21–22), sehr betroffen von seiner Lehre. Wie man es schafft, Jugendliche zu treffen und betroffen zu machen, nicht nur die persönliche, sondern auch die liturgische Brücke zu ihnen zu schlagen, wird uns ein Anliegen werden müssen.

Die Frage nach dem „WIE“ allerdings bleibt.

Karl Gallee, Wien

Stimmen aus der Gemeinde (2)

Mein Name ist Karl Gallee und ich bin als Religionslehrer in einem Gymnasium im Gebiet der Erzdiözese Wien und als Pastoralassistent in einem Jugendzentrum tätig. Aushilfsweise arbeite ich dann noch, sofern es meine Zeit erlaubt, als Organist in diversen Pfarren in Wien und Niederösterreich. Die Leitung eines Chores fällt in meine Freizeit.

Der Beginn meiner Ausführungen ist schwarz in schwarz und ich wollte, ich könnte es noch schwärzer malen als es schon ist, wenn es so etwas geben würde. Selbstverständlich biete ich Ihnen im Verlauf auch einige lichtvolle Ausblicke.

Meiner Meinung nach geht es bei der Thematik „Schrift in der Liturgie“ um Worte und Sätze, die nicht oder nur ansatzweise verstanden werden. Selbst die intensivste Bemühung der Interpretation wird scheitern. Die Kinder in der Schule verstehen den Religionslehrer nicht, wenn er sich nicht bemüht. Die Jugendlichen verstehen den Pastoralassistenten nicht, wenn er sich nicht bemüht. Auch die Gemeinde versteht den Priester, der auslegend, vorlesend oder meditierend versucht, den Sinn oder Sinnzusammenhang eines biblischen Textes zu erläutern, nicht, wenn er sich nicht bemüht.

Vielleicht sind die Gymnasien schuld, die Griechisch und Latein keineswegs mehr in der wünschenswerten Breite unterrichten. Ich verweise hier auf Schulversuche im AHS-Bereich, bei dem Kinder in der dritten Klasse Unterstufe schon zwischen Latein und Französisch wählen können. Der Trend, der sich dabei abzeichnet, bedeutet auf alle Fälle für Latein nichts Gutes.

Jedenfalls dürfen wir heute nicht mehr davon ausgehen, dass Kinder und Jugendliche die antiken, poetischen und religiösen Bilder verstehen. Unsere Kinder und Jugendlichen haben keine altorientalischen Ohren. Die Feinheit der religiösen Poesie, die auf das Alte Ägypten, Babylon oder Persien zurückzuführen ist, kann in ihnen kein Echo hervorrufen.

Zur Verdeutlichung lese ich Ihnen einen Psalmteil (Ps 22) vor: „Viele Stiere umgeben mich, Büffel von Baschan umringen mich. Sie sperren gegen mich ihren Rachen auf, reißende, brüllende Löwen. Ich bin hingeschüttet wie Wasser, gelöst haben sich all meine Glieder. Mein Herz ist in meinem Leib wie Wachs zerflossen.“

Vom Ablauf her betrachtet findet eine Interpretation dann möglicherweise so statt: Das eigene Lesen des Textes, dann der Versuch durch theologische Bildung diesem Text unter der Berücksichtigung verschiedener Aspekte interpretierend näherzukommen, ohne dass dabei jemals ein Ende erreicht wird.

Wenn wir auf die Schule schauen, bewegt sich der Religionslehrer in möglichst schonender Weise, ohne dass dabei jemand überfordert wird – eine Abmeldung fällt ja auf und wird dazu noch statistisch festgehalten. Um dem vorzubeugen, hat der Sprachgebrauch in der Schule von möglichst vielen Theologismen frei zu sein. Der Religionslehrer muss sich vielmehr im Sprachgebrauch der Jugendlichen auskennen und lernen, sich in der Bilderwelt der Jugendlichen zu bewegen. Jugendliche und Kinder sind in hohem Maße fähig, in virtuelle Welten einzutreten und ihre Wege und die Dinge, die ihnen Vergnügen und Freude bereiten, zu finden. Es ist ganz einfach nicht möglich, einem Jugendlichen oder Kind etwas zu vermitteln, ohne dass man an diese virtuellen Welten andockt. Bei Jugendlichen, die selber Gedichte oder Geschichten schreiben – jede Hard Rock oder Heavy Metal Band

schreibt übrigens ihre Texte selbst –, kann ich voraussetzen, dass sie die Bildsprache verstehen. Solche Jugendliche können in ihr eigenes Innerstes hören. Es müsste meiner Meinung nach ein Bildertransfer erreicht werden.

Was haben wir davon, wenn die Leute in der Kirche „Amen“ sagen und vor der Kirche oder auf dem Nachhauseweg „Schön war es“ oder „Schön hat er gepredigt“ sagen, wenn das Umdenken oder Neudenken nicht erreicht wurde. Wenn die Leute weder berührt noch angesprochen wurden. Wenn der Überzeugungstransfer nicht stattgefunden hat.

Beobachtbar ist, dass viele Priester, Pastoralassistenten und Religionslehrer nicht die Ruhe finden ein Buch zu lesen, geschweige denn selber in ihrer je eigenen Weise Texte oder Gedichte schreiben. Sie sollten kreativer sein im Entwickeln von Bildern und Texten. Diesen Mangel spüren die Menschen. Man muss eine eigene Bilderwelt entwickelt haben, um auch die Bilderwelt anderer Menschen zu verstehen. So sollte bei Menschen, die im kirchlichen Bereich tätig sind, das Bemühen im Vordergrund stehen, sich in schöpferischer, kreativer und musischer Art und Weise an Texte zu nähern.

Angelus A. Häußling OSB, Maria Laach

Biblische Grundlegung christlicher Liturgie¹

Das Thema, wie es formuliert wurde, verlangt im Vorhinein eine Absprache darüber, wovon die Rede sein soll. Die Hauptworte scheinen klar: Es geht da um das Woraus und Warum der Liturgie, was, wie vorausgesetzt, in der Bibel vorgegeben ist. Die Bibel ist die Sammlung der authentischen Zeugnisse des Glaubens aller Generationen, an denen der eine wahre Gott über die langen Zeiten hin sein Heil wirkte. Die Liturgie wird hier aber als „christlich“ bestimmt. Sie ist das ausdrücklich ehrende Tun der Menschen, die sich vor Jesus dem Christus als dessen Kirche berufen wissen. Mit dem Adjektiv „christlich“ zu „Liturgie“ schränken wir unser Thema ein. Wir beachten nicht die aktuelle Aufgabe, ob und wie mit Nicht-(mehr-)Glaubenden Gottesdienst zu feiern ist, auch nicht, ob und wie mit Juden, auch nicht, wie mit Muslimen – beide glauben mit den Christen an einen, sogar: an den einen wahren Gott – gemeinsam Ehrungen Gottes möglich sind, und wir beachten auch nicht mögliche und nötige Gottesdienste mit Katechumenen, mit Menschen also, die schon Schritte auf dem Weg zur Kirche gegangen sind, ihr auch schon angehören, aber noch nicht Sakramente der Initiation mit der Gemeinde der Getauften mitgefeiert haben. Es geht um die gottesdienstliche Feier in der Gemeinde der Glaubenden und Getauften, welche die Kirche, genauer: die katholische Kirche, sind.

1. Diese Gemeinde der Glaubenden oder mindestens Glaubenswilligen feiert also „Liturgie“. Augustinus beschreibt diese, biographisch die Praxis seiner Mutter Monica schildernd, in der Doppelbewegung: Der Glaubende hört Gott in dessen Wort, und Gott hört den Glaubenden in dessen (antwortendem) Gebet (Conf. 5,9,17). Doch da zeigt sich bald eine brisante Polarität: Auf der einen Seite ist die Gemeinde der Glaubenden „Kirche“, also der Ort in dieser Weltzeit, wo der erhöhte Herr je und je – wo immer Glaube an ihn das Leben prägt – als „Geist“ gegeben ist, und darin ist eingeschlossen die mit dem Geist gegebene Vollmacht, die Gestalt der Liturgie zu finden und zu prägen.² Da der Mensch, und die Kirche als Gemeinschaft von Menschen notwendig auch, geschichtlich existiert, sind die Vorgaben der früheren Generationen zu wahren, aber auch auf ihr bleibendes Geistzeugnis immer neu zu prüfen. Liturgiereform ist in einer lebendigen und glaubenswilligen Kirche ein normaler Vorgang. Aber es ist die Gemeinschaft der Glaubenden, in welcher der Heilige Geist wirkt. Wer als Einzelner ihn zu haben beansprucht, muss sich von der Kirche prüfen lassen, ob sein Geist „aus Gott ist“ (1 Joh 4,1).

¹ Zunächst ein Referat auf dem Symposium „Die Schrift in der Liturgie“ der Liturgischen Kommission für Österreich am 9./10. Oktober 2000 in St. Gabriel, Mödling, hier für die Publikation zwar überarbeitet und mit einigen Anmerkungen versehen, doch im Stil des Vortrags belassen.

² Wir aktualisieren hier auf die Liturgie hin eine grundlegende ekklesiologische Einsicht, die schon klassisch J. Ratzinger darlegte: Die Kirche tritt in Existenz (was nicht heißt: wird dadurch „gestiftet“), wenn und insofern sie an die ihr mit dem Geist Christi gegebene Vollmacht der Selbstgestaltung glaubt; sie hat die Vollmacht und Freiheit zur Gestalt, die, etwa in Form sakramentaler Riten oder der verpflichtenden Formeln des Glaubensgutes (Dogma), heilsentscheidenden Rang erhalten können (J. RATZINGER, Kirche III 3a. In: LThK² 6 [1961] 167–188, bes. 177).

Aber diese Sicht von Liturgie der Kirche stößt sich schnell mit dem Empfinden des Menschen der Neuzeit. Es ist er selbst, den er als Erstes und Letztes erfährt, nicht – ja man muß es so sagen: nicht mehr – „Gott“, wobei wir jetzt mal offen lassen, ob die früheren Generationen mit so selbstverständlich als Erstes erfahrenem „Gott“ wirklich den Gott der Bibel meinten oder nicht einen „Obrigkeitsgott“, ein abstraktes „summum ens“ oder sonst etwas Erhabenes, und ob der allgemeine Atheismus unserer Umwelt nicht auch Chancen für Verkündigung und Glaube aufweist, denn auch unsere Epoche steht nicht außerhalb von Gottes universalem Heilswillen. Sicher ist: Mehr als je empfinden die Menschen heute, und schließlich auch wir selbst, subjektiv. Betroffenheit ist das Kennzeichen, dass eine Aussage, ein Geschehen, eine Ritual ankommt und Anspruch auf eine Geltung erheben kann.

Das hauptsächlich subjektive Empfinden des neuzeitlichen Menschen zeitigt freilich auch den Zwang, dass der Mensch je und je sich seiner selbst vergewissern muss. Er ist sich selbst die wichtigste Instanz, erfährt sich aber doch als fremdgesteuert, allein schon weil unentrinnbar in vergehende Zeit gestellt, er erfährt sich als ein Rätsel, dessen Lösung nie recht gelingen will.

2. Was sind nun zentrale Aussagen der Heiligen Schriften des ersterwählten und des nachberufenen Gottesvolkes, die Wege zu weisen vermögen, dass christliche Liturgie auch noch und notfalls wieder von den Menschen unserer Umwelt (mit-)gefeiert werden mag?

Die Erfahrungen mit Gott, welche die Autoren der biblischen Schriften bezeugen, stellen in einer ersten Ebene ein zweifach wirkendes Handeln Gottes vor: Gott gründet die Welt und alles in ihr, und Gott bewahrt seine Gründung durch die Zeiten und rettet sie je und je. In einer zweiten Ebene der Erfahrung mit Gott kommt es aber Menschen zu, kraft des Glaubens an den so handelnden Gott, seine Taten und sein Wesen bekennd das Handeln Gottes als „Heil“ zu erkennen und Gottes Herrschaft unter den Menschen zur Geltung zu bringen. Eine dritte Ebene der Heilsgeschichte kommt dort ins Spiel, wo Spätere die authentischen Zeugen der Geschichte des Heilshandelns Gottes anerkennen und so, der Ursprungstaten Gottes gedenkend, ein neues „Heute“ des Heils eröffnen. Das geschieht darin, dass Spätere eine Identität der Situationen von Unheil und Heil damals wie je jetzt wahrnehmen und in der erinnernd-gedenkenden Deutung der Wirklichkeit diese zu einer Situation des Heils – „wie damals so heute“ – verändern: Die Verhältnisse der jeweiligen Gegenwart werden unerträglich („es ist doch unerträglich, dass es Hass, soziales Unrecht gibt, und schließlich den Tod“) – aber da waren doch schon Situationen, in denen grundlegende Änderungen geschahen, und diese Chance ist doch auch jetzt da: denn Gott handelt wie damals so auch jetzt, weil die Situation doch identisch ist und Gott doch der immer Wartende und, wenn erinnert und angerufen, der Kommende – so haben es seine Zeugen, und zuletzt Jesus der Christus, bezeugt.

3. Doch: Wann kommen wir endlich zu unserem Thema? Wir sind schon mitten darin. Denn die eben skizzierten Ebenen von Heilsgeschehen, wie sie die Bibel bezeugen, entsprechen dem vielfältigen Gebrauch der Heiligen Schriften in der der Kirche überlieferten Liturgie.

3.1 Die Heilige Schrift, zweifellos Wort Gottes, wenn auch in der Sprache der Menschen, eröffnet Teilhabe an jener Wesenseigenschaft Gottes selbst, die seine Freiheit ist. Denn Glaube, und Gebet als Antwort des Glaubens, braucht Freiheit, wie Gott selbst frei ist. Glaube braucht Freiheit zur Entscheidung, dem Wort Gottes zuzustimmen oder es abzulehnen.

nen, es zu befragen auf das, was die Not oder die Stimmung des Augenblicks heischt, es zu erfassen in dem, was gerade erhellend aufleuchtet.

Dem entsprechen die vielfachen Gestalten, in denen das Wort Gottes in der Liturgie aktualisiert wird. Wir haben Lesungen aus der Bibel, deren Aussagen der Freiheit der Hörer überantwortet werden: Er kann hören, ablehnen oder annehmen. Die Liturgie hebt aus den Lesungen einzelne Aussagen, Hinweise, Axiome, Bildworte, die für den Augenblick ein Wort der Bitte, des Bekenntnisses bieten, auch eines der Klage wie des Jubels, der vertiefenden Meditation und der ausweitenden Einsicht; die Wege geleiten und Menschen zusammenführen. Wir kennen sie als Antiphonen und Responsorien, als die Sprachspiele der Versikel und Akklamationen.

Der gleiche Text kann dann, ganz legitim, von den Mitfeiernden unterschiedlich aufgenommen und somit befreiende Mitfeier demonstrieren, fern jeder nur auf Eines einschwörenden Ideologie. Gleich ein Beispiel. In den Liturgiebüchern der alten Tagzeitenliturgie der lateinischen Kirche findet sich als kurze Schriftlesung („capitulum“) der Vesper an den gewöhnlichen Tagen des Jahres der eine Vers aus dem Anfang des zweiten Briefes des Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth: „Gepriesen sei der Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Not“ (2 Kor 1,3–4a). Das, ein Wort der Heiligen Schrift, wird den Hörenden vorgetragen. Alle sind, mal den Idealfall angenommen, hörwillig. Aber sie hören durchaus verschieden. Der eine hört einfach zu; er nimmt die Worte, wie sie sind: als ein Bekenntnis des Glaubens an den Gott, der für die Menschen hilfreich da ist. Ein anderer, schon versierter, erkennt die dem Judentum eigene Sprachform des Lobpreises, der aus Ehrfurcht vor Gottes Majestät von diesem nur in der dritten Person spricht, und formt es zu seinem von Herzen kommenden Gebet um: „Gepriesen bist du, Gott . . .“ Ein dritter ist bibelkundig: er kennt den historischen Hintergrund des Textes und spürt dem erleichterten Seufzer des Dankes des Apostels Paulus nach, dass die Probleme der Gemeinde von Korinth, so um das Jahr 55 herum, sich nun lichten, und er schöpft Hoffnung, es werden auch die so drückenden Probleme der Kirche heute sich auflösen; ein ganz gutes Gewissen hat er dabei nicht, denn er weiß auch: die Textgeschichte der Korintherbriefe ist umstritten; in gar acht Einzelbriefe haben Exegeten den Text schon aufgelöst . . . aber: die eineinhalb Verse bringen ihm Hoffnung, die erfreut und trägt, und das zu vermitteln ist durchaus ein Sinn des Gotteswortes. Sein Nachbar, ein vierter Hörer, hört ganz anders: Die gescheiten Exegeten hin oder her, es ist Wort des großen Paulus, und er freut sich daran, wie sich der Mensch an Worten eines anderen, Größeren, freut, das Wort in sich tragend wie ein stets stärkendes und tröstendes Heil, ohne immer auf die Aussagen der Worte selbst zu achten; die Stimme bedeutet da mehr als das Gesagte. Ein fünfter Hörer empfindet ähnlich, aber es ist seine geistliche Freude, hier mit Paulus, nicht mehr allein, Gott zu bekennen, denn er weiß: Wir glauben mit den Aposteln, denn von ihnen kommt das Evangelium, und wie schlüssig ist es dann auch, wenn wir jetzt auch mit ihnen beten. Doch neben ihm hören zwei auch das gleiche Wort, das sie nun in ihre augenblickliche Erfahrung interiorisieren: Der eine hat gerade großen Trost erfahren, weil just jetzt eine Not sich ihm gewendet hat, und tief aus seinem Herzen wird die Lesung zu seinem ureigenen und aktuellen Gebet – aber der andere neben ihm erlebt gerade das Gegenteil: Sorgen bedrücken ihn, er ist in größter Not, möchte gar an Gottes Barmherzigkeit zweifeln, und er formt die Worte der kurzen Lesung um in den Schrei der Bitte: Gott, wenn du gepriesen sein willst, dann zeige dich jetzt mir als ein Vater

des Erbarmen und ein Gott allen Trostes . . . Und zum Schluss finden wir noch einen – es ist der achte unserer Zählung –, der hat sich in Liturgiewissenschaft kompetent gemacht und weiß von einem Gelehrten, der mit beachtenswerten Gründen zur Diskussion stellt, dieser Text, jetzt im liturgischen Ordo Lesung, könne doch ursprünglich der Segensspruch des abendlichen Luzernars gewesen sein und somit, trotz Funktionswechsels (solchen gibt es in der Liturgiegeschichte oft genug) älteste Tradition bewahrt haben³, und dieser Erkenntnisgewinn lässt ihn den Text mit Freuden vernehmen, weil es ihm eine Wonne ist, dass ihm eine so reiche Geschichte übereignet wird – und selbst auch dieser geht frei und legitim mit dem Bibelwort um.

Dieser Text war in der alten Ordnung für jeden festfreien Tag vorgesehen, und man wird es dem Autor abnehmen, wenn er aus eigener Erfahrung konstatiert: Es ist trotz täglicher Wiederholung nicht langweilig gewesen. Denn die Liturgie hat hier einen Text zum Hören gegeben, der Freiheit einer individuellen und doch legitimen Rezeption gewährt.

3.2 Doch haben wir oben eine Behauptung aufgestellt, die noch Klärung verlangt. Wir sagten: In der Feier der Liturgie, sofern diese die zentrale Botschaft des Heils, wie in der Bibel bezeugt, feiernd begeht, wird in der erinnernd-gedenkenden Deutung der Wirklichkeit diese selbst zu einer je neuen Situation des Heils verändert. Das erinnernde Gedenken weist dabei auf die authentischen Zeugen des Heils zurück. Wie geschieht das? Nicht anders als dass die Liturgie die Heilige Schrift zur vollen Geltung bringt.

Die Botschaft der Bibel gilt, weil sie Ursprungssituationen von Unheil und Heil als zeitüberdauernd wahr erklärt. Die Liturgie nun führt erinnernd-gedenkend die Feiernden in solche Ursprungssituationen zurück, nicht in belanglosem oder gar täuschendem Spiel, sondern weil der Glaubende hier fallweise seine eigene Situation und die Offenheit von deren Aufbesserung freigelegt erhält, indem er sich in die „Rolle“ des authentischen Zeugen der Heilsgeschichte hinein-„zitiert“.

Ein markantes Beispiel: David, von Gott erwählter König, zugleich aber Sünder, doch in Reue und Umkehr dank der Treue Gottes weiter Träger der Verheißung des Heils, wird in seiner Rolle „zitiert“, d. h. er wird Identifikationsfigur derer, die bald 3000 Jahre nach ihm sich zu Gott und seinem Werk bekennen. Seine aufregende Geschichte von Schuld, entlarvendem Prophetenwort, Reue, Umkehr und Begnadung ist 2 Samuel 11–12 berichtet; literarisch umgesetzt ist diese biographische Szene in Ps 51, der als Gebet Davids nach dem Gotteswort des Propheten Natan eingeführt wird (Ps 51,1f). Wenn nun dieser Psalm in den meisten traditionellen Ordnungen des Stundengebetes als erster der Morgenpsalmen angesetzt wird (in der Ordnung von Liturgia horarum, 1970, und damit auch in „Stundenbuch“, 1978, am Freitag jeder der vier Wochen des Psalmenplanes erster Psalm der Laudes), dann nicht, weil der Text schön und als „Bußpsalm“ passend ist, sondern weil mittels dieses Psalmes die Geschichte Davids als die unsere aufgezeigt, samt unserer Chance, wie David und mit ihm, ungeachtet noch so massiver Schuld, in Reue und Umkehr Heil zu erlangen.

Der Liturgie liegt offenbar viel an dieser Gelegenheit, die Situation von Unheil und Heil bei David und den mit ihm sich Identifizierenden zu stiften. Denn es ist dieser Psalm, mit dem täglich, auch heute noch, die Ordnung des Stundengebetes beginnt: „Herr, öffne meine Lippen / damit mein Mund – wir fügen ein: wie der des David, trotz Schuld nach Umkehr erwählt – dein Lob verkünde“. Denn dieser Versikel ist ein Vers des genannten Psalmes (Ps

³ Gemeint ist: H. BECKER, Zur Struktur der „Vespertina synaxis“ in der Regula Benedicti. In: ALW 29 (1987) 177–188, 182f.

51,17). Und nach dem Verständnis der Alten meint ein Zitat den ganzen Kontext, und mit dem Kontext auch die Person und das Geschick dessen, der das Ich des Textes ist.

Ist solch zitierend-identifizierender Schriftgebrauch fromm-übertreibende Hypothese? Nein, dafür haben wir nämlich ein authentisches Wort des Evangeliums. Bei Lukas, dem „liturgischen“ Evangelisten (denn Elemente und Strukturen des Gottesdienstes finden sich bei ihm mehr als bei den anderen Evangelisten), erzählt Jesus das eindruckliche Gleichnis von den beiden, die da zum Tempel hinaufgehen (Lk 18,9–14). Der eine, seines Zeichens Pharisäer, formt stilgerecht Worte an Gott in der üblichen Sprachform einer Berakah, Worte, die Richtiges sagen, aber nicht wahr sind. Der andere, „Zöllner“, als öffentlicher Sünder gehalten und ärgerlicher Kollaborateur der verhassten Römer, der Besatzungsmacht, beansprucht „zitierend“ für sich die Rolle Davids und betet mit dem reuigen König: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ Er nimmt den Psalm des großen Sünders David als sein Wort, begibt sich wie David in die „Rolle“ dessen, der umkehrt – und erlangt wie David Heil, denn Jesus konstatiert: „Ich sage euch: Dieser kehrte als Gerechter nach Hause zurück, der andere nicht.“ In der Rollenübernahme, nicht in autonomer Selbstdarstellung geschieht hier das Heil.⁴

Der gleiche David dient in der Liturgie aber auch, hier den Gebrauch des Psalms 110 im Neuen Testament aufgreifend, dazu, uns in die Rolle solcher einzuüben, die, heilbringend (vgl. Röm 10,9), Jesus den Auferstandenen als den nun zur Rechten Gottes Erhöhten bekennen⁵; mit innerem Recht eröffnet dieser Psalm den Gottesdienst der Kirche am Sonntagabend.

Die „Rollenzitation“ holt noch weiter aus. Wenn, seit alters, das Hochgebet der Eucharistiefeier einleitend die Berufungsvision des Propheten Jesaja zitiert und die Gemeinde den Bekenntnisruf des Hofstaates Jahwes aufnimmt, Gott sei schlechthin „heilig“, wird hier mittels des „Zitats“ die Feier der Gemeinde Jesu Christi als Situation des Heils freigelegt: „Der Himmel“ ist in die Gegenwart offen, die Gemeinde steht unmittelbar vor Gott in seiner Eigentlichkeit – Ort und Stunde nicht mehr überbietbaren Heils, sofern die sich zitierend Definierenden glauben.

3.3 Zwei Eigenheiten des grundlegenden biblischen Wortes in der christlichen Liturgie sind zwar schon angeklungen, doch müssen sie noch ausdrücklich zu Wort gebracht werden. Zunächst: Das biblische Wort begegnet in der Liturgie in unterschiedlichen Funktionen. Das Beispiel der Eingangsverse des Zweiten Korintherbriefes hat gezeigt, dass derselbe Bibeltext unterschiedlich rezipiert werden kann, ohne dass Rang und Aussage des Wortes verfehlt oder gar missbraucht wird. Dies ist möglich, weil die Heilige Schrift, wie man gut weiß, kein Lehrbuch eines Systems schlüssiger Wahrheiten ist, sondern biographisch-exemplarisch akzentuiertes Zeugnis des Glaubens, vorgelegt von den Ursprungssituationen Vor-Glaubender, überliefert zum Nach- und Mit-Glauben Nachkommender. Das eröffnet vielen Bibeltexten einen legitimen Mehrfachgebrauch. Gleich eines der möglichen Bei-

⁴ Die sog. Einheitsübersetzung, oft genug gescholten, ist eine der wenigen Bibelausgaben und Kommentierungen, welche das Wort des Zöllners nicht als ein subjektiv frommes Gebet, sondern als Zitat des Psalms (und damit als „Rollenspiel“, bezogen auf David) ausweist.

⁵ Vgl. dazu das wichtige Buch von D. GÜNTNER, Das Gedenken des Erhöhen im Neuen Testament. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110. München 1998 (Benedikt-beuern Studien 6). Ps 110 ist bekanntlich das im Neuen Testament meistzitierte Wort des sog. Alten Testaments, quer durch alle neutestamentlichen Schriften. An diesem Psalmzitat, das Jesus in die Rolle Davids einweist, hat sich die Christologie der Urgemeinde entwickelt.

spiele. In den beiden ersten Kapiteln des Lukasevangeliums haben wir die dichterischen Loblieder, die Maria, dem Priester Zacharias, dem Greisen Simeon in den Mund gelegt werden. Als solche werden sie zunächst im Gottesdienst als Lesung vorgetragen. Aber in den Personen der Maria, des Zacharias, des Simeon erkennen sich die Hörend-Glaubenden selbst wieder, und wie Kinder dann, wenn Texte kommen, die sich ansprechen, diese aufgreifen und mitsprechen und die Kinder sich so als Mitgemeinde, Mitbetroffene und nun Miterwachsene in Geltung setzen, so werden diese Evangeliumslesungen in der Liturgie zu Cantica, vermittels derer die Gemeinde ihren nun erlangten Platz und Rang in der angekommenen Heilsgeschichte definiert. So seit langem, für die genannten Evangeliumspriester, in der Ordnung des Stundengebetes geübt; das Canticum Marias ist zum selbstdefinierenden Lied der Gemeinde in der Vesper geworden („Magnificat“), das des Zacharias in den Laudes („Benedictus“), das des Simeon in der Komplet („Nunc dimittis“). Und sie bekommen, unvermeidlich, von diesem täglichen Gebrauch her dann bald einen Eigenstand und lösen sich aus der biblisch-geschichtlichen Herkunft. Ist damit der biblische Text regelwidrig benutzt? Er bleibt Lobpreis, er kommt neu als solcher in Geltung, er wird, so gebraucht, als gültig wahrgenommen, er verändert im tätigen Gedenken die Wirklichkeit jetzt.

3.4. Kommt aber jedem Bibeltext eine vergleichbare Mehrfunktionalität zu? Gewiss nicht. Das Kriterium ist, ob die mit dem Text von dessen Ursprung her zugehörige Situation eine stimmige Identität mit der Situation der jetzt an die Heilige Schrift verwiesene Gemeinde aufzeigt. Sachgerechtigkeit, damit verbunden auch die literarische Art, müssen gewahrt bleiben.

Wieder gleich Beispiele aus der Liturgie, ein stimmiges und ein unverstanden geübtes. Im dritten Kapitel des Buches Daniel wird berichtet, wie ein ideologisch verblendeter Machthaber die Verehrer des wahren Gottes grausam zu vernichten sich anschickt. Doch weil diese Zeugen für die unteilbare Ehre des alleinigen Gottes, ungeachtet höchster Not, ihm, dem Schöpfer und Herrn des ganzen Kosmos, den Lobpreis widmen, erfahren, also handelnd, Rettung. Seit alters gebraucht die Gemeinde der Christen das Lied der Drei im Feuerofen als ihr Lied in der Vigilfeier des Osterfestes und an jedem Sonntagmorgen. Sie feiert damit jene endgültige Rettung aus dem Tod, für welche die Rettung der Drei nur der Antitypos war: Die Rettung Jesu aus dem Tod in der Auferstehung und seine Erhöhung „zur Rechten des Vaters“. Diese Praxis ist rechtens, denn sie wahrt die Situation: Todesnot und trotzdem Bekenntnis zu Gott, und die Praxis der Kirche lässt auch die literarische Art gelten: Lobpreis der bekennenden Hoffnung auf Gott hier wie dort. Rechtens ist der Gebrauch auch dann, wenn, wie hoffentlich meist – aber nicht selbstverständlich – die feiernde Gemeinde des Herrn selbst, Gott sei's gedankt, nicht in bedrängender Not um ihres Glaubens willen steht, weil sie sich der Freiheit des Bekenntnisses erfreut. Denn auch diese ist ein gültig bewahrendes Handeln Gottes.

Anders aber bei einer Neuerung, welche die neue Ordnung der Tagzeitenliturgie gebracht hat. In der Vesper nach der Ordnung von Liturgia horarum ist, als drittes Textelement, neu ein den Schriften des Neuen Testaments – außer den Evangelien – entnommenes Canticum eingeführt. Unter diesen fallen die am Dienstag und Donnerstag angesetzten Texte auf. Sie stammen aus der Johannesoffenbarung, Textstückchen, zusammengesetzt ohne Rücksicht auf die Situation am originalen Ort, sogar auch ohne Rücksicht darauf, dass die einzelnen Textelemente dort ganz unterschiedliche Sprecher haben. Da gibt es weder eine

situative Identität noch wird die literarische Art gewahrt. Man wundert sich, wie in einer Blütezeit der Bibelexegese und -hermeneutik solches unternommen werden konnte, und wenn diese Texte sich so problemlos einführten, spricht das nicht für ein bibelgerechtes literarisches Bewusstsein. Diese Cantica sind Textmontagen biblischer Einzelelemente, nach Art eines Cento, dessen Art, fatal genug, doch häufig als Parodie fungieren sollte. Es sind neue Dichtungen mittels biblischen Vokabulars, die gerade das Typische der biblisch-liturgischen Cantica vernachlässigen, die Verwurzelung in einer heilsgeschichtlich exemplarischen Situation, die auf eine spätere identische geöffnet wird. Es diene der Klarheit sachgerechten Umgangs mit der die christliche Liturgie grundlegenden Bibel, wenn diese Montagen wieder verschwinden.

3.5 Noch eine weitere Tendenz, mit dem Bibeltext umzugehen, muss genannt werden. Wir sagten schon: Der Mensch der Neuzeit empfindet subjektiv; Betroffenheit gibt ein Kriterium stimmiger Rede ab. Das drängt leicht darauf hin, in der Auswahl biblischer Texte auch in der Liturgie den durchgehenden und explizit ansprechenden Bezug zum hörenden Subjekt einen Vorrang einzuräumen. Man vermeint, es fehle etwas, wenn der Hörende in der Liturgie nicht – wie es in der Predigt legitim sein mag – direkt, und möglichst noch appellativ angesprochen wird. Und dann zeigt sich oft die Freiheit des Hörenden missachtet. Er muss sich rasch vereinnahmt fühlen, bedrängt, missachtet, und er wendet sich ab. Verständlich, aber nicht durchgehend ein Gewinn, dass gerade Liturgien neuerer und neuester Zeit dieser Tendenz erliegen: Da soll etwas beigebracht werden, nicht: der Mitfeiernde in seiner Freiheit aktiviert und so gewonnen und im Glauben gestützt werden.⁶

Dafür ein kleines, unscheinbares, aber doch typisches Beispiel. Auch *Liturgia horarum*, die erneuerte Tagzeitenliturgie der Westkirche, kennt das oben ausführlich erörterte Capitulum der Vesper aus dem Anfang des zweiten Korintherbriefes. Es wird allerdings nur mehr in der Vesper des Sonntags der ersten Woche des Vier-Wochen-Zyklus angesetzt, nicht mehr täglich. Das entspricht gewiss dem Grundsatz, der Tisch des Wortes Gottes solle reich gedeckt werden. Noch interessanter aber: Es bleibt nicht bei dem knappen Text, der allein Gott zu Wort bringt, sondern es wird die moralische Konsequenz aufgenommen, mit der Paulus, in seinem Brief zurecht, weil eben eher „Predigt“ aus aktuellem Anlass als ein Lobpreis, die Konsequenz von Gottes Handeln an die Adressaten des Briefes nennt: „... Er tröstet uns in aller Not, [nun neu:] damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden“ (2 Kor 1,4). Das lässt sich nun nicht mehr täglich hören. Der moralische Zeigefinger wäre evident und bald, täglich vorgehalten, unerträglich. Und gemindert wäre (und ist auch schon) die Freiheit zu der Fülle legitim unterschiedlichen Verstehens, die wir vorhin aufzählten. Freiheit aber ist Bedingung des Glaubens und somit auch des Betens und auch der Mitfeier von Liturgie.

⁶ Nicht zum Thema, weil nicht biblischer Text, gehört ein weiteres mögliches Beispiel, nämlich die von „Messbuch“ (1975) installierte Praxis, die doxologische Schlussformel der Orationen der römischen Liturgie immer mit „darum bitten wir“ einzuleiten. Vgl. dagegen das durchaus thematisch offene „per“ der Vorlage, die nicht auf die Gebetsmittlerschaft Christi eingeschränkt werden darf. („Per“ wäre hier ohnedies stimmiger als mit „durch“ mit „bei“ wiedergegeben.) Die neue Regelung nimmt den Mitbetenden die Freiheit, die Fülle der Möglichkeiten, wie der erhöhte Herr bei seiner betenden Kirche tätig gegenwärtig ist, für sich, je einzeln, umzusetzen. Ob das Projekt der Messbuch-Revision diese Minderung der christlichen Freiheit wohl aufheben wird? Man wünscht es sehr.

4. „Biblische Grundlegung christlicher Liturgie“: Wir haben nicht von der Bibel als dem Buch, wie es existiert, geredet, sondern vielmehr von der Geschichte des Unheils und Heils, um das es, ineinander verschränkt, in der Bibel wie auch in der Liturgie geht. Haben wir das Thema verfehlt? Doch nicht. Als ein Beleg sei angeführt, dass in der Liturgiewissenschaft das Axiom gilt, wenn in einer Liturgie explizit Bibeltext auftaucht, diese Liturgie jünger ist als eine, die vom biblischen Text weniger oder nicht berührt zu sein scheint. Die Entwicklung tendiert vom Bibeltextfernen zum Bibeltext selbst hin.⁷ Grundgelegt ist die christliche Liturgie in der Bibel nicht dank einer Zitatenfülle aus der Bibel, sondern weil die Geschichte des Heils trotz Unheil da wie dort die gleiche ist, sie aber in der Bibel verifiziert und in der Liturgie gedenkend Gegenwart wird. In beiden geht es um Gott und dessen Geschichte mit den Menschen. Wenn die Menschen unserer Epoche nicht mehr an Gott zu glauben fähig scheinen, kann es nicht mehr um die Liturgie wie um einen Selbstzweck in der Kirche gehen, sondern um den Glauben der Menschen an Gott selbst, um Gott, wie ihn die biblischen Bücher authentisch offenbaren. Eine so biblisch begründete christliche Liturgie ist aktuell und modern.

⁷ Anton Baumstark (1872–1948) hat wohl als erster diesen Grundsatz der Liturgieentwicklung formuliert. Vgl. sein Büchlein: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*. Freiburg/Br. 1923 (*Ecclesia orans* 10) [Nachdruck Darmstadt 1971], in Einzelheiten gewiss überholt, aber im Ganzen durchaus noch lesenswert.

Ansgar Franz, Bochum

Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied¹

I. Die Frage nach der Schriftgemäßheit

Die Apophtegmata Patrum, eine Sammlung von Sentenzen der ältesten Äbte und Patriarchen, überliefern auch die harsche Mahnrede eines Kloostervorstehers an einen seiner Mönche: Dieser Mönch war zum Verkauf von Handarbeiten der Mitbrüder nach Alexandrien geschickt worden und hatte in den Gemeindekirchen der Großstadt den Gesang von Troparien und Canones² (anachronisierend könnte man sagen: den Gesang von Kirchenliedern) kennen und schätzen gelernt. Zurückgekehrt, stößt sich der Mönch an der Einfachheit der kirchenliedlosen Kloostergottesdienste. Sein Abt, der greise Pambo, ist entsetzt.

„Wehe uns, Sohn“, so antwortet er dem Zurückgekehrten, „gekommen sind die Tage, an denen die Mönche sich von der dauerhaften Nahrung, die der heilige Geist ihnen bietet, abwenden und sich mit Liedern und Gesängen abgeben. [...] Wie kann ein Mönch Zerknirschung besitzen, wenn einer in der Kirche oder in seiner Zelle steht und seine Stimme erhebt wie Rinder? Denn wenn wir vor das Angesicht Gottes treten, müssen wir in großer Zerknirschung dastehen, und nicht in Selbstüberhebung. Die Mönche sind nämlich nicht in die Wüste hinausgekommen, damit sie sich in Stolz und Selbstüberhebung vor Gott hinstellen, melodische Lieder singen und rhythmische Gesänge zum Vortrag brächten, die Hände schüttelten und die Füße bewegten, sondern unsere Aufgabe ist es, in Gottesfurcht und Zittern, unter Tränen und Seufzern, mit Bedächtigkeit und Wachsamkeit, mit Bescheidenheit und demütiger Stimme die Gebete Gott vorzutragen. Siehe, ich sage es dir, mein Sohn, es werden Tage kommen, daß die Christen die Bücher der heiligen Evangelisten, der heiligen Apostel und gotterfüllten Propheten vernichten und die heiligen Schriften zerreißen werden und statt dessen Troparien schreiben.“³

Die Frage nach der Schriftgemäßheit von Kirchenliedern ist hier zu einer radikalen Antithese gesteigert: Für Pambo, den Abt, besteht eine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen nichtbiblischen liturgischen Gesängen und der Heiligen Schrift. Kirchenlieder zerstören die *katanyxis*, die Zerknirschung des Herzens, das Ideal monastischer Frömmigkeit.

Die schroffe Alternative, entweder Bibel oder Kirchenlied, die hier aus spirituellen Gründen aufgeworfen wird, findet sich etwa zur selben Zeit auch außerhalb der Klostermauern als Phänomen der Großkirche, hier jedoch aus eher dogmatischen Gründen. Denn der viel zitierte und viel gepriesene Hymnenfrühling der neutestamentlichen Gemeinden und der nachfolgenden Generationen findet ein jähes Ende, als sich unter die ‚Christuslieder der

¹ Nachstehender Beitrag geht zurück auf einen im Oktober 2000 auf Einladung der Liturgischen Kommission für Österreich gehaltenen Vortrag. Die „Mündlichkeit“ des Referates wurde auch hier in der Druckfassung weitgehend beibehalten.

² Zu diesen nichtbiblischen, hymnischen Dichtungen, die den Psalmen oder den biblischen Cantica zugeordnet sind, vgl. I.-H. DALMAIS, *Tropaire, Kontakion, Canon. Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine*. In: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I*. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (*Pietas Liturgica* 1) 421–434; vgl. auch K. ONASCH, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten*, unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Wien – Köln – Graz 1981, 179f.363f.

³ J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und der christlichen Frühzeit*. Münster ²1973 (LQF 25) 147f.

gläubigen Brüder', wie Hippolyt sie nennt⁴, eine beträchtliche Anzahl heterodoxer Lieder der ungläubigen Gnostiker mischt, deren Schriftgemäßheit nun vollends zweifelhaft ist. Das Phänomen muss so überwältigend gewesen sein, dass man sich aufseiten der Großkirche anscheinend keinen anderen Rat mehr weiß, als unterschiedslos sämtliche neu verfassten Lieder zu verbieten. Heißt es im Kolosser- und Epheserbrief noch, die Gläubigen sollten bei ihren Versammlungen „Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt“⁵ (Kol 3,16; Eph 5,20), erklingen lassen, so formuliert die etwa um 350 zusammengetretene Synode von Laodicea kurz und bündig: „Es ist nicht erlaubt, selbstverfasste Psalmen [ιδιωτικους ψαλμους] in der Kirche vorzulesen, noch im Kanon nicht erhaltene Bücher, sondern ausschließlich die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments.“⁶

Emotional etwas temperierter als der greise Pambo kommen die Synodalen in Laodicea zu dem gleichen Ergebnis wie der Abt: Bei den gottesdienstlichen Versammlungen ist die Bibel das alleinberechtigte Textbuch; Kirchenlieder sind unbiblisch und deshalb mit der wahren Frömmigkeit oder dem rechten Glauben nicht vereinbar.

Das Problem, das sich in dem mir von der Schriftleitung vorgegebenen Titel meines Referates manifestiert, „Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied“, ist also uralt und stellt sich – dafür ließen sich genügend Beispiele finden – immer wieder neu im Laufe der Liturgiegeschichte. Wir haben es also mit einem klar umrissenen Thema zu tun, noch dazu mit einer Art „Dauerbrenner“, das sich, so scheint es, in einem Artikel mit für Zeitschriften üblichen Umfang gediegen und frohen Mutes abhandeln lässt. Dennoch muss ich gestehen, dass mir das Thema einiges Kopfzerbrechen bereitet hat. Anders als Abt Pambo oder die Väter von Laodicea war ich mir nämlich gar nicht so sicher, was „schriftgemäß“ eigentlich heißen soll. Und deren Ansichten der Genannten haben sich ja – doch wohl aus guten Gründen – gerade nicht durchgesetzt: Die Nachfahren des greisen Abtes, das östliche Mönchtum, gibt sich in den folgenden Jahrhunderten mit großer Liebe und viel Esprit der Tropariendichtung hin, und schon wenige Jahre nach der Synode von Laodicea verfasst ein Mailänder Bischof, Ambrosius mit Namen, eben jene *psalmi idiotici*, die man hatte verbieten wollen, und er tut dies mit so durchschlagendem Erfolg, dass sie sich, wie Augustinus versichert, innerhalb weniger Jahre in den „meisten Kirchengemeinden der Welt“⁷ verbreitet haben und dass Benedikt von Nursia sie in seine Gottesdienstordnung aufnimmt, wodurch sie bis in die Gegenwart hinein lebendiger Glaubensausdruck geblieben sind.

Die Frage nach der Schriftgemäßheit ist also mit Pambo und den Synodalen von Laodicea keineswegs beantwortet und stellt sich weiterhin: Was meint „schriftgemäß“, welche Räume mit welchen Grenzlinien markiert dieser Begriff?

Sucht man als Liturgiewissenschaftler in dieser Frage schnelle Hilfe bei den theologischen Nachbardisziplinen, wird man enttäuscht: Die gängigen Lexika und Handbücher der Exegese, Dogmatik und Fundamentaltheologie kennen ein Lemma oder einen Sachregi-

⁴ Zitiert bei EUSEBIUS v. CAESAREA, Kirchengeschichte 5,28,5 (GCS 9,1,501 Mommsen); vgl. A. FRANZ, Die Alte Kirche. In: Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Hg. C. Möller. Tübingen – Bern 2000 (Mainzer hymnologische Studien 1) 5.

⁵ Bei den genannten Textsorten handelt es sich wohl nicht um alttestamentliche, sondern um neu verfasste Texte, vgl. Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. W. Bauer. Berlin – New York 1988, 1778; EWNT 3 (1992) 1184f.

⁶ Konzil von Laodicea, can. 59 (Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, vol. 2, Graz 1960, 573f.).

⁷ AUGUSTINUS, Bekenntnisse 9,7 (CChr.SL 27,141 Verheijen).

stereintrag „schriftgemäß“ gar nicht, und auch fächerübergreifende Standardwerke wie das LThK und die TRE bieten mit Artikeln zu „Schriftbeweis“ bzw. „Schriftauslegung“ zwar höchst wertvolle Dinge, aber kaum eine für unsere Fragestellung handhabbare Beschreibung. Forscht man, nicht gerade ermutigt durch diesen Befund, weiter in vermuteter einschlägiger Literatur, so zeigt sich, dass die Frage nach der Schriftgemäßheit eher in der evangelischen Theologie beheimatet ist und dort im Zusammenhang mit den reformatorischen Ursprüngen diskutiert wird⁸, während sich die katholische Theologie gründlich mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition auseinandersetzt.

Nun kann es nicht *meine* Aufgabe sein – denn da gibt es Kompetentere –, hier an dieser Stelle ein aus exegetischen, dogmatischen und fundamentaltheologischen Überlegungen destilliertes Konzept von „Schriftgemäßheit“ zu präsentieren und dann dessen Normativität auch für das Kirchenlied aufzuzeigen. Ich möchte statt dessen lieber den umgekehrten Weg einschlagen: Vor der Antwort auf die Frage, ob und wie Kirchenlieder „schriftgemäß“ sein sollen, ist zu untersuchen, ob und wie Kirchenlieder in Vergangenheit und Gegenwart sich *immer schon* auf Schrift bezogen haben, wie sie selbst ihr Verhältnis zur biblischen Überlieferung bestimmen, was sie selbst unter „schriftgemäß“ verstehen. Dies soll anhand von vier – wie ich hoffe: typischen – Beispielen aus drei Epochen getan werden, nämlich mit einem Hymnus aus der Alten Kirche, einem klassischen Kirchenlied der Barockzeit und mit zwei Neuen Geistlichen Liedern der Gegenwart.

Zuvor noch eine kurze, aber wichtige Vorbemerkung: Unter „Kirchenlieder“ verstehe ich im Unterschied etwa zu geistlichen Liedern generell oder dem religiösen Volkslied jene Gruppe, die von ihrem Ursprung oder ihrer Verwendung her einen Sitz in der Liturgie der Kirche gefunden haben (wobei auch diese Eingrenzung naturgemäß Unschärfen aufweisen muss, da das, was wir mit dem Sammelbegriff „Liturgie“ kennzeichnen, ja höchst unterschiedliche Vollzüge umfasst).

II. Die Antworten der Kirchenlieder

1. „Aeterne rerum conditor“ – die verborgene Bibel

Der Hymnus *Aeterne rerum conditor*, wohl zum ersten Mal im Jahre 386 von Gläubigen gesungen, hat eine recht bewegte Entstehungsgeschichte.⁹ Er trifft in eine Zeit innerkirchlicher Kämpfe um die Deutung der Person Christi. Ambrosius, nicäatreuer Bischof der Metropole Mailand, sieht sich von einer kleinen, aber mächtigen, da mit dem Kaiserhof verbundenen, Gruppe von Arianern so unter Druck gesetzt, dass er mit Absetzung und Exil, schlimmstenfalls sogar mit dem Martyrium rechnet. Wider Erwarten endet der Konflikt jedoch mit einem Etappen-Sieg des Ambrosius, ein Erfolg, zu dem wohl in nicht unerheblichem Maße auch die von ihm geschaffenen Hymnen beigetragen haben. Er habe das Volk verhext, so wirft ihm sein arianischer Gegenspieler vor, verhext mit den Zauberweisen

⁸ Vgl. z. B. J. WIRSCHING, Was ist schriftgemäß? Gütersloh 1971; R. SLENCKA, Was heißt und was ist schriftgemäß? In: KuD 34 (1988) 304–320.

⁹ Vgl. ausführlich dazu G. NAUROY, Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais. In: RechAug 23 (1988) 3–86; A. FRANZ, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. St. Ottilien 1994 (PiLi 9) 3–15.

seiner Hymnen.¹⁰ – Das Lied, das wir uns näher betrachten wollen, ist ein solches Zaubered. Es wird seit alters her unter der Rubrik überliefert: *ad galli cantum*, „zum Hahnenschrei“, was zunächst einfach auf seinen liturgischen Ort verweist, nämlich – in Anlehnung an Mk 13,55: „Seid wachsam! Denn ihr wisst nicht, wann der Hausherr kommt, ob am Abend oder um Mitternacht, ob beim Hahnenschrei oder erst am Morgen“ – auf die Zeit des persönlichen oder gemeindlichen Morgengebets. Ambrosius macht diese, zunächst äußerliche, Zeitangabe nun zum Inhalt, indem er seine Komposition um jenen anderen, noch berühmteren Hahn der Bibel webt – wir werden noch genauer sehen, welcher das ist.¹¹

1,1	Aeterne rerum conditor,	O Ew'ger, Schöpfer aller Welt,
2	noctem diemque qui regis,	des Walten Tag und Nacht regiert,
3	et temporum das tempora,	du setzt den Zeiten ihre Zeit,
4	ut alleves fastidium,	schenkst Wechsel in der Zeiten Lauf.
2,1	praeco diei iam sonat,	Der Hahn, des Tages Herold, ruft,
2	noctis profundae pervigil,	der Wächter in der Finsternis,
3	nocturna lux vianibus	dem Wanderer zur Nacht ein Licht,
4	a nocte noctem segregans.	sein Schrei trennt von der Nacht die Nacht.
3,1	hoc excitatus lucifer	Da steigt der Morgenstern empor,
2	solvit polum caligine,	erhellte das schwarze Firmament,
3	hoc omnis errorum chorus	da weicht der dunklen Mächte Schar
4	vias nocendi deserit,	vom Weg des Unheils scheu zurück.
4,1	hoc nauta vires colligit	Da fühlt der Schiffer neue Kraft,
2	pontique mitescunt freta,	des Meeres Brandung sänftigt sich,
3	hoc ipse petra ecclesiae	da weint sogar der Kirche Fels,
4	canente culpam diluit.	bereut die Schuld beim Hahnenschrei.
5,1	surgamus ergo strenue:	Erheben wir uns rasch vom Schlaf:
2	gallus iacentes excitat,	Der Hahn weckt jeden, der noch liegt,
3	et somnolentos increpat,	er schilt die, die noch schläfrig sind,
4	gallus negantes arguit.	der Hahn klagt die Verleugner an.
6,1	gallo canente spes redit,	Hoffnung erwacht beim Hahnenschrei,
2	aegris salus refunditur,	und Heilung fließt den Kranken zu,
3	mucro latronis conditur,	der Räuber läßt von seinem Tun,
4	lapsus fides revertitur.	Gefallene vertrauen neu.
7,1	Iesu, labentes respice	Herr, wenn wir fallen, sieh uns an
2	et nos videndo corrige,	und heile uns durch deinen Blick;
3	si respicis, lapsus cadunt	Dein Blick löscht Fehl und Sünde aus,
4	fletuque culpa solvitur.	In Tränen löst sich unsre Schuld.
8,1	tu lux, refulge sensibus	Du Licht, durchdringe unsern Geist,
2	mentisque somnum discute,	von unsern Herzen scheuch den Schlaf,
3	te nostra vox primum sonet	dir sei das erste Wort geweiht,
4	et vota solvamus tibi.	Dich preise unser Morgenlob.

¹⁰ Vgl. AMBROSIIUS, Epist. 75a,34 (CSEL 82,3,105 Zelzer): „Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt, plane nec hoc abnuo.“

¹¹ Der lateinische Text bei FRANZ (s. Anm. 9) 147f; die deutsche Übersetzung folgt dem Stundenbuch; lediglich an zwei Stellen wurde sie von mir etwas pointiert.

Was ist das für ein Hymnus, was will er eigentlich sein? Ist es die Beschreibung einer Naturidylle, ist es die – wie es bei Guido Maria Dreves heißt¹² – die ‚unvergleichlich schöne Schilderung des aufdämmernden, vom Hahnenschrei verkündeten Morgens‘, die in ‚kurzer, markiger und hochpoetischer Weise‘ die Wirkungen des Vogelrufs beschreibt? Oder ist das Lied gar ein ornithologisches Lehrstück, eine Art antikes Brehms Tierleben, wie es manche modernen Deutungen nahezulegen scheinen, das mit großer Sorgfalt all die Eigenschaften des Vogels auflistet, die seine Zeitgenossen mit dem Hahn verbinden?

Sehen wir genauer zu: Schon beim ersten Lesen wird deutlich, dass es sozusagen zwei Hauptakteure gibt: Einmal der zu Beginn und in den beiden letzten Strophen angesprochene Schöpfer bzw. „Jesus“ (Str. 1; 7–8) – wobei entgegen modernem Glaubensbewusstsein hier dieselbe göttliche Person gemeint ist, nämlich der Sohn, der Logos, das Wort, durch das alles geschaffen wurde, was geschaffen ist (vgl. Joh 1) – und zum anderen, im Mittelteil des Hymnus (Str. 2–6), der Hahn.

Fragt man sich weiter, wie einerseits Christus und andererseits der Hahn in dem Hymnus charakterisiert werden, so fällt auf, dass beide in Eigenschaft und Wirkung parallelisiert sind. Man hat den Eindruck, als würde hier von ein und derselben Person gesprochen: Der Hahn weckt (5,2–4) – natürlich, das ist seine ‚klassische‘ Aufgabe –, aber auch Christus „weckt“, verscheucht den Schlaf: *mentisque somnum discute* („zerschlage den Schlaf der Seele“; 8,2). Weiterhin: Der Hahn wirkt auf die Schuldig gewordenen ein und führt sie zur Reue: *hoc ipse petra ecclesiae canente culpam diluit* („bei seinem Ruf wäscht selbst der Fels der Kirche die Schuld ab“; 4,3–4) –, ebenso Christus: *si respicis, (...) fletuque culpa solvitur* („wenn du uns anblickst, wird die Schuld durch Tränen gelöst“; 7,3–4). Und schließlich – wohl der deutlichste Hinweis –: Christus ist „Licht“; *tu lux refulge sensibus* (8,1) bittet die singende Gemeinde in Strophe 8; aber auch der Hahn ist mit dieser klassischen Christusprädikation beschrieben, er ist *nocturna lux vianibus*, („ein nächtliches Licht den Pilgernden“; 2,3). Dem Hymnus gelingt also eine semantische Identifizierung zwischen Christus und Hahn: Der Hahn ist kein anderer als Christus selbst.

Diese Identifizierung ist an sich nicht neu. Sie findet sich auch vor und nach Ambrosius in der christlichen Tradition¹³: Der Prediger Christus wird als Hahn symbolisiert, der die Menschen aus dem Schlaf der Sünde und des Todes weckt. Genau diese Vorstellung steht hinter dem im Jahre 820 zum ersten Mal bezeugten Brauch, Hähne auf Kirchturmspitzen anzubringen: Es sind Christussymbole. Ambrosius selbst kann auch an anderer Stelle, nämlich in einer Predigt am Gründonnerstagabend, an dem in Mailand die Büsser wieder in die Kirche aufgenommen werden, von Christus als „iste gallus mysticus“¹⁴ sprechen, von ‚jenem mystischen Hahn‘ also, der in der gottesdienstlichen Feier den Reuigen die Schuld vergibt.

Das Bemerkenswerte an dem Hymnus ist jedoch, dass hier nicht nur einzelne Motive, sondern alle Aussagen über den Hahn mehrdeutig zu verstehen sind und auf verschiedenen Sinnebenen einen zwar unterschiedlich dichten, aber doch in sich stimmigen Gesamtzusammenhang erschließen. Das die ‚vor-ambrosianische‘ Tradition Übersteigende ist, dass im Hymnus Vers für Vers die Aussagen über den Hahn transparent gemacht werden auf das

¹² Vgl. G. M. DREVES, Des heiligen Ambrosius Lied vom Hahnenschrei. In: StML (1896) 86–97, hier 88.

¹³ Vgl. ausführlich FRANZ (s. Anm. 9) 161–173.

¹⁴ Hexameron 5,90 (CSEL 31,1,203 Schenkl).

Wirken des vorösterlichen Jesus hin (wie es die Evangelien berichten) und – davon nicht zu trennen – auf das je gegenwärtige Wirken des erhöhten Christus hin (wie es besonders die Schriften des Paulus bezeugen). In der Terminologie des mehrfachen Schriftsinns ist hinter der *buchstäblichen Bedeutung* (die den „natürlichen Vogel“ meint) noch ein *allegorischer Sinn* (der „biblische Jesus“) und ein *tropologischer Sinn* (der „erhöhte Herr“) zu entdecken.

Wie sich diese unterschiedlichen Lesarten im Einzelnen konkretisieren, soll im Folgenden an der Hahnensequenz der Strophen 3 und 4 erprobt werden. Die betreffenden Verse erscheinen besonders geeignet, weil sie innerhalb des Hymnus eine syntaktisch und semantisch enge Einheit bilden. In vier, jeweils zwei Verse umfassenden und mit *hoc* eingeleiteten Mikroeinheiten wird hier die Tätigkeit des Vogels am Ende der Nacht beschrieben.

Ich will versuchen, in aller notwendigen Kürze die Mehrdimensionalität dieser Verse auf dem Hintergrund der Bibel und der Predigten des Ambrosius aufzuzeigen, wobei man praktischerweise am Ende, mit den Versen 4,3–4, beginnt, da hier die Bezüge am deutlichsten sind.

a) v 4,4: hoc ipse petra ecclesiae
3: canente culpam diluit

Auf seinen [des Hahnes] Ruf hin
wäscht selbst der Fels der Kirche die Schuld ab

Die Verse sind der Höhepunkt der kurzen Hahnensequenz der Strophe 3 und 4; auch ohne tiefere Kenntnis patristischer Exegese sind sie zu entschlüsseln: Sie verweisen auf die Verleugnungsszene in Lk 22,54–62: „Im gleichen Augenblick, noch während er [Petrus] redete, krächte ein Hahn. Da wandte sich der Herr um und blickte Petrus an. Und Petrus erinnerte sich an das, was der Herr zu ihm gesagt hatte: Ehe heute der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und weinte bitterlich.“

Die Bezeichnung des Apostels mit *petra ecclesiae* im Hymnus bezieht sich dagegen auf das Messiasbekenntnis in Mt 16,15–18. Der Hymnus lenkt damit den Blick nicht nur auf den Leugner, sondern auch auf den Bekenner. Die Verse enthalten einen beinahe paradoxen Sinn: Ausgerechnet der Jünger, der das Fundament des Glaubens und der Kirche sein sollte, verlässt den Herrn in der Stunde seines Leidens. Doch für Ambrosius scheint gerade darin die Größe des Apostels zu bestehen: „Petri Irrtum“ so sagt er in einer Predigt, „ist eine Lehre für die Gerechten, und Petri Schwanken ist für alle ein Fels“¹⁵. Denn an ihm wird offenbar, was Erlösung bedeutet: Als er leugnete, traf ihn der Blick des Herrn, als er auf den Wellen gehend schwankte, stützte ihn die Rechte Christi, als er auf dem Berg der Erklärung in Angst geriet und fiel, erhob ihn Jesus; „der fällt glücklich“, so Ambrosius, „den Christus wieder erhebt“¹⁶.

Mit diesem Zitat aus einer Predigt des Ambrosius haben wir bereits die *allegorische Verständnisebene* der Verse verlassen und stehen mitten in der *tropologischen Auslegung*. Die Vergegenwärtigung des reuigen, seine Schuld mit Tränen abwaschenden Petrus der Bibel ist keine bloß historische Reminiszenz, sondern hat eine unmittelbare Bedeutung für die den Hymnus singende Gemeinde, denn Ambrosius sieht in dem Apostelfürsten ein Vorbild für alle Christen: Jeder kann wie Petrus werden, jeder kann ein Fels werden. Der Fels eines jeden, so der Bischof, ist nämlich sein Glaube, und der Glaube eines jeden ist das Funda-

¹⁵ Expositio Evangelii sec. Lucam 10,84 (CSEL 32,4,487f Schenkl).

¹⁶ Ebd.

ment der Kirche: „Bist du Fels, wirst du der Kirche angehören, denn die Kirche ist auf Fels gebaut“.¹⁷

(b) v 4,1: hoc nauta uires colligit,
2: pontique mitescunt freta,

Durch diesen [Hahnenruf] schöpft der Seemann Kraft
und des Meeres Stürme werden besänftigt,

Auf der *allegorischen Sinnenebene*, die den vorösterlichen Christus im Blick hat, wird hier auf die Stillung des Seesturms angespielt (Mt 8,23–27): „Da traten die Jünger auf Jesus zu und weckte ihn; sie riefen: Herr, rette uns, wir gehen zugrunde! Er sagte zu ihnen: Warum habt ihr solche Angst, ihr Kleingläubigen? Dann stand er auf, drohte den Winden und dem See, und es trat völlige Stille ein.“

Auf der *tropologischen Ebene* verweisen die von Ambrosius verwendeten Begriffe ‚Seefahrer‘, ‚Meer‘ und ‚Sturm‘ auf die in der Alten Kirche beliebten Meer- und Schiffssymbolik, aus der bis ins nautische Detail eine konzise Bildtheologie entwickelt wurde: Das Meer bedeutet die unter der Herrschaft Satans stehende Welt, das Schiff die Kirche, der Mast des Schiffes das Kreuz Christi, die Ruderer die Apostel usw.¹⁸ Die Stürme, die der Christ auf seiner Fahrt in den Hafen Gottes zu bestehen hat, sind sowohl das Toben und Getöse der Häresien als auch das Aufwallen der inneren Leidenschaften und Versuchungen. Von beiden droht dem, der nicht auf dem Schiff der Kirche bleibt, ein Versinken in den Fluten des teuflischen Meeres. – Der dieses Meeresbrausen zum Verstummen bringende Hahnenruf ist in dieser Lesart der Beistand des erhöhten Herrn, der durch seine Kirche Sorge trägt, dass die Gläubigen nicht, wie 1 Tim 1,16 formuliert, „Schiffbruch im Glauben“ erleiden.

(c) v 3,3: hoc omnis errorum chorus
4: uias nocendi deserit

Durch diesen [Hahnenruf] verlässt die ganze
Schar der Irrungen die Wege des Schädigens

„Error“, der Irrtum, die Sünde, kann im biblischen und patristischen Sprachgebrauch auch personifiziert als Götze, Dämon, böser Geist benutzt werden. Typisch für die Alte Kirche ist auch die häufige Verwendung des Begriffs im Sinne von ‚Irrlehre‘.¹⁹

Auf der *literalen, buchstäblichen Ebene* knüpfen die Verse an die traditionelle Vorstellung der beim Hahnenschrei fliehenden Dämonen an, wie wir sie noch aus den Märchen unserer Kindheit kennen.

Versteht man den Hahn auf der *allegorischen Ebene* als den auf Erden predigenden Christus, so bekommen die Verse einen zwar nicht sprachlichen, aber doch unmittelbar thematischen Bezug zu den in den Evangelien geschilderten Dämonenaustreibungen; das Krähen des Hahnes wird so zum Sinnbild für die den unreinen Geistern geltende Drohhede Jesu.

Tropologisch im Sinne des Gegenwartsbezuges ist der Hahn der erhöhte Herr, der seiner Kirche gegen die Irrlehren der Ketzer beisteht, d. h. konkret auf die Gemeinde des Ambrosius bezogen: gegen die Arianer. Wenn man sich erinnert, unter welch dramatischen Umständen die Hymnen in Mailand zum ersten Mal gesungen wurden, wird die Relevanz dieses Bildes sofort deutlich.

¹⁷ Ebd. 6,98 (CSEL 32,4,275 Schenkl).

¹⁸ Vgl. dazu umfassend H. RAHNER, Antenna Crucis. In: DERS., Die Symbole der Kirche. Salzburg 1964, 239–564.

¹⁹ Vgl. W. FAUTH, Der Morgenhymnus *Aeterne rerum conditor* des Ambrosius und Prudentius Cath. 1 (ad galli cantum). Eine synkritische Betrachtung mit dem Blick auf vergleichbare Passagen der frühchristlichen Hymnodie. In: JAC 27/28 (1984/85) 97–115.

(d) v 3,1: hoc excitatus lucifer
2: soluit polum caligine,

Durch diesen [Hahnenruf] aufgeweckt löst
der Morgenstern das Himmelsgewölbe von der Finsternis

Die erste Wirkung des Hahnenschreis knüpft an die traditionelle mythologische Beschreibung des Tieres als Sternkundiger an: Durch ihn ‚erwacht‘ der Morgenstern, der das Himmelsgewölbe von der Finsternis löst.²⁰

Auf biblischem Hintergrund erinnert die Rede vom ‚Morgenstern‘ an den 2. Petrusbrief, wo es von dem Wort der Propheten heißt, es sei wie eine „Lampe, die an einem finsternen Ort leuchte, bis der Morgenstern in unseren Herzen“ aufgehe (2 Petr 1,19).

Die moderne Exegese deutet das Aufgehen des Morgensterns *in den Herzen* (v 19) nicht „auf den apokalyptisch-eschatologischen Termin der Parusie, sondern auf den gegenwärtigen Zustand; [...] das Aufgehen des Lichtbringers in den Herzen dürfte Bild für die ‚Erkenntnis unseres Herrn Jesus Christus‘ sein“²¹. Folgt man dieser Deutung, so beschreiben die Hymnenverse auf der *allegorischen Ebene* den predigenden Christus (d. i. der rufende Hahn), der die Menschen zum Glauben und zur Erkenntnis führt.

Im *tropologischen Sinn* schließen sich die Verse eng an die Bezugsstelle 2 Petr 1,19 an. Durch das Wort der Propheten spricht der erhöhte Herr selbst zu seiner Gemeinde und lässt den „Morgenstern“, d. h. die Erkenntnis der Erlösung, in den Herzen der Gläubigen aufgehen.

Die Strophen 3 und 4 des Hymnus verdichten also auf der *allegorischen Ebene* das Wirken Jesu in vier exemplarischen Situationen: Predigt, Dämonenaustreibung, wunderbarer Machterweis (Stillung des Seesturmes) und Passion. Im *tropologischen Sinn* wird dieses *vorörterliche* heilsame Wirken Jesu transparent für sein *gegenwärtiges* heilsames Wirken. Denn das Handeln des auf Erden lebenden Gottessohnes ist bleibendes Paradigma für das Handeln des erhöhten Menschensohnes. Was er einst in Palästina getan hat, tut er – so würde Ambrosius sagen – in analoger Weise auch heute, in Mailand oder in Mödling.

Der Hymnus spricht also nicht, wider den ersten Anschein, phantasievoll von einem nützlichen Vogel oder sentimental von einer morgendlichen Naturidylle, sondern von Christus, dem Menschensohn, und damit vom Menschen selbst, von dessen Gefährdung durch Beirrungen, Krankheit und Versagen, einst und jetzt, und von dessen Rettung im Glauben.²²

Was sich manchem modernen Betrachter als bibelfernes Phantasieprodukt darbietet – Anselmo Lentini, der den Hymnus für die Liturgia Horarum bearbeitet hat, kann einfach zwei Strophen streichen, da sie ja seiner Meinung nach sowieso nur von einem Hahn reden²³ –, das führt bei näherem Zusehen geradewegs in die Mitte des Evangeliums hinein. „Schriftgemäßheit“ im Sinne des Ambrosius ist also die Schaffung einer Transparenz, die an einer Alltagserfahrung anknüpft und in ihr das göttliche Heilswirken durchscheinen lässt. Eine solche Schriftgemäßheit muss nicht auf den ersten Blick erkennbar sein, sie kann auch zu einer Entdeckungsreise werden.

²⁰ Vgl. beispielsweise PLINIUS, *Historia naturalis* 10,21,46.

²¹ W. GRUNDMANN, *Der Brief des Judas und der 2. Brief des Petrus*. Berlin 1974 (ThHK 15) 85.

²² Vgl. A. A. HÄUSSLING, *Heute die Hymnen von gestern singen? Das Fallbeispiel des Laudes hymnus Aeternae rerum conditor des Ambrosius*. In: *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*. FS F. H. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg 1989, 316–341.

²³ *Te decet hymnus*. L'innario della „Liturgia Horarum“. Hg. A. Lentini. Città del Vaticano 1984, 12; zu Recht urteilt HÄUSSLING (s. Anm. 22) 318, dass die Begründung für diese Verstümmelung des Hymnus „so ziemlich das Dümme ist, was seit Jahr und Tag über dieses Kunstwerk geäußert wurde“.

2. „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ – die verfremdete Bibel

Besonders sympathisch wirkt er nicht gerade, dieser Philipp Nicolai, der als linientreuer Lutheraner zeit seines Lebens mit leidenschaftlichem Eifer gegen Katholiken und Calvinisten zu Felde zieht. Zwischen all seinen ebenso gelehrten wie gehässigen Streitschriften entstehen jedoch zwei Stücke, die zum Besten zählen, was an deutschen Kirchenliedern jemals geschrieben wurde: *Wie schön leuchtet der Morgenstern* und das hier näher zu betrachtende *Wachet auf, ruft uns die Stimme*. Das Lied erscheint zum ersten Mal 1599 im Anhang eines Buches von Nicolai, das den Titel trägt „FreudenSpiegel deß ewigen Lebens“²⁴. Das Werk verdankt seine Entstehung einer Katastrophe: 1597 bricht in Unna, wo Nicolai eine Pfarrstelle bekleidet, die Pest aus; bis Jahresfrist fordert sie in der Stadt 1400 Opfer. Täglich hat Nicolai bis zu 30 Beerdigungen zu vollziehen. In dieser Zeit, da die Seuche grassiert und das Sterben allgegenwärtig ist, richtet Nicolai seine Gedanken von der Erde zum Himmel und vom Tod zum ewigen Leben. Inmitten der Tragödie verleiht Trost nur die Vision des ‚ganz Anderen‘. „Da war mir“ – so Nicolai in der Vorrede zum FreudenSpiegel – „nichts süßers / nichts liebers / und nichts angenehmers als die Betrachtung deß edlen hohen Artickels vom ewigen Leben / durch Christi Blut erworben. Ließ denselben Tags und Nachts in meinem Hertzen wallen / und durchforschte die Schrifft / was sie hievon zeugte / Lase auch deß alten Lehrers Sanct Augustini liebliche Tractätlein / darinn er diß hohe Geheimnuß / als ein Nüßlein auffbeisset / und den wundersüssen Kern herauß langet. Brachte darnach meine *meditationes* von Tage zu Tage in die Feder / befand mich / Gott Lob / darbey sehr wol / von Hertzen getrost / frölich im Geist / und wol zu frieden.“²⁵

Das Lied *Wachet auf* ist auf das engste mit dem FreudenSpiegel verknüpft. Alle Motive des Liedes lassen sich meist wörtlich im Trostbuch wiederfinden. Es kann als die poetisch-musikalische Antwort auf die Frage zu Beginn des „FreudenSpiegels“ verstanden werden, „was das ewige Leben für ein Leben sey“²⁶, nämlich, wie es dort heißt, „ein Leben der einbrünstigen reinen Liebe / ein recht hochzeitlich Leben / ein Leben der süßen und himmlischen Wollust. [...] So ists ein Paradeiß / so ein Freuwendensaal / so ein Statt Gottes / so ein Land der Lebendigen / und eine [...] Hochzeit ...“²⁷.

Wachet auff / rufft uns die Stimme /
 Der Wächter sehr hoch auff der Zinnen/
 Wach auff du Statt Jerusalem.
 Mitternacht heißt diese Stunde /
 Sie ruffen uns mit hellem Munde /
 Wo seydt ihr klugen Jungfrauen?
 Wolauff / der Bräutigam kompt /
 Steht auff / die Lampen nimt /
 Halleluia.

²⁴ Der vollständige Titel lautet: FreudenSpiegel deß ewigen Lebens. Das ist: Gründliche Beschreibung deß herrlichen Wesens im ewigen Leben / sampt allen desselbigen Eygenschafften und Zuständen / auß Gottes Wort richtig und verständlich eyngeführet. Auch fernere wolgegründete Anzeige und Erklärung / was es allbereit für dem jüngsten Tage für schöne und herzliche Gelegenheit habe mit den außerwehlten Seelen im himmlischen Paradeiß. Allen betrübten Christen / so in diesem Jammerthal / das Elende auff mancherley Wege bauwen müssen / zu seligem und lebendigem Trost zusammen gefasset, Frankfurt 1599 (repr. 1963).

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 15.

²⁷ Ebd. 15–17.

Macht euch bereit / Zu der Hochzeit /
Ihr müsset ihm entgegen gehn.

Zion hört die Wächter singen /
Das Hertz thut ihr von Frewden springen /
Sie wachet und steht eilend auff:
Ihr Freund kompt vom Himmel prächtig /
Von Gnaden starck / von Warheit mächtig:
Ihr Liecht wirdt hell / ihr Stern geht auff.

Nun komm du werthe Kron /
Herr Jesu Gottes Sohn /
Hosianna.
Wir folgen all zum FrewdenSaal /
Und halten mit das Abendmal.

Gloria sey dir gesungen /
Mit Menschen und Englischen Zungen /
Mit Harpffen und mit Cymbaln schön:
Von zwölff Perlen sind die Pforten
An deiner Statt / wir sind Consorten
Der Engeln hoch umb deinen Thron /
Kein Aug hat je gespürt /
Kein Ohr hat mehr gehört /
Solche Freuwde.
Deß sind wir froh / jo / jo
Ewig in dulci iubilo.

Die Liedüberschrift, die Nicolai seiner Komposition beigibt, lautet: „ein anders [geistliches Brautlied] von der Stimm zu Mitternacht / und von den klugen Jungfrauwen / die ihrem himmlischen Bräutigam begegnen / Mtth.25²⁸. Es bezieht sich damit auf jenes biblische Gleichnis, das von zehn Brautjungfern erzählt, die lange auf den sich verspätenden Bräutigam warten müssen und darüber einschlafen. „Mitten in der Nacht aber hörte man schließlich laute Rufe: Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen!“ (Mt 25,6). Nun zeigt sich aber, dass nur fünf der Mädchen, die „klugen“, Öl für ihre Lampen bereithalten, ihre Lichter deshalb entzünden und den Bräutigam zur Hochzeit geleiten können. Die anderen fünf, die „törichten“, müssen sich das Öl erst beim Krämer besorgen, kommen zu spät und finden die Tür zum Hochzeitssaal verschlossen. – Die gesamten beiden ersten Strophen des Liedes fokussieren das biblische Gleichnis auf den Augenblick der Ankunft des Bräutigams, wobei die Weckrufe nicht wie in der Vorlage anonym bleiben, sondern jenen Wächtern aus dem Buch Jesaja in den Mund gelegt werden, die das Kommen Gottes und seine Vermählung mit der Stadt Jerusalem ankündigen sollen (vgl. Jes 62,5): „Wach auf, Zion, wach auf. [. . .] Horch, deine Wächter erheben die Stimme, sie beginnen zu jubeln. Denn sie sehen mit eigenen Augen, wie der Herr nach Zion zurückkehrt“ (Jes 52,1.8). Gleichzeitig wird deutlich, wie sehr Nicolai das Gleichnis verfremdet und für seine Zwecke umdeutet. Liegt die Pointe der Parabel auf dem Bereithalten des Öls, das über klug und töricht, Teilnahme oder Ausschluss an der Hochzeit entscheidet, so konzentriert Nicolai die Aufmerksamkeit einzig auf den Augenblick des Kommens und auf die Reaktion, die dieses freudige Ereignis bei den sehnsüchtig Wartenden haben soll (nicht weniger als 6 Imperative finden

²⁸ Freudenspiegel 412.

sich allein in Strophe 1). Von Öl, Ausschluss, Gericht oder Scheitern ist bei ihm mit keiner Silbe die Rede; es gibt nur *kluge* Jungfrauen.

Mehr noch: Unter der Hand verwandeln sich diese Brautjungfern in die Braut selbst (Str. 2), aus dem Ehrenkomitee des Matthäus wird die Geliebte des Hohen Liedes. Nicolai gelingt es durch diese geniale Transposition, tatsächlich eine hochzeitliche Zweierbeziehung zu schildern, in deren Intimität sich auch die Einzelseele, herausgehoben aus der Vielzahl der den Bräutigam Erwartenden, wiederfinden kann.²⁹

Inwieweit ist ein solches Lied als schriftgemäß zu bezeichnen? Für jeden einigermaßen Bibelkundigen liegt auf der Hand, dass es als Vergegenwärtigung des Gleichnisses Mt 25 untauglich ist, da es an der zentralen Aussage der Parabel, der Notwendigkeit, sein „Öl“ bereit zu halten, nicht interessiert ist, ihr sogar zu widersprechen scheint: Auf das „Öl“ kommt es überhaupt nicht an.

Doch ist dieses Verfahren in der Logik des Liedes angelegt und völlig kohärent:

Wer in dem Lied Nicolais das „Öl“ vermisst, hat das Lied nicht verstanden. Nicolai schreibt inmitten von Pest und Tod ein Liebeslied. *Das* mag uns erstaunen, dass der Mensch angesichts der Katastrophe nicht nur in die Klagen eines Hiob oder in die Jammerreden eines Jeremias verfällt, sondern dass er auch freudig geistliche Brautlieder anstimmen kann, mit denen die Verliebten der Vernichtung zu spotten scheinen: „Deß sind wir froh / jo / jo / Ewig in dulci iubilo.“ Diese Verse entstehen angesichts von 30 Pesttoten am Tag. Dass aber in einem Liebeslied von dummen Bräuten, von fehlender Vorbereitung und Ausschluss nicht die Rede sein darf, das ist nicht erstaunlich: Welcher Liebende fragt schon nach dem Öl?

Der Schriftgebrauch Nicolais ist also nicht willkürlich, sondern innerhalb des Koordinatensystems aus Gegenwartsbezug und Schriftdeutung genau zu lokalisieren. Sein Wächterlied ist ein Liebeslied und im Hinblick auf die Zeitumstände auch ein Trostlied – biblisch gesehen liegt er damit eher auf der Linie der Offenbarung des Johannes, die dann auch über einzelne Zitate hinaus die Atmosphäre der Schlusstrophe bestimmt. Das matthäische Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen erhält eine situationsgerechte Verfremdung im Licht von Offb 21,2: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat.“

3. „Schnell eilt der Tag dem Abend zu“ und „Nun trägt der Abendwind den Tag“ – die (scheinbar) abwesende Bibel

Als Beispiele für das Neue Geistliche Lied der Gegenwart habe ich zwei Abendlieder gewählt, die mir zunächst in thematischer Hinsicht ausgesprochen „modern“ erschienen: Beide tragen in das klassische Themenspektrum des christlichen Abendgebetes einen neuen, der Tradition in dieser Weise so nicht bekannten Akzent ein, nämlich die Erfahrung entfliehender, sich entziehender Zeit.

²⁹ Ein Verfahren, das vor Nicolai schon die römische Liturgie kennt, wenn es im *Communio Virgini* heißt: „Veniente sponso prudens virgo praeeparata introivit cum eo ad nuptias“.

Das erste der beiden Stücke verbindet mit dem Gefühl des ständigen und leidvollen Zeitmangels die Angst davor, dass alles Tun bruchstückhaft bleiben und bedeutungslos werden kann.³⁰

Schnell eilt der Tag dem Abend zu und wir spüren die Kürze der Zeit.
Wir nutzen den Tag, doch die Stunden vergehn,
unvollendet bleibt all unser Tun.

Sind wir auch nur ein kleines Rad in dem großen Getriebe der Welt:
Wir werden gebraucht. Jeder Tag ist ein Ruf,
der uns fordert zu sinnvollem Tun.

Schnell eilt der Tag dem Abend zu, der Besinnung und Ruhe uns bringt.
Wir denken zurück, und wir sehen nach vorn
voller Hoffnung für unsere Welt.

Das Lied hat – und auch in dieser Hinsicht ist es typisch für viele Neue Geistliche Lieder – keinen Gebetscharakter; ein potentieller transzendenter Ansprechpartner wird nicht einmal genannt. Gott und Gebet sind keine fraglosen Selbstverständlichkeiten mehr.

Den besonderen Akzent des Liedes setzt bereits der erste Vers: „Schnell eilt der Tag dem Abend zu und wir spüren die Kürze der Zeit.“ Vordergründig erinnert das Stichwort von der ‚Kürze der Zeit‘ an das biblisch-apokalyptische Motiv der befristeten Zeit – „Denn das eine sage ich euch, Brüder: Die Zeit ist kurz“, heißt es in 1 Kor 7,29³¹, doch ist im Lied von der eschatologischen Sinnspitze der biblischen Mahnung nichts mehr zu spüren. Das, was die Zeit kurz macht, ist nicht die Erfüllung der Zeit in der Wiederkunft Christi, sondern die Überfülle der zu bewältigenden Aufgaben in der irdischen Zeit. Aber alles innerweltliche Engagement scheint angesichts der anstehenden Probleme vergeblich: „Wir nutzen den Tag, doch die Stunden vergehn, unvollendet bleibt all unser Tun.“

An dieser Stelle hätte das Lied durchaus die Chance zu einem Perspektivwechsel, der den Blick von der Unvollkommenheit menschlichen Tuns auf die vollendende Zuwendung des biblischen Gottes richtet. Doch statt dessen verfällt es in eine Art ‚Durchhaltementalität‘: „Sind wir auch nur ein kleines Rad in dem großen Getriebe der Welt: / Wir werden gebraucht. Jeder Tag ist ein Ruf, / der uns fordert zu sinnvollem Tun.“

Strophe 3 schließlich scheint zumindest die traditionellen Motive des christlichen Abendgebetes aufzugreifen: Der Abend als Zeit der Besinnung und Ruhe, der Rückblick auf den Tag und der Ausblick auf das Kommende („Wir denken zurück, und wir sehen nach vorn“). Doch gerade der Vergleich mit der liturgischen Tradition zeigt noch einmal deutlich die Eigenart des Liedes. Versteht die Liturgie seit alters her das Abendgebet als *rite de passage*, als Übergangsritus, der von der Aktivität des Tages in die Ruhe der Nacht führt, so ist in dem Lied von Nacht überhaupt nicht die Rede, weder als dankbar anzunehmende Gabe des Schöpfers, die zur physischen und psychischen Erholung dient, noch als dunkle, zu bewältigende Sphäre der Unheilmächte, gegen die Gottes Beistand erbeten werden muss. Das

³⁰ Das Lied wurde von mir aufgefunden in der „Datenbank Neues Geistliches Lied“, hg. vom Jugendhaus Düsseldorf 1992; die bibliographische Angabe dort lautet: Klaus BIEHL, in: Liedertruhe; genauere Angaben wie auch die Melodiegestalt sind mir leider nicht zugänglich; sollte sich unter den geeigneten Lesern jemand finden, der im Besitz der „Liedertruhe“ ist, wäre ich für die Zusendung eine Fotokopie des betreffenden Stückes dankbar.

³¹ Vgl. auch Gal 6,10; Hebr 10,37; Joh 16,16f u. ö.

am Abend eigentlich naheliegende, die *Nacht*, wird einfach ausgeblendet; „wir sehen nach vorn“ meint den nächsten *Tag*, der wie der vergangene ebenfalls wieder nachdrücklich sinnvolles Tun einfordern wird. Nacht und Schlaf sind anscheinend nur unliebsame Unterbrechungen des sinnvollen Tuns, unter dessen immerwährenden Anspruch man sich weiß. Charles Péguy, der 1914 gefallene Pariser Publizist und Zeitkritiker, schrieb einmal, dass der, der nicht schlafen könne, keine Hoffnung habe: „Den liebe ich nicht, der nicht schläft, spricht Gott. / [. . .] Die nicht schlafen. Welcher Mangel an Vertrauen in mich. / [. . .] Ist keine ärgere Sünde als die sorgende Unruhe. [. . .] / Wer nicht schläft, ist untreu der Hoffnung“³² – „Wir denken zurück, und wir sehen nach vorn / voller Hoffnung für unsere Welt“: Man glaubt dem Lied seine Schlussverse nicht so recht. Eine Konfrontation der Gegenwartserfahrung mit der biblischen Botschaft bleibt aus. Vielleicht ist das der Grund, warum das Lied keinen wirklichen Ausweg aus Hektik und Überforderung findet.

Auch im zweiten zeitgenössischen Beispiel geht es um die Erfahrung fliehender, verwehender Zeit, doch schon der Satzrhythmus lässt erkennen, dass hier ein ganz anderer Ton schwingt als im vorhergehenden Stück³³:

1) Nun trägt der Abendwind den Tag
mit seiner Last von Licht und Schatten
hinweg mit schwerem Flügelschlag

3) Sieh nun den Tag – wie schnell verweht!
Wo ist das Licht, wo sind die Schatten?
Ein Dank, ein Seufzer im Gebet –

2) und legt ihn ab in Gottes Zeit,
der ihn von dem Gewicht der Erde
mit liebevoller Hand befreit.

4) dann kommt die Nacht – der Tag ist nun
schon lang gelegt in Gottes Hände,
wo Tage, Jahre, Zeiten ruhn.

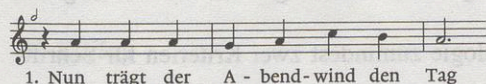
Wie das vorige Beispiel kommt auch dieses Stück ohne ausdrückliche Schriftbezüge aus. Der in der römischen Liturgie Versierte wird in der Zeit, die in Gottes Händen ruht, einen Anklang an Ps 31(30),16 erkennen: „in manibus tuis tempora mea“³⁴, doch ist das, anders als bei Ambrosius und Nicolai, keine Voraussetzung zum Verständnis des Liedes. Dennoch verknüpft das Stück Gegenwartserfahrung mit biblischer Botschaft. Der Gott, von dem die Rede ist, erscheint nicht einfach als Leerstelle, die im Unbestimmten bleibt. Er ist ein befreiender, liebevoller und bewahrender Gott, in dem der Gott der Bibel erkennbar wird.

Diese Identifizierung mit dem Gott der jüdisch-christlichen Tradition wird eindeutig gemacht durch die Klanggestalt des Stückes. Denn der Cantus firmus, der im Hintergrund dieses Liedes steht und dem die erste Melodiezeile Note für Note folgt, ist Luthers Choral „Verleih uns Frieden gnädiglich, Herr Gott, zu unsern Zeiten. Es ist doch ja kein andrer nicht, der für uns könnte streiten, denn du, unser Gott, alleine“:

„Nun trägt der Abendwind den Tag“

–

„Verleih uns Frieden gnädiglich“.



³² Ch. PÉGU, Im Schweigen des Lichts. Freiburg – Basel – Wien 1982, 96f.

³³ Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, T: Kurt Rose 1987; M: Herbert Beuerle 1987.

³⁴ Offertorium am 13. Sonntag nach Pfingsten; die Vulgata bietet dagegen die Lesart: „In manibus tuis sortes meae.“

So wie die Melodie in eine Atmosphäre des Friedens und der Ruhe hineinführt, so eröffnen die Schlussverse des Liedes den Raum für eine christlich verstandene *requies aeterna* – da, wo unsere Tage, Jahre und Zeiten aufgehoben sind, dürfen auch wir hoffen, aufgehoben zu werden. Das traditionelle Motiv der Komplet, die *Commendatio animae*, ist hier in eine *Commendatio temporis* überführt worden.

III. Schriftgemäßheit als Anspruch an das Kirchenlied

1. Die Schriftgemäßheit des Kirchenliedes

Was ergibt diese Durchsicht konkreter Fälle für unsere Frage nach der Schriftgemäßheit von Kirchenliedern?

Zunächst ist negativ zu sagen, dass Schriftgemäßheit nicht meinen kann, jede Zeile, jedes Motiv, jedes Thema eines Liedes in der Bibel wiederzufinden: Christus ist kein Hahn, die Brautjungfern in Mt 25 sind gerade nicht die Braut, und ein Abendwind, der den vergangenen Tag in die Hände Gottes weht, ist in den Heiligen Schriften nicht zu finden. „Schriftgemäßheit“ im Sinne bereimter Bibelparaphrasen kann kein taugliches Kriterium für poetische Gebilde sein.

Dennoch sind zumindest drei der vorgestellten Beispiele im ursprünglichsten Sinn „schrift-gemäß“. Speziell die kanonisch orientierte Exegese hat in den letzten Jahren immer wieder darauf hingewiesen, dass die biblischen Schriften nicht irgendwann einmal zum Kanon geworden sind, sondern dass sie als Kanon entstehen und zwar nicht zuletzt durch einen Prozess der Schriftauslegung, der die Erfahrungen der Gegenwart im Licht bereits vorhandener Schrift ausdeutet und weiterschreibt. Dieser Prozess produktiver Rezeption³⁵ ist sowohl innerhalb des Alten Testaments wirksam, als auch speziell im Verhältnis des Neuen zum Alten Testament. Gerhard Lohfink kann das Neue Testament geradezu als einen „Kommentar“ zum Alten Testament beschreiben.³⁶ Das Neue in der Erfahrung mit Jesus Christus wird in bleibender Bezogenheit auf Israel und dessen heiligen Schriften ausgesagt. Angelus Häußling hat dies sehr anschaulich an dem Pfingstereignis aus Apg 2 illustriert³⁷: Die Erfahrung der betenden Apostel, dass sie mit Heiligem Geist erfüllt werden, deutet Petrus in seiner Pfingstpredigt eben nicht anders als mit der Heiligen Schrift, in diesem Fall mit den Worten des Propheten Joel: „Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein“ (Apg 2,17; Joel 3,1). Wenn dieser Prozess der Deutung neuer Glaubenserfahrung im Lichte vorgängiger Glaubenszeugnisse konstitutiv ist für die Bibel, dann sind drei der vorgestellten Kirchenlieder im ursprünglichsten Sinn „schriftgemäß“, denn hier ist ein analoges Produktionsverfahren zu beobachten: Sie tun genau dies, sie deuten Gegenwartserfahrungen auf dem Hintergrund biblischer Offenbarung.

Inhaltlich lassen sich aus dieser formalen Analogie zumindest zwei Kriterien für Schriftgemäßheit benennen:

³⁵ Vgl. C. DOHMEN – G. STEINS, Art. „Schriftauslegung“. In: LThK³ 9, 254.

³⁶ N. LOHFINK, Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluß an die Osternacht. Freising 1988, 24.

³⁷ A. A. HÄUSSLING, Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg – Basel – Wien 1995 (QD 159) 87–102, hier 90.

- 1) In dem Gott der Kirchenlieder sollte der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater unseres Herrn Jesus Christus erkennbar sein, oder – wie im Fall von Ambrosius und Nicolai – Christus selbst, in dem der Gott Israels erfahrbar wird. Dieser Gott ist der vorgängig Handelnde, alles menschliche Tun ist Antwort auf das Handeln Gottes. Bei Ambrosius werden die Menschen durch den predigenden, das Unheil bannenden, wunder tätigen und vergebenden Hahn Christus erst geweckt, bevor sie sich erheben. Ähnlich bei Nicolai: Zu Beginn steht die Nachricht vom Kommen des Bräutigams, dann erst steht die Braut Zion eilends auf. Bei Rose schließlich hat alle menschliche Aktivität – der Situation des Abend gemäß – ihr Ende gefunden, und es ist nur noch von dem befreienden und bewahrenden Handeln Gottes die Rede.
- 2) Wenn die gegenwärtige Erfahrung durch das vergangene Heilshandeln Gottes an Israel und in Christus gedeutet wird, dann ist diese Vergangenheit bedeutsam für die Gegenwart. Wenn aber das Heil mehr ist als ein Punkt in einer vergangenen Vergangenheit, dann ist es auch mehr als die Gegenwart, d. h. es ist auf Zukunft hin angelegt. Diese eigentümliche Verschränkung der Zeitebenen scheint mir konstitutiv für Schrift und darum auch für die Schriftgemäßheit von Kirchenliedern zu sein.

Man könnte also sagen, schriftgemäß ist ein Kirchenlied dann, wenn es sich zu dem Gott der Bibel bekennt, und wenn es die Gegenwart in der Heilsgeschichte begründet und von dieser her die Zukunft erwartet.

2. Schriftgemäßheit als Anspruch

Inwieweit ist diese Beschreibung von Schriftgemäßheit nun aber als Anspruch an das Kirchenlied zu formulieren? Meines Erachtens nach resultiert dieser Anspruch daraus, dass die von uns betrachtete Liedgruppe in der Liturgie Verwendung finden soll. Die Frage nach der Schriftgemäßheit ergibt sich aus der Frage nach der „Liturgiegemäßheit“, der „Liturgiefähigkeit“ von Kirchenliedern. Und hier treffen sicherlich nicht zufällig die gleichen Kriterien zu wie im Falle der Schriftgemäßheit zu: „Nicht unsere Vorfahren allein“ – heißt es in der Pessach-Haggadah der jüdischen Liturgie – „hat der Heilige, gepriesen sei Er, erlöst, sondern mit ihnen hat Er auch uns erlöst.“³⁸ „In allen Zeitaltern ist es die Pflicht eines jeden einzelnen, sich vorzustellen, als sei er selbst aus Ägypten gezogen.“³⁹ In diesen zwei Sätzen wird die Dynamik der Liturgie deutlich: Der da handelt, ist der Gott des Exodus, der Gott Israels; und er handelt nicht in einer fernen Vergangenheit, sondern er handelt heute an uns auf Zukunft hin. Christlicher Gottesdienst, so hat es das letzte Konzil formuliert, ist Feier des Pascha-Mysteriums (SC 6). Ein Lied, das „liturgiegemäß“ sein will, muss auch „schriftgemäß“ sein.

IV. Epilog

Nüchtern betrachtet dürfte einiges, was im Gottesdienst an Liedern begegnet, diesem Anspruch nicht gerecht werden. Dies gilt auch, aber nicht nur, für das Neue Geistliche Lied. Wenn man sich die 50 Bände der *Analecta Hymnica* oder die 2½ Tausend Bände des Mainzer Gesangbucharchivs betrachtet, so wird man doch von einem Großteil der dort archi-

³⁸ Die Pessach-Haggadah, übersetzt von W. Heidenheim. Basel 1920, 8.

³⁹ Ebd.

vierten Lieder sagen müssen, dass es ein Segen ist, dass sie aus unseren Gottesdiensten verschwunden sind. Sicherlich gibt es Lieder, versunkene Schätze, deren Verschwinden man bedauert, und die es wert sind, wieder gehoben zu werden, aber aufs Ganze gesehen bilden sie doch eher die Ausnahme. Ein ähnlicher Klärungsprozess, der 98% der Liedproduktion den Archiven überantwortet, ist ja auch schon hinsichtlich des Neuen Geistlichen Liedes in Gang, wenn auch noch nicht in der Reichweite, die sich ein kritischer Beobachter wünschen mag. Dass es aber auch hier große Stücke gibt, Lieder, die sich des Anspruchs auf Schriftgemäßheit bewusst sind und ihn auf ihre Weise sogar thematisieren, soll abschließend anhand des *Schriftliedes* von Huub Oosterhuis illustriert werden.

Das Stück hat drei Strophen; jede dieser drei Strophen endet in einen zweizeiligen Refrain, dessen Reim jeweils auf „schreibt“ und „bleibt“ lautet, womit der Zusammenklang von Schrift und Zeit schon intoniert ist. Dieser Grundklang entfaltet sich über die drei Strophen hin in „Menschenursprung“ (Str. 1), „Menschentage“ (Str. 2) und „Menschenzukunft“ (Str. 3). Die Bibel als Buch der Weltgeschichte vom ersten bis zum jüngsten Tag, ein Buch der Menschheitsgeschichte von der Genesis bis zur Apokalypse. Das, was den Zusammenhang dieser Zeitdimensionen gewährleistet, wird ebenfalls in den drei Refrainzeilen ausgesagt: „Wort, das treu bleibt“ – „Licht, das hell bleibt“ – „Er, der treu bleibt“. Es ist die Konstanz der die Zeitläufe der Menschen übergreifenden Treue Gottes.

Der Chaos schuf zu Menschenland,
Der Menschen hier zusammenband,
Er schrieb sein Wort, gegeben
zum Schutz für unser Leben.
Er schrieb uns frei mit eigener Hand.

Schrift, die Menschenursprung schreibt.
Wort, das treu bleibt.

Das Buch, das jeden Namen nennt,
Gesichter, Seelen, Menschen kennt,
die Liebe, so lebendig,
die Liebe, so vergänglich,
die Wehn, die nie zu Ende gehn.

Schrift, die Menschentage schreibt.
Licht, das hell bleibt.

Sein unvergänglich Testament:
daß Er uns auch im Tod noch kennt –
die Tage, die wir leben,
auf Tod hin festgeschrieben,
zum ewgen Leben hingelenkt.

Schrift, die Menschenzukunft schreibt.
Er, der treu bleibt.¹

¹ H. OOSTERHUIS, Wort, das trägt. Biblische Lieder und Gebete. Düsseldorf 1990, 12. Vgl. dazu A. STOCK, Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis. Zutphen 1994 (Lehrhaus & Liturgie) 22–27.

Norbert Lohfink, Frankfurt am Main

Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis

Vor einem Jahr traf ich in Rom einen alten Bekannten, James Sanders aus Los Angeles. Er ist einer der Qumranfachleute der ersten Stunde. Wir hatten in einer wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Vereinigten Bibelgesellschaften durch 10 Jahre hindurch jedes Jahr 4 Wochen lang Textkritik für Bibelübersetzungen getrieben.¹ Dabei waren wir Freunde geworden. Er gehört der Episkopalen Kirche an. Jetzt in Rom war er als Nichtkatholik Gast in einem innerkatholischen wissenschaftlichen Symposium über die Auslegung der Bibel in der Kirche. Dort konnte ich erleben, wie es ihn zu einem leidenschaftlichen Plädoyer hinarbeitete. Er wünschte dringend, so sagte er, die katholische Kirche solle doch ja bei ihrer festen Leseordnung bleiben. Und er erzählte ein Erlebnis, das damals erst einige Wochen zurücklag. Er war im theologischen Department einer amerikanischen Universität, die vor allem von Erweckungskirchen frequentiert wird, zu einem Vortrag über die Bibel im Gottesdienst eingeladen. Am Anfang stellte er, um sich seines Publikums zu vergewissern, die Frage, wer aus seinen Zuhörern zu einer Kirche gehöre, die ein Lektionar besitze. Es waren etwa 50 Zuhörer da. Niemand meldet sich. Während er schnell nachdenkt, was er jetzt sagen soll, hebt doch hinten jemand die Hand. Jim Sanders, erfreut: „Schön, also doch jemand. Welcher Kirche gehören Sie denn an?“ Antwort: „I have only a question. What is that, a lectionary?“ Dann sagte Jim Sanders zu uns: In den Vereinigten Staaten spielen Christentum und Bibel eine viel größere Rolle als in Europa. Aber die Hälfte der aktiven Christen Amerikas lebt in Kirchen, wie diese Geschichte sie spiegelt. Die Bibel, die wirklich im Gottesdienst vorkommt, besteht aus den wenigen immer wiederkehrenden Leib- und Magentexten des jeweiligen Pastors. Die wählt er immer wieder als Predigtgrundlage aus. Die Bibel als Ganze, als zusammenklingender und so erst den richtigen Sinn gewinnender Kanon, ist das nicht. Die Begegnung mit ihr könnte nur eine feste gottesdienstliche Leseordnung sichern, die objektiv vorgegeben ist. Das wäre dann Wort Gottes von außen. Sonst bleibt es subjektiv-menschliche Auswahl. So James Sanders.

Ich habe ihm nachher gesagt: „Vielleicht ist es auch in diesen Kirchen nicht ganz so schlimm. Sie haben ja neben dem Gottesdienst fast alle noch die Sonntagsschule, zu der sehr viele kommen, und wo die Bibel in größerem Umfang durchgenommen wird.“ Seine Antwort: „Du hast recht, aber nicht für überall. Auch im Bibelstudium der Sonntagsschulen dominiert weithin der Gusto des jeweiligen Pastors.“

Nach meiner Meinung können wir Katholiken aus all dem zwei Dinge lernen. Erstens, wie glücklich wir daran sind, dass wir einer Kirche angehören, die uns die biblischen Lesungen objektiv vorgibt – auch wenn uns das bei der Vorbereitung unserer Gottesdienste

¹ Es handelte sich um das „Hebrew Old Testament Text Project“ der „United Bible Societies“, das etwa 5000 textkritisch schwierige Stellen der hebräischen Bibel aufgrund des neuesten Standes der Wissenschaft so bearbeitete, dass Bibelübersetzer, die von solchen Fragen restlos überfordert wären, klare Richtlinien hatten. Seitdem arbeiten die Bibelgesellschaften mit unseren Lesevorschlägen. Die wissenschaftliche Publikation ist noch nicht beendet. Bis jetzt ist erschienen: D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Bd. 1–3. Freiburg/Schweiz – Göttingen 1982–1992 (OBO 50/1–3). Noch fehlen Pentateuch, Psalmen und Weisheitsschriften.

und unserer Predigten oft mehr Mühe machen mag. Zweitens, wie nochmals glücklicher wir daran sind, dass die doch recht abgemagerte Leseordnung, die in unserer lateinischen Kirche im Mittelalter übriggeblieben war – für die Evangelien fast nur noch Matthäus, und praktisch überhaupt kein Altes Testament –, durch die Liturgiereform nach dem 2. Vatikanischen Konzil plötzlich wieder reich und umfassend geworden ist.²

Was wir da für einen Schatz haben, sehen wir, wenn wir noch einmal unseren deutschsprachigen Kirchturmshorizont aufsprengen und wieder einen Blick in den nordamerikanischen Raum werfen.³ Nichts vom 2. Vatikanischen Konzil hat dort eine so große ökumenische Wirkung entfaltet wie die neue Leseordnung. Während wir uns in Deutschland heutzutage über Fragen der Abendmahlsgemeinschaft die Augen aushacken und ein evangelischer Exegeten-Kollege noch vor einigen Wochen es mir gegenüber „außerordentlich bedauerte“, dass die katholische Kirche bei ihrer Liturgiereform sogar die „altkirchliche“ Leseordnung aufgegeben und so eine weitere, trotz der Reformation noch verbliebene Gemeinsamkeit zerstört habe, ist im englischsprachigen Raum gerade durch die nachkonziliare katholische Leseordnung größere ökumenische Gemeinsamkeit entstanden.

Die andern großen Kirchen hatten nämlich mit der ausgezehrten „altkirchlichen“ Leseordnung die gleichen Probleme wie unsere Kirche. Als die neue römisch-katholische Leseordnung herauskam, sagten zuerst drei presbyterianische Kirchen der U.S.A., dann auch die Episcopal Church, die Lutheran Church, die Disciples of Christ und die United Church of Christ: Dieses Lektionar übernehmen wir einfach! Sie taten es, jede für sich, jeweils nur mit kleinen Abänderungen, von 1970 an – das war ein Jahr nach der katholischen Veröffentlichung. 1983 war es so weit, dass ein dafür geschaffenes gemeinsames Organ aus noch viel mehr Kirchen (Name: „Consultation of Common Texts“) die katholische Leseordnung mit einigen Abänderungen für alle beteiligten Kirchen zunächst für eine Probezeit übernahm. 1992 kam schließlich das „Revised Common Lectionary“ heraus, das der katholischen Ordnung noch eine neue Lesungsreihe hinzufügte, aber ohne ihren eigenen Grundbestand zu ändern⁴ – ich komme auf diese Erweiterung später noch zu sprechen. In England vollzog sich ein von Ferne vergleichbarer Prozess. Hier erschien 1990 das „Four Year Lectionary“.

² Ich beziehe mich hier und stets im Folgenden natürlich auf den „Ordo Lectionum Missae“, der aufgrund der Konzilsbeschlüsse von einer nachkonziliaren Kommission ausgearbeitet und 1969 veröffentlicht wurde: *Ordo lectionum Missae. Editio typica*. Città del Vaticano 1969. Er liegt unseren Lektionarien in den Landessprachen zugrunde. Für den deutschen Sprachbereich: Mess-Lektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Bd. 1–3. Freiburg i. Br. [u. a.] 1982–1983. Als Bibelübersetzung wurde dafür im deutschen Sprachbereich mit großem Aufwand die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“ geschaffen. Zum „Ordo Lectionum Missae“ vgl. vor allem: E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus an Sonn- und Festtagen*. Paderborn 1986. Eine gute Zusammenstellung neuerer Artikelliteratur ist: *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie*. Hg. v. G. Steins. Stuttgart 1997. Speziell zum Alten Testament in der Perikopenordnung vgl. vor allem die Monographie von G. GAFUS, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen*. Frankfurt 2000 (EHS.T 687).

³ Für das Folgende vgl. A. FRANZ, *Die Rolle des Alten Testaments in Perikopenreformen des 20. Jahrhunderts*. In: *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. Hg. Ders. St. Ottilien 1997 (*Pietas Liturgica* 8) 619–648, bes. 638–645.

⁴ *The Revised Common Lectionary. Includes Complete List of Lessons for Year A, B, and C*. Nashville 1992.

In ihm wurde die katholische Leseordnung zwar nicht einfach übernommen, aber die entscheidenden Prinzipien stammen aus ihr.

Mein amerikanischer Verlag „Fortress Press“ bringt zum Beispiel einen zweimal jährlich erscheinenden Perikopenkommentar zur Predigtvorbereitung für Geistliche mit dem Titel „New Proclamation“ heraus, der von vornherein auf alle Kirchen abgestimmt ist, die das „Revised Common Lectionary“ gebrauchen. Er wird in der Tat über die Kirchengrenzen hinweg überall gekauft und benutzt. So hören in den Vereinigten Staaten inzwischen in den meisten christlichen Großkirchen alle Christen am gleichen Sonntag die gleichen Lesungen aus der Heiligen Schrift, und es ist damit zu rechnen, dass sogar in den Homilien ähnliche Gedanken vorgetragen werden. Durch die immer größere Vernetzung der Predigtvorbereitung und durch die Bezugnahme vieler Medien auf die jeweilige Sonntagslesung besteht die Chance, dass immer stärker ein gemeinsames christliches Bewusstsein wächst.⁵

Wir sollten also den Schatz, den wir an unserem Lektionar seit jetzt etwa 30 Jahren haben, auf keinen Fall gering achten. Da ist ein Baum gewachsen, und von allen Seiten kommen die Vögel des Himmels, um dort zu nisten (vgl. Mt 13,32 parr).

Allerdings ist es auch interessant zu sehen, wo die anderen Kirchen bei aller grundsätzlichen Freude über das neue Lektionar dann im Detail ihre Probleme mit ihm haben. Bei uns ist das Lektionar jetzt feste Ordnung. Als der Papst Ende der achtziger Jahre entschieden hatte, dass das römische Messbuch im Jahr 2000 nach etwa 30 Jahren Erfahrung in einer revidierten Ausgabe herauskommen sollte, hat Rom doch relativ früh klargestellt, dass nicht geplant sei, die Leseordnung zu überarbeiten. Diese Entscheidung ist auch verständlich, besonders angesichts der tiefen Verwerfungen, die der Abschied von der tridentinischen Messgestalt die Kirche schon gekostet hat. Da kann man nur ganz vorsichtig daran gehen, schon wieder die Reform zu reformieren. Vor allem, wenn die Reform in einem entscheidenden Punkt noch gar nicht wirklich angenommen ist. Dabei denke ich an die Mehrzahl der katholischen Gemeinden (oder sind es nur deren Pfarrer?) zumindest in der deutschsprachigen katholischen Kirche, wo man angeblich schon ganz in der neuen Liturgie zu Hause ist. Ist man es wirklich, wenn die Dreizahl der Lesungen praktisch abgelehnt wird und deshalb in zahlreichen Pfarren einer der wichtigsten Gewinne der Reform, die wieder eingeführte alttestamentliche Lesung, aus mir völlig unverständlichen sogenannten „pastoralen Gründen“ *de facto* nicht vorkommt?⁶ Ich kann die römische Zurückhaltung jedenfalls verstehen. Um so aufschlussreicher ist dann allerdings, was vor sich geht, wenn Kirchen, die römischen Ordnungen gegenüber völlig frei sind, sich entschließen, diese zu übernehmen oder sich zumindest an ihnen zu orientieren. Sie können ja in viel größerer Naivität das

⁵ Für mehr Information und Reflexion zu den ökumenischen Lektionaren im angelsächsischen Bereich vgl. F. WEST, An Annotated Bibliography on the Three-year Lectionaries. Part I: The Roman Catholic Lectionary. In: StLi 23 (1993) 223–244; Part II–IV, ebd. 24 (1994) 222–248; DERS., The Ecumenical Hermeneutics of the Three-Year Lectionaries. Collegeville 2000.

⁶ Hierzu vgl. die Bemerkung des historisch bezüglich des Alters alttestamentlicher Lesepraxis eher zurückhaltenden H. BRAKMANN, Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und Westens. Liturgiehistorische Anmerkungen zum sog. Stellenwert des Alten/Ersten Testaments im Christentum. In: Streit am Tisch des Wortes? (s. Anm. 3) 565–599, 598: „Die, insbesondere in ihrem alttestamentlichen Teil, unvollkommene Rezeption der nach dem 2. Vatikanum erneuerten Leseordnung des Missale Romanum durch den deutschsprachigen Katholizismus muß als größerer Mangel bewertet werden denn alle ihre Schwächen zusammengekommen.“

Für und Wider unserer Leseordnung diskutieren. Nichts hindert sie, da, wo sie nicht zufrieden sind, auch Änderungen anzubringen. Das ist *de facto* geschehen, und zwar in Amerika auf recht tiefgreifende Weise genau bei den alttestamentlichen Lesungen, wenn auch so, dass dabei zugleich der römisch-katholische Grundentwurf erhalten blieb. Wir können deshalb, wenn wir uns jetzt den Problemen unserer Leseordnung zuwenden wollen, vor allem auch auf diese Kritik aus anderen und in dieser Sache uns sehr wohlwollend gesonnenen Kirchen hören.

Ich möchte jetzt zunächst die Probleme, die sich bei unserer Leseordnung gezeigt haben, benennen (I). Dann möchte ich einige wichtige Lösungsversuche aufzeigen (II) und schließlich den Vorschlag, dem ich mich selbst anschließe, ein wenig genauer entfalten und begründen (III). Doch eines muss klar sein: Innerhalb der katholischen Kirche sind das zur Zeit fast alles theoretische Gedankenspiele. Wir wissen nicht, wann und wie sie in Zukunft Wirklichkeit werden können. Ich werde trotzdem auch die jeweiligen Chancen benennen, die die einzelnen Vorschläge haben könnten. Ferner will ich deshalb in einem abschließenden Teil auf einiges hinweisen, was wir auch jetzt schon in der Praxis tun könnten, um im Rahmen der jetzigen Leseordnung unseren Gläubigen den „Tisch des Wortes“ reicher zu decken.

Doch zunächst noch eine wichtige Eingrenzung. Wir müssen im liturgischen Jahr deutlich zwischen den Festkreisen und den „grünen“ Zeiten während des Jahres unterscheiden. Der Weihnachts- und der Osterfestkreis ziehen notwendig vom jeweiligen Zentralgeheimnis her bestimmte Lesungen an. In diesen liturgischen Zeiten sind meist auch in den einzelnen Messformularen die Texte aus den verschiedenen Teilen der Schrift genau aufeinander abgestimmt. In diesem Bereich gibt es weniger Probleme – wenn man von kritischen Einzelpunkten, etwa den Lesungen der Osternacht, absieht.⁷ Das eigentliche Problemfeld sind dagegen die Sonntage im Jahreskreis. Im Wesentlichen möchte ich deshalb über ihre Leseordnung sprechen. Ich lasse auch die Fragen der werktäglichen und der mit den Heiligenfesten verbundenen Schriftlesungen beiseite, obwohl sich hier vielleicht wichtigere Fragen stellen, als man meint.⁸ Schließlich abstrahiere ich vom Responsorialpsalm nach der ersten Lesung und seinen Problemen – obwohl auch er, zumindest nach einer sich ausbreitenden Interpretation, als „Lesung“ zu gelten hat.⁹

I. Probleme beim „Ordo lectionum Missae“

Vielleicht ist es gut, dass wir uns kurz an die wichtigsten Prinzipien der römischen Leseordnung für die Sonntage im Jahreskreis erinnern. Sie lassen sich so benennen:

1. Jeder Sonntag hat drei Lesungen, eine aus dem Alten Testament, eine aus den Briefen des Neuen Testaments, eine aus den Evangelien.

⁷ Vgl. breit E. NÜBOLD, Die Ordnung der Meßperikopen an den Sonn- und Wochentagen. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer SJ. Hg. R. Meßner [u. a.]. Innsbruck 1995 (ITS 42) 29–49, bes. 35–47. Für die Osternacht vgl. G. BRAULIK, Die alttestamentlichen Lesungen der drei österlichen Tage. Ein Beitrag zur Erneuerung des Römischen Meßlektionars. In: LJ 47 (1997) 3–41.

⁸ Zu der Werktagsordnung vgl. NÜBOLD (s. Anm. 7) 48f.

⁹ Zur weiteren Information vgl. A. FRANZ, Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes. In: Leseordnung (s. Anm. 2) 138–146.

2. Die Lesung aus dem Alten Testament ist keine Bahnlesung.¹⁰ Sie springt von Sonntag zu Sonntag und ist jeweils im Blick auf das Evangelium ausgewählt. Durch diese Zuordnung des Alten Testaments gibt das Evangelium jedem Sonntag das thematische Gesicht.
3. Die zweite Lesung und das Evangelium sind alle beide Bahnlesungen. Sie sind daher inhaltlich nicht aufeinander bezogen. In beiden Fällen schließt die Lesung sich an den Text vom vergangenen Sonntag an und wird selbst am kommenden Sonntag weitergeführt. Dadurch schiebt sich die zweite Lesung wie eine hohe Mauer zwischen Altes Testament und Evangelium, die ja aufeinander abgestimmt sind.
4. Es gibt drei Lesejahre. In jedem Jahr fährt die Evangeliums-Bahnlesung eines der synoptischen Evangelien ab, während das Johannesevangelium in den Festzeiten aller Lesejahre und in in einer Art Sommerpause des Markusjahres untergebracht ist.
5. Dann – was nicht allgemein bekannt ist – gibt es eine Gesamtsumme der Minuten, die alle drei Lesungen zusammen dauern dürfen. Ist eine Lesung ungewöhnlich lang, müssen die andern kürzer sein. Entsprechend sind viele biblische Texte am Rande gestutzt und auch im Innern zusammengestrichen.¹¹

Ich gehe diese Prinzipien nun rückwärts entlang und mache auf die Probleme aufmerksam, die sich bei ihnen zeigen.

(Zu 5.) Hinter der festen Zeitregel steht vermutlich vor allem eine Diskussion, die auf der entscheidenden Sitzung des nachkonziliaren „Coetus XI de lectionibus“ in Klosterneuburg einen ganzen Tag beanspruchte.¹² Dort schlug nämlich jemand vor, das alte System eigentlicher Lesungen aufzugeben. Der moderne Mensch habe keine Zeit mehr und vertrage keine langen Texte. Außerdem habe die Exegese nachgewiesen, dass in den Evangelien nicht alle Jesusworte wirklich vom historischen Jesus stammten. Deshalb sei es am besten, ähnlich wie in der modernen Produktwerbung mit griffigen Slogans zu arbeiten. Man könne sich dafür kurze und historisch vertrauenswürdige Jesusworte aussuchen. Jedem Sonntag ein knappes, aber eindrucksvoll proklamiertes echtes Jesuswort – das genüge und sei wirksamer als lange Texte. Nach heftiger Diskussion wurde dieser Vorschlag dann doch nicht angenommen. Aber es scheint, dass die dadurch entstandene Sensibilität für die angebliche Unfähigkeit des modernen Menschen, einer Sache mehr als einige wenige Minuten zuzuhören, wesentlich dazu beitrug, dass der „Coetus“ mit eiserner Härte an seinen gekürzten und

¹⁰ Der im Folgenden oft gebrauchte Begriff „Bahnlesung“ meint nicht eine *lectio continua*, wie MOSES (s. Anm. 29) 140, offenbar annimmt. Es wird also nicht der vollständige Text eines biblischen Buches kontinuierlich gelesen. Gemeint ist vielmehr eine *lectio semi-continua*. Es können Texte übersprungen werden, doch geht die Lesung den Gang des Textes eines Buches oder einer ganzen Büchergruppe entlang.

¹¹ Nach G. GAFUS, Das Alte Testament – Stiefkind der Perikopenordnung. In: Leseordnung (s. Anm. 3) 29–46, hier 32, beläuft sich in den Perikopenordnungen der Sonn- und Festtage die Durchschnittslänge einer alttestamentlichen Lesung auf 5,5 Verse, die eines Evangeliums auf 10,5 Verse. Das Evangelium führt also offenbar nicht nur inhaltlich, sondern gibt bei vorgesehener Begrenzung der Gesamtlänge aller Lesungen auch noch an, wieviel Zeit und damit Textlänge überhaupt für die anderen Lesungen übrigbleibt.

¹² Zum Folgenden vgl. A. NOCENT, Eine „kleine Geschichte am Rande“. Zum Lektionar für die Meßfeier der ‚gewöhnlichen‘ Sonntage. In: Streit am Tisch des Wortes? (s. Anm. 3) 649–657. Die Sitzung fand am 20.–22. Juni 1966 statt. In ihr lag die jetzige Perikopenordnung erstmals in einem (später natürlich noch im Einzelnen bearbeiteten) Gesamtentwurf zur Diskussion vor.

verstümmelten Bibelperikopen festhielt – gegen alle Einwände, und die gab es bald in Menge.

Sie bildeten später auch einen der ersten Kritikpunkte der amerikanischen Kirchen, die die Leseordnung übernahmen. Diese Kirchen haben die Texte in den meisten Fällen wieder ergänzt und ihnen ihren vollen Text zurückgegeben. Es ist ebenso einer der stärksten Kritikpunkte der Exegeten.¹³ Oft sind entscheidende Aussagen herausoperiert. Am Anfang der Texte werden oft die narrativen Zusammenhänge nicht mehr deutlich, und alles hängt in der Luft. Bei Reden stimmt oft die Logik nicht mehr. Speziell sind bei Erzählungen oft die Dialoge und Situationsschilderungen entfernt worden. Nur blankgekochte Knochen blieben übrig. Genau das, was eine Erzählung spannend und lebendig macht, fehlt. Am Ende wirken die gekürzten Texte dann für die Zuhörer länger und langweiliger, als sie wirken würden, wenn sie noch die alte Länge hätten. Zeit ist nicht nur ein chronometrisches, sondern auch ein psychisches Phänomen. Der Mensch braucht beim Zuhören Zeit. Er muss erst einmal einschwingen. Doch oft ist die Lesung schon zu Ende, ehe er innerlich überhaupt dabei ist. Man hat vielleicht noch nicht einmal voll wahrgenommen, worum es eigentlich ging. Die Kürzung hat genau das Gegenteil dessen erreicht, was sie bezweckte. Ich glaube sogar, dass der deutsche Widerstand gegen die Dreizahl der Lesungen hier eine seiner wahren Wurzeln hat.

(Zu 4.) Die Dreizahl der Lesejahre ist erstaunlich reibungslos akzeptiert worden, obwohl es dafür eigentlich keinerlei Tradition gab, zumindest keine christliche. Im palästinensischen Judentum hatte es nämlich die Tradition einer über mehr als drei Jahre verteilten Toralesung gegeben, bevor sich die einjährige Toralesung durchsetzte. Nur einige genau zusehende Beobachter fragen sich, ob die ebenfalls erwogene Möglichkeit, auch noch ein Johannesjahr einzuführen, nicht besser gewesen wäre. Jetzt geschieht dem so wichtigen Johannesevangelium Unrecht, es wird zum Lückenbüßer.¹⁴ Es besteht auch keineswegs nur aus Reden. Es hätte durchaus genügend Erzählstoff, und zwar sehr eigengeprägten. Es könnte die Sonntage eines ganzen Lesejahrs füllen. Vielleicht würden, wenn es – wie im englischen „Four Year Lectionary“ – auch ein Johannesjahr gäbe, die Prediger angeregt, auch in den synoptischen Jahren etwas mehr auf die spezifischen theologischen Akzente des jeweiligen Evangelisten einzugehen. Wie selten wird die große Chance der neuen Leseordnung genutzt, die je besondere Theologie der einzelnen Evangelisten zur Sprache zu bringen! Dass eine vierjährige Leseordnung auch dem Alten Testament etwas mehr Raum schüfe, käme hinzu. Aber im Ganzen hat die Dreizahl der Jahre keinen großen Widerstand gefunden, auch nicht bei den amerikanischen Kirchen, die die Ordnung übernommen haben.

(Zu 3.) Ein massives Problem stellt dagegen die doppelte Bahnlesung bei den neutestamentlichen Lesungen dar. Sowohl die Lesungen aus den neutestamentlichen Briefen als auch die Evangelien laufen an den Sonntagen im Jahreskreis ohne jede gegenseitige Abstimmung nebeneinander her. Schon in der Synagoge war die Prophetenlesung, die Haftara,

¹³ Hierzu sei nur auf die ständigen Klagen in den verschiedenen von Exegeten geschriebenen Perikopenkommentaren zur Predigtvorbereitung hingewiesen.

¹⁴ Besonders stark empfindet man das bei der Einschlebung der johanneischen eucharistischen Reden Jesu in den sommerlichen Markuszyklus (Lesejahr B, 17.–21. Sonntag). Das ist genau dann, wenn die Leute ihre Ferien machen und die Dorfpfarrer in den Bergen neben ihrer eigengeprägten Gemeinde auch noch alle Arten von Touristen in den Kirchenbänken sitzen haben. Einen Vorschlag für diese Sommerwochen findet man bei NÜBOLD (s. Anm. 7) 33–35.

immer genau auf die vorangehende Tora-Lesung abgestimmt. Sie gab dieser meist ihre eschatologische Ergänzung. Auch in den Formularen der Festzeiten ist die gegenseitige Abstimmung der Lesungen das Normale. Eine solche Entsprechung fehlt in dem neuen Lesungssystem bei den Sonntagen im Jahreskreis völlig.

Inzwischen ist auch durchgesickert, wieso es zu der doppelten Bahnlesung kam. Sie ist nichts als ein oberflächlicher Kompromiss zwischen zwei Konzeptionen, die an sich beide auf eine einzige Bahnlesung und dann auf zwei zugeordnete andere Lesungen aus waren. Die eine Gruppe der Experten wollte die Bahnlesung des Evangeliums, und damit die drei Lesejahre. Die andere Gruppe argumentierte mit der bibelwissenschaftlichen Feststellung, dass die Paulusbriefe älter sind als unsere Evangelien. Daraus folgerte man, dass sie noch mehr als die Evangelien das authentische neutestamentliche Kerygma enthielten. Die Bahnlesung müsse deshalb dem Briefkorpus zukommen. Dann könne man jeder Briefperikope einen entsprechenden Evangelientext und auch einen alttestamentlichen Text zuordnen. Durchgesetzt hat sich die Evangelienpartei. Doch kam man der anderen Gruppe dadurch entgegen, dass man auch für die Apostolos-Lesung eine Bahnlesung einführte. Auf eine Korrespondenz zwischen zweiter Lesung und Evangelium hat man notwendigerweise verzichten müssen.

Leider ist der angezielte Effekt der Apostolos-Bahnlesung praktisch gleich Null. Briefe sind ihrer Gattung nach zu theoretisch und zu sprunghaft, als dass es stets unbedingt auf den Zusammenhang ankäme. Das Gedächtnis hält den Zusammenhang, anders als bei den eher narrativen Evangelien, auch kaum über eine Woche hinweg fest. Abgesehen von den seltenen Fällen, wo einmal über mehrere Wochen hinweg ein bestimmter apostolischer Brief zum durchgehenden Predigtthema gemacht und damit in der Homilie der Zusammenhang hergestellt wird, ist diese Bahnlesung also sinnlos. Doch für eine solche besondere Predigtreihe ließe sich auch eine andersgeartete Ordnung *ad hoc* durchbrechen, und man könnte den betreffenden Brief über mehrere Sonntage hinweg als zweite Lesung verwenden. Soweit geht ja die Freiheit in der Benutzung einer Perikopenordnung durchaus.

Jetzt dagegen stört die sich eindringende zweite Lesung den Zusammenhang zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium. Dieser Zusammenhang ist stets vorhanden. Doch bei diesem Zusammenhang gibt es nun wieder neue Probleme. Sie wurden bei uns vor allem von den Kennern und Freunden des Alten Testaments, ebenso aber in Amerika von den Kirchen, die mit unserer Leseordnung sympathisierten, empfunden. Es geht um das, was im Laufe der drei Jahre vom Alten Testament im Endeffekt gelesen wird.

(Zu 2.) Geht man ganz von außen heran, dann kann man ja einmal die wichtigsten Texte aus dem Alten Testament zusammenstellen und zusehen, was aus einer solchen Liste in der Leseordnung vorkommt. Franz-Josef Ortkemper, der Direktor des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart, hat das vor einigen Jahren getan und hatte schließlich eine Liste von etwa 200 fehlenden wichtigen Texten des Alten Testaments in der Hand.¹⁵ Das ist schon erschreckend, erklärt sich aber dadurch, dass oft Texte aus dem Alten Testament ausgewählt wurden, die von Inhalt und Schwergewicht her leicht fehlen könnten und nur deshalb erschei-

¹⁵ F.-J. ORTKEMPER, In der Leseordnung vernachlässigte Texte aus dem Alten Testament. In: Leseordnung (s. Anm. 2) 165–172. Für die in der Leseordnung benutzten Schrifttexte vgl. Die Schriftlesungen der Messe. Stellenverzeichnis in der Reihenfolge der biblischen Bücher. Trier 1993 (Pastoralliturgische Hilfen 8).

nen, weil man auf der Suche nach einer Korrespondenz zu einem bestimmten Evangelientext war.

Das Problem scheint wirklich vor allem daran zu hängen, dass die alttestamentliche Lesung stets vom schon festliegenden Evangelientext her ausgesucht wurde, und zwar offenbar nicht gerade durch Alttestamentler.¹⁶ Die Gesichtspunkte waren: Texte des Alten Testaments, die im Evangelientext zitiert werden; ähnliche Handlungen oder Ereignisse; sich ergänzende Aussagen; Hintergrundinformationen aus dem Alten Testament; Gegensatzausagen. So formalisiert Elmar Nübold den Sachverhalt, sehr wohlwollend.¹⁷ Die amerikanischen Kirchen, welche die Leseordnung übernehmen wollten, ebenso wie manche Alttestamentler, haben vor allem kritisiert, dass bei der Auswahl alttestamentlicher Stellen zu sehr das typologische Denken und das Denken im Schema „Verheißung – Erfüllung“ führend waren. Und das könne doch nicht alles sein. Schließlich habe das Alte Testament auch sein Eigengewicht.¹⁸

Nun wird man ja dem typologischen Denken und dem Schema „Verheißung – Erfüllung“ ihre Berechtigung nicht absprechen können.¹⁹ Aber wenn man nur von den Evangelien her kommt, fällt einfach zu viel an Substanz des Alten Testaments durch die Maschen, und oft bleibt zu Unbedeutendes hängen. Es zeigt sich, dass eine Leseordnung im Alten Testament doch zumindest auch von dessen Eigenduktus her gestaltet werden muss. Dieser Punkt hat zu der einschneidendsten Veränderung gegenüber unserer Leseordnung in dem „Revised Common Lectionary“ geführt. Davon und von anderen Heilungsmöglichkeiten für diese Wunde soll sofort die Rede sein.

(Zu 1.) Die Dreizahl der Lesungen war bei den amerikanischen Kirchen, die die Ordnung übernahmen, offenbar überhaupt kein Problem. Das Hauptproblem für die Akzeptanz der neuen Ordnung scheint die Dreizahl dagegen im deutschen Sprachbereich darzustellen – wohlgemerkt, nur hier, und kaum woanders in der katholischen Kirche. Fast durchgehend wird eine Lesung ausgelassen, meist natürlich die unbekannteste, und das ist die aus dem

¹⁶ Im Coetus 11, der für die Auswahl zuständig war, befanden sich Liturgiker und Neutestamentler, dagegen bis zu einem für die grundlegende Arbeit zu späten Zeitpunkt kein einziger Alttestamentler. Der noch hinzukommende Alttestamentler, C. Wiéner von der „Mission de France“, begann jedoch erst in späterer Zeit, sich als Alttestamentler zu betätigen. Vgl. GAFUS (s. Anm. 11) 41. Die besten prosopographischen Informationen finden sich bei NÜBOLD (s. Anm. 2) 132–136, in den Anmerkungen. Alttestamentler durften nur vor der Erstellung der Ordnung Listen von perikopenwürdigen Bibeltexten zusammenstellen (hier gab es aber zumindest keinen einzigen deutschsprachigen Alttestamentler) und später kritische Einzelbemerkungen zur fertigen Ordnung machen, die zum Teil, aber nicht immer, noch berücksichtigt wurden.

¹⁷ E. NÜBOLD, Der Stellenwert des Alten Testaments in der nachvatikanischen Liturgiereform unter besonderer Berücksichtigung der Meßperikopen der Sonn- und Festtage. In: Streit am Tisch des Wortes? (s. Anm. 3) 605–617, 612f.

¹⁸ Zur Kritik der amerikanischen Kirchen vgl. FRANZ (s. Anm. 3) 639; zur theologischen Marginalisierung des Alten Testaments vgl. z. B. E. ZENGER, Die jüdische Wurzel wird verdrängt. In: *Publi-Forum* 1993, Heft 10, 14f; DERS., Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung. In: *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) 31–56.

¹⁹ So mit Recht G. BRAULIK, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen. In: *Bewahren und Erneuern* (s. Anm. 7) 50–76, bes. 52–54. Als Sachkritik am zu harten Standpunkt von E. Zenger ist wohl auch K. LÖNING, Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum. In: *Christologie der Liturgie* (s. Anm. 18) 138–149, gemeint.

Alten Testament. Nur der Zusammenhang der alttestamentlichen Lesung mit dem Evangelium, welcher der 2. Lesung fehlt, kann die alttestamentliche Lesung manchmal noch retten. Selbst dass man also normalerweise genau die beiden nicht aufeinander abgestimmten Lesungen zurückbehält, scheint nicht zu zählen. Fragt man nach dem Warum und schiebt man den Verdacht beiseite, hier sei vielleicht klandestiner Antijudaismus am Werk, dann bleibt nur eine Erklärung, und die bekommt man auch häufig zu hören: Drei Lesungen seien für den modernen Menschen zuviel. Das stimmt natürlich nicht, denn auch in anderen Ländern der Welt gibt es moderne Menschen, und dort hat man dieses Problem nicht. Was der wahre Grund ist, weiß ich nicht. Zum Teil geht das Gefühl, drei Lesungen seien zuviel, sicher auch darauf zurück, dass alle drei Lesungen so kurz und oft so zusammengestückelt sind, dass einem tatsächlich das Zuhören oft schwer fällt. Vielleicht wird das in der deutschen Sprache stärker empfunden. Etwas länger wäre hier wahrscheinlich menschenfreundlicher und, psychologisch gesehen, kürzer. Dieser angeblichen Schwierigkeit kann ich also keine Berechtigung zugestehen.

Abschließend muss ich hier noch ein Problem anderer Art erwähnen, das sich nicht an die Konstruktionsprinzipien der Leseordnung anhängen lässt: Es ist im Lauf der Jahre immer deutlicher geworden, dass in den Lesungen des Lektionars die Frau entschieden weniger vorkommt als in der Bibel selbst. Die Bibel ist also unter dieser wichtigen Rücksicht missrepräsentiert. Das Bewusstsein für die damit zusammenhängenden Fragen war zumindest bei den Herstellern des „Ordo lectionum Missae“ – soweit ich weiß, waren es nur Männer – offenbar noch nicht genügend geschärft. Doch inzwischen hat es sich entwickelt, und wir müssen hier schlicht einen Mangel der Leseordnung feststellen.

II. Reformvorschläge, ihre Prinzipien und ihre Chancen

Ich möchte an fünf stellvertretend ausgewählten Beispielen zeigen, welche Arten von Reformvorschlägen in den letzten Jahren vorgelegt worden sind. Ich beginne mit der schon realisierten Abwandlung unserer Leseordnung durch das „Revised Common Lectionary“, und ich ende mit einem Entwurf, der praktisch auf eine radikale Neukonzeption des Lektionars hinausläuft, der „Perikopenordnung Patmos“. Dazwischen stehen mehrere Vorschläge, die man nach meinem Gefühl innerhalb der katholischen Kirche durchführen könnte, ohne dass die jetzige Ordnung in ihrer Grundstruktur angetastet würde. Die einzige Bedingung wäre, dass von der Kirche Alternativreihen zugelassen würden, für die der Liturge sich bei bestimmten Lesungen, etwa denen aus dem Alten Testament, frei entscheiden könnte. Will man hier ein willkürliches Hin- und Herspringen verhindern, dann könnte man vorschreiben, dass in einer Pfarre die Entscheidung für ein Alternativangebot nicht im Einzelfall, sondern etwa für ein ganzes Lesejahr fallen müsse. Das Projekt „Patmos“ stellt im Vergleich mit solchen vorsichtigen Erweiterungskonzepten die Grundstruktur des jetzigen Lektionars selbst in Frage. Aber auch sehr radikale Überlegungen sind wichtig. Denn wenn einmal eine Chance zur Reform kommen sollte, müssen die verschiedenen Möglichkeiten durchdacht und ausformuliert sein.

1. Das „Revised Common Lectionary“ hat vor allem dem Ungenügen an der alttestamentlichen Lesereihe Rechnung getragen. Ohne die jetzt vorhandene alttestamentliche Reihe abzuschaffen, bietet es – alternativ dazu – durch die Sonntage der drei Jahre hindurch eine weitere alttestamentliche Reihe an. Die Lesungen dieser Reihe sind nicht mehr im Blick auf die Evangelien ausgesucht, sondern bilden selbst ebenfalls eine Bahnlesung. Sie

folgen, wenn auch naturnotwendig in großen Schritten, grob dem Gang des alttestamentlichen Kanons. Im Lesejahr A geht der Weg von Genesis bis Richter, im Lesejahr B durch die Samuelbücher²⁰ und die Weisheitsliteratur, im Lesejahr C durch die Königsbücher und das Prophetenkorpus.²¹

Das Prinzip ist sauber, die Auswahl innerhalb des Alten Testaments ist kompetent und abgewogen. Gegenüber der später zu besprechenden Perikopenordnung „Patmos“ ist zu beachten, dass die Bahnlesung einfach dem Kanon folgt, nicht einer fragwürdigen Heilsgeschichtstheorie.

Doch ergibt sich bei dieser Lösung eindeutig ein Problem: Nun laufen sogar drei Bahnlesungen nebeneinander her. Jeder Sonntag hat drei nicht innerlich zusammenhängende Lesungen. Es gibt überdies keine spezielle Charakterisierung des Sonntags durch das Evangelium mehr, da das Evangelium nicht mehr durch eine darauf abgestimmte andere Lesung unterstrichen wird. Jede der 3 Lesungen ist an jedem Sonntag nur mit der entsprechenden Lesung des vorangehenden und des folgenden Sonntags verbindbar. Radikalität also in Bezug auf Bahnlesung, Verzicht auf ein zusammenklingendes Leseformular für den einzelnen Sonntag. Dem Alten Testament geschieht sicher mehr Gerechtigkeit als in der jetzigen katholischen Ordnung. Aber in England ist das „Four Year Lectionary“ in Konkurrenz zum „Revised Common Lectionary“ gerade deshalb ausgearbeitet worden, weil man dieser Zerstörung der thematischen Einheit der einzelnen Sonntage nicht zustimmen wollte.

2. Den Gedanken, der unveränderten bisherigen Ordnung einfach eine Reihe neuer, freigestellter Alternativlesungen zuzugesellen, verfolgen auch an verschiedenen Orten der Welt die katholischen Frauen. Eine alternative Zusatzreihe von „Frauenlesungen“ hätte auch gewisse Chancen, wie von Rom aus offenbar signalisiert wurde. In Deutschland ist schon vor einigen Jahren ein Alternativentwurf für eine solche Reihe entstanden.²² Er ist in seiner zweiten Fassung von der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz im Ganzen positiv, in Einzelheiten auch kritisch begutachtet worden. Die Überarbeitung müsste eigentlich bald fertig sein, und es ist zu hoffen, dass diese Zusatzreihe dann von der Deutschen Bischofskonferenz befürwortet und von Rom genehmigt wird – falls in Rom selbst nicht inzwischen für die ganze Kirche eine entsprechende Frauen-Reihe lanciert wird.

Natürlich ließe sich das Anliegen einer solchen Frauen-Zusatzreihe auch erfüllen, wenn andere Alternativreihen von vornherein frauengerechter angelegt wären. An sich ist eine eigene Zusatzreihe mit Frauentexten ein ausgesprochener Wundverband.

3. Beim Problem der Fremdheit der Apostolos-Bahnlesung innerhalb eines sonst vom Evangelium her thematisch bestimmten Sonntagsformulars setzt ein Entwurf an, den Adrián Nocent, einst Mitglied der Kommission, die das Lektionar geschaffen hat, 1991 im Namen einer ganzen Gruppe vorgelegt hat.²³ Vom gleichen Anliegen getrieben sind Entwürfe

²⁰ Auch die Salomogeschichte in 1 Könige ist noch hierhingezogen.

²¹ Vgl. FRANZ (s. Anm. 3) 638–642.

²² Für die älteste Fassung, die inzwischen aber überholt ist, vgl. Anonyma, Die Frau in der Bibel. Vorschläge für Ergänzungen zum Meßlektionar. In: Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hg. E. Nagel. Freiburg 1995, 115–118. Weitere Informationen bei A. Tafferner, Die Leseordnung aus der Perspektive von Frauen. In: Leseordnung (s. Anm. 2) 47–55.

²³ A. NOCENT, Les deuxièmes lectures des dimanches ordinaires. In: EO 8 (1991) 125–136.

und tabellarische Übersichten, die Heinz Schürmann, ebenfalls einst Mitglied dieser Kommission, in seinen letzten Jahren veröffentlicht hat.²⁴ Der Apostolos-Bahnlesung wird bei diesen Entwürfen eine alternative Perikopenreihe aus den neutestamentlichen Briefen zur Seite gestellt, die zu den jeweiligen Evangelien passt. Hier kommt also offenbar aus dem Kreis der Schöpfer der Leseordnung selbst ein gebliebenes Unbehagen zu Wort. Die thematische Einheit der einzelnen Sonntagsformulare wird in ihren neuen Vorschlägen oft gut erreicht. Allerdings werden bei ihnen die Probleme der alttestamentlichen Lesung überhaupt nicht berührt.

Nocent hat seinen Entwurf bescheiden als eine Möglichkeit für Wortgottesdienste außerhalb der Eucharistiefeier vorgelegt, bei denen ja größere Freiheit herrsche. Doch könnte ich mir gut vorstellen, dass eine aus diesen Überlegungen heraus entwickelte Apostolos-Lesereihe von Rom auch für die Messfeier als Alternativreihe anerkannt würde.

4. Dies scheint mir sogar noch denkbar bei dem Projekt, mit dem ich selbst sympathisiere und das ich gern die „Wiener Perikopenordnung“ nennen möchte. Es stammt nämlich aus den Überlegungen und Studien des Wiener Alttestamentlers Georg Braulik OSB vom Schottenkloster.²⁵ Georg Braulik hat seine Prinzipien allerdings noch nicht in einem genauen Entwurf konkretisiert. Das hängt damit zusammen, dass er sich auch stark an den Lesetraditionen der alten, vor allem der syrischen Kirche orientiert und in dieser Hinsicht zunächst noch weitere Vorstudien für nötig hält.

Ohne jetzt schon die Begründung vorwegzunehmen, möchte ich den Entwurf so charakterisieren: Die erste Lesung an den Sonntagen im Jahreskreis sollte nicht von überallher im Alten Testament genommen werden, sondern nur aus dem Pentateuch. Sie sollte eine durch alle drei Lesejahre in einer einzigen Linie hindurchlaufende Bahnlesung der Tora sein.²⁶ Den Pentateuchlesungen sollten, ähnlich wie den Evangelien in den Entwürfen von Nocent und Schürmann, ergänzende Lesungen aus den restlichen Büchern des Alten Testaments thematisch zugeordnet werden. Diese zweite Lesereihe wäre in der konkreten Eucharis-

²⁴ H. SCHÜRMANN, Das apostolische Kerygma als Interpretationshilfe für das vierfache Evangelium. In: *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*. FS Erzbischof J. J. Degenhardt. Hg. J. Ernst – S. Leimgruber. Paderborn 1995, 173–187; DERS., Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis. Eine Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum Ordo Lectionum Missae. In: *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst. Hg. K. Backhaus – F. G. Untergaßmair. Paderborn 1996, 395–441.

²⁵ Vgl. G. BRAULIK (s. Anm. 19); DERS., Kanon und liturgische Schriftlesung. Bibelhermeneutische Überlegungen zu einer Neuordnung der Sonntagsperikopen. In: *Leseordnung* (s. Anm. 2) 114–121. Meine eigenen Äußerungen zu diesem Entwurf: N. Lohfink, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung. In: *ThPh* 71 (1996) 481–494; DERS., Perikopenordnung „Patmos“. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker. In: *BiLi* 70 (1997) 218–232.

²⁶ Der Gedanke einer Tora-Bahnlesung ist unabhängig voneinander an verschiedenen Stellen entstanden. So wurde er 1985 vom einleitend genannten James A. Sanders geäußert: Vgl. DERS., *Canon and Calendar: An Alternative Lectionary Proposal*. In: *Social Themes of the Christian Year. A Commentary on the Lectionary*. Hg. D. T. Hessel. Philadelphia 1985, 257–263. Vor einigen Jahren hat der niederländische „Rat der Kirchen“, teilweise auch in Auseinandersetzung mit der neuen katholischen Leseordnung, eine Tora-Bahnlesung konzipiert und erfolgreich erprobt: Vgl. D. MONSHOUWER, Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst. Ein ökumenisches Projekt. In: *Christologie der Liturgie* (s. Anm. 18) 131–137; DERS., Überraschende Erfahrungen. Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst. In: *Leseordnung* (s. Anm. 2) 92–102.

stiefeier alternativ zu der neutestamentlichen Apostolosreihe, so dass es im Ganzen bei drei Lesungen pro Sonntag bliebe.

Bei diesem Entwurf gäbe es keine Entsprechung zwischen der Toralesung und dem Evangelium. In beiden Fällen handelte es sich um Bahnlesungen. Es wird angenommen, dass ein Nebeneinander dieser beiden Bahnlesungen eher möglich wäre als das von zwei direkt benachbarten neutestamentlichen Bahnlesungen, die dazu noch einen anderen Zusammenhang unterbrechen. Jeden Sonntag hätte jede dieser beiden Hauptlesungen im Lektionar ein fakultatives Komplement. Je nachdem, auf welche der beiden Hauptlesungen sich die Homilie und die Gesamtgestaltung der Eucharistiefeier konzentrieren soll, könnte der Liturge für die zweite Lesung zwischen einer alttestamentlichen und einer neutestamentlichen Lesung wählen.

Bei diesem Projekt wäre die Bereitschaft Roms zur Zulassung fakultativer Alternativlesungen wohl am stärksten herausgefordert. Denn im Grunde müssten drei Alternativreihen gewährt werden: eine Tora-Reihe, eine neue Reihe alttestamentlicher Zweitlesungen in Zuordnung zur Toralesung und eine neue Reihe neutestamentlicher Zweitlesungen in Zuordnung zum Evangelium (im Sinne von Nocent und Schürmann). Dennoch scheinen mir die entscheidenden Prinzipien der jetzigen Leseordnung unangetastet zu sein, vor allem die Dreizahl der Lesungen, die Dreizahl der Lesejahre und deren Zuordnung zu je einem synoptischen Evangelium. Es gäbe zwar wieder eine doppelte Bahnlesung, doch mit weniger Störungspotenz. So hielte ich, wenn auch nicht sofort, eine Zustimmung Roms selbst zu dieser „Wiener Perikopenordnung“ noch für denkbar.

5. Dagegen liefe die jetzt noch zu nennende „Perikopenordnung Patmos“ auf einen radikalen Neuansatz hinaus. Sie ist in den letzten Jahren in Anlehnung an einen nie vollständig veröffentlichten Entwurf aus der Abtei Maredsous von Hansjakob Becker, dem Liturgiker von Mainz, vorgelegt worden.²⁷ Den Namen „Patmos“ hat er ihr selbst gegeben. Becker opfert die Evangelien-Bahnlesung. Bei ihm gibt es nur noch die alttestamentliche Lesung als Bahnlesung. Sie gibt jedem Sonntag sein Gesicht. Von ihr her konstruiert Becker an jedem Sonntag eine thematische Einheit der Lesungen. Psalm, Apostellesung und Evangelium werden von der alttestamentlichen Lesung her ausgewählt. Damit sind auch die Evangelienjahre aufgegeben. Trotzdem soll die Leseordnung mehrere Jahre überspannen, sogar deren vier. Das Alte Testament soll aber in den vier Jahren nicht ein einziges Mal durchlaufen werden, sondern in jedem Jahr soll von neuem die ganze „Heilsgeschichte“ abrollen.

Zu diesem Zweck gibt es feste, jährlich wiederkehrende thematische Sonntage, zum Beispiel einen Sonntag „Adam I“, „Adam II“, „Abel“, „Noach“, „Babel“ usw. Die alttestamentlichen Texte sind in jedem Jahr aus dem Bereich genommen, den der Name des Sonntags nennt. Doch wechseln sie, wo das vom Textbestand aus möglich ist, von Jahr zu Jahr, und auf jeden Fall wechseln die zugehörigen neutestamentlichen Lesungen und Evangelien.

²⁷ Entscheidende Veröffentlichung: H. BECKER, Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae. In: Streit am Tisch des Wortes? (s. Anm. 3) 659–690. Meine Auseinandersetzung mit diesem Entwurf, LOHFINK, Perikopenordnung Patmos (s. Anm. 25), liegt dieser Veröffentlichung zeitlich voraus. Sie geht auf ein Referat in einer Tagung über die Perikopenordnung „Patmos“ zurück (Münster 13.–15. Dezember 1996), an der Hansjakob Becker selbst teilnahm und deren Gesamtveröffentlichung leider nicht zustande kam. Den Teilnehmern stand damals jedoch ein kopierter Text von Hansjakob Becker zur Verfügung, der im Wesentlichen der obigen Veröffentlichung entsprach.

Das Konzept der „Heilsgeschichte“, das dabei zugrundeliegt, ist nicht ganz klar.²⁸ Teilweise werden die Perikopen vom Inhalt her in der objektiven Geschichte eingeordnet, teilweise werden sie an ihrem vermutlichen Entstehungsdatum untergebracht. Das mag eine sekundäre Unklarheit sein. Ob sie sich leicht beseitigen ließe, ohne den Entwurf als Ganzen in Frage zu stellen, ist eine andere Frage. Da das Alte Testament als Ganzes nun einmal kein Geschichtsbuch ist, könnten wichtige Teile des Alten Testaments nicht mehr gebracht werden, sobald die Hilfsmaßnahme, sie einfach zu ihrer Entstehungszeit einzuordnen, nicht mehr als zulässig betrachtet wird.

Die einzelnen Sonntagsformulare sind oft anregend und tiefgründig zusammengestellt. Dennoch scheint mir das Ganze zu sehr didaktisch orientiert zu sein. Auch grenzt die streng thematische Konzeption jedes Sonntags die Sinnbreite der einzelnen Lesungen vermutlich zu sehr ein. Auf jeden Fall bedeutet der Entwurf einen Neuansatz, der sich radikal von den Grundstrukturen unserer jetzigen Leseordnung distanziert. Es ist nicht mehr eine Weiterführung. Ich frage mich auch, ob in diesem Entwurf die Rolle des Evangeliums im christlichen Gottesdienst nicht zu niedrig angesetzt wird.

III. Die „Wiener Perikopenordnung“ und ihr Ansatz

Ich möchte jetzt noch einige Erläuterungen zur von mir mitvertretenen²⁹ „Wiener Perikopenordnung“ bringen. Ihr Charakteristikum ist die Tora-Bahnlesung an den Sonntagen im

²⁸ Speziell hierzu vgl. LOHFINK, Perikopenordnung Patmos (s. Anm. 25) 221–224.

²⁹ Meine diesbezüglichen Artikel (vgl. oben Anm. 25) sind kürzlich angegriffen worden von R. MOSIS, Pentateuch als Bahnlesung und Tod des Mose. Zu einer aktuellen Kontroverse. In: TThZ 109 (2000) 139–160. Wenn ich von einigen Missverständnissen und von polemikbedingten Überinterpretationen einzelner meiner Formulierungen absehe, kann ich gerafft wohl Folgendes zu diesem Artikel sagen: 1. Ich habe nur über eine Leseordnung für die Sonntage im Jahreskreis gesprochen, nicht, wie Mosis voraussetzen scheint, über das ganze Kirchenjahr. Einige Anliegen von Mosis, etwa die gebührende Berücksichtigung prophetischer Texte, sind in der jetzigen Leseordnung durch die Leseordnungen der Festkreise, die ich überhaupt nicht in Frage gestellt habe, durchaus gesichert. 2. Der Tod Moses ist im Pentateuch gewichtiger als er dann erscheint, wenn man, wie Mosis es tut, nur die Mosetod-Perikopen heranzieht. Das ganze Deuteronomium spielt sich an Moses Todestag ab. Moses Tod bedeutet deshalb zugleich die literarische Hervorhebung der definitiven Auferlegung der Tora auf Israel. Hinter dem Deuteronomium gibt es keine inhaltlich konkretisierte Gesetzgebung mehr. 3. Moses Tod bleibt im Alten Testament als Ganzen der Abschluss der „Gründungsgeschichte“ Israels allein schon wegen der später sich zeigenden Problematisierung der Landnahme unter Josua. Denn ihr war keine historische Nachhaltigkeit beschieden. 4. Die in der heutigen Forschung häufig in ihren Einzelphänomenen beschriebene jeweils direkte Zuordnung von Büchern und Büchergruppen hinter der Tora zu dieser hat Mosis für die kanonische Ebene nach meinem Urteil nicht widerlegt. 5. Josua als Fortführer des Werkes Moses ist im biblischen Text zwar etwas differenzierter ziseliert, als Mosis andeutet, doch dass die Geschichtsdarstellung im Alten Testament hinter dem Deuteronomium weiterläuft, hätte er nicht abermals ausführlich beweisen müssen. Da trägt er Eulen nach Athen. Nur versickert die dargestellte Geschichte leider ungefähr ein halbes Jahrtausend vor Christus, und das Alte Testament beleuchtet die folgenden Zeiten allerhöchstens noch insulär. Das Alte Testament ist als Ganzes keineswegs ein Geschichtsbuch. 6. Über den Begriff „Heilsgeschichte“ hätte ich mir ein wenig mehr Reflexion gewünscht. Der Begriff ist wichtig, wenn es zu betonen gilt, dass Gott in der Geschichte handelt. Etwas ganz anderes ist es, wenn man von ihm aus die gesamte Weltgeschichte periodisieren will, wie es die Tradition der Föderaltheologie tut, oder wenn man ihn gar als Leitprinzip für eine Bahnlesung des ganzen Alten Testaments in der Liturgie vorschlägt. Der Begriff der „Heilsgeschichte“ ist wichtig für die Charakterisierung unserer Feste, vor allem des

Jahreskreis, die in einer Art polarer Spannung zur dortigen Evangelien-Bahnlesung steht. Was führt zu dieser Konzeption?

Liest man den grundlegenden Aufsatz von Georg Braulik, dann erkennt man zwei Ansätze, die sich gegenseitig stützen. Um beim zweiten zu beginnen: Es ist ein Blick auf alte liturgische Traditionen.

In den Großkirchen des spätrömischen und byzantinischen Reiches sind die alttestamentlichen Lesungen relativ früh aus dem Wortgottesdienst verschwunden – wie heute deutlich wird, vielleicht gar nicht immer wegen antijüdischer Einstellungen, sondern weil man sie in andere Gottesdienste verlegte, in Konstantinopel etwa in den Abendgottesdienst. Diese Zweitgottesdienste haben sich allerdings auf die Dauer nicht durchgesetzt, und mit ihnen ging die Lesung des Alten Testaments im Gemeindegottesdienst unter. Will man also etwas erfahren über die frühe Weise, im christlichen Gottesdienst mit dem Alten Testament umzugehen, dann muss man eher zu den an den Rand gedrängten Christenheiten gehen, wo Älteres ungestört weiterlebte. Hier ist Georg Braulik vor allem bei den ostsyrischen Kirchen fündig geworden, wo sich die Toralesung zum Teil bis heute durchgehalten hat. Als klassische Normalordnung in diesem Traditionsbereich kann man ein Vierlesungssystem abstrahieren:

(1) *Tora*

(2) Rest AT als Kommentar

(3) Rest NT als Kommentar

(4) *Evangelium*

Die Dozentin an der Wiener Juristischen Fakultät Dr. Eva Synek hat inzwischen auch in den „Apostolischen Konstitutionen“ (etwa um 380 kompiliert) die Leitvorstellung einer Toralesung im christlichen Gottesdienst nachgewiesen.³⁰ Auch an anderen Stellen in der Welt haben sich noch Spuren ursprünglicher Toralesung erhalten. So hat mir Kardinal Carlo Martini noch vor kurzem gesagt, in der ambrosianischen Liturgie, die er in Mailand feiert, seien alle erste Lesungen der Fastenzeit aus der Tora. Die Ansicht, wenn man im christlichen Gottesdienst aus dem Alten Testament lesen wolle, gehe es vor allem um Lesung der Tora, hat also ihren Anhalt in alter Praxis der christlichen Kirche. Die Frage, ob hier eine Abhängigkeit von der synagogalen Leseordnung vorliege, ist sekundär. Beide Lesungssysteme haben sich zeitlich nebeneinander, nicht nur nacheinander entwickelt. Beeinflussungen können für Details in beiden Richtungen stattgefunden haben.

Georg Braulik ist sehr vorsichtig bei der Benutzung dieser historischen Fakten. Er sagt nicht, er könne nachweisen, das Tora-Prinzip stünde am Anfang des christlichen Lesegottesdienstes überhaupt, oder es habe zunächst überall in der christlichen Welt gegolten. Für solche Thesen, auch wenn sie vielleicht zutreffen könnten, ist unsere Information viel zu gering und zu spät. Er sagt nur, die im Rahmen unserer Quellenlage sehr früh und an verschiedenen Stellen nachgewiesene Praxis legitimiere es auch liturgiegeschichtlich, derartige

Osterfestes, in Abhebung von rein schöpfungsorientierten Religionsformen. Ob er zur Gestaltung von Bahnlesungen gerade außerhalb der Festzeiten taugt, bleibt mir fraglich. 7. Zur Zweiteilung des Alten Testaments, die sich in dem Ausdruck „Gesetz und Propheten“ oder „Mose und die Propheten“ spiegelt, schweigt Mosis. Ebenso zu den liturgiegeschichtlichen Ausführungen von Braulik. 8. Es bleibt auch zu beachten, dass Mosis sich keineswegs mit Beckers Vorschlag identifiziert. Es wäre sicher nützlicher gewesen, er hätte die Sache selbst diskutiert und vielleicht sogar eigene Vorschläge für eine verbesserte Perikopenordnung gebracht.

³⁰ E. M. SYNEK, Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ... Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen. Wien 1997 (KuR 21) 85–93.

Lesungssysteme auch heute wieder als möglich zu behaupten, falls es Sachgründe dafür gibt, die alttestamentliche Schriftlesung im Wortgottesdienst vor allem als Toralesung zu konzipieren.

Damit komme ich zu den Sachgründen, die bei Georg Braulik durchaus an erster Stelle stehen. Es sind Überlegungen über die Struktur des biblischen Kanons.

Die Bedeutung des biblischen Kanons ist in den letzten Jahren wieder ganz neu ins Bewusstsein der Bibelwissenschaft getreten. Die inzwischen klassische „moderne Bibelwissenschaft“ war, genau genommen, „romantisch“. Sie suchte die Ursprünge: den ältesten Textzustand, den genialen ersten Autor. Wie anders klingt die Frage, die heute wieder darüber hinaus gestellt wird: Welchen Text sollen wir eigentlich auslegen? Den ältesten, oft nur ganz hypothetisch erreichbaren und von jedem Forscher anders definierten? Oder den, welchen Kirche und Synagoge benutzen – auch wenn er vielleicht eine lange Vorgeschichte hat? Man kann in der Bibelwissenschaft natürlich jeden Text und jede Textphase interpretieren. Die Kenntnis älterer Textphasen ist oft auch sehr hilfreich für die Interpretation des jetzigen Bibeltexts. Deshalb bleibt die bisher so im Vordergrund stehende historische Rückfrage unaufgebar. Aber auszulegen ist der Text, den die Glaubensgemeinschaft als Wort Gottes ansieht und von dem sie sich immer wieder – vor allem aber in der Liturgie – ihre eigene Identität zusprechen lässt. Damit sind wir an dem Punkt, wo zwischen Bibel und Liturgie die elektrischen Drähte sich nahekomen und plötzlich die Funken springen.

Die Liturgie hat für ihre Bibellesung eine rituelle Struktur, und diese Struktur entspricht der inneren Struktur des biblischen Kanons. Die wichtigste und grundlegende Unterscheidung ist die zwischen den beiden Testamenten. Das ist die Grundaufteilung jeder Bibelausgabe, und ein christlicher Gottesdienst ganz ohne das Neue Testament wäre eine Verstümmelung des Gottesworts. Die Struktur des biblischen Kanons und die Struktur einer sachgemäßen Leseordnung entsprechen einander. Letztlich handelt es sich um eine und dieselbe Struktur. Nur ist sie noch differenzierter, als die Zweiteilung in die beiden Testamente anzeigt. Auch die Ordnung der Bücher innerhalb der Testamente ist nicht einfach additiv.

Doch ehe ich hier weiterfahre, schalte ich eine Zwischenüberlegung ein. Warum haben wir überhaupt „heilige Schriften“? Und warum lesen wir sie im Gottesdienst?³¹

Keine Gesellschaft, ja keine Gruppe könnte funktionieren ohne eine gemeinsame Orientierung an der Vergangenheit. Sie braucht, wie die Kulturwissenschaft sagt, ein „kollektives Gedächtnis“.³² Doch das besteht nicht einfach in dem, was wir „geschichtliches Wissen“ nennen würden und auf einer Zeitlinie verteilen. In frühen Kulturen müssen wir beim Stichwort „kollektives Gedächtnis“ unterscheiden zwischen dem „kommunikativen“ und dem „kulturellen“ Gedächtnis. Das kommunikative Gedächtnis, das direkte Faktenerinnerung umfasst, reicht höchstens drei Generationen zurück und wandert mit dem Wechsel der Generationen in seinen Inhalten weiter. Erst durch später hinzukommende Technik und Archivierungsmethoden ist es inhaltlich in Jahrtausenddimensionen hinein aufgeblasen worden, die aber vom Individuum nicht präsent erfasst werden und existentiell auch nur zum geringsten Teil interessieren. Es ist die „Geschichte“ der Geschichtswissenschaft. Das kulturelle Gedächtnis reicht weiter zurück. Es besteht aus Anfangsgeschichten, Urgeschichte, oft Schöpfungsgeschichte. Der inhaltliche Abgrund zwischen kommunikativem und kultu-

³¹ Vgl. etwas breiter LOHFINK, *Perikopenordnung Patmos* (s. Anm. 25) 222–224.

³² Zum Folgenden vgl. vor allem J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.

rellem Gedächtnis wurde im frühkulturellen Bewusstsein kaum bemerkt und oft sogar mit einfachen Mitteln überdeckt, vor allem mit genealogischen Konstrukten. In den symbolischen Gestalten und urbildlichen Handlungsfigurationen des kulturellen Gedächtnisses (die unter Umständen durchaus auch wieder historisch sein können) findet die jetzige Gemeinschaft oder Gesellschaft ihre Identität. In den frühen Kulturen wurde dieses kulturelle Gedächtnis immer wieder neu aufgebaut im Fest. Am Fest wird es im Kult gegenwärtig. Im Judentum und Christentum hat sich das kulturelle Gedächtnis noch einmal speziell niedergeschlagen, nämlich im Buch. Besser: in einem Kanon heiliger Bücher. Diese Bücher enthalten die Urzeit. Die Liturgie, in der diese Bücher rezitiert werden, ist Vergegenwärtigung der Urgeschichte, ist „Anamnese“.

Doch diese die Kirche immer von neuem aufbauende Urerinnerung ist in sich selbst nochmals strukturiert. Gerade das ist in unserem Diskussionszusammenhang noch kaum bedacht worden. Damit komme ich zum Hauptthema zurück.

Ich beginne – zeitlich falsch – mit dem Neuen Testament. Dort sind die Verhältnisse klarer fassbar, weil dort die liturgische Tradition niemals so wie beim Alten Testament im Lauf der Liturgiegeschichte zusammengebrochen ist. Wir haben in unserem Wortgottesdienst nicht eine einzige neutestamentliche Lesung, sondern zwei. Unter ihnen ist das Evangelium durch seine Schlussposition und durch besondere Begleitriten herausgestellt. Warum?

Allein im Evangelium wird christliche Gründungsgeschichte im strengen Sinn erzählt. Die Zeit des Lebens Jesu, speziell sein Tod und seine Auferstehung, sind für die Kirche eine neue und ihre eigentliche „Urzeit“. Wir benötigen als urgeschichtliches Wissen nicht notwendig auch eine Geschichte der ganzen apostolischen Zeit, geschweige denn eine bis heute reichende „Kirchengeschichte“. Die „Zeit“, aus der wir leben, ist in den Urfigurationen des vierfachen Evangeliums objektiviert. Die anderen Schriften des Neuen Testaments besitzen für uns zwar ebenfalls kanonisches Gewicht. Insofern gehören auch sie zu unserem kulturellen Gedächtnis. Doch in der definitiven neutestamentlichen Kanonkomposition sind sie zwar notwendig, aber doch nur komplementär und explikativ zum Evangelienblock.³³ Am deutlichsten wird die Trennungslinie zwischen den Evangelien und dem Rest des Neuen Testaments erkennbar an der Zerschlagung des ursprünglich natürlich zusammengehörigen lukanischen Doppelwerks. Der erste Teil befindet sich als drittes unter den vier Evangelien. Der zweite Teil, die Apostelgeschichte, steht davon getrennt, und zwar in manchen frühen Handschriften noch nicht einmal direkt hinter den Evangelien. Dem Lukasevangelium kommt im neutestamentlichen Gesamtkanon offenbar eine andere Funktion zu als der Apostelgeschichte. Diesem Sachverhalt entsprechend gibt es im Wortgottesdienst der Messe die klare Unterscheidung zwischen der Lesung aus dem (dienenden, erklärenden) „Apostolos“ und der eigentlichen Vergegenwärtigung der messianischen Urzeit im Evangelium.

Das alles ist für das Neue Testament und die neutestamentlichen Lesungen der Messe leicht einsichtig. Doch die entsprechenden Einsichten für das Alte Testament müssen für das Alte Testament und seine Präsentation im Wortgottesdienst der Messe wegen des Verlusts der alttestamentlichen Lesungen im Verlauf der Geschichte neu gewonnen werden. Für die Schöpfer unserer neuen Leseordnung war schon die Wiedereinführung einer alte-

³³ Hierzu vgl. D. TROBISCH, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Freiburg/Schweiz – Göttingen 1996 (NTOA 31).

stamentlichen Lesung eine unglaubliche Leistung. Weiter konnte man damals auch von der Bibelwissenschaft und der Liturgiewissenschaft her gar nicht sehen.

Wollen wir in weiter geschrittener Stunde nun mehr und klarer sehen, dann müssen wir argumentativ – von den wenigen alten liturgischen Spuren, die Braulik gefunden hat, zunächst einmal absehend – eher den umgekehrten Weg gehen wie soeben beim Neuen Testament: nicht von der liturgischen Praxis zur Kanonstruktur, sondern von der Kanonstruktur zur liturgischen Praxis.

Gibt es auch im Kanon des Alten Testaments eine solche Zweiteilung, wie sie im Neuen Testament vorliegt – in Schriften, welche die eigentliche Gründungszeit darstellen, und in andere, der Gattung nach erzählende oder auch nicht-erzählende, die durchaus notwendig, aber der Sache nach ergänzend, kommentierend, weiterführend hinzutreten? Das ist in der Tat so. Als die Gründungsgeschichte Israels müssen wir die 5 Bücher Moses betrachten (Pentateuch, Tora). Sie beginnen mit der biblischen Urgeschichte (Genesis 1–11). Das wäre in anderen alten Kulturen und ihrem Kult genug. Das Besondere Israels ist, dass das kulturelle Gedächtnis bis zu den geschichtlichen Anfängen des Volkes Israels gedehnt ist. Der Exodus aus Ägypten ist für Israel noch „Urzeit“. Diese endet mit Moses Tod, an der Schwelle des verheißenen Landes. Die Eroberung des verheißenen Landes unter Josua gehört nicht mehr dazu, obwohl die Geschichtserzählung in den Büchern, die nach allen Kanonlisten auf den Pentateuch folgen, einfach weiterläuft. Der Querstrich auf der narrativen Linie ist an einer ganzen Reihe von Textsignalen erkennbar, die im Lauf der letzten Jahrzehnte von verschiedensten Autoren in verschiedenen Büchern des Alten Testaments entdeckt wurden und die ich hier nicht ausbreiten kann.³⁴ Es entspricht auch dem strukturellen Grundansatz der synagogalen Leseordnung (Tora + Haftara), die ja nur unser Altes Testament kennt. In einer im Judentum des Zweiten Tempels, im Neuen Testament und in der christlichen Tradition gebrauchten Kurzformel bekommen wir alles zu fassen, wenn in ihr das Alte Testament bezeichnet wird als „Mose und die Propheten“ oder „Gesetz und Propheten“.³⁵

Machen wir nun den Analogieschluss von der neutestamentlichen Leseordnung her, dann wäre in einer kanongemäßen Perikopenordnung nur die Tora zu lesen, und zwar als Bahnlesung, ähnlich wie das Evangelium. Dieser Lesung könnten, ähnlich wie nachher dem Evangelium der Apostolos, Lesungen aus den restlichen Teilen des Alten Testaments deutend und erweiternd hinzugefügt werden, und zwar in Zuordnung zum Thema der jeweils gerade fälligen Toralesung.

Damit sind wir bei der klassischen Vierlesungs-Normalstruktur der altsyrischen Leseordnung und ihrer in ein Dreilesungssystem abgewandelten Gestalt in der „Wiener Perikopenordnung“. In der Grundanlage ist es eine Ellipse, mit den beiden Gründungsgeschichten als den Brennpunkten, und dazwischen der alternativ angebotenen weiteren Lesung aus den restlichen Büchern sei es des Alten, sei es des Neuen Testaments.

³⁴ Näheres bei LOHFINK, Moses Tod (s. Anm. 25). Mosis, der dies bestreitet (vgl. s. Anm. 29), geht auf die Unterscheidung zwischen „Gründungsgeschichte“ und auf der Zeitlinie dahinlaufender Gesamtgeschichte gar nicht ein.

³⁵ Vgl. J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. London 1986, 35–55; J. G. CAMPBELL, 4QMMT^d and the Tripartite Canon. In: *Journal of Jewish Studies* 51 (2000) 181–190.

Dass es zwei Gründungsgeschichten gibt, entspricht der Grundspannung des Gesamtkanons zwischen Altem und Neuem Testament. Die zweite Gründungsgeschichte hat die erste nicht überflüssig gemacht, sondern beide sind zueinander komplementär. Keine kann im christlichen Gottesdienst ohne die andere sein. Aber selbst wenn man sich die Formulierung von Kardinal Joseph Ratzinger in einem Interview aus dem Jahre 1990 zu eigen macht, wo er sagte „The New Testament is none other than an interpretation of the Old“³⁶, wird man vielleicht besser zunächst noch genauer nach dem Verhältnis der beiden Gründungsgeschichten Tora und Evangelium fragen. Hier werden die Beziehungen zwischen den beiden Gesamtkanones grundgelegt. Das Evangelium setzt die Tora fort und interpretiert sie, doch so, dass es die messianische, endzeitliche, definitive Aussage enthält.

Die Kontinuität zwischen beiden Gründungsgeschichten lässt sich vielleicht am ehesten am narrativen Zusammenhang zwischen dem Ende der Tora und dem Anfang aller vier Evangelien verdeutlichen. In seinem alten „Credo“ bekannte Israel ja, Gott habe sein Volk aus Ägypten befreit und in das ihm verheißene Land hineingeführt. Die narrative Entfaltung dieses Bekenntnisses käme ohne das Buch Josua nicht aus. Doch nachdem das Land zur Zeit des babylonischen Exils wieder verloren und auch nachher niemals wieder ganz Israel in sein Land zurückgekehrt war, die im Land wohnende Judenheit zudem meist fremden Herrschaftssystemen unterworfen war, hat das Israel des Zweiten Tempels, als es seinen Kanon entwickelte, die Erzählung von der Eroberung des Landes unter Josua gewissermaßen theologisch suspendiert. Es hat seine eigentliche Gründungsgeschichte, die später dann zur ersten Synagogenlesung wurde, beim Tod Moses abgebrochen. Josuas Erfolge wurden dadurch zur Episode erklärt: wissenswert, aber noch nicht Dokumentation von bleibend durchhaltendem Heil. Für die Synagoge steht das wirklich von Gott gestiftete Israel immer noch am Jordanufer und wartet auf den wahren Einzug in die Verheißung – und dabei geht es nicht allein um die Heimkehrverheißung der Propheten, sondern viel früher und umfassender um die Verheißung der Stimme aus dem brennenden Dornbusch. Genau am Jordanofer setzen nun die Evangelien ein. Johannes tauft am Ostufer des Jordan. Jesus aber (im Griechisch der Bibel sind Jesus und Josua der gleiche Name) überquert den Fluss und verkündet im Lande der Verheißung: Jetzt ist die Herrschaft Gottes am Kommen. Dies löst die Dramatik des ganzen nun folgenden Lebens Jesu aus. Hierzu wäre noch viel zu sagen. Vor allem gibt es auch nach den Evangelien zwischen Jesu Erhöhung und seiner zu erwartenden Wiederkunft noch einmal eine zeitliche Spanne. Aber sicher geht es bei der Polarität von Toralesung und Evangelienlesung um mehr und um Dichteres als um Oberflächenbeziehungen, die man bei Stichwörtern wie „typologische Entsprechung“ und „Erfüllung von Verheißungen“ zunächst vermutet – obwohl diese Formeln durchaus Wichtiges treffen.

Man hat es in bisherigen Diskussionen als ein Problem der „Wiener Perikopenordnung“ bezeichnet, dass sie an den Sonntagen im Jahr zwei Bahnlesungen vorsehe. Die einzelnen Lesungen aus der Tora und aus den Evangelien könnten dann natürlich nicht bewusst thematisch aufeinander abgestimmt werden. Sind unabgestimmte Lesungen eines Sonntagsformulars denn nicht eine Überforderung jedes Teilnehmers und Predigers?

³⁶ Vgl. Midstream (Juni/Juli-Ausgabe 1990).

Hier wäre eine genauere Diskussion über Sinn und Gefahr thematisch konzipierter Perikopenformulare zu führen. Ich kann sie jetzt nicht beginnen.³⁷ Ich möchte nur gerade Folgendes anmerken: In der Wiener Perikopenordnung wären nicht mehr Bahnlesungen als in unserer jetzigen, nämlich zwei. Im Unterschied zum jetzigen System schiebt sich aber keine Bahnlesung zwischen zwei aufeinander abgestimmten Lesungen ein und zerstört so den Zusammenhang zwischen ihnen. Die beiden voneinander unabhängigen Bahnlesungen stehen vielmehr am Anfang und am Ende der Lesungsreihe. Die Lesung in der Mitte ist entweder dem Anfang oder dem Ende zugeordnet und steht in beiden Fällen in unmittelbarer Nachbarschaft zur korrespondierenden Perikope. Das ändert die Rezeptionssituation schon einmal entscheidend.

Es kommt hinzu, dass die erste Bahnlesung nicht aus dem ganzen Alten Testament, sondern aus der Tora genommen ist. Nun haben die meisten Texte des Pentateuch ähnlich wie die meisten Texte der Evangelien eine Eigenschaft, die nicht ohne weiteres für die meisten Texte des restlichen Alten und des restlichen Neuen Testaments typisch ist: Sie sind viel stärker jeweils auch in sich geschlossene Einheiten, und als solche enthalten sie stets viel mehr von der Zentral- und Gesamtaussage des Alten oder des Neuen Testaments. Eigentlich enthalten sie stets irgendwie „das Ganze im Fragment“. Das mag damit zusammenhängen, dass sie eine andere Vorgeschichte in mündlicher Tradition haben als zum Beispiel durchlaufende Geschichtsdarstellungen, Prophetenbücher, Weisheitstexte oder neutestamentliche Briefe. Zum Teil mögen sie in ihrer Form schon sehr früh gottesdienstlicher Verkündigung zugeordnet gewesen sein. Das bedeutet aber, dass auch bei oberflächlicher thematischer Dissonanz zwischen einer in der Bahnlesung gerade fälligen Torastelle und einer in der Bahnlesung gerade fälligen Evangelienpassage ausgesprochene Tiefenbezüge keineswegs fehlen müssen. Und Tiefenbezüge dieser Art entfesseln dann mehr Möglichkeiten von Sinnwahrnehmung, dazu oft tiefere, als es die rational vorbedachten Korrespondenzen zwischen den alttestamentlichen Lesungen und den Evangelien in unserer jetzigen Perikopenordnung können. Es ist erstaunlich, dass genau diese Erfahrung gemacht wurde, wenn man in den letzten Jahren schon konkret mit einer Tora-Bahnlesung experimentiert hat.³⁸ Ich bitte also, im Blick auf die „Wiener Perikopenordnung“ mit einem schnellen Einwand wegen „thematischer Inkongruenzen“ vorerst eher zurückhaltend zu sein.

Damit möchte ich meine Bemerkungen zur „Wiener Perikopenordnung“ abschließen, obwohl noch viel dazu zu sagen wäre. Ich glaube zum Beispiel, dass die augenblickliche Tendenz zu perikopenunabhängigen moralisierenden Predigten durch diese Perikopenordnung zurückgedrängt werden könnte. Ich bin nicht grundsätzlich gegen ethische Aspekte in der Predigt. Auch die Paulusbriefe enden in ihrem zweiten Teil immer beim Ethos. Wohl aber würde die Tora, die in ihren Erzählungen wie in ihren Gesetzen eine ganz andere Fülle von Welt entfaltet, klare und wirklich biblische Ansatzpunkte für ethische Predigtinhalte

³⁷ Belege für echte Gefahren der Sinnverkürzung bei thematischer Lesungsabstimmung habe ich für ausgewählte Beispiele der Perikopenordnung Patmos in LOHFINK, Perikopenordnung Patmos (s. Anm. 25) 224–226, gegeben („Zur Gefahr der Verzweckung der Bibel“).

³⁸ Vgl. MONSHOUWER, Der dreijährige Torazyklus (s. Anm. 26) 136: „Wir haben noch etwas Wichtiges im Hinblick auf die Zusammenstellung von alt- und neutestamentlichen Lesungen gelernt. Die zufällige Kombination ist meistens nicht schlechter, manchmal sogar besser, als die bedachte, allzu bedachte Kombination. Hier öffnet sich ein neuer Weg, auf dem die Kritik an der Zusammenstellung der ersten und dritten Lesung im neuen römischen Lektionar bewältigt werden kann.“ Noch ausführlicher DERS., Überraschende Erfahrungen (s. Anm. 26) 96–100.

liefern. Selbstverständlich ist, sobald man zu konkreten Texten kommt, vieles zeit- und kulturbedingt, und manches, was sich im Pentateuch findet, hat Jesus noch radikalisiert. Aber zeit- und kulturbedingt ist auch vieles Konkrete im Neuen Testament. Auch gibt es innerhalb des Alten Testaments selbst schon Problemlösungen, die miteinander in Spannung stehen. Entscheidend ist, dass die Bibel selbst uns Problemfelder aufweist und uns zeigt, in welcher Art sie anzugehen und ethisch zu beurteilen sind. Die Konkretisierung ins Heutige bleibt der Dienst, den die Predigt zu leisten hat. Aber sie spräche dann von der Heiligen Schrift her und legte sie dabei aus.

Abschluss: Praktische Möglichkeiten

Blicken wir zurück! Wenn man in der heutigen Situation über unsere Perikopenordnung spricht, kommt man fast notwendig dahin, wo wir tatsächlich angelangt sind. Man ist zwar glücklich, dass wir ein erhebliches Stück weiter sind als die früheren Generationen. Wir sind den Vätern des Konzils außerordentlich dankbar für die Durchbrüche, die sie erzielt haben, und wir sind den Liturgikern und Praktikern der ersten Stunde nach dem Konzil dankbar für die viele Kleinarbeit, mit der sie das Konzil nach bestem Wissen und Können in seinen Ergebnissen konkretisiert haben. Doch zugleich haben wir Abstand gewonnen. Wir sehen klarer, was in den wenigen Jahren der eiligen Reformarbeit vielleicht nicht so klar zu sehen war. Wir spüren den Widerstand der Realität. Wir entdecken die Fehler und Unstimmigkeiten, über die vielleicht am Anfang der Enthusiasmus hinwegtrug. So beginnen wir, weiterzudenken, neu zu entwerfen. Das ist mir auch in diesem Referat geschehen. Am Ende habe ich Ihnen einen Entwurf dargelegt, von dem ich selbst zwar zutiefst überzeugt bin, von dem ich aber nicht weiß, ob er sich je durchsetzen wird. Deshalb muss man am Ende eines solchen Referats, so wichtig alles Gesagte in sich selbst sein mag, auch den Blick wieder zurücklenken und sich fragen, was man denn jetzt, neben den Gedanken, die in die Zukunft schweifen, machen könne, was man sofort tun oder vielleicht besser als bisher tun könne.

In diesem Sinne möchte ich jetzt einfach einige Punkte nennen, ohne dabei breit zu werden und ohne die Verbindung zu allem, was ich bisher gesagt habe, ausdrücklich herauszuarbeiten.

Mir scheint vor allem, dass wir die Pflicht haben, im deutschen Sprachbereich gegenüber dem Rest der katholischen Welt aufzuholen und endlich allgemein die Dreizahl der Lesungen durchzusetzen. Der Rückzug auf nur zwei Lesungen sollte eine wirkliche Ausnahme aus wirklich speziellen Gründen sein, die *de facto* nur selten vorliegen.

Umgekehrt scheint mir, dass wir das Recht haben, da, wo die biblischen Texte uns im Lektionar verstümmelt und falsch gekürzt angeboten werden, den vollen Text der Bibel zu nehmen. Die richtige Bibel kann uns niemand verbieten.³⁹ Allerdings müssen wir das zusammen mit den Lektoren und Lektorinnen gründlich vorbereiten. Wir sollten dann auch eine Bibel benutzen, die groß und schön ist wie ein Lektionar.

Was die Lektoren und Lektorinnen angeht, müssen wir uns fragen, ob wir genügend für ihre Ausbildung in Stimmführung und Vortragstechnik tun. Man kann da eigentlich gar

³⁹ Wohlgemerkt: Es geht hier um eigentliche Lesungen. Für Messgesänge und in die Liturgie eingeflochtene Kurzlesungen gelten völlig andere Regeln. Hierzu verweise ich auf die Referate von Angelus Häußling und Franz Karl Praß in dieser Tagung.

nicht genug tun. Warum soll man nicht auch Geld für die Sprech- und Vortragsschulung seiner Lektoren ausgeben?

Das gleiche gilt für die Kantoren – und damit bin ich vor allem beim Psalm. Wir haben, im Gegensatz zu anderen Ländern, eine so reiche kirchliche Gesangs- und Liedtradition, dass wir weithin auch nach der ersten Lesung fast automatisch ein Lied singen lassen. Sind wir uns klar darüber, dass der Psalm nicht einfach durch ein Lied ersetzt werden kann? Dass er selbst noch Lesungscharakter hat und zum Gefüge des Gotteswortes gehört, über das wir keineswegs frei verfügen können? Natürlich muss er gekonnt vorgetragen werden, und die Gemeinde muss in den Gesang der Antwortverse eingeübt werden. Aber das zu tun sollte uns ein Anliegen sein. Im Durchschnitt ist man da in anderen Ländern, etwa in Frankreich, viel weiter als bei uns. Hier hängt sehr viel daran, dass wir gute Kantoren gewinnen oder heranzubilden. Natürlich sollte man dann auch über den Psalm in seinem liturgischen Verständnis predigen und versuchen, einzelne seiner Worte für das persönliche Gebet zu erschließen. Leider haben wir ja die Psalmenpredigt im Gegensatz zu den evangelischen Kirchen fast völlig aufgegeben.

Gesang ist aber nicht alles, was zwischen die eigentlichen Lesungen gehört. Wollen wir unserer erneuerten Liturgie den Geruch der Geschwätzigkeit und Verwortung nehmen, den sie für viele inzwischen ausströmt, dann müssen die Lesungen aus- und nachklingen können. Phasen des Schweigens oder musikalischer Improvisation meditativen Charakters im Anschluss an die Lesungen wären immer wieder zu wünschen (aber bitte an solchen Stellen keine Literatur spielen!). Im subjektiven Zeiterlebnis wird dadurch der Gottesdienst keineswegs verlängert. Eher umgekehrt.

Tritt so schon das Wort der Schrift aus seiner Objektivität heraus und kommt beim Teilnehmer an, so muss es darüber hinaus auch noch einmal für alle gemeinsam ankommen. Ganz entscheidend dafür ist die gelungene Homilie. Legen wir Wert darauf, die Schrift in der Predigt auszulegen? Oder weichen wir in schriftunabhängige Predigten aus? Müsste nicht vor allem die vielen Gläubigen bisher vorenthaltene Welt des Alten Testaments wirklich einmal erschlossen werden? Oder haben wir überhaupt schon damit angefangen, im Markusjahr wirklich die Markustexte zu erklären, und im Matthäusjahr wirklich die Matthäustexte, je aus ihrem Zusammenhang und je mit ihrer besonderen theologischen Spitze? Natürlich heißt das, dass wir selbst uns immer mehr in die Bibel hineinfinden müssen. Aber man hat eigentlich überhaupt kein Recht, an unserer Leseordnung etwas zu kritisieren, wenn man sich nicht zunächst einmal wirklich in die Welt hineinholen lässt, aus der sie kommt und in die sie führt, und das ist die Welt der Bibel.

Lässt man das geschehen, dann gilt allerdings, dass großer Reichtum entsteht. Dann gilt der Vers aus Psalm 119, den wir oft singen: „Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade.“

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Die Verehrung der Heiligen Schrift; Die Heilige Schrift im Sonntagsgottesdienst ohne Priester; Die Heilige Schrift in der Liturgie mit Kindern; Liederwerkstatt – „Schriftlieder“.

Winfried Glade, Mödling

Schriftpredigt und Schriftauslegung

Nach einem längeren Austausch über die verschiedenen Predigten des vergangenen Sonntags (8.10.2000 – 27. Sonntag im Jahreskreis B) diskutieren die Teilnehmer über die Frage, wie viele Texte man einer Predigt zugrunde legen kann, was dann z. T. auch Folgen für die Anzahl der Lesungen hat. Mehrheitlich war man dann der Meinung, eine Predigt solle nur einen Text berücksichtigen und die Anzahl der Lesungen solle nur 2 betragen. Die alttestamentliche Lesung dürfe nicht gänzlich unter den Tisch fallen. Hingewiesen wurde allerdings, dass die neue Einführung in das Messbuch auf drei Lesungen als pflichtgemäß bestehe.

Ein Problem sind die fortlaufenden Werktagslesungen in Gemeinden, die nicht jeden Tag eine Eucharistiefeier haben, bzw. bei wechselnden Mitfeiernden der Liturgie. Es gibt verschiedene Vorschläge – etwa im Werkbuch zum Gotteslob – wie man in einer bestimmten Woche mit Zusammenlegung von Lesungen oder Erklärungen mit einem Buch, von dem ohnehin nur Teilstücke gelesen werden, umgehen kann. Einhellig war man der Meinung, dass auch Werktagslesungen – vor allem solche aus dem Alten Testament ausgelegt werden müssen.

Hilfen für Lektoren finden sich in der (Salzburger) Lektorenbibel. Dort sind die Sonn- und Feiertagslesungen als Kopien aus den Lektionaren abgedruckt. Auf der Rückseite findet sich ein Kommentar zum Bibeltext und ein Vorschlag für eine mögliche kurze Einführung in den Text.

Die Predigt am Sonntag muss einfach, schlicht und kurz sein; sie soll nicht unbedingt direkt die Exegese des Textes beinhalten, wohl aber den Sinn des Textes und seine Hintergründe hinüberbringen. Die Betroffenheit des Predigers über den biblischen Text muss man spüren können – das gilt auch für den Verkünder des Textes, ob Lektor bzw. Lektorin, Diakon oder Priester. Wo ist der Ort der Predigt, wenn z. B. über die zweite – neutestamentliche – Lesung gepredigt wird? Aufmerksam gemacht wird auf die evangelische Praxis, die zu den Lesungen einen sogenannten Predigttext kennt. Gesagt wird, dass im katholischen Gottesdienst über buchstäblich alles gepredigt werden kann.

Erinnert wird an die alte Praxis, dass in der Predigt auch die konkrete Feier zur Sprache kommen muss. Eine gute Predigt hat immer zwei Pfeiler wie eine Brücke: einer steht in der Schrift, der andere in der Liturgie.

Länger sprechen wir über die Ehrfurcht im Umgang mit der Heiligen Schrift in jeglicher Form. Das betrifft die Sprache, das Buch – wie sieht es aus, wie „behandle“ ich es, wo liegt

es . . . – und den Ambo – wird er als Ort mit einem Mikrofon für alle möglichen Sprechakte „missbraucht“, oder ist er wirklich ausschließlich der „Tisch des Wortes“!

Renate Nika, Gleisdorf

„Die Heilige Schrift als mein persönliches Lebensbuch“

Es war das Ziel dieses Arbeitskreises, dass alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Gesprächskreises (7 Frauen und 2 Männer) von ihrem persönlichen Zugang zur Heiligen Schrift und zu jenen Perikopen erzählen, die im Gottesdienst vorgetragen werden. Nach einer Vorstellungsrunde folgte eine Zeit des stillen Nachdenkens über jene Bibelstellen, die im persönlichen Leben Bedeutung gewonnen haben. Als Hilfsmittel standen Bibeln und eine Bibelkonkordanz zur Verfügung. Im anschließenden Rundgespräch teilten die Teilnehmenden der Gruppe mit, welches Bibelwort zu einem Schlüsselwort für ihr Leben wurde. Manche gaben auch eine persönliche Erläuterung dazu, sodass sich ein intensives Gespräch ergab. Folgende Stellen wurden genannt:

- Ex 3,14: „Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ‚Ich-bin-da‘. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ‚Ich-bin-da‘ hat mich zu euch gesandt.“
- Mt 21,22: „Und alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt.“
- Mt 25: Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen.
- Mt 28,19–20: „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“
- Mk 9: Die Verklärung Jesu.
- Joh 21,15–17: Das Wort des Auferstandenen an Petrus.
- Apg 1,8: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen [. . .] und ihr werdet meine Zeugen sein [. . .] bis an die Grenzen der Erde.“
- 1 Kor 13: Das Hohelied der Liebe
- 1 Joh 4,16b: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm.“

Ausgehend vom Bericht einer Teilnehmerin, dass sie ihre Bibelstelle gerade in einem Gottesdienst in solch betroffen machender Weise gehört hat, ergab sich ein reges Gespräch über folgende Fragen: Wie bereite ich mich als Lektor, Priester, Prediger, Religionslehrer, Kantor, Kirchenmusiker und Hörender des Wortes auf die Texte eines Gottesdienstes vor? Kann ein einmaliges Hören eines Wortes, das oft noch von unvorbereiteten Lektoren schlecht vorgetragen wird, solch eine Betroffenheit auslösen? In der Diskussion ergab sich, dass in Ausnahmefällen ein einmaliges Hören ausreicht. Normalerweise braucht es aber eine persönliche Auseinandersetzung mit dem Gotteswort. Hilfreich dabei werden Bibelrunden empfunden, die ganz bewusst die Bibelstellen des kommenden Sonntags bearbeiten. Eine Teilnehmerin erzählte von einem gut funktionierenden System im Lektorendienst bzw. in der Lektorenbegleitung.

Alle Teilnehmenden waren sich einig, dass zum Lektorendienst eine gute Vorbereitung gehört, die auch Sprechtechnik und Vortragskultur einschließt. Nur wer selber verstanden

hat, was er bzw. sie vorliest und das auch gut vorträgt, schafft Voraussetzungen, dass das Wort Gottes ankommen kann.

Als Erinnerungszeichen an den Gesprächskreis erhielt jede Teilnehmerin bzw. jeder Teilnehmer ein kleines Tonkrügelchen, gefüllt mit dem Psalmvers „Sammle meine Tränen in einem Krug, zeichne sie auf in deinem Buch!“ (Ps 56,9).

Dorothea Schwarzbauer-Haupt, Linz

Schriftauslegung aus der Perspektive von Frauen

Im Arbeitskreis wurde wieder die große Spannung deutlich zwischen den Bedürfnissen von Frauen, die alles beim Alten lassen wollen und jenen, die sich in der traditionellen Liturgie nicht mehr beheimaten können.

Als behutsamer, gewaltloser Ausweg aus diesem Dilemma erschien uns das konsequente Sichtbarmachen von Frauen in den biblischen Texten und in der Verkündigung:

So sollen Frauen – nach verantwortungsbewusstem Textstudium – direkt genannt werden: Männer und Frauen statt Menschen, Söhne und Töchter, Brüder und Schwestern, Jünger und Jüngerinnen.

Wo die eingefügte Lesungseinleitung „liebe Brüder“ nicht durch „und Schwestern“ erweiterbar ist, sollte sie weggelassen werden.

Ein weiterer Schritt ist es, die Verse, in denen Frauen vorkommen und die weggekürzt wurden, wieder einzufügen.

Schließlich soll dazu ermutigt werden, Alternativlesungen mit Frauengestalten zu verwenden. Alternativlesungen werden schon jetzt in den geprägten Zeiten und an Hochfesten angeboten.

Es wäre schön, wenn die LKÖ sich diesem Anliegen eines „Frauenleseplanes“ annehmen könnte, es würde wahrscheinlich mehr ermutigen, als wenn es nur einzelne Frauen tun.

Urtextgerechte, Frauen sichtbar machende, Bibelübersetzungen sollten vermehrt verwendet werden.

Worunter wir leiden ist, dass wir oft von „Priesters Gnaden“ und pfärrlichen Notwendigkeiten her zum Verkündigungsdienst eingeteilt werden, ohne einen strukturellen Platz im liturgischen Geschehen zu bekommen.

BUCHBESPRECHUNG

J. TRIPPS, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsträgern und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik. Berlin: Gebr. Mann 1998 [²2000] 400 S.

Seit geraumer Zeit ist die Einsicht in die Relevanz interdisziplinärer Zusammenarbeit deutlich gewachsen. Speziell im Bereich der Mittelalterforschung wirken heute die unterschiedlichen Wissenschaften in einem engeren Verbund zusammen. Die Verknüpfung von Ansätzen, Methoden und Ergebnissen der Mediävistik, Kunst- und Architekturgeschichte, der Literatur- und Musikwissenschaft eröffnet einen sehr viel zutreffenderen Eindruck vom mittelalterlichen Denken und (Er-)Leben, in dem die Liturgie einen so breiten Raum eingenommen hat. Deshalb kann in diesem „Konzert“ gerade auch die Liturgiewissenschaft sowohl für die eigene Forschung profitieren, als auch wichtige Anstöße und Beiträge einbringen. In diesem Rahmen ist die hier vorzustellende Habilitationsschrift des Kunsthistorikers Johannes Tripps zu verstehen. Er widmet sich dem Phänomen, mit – wie er es zusammenfassend nennt – „handelnden Bildwerken“ (Palmesel, Adorationskruzifixus mit beweglichen Armen, Grab- und Himmelfahrts-Christus etc.) in der mittelalterlichen Liturgie die Repräsentation des Heils optisch, aber auch akustisch und dynamisch, gelegentlich eingebunden in „Spielszenen“ darzustellen („Szenische Liturgie“). Das Ziel seiner Untersuchung ist dabei klar kunstgeschichtlich ausgerichtet: Wie veränderte der liturgische Gebrauch solcher Bildwerke die Gestalt des Kirchengebäudes. Welchen Sinn hatten dabei Chor, Triforium und Gewölbe? Auf diese Weise will der Vf. nachweisen, wie sehr der Kir-

chenraum der Gotik als eindeutig definierter Erzähl- und Erlebnisraum zu verstehen ist.

In drei Schritten legt er seine gelehrte Studie vor. Im ersten Teil (33–66) wendet er sich der symbolischen Gestalt des gotischen Kirchenraumes als „Himmlisches Jerusalem“ und als „Templum Salomonis“ zu. Hier setzt er sich mit den „klassischen“ Studien von Sedlmayr, Simson, Brandmann und Panofsky auseinander und legt mit Rückgriff auf die „Architekturtheologie“ Sigers, des Abtes von Saint Denis, dar, dass das gesamte Raumprogramm auf die Bildwerdung des Wortes dringt (49f), weshalb Engelfiguren mit einer Pyxis über dem Altar schweben und dem zelebrierenden Priester die zu konsekrierende Hostie bringen (50). Ähnlich begegnen Kerzen tragende oder Glöckchen läutende Engel, die teil hatten an der Dimension des liturgischen Geschehens und den Raum als Sphäre des Himmlischen Jerusalems verkörpert (52). Ebenso erscheint in der Prozession am Fest Purificatio Mariae der Kirchenraum als Templum, wenn mittels einer Marienfigur mit einem abnehmbaren Kind (Imago pueri) die Gottesmutter realiter einzieht, um ihr Reinigungsoffer darzubringen (62–64). So kann der Vf. plausibel machen, dass die Liturgie die Symbolik des Raumes (durchaus wechselnd) und das Erleben der Feiern bestimmt.

Im umfangreichen zweiten Teil (69–202) verfolgt Tripps die Feiern des Kirchenjahres, in denen handelnde Bildwerke eine Rolle spielen. Das Christkind als selbstständige Bildform entsteht im Zuge der Visionen des 13. Jhs. und bildet zunächst in franziskanischen Frauenkonventen Spielformen und „Christkindkulte“ aus (80). Über die Mystik (Seuse) geht der Brauch in Liturgie (gelegentlich in die Weihnachtsli-

turgie eingebundene „Krippenfeiern“ wie in Biberach) und Andacht (v. a. der Frauenklöster, aber auch in der kindlichen „simplicitas“ der Laienfrömmigkeit) ein (86f). Die Darstellung der Verkündigung an Maria in der „Missa aurea“ am Choreingang auf mit Vorhängen geschlossenen Bühnen (Tournai) erklärt den Anbringungsort der Verkündigungsfresken (Padua) und -gruppen (Siena) an den beiden Seiten des Triumphbogens.

Auch den Palmesel sieht der Autor aus dem Drang zur Verbildlichung der Liturgie hervorgehen (111–113) und deutet seine Entstehung u. a. aus der Inszenierung eines neuen Herrscherbildes der Ottonen und Salier, dem zwangsläufig ein herrschendes Christusbild folgen musste (113–116). Ein wenig undifferenziert behandelt Tripps darauf die Osterfeier in einem Kapitel „Die Feierlichkeiten von Gründonnerstag bis Christi Himmelfahrt“ (122–168), worin er sich mit der Entwicklung der Christusfigur und ihrem Bildprogramm (Kruzifix mit beweglichen Armen, Grabfigur, Grabruhe, Heiliges Grab etc.) befasst, die sich auf dem Hintergrund der eucharistischen (Schau-) Frömmigkeit sowie der Passionsbetrachtung entwickeln (141–150) und wohl seit der zweiten Hälfte des 12. Jhs. entweder als zeitlich begrenzt gebrauchte Bilder (Deposito am Karfreitag, Elevatio in der Osternacht) oder dann auch als ganzjährig der Andacht dargebotene Darstellungen erscheinen (136–141). Fast zur gleichen Zeit (erste Hälfte des 13. Jhs.) sieht er neben Kreuz und Hostie auch die Figur des auferstandenen Christus treten, der in der dramatisierenden Ascensio-Feier in das Gewölbe hochgezogen wird und in der Öffnung des „Himmellochs“ den Blicken entschwindet (152–154). Diese Verbildlichung im 13. Jahrhundert sieht Tripps – ganz zu Recht – nicht als didaktische Maßnahme, denn als Ausdruck einer nun auch mehr und

mehr die (städtischen) Laien bewegenden Frömmigkeit, die deshalb (wie in Wimpfen am Berg bezeugt) den Chor ihrer Stadtkirche unangetastet lassen, um das Langhaus vollkommen neu zu errichten und mit einem Kurvaturengewölbe aus Sternen und einem Schlussring für die Himmelfahrt zu überspannen. Auf diese Weise erhielt die Laiengemeinde einen Glaubensraum, in dem nun der Platz für die Feiern mit den handelnden Bildwerken reserviert war (167). Das Kapitel beschließt der Vf. mit Hinweisen auf die „weinenden Vesperbilder“ (als Repraesentatio der Marienklage, 169–185) und die figürlichen Werke, die am Fest Mariae Himmelfahrt Tod und Aufahrt darstellen (186–202).

Im dritten Teil (205–238) schließlich fasst Tripps die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen und erläutert, dass sowohl die baulichen Teile des hoch- und spätgotischen Kirchenraums wie Triforium und Gewölbe eingebunden sind in die „Spielwelt“ der Liturgie und deshalb als Symbolfiguren verstanden werden müssen, denen die Rollen des Himmels und des Paradieses zukommen. In Einheit mit den handelnden Bildwerken entstehen so Erzähl- und Erlebnisräume (205–215). Die gleiche Beobachtung gilt für Einzelelemente im Raum, wie Tripps an Hand des Altarretabels zeigen kann, das in mehrfach wandelbarer Funktion (Aussetzung der Eucharistie, Wandlungsglocke, Ceroferarierengel, herausnehmbare Christusbilder etc.) dem liturgischen Vollzug dient, weshalb sich auch ihre Künstler in einer selbstbewussten Bürgerschaft (die ja mehr und mehr Auftraggeber durch Stiftungen wird) als Vermittler des göttlichen Wortes sehen.

Beschlossen wird das Werk durch ein Literatur- und Abbildungsverzeichnis (239–288), ein Orts-, Personen- und Sachregister (293–318) und durch einen umfangreichen Bildteil (321–400), der die Aussagen des

Autors illustriert und nachvollziehbar macht.

Mit dieser Arbeit legt Johannes Tripps ein auch für die Liturgiewissenschaft wichtiges Buch vor, das in den in der Vergangenheit oft wenig beachteten, erst in den letzten Jahren stärker berücksichtigten Bereich der „Szenischen Liturgie“ neues Licht bringt. Die Fülle der ausgewerteten Quellen und Zeugnisse ist beachtlich. So zieht er nach eigenem Bekunden (23) als erste Hauptquelle die *Libri ordinarii* heran (vereinzelt konsultiert er Editions- und Kommentarwerke, größtenteils allerdings entnimmt er Aussagen der Sekundärliteratur). Sehr positiv hervorzuheben ist dabei die Einbindung der kunsthistorischen Arbeit in die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters. Sicher wird der Liturgie-

wissenschaftler manche Aussagen und Befunde anders gewichten und v. a. stärker in die Gesamtgestalt der liturgischen Feiern (und ihrer mittelalterlichen Geschichte) einordnen. Vor allem stellt er sich am Ende die Frage, welche „Liturgie“ der Vf. denn jeweils meint, wenn er durchweg von „Kult“ (Figurenkult [60ff.163.167 u. ö.], Christkindkult [80], Kult mit handelnden Bildwerken [163]; Feierlichkeiten [122] u. ä.) spricht. Hier wird man doch erheblich differenzieren müssen, um der mittelalterlichen Liturgie gerecht zu werden. Diese Hinweise schmälern aber keineswegs die Bedeutung der vorliegenden Arbeit, der man gerne wünscht, sie würde von unserem Fach nicht nur wahrgenommen, sondern auch wissenschaftlich genutzt.

Jürgen Bärsch

BÜCHEREINGÄNGE

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

W. GROSS, *Immer und überall danken*. Die Eucharistie verstehen und feiern. Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 20,7 cm. (164 S.). Kart. DM 24,80; ÖS 181,-; SFr 24,-; ISBN 3-7966-1001-3.

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln. Hg. A. Gerhards – A. Odenthal. (LQF 87). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. 2000. 23 cm. (325 S.). Kart. DM 84,-; ISBN 3-402-04066-2.

M. und St. K. LANGENBAHN, *Die heilige Messe als Feier den Kindern erklärt*. Mit Bildern von A. Leson. Kevelaer: Butzon & Bercker 2000. 22 cm. (24 S. mit zahlr. Abb.). Kart. DM 8,80; ISBN 3-7666-0278-0.

J. TRIPPS, *Das handelnde Bildwerk der Gotik*. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik. Berlin: Gebr. Mann Verlag 1998 [²2000]. 29,7 cm. (320 S. und 80 Taf. mit 135 Abb., davon 6 farb.). Geb. DM 178,-; ÖS 1.299,-; SFr 158,-; ISBN 3-7861-2355-1.

R. MALCHEREK, *Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert*. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“. (LQF 86). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. 2001. 23 cm. (227 S.). Kart. DM 58,-; ÖS 423,-; SFr 52,50; ISBN 3-402-04065-4.

Von Gott berufen. Fastenpredigten zu Gestalten des Alten Testaments. Hg. M. Feldmann. Paderborn: Bonifatius 2001. 18,9 cm. (130 S. mit Abb.). Kart. DM 22,80; ÖS 166,-; SFr 21,30; ISBN 3-89710-160-2.

Wort zu diesem Heft

Am 27. Juni dieses Jahres starb in Trier der über die Grenzen des deutschen Sprachraumes hinaus bekannte Liturgiewissenschaftler, Professor Balthasar Fischer. Andreas Redtenbacher CanReg, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, zeichnet wichtige Stationen seines Werdegangs nach und würdigt die Verdienste des Verstorbenen.

Die Beiträge in diesem Heft befassen sich mit Fragen zum liturgischen Kalender bzw. streifen thematisch das durch den Kalender geordnete Kirchenjahr im weitesten Sinn, z. T. werden auch Fragen des kirchlichen Brauchtums berührt.

In seinem Artikel „Inmitten der Zeit“ untersucht Wolfgang W. Müller, Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern, interessante Aspekte bezüglich der Stellung des Kirchenjahres in der Moderne. Die Spannungen zwischen dem modernen Zeitempfinden und der überlieferten Gestalt des Kirchenjahres sind auch für die liturgischen Feiern relevant und stehen im Mittelpunkt seiner Ausführungen. Auf dem Hintergrund einer liturgietheologischen Skizze des Kirchenjahres, deren Zentrum die Heilsgeschichte in ihrer christologisch-soteriologischen Qualität als ‚Fülle der Zeit‘ bildet, geht der Verfasser unter anderem auf die Bedeutung des Liturgischen Jahres als Korrektiv und als Propädeutik des Glaubens ein.

Die Frage nach einem gemeinsamen Ostertermin für alle christlichen Kirchen hat in den letzten Jahrzehnten zunehmende Bedeutung und Dringlichkeit im ökumenischen Gespräch erlangt. Philipp Harnoncourt, em. Professor für Liturgiewissenschaft in Graz, zeigt in seinem Beitrag Ursachen auf, warum es im Laufe der Geschichte zu unterschiedlichen Osterterminen gekommen ist und schildert die derzeitigen Schwierigkeiten, diese Differenzen zu überwinden. Ebenso beschäftigt er sich mit der Frage, wie realistisch in Zukunft ein gemeinsamer Ostertermin für alle christlichen Kirchen ist. Ein möglicher Lösungsansatz könnte in den von der Kalender-Konferenz von Aleppo 1997 erarbeiteten Prinzipien liegen, die nach Ansicht von Harnoncourt in die einzig richtige Richtung weisen. Für Harnoncourt erscheint jedoch in der gegenwärtigen ökumenischen Situation eine rasche Zustimmung zu einer neuen Osterberechnung wenig realistisch.

Die nachkonziliare Liturgiereform brachte nicht nur eine Revision des Römischen Generalkalenders, sondern auch eine Überarbeitung der liturgischen Regionalkalender mit sich. Der für den deutschen Sprachraum 1971 approbierte Regionalkalender – er setzt sich zusammen aus dem Römischen Generalkalender und den darin eingeordneten Eigenfeiern für den deutschen Sprachraum – erfuhr seither einige Änderungen bzw. Erweiterungen. So wurden etwa neue Heiligengedenktage eingefügt und für einige Gedächtnisfeiern der liturgische Rang geändert. Albert Thaddäus Esterbauer, stellvertretender Kanzleileiter im erzbischöflichen Ordinariat Salzburg und Mitglied im Redaktionsteam unserer Zeitschrift, legt in seinem Beitrag den aktualisierten Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet vor und gibt die betreffenden Dokumente an, wo diese Änderungen veröffentlicht wurden.

Die komplizierte Geschichte des Festes der Darstellung des Herrn zeichnet Bert Groen, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ostkirchliche Studien an der Universität Nijmegen, nach. In seinem Beitrag stellt er Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes im byzantinischen und römischen Ritus vor, wobei er auch einzelne Brauchtumselemente mitberücksichtigt. In der vergleichenden Untersuchung werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede im byzantinischen und römischen Ritus deutlich und die Entwicklungslinien bis

in die Gegenwart hinein verfolgt. Auch der mit dem Fest verbundene problematische Brauch der Reinigung der Wöchnerin kommt zur Sprache.

Das Brauchtum spielt auch beim Blumenschmuck in der Kirche eine große Rolle. Im Ablauf des Kirchenjahres, aber auch an bestimmten Festtagen im Leben der Gläubigen, werden Kirchen für den jeweiligen Anlass besonders geschmückt. Franz-Rudolf Weinert, Pfarrer in Mainz, gibt zu dieser Gestaltungsaufgabe in seinem Artikel wertvolle Kriterien an die Hand und bringt zahlreiche Beispiele und Vorschläge, wie man Kirchen dem Anlass entsprechend schmücken kann.

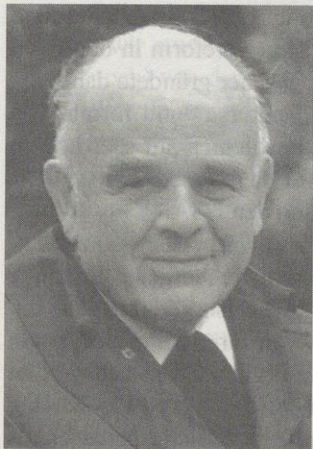
Die Schriftleitung

Andreas Redtenbacher CanReg, Klosterneuburg

„Von der Schale zum Kern“

In memoriam Balthasar Fischer († 27. Juni 2001)

Zum Tod des Nestors der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft



Im 89. Lebensjahr verstarb in Trier der renommierte Altmeister der Liturgiewissenschaft und der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, Professor Balthasar Fischer. Mit ihm verliert nicht nur die Liturgiewissenschaft ihren wohl prominentesten Vertreter in nachkonziliarer Zeit; mit ihm ist uns einer der bedeutendsten theologischen Lehrer des vorangegangenen Jahrhunderts vorausgegangen, dessen Wirkung und Einfluss sich weit über das deutsche Sprachgebiet hinein in den weltkirchlichen Horizont erstreckte und wohl noch lange erstrecken wird.

Balthasar Fischer wäre am 3. September 89 Jahre geworden. 1912 als drittes Kind einer Lehrerfamilie geboren, wuchs Balthasar Fischer in Bitburg in einem ungebrochen „katholischen Milieu“ auf. Das Priestertum als Berufsziel

erwuchs ihm wohl schon früh während seiner Gymnasialjahre am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Trier. Nach dem Abitur 1931 nahm er daher das Theologiestudium auf – in Innsbruck: Hier wurde er von dem bedeutenden akademischen Lehrer P. Josef Andreas Jungmann SJ mit seinem „Lebensthema“, dem Gottesdienst der Kirche, konfrontiert, das fortan seinen Weg bestimmen sollte. Nach der Priesterweihe 1936 in Trier durch Bischof Dr. Franz Rudolf Bornewasser wurde er in Innsbruck 1937 zum Dr. theol. promoviert („Der Niedere Klerus bei Gregor dem Großen. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines Minores“). Es folgten eine Zeit als Kaplan und weitere Studien in Maria Laach, wo Abt Ildefons Herwegen zu seinen Lehrern zählte. Und schließlich die Habilitation bei Theodor Klauser in Bonn 1946 mit der Untersuchung „Das Psalmenverständnis der alten Kirche bis Origenes“. Vom weitblickenden Trierer Generalvikar Dr. Heinrich von Meurers war er bereits 1945 zum Dozenten der Liturgiewissenschaft am Priesterseminar bestimmt worden. 1947 wurde ihm der wohl „erste Lehrstuhl allein für Liturgiewissenschaft“ (A. Häußling, in: ALW 24 [1982] 4, Anm. 15) an dieser Theologischen Hochschule übertragen; die Hochschule wurde dann 1950 zur Theologischen Fakultät erhoben. Den Lehrstuhl betreute Balthasar Fischer über drei Jahrzehnte bis zu seiner Emeritierung 1981.

Die Kontinuität dieser Arbeit trug erheblich zum Ansehen des Faches bei. Vom Lehrstuhlinhaber ging bald enormer Einfluss aus: Durch unzählige Publikationen aus allen Bereichen der Liturgiewissenschaft, die in vielen Sprachen veröffentlicht wurden; durch ein erhebliches pastoralliturgisches Engagement; durch seine interessante Vorlesungs- und Vortragstätigkeit, aus der man stets den persönlichen Eros Fischers zur Liturgie der Kirche – verwurzelt in einer tiefen Spiritualität – erleben konnte. Von hier aus hatte er rund 40

Dissertationen und Habilitationsschriften betreut und viele seiner Schüler sind heute selbst nicht nur im deutschen Sprachraum Lehrstuhlinhaber. 1947 war es zur Gründung des Deutschen Liturgischen Institutes in Trier gekommen, an der er mitbeteiligt war und dessen wissenschaftliche Abteilung er leitete.

Als das Konzil tagte, war Prof. Fischer auch für Rom unentbehrlich geworden. Als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischöfe wirkte er maßgeblich an der nachkonziliaren Liturgiereform im deutschen Sprachraum mit und war schließlich auch Mitbegründer und Präsident (1975–1977) der internationalen und interkonfessionellen „Societas Liturgica“. Nach dem Konzil musste das Fach Liturgiewissenschaft, der Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“ gemäß, als theologisches Hauptfach an den Lehranstalten und Fakultäten errichtet werden. Dafür und für die Umsetzung der Liturgiereform in den Ortskirchen fehlten jedoch die entsprechend qualifizierten Fachleute: Fischer gründete daher am Deutschen Liturgischen Institut „Liturgiewissenschaftliche Studienkurse“ und formte von 1965 bis 1975 rund 150 auch ausländische Nachwuchskräfte zu Fachleuten auf sehr hohem Niveau für die liturgische und liturgiewissenschaftliche Arbeit in den verschiedensten Diözesen. Er selbst lehrte als Gastprofessor in Brüssel, Jerusalem und den USA.

Dem vielfach Geehrten (Prälat, Ehrendoktorate, Festschriften) war aber sein ganzes Leben lang seine liturgiewissenschaftliche Arbeit immer eine priesterliche Aufgabe: Er zählte zu den Hochschullehrern, die sich zeit ihres Lebens das Herz des Seelsorgers bewahrt haben. Immer war es ihm um den vertieften Vollzug der Liturgie von ihrer Mitte her zu tun und seine wissenschaftliche Tätigkeit atmete den „Geist der Liturgie“. Zu seinen großen Themen – um nur einige zu nennen – zählten daher: Die Psalmenfrömmigkeit der Kirche, die Erneuerung des Eucharistischen Hochgebetes und der Tauffeier, welche beide er als Berater der Vorbereitungskommission des Konzils und als Mitarbeiter des „Concilium“ zur Ausführung der Liturgiekonstitution maßgeblich beeinflusste. Als Leiter einer römischen Studiengruppe verdankt ihm die Kirche auch das „Direktorium für Kindermessen“ und die drei Hochgebete für Kindermessen. Besonderes Engagement widmete er der Wiedergewinnung des Katechumenates für Erwachsene, das vor allem in den USA reichste Früchte zeitigte und das auch im europäischen Kontext ein pastoralliturgisches Anliegen von höchstem Stellenwert werden wird. Schließlich konnte die Ernennung zum Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst nicht ausbleiben (1975).

Die Liturgiewissenschaft und die faktische liturgische Erneuerung nach dem II. Vatikanischen Konzil – sowohl auf Weltebene wie ganz besonders im deutschen Sprachraum – sind ohne seinen unermüdlichen Arbeitseifer und seine Forschungsarbeiten mit zukunftsweisendem Profil nicht vorstellbar.

„Von der Schale zum Kern“ heißt eine seiner unzähligen Schriften: Die Liturgieerneuerung muss zu ihrem Ziel – zur Mitte der Liturgie – führen. Sie verflacht, wenn ihre Fundamente fehlen oder abhanden kommen. Das Rückgewinnen der Fundamente, den eigentlichen „Geist der Liturgie“ aufzuspüren, liturgiewissenschaftlich und pastoralliturgisch zu vermitteln, war sein großes Anliegen und ist sein Vermächtnis für uns heute und morgen!

Der Liturgie des pilgernden Gottesvolkes hat er sein Leben und seine Schaffenskraft geschenkt – nun hat er Anteil an der himmlischen Liturgie, derem „Vorgeschmack“ als irdische Liturgie sein ganzes Mühen gegolten hatte.

Balthasar Fischer wurde am 3. Juli 2001 im St. Pauliner Friedhof in Trier beigesetzt.

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 Grundfeiern: 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.

Philipp Harnoncourt, Graz

Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin aller christlichen Kirchen?

Im Jahr 2001 haben alle Ostkirchen (Altorientalen, Orthodoxe und Katholiken) und alle Westkirchen (römische Katholiken und Reformationskirchen) gemeinsam Ostern gefeiert, denn der im *Julianischen Kalender* der Ostkirchen angegebene 2. April und der im *Gregorianischen Kalender* der Westkirchen verzeichnete 15. April bezeichnen denselben Sonntag. So ein Zusammentreffen der beiden Ostertermine war im Jahr 1990, also vor elf Jahren, das letzte Mal der Fall, doch gab es im 20. Jahrhundert immerhin 26 (!) gemeinsame Ostertermine. Und im eben begonnenen 21. Jahrhundert wird es – wenn die Osterberechnung der Kirchen gleich bleibt wie bisher – sogar 30 gemeinsame Ostertermine geben.

Der gemeinsame Ostertermin im ersten Jahr des dritten Jahrtausends hat aber den seit langem erklärten Absichten der getrennten Kirchen, die ärgerliche Unstimmigkeit in der Osterberechnung bald endgültig zu überwinden, neuen Auftrieb gegeben.

- Worin liegt der Grund der verschiedenen Termine für dasselbe Fest?
- Warum ist es so schwierig, diese Differenz zu überwinden?
- Welche Initiativen wurden bisher gesetzt und von wem?
- Wie realistisch sind die Aussichten auf Erfolg solcher Unternehmungen?

In diesem Beitrag möchte ich einen Überblick zu dieser insgesamt sehr komplizierten Materie zu geben versuchen, einerseits weil fast alle in jüngster Zeit veröffentlichten Informationen mangelhaft oder unverständlich sind, andererseits weil ich den Eindruck habe, dass auch manche Entscheidungsträger nicht wirklich wissen, worum es geht.

1. Verschiedene Kalender

Wann Ostern zu feiern ist, wird durch den jeweils geltenden *Kalender* bestimmt. Das gilt für das jüdische Pesach ebenso wie für das daraus hervorgegangene Osterfest der Christen. Kalender werden aber nicht nur von den Kirchen und Religionsgemeinschaften gemacht, sie gehören auch zur öffentlichen Ordnung des kulturellen Lebens.

Kalender helfen der Gesellschaft und den einzelnen Menschen, mit der zur Verfügung stehenden Zeit, sofern sie länger ist als ein Tag-und-Nacht-Zyklus, umzugehen, diese Zeit zu strukturieren und zu organisieren, Vergangenes zu dokumentieren und so dem Gedächtnis zu bewahren, sowie Künftiges zu planen und Prognosen zu stellen. Verschiedene Kulturen und Religionen haben verschiedene Kalender entwickelt. Allen Kalendern ist gemeinsam, dass der „Tag“ (bestehend aus Tag und Nacht) die kleinste und nicht mehr teilbare Einheit bildet, auch wenn es verschiedene Weisen gibt, den Anfang des Tages anzusetzen (z.B. am Vorabend, um Mitternacht oder am Morgen). Den Tag unterteilende Zeiten (Stunden, Minuten, Sekunden usw.) werden von Uhren strukturiert und gemessen.

Den sachlichen Zusammenhang von Kalender und Uhr zeigen einerseits Kalender mit Stunden-Rubriken, andererseits sogenannte astronomische Uhren mit Angabe des Datums, oft auch des Wochentags und des Mondstandes.

Am Zustandekommen von Kalendern waren immer drei Faktoren beteiligt, und das ist bis heute so geblieben: *Religion, Politik und Beobachtung* (heute durch genaueste wissenschaftliche Berechnung abgelöst).

- Die religiöse Autorität bestimmt die religiösen Feste und Gedenk-Feiern im Kalender.
- Die politische Autorität bestimmt, welcher Kalender – genauer: welches Kalendersystem – in einem Staat in Geltung steht (das ist der sog. „bürgerliche Kalender“) und welche Feiertage rechtens geschützt und einzuhalten sind.
- Die Wissenschaft (Mathematik und Astronomie) ist für alle die Gestirne betreffenden Angaben zuständig: Neu- und Vollmond, Auf- und Untergang sowie Finsternisse von Sonne und Mond, Planetenkonstellationen usw.

Kalender sollen einerseits möglichst *genau* sein, weil sie Zeitmaße festlegen, andererseits müssen sie als Gebrauchsgegenstände möglichst *praktikabel* und einsichtig sein. Ohne Kompromisse geht das nicht. Der Wiener Computer-Spezialist Heinz Zemanek hat ein Prinzip formuliert, das – obwohl es zum Widerspruch reizt – zutrifft: *In der Zeitrechnung gibt es eine bestimmte optimale Balance von Genauigkeit und Brauchbarkeit, jenseits welcher jeder Zugewinn an Genauigkeit mit einem Verlust an Praktikabilität und jeder Zuegewinn an Einfachheit mit einem Verlust an Präzision einhergeht.*

Als sich das Christentum von Jerusalem ausgehend im Mittelmeerraum auszubreiten begann, waren in diesem Bereich vor allem zwei verschiedene Kalender in Geltung, die aber untereinander nicht auszugleichen waren:

a) Der *jüdische Mond-Kalender*, dessen Normaljahre 12, die Schaltjahre aber 13 Mondmonate umfassen (genauer gesagt: Im Schaltjahr gibt es nach dem Monat Adar einen zweiten Monat gleichen Namens, den W-Adar). Auf diese Weise wurde das Mondjahr dem Sonnenjahr angeglichen. Jeder Monat beginnt mit dem sichtbaren neuen Mond, so dass der 14. Tag immer auf den Vollmond fällt, und zwar unabhängig vom jeweiligen Wochentag. Pesach der Juden am 14./15. Nisan ist immer ein Vollmondfest. In der Regel fällt es auf den ersten Vollmond nach dem Frühlings-Äquinoktium, äußerst selten auf einen Vollmond knapp davor. In einem Schaltjahr mit 13 Monaten trifft aber Pesach nicht selten erst zum zweiten Vollmond nach dem Äquinoktium ein (das wird z. B. in den Jahren 2005, 2008, 2015, 2018 und 2024 der Fall sein). Für den jüdischen Kalender ist nun einmal der Mond die stärker bestimmende Größe als die Sonne.

b) Der *römische Sonnen-Kalender*, den C. Julius Caesar vom ägyptischen Astronom und Mathematiker Sosigenes hatte ausarbeiten lassen und im Jahr 45 v. Chr. für sein gesamtes Reich verpflichtend eingeführt hat (nach ihm *Julianischer Kalender* genannt) mit 365 Tagen im Normaljahr und 366 Tagen im Schaltjahr, das regelmäßig nach drei Normaljahren angesetzt ist.

Beiden Kalendern ist die 7-Tage-Woche gemeinsam, die jüdischen Ursprungs ist (vgl. Schöpfungsbericht Gen 1), so dass auch bei unterschiedlichen Datumsangaben die Wochentage immer übereinstimmen.

Durch Eroberungen und Kolonialisierung, aber auch wegen seiner relativen Genauigkeit und Praktikabilität hat der Julianische Kalender des römischen Imperiums im Lauf der Zeit fast alle anderen Kalender verdrängt, zumindest im bürgerlich-zivilen Bereich. Die gegenwärtige Globalisierung von Handel, Verkehr und Wirtschaft ist ohne einen gemeinsamen und verbindlichen öffentlichen Kalender unvorstellbar. Welcher Kalender in einem Staat

als „bürgerlicher Kalender“ in Geltung steht, ist in der Regel durch die Verfassung bestimmt.

2. Der Termin des Osterfestes der Christen

Das jährliche Osterfest der Christen ist jüdischen Ursprungs, aber sein hauptsächlichster Inhalt ist das Gedenken der Auferstehung Christi, das seit den Tagen der Apostel Sonntag für Sonntag gefeiert wird, denn es war Sonntag, „am Ersten Tag der Woche“, als die Frauen das Grab Jesu leer vorgefunden haben und der Auferstandene seinen versammelten Jüngern erschienen ist. Viele Christen wollten daher auch das aus dem Judentum übernommene jährliche Osterfest am Sonntag feiern.

Während die Juden-Christen und von ihnen beeinflusste Kirchen des Ostens am 14. Nisan des jüdischen Kalenders festhielten (man nennt sie *Quartodecimaner*, denn *luna quartodecima* heißt „Vollmond“, oder *Quartodecimaner*, denn die *quartodecimo* heißt „am 14. Tag“), haben die meisten Heiden-Christen und die durch sie dominierten Kirchen des Westens den Oster-Sonntag (Sonntag nach dem 14. Nisan) bevorzugt (man nennt sie daher *Dominicales*, denn der Sonntag hieß bei den Christen *dies Dominica*). Einige Christen – vor allem in Ägypten – wollten ein festes Datum für Ostern, wie es sonst für fast alle Jahresfeste gebräuchlich war; überliefert sind der 27. März und der 7. April gemäß Berechnungen für den Todestag Christi; diese Christen werden *Solar-Quartodecimaner* genannt. In der Christenheit waren also von Anfang an verschiedene Termine für das jährliche Osterfest gebräuchlich. Und für jeden Termin gab es eine mehr oder weniger plausible Begründung.

Über den „richtigen“ Termin kam es bald zum Osterfest-Streit, der sich bis ins vierte Jahrhundert hinzog. Dabei ging es den Christen nicht primär um „historische Richtigkeit“, sondern

- in erster Linie um die Erwartung der Wiederkunft Christi am „richtigen“ Tag, denn man war gewiss, dass Christus in einer Osternacht wiederkommen werde, um die Erlösung der Welt zu vollenden.
- Weiters ging es um die Beziehung der Christen zum Judentum, von dem sie sich – trotz oder gerade wegen ihrer jüdischen Herkunft – zunehmend deutlich unterscheiden und abgrenzen wollten. Viele Christen, besonders die Heiden-Christen, begannen damals, sich als das „wahre Israel“ zu begreifen, das das alte Israel ablösen musste.
- Schließlich sollten alle Ortskirchen künftig immer gemeinsam, d. h. am selben Tag, das Hauptfest ihres Erlösungsglaubens feiern, den Sieg Christi über den Tod durch seinen Tod und seine Auferstehung.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts erreichte der Osterfeststreit einen ersten Höhepunkt, als Papst Viktor I den Quartodecimanern den Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft androhte, wofür er vom allgemein hochgeschätzten Kirchenvater Irenäus von Lyon († nach 200) scharf kritisiert worden ist. Dessen Appell zur Toleranz sicherte den zur Minderheit gewordenen Quartodecimanern ihre Rechtmäßigkeit bis ins vierte Jahrhundert.

3. Die Festlegung eines gemeinsamen Oster-Termins für die gesamte Christenheit

Um die Streitigkeiten zu beenden, hat das Konzil von Nizäa (325) beschlossen, Ostern an dem Sonntag zu feiern, der dem ersten Vollmond nach der Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche (Frühlings-Äquinoktium), die unveränderlich für den 21. März angenommen wur-

de, folgt. Die Akten des Konzils sind allerdings nicht mehr vorhanden. Die hier angegebene Version des Konzilsbeschlusses überliefert Epiphanius von Salamis († 403).

Als Sonntags-Fest kann Ostern kein festes Datum haben. Für das von Vollmond und Frühlings-Äquinoktium abhängige Fest sind 35 verschiedene Osterdaten möglich – gregorianisch und julianisch (ursprünglich): 22. März bis 25. April, bzw. julianisch heute (gregorianisch angegeben!): 4. April bis 8. Mai, denn die Differenz zwischen beiden Kalendern beträgt von 1900 bis 2099 genau 13 Tage. Diesen Daten entsprechen die sogenannten „Osterfestzahlen“ 1 – 35.

Für das Konzil von Nizäa waren zwei Dinge wichtig, die es durch seinen Beschluss sicherstellen wollte:

- Ostern soll nie vor dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert werden, damit nicht innerhalb eines Jahres (genauer: zwischen zwei einander folgenden Frühlings-Äquinoktien) zweimal Ostern gefeiert wird;
- Ostern soll nie gemeinsam mit oder gar vor dem jüdischen Pesach, sondern immer nach diesem gefeiert werden (fällt der erste Frühlings-Vollmond auf einen Sonntag, so ist Ostern erst am darauf folgenden Sonntag zu feiern).

Es muss angenommen werden, dass die letztere Bestimmung nicht konsequent eingehalten werden konnte, weil dem Frühlings-Äquinoktium im jüdischen Mond-Kalender nicht so starke Aufmerksamkeit zuteil wird wie im römischen Sonnen-Kalender. Seit das jüdische Jahr nicht mehr mit dem Monat Nisan beginnt („dieser Monat soll bei euch der erste in der Reihe der Monate sein“ Ex 12,6) sondern im Herbst mit dem Monat Tischri (nach alter Tradition der 7. Monat), ist der Bezug zwischen Nisan und Frühlingsäquinoktium noch unklarer. In Jahren mit Schaltmonat, der den Nisan gegenüber dem Vorjahr um 22 Tage zurückschiebt, geschieht es immer wieder, dass der tatsächliche Frühlingsvollmond schon im W-Adar eintrifft, Pesach daher erst einen Mondmonat später gefeiert wird (siehe unten Tab. 1).

Für die christlichen Kirchen war es besonders kompliziert, genau vorauszuberechnen, an welchem Sonntag Ostern jeweils im nächsten Jahr gemäß den nizänischen Beschlüssen anzusetzen ist. Wegen der vorangehenden strengen Fastenzeit konnte man sich nicht auf Beobachtung verlassen. Es wurde daher in allen Ortskirchen üblich, zu Epiphanie (am 6. Jänner) die beweglichen Feste für ein ganzes Jahr anzukündigen. Man musste also spätestens bis dahin wissen, an welchem Sonntag Ostern zu feiern ist. Die Patriarchen des Reiches (Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien, nach 451 auch Jerusalem) gaben in „Osterbriefen“ (*Litterae Paschales*) das Datum für das nächste Osterfest rechtzeitig verbindlich bekannt.

Trotz dem eindeutigen Konzilsbeschluss und trotz der allgemeinen Gültigkeit des Julianischen Kalenders ist man nicht für jedes Jahr zu einem einheitlichen Datum gekommen, denn Alexandrien hatte die besseren Mathematiker und Astronomen für die Vorausberechnung der Vollmonde, Rom aber bestand auf seinem Vorrang und wollte deshalb die alexandrinischen Tabellen nicht akzeptieren. Eine zusätzliche Fehlerquelle im Hinblick auf die nizänische Regel war, wie sich schon sehr bald gezeigt hat, die generelle Annahme des Äquinoktiums am 21. März.

Auf Grund von jahrelangen Beobachtungen und dementsprechenden Berechnungen wurden sogenannte *Ostertafeln* erstellt, denen die Ostertermine für viele Jahre im voraus zu entnehmen waren. Für diese Oster-Berechnung – lat.: *computus paschalis*; die Spezialisten

dafür nannte man daher *Computisten* – galten und gelten, geringfügig verbessert, noch heute folgende Grundlagen:

- der im ganzen römischen Reich geltende *Julianische Kalender* mit seiner regelmäßigen Abfolge von Normal- und Schaltjahren für die Angabe des jeweiligen Datums;
- der *Sonnenzyklus* mit 28 Jahren (7×4), damit Ostern immer auf einen Sonntag fällt; und
- der *Mondzyklus* mit 19 Jahren (alle 19 Jahre fallen die Mondphasen auf dieselben Daten).

Die sehr genaue alexandrinische Ostertafel umfasste 532 (28×19) Jahre. In Rom aber wurde eine Tafel mit 84 Jahren benützt, die einfacher, aber weniger genau war. Erst seit der Mönch Dionysius Exiguus um das Jahr 525 die Verwendung der alexandrinischen Ostertafel in Rom durchsetzte, konnte es für mehr als tausend Jahre zu gemeinsamen Osterterminen in der gesamten Christenheit kommen.

Folgende Tatsachen haben allerdings die Berechnungen nicht nur erschwert, sondern unvermeidliche „Fehler“, d. h. Abweichungen von den Bestimmungen des Konzils von Nizäa, mit sich gebracht:

- Alle Kalender haben zwar den Tag (Tag-und-Nacht-Zyklus) als kleinste unteilbare Einheit, doch ist wegen der Erdumdrehung nicht überall zugleich Tagesbeginn; zum gleichen Zeitpunkt gelten darum immer zwei verschiedene Daten.
- Der exakte Vollmond trifft zwar überall zugleich, aber dennoch an verschiedenen Orten zu verschiedenen Stunden von zwei Tagen ein.
- Die tatsächliche Tag-und-Nacht-Gleiche (der astronomische Frühlingsbeginn) fällt nicht immer auf den 21. März, sondern schwankt zwischen 19. und 22. März, und wegen der unterschiedlichen Zeitzonen fällt sie an verschiedenen Orten regelmäßig auf zwei Tage.

(Beispiele: ein Äquinoktium in Jerusalem am 21. März früh morgens fällt in Spanien und weiter westlich auf den 20. März; ein Vollmond in Jerusalem am Sonntag früh morgens fällt in Spanien und weiter westlich auf den vorhergehenden Samstag.)

- Wegen schon oben genannten Problemen mit dem Pesachfest der Juden kommt es immer wieder vor, dass entweder Ostern und Pesach zusammenfallen, oder dass Pesach erst am darauf folgenden Vollmond gefeiert wird (siehe unten Tab. 1).

4. Vom Julianischen zum Gregorianischen Kalender

Schon nach wenigen Jahrhunderten stellte sich aber heraus, dass die mit Hilfe von Tabellen errechneten Termine für Ostern nicht immer der Regel des Konzils von Nizäa entsprachen, denn der Julianische Kalender hat eine angenommene Jahreslänge (365,25 T), die etwas größer ist als das mittlere tropische Jahr (365,2422 T), d. i. die exakte Zeit des Laufes der Sonne von einem Durchgang durch den Frühlingspunkt ihrer Bahn bis zum nächsten. Dieser Fehler von ungefähr 11 Minuten pro Jahr summiert sich in 128 Jahren zu einem ganzen Tag. Auch der Mondzyklus mit seinen 19 Jahren ist zwar rechnerisch gut brauchbar, aber nicht ganz genau; sein kleiner Fehler wächst in 310 Jahren zu einem ganzen Tag an.

Um diese Fehler für immer zu korrigieren, vor allem aber um der Osterregel des Konzils von Nizäa wieder zu entsprechen, hat sich eine Kalenderreform als unumgänglich erwiesen. Sie wurde darum von bedeutenden Gelehrten mit zunehmendem Nachdruck verlangt: Beda Venerabilis († 735), Roger Bacon (um 1266), Nikolaus von Cues (1436), Johannes Müller

von Königsberg, Regiomontanus genannt, (1474) und in Konzilien beraten: Lateran IV (1215), Basel (1437), Lateran V (1512) und schließlich Trient in seiner letzten Sitzung (1563).

Trotzdem wurde die Reform immer weiter hinausgeschoben, um die bestehende Kirchenspaltung nicht zu vertiefen oder eine neue zu riskieren. Noch der gelehrte Papst Pius II, aus dem Geschlecht der Piccolomini, den Nikolaus von Cues 1436 bedrängte, die Reform endlich durchzuführen, lehnte mit dieser Begründung ab. Zur Zeit des Trienter Konzils (1545–1563) trat die Tag-und-Nacht-Gleiche schon am 11. März ein; der Fehler war seit dem Konzil von Nizäa auf 10 Tage angewachsen!

Nach langen und gründlichen Beratungen mit Mathematikern und Astronomen entschloss sich Gregor XIII, die Reform im Jahr 1582 durchzuführen, denn der dritte große Osterzyklus ging 1596 zu Ende ($532 \times 3 = 1596$), und der vierte sollte endlich wieder korrekt beginnen. Der Arzt und Mathematiker Luigi Giglio (Aloisius Lilius) legte einen genialen Vorschlag vor, der mit Hilfe von drei einfachen Maßnahmen erreicht hat, dass die traditionelle Osterberechnung – nur geringfügig modifiziert – beibehalten werden konnte:

- 10 Tage mussten ganz ausfallen, damit das Äquinoktium wieder auf den 21. März fällt: auf Donnerstag, 4. Oktober, hatte Freitag, 15. Oktober, zu folgen (in eben dieser Nacht starb Teresa von Avila).
- Die Neuregelung der Schaltjahre (zur *Sonnenangleichung*): Die nicht durch 400 teilbaren Hunderter-Jahre sind künftig Normaljahre, d. h. die Jahre 1600 und wiederum 2000 waren Schaltjahre, 1700, 1800 und 1900 aber nicht.
- Die Neuregelung der Mondberechnung (zur *Mondangleichung*), ersetzte die 19 julianischen Epakten (das Mondalter an einem bestimmten Kalendertag: in der Regel der 1. Jänner) durch abwechselnd 29 und 30 gregorianische Epakten, die den einzelnen Tagen im Jahr zugeordnet worden sind. (Ihre Anwendung kann aber hier nicht erklärt werden).

Die vom Papst zu Rate gezogenen bedeutendsten Astronomen und Mathematiker, darunter auch der protestantische Astronom Johannes Kepler († 1630), empfahlen, diese Lösung zur Reform anzunehmen, weil der traditionelle und bewährte *computus paschalis* in geringfügig, aber einleuchtend verbesserter Form weiterverwendet werden konnte.

Mit der Bulle „Inter gravissimas“ vom 24.2.1582 promulgierte Gregor XIII den erneuerten Kalender. Darin bat er die Monarchen und sonstigen Regenten aller Länder, diesen einzuführen, damit die bisher gewährte Einheit nicht verloren gehe. Dieser Wunsch hat sich allerdings nicht erfüllt. Ein Grund für dieses Zögern lag darin, dass die offizielle *Explicatio Romano Calendarii Restaurati*, verfasst und herausgegeben von Christoph Clavius, erst im Jahr 1603 erschienen ist.

Die katholischen Monarchen und Landesfürsten haben den *Gregorianischen Kalender* in ihren Ländern bald eingeführt. Die protestantischen Monarchen und Fürsten hingegen haben sich unterschiedlich lang widersetzt, obwohl die meisten ihrer Astronomen für den neuen Kalender eingetreten waren, und erst sehr zögerlich den neuen Kalender eingeführt:

- 1700 das protestantische Deutschland, Dänemark, Norwegen und einige Kantone der Schweiz (im Kanton Graubünden wurde der neue Kalender aber erst 1810 eingeführt);
- 1710 die kalvinisch reformierten Niederlande,
- 1752 England und Schottland,

- 1753 Schweden,
- 1873 Japan,
- 1918 das sowjetische Russland, was den Widerstand der unterdrückten Orthodoxen hervorrief, in der Kirche und in den Klöstern den Julianischen Kalender beizubehalten.
- 1920 die orthodoxe Kirche Finnlands,
- 1923 Griechenland (bürgerlich) und einige andere orthodoxen Länder,
- 1927 die Türkei als ein säkularer Staat,
- 1948 die kommunistische Volksrepublik China.

In den überwiegend orthodoxen Ländern, in denen besonders viele Klöster und Bischöfe diese Reform am Kalender am längsten als „katholisch“ abgelehnt haben, gelten heute verschiedene Regelungen:

- Als bürgerlicher Kalender ist der Gregorianische Kalender jetzt in allen Ländern eingeführt.
- Im kirchlichen Bereich werden die datum-gebundenen (unveränderlichen) Feste in allen Kirchen bis auf die altorientalischen Kirchen und die orthodoxen Patriarchate Moskau, Belgrad und Georgien nach dem Gregorianischen Kalender gefeiert.
- In der Osterberechnung folgen alle Ostkirchen (bis auf die Orthodoxe Kirche Finnlands) dem Julianischen Kalender.

Die Frage der Verbesserung der Osterberechnung soll auf dem seit Jahrzehnten geplanten panorthodoxen Konzil geklärt werden.

Die von orthodoxen Theologen und Hierarchen oft angeführte Begründung, wegen des Konzilsbeschlusses von Nizäa an der Osterberechnung des Julianischen Kalenders festhalten zu müssen, trifft allerdings nicht zu, denn gerade um diesem Beschluss zu entsprechen, hat Gregor XIII den Julianischen Kalender reformieren lassen.

Tatsache ist aber, dass seit der durch Gregor XIII veranlassten Kalender-Reform die tausendjährige Tradition eines gemeinsamen Oster-Termins aller christlichen Kirchen (mag er auch insofern „falsch“ gewesen sein, als er dem Konzilsbeschluss von Nizäa schon lange nicht mehr entsprochen hatte) und damit auch *ein* bedeutendes Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit verloren gegangen ist. Aber nicht nur das, die verschiedenen Ostertermine wurden bald zu Identitätsmerkmalen der getrennten Kirchen hochstilisiert und damit eine künftige Lösung erschwert.

5. Wachsendes Unbehagen mit verschiedenen Osterterminen und anderen Kalenderdifferenzen

Wo Christen aus Kirchen mit verschiedenen Osterterminen auf engem Raum zusammenleben und außerdem auch noch gesellschaftlich in der Minderheit sind – das gilt vor allem für die Länder des Nahen Ostens und für Indien, aber nicht nur dort –, wird das Fehlen dieses Zeichens der Einheit mehr und mehr als untragbarer Skandal empfunden. Seit Beginn der ökumenischen Bewegung steht darum die Frage des Ostertermins immer wieder auf dem Programm.

Seit dem 19. Jahrhundert mit ersten globalisierenden Tendenzen in Wirtschaft und Industrie tritt noch ein weiterer Reform-Impuls auf, der ein ähnliches Ziel verfolgt. Gesucht wird nicht nur ein für alle Kirchen *gemeinsamer*, sondern ein immer *gleichbleibender* Ostertermin. Nicht nur die Kalender-Differenzen zwischen den Kirchen stören, sondern es

sind die vielen scheinbaren Ungereimtheiten und Ungleichheiten im Kalender von Jahr zu Jahr, die der allgemeinen Tendenz zu international uniformierenden Normierungen im Weg stehen. Das sind insbesondere:

- die 35 möglichen Ostertermine,
- die von Jahr zu Jahr wechselnde Zuordnung der Tages-Daten zu den sieben Wochentagen,
- die unregelmäßig verschiedene Länge der zwölf Monate.

Der Völkerbund (1923: Gründung einer *Kalender-Kommission*) bzw. die UNO (1946: Weiterführung dieser Kommission) und die *World-Calendar-Association* (1930 in den USA gegründet) haben sich dieser sozial-ökonomischen Anliegen angenommen und konkrete Vorschläge für Reform-Kalender erarbeiten lassen und zur Diskussion gestellt. Etliche Entwürfe sind aus privater Initiative entstanden (siehe unten Abschnitt 7).

Von den christlichen Kirchen sind jetzt im Hinblick auf Reformen des Kalenders drei Entscheidungen zu treffen, die jedoch im Wissen um gemeinsame Verantwortung nur in ökumenischem Einvernehmen und mit Rücksicht auf andere Religionen, vor allem auf das Judentum, wahrgenommen werden können:

- Welche Bedeutung hat ein gemeinsamer Oster-Termin für die Kirchen?
- Welche Verbindlichkeit und welche Konsequenzen hat der Beschluss des Konzils von Nizäa für die Gegenwart, zumal es heute als erwiesen gilt, dass bei Einhaltung sowohl der julianischen wie auch der gregorianischen Berechnung ein beträchtlicher Prozentsatz von Osterdaten diesem Beschluss nicht entspricht (siehe unten Tab. 2)?
- Welche Forderungen an eine allgemeine Reform des Kalenders ergeben sich aus dem biblischen Offenbarungsglauben?

Diese Fragestellungen sind zwar ähnlich und bedingen einander in gewisser Weise, und doch sind sie auch klar zu unterscheiden. Das erschwert allerdings den Überblick über die Initiativen und die Vorschläge zu Reformen des Kalenders im Lauf der letzten Jahrzehnte.

6. Wichtige Reformimpulse seit dem Ende des 19. Jahrhunderts

- 1897 *Bitschrift astronomischer Kreise* aus verschiedenen Ländern an den Papst, die Osterberechnung zu ändern.
- 1902 *Der Ökumenische Patriarch Joachim III* von Konstantinopel greift die Frage der Einheit des Ostertermins in allen christlichen Kirchen öffentlich auf und bittet um Studien und Stellungnahmen. Das Echo fällt eher dürftig aus.
- 1917/18 Im gesamten Gebiet der *Sowjetunion* wird der Gregorianische Kalender als bürgerlicher Kalender eingeführt, was heftigen Widerspruch der orthodoxen Kirche herausfordert. Das Verbleiben der Kirche beim Julianischen Kalender ist als politischer Protest gegen die Bolschewiken zu verstehen; das hat Auswirkungen bis heute!
- 1920 Eine Enzyklika des *Ökumenischen Patriarchats* in Konstantinopel an alle Christen in der Welt ruft zu gemeinsamen Aktionen in vielen Bereichen auf, unter anderem auch zur Suche nach einem gemeinsamen Termin für das Osterfest.
- 1923 Im Mai erfolgt eine erste behutsame Revision des kirchlichen Kalenders in einer *panorthodoxen Konferenz* (z. B. eine Verbesserung des Julianischen Kalenders durch geringfügige Korrekturen an den Regeln zur Bestimmung des

Ostertermins und die Einführung des Gregorianischen Kalenders für die Feier der Heiligen). Diese Änderungen, gegen die viele Klöster und Eremiten (besonders auf dem hl. Berg Athos!) und konservative Kreise wegen Auswirkungen auf die Fastenzeiten massiven Einspruch erheben, rufen eine schismatische Kirche ins Leben (die sogenannten „Altkalendariere“).

In Griechenland führt die Regierung den Gregorianischen Kalender als bürgerlichen Kalender ein und löst so einen schweren Konflikt zwischen Kirche und Staat aus.

Die kleine Orthodoxe Kirche Finnlands beschließt im Einvernehmen mit dem Ökumenischen Patriarchat, Ostern gemäß dem Gregorianischen Kalender zu feiern, um das Fest gemeinsam mit der Evangelischen Kirche Finnlands begehen zu können (in Finnland sind beide Kirchen offiziell *Landes-Kirchen*). Metropolit Ambrosius von Oulu bekennt 1997 in Aleppo: „Unsere Erfahrung in Finnland läßt uns die Gabe des gemeinsamen Kalenders als vital für unsere Mission und unser Zeugnis in einer säkularen Gesellschaft erkennen. [. . .] Der gemeinsame *finnische Kalender* für alle Christen ist lebensnotwendig in unserem Alltag im Kirchenjahr. [. . .] sein besonderer Wert wird im Familienleben erfahren, leben doch die meisten Orthodoxen hier in konfessionsverschiedenen Ehen.“

1923 Gründung der *Kalender-Kommission* im Völkerbund.

1930 Gründung der *World Calender Association* in den USA.

In vielen Ländern der Welt beginnt eine intensive Diskussion um einen jährlich gleichbleibenden Ostertermin (unabhängig vom Vollmond); zur Diskussion steht vor allem der Sonntag nach dem zweiten Samstag im April. Auch Vorschläge für „immerwährende Kalender“ werden intensiv diskutiert (Beispiele im folgenden Abschnitt 7). Die Kirchen sind zu Stellungnahmen herausgefordert. Von einer Rücksichtnahme auf das Judentum ist, abgesehen von der Sorge um die Aufrechterhaltung der biblisch begründeten Sieben-Tage-Woche, leider nichts zu bemerken. Die meisten evangelischen Kirchen signalisieren Zustimmung; sogar das Ökumenische Patriarchat macht lediglich gewisse Vorbehalte geltend.

1932 Die *Kurie in Rom* lehnt alle Vorschläge ab mit der Begründung, dass die Kalenderregeln ausschließlich in die Kompetenz des Hl. Stuhles fallen.

1940–1960 Der *Zweite Weltkrieg* und der folgende Kalte Krieg unterbrechen die Bemühungen. Die Durchsetzung des Gregorianischen Kalenders durch die kommunistischen Diktaturen in mehrheitlich orthodoxen Ländern bewirkt aber dort ein umso zäheres Festhalten am Julianischen Kalender im kirchlichen Bereich. Das wirkt bis heute nach.

In den Ländern des „Westens“ wird die Kalender-Diskussion bald wieder fortgesetzt.

1961 Der Eintritt der *orthodoxen Kirchen* aus den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang in den *Weltrat der Kirchen* (WCC) in Genf, bezieht sie stärker als bisher auch mitbestimmend in das ökumenische Gespräch ein; weil dies aber nur mit Zustimmung der kommunistischen Machthaber möglich ist, wirkt es sich nach der Wende von 1989/90 negativ aus. „Ökumene ist Häresie“ heißt die Parole starker konservativer, aber auch junger fundamentalistischer Kreise.

- 1963 Stellungnahme des *Zweiten Vatikanischen Konzils* zu Fragen der Kalenderreform (siehe unten Abschnitt 8).
- 1965–1967 Eine Umfrage des *Weltrates der Kirchen* (WCC) in Genf zeigt die Bereitschaft aller damaligen Mitgliedskirchen, Ostern an einem gemeinsamen Tag zu feiern; während aber die Ostkirchen an den Regelungen von Nizäa festhalten wollten, bevorzugten die Reformationskirchen des Westens künftig einen gleichbleibenden Termin.
- 1970 Eine Konsultation des *Weltrates der Kirchen* (WCC) über das Osterdatum in Chambésy/Schweiz mahnt, dass bei jeder Entscheidung die religiöse Bedeutung von Ostern und das ökumenische Anliegen der Einheit aller Christen Vorrang haben müssen gegenüber weltlichen, wirtschaftlichen Interessen.
- 1975 Papst Paul VI schreibt an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I, dass der gemeinsame Glaube aller Christen an die Auferstehung Christi als Grundlage des Christentums die gemeinsame Feier des Osterfestes zum gleichen Termin erfordert. Er signalisiert auch gegenüber dem WCC die Wichtigkeit dieser Frage und seine Bereitschaft, im Einvernehmen aller Kirchen Ostern für immer auf den Sonntag nach dem zweiten Samstag im April zu fixieren. Die fünfte *Vollversammlung des Weltrats der Kirchen* (WCC) in Nairobi setzt die Diskussion dieser Frage in ihr Programm. Hier zeigt sich, dass die Tendenz zu einem „immerwährenden Kalender“ mit immer gleichbleibendem Ostertermin stark abnimmt und für den gesuchten gemeinsamen Ostertermin die Regeln des Nizänums beachtet werden sollen.
- 1982 Die Gemeinschaft der Athos-Klöster signalisiert ein definitives „Nein“ zu einem gleichbleibenden Osterdatum. Ökumenische Initiativen verlagern sich deutlich in den *Nahen und Mittleren Osten* sowie nach *Südindien*, wo die Christen als Minderheit gegenüber muslimischen bzw. hinduistischen Mehrheiten, die oft aggressiv gegen sie eingestellt sind, intensiv zusammenarbeiten müssen, um am Ort zu überleben. Das gilt auch im Hinblick auf einen gemeinsamen Termin für das Osterfest.
- 1980er Seit den 80er Jahren befassen sich das *Middle-East Council of Churches* (MECC) und die *Conference of Churches in South-India* mit dem Problem des Ostertermins, um wenigstens lokal zu einem gemeinsamen Termin für das Osterfest zu finden, was auch gelingt.
- 1990er Anfang der 90er Jahre lädt der *Weltrat der Kirchen* in Genf zu Studientagen über den Ostertermin ein: Mai 1994 in Jasi/Rumänien, August 1994 in Ditchingham/England, September 1994 in Bukarest/Rumänien. Im Hinblick auf den gemeinsamen Ostertermin im Jahr 2001 werden die Bemühungen, bis dahin eine gemeinsame Lösung zu finden, intensiviert.
- 1997 5.-10. März: Der *Gemeinsame Studienkongress* von WCC und MECC in Aleppo/Syrien unter beratender Teilnahme von Vertretern aus Rom führt zu gemeinsam erarbeiteten sehr konkreten Lösungsvorschlägen, die den Kirchenleitungen zur Stellungnahme vorgelegt werden (siehe unten Abschnitt 10). Nicht wenige dieser Stellungnahmen geben nach den langen Durststrecken zu neuen Hoffnungen Anlass.

7. Drei Vorschläge für Reformkalender

7.1 *Auguste Comte* († 1857), Philosoph in Frankreich, schlägt 1849 einen Reformkalender vor, dessen Jahr 13 Monate zu je vier Wochen ($13 \times 4 = 52$), also 364 Tage zählt, dazu jährlich einen wochentagsfreien „Null-Tag“, in Schaltjahren noch einen zweiten. Jeder Monat beginnt mit einem Montag. Vom Völkerbund wird dieser Vorschlag nach Neuformulierung durch *George Eastman* (USA) unterstützt. In einer Rundfrage bei vielen Staaten wird er 1937 jedoch abgelehnt wegen der Preisgabe der Quartale und der Sieben-Tage-Woche; die Anzahl der Monate (13!) wirkt unheimlich, und deren Parallelisierung mit den 12 Tierkreiszeichen ist nicht mehr erkennbar.

7.2 *Marco Mastrofini*, Abt und Priester in Italien, schlägt schon 1834 (mit *nihil obstat* seines Bischofs!) einen Reformkalender mit vier Quartalen zu je 13 Wochen bzw. 91 Tagen vor, der 1930 von *Elisabeth Achelis* in den USA weiter vereinfacht und als „New World Calendar“ propagiert wird. Jedes Quartal hat drei Monate mit 31, 30 und 30 Tagen und beginnt mit einem Sonntag; die Monate Jänner, April, Juli und Oktober haben 31 Tage und fünf Sonntage, die übrigen haben 30 Tage und vier Sonntage, daher hat jeder Monat 26 Werktage. Zu diesen 364 Tagen kommt jährlich der 31. Dezember als wochentagsfreier „Null-Tag“ und in Schaltjahren der 31. Juni als weiterer „Null-Tag“ hinzu. Ostern wäre in diesem Reformkalender regelmäßig am Sonntag, 8. April, zu finden. In Wirtschaftskreisen findet dieser Vorschlag bis heute große Zustimmung, bei Juden, Christen und Muslimen aber Ablehnung wegen der Zerstörung der Sieben-Tage-Woche.

7.3 *Johannes Barnickel*, Priester der Diözese Bamberg († 1952), vertritt schon 1930 einen Kompromissvorschlag zum „New World Calendar“, der die Sieben-Tage-Woche unangetastet lässt: Normaljahre haben 52 Wochen bzw. 364 Tage, Schaltjahre 53 Wochen bzw. 371 Tage, d. h. zum Normaljahr tritt in jedem Schaltjahr eine ganze „Schalt-Woche“ hinzu. Es besteht insofern Übereinstimmung mit dem Gregorianischen Kalender, als dessen Schaltperiode von 400 Jahren genau 20.871 Wochen ergibt, während welcher nach seinem Kalender 329 Normaljahre und 71 Schaltjahre anzusetzen sind, was ebenfalls 20.871 Wochen ergibt.

Dieser Kalender hat aber auch Schwierigkeiten, die seiner Einführung im Weg stehen: Es lässt sich für ihn (er entspricht übrigens fast genau dem Kalender von Qumran!) keine einfach merkbare Schaltregel aufstellen, die Schaltjahre sind beträchtlich länger als die Normaljahre, was der Genauigkeit widerspricht und die Ordnung der Quartale schwierig macht. Ob der Gewinn an Uniformität diese Mängel aufwiegt, ist doch zu bezweifeln.

Alle diese Reformkalender sind „immerwährende Kalender“, d. h. die Wochentage stimmen immer mit den gleichen Daten überein. Um aber die jeweils zutreffenden Mondstände anzugeben, müssten auch weiterhin neue Kalender für jedes Jahr herausgegeben werden.

8. Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Kalenderreform

8.1 Das *Zweite Vaticanum* stellt in einem Anhang zur Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (1963) zu den Fragen Ostertermin und Reformkalender fest:

- „Das Heilige Konzil widerstrebt nicht der Festlegung des Osterfestes auf einen bestimmten Sonntag im Gregorianischen Kalender, wenn alle, die es angeht, besonders die von der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl getrennten Brüder, zustimmen.“

– „Von den verschiedenen Systemen, die zur Festlegung eines immerwährenden Kalenders und dessen Einführung im bürgerlichen Leben ausgedacht werden, steht die Kirche nur jenen nicht ablehnend gegenüber, welche die Sieben-Tage-Woche mit dem Sonntag bewahren und schützen, ohne einen wochenfreien Tag einzuschieben, so dass die Abfolge der Wochen unangetastet bleibt.“

Die Diskussion um die Einführung eines immerwährenden Kalenders und um die Festlegung von Ostern auf einen bestimmten Sonntag im Gregorianischen Kalender ist inzwischen fast vollständig wieder verstummt. Man empfindet wieder Freude an der Abwechslung der Jahre und zieht deren bunte Vielfalt dem grauen Einerlei eines immerwährenden Weltkalenders vor. Das lebendig Gewordene soll vor der Zerstörung durch nur zweckmäßig Konstruiertes geschützt werden. Die immer wieder neuen Konstellationen zwischen Sonne, Mond und Sternen, Monaten und Wochen verleihen dem Kalender seinen besonderen Reiz.

8.2 Erstrebenswert bleibt aber dennoch die Einigung aller Kirchen auf eine Jahr für Jahr eintretende gemeinsame Osterfeier. Das Zweite Vaticanum hat daher in seinem Dekret über die Katholischen Ostkirchen „*Orientalium Ecclesiarum*“ (1964) zwei wichtige Entscheidungen getroffen, die zeigen, dass es auch Übergangslösungen in ökumenischen Fragen geben kann, wenn definitive Lösungen allzu lange auf sich warten lassen, die pastorale Situation aber rasches Handeln fordert.

– „Bis es zur ersehnten Übereinkunft aller Christen über einen einheitlichen Ostertermin kommt, wird es den Patriarchen oder den höchsten örtlichen Obrigkeiten [der katholischen Ostkirchen] zur Förderung der Einheit aller Christen desselben Gebietes oder desselben Volkes anheimgegeben, dass sie nach Beratung mit allen Beteiligten und bei einhelliger Zustimmung sich auf einen bestimmten Sonntag als Ostertermin einigen.“ (Art. 20)

– „Einzelne Gläubige, die sich außerhalb einer Region oder eines Territoriums ihres Ritus aufhalten, können sich hinsichtlich der heiligen Zeiten ganz der Ordnung anpassen, die an ihrem Aufenthaltsort gültig ist. Familien, deren Glieder verschiedenen Riten angehören, können diese Ordnung einheitlich nach einem dieser Riten halten.“ (Art. 21)

9. Wird es bald und für immer zu gemeinsamen Osterdaten aller Christen kommen?

Im Allgemeinen besteht Übereinstimmung darin, dass es künftig wieder regelmäßig gemeinsame Ostertermine für alle Christen geben sollte, weil es sie und wie es sie vor der Einführung des Gregorianischen Kalenders (1582) etwa tausend Jahre lang tatsächlich gegeben hat. Vereinbarte lokale Übereinstimmungen – Minderheitskirchen übernehmen den Termin der Mehrheitskirche –, die sich schon durch längere Zeit gut bewähren, zeigen, dass es Möglichkeiten geben muss, dieses Problem auch global ein- für allemal zu lösen.

Fünf solche Möglichkeiten (mit gewissen Varianten) sind prinzipiell denkbar:

- a) Die Annahme der gregorianischen Osterberechnung durch alle Ostkirchen;
- b) die Rückkehr aller Westkirchen zum Julianischen Kalender mit seiner Osterberechnung;
- c) die Wiedereinführung der Praxis der Quartodecimaner, d. h. die Verbindung des Ostertermins der Christen mit dem Pesach der Juden;

- d) die Einigung aller Kirchen auf einen gleichbleibend festgesetzten Ostertermin, sei es in Verbindung mit der Einführung eines immerwährenden Reformkalenders oder unter Beibehaltung des in allen Ländern der Erde geltenden Gregorianischen Kalenders;
- e) die Einigung auf eine neue Osterberechnung, die von allen Kirchen zu akzeptieren wäre.

Die ersten vier Lösungsmöglichkeiten scheiden mit Gewissheit aus, weil für sie mit allgemeiner Zustimmung nicht gerechnet werden kann:

- a) In ökumenischen Kreisen mit langjähriger Erfahrung gilt es als ganz aussichtslos, von den Ostkirchen die Übernahme der gregorianischen Osterberechnung zu erwarten, obwohl (wie bereits dargelegt) das Beispiel der Orthodoxen Kirche Finnlands zeigt, dass dies prinzipiell möglich ist. Der Gregorianische Kalender ist für sie zu „päpstlich“ und zu „katholisch“, seine Übernahme käme einer Anerkennung der Universal-Jurisdiktion des Papstes nahe.
- b) Es wäre absurd, wenn die Westkirchen wieder zum offensichtlich fehlerhaften Julianischen Kalender zurückkehrten; diese Möglichkeit wird daher nicht einmal diskutiert.
- c) Eine feste Verbindung des christlichen Osterfestes mit dem jüdischen Pesach, ob am Tag selbst oder Tage später, steht in klarem Widerspruch zum Entscheid des Konzils von Nizäa und hat darum keine Aussicht auf eine allgemeine Zustimmung der Kirchen.
- d) Eine radikal neue Lösung, die mit der jüdischen und christlichen Tradition bricht, den Vollmond bei der Bestimmung von Ostern zu beachten, liegt nicht mehr im Trend der Zeit und würde keinesfalls die Zustimmung aller Kirchen bekommen. Dasselbe gilt wohl auch von einem Kalender, der die ununterbrochene Wiederholung der Sieben-Tage-Woche preisgibt.
- e) Es bleibt also bei realistischer Beurteilung der Situation nur *eine* Lösung, die Möglichkeit, offen, um bald zu einer regelmäßig gemeinsamen Osterfeier aller Kirchen zu kommen: Es ist eine Weise der Osterberechnung zu suchen, die in der bestehenden Tradition bleibt, aber die Fehler der bisherigen Regelungen vermeidet. Genau in diese Richtung zielen die Überlegungen und Vorschläge der Beratungen, die vom 5. bis 10. März 1997 in Aleppo/Syrien stattgefunden haben.

10. Die Kalender-Konferenz von Aleppo im März 1997

Veranstalter dieser Konferenz waren der *Weltrat der Kirchen* (WCC) in Genf und das *Middle East Council of Churches* (MECC) unter Beteiligung der römisch-katholischen Kirche. Teilnehmer waren ausgesuchte Kalenderspezialisten, die auch mit den Traditionen ihrer Kirchen vertraut sind.

Motivation für die Veranstalter war die bevorstehende Jahrtausendwende und die Tatsache, dass im ersten Jahr des dritten Jahrtausends alle Kirchen am gleichen Tag Ostern feiern. Dass aber fortan bereits gemeinsame Osterdaten gefunden und beschlossen sein könnten, dürfte wohl keiner der Teilnehmer erwartet haben.

Das ausgezeichnete ökumenische Klima in Aleppo hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass die Arbeit in einer Atmosphäre des Vertrauens und im Wissen um die gemeinsame Verantwortung für die Einheit der Christen angegangen wurde, ohne aber zu übersehen, welche Vorentscheidungen, aber auch Vorurteile in der Osterfrage für die einzelnen Kirchen gelten und zu respektieren sind. Geprägt war die Arbeit auch durch das bedrückende Wissen, dass die Trennungen zwischen den Kirchen mit Schuld verbunden ist, die der Ver-

gebung bedarf. Die durch Gebet begleiteten Studien sollten dem Ziel dienen, das wahrnehmbare Zeichen der fehlenden Einheit, d. h. die verschiedenen Ostertermine, durch das wahrnehmbare Zeichen der Einheit, d. h. ein künftig gemeinsames Osterdatum, zu ersetzen. Dabei wurden theologische, geschichtliche, liturgische, katechetische und pastorale Aspekte berücksichtigt.

Sachlicher Ausgangspunkt der Beratungen war die Tatsache, dass alle derzeit verwendeten Osterberechnungen gegenüber den Bestimmungen des Konzils von Nizäa Mängel aufweisen. Auch die gregorianischen Ostertafeln, so zutreffend der Gregorianische Kalender langfristig auch ist, weisen immer wieder Daten aus, die diesen Regeln nicht entsprechen (s. u. Tab. 2). Es ist daher allen Kirchen zuzumuten, eine neue Osterberechnung einzuführen, wenn diese korrekter ist und einheitliche gemeinsame Osterdaten herbeiführt.

Die in gründlichen Diskussionen erarbeiteten *Prinzipien* sind beachtenswert und weisen in die – ich bin überzeugt: *einzige* – richtige Richtung:

- Die Bestimmungen des Konzils von Nizäa bleiben maßgebend und sind so getreu als möglich einzuhalten.
- Die für Ostern bestimmenden Daten: *Äquinoktium* und *Vollmond*, sollten künftig nicht mehr durch Kalender und Osterzyklen, die den Tag als kleinste Rechen-Einheit verwenden, sondern durch exakteste astronomische Berechnung festgelegt werden, um die Fehlerquote zu minimieren. Es wird darauf hingewiesen, dass auch die Väter des Konzils von Nizäa die Absicht hatten, die besten Berechnungen, die es damals gab, zum Einsatz zu bringen.
- Maßgebend für Datum und Uhrzeit des Frühlings-Äquinoktiums und des Vollmonds soll der Meridian von Jerusalem sein (nicht MEZ!), denn die zu Ostern gefeierten Ereignisse haben sich hier zugetragen.

Eine Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass die Osterberechnung der Juden dem Zeitpunkt des Frühlings-Äquinoktiums wenig Aufmerksamkeit schenkt. Das kann zur Folge haben, dass der astronomisch korrekte Ostertermin der Christen hin und wieder vor dem Pesach der Juden liegt. Die julianischen Ostertermine der Ostkirchen kennen solche Situationen nicht, weil hier der 21. März schon 13 Tage nach dem Äquinoktium liegt und daher Vollmonde, die in diese Spanne fallen, nicht als maßgebend für Ostern gelten.

Für die weitere Diskussion in den Ostkirchen wird daher die Frage wichtig, welche der nizänischen Regeln Vorrang hat:

- der Sonntag nach dem ersten Vollmond nach dem Äquinoktium oder
- der Sonntag nach dem Pesach der Juden.

Die Klärung dieser Frage dürfte mehr Zeit in Anspruch nehmen als alle anderen Fragen zusammen, die relativ leicht zu lösen sind.

Die Konferenz hat ihre Überlegungen und Empfehlungen allen christlichen Kirchen mitgeteilt und sie um sorgfältiges Studium derselben und um ihre Stellungnahmen gebeten. Viele solche sind bereits bekannt und geben Anlass zur Hoffnung auf Erfolg.

Die orthodoxe Kirche von Griechenland gibt allerdings zu bedenken, dass die vorgeschlagenen Berechnungen zu wenig Rücksicht darauf nehmen, dass Ostern nie *vor* dem Pesach der Juden gefeiert werden dürfe. Sie sieht gerade darin die Hauptintention des Konzils von Nizäa. Sie verweist außerdem darauf, dass eine panorthodoxe Stellungnahme abgewartet werden müsse.

Abschließend seien mir zwei *kritische Bemerkungen* zur Konferenz von Aleppo erlaubt:

- In der Konferenz von Aleppo wurde der heute für alle Kirchen so wichtigen Wertschätzung des Judentums und den grundlegenden Beziehungen des Christentums zum Judentum zu wenig Rechnung getragen. Gerade im Hinblick auf Ostern – Theologie, Geschichte, Liturgie, Termin – wäre das besonders wichtig und sollte bei künftigen Beratungen durch die Einbeziehung jüdischer Spezialisten nachgeholt werden.
- Eine schwerwiegende Konsequenz aus der Einführung exakter astronomischer Osterberechnungen sehe ich darin, dass künftig alle Berechnungen an Hand von ganzzahligen Tabellen, deren Anwendung alle Interessierten bisher leicht erlernen konnten, nicht mehr möglich sein werden. Aber es sind heute auch sonst nicht wenige Rechenvorgänge, die früher jeder beherrschen konnte, gut programmierten Computern anvertraut, die schneller arbeiten und genauere Resultate erbringen.

Eine rasche Zustimmung aller christlichen Kirchen zu einer ganz neuen Osterberechnung kann ich mir in der gegenwärtigen ökumenischen Situation in der Welt zwar noch nicht vorstellen, denn schon bisher hat *jede* Kalenderreform zu neuen Spaltungen geführt. Fragen des Kalenders, und besonders des religiösen Kalenders, berühren immer das Identitäts-Bewusstsein von Personen und Gruppen und sind darum mit starken Emotionen besetzt. Das muss berücksichtigt werden. Aber der eingeschlagene Weg sollte auf jeden Fall konsequent fortgesetzt werden, denn er ist zielführend.

Tabelle 1

Übersicht über die Osterdaten von 2001 bis 2025

Jahr	A	B	C	D	E
2001 a	15. April	15. April	15. April	8. April	8. April
2002	31. März	31. März	5. Mai	28. März	28. März
2003	20. April	20. April	27. April	16. April	17. April
2004 a	11. April	11. April	11. April	5. April	6. April
2005 b c d	27. März	27. März	1. Mai	25. März	24. April
2006	16. April	16. April	23. April	13. April	13. April
2007 a	8. April	8. April	8. April	2. April	3. April
2008 b c d	23. März	23. März	27. April	21. März	20. April
2009	12. April	12. April	19. April	9. April	9. April
2010 a	4. April	4. April	4. April	30. März	30. März
2011 a	24. April	24. April	24. April	18. April	19. April
2012 e	8. April	8. April	15. April	6. April	7. April
2013 d	31. März	31. März	5. Mai	27. März	26. März
2014 a	20. April	20. April	20. April	15. April	15. April
2015 e	5. April	5. April	12. April	4. April	4. April
2016 b c d	27. März	27. März	1. Mai	23. März	23. April
2017 a	16. April	16. April	16. April	11. April	11. April
2018 e	1. April	1. April	8. April	31. März	31. März
2019 c d f	24. März	21. April	28. April	21. März	20. April
2020	12. April	12. April	19. April	8. April	9. April
2021 d	4. April	4. April	2. Mai	28. März	28. März

2022 e	17. April	17. April	24. April	16. April	16. April
2023	9. April	9. April	16. April	6. April	6. April
2024 b c d	31. März	31. März	5. Mai	25. März	23. April
2025 a	20. April	20. April	20. April	13. April	13. April

- A** Ostern gemäß exaktester astronomischer Berechnung (Vorschlag Aleppo 1997)
B Ostern gemäß geltender gregorianischer Berechnung
C Ostern gemäß geltender julianischer Berechnung
D Frühlingsvollmond (Ostergrenze) gemäß astronomischer Berechnung
E Pesach gemäß geltender jüdischer Berechnung
- a In diesem Jahr fallen gregorianische und julianische Ostern auf denselben Tag.
b In diesem Jahr liegt das gregorianische Ostern vor dem jüdischen Pessach.
c In diesem Jahr fällt Pessach auf den zweiten Vollmond im Frühling.
d In diesem Jahr liegt das julianische Ostern nach dem zweiten Vollmond im Frühling.
e In diesem Jahr fällt Pessach auf den gregorianischen Karsamstag.
f In diesem Jahr entspricht das gregorianische Ostern der nizänischen Regel nicht.

Tabelle 2

Übersicht über „paradoxe Ostern“ zwischen 1900 und 2000

Man spricht von „paradoxen“ Ostern, wenn der zyklisch bzw. tabellarisch gemäß dem computus paschalis ermittelte Termin von jenem abweicht, der den astronomisch exakt angewendeten Regeln des Konzils von Nizäa entspricht.

Jahr	A	B	Jahr	A	B
1900	15. April	22. April	1954	18. April	25. April
1903	12. April	19. April	1962	22. April	25. März
1923	1. April	8. April	1967	26. März	2. April
1924	20. April	23. März	1974	14. April	7. April
1927	17. April	24. April	2000	23. April	26. März
1943	25. April	28. März			

- A** Osterdatum gemäß der gregorianischen Berechnung
B Osterdatum gemäß astronomischer Berechnung (bei Beachtung von MEZ)

Diese Angaben sind zu finden bei O. WIMMER – H. MELZER, Lexikon der Namen und Heiligen. Innsbruck, 6. verb. Auflage 1988, 42f.

Literatur

- Astronomische Grundlagen für das Kalenderjahr ****. Hg. Astronomisches Rechen-Institut Heidelberg. Karlsruhe: Verlag G. Braun, [erscheint zwei Jahre im Voraus als offizielle Grundlage für alle Hersteller von Kalendern in Deutschland].
- Musterkalender für das Jahr ****. Hg. H. Haupt. Wien: Verlag G. Fromme [erscheint 2 Jahre im Voraus als offiziöse (!) Grundlage für alle Hersteller von Kalendern in Österreich].
- H. Haupt, Kalendarium des 20. Jahrhunderts. Wien 1969.
- J. W. Ekrutt, Der Kalender im Wandel der Zeiten. 5000 Jahre Zeitberechnung. Stuttgart 1972 (Kosmos-Bibliothek 274).
- A. Strobel, Ursprung und Frühgeschichte des christlichen Osterkalenders. Berlin 1977 (TU 121).
- G. Larentzakis, Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom. In: ZKTh 101 (1979) 67–78.
- Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to commemorate the 400th Anniversary (1582–1982). Hg. G. V. Coyne [u. a.]. Vatikan 1983.
- H. Zemanek, Kalender und Chronologie. Bekanntes und Unbekanntes aus der Kalenderwissenschaft. München 1987.
- P. Plank, Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem. In: Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf 1989, 182–191.
- A. Borst, Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas. Berlin 1990 (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 28).
- A. K. Kalivas, The Date of Pascha. The Need to continue the Debate. In: GOTR 35 (1990) 333–343.
- G. Radke, Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders. Münster 1990 (Orbis Antiquus 31).
- H. Maier, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg 1991 (Herder-Spektrum 4018).
- A. Adam, Ostern alle Jahre anders? Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders. Paderborn 1994 (Kontur 8075).
- Ph. Harnoncourt, Der Kalender. In: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Regensburg 1994 (GDK 6,1) 1–63.
- H. Schreiber, Bald gemeinsam? Bemühungen um eine Neuberechnung des Ostertermins. In: HerKorr 1998, 208–210.
- World Council of Churches – Middle East Council of Churches, Towards a Common Date of Easter. Consultation in Aleppo March 1997.
- Ph. Harnoncourt, Das Jahr 2000. Astronomische, kirchengeschichtliche und theologische Bemerkungen. In: Der Mythos der Zahl – Das Jahr 2000. Apokalyptik in der Event-Gesellschaft. Hg. S. Lederhilger. Frankfurt 2000 (Linzer Phil.-Theol. Beiträge 2) 56–82.
- A.-D. von den Brincken, Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Stuttgart 2000.
- Ph. Harnoncourt, Gemeinsames Ostern? Die Berechnung des Ostertermins. In: gd 35 (2001) 49–51.

Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg

Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet

Änderungen seit der ersten Approbation 1971

Im Anschluss an die Richtlinien der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (Art. 107 und 111) des II. Vatikanischen Konzils wurde der römische Generalkalender überarbeitet und von Papst Paul VI. am 14. Februar 1969 mit dem *Motu Proprio Mysterii paschalis* approbiert. Gemäß den Bestimmungen der *Instructio de calendariis particularibus atque officiorum et missarum propriis recognoscendis „Calendaria particularia“* vom 24. Juni 1970¹ wurde für das deutsche Sprachgebiet der Regionalkalender erarbeitet und im Frühjahr 1971 von den Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie den Bischöfen von Luxemburg und Bozen-Brixen approbiert. Dieser Approbation schloss sich 1973 auch der Bischof von Lüttich an. Die Konfirmierung erfolgte durch die Kongregation für den Gottesdienst am 21. September 1972².

Im Laufe der Zeit wurden vor allem in den römischen Generalkalender neue Heilige eingefügt, um dem Anspruch der Universalität besser zu entsprechen³ und auch die Feier von Heiligen unserer Zeit zu ermöglichen. Für einige Gedächtnisfeiern wurde der Grad geändert, bei anderen Heiligen bedurfte es einer Korrektur der Bezeichnung bzw. wurde die Bezeichnung oder das Patronat erweitert.

Auch das Zusammentreffen von Hochfesten mit Sonntagen des Advents, der Quadragesima und der Osterzeit (wie z. B. Hl. Josef bzw. Verkündigung des Herrn) wurde neu geregelt.⁴

¹ Z. B. in: Not 6 (1970) 349–370.

² KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, *Decretum confirmationis*. In: Not 8 (1972) 361. In diesem Dekret wurden auch die Abweichungen vom römischen Generalkalender für folgende Feiern gewährt: Hl. Matthias am 24.2. statt 14.5., Hl. Petrus Canisius 27.4. statt 21.12., Mariä Heimsuchung 2.7. statt 31.5., Hl. Gertrud von Helfta 17.11. statt 16.11. und Hl. Elisabeth 19.11. statt 17.11. Der G Hl. Agnes am 21.1 wurde geändert in g, um die Feier des g des Hl. Meinrad zu ermöglichen, ebenso wurde der G Hl. Luzia am 13.12. in g geändert zugunsten der Feier des g Hl. Odilia.

³ Auf die ganze Kirche sollen jene Feiern ausgedehnt werden, „die das Gedächtnis solcher Heiligen feiern, die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind“ (Sacrosanctum Concilium, Art. 111).

⁴ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, *De calendario liturgico exarando pro anno 1989*. In: Not 23 (1987) 397: Für das Hochfest Hl. Josef wird für 1989 festgelegt, dass es am 18.3. gefeiert wird (der 19.3. war Palmsonntag). Für das Hochfest Verkündigung des Herrn wurde die allgemeine Festlegung getroffen: immer wenn es mit der Karwoche zusammentrifft, wird das Hochfest am Montag nach dem 2. Sonntag der Osterzeit gefeiert.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Rundschreiben „De festis paschalibus præparandis et celebrandis“ (16.1.1988) Nr. 11. In: Not 24 (1988) 81–107, hier 83f: „[...] Hochfeste, die auf einen dieser Sonntage fallen, werden auf den Samstag vorverlegt [...]“.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Dekret „De variatione inducenda in n. 5 „Normarum universalium de anno liturgico et de calendario““. In: Not 26 (1990) 160f: Mit diesem Dekret erfolgte eine grundsätzliche Neuordnung aus pastoralen Gründen: Der

Der unten folgende Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet enthält alle Änderungen des römischen Generalkalenders sowie alle Änderungen, die das ganze Sprachgebiet betreffen. Eigenfeiern einzelner Diözesen werden nicht berücksichtigt.

Zeichenerklärung

H	Hochfest
F	Fest
G	Gebotener Gedenktag
g	nicht gebotener Gedenktag
*	Eigenfeier des Regionalkalenders für das deutsche Sprachgebiet

CalRom	Calendarium Romanum (Römischer Generalkalender)
CCDDS	Congregatio pro Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum (Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung)
RR	Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet

Sonntag wird nur mehr durch ein Hochfest des Herrn oder Fest des Herrn verdrängt. Die Sonntage des Advents, der Quadagesima und der Osterzeit haben den Vorrang vor allen Festen des Herrn und allen Hochfesten. Die Hochfeste werden auf den folgenden Montag verlegt, außer es handelt sich um ein Zusammentreffen mit dem Palmsonntag oder Ostersonntag. [Hier gelten die oben angeführten Richtlinien].

In Not 25 (1989) 504f findet sich eine Aufstellung für die Hochfeste Hl. Josef und Verkündigung des Herrn von 1990 bis 2008.

Januar

1	H	Neujahr, Oktavtag von Weihnachten, Namensgebung des Herrn HOCHFEST DER GOTTESMUTTER MARIA	1
2	G	Basilius der Große (379) und Gregor von Nazianz (um 390), Bischöfe, Kirchenlehrer	2
3			3
4			4
5			5
6	H	ERSCHEINUNG DES HERRN	6
7	g*	Valentin, Bischof von Rätien (um 475)	7
	g	Raimund von Peñafort, Ordensgründer (1275)	8
8	g*	Severin, Mönch in Norikum (482)	9
9			10
10			11
11			12
12			13
13	g	Hilarius, Bischof von Poitiers, Kirchenlehrer (um 367)	14
14			15
15			16
16			17
17	G	Antonius, Mönchsvater in Ägypten (356)	18
18			19
19			20
20	g	Fabian, Papst, Märtyrer (250)	21
	g	Sebastian, Märtyrer (288)	22
21	g *	Meinrad, Mönch auf der Reichenau, Einsiedler, Märtyrer (861)	23
	g	Agnes, Jungfrau, Märtyrin in Rom (304)	24
22	g	Vinzenz, Diakon, Märtyrer in Spanien (304)	25
23	g*	Heinrich Seuse, Ordenspriester, Mystiker (1366)	26
24	G	Franz von Sales, Bischof von Genf, Ordensgründer, Kirchenlehrer (1622)	27
25	F	BEKEHRUNG DES APOSTELS PAULUS	28
26	G	Timotheus und Titus, Bischöfe, Apostelschüler	29
27	g	Angela Merici, Jungfrau, Ordensgründerin (1540)	30
28	G	Thomas von Aquin, Ordenspriester, Kirchenlehrer (1274)	31
29			
30			
31	G	Johannes Bosco, Priester, Ordensgründer (1888)	

Sonntag nach dem 6. Januar: F TAUFE DES HERRN

März

1			
2			
3			
4	g	Kasimir, Königssohn (1484)	
5			
6	g*	Fridolin von Säckingen, Mönch, Glaubensbote (7. Jh.)	
7	G	Perpetua und Felizitas, Märtyrinnen in Karthago (202/203)	
8	g	Johannes von Gott, Ordensgründer (1550)	
9	g*	Bruno von Querfurt, Bischof von Magdeburg, Glaubensbote bei den Preußen, Märtyrer (1009)	
10			
11	g	Franziska, Witwe, Ordensgründerin in Rom (1440)	
12			
13			
14	g*	Mathilde, Gemahlin König Heinrichs I. (968)	
15	g*	Klemens Maria Hofbauer, Ordenspriester (1820)	
16			
17	g*	Gertrud, Äbtissin von Nivelles (um 655)	
18	g	Patrick, Bischof, Glaubensbote in Irland (461)	
19	g	Cyrrill, Bischof von Jerusalem, Kirchenlehrer (386)	
20	H	JOSEF, BRÄUTIGAM DER GOTTESMUTTER MARIA ⁶	
21			
22			
23	g	Turibio von Mongrovejo, Bischof von Lima (1606)	
24			
25	H	VERKÜNDIGUNG DES HERRN ⁷	
26	g*	Liudger, Bischof von Münster, Glaubensbote (809)	
27			
28			
29			
30			
31			

⁶ Vgl. dazu Anm. 4.⁷ Vgl. dazu Anm. 4.

April

1			
2	g	Franz von Paola, Einsiedler, Ordensgründer (1507)	
3			
4	g	Isidor, Bischof von Sevilla, Kirchenlehrer (636)	
5	g	Vinzenz Ferrer, Ordenspriester, Bußprediger (1419)	
6			
7	G	Johannes Baptist de la Salle, Priester, Ordensgründer (1719)	
8			
9			
10			
11	G	Stanislaus, Bischof von Krakau, Märtyrer (1079) ⁸	
12			
13	g	Martin I., Papst, Märtyrer (655)	
14			
15			
16			
17			
18			
19	g*	Leo IX., Papst (1504)	
20			
21	g*	Konrad von Parzham, Ordensbruder in Altötting (1894)	
22	g	Anselm, Bischof von Canterbury, Kirchenlehrer (1109)	
23	g	Adalbert, Bischof v. Prag, Glaubensbote bei den Preußen, Märtyrer (997) ⁹	
24	g	Georg, Märtyrer in Kappadozien (4. Jh.)	
25	g*	Fidelis von Sigmaringen, Ordenspriester, Märtyrer (1622)	
26	F	MARKUS, Evangelist	
27	g*	Petrus Kanisius, Ordenspriester, Kirchenlehrer (1597)	
28	g	Peter Chanel, Priester, erster Märtyrer in Ozeanien (1841)	
29	g	Ludwig Maria Grignon de Montfort, Priester (1716) ¹⁰	
30	F	KATHARINA VON SIENA, Ordensfrau, Kirchenlehrerin, Mitpatronin Europas (1380) ¹¹	
31	g	Pius V., Papst (1572)	

⁸ Änderung des Grades von g zu G: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Rutilans agmen“ (8.5.1979). In: Not 15 (1979) 235.

⁹ Bis 1995 als g im RK. Einfügung als g in den CalRom: Dekret der CCDDs vom 11.7.1995. In: Not 32 (1996) 191f.

¹⁰ Einfügung in den CalRom: Dekret der CCDDs vom 20.7.1996. In: Not 32 (1996) 656–658.

¹¹ Verleihung des Titels „Kirchenlehrerin“: PAUL VI., Apostolisches Schreiben (4.10.1970). In: AAS 63 (1971) 674–682. Für Europa: Änderung des Grades von G zu F und Verleihung des Titels „Mitpatronin Europas“: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Spes ædificandi“ (1.10.1999). In: AAS 92 (2000) 220–229; und Rundschreiben der CCDDs an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen in Europa vom 23.10.1999. In: Not 35 (1999) 447f.

Mai

1	g	Josef, der Arbeiter	G	1
2	G	Athanasius, Bischof von Alexandrien, Kirchenlehrer (373)	g	2
3	F	PHILIPPUS UND JAKOBUS, Apostel	G	3
4	g*	Florian (304) und die Märtyrer von Lorch	g	4
5	g*	Godehard, Bischof von Hildesheim (1038)	G*	5
6			g*	6
7	g		g	7
8	g		g	8
9	g*		g	9
10	g*		g	10
11			G	11
12	g	Nereus und Achilleus, Märtyrer (um 304)	g	12
13	g	Pankratius, Märtyrer (um 304)	g	13
14			g	14
15			g	15
16	g*	Johannes Nepomuk, Priester, Märtyrer (1393)	g*	16
17			g	17
18	g	Johannes I., Papst, Märtyrer (526)	g	18
19			g	19
20	g	Bernhardin von Siena, Ordenspriester, Volksprediger (1444)	G	20
21	g*	Hermann Josef, Ordenspriester, Mystiker (1241)	g	21
22			g	22
23			g	23
24	g*		g	24
25	g	Beda der Ehrwürdige, Ordenspriester, Kirchenlehrer (735)	H	25
26	g	Gregor VII., Papst (1085)	g	26
27	g	Maria Magdalena von Pazzi, Ordensfrau (1607)	g	27
28	G	Philipp Neri, Priester, Gründer des Oratoriums (1595)	g*	28
29	g	Augustinus, Bischof von Canterbury, Glaubensbote in England (um 605)	G	29
30			H	30
31			g*	31

Erster Sonntag nach Pfingsten: H DREIFALTIGKEITSSONNTAG¹²

Donnerstag nach Dreifaltigkeitssonntag: H FRONLEICHNAM¹³

Freitag nach dem 2. Sonntag nach Pfingsten: H HERZ JESU¹⁴

Samstag nach dem 2. Sonntag nach Pfingsten: G Herz Mariä¹⁵

¹² Im CalRom: Sollemnitas Ss.mæ Trinitatis.

¹³ Im RK findet sich nur die Bezeichnung „Fronleichnam“. In den lit. Büchern hingegen steht bei den Texten für die Feier „Hochfest des Leibes und Blutes Christi“ (entsprechend der Bezeichnung im CalRom: Sollemnitas Ss.mi Corporis et Sanguinis Christi) mit dem Untertitel „Fronleichnam“.

¹⁴ In den liturgischen Büchern steht bei den Texten für die Feier „Heiligstes Herz Jesu“.

Juni

1	G	Justin, Philosoph, Märtyrer (um 165)
2	g	Marcellinus und Petrus, Märtyrer in Rom (303)
3	G	Karl Lwanga und Gefährten, Märtyrer in Uganda (1886)
4		
5	G*	Bonifatius, Bischof, Glaubensbote in Deutschland, Märtyrer (754)
6	g*	Norbert von Xanten, Ordensgründer, Bischof von Magdeburg (1134)
7		
8		
9	g	Ephräm der Syrer, Diakon, Kirchenlehrer (373)
10		
11	G	Barnabas, Apostel
12		
13	G	Antonius von Padua, Ordenspriester, Kirchenlehrer (1231)
14		
15	g*	Vitus (Veit), Märtyrer in Sizilien (um 304)
16	g*	Benno, Bischof von Meißen (1106)
17		
18		
19	g	Romuald, Abt, Ordensgründer (1027)
20		
21	G	Aloisius Gonzaga, Ordensmann (1591)
22	g	Paulinus, Bischof von Nola (431)
	g	John Fisher, Bischof von Rochester (1535), und Thomas Morus, Lordkanzler, Märtyrer (1535)
23		
24	H	GEBURT JOHANNES' DES TÄUFERS
25		
26		
27	g*	Hemma von Gurk, Stifterin von Gurk und Admont (1045)
	g	Cyrill, Bischof von Alexandrien, Kirchenlehrer (444)
28	G	Irenäus, Bischof von Lyon, Märtyrer (um 202)
29	H	PETRUS UND PAULUS, Apostel
30	g*	Otto, Bischof von Bamberg, Glaubensbote in Pommern (1139)
	g	Die ersten Märtyrer der Stadt Rom

¹⁵ In den liturgischen Büchern steht bei den Texten für die Feier „Unbeflecktes Herz Mariä“. Änderung des Grades von g zu G: Dekret der CCDDS durch Mandat von Johannes Paul II. vom 1.1.1996. In: Not 32 (1996) 654–656. Regelung beim Zusammentreffen mit einem anderen G: Notificatio der CCDDS vom 8.12.1998. In: Not 35 (1999) 157: Beim Zusammentreffen mit einem anderen gebotenen Gedenktag gelten in jenem Jahr beide als nicht gebotene Gedenktage.

Juli

1		
2	F*	MARIÄ HEIMSUCHUNG
3	F	THOMAS, Apostel
4	g*	Ulrich, Bischof von Augsburg (973)
	g	Elisabeth, Königin von Portugal (1336)
5	g	Antonius Maria Zaccaria, Priester, Ordensgründer (1539)
6	g	Maria Goretti, Jungfrau, Märtyrin (1902)
7	g*	Willibald, Bischof von Eichstätt, Glaubensbote (787)
8	g*	Kilian, Bischof von Würzburg, und Gefährten, Glaubensboten, Märtyrer (um 689)
9		
10	g*	Knud, König von Dänemark, Märtyrer (1086); Erich, König von Schweden, Märtyrer (1160); Olaf, König von Norwegen (1030)
11	F	BENEDIKT VON NURSIA, Vater des abendländischen Mönchtums (547), Schutzpatron Europas ¹⁶
12		
13	g	Heinrich II. (1024) und Kunigunde (1033), Kaiserpaar
14	g	Kamillus von Lellis, Priester, Ordensgründer (1614)
15	G	Bonaventura, Ordensmann, Bischof, Kirchenlehrer (1274)
16	g	Gedenktag Unserer Lieben Frau auf dem Berge Karmel
17		
18		
19		
20	g*	Margareta, Jungfrau, Märtyrin in Antiochien (um 307)
21	g*	Laurentius von Brindisi, Ordenspriester, Kirchenlehrer (1619)
22	G	Maria Magdalena
23	F	BIRGITTA VON SCHWEDEN, Ordensgründerin, Mitpatronin Europas (1373) ¹⁷
24	g*	Christophorus, Märtyrer in Kleinasien (um 250)
25	F	JAKOBUS, Apostel
26	G	Joachim und Anna, Eltern der Gottesmutter Maria
27		
28		
29	G	Marta von Betanien
30	g	Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna, Kirchenlehrer (450)
31	G	Ignatius von Loyola, Priester, Ordensgründer (1556)

¹⁶ Für Europa: Änderung des Grades von G zu F und Verleihung des Titels „Schutzpatron Europas“: PAUL VI., Apostolisches Schreiben „Pacis nuntius“ (24.10.1964). In: AAS (1964) 965–967.

¹⁷ Für Europa: Änderung des Grades von g zu F und Verleihung des Titels „Mitpatronin Europas“: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Spes ædificandi“ (1.10.1999). In: AAS 92 (2000) 220–229 und Rundschreiben der CCDDs an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen in Europa vom 23.10.1999. In: Not 35 (1999) 447f.

August

1	G	Alfons Maria von Liguori, Ordensgründer, Bischof, Kirchenlehrer (1787)
2	g	Eusebius, Bischof von Vercelli, Märtyrer (371)
	g	Petrus Julianus Eymard, Priester, Ordensgründer (1868) ¹⁸
3		
4	G	Johannes Maria Vianney, Pfarrer von Ars (1859)
5	g	Weihetag der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom
6	F	VERKLÄRUNG DES HERRN
7	g	Xystus II., Papst, und Gefährten, Märtyrer (258)
	g	Kajetan, Priester, Ordensgründer (1547)
8	G	Dominikus, Priester, Ordensgründer (1221)
9	F	THERESIA BENEDICTA VOM KREUZ (EDITH STEIN, Ordensfrau, Märtyrerin, Mitpatronin Europas (1942) ¹⁹
10	F	LAURENTIUS, Diakon, Märtyrer in Rom (258)
11	G	Klara von Assisi, Jungfrau, Ordensgründerin (1253)
12		
13	g	Pontianus, Papst, und Hippolyt, Priester, Märtyrer (235)
14	G	Maximilian Maria Kolbe, Ordenspriester, Märtyrer (1941) ²⁰
15	H	MARIÄ AUFNAHME IN DEN HIMMEL
16	g	Stephan, König von Ungarn (1038)
17		
18		
19	g	Johannes Eudes, Priester, Ordensgründer (1680)
20	G*	Bernhard von Clairvaux, Abt, Kirchenlehrer (1153)
21	G	Pius X., Papst (1914)
22	G	Maria Königin
23	g	Rosa von Lima, Jungfrau (1617)
24	F	BARTOLOMÄUS, Apostel
25	g	Ludwig, König von Frankreich (1270)
	g	Josef von Calasanz, Priester, Ordensgründer (1648)
26		
27	G	Monika, Mutter des Augustinus (387)
28	G	Augustinus, Bischof von Hippo, Kirchenlehrer (430)
29	G	Enthauptung Johannes' des Täuflers
30		
31	g*	Paulinus, Bischof von Trier, Märtyrer (358)

¹⁸ Einfügung in den CalRom: Dekret der CCDDS vom 9.12.1995. In: Not 32 (1996) 202f.

¹⁹ Für Europa: Einfügung in den CalRom und Verleihung des Titels „Mitpatronin Europas“: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Spes ædificandi“ (1.10.1999). In: AAS 92 (2000) 220–229 und Rundschreiben der CCDDS an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen in Europa vom 23.10.1999. In: Not 35 (1999) 447f.

²⁰ Einfügung des g Sel. Maximilian Kolbe in den RK: Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 31.7.1973. In: Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet. NKD 29, 80. Einfügung als G in den CalRom: Dekret der CCDDS durch Mandat von Johannes Paul II. vom 25.3.1983: Not 19 (1983) 238.

September

1			
2			
3	G	Gregor der Große, Papst, Kirchenlehrer (604)	
4	g*		
5			
6	G		g*
7			G
8	F	MARIÄ GEBURT	
9	g	Petrus Claver, Priester (1654) ²¹	
10			
11			
12	g*	Mariä Namen	
13	G	Johannes Chrysostomus, Bischof v. Konstantinopel, Kirchenlehrer (407)	
14	F	KREUZERHÖHUNG	
15	G	Gedächtnis der Schmerzen Mariens	
16	G	Kornelius, Papst (253), und Cyprian, Bischof v. Karthago, Märtyrer (258)	
17	g*	Hildegard von Bingen, Äbtissin, Mystikerin, Gründerin von Rupertsberg und Eibingen (1179)	
	g	Robert Bellarmin, Ordenspriester, Bischof v. Capua, Kirchenlehrer (1621)	
18	g*	Lambert, Bischof von Maastricht (Tongern), Glaubensbote in Brabant, Märtyrer (um 705)	
19	g	Januarius, Bischof von Neapel, Märtyrer (um 304)	
20	G	Andreas Kim Taegon, Priester, und Paul Chong Hasong, und Gefährten, Märtyrer (1839–1866) ²²	
21	F	MATTHÄUS, Apostel und Evangelist	
22	g*	Mauritius und Gefährten, Märtyrer der Thebäischen Legion (280–305)	
23			
24	g*	Rupert (718) und Virgil (784), Bischöfe von Salzburg, Glaubensboten	
25	g*	Niklaus von Flüe, Einsiedler, Friedensstifter (1487)	
26	g	Kosmas und Damian, Ärzte, Märtyrer in Kleinasien (303)	
27	G	Vinzenz von Paul, Priester, Ordensgründer (1660)	
28	g*	Lioba, Äbtissin von Tauberbischofsheim (um 782)	
	g	Wenzel, Herzog von Böhmen, Märtyrer (929)	
	g	Lorenzo Ruiz und Gefährten, Märtyrer (1632–1637) ²³	
29	F	MICHAEL, GABRIEL UND RAFAEL, Erzengel	
30	G	Hieronymus, Priester, Kirchenlehrer (420)	

²¹ Einfügung in den CalRom: Dekret der CCDDS durch Mandat von Johannes Paul II. (8.9.1995). In: Not 32 (1996) 196f.

²² Einfügung in den CalRom: Dekret der CCDDS durch Mandat von Johannes Paul II. (12.3.1985). In: Not 21 (1985) 190f.

²³ Einfügung in den CalRom: Dekret der CCDDS durch Mandat von Johannes Paul II. (22.3.1988). In: Not 24 (1988) 237f.

Oktober

1	G	Theresia vom Kinde Jesus, Ordensfrau (1897)	1
2	G	Schutzengel	2
3			3
4	G	Franz von Assisi, Ordensgründer (1226)	4
5			5
6	g*	Bruno, Mönch, Einsiedler, Ordensgründer (1101)	6
7	G	Gedenktag Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz	7
8			8
9	g	Dionysius, Bischof von Paris, und Gefährten, Märtyrer (nach 250)	9
	g	Johannes Leonardi, Priester, Ordensgründer (1609)	10
10			11
11			12
12			13
13			14
14	g	Kallistus I., Papst, Märtyrer (222)	15
15	G	Theresia von Jesus (von Ávila), Ordensfrau, Kirchenlehrerin (1582) ²⁴	16
16	g*	Hedwig von Andechs, Herzogin von Schlesien (1243)	17
	g*	Gallus, Mönch, Einsiedler, Glaubensbote am Bodensee (um 640)	18
	g	Margareta Maria Alacoque, Ordensfrau (1690)	19
17	G	Ignatius, Bischof von Antiochien, Märtyrer (um 115)	20
18	F	LUKAS, Evangelist	21
19	g	Johannes de Brébeuf, Isaak Jogues, Priester, und Gefährten, Märtyrer in Nordamerika (1642–1649)	22
	g	Paul vom Kreuz, Priester, Ordensgründer (1775)	23
20	g*	Wendelin, Einsiedler im Saarland (6. Jh.)	24
21	g*	Ursula und Gefährtinnen, Märtyrinnen in Köln (um 304)	25
22			26
23	g*	Johannes von Capestrano, Ordenspriester, Wanderprediger in Süddeutschland und Österreich (1456)	27
24	g	Antonius Maria Claret, Bischof von Santiago in Kuba, Ordensgründer (1870)	28
25			29
26			30
27			31
28	F	SIMON UND JUDAS, Apostel	
29			
30			
31	g*	Wolfgang, Bischof von Regensburg (994)	

²⁴ Verleihung des Titels „Kirchenlehrerin“: PAUL VI., Apostolisches Schreiben vom 27.9.1970. In: AAS 53 (1971) 185–192. Änderung des Namens „Theresia von Ávila“ in „Theresia von Jesus“: durch Mandat von Johannes Paul II. vom 15.2.1984. In: Not 20 (1984) 191.

November

1	H	ALLERHEILIGEN
2		ALLERSEELEN
3	g*	Hubert, Bischof von Lüttich (727)
	g*	Pirmin, Abtbischof, Glaubensbote am Oberrhein (753)
	g	Martin von Porres (1639), Ordensmann
4	G	Karl Borromäus, Bischof von Mailand (1584)
5		
6	g*	Leonhard, Einsiedler von Limoges (6. Jh.)
7	g*	Willibrord, Bischof von Utrecht, Glaubensbote bei den Friesen (739)
8		
9	F	WEIHETAG DER LATERANBASILIKA
10	G	Leo der Große, Papst, Kirchenlehrer (461)
11	G	Martin, Bischof von Tours (397)
12	G	Josaphat, Bischof von Polozk in Weißrußland, Märtyrer (1623)
13		
14		
15	g*	Albert der Große, Ordensmann, Kirchenlehrer, Bischof von Regensburg (1280)
	g*	Leopold, Markgraf von Österreich (1136)
16	g	Margareta, Königin von Schottland (1039)
17	g*	Gertrud von Helfta, Ordensfrau, Mystikerin (1302)
18	g	Weihetag der Basiliken St. Peter und St. Paul zu Rom
19	G*	Elisabeth, Landgräfin von Thüringen (1231)
20		
21	G	Gedenktag Unserer Lieben Frau in Jerusalem
22	G	Cäcilia, Jungfrau, Märtyrin in Rom (um 250)
23	g*	Kolumban, Abt von Luxeuil und von Bobbio, Glaubensbote im Frankenreich (615)
	g	Klemens I., Papst, Märtyrer (101)
24	G	Andreas Dung-Lac, Priester, und Gefährten, Märtyrer ²⁵
25	g*	Katharina von Alexandrien, Märtyrin (4. Jh.)
26	g*	Konrad (975) und Gebhard (995), Bischöfe von Konstanz
27		
28		
29		
30	F	ANDREAS, Apostel

Letzter Sonntag im Jahreskreis: H CHRISTKÖNIGSSONNTAG²⁶

²⁵ Einfügung in den CalRom: Dekret der CCDDs durch Mandat von Johannes Paul II. (1.6.1989). In: Not 25 (1983) 487–489.

²⁶ Im CalRom: Sollemnitatis D. N. Iesu Christi, universorumque.

Dezember

1		
2	g*	Luzius, Bischof von Chur, Märtyrer (5./6. Jh.)
3	G	Franz Xaver, Ordenspriester, Glaubensbote in Indien und Ostasien (1552)
4	g*	Barbara, Märtyrin in Nikomedien (306)
	g	Johannes von Damaskus, Priester, Kirchenlehrer (um 750)
5	g	Anno, Bischof von Köln, Reichskanzler (1075)
6	g	Nikolaus, Bischof von Myra (um 350)
7	G	Ambrosius, Bischof von Mailand, Kirchenlehrer (397)
8	H	HOCHFEST DER OHNE ERBSÜNDE EMPFANGENEN JUNGFAU UND GOTTESMUTTER MARIA
9		
10		
11	g	Damasus I., Papst (384)
12	g	Johanna Franziska von Chantal, Ordensgründerin (1641)
13	g*	Odilia, Äbtissin, Gründerin von Odilienberg und Niedermünster im Elsaß (um 720)
	g	Luzia, Jungfrau, Märtyrin in Syrakus (um 304)
14	G	Johannes vom Kreuz, Ordenspriester, Kirchenlehrer (1591)
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		
22		
23	g	Johannes von Krakau, Priester (1473)
24		
25	H	WEIHNACHTEN, HOCHFEST DER GEBURT DES HERRN ²⁷
26	F	STEPHANUS, erster Märtyrer
27	F	JOHANNES, Apostel und Evangelist
28	F	UNSCHULDIGE KINDER
29	g	Thomas Becket, Bischof von Canterbury, Märtyrer (1170)
30		
31	g	Silvester I., Papst (335)

Sonntag in der Weihnachtsoktav oder, wenn Weihnachten auf einen Sonntag fällt, 30. Dezember: F FEST DER HEILIGEN FAMILIE²⁸

²⁷ Hier wäre eine Umstellung wünschenswert: Hochfest der Geburt des Herrn (Weihnachten).

²⁸ Im CalRom: Festum Sanctae Familiae Iesu, Mariae et Iosephi.

Bert Groen, Nijmegen

Das Fest der Darstellung des Herrn *Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes* *im byzantinischen und im römischen Ritus*

Das Fest der Darstellung des Herrn (2. Februar) ist den meisten von uns nur als ein kleines Fest im Kirchenjahr bekannt.¹ Zwischen Weihnachten und Epiphanie auf der einen und der Vierzigstageszeit und Ostern auf der anderen Seite fällt das Fest nur wenig auf. Im byzantinischen Ritus gehört es zum Zyklus der Zwölf Feste – nämlich die Hauptfeste im liturgischen Jahr –, aber es wird nur wenig gefeiert. Trotzdem handelt es sich um ein wichtiges Fest im Epiphaniezyklus. Zudem sind die Worte Simeons „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht in Frieden scheiden ...“ ein wesentlicher Teil des abendlichen Stundengebets, genauer: der Vesper im byzantinischen Ritus, der Komplet im römischen Stundengebet.

Ich werde mich auf das Fest der Darstellung im römischen und im byzantinischen Ritus beschränken. Man muss dennoch erkennen, dass die beiden Riten zahlreiche Elemente anderer liturgischer Zentren integriert haben, und so zu Synthesen geworden sind. Der römische Ritus wurde vor allem mit fränkisch-germanischen Bestandteilen vermischt, und im byzantinischen Ritus finden sich viele syrische und palästinensische Elemente.² Weiterhin kommen nur einige Phasen der Geschichte und Theologie des Festes in den beiden Riten zur Sprache. Die Feier des Festes in anderen Kirchen, insbesondere in den Kirchen der Reformation, muss hier außer Betracht bleiben.

Zunächst werde ich auf den Ursprung des Festes zu sprechen kommen; zweitens werde ich auf die Struktur und den Inhalt des Festes im byzantinischen und römischen Ritus eingehen; drittens werden einige Aspekte der Theologie dieses Festes beleuchtet.

Im Lauf der Geschichte erfuhr das Darstellungsfest im römischen wie im byzantinischen Ritus viele Änderungen. Die Geschichte des Festes ist ein dynamischer Vorgang. Es lässt sich auch ein starker Zusammenhang zwischen Kult und Kultur beobachten. Das Fest unterlag nicht nur dem Einfluss der Kultur, worin es gefeiert wurde, sondern hat seinerseits die Kultur auch gestaltet.

1. Zum Ursprung

Das Fest der Darstellung ist erst spät entstanden. Die Christen der ersten drei Jahrhunderte feierten es – soviel wir wissen – nicht. Es entstand in Jerusalem. Die dortige Liturgie hat vor allem im 4. und 5. Jh. aufgrund der vielen Pilgerreisen und der Entstehung von

¹ Der Verfasser möchte Ulrich Berges und Thomas Quartier für ihre Hilfe bei der Korrektur des deutschen Textes danken. Erstgenanntem sei auch Dank gesagt für seine anregenden Bemerkungen zu einer früheren Fassung dieses Artikels.

² Siehe z. B. H. WEGMAN, *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom*. Kampen ²1995, 127–129.182–193.254–264.

Feiern zum Gedächtnis an historische Ereignisse aus dem Leben Jesu die Entwicklung der Feiern im Zyklus des Jahres in der Gesamtkirche stark beeinflusst.³

Bevor wir den Ursprung des Festes detaillierter untersuchen, müssen wir die dogmatischen Auseinandersetzungen sowie die veränderte Stellung der christlichen Kirche im 4. und 5. Jh. in Betracht ziehen. Die arianische Kontroverse über das Verhältnis zwischen dem Sohn Gottes, Jesus Christus, und seinem Vater führte beim Ersten Konzil von Nizäa (325) zur Definition der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Das Erste Konzil von Konstantinopel (381) bestätigte, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen ewig und wesensgleich sind. Gleichzeitig übertrugen Prediger Bezeichnungen wie *Despotês* (Meister), *Hupsistos* (Höchster) und *Pantokratôr* (Allmächtiger) allmählich auf Christus. Der Sieg des Christentums, als es eine erlaubte, dann die privilegierte und schließlich die offizielle Religion des Römischen Reiches wurde, förderte die Betonung der Größe und Herrlichkeit Christi.⁴ Andere Faktoren sind das pastorale Bemühen, die vielen Konvertiten mit dem Bild der Majestät Christi zu durchtränken, so dass sie sich würdig benehmen sollten, sowie das Unterentwickelt-Sein des anthropologischen Denkens der Kirchenväter.⁵ Die Folge all dieser Faktoren war die starke Betonung der Gottheit Jesu Christi. Obwohl das Konzil von Chalzedon (451) erklärte, Jesus Christus sei nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch, wurde der göttlichen Natur Jesu im Gottesdienst, in der Spiritualität, in der Kunst sowie im politischen Denken größere Aufmerksamkeit geschenkt als seiner menschlichen Natur. Außerdem führten die mariologischen Auseinandersetzungen, die Definition des Konzils von Ephesus (431) der ‚heiligen Jungfrau‘ als die *Theotokos* (Gottesgebärerin) sowie beliebte apokryphe Schriften über das Leben von Maria und Jesus, wie z. B. das *Protevangelion* des Jakobus (s. unten) und die ‚Himmelfahrt der Jungfrau‘, zur Betonung der Erhabenheit Marias in Lehre, Liturgie und Frömmigkeit. All diese Phänomene übten großen Einfluss auf die Gestalt und den Inhalt des Gottesdienstes aus, insbesondere der großen Feste, also auch des Festes der Darstellung des Herrn.⁶

Frühe liturgische und homiletische Zeugnisse

Vermutlich hat Bischof Cyrill von Jerusalem († 386 oder 387), der begeisterte Verbreiter des mysteriologischen und topographischen liturgischen Jahres in seiner ‚heiligen Stadt‘, das Fest der Darstellung des Herrn eingeführt.⁷ Der erste sichere Beleg der Existenz des

³ Vgl. J. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Rom 1987 (OCA 228) 45–104; P. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford 1990; P. WALKER, *Jerusalem and the Holy Land in the 4th Century*. In: *The Christian Heritage in the Holy Land*. Hg. A. O'Mahony – G. Gunner – K. Hintlian. London 1995, 22–34.

⁴ Vgl. P. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*. Bd. 1. London 1966, 30–35.353–356; B. GROEN, *Nationalism and Reconciliation. Orthodoxy in the Balkans*. In: *Religion, State & Society* 26 (1998) 111–128.112f.

⁵ A. VAN DER AALST, *Het oosterse Christusbeeld. De byzantijnse kerk*. In: *TTh* 15 (1975) 237–254.

⁶ Die Beschlüsse der Konzilien kann man finden in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna ³1973, 5 (Nizäa I); 24 (Konstantinopel I); 58–59 (Ephesus); 86 (Chalcedon). Siehe auch H. WYBREW, *Orthodox Feasts of Jesus Christ & the Virgin Mary. Liturgical Texts with Commentary*. Crestwood N. Y. 2000, 7–14.

⁷ Vgl. K. DEDDENS, *Annus liturgicus? Een onderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkeling van het ‚kerkelijk jaar‘*. Goes 1975; G. DIX, *The Shape of the Liturgy*. Westminster ²1945, 349–353.

Festes stammt jedoch nicht von ihm, sondern von der berühmten Reisenden Egeria. In ihrem Reisebericht über die Liturgie in Jerusalem am Ende des 4. Jh. (381–384) erwähnt sie, dass der vierzigste Tag nach Epiphanie (*quadragesimae de epiphania*) mit höchster Ehre begangen wird. In Jerusalem wurde Epiphanie am 6. Januar gefeiert. Dabei gedachte man auch der Geburt Christi. Der vierzigste Tag fiel also auf den 14. Februar. An diesem Tag kommt man nach Egeria in der Anastasis-Kirche zusammen. Alles ist so feierlich wie beim Osterfest. Sämtliche Priester und der Bischof predigen über das Evangelium, in dem von der Darstellung des Herrn berichtet wird. Danach werden die Mysterien gefeiert (*aguntur sacramenta*).⁸

Eine andere wichtige Quelle ist das sogenannte Armenische Lektionar. Es geht hierbei nicht nur um ein Lektionar, sondern um mehrere Manuskripte aus der ersten Hälfte des 5. Jh. (wahrscheinlich 417–442) mit Übersetzungen aus der griechischen Liturgie in Jerusalem ins Armenische.⁹ Das Armenische Lektionar bestätigt die Feier der Darstellung am 14. Februar, dem „Vierzigsten Tage der Geburt unseres Herrn Jesu Christi“. Man kommt in der Martyrium-Basilika zusammen und liest Psalmenantiphonen über die glorreiche Offenbarung des Herrn (Ps 97,3b. Halleluja: Ps 95).¹⁰ Man hört auch eine Epistel aus dem Galaterbrief über die Zucht des Gesetzes und die Sohnschaft Gottes durch den Glauben in Christus (Gal 3,24–29) und die Perikope aus dem Lukasevangelium.¹¹

Die Predigten des Priesters Hesychios von Jerusalem, der ebenfalls in der ersten Hälfte des 5. Jh. lebte, sind vielleicht die ältesten bekannten Predigten in Bezug auf das Fest. Drei davon, die sowohl eloquent als auch schlicht sind, sind uns überliefert worden.¹² Hesychios nennt das Fest *heortê katharsion*, Reinigungsfest, sowie das „Fest der Feste, Sabbat der Sabbate, heilige Feier der heiligen Feiern, worin das ganze Mysterium der Menschwerdung

⁸ Vgl. P. MARAVAL, *Égérie: Journal de voyage (Itinéraire)*. Paris ²1997 (SC 296) 254–257; H. PÉTRÉ, *Éthérie: Journal de voyage*. Paris 1948 (SC 21) 206f. Maraval übersetzt *processio* als Zusammenkunft, Pétré als Prozession.

⁹ Drei wichtige Manuskripte sind Jerusalem arm. 121 (J), Paris B. N. arm. 44 (P) und Erevan 985. Kritische Ausgabe durch A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*. Turnhout 1969 und 1971 (PO 35,1 und 36,2). Renoux datiert Ms. J zwischen 417–439 und Ms. P zwischen 439–442.

¹⁰ Die Numerierung der Psalmen läuft nach der Septuaginta und der Vulgata. Ps 95,8b über eine Opfergabe vor dem Herrn dürfte der Grund für die Wahl dieses Psalms gewesen sein. Nach einem Manuskript, nämlich Codex Paris B. N. arm. 44, ist das Halleluja dennoch nur V. 2b.

¹¹ Vgl. RENOUX (s. Anm. 9) II. Édition comparée 176.228f.

¹² Zwei authentische griechische Predigten finden sich in M. AUBINEAU, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*. Bd. 1. Les homélies I–XV. Brüssel 1978 (SHG 59) 1–75. Predigt I handelt von Lk 2,22–35 und Predigt II von den Versen 25–38. Laut AUBINEAU LXV–LXVI datiert Predigt I aus den ersten Jahren der Karriere des Hesychios und ist die Chronologie der Predigt II unsicher. Siehe auch R. CARO, *La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V*. Dayton/Ohio 1971–1973 (MLS 3–5) 53–58; vgl. 130–148.176–187.592–622.646–649 (von späteren Schriftstellern gehaltene Predigten über die Darstellung und Schlussfolgerungen). Dieser Autor, der sich auf mariologische Gedanken konzentriert, ist der Meinung, die erste Predigt des Hesychios – die einzige, die er in diesem Rahmen untersucht – sei eine spätere Anpassung eines Kommentars (des Hesychios) über den Text im Lukasevangelium für das liturgische Fest.

Es gibt auch eine georgische Übersetzung einer anderen Predigt des Hesychios über dieses Fest. Kritische Ausgabe und Übersetzung ins Lateinische durch G. GARITTE, *L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante*. In: *Muséon* 84 (1971) 353–372.

Christi zum Ausdruck kommt“¹³. Er erklärt den Bericht bei Lukas und enthüllt die Bedeutung der Reinigung, Marias Jungfräulichkeit, Simeons Gerechtigkeit und dessen Prophetie. Auch spricht er über das fromme Leben der Anna und ihre Worte. Außerdem sagt er, dass Jesus bei seiner Darstellung zum ersten Mal in Jerusalem eintrat – zweifelsohne ein interessantes Thema für ein Jerusalemer Publikum. Nach Aussage des Hesychios wurde Gott Mensch, wurde er als Kleinkind getragen und stellte sich für die Erhebung und Rettung der Menschheit dar. Das Fest ist hier ausdrücklich ein Herrenfest, noch kein Marienfest. Weiter ist es sehr wahrscheinlich, dass Hesychios das im Armenischen Lektionar vorgeschriebene Lesungssystem benutzte.

Eine spätere Phase in der historischen Entwicklung des Festes spiegelt sich im sogenannten Georgischen Lektionar wider. Hier gibt es auch unterschiedliche Manuskripte mit Übersetzungen aus der griechischen Liturgie in Jerusalem, aber nun ins Georgische.¹⁴ Die inkorporierten Beschreibungen erstrecken sich vom 5. bis zum 8. Jh. In diesem Lektionar heißt das Fest ‚Fest der Begegnung‘ (*Hypapante*). Da hier jedoch das Begegnungsfest vierzig Tage nach Weihnachten gefeiert wird und Weihnachten auf den 25. Dezember fällt, ist das Datum des Festes der 2. Februar. In diesem Lektionar findet sich eine stärker entwickelte Struktur als im Armenischen Lektionar.¹⁵ Am 1. Februar wird der Prophetin Anna gedacht – zusammen mit Vater Ephraim. Am Vorabend des Begegnungsfestes findet ein Gottesdienst statt, in welchem die Schriftlesungen von der Beschneidung handeln (Kol 2,8–15 über die Fülle des Lebens in Christus und die geistliche Beschneidung sowie Lk 2,21 über die Beschneidung Jesu). Die Psalmverse, die die Lesungen begleiten, handeln vom Triumph des Herrn sowie von der Majestät des Königs (Ps 97,3b.2 über den Sieg des Herrn und Ps 44,13–15 – der Hallelujagesang – über die Prinzessin und die Jungfrauen, die zum König geleitet werden). In der eucharistischen Liturgie des Festes gibt es nicht weniger als fünf Lesungen. Zwei stammen aus der Weisheitsliteratur: eine aus dem Buch der Sprichwörter in bezug auf ein lauterer Herz und die Worte des Weisen (Spr 22,11–18) sowie eine aus der Weisheit Salomos über den Gerechten und hohes Alter (Weish 4,8–12). Die dritte Lesung stammt aus dem Buch Jesaja und beschreibt, wie Ägypten vom Herrn in Verwirrung gebracht wird (Jes 19,1–4). Die vierte und die fünfte Lesung (Gal 3,24–4,7 und Lk 2,22–40) sind fast dieselben wie im Armenischen Lektionar. Der Psalmgesang ist dem am Vorabend des Festes ähnlich (Ps 97,3b.2. Halleluja: Ps 44,11f).

‚Occursus Domini‘

Cyrrill von Skythopolis († ca. 558) erwähnt eine interessante Tatsache in seinem „Leben des St. Theodosios“ (verfasst im Jahr 530; Theodosios Koinobiarches verstarb 529). Laut Cyrrill führte eine fromme Dame namens Hikelia den Brauch ein, dass „die Begegnung

¹³ Heortôn ... heortên, sabbatôn sabbaton, hagiôn hagian ... holon gar anakefalaioutai to tês sarkôseôs tou Christou mustêrion. Siehe AUBINEAU (s. Anm. 12) 24. Der Name hupapantê in den Predigttiteln ist vermutlich später hinzugefügt worden; vgl. ebd. 5f. In GARITTE, ebd. 361 heißt das Fest „die Mutter aller Feste“. Der Name hypapante findet sich nur im Titel, was wiederum eine spätere Hinzufügung sein dürfte.

¹⁴ Ein wichtiges Manuskript ist Codex Paris B. N. georg. 3. Kritische Ausgabe und Übersetzung ins Lateinische durch M. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle)*. Löwen 1959 und 1960 (CSCO 188–189; 204–205).

¹⁵ TARCHNISCHVILI, ebd. Bd. 189, 34–36.

[*hupapantêsis*] mit unserem Erlöser, Gott, mit Kerzen stattfinden würde“¹⁶. Hikelia, die eine adelige byzantinische griechische Dame gewesen sein dürfte, hatte die Kathisma-Kirche der Straße zwischen Bethlehem und Jerusalem entlang gegründet. Ihre Initiative wurde wahrscheinlich während der zweiten Hälfte des 5. Jh. ergriffen. Wir dürfen die Auskunft über den erneuernden Brauch der Hikelia mit dem Gang verbinden, der wahrscheinlich vom Jerusalemer Klerus und von den dortigen Gläubigen am Tage des Festes aus der heiligen Stadt heraus südwärts in Richtung Bethlehem (woher Jesus einst für seine Darstellung im Tempel gekommen war) gemacht wurde. Das Ziel dieses Herziehens war das Entgegenkommen des Herrn, eine *occursus domini*, vergleichbar mit den Ehrenerweisungen für die zivilen und geistlichen Würdenträger, wenn sie eine Stadt besuchten (*adventus principis, parousia*): Die Behörden und Einwohner der Stadt zogen dann aus, um dem Fürst feierlich entgegenzukommen und ihn in ihre Stadt hineinzuleiten. Nach der ‚Begegnung mit dem Herrn‘ kehrte die christliche Prozession wahrscheinlich zur Stadt zurück, wo der Hauptgottesdienst des Tages gefeiert wurde.¹⁷ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Mönche der Kathisma, wenn sie mit Kerzen in ihren Händen nordwärts zur Stadt gingen, die südwärts aus der Stadt herausgezogenen Prozessionsteilnehmer trafen und zusammen mit ihnen Jerusalem betraten.

Es ist sicher, dass das Darstellungsfest nicht das erste Fest mit einem rituellen Gang aus der heiligen Stadt hinaus, um dem Herrn entgegenzugehen, war. Bereits in Egerias Reisebericht werden zwei ‚Begegnungsprozessionen‘ beschrieben.¹⁸ Am Palmsonntag sammelten die Gläubigen, einschließlich des Bischofs, sich auf dem Ölberg, wo ein Gottesdienst in der Eleona-Kirche und ein weiterer oben auf dem Berg gehalten wurden. Danach zogen alle Leute vor dem Bischof her hinunter und geleiteten ihn langsam zur Stadt, nämlich zur Anastasis, zurück. Dort fand zum Schluss ein Gottesdienst statt (abendlicher Gottesdienst des Luzernariums sowie ein Gebet zum Kreuz). Die biblische Inspiration für diese Prozession war zweifelsohne die Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem im Johannesevangelium, laut welcher die Volksmenge hinauszog, um Jesus entgegenzugehen (Joh 12,12–19). Die zweite Prozession fand am Tag vor dem Palmsonntag statt. An diesem Tag war es üblich, zum Ort in der Nähe von Bethanien, wo die Schwestern des Lazarus dem Herrn entgegengekommen waren (Joh 11,20.29f)¹⁹, hinauszuziehen. Dort kamen sämtliche Mönche dem Bischof entgegen, und es wurde ein kurzer Gottesdienst gefeiert. Danach gingen alle zum Lazarium, wo noch eine liturgische Feier stattfand. Zum Schluss kehrte man zur Stadt zurück und nahm am Luzernarium in der Anastasis teil. Eine andere neutestamentliche Inspi-

¹⁶ ... meta kêriôn ginesthai tèn hupapantêsin tou sôtêros hêmôn theou. Siehe E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis. Leipzig 1939 (TU 49, 2) 235–241, hier 236.

¹⁷ Überzeugende Belege in H. BRAKMANN, Hê hupapantê tou Kuriou. Christi Lichtmess im frühchristlichen Jerusalem. In: Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler. Hg. H.-J. Feulner – E. Velkovska – R. Taft. Rom 2000 (OCA 260) 151–172.

In mehreren christlichen Gemeinden der ersten fünf Jahrhunderte gab es Gruppen von Fackeln tragenden Jungfrauen, die eine Rolle im liturgischen Leben spielten. Siehe R. STICHEL, Die Einführung Marias in den Tempel. Vorläufige Beobachtungen. In: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger. Hg. A. Von Dobbeler – K. Erlemann – R. Heiligenthal. Tübingen – Basel 2000, 379–406, bes. 392–395. Falls es diese Frauen in Palästina gab, ist es dann möglich, dass sie auch beim Fest der Darstellung auftraten?

¹⁸ PÉTRÉ (s. Anm. 8) 216–223; MARAVAL (s. Anm. 8) 268–275. Siehe auch BRAKMANN, ebd. 164–166.

¹⁹ Egeria erwähnt nur Maria.

ration für eine ‚Begegnungsprozession‘ dürfte darüber hinaus die Geschichte im Matthäusevangelium über die Brautjungfern, die dem Bräutigam entgegengingen, gewesen sein (Mt 25,1–13; vgl. Mt 8,34; Lk 17,12; 1 Thess 4,17).

Eine Predigt aus der Mitte des 5. Jh., die früher fälschlich Cyrill von Jerusalem zugeschrieben wurde, setzt die Darstellungsprozession voraus. Die Gläubigen werden vom Prediger aufgefordert, dem Herrn, dem Schöpfer und Meister des Himmels und der Erde, entgegenzugehen (*hupantaô*). Das Kind kommt aus Bethlehem nach Jerusalem, der allmächtige Gott tritt in Zion ein. Der Prediger sagt dem Volk, Kerzen und Lichter mitzubringen. Freude und Lobpreis sollen vorherrschen. Diese rhetorische Homilie betont die Majestät Christi sowie seine *parousia* und ist völlig christologisch.²⁰

Ein letztes Beispiel hier ist die Predigt über das Darstellungsfest des Patriarchen Sofronios von Jerusalem († 639).²¹ Darin regt er sein Publikum an, dem Herrn entgegenzugehen und Lichter mit sich zu tragen.

2. Zur Struktur und Inhalt des Festes

a) Im byzantinischen Ritus

Konstantinopel führte das Fest unter Kaiser Justin (518–527) ein. Am Anfang war das Festdatum der 14. Februar. Unter Kaiser Justinian (527–565) jedoch wurde das Datum auf den 2. Februar verlegt, so dass es genau vierzig Tage nach Weihnachten gefeiert wird.²²

Der Hymnograph Romanos Melodos († nach 555 und wahrscheinlich vor Ende 562) verfasste ein weithin bekanntes Kontakion über die Darstellung. In einer hoch theologischen Sprache legt er die Paradoxe der jungfräulichen Geburt sowie des unzulänglichen und gleichzeitig in den Armen von Geschöpfen liegenden Gottes dar. Er erzählt ebenfalls von der Scheu Simeons vor diesen Ereignissen und dem Wunsch des Greises, vom irdischen Leben erlöst zu werden.²³

Ich werde nur auf zwei Phasen in der historischen Entwicklung des Festes kurz eingehen und mich dann auf die heutige Feier in der Griechisch-Orthodoxen Kirche konzentrieren.²⁴

²⁰ PG 33, 1187–1204; CARO (s. Anm. 12) 596–599.

²¹ Vgl. H. USENER, *Sophronii de praesentatione Domini sermo*. Bonn 1889, 8–18. Siehe auch C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Paris 1972 (ThH 20) 104. Seiner Meinung nach wurde die Predigt wahrscheinlich gehalten, als Sofronios schon Patriarch war (634–639).

²² Vgl. BRAKMANN (s. Anm. 17) 152; W. PAX – H. BRAKMANN, *Hypapante*. In: RAC 16 (1994) 946–956; G. BEKATOROS, *Hupapantê*. In: *Thrêskeutikê kai Ethikê Egkuklopaideia* 11 (1967) 951–953.

²³ Vgl. J. GROSIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*. Bd. 2. Nouveau Testament (IX–XX). Paris 1965 (SC 110) 163–197. Eine deutsche Übersetzung findet man in: *Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr. Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden*. Aus dem Griech. übertr. von J. Koder. Wien 1996, 65–72. Vgl. die zwölfte Strophe über den Mensch gewordenen Gott und Simeons Staunen im Akathistos-Hymnos. Siehe *Hôrologion to mega, Apostolikê Diakonia*. Athen 1977, 535. Die Darstellungsszene gehört als zwölfte Strophe zur Ikonographie des Akathistos-Hymnos.

²⁴ Vgl. K. STEVENSON, *The Origins and Development of Candlemas. A Struggle for Identity and Coherence?* In: *Time and Community*. In Honor of Th. J. Talley. Hg. J. Neil Alexander. Washington D. C. 1990, 43–76, bes. 53–56. Dieser Aufsatz erschien zuvor (ohne Widmung an Talley) in: EL 102 (1988) 316–346.

Ein patriarchales Typikon

Ein Manuskript des Typikons²⁵ der Großen Kirche von Konstantinopel aus dem 10. Jh. schreibt vor, dass am 2. Februar das Fest der Begegnung (*Apantêsis*) gefeiert wird und am nächsten Tag das Gedächtnis „des St. Simeon, des Gerechten, der den Herrn in seinen Armen empfing und der Anna, der Prophetin“²⁶. Am Vorabend des Festes steigt der Patriarch zur Chalkoprateia-Kirche, wo die Vesper gefeiert wird, herunter. Es gibt drei Lesungen. Eine stammt aus dem Buch Genesis und erzählt Gottes Offenbarung an Jakob mittels der Leiter (Gen 28,10–17). Die zweite Lesung aus dem Buch Ezechiel handelt über die Opfer der Priester, über den Grund, warum das Osttor des Tempels geschlossen bleibt, sowie über die Herrlichkeit des Herrn in seinem Heiligtum (Ez 43,27–44,4). Das Thema des geschlossenen Tempeltors, durch das der Herr, der Gott Israels eintreten wird (Ez 44,2)²⁷, war bereits in früheren Zeiten vom Prediger Hesychios und vom Dichter Romanos auf die jungfräuliche Geburt angewandt worden²⁸ und dürfte im 10. Jh. noch immer ein wichtiges Motiv sein. Die dritte und letzte Lesung stammt aus dem Buch der Sprichwörter und lobt das Haus sowie den Reiz der Weisheit (Spr 9,1–11). Auch wird ein Troparion, das die Gottesmutter und Simeon preist – das heutige Apolytikion, nämlich das Haupttroparion eines Festes – gesungen.²⁹ Das Morgenlob wird wiederum in der Chalkoprateia gefeiert. Das Prokeimenon verkündigt das Erbarmen des Herrn sowie seine Offenbarung an Israel und die Völker (Ps 97,2)³⁰, während das Evangelium Marias Besuch an Elisabeth und ihr Loblied erzählt (Lk 1,39–49,56)³¹. Gleichzeitig geht eine Prozession, einschließlich des Patriarchen, von der Großen Kirche³² zur Blachernae-Kirche. Man hält am Konstantin-Forum, wo der Diakon Fürbitten spricht und der Chor das Troparion singt. Nach einem aus Zypern, aus dem 14. Jh. stammenden Manuskript wird die Prozession vom Kaiser, der eine Prozessionskerze trägt, angeführt. Die im Manuskript aus dem 10. Jh. festgelegte Prozession ist gewiss kein exklusives Merkmal des Darstellungsfestes, weil es damals zahlreiche liturgische Prozessionen in Konstantinopel gab, oft mit Teilnahme des Kaisers und mit mehr oder weniger demselben Verlauf. Liturgische Prozessionen waren wichtige „öffentliche Ereignisse“.³³ In Blachernae wird die Eucharistie gefeiert. Der Kaiserhof wohnt ihr bei.³⁴ Die

²⁵ Ein Typikon ist ein Buch mit liturgischen Anordnungen und häufig (im Falle eines monastischen Typikons) auch mit Vorschriften über das klösterliche Alltagsleben.

²⁶ J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. Bd. 1. *Le cycle des douze mois*. Rom 1962 (OCA 165) 220–227. Viele Elemente der Beschreibung des Festes im Ms. Jerusalem Hag. Stavrou gr. 40 gibt es auch im aus der Mitte des 9. Jh. stammenden Ms. Patmos gr. 266. Vgl. H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc berlinensi*. Propylaeum ad acta sanctorum novembris. Brüssels 1902, 156.439.

²⁷ Die LXX bedient sich des Futurums.

²⁸ Vgl. AUBINEAU (s. Anm. 12) 28–31.

²⁹ *Chaire kecharitômenê* ..., aber ohne die Worte *ho Hélios tês dikaiosunês*.

³⁰ Der Stichos, nämlich der zweite Vers, ist V. 3ab.

³¹ Diese Texte findet man in einem Supplement des Typikons. Siehe MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Saint[sic]-Croix n° 40, X^e siècle. Bd. 2. *Le cycle des fêtes mobiles*. Rom 1963 (OCA 166) 180–183.

³² Nämlich die Hagia Sophia. Die Chalkoprateia-Kirche stand nicht weit von der Hagia Sophia, das Blachernae-Kloster befindet sich in der Nähe der Nordostecke der Stadt.

³³ Vgl. BALDOVIN (s. Anm. 3) 190–204.209–214.292–303; R. JANIN, *Les processions religieuses à Byzance*. In: REByz 24 (1966) 69–88.

Lesungen sind dieselben wie die im heutigen byzantinischen Ritus benutzten (s. unten). Das Prokeimenon ist dem Magnifikat entlehnt (Lk 1,47)³⁵, der Hallelujagesang der Darstellungsgeschichte selber (Lk 2,29–30.32). Die große Zahl der Hinweise auf Maria und die Tatsache, dass sowohl Blachernae als auch Chalkoprateia die Mutter Gottes als ihre Schutzpatronin haben, zeigen, dass das Fest nun einen starken marianischen Charakter hat.

Die Synaxis des heiligen Simeons am nächsten Tag wird in der sich innerhalb des Atriums der Chalkoprateia-Kirche befindlichen Kapelle des Herrenbruders, St. Jakobus, gefeiert. (Die Reliquien des St. Simeon wurden in der Krypta von Chalkoprateia aufbewahrt.³⁶) Nachdem das erwähnte Troparion gesungen worden ist, werden ein Passus aus dem Hebräerbrieff über die Gewissensreinigung durch Christus, den Hohepriester, sowie die Evangeliumsverse über Simeon und Anna verlesen (Hebr 9,11–14 und Lk 2,25–39).³⁷ Außerdem wird am 23. Oktober, dem Festtag des heiligen Jakobus, das Gedächtnis von „Simeon, dem Gerechten“ nochmals gefeiert, diesmal ohne Anna, aber zusammen mit „St. Zacharias, dem Priester“.³⁸ Die Verbindung dieser zwei Männer dürfte aufgrund des Inhalts des einflussreichen *Protevangelion* des Jakobus (s. unten) keine Überraschung sein.

Ein monastisches Typikon

Eine weitere Entwicklung findet sich in einem Typikon aus dem 12. Jh. (1131). Es wurde für ein Kloster in Messina geschrieben und dort bis zum 16. Jh. benutzt.³⁹ Am 1. Februar wird neben dem Gedächtnis des St. Tryphon das Vorfest der Darstellung des Herrn mit besonderen Troparien gefeiert. Das Fest selbst – „Fest der Begegnung“ (*Hupapantê*) – hat auch viele Sondertroparien, einschließlich eines Kanons.⁴⁰ In der Vesper gibt es drei Lesungen (Ex 13,1ff; Jes 6,1ff; Ez 2,2ff oder 3,24ff).⁴¹ Im Morgenlob werden drei Psalmen, die sich auf die Dankbarkeit zum Herrn und Lob wegen seines Erbarmens und seiner Offenbarung konzentrieren, als Antiphonen gesungen (Ps 135; der *Polueleos*-Psalm 97, zusammen mit Ps 99; Ps 148). Neben nicht-biblischen Lesungen aus den Werken des Methodios von Patara⁴² und Leo „des Meisters“ findet sich wiederum die Darstellungspassage aus dem Lukasevangelium mit einem vorangehenden Prokeimenon, demselben wie im Typikon der Großen Kirche (Ps 97,2⁴³ und Lk 2,25–32). Die göttliche Liturgie hat wiederum drei

³⁴ Vgl. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Bd. 3. Les églises et les monastères.* Paris 1969, 170.

³⁵ Stichos: V. 48.

³⁶ Vgl. JANIN (s. Anm. 34) 254. Nach der Einnahme und Plünderung der Kaiserstadt durch westliche Kreuzfahrer wurde im Jahr 1243 ein Teil der Reliquien nach Zadar gebracht und während des 14. Jh. ein zweiter Teil nach Mailand.

³⁷ Das Prokeimenon ist Ps 63,11 (Stichos: V. 2). Der Stichos des Hallelujagesangs ist Lk 2,29. Der Kommunionsgesang ist Ps 32,1 („Gerechten“).

³⁸ Vgl. MATEOS (s. Anm. 26) 74–75.

³⁹ M. ARRANZ, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex messinensis gr 115 A. D. 1131.* Rom 1969 (OCA 185).

⁴⁰ Ein Kanon ist eine Sequenz von Hymnen, die sich ursprünglich auf neun biblische Cantica stützen und im Morgenlob gesungen werden.

⁴¹ Mit Ausnahme der dritten Lesung dürften diese Lesungen dieselben wie die heutzutage benutzten sein (s. unten).

⁴² Nämlich Pseudo-Methodios von Olympos. Siehe PG 18, 348–381.

⁴³ Stichos: V. 3ab.

Antiphonen über Dankbarkeit und Gottes Herrlichkeit (Pss 91; 92 und 94) sowie Lesungen, die vermutlich mit den heutzutage benutzten identisch sind: Hebr 7,7ff (Epistel) und Lk 2,22ff (Evangelium). Das Prokeimenon ist Lk 1,47⁴⁴, der Hallelujagesang Lk 2,29 und der Kommunionsgesang Ps 115,4. Die im Typikon der Großen Kirche erwähnte Prozession fehlt, wahrscheinlich weil sie zur Konstantinopeler Stationsliturgie gehört.

Am 3. Februar ist es der „gerechte Simeon, der den Herrn empfang“, dessen gedacht wird. Anna fehlt im Titel des heutigen Festes. Simeon wird mit einem besonderen Kanon und einigen Lesungen geehrt. Die Epistel ist dem Hebräerbrief (Hebr 9,11ff) und das Evangelium natürlich dem Bericht des Lukas (Lk 2,25–32) entnommen.⁴⁵ Am Festtag des heiligen Jakobus wird des Simeon nicht nochmals gedacht; sein Gedächtnis an diesem Tag war wohl ein spezifischer Brauch Konstantinopels. Weiter ist dem Begegnungsfest eine Oktav hinzugefügt worden, die ihren Höhepunkt in einer Nachfeier am 9. Februar findet. An diesem Tag wird die eigene Festliturgie wiederholt, aber nur im Morgenlob.⁴⁶

Während der Oktav, am Festtag selbst und am vorangehenden Tag dürfen sich die Mönche nicht als Zeichen der Buße auf den Boden werfen (*metanoia*), weder in der Kirche noch in ihrer Zelle. Es gibt eigene Vorschriften, falls der Zeitabschnitt des Begegnungsfestes mit dem Anfang des großen Fastens zusammenfällt.

Es ist interessant zu beobachten, dass der Verfasser dieses Typikons das Begegnungsfest als ein Herrenfest betrachtet, nicht als ein Fest der Mutter Gottes.

Sowohl das Typikon der Großen Kirche als auch dasjenige von Messina zeigen klar, dass das Begegnungsfest damals eines der Hauptfeste des liturgischen Jahres geworden war.

Heutige Praxis

Wir werden nun einen riesigen Schritt tun und am Ende des 20. Jh. ankommen. Das geschieht nicht nur aus Gründen der Beschränkung, sondern auch weil – im Gegensatz zum römischen Ritus – die liturgischen Bücher in der Griechisch-Orthodoxen Kirche während des 2. Jahrtausends von der kirchlichen Hierarchie nicht radikal revidiert worden sind.

In der heutigen Griechisch-Orthodoxen Kirche und in den mit Rom unierten Ostkirchen des byzantinischen Ritus heißt das Fest, das in diesem Aufsatz untersucht wird, „Begegnung unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus“. Es wird noch immer am 2. Februar, vierzig Tage nach Weihnachten, gefeiert. Die liturgischen Eigentexte des Festes finden sich im Menäon (Monatsbuch) vom Februar.⁴⁷ Es gibt Texte für die kleine und die große Vesper, den Orthros, also Morgenlob, und für die göttliche Liturgie, d. h. die Eucharistie. Aufgrund seiner Bedeutung hat das Fest eine Vorfeier (am 1. Februar) sowie eine Nachfeier (am 9. Februar). Außerdem wird am 3. Februar das Gedächtnis zweier Hauptfiguren, Simeon und Anna, in einem eigenen Fest nochmals begangen.⁴⁸

⁴⁴ Stichos: V. 48.

⁴⁵ Prokeimenon: Ps 63,11 („Gerechte“) (Stichos: V. 2). Hallelujagesang: Lk 2,29. Auch im Kommunionsgesang (Ps 111,6b) findet sich das Wort „Gerechte“.

⁴⁶ Vgl. ARRANZ (s. Anm. 39) 8 (R 46).

⁴⁷ Vgl. Mēnaion tou Febrouariou, Apostolikē Diakonia. Athen 1966, 12–20. Vgl. The Festal Menaion. Übers. M. Mary u. K. Ware. London 1969, 44 (Anm. 2). 60.406–434; WYBREW (s. Anm. 6) 19–20.81–91.

⁴⁸ Mēnaion tou Febrouariou, ebd. 5–11 (Vorfeier); 20–25 (Fest von Simeon und Anna). In der Nachfeier wird fast der vollständige Gottesdienst des 2. Februars wiederholt, aber ohne Schriftlesun-

Wie sein Vorgänger aus Messina schreibt das heutige Typikon vor, auf welche Weise das Begegnungsfest gefeiert werden soll. Es gibt auch Anweisungen, falls das Fest und seine kleineren Begleitfeste nach dem Beginn des Fastentriodions oder auf einen Sonntag usw. fallen.⁴⁹ Die Regel, dass der Patriarch von Konstantinopel am 2. Februar, wie an allen Hauptfesten, an den Gottesdiensten in seiner Kirche teilnehmen soll, wirft klares Licht auf die Bedeutung des Festes.⁵⁰

Die Ansichten heutiger griechischer orthodoxer Theologen über die Frage, ob das Fest als ein Herrenfest oder als ein Marienfest betrachtet werden muss, sind gespalten. Zwei Beispiele sollen hier ausreichen. Der Priester und Liturgiker Konstantinos Papayannis behauptet, es sei ein Herrenfest, obwohl es laut dem Typikon sowohl ein Fest der Gottesmutter als auch ein Herrenfest ist.⁵¹ Der britische Gelehrte Bischof Kallistos Ware entscheidet sich zugunsten des marianischen Charakters, lässt aber die Möglichkeit eines Herrenfestes offen.⁵² Diese Verwirrung über die Natur des Festes ist also kein exklusives Privileg des römischen Ritus.

Einige Elemente der byzantinischen Feier

Die große Vesper hat drei Lesungen. Die Zusammensetzung der ersten Lesung ist ziemlich komplex. Nach dem Menaion stammt sie aus dem Buch Exodus. Sie stellt jedoch eine Kompilation dar, die aus Ex 12,51 – 13,3b.10–12a.14–16a; Lev 12,2b–4.6.8; Num 8,16f besteht. Ein Hauptthema dieser Lesung ist die Darbringung aller männlichen Erstgeburtten vor dem Herrn, denn sie gehören Gott. In einem weiteren Thema klingt die vierzig tägige Unreinheit einer Mutter nach der Geburt eines Jungen an, sowie die Opfer, welche sie dem Priester bringt, damit er sie entsühnt. Die zweite Lesung handelt von der Erscheinung des Herrn der Heere an den Propheten Jesaja im Tempel sowie von seiner Reinigung und Sendung (Jes 6,1–12). Die dritte Lesung, ebenfalls aus dem Buch Jesaja (Jes 19,1.3a–5.12.16.19–21), beschreibt, wie Ägypten vor dem Herrn erzittert, einen Altar für ihn errichtet und ihn anerkennt. Auswahlkriterium für die beiden letzten Lesungen ist das Erscheinen Gottes, zum einen dem Propheten mit anschließender Reinigung, zum anderen dem heidnischen Ägypten mit dessen zitternder Anerkennung des Gottes Israels. Der Rückbezug zu Epiphanie liegt somit deutlich auf der Hand.

Das Morgenlob hat wie üblich eine Lesung aus dem Evangelium, hier die Lukasgeschichte über die Darstellung Jesu (Lk 2,22–40). Diese Lesung kommt in der Eucharistie wieder. Dort findet sich auch eine Epistel aus dem Hebräerbrieff bezüglich der Gesetzespolemik und bezüglich des Priestertums Christi im Gegensatz zum levitischen Priestertum (Hebr 7,7–17).

gen. Je nach dem Anfang der vorösterlichen Fastenzeit darf man die Nachfeier verkürzen oder ausfallen lassen.

Einige Fassungen des Konstantinopeler Synaxarions erwähnen ein separates Fest für Anna am 28. August. Siehe DELEHAYE (s. Anm. 26) 931f.

⁴⁹ Vgl. G. VIOLAKIS, *Tupikon tês tou Christou Megalês Ekklesiâs*. Athen o. J., 169–181.449f.

⁵⁰ Ebd. 428.

⁵¹ Siehe sein Buch *Leitourgikê-Teletourgikê. Boêthêma dia tous hierospoudastas mesôn kai anôterôn hieratikôn scholôn*. Athen 1973, 109.113.279.

⁵² Festal Menaion (s. Anm. 47) 41; T. WARE, *The Orthodox Church*. Harmondsworth³ 1993, 299.

Eine Besonderheit der byzantinischen Liturgie besteht darin, dass wesentliche Kerngedanken der jeweiligen Feste gerade in den zahlreichen Gesängen, angeleitet durch die Lesungen, meditativ zum Vorschein kommen. Eben dies ist auch bei den Troparien zum Fest der Begegnung der Fall.

Die Dichter bedienen sich bei den Gesängen oft paradoxer Bilder. Das Paradox ist in der liturgischen Poesie sehr beliebt, nicht nur als Stilmittel, sondern auch und vor allem darum, weil man sich so dem Mysterium der Menschwerdung Gottes besser annähern kann. Die Antithese war übrigens ein fester Teil des byzantinischen Rhetorikunterrichts. Prediger, Rhetoren und Dichter zogen die Antithese oft heran.⁵³ In Bezug auf die Gesänge sind folgende Themen und Paradoxe zu nennen:

Die heilige Mutter geht heute (*sêmeron*) zum Heiligtum, um den Schöpfer der Welt und den Geber des Gesetzes nach dem Gesetz Mose darzubringen. Derjenige, der Mose das Gesetz einst gab, unterwirft sich nun den Bestimmungen des Gesetzes. Der reine Gott, ein heiliges Kind, das den reinen und jungfräulichen Mutterschoß öffnete, bietet sich Gott an, um Erlösung vom Fluch des Gesetzes (*katara tou nomou*) zu bringen.

Simeon, ein alter Mann und Priester, hält einen Säugling in den Händen; dieser ist der über alles erhabene Logos. Der Knecht hält den Meister. Der, der das All in seinen Händen hält und den die himmlischen Mächte fürchten, begegnet dem Greisen und liegt in seinen Armen. Moses sah einst nur den Rücken Gottes und hörte in Sturm und Finsternis die göttliche Stimme, aber Simeon sieht ihn selbst. Deswegen ist Simeon auch der Empfänger Gottes: *Theodochos*. Er strahlt mehr als Moses. Es fällt übrigens auf, dass die in der Tora bezeugten ‚Auge in Auge‘-Begegnungen zwischen Gott und Mose (Ex 24,9–11; 33,11. Vgl. Ex 3; 20,21; 24,18; 33,14–23; 34) in der byzantinischen Feier nicht erwähnt werden.

Simeon bittet um „Erlösung von den Fesseln des Fleisches“ – gemeint ist das irdische Dasein – und um den Eintritt ins ewige Leben. Er, der das unvergängliche Leben in seinen Händen trägt, möchte vom vergänglichen Leben befreit werden.

Die Finsternis der ungläubigen Völker wird vertrieben. Das Licht, das keinen Abend kennt, ist da. Christus erscheint. Er ist die lebende glühende Kohle (Jes 6,6f). In diesem byzantinischen typologischen Bild ist Maria die Zange.⁵⁴ Christus ist ebenfalls die aus der Jungfrau aufgegangene Sonne der Gerechtigkeit. Das Göttliche vereint sich mit dem Menschlichen. All dies geschieht um unsertwillen, um unsere Seelen zu retten. Gott zeigt sein Wohlwollen, seine *sugkatabasis*. Deshalb sollen wir uns freuen.

Ein kurzer Hinweis zur Gestalt des Simeon ist hier angebracht. Simeon ist Priester des Alten Bundes. Nach dem Proto-Evangelium des Jakobus – eine sehr weit verbreitete und einflussreiche Schrift, die wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jh. verfasst worden ist – war er nicht nur Priester, sondern wurde nach der Ermordung des Zacharias auch der neue Hohepriester.⁵⁵ Andererseits empfängt Simeon Gott in seinen Armen und erkennt ihn. Das Priestertum Simeons, sein Empfangen des Gottessohnes und sein Loblied sind wohl

⁵³ Vgl. H. MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton 1981, 53–83.

⁵⁴ Siehe über die Bedeutung Marias auch L. HEISER, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*. Trier 1981 (Sophia 20) 245–257.

⁵⁵ Vgl. E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. *Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*. Brüssel 1961 (SHG 33) 186–189; H. SMID, *Protevangeliu Jacobi. A Commentary*. Assen 1965, 166f.

die Gründe, warum er im Mittelpunkt steht und die Prophetin Anna kaum erwähnt wird. Übrigens spielt auch Josef kaum eine Rolle in diesem Fest.

Nachher gab es dennoch auch Widerstand gegen das vermeintliche Priesteramt Simeons. Hesychios von Jerusalem zum Beispiel verneinte, dass Simeon Priester gewesen sei.⁵⁶ Für andere, wie z. B. für Pseudo-Cyrril von Jerusalem aus dem 5. Jh. (s. oben), war die Priesterwürde etwas Selbstverständliches.⁵⁷ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Ansicht, Simeon wäre ein Priester, auch aufgrund einer Namenverwechslung entstand, nämlich aufgrund der Verwirrung mit der Person des Simon des Makkabäers, der jüdischer „Befehlshaber und Hohepriester für immer, bis ein wahrer Prophet aufstehe“, war.⁵⁸

Ikonen

In der orthodoxen Liturgie spielen Ikonen eine wichtige Rolle. Sie gehören zur Feier. Neben dem Gebet mit den Lippen und dem Geist gibt es das Gebet mit den Augen.⁵⁹ Auch gilt im allgemeinen Sinne, dass viele Menschen das, was ihnen wichtig ist, sehen und berühren wollen.⁶⁰ Ein didaktischer Aspekt ist ebenfalls wesentlich: Ikonen erzählen biblische und hagiographische Geschichten. Da für viele Gläubigen die Riten undurchsichtig bleiben und die liturgische Sprache, die in Griechenland altgriechisch und in Russland kirchenslawisch ist, für sie kaum verständlich ist, können Ikonen, Fresken und Mosaiken Einzelheiten erzählen, welche die Riten selbst nicht berichten können. Außerdem verehren diejenigen, die Ikonen verehren, die darauf Dargestellten: Christus, die Gottesmutter, Heilige, usw. Es ist also keine Überraschung, dass in den Gottesdiensten des Darstellungsfestes die Ikone dieses Festes besonders verehrt wird. Auf der heutigen Festikone befinden sich Simeon, das Kind und Maria meistens in der Mitte, vor einem Altar mit Ciborium. Josef und Anna stehen aber eher abseits; Josef trägt die beiden Tauben, Anna oft eine Rolle mit den Worten „Dieses Kleinkind machte Himmel und Erde stabil“ (oder: „... erschuf Himmel und Erde“).⁶¹ Vor dem Hintergrund sieht man Tempelgebäude.⁶² Auf den wenigen erhaltenen

⁵⁶ Vgl. AUBINEAU (s. Anm. 12) 34.

⁵⁷ PG 33, 1197.

⁵⁸ 1 Makk 14,41. Für die vollständige Geschichte über den Hohepriester Simon siehe 1 Makk 13–16. Über das Verhältnis zwischen Simeon und Simon siehe K. KOK, Simeon en Hanna. Over Lukas 2, vers 22–40. In: Maandbrief voor Leerhuis & Liturgie 5 (2000) Nr. 10, 5–7. Die deutsche „Einheitsübersetzung“ nennt jedoch auch Simon den Makkabäer Simeon. Siehe: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg – Basel – Wien 1980.

⁵⁹ Vgl. J. BAGGLEY, Festival Icons for the Christian Year. Crestwood N. Y. 2000, 4–8.13f; vgl. 40–47 (einige liturgische Texte und Ikonographie des Darstellungsfestes).

⁶⁰ Vgl. H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980 (KIG 1, D1) 68: „[. . .] man will sehen, greifen und spüren.“

⁶¹ Touto to brefos ouranon kai gên estereôse, bzw. edêmiourgêse.

⁶² Vgl. G. PASSARELLI, Die Ikonen zu den großen byzantinischen Festen. Zürich – Düsseldorf 1998, 129–146; K. ONASCH – A. SCHNIEPER, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit. Luzern – Freiburg i. Br. 1995, 105.214–225.287; C. PATRINELIS – A. KARAKATSANIS – M. THEOCHARIS, Stavronikita Monastery. History, Icons, Embroideries. o. O. 1974, 72f; Treasures of Mount Athos. Thessaloniki 1997, 131f; Gouden Licht. Meisterwerken der ikonenkunst. Gent 1988, 109; Byzantijnse kunst uit Roemenië. De Byzantijnse erfenis in de Roemeense kunst uit het Nationaal Museum van Schone Kunsten in Roemenië. Utrecht 1994, 40; Hermêneia tês zôgrafikês. Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos. München 1983, 71.74.82.131; F. KONTOGLOU, Ekfrasis tês Orthodoxou Eikonografias. Tomos Prôtos. Technologikon kai eikonografikon. Athen ³1993, 161f.224.264.305; Tomos deuteros. Pinakes. Athen ³1993, Bild 79.88–90. Über die Dar-

Bildern, die aus der Zeit vor dem Ikonoklasmus stammen, hält Maria ihr Kind noch auf den Armen und bereitet sich vor, es dem Simeon zu übergeben. Nach dem Ikonoklasmus lässt sich diese Art des Abbildens zwar auch noch finden, aber es wird ein anderes Bild vorherrschend, nämlich dass das Kind bereits in den Armen des Simeon liegt. Manchmal halten Simeon und Maria beide das Kind fest. Seit dem 5. oder 6. Jh. wird die Eile des alten Mannes, das Kind zu empfangen, abgebildet.⁶³ Während der zweiten Hälfte des 12. Jh. werden auch starke Gefühle dargestellt, wie z. B. die Zärtlichkeit Simeons und das lebhafte Temperament des Kindes. Maria steht oft in einer Trauerhaltung wegen des von Simeon vorausgesagten Schwertes und des künftigen Leidens ihres Sohnes.⁶⁴ Die Darstellung dieser Gefühle wurde von einer einflussreichen Predigt des Georg von Nikomedeia († nach 880) über das Fest der Darstellung gefördert. Die Homilie, die in einigen Manuskripten fälschlich Athanasius von Alexandrien zugeschrieben wird, enthält eine rhetorische Darlegung der Lukasgeschichte. Sie hat einen christologischen Charakter und betont unter anderem, dass Gott die Darstellung im Tempel nicht braucht, sondern sich ihr nur aus *oikonomia* unterwirft. Die Gemütsregungen Marias und Simeons werden plastisch geschildert. Zum Schluss werden die Zuhörer aufgefordert, Christus Gott in Mäßigkeit, Reinheit und Liebe zu begegnen.⁶⁵ Spätestens im 12. Jh. wurde diese Homilie in Predigtensammlungen, die im Einklang mit dem Kirchenjahr geordnet waren, als Lesung aufgenommen.

Die byzantinische ikonographische Tradition wurde in Russland übernommen und weiterentwickelt. Auf einer Pskover Ikone aus dem 16. Jh. z. B. neigen sich Simeon und die Mutter Gottes dem Kinde und auch einander zu. Der Neue und der Alte Bund begegnen sich. Marias und Simeons Hände sind aus Ehrfurcht vor Christus mit einem Tuch bedeckt. Das Kind streckt Simeon die Arme entgegen und segnet ihn mit seiner Rechten.⁶⁶

Seit dem Ende des 12. Jh. gibt es auch byzantinische Sonderdarstellungen nur von Simeon mit dem Kinde. Es handelt sich hier um eine Nahaufnahme des Begegnungsereignisses. In der russischen Kirche findet man ebenfalls solche Ikonen.⁶⁷

Patronatsfest und Volkskunde

Im heutigen Griechenland sind nur wenige Kirchen dem Fest der Darstellung des Herrn geweiht, zum Beispiel die Pfarrgemeinde der *Hypapantê tou Christou* in der Stadtmitte von Thessaloniki. Neben dem oben umrissenen offiziellen liturgischen Programm dürfte das

stellungsszene als Teil des Zyklus der Zwölf Feste siehe M. RESTLE, Dodekaortion. In: RBK 1 (1966) 1207–1214.

⁶³ Die Eile Simeons wurde seit dem 6. Jh. in einigen weithin bekannten und die Ikonographie beeinflussenden Predigten beschrieben. Siehe MAGUIRE (s. Anm. 53) 84–90.

⁶⁴ Vgl. H. MAGUIRE, The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art. In: DOP 34–35 (1980–1981) 261–269. Auch veröffentlicht in: DERS., Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art. Aldershot [u. a.] 1998 (= Variorum Collected Studies Series CS603) Kap. XIV. Vgl. MAGUIRE (s. Anm. 53) 98. Siehe auch H. LECLERCQ, Chandelier. In: DACL 3,1 (1913) 207–210; K. WESSEL, Darstellung Christi im Tempel. In: RBK 1 (1966) 1134–1145.

⁶⁵ PG 28, 973–1000 (über die Eile Simeons und die Lebendigkeit des Kindes: 984–988). CARO (s. Anm. 12) 604–610 ist jedoch der Meinung, diese Predigt stamme aus der zweiten Hälfte des 5. Jh.

⁶⁶ Vgl. M. ALPATOV – N. RODNIKOVA, Pskovskaja Ikona XIII–XVI vekov. Leningrad 1990, Bild 86. Siehe auch BAGGLEY (s. Anm. 59) 40–47; Bild 7, 8a.

⁶⁷ Vgl. Gouden Licht (s. Anm. 62) 142; Ikonen und ostkirchliches Kultgerät aus rheinischem Privatbesitz. Katalog zur Ausstellung im Schnütgen-Museum (Köln 1990) 116f.

jährliche Patrozinium aus noch weiteren Gottesdiensten bestehen, wie z. B. Vigilen, der Feier der Krankensalbung (als ein Bußritus und für das Wohlbefinden)⁶⁸ und einer Prozession mit der Ikone auf den Straßen. Natürlich gibt es auch Marktbuden, es wird Musik gespielt, man isst, trinkt und tanzt. Eine wichtige Kirche, die das Begegnungsfest als sein Patrozinium hat, ist die Kathedrale der Diözese Messenia in Kalamata, im südlichen Peloponnes. Hier dauern die Liturgiefeier und übrigen Festlichkeiten sogar vom 27. Januar bis zum 9. Februar.⁶⁹

Für die Landbevölkerung diente das Begegnungsfest lange Zeit als wichtiges Datum für die Arbeitsplanung, Wetteraussichten und Fruchtbarkeit. Manche griechische Mütter fühlen sich Maria noch immer verwandt, da sie sich, wie die heutigen Mütter, dem Reinigungsritus vierzig Tage nach dem Gebären unterwarf. Viele schwangere Frauen glaubten allerdings früher, dass, falls sie auf den ‚Festtagen des Simeons‘ (*Sumogiorta*), wie die ersten drei Februartage hießen, arbeiten würden, ihr Kind behindert sein würde. Hier wurde der Name Simeon mit dem griechischen Wort *sêmadi* (Zeichen, Merkmal) identifiziert.⁷⁰

Kirchgang des Kindes und der Mutter

Laut Kanon 18 der *Canones Hippolyti* aus der Mitte des 4. Jh. soll eine Wöchnerin nach der Geburt eines Jungen die Kirche vierzig Tage lang nicht betreten und, im Falle eines Mädchens, sogar achtzig Tage nicht. Wenn sie die Kirche wieder betritt, soll sie mit den Katechumenen beten.⁷¹ Wenn dennoch ein byzantinisches Sonderritual für das ‚Betreten der Kirche vierzig Tage nach der Geburt‘ entsteht, ist es das neugeborene Kind, das im Brennpunkt des Interesses steht, nicht die Mutter. Im namhaften *Codex Barberini graecus* 336 aus dem 8. Jh. findet sich ein Gebet für diese Gelegenheit. Es wird für das Wachstum des Kindes gebetet, so dass es an den Initiationssakramenten teilnehmen kann.⁷² Der Sinn des Rituals ist das Hineinbringen des meistens noch nicht getauften Kindes in die Kirche sowie seine Darstellung vor Gott. Eine bedeutsame Änderung vollzieht sich im 11. Jh.: Es werden die Unreinheit der Wöchnerin betonende und um ihre Reinigung bittende Gebete dem Ritual hinzugefügt. Seitdem überschattet die Reinigung der Mutter immer mehr die Darstellung des neugeborenen Kindes vor Gott. Der Kirchgang des Kindes wird der Kirchgang der Mutter.⁷³

In seinem bekannten Werk über den orthodoxen Glauben und Gottesdienst *Dialogos en Christôi* usw. schreibt Erzbischof Simeon von Thessaloniki († 1429), der Sinn dieses Ritu-

⁶⁸ Vgl. B. GROEN, ‚Ter genezing van ziel en lichaam.‘ De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe kerk. Kampen 1990 (Theologie & Empirie 11) 113.134f.

⁶⁹ Diptucha tês Ekklesiâs tês Hellados. Kanoniarion-Epetêris 2000. Athen 1999, 646.656.

⁷⁰ Vgl. D. LOUKATOS, *Sumplêrmatika tou Cheimôna kai tês Anoixês*. Athen 1985 (Laografia-Paradosê 5) 110–112; A. KURIAKIDOU-NESTOROS, *Hoi dôdeka mênês*. Ta laografika. Athen – Thessaloniki 1982, 30–33.

⁷¹ R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte. Édition critique de la version arabe, introduction et traduction française*. Paris 1966 (PO 31,2) 374f.

⁷² S. PARENTI – E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263). In: BEL.S 80 (1995) 97f.

⁷³ Vgl. P. TREMBELAS, *Mikron Euchologion*. Tomos A. *Hai akolouthiai kai taxeis Mnêstrôn kai Gamou, Euchelaïou, Cheirotônion kai Baptismatos kata tous en Athênais idia kôdikas*. Athen 1950, 259–317.327–335; A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnogo vostoka*. Bd. 2. *Euchologia*. Hildesheim 1965 [Kiev 1901]; J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*. Graz 1960 [Venedig²1730] 267–271.

als sei die Reinigung der Mutter und die Darbringung des Kindes vor Gott. Nur wenn das Kind schon getauft ist, wird es um den Altar herum geführt. Simeon macht in dieser Gelegenheit keinen Unterschied zwischen Jungen und Mädchen. Weiter sagt er, dass erst nach dem Reinigungsritual die Mutter wieder an den Feiern der Sakramente teilnehmen darf.⁷⁴

Am Anfang des 3. Jahrtausends halten viele Mütter in den orthodoxen Balkanländern – vor allem auf dem Lande, in den Städten weniger – am Ritual des Kirchgangs fest. Im Griechischen wird es meistens *sarantismos* (Ritual des vierzigsten Tages) genannt. Normalerweise liest der Priester vier Gebete im Narthex. Das erste und das zweite Gebet, die jüngeren Datums sind, bitten um Reinigung der Frau von Makel des Leibes und der Seele.⁷⁵ (Im zweiten Gebet wird ebenfalls für den Segen für das Kind gebetet.) Im dritten und vierten Gebet, die älter sind, sind Wachstum, Schutz und Segen für das Kind die Hauptthemen. Diese zwei Gebete weisen auch auf die Ereignisse der Darstellung Jesu im Tempel hin. Danach segnet der Priester das Kind, nimmt es in die Arme, wie einst Simeon das Jesuskind trug, geht in das Kirchenschiff hinein und stellt das Kind vor Gott dar. Die Jungen werden um den Altar herum getragen, die Mädchen bleiben draußen. Diese Gestalt der Geschlechtsdiskriminierung besteht ungefähr seit dem 16. Jh. Eine andere Möglichkeit war, dass die Mädchen nur um drei Viertel des Altars herum getragen wurden (nicht an der Vorderseite). Die meisten Euchologien⁷⁶ aus dem byzantinischen Zeitalter machen jedoch in diesem Punkt keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern.⁷⁷

Nicht nur der heutige Kirchgangsritus, sondern auch die derzeit benutzten orthodoxen Gebete „für die Wöchnerin“⁷⁸ betonen die Unreinheit und Sünde der Mutter. Mehrere griechisch-orthodoxe Theologen protestieren dennoch dagegen. Der Professor für Liturgiewissenschaft Ioannis Fountoulis sagt, dass nicht die physischen Funktionen des menschlichen Körpers, sondern tote Werke eine Person unrein machen.⁷⁹ Anastasios Kallis, Professor für orthodoxe Theologie, behauptet, es sei „eine Gestalt [. . .], die den Glaube der Kirche entstellt und die Frau als Mutter grob beleidigt“⁸⁰. Der Priester und Liturgiker Konstantinos Kallinikos († 1940) protestiert nicht, sondern unterscheidet vier ‚Stimmungen‘, die seiner Meinung nach den Kirchgangsritus kennzeichnen: das Bedürfnis nach Reinigung von leiblicher und geistiger Unreinheit, Dankbarkeit für die Geburt eines Kindes, Dank dafür, dass

⁷⁴ PG 155, 209–212.

⁷⁵ Katharison apo pasês hamartias kai apo pantos rupou (aus dem ersten Gebet); apoplunon autês ton rupon tou sômatos kai ton spilon tês psuchês (aus dem zweiten Gebet). Siehe Mikron Euchologion, Apostolikê Diakonia. Athen ⁸1981, 51–56 (Zitate: 52–53).

⁷⁶ Ein Euchologion ist ein Buch für den Klerus, das die liturgischen Texte für u.a. die Sakramente und die Segnungen beinhaltet.

⁷⁷ Siehe über das byzantinische Ritual des Kirchgangs auch I. FOUNTOULIS, *Apantêseis eis leitourgikas aporias*. I (1–150). Athen ³1988, 166f.179–181; DERS., *Apantêseis eis leitourgikas aporias*. IV (301–400). Thessaloniki 1982, 13f.178f.225–242.

⁷⁸ Mikron Euchologion (s. Anm. 75) 43–47.

⁷⁹ FOUNTOULIS (s. Anm. 77) IV 238.

⁸⁰ In den von ihm herausgegebenen Gebeten zur Geburt eines Kindes sind Dankbarkeit und die Bitte um Segen Hauptthemen. In „seinem“ Ritual des Kirchgangs nach vierzig Tagen ist von der „Befleckung des Leibes und der Unreinheit der Seele“ der Wöchnerin nicht mehr die Rede. Siehe A. KALLIS, *Akolouthia tou Baptismatos tês Orthodoxou Ekklêsias* – Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche. Griechisch – Deutsch. Münster 1999 (Doxologie III) IX–XIII, 2–39 (Zitat: X).

die Mutter den Geburtsvorgang überstanden hat, und das Bedürfnis nach göttlichem Schutz.⁸¹

b) Im römischen Ritus

Wie schon in der Untersuchung des byzantinischen Ritus können hier nur einige bedeutende Phasen der Entwicklung des Festes im römischen Ritus besprochen werden.⁸²

Das Darstellungsfest wurde in Rom vermutlich erst um die Mitte des 7. Jh. oder kurz danach eingeführt.⁸³ Es ist also höchst unwahrscheinlich, dass das berühmte Sacramentarium Veronense (Datum der Zusammenstellung: 561–574; Alter des vorhandenen Manuskript: 600–625), in dem die Folien, die die Formulare vom Januar bis zum Anfang April beinhalten, fehlen, das Fest kannte.⁸⁴

Von Anfang an gehörte eine Lichterprozession zum Fest. Sie war vielleicht eine Christianisierung der römischen Amburbale, einer Reinigungs- und Bußprozession um die Stadt herum, die alle fünf Jahre Anfang Februar stattfand. Unsere Kenntnisse über die genaue Praxis der Amburbale sind dennoch unsicher.⁸⁵ Die Theorie, dass die Einführung des Festes der Darstellung als eine Christianisierung der römischen Lupercalia gemeint war, muss zurückgewiesen werden. Die Lupercalia wurden am 15. Februar um den Palatin herum gehalten und dienten sowohl einem kathartischen Zweck als auch der Förderung der Fruchtbarkeit. Es fehlen jedoch überzeugende Beweise für den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Darstellungsfest.⁸⁶ Eine andere Erklärung ist, dass die reiche Prozessionspraxis Konstantinopels oder die Prozessionen Jerusalems dazu führten, dass auch Rom auf die Strassen ging. Abgesehen vom möglichen Zusammenhang der Feste könnte man

⁸¹ Vgl. K. KALLINIKOS, *Ho Christianikos Naos kai ta teloumena en autôi*. Athen ³1969 (Hapanta Kônstantinou Kallinikou 7) 379f.

⁸² Siehe auch STEVENSON (s. Anm. 24) 56–69; I. DEUG-SU, *La festa della purificazione in Occidente* (sec. IV–VIII). In: *StMed* (3.Ser.) 15 (1974) 143–216; J. ADRIAANSE, *Lichtmis*. In: *LitWo* 2 (1965–1968) 1535–1540; H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*. Regensburg 1983 (GDK 5) 176–179.

⁸³ Vgl. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. Bd. 1. *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*. Freiburg/Schweiz 1971 (SpicFri 16) 53f.56f; Bd. 3. *Textes complémentaires divers*. Freiburg/Schw. 1982 (SpicFri 28) 61–63. Seiner Meinung nach kann die Hypapanti-Messe nicht vor Papst Theodorus (642–649) zustande gekommen sein und sind die Texte des Festes vor ca. 660–670 dem Gregorianischen Sakramentar hinzugefügt worden. Siehe auch die Argumentation in: A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien* (Vaticanus Reginensis 316). *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*. Tournai 1958 (*Histoire de la Théologie* 1) 375–402.

⁸⁴ L. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]). Rom 1956 (RED.F 1).

⁸⁵ Vgl. W. PAX, *Amburbale*. In: *RAC* 1 (1950) 373–375. Siehe auch die Reserve in D. DENDY, *The Use of Lights in Christian Worship*. London 1959 (ACC 41) 176–181. Nach H. USENER, *Das Weihnachtsfest*. Kap. 1–3. Bonn 1889, 302–319 stellt der Kerzenumzug eine römische Christianisierung der Amburbale dar, das Darstellungsfest selber ist aber in Jerusalem entstanden. Die Zusammenlegung des Festes mit dem Kerzenumzug wäre laut diesem Autor in Rom vor der Mitte des 5. Jh. erfolgt.

⁸⁶ Vgl. C. SCHÄUBLIN, *Lupercalien und Lichtmess*. In: *Hermes* 123 (1995) 117–125; D. BAUDY, *Lupercalia*. In: *Der Neue Pauly* 7 (1999) 509f. Siehe auch D. BAUDY, *Lustratio*. In: *Der Neue Pauly* 7 (1999) 520–522 (‘lustratio’ als ein reinigender ritueller Umgang).

auch darauf hinweisen, dass Feuer sowie Kerzen- und Fackellicht allgemeine Merkmale von Reinigungsritualen sind.

Ein sicherer Beleg für die Existenz des Festes in Rom ist eine im *Liber Pontificalis* erwähnte Anordnung des Papstes Sergius I (687–701), der ein Syrer war. Er schrieb vor, dass „am von den Griechen Ypapanti genannten Tag des heiligen Simeon“ eine Prozession von der St. Hadrian-Kirche – die ehemalige Senatskurie auf dem Forum – zieht und dass die Leute sich in der St. Marien-Kirche (S. Maria Maggiore) versammeln. Solche Prozessionen und Zusammenkünfte sollten auch an den Tagen der Verkündigung, des Heimgangs und der Geburt Mariens stattfinden; dies sind drei Marienfeste, die ein wenig später als das Darstellungsfest in Rom eingeführt worden sind.⁸⁷ Der Papst nahm an diesen Prozessionen selbst teil; sie waren wichtige Elemente der römischen Stationsliturgie. Seit dem 6. Jh. gab es das ganze Jahr hindurch zahlreiche liturgische Prozessionen. Sie waren im Grunde Bußprozessionen.⁸⁸ Weiterhin ist es wichtig darauf aufmerksam zu machen, dass das Fest hier zusammen mit den drei (übrigen) Festen der Mutter Gottes aufgeführt ist, eine Begebenheit, die seinen marianischen Charakter verstärkt haben mag.

In seinem Buch *De temporum ratione liber* aus dem Jahr 725 bestätigt Beda Venerabilis die Prozession am „Mariatag“ (*die sanctae Mariae*) in Rom, obwohl er ihre genaue Strecke nicht angibt. In dieser Prozession, woran auch der Klerus teilnahm, wurde gesungen, und man hielt brennende Kerzen fest, die der Papst ausgeteilt hatte.⁸⁹

Mehr Einzelheiten über die Prozession finden sich in zwei Beschreibungen aus dem 8. Jh. in den *Ordines Romani*, nämlich Bücher mit liturgischen Anordnungen. Die ausführlichere Beschreibung nennt das Fest die „Reinigung der heiligen Maria“ (*in Purificatione sanctae Mariae*)⁹⁰, die andere, die wahrscheinlich älter ist, spricht noch von *Ypapanti*.⁹¹ Am frühen Morgen des Reinigungsfestes kommen alle Leute in der St. Hadrian-Kirche mit brennenden Kerzen zusammen. Der Papst und die Diakone ziehen schwarze Gewänder an. Die Schwarzfarbe ist nicht nur ein Zeichen der Buße. Sie dürfte auch die Unreinheit Marias⁹² oder das Schwert, das die Seele Marias durchbohren wird (Lk 2,35), und ihren daraus entspringenden Schmerz symbolisieren. Danach verteilt der Papst Kerzen und spricht das Gebet vor dem Altar. Alle begeben sich mit Kerzen, zusammen mit Weihrauch und Kreuzen, zur Kirche der Mutter Gottes.⁹³ In der Nähe dieses Heiligtums wird die Litanei dreimal gesungen.

⁸⁷ Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis ... ac sancti Symeonis, quod Ypapanti Greci appellant, letania exeat ... Siehe L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*. Bd. 1. Paris 1955, 376.

⁸⁸ Vgl. BALDOVIN (s. Anm. 3) 122.137f.158–166.234–238.

⁸⁹ CChr.SL 123B (Turnhout 1977) 322f. Siehe auch Bd. 122 (Turnhout 1955) 128–133: Predigt des Beda über das Fest, in der Lk 2,22–35 dargelegt wird. Diese Predigt wurde zwischen 730–735 gehalten.

⁹⁰ M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. III. Les textes (suite) (*Ordines XIV–XXXIV*). Löwen 1961 (SSL 24) 229–236. Es handelt sich um *Ordo Romanus XX*, der von ca. 788–790 datiert.

⁹¹ Ebd. 113f. Es betrifft einen Abschnitt aus *Ordo Romanus XV*. Der *Ordo* selber datiert von ca. 750–878.

⁹² Vgl. H. LECLERCQ, *Présentation de Jésus au temple*. In: *DACL* 14,2 (1948) 1722–1729, hier 1729.

⁹³ Laut OR XX singen nur die Schola und der Klerus die Antiphon, während laut OR XV alle Leute zusammen singen.

Im Gegensatz zum byzantinischen liturgischen Brauch entwickelt der römische Ritus keine Oktav des Darstellungsfestes.

Sakramentarien

Von Rom breitete das Fest sich über Westeuropa aus. Im Gregorianischen Sakramentar gibt es eine Mischung der päpstlichen Liturgie mit gallikanischen, visigothischen, mailändischen und anderen Texten, die nach der Verbreitung des Sakramentars im Karolingischen Reich hinzugefügt wurden. Wichtige aus dem Anfang des 9. Jh. datierende Manuskripte dieses Buches beinhalten auch Gebete für die Feier des Darstellungsfestes.⁹⁴ Hier hat es seinen griechischen Namen *Ypapanti* behalten. Die Gebete setzen die Prozession voraus und dienen, wie ihre Titel sagen, ursprünglich für die Zusammenkunft in der Hadrianskirche sowie für die Messe in der Marienkirche.⁹⁵ Mehrere Priestergebete betonen die innere, geistliche Bedeutung der Ereignisse im Tempel für die jetzt Lebenden. Typischerweise wird der allmächtige Gott gebeten, dass, wie Christus heute (*hodierna die*) mit unserer fleischlichen Natur im Tempel dargestellt wird, auch wir in reinem Geist Gott dargestellt werden (*nos facias purificatis tibi mentibus praesentari*). In einem von Benedikt von Aniane († 821) zusammengesetzten Supplement findet man ebenfalls eine spezielle Präfation über das neue geistliche Licht und einen bischöflichen Segen, der die spirituelle Bedeutung des Festes akzentuiert und uns gleichzeitig dazu auffordert, gute Werke zu tun. Im Titel der Präfation und des Segens, *In purificatione Sanctae Mariae*, steht nun die Reinigung Marias im Brennpunkt des Interesses, aber die Texte selbst widmen ihr noch keine besondere Aufmerksamkeit.⁹⁶

Ein anderes wichtiges Sakramentar, das sogenannte Gelasianum (Datum der Zusammenstellung: zwischen 628–715; Alter des Manuskriptes: ca. 750), stellt eine Mischung von sowohl päpstlicher als auch presbyteraler Liturgie aus Rom dar, woran gallikanische Elemente hinzugefügt worden sind. Auch hier gibt es spezielle Messgebete. Sie sind – mit Anpassungen – aus dem Weihnachtsfest im Gregorianischen Sakramentar und im Gelasianum selber entlehnt worden. Trotz des Titels des Festes, der *In purificatione Sanctae Mariae* lautet, beziehen sich die Gebete wiederum nicht auf Maria.⁹⁷ Das Gelasianum bietet auch eine Messe für die Weihnachtsoktav am 1. Januar, ein früheres Datum für ein Fest der Gottesmutter. In der Oktavmesse wird nicht nur der Geburt Christi, sondern auch seiner

⁹⁴ Datum der Zusammenstellung des primitiven Gregorianischen Sakramentars: ca. 600–650. Für eine Zusammenfassung der komplexen Textgeschichte des Gregorianischen Sakramentars siehe DESHUSSES (s. Anm. 83) Bd. 1, 50–75; C. FOLSOM, *The Liturgical Books of the Roman Rite*. In: *Handbook for Liturgical Studies*. Bd. 1. *Introduction to the Liturgy*. Hg. A. Chupungco. Collegeville/Minn. 1997, 245–314, hier 251–254.

⁹⁵ DESHUSSES, ebd. 123f; vgl. 616.

⁹⁶ Ebd. 505.580. Siehe auch eine andere Präfation in: DERS., *Le Sacramentaire Grégorien*. Bd. 2. *Textes complémentaires pour la messe*. Freiburg/Schw. 1979 (SpicFri 24) 346. Interessant sind hier erstens das Paradox, dass der Schöpfer des Gesetzes sich dem Gesetz unterwirft, und zweitens die Identifizierung des Simeon, eines Mannes, und Anna, einer Frau, mit den zwei Menschengeschlechtern.

⁹⁷ Vgl. L. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*. (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). (Sakramentarium Gelasianum). Rom 1960 (RED.F 4) 133; vgl. 270; CHAVASSE (s. Anm. 83) 307.375–402.

Beschneidung, Darstellung im Tempel sowie der Begegnung mit Simeon gedacht.⁹⁸ Das Thema des ‚reinen Geistes‘ ist auch interessant (*purificatae mentis* [. . .] *puris mentibus*). Natürlich begegnet uns dieses Thema auch in Gottesdiensten bei anderen Gelegenheiten, aber hier ist es sehr angemessen.

Im Karolingischen Reich wurden die gelasianischen und die gregorianischen Sakramentarien kombiniert, und es wurden andere, hauptsächlich gallikanische und monastische Texte hinzugefügt. Das Ergebnis dieses Vorgangs war das ‚Gelasianum des achten Jahrhunderts‘ oder ‚Fränkisches Gelasianum‘, das in allerlei Variationen existierte. Einige wichtige Manuskripte zeigen Einheitlichkeit in Bezug auf den dem Fest gegebenen Namen: Tag „des heiligen Simeon“. Die Schreibweise wechselt, wie üblich: *Sancti Symonis* laut dem Gellone-Sakramentar⁹⁹, *Sancti Simeonis* laut dem ‚Phillipps‘- oder Autun-Sakramentar¹⁰⁰ und dem St. Gallen-Sakramentar¹⁰¹, *Sancti Symeoni* nach dem Angoulême-Sakramentar¹⁰² und *Simonis* nach dem Rheinau-Sakramentar¹⁰³. Allerdings lautet im Monza-Sakramentar, das auch ambrosianisches Material beinhaltet, der Titel *purificatio Sanctae Mariae*.¹⁰⁴ Einen Sonderfall stellt das Triplex-Sakramentar dar (Datum der Zusammenstellung: ca. 1000), worin es nicht nur gregorianische und gelasianische, sondern auch ambrosianische Texte gibt. Hier findet man den gregorianischen Titel: *Yppapanti* in der Triplex-Schreibweise.¹⁰⁵

Die Titel in in manchen Sakramentarien befindlichen Martyrologium (Kalender) sind wiederum unterschiedlich. Das Gellone-Sakramentar spricht über die „Zeremonie der heiligen Maria, als sie den Herrn im Tempel darstellte“¹⁰⁶ und das Rheinau-Sakramentar über

⁹⁸ MOHLBERG, ebd. 13f; CHAVASSE (s. Anm. 83) 211f.382f; B. MORETON, *The Eighth-Century Gelasian Sacramentary. A Study in Tradition*. Oxford 1976, 35–37. Letztgenannter Autor vermutet, dass der Kern dieser Messe im fränkischen Gebiet am Ende des 7. oder am Anfang des 8. Jh. entstanden ist. Siehe auch A. CHAVASSE, *Textes liturgiques de l'Église de Rome. Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du „Vaticanus Reginensis 316“*. Paris 1997 (Sources liturgiques 2) 216–219.

⁹⁹ A. DUMAS – J. DESHUSSES, *Liber Sacramentorum Gellonensis*. Turnhout 1981 (CChr.SL 159 und 159A) Bd. 159, 24f; vgl. 10f. Siehe auch den Bischofssegen mit seinen Paradoxen auf S. 289. Datum der Zusammenstellung des Sakramentars: ca. 760–770; Datum des Manuskripts: 790–800. In Bezug auf das Verhältnis zwischen den Texten der unterschiedlichen Sakramentarien siehe A. CHAVASSE, *Le sacramentaire dans le groupe dit „Gélasiens du VIII^e siècle“*. Étude des procédés de confection et synoptiques nouveau modèle. Bd. 1–2. Steenbrugge – Den Haag 1984 (IP 14 A–B) 130–131 (Bd. 1), 111 (Bd. 2); A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*. Rom 1993 (StAns 112) 179–182.223.269–271; MORETON (s. Anm. 98) 122f.

¹⁰⁰ O. HEIMING, *Liber Sacramentorum Augustodunensis*. Turnhout 1984 (CChr.SL 159B) 25f; vgl. 12.264.

¹⁰¹ K. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Codex Sangall. No. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen 1. Münster 1918 (LQ 1/2) 27f; vgl. 12f.

¹⁰² P. SAINT-ROCH, *Liber Sacramentorum Engolismensis*. Manuscript B. N. Lat. 816. Le Sacramentaire Gélisien d'Angoulême. Turnhout 1987 (CChr.SL 159C) 27f; vgl. 11f.

¹⁰³ A. HÄNGGI – A. SCHÖNHERR, *Sacramentarium Rhenaugiense*. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich. Freiburg/Schw. 1970 (SpicFri 15) 94; vgl. 83f.

¹⁰⁴ A. DOLD – K. GAMBER, *Das Sakramentar von Monza*. In: TAB.B 3 (Beuron 1957) 8*.108f*; vgl. 5*.

¹⁰⁵ O. HEIMING, *Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex*. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 1. Teil. Text. Münster 1968 (LWQF 49) 44f; vgl. 28f.

¹⁰⁶ *Solemnitas sanctae mariae quando dominum in templum representavit*. Siehe HEIMING, ebd. 493.

*Purificatio sanctae Mariae virginis*¹⁰⁷. Das spätere Martyrologium Romanum nennt das Fest „Reinigungsfest Mariens“ mit der Ergänzung, dass die Griechen es „Begegnung des Herrn“ nennen (*Purificatio Beatae Mariae virginis, quae a Graecis Hypapante Domini appellatur*).¹⁰⁸ In diesem liturgischen Buch werden übrigens auch separate Gedächtnisfeiern der Prophetin Anna (am 1. September) sowie des Simeon (am 8. Oktober) erwähnt.¹⁰⁹

Episteln- und Evangelienlisten und Antiphonalien

Vor der Einführung des Festes in Rom wurde der lukanische Evangeliumsbericht über die Beschneidung und Darstellung in der soeben erwähnten Weihnachtsoktavmesse verlesen. Diese Messe wurde in *Sancta Maria ad Martyres*, dem ehemaligen Pantheon, gefeiert.

Laut Evangelienlisten aus dem 8. Jh., also nach der Einführung des Festes, blieb diese Lesung in Gebrauch. Die Evangeliumslesung par excellence für das Fest selbst ist fast derselbe Passus, diesmal ohne Bezug zur Beschneidung. Auch hier lassen sich Variationen im Namen des Festes beobachten: *Ypapanti*, *Purificatio sanctae Mariae* und sogar überhaupt kein Name.¹¹⁰ Das *Capitulare euangeliorum* von Würzburg verdient besondere Erwähnung. Seine Evangeliumlesung für die Weihnachtsoktav ist Lk 2,21–32 und für das Darstellungsfest Lk 2,22–32. Aus der namenlosen Bezeichnung des Festes „am zweiten Tag des Februarmonats“ (*die II men. feb.*) und aus der späten Eintragung des Festes im *Capitulare* ergibt sich, dass das Fest damals erst vor kurzem eingeführt worden war.¹¹¹

Die Episteln wechseln. Im *Comes* von Würzburg (Datum der Zusammenstellung ca. 600–650; Datum des Manuskripts ca. 700) fehlt eine Angabe für das Fest noch.¹¹² Der aus dem Ende des 8. Jh. stammende *Comes* von Murbach enthält für das Fest der *Purificatio sanctae Mariae* eine Epistel aus dem Buch Jesus Sirach über den Lobpreis der Weisheit (Sir 24,23–31) und für die Weihnachtsoktavmesse eine Epistel aus dem Brief an Titus über die Erscheinung Gottes (Tit 2,11ff). Selbstverständlich sind die Evangeliumslesungen Lk 2,22–32 für das Fest selber sowie Lk 2,21ff für die Weihnachtsoktav.¹¹³ Im aus dem Anfang des 9. Jh. stammenden *Comes* des Alcuin begegnet man „am Tag, da die selige Jungfrau Christum im Tempel dargebracht“ (*in die qua beata uirgo offerebat Xpm in templo*) den Versen aus dem Buch Maleachi, die man die ganze spätere römische Geschichte des Festes hindurch lesen wird (Mal 3,1–4). Ihre Themen sind das Kommen des Herrn zu seinem Tempel, die Reinigung und das Darbringen von Opfern.¹¹⁴

¹⁰⁷ HÄNGGI – SCHÖNHERR (s. Anm. 103) 295.

¹⁰⁸ H. DELEHAYE [u. a.], *Martyrologium romanum*. Propylaeum ad acta sanctorum decembris. Brüssel 1940, 45f.

¹⁰⁹ Ebd. 373f.441.

¹¹⁰ Vgl. T. KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum*. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte. I. Typen. Münster 1935 (LQF 28) 13.17f.59.63.102.105.141.144.173f. Dieser Autor unterscheidet vier Typen. Typus II, der rein römisch ist, datiert ungefähr aus dem Jahr 645 und beinhaltet nur die Evangeliumslesung der Weihnachtsoktav (Lk 2,21–32). Typus A (rein römisch, ca. 740), Typus Σ (rein römisch, ca. 755) und Typus Δ (römisch-fränkisch, nach 750) haben sowohl die Oktavlesung als auch die Lesung vom 2. Februar (Lk 2,22–32). Typus Δ enthält auch eine zweite Lesung für das Darstellungsfest, nämlich Lk 2,28–40.

¹¹¹ Vgl. D. MORIN, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu de VII^e siècle d'après les listes d'Évangiles de Würzburg*. In: RBen 28 (1911) 296–330, hier 297f.301f.

¹¹² D. MORIN, *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église romaine*. In: RBen 27 (1910) 41–74.

¹¹³ Vgl. A. WILMART, *Le Comes de Murbach*. In: RBen 30 (1913) 25–69, hier 36f.

¹¹⁴ Vgl. A. WILMART, *Le Lectionnaire d'Alcuin*. In: ELA 51 (1937) 136–197, hier 152.

Neben Gebeten und Lesungen gibt es Gesang. In mehreren bedeutenden Antiphonarien aus dem 8. und 9. Jh.¹¹⁵ findet man zwei ursprünglich griechische, ins Lateinische übersetzte Antiphonen. Es handelt sich um *Ave gratia plena*, nämlich das Troparion über die Mutter Gottes und Simeon, dem wir im Typikon aus dem 10. Jh. begegnen, und um *Adorna thalamum tuum Sion* („Schmücke dein Brautgemach, Sion“), das leider unzulänglich übertragen ist.¹¹⁶ Weiter besingen der Introitus und das Graduale das Erbarmen Gottes im Tempel (Ps 47,9–11) und besingt das Halleluja die Anbetung Gottes in seinem Heiligtum (Ps 137,2). Im Offertorium ist „Anmut auf deinen Lippen“ das Thema (Ps 44,2–4) und der Kommuniongesang handelt über Simeon (Lk 2,26).

In diesen Antiphonarien ist der Name des Festes wiederum unterschiedlich: *Natale sancti Simeonis*, *In sancti Simeonis* oder *Purificatio sanctae Mariae*.

Es gibt ebenfalls Antiphonarien für das Offizium. Viele solcher Manuskripte aus dem Mittelalter beinhalten Antiphonen, Responsorien, Hymnen usw. für das Darstellungsfest, die den Tageslesungen und Tagespsalmen (z. B. Ps 44, der zum gemeinsamen Formular für die Feste der Mutter Gottes gehört) entliehen oder Verse zu Ehren der Jungfrau Maria sind. In diesen Manuskripten ist der Titel des Festes einheitlich: *Purificatio sanctae Mariae*.¹¹⁷

Kerzensegnung

Ein neues Element am Ende des 9. und am Anfang des 10. Jh. ist das Segnen der Kerzen. Im Römisch-Germanischen Pontifikale, das von ca. 950–963 datiert und in Mainz verfasst wurde, ist die Kerzensegnung ein komplexer Ritus mit sieben Gebeten geworden. Ein Hauptthema im zweiten, dritten und vierten Gebet ist, dass die finsternen Mächte durch die gesegneten Kerzen vertrieben werden. Die Kerzen, die oft von den Gläubigen selbst mitgebracht, besser gesagt: geopfert werden, werden exorziert, gesegnet, besprengt, beweihräuchert, angezündet und ausgeteilt. Danach findet, während Antiphonen gesungen werden, die Prozession statt. Zum Schluss wird die Messe gefeiert.¹¹⁸

Im Hoch- und Spätmittelalter legten die Gläubigen großen Wert auf die Kerzensegnung. Man war der Ansicht, dass die gesegneten Kerzen den Teufel und alles Üble fortjagten und dass durch das Licht der Kerzen höllische Mächte verschwinden und Gewitter aufhören würden. Außerdem dienten die sich in eine Flamme verwandelnden Wachskerzen als Symbol für die eucharistische Transsubstantiation.¹¹⁹ Die Bedeutung der Segnung sowie der

¹¹⁵ R.-J. HESBERT, *Antiphonale Missarum sextuplex*. Brüssel 1935, 36–39; vgl. LXXX–LXXXII, LXXXVII–LXXXIX.

¹¹⁶ Nämlich die Worte *hautê bastazei ton Basilea tês doxês, nefelê fôtos huparchei hê Parthenos* („Sie selber trägt den König der Herrlichkeit, eine Wolke des Lichtes ist die Jungfrau“), ins Lateinische übersetzt als *ipsa enim portat Regem gloriae novi luminis: subsistit Virgo*.

¹¹⁷ R.-J. HESBERT – R. PRÉVOST, *Corpus Antiphonalium Officii*. Bd. 1. Manuscripti „Cursus romanus“. Rom 1963 (RED.F 7) 114–119.242; Bd. 2. Manuscripti „Cursus monasticus“. Rom 1965 (RED.F 8) 192–197. Die 12 herausgeg. Manuskripte datieren aus dem 9., 11., 12. und 13. Jh.

¹¹⁸ Vgl. C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*. II. Vatikanstadt 1963 (StT 227) 5–10. Diesen Text gibt es auch in M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. V. Les textes (suite) (Ordo L). Löwen 1961 (SSL 29) 89–99.

¹¹⁹ Vgl. C. CASPERS, *Leviticus 12, Mary and Wax. Purification and Churching in Late Medieval Christianity*. In: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*. Hg. M. Poorthuis – J. Schwartz. Leiden [u. a.] 2000, 295–309, bes. 298–300.306f. Siehe auch A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*. Bd. 1. Freiburg 1909 [Graz 1960] 442–460, hier vor allem 456–458.

Lichterprozession ließ sich einerseits mit der Aschensegnung am Aschermittwoch und mit der Zweigesegnung am Palmsonntag, andererseits mit den Prozessionen am Palmsonntag und Christi Himmelfahrt vergleichen. So wurden die Kerzensegnung wie die Lichterprozession die Hauptmerkmale des Festes. Darum wurde das Fest auch *Candelaria* oder *Luminaria* genannt. In der weithin bekannten *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, die in den Jahren 1263–1273 verfasst worden ist, wird das Fest z. B. nicht nur *purificatio beatae Mariae virginis* und *hypopanti*, sondern auch *candelaria* genannt.¹²⁰ Aufgrund der Kerzen und der Lichterprozession heißt das Fest in Westeuropa im Volksmund bis heute Maria Lichtmess, Candlemas, Chandeleur, usw.

Trienter Konzil

Die neuen liturgischen Bücher, die vom Trienter Konzil im 16. Jh. initiiert wurden, bezweckten den Erhalt der kirchlichen Traditionen in einer einheitlichen Weise.

Nach dem Römischen Brevier, dem Römischen Messbuch und dem Römischen Rituale von Trient heißt das Fest „Reinigung Mariens“ (*Purificatio B.M.V.*). Aus dem Herrenfest ist nun offiziell ein Marienfest geworden. Die Trienter Reform bestätigt so eine lange Entwicklung im Mittelalter, welche den marianischen Charakter des Festes immer mehr akzentuierte. Es ist ein doppeltes Fest der zweiten Klasse, d. h. die niedrigste Stufe der höheren Feste.

Ich bespreche zuerst die Stellung des Festes im Stundenbuch. Dieses schreibt das gemeinsame Formular der Feste der Mutter Gottes vor. Es finden sich jedoch auch den Charakter eines Herrenfestes bezeugende, eigene Lesungen, Gebete und Gesänge.¹²¹

Mit Ausnahme der Matutin wird in allen Horen aus dem Buch Maleachi gelesen (Mal 3,1–4 oder nur ein Vers).¹²² Es gibt keine Lesungen aus dem Buch Jesaja. In der Matutin finden sich neun Lesungen, je drei pro Nokturn. Erst liest man aus den Büchern Exodus und Levitikus (Ex 13,1f.11–13; Lev 12,1–5; Lev 12,6–8). Danach folgen drei Lesungen aus der dreizehnten *Sermo de Tempore* des Augustinus, wo er schildert, wie Simeon das Kind erkennt, anbetet und verjüngt bzw. erneuert wird. Dann wird, wie im byzantinischen Morgenlob, das Lukasevangelium gelesen (Lk 2,22–32). Es folgt ein Abschnitt aus dem Lukas-kommentar des Ambrosius, nach dem Simeon von seinem irdischen Dasein erlöst und mit Christus vereint sein möchte. Wer von diesem irdischen Leben befreit sein möchte, soll nach Ambrosius Christus erwarten, das Wort Gottes annehmen und es mit Werken wie mit den Armen des Glaubens umfassen.¹²³

Weil es sich um ein Marienfest handelt, wird die Person der Mutter Gottes ausführlich besungen. Sie ist die ruhmvolle Jungfrau, die Pforte des Königs, die ihn, der sie geschaffen hat, ernährt. Sie wird gebeten, Sünder und Blinde zu führen, Übles abzuwehren und für alle

¹²⁰ Lombardica historia que a plerisque Aurea Legenda sanctorum appellatur (s.l. 1502) Kap. XXXVII; Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta. Ad optimorum librorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse. Breslau ³1890, 158–167; Die Legenda aurea des Jakobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg ⁴1963, 199–210.

¹²¹ Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum Pii papae X auctoritate reformatum: Pars hiemalis. Mechelen 1931, 955–963.

¹²² Mal 3,1–4 (oder nur ein Vers).

¹²³ Der erste Teil des Abschnitts dient für die Homilie, der zweite und der dritte Teil dienen für die achte und die neunte Lesung.

Fürsprache einzulegen. Auch klingen weihnachtliche Themen an.¹²⁴ Wie in der byzantinischen Feier, in der Simeon eine Hauptrolle spielt, wird der Greis in der römischen Liturgie oft genannt. Der alte Simeon trug das Kind, aber das Kind herrschte über ihn, so wird es auch gesagt.¹²⁵ Ähnlich wie bei den Byzantinern treffen wir auch hier auf ein Paradox. Eine zentrale Stellung nimmt das Gebet aus dem Gregorianischen Sakramentar über *unsere* Darstellung in reinem Geist vor Gott ein.

Das Missale Romanum von Trient sieht nicht nur Eigentexte für die Messe, sondern auch eine Kerzensegnung und Prozession vor.¹²⁶ In einem violetten Pluviale, Zeichen der Buße, spricht der Priester im Altarraum fünf Gebete zur Segnung der Kerzen. (Nach der Prozession jedoch zieht er weiße Gewänder an, wodurch die Stimmung des Gottesdienstes sich ändert.) Hauptthemen in den Gebeten sind: die Bitte um Gesundheit des Leibes und der Seele, sowie die Bitte, dass wir im Tempel der Herrlichkeit Gottes dargestellt werden, von Sünden gereinigt werden, Christus erkennen und das nie erlöschende Licht erreichen. Mit Ausnahme des ersten Gebetes betonen die Gebete die Erleuchtung und die innere Reinigung der Teilnehmenden. Das dritte, vierte und fünfte Gebet hat auch einen pneumatologischen Charakter: Die Erleuchtung geschieht durch den Heiligen Geist. Das bereits erwähnte ‚Brautgemach‘-Stichiron sowie Verse aus dem Lukasevangelium werden als Antiphonen gesungen. Wie schon in früheren Antiphonarien, besingt der Chor als Introitus und Graduale das Erbarmen Gottes mitten in seinem Tempel (Ps 47). Die Lesungen stammen, wie zu erwarten ist, aus dem Buch Maleachi und dem Evangelium nach Lukas (Mal 3,1–4 und Lk 2,22–32). Die Messgebete sind fast buchstäblich dieselben wie die im Gregorianischen Sakramentar.¹²⁷

Es ist zu unterstreichen, dass diese Texte mehr auf ein Christusfest mit einem Epiphaniakzent als auf ein Marienfest hindeuten, obwohl es sich offiziell um ein Marienfest handelt.

Westliche Abbildung des Festes

Bevor wir uns nun der Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils zuwenden, zunächst ein kurzer Blick auf die westliche Kunst: Hier wird das Fest recht unterschiedlich dargestellt. Ich gebe nur einige Beispiele.¹²⁸ In der Kathedrale von Chartres, nämlich im West-

¹²⁴ Zum Beispiel die Antiphon *O admirabile commercium*.

¹²⁵ *Senex Puerum portabat, Puer autem senem regebat*.

¹²⁶ Vgl. *Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum* S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorum pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et ssmi d.n. Benedicti XV auctoritate vulgatum. Editio VII juxta typicam vaticanam. Regensburg 1923, 498–502.

¹²⁷ Zwei Änderungen sind, dass das erste Gebet im Gregorianischen Sakramentar, *oratio collecta ad sanctum Hadrianum*, mit *erudi ... plebem tuam* („lehre Dein Volk“) und im Trienter Messbuch mit *exaudi ... plebem tuam* („höre auf Dein Volk“) anfängt und dass das Gregorianum ein zusätzliches Gebet hat. Siehe DESHUSSES (s. Anm. 83) Bd. 1, 123–124.

Rubriken für die Prozession gibt es auch im Römischen Ritual. Siehe *Rituale romanum* Pauli V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate ssmi d.n. Pii papae XI ad normam Codicis Juris Canonici accommodatum. Editio juxta typicam vaticanam. Mechelen 1926, 360–365.

¹²⁸ Mehr Informationen in: D. SHORR, *The Iconographic Development of the Presentation in the Temple*. In: *ArtB* 28 (1946) 17–32; L. GOOSEN, *Van Andreas tot Zacheüs. Thema's uit het Nieuwe Testament en de apocriefe literatuur in religie en kunsten*. Nimwegen 1992, 264–268; E. LUCCHESI – L. HOFFSCHOLTE, *Darbringung Jesu im Tempel*. In: *LCI* I (1968) 473–477; F.

portal, dem sogenannten Königsportal, auf der rechten Seite, nimmt die Darstellungsszene (ca. 1145–1155) im Vergleich zur Verkündigung, Heimsuchung und Geburt Christi einen zentralen Platz ein. Das Kind steht auf einem Altar und wird von der Mutter Gottes und Simeon dargebracht. Josef trägt die Tauben, aber Opfergaben werden auch von anderen, die Kirche symbolisierenden Figuren dargebracht. Im gesamten Bildprogramm von Chartres deutet diese Vorstellung vermutlich auch auf die Anwesenheit Christi in der Eucharistie hin: Das Kind ist mit der Hostie, die auf dem Altar geopfert wird, identisch. Die Skulpturen von Chartres zeigen ebenfalls den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Christus, in dem Gottheit und Menschheit vereinigt sind, und der Gottesmutter Maria.¹²⁹ Weiter findet man im Mittelportal der nördlichen Querschiffsfassade (gebaut ca. 1210–1220) zwischen zwölf alt- und neutestamentlichen Heiligen eine Statue des Simeon, der das Jesuskind in seinen Händen hält.¹³⁰

Am Anfang des 17. Jh. malte Rubens auf einem Triptychon für die Kathedrale von Antwerpen eine barocke Darstellung. Der in priesterlichen Gewändern gekleidete Simeon bringt Gott das Kind dar. Die junge Maria streckt ihnen die Arme entgegen. Es fällt Licht auf das Kind, Simeon und Maria. Josef kniet mit den Tauben auf dem Arm. Die alte Anna sieht das Kind zärtlich an. Unter den Anwesenden befindet sich auch ein Freund Rubens.¹³¹ Rembrandt, ein Protestant, liebte das Thema und gab es in Gemälden und Radierungen des öfteren wieder, aber ohne dass seine Werke einem liturgischen Zweck dienten. Weil viele niederländische Patrizier des 17. Jh. allerdings gerne biblische Szenen kontemplativ betrachteten – trotz der Tatsache, dass die calvinistische Kirche liturgischen religiösen Bildern feindlich gegenüber stand –, hingen in vielen niederländischen Herrenhäusern Gemälde biblischer Szenen.

Zweites Vatikanisches Konzil

Nun werde ich nochmals einen riesigen Schritt tun und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums untersuchen. Das Fest ist nochmals revidiert worden. Der Name wurde geändert: „Fest der Darstellung des Herrn“ (*In Praesentatione Domini*). Von einem Marienfest wurde es wieder zu einem Herrenfest.

Das erneuerte Stundengebet, die Liturgia Horarum, bietet eigenes Material für das Fest.¹³² Mehrere Psalmen und Antiphonen betonen das Erstrahlen des Lichtes sowie Israels Erwartung des Herrn (Ps 129) und das Kommen und den Ruhm des Königs (z. B. Ps 44). Auch Gottes Einzug in den Tempel (nach Ezechiel) wird besungen. Einige Lesungen des Römischen Breviers von Trient hat man erhalten, andere sind ersetzt worden. Im neuen Stundengebet finden sich Abschnitte aus dem Buch Exodus (über die Erstgeborenen), jetzt auch aus

TSCHOCHNER, Darbringung Jesu im Tempel. IV. Kunstgeschichte. In: *Marienlexikon* 2 (1989) 144–147.

¹²⁹ A. KATZENELLENBOGEN, *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral*. Christ, Mary, Ecclesia. Baltimore 1959, 7–26.37–49, Bild 2, 9, 10; N. LÉVIS-GODECHOT, Chartres im Lichte seiner Skulpturen und Fenster. Würzburg 1988, Bild 13 und 15.

¹³⁰ KATZENELLENBOGEN, ebd. 53–78.91–102, Bild 43, 44, 51.

¹³¹ J. VAN BRABANT, *Onze-Lieve-Vrouwkathedraal van Antwerpen*. Grootste gotische kerk der Nederlanden. Een keur van prenten en foto's met inleiding en aantekeningen. Antwerpen 1972, 267. Vgl. J. MARTIN, Rubens. *The Antwerp Altarpieces*. London 1969.

¹³² *Liturgia horarum iuxta ritum romanum*: Bd. 3. Tempus per annum. Hebdomadae I–XVII. Ed. typ. Vatikanstadt 1977, 1099–1115.1611–1613.

dem Buch Jesaja, weiterhin aus dem Buch Maleachi, dem Johannesevangelium, dem Hebräerbrief sowie ein Fragment der schon erwähnten Predigt des Jerusalemer Patriarchen Sofronios. Die Einzelheiten sind wie folgt: Die Schriftlesungen im Offizium der geistlichen Lesung sind Ex 13,1–3a.11–16. In diesem Offizium findet sich auch der Predigtabschnitt des Sofronios. Die Kurzlesungen in den übrigen Gebetsstunden sind Jes 8,14; 12,5f; 42,13; Mal 3,1; Hebr 4,15f; 10,5–7. In der Vigilfeier wird Joh 1,1–18 oder Joh 3,16–21 verlesen. Das Gebet des Breviers und Missale von Trient über *unsere* Darstellung in reinem Geist ist erhalten geblieben und ist für alle Horen sowie für die Eucharistie vorgesehen. Neu sind die Fürbitten in der Vesper und die Bitten im Morgenlob. Man betet unter anderem dafür, dass unsere Augen das Heil des Herrn schauen dürfen und dass jene, die Christus noch nicht kennen, erleuchtet werden. In den Hymnen und einigen Antiphonen ist das Paradox erhalten, wie zum Beispiel: Er, der über die Engel herrscht und die Erde sowie das Meer begründete, unterwirft sich nun dem mosaischen Gesetz.¹³³ Die Cantica in der Lesehore sprechen vom Kommen des Friedensfürsten, von Gerechtigkeit und Friede in Zion, von Trost und Freude in Jerusalem (Jes 9,2–7; 26,1–4.7–9.12; 66,10–14a). Das neue Stundengebet betont also die Erwartung und die Erscheinung des Herrn sowie die Freude über sein Kommen.

Bezeichnend für die erneuerte Liturgie der Messfeier sind, wie schon im Trienter Missale, noch immer Prozession und Kerzenssegnung.¹³⁴ Aber das Segnungsritual ist schlichter geworden. Es gibt nur *ein* Segensgebet. Statt der Prozession genügt auch ein feierlicher Einzug. Der Aspekt der Freude wird betont. Der Priester trägt weiße Paramente statt violetter. Das Hauptthema ist die Begegnung zwischen Christus und den Gläubigen. In seiner Ansprache zum Volk betont der Priester, dass Jesus bei seiner Darstellung heute äußerlich das Gesetz erfüllt, aber in Wirklichkeit seinem gläubigen Volk begegnet, und dass, wie die Betagten den Herrn erkannten und bekannten, auch wir Christus entgegengehen und ihn im Brechen des Brotes erkennen. Das Thema der Begegnung klingt auch im Aufruf zur Prozession (*Procedamus ... ad occurrendum Domino*), in der Präfation (... *nos, Salutari tuo in gaudiis occurrentes*) und im Gebet nach der Kommunion (... *nos, in occursum Domini procedentes*) an.

Den Lesungen aus dem Buch Maleachi und dem Lukasevangelium (Mal 3,1–4 und Lk 2,22–40 oder 2,22–32) ist eine Epistellesung aus dem Hebräerbrief beigelegt, worin betont wird, dass Jesus den Menschen gleich wurde (Hebr 2,14–18).¹³⁵ Der Antwortpsalm spricht über das Herannahen des Königs der Herrlichkeit (Ps 23,7–10). Der Hallelujavers vor dem Evangelium stammt wiederum aus dem Lukasevangelium (Lk 2,32).

Volkskunde und Patrozinium

Auf die große Bedeutung der Kerzen, vor allem im Mittelalter, wurde bereits hingewiesen. Auf dem Lande galt Maria Lichtmess oft als das Ende der Weihnachtszeit, worin man

¹³³ *Legis sacratae sanctis caeremoniis subiectus omnis calamo Mosaico dignatur esse, qui regit perfulgidus in arce Patris ordines angelicos, caelumque, terram fundavit ac maria* (erste Strophe des Hymnus des Offiziums der geistlichen Lesung).

¹³⁴ *Missale Romanum*. Ed. typ. altera. Vatikanstadt 1975, 522–526.

¹³⁵ *Ordo lectionum missae*. Ed. typ. Vatikanstadt 1969, 215; *Lectionarium*. Bd. 3. *Pro missis de sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum*. Ed. typ. Vatikanstadt 1972, 38–41.

sich Zeit nahm, um die Nachbarn und Angehörige zu besuchen. Dienstboten wechselten an diesem Tag ihre Stellen.¹³⁶

Auf der Insel Tenerife steht ein viel verehrtes Gnadenbild Marias mit dem Jesuskind auf dem Arm und einer Kerze in der Hand. Auch in Südamerika und auf den Philippinen gibt es viele Kapellen, die Unserer Lieben Frau *de las Candelas* oder *de la Candelaria* gewidmet sind.¹³⁷

Kirchgang der Mutter im römischen Ritus

Wie in der byzantinischen orthodoxen Kultur, so wurde auch in großen Teilen Mittel- und Westeuropas der Kirchgang vierzig Tage nach der Geburt des Kindes praktiziert. Vor allem im Spätmittelalter war der Kirchgang ein beliebter Ritus, woran die Wöchnerin, Angehörige und Freunde teilnahmen. Die Gebetsformel, um die Unreinheit der Mutter zu beheben und sie zu segnen, wurde als ein Beitrag zu ihrer Erholung betrachtet.¹³⁸ Im Gegensatz zu vielen Diözesanritualien beinhaltet das *Rituale Romanum* aus dem Jahr 1614 kein Gebet für die Reinigung der Wöchnerin, sondern drückt Dankbarkeit aus.¹³⁹ Dennoch sollte laut diesem *Rituale* auch die Mutter vor der Kirchentür knien und mit einer brennenden Kerze in der Hand warten, bis der Priester käme, um sie zu segnen. Danach wurde Ps 23 (über den Einzug des Königs der Herrlichkeit) verlesen und die Frau in die Kirche hineingeführt, wo Dank gesagt wurde. Es ist auffällig, dass das neugeborene Kind, das im Einklang mit der katholischen Theologie über die Kindertaufe und die Erbsünde so gut wie immer schon getauft war, keine wichtige Rolle spielte und oft nicht anwesend war. Auch fehlt die Frist der vierzig Tage in den Rubriken. Im 20. Jh. erlosch der Kirchgang dennoch allmählich im katholischen Westen, weil er ein isolierter Ritus geworden war, der immer mehr als eine Erniedrigung der Frau empfunden wurde.

In den Ritualien lebte der Muttersegen jedoch fort. In der *Collectio Rituum* aus dem Jahr 1950 ist dem aus dem *Rituale Romanum* stammenden Muttersegen ein Segen des Kindes hinzugefügt worden. Statt Ps 23 gibt es das Magnifikat. Dieses Ritual sieht den Muttersegen auch vor, wenn das Kind schon verstorben ist. Anstatt des Loblieds Marias ist nun Ps 120 (über die Hilfe des Herrn) vorgesehen. Das Gebet betont diesmal Trost.¹⁴⁰

Im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde der revidierten Kindertaufe eine Bitte um Segen für die Eltern, also nicht nur für die Mutter, sondern auch für den Vater, hinzugefügt.¹⁴¹ Falls die Mutter nicht an der Taufe teilnehmen kann, ist im deutschen katholischen *Benediktionale* aus dem Jahr 1978 sowie im neuen römischen Seg-

¹³⁶ K.-H. BIERITZ, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. Berlin ²1988, 209.

¹³⁷ Vgl. G. ROVIRA, Lichtmeß. In: *Marienlexikon* 4 (1992) 117f.

¹³⁸ CASPERS (s. Anm. 119).

¹³⁹ *Rituale Romanum* (s. Anm. 127) 290–293. Siehe auch B. KLEINHEYER, Riten um Ehe und Familie. In: B. KLEINHEYER – E. VON SEVERUS – R. KACZYNSKI, *Sakramentliche Feiern II*. Regensburg 1984 (GDK 8) 67–156, hier 152–156.

¹⁴⁰ *Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus*. Regensburg 1950, 99–103: *Benedictio mulieris post partum et infantis*; S. 103–106: *Benedictio mulieris post partum infante jam mortuo*.

¹⁴¹ *Ordo baptismi parvulorum*. Ed. typ. Vatikanstadt 1969, 34f.47.77f.90f. Siehe auch A. HEINZ, Eine neue Chance für das Taufbrauchtum. In: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*. FS H. Rennings. Hg. M. Klöckener – W. Glade. Kevelaer 1986, 169–178, hier 173.

nungsbuch aus dem Jahr 1984 ein Muttersegnen vorgesehen. In beiden Formularen fehlt die Frist der vierzig Tage. Die Dankbarkeit wird betont und es wird um Schutz für Mutter und Kind gebetet. Im Gottesdienst des deutschen Benediktionale wird die Lukasgeschichte über die Darstellung des Herrn verlesen (Lk 2,22b–28.39f; man darf auch eine andere Perikope wählen). Im römischen Segnungsbuch findet man die Geschichte der Hanna, der Mutter Samuels, und ihr Danklied (1 Sam 1,20–28 oder 2,1–10; es gibt auch andere Möglichkeiten).¹⁴²

3. Hauptelemente der Theologie des Festes

Fassen wir nun die Hauptelemente der liturgischen Ausformungen dieses Festes zusammen, so zeigt sich, dass das Fest der Darstellung im Laufe der Geschichte nicht nur wechselnde Namen, sondern auch unterschiedliche Akzente und Strukturen kannte. Dies macht erneut darauf aufmerksam, dass auch und gerade die Liturgie historischen Prozessen unterliegt, diese aber auch ihrerseits gestaltet.

Ich möchte hier fünf Elemente der Theologie des Festes nennen: Epiphanie und Erleuchtung; Begegnung zwischen Gott und Menschen; Reinigung; Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Bund; Paradoxe.

a) Epiphanie und Erleuchtung

Ein erstes Element ist das Gedächtnis der Darstellung im Tempel als historisches Ereignis im Leben Jesu, in dem Gott sich zeigt und sich in Jesus dem jüdischen Gesetz unterwirft. Das Erscheinen Gottes ist nicht etwas Abstraktes, sondern es vollzieht sich in der konkreten Geschichte. Im Fest der Darstellung wird gefeiert, dass Gott sich in Jesus den anderen Menschen offenbart und dass Jesus Licht für die Welt ist. Dieses Fest schließt ja nicht zufällig den Zyklus der Epiphaniefeste ab. Das Licht strahlt, wodurch die Menschen, die es annehmen, erleuchtet werden. Sowohl die byzantinische als auch die römische Liturgie akzentuieren dies.

Ein Schlüsselwort in beiden Riten ist ‚heute‘. Das Fest ist nicht nur eine Feier zur Gedächtnis an frühere Ereignisse, sondern es bezweckt auch, dass wir diese Ereignisse aufs Neue erleben und Teilnehmer an ihnen werden.¹⁴³ Das liturgische ‚heute‘ schließt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein.

Im Darstellungsfest leuchtet eine Grunddimension der christlichen Liturgie auf: Feier der Erscheinung des Lichtes¹⁴⁴, wie auch an Weihnachten des Kommens des Lichtes in die

¹⁴² De benedictionibus. Ed. typ. Vatikanstadt 1984, 92–99: Ordo benedictionis mulieris post partum; Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1978, 91–95: Muttersegnen nach der Geburt. Vgl. R. SCHWARZENBERGER, Der Muttersegnen nach der Geburt. In: Heute Segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. A. Heinz – H. Rennings. Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 279–284.

¹⁴³ Vgl. The Lenten Triodion. Übers. Mother Mary – K. Ware. London – Boston 1978, 57. Siehe auch die bildhafte Darlegung in: P. GUÉRANGER, L'Année Liturgique. Bd. 2. Le temps de Noël. Poitiers ³1873, 615–673. Leider befürwortet dieser Autor die Substitutionstheorie, nämlich die Ablösung des ‚Schattens des Gesetzes‘ durch den Sohn Gottes.

¹⁴⁴ Vgl. K.-B. MÜLLER, Im Licht Christi geborgen. Gedanken zur Lichtfeier am Fest der Darstellung des Herrn und zum Blasiussegnen. In: Heute Segnen (s. Anm. 142) 192–200; F. RECKINGER, Un-

Welt gedacht wird, das Fest der Verklärung des Herrn am 6. August das Strahlen des Lichtes des Herrn in die Mitte rückt und in Emmaus den Jüngern die Augen aufgehen und sie den Herrn erkennen.

b) Begegnung zwischen Gott und Menschen

Das Fest der Darstellung ist Gedenken der Begegnung zwischen Gott, der Quelle des Lichtes, und den Menschen. Die Liturgie des Zweiten Vatikanums und auch die byzantinische Liturgie akzentuieren den Aspekt der Begegnung und betonen, dass Jesus Christus, wie er bei seiner Darstellung Simeon und Anna und in ihnen dem Volk Israel und den Völkern begegnet, auch uns heute begegnet. Es geschieht übrigens nicht nur Begegnung zwischen Christus und den Teilnehmenden, sondern auch zwischen diesen untereinander.

Begegnung zwischen Gott und Mensch findet nicht nur im Gottesdienst statt. Es gibt auch die Liturgie nach der Liturgie.¹⁴⁵ In der Entlassung werden die Teilnehmenden zur Hilfe an den Nächsten und zur Linderung der Nöte in der Welt aufgefordert, zur Begegnung mit anderen Menschen und dazu, selbst für andere ein Sakrament der Liebe Gottes zu werden.

c) Reinigung

Diese Begegnung schließt auch den Aspekt der Reinigung ein, wie dieses vor allem die byzantinische, die westliche mittelalterliche und die tridentisch-römische Liturgie betonen.¹⁴⁶ Dabei geht es auch um die Begradigung von individuellen und kollektiven Irrwegen, welche die Gläubigen vom Weg zu Gott und zu den Nächsten wegführen. Nach der Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen Konzils ist die Kirche auch eine *ecclesia semper purificanda*, die ständig nach Buße und Erneuerung strebt.¹⁴⁷ Reinigung befähigt die Kirche, Freude und Hoffnung (*Gaudium et Spes*) für Menschen in ihren Nöten zu sein.

Die Reinigung Mariens nach vierzigstägiger Unreinheit aufgrund der Geburt, nämlich wegen des beim Geburtsvorgang geflossenen Blutes, ist ebenso wie die Darstellung Jesu als Erstgeborener Teil der Lukasgeschichte und hat im byzantinischen Osten wie im katholischen Westen den Ritus des Kirchgangs der Mutter gewordenen Frau gefördert. Zugleich sind die unterschiedlichen historischen Phasen dieses Rituals sowie die wechselnden Bedeutungen, die dem Ritus in beiden Teilen der Christenheit beigemessen wurden, ein gutes Beispiel dafür, dass die Liturgie geschichtlichen Prozessen unterliegt.

d) Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund

Die Erscheinung des Herrn bezeugt die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund. Die Offenbarung an Israel wird bei der Darstellung Christi nicht aufgehoben, son-

terwegs mit dem Licht. Die Lichtfeier am Fest der „Darstellung des Herrn“. In: Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst. Hg. W. Meurer. Mainz 1989, 101–103.

¹⁴⁵ Vgl. I. BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Genf 1996.

¹⁴⁶ STEVENSON (s. Anm. 24) 66–69 befürwortet neben dem Aspekt der Freude den ‚bitteren‘ Charakter des Festes und bedauert das Verschwinden dieser ‚Bitterkeit‘ in der modernen katholischen Liturgie. Siehe auch seine Vorschläge auf S. 73, Anm. 87.

¹⁴⁷ *Ecclesia* [. . .] *sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*. Siehe Conciliorum Oecumenicorum Decreta (s. Anm. 6) 855.

dern sie wird auf die Völkerwelt hin erweitert und liturgisch verdichtet. Der Gott Israels erschien seinem Volk und den Völkern, er erscheint der Welt in Jesus und manifestiert sich heute weiterhin. In vielen liturgischen Texten, vor allem im byzantinischen Ritus, findet sich die Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes sowie die Ablösung des in Simeon und Anna und in den Toravorschriften symbolisierten Alten Bundes durch den Sohn Gottes.

Meines Erachtens ist Vorsicht vor jeglichen Ablösungstheorien geboten, die Israel und seine Schriften zum historischen Vorspiel für das Kommen Jesu degradieren und somit die Kontinuität des Erscheinens Gottes in der ganzen Schrift missachten.

e) Paradoxe

Dieses Fest weist darauf hin, dass Paradoxe wesentliche Bestandteile des Sprechens über Gott sind. Mystik und der apophatische Weg sind Grunddimensionen der liturgischen Theologie. Besonders in der byzantinischen Liturgie nehmen Paradoxe einen wichtigen Platz ein. Die Frage stellt sich, ob die heutige Westkirche, die sich nach der Aufklärung in besonderer Weise der menschlichen Ratio verpflichtet weiß, dem Unsagbaren und Geheimnisvollen genug Raum bietet. In der Liturgie geht es ja darum, für das Mysterium Gottes offen zu werden und offen zu bleiben.

Das Kind in den Armen des Alters ist immer wieder eine Begegnung von Vergangenheit und Zukunft, die durch die Treue Gottes zu Israel und seiner Kirche umfassen ist.

Franz-Rudolf Weinert, Mainz

Blumen und Pflanzen in der Liturgie und im christlichen Brauchtum¹

Woche für Woche schmücken Frauen und Männer die Gotteshäuser mit Blumen und Pflanzen für die Feier der Liturgie. Im Lauf des liturgischen Jahres geben sie mit unterschiedlichem floralem Schmuck dem Kirchenraum einen jeweiligen Akzent. Das Wissen für diesen Dienst stammt vielfach aus der Tradition, wird weitergegeben, auch Neues entwickelt sich. Manch einer sucht nach Kriterien und Anregungen für das Schmücken der Kirchen. Dem Verfasser ist nur ein ausführlicheres Buch über den Blumenschmuck in den Kirchen bekannt.² Und ist es nicht tatsächlich eigenartig, wie Peter Paul Kaspar feststellt, „daß ein so allgemein verbreitetes und in allen Kulturen beheimatetes Symbol wie die Blume in den liturgischen Büchern und Vorschriften nicht vorkommt. Am ehesten noch in der Anordnung, an den Kartagen auf Blumenschmuck zu verzichten?“³ Ist der Blumenschmuck in den Kirchen so nebensächlich oder so selbstverständlich, dass er kaum einer Erwähnung bedarf?

1. Kriterien

Allgemeine Aussagen über Blumen und Pflanzen in der Liturgie finden sich in den Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen.⁴ Unter der Überschrift „Schmuck der Kirche“ heißt es dort: „Schmuck hebt Schönes hervor und bringt Wertvolles zur Geltung. Deshalb werden seit alter Zeit die Kirchen und besonders der Altarbereich mit Blumen und anderen Pflanzen ausgeschmückt“⁵. In der Arbeitshilfe Liturgie und Bild: „Bei der Planung eines Kirchenraumes sollte auch eine sinnvolle Ausschmückung durch Blumen mit bedacht werden.“⁶

Die Leitlinien machen auf die dienende Funktion des Schmucks aufmerksam; „das zu schmückende Objekt sollte durch den Schmuck unterstrichen und nicht verdeckt werden“⁷. Und die Arbeitshilfe ergänzt: „Im zentralen Bereich (Altarraum) gibt es in der Regel noch eine Reihe weiterer Funktions- und Schmuckelemente; (Kredenz, Leuchter, Blumenarrangements). Ihre Gestaltung und Plazierung soll zu den liturgischen Funktionsorten und zum Raum in Beziehung stehen und sich diesen gegen-

¹ Es handelt sich um einen Beitrag, den der Verfasser im Rahmen der Veranstaltung „Mainz blüht in seine Kirchen. Florale Kunst zu Pfingsten 2000“ gehalten hat. In elf Mainzer Kirchen gestalteten Floristen den „Geburtstag der Kirche“ mit floralen Kunstobjekten.

² Vgl. A. NIESSEN, Blumen preisen den Schöpfer. Ein praktischer Ratgeber für das Schmücken der Kirche. Freiburg 1991.

³ P. P. KASPAR, Geheiligte Zeiten, Zeichen und Symbole im Jahreskreis. Wien 1989, 77.

⁴ Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (Heft 9). Bonn 1988.

⁵ Ebd. 33.

⁶ Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (= Arbeitshilfe 132). Bonn 1996, 33.

⁷ Leitlinien (s. Anm. 4) 33.

über zurücknehmen. Sie dürfen die liturgischen Vollzüge und deren Wahrnehmbarkeit nicht beeinträchtigen und nicht in Konkurrenz treten zu den agierenden Personen“⁸.

2. Blumen und Pflanzenschmuck im Kirchenraum

2.1 Altar und Ambo

Der Altarraum hat mehrere verschiedene Funktionen; er hat zwar seinen Namen vom Altar, aber im Altarraum geschieht auch Leitung des Gebetes und Verkündigung des Wortes Gottes. Nach der Allgemeinen Einführung in das Messbuch ist der Altar der Ort der Gegenwartsetzung des Kreuzesopfers unter sakramentalem Zeichen, wie auch Tisch des Herrn und Mittelpunkt der Danksagung.⁹ Vom Altar empfangen die Gläubigen die eucharistische Speise und den eucharistischen Trank. Der Altar ist zugleich Tisch des Opfers und des österlichen Mahles. Das Pontifikale für die Altarweihe sieht vor, dass bei der Altarweihe der Altar mit Leuchtern (Kerzen) und mit Blumen geschmückt werden kann.¹⁰ Für die Messfeier sieht das Messbuch keinen Blumenschmuck auf dem Altar vor! Wie die Leuchter können Blumen sich im Altarbereich befinden, aber Blumen auf dem Altar werden nirgendwo erwähnt. Dahinter steht der Gedanke: Nichts soll von dem eucharistischen Geschehen ablenken; der freie Blick zum Altargeschehen darf nicht beeinträchtigt werden. Die Praxis sieht leider oft anders aus. Da stehen Blumengestecke auf den Altären, die so gewaltig sind, dass man beinahe den Zelebranten nicht mehr sieht, geschweige denn Hostienschale und Kelch. Das eucharistische Geschehen wird gleichsam in den Schatten gestellt. Es gibt auch gute Beispiele. Wenn man beispielsweise in manchen Kirchen erleben kann, wie eine einzige große Schale oder Vase mit Blumen in der Farbe des Festtages bzw. der Kirchenjahreszeit – und an einer geeigneter Stelle der Apsis platziert – dem ganzen Kirchenraum eine gediegene Festlichkeit verleiht, was viel mehr ist als Blumenstöcke oder -vasen auf dem Altar.¹¹

Die Eucharistiefeier hat als Mittelpunkt den Altar. In analoger Weise hat auch die Wortfeier ihr Zentrum: den Ambo. Er ist der Funktionsort für die Schriftlesungen und die Verkündigung. Die Bezeichnung „Ambo“ leitet sich vom griechischen „anabainein“ her, was hinaufsteigen bedeutet. Der Ort des Ambos war früher tatsächlich ein erhöhter Ort, vergleichbar unseren Kanzeln. Der hohe Rang, der dem Ambo auch heute noch zukommt, entspricht der Würde des Wortes Gottes und der Bedeutung des Wortgottesdienstes, denn im verkündeten Wort ist Christus selbst gegenwärtig. Am Ambo wird den Gläubigen der „Tisch des Wortes Gottes“¹² bereitet. Wie der Altar („Tisch der Eucharistie“) ausschließlich dafür da ist, um auf ihm die Gaben für die Eucharistiefeier abzustellen, über denen man den großen Lobpreis anstimmt, so ist der Ambo ausschließlich für die Feier des Schriftwortes da, d. h. Schriftlesungen und Antwortpsalm; außerdem können die Predigt und die Fürbitten vom Ambo aus vorgetragen werden.

⁸ Liturgie und Bild (s. Anm. 6) 31.

⁹ Vgl. AEM 259.

¹⁰ Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Bd. 4: Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz [. . .]. Freiburg i. Br. 1994, Nr. 70: „Kerzen sowie gegebenenfalls Altarkreuz und Blumen werden in geeigneter Weise aufgestellt“.

¹¹ Vgl. A. JILEK, Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier. Regensburg 1994, 155f.

¹² II. VATIKANISCHES KONZIL, SC 51.

Im Blick auf den Blumenschmuck sagt die Pastorale Einführung in das Messlektionar: „Der Ambo soll je nach seiner Anlage ständig oder gelegentlich, vor allem an Hochfesten, auf einfache Weise geschmückt sein.“¹³ Was liegt näher, ihn mit Blumen zu schmücken? Analog zum Altar: Blumen in einer Vase oder als Gesteck vor dem Ambo. Auch da sieht die Praxis oft anders aus: „Daß in manchen Pfarr- und Bischofskirchen der Altar mit Kerzen und Blumen reich geschmückt ist, während der Ambo ungeschmückt bleibt, [. . .] macht ersichtlich, daß vorkonzilare Engführungen – hier insbesondere die Einschätzung des Wortgottesdienstes als bloße ‚Vormesse‘ – immer noch nicht überwunden sind.“¹⁴

Fazit: Insbesondere für die Gottesdienste am Sonntag wird in unseren Kirchen Blumenschmuck verwandt. Das heißt für die Messfeier: von vornherein sollte sich der Schmuck nicht nur auf den Altar konzentrieren, sondern auf den ganzen Altarraum, insbesondere auch auf den Ambo, den Ort der Verkündigung des Wortes Gottes.

2.2 Taufort und Bilderschmuck

Der Taufbrunnen steht für das erste Sakrament. „Wie Altar und Ambo hat auch der Taufbrunnen eine Bedeutung, die über die Tauffeier hinausreicht: Er ist eine ständige Taufferinerung und sollte dies auch in seiner funktionalen und künstlerischen Ausgestaltung zum Ausdruck bringen.“ Am Taufsonntag bzw. in der Osterzeit kann der Taufbrunnen beispielsweise mit einer Efeuranke oder mit einer Blumengirlande geschmückt sein. Für das Schmücken einzelner Exponate (Marienbild oder -statue, Kirchenpatron/in) gilt „[. . .] wie bei allen Ausstattungselementen das Gebot der edlen Einfachheit“¹⁵. Dass von der Verwendung künstlicher Blumen abzusehen ist, braucht sicher nicht betont zu werden.

3. Blumen und Pflanzen im Kirchenjahr und im liturgieergänzenden Brauchtum

„Der Schmuckaufwand sollte den verschiedenen liturgischen Anlässen und Zeiten entsprechend abgestuft sein.“¹⁶ Im liturgischen Jahr gibt es Hoch-Zeiten und Alltägliches. Das hat sich in der unterschiedlichen Gestaltung der Gottesdienste wie auch im Schmuck der Kirche niederzuschlagen. Zu gewissen Zeiten hat es mehr Florales in der Kirche zu geben und manchmal bewusst weniger, je nach Anlass. Kirchenschmuck, insbesondere Blumen und Pflanzen, haben dem liturgischen Jahr zu entsprechen. Der gottesdienstliche Raum als ganzer soll zu erleben geben, ob man sich in der Adventszeit, in der Österlichen Bußzeit oder etwa in der fünfzigstägigen Osterzeit befindet. Das klingt viel selbstverständlicher als es mancherorts praktiziert wird.¹⁷

3.1 Blumen und Pflanzen im Osterfestkreis

Die Quadragesima: Der „Frühling“ des Kirchenjahres

Die Liturgie selbst sieht die Österliche Bußzeit, die mit dem Frühjahr zusammenfällt, als Zeit der Aussaat. Verheißungsvoll singt die Kirche dann täglich in ihrem Laudes-Hymnus: „Es kommt der Tag, der Tag erscheint, da alles neu in Blüte steht, der Tag, der unsre Freu-

¹³ PEM Nr. 33.

¹⁴ JILEK (s. Anm. 11) 155.

¹⁵ Vgl. Leitlinien (s. Anm. 4) Nr. 7.1, S. 33.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. JILEK (s. Anm. 11) 155f.

de ist, der Tag, der uns mit dir versöhnt.“ Wie anschaulich muss das in den ersten Jahrhunderten für die Taufbewerber gewesen sein, wenn ihnen in der Zeit des Katechumenates ihr eigenes Ackerfeld, besonders in den Tagen vor Ostern in Neuland verwandelt wurde, so dass es Ostern in Blüte da stand. So erfuhren sie ganz augenscheinlich das Neuwerden, dass da etwas heranwuchs, so wie in ihnen die Neuschöpfung als Christen zum Leben kam, um in der Osternacht schließlich, in der sie die österlichen Sakramente empfangen, „voll aufzublühen“. Heute heißt es in den liturgischen Dokumenten: „In der Fastenzeit ist es nicht erlaubt, den Altar mit Blumen zu schmücken“¹⁸ „[. . .] außer am Sonntag *Laetare* [. . .] sowie an Hochfesten und Festen“¹⁹ so wie man in dieser Zeit Musikinstrumente nur zur Begleitung des Gesangs einsetzen soll²⁰. Ein gewisses Fasten „mit den Augen und Ohren“, mit allen Sinnen, so wie man früher auch ein Hungertuch vor den Altar hängte; Verzicht, um die Fülle um so deutlicher zu erfahren.

Am vierten Fastensonntag, am Sonntag *Laetare*, sind der Blumenschmuck wie die Paramente oftmals rosa. Das etwas freundlichere Rosa hält die Mitte zwischen weiß, der Farbe der Freude, und violett, der Farbe der Buße. Dieser Brauch geht wahrscheinlich auf einen alten römischen Volksbrauch zurück, aus Freude über den nahen Frühling die ersten Blüten zu segnen. Auch die Christen brachten an diesem Sonntag einst Rosen zum Gottesdienst und beschenkten sich damit. Seit 1049 ist dieser Brauch bezeugt. Auf dem Weg zur römischen Stationskirche Heilig Kreuz, wo an diesem Tag der Gottesdienst stattfand, trug der Papst eine Rosenblüte und später eine geschmiedete goldene Rose, die er dann im Gottesdienst weihte. Er füllte das Innere der Rose mit wohlriechendem Duftstoffen – damals Balsam und Moschus – und predigte anschließend über die Rose. Das Gold wurde auf das Königtum Christi gedeutet, die rote Farbe auf sein Leiden, der Duft auf die Herrlichkeit seiner Auferstehung. Damit wurde die Blume auch zum Meditationsgegenstand.

Die Heilige Woche

Eine Woche vor Ostern gedenkt die Kirche des Einzugs Jesu nach Jerusalem. Im Evangelium heißt es, dass die Kinder der Hebräer auf den Feldern Zweige von den Büschen abrisen und sie auf den Weg streuten (vgl. Mk 11,8). Die Nonne Egeria berichtet, dass im Jerusalem des 4. Jh. dieses Tun Bestandteil des Gottesdienstes geworden ist: Palm- und Ölzweige werden bei der Prozession zur Auferstehungskirche mitgetragen, vom Bischof und vom Volk. Im 7. Jh. wird dieser Sonntag erstmals so bezeichnet: *Dominica Palmarum* – Palmsonntag. Im Mittelmeerraum wurden und werden heute noch echte Palmzweige gesegnet (der Palmzweig als Symbol des Sieges, der Ölzweig als Symbol des Friedens). In unseren Breiten, in den nördlicheren Ländern, segnete man im Mittelalter „grünende und blühende Zweige anderer Bäume, auch Buchsbaumzweige, in Deutschland meist Zweige von Weiden, die schon Kätzchen tragen“²¹. Heute werden meist Buchsbaumzweige verwendet, die zu Beginn des Gottesdienstes gesegnet, das Kreuz damit geschmückt und in Prozession mitgetragen werden. „Palmbüschen“ erfreuen sich wachsender Beliebtheit; sie werden

¹⁸ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST, Rundschreiben „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ (1988). Bonn ³1990 (VapS 81) Nr. 17.

¹⁹ Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Freiburg i. Br. 1998, Nr. 48.

²⁰ Vgl. Zeremoniale, ebd. Nr. 252.

²¹ A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 1. Freiburg 1909, 487, Anm. 5 (zit. nach: A. ADAM, Die Fastenzeit. Leutesdorf 2000, 42).

meist einige Tage vorher gebastelt und oft mit bunten Bändern geschmückt. Kinder führen sie in Prozession mit und stellen sich beim Gottesdienst damit um den Altar: „Mit Zweigen in den Händen schließt euch zusammen zum Reigen, bis zu den Hörnern des Altars“ (vgl. Ps 118). In der Volksfrömmigkeit verwurzelt ist der Brauch, die geweihten Palmzweige als Sakramentalie mit nach Hause zu nehmen und hinter die Kreuze und Bilder zu stecken, in einigen Gegenden auch auf die Gräber. Der grüne Zweig am Kreuz bedeutet: vom Holz des Kreuzes kommt das Leben! Entsprechend dieser Symbolik müssten allerdings die Zweige am Ende der Osterzeit entfernt werden. Verwelkte, verdorrte Zweige am Kreuz sind kein Siegeszeichen. Der Prozessionsweg am Palmsonntag, der den Einzug Jesu nach Jerusalem nachempfunden, wurde früher mit Blumen bestreut, um anzudeuten, dass der dornenvolle Kreuzweg Jesu den Menschen zum Heil wurde. „Wenn man den Todesweg Jesu an diesem früher auch ‚Blüten-pascha‘ genannten Sonntag mit Palmen bestreut, so kommt damit zum Ausdruck, dass die Schlacht schon gewonnen war, noch ehe sie begann.“²²

Die Drei Österlichen Tage

Gründonnerstag: Der Name kommt etymologisch von „greinen“, „weinen“. Es war der „Weindonnerstag“, an dem von den Büßern Tränen der Reue und Freude geweint wurden, weil sie heute wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden. Im 13. Jh. ist „dies viridum“ („Tag der Grünen“) bezeugt. Es wird berichtet, die wiederaufgenommenen Sünder hätten sich zur Feier der Versöhnung junges Grün an ihre Kleider geheftet; als Zeichen, dass die einstmals dürrer Zweige am Stamm der Kirche nun wieder aufblühten, zu grünen begannen. Die Volksetymologie hat sich beim Gründonnerstag für die Ableitung von der Farbe grün entschieden. So ist es vielfach Brauch, dass grüne Kräuter auf den Tisch kommen. Das Ende der Österlichen Bußzeit, die Einsetzung der Eucharistie, all das stimmt froh. Deshalb auch die weiße Farbe der liturgischen Gewänder, auch die Blumen wieder im Gotteshaus. Der Aufbewahrungsort für die Eucharistie an diesem Abend, der im Anschluss an die Messfeier einlädt, mit Jesus zu wachen und zu beten, soll würdig ausgeschmückt sein; meist ist er mit Kerzen und weißen Blumen geschmückt. Sinnvoll ist es, wenn die Blumen, die während der Festmesse vor dem Altar stehen, als Blumenschmuck beim Aufbewahrungsort der Eucharistie Verwendung finden.

Karfreitag und Karsamstag: Neuerer Brauch ist es, am Karfreitag Blumen zur Liturgie mitzubringen. Die Gläubigen legen sie bei der Kreuzverehrung nieder. Die Blumen werden da und dort auch für den Blumenschmuck am Ostersonntag verwendet. In der byzantinischen Kirche wird am Nachmittag des Karfreitags – in der Vesper – die Grablegung vorgenommen. Eine große gestickte Ikone von Jesus im Grab (Epitaphion) wird mitten in der Kirche niedergelegt. Auf dem mit Blumen geschmückten Epitaph liegt das Evangeliar. Die Gläubigen, die das Leinentuch mit dem Bildnis der Grablegung mit ehrfürchtigem Kuss verehren, erhalten vom Priester eine Blume. In beiden Handlungen wird zum Ausdruck gebracht: vom Gekreuzigten und Begrabenen kommt das Leben.

Osternacht: Das Kreuz, „mit Blumen geschmückt“, wird zu Beginn der Liturgie der Osternacht mitgetragen, so schlägt es der Trierer Bistumsbrauch vor.²³ „Er [der Priester/Laie] entfernt das Leinentuch [. . .], legt eine rote Stola über die Kreuzesarme und

²² H. BECKER, Paschale Mysterium. Hamburg 1977, 1.

²³ Vgl. Manuale Trevirense. Heilige Woche – Karwoche und Ostern. Eigenfeiern des Bistums Trier (Studienausgabe). Trier 1999, 54f.139.

schmückt das Kreuz ggflls. zusätzlich mit einer Buchsbaumgirlande oder einem Blumenkranz.²⁴ Oder man schmückt das Osterkreuz mit Blüten, die die fünf Wunden symbolisieren. Das neue Leben, das Christen an Ostern feiern, findet seinen Ausdruck in der Natur.²⁵ Das Osterlied des Friedrich von Spee greift es auf: „Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, Halleluja, Halleluja, in deiner Urständ fröhlich ist [. . .] Jetzt grünet, was nur grünen kann, die Bäum zu blühen fangen an.“ (GL 219) Oder in einem modernen Neuen Geistlichen Lied: „Alle Knospen springen auf, fangen an zu blühen . . .“ Was Christen feiern, was sie besingen, muss sich auch im österlichen Blumenschmuck des Gotteshauses niederschlagen.

Die Osterkerze hat in der Osterzeit als sprechendes Zeichen für den Auferstandenen ihren Platz unmittelbar im Altarraum. Vor ihr stehen in einer Vase „Osterblumen“ oder sie ist mit einem Blütenkranz geschmückt; natürlich steht auch vor dem Ambo und dem Altar ein Osterstrauß, der das aufbrechende Leben symbolisiert. Neuerer Brauch ist es auch, ausgeblasene Ostereier an die frischen grünen Zweige des Osterstraußes zu hängen. Der Brauch sollte wegen der doppelten Lebenssymbolik (Ei – Symbol des Lebens und grüne Zweige) besonders gepflegt werden.²⁶

Die Osterzeit

Die Osterzeit und der Monat Mai fallen oft zusammen; im Jahr 2000 und 2001, wo Ostern so spät liegt, erstreckt sich die fünfzigstägige Osterzeit über den ganzen Mai hin. Als die Maiandachten in Italien vor mehr als 200 Jahren entstanden und seit Mitte des letzten Jahrhunderts auch in Deutschland gefeiert werden, ging es darum, zusammen mit der im Monat Mai wieder frisch aufgeblühten Natur Maria, die „schönste Blume im Garten Gottes“ zu ehren. Entsprechend werden dann auch die Marienstatuen und -bildnisse mit Blumen geschmückt. Allerdings: der geschmückte Marienaltar darf bei aller Blütenpracht nicht zum ablenkenden Blickfang werden und dem österlichen Christuszeichen (Osterkerze) „die Show stehlen“.

Pfingsten: Im Alten Bund war das Pfingstfest, sieben Wochen nach dem Paschafest gefeiert, ein Erntefest; der Tag der Erstlinge von Blumen und Früchten. Im christlichen Sinn ist Pfingsten die Vollendung von Ostern. Um im floralen Bild zu bleiben: Pfingsten ist Ernte; unter dem Wirken des Geistes kann die Kirche die ersten Früchte der Missionsarbeit heimführen. In der Ostkirche werden Kirche und Häuser mit grünen Zweigen, Kräutern und Blumen geschmückt. Die Gläubigen tragen auch während des Gottesdienstes Blumen und Blumenkränze in den Händen, Symbol ihrer Zuversicht, dass unter dem Gnaden-Tau des göttlichen Geistes, unter der wärmenden Kraft seiner Sonne im Strahlungsfeld seiner Energien der Keimling wachsen, sich entfalten, blühen und reifen wird. Ist es doch der Heilige Geist, von dem es in der alten lateinischen Pfingstsequenz heißt, dass er wärmt, was kalt ist, trinkt, was dürr ist, biegsam macht, was starr ist. Und ist es doch der Heilige Geist, dessen Einwirken auf den ganzen Menschen an den „Früchten“ sichtbar wird, die er in ihm heranreifen lässt, und die Paulus im Einzelnen aufzählt. Die Blumen und Früchte werden zu Sinnbildern des der Gabe Gottes, des Heiligen Geistes.

²⁴ Ebd. 54.

²⁵ Vgl. A. ADAM, Geliebte Schöpfung. Dankbarkeit und Verantwortung. Leutesdorf 1996, 45: „Er läßt die im Frühling aufspriessende Natur mit ihren blühenden Bäumen, singenden Vögeln und hellen Sonnenstrahlen zum Spiegel und Gleichnis der Osterfreude werden.“

²⁶ Vgl. H. KIRCHHOFF, Christliches Brauchtum. Feste und Bräuche im Jahreskreis. München 1995, 125.

Über der Zeit nach Pfingsten bis Ende November/Anfang Dezember (Zeit im Jahreskreis) steht das Gesetz des Grünens und Reifens, des Wachsens und Reifens. So ist diese Zeit durch die grüne liturgische Farbe ausgezeichnet, die Farbe des Lebens.

3.2 Feste im Jahreskreis

Fronleichnam

An Fronleichnam war und ist es üblich, Blumenteppeiche vor die Stationsaltäre zu legen; sie zeigen meist eucharistische Symbole. Der Priester überschreitet mit dem Allerheiligsten den Blument Teppich. Auch Birken stehen am Straßenrand. Die ganze Schöpfung preist den eucharistischen Herrn, wie es in einem Sakramentslied heißt: „All Berg und Tal, all Bäum und Frücht, all Laub und Gras o schweiget nicht, lobsinget ohne End dem heiligen Sakrament.“²⁷

Erntedank

Am ersten Sonntag im Oktober ist Erntedank. Sichtbarer Ausdruck des Erntedankfestes sind die Erntegaben, die Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit, die in den Gotteshäusern vor den Altären niedergelegt und im Rahmen des Erntedankgottesdienstes gesegnet werden. Als gesegnete Gabe werden sie mit nach Hause genommen, im Kreis der Familie verzehrt oder auch an caritative Einrichtungen verschenkt. Blumen und Pflanzen kommen an diesem Tag in Fülle hinzu.

3.3 Blumen und Pflanzen im Weihnachtsfestkreis

Bei evangelischen wie katholischen Christen ist der Adventskranz beheimatet. Der grüne Kranz symbolisiert das Kirchenjahr als einen Kranz des Lebens, der „Jahreskranz der Güte Gottes“, wie Julius Tyciak das Kirchenjahr nennt.²⁸ Das adventliche Symbol wird an Weihnachten durch den Christbaum abgelöst. Im 16. Jh. kam der Brauch auf, einen grünen Tannenbaum mit Äpfeln zu schmücken. Man stellte so den biblischen Lebensbaum dar, dessen Zugang für die Menschen nach dem Sündenfall verwehrt war. Später kamen Oblaten dazu, Sinnbild für die Eucharistie. Der Christbäume als Paradiesbäume geschmückt, stehen auch für die zweite Ankunft am Ende der Zeit, wenn der neue Himmel und die neue Erde Wirklichkeit werden. In Psalm 96, den die Liturgie für die Weihnachtsoktav vorsieht, heißt es: „Jubeln sollen die Bäume des Waldes vor dem Herrn, wenn er kommt.“ Weihnachtssterne mit ihren roten, weißen oder auch orange-rosanen Hochblättern, findet man häufig in der Weihnachtszeit als Blumenschmuck in den Kirchen. Oft auch an dem Fixpunkt der weihnachtlichen Botschaft, der Krippe. Auch eine einzelne Blume neben einem kahlen Baumstumpf (Wurzel), kann die weihnachtliche Botschaft verdeutlichen. Aus Isaais Stumpf wächst ein Reis, erblüht der Messias als Sohn der Jungfrau Maria, wie es im bekannten Lied heißt: „O Erd, schlag aus, schlag aus, o Erd, daß Berg und Tal grün alles werd. O Erd, herfür dies Blümlein bring, o Heiland aus der Erden spring“²⁹. Die Zuneigung Gottes lässt die Erde aufblühen: „Weihnachten im Aufgrünen der Erde.“³⁰

²⁷ „Kommt her, ihr Kreaturen all“, im Anhang zum Gotteslob der Diözesen Limburg, Mainz, Trier.

²⁸ Vgl. J. TYCIK, Jahreskranz der Güte Gottes. Das Jahr der Kirche. Mainz 1953.

²⁹ Vgl. GL Nr. 105,2.

³⁰ Vgl. W. NYSEN, Weihnachten im Aufgrünen der Erde. Köln 1984 (SZPSK 14).

3.4 Blumen und Pflanzen im Sanctorale (in Auswahl)

Blumen am 4. Dezember

Am 4. Dezember werden „Barbarazweige“ (Kirsch- oder Forsythienzweige) geschnitten und in Vasen gestellt. Der Legende nach soll sich die hl. Barbara auf dem Weg zur Hinrichtung mit ihrem Kleid in einem Strauch verfangen haben. Der abgerissene Zweig blühte an ihrem Sterbetag auf. Die an Weihnachten aufblühenden Zweige können zum Sinnbild des Reises aus der Wurzel Jesse werden, das nach der Prophezeiung des Jesaja Blüte und Frucht bringt (vgl. Jes 11,1).

Blumen am 14. Februar

Den Blumenhändlern und Floristen verdankt es die Kirche, dass sie das Gedenken an einen Heiligen wach halten, der leider durch die Kalenderreform gestrichen wurde. Valentin, Bischof von Terni, * um 175, starb vermutlich im Jahre 269 als Märtyrer in Rom. Sein Gedenktag wird seit Mitte des 4. Jh. am 14. Februar gefeiert. In Terni pflegt man heute noch den Ehrentitel des Heiligen: „Valentin: – Schutzpatron der Brautleute.“ Er verweist auf die besondere Hirtensorge des Bischofs für die jungen Leute, die den Bund der Ehe schließen wollten. Er habe einen bestimmten Tag im Jahr zur Erteilung eines allgemeinen Brautsegens festgesetzt und dabei die freundliche Gewohnheit gehabt, solchen Brautleuten eine Blume aus seinem Garten zu überreichen. Weitere Auskunft über die Herkunft dieses Blumenschenkbrauches gibt das Datum: In der Ostkirche wird das Fest der Darstellung des Herrn (Hypapante) 40 Tage nach Epiphanie gefeiert, am 14. Februar. Das war auch lange in Gallien so. Wissend um den Tag, aber nicht, worum es geht, bildete sich in Frankreich der 14. Februar, der mit dem Gedenktag des Hl. Valentinus zusammenfiel, als Tag der Brautleute heraus. Dabei könnten eventuell die Gesänge der Liturgie (Fest der Darstellung des Herrn), die die Ankunft des Bräutigams besingen, eine Rolle gespielt haben: „Schmücke dein Brautgemach, Sion . . .“

Nach dem II. Weltkrieg – ausgehend von Frankreich und Belgien – erhielt der Valentinstag durch die Blumenhandlungen große Bedeutung.

Blumen und Kräuter am 15. August

Einst hat die Kirche die ganze Fülle der Schöpfung in die Liturgie mit einbezogen. Der 15. August war oft der Auftakt der Erntezeit und die ersten Getreideähren am alten Marienfeiertag deutete das Volk auf Maria, die erste Garbe der Schöpfung, die zur ewigen Ernte eingebracht wurde. Auch die Blumen deutete man als Sinnbilder der Schönheit Gottes, die sich widerspiegeln in ihr. Die vielen Bilder des Hohenliedes wurden in der Folgezeit gerne auf sie übertragen. Schließlich berichtet die mittelalterliche *Legenda Aurea*, nach Marias Heimgang in den Himmel hätten sich in ihrem leeren Grab duftende Blumen gefunden. Aus all diesen Gründen erwuchs der Brauch, Sträuße aus Heilkräutern und Blumen zu flechten und als „Würzwich“ in der Kirche segnen zu lassen. Seit über 1000 Jahren gibt es dieses Brauchtum.³¹ Der Segensbrauch erfreut sich heute neuer Beliebtheit. Tage vorher sammelt man Kräuter und Blumen; auch Kinder sind dafür anzusprechen. Beim Gottesdienst liegen die Sträuße rings um den Altar, oder der Boden ist bedeckt von blühenden Kräutern und von den Ähren des Brotgetreides. Vielleicht feiert man auch den Wortgottesdienst im Frei-

³¹ Vgl. Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1978, 65.

en und zieht dann von dort in die Kirche. So wird die Schöpfung in die Liturgie mit einbezogen. Schließlich stellt man den Strauß zu Hause auf, was eine Brücke vom Gotteshaus zur Hauskirche der Familie darstellt. Der Strauß als Sinnbild für die Schönheit und den Reichtum des Schöpfergottes, ein Sinnbild des Heils. Manche bewahren ihn getrocknet auf.³²

Das Thema Maria und Blumen (Pflanzen) ist unerschöpflich. Vor allem die Rose wird ihr zugeordnet. Sie ist die „Geheimnisvolle Rose“ (vgl. Lauretanische Litanei); „die edle Rose“ (vgl. GL 588,2), die „Rose ohne Dornen“. Von der Verwandlung der Welt singt das adventliche Lied „Maria durch den Dornwald ging“: „Da haben die Dornen Rosen getragen . . .“ Maria ist der Rosenstock, der die kostbare Blüte Jesus zur Welt bringt: „die Reine, die uns das Blümlein bracht“ (vgl. GL 132). Sie ist „lilienweiß ganz ohne Schaden“ (GL 583,1). Sie ist die Ähre (vgl. die Darstellung Maria im Ährenkranz) und auch als Traubenmadonna wird Maria gesehen, die die Traube des Lebens zur Welt bringt.

4. Blumen und Pflanzen bei besonderen Anlässen

Bei der Eheschliessung

Blumen sind Ausdruck guter Wünsche, der Zuneigung und der Liebe, so dass der Brautstrauß zur Feier der Eheschließung sinnvollerweise dazugehört. Das Rituale für die Feier der Trauung erwähnt unter den für die Trauung zu treffenden Vorbereitungen die Vase für den Blumenstrauß der Braut.³³ Ursprünglich sind Rosmarin und Myrte Hochzeitspflanzen, die zu einem Brautkranz geflochten oder als Strauß getragen wurden. Myrte wächst vornehmlich in südlichen Ländern, oder unter günstigen Bedingungen im Gewächshaus. Die immergrünen Blättchen der Myrte duften, wenn man sie reibt. Schon die Griechen und Römer haben die Myrte als Zeichen jungfräulicher Anmut angesehen. Der Myrtenkranz kann als Zeichen immergrüner langanhaltender Lebenskraft, als Zeichen des Festes und der Freude gedeutet werden.

Bei der Totenliturgie

„Gottesacker“ – so wurden früher die Friedhöfe genannt, die außerhalb in den Feldern lagen, im Unterschied zu den Kirchhöfen. Der Tod reiht den Menschen ein in die Pflanzung, deren Ertrag sich zeigen wird am Ende der Zeit. „Ihr seid Gottes Ackerfeld“ (vgl. 1 Kor 3,9): „Kirchgärten“ bezeichnet neuerdings die Neugestaltung der Friedhöfe verlassener Kirchen, ehemaliger Kirchhöfe. Oft werden sie (in Hessen) zu öffentlichen Kräutergärten. Der Kirchgarten wird zum Abbild der Schöpfung, als Ort der Kraft und des Trostes, Lebensgarten und damit ein Hoffnungszeichen.

In der Gestaltung und Pflege der Gräber, im Schmücken mit Blumen, Pflanzen und Grablichtern, bringen Menschen ihre Verbindung mit den Verstorbenen zum Ausdruck, die über den Tod hinausgeht. Es sind Zeichen der Liebe und der persönlichen Hoffnung auf das Weiterleben mit Gott.

Ein häufiger Brauch ist es, Blumen mit zur Trauerfeier zu nehmen, sie auf den Sarg zu legen bzw. mit ins Grab zu geben. Für die Liturgie der Kirche ist die Blume im Angesicht des Todes eher ein Symbol der Vergänglichkeit. Der Mensch wird mit einer Blume vergli-

³² Vgl. H. SCHRÜFER, Die Kräuterweihe – ein zeitgerechter Brauch. Grafenau 1989.

³³ Vgl. Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Freiburg i. Br. 1992, 34.

chen. Bei der Verabschiedung in der Trauerhalle heißt es: „Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. Führt der Wind darüber, ist sie dahin, der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr. Doch die Huld des Herrn währt immer und ewig“ (Ps 103,6–8a).

Beim Begräbnis steht eine andere Pflanzensymbolik im Mittelpunkt der christlichen Verkündigung: das Weizenkorn und die Ähre. Der tote Leib wird in die Erde gelegt. Die Liturgie sieht darin die Symbolik des Weizenkorns, von der Christus selbst spricht: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24). Entsprechend heißt es beim Einsenken des Sarges: „Was gesät wird, ist armselig, was aufgeweckt wird, ist herrlich. Dank sei Gott, der uns den Sieg verleiht selbst über den Tod, durch unseren gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus“ (vgl. 1 Kor 15,43a.57).

Auf Todesanzeigen und Grabsteinen sieht man häufig eine schwarze bzw. goldene Rose, häufig auch eine Ähre; in Weingegenden sieht man vermehrt den Weinstock mit Trauben: Angesichts des Todes sagt diese Pflanze: „Wer in mir bleibt“ – wie der Rebzweig am Weinstock –, „der bringt reiche Frucht“ (vgl. Joh 15). Der Palmzweig gilt ebenfalls als Zeichen des Sieges und war ursprünglich den Märtyrern vorbehalten. Ihr Sterbetag wurde ihnen zum „dies natalis“, zum Geburtstag im Himmel. In ihrem Sterben haben sie den Tod besiegt, deshalb gebührt ihnen das Siegeszeichen, die Palme. Kränze gehören seit langen zum Totenbrauchtum und für viele hat der Brauch, an Allerseelen die Gräber ihrer Verstorbenen mit Blumen und Kränzen zu schmücken, etwas Tröstliches. Es sind Zeichen der liebenden Beziehung zu den Verstorbenen. Der Kranz erinnert Christen an den Siegeskranz des Lebens, den der Verstorbene bei allem Hinscheiden errungen hat. „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue gehalten. Schon jetzt liegt für mich der Kranz der Gerechtigkeit bereit“ (2 Tim 4,8). Der Kranz wird zum Zeichen des Sieges über den Tod, wie es in der Offenbarung heißt: „Sei treu bis in den Tod; dann werde ich dir den Kranz des Lebens geben“ (Offb 2,10).

BUCHBESPRECHUNGEN

R. MALCHEREK, Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“. Münster: Aschendorff Verlag 2001 (LQF 86). XLIV u. 227 S.

Die Studie wurde 1999 von der Kath.-Theol. Fakultät der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Doktorarbeit angenommen und war unter der wissenschaftlichen Begleitung von Prof. Dr. Franz Kohlschein entstanden. Schon die Tatsache, dass sie nun gedruckt in der Reihe LQF (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen) des Abt-Herwegen-Institutes der Abtei Maria Laach als Band 86 vorliegt, kann als Qualitätssiegel gewertet werden.

Reinhold Malcherek, Priester des Erzbistums Köln, hat sich mit dieser Arbeit für seinen weiteren liturgiewissenschaftlichen Weg, der ihn nun zum Habilitationsstudium bei Prof. Dr. Andreas Heinz in Trier führte, gut qualifiziert. Mit seinem Thema leistet er nämlich einen bedeutsamen Beitrag zur noch lange nicht ausdiskutierten Frage der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie der Liturgiewissenschaft und damit einen soliden Baustein für die Begründung und Identitätsklärung des „theologischen Hauptfaches“ der Liturgiewissenschaft. Als solches wurde sie ja vom II. Vatikanum in SC 16 gefordert und in der Folge immer mehr etabliert – SC spricht von „disciplina principalis“. Ein solches Bemühen verdient gerade gegenwärtig aus bekannten Gründen hohe Beachtung.

Malcherek ist gründlich und präzise-knapp zugleich: In 181 Seiten Text, einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis, sowie einem Anhang, der aus dem Inhaltsverzeichnis des behandelten Thalhoferschen Werkes und der Bibliographie

Valentin Thalhofers besteht, untersucht er dieses wohl wichtigste Werk des prominenten Liturgiewissenschaftlers des 19. Jh. Er stellt es in den Zusammenhang damaliger Autoren, wie Fluck, Lüft, Schmid und Eisenhofer, vergleicht jeweils kritisch und scharfsinnig und resümiert jeden Schritt.

Im Gespräch mit wichtigen Autoren aus der Zeit der Liturgischen Bewegung und der gegenwärtigen Theologie, gelingt es dem Werk, grundsätzliche Aussagen zu Liturgie und Liturgiewissenschaft zu machen, sie zur Pastoraltheologie abzugrenzen, die Bedeutung der Geschichte zu erschließen, sich aber gegen eine nur historische arbeitende Liturgiewissenschaft – als bloße Liturgiegeschichte – zugunsten einer Theologie der Liturgie zu profilieren. Dies alles kann er grundsätzlich bereits aus Valentin Thalhofers Werk selbst erheben und stimmt mit Angelus Häußlings überein, der Thalhofer als den wohl bedeutendsten Liturgiewissenschaftler des 19. Jh. bezeichnet.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile: Der 1. Teil umfasst Quellen, Ziel, Methode, Aufbau der Studie; Forschungsbericht und Rezensionen zu Thalhofer (1–19);

Teil 2 handelt über die Biographie und das wissenschaftliche Werk Thalhofers (21–46);

Der 3. Teil behandelt die „Konzeption von Liturgiewissenschaft im Handbuch der katholischen Liturgik von Valentin Thalhofer“ (47–172);

und schließlich – als Ergebnis der Studie – wird in Teil 4 Valentin Thalhofers Konzeption von Liturgiewissenschaft und ihre Bedeutung für die Wissenschaftsgeschichte und die Wissenschaftstheorie der Liturgiewissenschaft erarbeitet (173–181). Zumindest dieser Abschnitt als „Quintessenz“ der ganzen Studie müsste eigentlich zur

Pflichtlektüre für jedermann werden, der sich mit Liturgiewissenschaft ernsthaft beschäftigen möchte, vor allem dann, wenn es um die Wissenschaftstheorie der Liturgiewissenschaft und also um Grundsatzfragen des Faches geht.

Nach dieser grundsätzlich positiven Wertung des Buches schmerzt es sicherlich nicht allzu sehr, wenn der Rezensent aus seiner eigenen Sicht auf zwei Punkte hinweist, die vielleicht zu ergänzen wären.

Der erste ist mehr methodischer Natur: Teil 3 beinhaltet nach jedem Teilabschnitt „Thalhofers Position im Vergleich“ – an manchen Stellen ist dieser Vergleich knapp, aber umfassend, an anderen m. E. *allzu* knapp geraten, ohne jedoch den Gesamtduktus zu beeinträchtigen.

Der zweite Kritikpunkt bezieht sich zwar auf die vorhandene, aber zu wenig ausgeführte Einbeziehung bzw. Konfrontation mit Vagagginis Theologie der Liturgie aus dem Jahr 1959. Gerade Thalhofers Sicht der Liturgiewissenschaft als „Entwurf einer Theologie der Liturgie“ (174) würde eine stärkere Auseinandersetzung mit Vagaggini erwarten lassen.

Mit dem Schlusswort der Arbeit selbst (181) kann auch der Rezensent enden: „Diese Studie konnte zeigen, dass Thalhofers ‚Handbuch der katholischen Liturgik‘, das seine wissenschaftliche Lebensleistung darstellt, das bedeutendste liturgiewissenschaftliche Handbuch des deutschsprachigen Raumes im 19. Jahrhundert ist. Seine Konzeption ist ein Meilenstein in der Geschichte der Liturgiewissenschaft und hat bei aller Zeitbedingtheit bleibende Maßstäbe gesetzt.“

Dieses Resümee möge daher auch als Einladung gelten, zu Malchereks neuem Buch zu greifen – es lohnt sich!

Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

H. M. WOLF, Das neue Brauchbuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe. Wien: Österr. Kunst- und Kulturverlag 2000. (392 S.)

„Tradition besteht im Bewahren des Feuers und nicht im Anbeten der Asche.“ Mit diesem bildreichen Wort des Musikers Gustav Mahler eröffnet die Ethnologin und Kunstgeschichtlerin Helga Maria Wolf ihr neues Buch über Bräuche. Der Satz ist durchaus programmatisch gemeint. Alte Bräuche, junge Bräuche und Antibräuche (Aufrufe zur Nichtteilnahme) wollen modellhaft bekannt gemacht werden, um zu einem „kreativen Umgang mit Riten und Sitten“ anzuregen (9). Die Grundlage dieser Darstellung bietet das zweistufige Forschungsprojekt „Alte und neue Bräuche in Wiener Pfarren“ (1990/91 und 1997; 1999 auf das Burgenland ausgedehnt). Darüber hinaus bezieht sich die Autorin auf wissenschaftliche Publikationen, Meldungen aus Zeitungen, Radio, Fernsehen usw. Das neue Brauchbuch folgt damit in Grundzügen der Erstauflage (1992). Dazugekommen sind Exkurse zu den Lebensbräuchen (z. B. Erstkommunion) und Bezüge zu anderen Fachgebieten (Theologie, Trendforschung, Psychologie).

Der Darstellung der Bräuche vorangestellt ist ein kleines ethnologisches ABC (10–55), in dem mosaikartig wichtige Schlüsselworte besprochen werden (z. B. Aberglaube, Bräuche – „Brauchtum“, Cityfeste, Feste und Feiern, Heimat, New Age, Rituale, Symbole, Volkskunde – „Volkskultur“). Man erfährt in diesem einführenden Vorspann Grundlegendes zur Thematik aus dem Blickwinkel einer zeitgenössischen Volkskunde. „Man nimmt Kurs auf einen ‚erweiterten Kulturbegriff‘“ (H. Bausinger) und fasst damit „nicht nur das Schöne und Wahre, Poetische und Idyllische“, sondern vor allem „das Normale, Alltägliche [. . .], Kultur als das ‚wirkliche Leben‘“ (W. Ka-

schuba) ins Auge (50): „Volkskultur ist das, was die Menschen, die dieses Wort verwenden, darunter verstehen“, hatte man auf einer Fachtagung formuliert (49). Der in diesem Sinn erweiterte Blickwinkel bringt Phänomene ins Gesichtsfeld, die man in der Literatur zu dieser Thematik gewöhnlich nicht findet (z. B. Straßenkunstveranstaltungen, Konzerte, Stadt-Marathon).

Es ist eines der Qualitätsmerkmale des Buches, dass es den Leser hineinführt in die volkskundliche Fachdiskussion und in ein interdisziplinäres Denken. Dass damit Fragen aufgeworfen werden, die sich auf wenigen Seiten nicht ganz befriedigend klären lassen, ist unvermeidlich. So wird z. B. unter dem Stichwort „Echt oder schlecht?“ das zur Qualifizierung von Bräuchen häufig beschworene Kriterium der Echtheit kritisch hinterfragt und auf die Gefahr einer Echtheits-Ideologie aufmerksam gemacht. Die relativ kurzen Verweise auf Sprachwissenschaft, Medien-Philosophie, Psychologie und Kunsttheorie vermögen zwar ein Problembewusstsein zu schaffen, eine Klärung der Frage wird damit aber noch nicht erreicht. Auch beim Stichwort „Rituale“ möchte man gerne weiterfragen. Es wird nicht verschwiegen, dass „Riten und Mythen Modeworte geworden [sind]“ (44), dass „die Wiederentdeckung der Rituale ein Nostalgie-Phänomen [ist]“ und dass sich nicht nur „mit Ritualen“, sondern auch „von Ritualen“ gut leben lässt (45). Aber heißt das nun, dass man sich in den Ritenboom einfach einklinken oder ihm eher mit Distanz begegnen soll? Ist wirklich alles, was man gegenwärtig Ritual nennt, ein „Heilmittel gegen das Chaos der Welt“ (N. Bolz)? (44). Auch wenn manche Frage bestehen bleibt, diese Einführung bietet viel Wissenswertes.

Die reichhaltige Sammlung der religiösen und profanen Bräuche Wiens ist dem Kalenderjahr entlang geordnet (57–312). Ne-

ben der restaurativen Pflege und Förderung althergebrachter Frömmigkeitsformen zeigt die Untersuchung, dass verschiedene Bräuche revitalisiert und aktualisiert wurden (z. B. Fastentuch, Fußwallfahrt) und innovative Bemühungen ganz neue hervorbrachten (z. B. Flüchtlings- und Obdachlosenprojekte).

Man erhält z. B. interessante Auskünfte über den 1. Jänner und die Geschichte des Jahresbeginns, über das „gute Omen“, den Brauch einander Glück zu wünschen und über die Orakelbräuche, über das Läuten der Pummerin, das Neujahrskonzert der Wiener Philharmoniker, das Neujahrssbaby und den Antibrauch der Katholischen Jugend mit ihrer Aktion „Brot statt Böller“. Im Oktober beispielsweise ist der „Sonntag der Weltkirche“ ebenso beschrieben wie der „Österreichische Nationalfeiertag“ (26.10.) und der Festtag des hl. Simon und hl. Judas Thaddäus (28.10.). Der seit dem 16. Jh. von den evangelischen Christen als Reformationstag gefeierte 31.10. wurde vom Internationalen Sparkassenkongress 1924 (in Mailand) zum Weltpartag erklärt. Die in den letzten Jahren an diesem Tag populär gewordenen Halloween-Aktivitäten kommen ebenfalls zur Sprache.

Die angefügte Bestandsaufnahme der lebendigen Bräuche im Burgenland (314–379) ergänzt die Untersuchung im großstädtischen Raum.

Abgeschlossen wird die informative und anregende Dokumentation mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis, einem Bildnachweis und einem Register, das beim Nachschlagen große Dienste leistet. Leider ist das im Jahr 2000 erschienene Buch bereits vergriffen. Man kann nur hoffen, dass es bald in einer weiteren Auflage erscheint und so einem breiten Leserkreis zugänglich wird.

Christoph Baumgartinger, Linz

BÜCHEREINGÄNGE

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

J. DIRNBECK, *Die Inquisition*. Eine Chronik des Schreckens. München: Pattloch 2001. 22,7 cm. (590 S. mit zahlr. Abb.). Geb. DM 49,90; ÖS 364,-; SFr 45,60; ISBN 3-629-00845-3.

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993. Mit Supplementum zu Bd. 1 und 2. Übers., bearb. und hg. von M. Klöckener. Unter Mitarbeit von G. Muff OSB. Kvelaer: Butzon & Bercker – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 2001. 19,5 cm. (1120 S.). Geb. DM 148,64; ÖS 1075,-; SFr 132,-; ISBN 3-7666-0078-8.

C. KRAMER VON REISSWITZ, *Die Papstmacher*. Die Kardinäle und das Konklave. München: Pattloch 2001. 22,7 cm. (302 S. mit zahlr. Farbb.). Geb. DM 39,90; ÖS 291,-; SFr 37,-; ISBN 3-629-01626-X.

Th. O. KUHN, *Quelle meines Lebens*. Biblische Betrachtungen für den Alltag. (Bonifatius Kontur: Bd. 1661). Pader-

born: Bonifatius 2001. 19 cm. (125 S. mit 8 Farbb.). Kart. DM 22,80; ÖS 166,-; SFr 21,80; ISBN 3-89710-160-2.

M. REIF, *Das Lied im Gottesdienst*. Ein Leitfaden für die Praxis. Freiburg, Schweiz: Paulusverlag 2000. 21 cm. (192 S.). Kart. SFr 29,80; DM 34,80; ÖS 254,-; ISBN 3-7228-0519-8.

M. SCHARPENBERG, *Zillis wieder im Gespräch*. Gedichte zur romanischen Kirchendecke von St. Martin in Zillis. Beuron: Beuronischer Kunstverlag 2001. 21 cm. (48 S. mit 21 Farbb.). Geb. DM 24,-; ÖS 175,-; SFr 22,-; ISBN 3-87071-087-X.

O. H. SEMMET, *Zwiegespräch*. Gebete nach der Kommunion. Mit einer Einleitung von Guido Fuchs. (Konkrete Liturgie). Regensburg: Pustet 2001. 20,8 cm. (79 S.). Kart. DM 19,80; ÖS 145,-; SFr 19,80; ISBN 3-7917-1736-7.

E. WEBER, *La recherche hymnologique*. (Guides Musicologiques 5). Paris: Beauchesne 2001. 21,5 cm. (232 S.). Kart. FF 162,-; € 24,70; ISBN 2-7010-1416-6.

Besuchen Sie die neue Website der

LITURGIEREFERATE ÖSTERREICHS

Sie finden uns unter der Internetadresse: www.gottesdienst.cc

Wer gestaltet die Homepage der Liturgiereferate Österreichs?

Die Liturgiereferenten der österreichischen katholischen Diözesen sind der „personelle Hintergrund“ dieses Angebots. Sie sind in den einzelnen Diözesen vor allem für die Aus- und Weiterbildung der verschiedenen liturgischen Dienste zuständig.

Ein kleines Redaktionsteam erledigt die laufende Arbeit. Die Verbindung in die gesamt-österreichische liturgische Arbeit ist durch das Österreichische Liturgische Institut gegeben, das sowohl inhaltlich wie auch strukturell (Herausgeber) eng eingebunden ist.

Welche Anliegen verbinden die Liturgiereferenten mit der Homepage?

Die Liturgiereferenten möchten auf dieser gemeinsamen Plattform ihre Kompetenzen und ihre vielfältigen Erfahrungen allen Interessierten an der Liturgie anbieten.

Wir möchten vor allem zwei Hilfestellungen leisten:

- Anregungen zur Vorbereitung von Gottesdiensten
- Bildungsimpulse zu Fragen der Gottesdienstvorbereitung

Die Impulse sollen auf die Vielfalt der Gestaltungsmöglichkeiten aufmerksam machen.

Die Gestaltungs- und Bildungsimpulse werden monatlich aktualisiert.

Bisherige Gestaltungsimpulse

- Bußaktformen in der Messfeier
- Maiandacht
- Schluss-Segen der Messe am Ferienbeginn
- Feier des Taufgedächtnisses
- Erneuerung der Firmgnade
- Erneuerung des Taufversprechens
- Fürbitten
- Zeichen im Wortgottesdienst
- Kommunionmeditation zum Pfingstfest
- Die Feier der Kräutersegnung am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel
- Gedanken und Anregungen zum Erntedankfest
- Kranke und Gemeinde

Bisherige Bildungsimpulse

- Der Fachausschuss Liturgie. Seine Aufgaben und seine Arbeitsweise
- Bußakt
- Bußaktformen
- Fürbitten
- Taufgedächtnis feiern
- Brauchtum und Kräutersegnung am Hochfest Aufnahme Mariens in den Himmel

Wort zu diesem Heft

Grenzerfahrungen angesichts des Todes sind oft auch eine persönliche Herausforderung für das Glaubensleben der Christen. Dieses Heft ist dem Thema „Liturgie und Pastoral im Umfeld von Sterben und Tod“ gewidmet. Die folgenden Beiträge beleuchten einige wichtige Aspekte dieser Thematik und führen in das breite Feld liturgischen und pastoralen Handelns ein.

Wie christliche Totenfürsorge in einer nachchristlich geprägten Gesellschaft gestaltet sein könnte, erläutert Klemens Richter, Professor für Liturgiewissenschaft in Münster, in seinem Beitrag „Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit“. Auf dem Hintergrund einer sich verändernden Praxis im Umgang mit Tod und Trauer ist die christliche Gemeinschaft aufgefordert, bestimmten gegenwärtigen Trends gegenzusteuern; liturgische Feiern können dabei eine wertvolle Hilfe anbieten.

Die kirchliche Begräbnisfeier, das offizielle liturgische Buch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, wird derzeit überarbeitet, um den geänderten Rahmenbedingungen besser entsprechen zu können. Winfried Haunerland, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Linz, geht in seinem Beitrag zur kirchlichen Begräbnisfeier auf aktuelle Herausforderungen für dieses liturgische Buch ein. Ausgehend von der z. T. schwierigen ersten nachkonziliaren Bearbeitung des römischen Modellbuchs in deutscher Sprache, schildert Haunerland die nicht minder großen Schwierigkeiten bei der derzeitigen Überarbeitung, zumal sich auch die gesellschaftliche Situation seither grundlegend verändert hat. In diesem Kontext wirft der Autor auch einen kritischen Blick auf die vor kurzem erschienene Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien.

Für die eben genannte „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt“, welche 1999 vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien herausgegeben wurde, war der Leiter des Referates für den Einsegnungsdienst in Wien, Msgr. Karl Wagner, federführend in der Erstellung dieser Studienausgabe tätig. In seinem Artikel „Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie“ erläutert Wagner Anlass und Beweggründe für die Erarbeitung eines eigenen Begräbnisrituale für die Erzdiözese Wien. Nachdem Wagner – nach seiner Sicht – mangelnde bzw. in unserer Zeit missverständlich gewordene Formulierungen aus dem offiziellen Begräbnisrituale anführt, bringt er in einem weiteren Schritt zahlreiche Beispiele aus der neu erarbeiteten Studienausgabe für die Begräbnisfeier und vermittelt so einen ersten Einblick in dieses Buch.

Die existenzielle Bedrohung, welche oft im Umfeld von Sterben, Tod und Trauer erfahren wird, ist auch für das pastorale Handeln der Kirche eine besondere Herausforderung. Am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg wird seit 1997 ein Projekt zur Trauerforschung und Trauerbegleitung angeboten, welches sich aus wissenschaftlicher Perspektive mit Tod und Trauer befasst. Wolfgang Holzschuh, der diesem Projekt als Dozent angehört, stellt in seinem Beitrag „Fortbildungskonzept ‚Trauerbegleitung‘ für Pastoralberufe“ Aufgaben und Ziele dieses Projektes vor.

Am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck wurde ebenfalls vor kurzem zur selben Thematik ein zweisemestriges Seminar angeboten, von dem Thomas Böhm, Assistent an diesem Institut, einen Kurzbericht gibt.

Konrad Baumgartner, Professor für Pastoraltheologie in Regensburg, legt in seinem Beitrag „Dass wir den Übergang bestehen“ die Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht dar. Besondere Berücksichtigung kommt dabei der Situation von Trauernden sowie dem christlichen Glauben als wesentliches Moment bei der Bewältigung der Trauer zu. Baumgartner plädiert für eine Pastoral des Trostes, die Liturgie und Verkündigung mit umfasst und in der Begleitung von Trauernden ihre diakonische Aufgabe wahrnimmt.

Eine besondere Form der diakonischen Begleitung von Menschen ist die Sterbebegleitung. Petra Hillinger, Journalistin und ehrenamtliche Mitarbeiterin in der Hospiz-Bewegung, gibt in ihren „Gedanken zur Sterbebegleitung“ ein sehr persönliches und zum Nachdenken anregendes Zeugnis gelebten Christseins.

Der Umgang mit Tod und Trauer und die individuelle Betroffenheit hängen meist auch davon ab, wie nahe man jenem Menschen stand, um dessen Verlust man trauert. Das gilt wohl besonders für Eltern, die über den Tod ihres Kindes trauern. Christine Fleck-Bohaumilitzky, Theologin, Pädagogin und Germanistin, ist 2. Vorsitzende des Bundesvereins Verwaiste Eltern in Deutschland e. V. und gibt u. a. einen interessanten Einblick in ihre Arbeit mit verwaisten Eltern.

Die Schriftleitung

Korrektur zu Heft 2/2001, S. 150: Dr. Christoph Baumgartinger hat uns mitgeteilt, dass das von ihm rezensierte Buch (H. M. Wolf, Das neue Brauchbuch) doch noch nicht vergriffen sei.

Klemens Richter, Münster

Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit

Seit bald drei Jahrzehnten ist im deutschen Sprachgebiet das liturgische Buch „Die kirchliche Begräbnisfeier“¹ in Gebrauch, und fast ebenso lang werden die Texte der Eucharistiefeiern für Verstorbene² benutzt – eine Zeitspanne, in der sich der Umgang mit dem Tod in unserer Gesellschaft erheblich verändert hat und selbst da, wo es noch ein christliches Milieu zu geben scheint, Traditionsabbrüche zu verzeichnen sind³. Gerade angesichts des Todes ist die Bandbreite derjenigen, die an Gottesdiensten teilnehmen, oft besonders groß und hinsichtlich des Glaubensspektrums der Teilnehmenden außerordentlich breit: von Mitgliedern der christlichen Kerngemeinde bis zu denen, die das kirchliche Ritenangebot nicht aus Gründen des Glaubens, sondern als sozialpsychologische Wohltat in einer Situation der Hilflosigkeit wahrnehmen oder einfach als Nichtglaubende bei der Beerdigung eines Christen anwesend sind. Schon anlässlich der Erstellung der heute gefeierten Liturgie hat ein Liturgiewissenschaftler bemerkt: „Einer tätigen Teilnahme sind sehr enge Grenzen gesetzt, wenn die Versammlung nicht einmal das Vaterunser gemeinsam sprechen kann. Die Unfähigkeit der Versammelten, sich an Wechselgebeten [. . .] zu beteiligen, erlaubt bei solchen Gelegenheiten keine liturgische Ordnung.“⁴ Wie sehr heute die inzwischen eingetretene Diskrepanz zwischen offiziellen liturgischen Texten und der konkreten Situation empfunden wird, belegt die – hinsichtlich der liturgierechtlichen Aspekte (keine römische Konfirmation!) durchaus zu hinterfragende und daher jedenfalls mutige – Wiener diözesane Eigenliturgie mit der „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien“ von 1999.⁵ Dieses „Rituale“ wurde inzwischen – um einen Anhang „Neue Wege in der Trauerpastoral“ erweitert – im ganzen deutschen Sprachgebiet verbreitet.⁶ Auf welches Bedürfnis dies stößt, zeigt, dass die erste Auflage davon schon nach wenigen Monaten vergriffen war.

1. Totenfürsorge: Auftrag der biblischen Botschaft und gelebte Sorge der Kirche

Erinnerung ist konstitutiv für jüdisches wie christliches Selbstverständnis, weil sich Judentum wie Christentum dem Heilshandeln Gottes in der Geschichte verdanken. So ist die jüdische Pessach-Feier ein Zikkaron – Anamnese, Memoria, eben Gedächtnis – des Exodus

¹ Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.] 1973.

² Messen für Verstorbene. In: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Teil II. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. 2. Aufl. Hg. Im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] 1988, 1159–1203.

³ Vgl. u. a. A. NASSEHI – G. WEBER, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen 1989.

⁴ H. RENNINGS, Streiflichter zur Reform der Begräbnisliturgie. In: Conc(D) 4 (1968) 121–125, hier 123.

⁵ Vgl. dazu in diesem Heft S. 177–187.

⁶ K. WAGNER, Die Feier der Beerdigung. Freiburg – Basel – Wien 2001.

(Ex 12,14), eine Vergegenwärtigung der Herausführung Israels durch seinen Gott aus allen pharaonenhaften Zwängen. Und dieses Gedächtnis bestimmt die Gemeinschaft in ihrer ganzen Existenz hier und jetzt bis zur endzeitlichen Erfüllung der damit verbundenen Heilszusage. Und daraus ergibt sich die Verpflichtung, Gott zu danken, zu preisen und zu loben – und auch um die Erfüllung seiner Heilsverheißung zu bitten.

Christliches Gedenken bezieht sich wesentlich auf das Handeln Gottes in seinem Christus, wobei dieses Gedenken Tod und Auferstehung dieses Christus zum zentralen Inhalt hat. Von daher ist christliche Liturgie per definitionem immer auch Totengedächtnis, weil im Handeln Gottes sein Christus „durch sein Sterben den Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen“ hat.⁷ Nach Paulus bezieht sich der Auftrag Jesu „Tut dies [. . .] zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,25) darauf, dass in jeder Feier neu Jesu Tod und seine Auferstehung verkündet werden muss, „bis er kommt“.

Christliche Totenfürsorge kann sich dabei auch auf das Alte Testament beziehen: „Schenke jedem Lebenden deine Gaben, und auch den Toten versag deine Liebe nicht! Entzieh dich nicht den Weinenden, vielmehr trauere mit den Trauernden!“ (Sir 7,33f). Dieses Wort bedeutet für Juden wie für Christen seit jeher Appell und Motiv für einen pietätvollen Umgang mit den Toten und den Hinterbliebenen. Und Tobit, der als Fremder in Ninive seiner Glaubensüberzeugung treu geblieben ist, gilt als Beispiel der Sorge um eine würdige Bestattung der Toten: „Wenn ich sah, dass einer aus meinem Volk gestorben war und dass man seinen Leichnam hinter die Stadtmauer von Ninive geworfen hatte, begrub ich ihn. Ich begrub heimlich auch alle, die der König Sanherib hinrichten ließ [. . .]“ (Tob 1,17f). Der Engel Rafael bestätigt sein Tun: „Und ebenso bin ich in deiner Nähe gewesen, als du die Toten begraben hast. Auch als du ohne zu zögern vom Tisch aufgestanden bist und dein Essen stehengelassen hast, um einem Toten den letzten Dienst zu erweisen, blieb mir deine gute Tat nicht verborgen, sondern ich war bei dir“ (Tob 12,12f). Die Toten zu begraben und die Trauernden zu trösten, diese beiden Dienste gehören nach jüdisch-christlichem Selbstverständnis seit jeher zu den leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit.

Von Anfang an hat die Kirche im Geiste des Alten und des Neuen Testaments den Toten das letzte Geleit gegeben und den Hinterbliebenen in Verkündigung und Liturgie, durch helfenden Beistand und sorgende Begleitung Trauerhilfe geleistet. Sterben und Tod gehörten zum Leben und erhielten ihre Deutung und Sinngebung aus der Hoffnung der Christen aufgrund der Zusage Jesu: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben“ (Joh 11,25f). Zu diesem Kernbestand christlichen Glaubens schreibt Paulus: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. [. . .] Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15,14.19).

Wie beeindruckend diese Haltung für die nichtchristliche Umwelt war, zeigt die Aussage des heidnischen römischen Kaisers Julian Apostata um 362: „Was ist der Grund, dass wir unsere Augen nicht auf das richten, wodurch die gottlose Religion der Christen Verbreitung gefunden hat, nämlich auf ihre Güte gegen die Fremden und auf die Sorgfalt, die sie auf die Bestattung ihrer Toten verwenden [. . .]?“⁸ Für den Umgang der christlichen Gemeinde mit

⁷ II. VATICANUM, SC 5; vgl. Präfation für die Osterzeit I.

⁸ Julian. 429 D (= ep. 22, ed. W. C. Wright, *The works of the emperor Julian*. Vol. 3: Letters, Epigrams, Against the Galilaeans, Fragments. London ²1953, 68).

Sterbenden und Toten galt ganz unabhängig von den verschiedenen Ausprägungen im Laufe der Geschichte des Christentums insgesamt das, was Reiner Kaczynski für das christliche Altertum so beschreibt:

„Die menschliche Sorge um Sterbende und Verstorbene galt als Liebespflicht der nächsten Angehörigen. Darüber hinaus wurde die christliche Sorge um Sterbende und Verstorbene bald als Liebespflicht der Gemeinden verstanden, in denen die Menschen auf Erden lebten und deren Glieder sie auch über ihren Tod hinaus blieben. Solche christliche Sorge schlug sich in der Entwicklung einer eigenen kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie nieder. Diese setzte – im Unterschied zu heidnischen Totenbräuchen – schon lange vor dem Augenblick des Sterbens ein und wollte so zum Gelingen des Übergangs vom irdischen zum ewigen Leben beitragen; sie endete erst mit der Bestattung. Mit dieser kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie war von Anfang an auch das Anliegen verbunden, durch die Verkündigung der Botschaft von der Auferstehung die vom Sterben eines Menschen besonders schmerzlich Betroffenen vor unchristlicher Trauer und Verzweiflung zu bewahren, sie zu trösten und ihre Hoffnung zu stärken.“⁹

2. Ein sich verändernder Umgang mit Tod und Toten

In den letzten Jahrzehnten haben die Bestattungskultur und die Welt der Trauer einschneidende Veränderungen erfahren. Die Einstellung zu Sterben und Tod hat sich gewandelt, und die Unfähigkeit mit Schmerz und Trauer umzugehen, scheint gewachsen. Der Erfurter Pastoraltheologe Franz Georg Friemel hat dies schon vor über einem Jahrzehnt festgestellt:

„In der Gegenwart scheint die Selbstverständlichkeit, mit der die kirchliche Beerdigung nicht nur von der Gemeinde, sondern auch von der Gesellschaft akzeptiert wurde, im Schwinden begriffen zu sein. Nachdem in den siebziger Jahren die Taufe und in den achtziger Jahren die kirchliche Trauung ihre Plausibilität verloren haben und bei vielen in eine Grundsatzdiskussion geraten sind, dürfte für die neunziger Jahre das kirchliche Begräbnis – vielleicht sogar die Bestattung als Erfüllung eines allgemein religiösen Bedürfnisses angesichts des Todes – zum Problem werden.“¹⁰

Als Gründe für diese Entwicklung nennt er Anonymität, Verdrängung und das Schwinden des Bewusstseins, dass Bestattung mehr als Entsorgung einer Leiche ist, dass es neben der hygienischen eine religiöse Seite gibt und dass sich bislang zumindest angesichts des Todes unausweichlich die Sinnfrage stellte.

Und sicherlich ist auch diese Feststellung richtig:

„Trotz der Todesanzeigen in den Zeitungen und der Information über das Sterben herausragender Künstler, Wissenschaftler und Politiker im Fernsehen ist der Tod in der Öffentlichkeit ausgegrenzt und bleibt, außer bei den genannten Ausnahmen, auf den kleinen privaten Raum der Familie, der Freunde, der Nachbarn beschränkt. Nur der ‚ferne‘ Tod – im Libanon oder am Persischen Golf – erreicht uns, aber nur als ‚Meldung‘, als Medieninformation und somit fast als Konsumartikel; der ‚nahe‘ Tod vollzieht sich unter Ausschluss der Öffentlichkeit in Kliniken und Altersheimen. Man ist nicht dabei. Mit Sterben und Tod haben Fachleute zu tun, nicht die Menschen der Durchschnittsbevölkerung. Selbst der engste Familienkreis überlässt den sterbenden Angehörigen gern den Spezialisten: Der Krankenhausarzt teilt den Hinterbliebenen die endgültige Ergebnislosigkeit seiner Bemühung mit, der Bestatter arrangiert die Beerdigung und die damit verbundenen Formalitäten, der Pfarrer führt die Beerdigung durch und der praktische Arzt verschreibt Beruhigungsmittel.“¹¹

⁹ R. KACZYNSKI, Die Sterbe- und Begräbnisliturgie. In: B. KLEINHEYER [u. a.], Sakramentliche Feiern II. Regensburg 1984 (GDK 8) 193–232, hier 208.

¹⁰ F.G. FRIEMEL, Die Toten begraben. Pastoralsoziologische Überlegungen. In: ThPQ 136 (1988) 326–334, hier 327f.

¹¹ Ebd. 328f.

Sterben und Tod sind anonym geworden, so dass der *vita communis* nicht mehr die *mors publica* entspricht.¹²

3. Christliche Gemeinde angesichts dieser Trends

Es kann zweifellos eine Entlastung sein, nüchtern zur Kenntnis zu nehmen, dass nunmehr auch beim Thema Bestattung volkscirchliche Erwartungen an die Kirche zurückgehen. Aber das reicht nicht hin. Solche Einsichten müssen zu einem Umdenken in der gemeindlichen Praxis führen. Abgesehen von dem neuen Wiener Rituale haben die liturgischen Bücher auf diese Veränderungen bislang nicht reagiert. Wohl erst auf dieses Rituale hin wurde von den Liturgiekommissionen des deutschen Sprachgebietes eine Überarbeitung in Angriff genommen, denn – so die Zeitschrift der Liturgischen Institute – „der offizielle Ritus bedarf dringend einer Überarbeitung, und es werden zusätzliche Hilfen gesucht“¹³. Mit dazu beigetragen haben mag die Jahrestagung 2000 der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten und -dozentinnen im deutschen Sprachgebiet (AKL), die unter dem Thema stand: „Liturgie im Umfeld von Sterben und Tod im Kontext der säkularen Gesellschaft“.¹⁴

Die offiziellen Texte gehen von einer fest im Glauben stehenden Kerngemeinde aus. Der Tod scheint nach wie vor zum Leben der Christen zu gehören. Aber tatsächlich gilt zunehmend auch für Christen, was unsere Gesellschaft kennzeichnet: Die Beerdigungsrituale verlieren an Bedeutung. Die Gräber verjähren, es gibt keine ewigen Grabstätten mehr. In Großstädten besteht oft nur noch ein fünfzehnjähriges Belegungsrecht. Die Toten nehmen an der gesellschaftlichen Mobilität teil. Der Tod ist peinlich, und auch die Trauer wird es. Der Anstand verbietet jede Anspielung darauf. Die Verdrängung der Trauer wächst entsprechend der Verkümmern des Todes. Und auch für viele Christen scheint der plötzliche Tod als wünschenswert zu gelten, der Tod nicht mehr das Ziel des Lebens zu sein.

So scheint die Tendenz zuzunehmen, das Andenken an die Toten zu verdrängen. Eine geradezu logische Konsequenz sind dann die sogenannten anonymen Bestattungen in Parks, in denen die Grabstellen nicht mehr kenntlich gemacht werden. Das damit verbundene ‚Erinnerungsverbot‘ geht häufig von alternden Menschen selbst aus, die ihren Kindern entweder die Mühe der Grabpflege ersparen wollen oder ihnen dies überhaupt nicht zutrauen oder aber niemanden mehr kennen, der sich ihrer erinnern möchte. Müssten demgegenüber nicht wenigstens die christlichen Gemeinden tätig werden und sich diesem allgemeinen Trend widersetzen?

Die mit der veränderten gesellschaftlichen Haltung zum Tod auch für die christlichen Gemeinden verbundene Problematik haben die deutschen Bischöfe 1994 in Leitlinien für die Gemeindearbeit angesichts dieser Veränderungen beschrieben.¹⁵ Behandelt werden u. a.

¹² Vgl. E. JÜNGEL, *Tod*. Stuttgart – Berlin ⁴1977 (ThTh 8) 44.

¹³ In: Gd 34 (2000) 124. Das bislang wohl umfassendste Werkbuch mit konkreten liturgischen Hilfen: M. PROBST – K. RICHTER, *Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie*. Freiburg – Basel – Wien 1996.

¹⁴ Vgl. B. GILLES, *Kundenorientiert? Liturgie bei Sterben und Tod im Kontext der säkularen Gesellschaft*. In: Gd 34 (2000) 161–163. Vgl. auch M. STUFLESSER. In: LJ 51 (2001) Heft 3.

¹⁵ *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994 (DtBis 53). Vgl. auch: *Das kirchliche Begräbnis in Europa. Pastoralliturgische Überlegungen und Empfehlungen*. In: HID 47 (1993) 166–172, ein Dokument, das beim Europäischen Treffen der Nationalen Liturgiekommis-sions-Sekretäre vom 22.–27.6.1992 in Berlin erstellt wurde.

die Bedeutung des Bestatters und das Verhältnis der Gemeinde zu dem Bestattungsunternehmen, der Friedhof als Ort der Trauer und der Hoffnung, heutige Bestattungsformen und christlicher Glaube, Trauerbegleitung, kirchliche Mitwirkung bei der Bestattung von aus der Kirche Ausgetretenen sowie christliche Lebensgestaltung im Angesicht des Todes.

4. Totenliturgie als Hilfe in der Trauer

4.1 Zusammenhang von Liturgie und Diakonie

Bei der Liturgie im Angesicht des Todes¹⁶ geht es sowohl um die Sterbenden und Toten als auch um die Trauernden. Das Beerdigungsritual hat die Funktion, die Veränderungen in den Beziehungen zwischen Verstorbenen und Trauernden wie auch zwischen den Trauernden und ihrer Umwelt zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Es stellt den Weg dar, den die Trauernden zu gehen haben, ermöglicht und begrenzt zugleich ihre Emotionen, reduziert ihre Angst vor der Bewältigung ihrer neuen Lebenssituation, spricht ihnen den neuen Status zu, proklamiert diesen Status auch in der Öffentlichkeit und sichert den Trauernden zu, dass sie einen Platz in der Welt der Lebenden behalten und der Zwischenzustand ihrer Isolierung kein permanenter sein werde.¹⁷ Sollen alle diese Aufgaben erfüllt werden, kann dies die Liturgie nicht allein leisten, dann müssen liturgisches Handeln und diakonales Tun eng miteinander verbunden sein, dürfen Feier der Liturgie und Gottesdienst des Lebens bei dieser zentralen Sinnfrage nicht auseinanderfallen.

Die Ermöglichung der Trauer ist eine Aufgabe, die heute mehr als früher auch von der Liturgie verlangt wird. Vor einiger Zeit konnte noch mit einer Arbeitsteilung zwischen Kirche und christlich geprägter Gesellschaft gerechnet werden: Die Ortsgemeinde, die Nachbarschaft vor allem, kümmerte sich um die Hinterbliebenen, auch das nach fest vorgeprägten Ritualen, die heute weithin verloren sind. Die gottesdienstliche Begleitung der Trauernden war dann zeichenhafte Verdichtung aus dem Glauben vornehmlich an den Übergängen der verschiedenen Trauerphasen. Die Feier der Liturgie musste nicht so sehr von der Trauer bestimmt sein, die ja im gesellschaftlichen Umfeld der Hinterbliebenen durchgetragen wurde.

Der jüdische Umgang mit Tod und Trauer zeigt bis heute, was diese Arbeitsteilung meint.¹⁸ Die Trauernden sind bis nach der Beerdigung von allen religiösen Pflichten befreit, denn ein Trauernder wird kaum für fähig gehalten, Gott zu loben. Dafür gibt es beim Begräbnis kein Wort der Trauer, sie ist ein einziger Lobpreis Gottes: „Die Hinterbliebenen verkünden das Lob Gottes und ehren damit ihre Verstorbenen und die Erziehung, die sie von ihnen genossen haben, dass sie selbst im größten Schmerz Gottes Größe und seine Gerechtigkeit öffentlich bekennen.“¹⁹ Erst nach dem Begräbnis erfolgt ein Trostzuspruch mit Ps 103,14 und Jes 25,8. Den Hinterbliebenen wird so die Trauer zugestanden im Wis-

¹⁶ Unter diesem Titel steht die immer noch umfassendste Untersuchung zur Liturgie und deren Umfeld: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium.* Hg. H. Becker – B. Einig – P.-O. Ullrich. St. Ottilien 1987 (PiLi 3 u. 4). Vgl. auch: *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde.* Hg. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1990 (QD 123).

¹⁷ Vgl. Y. SPIEGEL, *Der Prozeß des Trauerns.* München – Mainz 1981.

¹⁸ S. Ph. DE VRIES, *Jüdische Riten und Symbole.* Wiesbaden 1981, 253–306; G. MAYER, *Jüdisches Beten angesichts des Todes.* In: *Liturgie im Angesicht des Todes. Judentum und Ostkirchen.* Hg. H. Becker – H. Uhllein. 2 Bde. St Ottilien 1996f (PiLi 9 u. 10) 609–628. 823–837.

¹⁹ L. TREPP, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung.* Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 156.

sen darum, dass sich jede Verdrängung später rächen wird. Andererseits trägt die Gemeinde das Gotteslob weiter in der Hoffnung darauf, dass auch die Trauernden bald wieder daran teilnehmen können.

Die Liturgie kann die Trauerarbeit nicht losgelöst vom diakonalen Tun leisten. Es geht um eine Neubesinnung des Zusammenhangs von Liturgie und Diakonie beim Umgang mit den Toten wie den Trauernden. Daher schreiben die deutschen Bischöfe:

„Für uns Christen geht es um eine liturgische und diakonische Perspektive: um die helfende Zuwendung an jene, die an Gräbern nach Trost verlangen. Das Ritual ist ein zwar wichtiger, aber nur ein erster Akt der Hilfe der Trauerarbeit. Diese müsste in Gesprächen vorher und nachher fortgeführt werden. Erster Ansprechpartner für Trauernde ist heute zumeist der Bestatter, dann erst der Seelsorger. Neben der Verkündigung im Gottesdienst und am Grab, neben liturgischen Feiern von Wortgottesdienst bzw. Eucharistie und den einzelnen Stationen bei der Bestattung kommt der Diakonie der Christen, der Gemeinde und der Kirche insgesamt gegenüber den Trauernden besondere Bedeutung zu [. . .] Der diakonische Aspekt stellt auch den Grund und die Motivation dar, dass die Kirche auch ihren fernstehenden Gliedern in Gebet und Liturgie das letzte Geleit gibt. Die offiziellen liturgischen Texte nehmen freilich auf solche Situationen zu wenig Bezug bzw. sind dafür nicht passend. Für Menschen, die der Kirche fernstehen, sind Grenzsituationen wie ein Todesfall häufig die einzigen Berührungspunkte mit der Gemeinde oder überhaupt mit der Kirche und ihren Diensten. In der Situation der Trauer gewinnt der christliche Glaube für sie Gesicht und Ausdruck.“²⁰

4.2 Begräbnisfeier zwischen Klage und Osterjubiläum

Wie die jüdische so kennt auch die älteste Gestalt der römischen Sterbe- und Begräbnisliturgie des 7./8. Jh. keine Klage. In einem einzigen Gottesdienst, der mit der Wegzehrung beginnt und mit der Bestattung endet, werden alle Handlungen an dem Sterbenden und Toten vom Gebet begleitet.

Demgegenüber gibt es heute den Vorwurf, die Totenliturgie sei zu österlich geprägt und gebe der Trauer und Klage nicht genügend Raum.

Ludwig Bertsch hat auf eine mögliche Engführung durch die erneuerte Liturgie aufmerksam gemacht, auf „die Behinderung der Trauer der Angehörigen durch eine einseitige Betonung des österlichen Aspektes in den kirchlichen ‚rites de passage‘. Wie es gefährlich ist, den End- und Zielpunkt des Überganges, die Auferstehung, aus dem Auge zu verlieren und vor allem seine Bedrohung zum Mittelpunkt der Liturgie und Frömmigkeit zu machen, so problematisch ist es auch, zuerst und vor allem das strahlende Ziel des Überganges herauszustellen und die übrigen Stufen zu vernachlässigen [. . .] Wenn im Totengottesdienst nur österliche Gebete, Lieder und Lesungen ausgewählt werden, die keine Äußerung der Klage, des Schmerzes und der Trauer zulassen, ist eine Engführung gegeben, die dem ganzen Weg des transitus Domini et fidelium nicht entspricht“.²¹

Und Ottmar Fuchs schreibt an gleicher Stelle: „Erschütterung und Fassungslosigkeit werden manchmal ins Wort gebracht, was aber fehlt, sind Vorlagen, die einen integralen Klageprozess zulassen und gestalten: die Begräbnisfeier läuft ohne Klageritual ab.“²² Er kritisiert, dass die Gebete zum Teil zwar auf die Situation der Trauernden eingehen, doch nicht deren eigene Klage aussprechen, sondern Gott sofort anreden und ihn um Trost und Glauben für die Hinterbliebenen bitten. Nur eine Oration bringe die Hilflosigkeit angesichts des Todes ins Wort: „Allmächtiger Gott, hilflos stehen wir dem Sterben unserer Lieben gegen-

²⁰ Unsere Sorge um die Toten (s. Anm. 15) 50f.

²¹ L. BERTSCH, Befähigung zur Trauer. In: Im Angesicht des Todes (s. Anm. 16) 903–920, hier 912f.

²² O. FUCHS, Klage. Eine vergessene Gebetsform. In: Im Angesicht des Todes (s. Anm. 16) 939–1024, hier 1015.

über; es fällt uns schwer, deine Pläne zu begreifen und zu bejahen.“²³ Insgesamt aber würden Bitte und Zuversicht vorherrschen. So richtig diese Beobachtung ist, könnte diese Frage in der Liturgie wohl nur dadurch aufgenommen werden, dass sie Gott selbst auf der Seite der Trauernden mitklagen lässt. Fuchs selbst merkt dazu an, dass vieles davon auch außerhalb der Liturgie geschehen könnte, vielleicht aber auch in neuen liturgischen Formen.

Allerdings ist auch zu berücksichtigen, was Artikel 81 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* verlangt: „Der Ritus der Exsequien sollte deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken [. . .].“ Entsprechend wurden der Gerichtsgedanke sowie Sünden- und Höllenangst, die die Totenliturgie seit dem Mittelalter prägten, getilgt und Veränderungen im Glaubensverständnis berücksichtigt. Auf den früher üblichen Dualismus von Seele und Leib wird nicht mehr eingegangen, die Seele nicht mehr erwähnt. Mehrfach ist vom Leib die Rede im Unterschied zur Gesamtperson des Toten. Die Existenz der Engel, für manche mit Schwierigkeiten belastet, tritt in den Hintergrund. Ähnlich verhält es sich mit dem Fegfeuer.

Eine soziologische Untersuchung der heutigen Totenliturgie von Gerhard Schmied fällt insgesamt recht positiv aus.²⁴ Er sieht in der Hinwendung zum Adressaten einen großen Gewinn, obwohl auch er meint, die Bedürfnisse der Angehörigen nach Kraft und Trost sollten noch stärker berücksichtigt werden. Besonders die feierliche Verabschiedung bringe für die Trauernden die Wahrnehmung des Verlustes zum Ausdruck, den viele nach einem Todesfall zunächst verneinen.

4.3 Trauerphasen und Liturgie

Wenn Liturgie im Kern immer Deutung des Lebens im Lichte des Pascha-Mysteriums ist, dann verwundert nicht, dass die liturgische Begleitung Trauernder exakt den verschiedenen Trauerphasen entspricht. Und hier ist in Erinnerung zu bringen, was die katholische Sterbe- und Totenliturgie schon immer prägte: Sie ist nicht eine Kasualliturgie zum Begräbnis, sondern steht vielmehr in dem großen Zusammenhang der Sorge der Kirche für die sterbenden Menschen sowie für die Verstorbenen und Hinterbliebenen.

Daher kennt die Liturgie auch eine vorauslaufende Begleitung, die eine Trauerbewältigung nach Eintritt des Todes erleichtern kann. So bietet die „Feier der Krankensakramente“²⁵ Möglichkeiten der Heilssorge für den Todkranken und als liturgische Sterbebegleitung vor allem die Wegzehrung. Der oft kurzen Phase des Schocks, dem die Hinterbliebenen nach Eintritt des Todes ausgesetzt sind, gelten die Sterbegebete. Die Totenwache bzw. das Totengebet begleitet die meist bis zur Beerdigung währende kontrollierte Phase. Eucharistiefeier und Grablegung sind dann auch eine ganz praktische Liebestat der Gemeinde, wenn sie die Trauer der Hinterbliebenen ernst nimmt und zum Gebet auch noch die körperliche Nähe und menschliche Zuwendung kommen; deshalb ist das Zusammensein über die Liturgie hinaus so wichtig, etwa in Form einer Agape (Beerdigungskaffee). Dann erst set-

²³ Die kirchliche Begräbnisfeier (s. Anm. 1) 41.

²⁴ Vgl. G. SCHMIED, Die Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum. Anmerkungen eines Soziologen. In: *Im Angesicht des Todes* (s. Anm. 16) 181–205.

²⁵ Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. 2. Aufl. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Solothurn [u. a.] 1994.

zen die eigentlichen Probleme für die Trauernden mit der sogenannten regressiven Phase ein, in der die Zerstörung der Lebenswelt durch den Tod deutlicher erfahren wird. Hier sind außerliturgische Hilfen besonders gefordert, etwa ein Besuchsdienst trauererfahrener Gemeindemitglieder (hier könnte auch an die Wiederbelebung von ‚Bruder-/Schwesternschaften‘ gedacht werden, wie sie vereinzelt schon entstanden sind). Die Liturgie setzt die Trauerbegleitung erst wieder mit dem Gedächtnis nach sechs Wochen (Römisches Messbuch: nach 30 Tagen) fort, im Idealfall also parallel am Abschluss dieser Phase, in der Trauernde besonders gefährdet sind. Das Jahrgedächtnis sollte dann den Abschluss der adaptiven Phase der Trauer darstellen, in der eine erneute Zuwendung zum Leben erfolgt, eine neue Beziehung zu dem Verstorbenen gefunden werden sollte.

Die Liturgie steht also vornehmlich am Übergang von einer Phase der Trauer zu einer anderen, ist also Feier des Glaubens – so ist es wohl idealiter zu denken – immer an einem Punkt, da ein Trauerabschnitt abgeschlossen werden soll und in einen neuen eingetreten wird.

5. Totenliturgie und Biographie

Der Eichstätter Liturgiker Theodor Maas-Ewerd kritisiert: „Der Begräbnisritus verliert immer mehr sein Profil“, weil die „Texte und Riten immer häufiger die Situation verfehlen und – trotz aller Bemühung um Auswahl (oder Anpassung) – unglaublich wirken, weil nicht selten völlig fehlt, was an Glaubenssubstanz vorausgesetzt wird.“²⁶ Er plädiert für eine größere Differenzierung der Riten und fordert Hilfen für viele konkrete Fälle. Aber es stellt sich eben die Frage, ob es möglich ist, die nahezu von Fall zu Fall unterschiedlichen Situationen in offiziell gebilligten Texten einzufangen. Sicherlich können die christlichen Riten auch für Nichtglaubende eine wichtige Funktion haben, und sicher ist es Aufgabe christlicher Gemeinde, auch denen ihre Sorge angedeihen zu lassen, die keine andere Möglichkeit für ein würdiges Begräbnis haben. Aber zugleich kann es auch als Entlastung empfunden werden, dass die Kirche nicht mehr das Ritenmonopol hat, sich freie Grabredner für Nichtglaubende anbieten. Der Unterschied zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen ‚Anbietern‘ lässt sich so kennzeichnen:

„Während die nichtkirchlichen Anbieter an einer Überbetonung der subjektiven Befindlichkeit und der je unterschiedlichen Bedürfnisse kranken und es dabei den einzelnen zumuten, einen Teil des Entwicklungsweges zum Ritual selbst zurückzulegen, vernachlässigt die Kirche es offenbar nach wie vor, die vorhandenen Rituale aufs engste mit der jeweiligen lebensgeschichtlichen Situation zu verknüpfen. Kein weltlicher Anbieter kann mit ihrem Schatz an lebensdienlichen Ritualen konkurrieren. Eines aber können die weltlichen Anbieter offenbar besser: sie hören genauer hin und gehen auf die Bedürfnisse der ‚Kunden‘ ein.“²⁷

Sicherlich muss in einer nachchristlichen Gesellschaft die Einbettung der Liturgie in die Biographie stärker berücksichtigt werden. Von daher sind viele der liturgischen Feiern, die von den Soziologen als Übergangsriten bezeichnet werden, wohl keine Übergangsriten mehr im Horizont bisheriger Definition. Wenn die Taufe nicht mehr allein am Beginn des Lebens steht und die kirchliche Trauung nicht mehr am Beginn dessen, was gesellschaftlich unter Ehe oder Lebensgemeinschaft verstanden wird, dann handelt es sich jeweils um eine Glaubensentscheidung an einer bestimmten Stelle der Lebensbiographie. Dies wird nicht in

²⁶ Th. MAAS-EWERD (Rezension zu:) Der Umgang mit den Toten (s. Anm. 16). In: ThRv 90 (1994) 148–152, hier 150f.

²⁷ H. SCHMOLL, An den Wendepunkten des Lebens. Was wird aus den Ritualen der Kirchen? In: FAZ v. 21.6.1997, 4.

gleicher Weise auch für die Beerdigung gesagt werden können, da der Tod nun einmal nicht auf eine Glaubensentscheidung zurückgeht. Wenn sich aber heute Hinterbliebene anlässlich des Todes an die Kirche wenden, ist angesichts konkurrierender Ritenanbieter zunehmend davon auszugehen, dass dieser Bitte eine mehr oder minder bewusste Entscheidung vorausgegangen ist. „Sie erhoffen an den Rändern des Todes ein spezifisches Mehr.“²⁸ Das belegt auch der dramatische Rückgang kirchlicher Bestattungen, so etwa in Hamburg in zwei Jahrzehnten um etwa die Hälfte.

Wer sich von den nicht in der Mitte in der Gemeinde Stehenden an die Kirche wendet, hat zumindest den „Wunsch nach einer Sprache der Hoffnung, wenn die Worte versagen“, den „Wunsch nach einer Kraft, die das Sinnlose aushält“, und „die Sehnsucht, Heil und Segen zu finden“.²⁹ Immer weniger verstehen die biblisch-christliche Sprachtradition und die christlich geprägte Bildwelt als Ausdruck ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen. Das Herzstück christlicher Verkündigung, die Rede von der Auferstehung, kann oft nicht mehr vorausgesetzt werden und gerät zu einer Lehr- und Leerformel. Die Liturgie steht hier unter dem Anspruch, Glaubenslehre und individuelle Erfahrung, dogmatische Aussage und den konkreten Menschen zusammenzuführen.

Die „weltliche Musik von Opernarien bis zu Popsongs spricht oft verständlicher von der Lebenshaltung, den Sehnsüchten und Erlösungswünschen als manche Choräle, deren Text die Trauergemeinde nicht mehr kennt und versteht [. . .] Durch ‚Aktionen‘ wie über dem Grab aufsteigende Luftballons, Tragen des Sarges, Knüpfen von Bändern, Blumenpflanzen etc. und stärkere Beteiligung am liturgischen Geschehen versuchen sie, ihre Sprache der Hoffnung für das Unausprechbare zu finden. Was spricht dagegen, diese Beteiligungsformen, die im Rahmen von Familiengottesdiensten [. . .] gewünscht und inszeniert werden, auch in Trauerfeiern zuzulassen? [. . .] Sieht man die kirchliche Bestattung als eine Form, die aus dem familialen Kleinkult entstanden ist, öffnen sich liturgische Möglichkeiten, die den gottesdienstlichen Charakter mit der Sehnsucht nach Individualität auch in der Trauerfeier verbinden.“³⁰

Die evangelische Autorin sieht hier die Möglichkeit einer Ausdrucksgestalt für Protest und Klage, denn „in der privatisierten Gesellschaft, in der der Tod der Intimsphäre zugeordnet ist, gibt es kaum noch gesellschaftliche akzeptierte Orte, die Trauernden die Gelegenheit bieten, ihre Trauer auszudrücken. Der Kontext der Trauerfeier ist der einzig verbliebene Rahmen, in dem die Trauer ohne Scham gezeigt werden darf.“ Die liturgische Gestaltung „muss deswegen nicht nur Protest und Klage Raum geben, sondern sie muss auch für ein Gottesbild transparent sein, in dem Gott Ziel der Verzweiflung sein darf [. . .] Die biblische Tradition bietet einen reichen Vorrat an Sprachmustern, um Protest und Klage vor Gott auszudrücken.“³¹

Die Klagetradition der Psalmen und Klagelieder nimmt Leidenserfahrungen so auf, dass sie heutige Ohren vielleicht leichter erreichen als die unvermittelte Rede vom Kreuz. Hier können die Sprachmuster der alttestamentlichen und biblisch-christlichen Tradition leichter als ‚geliebene Sprache‘ dienen als die verbliebenen Reste der kirchlichen Verkündigungssprache früherer Generationen.

²⁸ K. WIEFEL-JENNER, An den Rändern des Todes. Beobachtungen und Überlegungen zur liturgischen Gestaltung von Trauerfeiern. In: PTh 86 (1997) 414–428, hier 415.

²⁹ So die drei Überschriften. In: Ebd. 414–428.

³⁰ Ebd. 419. Allerdings sollten sich Begriffe wie ‚Trauerfeier‘ oder ‚Trauergottesdienst‘ zumindest katholischerseits nicht einbürgern, da dies eben nur einen Aspekt des christlichen Begräbnisses betrifft. Vgl. dazu: Namen für Begräbnisgottesdienste. In: Gd 35 (2001) 68.

³¹ Ebd. 422f.

Darüber ist nachzudenken, denn die liturgischen Texte sind kritisch zu benutzen. Hans Hollerweger, Leiter der Arbeitsgruppe zur Erstellung der seit 1973 gültigen liturgischen Ordnung der Begräbnisfeier, schrieb schon bei deren Veröffentlichung:

„Ein Ritus ist nur ein Werkzeug, und ein neuer Ritus will ein besseres Werkzeug sein. Entscheidend sind die pastoralen Anstöße, die von ihm ausgehen. Er muss daher im Zusammenhang gesehen werden mit der gesamten Heilssorge der Kirche für den Menschen, der sich bei der Mitfeier der Begräbnisliturgie des Mysteriums vom Tod bewusst werden soll, um so das Mysterium des Lebens deuten zu können.“³²

Hier darf auf einige Perspektiven verwiesen werden, die sich in der schon genannten Tagung³³ herauskristallisiert haben: Kirche muss sich kundenorientiert präsentieren, um den ‚Markt‘ um Tod und Bestattung mitzugestalten. Dazu gehört auch, die Feierkompetenz der Vorsteher zu schulen und professionelle Trauerbegleitung anzubieten. (Letzteres können aber wohl kaum die Seelsorger und Seelsorgerinnen leisten, die im Unterschied zu den Bestattern sich eben nicht nur um den Umgang mit Tod und Hinterbliebenen zu kümmern haben.) Weiter wurde gewünscht, sich mehr um jene Verstorbenen zu kümmern, die sonst niemand begleitet, Bestattung also als Liebesdienst aus christlichem Menschenbild heraus zu verstehen. Schließlich sollte die Gestaltung und Pflege von Gräbern und Friedhöfen in einem Raum, der von der Gesellschaft insgesamt wahrgenommen wird, die christliche Identität bezeugen.

6. Kritische Prüfung liturgischen Handelns

Es bleibt die Frage, ob dem Gottesdienst nicht zuviel aufgebürdet wird. Kann die Liturgie wirklich „der individuellen Unfähigkeit eines situationsgerechten Gefühlsausdrucks kollektiv begegnen“, wie es Paul M. Zulehner fordert, wenn das Eingebundensein der Trauernden in Glauben und Gemeinde nicht mehr gewährleistet ist?

„Das setzt natürlich voraus, dass ‚in den Riten‘ die virulenten menschlichen Gefühle einen Ausdruck und Platz finden können. Möglicherweise müssen ohnedies aus den Vorgaben der Leute (Grabmalkunst, Trauerlieder) neue Ausdrucksformen der Gefühlsverarbeitung im Ritus gefunden werden.“³⁴

Aber lässt sich das in liturgischen Büchern festschreiben, die für den ganzen deutschen Sprachbereich gelten sollen? Allerdings lässt sich zumindest sagen, unter welchen Aspekten die derzeitige Liturgie kritisch geprüft werden muss³⁵:

- Sie muss eingebettet sein in eine ganzheitliche Ausrichtung, die die jeweilige Situation in die Liturgie integriert;
- Gebete und Zeichen sollten die ganze Bandbreite emotionaler Empfindungen wiedergeben, also nicht nur von Leben und Auferstehung sprechen, sondern auch Verzweiflung und Trauer ausdrücken können;
- leidgeprüfte Menschen dürfen sich nicht als Adressaten eines rituell ablaufenden Geschehens empfinden, sondern müssen in der Einmaligkeit ihrer Situation angesprochen werden;

³² H. HOLLERWEGER, Die erneuerte Begräbnisfeier. In: LJ 24 (1974) 13–30, hier 30.

³³ S. oben Anm. 14.

³⁴ P. M. ZULEHNER, Pastoraltheologie Bd. 3. Übergänge: Pastoral zu den Lebenswenden. Düsseldorf 1990, 39.

³⁵ Vgl. W. SCHWEIDTMANN, Der Umgang mit Toten und Hinterbliebenen im Krankenhaus. In: Der Umgang mit den Toten (s. Anm. 16) 81–92, hier 81f.

- der Ritus sollte Worte enthalten, die die Grunderfahrungen der erlebten Wirklichkeit ausdrücken, verbunden mit einem Zeichen, das angesichts des erfahrenen Zusammenbruchs von Leben und Hoffnung auf den Gott des Lebens verweist (Formen der Berührung wie Handauflegung, Kreuzzeichen auf die Stirn, Kuss, Umarmung empfehlen sich hier).³⁶

„Wenn ein Ritus diese Grunddimensionen beinhaltet, dann wird er noch einmal in solchen Situationen nicht gerade Feier, wohl aber Ausdruck des Lebens sein – Ausdruck von Dankbarkeit ebenso wie von Trauer oder Schuld. Dann wird der Glaube einer sein, der den Menschen gut tut und ihnen zu leben hilft auch im Angesicht des Todes.“³⁷

7. Aufgaben der christlichen Gemeinde

Während früher über Jahrhunderte hin sich Riten und Brauchtum entwickeln konnten, brechen viele dieser Formen heute ab oder sind schon verschwunden. Die von Gemeinde zu Gemeinde oft ganz unterschiedliche Situation lässt es auch nicht mehr zu, dass etwa eine Diözese in diesem Bereich einheitliche Vorgaben macht. Daher ist jede einzelne Gemeinde aufgerufen, die für sie angemessenen Formen des Umgangs mit dem Tod, mit den Toten und den Hinterbliebenen zu finden. Jede Gemeinde muss also ihre Möglichkeit bedenken, die von Ort zu Ort, etwa von ländlichen zu städtischen Gebieten, ganz unterschiedlich sein können.³⁸ Das betrifft nicht in erster Linie die Liturgie selbst, sondern das Umfeld, in dem sie gefeiert wird. Die Liturgie hat dabei die Aufgabe, den anthropologischen und theologischen Notwendigkeiten zu entsprechen, die eigentlich wesentlichen Aspekte zu wahren. Allerdings müssen diese ‚Essentials‘ auch bewusst sein. Das schützt vor Beliebigkeit und zu starker Subjektivierung. Nur ein Beispiel dafür: Wo die Bitte „für den aus unserer Mitte, der als Erster dem Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen wird“, weggelassen wird, geht es um solch einen wesentlichen Aspekt. Denn das christliche Begräbnis soll auch deutlich machen, dass alle bei diesem Begräbnis Anwesenden sich früher oder später in der gleichen Situation befinden werden.

Fragen, die sich jede Gemeinde stellen sollte, könnten sein:

- Wie ist das Verhältnis zwischen Gemeinde und Bestattungsunternehmen? Wer ist bei uns erster Ansprechpartner für die Hinterbliebenen? Welchen Einfluss nimmt die Gemeinde dort, wo der Bestatter faktisch alles regelt, auf christliche Gestaltungsmöglichkeiten von Anzeigen usw.?
- Wie gestaltet sich der konkrete Umgang mit den Toten: Was geschieht nach Eintritt des Todes? Wo und wie erfolgt die Aufbahrung (die auch daheim als Hausaufbahrung möglich ist)? Gibt es einen ständigen Zugang zu den Verstorbenen? Wird eine würdige Verabschiedung ermöglicht? Was geschieht liturgisch zwischen dem Eintritt des Todes und der Bestattung? Wie kann das Nachbarschaftsgebet auch in städtischen Gemeinden wiedergewonnen werden?

³⁶ Zur Verabschiedung im Krankenhaus oder Altenheim vgl. K. RICHTER, Nach Eintritt des Todes. In: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie. Hg. B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart 2000, 80–83.

³⁷ SCHWEIDTMANN (s. Anm. 35) 92.

³⁸ Dennoch gibt es Aspekte, die für alle Feiern verbindlich benannt werden können. Vgl. dazu die Überlegungen und Hinweise des Priesterrates im Bistum Hildesheim: Um würdige Form besorgt. In: Gd 34 (2000) 102f.

- Welche Hilfen werden Hinterbliebenen für Anzeigen, Totenzettel, Kranzschleifen, Danksagungen, Grabmalgestaltung gegeben?³⁹
- Welche Möglichkeiten bieten sich für die Gestaltung der Liturgie: Welche Texte und Zeichen tragen in der konkreten Situation? Wie kann das Gebet zur Totenwache gestaltet werden (Stundenliturgie)? Welche Möglichkeiten von Musik und Gesang bestehen bei der Beerdigung (am Grab)?
- Wortgottesdienst oder Eucharistiefeier zur Beerdigung?
- Liturgische Kleidung von Laien (hier ist auch an Frauen zu denken) als Vorsteher der Liturgie?
- Wie kann das Totengedächtnis gestaltet werden: Messstipendien, monatliche Allerseelenmesse, Hilfen für das Totengedächtnis in den Familien?⁴⁰
- Was ist zu tun, damit niemand aus finanziellen oder sozialen Gründen die Form der anonymen Bestattung wählen muss? Könnten kirchliche Friedhöfe als Alternative dazu Begräbnisfelder in einfacher christlicher Gestaltung mit Namenskennzeichnung kostengünstig anbieten?
- Ein Kontakt mit dem Bestattungsgewerbe, mit Steinmetzen, Grabmalkünstlern, Landschaftsarchitekten, Floristen, Friedhofsgärtnern und Friedhofsverwaltern sollte vor Ort regelmäßig erfolgen. Dabei sollte die ökumenische Zusammenarbeit gesucht werden. Auch mit den politisch Verantwortlichen sollten Gespräche geführt werden. Wo diese Gespräche stattfinden, zeigen sich die Beteiligten meist auch außerordentlich interessiert zu erfahren, wie der Tod aus christlicher Sicht heute verstanden wird und welche Konsequenzen für die jeweilige Berufsgruppe sich ergeben können.

Wie in allen liturgischen Büchern kommt auch in dem zur Grablegung das Wort „Feier“ vor.

„Feier des Todes? Kann man den Tod feiern? Nein. Feiern kann man nur das Leben – ein Leben freilich im Angesicht des Todes [. . .] Auch in der Liturgie begegnen wir dem Tod als dem, was er ist – einer schmerzlichen und belastenden Wirklichkeit. Es kann nicht der Sinn des Gottesdienstes sein, den Schmerz zu verdrängen und die Fragen zu überspielen. Es geht vielmehr darum, diese schreckliche Wirklichkeit ‚Tod‘ zu relativieren, d. h. in Relation zu setzen mit der aus dem Glauben kommenden Hoffnung, einer ‚Hoffnung gegen alle Hoffnung‘ (Röm 4,18).“⁴¹

Die gottesdienstliche Begegnung von Sterben und Tod lebt von dieser Spannung: „fröhlich in der Hoffnung, geduldig in der Bedrängnis“ (Röm 12,12).

³⁹ M. AUSEL, Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute. Altenberge ³1997 (MthA 1); B. HOSSELMANN, Todesanzeigen als Memento mori. Eine empirische Untersuchung von Todesanzeigen der Gegenwart. Altenberge 2001 (MthA 68).

⁴⁰ Es gibt zunehmend Gemeinden, die in der Frage der Messstipendien neue Wege gehen. Vgl. dazu PROBST – RICHTER (s. Anm. 13) 315–319. Siehe auch die „Handreichung zu Messstipendien“ der Deutschen Bischofskonferenz v. 24.2.1994. In: Gd 28 (1994) 60f.

⁴¹ H. BECKER, Feier im Angesicht des Todes? Liturgische Skizzen. In: Im Angesicht des Todes (s. Anm. 16) 1249–1298, hier 1249.

Winfried Haunerland, Linz

Die kirchliche Begräbnisfeier

Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch

Bereits auf der Kontaktsitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft (IAG) der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes im Januar 1999 wurde eine Überarbeitung des deutschen liturgischen Buches „Die kirchliche Begräbnisfeier“ in Aussicht genommen. Eine entsprechende Arbeitsgruppe wurde im Januar 2000 eingesetzt und hat mittlerweile ihre Arbeit aufgenommen. Natürlich wird es noch eine Weile dauern, bis eine ausgereifte neue Fassung von den beteiligten Bischöfen approbiert und nach erfolgter römischer Konfirmation gedruckt und verwendet werden kann. Doch dürfte das Nachdenken über die derzeitigen Rahmenbedingungen und die damit verbundenen Herausforderungen nicht nur für die beteiligten Fachleute und die verantwortlichen Bischöfe wichtig und sinnvoll sein, stehen doch die meisten Fragen, die das Buch betreffen, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem konkreten Begräbnisdienst, der Tag für Tag zu leisten ist.

1. Die kirchliche Begräbnisfeier – das römische Buch und seine deutsche Bearbeitung

Im Rahmen der vom 2. Vatikanischen Konzil initiierten allgemeinen Erneuerung der Liturgie¹ sollte auch der Ordo exsequiarum erneuert werden. Konkret wurde dabei in Art. 81 und 82 der Liturgiekonstitution gefordert:

„81. Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen, auch was die liturgische Farbe betrifft.

82. Der Begräbnisritus für Kinder soll überarbeitet werden und eine eigene Messe erhalten.“

Offensichtlich hielt auch das Consilium die Frage der Begräbnisfeier für besonders wichtig und dringlich², so dass der entsprechende Rituale-Faszikel bereits am 15.8.1969 von der Gottesdienstkongregation veröffentlicht werden konnte³. Als eines der ersten⁴ gemeinsamen Bücher der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes wurde „Die kirchliche Begräbnisfeier“ in ihrer definitiven Fassung am Pfingstfest 1972 approbiert und am 4.10.1972 konfirmiert⁵.

Die einschlägigen Berichte des Leiters der damaligen Subkommission der IAG geben Rechenschaft, welche Schwierigkeiten sich den Bearbeitern seinerzeit stellten und wie sie

¹ Vgl. SC 21 und SC 25.

² Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausgabe hg. v. J. Wagner unter Mitarbeit v. F. Raas. Freiburg – Basel – Wien 1988, 805.

³ Vgl. Ordo exsequiarum. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

⁴ Lediglich die Feier der Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe (11.5.1971) und die Feier der Kindertaufe (28.9.1971) haben ein früheres Konfirmierungsdatum.

⁵ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.] 1972/1973.

diese mit und in dem neuen liturgischen Buch gelöst haben.⁶ Die dort genannten Probleme bestehen bis heute fort, haben sich teilweise etwas verschärft und müssen auf jeden Fall bei der anstehenden Neubearbeitung des deutschen liturgischen Buches weiterhin im Blick bleiben.

Die größte Schwierigkeit ergab sich schon damals aus den unterschiedlichen Begräbnisordnungen. Es gab und gibt noch heute – vor allem im ländlichen Bereich – die traditionelle Feierform mit drei Stationen: Der Leichnam wird vom Ort der Aufbahrung – anders als früher ist dies freilich kaum mehr das Trauerhaus – zur Kirche geführt, wo die Eucharistie gefeiert wird; anschließend wird er zum Grab geleitet und bestattet. Wo – vor allem im städtischen Bereich – Friedhof und Kirche voneinander getrennt sind, wurde schon damals von einer Feier mit zwei Stationen (Friedhofskapelle und Grab) ausgegangen. Aber auch die Feier mit einer Station war etwa in Luxemburg üblich, wo die eigentliche Bestattung außerhalb der Liturgie vollzogen wurde. Berücksichtigt wurde seinerzeit auch bereits die Frage der Verabschiedung vor einer Kremation und die Urnenbeisetzung. Bewusst war man sich seinerzeit ebenfalls, dass lokale Traditionen und Vorgaben der Friedhofsverwaltungen und Bestattungsunternehmen nicht einfach ignoriert werden können.

Sieht man von der Luxemburger Situation ab⁷, war doch bald Konsens, dass ein Verzicht auf ein gemeinsames deutschsprachiges liturgisches Buch nicht die Lösung sein konnte. Denn die unterschiedlichen Situationen waren nicht regional bestimmt, sondern bestanden häufig innerhalb derselben Diözesen. Da darüber hinaus Möglichkeiten eröffnet werden sollten, auf die ganz konkreten pastoralen Umstände des einzelnen Trauerfalles und der jeweiligen Feiergemeinde möglichst weitgehend eingehen zu können, musste das liturgische Buch dem jeweiligen Vorsteher einen relativ großen Gestaltungsspielraum eröffnen. Dies alles führte damals dazu, dass „Die kirchliche Begräbnisfeier“ zu einem reichhaltigen Buch wurde, das freilich von nicht wenigen (bis heute) als unübersichtlich und unpraktisch empfunden wird.

Natürlich ist solche Kritik aus der Praxis ernst zu nehmen und bei der jetzt anstehenden Neubearbeitung nach besseren buchorganisatorischen Lösungen zu suchen. Doch wäre dies allein wohl kein Grund, ähnlich wie bei anderen liturgischen Büchern⁸ auch bei dem Ri-

⁶ Vgl. v. a. H. HOLLERWEGER, Erneuerung der Begräbnisliturgie. In: Gd 5 (1971) 129–131; DERS., Begräbnisliturgie. Ein Zwischenbericht. In: Gd 6 (1972) 136; DERS., Die kirchliche Begräbnisfeier. In: ThPQ 120 (1972) 336–345; DERS., Die neue Begräbnisfeier. In: Gd 8 (1974) 57–60; DERS., Die pastoralen Schwerpunkte der neuen Begräbnisliturgie. In: HID 28 (1974) 34–41; DERS., Die erneuerte Begräbnisfeier. In: LJ 24 (1974) 13–30.

⁷ Tatsächlich hat das Bistum Luxemburg 1976 eine dreisprachige Studienausgabe vorgelegt, weil weder die französischsprachige noch die deutschsprachige Ausgabe einfach für die Diözese passend erschien. Vgl. D'kirchliche Begriewnes. Die kirchliche Begräbnisfeier. La célébration des obsèques. Studienausgabe für das Bistum Luxemburg. Luxembourg 1976.

⁸ Die Überarbeitung der Ordinationen und der Feier der Trauung waren jeweils motiviert durch die Vorlage einer Editio typica altera. Dies gilt allerdings nicht in gleicher Weise für die ebenfalls überarbeiteten anderen Teile des Pontifikale (teilweise bis dahin allerdings auch nur Studienausgaben) und die zweite Auflage der Feier der Krankensakramente. Dies gilt auch nicht für die derzeitige Überarbeitung der Feier der Kindertaufe. Schon lange vor der Ankündigung einer Editio typica tertia für das Missale Romanum hatte die IAG seit 1988 mit Vorarbeiten für eine Überarbeitung des Deutschen Messbuches begonnen. Für die Feier der Buße und das Benediktionale gibt es bisher nur Studienausgaben, weshalb seit längerem auch hier an definitiven deutschsprachigen Ausgaben gearbeitet wird.

tuale-Faszikel für das Begräbnis eine Neubearbeitung des deutschsprachigen Buches in Angriff zu nehmen. Vielmehr ist nach fast dreißig Jahren der Eindruck gewachsen, dass sich die Situation doch grundlegender verändert hat und das bisherige Buch einer Weiterentwicklung bedarf, wenn es für die pastoralen Herausforderungen am Beginn des 21. Jahrhunderts geeignet bleiben soll. Gute und situationsgerechte liturgische Bücher garantieren noch keine pastoral fruchtbare Liturgie, sie sind aber eine nicht leicht zu überschätzende Hilfe für die Verantwortlichen vor Ort. Umgekehrt muss – anders als in den Jahren vor dem 2. Vatikanischen Konzil – immer mehr damit gerechnet werden, dass Reformverweigerung durch die zuständigen Autoritäten nicht nur mögliche Fortschritte verhindert, sondern auch Selbsthilfe und Eigenmächtigkeiten und damit auch liturgischen Wildwuchs und Fehlentwicklungen fördert. Insofern ist es notwendig, die veränderte Situation wahrzunehmen und zu fragen, wofür ein zukünftiges liturgisches Buch „Die kirchliche Begräbnisfeier“ geeignet sein muss.

2. Die veränderte Situation

Während in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts der Wunsch nach einem kirchlichen Begräbnis selbst bei kirchenfernen Kirchenmitgliedern weitgehend selbstverständlich war⁹ und ein nichtchristliches Begräbnis statistisch als große Ausnahme anzusehen war, haben die etablierten Religionsgemeinschaften auch bei den Riten zu den großen Lebensereignissen mittlerweile Konkurrenz gefunden. Trotz der hohen Wertschätzung einer religiösen Feier anlässlich der Beerdigung sogar bei Konfessionslosen¹⁰ gibt es zum kirchlichen Begräbnis heute faktisch Alternativen¹¹.

Zu nennen sind zuerst Feiern, die nicht an eine Bekenntnisgemeinschaft gebunden sind, sondern durch freie Leichenredner geleitet werden. Auch wenn dabei häufig die Anleihen am christlichen Ritual offensichtlich sind, so wird das formal nicht mehr kirchengebundene Ritual vielfach als eigenständige Größe wahrgenommen. Weiterhin nimmt der Wunsch nach sogenannten anonymen Beerdigungen zu, bei denen keine Trauerfeier stattfindet und der Sarg mit dem Leichnam bzw. die Urne mit der Asche durch die Friedhofsverwaltung auf einem Rasenfeld so beigesetzt wird, dass kein konkreter Ort der Trauer zu bestimmen ist. Die kirchliche Begräbnisfeier ist damit zu einer unter mehreren gesellschaftlich akzeptierten Möglichkeiten geworden, die der Markt anbietet.

Mit großen regionalen Unterschieden ist der Anteil der Feuerbestattungen bei den Begräbnissen in den letzten Jahrzehnten signifikant gestiegen. Auch die Zahl der Katholiken, die – aus unterschiedlichen Motiven – durch Kremation bestattet werden, ist gewachsen. Das hierfür vorgesehene Kapitel für das „Begräbnis mit einer Station“ greift in keiner Weise die spezifische Bestattungsform auf. Schon der Name „Begräbnis“ ist nicht zutreffend, weil ja bei der Verabschiedung weder Leichnam noch Sarg begraben werden.

⁹ Vgl. M. N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*. Frankfurt am Main 1998, 74: „Die Bereitschaft zum kirchlichen Begräbnis tendiert zwischen 1955 und 1965 gegen 100%“.

¹⁰ Vgl. ebd. 115.

¹¹ Eine knappe, aber instruktive Übersicht über die jüngere Entwicklung gibt K. BAUMGARTNER, Art. „Bestattung V. Gegenwart“. In: LThK³ 2, 324–326; zur pastoralen Beurteilung vgl. auch: *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*. 22. November 1994. Bonn 1994 (DtBis 53).

Eine wachsende Sensibilität gibt es für den Umgang mit Tot- und Fehlgeburten, so dass immer häufiger auch hier die Frage nach einem kirchlichen Begräbnis gestellt wird¹². Grundsätzlich wird man bei diesen Gelegenheiten auf die Ordnung des Kinderbegräbnisses zurückgreifen können, da – anders als in manchen Bestattungsordnungen – für die Kirche Tot- und Fehlgeburten (naturgemäß ungetaufte) Kinder sind. Doch stellt sich die Frage, ob die Texte, die dort für ungetaufte Kinder vorgesehen sind, der besonderen Situation wirklich gerecht werden können.

In ihrem Schreiben „Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen“ haben die deutschen Bischöfe auf eine überraschende Entwicklung aufmerksam gemacht: „Seit einigen Jahren ist in unserem Land die Zahl der Suizidtoten höher als die der Toten im Straßenverkehr. Während letztere in den vergangenen Jahren zurückgegangen ist, wird die Zahl der Toten durch Suizid vermutlich noch weiter ansteigen.“¹³ Aus guten Gründen besteht das für diese Fälle in can. 1240 § 1 CIC 1917 ausgesprochene Begräbnisverbot nicht mehr. Schon der bisherige Rituale-Faszikel hatte unter der Überschrift „In besonderen Situationen“ diskret für diese Gelegenheiten Gebetstexte angeboten.¹⁴ Doch wird zu prüfen sein, ob mit diesen Vorlagen bereits das Mögliche getan ist. So kann etwa die sachlich sicher bei allen Begräbnissen legitime Bitte um Vergebung für das, was die Trauernden an den Toten versäumt haben, bei einem Suizid sehr schnell als Anklage verstanden werden.

Konsequent hat das bisherige Buch keine Hinweise gegeben, die sich auf das Begräbnis von Katholiken beziehen, die aus der Kirche ausgetreten sind. Sofern diese nämlich vor ihrem Tod keine Zeichen der Reue gegeben haben, ist ihnen nach can. 1184 § 1 CIC das kirchliche Begräbnis zu verweigern¹⁵. Eine bewusste Trennung von der Kirche durch einen Kirchenaustritt muss natürlich von den Angehörigen wie von den Seelsorgern respektiert werden. Insofern verbietet ein Kirchenaustritt in der Regel ein kirchliches Begräbnis, das den Eindruck einer nachträglichen Vereinnahmung erwecken könnte. Gleichzeitig verlangt aber nicht selten die Seelsorge an den Angehörigen eine Lösung, bei denen diesen bei der Beisetzung eines Verstorbenen pastorale Begleitung und liturgische Hilfe nicht versagt werden. Auch wenn es hier keine generellen Lösungen geben kann und es insofern immer um Einzelfallentscheidungen gehen muss, stellt sich die Frage, ob das liturgische Buch die betroffenen Seelsorger agendarisch alleine lassen soll.¹⁶

¹² Vgl. dazu Th. MAAS-EWERD, Abschied von verstorbenen Kindern in gottesdienstlichen Feiern. Behutsame Erwägungen zu einer „Anfrage“. In: LS 40 (1989) 389–394; DERS., Keine Begräbnisfeier bei Tot- und Fehlgeburten? Plädoyer für eine Entscheidung seitens der Eltern. In: KIBI 69 (1989) 363–366; insgesamt auch: Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastorkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz. 25./26. April 1993. Bonn 1993 (ADBK 109).

¹³ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen (s. Anm. 11) 62.

¹⁴ Vgl. Anhang III Nr. 12f, in: Die kirchliche Begräbnisfeier (s. Anm. 5) 159f.

¹⁵ Zur Wertung des Kirchenaustritts als Apostasie, Häresie oder zumindest Schisma vgl. etwa J. LISTL, Die Erklärung des Kirchenaustritts. In: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 2., grundlegend Neubearb. Aufl. Hg. J. Listl – H. Schmitz. Regensburg 1999, 209–219, v. a. 216–219.

¹⁶ Immerhin wird im Anhang zu dem von der Deutschen Bischofskonferenz verantworteten Dokument Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen (s. Anm. 11) 71–74 unter der Überschrift „Gebet, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“ eine gottesdienstliche Hilfe vorgeschlagen.

Weiterhin ist das große Problem die Mehrzahl der Feierformen, die jetzt allerdings nicht mehr allein von örtlichen Gewohnheiten und Rahmenbedingungen bestimmt werden. Bezeichnet auch die Pastorale Einführung die Eucharistiefeier als den „Höhepunkt des christlichen Begräbnisses“¹⁷, so entspricht dies bei weitem nicht mehr dem Empfinden aller Angehörigen. Gelegentlich wird eine Messfeier ausdrücklich nicht gewünscht. Die im liturgischen Buch vorgesehenen Variationsmöglichkeiten der Begräbnisordnungen werden faktisch damit zu unterschiedlichen Angeboten, aus denen jeweils das Passende ausgewählt werden kann. In steigendem Maße unterstützen aus feierpsychologischen und eucharistietheologischen Gründen manche Priester diese Entwicklung, weil ihnen eine Messfeier vor (!) einer eucharistieungewohnten Gemeinde zunehmend zum Problem wird.

Dass damit das eigentliche *Proprium* eines katholischen Begräbnisses¹⁸ verloren geht, wird offensichtlich sehr schnell nicht mehr wahrgenommen. Das gilt in zunehmendem Maße auch für jene Pfarreien, in denen aus unterschiedlichen Gründen Begräbnismessen überhaupt nicht mehr vorgesehen werden, sondern – wenn überhaupt – der Verstorbenen in größerem zeitlichen Abstand vom Begräbnis bei einer anderen Messfeier gedacht wird. Dies ist vor allem dort nicht selten, wo aufgrund der geringeren Zahl von Priestern nicht nur Diakone, sondern auch Laien am Begräbnisdienst beteiligt werden. Der Verzicht auf die liturgische Hoch- oder Vollform fällt offensichtlich dann leicht, wenn die personale Zuwendung und Begleitung in der Trauerpastoral und bei der Begräbnisliturgie als stimmig erfahren werden.

Damit ist bereits jene Veränderung erwähnt, die vermutlich für das religiöse und nicht nur für das kirchliche Bewusstsein besonders einschneidend ist. In zahlreichen Diözesen des deutschen Sprachgebietes werden mittlerweile auch Laien zur Leitung von Begräbnisgottesdiensten beauftragt. Dies wird bei der Neubearbeitung des liturgischen Buches für das kirchliche Begräbnis zu beachten sein. Wenn zumindest vereinzelt auch ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nach entsprechender Schulung für diesen Dienst vorgesehen sind, kann bei den verantwortlichen Leitern nicht mehr jene umfassende liturgische Leitungs- und Feierkompetenz vorausgesetzt werden, die Kleriker in der Regel für ihre übrigen liturgischen Aufgaben und in einer entsprechend breiteren Praxis entwickeln mussten.

Im Übrigen bedarf eine Überarbeitung eines volkssprachigen liturgischen Buches schon aus sprachlichen Gründen nach 30 Jahren eigentlich keiner besonderen Begründung. Denn Volkssprachen sind lebende Sprachen, die sich verändern.¹⁹ Formulierungen und einzelne Wörter können im Laufe der Zeit ungebräuchlich werden oder eine andere Bedeutung oder zumindest einen neuen Sinnnuance bekommen. Im Großen und Ganzen werden deshalb auch im Blick auf die Begräbnisliturgie jene Überlegungen anregend sein, die bei der Arbeit an

¹⁷ Vgl. Pastorale Einführung, in: *Die kirchliche Begräbnisfeier* (s. Anm. 5) 11–20, hier 15 (Absatz-Nr. 19).

¹⁸ Vgl. dazu R. BERGER, *Die Begräbnismesse*. In: *Gd* 5 (1971) 139f; demnächst auch meinen Beitrag: *Nicht nur „Auferstehungsgottesdienst“*. Zur Eucharistiefeier als Teil der Begräbnisliturgie (erscheint in dem von Albert Gerhards und Benedikt Kranemann hg. *Sammelband zur AKL-Tagung 2000 in Schmochtitz*). Dass die Eucharistiefeier jedoch nicht immer schon zum christlichen Begräbnis gehörte, zeigt etwa D. SICARD, *Die Begräbnismesse*. In: *Conc(D)* 4 (1968) 93–96.

¹⁹ Vgl. dazu W. HAUNERLAND, *Lingua vernacula*. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum. In: *LJ* 42 (1992) 219–238.

der Revision der Messbuchtexte entwickelt wurden.²⁰ Dass sie jedoch nur begrenzt als Orientierungsmaßstab dienen können, hängt mit der – wie weiter unten ausgeführt wird – veränderten Rechtslage zusammen.

3. Herausforderungen für die Neubearbeitung

Die veränderten Formen kirchlicher Bindungen haben Konsequenzen für das liturgische Selbstverständnis der Trauergemeinden. Dies bedingt ein grundlegendes Dilemma, in dem viele kirchliche Begräbnisfeiern und damit auch eine jede Begräbnisordnung stehen. Zielt Liturgie von ihrem Wesen her auf die aktive Teilnahme der Mitfeiernden, so verstehen auch viele Kirchenmitglieder die kirchliche Begräbnisfeier als eine Dienstleistung, deren Träger die liturgischen Rollenträger (Vorsteher, Ministranten) sind. Einerseits gilt es, die konkreten Mitfeiernden ernst zu nehmen und ihre Verstehensmöglichkeiten nicht zu ignorieren. Andererseits darf dabei nicht die Identität der Feier selbst zugunsten einer nivellierenden Plausibilität aufgegeben werden. Anerkannt werden muss allerdings, dass immer häufiger große Teile der Anwesenden sich selbst nicht als Teil der liturgiefeiernden Kirche verstehen.²¹ Ihnen dürfen deshalb nicht Antworten und Handlungen zugemutet werden, die sie nicht mittragen können. Von daher wird – vielleicht noch deutlicher als vor 30 Jahren – zu fragen sein, ob unter gewissen Umständen alle dialogischen Elemente so modifiziert bzw. ersetzt werden können, dass der Vorsteher alleine liturgisch agieren kann.

Inhaltlich allerdings ist auch die kirchliche Begräbnisfeier katholische Liturgie und insofern also Vollzug des Priesteramtes Christi und Vergegenwärtigung des Paschamysteriums durch die kirchliche Gemeinschaft. Soll sie nicht in beliebiger Weise umfunktioniert werden, muss sie kirchlicher Ausdruck des Glaubens an das Evangelium Jesu Christi bleiben. Es dürfte offensichtlich sein, dass diese liturgietheologische Grundbestimmung nicht einfach deckungsgleich ist mit den konkreten Erwartungen, die an die einzelne Begräbnisfeier und die agierenden Liturgen herangetragen werden. Die gottesdienstliche Rede von Erlösung, Sündenvergebung und Auferstehung der Toten hat für viele Anwesende keine Plausibilität. Mit Distanz ist zu rechnen bei trinitarischen Aussagen und dezidiert christologischen Qualifizierungen Jesu von Nazareth. So muss nach Ausdrucksformen gesucht werden, die weder in eine theologisch korrekte Unverständlichkeit noch in eine ekklesial-konfessorische Unverbindlichkeit abgleiten.

Wenn der Eindruck nicht täuscht, gibt es nicht wenige Seelsorger, die schon lange bei Begräbnisfeiern nicht (mehr) auf das offizielle Buch zurückgreifen, sondern mehr oder weniger freie Adaptationen und eigene Entwürfe den Gottesdiensten zugrundelegen. Auch einige Publikationen wollen offensichtlich Hilfen zu solchen kreativen Gestaltungen geben. Solche privaten Initiativen hat es auch vor dem Erscheinen des derzeitigen liturgischen Buches gegeben, und sie sind sicherlich ein wichtiges Signal, dass viele einen großen und drängenden Handlungsbedarf sehen.

²⁰ Vgl. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuches. In: Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Hg. E. Nagel in Verbindung mit R. Bachleitner [u. a.]. Freiburg – Basel – Wien 1995, 55–62 (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1).

²¹ Vgl. dazu in größerem Kontext W. HAUNERLAND, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden. In: Gd 34 (2000) 185–187.

Im Blick auf die jüngere Liturgiegeschichte dürfte es allerdings außergewöhnlich sein, dass sich sogar ein Bischof die Freiheit nahm, für seine Diözese ein eigenes Begräbnisritual vorzulegen. Am Ostersonntag 1999 hat der Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn die „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien“ approbiert.²² Zusammen mit ausführlichen pastoralliturgischen Überlegungen hat Karl Wagner, Leiter des Referates der Erzdiözese Wien für den Einsegnungsdienst, diese Studienausgabe noch einmal veröffentlicht – jetzt in einem renommierten Verlag und edler als die erzbischöfliche Studienausgabe aufgemacht, versehen mit drei Zeichenbändchen und damit eindeutig für den liturgischen Gebrauch gedacht²³. Zwar hatte es auch schon bisher einen eigenen Behelf des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien für die „Begräbnisfeier mit zwei Stationen“ gegeben. Doch handelte es sich dabei lediglich um einen im Blick auf die Städtischen Friedhöfe der Erzdiözese Wien angepassten Auszug aus dem offiziellen deutschsprachigen Buch.²⁴

Ungeachtet der liturgierechtlichen Frage nach der Zulässigkeit solcher diözesaner liturgischer Bücher gefährden solche offiziellen Alternativrituale natürlich die Einheit der liturgischen Bücher im gesamten Sprachgebiet.²⁵ Doch werfen sie die Frage auf, ob die gegenwärtigen Verfahrensregeln zusammen mit den zeitaufwändigen gesamtkirchlichen Abstimmungsprozessen nicht doch zu schwerfällig sind. Auch die unten erwähnten neuen Regelungen werden kaum zu einer Beschleunigung beitragen. Dann aber wird man sich nicht wundern dürfen, wenn noch häufiger Bischöfe in ihrer Gesamtverantwortung für ihre Diözese solche Eigen- oder Zwischenlösungen suchen. Bei der neuen Wiener Studienausgabe wird allerdings durch die private oder – weil durch den Leiter des Referates – vielleicht auch offiziöse Zweitveröffentlichung der Eindruck erweckt, dass hier nicht nur ein Bischof für seine Diözese gehandelt hat, sondern ein Angebot für den ganzen deutschsprachigen Raum zur Verfügung gestellt werden soll.

Trotzdem ist es natürlich sinnvoll zu fragen, welchen Weg die Wiener Erzdiözese für ein neues Begräbnisrituale einschlägt und was die Arbeit für das gesamte deutsche Sprachgebiet von diesem Partikularprojekt lernen kann.²⁶ Im zweiten Teil seiner Publikation liefert Wagner zahlreiche Begründungen für die konkreten Fassungen der Wiener Studienausgabe. So listet er etwa Redewendungen (vor allem aus dem offiziellen Begräbnisritual) auf, die er als „Stolpersteine“ bei Trauerfeiern empfindet.²⁷ Ob seine Beobachtungen und Entscheidungen in allen Fällen zwingend sind, wird im Blick auf das Buch für das gesamte deutsche Sprachgebiet zu prüfen sein.

²² Vgl. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Hg. Pastoralamt der Erzdiözese Wien. Wien o. J. [2000].

²³ Vgl. K. WAGNER, Die Feier der Beerdigung. Freiburg – Basel – Wien 2001, darin 5–133 als Teil I „Rituale“ die vollständige Studienausgabe; 135–229 der von Wagner verfasste Teil II „Neue Wege in der Trauerpastoral“.

²⁴ Vgl. Begräbnisfeier mit zwei Stationen. Auszug aus dem offiziellen Text „Die kirchliche Begräbnisfeier“ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, angepaßt für die städtischen Friedhöfe der Erzdiözese Wien. Behelf des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien. Wien o. J. Das Buch dürfte in den 70er Jahren erschienen sein, da die biblischen Texte nach der vorläufigen Einheitsübersetzung zitiert werden.

²⁵ Vgl. dazu auch die Rezension von F. K. PRASSL – M. KLÖCKENER, in: ALW 42 (2000) 110–112, v. a. 112.

²⁶ Vgl. insgesamt zur Wiener Studienausgabe auch den Beitrag von Karl Wagner in diesem Heft, S. 177–187.

²⁷ WAGNER (s. Anm. 23) 161–165.

Das gilt natürlich auch für die konkreten rituellen und textlichen Modifikationen, die für die Wiener Studienausgabe vorgenommen wurden. Mit Erstaunen kann man jedenfalls in dem Buch wahrnehmen, dass das Kreuzzeichen nicht mehr als eröffnendes Element vorgesehen, sondern zum integrierten Element einer eröffnenden Anrede geworden ist. Dass hier nicht nur eine Konzession an eine vermutete rituelle Unsicherheit der Gemeinde vorliegt, zeigt sich deutlich bei der Form X „Begräbnis eines Priesters oder Diakons“. Dort heißt es: „Schwestern und Brüder! [...] Wir beten für ihn in Verbundenheit mit seiner Gemeinde und der ganzen Kirche und beginnen den Gottesdienst im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“²⁸ Was möglicherweise von den verantwortlichen Autoren als begreiflicher und einladender²⁹ empfunden wird, ist in der Sache allerdings nichts weniger als der Verzicht auf einen rituellen Vollzug, der in sich seine Bedeutung und seine rituelle Funktion hat³⁰. Denn in Volksfrömmigkeit und Liturgie³¹ wird das Kreuzzeichen als eindeutiger Code für den Beginn und das Ende eines gottesdienstlichen Vollzuges wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund irritiert es auch, wenn das Kreuzzeichen – jetzt offensichtlich gemeinsam gesprochen – am Ende der Verabschiedung einen Platz bekommt.³² Wird damit nicht – sicher ungewollt – der Eindruck erweckt, der Gottesdienst sei schon zu Ende und die Prozession sei gleichsam eine liturgische Pause, bevor am Grab noch einmal gottesdienstlich gehandelt wird? Das Beispiel jedenfalls illustriert, dass nicht alles, was als Verbesserung verstanden wird, auch unbedenken als liturgischer Fortschritt festgehalten zu werden lohnt.

Zu den formalen Zielen der Wiener Studienausgabe gehört es offensichtlich, die oft kritisierte Unübersichtlichkeit des offiziellen deutschen Buches zu vermeiden und Formulare zur Verfügung zu stellen, die den Begräbnisleitern größere Sicherheit geben können. Unter den 15 verschiedenen Formen finden sich auch Formulare für die oben erwähnten Situationen, in denen das Rituale des gesamten Sprachgebietes bisher keine hinreichende Hilfe gibt: Begräbnis von Fehl- und Totgeburten³³, von Drogentoten und nach einem Suizid, aber auch ein Ritus als „Trost für die Trauernden beim Begräbnis eines/einer Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis“³⁴. Trotz der relativ großen Zahl von Formen kann allerdings auch die Wiener Studienausgabe nicht auf zusätzliche Schlussgebete, Gebete in besonderen Situationen und Anhänge mit Schriftlesungen, Gesängen und Litaneien verzichten. Und zu Recht macht Karl Wagner darauf aufmerksam: „*Keine* der angeführten Begräbnisformen kann der Trauerfeier, die gerade gehalten werden soll, *vollkommen entsprechen*, denn die

²⁸ Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien (s. Anm. 22) 57; entsprechend WAGNER (s. Anm. 23) 65.

²⁹ Vgl. so zwei der Postulate bei WAGNER (s. Anm. 23) 143 und 165.

³⁰ Die mangelnde Unterscheidung von rituellen Elementen und persönlichen Worten und ihre gegenseitige Durchdringung verstärkt auch den Eindruck der Geschwätzigkeit mancher Gottesdienste. Dass hier ein bischöflich approbiertes liturgisches Buch einen bedenklichen Trend gottesdienstlicher Praxis sanktioniert, kann von daher in mehrfacher Hinsicht bedauert werden.

³¹ Immerhin ist seit der nachkonziliaren Liturgiereform das Kreuzzeichen auch jenes Element, mit dem der Priester vor jedem Gruß und jedem Wort der Einführung die Messfeier beginnt.

³² Vgl. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien (s. Anm. 22) 14.25.43.62.70.79; entsprechend WAGNER (s. Anm. 23) 21.32.51.70.79.88.

³³ In der Studienausgabe mit „Begräbnis eines Ungeborenen“ überschrieben, bei WAGNER (s. Anm. 23) 53 wurde immerhin schon in Klammer ergänzt: „(Fehlgeburt)“.

³⁴ Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien (s. Anm. 22) 87; entsprechend WAGNER (s. Anm. 23) 96.

Verstorbenen und die Trauergemeinden sind bei jedem Begräbnis verschieden. Jede Begräbnisform muss daher der jeweiligen Trauersituation *angepasst* werden.³⁵ Wenn die individuelle Situation der Kasualgottesdienste ernst genommen wird, wird in einer volkssprachigen Liturgie das Ideal nicht darin bestehen können, Formulare zur Verfügung zu stellen, die ohne jede Auswahl „abgefeiert“ werden können. Insofern ist zu fragen, ob nicht zumindest für die Grundform der Erdbestattung mit zwei (oder drei) Stationen ein einziger Begräbnis-Ordo anzustreben ist, für den allerdings eine größere Anzahl von Propriumstexten zur Auswahl angeboten werden. Anders als im derzeitigen Buch sollten allerdings Alternativ- und Auswahltexte nicht im Begräbnis-Ordo abgedruckt werden, damit dessen Struktur nicht verdunkelt wird und Begräbnisleiter verwirrt werden. Möglicherweise wird es auch sinnvoll sein, ergänzend zu dem liturgischen Buch ein pastoralliturgisches Werkbuch zu konzipieren, dass sich jenen Anpassungen widmet, die für die konkrete Feier und besonders in außergewöhnlichen Situationen notwendig sind und von dem jeweiligen Begräbnisleiter verantwortet werden müssen.

Zu fragen ist auch, ob nicht für die Verabschiedung bei einer Kremation doch eine größere Adaptation notwendig ist. Lobenswert ist sicher, dass die Wiener Studienausgabe für diese Feier einen eigenen Abschlussritus enthält.³⁶ Doch ist das Fehlen des eigentlichen Begräbnisses von solchem Gewicht, dass vermutlich doch noch grundlegender die andere Situation im Ritus aufgegriffen werden müsste. Denn anders als bei der Erdbestattung gibt es bisher keine Möglichkeit, dass auch die Einzelnen sich noch einmal von dem Verstorbenen verabschieden können. Und anders als bei einer Erdbestattung endet unmittelbar nach dem Verschwinden des Sarges die ganze Feier; kein retardierendes Moment gibt die Möglichkeit, den so sinnenfällig vollzogenen Abschied noch einmal zu bedenken und im Ritus anfanghaft zu verarbeiten.³⁷

Auch nach dem Erscheinen der Wiener Studienausgabe sind also noch hinreichend viele Aufgaben, die bei der Überarbeitung des Rituale-Faszikels für das deutsche Sprachgebiet bedacht und entschieden werden müssen. Mittlerweile ist aber über das Gesagte hinaus noch eine zweifellos neue Lage mit der Veröffentlichung der fünften Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Liturgie „*Liturgiam authenticam*“ vom 28. März 2001 entstanden. Auch die bisher von den Bischöfen bereits in Auftrag gegebenen Revisionsarbeiten stehen nun im Kontext der römischen Forderung nach einer Überarbeitung aller liturgischer Bücher nach den neuen Regeln, die in dieser Instruktion über den Gebrauch der Volkssprachen in den Büchern der römischen Liturgie aufgestellt werden.³⁸ Die römische Vorgabe nach größerer Wörtlichkeit bei der

³⁵ WAGNER (s. Anm. 23) 166.

³⁶ Vgl. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien (s. Anm. 22) 17; entsprechend WAGNER (s. Anm. 23) 24.

³⁷ Vgl. dazu meine Hinweise, in: Der letzte Weg muss nachvollziehbar sein. In: Friedhofskultur. Zeitschrift für das gesamte Friedhofswesen 91 (2001) Heft 7, 16–18; Verbundenheit im Abschied. Die kirchliche Begräbnisliturgie als kulturelle Herausforderung. In: BiLi 74 (2001) [im Druck].

³⁸ Vgl. „*Liturgiam authenticam*“. Instructio quinta „ad executionem constitutionis concilii Vaticani secundi de sacra liturgia recta ordinandam“ (Ad Const. art. 36). Romae 2001 (hier zit. nach der im Internet greifbaren Fassung: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_lt.html). Eine deutsche Übersetzung liegt noch nicht vor. Im Internet greifbar sind auch die durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin vorgelegte englische und französische Fassung (statt lt.html en.html bzw. fr.html).

Übersetzung bis in die Satzkonstruktionen hinein erweckt den Eindruck, die geeignete Vorgabe für eine Neuübersetzung sei jene Studienausgabe, die 1970 von der Österreichischen Liturgischen Kommission erstellt worden ist.³⁹ Nur schwerlich wird man freilich diesen Weg gehen können, wenn man die Aussagen der deutschen Bischöfe von 1994 ernst nimmt. Im Blick auf die spezifische Situation bei vielen Begräbnissen, in denen es zu einem Kontakt auch mit Fernstehenden kommt, hatten die Bischöfe nämlich erkannt: „Die offiziellen liturgischen Texte nehmen freilich auf solche Situationen zu wenig Bezug bzw. sind dafür nicht passend.“ Programmatisch forderten sie: „Kirchliches Handeln im Trauerfall sowie die Sprache von Liturgie und Verkündigung müssen darauf abgestimmt sein und auch für Fernstehende zugänglich bleiben.“⁴⁰ Auch durch die neue Übersetzerinstruktion wird allerdings jene Bestimmung der Praenotanda des Ordo Exsequiarum von 1969 nicht aufgehoben, dass überall dort, wo im *Rituale Romanum* mehrere Formeln zur Auswahl angeboten sind, andere Formeln derselben Art hinzugefügt werden können.⁴¹ Vor allem im Blick auf die vielfältigen schwierigen Situationen, für die das liturgische Buch passende Texte anbieten soll, werden deutsche Eigentexte in Ergänzung zu den Texten der römischen Tradition weiterhin sinnvoll sein und möglich bleiben. Auch die Besonderheiten des deutschen Sprachgebietes stehen wohl nicht grundsätzlich zur Disposition, da auch ihre Integration eindeutig durch die Praenotanda ermöglicht und gewünscht wurde.⁴² Hier gab es beim Begräbnisritus immer schon eine größere Offenheit als bei den sakramentalen Feiern.

Auch wenn die Übersetzerinstruktion eine zusätzliche Herausforderung für die Bischöfe und ihre Mitarbeiter ist, so wird doch das pastorale und pastoralliturgische Anliegen bei der Revision des Begräbnisrituals vorrangig bleiben müssen. Denn nur wenn die liturgischen Bücher als brauchbare Hilfe in schwieriger Situation erscheinen, werden sie wirklich entlastende Wirkung haben können.

Freilich sollte bei allen Bemühungen nicht vergessen werden, dass hochkirchlich das kirchliche Begräbnis primär als ein Dienst an dem verstorbenen Glied der Kirche verstanden und dabei darauf vertraut wird, dass dieser Dienst von der Sache her auch Entlastung, solidarische Hilfe und Trost für die Angehörigen ist. Pastoraltheologisch und im allgemeinen Bewusstsein dürfte der Begräbnisdienst dagegen viel direkter als Trauerbegleitung und Kernelement der Trauerpastoral verstanden werden. Dann aber wird wie bei den Bestattern nicht mehr gefragt, was im Blick auf die Toten angemessen ist, sondern was die Angehörigen wünschen. Mit Selbstverständlichkeit soll die Kirche mit ihrer Liturgie aber auch jenen verstorbenen Gliedern alle Ehre geben, die vielleicht von niemandem auf ihrem letzten irdischen Weg begleitet werden. Sie setzt damit nämlich aus ihrem Glauben ein Zeichen, dass die Würde des Menschen zuletzt nicht von Menschen abhängt, sondern jedem Einzelnen unbedingt zukommt – auch über den Tod hinaus.

³⁹ Vgl. Ordnung des Begräbnisses nach dem neuen *Rituale Romanum*. Deutsche Studienausgabe. Hg. v. Institutum Liturgicum. Salzburg 1970.

⁴⁰ Vgl. Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen (s. Anm. 11) 50 bzw. 51.

⁴¹ Vgl. Praenotanda Nr. 22, 5 (EDIL/DEL 1944).

⁴² Vgl. Praenotanda Nr. 21, 2 (EDIL/DEL 1943).

Karl Wagner, Wien

Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie

*Vorstellung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier
in der Erzdiözese Wien¹*

1. Anlass und Beweggründe zur Erarbeitung einer neuen Studienausgabe

Seit längerer Zeit machen viele Seelsorger die Erfahrung, dass manche Textformulierungen im derzeit offiziellen Begräbnisrituale² nicht mehr den rechten Glauben der Kirche transportieren vermögen und die Situation der Trauernden auch nicht ausreichend berücksichtigen. Manche Formulierungen bzw. Redewendungen, die bei Begräbnisfeiern gebraucht werden, sind im Laufe der Zeit missverständlich geworden, einzelne Worte haben heute eine andere Bedeutung. Solche Worte bzw. Formulierungen verdunkeln das christliche Gottesbild und können den Glauben der Kirche nicht mehr einwandfrei wiedergeben. Da dadurch unnötige Zweifel und Fragen provoziert werden, die innerhalb der Trauerfeier nicht beantwortet werden können, müssen sie entweder erklärt oder durch andere, für alle verständliche Formulierungen ersetzt werden.

Derartige Erfahrungen waren dem „Referat der Erzdiözese Wien für den Einsegnungsdienst“ und in Folge der „Kommission für Liturgie der Erzdiözese Wien“ Anlass und Grundlage für die Erarbeitung eines eigenen Begräbnisrituale für die Erzdiözese Wien.

Ziel dieser Arbeit war es, den Glauben der katholischen Kirche unverkürzt, aber zeitgemäß, verständlich und gleichzeitig auch menschenfreundlich und einladend darzustellen. Dabei sollte auch das Wesen der Kirche und der Wert der Zugehörigkeit zu dieser Kirche deutlich hervorgehoben werden. Den Trauernden und allen, die an einem Begräbnis teilnehmen, sollte geholfen werden, die Botschaft der Kirche besser zu verstehen und durch diese Botschaft Trost zu erfahren.

Mit „Ostersonntag 1999“ hat Dr. Christoph Kardinal Schönborn, Erzbischof von Wien, das neue Feierbuch als „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt“ ad interim approbiert. Im Vorwort schreibt er u. a.: „Die Feier eines Begräbnisses ist heute vielfach die Gelegenheit, unsere christliche Botschaft von Tod und Auferstehung auch den Menschen zu verkünden, die ihren Kontakt mit dem Leben der Kirche gelockert bzw. ganz gelöst haben. Gerade in der Großstadt sind verschiedene Situationen gegeben, die ein sehr sensibles Begleiten und Ansprechen der Hinterbliebenen beim Begräbnis erfordern.“

¹ Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Wien 1999. Herausgeber: Pastoralamt der Erzdiözese Wien, 1010 Wien, Stephansplatz 6.

² Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Freiburg i. Br. [u. a.] 1972.

2. Einzelne bisherige Formulierungen und Redeweisen, die in unserer Zeit aber missverständlich geworden sind

„Bruder“ und „Schwester“

Die ehrwürdige christliche Anrede „Bruder und Schwester“ deckt sich oft nicht mehr mit dem, was damit gemeint ist, sowie mit dem, was die Trauergemeinde darunter versteht. Die Angehörigen und Freunde kennen den Verstorbenen z. B. als Gatten, Vater, Großvater, Onkel, Arbeitskollegen oder Nachbarn, nicht aber als „Bruder“. Bruder war er nur für seine Geschwister, falls er welche hatte.

Für den Begräbnisleiter mag die Bezeichnung „Bruder „ bzw. „Schwester“ den vermeintlichen Vorteil haben, dass diese Bezeichnung „Bruder „ bzw. „Schwester“ bei allen Verstorbenen passt, und er nur wissen muss, ob es sich bei dem Verstorbenen um einen Mann oder eine Frau handelt. Die Anrede „Bruder“, „Schwester“ ist heute nicht mehr eine gehobene, sondern eher eine von der Wirklichkeit abgehobene Sprache. Dadurch wird aber die Trauerfeier unpersönlich und oberflächlich. Wo jedoch in der jeweiligen Pfarrgemeinde die „Brüderlichkeit“ bzw. „Geschwisterlichkeit“ gelebt und erfahren wird, soll die Anrede „Bruder“ bzw. „Schwester“ auch weiterhin verwendet werden. Gegebenenfalls könnte auch zu Beginn der Trauerfeier erklärt werden, dass wir aufgrund unserer Taufe Kinder Gottes sind und wir uns daher einander auch Brüder und Schwestern nennen dürfen. Mit einem solchen Hinweis könnte bei der Trauergemeinde auch das Verstehen der Bedeutung von „Gemeinschaft der Kirche“ gefördert werden.

„Blicke auf diese Familie, die um einen lieben Verstorbenen trauert.“

Die Formulierung „um einen lieben Verstorbenen trauern“ ist eher unpersönlich und kann Familienangehörige verletzen. Innerhalb der liturgischen Feier muss klar angesprochen werden, um wen es geht, z. B. um den Vater, die Mutter, das Kind, usw.

„... es fällt uns schwer, deine Pläne zu begreifen und zu bejahen“

Die Formulierung „deine Pläne zu begreifen und zu bejahen“ ist theologisch richtig, aber für die Trauernden in ihrer Situation weder einsichtig noch tröstlich.

„Wir sind zusammengekommen, um Abschied zu nehmen von unserem Bruder (unserer Schwester) N.“

Der Hinweis „Abschied zu nehmen von unserem Bruder (unserer Schwester)“ ist theologisch ungenau: Aus unserem Glauben wissen wir, dass wir mit dem/der Verstorbenen über den Tod hinaus verbunden bleiben, wir glauben auch an die Gemeinschaft der Heiligen. Daher wäre besser zu sagen: „Abschied nehmen von dem vergänglichen Leib des/der Verstorbenen N. N.“

„Dieser Tod erfüllt die Angehörigen und viele von uns mit Schmerz.“

Die Behauptung „erfüllt ... viele von uns mit Schmerz“ trifft nicht bei jedem Begräbnis zu. Durch solche pauschale Formulierungen kann das Tun der Kirche oberflächlich wirken.

„Wir alle möchten zum Ausdruck bringen, dass wir an ihrer Trauer mittragen.“

Bei vielen Begräbnissen sind derartige Worte „an ihrer Trauer mittragen“ bloß leere Redeweisen. Diese Worte dürfen nur verwendet werden, wenn sie auch zutreffen.

„Als Christen leben wir aus dem Glauben, dass der Tod nicht Ende, sondern Beginn eines neuen Lebens ist.“

Allein das Ansprechen vom „Ende“ bei einem Begräbnis bewirkt trotz ausdrücklicher Verneinung, dass dieser Gedanke unbewusst verstärkt wird. Besser wäre es zu sagen: „Als Christen leben wir aus dem Glauben, dass der Tod Durchgang zu einem neuen Leben ist, das Gott schenkt.“

„Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern suchen die künftige.“

Für Lebende ist diese Feststellung „suchen die künftige“ zutreffend, aber bezogen auf den Verstorbenen kann das Wort „suchen“ eher Unsicherheit und Zweifel wecken.

„... du hast unseren Bruder (unsere Schwester) N. zu dir gerufen“

Die Formulierung „du hast zu dir gerufen“ führt vor allem bei den in jungen Jahren Verstorbenen unweigerlich zur Frage nach dem „Warum“. Diese Frage bewirkt bei den Hinterbliebenen Unbehagen und lässt subjektiv Zweifel an der Liebe und Gerechtigkeit Gottes aufkommen. Innerhalb der Begräbnisfeier kann darauf kaum eingegangen werden.

„Wir wollen unserem verstorbenen Bruder (unserer verstorbenen Schwester) das letzte Geleit geben.“

Die Formulierung „das letzte Geleit geben“ legt nahe, dass dies das Letzte sei, was wir für ihn/sie tun können, und unsere Beziehung zu ihm/ihr damit zu Ende ist. Besser wäre die Formulierung: „Wir wollen den vergänglichen Leib des Verstorbenen/der Verstorbenen in Ehren zum Grab geleiten in der Hoffnung auf die Auferstehung, die Gott schenkt.“

„Da er/sie den Weg des Glaubens zu Ende gegangen ist, lass ihn/sie nun dein Angesicht schauen in Ewigkeit.“

Der Hinweis, dass er/sie den Weg des Glaubens gegangen ist, sollte nur dann verwendet werden, wenn sie auf die verstorbene Person zutrifft. Nicht über jeden Verstorbenen kann gesagt werden, dass er zeitlebens konsequent den Weg des Glaubens gegangen ist.

„Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück.“

„Von der Erde . . . zur Erde“ ist zwar ein uns heute vertrautes Wort und dem biblischen Schöpfungsbericht entnommen, aber es verweist einseitig auf das heute weit verbreitete materialistische Weltbild.

„Herr, gib ihm/ihr und allen Verstorbenen die ewige Ruhe“ / „Lass sie ruhen in Frieden.“

Die alte christlich Formulierung „ewige Ruhe“; und „ruhe in Frieden“ ist heute für viele negativ besetzt, etwa: „Jemanden in Ruhe lassen“ heißt: „sich von ihm distanzieren“, „ihn übersehen“ oder „vergessen“. Bei einem Begräbnis kann das daher in dieser Art missverstanden werden, dass der Verstorbene selbst, und nicht nur sein vergänglicher Leib, von Gott „in Ruhe“ gelassen werden soll. Um aber nicht das Begrabensein, sondern die lebendig bleibende Beziehung zu Gott zu betonen, könnte es eher lauten: „Herr, gib ihm (ihr) und allen Verstorbenen das ewige Leben“ und: „Lass sie leben in deinem Frieden.“

„Wir beten für uns selber und alle Lebenden, besonders für den aus unserer Mitte, der als erster dem Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen wird.“

Dabei stellt sich die Frage: Warum sollen wir nur für den Ersten besonders beten? Damit kann unnötig Angst geweckt und Druck erzeugt werden. Sollten wir nicht vielmehr für alle Lebenden beten, die dem Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen werden?

„... den/die du so plötzlich aus unserer Gemeinschaft abberufen hast“

Da das Wort „abberufen“ in diesem Zusammenhang nach einer Erklärung verlangt, die aber innerhalb einer Begräbnisfeier nicht gegeben werden kann, sollte man darauf verzichten.

„... was wir an dem/der Toten versäumt haben“

Die Formulierung „an dem/der Toten versäumt“ ist letztlich falsch. Es kann sein, dass Manches am konkreten Menschen zu seinen Lebzeiten versäumt worden ist, nicht aber am Toten. Man sollte das Wort „der/die Tote“ grundsätzlich durch die Bezeichnung „der/die Verstorbene“ ersetzen. Das Wort „Toter/Tote“ betont zu sehr das unwiederbringlich Verlorene, das Ende, den Abbruch der Beziehung. Dagegen klingt im Wort „der/die Verstorbene“ noch seine/ihre Lebensgeschichte und auch die Beziehung zu ihm/ihr nach.

„... dass Christus uns auferweckt am Tage seiner Wiederkunft“

Diese Aussage „auferweckt am Tage seiner Wiederkunft“, ist in unserem christlichen Glauben verankert, erzeugt aber beim Hörer eine Vorstellung, dass der Verstorbene selbst und nicht bloß sein vergänglicher Körper bis dahin im Grab verbleiben.

„Nimm alle Menschen, die heute sterben, in dein Reich auf“

Nicht nur für jene, die heute sterben, sondern ebenso für die Verstorbenen von gestern und von morgen sollte gebetet werden.

Formulierungen aus den Vorlagen zum Kinderbegräbnis

„Kaum war es ins Leben gerufen, hat Gott es zu sich heimgeholt“; „du hast dieses Kind zu dir gerufen . . .“; „du hast dieser Familie ihr Kind geschenkt und es ihr wieder genommen . . .; wir können deine Pläne nicht begreifen.“

Derartige Formulierungen „Gott holt heim, ruft zurück, nimmt wieder weg“ u. dgl. verdunkeln das christliche Gottesbild und beschwören Fragen nach dem Warum herauf, ohne sie zu beantworten. Gott ist und bleibt ein Geheimnis.

3. Inhalt und Aufbau der neuen „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt“

3.1 Inhaltsübersicht

Vorwort

Einführung in die Studienausgabe

Vorbereitung der Begräbnisfeier

Gestalt der Begräbnisfeier

Elemente der Begräbnisfeier

Form I: Allgemeine Form

Verabschiedung bei einer Kremation

Schlussgebete

Form II: Begräbnisfeier mit einer Trauergemeinde, die der Vorsteher kennt bzw. die beim Gottesdienst aktiv mitbetet.

Allgemeine Gebete

Form III: Begräbnis eines/einer auf tragische Weise Verstorbenen

Form IV: Begräbnis eines/einer nach langem und schwerem Leiden Verstorbenen

Form V: Begräbnis eines/einer plötzlich und unerwartet Verstorbenen

Form VI: Begräbnis eines Kindes

- Form VII: Begräbnis eines Ungeborenen (Fehlgeburt)
- Form VIII: Begräbnis nach Drogentod
- Form IX: Begräbnis nach einem Suizid
- Form X: Begräbnis eines Priesters oder Diakons
- Form XI: Angehörige geistlicher Gemeinschaften
- Form XII: Pfarrassistent, Pastoralassistent, Religionslehrer
Pfarrassistentin, Pastoralassistentin, Religionslehrerin
Gebete in besonderen Situationen
- Form XIII: Grabsegnung nach einer Exhumierung und Beisetzung in einem neuen Grab
- Form XIV: Verabschiedung im Anatomischen Institut
- Form XV: Trost für die Trauernden beim Begräbnis eines/einer Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis
- Anhang I: Schriftlesungen
Schriftworte
- Anhang II: Gesänge
Litaneien für die Verstorbenen

Die Verantwortlichen der neuen Studienausgabe wissen, dass jedes Begräbnis seinen eigenen Charakter hat und somit keine der angeführten fünfzehn Grundformen der jeweils zu haltenden Trauerfeier in allem entsprechen wird:

- Die betreffende Form kann und muss der jeweiligen Feiersituation angepasst werden.
- Die einzelnen Feierformen sind so aufgebaut, dass jedes Element einer Feier mit einem gleichen Element aus einer anderen Feier getauscht bzw. ergänzt werden kann.
- Die inklusive Sprache ist in den jeweiligen Textvorlagen konsequent beachtet. Die einzelnen Textpassagen sind in zwei Spalten gesetzt.

3.2 Gestalt einer Begräbnisfeier

In dieser Studienausgabe wurde die bisherige Grundstruktur und die Form der Feier in verschiedenen Stationen beibehalten:

- A) Einzug
- B) Eröffnung: Begrüßung, Kyrie-Rufe, Gebet
- C) Verkündigung: Schriftlesung, Ansprache, Stille, Gesang
- D) Fürbitten (und Eucharistiefeier)
- E) Verabschiedung
- F) Feier am Grab

Die jeweiligen Elemente der Feier sind den einzelnen Stationen entsprechend zugeordnet.

Begräbnisfeier mit drei Stationen

Erste Station (in der Aufbahrungshalle): (A) Einzug; (B) Eröffnung: Gruß, Gebet, Lied bzw. Psalm; anschließend Einzug in die Kirche.

Zweite Station (in der Kirche): (B) Kyrie-Rufe; (C) Verkündigung; (D) Fürbitten, Eucharistiefeier; (E) Verabschiedung.

Dritte Station (am Friedhof): (F) Feier am Grab.

Begräbnisfeier mit zwei Stationen

Erste Station (in der Aufbahrungshalle): (A) Einzug; (B) Eröffnung; (C) Verkündigung; (D) Fürbitten; (E) Verabschiedung.

Zweite Station: (F) Feier am Grab.

Begräbnisfeier mit einer Station (am Grab)

(B) Eröffnung; (C) Verkündigung; (D) Fürbitten; (E) Verabschiedung; (F) Beisetzung.

4. Weitere Hinweise zu einzelnen Elementen der Begräbnisfeier

Im Abschnitt „Elemente der Begräbnisfeier“ werden für die Art und Weise der Feier konkrete Anweisungen gegeben:

- Der Vorsteher soll bereits vom Beginn der Feier an, auch wenn diese mit außerliturgischer Musik und Gesang (und auch mit einer privaten Ansprache) eröffnet wird, dabei sein. Dadurch wird die Einheit der gesamten Begräbnisfeier gewahrt. Die günstigste und zielführendste Beteiligung eines privaten Redners bei einer Trauerfeier ist dann gegeben, wenn dieser am Anfang (vor Beginn der liturgischen Feier) spricht.
- Ist die Musik bzw. die Ansprache beendet, geht der Vorsteher zum Sarg, verneigt sich vor dem Kreuz bzw. vor dem Sarg und wendet sich sogleich der Trauergemeinde zu, um sie zu begrüßen. Er spricht dabei alle Anwesenden an, beginnend mit den nächsten Verwandten. Er wendet sich direkt an den Gatten/die Gattin, die Kinder, die Eltern, die Großeltern, den Bruder und die Schwester, die Freunde und die Arbeitskollegen, sowie an die Hausparteien und Nachbarn, und an alle Anwesenden.
- Der/die Verstorbene wird zu Beginn mit vollem Vor- und Nachnamen, mit akademischem Grad bzw. Titel, bzw. mit seinem/ihrer Beruf benannt, denn jeder Mensch hat das Recht, mit seinem Namen angesprochen zu werden. Auch Gott ruft jeden bei seinem Namen (vgl. Jes 49,1). Damit die Trauerfeier für alle Anwesenden den persönlichen Charakter wahrt, sollte der/die Verstorbene vom Begräbnisleiter auch so benannt werden, wie er/sie von den Anwesenden zu Lebzeiten angesprochen wurde. Bei fremdsprachigen Namen ist es wichtig, vorher in Erfahrung zu bringen, wie der Name des/der Verstorbenen auszusprechen ist. Bei den angeführten Abkürzungen N. N. soll wechselweise der Vor- und Nachname (Familienname), oder nur der Vorname, oder die Bezeichnung: unser/unsere Verstorbene, oder z. B. Ihr Gatte, Vater, Großvater, Bruder . . . bzw. Ihre Gattin, Mutter, Großmutter . . ., gegebenenfalls auch: unserer Bruder/unsere Schwester – wenn diese Begriffe allen vertraut sind – eingesetzt werden.
- Für den Abschluss der Anrede wird vorgeschlagen:

„In der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, mit Maria und allen Heiligen, mit allen Lebenden und Verstorbenen sind wir zum Gottesdienst zusammengekommen.³ Wir müssen Abschied nehmen von (z. B. Ihrem Gatten, Bruder, Freund, Arbeitskollegen und Nachbarn [bei einer Frau analog]) Herrn/Frau N. N.: der/die uns in die Ewigkeit Gottes vorausgegangen ist –“

³ Der ursprüngliche Vorschlag hätte gelautet: „In der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, mit Maria und allen Heiligen, mit allen Lebenden und Verstorbenen, in Verbundenheit mit unserem Papst und unserem Bischof (sowie mit unserer Pfarrgemeinde) sind wir zum Gottesdienst zusammengekommen.“

Die Erwähnung des Papstes und des Bischofs wurde von der Liturgiekommission der Erzdiözese Wien nicht übernommen. Jedoch wäre eine solch feierliche Eröffnung der beste Rahmen für das Begräbnis, denn: (1) der Begriff Kirche wird erläutert, (2) die Gemeinschaft der Kirche wird als eine die Zeit und den Raum überschreitende Wirklichkeit dargestellt, (3) der ehrenvolle Abschied vom vergänglichen Leib des Verstorbenen wird betont und (4) wird deutlich auf die Verbundenheit mit der Person des Verstorbenen über den Tod hinaus hingewiesen.

Ist der Begräbnisleiter ein vom Bischof beauftragter Laie, verschafft ihm die feierliche Eröffnung als offizieller Vertreter der Kirche gleich zu Beginn die Akzeptanz durch die Trauergemeinde. In diesen Eröffnungsworten wird auch zum Schlagwort „Jesus – ja, Kirche – nein“ eindeutig Stellung bezogen.

Weiters wird jenen Trauergästen, die aus der Kirche ausgetreten sind, ohne Maßregelung bewusst gemacht, dass sie die Gemeinschaft der Kirche verlassen haben.

* [bei einem Erdbegräbnis:] und dessen/deren vergänglichen Leib wir heute in Ehren zu Grabe geleiten werden.

* [bei einer Feuerbestattung:] und von dessem/deren vergänglichen Leib wir heute in Ehren Abschied nehmen.

[...]

Ich lade Sie ein, für den/die Verstorbene(n) gemeinsam zu beten:

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

- Weiters wird eigens darauf hingewiesen, dass alle Gebete in Richtung zum Kreuz gebetet, aber die Lesungen aus der Heiligen Schrift, die Verkündigung bzw. die Ansprache und alle Erklärungen bzw. Hinweise immer in Richtung Trauergemeinde gesprochen werden. Dadurch soll verhindert werden, dass der Begräbnisleiter ausschließlich mit dem Rücken zu der Trauergemeinde steht.
- Soweit es möglich ist, sollte auch die Trauergemeinde in die Trauerfeier aktiv eingebunden werden. Begräbnisteilnehmer sollen eingeladen werden, die Lesung vorzutragen und die Fürbittanliegen zu sprechen. Auch Volksgesang soll forciert werden, da dieser zu einer aktiven Beteiligung aller Anwesenden beiträgt.
- Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass die Auswahl der biblischen Texte durch den Vorsteher in Absprache mit den Hinterbliebenen „situationsgerecht“ getroffen werden soll, denn: „Das Gespräch mit den Hinterbliebenen vor dem Begräbnis und die richtig getroffene Wahl der Bibeltexte ermöglichen ein persönliches Ansprechen der Trauergemeinde und das Bedenken des Lebens des/der Verstorbenen in der Perspektive des christlichen Glaubens.“
- Bei der im Anschluss an die Lesung folgenden Ansprache sollen die Anwesenden – wie bei der Eröffnung der Trauerfeier – wieder direkt angesprochen werden. Die Trauergemeinde ist dort abzuholen, wo sie im Augenblick steht – in ihrer Trauer oder zumindest im Angesicht des Todes. Nur so kann die Ansprache ihre volle therapeutische und heilende Wirkung entfalten.

Falls eine entsprechende Würdigung des/der Verstorbenen nicht bereits durch einen „privaten“ Redner erfolgt ist, wird die Ansprache mit einer Würdigung des Verstorbenen eingeleitet. Jeder Getaufte hat seine Würde, denn durch die Taufe war sein Leib Gottes Tempel (vgl. 1 Kor 3,16). Die Würdigung des/der Verstorbenen in der Öffentlichkeit ist wichtig, nicht nur um die Aufmerksamkeit der Trauernden zu gewinnen, sondern auch um den Prozess der Trauerbewältigung in Gang zu setzen. Schon die Nennung des Namens des Verstorbenen lässt bei den Anwesenden ihre individuellen Erinnerungen an den Verstorbenen wecken.

Wenn die Hinterbliebenen einen Lebenslauf oder einige wichtige Daten über den Verstorbenen schriftlich verfasst haben, dann sollen diese Aufzeichnungen mit Dank angenommen werden. Für die Hinterbliebenen hat schon der Akt des Niederschreibens eine therapeutische Wirkung, weil damit die konkrete Auseinandersetzung mit dem Verlust und die Trauerarbeit eingesetzt haben.

Nach der Würdigung des Verstorbenen wird die Trauerfeier im Lichte des Glaubens gedeutet. Die Verkündigung sollte beim Tod des Menschen ansetzen, denn erst durch den erlittenen Tod wird die Verheißung der Auferstehung von den Toten durch Gottes Zutun möglich und für die Hinterbliebenen zum Trost.

Programm einer Ansprache soll sein: „Mit Tod und Trauer anfangen, um über die Würdigung des Verstorbenen zur wirksamen Verkündigung der Frohbotschaft zu gelangen“!

- Der Ansprache folgt die Einladung der Anwesenden zu einem stillen Gebet für den Verstorbenen.
- Bezüglich der Fürbitten wird auch daran erinnert, dass der Vorsteher die Gebetseinladung spricht und auf die zu gebende Antwort auf die einzelnen Gebetsanliegen verweist. Die Trauergemeinde wird ausdrücklich eingeladen, mitzubeten. Nur wenn kein eigener Sprecher bzw. keine eigene Sprecherin vorhanden ist, soll der Vorsteher auch die einzelnen Gebetsanliegen vortragen. In der Studienausgabe werden zwölf verschiedene Modelle für Fürbitten angeboten, die auch untereinander ausgetauscht oder ergänzt werden können.
- Bei der Verabschiedung in der Feuerhalle wird der gleiche Ritus verwendet wie bei einem Erdbegräbnis, jedoch für den Abschluss wird folgende Vorlage angeboten:
 „Liebe Angehörige! Werte Trauergemeinde!
 Der Leib von Herrn/Frau N. N. kehrt nun zum Staub zurück, aber Gott wird ihn auferwecken, wie Jesus Christus es uns versprochen hat, denn Gott ist treu. Darum wollen wir in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche zu Gott vertrauensvoll beten:
Nun wendet sich der Vorsteher zum Kreuz bzw. Sarg und spricht als Schlussgebet:
 Barmherziger, ewiger Gott, du hast den Menschen als dein Ebenbild geschaffen. Vollende durch die Auferstehung deines Sohnes in N. das Ebenbild, das du ihm/ihr seit Anbeginn zuge-dacht hast. Lass den Verstorbenen/die Verstorbene in deinem Reich mit dir und allen Heiligen vereint sein. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen.
Anschließend wendet sich der Vorsteher zur Trauergemeinde und sagt:
 Ich wünsche Ihnen Stärkung durch den Glauben und Trost in der Gemeinschaft von guten Menschen. So segne euch (uns) der barmherzige Gott, der Vater, + der Sohn und der Heilige Geist.
 Amen.“
- Es folgt Gesang und/oder Orgelspiel.
- Der Vorsteher wendet sich zum Sarg, der jetzt versenkt oder von einem Vorhang verhüllt wird, und verneigt sich in Richtung Sarg. Erneut zur Trauergemeinde gewandt, spricht er den Entlassgruß.
- Auf ähnliche Weise erfolgt auch die Verabschiedung im Anatomischen Institut, wenn der/die Verstorbene seinen/ihren Leichnam für die medizinische Forschung zur Verfügung gestellt hat.
- Im Falle einer Grabbestattung wird noch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass nach der Verabschiedung in der Aufbahrungshalle der Begräbnisleiter sich vor dem Sarg verneigen und dann die Trauergemeinde zum Grab führen soll.
- Um die dieser Feier entsprechende Würde zu bewahren und jeden Eindruck von Eile zu vermeiden wird bei der Feier am Grab mit der Segnung des Grabes erst begonnen, wenn alle Begräbnisteilnehmer am Grab versammelt sind.

5. Einzelne Zeichen: Grabsegnung, Weihwasser, Erdgabe

- Die Segnung des Grabes erfolgt nur mit dem Handzeichen (ohne Weihwasser). Als Segensgebet wird vorgeschlagen:
 „Herr, unser Gott, dein sind wir im Leben und im Tod.
 Wir bitten dich: segne + dieses Grab
 und führe N., dessen/deren Leib wir hier bestatten,
 zur Auferstehung und zum Leben mit dir.
 Uns aber stärke im Glauben an das Leben mit Jesus Christus,
 den du von den Toten auferweckt hast.“

- Bezüglich der Verwendung von Weihwasser wird darauf verwiesen, dass bei der Verabschiedung (vor dem Weg zum Grab bzw. vor der Beisetzung) vorerst der Sarg, dann aber auch die Trauergemeinde besprengt werden. Durch die dabei zu sprechenden Worte wird für alle die Bedeutung der Taufe hervorgehoben:
 „Durch die Taufe bleiben auch wir ewig mit Herrn/Frau N. N. verbunden
 im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“
 Zum Aussprengen des Weihwassers nach der Versenkung des Sarges ist folgender Text vorgeschlagen:
 „N., Gott wird dir helfen und deine Wege ebnen.
 Was Gott in der Taufe begonnen hat, das wird er auch vollenden.“
- Anschließend streut der Vorsteher Erde auf den Sarg. Zur Deutung der Erdgabe werden zwei Textvorlagen angeboten:
 „Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück.
 Der Herr aber wird dich auferwecken.“
 oder:
 „Dein Leib ist der Vergänglichkeit ausgesetzt; jetzt kehrt er zur Erde zurück.
 Der Herr aber wird dich auferwecken.“
- Weiters wird darauf verwiesen, dass beim Abschluss der Feier am Grab alle eingeladen werden, das Glaubensbekenntnis zu sprechen und den Verstorbenen und sich selbst der Muttergottes anzuempfehlen. Anschließend folgt die (neu formulierte) Friedensbitte. Jede Trauerfeier kann mit einem Segen (durch Priester und Diakon) bzw. einem Segenswunsch (durch einen beauftragten Laien) abgeschlossen werden. Die Feier endet mit dem Entlassgruß.

6. Einzelne verbesserte Worte und Redewendungen in der neuen Studienausgabe

„Der/die Tote“

Der Terminus „der/die Tote“ wird ersetzt durch „der/die Verstorbene“.

„Wir nehmen Abschied von unserem/unserer Verstorbenen.“

Dies wird verbessert und richtig gestellt mit: „Wir nehmen Abschied vom vergänglichen Leib des/der . . .“. Damit wird einerseits deutlich gemacht, dass wir am Grab nicht von dem/der Verstorbenen Abschied nehmen, sondern nur von seinem Leib, und andererseits, dass nicht der Verstorbene (mit Leib und Seele) bis zum Jüngsten Gericht im Grab verbleibt, sondern nur sein Leib. Ebenso wird auch die Gemeinschaft mit dem Verstorbenen über den Tod hinaus verdeutlicht.

„Gott hat zu sich gerufen“

Die Formulierung „... den/die Gott zu sich gerufen hat“ wird ersetzt durch: „... der/die uns (zu Gott) vorausgegangen ist“, bzw. „... den/die der Tod aus unserer Mitte gerissen hat“, oder „... dem/der wir einmal folgen werden“. Die bisherige Formulierung provoziert die Frage nach dem „Warum“, und diese Frage kann innerhalb der Trauerfeier nicht beantwortet werden.

⁴ Noch passender wäre: „Dein Leib ist der Vergänglichkeit ausgesetzt; jetzt bestatten wir ihn in der Erde. Gott aber wird ihn auferwecken“.

„Herr, gib ihm die ewige Ruhe!“

Die Friedensbitte „Herr, gib ihm und allen Verstorbenen die ewige Ruhe“ bzw. „Lass sie ruhen in Frieden. Amen“ wird ersetzt durch: „Herr, gib ihm/ihr und allen Verstorbenen das ewige Leben“ und „Lass sie leben in deinem Frieden. Amen.“

7. Einzelne besondere Situationen bei Begräbnisfeiern

7.1 Begräbnisform XV: „Trost der Trauernden beim Begräbnis eines/einer Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis“

Diese Feiervorlage ist gedacht für das Begräbnis von Personen, die von der Kirche ausgetreten sind und vor ihrem Sterben nicht ausdrücklich bekundet haben, zur Kirche zurückzukehren. Die Überlegungen dazu waren u. a.: In der Frage der Ausrichtung eines Begräbnisses hat das Glaubensbekenntnis eines Menschen – moralisch gesehen – den Stellenwert eines Testaments: Wer katholisch war, hat das Recht und die Hinterbliebenen haben die moralische Pflicht, dem Verstorbenen ein katholisches Begräbnis zu gewähren. Wenn aber jemand aus der Kirche ausgetreten ist, so hat er damit zwar nicht zwangsläufig auch seinen christlichen Glauben an Gott aufgegeben, aber er hat sich damit nicht nur im Leben von der „sichtbaren“ Kirche distanziert, sondern dies auch für den Todesfall quasi testamentarisch besiegelt. Über diese Entscheidung des Verstorbenen darf man sich nicht einfach hinwegsetzen. Sie ist wie ein Testament, das nach dem Tode unwiderruflich ist. Barmherzigkeit üben beim Begräbnis heißt, dem Verstorbenen das zukommen zu lassen, was er mit seinem Kirchenaustritt zum Ausdruck gebracht hat.

Die Kirche weiß sich aber ebenso verpflichtet, Menschen, die in Trauer sind, auch beim Begräbnis eines aus der katholischen Kirche Ausgetretenen zu trösten. Wenn daher der Wunsch nach einem kirchlichen Beistand seitens katholischer Angehöriger geäußert wird, ist eine Feier mit Tröstung der Hinterbliebenen nicht nur möglich, sondern auch notwendig.

Für die Begräbnisfeier zur Tröstung der Trauernden, die von einem Verstorbenen Abschied nehmen, der kein religiöses Bekenntnis hatte, wird Folgendes vorgeschlagen:

- Beim Element „Verkündigung“ kann die Ansprache durch drei Schrifttexte ersetzt werden. Die Trauernden sollen mit dem Wort der Heiligen Schrift getröstet werden.
- In der Überleitung zu den Fürbitten werden eigene, konkret für die Situation passende Gedanken angeboten. Der/die Verstorbene wird erwähnt, weil die Hinterbliebenen traurig sind und von ihm/ihr Abschied nehmen müssen.
- Der Begräbnisleiter geht im Trauerkondukt nicht vor dem Sarg, sondern hinter dem Sarg an der Seite der trauernden Hinterbliebenen.

7.2 Beim Begräbnis von Menschen, die ein Verbrechen begangen haben

Die Studienausgabe beinhaltet auch Unterlagen für den Fall – vorausgesetzt, es ist allgemein bekannt –, dass der/die Verstorbene den trauernden Hinterbliebenen bzw. anderen Menschen etwas sehr Schwerwiegendes angetan hat (z. B. er/sie hat nachweislich jemanden ermordet, Kinder missbraucht u. dgl.).

Als eigenständiges Gebet oder auch als Einleitung zu den Fürbitten wird vorgeschlagen:

„Gütiger Gott, wir bringen alles, was uns mit unserem/unserer verstorbenen N. verbindet, vor dein Angesicht, auch das, was der/die Verstorbene uns oder auch anderen angetan hat. Wir können es

nicht vergessen, wir wollen ihm/ihr aber verzeihen und vertrauen es deiner Barmherzigkeit an. Durch Christus unseren Herrn.“

8. Erfahrungen mit der neuen Studienausgabe

Aufgrund der bisherigen Reaktionen lassen sich die Benützer der neuen Studienausgabe in zwei sehr unterschiedliche Gruppen aufteilen:

Für eine kleine Zahl der Priester ist diese Vielfalt des Angebots irritierend. Ihnen sind die alten bisherigen Vorlagen vertraut.

Die große Mehrzahl der Priester und der zum Begräbnisdienst beauftragten Laien ist dankbar für diese in diesem Buch gebotenen Hilfestellungen. Sie schätzen es, aus der Fülle des Angebots auszuwählen zu können; so könne jede Trauerfeier sehr persönlich gestaltet werden. Damit sei auch eher sichergestellt, dass die heilenden und therapeutischen Kräfte, die in der Liturgie innewohnen, voll zur Entfaltung kommen.

Weiters hat sich gezeigt, dass die aktive Beteiligung der Trauergemeinden beim Beten und Mitfeiern beträchtlich besser geworden ist.

Weiterführende Literatur:

K. WAGNER, Die Feier der Beerdigung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001.

Wolfgang Holzschuh, Regensburg

Fortbildungskonzept „Trauerbegleitung“ für Pastoralberufe am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg

1. Zur Situation der Trauerpastoral

Sterben, Tod und Trauer sind in der westlichen Gesellschaft von Verdrängung und Verleugnung betroffen; gleichzeitig ist aber eine neue Wahrnehmung dieser wesentlich zum Leben gehörenden Grunderfahrungen des Menschen zu beobachten.

Während über Jahrhunderte die christlichen Kirchen dafür wichtige Deutungs- und Bewältigungshilfen in Verkündigung, Liturgie und Diakonie geben konnten, verändern sich diesbezüglich heute sowohl die gesellschaftlichen wie die kirchlichen Bedingungen, Möglichkeiten und Gestaltungsformen in einschneidender Weise. Hierzu einige Hinweise:

Die Menschen sterben immer weniger zu Hause, Sterbebegleitung „im vertrauten Kreis“ von Angehörigen, Freunden oder Pflegenden und liturgisch-sakramentale Zuwendung sind nicht mehr selbstverständlich. Neben die Erdbestattung tritt zunehmend die Feuer- und Seebestattung, neben die öffentliche Feier, die noch weithin von der (christlichen) Gemeinde mitgetragen und gestaltet wird, ist die private Bestattung „im engsten Familienkreis“ getreten, zusehends verbunden mit einer anonymen oder halbanonymen Bestattung. Friedhöfe in kirchlicher Trägerschaft werden gegenüber solchen in kommunaler Trägerschaft seltener, die Grab- und Grabmalgestaltung ist weithin beliebig geworden. Auch der Bereich der Trauer hat sich gravierend verändert: die öffentliche Trauer tritt zurück gegenüber der privaten. Kirchliche Trauerbegleitung findet ihren Ausdruck vorrangig in der Verkündigung, im Trauer- und Bestattungsgottesdienst; pastorale Kontaktgespräche und Trauerbegleitung über die Bestattung hinaus sind eher selten, Trauergruppen oder -seminare gibt es vermehrt außerhalb der christlichen Gemeinden und kirchlichen Bildungsstätten. In der Trauersituation sind es vorwiegend die Bestatter, welche über ihr unmittelbares Berufsangebot hinaus erste und oft sinnvolle Trauerhilfe leisten.

Die Veränderungen innerhalb der pastoralen Dienste – immer stärker werdender Priestermangel und zunehmender Einsatz von anderen pastoralen Mitarbeitern (Diakone, Pastoral- und Gemeindereferent/innen) – verändern auch die Formen und Akzente der Trauerpastoral. Neue Möglichkeiten eröffnen sich, von gewohnten Formen gilt es Abschied zu nehmen.

Die Pastoral mit und an Trauernden als unverzichtbares Werk der christlichen Barmherzigkeit ist eine große Chance für eine personale Seelsorge, wenn sie auch viel Kraft und Zeit beansprucht. Viele Seelsorger fühlen sich davon überbeansprucht, wenn sie z. B. überdurchschnittlich viele Bestattungen vornehmen müssen (angesichts der vielen anderen Aufgaben in der Pastoral). Beerdigungen sind nicht planbar und erfordern daher von pastoralen Mitarbeitern ein hohes Maß an Flexibilität und persönlich-existentiell-em Engagement. Zudem erleben sie sich für die Theologie und Psychologie der Trauerpastoral als zu wenig qualifiziert (Kasualverkündigung; angemessene Gestaltung der Bestattungsliturgien; Hausbesuche und Trauerbegleitung). Schließlich sollte auch die Mitverantwortung der Gemein-

de für die Trauerpastoral aktiviert bzw. vertieft und die Kooperation zu den Bestattern und anderen mit Tod und Trauer befassten Berufsgruppen wie Steinmetze und Friedhofsverwaltungen hin verstärkt werden.

Sollen sich die Trauernden in ihrer Situation nicht anderen Begleitern und Tröstern zuwenden¹, bedarf es diesbezüglich verstärkter Bemühungen in der Aus- und Fortbildung der pastoralen Mitarbeiter.

2. Selbstverständnis des Projekts „Trauerforschung und Trauerbegleitung“ an der Universität Regensburg

Viele Trauernde kommen mit ihrer Trauer allein nur schwer zurecht. Sie sind tief betroffen vom Verlust eines geliebten Menschen, ihr Lebenssinn und bisherige Lebensauffassungen sind in Frage gestellt. Gesellschaftlich und kirchlich nehmen sie eine Randposition ein, sie fallen weitgehend durch das psychosoziale und kirchengemeindliche Netz. Von daher zählt zu den dringlichen Aufgaben gerade der Kirchen², eine angemessene Form von Begegnung mit und Begleitung von Trauernden strukturell durch die Trauerpastoral zu verankern.

Das Projekt „Trauerforschung/Trauerbegleitung“ am Lehrstuhl für Pastoraltheologie bei Prof. Dr. Konrad Baumgartner, das 1997 ins Leben gerufen wurde, stellt sich dieser Aufgabe. Voraus gingen eingehende inner- und außerkirchliche Gespräche und Foren zu den Themen Tod und Trauer, beispielsweise das Forum „Bestattung und Kirche“ mit Bestattern und Vertretern der beiden großen Kirchen 1992 in Braunschweig. 1993 erschien die Arbeitshilfe³ der Deutschen Bischöfe: Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind, 1994 das Schreiben⁴ der Deutschen Bischöfe: Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen, an dem Prof. Dr. Konrad Baumgartner in der von der Pastoralkommission eingesetzten Arbeitsgruppe federführend mitarbeitete. Von beiden Seiten – Kirche und Bundesverband des deutschen Bestattungsgewerbes – wurde das Anliegen an den Lehrstuhl herangetragen, sich dem Thema Trauer in veränderter Gesellschaft anzunehmen, Reflexionsarbeit zu leisten, innovative Impulse zur Verbesserung der Situation von Trauernden zu geben und Aus- und Fortbildungen durchzuführen.

Trauerpastoral versteht sich als Einsatz von Christen für eine gelingende Trauerbewältigung. Aus diesem Grund befasst sich das Dozententeam des Projekts sowohl aus sozial- und humanwissenschaftlicher als auch aus philosophischer und biblisch-, systematisch- bzw. praktisch-theologischer Perspektive mit Tod und Trauer. Ziel ist eine anthropologisch

¹ Es wird glaubwürdig berichtet, dass z.B. die Zeugen Jehovas, über Zeitungsanzeigen informiert, unmittelbar nach Beerdigungen Hausbesuche machen und die Angehörigen darauf dankbar reagieren; bis hin zum Übertritt zu dieser Gemeinschaft oder zur Stiftung von Vermächtnissen.

² Im Vorwort der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums ist diese biblisch grundlegende existentielle Solidarität mit Armen und Bedrängten aller Art wie folgt formuliert: „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“ (Gaudium et Spes 1).

³ Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur Begleitung. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993 (ADBK 109).

⁴ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ³1995 (DtBis 53).

gewendete Theologie, die sich um eine Antwort aus dem Glauben angesichts existentieller menschlicher Probleme bemüht.

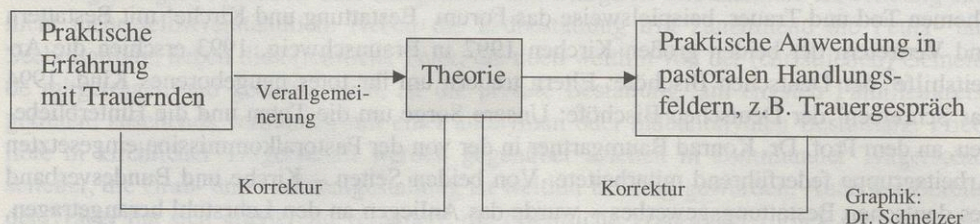
3. Aufgaben des Projekts

3.1 Forschungsarbeit und Aus- bzw. Fortbildung

Das Projektteam umfasst derzeit neben dem Lehrstuhlinhaber Prof. Dr. Konrad Baumgartner drei Dozenten, die durch ‚Drittmittel‘ für die Arbeit bei diesem Projekt gewonnen werden konnten: Dipl. theol., Dipl. Soz. Päd. (FH) Sabine Holzschuh, Dr. theol. Wolfgang Holzschuh und Dr. theol., Dipl.-Psych. Thomas Schnelzer.

Die Aufarbeitung von Ergebnissen der Trauerforschung zur Erarbeitung pastoraltheologischer Handlungsmodelle für die Praxis in kirchlichen Handlungsfeldern und die Verfolgung aktueller Entwicklungen im Bereich von Trauerforschung und -begleitung sind grundlegend für die Arbeit des Projekts. Grundsätzlich weiß sich das Projekt der intensiven Vermittlung von Theorie und Praxis verpflichtet. Es geht um Wissenschaft für die Praxis der Trauerbegleitung, die an die Praxis rückgebunden ist und von dieser her gegebenenfalls korrigierbar sein muss. Ein intensiver Anschluss zwischen Forschung und Lehrstoff einerseits und der erfahrenen Wirklichkeit andererseits wird so in dynamischer Weise angestrebt.

Das folgende Schaubild soll diesen Zusammenhang verdeutlichen:



Das Projekt leistet zum Thema Tod und Trauer Forschungsbeiträge:

- Es liegen Umfrageergebnisse⁵ zu Erfahrungen und zum Verhältnis trauernder Eltern zu ihrer christlichen Gemeinde vor, die den Handlungsbedarf in kirchlichen Gemeinden ersichtlich werden lassen.

⁵ Folgende Aussagen können getroffen werden:

- Das Verhältnis Trauernder zur Gemeinde ändert sich mit dem Tod in den meisten Fällen, wobei gemachte Erfahrungen mit verantwortlichen Personen der Gemeinde um den Zeitpunkt des Todes ausschlaggebend sind.
- Das Zugehen gemeindlicher Vertreter/innen auf Trauernde wird besonders am Anfang der Trauer mehrheitlich gewünscht.
- Christliche Gemeinden werden um den Zeitpunkt des Todes durch institutionalisierte Hilfen als Stütze erfahren, doch eine längere angemessene Begleitung Trauernder im Bereich der Diakonie findet nur in seltenen Fällen statt.
- Mit dem Tod tritt der eigene persönliche Glaube fast immer in eine existentielle Krise ein: Eine v. a. durch Emotionen bestimmte Auseinandersetzung mit Gott beginnt. Christlicher Glaube mit der Hoffnung auf Auferstehung wird für manche zur konkreten Lebenshilfe auf ihrem Trauerweg und stärkt ihr Vertrauen in das Leben, was die Verarbeitung der eigenen Trauer in hohem Maß fördert.

- Eine andere Studie⁶ bringt das Verhältnis von Religiosität und Todesangst als Faktoren, die für die weit verbreitete Verdrängung von Tod und Trauer verantwortlich sind, in den Blick.
- Im Austausch mit verschiedenen Berufsgruppen, die mit Tod und Trauer befasst sind, ist ein Sammelband zum Thema Geschwister-Trauer⁷ erschienen, der einerseits eine kaum beachtete Form der Trauer beleuchtet, andererseits anregt, interdisziplinäre Perspektiven wahrzunehmen und die Kooperation zwischen den Berufsgruppen zu forcieren.
- Derzeit ist eine Studie von S. Holzschuh in Vorbereitung zum Verhältnis von Trauer und Raum, näherhin zur Relevanz von Abschiedsräumen für den Verlauf der Trauer bei Hinterbliebenen.

Zielgruppen der Aus- und Fortbildungen sind Studenten (Vorlesungen, Seminare und Beratung sowie Begleitung von Diplom- bzw. Zulassungsarbeiten), schon in der Praxis tätige Sozial- und Pastoralberufe sowie die Berufsgruppe der Bestatter.⁸

Seit drei Jahren werden mit Erfolg regelmäßig Trauerbegleitungskurse für Bestatter durchgeführt. Seit zwei Jahren liegen Erfahrungen in der Fortbildung mit pastoralen Mitarbeitern vor: Der Intervallkurs 2000 bestand aus sechs Fortbildungseinheiten von je drei vollen Tagen, ein Intensiv-Wochenkurs ‚Trauerbegleitung‘ für pastorale Berufe (5 Tage) wurde bereits mehrmals durchgeführt. Neben der Fortbildung Hauptamtlicher wurde auch die Weiterbildung von Ehrenamtlichen in Gemeinden immer wichtiger. Durch Kurzseminare, Vorträge und Beratung wird dem nachgekommen.

3.2 Ziele

Zentrale Ziele⁹ der Fortbildung für Pastoralberufe sind:

- a) Sensibilisierung für die Bedürfnisse und Anliegen Trauernder im gesellschaftlich-kirchlichen Kontext;
- b) Förderung von fachlicher Kompetenz: Diskurs über philosophische Verständnismöglichkeiten von Tod und Trauer, Deutungen von Trauer im Horizont der christlichen Sinngebung von Tod und Auferstehung, psychologische Kenntnisse als Grundlage und Voraussetzung für das Verständnis von Trauer sowie für die Befähigung zu angemessener und verantworteter Begleitung durch das Trauergespräch im Kontext pastoraler Handlungsfelder, Erarbeitung von Hilfsmöglichkeiten für Trauernde – in Liturgie, Verkündigung und insbesondere Diakonie;
- c) Förderung von persönlicher Kompetenz: Selbstwahrnehmung und -erfahrung mit Kennenlernen der persönlichen Grenzen, Auseinandersetzung mit Tod und Trauer und Förderung sozial-kommunikativer Kompetenzen sowie Entwicklung von Fähigkeiten zu kritischer Selbstbeobachtung und Selbstreflexion.

- Von den Trauernden werden vielfältige gemeindliche Veränderungen, v. a. im Bereich der gemeindlichen Diakonie, gewünscht (vgl. W. HOLZSCHUH, Die Trauer der Eltern bei Verlust eines Kindes. Eine praktisch-theologische Untersuchung. Würzburg ²2000).

⁶ Die Forschungsarbeit (Habilitation) von Dr. Schnelzer erscheint voraussichtlich Anfang 2002.

⁷ Vgl. Geschwister-Trauer. Erfahrungen und Hilfen aus verschiedenen Praxisfeldern. Hg. W. Holzschuh. Regensburg 2000.

⁸ Im Internet sind weitere Informationen zu unseren Kursen (Termine ... Inhalte der Kurse für Bestatter), Veröffentlichungen und Forschungen angegeben:

⁹ <http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/pastoral/projekt.html>.

Je nach Zeitumfang der Fortbildungen werden Schwerpunkte gesetzt.

Durch diese Zielsetzung wurde Folgendes erreicht: Vermittlung und Aneignung von Inhalten und Ergebnissen der Trauerforschung für die Pastoral (Theoretische Information, Impulse für Liturgie und Homilie), Erlernen von ‚therapeutischen‘ Hilfen im Einzel- und Gruppengespräch mit Trauernden (Reflexion, Praxisbezug) und Auseinandersetzung mit eigenen Verlustkrisen und Trauererfahrungen (Selbsterfahrung).

Zu a)

Da Christen in Gemeinden innerhalb der Gesellschaft leben, ist es besonders für Praktische Theologie von Bedeutung, gesellschaftliche Zeitströmungen wahrzunehmen. Das Bild der Gesellschaft findet sein Abbild in der Kirche und mit ihr in pastoralen Handlungsfeldern. Gesellschaftliche Wirklichkeit stellt somit den Kontext dar, innerhalb dessen sich Christen bewegen und leben. Daher sind situationsanalytische Anmerkungen zu wichtigen Merkmalen der heutigen Gesellschaft mit deren Auswirkungen auf den Bereich Tod und Trauer im christlichen Horizont im Ausbildungskonzept verankert. Erst auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Situierung können Tod und Trauer konkret in pastoralen Handlungsfeldern betrachtet werden.

Zu b)

Trauer bewegt sich in einem Spannungsfeld, das den ganzen Menschen mit seiner transzendenten Begabung betrifft: Im Blick auf Trauernde, die mit dem Tod eines Menschen ihres persönlichen Umfeldes konfrontiert sind, ist die Hoffnung auf ein sinnvolles und sinnstabiles Leben in Frage gestellt. Trauer als Antwort auf diese Verlusterfahrung rüttelt an den Grundfesten der eigenen Lebensauffassung und -philosophie sowie der Religiosität. Als anthropologische Grunderfahrung gehört Trauer zum Menschsein, es kommt infolgedessen darauf an, sie in die Lebenswirklichkeit einzuordnen. Welche philosophisch-theologischen Denkmodelle für Tod und Trauer relevant sind und welche Sinnperspektive der christliche Glaube als Sinn- und Deutungsangebot für das Leben im Horizont Gottes für Trauernde bieten kann, wird in den Kursen erarbeitet. Letztlich geht es dabei um eine Klärung philosophischer, systematisch-theologischer und biblischer Voraussetzungen für den Umgang mit Trauernden in gegenwärtigen pastoralen Handlungsfeldern.

Trauerbegleitung aus christlicher Sicht weist entscheidende Propria auf: die Deutung von Tod und Trauer wird durch die Auferstehung Christi in einen eschatologischen Hoffnungshorizont gestellt. Eine theologische Perspektive ist auch insofern angezeigt, als etwa auf die Frage nach der Schuld vieler Trauernder nur die christliche Praxis der Versöhnung und Vergebung – speziell im Sakrament der Buße – eine befreiende Antwort, die einen Neuanfang möglich macht, zu geben vermag. Gegen alle psychologistischen Verkürzungen wird damit der unabdingbaren theologischen Perspektive von Trauerbegleitung zu ihrem Recht verholfen. Wie theologische Perspektiven in Verkündigung und Liturgie den verschiedenen Trauersituationen gerecht werden, wird ausführlich an Beispielen aufgezeigt und gemeinsam mit den Kursteilnehmern erarbeitet.

Für den Umgang mit Trauernden ist jedoch fraglos die Kenntnis fachlich-psychologischen Wissens über Trauer notwendig. Erst durch ein darin gründendes Verstehen der Situation Trauernder kann ein angemessener Umgang mit ihnen vermittelt und eingeübt werden bzw. eigenes Verhalten reflektiert werden. Daher wird die Bandbreite des Phänomens Trauer auf dem Hintergrund psychologischer Erkenntnisse beleuchtet.

Konkrete Hilfen erfahren Betroffene in ihrer Trauer überwiegend im Einzelgespräch sowie in Gruppen mit in gleicher Weise Betroffenen. Daher wurden folgende weitere Schwerpunkte in der Fortbildung gesetzt:

– *Gesprächsführung mit Trauernden*

Das Trauergespräch ist Grundpfeiler jeder Form von Trauerbegleitung:

In den Jahren 1987 bis 1991 wurde an der Universität Essen die klientenzentrierte Trauertherapie¹⁰ entwickelt. Diese basiert auf Erfahrungen der dortigen Trauerberatungsstelle, die ergeben haben, dass die klientenzentrierte Gesprächstherapie nach C. R. Rogers mit den drei Grundprinzipien: Wertschätzung, Kongruenz und Empathie, den Bedürfnissen Trauernder am nächsten kommt.

Durch Vermittlung der Grundlagen dieser auf Trauernde zugeschnittenen Gesprächsführung und ihre konkrete Einübung in Rollenspielen auf dem Hintergrund verschiedener Trauersituationen wird die Kompetenz zur zeitweiligen Begleitung Trauernder erreicht. Diese Form der Trauerbegleitung sieht ihr Ziel nicht im Ende jeglicher Trauer, sondern in der (wiedererlangten) Fähigkeit des Trauernden, selbstständig den Trauerweg weiterzugehen und zu bestehen. Durch einfühlsamen und von Wissen um verschiedene Trauerverläufe getragenen Umgang mit Trauernden sowie die darauf beruhende Vermittlung von Verständnis für die eigenen Trauerreaktionen akut Trauernder wird eine Atmosphäre des Vertrauens geschaffen, die etwa Ausdrucksmöglichkeiten von Trauer (Weinen, Aggressionen . . .) ermöglicht und infolgedessen hilft, Trauer ohne bleibende Schäden zu verarbeiten und notwendige Folgerungen aus den eintretenden Veränderungen zu ziehen.

– *Verortung von Trauergruppen in pastoralen Handlungsfeldern*

Neben der Befähigung zum Einzelgespräch wird den Kursteilnehmern mit Trauergruppen eine weitere wichtige Hilfe für Trauernde aufgezeigt. Bei diesen handelt es sich um Zusammenschlüsse von Betroffenen, die sich gegenseitige Hilfe zur Bewältigung ihrer Trauer geben. Die Entstehung so gearteter Selbsthilfe in Deutschland, ihre Merkmale und Funktion werden eingehend erläutert. Hilfen, solche Gruppen zu begleiten, sie initiieren bzw. organisieren zu helfen, werden thematisiert.

– *Aufbau von Besuchsdiensten für Trauernde in den Gemeinden*

Erfahrungswerte in Gemeinden mit Besuchsdiensten, deren Wirksamkeit und Organisation sowie die Fortbildung der ehrenamtlichen Helfer in solchen Diensten werden zum Gegenstand des Kurses.

Einem Hauptziel, die Befähigung der Kursteilnehmer zu qualifiziertem und verantwortetem Umgang mit Trauernden im diakonischen Bereich, zum Einzel- bzw. Gruppengespräch mit Trauernden sowie zum Aufbau von Besuchsdiensten für Trauernde, wird dadurch Rechnung getragen.

Zu c)

Personenbezogenes Handeln an und mit Menschen erfordert die Herstellung einer Beziehung als wechselseitig geteilter Verständigungsgrundlage. Die Qualität, d. h. Wirksamkeit seelsorglichen Handelns bemisst sich wesentlich danach, inwieweit es gelingt, eine Ver-

¹⁰ Vgl. R. JERNEIZIG – A. LANGENMAYR – U. SCHUBERT, Leitfaden zur Trauertherapie und Trauerberatung. Göttingen ²1994; A. LANGENMAYR, Trauerbegleitung: Beratung – Therapie – Fortbildung. Göttingen 1999.

trauensbasis mit wechselseitigem Vertrauensangebot und -vorschuss aufzubauen. Dies kann nur erreicht werden, wenn Seelsorger und Seelsorgerinnen in ihrer Berufsrolle als ganzheitlich-menschlicher Bezugspunkt transparent sind. Grundlage für alle pastoralen Aufgabenbereiche bleibt daher die Person als wichtigstes „Instrument“ der Seelsorge. Als solches bedarf es genügender bis bestmöglicher Kenntnisse um die eigene Person, gepaart mit der Fähigkeit zu deren Umsetzung. Da persönliche Kompetenz im Vordergrund steht, kommt Selbstwahrnehmung und -erfahrung sowohl auf dem Hintergrund philosophischer und religiöser Einstellungen als auch auf der psychologischen Ebene besondere Beachtung zu: Selbsterfahrung mit Kennenlernen der persönlichen Grenzen, deren Akzeptanz und Respektierung, Wissen um zentrale Bedürfnisse im eigenen Leben, Auseinandersetzung mit Tod und Trauer, Einüben in „abschiedliches Leben“, Förderung sozial-kommunikativer Kompetenzen sowie Entwicklung von Fähigkeiten zu kritischer Selbstbeobachtung und Selbstreflexion. Um Trauernde begleiten zu können, ist daher die Auseinandersetzung mit der eigenen Trauer unabdingbar.

Durch die Ausbildungskurse werden zudem Foren des persönlichen und fachlichen Austausches unter pastoralen Mitarbeitern, die als „Traueragenten“ oftmals auf sich alleine gestellt sind, geschaffen, als ein Beitrag zur Psychohygiene pastoral Tätiger und eine fachliche Plattform für eine Materialbörse gelungener Pastoral. Das gegenseitige Lernen an konkreten Beispielen aus der Pastoral zeigt verschiedene Möglichkeiten und Wege von einzelnen Kursteilnehmern auf und ermutigt dadurch andere, selbst neue Handlungsperspektiven für eine zeitgerechte Trauerpastoral zu entdecken und auszuprobieren.

Thomas Böhm, Innsbruck

Ars moriendi

*Reminiszenzen zu einem Seminar**

„Ich hätte nicht gedacht, dass es bei der Begegnung mit der anderen Pfarre so viel Interessantes zu erfahren gibt.“ So bringt eine Teilnehmerin der Lehrveranstaltung „Ars moriendi – Gesichter des Sterbens heute“ ihre Faszination und Begeisterung zum Ausdruck.

Im zweiteiligen Seminar, das im zweiten Semester bewusst die Situation in zwei Pfarrgemeinden in den Mittelpunkt des Interesses stellt, treffen sehr unterschiedliche Situationen aufeinander: Hier die „Landgemeinde“ Ellbögen, in der das Totengeläut, die Hausaufbahrung, der Leichenzug zur Kirche, das Grabausheben durch die Nachbarn und die Teilnahme der ganzen Gemeinde am Begräbnis großteils selbstverständlich ist. Dort die „Stadtgemeinde“ Allerheiligen, in der Menschen trotz aller Bemühungen der Gemeinde teilweise anonym sterben, die keinen eigenen Friedhof besitzt und in der die Frage eines kirchlichen Begräbnisses für aus der Kirche „Ausgetretene“ immer wieder einmal aktuell wird. Im Seminar geht es nicht um eine „Verliebtheit“ in die „dunklen“ Themen von Sterben und Tod, sondern um eine dem Leben zugewandte Beschäftigung mit dem Tod. Die Seminargruppe nimmt die beiden Gemeinden in den Blick und versucht, im Gespräch konstruktiv-kritisch voneinander für die je eigene Situation zu lernen. Eine „internationale Note“ erhalten das Gespräch und das gemeinsame Arbeiten durch einige Studierende aus Ungarn, Kroatien, Nigeria und Indonesien.

Trotz aller Verschiedenheit sind die hinter den konkreten Verhaltensweisen liegenden verbindenden Anliegen spürbar. Manchmal kommen die Gemeinsamkeiten auch ganz klar zur Sprache: „Ich habe mich vor Jahren für die Hausaufbahrung eingesetzt. Mir ist es wichtig, dass die Angehörigen sich zuhause von ihrem Verstorbenen verabschieden können.“ Dies weiß der ehemalige Ellböchner Bürgermeister Ferdinand Miller zu berichten. „Wir bieten seit einiger Zeit wieder an, den Verstorbenen vor und beim Begräbnisgottesdienst in der Kirche aufzubahren“, erzählt eine Teilnehmerin aus Allerheiligen. Und Pfarrer Erich Gutheinz ergänzt: „Bei einem Schulgottesdienst konnte ich erstaunt feststellen, wie unbefangen die Kinder mit dem aufgebahrten Sarg in der Kirche umgehen.“

Die Frage, wie Sterben, Tod und Trauer als zum Handeln motivierende Anfrage an Gesellschaft und christliche Gemeinde in der Öffentlichkeit „zur Sprache gebracht“ werden können, ist eines der Hauptanliegen des Seminars. Unter der Leitung von Gerhard Waibel und Thomas Böhm – sowie Anna Findl-Ludescher im ersten bzw. Franz Weber im zweiten Semester – analysieren die Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Situation in Gesellschaft und Gemeinde, deuten diese vor dem Hintergrund der biblischen und kirchlichen Tradition und fragen nach angemessenen Handlungsmöglichkeiten in der Gegenwart. Dieser Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ ist – neben der Orientierung an den vier Grundfunk-

* Das Seminar am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck dauerte 2 Semester (WS 1999/2000: *Ars moriendi. Gesichter des Sterbens heute*; SS 2000: *Ars moriendi II. Gesichter des Sterbens in der Gemeinde*). Zuerst erschienen in: Baustelle Theologie. Fakultätszeitung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. 3. Jahrg. (2000) Nr. 1, S. 2.

Konrad Baumgartner, Regensburg

„Dass wir den Übergang bestehen“

Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht

*Für Erich Garhammer zum 50. Geburtstag**

0. Lasst meine Trauer mit mir gehen!

Die aus Oberbayern stammende Lehrerin, Chorleiterin und Komponistin von religiösen Liedern, Kathi Stimmer-Salzeder¹, hat zum Thema „Begleitung von Trauernden“ ein Lied getextet und komponiert, das in überzeugender Weise das Phänomen der Trauer und grundlegende Hinweise für das Verhalten gegenüber Trauernden benennt. Es trägt den Titel: „Lasst meine Trauer mit mir gehen“² und hat folgende Text- und Tongestalt**:

1. Es hat mich ein dunkles, ein Leid überfallen,
eine Welle von Weh hat den Atem gehemmt.
so geh' ich ganz anders nun unter euch allen:
der Schmerz wie ein Bruder zur Seite,
und wie eine Schwester die Trauer.

KV: Laßt meine Trauer mit mir gehen,
sie braucht ihre Zeit und ihren Raum.
Könnt ihr den Schmerz in mir verstehn?
Ich fasse ihn selber kaum.
Ich fasse ihn selber kaum.

2. Ich bin wie zerrissen,
kein Ganzes, Gesundes –
eine Quelle der Qual
ist wie Krankheit in mir.
So steh' ich ganz anders nun unter euch allen:
Mein Bruder, der Schmerz, mir zur Seite,
und nah meine Schwester, die Trauer. KV:

Wie in einer Ouvertüre zu unserem Thema sind in diesem Lied wichtige Motive der Trauer und der Traueraufgaben erkennbar. Der Verlust eines Menschen durch den Tod bedeutet für die betroffenen Angehörigen und alle, dem Verstorbenen Nahestehenden, fast immer eine schmerzhafteste „Krisensituation, in der [...] ein Stück persönlicher und sozialer Welt zusammenbricht. Je näher einem die oder der Verstorbene steht, desto größer ist die Krisensituation“³. Stimmer-Salzeder schreibt vom unbestimmten „Dunklen“, vom „Leid“,

* Gastvortrag an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 28. Mai 2001 – auf Einladung von Prof. Dr. Klemens Richter.

¹ Geb. 1957 in Aschau am Inn, vgl. ihre „musikalischen Lebensstufen“, in: DIES., *Lied der Hoffnung* 3. Aschau ³1992, 253.

² *Lied der Hoffnung* 3 (s. Anm. 1) Nr. 178.

** Das Lied ist auch auf CD erschienen: Zu beziehen bei Kathi Salzeder, Lärchenstr. 22, D-84544 Aschau a. Inn. [Anm. d. Red.].

³ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht. 22. November 1994. Bonn 1994 (DtBis 53) 48.

das wie ein Überfall hereingebrochen ist, von der inneren Zerrissenheit: „kein Ganzes, Gesundes“. Die Trauer ist „eine Quelle der Qual“, wie „eine Krankheit“, ein tiefgehender, alles verändernder „Schmerz“, den der Trauernde „kaum fassen“ kann. Die Auswirkungen auf die Psyche, aber auch auf den Körper sind unüberhörbar: „den Atem gehemmt“ hat diese „Welle von Weh“. Der Trauernde erlebt sich verändert in seiner Umgebung: „so steh ich, so geh ich ganz anders nun unter euch allen“. Zwischen den Trauernden und seinen Mitmenschen sind „Bruder Schmerz“ und „Schwester Trauer“ als neue Geschwister getreten, die dem Trauernden zur Seite sind: als leidvolle und zugleich not-wendende Begleiter. Trauer und Schmerz müssen zugelassen, angenommen werden, wie neue Mitglieder in einer Familie. Wer sie ignoriert, sie nicht wahrhaben will, sie nicht ernst nimmt, sie verdrängt, bewältigt die Trauer nicht. Diese braucht „ihre Zeit und ihren Raum“: Trauerzeit ist angesagt, will durchlebt und gestaltet sein. Auch Räume und Orte braucht die Trauer, damit sie bewältigt werden kann. Und so ergeht der Appell des Trauernden an die Mitmenschen: Lasst mich trauern, respektiert meine Trauer, und helft mir trauern! Habt Verständnis für den Schmerz in mir, fühlt euch in mich ein und sagt mir, dass ihr mit mir fühlt! Lasst mich trauern und lasst mich nicht allein in der Trauer!

Einander beistehen: im Leben und beim Sterben, einander begleiten: im Schmerz und in der Trauer – in menschlicher Solidarität und in christlicher Diakonie. So bestehen Schwerkranken und Sterbende, so bestehen Trauernde den „Übergang“: vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben. Zu diesem Bestehen verhelfen grundlegend auch die „Rites de passage“⁴ – im christlichen Verständnis die liturgischen und sakramentlichen Feiern der Trennung und des Abschieds – und die deutenden und sinngebenden Worte und Symbolhandlungen, welche die Situation der Sterbenden, der Verstorbenen und der Hinterbliebenen im Lichte der christlichen Botschaft erhellen, als Trost und Mahnung zugleich.

In all dem aber ist die non-verbale und verbale Zuwendung zu den Sterbenden und den Trauernden in personaler Begegnung und im helfenden und beratenden Gespräch, für uns Christen durchwirkt von der Hoffnung der Auferstehung, Mittelpunkt der Begleitung. So hoffen wir, dass wir selbst und unsere Mitmenschen „den Übergang bestehen zum Pascha, das kein Ende kennt“⁵.

Im Folgenden soll die Begleitung von Trauernden aus pastoraler Sicht näher bedacht werden. Pastoral meint dabei das Gesamt des kirchlichen Handelns, das sich in den Grundvollzügen der Diakonie (Leben und Glauben ermöglichen), der Verkündigung (Leben und Glauben zusprechen), der Feier der Liturgie und der Sakramente (Leben und Glauben feiern) und des Aufbaus von Kirche in Gemeinden und Gemeinschaften (Weggemeinschaft im Leben und Glauben) im Horizont der Herrschaft Gottes⁶ entfaltet. Alle Pastoral aber vollzieht sich zwischen den Brennpunkten „Situation der Menschen“ und „Botschaft des Evangeliums“. Daraus ergibt sich die Zweiteilung unseres Themas.

⁴ Vgl. M. OTT, Art. Rites de passage. In: LThK³ 8, 1203f: „Der Mensch erfährt eine Veränderung des Orts, des Zustands, des sozialen Status oder des Alters in der typischen Abfolge von Trennung, Umwandlung und Wiedereingliederung [. . .] R. helfen bei der Bewältigung zentraler Lebenskrisen und sind deswegen auch Ausdruck einer religiösen Grunderfahrung.“

⁵ Vgl. den Hymnus zur Vesper im Stundengebet der Fastenzeit: „Nun ist sie da, die rechte Zeit . . .“

⁶ Vgl. E. FEIFEL, Art. Herrschaft Gottes. IV. Prakt.-theol. In: LThK³ 5, 37f.

1. Die Situation von Trauernden

1.1 Zur Psychologie der Trauer

„Unter Trauer verstehen wir charakteristische Empfindungen nach dem Verlust (meist Tod) eines Menschen oder eines emotional wichtigen Objekts, gekennzeichnet durch bedrückende bis qualvolle Auseinandersetzungen mit dem Ereignis und der Vergangenheit.“⁷ Konkret auf den Verlust eines (geliebten) Menschen bezogen können wir sagen: Trauer umfasst „diejenigen psychischen Reaktionen, die nach dem Verlust eines nahestehenden Menschen durch dessen Tod eintreten können“⁸. S. Freud⁹ hat als erster Tod und Trauer zum Gegenstand seiner psychologischen Forschungen und Publikationen gemacht. Sein Verständnis von Trauer als Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder eines Ideals mit den Merkmalen „tiefe schmerzliche Verstimmung“, „Abzug des Interesses von der Außenwelt“, „Verlust der Liebesfähigkeit“ und „Einschränkung des Leistungsvermögens“ ist grundlegend geworden für alle späteren Trauer-Theorien. Besonders wichtig ist bei Freud der Begriff der Trauerarbeit: Trauern ist kein passiver Prozess, sondern erfordert aktives psychisches Handeln des Individuums.¹⁰ Weil dazu aber der Trauernde oft allein nicht (genug) fähig ist, bedarf er der Unterstützung und der Begleitung durch seine Umwelt.

Die starke gefühlsmäßige Ausdrucksgestalt der Trauer erklärt sich nach J. Bowlby aus dem Zerschneiden von emotionalen Bindungen an den Menschen, der einem durch den Tod genommen ist. Und G. Engel führt diese Überlegungen fort, wenn er angesichts der lebenswichtigen Bedeutung von zwischenmenschlichen Bindungen darauf verweist: der Verlust eines geliebten Menschen führt wie eine körperliche Verwundung zu einem Trauma, das der Heilung im Prozess der Trauer bedarf.¹¹ Solche Traumata betreffen den somatischen Bereich: sie äußern sich in Atemlosigkeit, Brustbeklemmung oder zugeschnürter Kehle; im effektiven Bereich zeigen sich z. B. Traurigkeit, Aggression, Zorn, Todessehnsucht, Schuldgefühle und Selbstanklagen, Angst, Einsamkeit, Betäubung oder Abgestumpftheit; in kognitiver Hinsicht äußert sich Trauer im Nicht-Wahrhaben-Wollen, in Verwirrung, in Konzentrationsschwäche, in intensiver Beschäftigung mit dem Verstorbenen, in Illusionen und Halluzinationen. Schlafstörungen und Appetitstörungen, Geistesabwesenheit, Träume vom Verstorbenen, Meiden von Orten der Erinnerung, Beisichtragen von Erinnerungsgegenständen, Suchen und Rufen nach dem Verstorbenen; rastlose Über-

⁷ J. J. BOJANOVSKY, *Verwitwete. Ihre gesundheitlichen und sozialen Probleme*. Weinheim 1986, 14.
⁸ R. JERNEIZIC – U. SCHUBERT, *Der letzte Abschied. Ratgeber für Trauernde*. Göttingen 1991, 73. – Die Deutung der Trauer im Sinn von „psychischen Reaktionen“ macht verständlich, dass Trauer heute vorrangig Gegenstand der wissenschaftlichen Psychologie, aber auch von psychologisch ausgerichteten Kursen geworden ist. Die früher dominierenden Zugänge zur Trauer durch Philosophie und Theologie sind dadurch zurückgetreten und werden z. T. bewusst ausgeklammert, zum Schaden einer ganzheitlichen Trauerforschung, Trauertherapie bzw. Trauerbegleitung (wie sie z. B. im Projekt des Lehrstuhls Pastoraltheologie an der Universität Regensburg verwirklicht wird. – Den Mitarbeitern dieses Projektes, Thomas Schnelzer und Wolfgang Holzschuh, verdanke ich wichtige Aspekte und Formulierungen der folgenden Ausführungen).

⁹ Vgl. v. a. S. FREUD, *Trauer und Melancholie*. Frankfurt/Main ⁷1981 (Gesammelte Werke 10).

¹⁰ Vgl. J. BOWLBY, *Verlust. Trauer und Depression*. Frankfurt/Main 1994; G. L. ENGEL, *Is grief a disease?* In: *Psychosomatic Medicine* 23 (1961) 18–22.

¹¹ V. KAST schreibt dazu: „Es ist in der Tat emotionale Schwerarbeit, die in einem Trauerprozess geleistet werden muss [...] [Dieser] ist ein sehr ernst zu nehmender, wichtiger Prozess“. In: *Lexikon der Bioethik*. Bd. 3. Hg. W. Korff [u. a.]. Gütersloh 1998, 599–602, hier: 602.

aktivität oder Zwangshandlungen betreffen den Handlungsbereich; Gefühle der Fremdheit gegenüber der Umgebung, Abkapselung und sozialer Rückzug kennzeichnen die Trauer im Bereich der Mitmenschen.

Diese Trauerreaktionen haben unterschiedliche Intensitäten: je nach der Stärke oder der Sicherheit der Bindung oder auch ihrer Ambivalenz, der Todesart oder auch je nach der Verarbeitung früherer Trauererfahrungen, je nach der Stärke der Persönlichkeit oder der körperlichen Konstitution, je nach zusätzlichen Belastungen oder der unterschiedlichen Reaktion der Mitmenschen, je nach der Kraft der in der jeweiligen Kultur angebotenen Trauerrituale – und: je nach dem Potential der Hoffnung des christlichen Glaubens.

Die verschiedenen Phasen-Modelle des Trauerprozesses stellen die gleichförmigen Anteile der Trauer heraus; so werden sie den individuellen und vielfältigen Weisen des Trauerprozesses kaum gerecht. Denn dieser vollzieht sich eher wellenförmig und gelegentlich auch in sprunghaften Vor- oder Rückschritten. Immerhin können solche Modelle helfen, auf die jeweilige psychische Situation des Trauernden angemessener einzugehen. Am bekanntesten sind die Phasen-Modelle¹² von Y. Spiegel (Schockphase, kontrollierte Phase, regressive und adaptive Phase), von V. Kast (Nicht-Wahrhaben-Wollen, Aufbrechen der Emotionen, neuer Selbst- und Weltbezug) und von J. Bowlby (Betäubung, Sehnsucht und Suche, Desorganisation und Verzweiflung, Reorganisation).

1.2 Zur Trauerberatung und Trauerbegleitung aus psychologischer Sicht

In diesen verschiedenen Phasen der Trauer sind wichtige Aufgaben¹³ zu bewältigen: den Verlust als Realität akzeptieren, den Trauerschmerz erfahren, sich anpassen an die Umwelt, in der der Verstorbene fehlt, die gefühlsmäßige Energie abziehen und in eine andere Beziehung investieren.

Im beratenden und begleitenden Trauergespräch geht es um folgende Hilfestellungen: entsprechend dem Bedürfnis des Trauernden, über den Verstorbenen zu sprechen, wird er eingeladen, über Einzelheiten des Todes und der Bestattung zu reden. So hilft der Berater, die Realität des Verlustes zu vergegenwärtigen. Weitere Hilfen sind das Gewähren und Ermutigen zur Äußerung von Emotionen sowie praktische Hilfen zum Weiterleben ohne den Verstorbenen und zur emotionalen Ablösung von ihm. Dabei ist es wichtig, dass der Trauernde Inhalte und Tempo des Gesprächs bestimmen kann und ihm keine Normen, wie er zu trauern hat, nahe gelegt werden. Wer Trauernde beraten und begleiten soll, der muss über Selbsterfahrung oder Supervision selbst eine angemessene Einstellung zum eigenen Tod und zur eigenen Trauer gefunden haben.

Für diese Unterstützung und Begleitung individueller Trauer und besonders zur Weiterführung von steckengebliebener Trauer hat sich die klientenzentrierte Trauerberatung als effektiv erwiesen; sie wurde von den Psychologen R. Jerneizig, A. Langenmayr und U. Schubert entwickelt.¹⁴ Sie basiert auf der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie von

¹² Vgl. Y. SPIEGEL, Der Prozess des Trauerns. München ³1977; V. KAST, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses. Stuttgart 1982; J. BOWLBY, Das Glück und die Trauer. Stuttgart 1982.

¹³ Vgl. J. WORDEN, Beratung und Therapie in Trauerfällen. Bern 1987.

¹⁴ Vgl. R. JERNEIZIG – A. LANGENMAYR – U. SCHUBERT, Leitfaden zur Trauertherapie und Trauerberatung. Göttingen 1991.

C. Rogers, die heute bekanntlich als eine der anerkannten Formen der Gesprächsführung und Beratung gilt.

Ausgehend von den drei Grundhaltungen des Beraters im Gespräch (unbedingte Wertschätzung, Echtheit und Empathie) steht auch im Trauergespräch die Reverbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte im Mittelpunkt. Dabei wird auch die Wissensvermittlung über den Trauerprozess durch den Berater eingebracht, um den Trauernden von angstmachenden Erfahrungen und überstark erlebten Gefühlen zu entlasten. Ziel der Beratung ist es, gegen innere und äußere Hindernisse das Vertrauen in die eigene, persönliche Fähigkeit zu trauern zu bestärken und zur Trauerarbeit zu ermutigen.¹⁵ Im Falle des Trauergesprächs dürfen auch angemessen direktive Weisungen angesichts der gegebenen überstarken Belastungen und Beeinträchtigungen des Selbst gegeben werden.

2. Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht

Die bisherigen Aussagen über die Situation von Trauernden und eine darauf bezogene Begegnung mit ihnen beziehungsweise ihre Begleitung sind nun im Lichte des christlichen Glaubens zu bedenken, zu ergänzen und zu vertiefen. Dazu gibt das biblisch-christliche Gottes- und Menschenbild die entscheidenden Bezugspunkte.

2.1 Die Relevanz der christlich-kirchlichen Praxis

Die deutschen Bischöfe schreiben in ihrer vielbeachteten Schrift „Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht“:

„Die Toten zu begraben und die Trauernden zu trösten, diese beiden Dienste gehören nach jüdisch-christlichem Verständnis seit jeher zu den leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit. Über Jahrhunderte hin hat die Kirche, in konfessionell unterschiedlicher Ausprägung, im Geiste des Alten und Neuen Testaments den Toten das letzte Geleit gegeben und den Hinterbliebenen in Verkündigung und Liturgie, durch helfenden Beistand und sorgende Begleitung Trauerhilfe geleistet. Sterben und Tod gehörten zum Leben und erhielten ihre Deutung und Sinngebung aus der Hoffnung der Christen, die aus der Zusage von Jesus kommt: ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben‘ (Joh 11,25f).“¹⁶

Das Hoffnungs-Potential des christlichen Auferstehungsglaubens ist also für den Umgang mit Sterbenden, mit Tod und Trauer das entscheidende Kriterium. Daran scheiden sich in Theorie und Praxis der Sterbe- und Trauerbegleitung und hinsichtlich des Umgangs mit den Toten heute die Geister.¹⁷

Aus vielen Gründen, denen hier nicht näher nachgegangen werden kann, „ist die Bedeutung der Kirchen, der Gemeinden und ihrer Amtspersonen im Bereich der Bestattung und in der Begleitung der Trauernden in den vergangenen Jahren deutlich zurückgegangen, zu-

¹⁵ Vgl. M.-F. BACQUE, *Mut zur Trauer*. München 1996.

¹⁶ *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen* (s. Anm. 3) 9.

¹⁷ Aus der Fülle gegenwärtiger Publikationen zu Todes- und Jenseitsvorstellungen heute und zum Verständnis der christlichen Botschaft dazu verweise ich exemplarisch auf: M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg 1999; W. BEINERT, *Tod und jenseits des Todes*. Regensburg 2000. – Zur veränderten Situation der Bestattungs- und Trauerkultur, vgl. *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen* (s. Anm. 3) 10–16.

mindest im großstädtischen Bereich“¹⁸. Im Gegensatz zu Behauptungen, dass die Praxis der kirchlichen Bestattungs- und Trauerkultur sich wohl kaum oder höchstens nur negativ auf die Bewältigung der Trauer ausgewirkt habe¹⁹, sind Christen davon überzeugt: „christlicher Glaube und christliche Lebenspraxis [haben] [. . .] für den Umgang mit den Toten und den Hinterbliebenen Entscheidendes für das Mensch-Sein und die Kultur einzubringen“, unbeschadet der immer neu notwendigen kritischen Überprüfung der vorfindlichen Praxis, des Austausches darüber mit anderen Berufsgruppen und einer verstärkten Aus- und Fortbildung für Sterbe- und Trauerbegleitung im kirchlichen Bereich. Nach wie vor „werden der pastorale Einsatz von Seelsorgern und Gemeinden für eine würdige, persönliche und einfühlende Gestaltung der Bestattungsriten sowie eine helfend-begleitende Trauerpastoral positiv und dankbar wahrgenommen.“²⁰

2.2 *Der christliche Glaube als wesentliches Moment bei der Bewältigung der Trauer*

Wie B. Grom eindrücklich darlegt, belegen entsprechende Umfragen, dass vielen, von Sterben und Trauer betroffenen Menschen der Glaube beim Trauer- und Anpassungsprozess geholfen hat, vor allem in den ersten Monaten nach einem Verlust und Schicksalsschlag, also in der sog. regressiven Phase der Trauer.²¹ „Der Glaube erspart einem Betroffenen nicht den Schmerz und macht die soziale Unterstützung durch verstehende Mitmenschen nicht überflüssig, kann jedoch ihren Trauer- und Anpassungsprozess stützen und begleiten“ und vor allem in den zwei Hauptphasen der Trauer, der Phase der Verzweiflung und des Kammers und der Phase der Anpassung und Erholung, entscheidend hilfreich sein: „Der Glaube an ein ewiges Leben kann die Annahme der vom Tod erzwungenen Trennung erleichtern“ und „der Glaube an Gottes Zuwendung kann helfen, den Verlust zu ertragen“²².

In diesen Aussagen wird deutlich: angesichts von Tod und Trauer sind die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten²³ und das Bild des sich uns zuwendenden Gottes²⁴ zentrale

¹⁸ Ebd. 15. – In Berlin z. B. beträgt der Anteil der Bestattungen durch die Kirchen derzeit etwa 10%.

¹⁹ Vgl. die Vorwürfe an die kirchliche Verkündigung bei F. JEHLE, *Dem Tod ins Gesicht sehen*. Zürich 1993, 107–109 sowie von J. CANACAKIS, *Ich begleite dich durch deine Trauer*. Stuttgart 1990, 41f. – Im „Lehrbuch der Palliativmedizin“, hgg. von E. Aulbert und D. Zech, Stuttgart 1997, stellen die Autoren R. Smeding und E. Aulbert in Frage, ob religiöse und säkulare „Abschiedsrituale auch für die anschließende weitere Trauerbegleitung hilfreich waren oder sogar therapeutischen Wert besaßen“ (Kap. 7.10).

²⁰ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen (s. Anm. 3) 12.16.

²¹ B. GROM, *Religionspsychologie*. Göttingen 1992, 155–164, hier: 156.

²² Ebd. 156–162.

²³ Aussagen wie, dass „die Toten darin bei Gott leben“, dass sie „bei Gott im ewigen Licht“ und „im ewigen Frieden und in der ewigen Freude“ sind, dass es ihnen nun – volksfromm gesagt – „besser geht“, vermögen die Hinterbliebenen nur bedingt zu trösten. Denn ihnen fehlt ja der Verstorbene, sie brauchten seine Gegenwart. Deshalb ist zu betonen, dass die Toten zu den Lebenden weiter in Beziehung stehen, dass sie uns helfend und begleitend zur Seite stehen, dass sie nicht mehr unter den Wunden leiden, die wir ihnen geschlagen haben, dass sie uns nichts mehr nachfragen, dass sie bei Gott für uns eintreten und uns Vorbilder und Fürsprecher sind, dass wir eine neue Beziehung, zu ihnen aufnehmen dürfen, dass sie uns zu Begleitern werden, die uns auf das Eigentliche hinweisen. Vgl. A. GRÜN, *Leben aus dem Tod*. Münsterschwarzach 1995, 52–56. Vgl. die literarischen Texte, in: *Wir reden leise von der Hoffnung*. Hg. U. Baltz – Otto. Zürich – Düsseldorf 1999.

Inhalte der Trauerbegleitung in der Pastoral: in Liturgie und Verkündigung, in Diakonie und Koinonie. Anders gesagt: das Pascha-Mysterium ist der Dreh- und Angelpunkt dieser Pastoral. Es besagt, dass wir in der Kraft des Glaubens und durch die Eingliederung in Christus in der Feier der Initiation des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus Christus teilhaft geworden sind. „Wenn wir Christus gleichgeworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein“ (Röm 6,5).

2.3 Die Totenliturgie als Feier von Trauer und Hoffnung

Analog zum „transitus domini“, dem „Hinübergehen Jesu aus dieser Welt zum Vater“ (Joh 13,1) begleitet die christliche Gemeinde die ihr Zugehörigen²⁵ auf ihrem Weg „vom Leben zum Tod zum Leben“: durch den Beistand des Gebetes und der verschiedenen Liturgien, der Sterbe-, der Trauer- und der Bestattungs-Liturgie, sowie des liturgischen Gedenkens über die Bestattung hinaus.

Für die zurückbleibenden Angehörigen und Freunde des Sterbenden bzw. des Verstorbenen bedeuten diese Feiern und die darüber hinausführenden Trauerriten bzw. Trauerbräuche Stütze und Trost, sofern damit nicht nur inhaltsleere Konventionen erfüllt werden.

Die Sterbe-, Trauer- und Bestattungsliturgien wollen im Blick auf die Auferstehungshoffnung das Leben der Toten in Dank und Fürbitte vor Gott bringen, die Angehörigen aber vor unchristlicher Trauer und Verzweiflung bewahren, sie trösten und ihre Hoffnung auf Leben und Gemeinschaft mit den Verstorbenen über den Tod hinaus stärken. Dabei geht es um die Einlösung des Wortes des Apostels Paulus an die Gemeinde von Thessaloniki: „Ihr sollt nicht trauern wie die anderen, die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13): die Hoffnung darauf, dass „Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen wird“.

Während in den Sterbe- und Begräbnisliturgien vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Motive von Angst und Hoffnungslosigkeit angesichts des Gerichtes Gottes übermächtig waren und deshalb die Klage und das sühnende Bitten und Handeln der Gläubigen sich in den Vordergrund drängten (vgl. das „Dies irae“ im Requiem, das Libera, die Absolution des Verstorbenen, das Bitten- und Stipendien-Wesen) drückt die erneuerte Römische Begräbnisliturgie von 1969 wieder deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes aus, allerdings mit der Auswirkung, dass Motive des Gerichtes und der Fürbitte zurücktreten, ja ausgeblendet werden, Feiern der Trauer kaum mehr begangen werden, ja die Feier der Bestattung als „Auferstehungs-Feier“ gestaltet wird.

²⁴ Vgl. die Bedeutung der biblischen Aussagen „Gott wendet uns sein Angesicht zu“, „er wendet sich uns zu“, „bei ihm haben wir ein Ansehen“. Das uns zugewandte Angesicht Gottes bringt Heil und Leben; in der Anschauung Gottes erfüllt sich die eschatologische Gemeinschaft mit Gott als Teilhabe an seinem dreifaltigen Leben. Vgl. H. F. FUHS, Art. Angesicht. I. Biblisch, und M. KEHL, Art. Anschauung Gottes. In: LThK³ 1 [1993] 657f bzw. 706–710.

²⁵ Dies ist seit den ersten christlichen Jahrhunderten ein Kennzeichen der Christen: die Sorge um Sterbende und Tote. In der heidnischen Umwelt der Antike war diese Aufgabe nur für die Angehörigen vorgesehen. Die heute zunehmende Privatisierung, von Sterben, Tod und Bestattung (vgl. die anonymen Bestattungen) schränkt diese Liebespflicht der Gemeinde, ja der Öffentlichkeit überhaupt, ein bzw. verhindert diese.

Zurecht erwarten die Gemeinden und ihre Seelsorger heute differenzierter gestaltete Feiern des Abschieds²⁶, der Trauer und der Bestattung²⁷, die auch den unterschiedlichen Situationen der Verstorbenen und der Hinterbliebenen mehr Rechnung tragen.²⁸ Dabei ist auch auf die Ausdrucksgestalt der Sprache im Kontext heutiger Lebens- und Welterfahrung Wert zu legen.

So soll die Verkündigung der christlichen Botschaft von der Auferstehung der Toten als Hoffnung des christlichen Glaubens im Mittelpunkt der kirchlichen Feiern zur Bestattung stehen. Die gesamte liturgische Feier, besonders auch die Lesungen und die Ansprache, sollen davon Zeugnis geben, nicht zu vergessen auch: die nonverbalen Zeichen und Symbole wie die Raumgestaltung der Kirche bzw. der Feierhalle, die Anlage des Friedhofs als Ort von Trauer und Hoffnung, die Gestaltung der Grabdenkmäler und der Schmuck der Gräber, die liturgische und die säkulare Musik, die (liturgische) Kleidung, das würdige Verhalten aller, die von Berufs wegen mit dem Toten und den Hinterbliebenen zu tun haben. Von großer Bedeutung ist auch die Text- und Symbol-Gestaltung der Todesanzeigen und Trauerbilder.

2.4 Die Verkündigung angesichts des Todes

Als „Wortführer“ und „Vorangeher des Glaubens“ verbindet der Prediger die christliche Botschaft mit der Situation des Verstorbenen wie der Hinterbliebenen zur Bestattungspredigt. Er soll sowohl „den Verstorbenen und die besonderen Umstände seines Todes vor Augen haben, aber auch den Angehörigen helfen, ihr Leid und ihre Trauer in der Kraft des christlichen Glaubens zu tragen“²⁹. Ziele der Bestattungspredigt sind also: Deutung des Lebens des Verstorbenen im Licht des Glaubens und Stärkung der Angehörigen aus der Kraft der christlichen Hoffnung. Zwar sollte sich der Prediger dessen bewusst sein, dass „sich beim Begräbnis außerdem eine Gelegenheit bietet, auch solche Teilnehmer anzusprechen, die dem christlichen Gottesdienst oder sogar dem christlichen Glauben fernstehen“³⁰,

²⁶ Sterben dürfen und „Sich-Verabschieden(-können)“ des Schwerkranken bzw. Sterbenden von seinen Angehörigen und vom eigenen Leben („das Zeitliche segnen dürfen“) sind entscheidend wichtige Voraussetzungen für das Sterben(-können). Dem individuellen Tod geht bei vielen Menschen heute der „soziale Tod“ voraus: der Tod der Beziehungslosigkeit, des Allein-Gelassen-Seins und der Vereinsamung. – Der (ersten) Feier der Verabschiedung, („Aussegnung des Toten“) im Trauerhaus (zu Hause bzw. im Altenheim oder im Krankenhaus) kommt für die Angehörigen zur Bewusstwerdung des eingetretenen Todes und für die Auslösung der Trauer eine wichtige Funktion zu. Diese Feier sollten Liturgen in jedem Fall vornehmen und sie vor allem auch persönlich gestalten.

²⁷ K. RICHTER vermerkt: „Der liturgischen Bewältigung der Trauer dienen nach Eintritt des Todes die Sterbegebete, darin das Totengebet in der Zeit bis zum Begräbnis. Die volksfromme Übung des Toten- (oder ‚Sterbe-‘) Rosenkranzes bedarf entweder vertiefender Erschließung und Gestaltung oder alternativ neuer Liturgien“ (Art. Trauer. V. liturgisch. In: LThK³ 10, 199f). – Vgl. Gebete des Abschieds. Totengedenken und Totenrosenkranz in der Gemeinde. Hg. Ebf. Seelsorgeamt Freiburg. Freiburg 2000.

²⁸ Vgl. z. B. die Überlegungen von A. JILEK zur „Feier des Verstorbenenengedenkens“ und zur „Feier der Grablegung“, in: Kranksein, Sterben, Auferstehen. 1. Teil. Aufhausen 2000, 26–47; Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien. Hg. Pastoralamt Wien. Wien 1999 [siehe dazu auch S. 177–187 in diesem Heft – Anm. d. Red.]; Trauernde trösten – Tote beerdigen. Hg. J. Bärsch – B. Kowalski. Stuttgart 1997, v. a. 49–108; P. BRENNI, Beerdigungsgottesdienste und Gedächtnisfeiern. Luzern 1998; P. STUTZ, Gottesdienste feiern mit Trauernden. Luzern 1998.

²⁹ Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln [u. a.] ³1977, Nr. 26. – Dieses liturgische Buch ist derzeit in Überarbeitung.

³⁰ Ebd.

weshalb die Ansprache auch zu ihrem Erfahrungshorizont passen sollte. Doch darin eine „missionarische Chance“ zu sehen, diese vielleicht gar noch zu einer Moral- oder Drohpredigt nutzen zu wollen, dürfte eher abwegig sein.³¹

Es geht, so schmerzhaft es für das Rollenverständnis und das Rollenerleben des Liturgen und Prediger zuweilen sein mag, in der Liturgie wie bei der Predigt zur Bestattung um die selbstlose, helfende Zuwendung an jene, die an Gräbern nach Trost verlangen. Für Menschen, die der Kirche fern stehen, sind Grenzsituationen des Lebens, wie die der Trauer, häufig die einzigen Berührungspunkte mit der Gemeinde oder der Kirche und ihren Diensten. Christlicher Glaube gewinnt für sie in dieser Situation ein konkretes Gesicht. Die Erfahrungen aus solchen Begegnungen prägen oft über lange Zeit das Bild von Glaube und Kirche. Umgekehrt gilt: wenn Trauernde hier Enttäuschungen erleben, wenden sie sich leicht von Glaube und Kirche ab, bis hin zum Austritt aus ihrer Kirche und zum Übertritt in eine andere Glaubensgemeinschaft³² oder in die Konfessionslosigkeit.

Im Mittelpunkt der Bestattungspredigt „steht die Botschaft von der Überwindung der Todesmacht durch Jesus Christus und von der Auferstehung der Toten [. . .] Als Kasualrede will die Traueransprache das Abschiednehmen erleichtern und Trauernde in einem ganz speziellen Fall trösten [. . .] Die Ansprache wird die Trauer ernst nehmen und zur Sprache bringen. Ihr Ziel ist Trost: sie will Gott bezeugen als den Herrn über Leben und Tod [. . .] Wesentlich für die Wirkung der Traueransprache sind ihre Wahrhaftigkeit und Authentizität, auch in der sprachlichen Gestaltung [. . .] Die Informationen über den Lebensgang können auch direkt in die Ansprache einfließen. In jedem Fall sollten aber die Bezüge zwischen Verkündigung und der Lebensgeschichte deutlich werden.“³³

Anders gesagt: die Geschichte eines Menschenlebens soll als Lebensgeschichte vor Gott gedeutet und gewürdigt werden – in Ehrlichkeit und auf Hoffnung hin ausgelegt. Die Rezeption dieser deutenden Auslegung bei den Hörern ist zum einen geprägt von Auswahlmechanismen und Bestätigungserwartungen, aber auch verwoben mit den bereits vorhandenen Mustern von Sinngebung, Glaubensmotiven und Glaubenszweifeln.³⁴ Die nicht selten ambivalente Emotionalität ist in dieser Situation oft überstark und beherrschend. Deshalb gilt es hier besonders, „mit den Regungen des menschlichen Herzens sorgfältig um(zu)gehen“³⁵.

Rückfragen³⁶ sowohl emotionaler wie existentieller Art ergeben sich an den Prediger bei der Bestattungsansprache, z. B.: Wie gehe ich selbst mit Abschieden um? Worüber trauere ich? Wie habe ich den Verlust eines Menschen erlebt, der mir nahe stand? Und: Wie gehe ich damit um, dass in den meisten Fällen Leute meinen Dienst in Anspruch nehmen, die sonst am Leben der Kirche nicht regelmäßig teilnehmen?

³¹ Der protestantische Theologe F. Niebergall meinte dazu, bei den Kasualien würde der Prediger Leute erreichen können, die er „sonst nie vor die Flinte bekommt“ (!).

³² Es wird glaubwürdig berichtet, dass z. B. die Zeugen Jehovas, über Zeitungsanzeigen informiert, unmittelbar nach Beerdigungen Hausbesuche machen und die Angehörigen darauf dankbar reagieren, bis hin zum Übertritt zu dieser Gemeinschaft oder zur Stiftung von Vermächtnissen.

³³ EVANGELISCHE KIRCHE VON KURHESSEN-WALDECK, Zeichen der Hoffnung angesichts des Todes. Kassel 2000, 70–74.

³⁴ Vgl. P. ZIMMERMANN, Der Gottesdienst am Totensonntag. Wahrnehmungen aus der Perspektive der Trauernden. In: PTh 88 (1999) 452–467 (453: „Die Eigenproduktion der Predigthörenden, ihre individuelle Rezeption der Predigt auf dem Hintergrund ihrer aktuellen Situation, ihrer Lebensgeschichten, ihrer Gefühlslagen [. . .] ist als ein notwendiger Aspekt des Kommunikationsgeschehens anzusehen“).

³⁵ Vgl. der so überschriebene Aufsatz von P. KOHL, in: LS 50 (1999) 19–23.

³⁶ Vgl. ebd. 21.

Liturgen und Prediger bei der Bestattung haben unterschiedliche Einstellungen: die einen haben eine durchaus positive Sicht von dieser ihrer Aufgabe, die anderen z. T. sehr negative Einstellungen: Widerwillen und Überdruß, Unzufriedenheit mit ihrer Rolle als „Zeremonienmeister“, „Service-Bereithalter“³⁷ und Ausführorgane der Bestattungsunternehmen.

Schließlich sollte nicht vergessen werden: auch Seelsorger kommen in Trauersituationen, wo sie der helfenden und tröstenden Zuwendung bedürfen. Dann sind nicht nur offizielle „Seelsorger für Seelsorger“ gefragt, sondern im Grunde die Gemeinschaft der Mitchristen und ihre Solidarität mit ihren Seelsorgern und für sie.

2.5 Begegnung mit Trauernden und ihre Begleitung als diakonische Aufgabe

Liturgie und Verkündigung bilden zwar die Mitte christlicher Trauerarbeit; sie bedürfen jedoch der Stützung und Ergänzung durch die Diakonie: durch Sterbebegleitung, durch einen würdevollen Umgang mit den Toten und durch die einfühlsame und tröstende Begegnung mit den Trauernden bzw. ihre Begleitung durch die Zeit der Trauer. Es geht dabei zunächst um den mitmenschlichen und mitchristlichen Beistand durch Angehörige und Freunde sowie durch Mitchristen in einfühlsamer Zuwendung, im tröstenden Wort und in der helfenden Tat.³⁸ Im Dasein, Aushalten und Zuhören, im Reden und im Schweigen soll Trauerhilfe und Trauerbegleitung geschehen.³⁹

Für Seelsorgerinnen und Seelsorger ergeben sich Begegnungen mit Trauernden: unmittelbar nach dem Verscheiden zu Hause oder im Krankenhaus, bei der Meldung der Todesnachricht durch den Bestatter und dem daraufhin nötigen Besuch der Angehörigen im Pfarramt, bei einem Hausbesuch zwischen Tod und Bestattung, bei der Bestattung selbst und bei der Teilnahme am Totenmahl, bei einem Besuch im Trauerhaus oder bei einem Telefonanruf dort nach der Bestattung, bei Gedächtnisgottesdiensten für diesen oder mehrere Verstorbene, oder auch bei einem Gang über den Friedhof.

Nicht immer können alle diese Möglichkeiten wahrgenommen werden, schon gar nicht von den hauptberuflichen Seelsorgern, allein angesichts der vielen, auch anderen Aufgaben in der Pastoral. Und doch könnte eine Gemeinde im Sinn von Schwerpunktsetzungen sich über solche Kontakte zu Trauernden verständigen und entsprechende Aufgaben z. B. an

³⁷ Vgl. dazu die theologischen Überlegungen von M. KEHL, Kirche als „Dienstleistungsorganisation“? In: StZ 218 (2000) 389–400. – Dass auch von Seiten der Bestatter zuweilen massive Kritik am Verhalten von kirchlichen Mitarbeitern im Zusammenhang der Vorbereitung und Durchführung von Bestattungen geübt wird, soll hier ausdrücklich vermerkt werden.

³⁸ Zwar wird in den Todesanzeigen immer häufiger darum gebeten, man möge „von Beileidsbezeugungen am Grab“ Abstand nehmen – wohl, weil die emotionale Belastung in dieser Situation für die Trauernden zu groß werden könnte. Doch persönlich-symbolische Gesten der Anteilnahme werden vom Trauernden weiterhin erwartet und wertgeschätzt. Sie sind Ausdruck der Solidarität in Trauer und Hoffnung, besonders in schwerer Trauersituation. Das Verstummen und aus dem Weg gehen der Mitmenschen ist für Trauernde besonders schmerzhaft. – Wichtige Informationen geben z. B.: P. NEYSTERS – K. H. SCHMITT, Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod. München 1993; S. BÖHLE, Damit die Trauer Worte findet. Gespräche mit Zurückbleibenden nach einem Suizid. Bern 1992.

³⁹ Vgl. J. SCHWERMER, Seelsorge an den Lebenswenden. Gespräche bei Heirat, Geburt und Tod. In: Handbuch der Pastoralpsychologie. Hg. I. Baumgartner. Regensburg 1990, 425–442; B. STAPPEN, Wie Trauern gelingen kann. Lebensbegleitung über den Tod hinaus. In: Von Hoffnung getragen. Begleitung von Sterbenden und Trauernden. Hg. J. Müller. Würzburg, 1996, 102–112.

einen Trauerbesuchsdienst übergeben.⁴⁰ Dadurch könnte in den Gemeinden eine neue Trauerkultur entstehen und wachsen; andernfalls werden die Bereiche Sterben, Bestattung und Trauer immer mehr von den Kirchen weg hin zu beruflich und geschäftlich damit befassten Personen oder Institutionen abwandern, zunehmend auch aus dem Bewusstsein und der Solidarität der Lebenden verschwinden.

Sowohl für die einzelne Begegnung zwischen Trauernden und ihren Mitmenschen/Mitchristen bzw. den Seelsorgern wie auch für eine länger gehende Trauerbegleitung gelten zunächst die oben vorgestellten Grundsätze und Verhaltensweisen der psychologischen Gesprächsführung: unbedingte Wertschätzung, einfühlsames Zuhören und Reverbalisieren der Emotionen und der in diesen enthaltenen Botschaften, Echtheit des Gesprächspartners. Vielfach werden sich solche Begegnungen weiterentwickeln zu seelsorglichen Trauergesprächen: zum einen, weil im Trauernden allein schon durch die Begegnung mit einem Seelsorger religiöse Erlebnisinhalte geweckt werden und in der Trauersituation ohnehin aufbrechen; zum anderen, weil vom Seelsorger ein wahrnehmendes Verstehen dafür und angemessene Antworten erhofft werden. Außerdem kann der Seelsorger, wenn er in seiner Beziehung echt bleiben will, seine Glaubensüberzeugung nicht aus dem Gespräch heraushalten; er wird seine christliche Lebensdeutung mit ins Spiel bringen. Freilich muss, was der Seelsorger an religiösen Inhalten einbringt, ein gelebter Teil seiner inneren Überzeugung sein.

Offenbarung und Glaube sind also grundsätzlich Kategorien des seelsorglichen Gesprächs: aufruhend und aufbauend auf dem empathischen Mitgehen kommt das Wort von der heilenden Nähe Gottes in Jesus Christus zur Sprache und zur Erfahrung, werden Wege erschlossen hin zum Gebet, zur Feier von Umkehr und Versöhnung, zu einer Neuorientierung des Lebens insgesamt.⁴¹

2.6 Trauerbegleitung in der Gruppe und durch sie

Vielerorts sind in den letzten Jahren von verschiedenen Organisationen, aber auch von den Kirchen, nicht selten auch in Eigeninitiative, Gruppen ins Leben gerufen worden, in denen Betroffene ihre Situation miteinander bedenken und sich gegenseitig Stütze und Hilfe geben bei der Trauerarbeit und im Trauerprozess.⁴² Vor allem für besondere und besonders schwere Trauersituationen, wie z. B. der Tod eines Kindes⁴³ oder durch Suizid, haben sich diese Trauergruppen gebildet, vielfach als Selbsthilfegruppen. Sie „treffen sich einmal oder mehrmals im Monat in ‚offenen‘ oder ‚geschlossenen‘ Gruppen: offen bedeutet, dass die Teilnahme unverbindlich ist, Neue [...] problemlos dazukommen können und hinsichtlich der Todesart nicht unterschieden wird; geschlossene, dass es sich um feste Gruppen mit eventuellem thematischem Schwerpunkt handelt“⁴⁴.

⁴⁰ Beispiele: Überbringen des Textes der Bestattungsansprache bzw. der Kassette mit Liturgie und Ansprache in der Kirche einige Zeit nach der Bestattung; Einrichtung eines Raumes auf dem Friedhof für Seelsorgegespräche und die regelmäßige Präsenz von Seelsorgerinnen/Seelsorgern dort, mit einem persönlichen Wort versehene Gemeindebriefe zum Jahrestag des Todes oder zu Weihnachten; Schulung von Mitarbeitern für den Trauerbesuchsdienst.

⁴¹ Vgl. H. FABER – E. VAN DER SCHOOT, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*. Göttingen ¹1974.

⁴² Vgl. J. KAUFMANN – Chr. KREITMEIR – M. WAGNER, *Ein Quell in unserer Wüste. Wegbegleitung in einem Trauerkreise*. Würzburg 2000.

⁴³ Vgl. W. HOLZSCHUH, *Die Trauer der Eltern bei Verlust eines Kindes*. Würzburg ²2000.

⁴⁴ Ebd. 117. – Vgl. auch M. MÜLLER – M. SCHNEGG, *Unwiederbringlich. Vom Sinn der Trauer*. Freiburg 1999.

Die Begleitung der Gruppen sollte durch einfühlsame und behutsame Moderatoren geschehen, welche die Regeln der Gesprächsführung beherrschen und belastende Situationen auszuhalten vermögen. Die Begleiter sollten für sich selbst die Möglichkeit zur Praxisberatung oder Supervision haben. Auch in einer Gruppe geht jeder selbst seinen Weg durch die Trauer. Die Gruppe schafft zwar Solidarität, sie erspart aber Schmerzen nicht. Ja, sie kann diese sogar verstärkt bewusst machen und zur Erfahrung bringen, dann aber auch um so gründlicher durcharbeiten. Sollte der Gruppenprozess für einzelne Teilnehmer zu belastend werden, so können diese auf Wunsch ausscheiden. Das gegenseitige Einfühlen und Verstehen und das Bezeugen der existentiellen Hoffnung durch die einzelnen Gruppenteilnehmer spielen in einer Trauergruppe eine wichtige Rolle.

Für bewusst lebende Christen bringt diese Gruppenerfahrung als „Weggemeinschaft auf Zeit“ zum Ausdruck und zur Erfahrung, was von der Kirche als Ganzes gilt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände.“⁴⁵

3. Für eine Pastoral des Trostes

Neuere Ansätze zur Sinngebung der kirchlichen Kasualpraxis gehen davon aus, dass „lebenszyklische Krisen als Anfechtungssituationen wahrgenommen werden, in denen die Trostbedürftigkeit des Menschen exemplarisch zum Ausdruck kommt“⁴⁶. Mit dem Ziel des Tröstens wird, so diese Überlegungen, das Kasualhandeln der Kirche der Grundsituation des Menschen heute am unmittelbarsten gerecht, die trotz allen Glücks und allen Erfolgs (und allen Späßes! K. B.) von einer tiefen Trostlosigkeit gekennzeichnet ist. „Im Trost (aber) wird Zuversicht geweckt und Zukunft eröffnet.“⁴⁷

Trost als Ziel, gerade auch und vor allem der Trauerpastoral, ist freilich nicht im vordergründigen Sinn zu verstehen, schon gar nicht als Ver-Tröstung: auf das Jenseits oder das Leben nach dem Tod. „Stirb nicht im Warteraum der Zukunft!“, meinte deshalb Harvey Cox. Wenn Gottes Herrschaft und Reich und die Nachfolge Jesu als Kraft der Verwandlung bereits dieser Welt und dieses Lebens aus dem Tod und der Auferstehung Jesu zu verstehen sind, dann ist der „Gott der Geduld und des Trostes“, „der Gott allen Trostes“⁴⁸, lebens- und todes- und damit trauer-bedeutsam. Trost ist dann allerdings zu verorten in Jesus Christus, und zum Trösten gehört dann wesentlich die Relation zu ihm. Er ist es, der uns für diese Weltzeit den „anderen Beistand“ verheißen hat, den Heiligen Geist, mit dessen Trost wir erfüllt werden (vgl. Apg 9,31) und dessen Trost wir einander weitergeben sollen (vgl. 1 Thess 4,17; Röm 1,12). „Der Gott allen Trostes“ ist also der tragende und letzte Grund für die getröstete und die tröstende Existenz des Christen.⁴⁹

⁴⁵ II. VATIKANISCHES KONZIL, Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Nr. 1.

⁴⁶ W. SCHMÜCKLE „Ein Mensch braucht Trost“ – Zur Aufgabe der Kasualien. In: ThBeitr 262 (1995) 97–107, hier: 105. Verwiesen wird auf die Arbeiten von M. Seitz und R. Schäfer. – Vom „Tröstungshunger“ heute spricht J. B. Metz.

⁴⁷ Ebd. 105.

⁴⁸ Röm 15,4f; 2 Kor 1,3.

⁴⁹ Vgl. K. BAUMGARTNER, Trösten als pastorale Aufgabe. In: Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch. Hg. K. Baumgartner – W. Müller. Freiburg 1990, 238–240.

„Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5,4). Wieso können sie selig gepriesen werden? Weil der Gott des Trostes jetzt schon am Werk ist: helfend und tröstend, zu neuem Leben ermutigend und verhelfend. Ja, noch mehr: weil „geistliche Trauer“ in sich „den Keim der Gottesherrschaft trägt und aus ihm das Heil dieser Gottesherrschaft mitten in der Zeit zu einer trostspendenden Frucht heranreifen kann [. . .] Die Trauer selbst ist schon ein Teil des Reiches Gottes“⁵⁰. – Solche „gottgewollte“, von Gott und in der gegenseitigen Begleitung „getröstete“ Trauer enthält aber auch das prophetisch-kritische Moment⁵¹ der Mahnung: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). So vollzieht sich prophetische Rede: im Aufbauen und Ermutigen, im Trösten und Mahnen.⁵²

Ausbildung für Trauerbegleitung im Sinne des Evangeliums meint deshalb: Trösten lernen!⁵³ Das Trösten gehört zwar zu den Charismen, den geistgeschenkten Gaben Gottes in der Taufe (vgl. Röm 12,8). Wie jedes Charisma aber will auch das Trösten-Können entfaltet, eingeübt und vertieft werden.

⁵⁰ M. KEHL „Selig, die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5,4). In: GuL 73 (2000) 96f.

⁵¹ Gegen eine naive Verallgemeinerung eines rein ausgleichenden Verständnisses von Religion, bei der die Funktion des Trostes inhaltlich verkommt, wendet sich Ch. SCHNABL, *Trost in einer zerrissenen Welt? Zur Ambivalenz von Religion als Gegenwelt*. In: „Das wechselnde Rauschen der Blätter tröstet“. Sprache des Trostes. Hg. Literarisches Forum der Katholischen Aktion Österreich und Wien. Wien 1999, 8–13.

⁵² Vgl. 1 Kor 14,3.

⁵³ Vgl. G. LANGENHORST, *Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess*. Ostfildern 2000 (24: „In christlicher Sicht wird das allgemeine Grundverständnis des Getröstet-Seins in Christus Voraussetzung und Grund für das praktische Trösten im Einzelfall“).

Petra Hillinger, Wiesen

Gedanken zur Sterbebegleitung

Dann sprach Almitra: Wir möchten nun nach dem Tod fragen.

Und er sagte:

Ihr möchtet das Geheimnis des Todes kennenlernen.

Aber wie werdet ihr es finden, wenn ihr es nicht im Herzen des Lebens sucht?

Die Eule, deren Nachtaugen am Tag blind sind, kann das Mysterium des Lichts nicht entschleiern.

Wenn ihr wirklich den Geist des Todes schauen wollt,

öffnet eure Herzen weit dem Körper des Lebens.

Denn Leben und Tod sind eins, so wie der Fluß und das Meer eins sind.

In der Tiefe eurer Hoffnungen und Wünsche liegt euer stilles Wissen um das Jenseits;

Und wie Samen, der unter dem Schnee träumt, träumt euer Herz vom Frühling.

Traut den Träumen, denn in ihnen ist das Tor zur Ewigkeit verborgen.

Eure Angst vor dem Tod ist nichts als ein Zittern des Hirten,

wenn er vor dem König steht, der ihm zur Ehre die Hand auflegen wird.

Freut sich der Hirte unter seinem Zittern nicht, dass er das Zeichen des Königs tragen wird?

Doch gewahrt er sein Zittern nicht viel mehr?

Denn was heißt sterben anderes, als nackt im Wind zu stehen und in der Sonne zu schmelzen?

Und was heißt nicht mehr zu atmen anderes,

als den Atem von seinen rastlosen Gezeiten zu befreien,

damit er emporsteigt und sich entfaltet und ungehindert Gott suchen kann?

Nur wenn ihr vom Fluß der Stille trinkt, werdet ihr wirklich singen.

Und wenn ihr den Gipfel des Berges erreicht habt, dann werdet ihr anfangen zu steigen.

Und wenn die Erde eure Glieder fordert, dann werdet ihr wahrhaft tanzen.

Khalil Gibran, „Der Prophet“, – Vom Tod –

Einstimmung auf ein Thema, das „Sterbebegleitung“ heißt . . .

Was ist Sterbebegleitung?

Vor einigen Monaten stellte mir ein Freund diese Frage. Bei seiner Mutter war Krebs im fortgeschrittenen Stadium diagnostiziert worden, mein Freund war verzweifelt und verzweifelt bemüht, das Richtige zu tun. Ich sagte, ich wisse nicht, was Sterbebegleitung sei. Ich habe nur eine Ahnung davon, wie die Suche nach einem Abschied in Würde aussehen kann. Dazu riet ich ihm: Wahrhaftig zu sein mit seiner Mutter. Sich nicht verlocken zu lassen von Ausflüchten, Beschönigungen und Lüge. Sich einzustellen und einzulassen auf Situationen, die es nur ein einziges Mal gibt. Hoffnung zu bewahren.

Das alles ist eine Gratwanderung. Das alles – und noch viel mehr – ist Sterbebegleitung.

Sterbebegleitung: Mir persönlich ist dieser Begriff nicht besonders sympathisch. Wann fängt das Sterben an? Wann hört das Leben auf? Wo ist sie, diese Zwischenzeit zwischen Leben und Tod?

Sterbebegleitung ist für mich Lebensbegleitung. Sterbebegleitung ist für mich abschiedliche Lebensbegleitung. Und Lebensbegleitung ist jeden Tag neu.

Ich will mich nicht darüber verbreitern, welch Schattendasein Verfall und Verlust in unserer Gesellschaft führen. Wie das Sterben und der Tod totgeschwiegen werden. Für wie

falsch ich eine Medizin halte, die keine Augen mehr hat für jenen Augenblick, an dem es gilt, einen Körper loszulassen. Auf dass er vielleicht noch einmal mit seiner Seele ganz werden kann, um sich dann für immer zu trennen.

Während der vergangenen Monate ist viel über Sterbebegleitung und Sterbehilfe diskutiert worden. Die Medizin kann immer mehr und kann auch immer mehr überfordern: und zwar alle Beteiligten. Ärzte, Pflegende, Angehörige und natürlich die Kranken selbst. Wo Sterbebegleitung ist, stellt sich die Frage nach Sterbehilfe nicht.

Ich habe vor einiger Zeit einen Mann mit Gehirntumor begleitet, der viel weinte und schrie: „Ich muss in Reparatur.“ Immer wieder. Er konnte es nicht fassen, dass es keine Reparatur mehr gab für seinen Körper. Er hat fast bis zuletzt getobt.

Das hat mich an meine Grenzen gebracht und mit mir auch das Ideal von Sterbebegleitung, das ich hatte. Wir können nicht alles gut machen, aber wir können durch Nähe und Anteilnahme vieles besser machen.

Wir Sterbebegleiter stehen auch an und lernen, es uns einzugestehen. Und staunen doch immer wieder, dass Freude möglich ist. Ich habe den Mann mit dem Gehirntumor zwei Wochen vor seinem Tod richtig genießen sehen: Als ich uns Sushi mitbrachte und wir gemeinsam zu Abend aßen.

Die medizinische Komponente in der Betreuung Schwerkranker ist eine wesentliche. Schmerztherapie und Symptomkontrolle sind die beiden Säulen, auf denen sie steht. Palliativmedizin ist Ganzheitsmedizin. Mein Eindruck als medizinischer Laie ist, dass durch eine große Flexibilität der Ärzte sehr viel erreicht werden kann – wenn ich auch dieses oft zu hörende „Heutzutage muss niemand mehr Schmerzen haben“ für etwas zu euphorisch halte. Medikamente helfen. Menschlichkeit hält.

Wo man nicht mehr geheilt werden kann, kann man doch noch heil werden. Das ist meine Hoffnung.

Was ist Sterbebegleitung – abschiedliche Lebensbegleitung – noch?

Abschiedliche Lebensbegleitung ist Auseinandersetzung

Zu Sterbenden kann man nur gehen, wenn man mit der eigenen Endlichkeit schon Bekanntschaft gemacht hat. Ich glaube nicht, dass es unbedingt eine Freundschaft sein muss. Ich glaube, dass wir Angst haben dürfen. Wir dürfen Fragen haben. Aber wir dürfen uns keine Antworten erwarten.

Abschiedliche Lebensbegleitung ist Da-Sein und Da-Bleiben

Wir geben, wenn wir uns ans Bett eines Sterbenden setzen – ausgesprochen oder unausgesprochen – ein Versprechen: ES auszuhalten. Das Leid und den Schmerz auszuhalten. Wir finden Menschen, die in einem großen, schwarzen Loch sind. Die sich von dem Wertvollsten, das sie haben, dem Leben, verabschieden müssen. Wir können nicht viel mehr tun, als uns dazusetzen. In all unseren Worten und Taten zu signalisieren: „Wenn du willst, dann bleibe ich da.“ Ohne Ratschläge und ohne Tröstungen, die wir uns für uns selbst zu recht gelegt haben.

Abschiedliche Lebensbegleitung ist Wahrhaftigkeit

Begegnung mit Krankheit und Kranken trifft beim Gesunden zumeist auf eine Antwort: „Das wird schon wieder.“ Ich selbst war am Beginn meiner Hospiz-Arbeit oft versucht,

diesen läppischen Satz auszusprechen. „Das wird schon wieder.“ – zu einer Frau zu sagen, die vielleicht 40 Kilo hat, gerne rauchen möchte, aber die Zigarette nicht mehr halten kann . . .

Man kann es lernen, nicht mehr „Das wird schon wieder“ sagen zu wollen. Und man kann sogar lernen – oder besser erfahren – dass auch neben einem „Das wird *nicht* mehr“ Hoffnung bestehen kann. Wir kommunizieren viel im Hospiz, ständig. Wir kommunizieren landläufig mit Worten, und wir kommunizieren viel mit Blicken und Berührungen.

Abschiedliche Lebensbegleitung ist Vorbehaltlosigkeit

Begegnungen im sogenannten „wirklichen Leben“ sind ungezählten Einflüssen unterworfen. Wir wollen ein bestimmtes Bild vermitteln, wir wollen in den meisten Fällen besser dastehen, als wir sind. Das Image ist wichtig. Wenn wir Sterbenden begegnen, müssen wir diese Bilder ablegen. Es ist gleichgültig, was wir tun und was wir können und was wir erreicht haben. Wir begegnen als Mensch einem Menschen. Auf einer Ebene, die sonst nur unter Liebenden möglich ist. Wir machen uns frei für den anderen, um ihn – im besten Fall – freier zu machen.

Ich weiß, das klingt theoretisch sehr schön. In der Praxis heißt es aber auch: An einem Zimmer anzuklopfen, ganz zuversichtlich, und dann eine Abfuhr zu bekommen. „Sie riechen viel zu stark nach Parfum“, hat eine Patientin einmal zu mir gesagt und mich hochkant rausgeschmissen. Ich denke heute, dass damals auch mein Herz zu stark parfümiert war. Parfümiert mit einer Überportion Nächstenliebe.

Abschiedliche Lebensbegleitung ist Wach-Sein

Wichtig in der Begegnung mit Sterbenden ist das ganzheitliche Wahrnehmen ihrer Persönlichkeit und ihrer Bedürfnisse. Das heißt einerseits, im Wirtshaus an der Ecke Petersilerdäpfel zu besorgen, wenn Petersilerdäpfel nun einmal die viel bessere Beilage zum Mittagessen sind als Reis. Banal. Aber wichtig.

Das heißt andererseits, Herzensangelegenheiten wahrzunehmen. Nicht jeder will ständig gehalten werden, wenn er sich verabschiedet. Nicht jeder will ununterbrochene Nähe. Das müssen wir erkennen und uns eventuell zurückziehen. Und später diesen Rückzug nicht als Niederlage werten. Manchmal besteht eine große Nähe zu einem Menschen, und alles scheint gut zu sein in dieser Nähe. Und dann verlässt man ein Zimmer ganz kurz, um aufs Klo zu gehen oder eine Zigarette zu rauchen. Und wenn man wiederkommt, dann hat sich der Mensch, dem man gerade noch so nah war, still und heimlich aus dem Staub gemacht. Das gilt es zu akzeptieren.

Abschiedliche Lebensbegleitung ist Da-Sein und Da-Bleiben

Das haben Sie anfangs schon einmal gelesen. Bei diesem letzten Punkt geht es um die Angehörigen. Sie dürfen selbstverständlich rund um die Uhr im Hospiz sein, haben auch die Möglichkeit zu übernachten. Sie können sich entscheiden, ob sie angerufen werden wollen, wenn es aufs Ende zu geht. Sie haben auch nach dem Tod ihrer Lieben viel, viel Zeit, wenn sie das wollen. Die Verstorbenen werden nicht weggeräumt. Man kann sich in Ruhe verabschieden.

Wieviel Kraft wir den Angehörigen zum Weiterleben geben, weiß ich nicht. Vielen ist es ein Trost zu wissen, unter welchen Umständen das Sterben vor sich ging. Und mit manchen reißt auch nach Monaten der Kontakt nicht ab.

Erfahrungsbericht

Die Theorie, in Schlaglichtern. Man kann Bücher füllen und tut dies auch. Annähernd erfassbar wird Sterbebegleitung aber nur, wenn man in die Praxis geht. Und sei es mit Worten.

Ich möchte einige jener Menschen vorstellen, deren Begleiterin ich war, als sie ihre letzten Schritte taten. Einige jener Menschen, die mich bis heute begleiten.

„Ich würd es nicht mehr so machen mit der Ehe.“ – „Warum?“ – „Stirbt sie, wein ich. Sterb ich, weint sie.“ – „Aber das bedeutet doch, man soll überhaupt keine Bindungen eingehen, weil der Abschied so weh tut.“ – „Genau.“

Wer in einem Hospiz arbeitet, lernt, sich dreinzufügen, wenn ein Patient von einem Tag auf den anderen zu essen und zu trinken aufhört, nicht mehr spricht und seinen Blick völlig nach innen richtet. Oft sind es Angehörige oder Freunde, die ans Bett stürzen und die Akzeptanz für kurze Zeit brechen. Einen sterbenden Menschen mit Fragen zu überhäufen – „Karoline, wie geht's dir? War die Friedl schon da? Karoline, kennst du mich nicht?“ – das hat etwas sehr, sehr Trauriges.

Frau Merck wusste wie kaum jemand, mit ihrem Krebs umzugehen. Er war da. Sie kämpfte nur so lange gegen ihn an, wie es ihr sinnvoll schien. Dann gab sie auf; unsentimental. Ihre Eltern und zwei ihrer Brüder hatten gegen die Krankheit verloren. Und Frau Merck hatte alle ihre Lieben bis zuletzt gepflegt. „Ich bin ja ein Profi“, grinste sie.

Sie war sehr darauf bedacht, ihre Autonomie zu wahren. Schwang sich aus dem Bett wie eine Balletttänzerin, exakt, diszipliniert. Bis zuletzt: Haltung. „Gebt ihr mir eh meine Zähne hinein, wenn ich tot bin?“, hat sie mich einmal gefragt. Überhaupt nicht weinerlich, sondern ganz geradeheraus. Zu Informationszwecken.

Frau Mercks letzte Stunden: Sie kann nicht mehr sprechen, atmet rasselnd. Schlägt manchmal die Augen auf: ferner, gebrochener Blick. Ob sie uns erkannt hat? Bis zum letzten Atemzug ist immer jemand bei ihr. Befeuchtet ihren Mund. Streichelt ihre Schläfen. Massiert ihre Beine. Hält ihre Hand. Ich kauere auf einem Schaffel auf dem Boden neben ihrem Bett, und wenn Praktikantin Rita mich ablöst, lege ich Frau Mercks Hand in Ritas Hand. Die Berührung soll nicht abreißen.

„Herr Berger, haben Sie Familie?“ – „Vorläufig nicht.“

Herr Berger ist 74. Ein Mann, der nicht viele Worte macht. „Herr Berger ist abgedreht“, hat sein Zimmernachbar einmal attestiert. Er war Eisenbahner gewesen, Güterwaggon, Gramatneusiedl, Bruck an der Leitha. Seine Frau war seit 30 Jahren tot, seitdem war er allein, ohne Verwandte und Freunde. An ihn heranzukommen, war schwierig, er saß stundenlang vor'm Fenster und starrte in den Garten. Als ich einmal die Pflanzen vom Schnee befreite, erntete ich beinahe so etwas wie Hochachtung.

Herr Berger war der erste Patient, den ich alleine baden durfte. Er hat mein Bemühen, souverän zu wirken scharf beobachtet. „Machen Sie das zum ersten Mal?“ – „Ja. Fürchten Sie sich?“ – „Najo.“

Rudolf Schock sang sein „Hast du dort oben vergessen auf mich . . .“ auf CD, Herr Berger lauschte mit geschlossenen Augen. Ich blieb da und hielt mich im Hintergrund. Manchmal blinzelte Herr Berger verstohlen über den Wangenrand zu mir herüber.

Herr Berger hat nicht viel Aufhebens gemacht, schien stoisch auf das Ende zu warten. Ein wortkarger Tod . . .

Er sah schön aus danach, so, als ob man dort oben nicht auf ihn vergessen hätte. Wir haben ihm ein fliederfarbenes Hemd angezogen. Zittrig, ich: Ich machte das zum ersten Mal.

Ein Telefonat mit meiner Schwester: „Hallo, du lebst noch?“ – „Ja, aber alle anderen sind gestorben.“

Ich nehme viel vom Hospiz mit nach Hause. Trauriges. Schönes. Kleinigkeiten und Großartigkeiten. Ich lerne, im Augenblick zu leben. In Tagen zu denken und in Stunden. Nichts zu planen. Ob ich nächsten Dienstag mit Herrn Knopfler Kaffee trinken werde? Ich würde mich freuen. Dennoch habe ich ihm, vielleicht zur Sicherheit, ganz fest in die Augen geschaut, als ich mich gestern von ihm verabschiedete.

Herr Knopfler ist 80 Jahre alt, ein lebenskluger, warmherziger Mann, der immer zu verbergen versucht, wie schlecht es ihm geht. Wir haben einander viel zu sagen. Und viel zu schweigen in stillem Einverständnis; vom ersten Moment an.

Er hat strahlend blaue Augen. Ich weiss nicht, ob ich noch einmal in dieses strahlende Blau schauen werde. Diesen Blick aber, ob es nun der letzte war oder nicht, kann uns niemand mehr nehmen. Ihm nicht. Und mir nicht.

„Wie geht's dem müden Krieger?“, frage ich Herrn Knopfler. Er bemüht sich um ein Lächeln: „Der Sioux will zu Manitu.“ Wie lange es wohl noch dauern werde – die Frage steht ständig im Raum. Ich sage Herrn Knopfler, er solle versuchen, sich ganz auf sich selbst zu verlassen, in sich hinein zu hören. Und ich sage ihm, wie glücklich ich sei, ihn kennen gelernt zu haben. Er sei es umgekehrt auch: „So etwas ist ganz selten im Leben.“

Herr Knopfler hatte mit 75 zu malen begonnen, an der Volkshochschule gelernt, Impressionisten zu kopieren. Ein unvollendeter Sommergarten von Monet stand über seinem Bett. Der Klatschmohn fehlte. Und Herr Knopfler hat sich schwer damit abfinden können, das Bild nicht mehr fertig zu malen. Zwei Tage vor seinem Tod erzählte er mir einen Traum: „Meine Tochter hat mir die Hand geführt, und ich konnte den Monet fertig machen.“ Ich bin abends zum Donaukanal, habe Klatschmohn gepflückt und ihn auf Herrn Knopflers Nachtkästchen gestellt.

Wir haben uns am Ende viel über die Augen verständigt. Sein Blau in meinem Grün, mein Grün in seinem Blau. Unsere Freundschaft hat nur zwei Wochen gedauert; und sie zählt zu meinen wertvollsten. Wir waren offen füreinander, wir haben uns umeinander bemüht. Nicht nur ich mich um ihn. Er hat aus seinem Leben erzählt, und über allem stand seine Fähigkeit das Glück aufzuspüren in den Ritzen des Alltags: „Es war alles so schön.“ Herr Knopfler war ein reicher Mann.

Am letzten Tag, an dem ich Herrn Knopfler betreue, sprechen wir nur noch wenig miteinander. Er will sich aufsetzen und die Beine aus dem Bett hängen lassen. Er kann sich kaum aufrecht halten. Ich setze mich hinter ihn und lehne mich mit meinem Rücken an seinen. Wir sitzen da wie ein Liebespaar im Sommer, irgendwo im Gras. Wir schweigen. Wir spüren den Atem des anderen. Wir haben einander den Rücken gestärkt. Als ich mich am Nachmittag verabschiede, ruft er mir noch nach: „Danke, danke für alles.“ Ich hatte ihm gesagt, ich werde am übernächsten Tag wiederkommen. – „Ich werde auf sie warten.“

Wir haben uns bei unserer letzten Verabredung um zwei Stunden verpasst.

Christine Fleck-Bohaumilitzky, Bergkirchen-Lauterbach

Eltern trauern über den Tod ihres Kindes

Einleitung

Irgendwann im Leben müssen die meisten von uns den Verlust eines Menschen, zu dem sie in Beziehung stehen, den sie gerne haben, der wichtig für sie ist, erleiden.

Jeder reagiert auf ein solches Ereignis in völlig unterschiedlicher Weise, erlebt die unterschiedlichsten Gefühle, auch solche, die er nicht erwartet hätte, manchmal auch körperliche Beschwerden. In jedem Fall tut Trauer weh.

Leid und Trauer widersprechen dem Bewusstsein des Menschen, alles machen zu können. Sie sind etwas, das über ihn kommt, dem er ohnmächtig ausgeliefert ist, dem gegenüber ihm keine Möglichkeit der Entscheidung bleibt, ob er das will oder nicht.

Leid macht wehrlos, klein und hilfsbedürftig. Der trauernde Mensch ist nicht mehr der Erfolgreiche, der alles kann, dessen Selbstbewusstsein jeder Situation gewachsen ist, sondern er ist klein geworden, er regrediert auf eine frühere Verhaltensweise, er wird hilfsbedürftig wie ein Kind, orientierungslos und ängstlich. Der Trauernde¹ ist angewiesen auf Beistand, weil er nicht mehr standfest ist, und er ist verletzlich gegenüber Gleichgültigkeit, Gedankenlosigkeit, Schuldzuweisung und Im-Stich-gelassen-Werden.²

Die meisten Menschen lernen Trauer dadurch kennen, dass sie einen geliebten Menschen verlieren. Wenn sie den Tod geliebter Eltern betrauern, sind sie gewöhnlich in der Lage, diesen Tod als letzte Phase des Lebens zu akzeptieren.

Tod eines Kindes

Der Tod eines Kindes dagegen kann nur sehr schwer oder gar nicht akzeptiert werden. Wenn ein Kind stirbt, zerstört das nicht nur die Hoffnungen und Träume für die Zukunft, sondern zwingt die Eltern zugleich, sich einem Ereignis zu stellen, das sie auf keinen Fall bereit sind, anzunehmen.

Irgendwie scheint hier die Weltordnung auf den Kopf gestellt. Der Sinn des Lebens ist verlorengegangen. Das Leben hat keine Perspektive mehr, man weiß nicht, wie es weitergehen soll, und ob es jemals wieder anders wird. Viele Menschen, vor allem aber die Eltern, bezweifeln, dass das Leben je wieder einen Sinn bekommen wird.

Trauernde Eltern haben durch den Tod ihres Kindes ihre Identität und Autonomie weitgehend verloren. Sie haben durch dieses schreckliche Ereignis ihren Platz im Leben verlassen und müssen sich mühselig auf die Suche nach einer neuen Identität und einer neuen Autonomie, einer neuen Selbstbestimmung begeben. Marielene Leist formuliert es so: „Die Eltern sind nicht mehr die Eltern dieses Kindes, das den Alltag erfüllt, sondern die Eltern waren Eltern eines Kindes, das ihren Alltag erfüllt hatte.“³

¹ Der Einfachheit halber wird im ganzen Artikel die männliche Form verwendet.

² Vgl. M. LEIST, Leid – Beistand – Tod. Vortragsmanuskript. München 1989.

³ Vgl. M. LEIST, Du fehlst mir. Gedanken über den Schmerz der Eltern. Vortragsmanuskript. München 1995.

Der Verlust eines Kindes wird als so einschneidend erlebt, dass Eltern sagen, sie fühlen sich so, als wäre ein Stück von ihnen selbst gestorben. Sie sind beraubt worden, sind nicht mehr die, die sie vorher waren, und sie werden es auch nie mehr sein. Die Welt hat sich für sie verändert, ihr Lebensmut wurde gemindert, viele Freunde verlassen sie, der Zukunftsentwurf ist anders geworden. Diese Veränderungen in den Eltern sind überaus schmerzlich. Es ist nicht nur der Verlust des Kindes, es ist die Verstörung, in den Eltern selbst, die sie so orientierungslos macht.

Die Trauer von verwaisten Eltern

Jeder Mensch muss seinen eigenen Weg im Umgang mit Trauer finden. Es gibt weder einen richtigen noch einen falschen Weg. Allerdings lassen sich bestimmte, häufig wiederkehrende Verhaltensmuster im Verlaufe des Trauerprozesses, auf einem Trauerweg beobachten. Viele Menschen haben Verluste erlitten und tiefe Trauer erlebt – und trotzdem überlebt. Für trauernde Eltern ist es von entscheidender Bedeutung, wahrzunehmen, dass sie nicht alleine sind mit solchen Erfahrungen.

Der Weg durch die Trauer – ein Trauerprozess also – ist genauso wie das Begleiten von Trauernden erschwert durch eine landläufige Einstellung gegenüber schmerzlichen Erfahrungen: Fremdes und eigenes Leid wird abgewehrt, nicht ernst genommen, verleugnet. Leid wird z. B. abgewehrt, indem ein Leid mit einem anderen Leid verglichen wird. Eine Frau meint: „Diese Frau hat ja nur ihr Kind verloren, ich habe nach mehr als vierzigjähriger Ehe meinen Mann verloren. Das ist ja überhaupt nicht zu vergleichen.“⁴ Jeder aber, der Leid erfährt, erfährt sein Leid als einzigartig, als eine einmalige, furchtbare Situation in seinem Leben.

In einer Gruppe trauernder Eltern kann man hören: „Die hat ihr Kind wenigstens fünf Jahre haben können. Aber ich konnte meines nicht einmal sehen.“ Oder: „Sie hat wenigstens ihren Mann, mit dem sie gemeinsam trauern kann, ich bin mit meinem Leid ganz alleine.“ Oder genau umgekehrt: „Die hat es ja gut, sie ist alleine und muss das Nicht-Trauern-Können ihres Mannes nicht auch noch aushalten.“ Oder: „Er hat viel weniger mitmachen müssen als ich.“⁵

Unterschiedliche Leiderfahrungen

Es ist aber nicht immer so, dass derjenige, der Leid erfahren hat, auch offen ist für das Leid der anderen. Um das Leid der anderen wenigstens annähernd erfassen zu können, ist es notwendig, die Fakten des tragischen Umstandes möglichst genau zu kennen.

Eltern erleben den Verlust ihres Kindes anders, wenn sie über längere Zeit hinweg das leukämiekranken Kind in seiner Krankheit bis zum Tod begleitet haben, als wenn sie mit einem plötzlichen Tod konfrontiert sind, z.B. bei einem Unfall oder bei einem Mord. Die Eltern, die ihr todkrankes Kind über Jahre hinweg begleitet haben, können unter Umständen die Erfahrung machen, dass der Tod eine Erlösung, eine Befreiung, eine Beendigung des Leidens sein kann, dass er trotz aller Trauer tröstlich sein kann. Völlig anders ist die Erfahrung von Eltern, deren Kind durch einen plötzlichen Tod aus dem Leben gerissen wurde. Etwas, das zu ihnen gehörte, das ihnen ganz nahe war, das einen Großteil ihres

⁴ Zitat aus einem Gespräch.

⁵ Zitat aus Gesprächen in Gruppen.

Lebens ausgemacht hatte, ist plötzlich, von einer Minute auf die andere, nicht mehr da. Das Leid und die Qualen dieser Eltern sind ganz anders als bei den Erstgenannten. Niemand ist berechtigt zu sagen, das Leid der einen Eltern sei größer als das der anderen. In beiden Situationen ist es unerträglich, nicht zu akzeptieren und auch nicht zu vergleichen.

Die Eltern, deren Kind nach langer Krankheit starb, wussten meist über die Fakten Bescheid. Sie konnten das Kind in all seinen Krankheitsphasen begleiten, sich auf den Tod vorbereiten, auch wenn sie ihn nicht wahrhaben wollten und konnten.

Die Eltern aber, die ihr Kind durch einen plötzlichen Tod verloren haben, wollen genau wissen, wie es zu diesem Unfall kam. Sie wollen wenigstens in ihren Gedanken ihr Kind in den letzten Stunden begleiten können. Sie haben ein Anrecht darauf, soviel zu erfahren, wie sich erfahrbar machen lässt. Es ist für die Eltern wichtig zu wissen: „Hat mein Kind lange leiden müssen? Ist es gleich bewusstlos gewesen? Ist jemand da gewesen, der ihm beigegeben hat, der es getröstet hat, der ihm Zuspruch zuteil werden ließ? Hat sich jemand um es gekümmert? Wie ist der Unfall geschehen? Wie kam es, dass der Busfahrer die Ampel nicht beachtet hat? Wie war es möglich, dass sich das Kind losreißen konnte? ...“⁶

Abschied nehmen können

Für die Eltern ist es ganz wichtig, dass sie ihr totes Kind sehen können, wenn sie es wollen. Polizisten, Ärzten, Krankenschwestern, Seelsorgern muss bewusst sein, wie wichtig für Trauernde dieses Abschiednehmen ist; wie wichtig es ist, Unterstützung und Ermutigung zu diesem Abschied zu erhalten und nicht den immer wieder gesagten Satz hören müssen „Schauen Sie ihren Sohn nicht mehr an. Behalten Sie ihn so in Erinnerung, wie Sie ihn gekannt haben.“ Keine Wirklichkeit kann so entsetzlich sein, wie das, was Eltern sich in ihrer Fantasie über ihr totes Kind ausmalen müssen.

Das Krankenhaus muss lernen, den Eltern den Anblick des toten Kindes zuzumuten, es ihnen aber nicht unnötig schwer zu machen. Es ist möglich, dem Toten, etwa einem verunglückten jungen Motorradfahrer, Verbände anzulegen, ihn liebevoll herzurichten, das, was an ihm heil geblieben ist, sichtbar zu machen, Berührung zu ermöglichen. Dadurch ist es für die Eltern eher möglich, die Tatsache des Todes zu realisieren, im wahrsten Sinne des Wortes zu begreifen, als wenn sie ihren gnadenlosen Fantasien ausgeliefert blieben. Im Wissen um die Fakten – und mögen sie auch noch so entsetzlich sein, wie z. B. bei einem Mord – geschieht Hilfe für die Eltern. Sie können sich ein Stück weit an der Realität orientieren und werden nicht in allen Lebensbezügen in den Strudel der unaufhaltsamen Regression hineingerissen. Die Eltern kommen dadurch in die Lage, neben der Trauer und der Verzweiflung auch Wut und Empörung in sich zuzulassen, was totale Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit verhindert.

Unterschiedliche Trauer der Eltern

Um aber die Trauer der Eltern annähernd zu verstehen zu können, sollte man auch das Vorher kennen. Es ist eine andere Trauer, wenn ein begabtes, schönes, glückliches Kind einen plötzlichen Tod stirbt, als wenn ein Kind behindert zur Welt kam, die Eltern um sein Leben kämpften, es sich aber allmählich gut entwickelte, unter ungeheurem Einsatz der Eltern, unter ständiger Rehabilitation. Der Tod dieses Kind, das die Eltern nicht beglückte

⁶ Vgl. M. LEIST, Leid – Beistand – Trost. Vortragsmanuskript. München 1995.

mit all seinem Strahlen, sondern vielleicht mit seinem unbändigen Willen, seiner Tapferkeit, mit seiner Behinderung fertig zu werden, mit seiner Geduld, seiner Demut, löst andere Gefühle in den Eltern aus. Der Verlust, die Entbehrung ist ähnlich. Aber der Trauervorgang, die Trauererfahrung ist eine andere. In einem Fall wurde das Kind herausgerissen aus der Fülle des Glücks, im anderen ging ein langer und erfolgloser Kampf und Verlust zu Ende.

Man kann Kinder auch noch auf andere Art und Weise verlieren: durch Fehlgeburt, Totgeburt, nach Abtreibung oder Adoption, durch plötzlichen Kindstod, durch Suizid.

Die Situation der Eltern, deren Kind sein Leben selbst beendet hat, ist noch einmal eine andere. Die quälende Zeit der Ungewissheit, bis das Kind gefunden wurde, die Begegnung mit der Polizei, die mehr oder minder laut ausgesprochenen Schuldvorwürfe, der verzweifelte Versuch, zu verstehen, warum das Kind nicht anders handeln konnte, warum die Eltern letztlich akzeptieren müssen, dass es nicht mehr leben wollte und konnte, ist wieder anderes Leid. Es ist nicht nur der Abschied, der schreckliche Verlust, sondern auch die verzweifelte Frage nach dem Warum dieses Suizids. Für diese Eltern ist es besonders wichtig, dass sie nicht noch zusätzlich mit Vorwürfen, Verdächtigungen und Schuldzuweisungen ihrer Umwelt belastet werden.

Phasen der Trauer

Bei aller Unterschiedlichkeit der Schicksale, die je für sich gewürdigt werden müssen, lassen sich im Verlauf der Trauer gemeinsame Merkmale feststellen. Wichtig ist dabei zu beachten, dass der Ablauf von verschiedenen Phasen im Einzelfall nicht zwingend ist. So können Phasen übersprungen werden, es kann teilweise zu Rückschritten in frühere Phasen der Trauer kommen, auch ist die Dauer der einzelnen Phasen in jedem Einzelfall völlig verschieden.

In der neueren Literatur wird der Trauerweg auch als Spirale beschrieben, da es ja keinen linearen Trauerverlauf gibt.⁷

Verena Kast beschreibt die Phasen eines Trauerprozesses folgendermaßen⁸:

1. Nicht wahrhaben wollen

Ein Hinterbliebener reagiert auf die Todesnachricht normalerweise mit Benommenheit, und Nicht-Glauben-Können. Dieses erste Trauerstadium kann einige Stunden bis eine Woche dauern. In dieser Phase kann es auch zu einzelnen Ausbrüchen von Verzweiflung, Wut und/oder Angst kommen.

2. Aufbrechende Emotion

Mitunter treten Anfälle von tiefem Kummer, sowie Unruhe und Schlaflosigkeit auf, sobald der Trauernde – zumindest zeitweise – den unwiederbringlichen Verlust des geliebten Menschen zu erfassen beginnt. Damit gehen intensive Gedanken an den Verstorbenen einher. Nicht selten hat der Hinterbliebene das Gefühl, jener sei anwesend. Hinzu kommen häufig Zorn und Bitterkeit (gegenüber dem, der für den Tod des geliebten Menschen verantwortlich gemacht wird, beispielsweise einem Arzt), ferner der Drang, den Verstorbenen zu suchen und wiederzugewinnen. Den emotionalen Hintergrund dieses mehrere

⁷ Vgl. M. MÜLLER – M. SCHNEGG, Unwiederbringlich – Vom Sinn der Trauer. Freiburg ²1999.

⁸ Vgl. V. KAST, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses. Stuttgart 1982.

Monate, zuweilen aber auch Jahre anhalten könnenden zweiten Trauerstadiums bildet das Gefühl tiefgreifender Traurigkeit.

3. Suchen und Sich-Trennen

Der trauernde Mensch hat den geliebten Menschen verloren, auf den hin sein Verhalten bisher organisiert war. Gezwungen, von alten Mustern des Denkens, Fühlens und Handelns Abstand zu nehmen, gerät der Trauernde – verständlicherweise – zeitweilig in Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit. Es fällt ihm während des gesamten dritten Trauerstadiums schwer, der sozialen Umwelt gegenüber angemessen zu „funktionieren“. Seine Selbstorganisation bricht zusammen, er erlebt eine Art depressive Verstimmtheit.

4. Neuer Selbst- und Weltbezug

Unter günstigen Umständen findet der Trauernde in das Stadium eines neuen Selbst- und Weltbezugs. Er prüft nun Möglichkeiten, die entstandene Situation zu bewältigen, orientiert sich emotional und kognitiv um, erwirbt neue soziale Rollen und ihm bisher nicht verfügbare Fertigkeiten (z. B. können Witwen zu Ernährerinnen der Familie, werden; Witwer lernen, den Haushalt zu führen, ...).

Diese Phasen, die auch beim Tod von Kindern auftreten, beschreibt Johann-Christoph Student in folgender Weise⁹:

Im Erleben der Eltern folgen dem Tod eines Kindes folgende Reaktionen: Schock, Nicht-Glauben-Können, Leugnung oder Erstarrung.

Viele Eltern haben den Eindruck, sie befänden sich während der ersten Wochen nach dem Tod ihres Kindes in einem Nebel; zuerst scheinen sie nur Beobachter all dessen zu sein, was um sie herum vor sich geht. Diese Reaktionen sind Hilfsmittel der Natur, die beim Umgang mit dem Verlust eines Kindes helfen sollen: Die menschliche Psyche lässt nur soviel an bewusstem Erleben zu, als sie auch verarbeiten kann. Alles, was dieses Maß übersteigt, wird zunächst einmal weggeschoben. So kann es auch hier Minuten, Stunden, Tage oder Wochen dauern.

So normal all diese Reaktionen auch sein mögen, so können sie doch von anderen, die mit ihnen nicht vertraut sind, missverstanden werden. Diese glauben fälschlicherweise, dass der Trauernde sich „ganz gut hält“ oder dass er gefühllos und unfähig ist, den Verlust auszudrücken. Was sie nicht wahrnehmen ist, dass Schock, Nicht-Glauben-Können, Leugnung und Erstarrung es ihm überhaupt erst möglich machen, dem tragischen Ereignis ins Auge zu sehen, ohne die Kontrolle über sich selbst zu verlieren.

Unbewusst wird der Trauernde alleine entscheiden, wie er in der Lage ist, mit dem Tod des Kindes umzugehen. Weinen oder ähnliche emotionale Erleichterungen markieren gewöhnlich das Ende der ersten Phase der Trauer. Wenn für die Eltern der Tod des Kindes Realität wird, beginnen in der Regel intensives Leid und körperliche Schmerzen. Während der folgenden Wochen und Monate werden die trauernden Eltern möglicherweise geängstigt von der Intensität und Verschiedenartigkeit der Gefühle, die sie durchleben. Weinen, Schluchzen und unablässiges Reden sind ganz normal. Trotz allen erdenklichen Trostes, der ihnen angeboten wird, werden sie sich unendlich allein fühlen.

⁹ Vgl. J.-Ch. STUDENT, Trauer über den Tod eines Kindes. Hannover ²1996.

Auftretende Gefühle

Es ist wichtig, dass sich Trauernde selbst erlauben, ihre Gefühle vollständig auszudrücken, und zwar dann, wenn sie sie empfinden.

Schuld

Sobald Eltern zu verstehen versuchen, warum gerade ihr Kind gestorben ist, können Gefühle der Schuld auftauchen. Möglicherweise beschuldigen sie sich selbst oder ihren Partner, etwas getan oder unterlassen zu haben. „Wenn nur . . .“ wird zu einer ständigen Redensart werden. Viele Eltern denken darüber nach, was sie für ihr Kind noch hätten tun sollen. Manche Eltern fühlen sich schuldig, weil sie dem Kind ein Spielzeug nicht doch noch geschenkt haben, eine bestimmte Möglichkeit nicht doch noch ausgenutzt haben oder eine bestimmte medizinische Behandlung nicht doch noch zuließen.

Diese Gedanken und Gefühle sind ganz normal, obgleich es keinen rationalen Grund für sie gibt. Es kann außerordentlich hilfreich sein, mit jemandem zu sprechen, der einfach erlaubt, diese Gefühle auszudrücken und hilft, die Irrationalität dieser Gefühle und Gedanken zu erkennen.

Zorn

In Abhängigkeit von der Persönlichkeit der Eltern werden die Gefühle von mildem Zorn bis hin zu rasender Wut reichen. Vielleicht richtet sich der Zorn gegen die eigene Person, gegen den Partner, gegen die Partnerin, gegen die Ärzte oder sogar gegen das Kind, einfach weil es gestorben ist. Der Glaube erscheint fragwürdig, und die trauernden Eltern sind oft zornig auf einen Gott, der es zulässt, dass Kinder sterben.

Diese Gefühle können große Angst erzeugen, obwohl sie normal sind und von sehr vielen Menschen durchlebt werden. Zorn, der unterdrückt wird, kann alles Mögliche anrichten, sich auch im Körper des Trauernden als Krankheit festsetzen. Zorn kann aber auch gesund ausgedrückt und in verschiedener Weise ausgelebt werden. Es geht um Wahrnehmen, Annehmen und Gestalten all dieser auftretenden Gefühle und Reaktionen. Oft hilft es, an einer einsamen Stelle zu schreien, auf ein Kissen zu schlagen oder intensiv körperlich tätig zu sein.

Angst

Manchmal fürchten die Eltern, dass noch ein weiteres schreckliches Unglück geschehen könnte und gehen deshalb sehr überbehütend mit ihren anderen Kindern um, was sich auf deren Entwicklung nicht unbedingt positiv auswirkt. Gleichzeitig fürchten sie oft die Verantwortung, die auf ihnen als Eltern lastet und glauben, sie nicht mehr tragen zu können.

Depression

Auf dem weiteren Weg durch die Trauer setzen manchmal depressive Erscheinungen ein, bei verschiedenen Menschen in ganz unterschiedlicher Art: Manche fühlen sich ständig niedergeschlagen, unglücklich, schwermütig oder traurig; andere haben das Gefühl, sie seien wertlos und hätten Schuld auf sich geladen. Andere wiederum fühlen sich dauernd erschöpft, müde oder teilnahmslos.

Hier ist es wichtig, den Trauernden klar zu machen: Die Realität des Todes des Kindes lässt sich weder durch eine Flucht in Aktionismus noch durch eine Flucht in die Depression beiseite schieben.

Mit der Zeit wird sich ein depressives Lebensgefühl langsam auflösen. Solche Zeiten, in denen trauernde Eltern in ein „tiefes Loch“ fallen, werden zwar auch weiterhin auftreten, besonders an Jahrestagen, Geburtstagen oder anderen Festen, aber die Zeitabstände zwischen den Tiefs werden länger werden. Das ist ein Prozess, der sich über Jahre erstrecken kann.

Andere Zeichen der Trauer

Die Eltern stellen fest, dass der Gedanke an ihr Kind sie ständig begleitet – ihre Arme schmerzen, sie hören das Kind schreien, oder sie fahren mit üblichen Versorgungsleistungen für das Kind fort, obwohl es doch tot ist. Das sind ganz normale Erfahrungen trauernder Eltern. Es ist möglich, dass sie Schwierigkeiten haben, sich für längere Zeit zu konzentrieren, dass ihre Gedanken leicht abschweifen. Manchen fällt es sehr schwer, zu lesen, zu schreiben oder Entscheidungen zu treffen.

Auch der Körper kann seine eigene Sprache entwickeln. Die Arme der Eltern können schmerzen vom Halten des fehlenden Kindes, sie haben vielleicht Schmerzen in der Herzgegend oder in der Magengrube.

Nachts wachen trauernde Eltern häufig auf, was sie übermüdet und reizbar macht. Aber selbst wenn sie ausreichend schlafen, kann das Gefühl der Erschöpfung fortbestehen. Oft besteht ein nahezu unwiderstehlicher Drang zu fliehen. Obgleich diese Reaktionen alle ganz normal sind und viele Trauernde erleben, fürchten Menschen, die sie durchmachen, sie könnten die Kontrolle über sich selbst verlieren. Da kann es außerordentlich hilfreich sein, wenn sie über ihre Gefühle mit Menschen sprechen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben.

Eltern haben berichtet, dass sie bereits bei der Pflege eines todkranken Kindes ähnliche Reaktionen erlebt haben, nachdem ihnen die Diagnose mitgeteilt wurde. Die Sorge um das Kind hilft manchen Eltern, die Realität eines möglichen Verlustes zu akzeptieren und lindert den qualvollen Schmerz, wenn das Kind dann tatsächlich stirbt.

Menschen drücken Trauer sehr unterschiedlich aus. Viele haben Schwierigkeiten, ihre Gefühle mitzuteilen. Verwandte und Freunde – genug mit dem eigenen Leben beschäftigt – haben nicht selten große Probleme, mit der Realität des Todes umzugehen oder sind unfähig, bei den Trauernden das Bedürfnis nach Fürsorge und Unterstützung zu befriedigen. Für manche Menschen sind Seelsorger, Ärzte, Therapeuten, Berater und andere Eltern, die ein Kind verloren haben, hilfreicher. In jedem Fall aber ist es wichtig, daran zu denken, dass niemand den trauernden Eltern ihre Trauer abnehmen oder wegnehmen kann. Nur sie selbst können die Trauer in ihr Leben integrieren, dadurch, dass sie sie erleben, sich auf all diese auftretenden Gefühle einlassen, sie zulassen und akzeptieren.

*Therapeutische Aspekte der Trauer*¹⁰

– Therapeutische Hilfen für Trauernde sind vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Entwicklung zu sehen, dass Trauernde heute von Seiten der Gesellschaft kaum noch angemessene Hilfen erhalten. Der Trauernde ist weitgehend auf sich gestellt, ohne durch Trauerrituale bei der Bewältigung von Verlusterlebnissen unterstützt zu werden.

¹⁰ Vgl. B. BRON, Klinische und therapeutische Aspekte der Trauer. In: Deutsche Medizinische Wochenschrift 114 (1989) 1294–1299.

- Der Tod des anderen führt unausweichlich zur Erfahrung der eigenen existentiellen Bedrohtheit.
- Trauerrituale ermöglichen die Kontrolle von Emotionen, das heißt: sie schaffen Raum, Gefühle auszuleben ohne dass der Trauernde befürchten muss, diesen Gefühlen völlig ausgeliefert zu sein; sie erleichtern, die auftretenden Gefühle wahrzunehmen, sie anzunehmen, ihnen Gestalt zu geben und sie gesellschaftlich akzeptiert auszudrücken (z. B. Kleidung, religiös-liturgische Riten, . . .).
- Ebenso bewirken Trauerrituale eine Reduzierung von Angst: Sie helfen den Hinterbliebenen, sich ihrer bisherigen gesellschaftlich definierten Position, die nun nicht mehr existiert, bewusst zu werden. Ebenso sind sie ein Schritt hin auf eine neue, bisher im eigenen Erleben noch nicht vollzogene Orientierung.
- Der Verlauf des Trauerprozesses wird wesentlich beeinflusst von der Reaktion der Angehörigen, der professionellen Helfer und anderer Personen, wenn die Hinterbliebenen ihre Gefühle der Trauer zum Ausdruck bringen. Als ungünstig erweisen sich normalerweise Ratschläge, besonders wenn sie durch Unverständnis und das Fehlen von Mitgefühl geprägt sind. Ebenso hinderlich für den Trauerprozess sind Erwartungen an Hinterbliebene, aufbrechende Gefühle doch tunlichst unter Kontrolle zu halten, sich zu beherrschen. Die Aufforderung: „Lass doch das Vergangene und wende dich endlich der Zukunft zu!“, ist häufig zu hören. Sie ist wenig hilfreich, behindert den Trauerprozess, besonders dann, wenn Gefühle der Trauer nicht zum Ausdruck gebracht werden können und das Entwickeln und Realisieren von Plänen und Aktivitäten für die Zukunft noch nicht möglich ist.

Pathologische Trauerreaktionen sind als „Zerrbilder“ der „gesunden“ Trauer zu verstehen. Sie werden durch Umstände begünstigt, die den Verlauf des „normalen“ Trauerprozesses behindern bzw. ihn zu verhindern suchen. „Werden Psychopharmaka, z. B. sedierende Neuroleptika, Antidepressiva, und Tranquillizer ohne spezifische Indikation eingenommen, muss mit einer Chronifizierung des Trauerprozesses gerechnet werden, vor allem wenn angemessene psychotherapeutische Hilfen fehlen.“¹¹ Ebenso können Reaktionen „wohlmeinender“ Mitmenschen wirken, die glauben, die Trauernden daran hindern zu müssen, ihre Gefühle zuzulassen und auszuleben.

Verwaiste Familien

Als besonders hilfreich erweisen sich Selbsthilfegruppen und -organisationen, in denen die Hinterbliebenen ermutigt werden, ihre Gefühle der Trauer und des Schmerzes, der Verbundenheit und Liebe, der Schuld und Aggression zu äußern. Die oft widersprüchlichen und dem Trauernden nicht verständlichen emotionalen Reaktionen werden in ihren Zusammenhängen aufgezeigt und die Beziehung zum Verstorbenen wird neu formuliert. Die Gruppe unterstützt den Hinterbliebenen bei der Realisierung der allmählich in die Zukunft gerichteten Aktivitäten.

Ungefähr 20 000 Kinder und junge Erwachsene kommen jedes Jahr in Deutschland ums Leben. Sie sterben durch plötzlichen Kindstod, an Leukämie, Tumoren, Erbkrankheiten oder anderen Krankheiten. Kinder werden ermordet, verzweifeln am Leben, an der Umwelt und töten sich selbst, Kinder werden totgefahren, verunglücken beim Spielen, . . . Noch

¹¹ Ebd.

höher wird diese Zahl, wenn man all die Kinder mitrechnet, die in der Schwangerschaft oder während der Geburt sterben. Zurück bleiben trauernde Mütter, Väter, Schwestern, Brüder, Großeltern, Freunde, ...

In den achtziger Jahren entstanden die ersten Selbsthilfegruppen für verwaiste Eltern. Die Idee kam aus Amerika – Compassionate Friends (mitfühlende Freunde) – wie sie dort heißen. 1990 wurden die ersten beiden Vereine gegründet: Verwaiste Eltern München e. V. und Verwaiste Eltern Hamburg e.V. Inzwischen gibt es weitere Vereine Verwaister Eltern, seit 1997 einen Bundesverein Verwaiste Eltern in Deutschland e.V.¹² und ungefähr 300 Selbsthilfegruppen in der gesamten Bundesrepublik Deutschland. Auch in Österreich, Südtirol, in der Schweiz, in Spanien und in den Niederlanden entstehen Gruppen für trauernde Eltern und Geschwister.

Der Tod eines Kindes ist eine Krise für die gesamte Familie – und das nicht nur für eine kurze Zeit. Jeder trauert anders, Männer anders als Frauen, Erwachsene anders als Kinder oder Jugendliche. Diese unterschiedlichen Reaktionen und Wege der Trauer können Enttäuschungen und Unverständnis erzeugen. Nicht selten zerbrechen Partnerschaften (Wenn man der Statistik glauben darf, zerbrechen 70% der Beziehungen nach dem Tod eines Kindes). Trauernde Geschwister leiden neben ihrem eigenen Schicksal vor allem unter der Trauer der Eltern und auch darunter, dass ihre Eltern nicht mehr die sind, die sie vor diesem Schicksalsschlag waren.

Trauernde sind „seelisch Schwerverletzte“. Um wieder heil zu werden brauchen sie Hilfe und Unterstützung. Diese Hilfe und Unterstützung bieten die verschiedensten Gruppen für trauernde Eltern und Geschwister, Einzelgespräche und Seminarangebote für unterschiedliche Zielgruppen. In den Gruppen finden Betroffene einen Schutzraum, in dem Trauer, Schmerz, Sehnsucht, Wut – das ganze Leid zugelassen werden kann und darf, bis der Schmerz sich in Hoffnung wandelt. Die traumatisierten Familien, besonders auch die überlebenden Geschwister, können so vielleicht vor krankmachenden und zerstörenden Entwicklungen bewahrt werden.

Einige besondere Situationen

Es soll hier noch einmal darauf hingewiesen werden, wie wichtig das Ernstnehmen des individuellen Schicksals ist, wie wichtig es für die Eltern ist, mit ihrem ganz persönlichen Schicksal gesehen zu werden.

Einige Situationen, in denen Eltern ihre Trauer von ihrer Umwelt oft besonders erschwert oder ihnen sogar überhaupt nicht zugestanden wird, sollen hier exemplarisch genannt werden:

– Fehlgeburt

Ein totes Baby, das weniger als 500g wiegt (etwa bis zur 23. Schwangerschaftswoche) gilt in Deutschland als Fehlgeburt.¹³

¹² Kontaktadresse: Verwaiste Eltern in Deutschland e.V., Bundesstelle, Fuhrenweg 3, D-21391 Reppenstedt; Tel.: 0049/413176803232; Fax: 0049/4131/681149; Mail: Kontakt@veid.de
Internet: <http://www.veid.de>

¹³ Vgl. H. LOTHROP, Gute Hoffnung – Jähes Ende. München⁷ 1998, 26ff.

Eine Fehlgeburt ist ein Ereignis, dem besonders viel Unverständnis entgegengebracht wird: Warum trauern die Mütter? Sie haben das Kind doch gar nicht „gehabt“, nicht gekannt, haben sich doch von ihm nicht trennen müssen – so reagieren die meisten Menschen.

Das werdende Kind ist nicht nur auf dem Ultraschallbild existent, sondern in der bewussten und noch mehr in der unbewussten Reaktion der Mutter längst wahrgenommen und angenommen worden. Dieses Kind in ihr ist für sie Zukunft, Reichtum, Erfüllung, Erfahrung von Mächtigkeit, ein sehr positives Selbstwertgefühl, eine Steigerung der Lebensfreude, des Könnens und Vermögens, der Kreativität. Dieses Kind ist eine Besiegelung der Liebe und Partnerschaft, es ist Glück und Selbstbestätigung. Und dieses Glück ist auf einmal nicht mehr vorhanden.

Der Vater hat es zweifellos schwerer, bei einer Fehlgeburt Trauer und Enttäuschung über den Verlust zu empfinden, da er nicht das Glück der konkreten Erfahrung in sich selbst hat. Auch wird ihm die Trauer um ein ungeborenes Kind noch weniger zugestanden als der Mutter. Die Mutter verliert durch die Fehlgeburt oft ihr besonders positives Selbstwertgefühl, oft kann es bei der Frau zu Depression und Selbstaggression kommen.

In den Krankenhäusern geht man nur allzu leicht über die Gefühle der Frauen hinweg. Bedenkenlos werden sie zusammen mit jungen Müttern in ein Zimmer gelegt. Für die Mutter aber, die eine Fehlgeburt erlitten hat, ist diese Erlebnis ein Zusammenbruch ihrer Welt. Dazu kommt oft nicht nur das Unverständnis des Partners sondern häufig auch das der Umgebung: „Ihr habt doch noch viel Zeit! Ihr habt es doch noch gar nicht gekannt! Ihr habt doch schon Kinder! Man weiß nie, wofür es gut war! Üben, Üben! Eigentlich besteht kein Grund zur Trauer! Stell dich doch nicht so an! Es ist doch nicht so tragisch! Alles abgeschlossen! Jetzt habt ihr einen Engel im Himmel!“¹⁴

Nach ein paar Tagen muss die Mutter wieder funktionieren, die in der erwünschten Schwangerschaft erworbene positive Identität ist verloren. Es wird kaum ermöglicht, vom Kind Abschied zu nehmen. Es gibt kein Grab, keine Beerdigung.

Wichtig ist es, diese Frauen nicht alleine trauern zu lassen, sondern sie ernst zu nehmen, und ihnen Verständnis entgegenzubringen. Hilfreich wäre es, wenn sie mit ihren Partnern gemeinsam trauern könnten, vielleicht auch in einer Gruppe, in der sich Eltern treffen, die vor, während oder nach der Schwangerschaft ihr Baby verloren haben.

– Totgeburt – Tod vor oder während der Geburt

Von einer Totgeburt spricht man in Deutschland, wenn ein Kind über 500g bereits in der Schwangerschaft oder während der Geburt stirbt.¹⁵ Auch hier geschieht ein Zusammenbruch des neuen Selbstwertgefühls.

Es scheint, als ob hier der Vater sich besser identifizieren könnte und in seinem Erleben nicht so weit von dem seiner Frau entfernt ist. Für beide bedeutet die Totgeburt in ihrem Erleben ein Sich-Auflösen der Wünsche, der Vorfreude, der Fähigkeit, Leben zu schenken und gedeihen zu lassen. Die Mutter erlebt sich als jemand, der Tod bringt, der nichts Lebensfähiges zur Welt bringen kann.

Im Krankenhaus wird zunächst nur das Kind gesehen, die Eltern werden oft als Störfaktoren betrachtet und „ausgeschaltet“, nicht gefragt, nicht einbezogen, nicht aufgeklärt über die Möglichkeiten, die sie mit ihrem toten Baby noch hätten.

¹⁴ Zitate aus Gesprächen in Gruppen.

¹⁵ Vgl. LOTHROP (s. Anm. 13) 30ff.

Den Eltern wird es oft nicht ermöglicht, mit ihrem toten Kind alleine zu sein, sich von ihm in gebührender Form verabschieden zu können, solange es die Eltern wollen. Vor nicht allzu langer Zeit war es diesen Eltern nicht immer möglich, ihr totes Baby zu beerdigen, da es oft vorschnell als *medizinischer Sondermüll* beseitigt wurde.

Auch bei rechtlicher Möglichkeit einer Bestattung hängt die Wahrnehmung dieser Möglichkeit oft von der Fähigkeit der Eltern ab, in diesem Schockzustand aktiv zu werden und schnell genug auf einer Bestattung zu bestehen, ebenso vom Wissensstand der Eltern über die rechtlichen Standards, wann ein totgeborenes Kind zwar nicht beerdigt werden muss, wohl aber kann. Der rechtliche Stand der Dinge stellt sich in Deutschland momentan so dar:

- Totgeborene Babys unter 500g gelten als Fehlgeburten, werden standesamtlich nicht registriert und müssen nicht beerdigt werden.
- Totgeborene Babys über 500g werden in das Geburtenbuch und Stammbuch eingetragen, auf Wunsch der Eltern mit Angabe eines Namens (früher wurde nur eine Sterbeurkunde mit dem Vermerk Totgeburt männlich/weiblich ausgestellt). Diese Babys müssen beerdigt werden.

Wenig bekannt sein dürfte, dass – auch wenn noch keine offiziellen staatlichen Personensstandsurkunden für frühgeborene und totgeborene Kinder durch die Standesämter ausgestellt wurden – dennoch ein Eintrag des Kindes in das amtliche Sterbebuch der kirchlichen Pfarrgemeinde mit dem Namen, den die Eltern ihm gegeben haben, möglich ist und von diesem Eintrag auch ein amtlich beglaubigter Auszug erstellt werden kann. Es gibt also durchaus eine Möglichkeit, in einem solchen Fall zu einer Urkunde zu kommen, die den trauernden Eltern die Existenz ihres toten Kindes als Person mit einem eigenen **Namen** schwarz auf weiß bestätigt. (Das ist auch nach Jahren ohne Probleme noch möglich).¹⁶

Trauernde Geschwister

Die Trauer der Geschwister wird oft über der Situation der Eltern schlicht und einfach übersehen. Die jungen Menschen fühlen sich entweder von ihren Eltern vergessen, nicht wahrgenommen oder ganz an den Rand geschoben, weil sich das ganze Denken der Eltern um den toten Bruder oder die tote Schwester dreht.

Für die trauernden Geschwister ist es sehr schwer auszuhalten, erleben zu müssen, dass das tote Geschwister wichtiger zu sein scheint als sie, die Lebenden. Sie erzählen aber auch, dass sie die Eltern über ihre Gefühle nicht informieren, weil sie die Eltern schonen, nicht noch trauriger machen wollen und sie schon gar nicht mit ihren eigenen Problemen belasten wollen. Weil sich die Geschwister so sehr zurücknehmen, auch in ihrer Trauer, entsteht bei den Eltern oft das Gefühl, die Kinder würden um die verstorbenen Geschwister nicht trauern. Die Eltern erkennen nicht, dass ihre Kinder sie nicht noch mehr traurig machen wollen, sie können auch nicht erkennen, dass ihre lebenden Kinder einen doppelten Verlust erlitten haben: sie haben ihren Bruder, ihre Schwester verloren und auch die Eltern, die sie einmal hatten, denn ihre Eltern sind nicht mehr die gleichen Menschen, die sie vor diesem schrecklichen Schicksalsschlag waren.

Weil viele Menschen unfähig sind, den Tod zu akzeptieren, insbesondere in der frühen Phase der Trauer, nehmen sie an, dass Kinder auch nicht damit umgehen können. Es wird deshalb oft versucht, die Geschwister vor dem Schrecklichen zu bewahren, sie von der Trauer und den Ritualen, die zum Tod eines Menschen gehören, fernzuhalten. Verängstigt,

¹⁶ Nach Auskunft des Leiters des Erzbischöflichen Matrikelamtes München, Msgr. Ludwig Röhl, Tel. 089/2137-1468.

verwirrt, und alleine gelassen erhalten sie gerade dann keine Antwort, wenn sie Hilfe und auch die Gewissheit, dass sie geliebt werden, am meisten brauchen. Unabhängig von ihrer Fähigkeit, ihre Gefühle auszudrücken, erleben Kinder Trauer oft sehr tief.

Die Eltern erzählen oft, wie schwer es ihnen fällt, für die lebenden Kinder da zu sein. Sie haben nicht die Kraft, gerade bei kleinen Kindern, mehr zu tun, als für die Versorgung im Hinblick auf Nahrung und Kleidung zu tun ist.

Im Folgenden soll auf einige Punkte hingewiesen werden, die mir besonders wichtig erscheinen im Umgang mit trauernden Kindern und Jugendlichen. Sie beruhen zum Teil auf Gesprächsnotizen, Protokollen und Richtlinien der „Verwaisten Eltern“ in den USA und Kanada in freien Übersetzungen und auf Ergebnissen dortiger Eltern- und Geschwistergruppenarbeit. Sie entsprechen aber auch den Beobachtungen, die ich in meiner Arbeit mit trauernden Kindern und Jugendlichen machen konnte.

- Das Kind reagiert auf den Verlust seines Geschwisters und auf das veränderte Verhalten seiner Eltern oder anderer Personen in seiner Umgebung. Die Erwachsenen können den Kindern am Beispiel ihrer eigenen Trauer zeigen, dass es normal ist, zu weinen, traurig, zornig oder wütend zu sein.
- Trauernde jeden Alters tun in der Regel einen Schritt zurück in ihrer persönlichen Entwicklung. Sie verlieren zeitweise Fähigkeiten und Fertigkeiten, die sie erworben haben. Diese Möglichkeiten stehen ihnen nicht mehr in gewohntem Maß zur Verfügung. Für ihre Umgebung erscheinen sie dann oft als schwierig. Sie brauchen mehr Geduld und Zuwendung, Halt und Stütze als es ihrer sonstigen Lebenssituation angemessen wäre.
- Für Eltern, die ein Kind verloren haben, rückt natürlich dieser Verlust in das Zentrum ihres Erlebens. Gegenüber dem Kind, das nicht mehr da ist, verliert das überlebende Kind häufig an Bedeutung. Gerade in dieser Situation ist es für überlebende Geschwister besonders wichtig zu erfahren, dass sie von den Eltern genauso geliebt werden.
- Eltern, die ihr Kind verloren haben, verschließen sich oft mit ihrer Trauer und zeigen ihre eigenen Gefühle nicht. Dieses kontrollierte Schweigen ist für die überlebenden Geschwister dann eine zusätzliche Quelle der Irritation. Den Geschwistern hilft, dass jemand da ist, der sie in ihren eigenen Gefühlen bestätigt.
- Es kommt vor, dass betroffene Geschwister nicht offen trauern, zeitweise gar nicht auf den Verlust eingehen, phasenweise ihre Trauer sehr intensiv erleben, dann wieder kaum oder gar nicht. Sie zeigen Trauer oft nicht spontan, oft auch nicht kontinuierlich. Das heißt nicht, dass ihnen der Verlust nichts ausmacht. Es ist wichtig, dass Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene – wie alle anderen Trauernden auch – spüren, dass sie so trauern dürfen, wie es für sie jeweils gerade richtig ist.
- Von einiger Bedeutung ist, dass je nach Alter die Kinder ein unterschiedliches Verständnis vom Tod haben. Entsprechend müsste mit ihnen umgegangen werden, um Missverständnisse zu vermeiden: Ein Beschönigen, ein Verwenden von Klischees und Unwahrheiten löst hier langfristig ebenso Irritation aus, wie ein Vermischen von religiösen und medizinischen Begriffen und Ursachen. Kinder brauchen ehrliche Antworten. Diese Antworten sollen nur die Aspekte berücksichtigen, die dem Alter des Kindes gerade entsprechen. Hier gilt, was auch für andere Antworten an Kinder z. B. im religiösen Bereich gilt: Eine gegebene Antwort soll später nie zurückgenommen werden müssen, man soll auf ihr aufbauen können.

- In jedem Stadium der persönlichen Entwicklung kann ein Kind, ein Jugendlicher neue Informationen zum Tod seiner Schwester, seines Bruders brauchen. Es ist wichtig, dass Eltern und andere Bezugspersonen offen bleiben für Fragen und mit dem Geschwister in Kontakt bleiben.
- Wie Trauernde jeden Lebensalters können Kinder in ihrer ersten Reaktion auf den Verlust zunächst das Ereignis verdrängen, es nicht wahrhaben wollen, vielleicht jeden Bezug zum Tod des Geschwisters vermeiden. So seltsam das für Außenstehende erscheinen mag – so etwas ist normal.
- Trauernde Geschwister können zeitweise sich sehr eng mit dem verstorbenen Bruder/der verstorbenen Schwester in Beziehung setzen, sich mit ihm/mit ihr identifizieren, Gewohnheiten der unterschiedlichsten Art von ihm/von ihr übernehmen. Hier ist es wichtig, diese Identifikation zuzugestehen.
- So wie unter den Partner, die ein Kind verloren haben, sich völlig unterschiedliche Formen des Verhaltens entwickeln, ihre Trauer zu leben – hier ist ein Grund für das Scheitern vieler Beziehungen von Eltern nach dem Verlust eines Kindes zu suchen – so kann sich auch zwischen den Geschwistern und zwischen ihnen und den Eltern ein völlig unterschiedliches Trauerverhalten entwickeln. Normalerweise zeigt jeder dabei die Erwartungshaltung, der andere müsse ebenso, in der gleichen Art und Weise trauern wie er selbst. Das kann sich auf die Teilnahme an Gruppentreffen, auf die Teilnahme an der Beerdigung oder auch auf die Weise des Friedhofsbesuchs beziehen. Wenn gegenseitiger Respekt für die Form des jeweils Anderen aufgebracht wird und es möglich ist, die eigene Erwartungshaltung zurückzustellen, vielleicht auch Formen der anderen teilweise aufzugreifen, kann ein Miteinander leichter entstehen.
- Ähnliches gilt auch für das Sprechen über die eigene Trauer: So sehr es gegenseitig stützen kann, sind Eltern oft enttäuscht, wenn sich überlebende Kinder zurückziehen. Ein Respektieren des Verhaltens, und ein Angebot von Alternativen, sich kreativ auszudrücken, kann unter Umständen eine Hilfe werden.
- Ein ständiges Verglichen-Werden mit seinem verstorbenen Geschwister – das kann einen jungen Menschen fertigmachen. Es ist allerdings ganz normal, sein verlorenes Kind zu idealisieren: Dem überlebenden Bruder, der Schwester macht das aber das Leben noch schwerer, weckt Schuldgefühle und mindert das Selbstwertgefühl der überlebenden Geschwister.
- Für trauernde Eltern ist es ungeheuer schwierig, die Balance in ihrem Verhalten gegenüber ihren verbliebenen Kindern zu halten – zwischen einem überängstlichen Zuviel-Verbieten, aus Angst, dieses Kind nicht auch noch zu verlieren, und dem Gegenteil, alles zu gewähren. Es ist verständlich, dass die Eltern das Leben des Kindes als etwas besonders Wertvolles wahrnehmen. Wenn sie im extremen Bemühen, nur ja gut damit umzugehen und nun wirklich alles richtig zu machen, den Bogen überziehen, können sie damit das Gegenteil dessen, was sie beabsichtigen, erreichen.
- Oft müssen erwachsene Geschwister den Ratschlag hören, manchmal auch von sich selbst – „Du musst jetzt für deine Eltern stark sein!“ Er ist wenig hilfreich, verursacht möglicherweise lange Zeit später einen Zusammenbruch. Entlastend wirkt hier ein Verhalten von Eltern und anderen nahen Menschen, das respektiert, dass das Geschwister Hilfe braucht, dass seine eigene Trauer einzigartig und individuell ist, auch in Ausdrucksform und Intensität, und das den Verlust als ganz eigen und schwer erkennt.

Rolle des Seelsorgers in einem Trauerfall

Seit es Seelsorge gibt gehört es für Seelsorger im Gemeindedienst zum Aufgabenspektrum, für Trauernde fast unmittelbar nach dem Verlust da zu sein, (Notfallseelsorge ist nur eine den heutigen Möglichkeiten angepasste Form dieser alten unmittelbaren sofort verfügbaren Seelsorge), ihnen durch eine einfühlsam gestaltete Trauerliturgie ein Ritual zur Verfügung zu stellen, das sie in einer akuten Krise stützt, und ihnen ebenso auf offizielle Weise signalisiert, dass die ganze Gemeinde den Verlust mittragen will. Vielleicht ist es auch hilfreich, im Licht des Glaubens von Hoffnung zu sprechen.

Seelsorger sollten die Trauernden auf dem Weg ihrer Trauer begleiten, auch dann noch, wenn andere schon lange nicht mehr nach dem Verlust fragen. In einer Gemeinde kann man zumindest ein Stück weit das Leben miteinander teilen, soweit das in der heutigen Gesellschaft eben geht. Seelsorger haben da Möglichkeiten und Chancen, die sonst niemand hat.

Wünsche, die Trauernde an Seelsorger haben

- Trauernde erwarten von Seelsorgern einen einfühlsamen Umgang. Bei aller Professionalität des Umgangs mit Beerdigung wünschen sie sich, dass ihnen für die Zeit des Zusammenseins mit dem Seelsorger das Gefühl einzigartiger Beachtung und Begleitung vermittelt wird.
- Es sind Seelsorger gewünscht, die um die Verletzbarkeit Trauernder, um deren Schuldgefühle, deren Mechanismen des Schutzes vor Verletzung ihrer wunden Trauerseele wissen.
- Trauernde wünschen sich auch, dass ein Seelsorger die gesamte Beerdigungszeremonie hält – und nicht nach „vollzogener Handlung“ als Erster das Grab verlässt.
- Im Erleben der Trauernden ist es wichtig, dass die Kleidung des Seelsorgers und der liturgischen Mitarbeiter angemessen ist. Kleidung ist eine Art Respekt vor den Trauernden.
- Im Sinne nachgehender Trauerbegleitung ist es gut, die Trauernden nicht aus dem Blick zu verlieren.
- Wichtig ist es auch, dass die Trauernden in Pfarrbüros die nötige Hilfe erhalten und sie dort Menschen erleben, die Zeit haben, ihnen zuzuhören.

„Die Seelsorge um die Trauernden ist keine Mehrbelastung (Was sollen wir denn noch alles tun?), sondern die Ausstrahlung von Lebensachtung und Einladung zum Glaubenssuchen, die weit mehr bewirkt, als bei Trauernden gut angekommen zu sein.“¹⁷

*Gebet der Trauernden*¹⁸

Schenke mir, Herr, Menschen,
die mir jetzt nicht ausweichen.
Dankbar bin ich für jeden,
der mir einmal zulächelt
und mir seine Hand reicht,
wenn ich mich verlassen fühle.

Hoffnung geben mir die,
die mich immer noch besuchen,
obwohl sie Angst haben,
etwas Falsches zu sagen.

Dankbar bin ich für alle,
die mir erlauben
von dem Verstorbenen zu sprechen.

¹⁷ Vgl. MÜLLE – SCHNEGG (s. Anm. 7) 179f.

¹⁸ M-L. WÖLFING, Komm, gib mir deine Hand. Briefe an mein sterbendes Kind. Freiburg 1993.

Ich möchte meine Erinnerungen
nicht totschrweigen.
Ich suche Menschen,
denen ich mitteilen kann,
was mich bewegt.

Erleichterung bringen mir alle,
die mir zuhören,
auch wenn das,
was ich zu sagen habe,
sehr schwer zu ertragen ist.

Gesegnet seien alle,
die mich nicht ändern wollen,

sondern geduldig so annehmen,
wie ich jetzt bin.

Wegbereiter sind alle,
die mich trösten
und mir zusichern,
dass Gott mich nicht verlassen hat.

Herr, berge du uns alle in deiner Hand;
Nimm du dich unser an.
Bei dir bleiben wir –
Ganz gleich,
ob wir noch leben oder schon gestorben sind.

Weitere Literaturhinweise

Ch. FLECK-BOHAUMILITZKY, Überall deine Spuren. Eltern erzählen vom Tod ihres Kindes. Hg. Verwaiste Eltern München e.V. München 2000.

A. GRÜN, Bis wir uns im Himmel wiedersehen. Stuttgart 1997.

Geschwistertrauer. Erfahrungen und Hilfen aus verschiedenen Praxisfeldern. Hg. W. Holzschuh. Regensburg 2000.

W. HOLZSCHUH, Die Trauer der Eltern bei Verlust eines Kindes. Eine praktisch-theologische Untersuchung. Würzburg 1998.

V. KAST, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses. Stuttgart ⁸1987.

M. LEONHARTSBERGER, Und wenn du dich getröstet hast, wirst du froh sein, mich gekannt zu haben. Bausteine für Begräbnis-/Abschieds-/Gedenkfeiern für Kinder, die während der Schwangerschaft, bei der Geburt oder kurz nach der Geburt sterben. Pastoralamt/Liturgiereferat, Linz 1998 (Behelfsnummer 30 480 025).

G. PALM, Jetzt bist du schon gegangen, Kind. Trauerbegleitung und heilende Rituale mit Eltern frühverstorbenen Kinder. München 2001.

A. SPENDEL, Durchkreuzte Hoffnungen. Ein Kreuzweg für Eltern, die um ihr Kind trauern. München 2000.

M. VOSS-EISER, Noch einmal sprechen von der Wärme des Lebens. Texte aus der Erfahrung von Trauenden. Freiburg 1997.

BUCHBESPRECHUNG

K. WAGNER, Die Feier der Beerdigung. Werkbuch. Freiburg i. Br.: Herder 2001. 229 S.

Die Liturgie rund um Tod und Begräbnis ist in letzter Zeit von verstärkter Aufmerksamkeit begleitet worden: Sowohl in der liturgiewissenschaftlichen Reflexion, als auch von den Pastoral Verantwortlichen. So war beispielsweise auch die letzte Tagung der AKL (Arbeitsgemeinschaft der Liturgiewissenschaftler des deutschen Sprachraums) vollständig diesem Thema gewidmet. In der Tat ist es bezeichnend, dass auf großstädtischen Friedhöfen die Kirche immer noch mit einer großen Anzahl von Menschen in Berührung kommt – in der überwiegenden Mehrheit Kirchendistanzierte und sogenannte Fernstehende. Allein am Wiener Zentralfriedhof sind dies schätzungsweise jährlich an die 300 000! Daher kommt der Begräbnisfeier und der gesamten Trauerpastoral gerade heute erhöhte pastorale Bedeutung zu. Liturgie muss hier den Spagat schaffen zwischen authentischer gottesdienstlicher Feier, wie sie der Identität des Glaubens entspricht, und dem Ansprechen mehrheitlich kirchenferner Menschen – noch dazu in einer äußerst sensiblen Situation und ohne zugleich vordergründig „vereinnahmen“ zu wollen.

Rektor Msgr. Karl Wagner stellt sich seit Jahren mit großem persönlichem Engagement diesem heiklen pastoralen Feld. Als Leiter des Referates der Erzdiözese Wien für den Einsegnungsdienst bringt er seine vielfältige Erfahrung in diesem Buch ein. Er sorgt nicht nur für den organisatorisch einwandfreien Rahmen im Kontakt mit den städtischen Behörden Wiens und verbessert die Situation stets weiter, sondern er ist in den Ausbildungsvorgängen für alle pastoralen Dienste bis hin zu den ehrenamtlichen

Begräbnisleitern ein wahrhafter Pädagoge für dieses Anliegen: Die Kultur der Begräbnisliturgie in der Erzdiözese Wien hat durch ihn sehr gewonnen.

Sein Buch enthält zwei Teile: Teil I (S. 5–134) bringt unter dem Titel „Rituale“ die neue „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten der Großstadt“, wie sie vom Wiener Erzbischof Kardinal Schönborn am Ostersonntag 1999 approbiert und in der Folge vom Pastoralamt als eigenständiges Rituale herausgebracht wurde. Es ist schon mehrfach in Fachzeitschriften vorgestellt und analysiert worden. Daher muss es nicht näher beschrieben werden. Es sei hier bloß auf die Vielfalt der Formulare hingewiesen, die der je spezifischen Situation des Verstorbenen und der Trauergemeinde liturgisch und pastoral möglichst entgegenkommen. Der Druck ist praktikabel und vermeidet unnötiges Herumblättern, stellt aber an den Leiter des Begräbnisgottesdienstes die Anforderung, sich mit der Situation wirklich zu befassen und dementsprechend auszuwählen zwischen:

Allgemeine Form – Verabschiedung bei Kremation – Feier mit einer aktiv mitbetenden Gemeinde – tragischer Tod – langes und schweres Leiden – plötzlicher und erwarteter Tod – Kind – Ungeborenes (Fehlgeburt) – Drogentod – Suizid – Priester oder Diakon – Angehörige geistlicher Gemeinschaften – Pastoralassistenten und Religionslehrer – Exhumierung und neue Beisetzung – Verabschiedung im Anatomischen Institut – Trost für Trauernde eines Verstorbenen ohne religiöses Bekenntnis.

Ein brauchbarer Anhang von Schriftstellen, Gesängen und Litaneien komplettiert diesen „Rituale“-Teil des Buches (S. 102–133). Haben in diesem ersten Teil bei der

Erstellung des „Rituale“ mehrere Personen und die Diözesankommission für Liturgie mitgewirkt, so ist Teil II nun völlig der Feder Wagners entsprungen. Er trägt ganz seine Handschrift und ist voll von den vielfältigen Erfahrungen seines Berufsfeldes. Unter dem Titel „Neue Wege in der Trauerpastoral“ gelingt es ihm, auf den S. 135–229 in kurzen und prägnanten Zügen so ziemlich alle Problemfelder, die sich um Sterben, Tod, Begräbnisliturgie und Trauerpastoral auf tun, zu erschließen und einerseits notwendige Information zu bieten, andererseits klare pastorale Wege für heute und morgen zu zeigen.

Der erste Abschnitt des Teils II bringt unter dem Stichwort „Neue Aspekte“ zeitgemäße Fragestellungen, mit denen sich Begräbnisvorsteher unbedingt auseinandersetzen müssen, aber auch klare Vollzugshinweise für alle, die an der Gestaltung der Begräbnisliturgie und ihres Rahmenfeldes beteiligt sind. Der zweite Abschnitt behandelt medizinische Fragen zu Sterben und

Tod, anthropologische und psychologische zu Tod und Trauer und deren Bewältigung aus menschlicher und christlicher Sicht und schließlich wendet sich der dritte Abschnitt der Beratung im Trauerfall unter den verschiedensten Gesichtspunkten zu.

Ein interessanter Anhang in alphabetischer Reihung zu Begriffen aus dem Bestattungswesen und rund um die Friedhofskultur (S. 217–229) runden den Band ab.

Das Werkbuch „Die Feier der Beerdigung“ gehört in die Hand aller, die in irgendeiner Weise mit der Liturgie des Begräbnisses, mit Trauerpastoral und mit einer menschnahen Kultur rund um Sterben, Tod, Trauer und Begräbnis zu tun haben! Er ist zugleich ein äußerst interessanter Behelf für Liturgieverantwortliche und ein Baustein für liturgiewissenschaftliches Weiterfragen zum Thema „Begräbnisliturgie“.

Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Besuchen Sie die neue Website der

LITURGIEREFERATE ÖSTERREICHS

Sie finden uns unter der Internetadresse: **www.gottesdienst.cc**

Wer gestaltet die Homepage der Liturgiereferate Österreichs?

Die Liturgiereferenten der österreichischen katholischen Diözesen sind der „personelle Hintergrund“ dieses Angebots. Sie sind in den einzelnen Diözesen vor allem für die Aus- und Weiterbildung der verschiedenen liturgischen Dienste zuständig.

Ein kleines Redaktionsteam erledigt die laufende Arbeit. Die Verbindung in die gesamt-österreichische liturgische Arbeit ist durch das Österreichische Liturgische Institut gegeben, das sowohl inhaltlich wie auch strukturell (Herausgeber) eng eingebunden ist.

Welche Anliegen verbinden die Liturgiereferenten mit der Homepage?

Die Liturgiereferenten möchten auf dieser gemeinsamen Plattform ihre Kompetenzen und ihre vielfältigen Erfahrungen allen Interessierten an der Liturgie anbieten.

Wir möchten vor allem zwei Hilfestellungen leisten:

- Anregungen zur Vorbereitung von Gottesdiensten
- Bildungsimpulse zu Fragen der Gottesdienstvorbereitung

Die Impulse sollen auf die Vielfalt der Gestaltungsmöglichkeiten aufmerksam machen.

Die Gestaltungs- und Bildungsimpulse werden monatlich aktualisiert.

Bisherige Gestaltungsimpulse

- Bußaktformen in der Messfeier
- Maiandacht
- Schluss-Segen der Messe am Ferienbeginn
- Feier des Taufgedächtnisses
- Erneuerung der Firmgnade
- Erneuerung des Taufversprechens
- Fürbitten
- Zeichen im Wortgottesdienst
- Kommunionmeditation zum Pfingstfest
- Die Feier der Kräutersegnung am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel
- Gedanken und Anregungen zum Erntedankfest
- Kranke und Gemeinde

Bisherige Bildungsimpulse

- Der Fachausschuss Liturgie. Seine Aufgaben und seine Arbeitsweise
- Bußakt
- Bußaktformen
- Fürbitten
- Taufgedächtnis feiern
- Brauchtum und Kräutersegnung am Hochfest Aufnahme Mariens in den Himmel

Wort zu diesem Heft

Glaubt man den Statistiken, so verliert der Stellenwert der Liturgie im Leben der Gläubigen zunehmend an Bedeutung. Während manche vorschnell die nachkonziliare Liturgiereform dafür verantwortlich machen, versuchen andere durch einen nüchternen Blick auf die gottesdienstliche Praxis immer noch vorhandene bzw. neu auftretende Defizite in der konkreten Feiergestalt aufzuzeigen. Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, fällt einem nicht in den Schoß; die sachgerechte Feier der Liturgie wäre aber jede Anstrengung wert, betont Winfried Glade, Professor für Liturgiewissenschaft an der Hochschule der Steyler Missionare in St. Gabriel, Mödling, in seinem Beitrag „Kultur des Feierns – Ars celebrandi“. Anhand verschiedener Grundkategorien gottesdienstlichen Feierns, wie Musik und Gesang, Stille und Schweigen, Sprache und Sprechstil sowie Zeichenhaftigkeit, charakterisiert Glade liturgisches Handeln als Fest und Feier.

Blickt man auch nur flüchtig in liturgiewissenschaftliche Arbeiten zur Zeichen- und Symbolgestalt christlicher Liturgie, so wird deutlich, dass ihnen meist folgende Auffassung zugrunde liegt: gottesdienstliche Zeichen richten sich an Menschen. Dahinter verbirgt sich natürlich nicht nur ein bestimmtes Bild- und Liturgieverständnis, sondern auch ein Vorverständnis dessen, was man unter „Gedächtnis“, liturgischer Anamnese, versteht. Robert Wentz, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Österreichischen Liturgischen Institut und in der Redaktion und Schriftleitung unserer Zeitschrift tätig, plädiert in seinem Artikel „Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen“ für einen Paradigmenwechsel in der Deutung liturgischer Zeichen. Ausgehend von Beispielen biblischer Kulthandlungen versucht der Verfasser aufzuzeigen, dass die Sinnrichtung liturgischen Gedenkens – auch in ihrer Zeichengestalt – in erster Linie auf Gott abzielt. Dieses biblisch geprägte Anamneseverständnis wird in einem zweiten Schritt am Taufwassersymbol exemplarisch angewendet. Die liturgische Symbolhandlung wird dabei als integrierender Teil des in Wort und Zeichen sich vollziehenden Gebetes verstanden und somit eine einseitige Auffassung gottesdienstlicher Zeichen als eine den Feiernden nur gegenüberstehende und vorgegebene Größe vermieden.

Die nachkonziliare Liturgiereform hat bekanntlich auch die kirchlichen Dienste der „Niederer Weihen“ neu geordnet. Sie werden nicht mehr vom Weihesakrament, sondern vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften hergeleitet. Die ausschließliche Beauftragung von Männern zum Lektorendienst hat jedoch dazu geführt, dass weiterhin nur Weiskandidaten beauftragt werden. Gabriele Max, Religionslehrerin am Gymnasium Ort der Kreuzschwestern in Gmunden und wissenschaftliche Mitarbeiterin der Pro Oriente Sektion am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg sowie Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, geht in ihrem Beitrag „Der Gestus der Traditio Instrumenti in der Beauftragungsfeier zum Lektorat“ auf diese und weitere Fragen bzgl. der Gestaltung der Beauftragungsfeier zum Lektorendienst ein. Auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung bietet die Verfasserin Lösungsvorschläge an, wie das Lektorat von seinem derzeitigen Status als Durchlaufstadium in einer klerikalen Laufbahn befreit werden könnte.

In letzter Zeit hat es verschiedentlich beängstigende Medienberichte über mögliche Gesundheitsrisiken bei der Verwendung von Weihrauch gegeben. Inwieweit diese Meldungen auf seriöse wissenschaftliche Untersuchungen basieren, versucht Michael Plank, Theologe und Religionslehrer an der Landwirtschaftlichen Landeslehranstalt Rotholz in Tirol, in

seinem Beitrag „Sinnesrausch und Gotteserlebnis“ – Weihrauch als Droge?“ zu klären. In seiner Recherche geht es hauptsächlich um pharmakologische und toxikologische Wirkungen des kirchlichen Weihrauchs; dadurch trägt Plank auch zu einer Begriffsklärung in der derzeitigen Diskussion bei.

Last but not least sei noch hingewiesen auf eine unter der Rubrik „Lesermeinung“ veröffentlichte Reaktion auf die von verschiedenen Seiten geäußerte Kritik über die Wiener Studienaussgabe zur Begräbnisfeier. Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift und Mitbeteiligter am Zustandekommen dieser Studienaussgabe, nimmt in seinem Beitrag zur vorgebrachten Kritik ausführlich Stellung.

Die Schriftleitung

Winfried Glade, Mödling

Kultur des Feierns – Ars celebrandi

Zwei Erlebnisse aus einer Woche sollen am Anfang meiner Überlegungen stehen. Zu Beginn der Eucharistiefeier am Montag singt die Gemeinschaft das Lied: „O ewger Gott, wir bitten dich, gib Frieden unsern Tagen ...“ (GL 307). Wir singen alle vier Strophen. Das Lied ist vor allem im Blick auf das Evangelium des Tages (Mt 9, 14–29) ausgewählt. Der Zelebrant hat sich nicht um Lieder und Gesänge gekümmert. Seine erste Wortmeldung in dieser Eucharistiefeier zielt darauf ab, dass dieses Lied überhaupt nicht passe, es sei doch Faschingsmontag, und da sängen wir von „Sünde und Tod“! Zum Kommuniondank singen wir GL 265: „Nun lobet Gott im hohen Thron ...“. Der Zelebrant schließt: „Es hat ja nun doch gepasst: der Bogen vom Tod zum Freudenschalle.“ – In der gleichen Woche, nach dem Aschermittwoch, singen wir zu Beginn der Messe mehrere Strophen von GL 160: „Bekehre uns, vergib die Sünden ...“. Nach der Begrüßung folgt das „Allgemeine Schuldbekenntnis“. Vergessen soll auch jener Gläubige nicht sein, der fast regelmäßig zu spät kommt bei der Eucharistiefeier und in die Stille der Kommunionsspendung umständlich sein Päckchen Papiertaschentücher aus der Jackentasche zieht, es aufreißt und dann mit einem lauten Trompetenton seine Nase schnäuzt.

1. Welchen Stellenwert hat die Liturgie

Christliches Handeln wird gemeinhin mit den drei Lebensvollzügen Diakonia, Martyria und Liturgia umschrieben, die von der Koinonia umfasst werden. In einer graphischen Darstellung bilden die drei ein gleichseitiges Dreieck, bei dem jede Seite unentbehrlich ist, sonst fällt das Ganze zusammen.

Christliches Leben ohne Diakonie oder Bekenntnis des Glaubens ist undenkbar, da bedarf es des vollen Einsatzes, wo er gefordert wird. Aber wie steht es mit der Liturgie? Kaum einer wird so weit gehen wie der evangelische Christ Peter Ruch, der schreibt: „Unzählige Glieder am Leib des Herrn kommen sehr gut ohne Gottesdienst aus, und das haben wir ihnen auch von Herzen zu gönnen.“¹ Katholische Christen verhalten sich inzwischen faktisch auch so. An der österreichischen Südbahnlinie praktizierten vor Jahren nur noch 7 % der Katholiken; inzwischen dürften es weniger geworden sein.

Mit dem 2. Vatikanischen Konzil bleibt festzuhalten (SC 10): „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. Denn alle apostolische Arbeit ist daraufhin geordnet, dass alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen.“

Muss man – wie es Kardinal Ratzinger immer wieder tut – für die nachkonziliare Kirchenkrise unter anderem den „Zerfall der Liturgie“ verantwortlich machen?² Inzwischen ist

¹ Erneuerung des Gottesdienstes. Drei kritische Hinweise zu den Thesen der SES [Schweizerische Evangelische Synode]. In: Neues Singen in der Kirche Heft 3/1988, 17f, hier 17. Der zweite Einwand wendet sich gegen das „allgemeine Priestertum“, der dritte gegen Bilder und Symbole.

² J. RATZINGER, Aus meinem Leben. Erinnerungen. Stuttgart 1998; vgl. die Rezension: A. A. HÄUSSLING, In: ALW 40 (1998) 357–360. Vgl. Ratzingers Wortmeldung zur Wallfahrt der Petrus-

mir ein Zitat von ihm begegnet, das ich nachvollziehen kann: „Die Nachfrage nach östlichen Meditationstechniken zeigt, dass in christlichen Gottesdiensten etwas fehle. Es gebe einen Bedarf an Stille, an Mysterium und an Schönheit.“³

Handeln nicht viele Gottesdienstleiter so, dass man ihrem Tun entnehmen muss, dass ihnen die Liturgie nicht viel bedeutet? Signalisieren sie nicht durch ihre Sprache, durch ihre Gebärden, durch ihr ganzes Dasein, dass ihnen Liturgie eigentlich ziemlich egal ist? Es handelt sich um eine lästige Pflichterfüllung, nach der man zu den angeblich wichtigeren Anliegen der Pastoral gehen kann. Die beiden oben angeführten kleinen Beispiele könnte man ja beliebig vermehren. Ob es das Nichtkennen von sinnvollen Hinweisen in den Liturgiebüchern⁴ ist, ob es sich um Willkür handelt oder Desinteresse an liturgisch sinnvollen Vollzügen? Wenn nur das gemeint wäre, könnte man Ratzinger vielleicht recht geben. Mir kommt der Ausspruch von Peter I. Tschaikowski in den Sinn: „Wenn schon die Liturgen nicht Bescheid wissen, wie soll ich armer Sünder zurechtkommen.“⁵ Wohl nicht ohne Grund gibt es den Buchtitel „Die Kunst, Gott zu feiern“⁶, bzw. den Titel eines Referates von Bischof Karl Lehmann „Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten“⁷.

Bruderschaft nach Rom aus Anlass der Zehn-Jahresfeier des *Motu proprio* „Ecclesia Dei“: „Die Maßgaben des Konzils sind zu beachten. Erneuerung der liturgischen Bücher und die Frage der alten Messe zehn Jahre nach ‚Ecclesia Dei‘.“ In: Deutsche Tagespost, 29.10.1998, 6. In der gleichen Nummer der Zeitung findet sich die Meldung zu diesem Ereignis: „Papst zeigt Verständnis für Traditionalisten“ (S. 5). Vgl. K. N., Traditionalisten: Fortdauernde Unklarheiten. In: HerKorr 52 (1998) 602f; H. KRÄTZL, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt. Mödling 1999, 29. – Inzwischen gibt es das Werk von J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg [2000] 2000. Bezeichnend scheint mir, dass der „Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese Linz“ dieses Werk für sich reklamiert; vgl. IK-Nachrichten Nr. 3/2000, 3f; vgl. A. GERHARDS, Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst. In: HerKorr 54 (2000) 263–268. Abt Joachim Angerer von Geras hat in der „Presse“ vom 4.11.2000 eine Kurzkritik zu dem Buch verfasst (Spektrum VII): „Im Grund stellt Ratzinger alles in Frage, was über die Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil an ‚Aggiornamento‘, an Erneuerung für das Heute und Morgen, erreicht wurde, und zwar für eine Weltkirche, in welcher kaum jemand noch Latein lernt oder versteht.“

³ kathpress 11./12.12.2000, 8.

⁴ Für das genannte Beispiel aus der österlichen Bußzeit heißt es etwa im Messbuch/Feier der Gemeindemesse zum Allgemeinen Schuldbekenntnis: „Die Formen A und B können durch ein Bußlied ersetzt werden.“

⁵ Hier zitiert nach: Hermenaia 6 (1990) 10.

⁶ R. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben. München 1996; vgl. u. a. die Rezension von W. HAUNERLAND, in: StZ 122 (1997) 359f. Sauer übernimmt den Titel von R. VOLP, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. 2 Bde. Gütersloh 1992 und 1994.

⁷ K. LEHMANN, Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten. Festvortrag anlässlich des 50jährigen Bestehens des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier am 17.12.1997. In: Gd 32 (1998) 17–21; vgl. LJ 48 (1998) 1f; siehe auch: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg 1999, 226–235. Vgl. zum Thema: W. HAHNE, De arte celebrandi, oder: Von der Kunst Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg [1990] 1990; E. KAPELLARI, Eine erneuerte Ars celebrandi. Vortrag bei den Priestertagen der Erzdiözese Wien. In: Gd 31 (1997) 1–3.12f. Über den Vortrag des zweiten Referenten M. Kunzler findet sich ein Bericht von E. Groiss unter dem Titel: „„Schau“ – und niemals ‚Show‘“. In: Wiener Kirchenzeitung vom 10.11.1996, 5. Vgl. dazu KRÄTZL (s. Anm. 2) 43; E. KAPELLARI, Wie soll Kirche mit Kunst umgehen? In: LS 49 (1998) 325–327; vgl. R. GEIER, De arte celebrandi et vivendi. „One Man Show“ und Sonntagstreue. In: Liturgia semper reformanda. FS K. Schlemmer. Hg. A. Bilgri – B. Kirchgessner. Freiburg 1997, 193–207.

Kann man Christ sein, ohne die Liturgie ernst zu nehmen, ja letztlich ohne sie zu lieben? In der Liturgie begegnet der lebendige Gott seinem Volk, sagt er ihm sein Wort, weist er ihm den Weg, eröffnet er ihm Leben und Zukunft. Kann man diesem Gott gegenüber gleichgültig sein? Diese Frage gilt den Gemeinden, besonders aber den verantwortlichen Liturgen. Wie kann ich Menschen für etwas begeistern, wenn ich selbst nicht von der Wertigkeit überzeugt bin bzw. das nicht zum Ausdruck bringe.

Somit dürfte die erste Frage sein: Wie halte ich es mit der Liturgie, welchen Stellenwert hat sie in meinem Leben, im Leben derer, mit denen ich Gottesdienst feiere.⁸ Nachdenklich könnte uns ein häufig zitiertes Wort von Manfred Josuttis machen: „Ein Gottesdienst, der nicht mehr den Anspruch erhebt, sein Vollzug sei in Inhalt und Form lebensnotwendig, muss nicht mehr vollzogen werden.“⁹

2. Das gemeinsame Werk

Es ist schon angeklungen: die Gemeinde gehört wesentlich zum liturgischen Geschehen hinzu, doch bleibt bestehen, dass Jesus Christus das (primäre) Subjekt christlichen Gottesdienstes ist. Die Liturgiekonstitution spricht es in Art. 7 ganz deutlich aus:

„In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt werden, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut. [...] Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“

Somit ist auch gesagt, dass die Kirche ebenfalls (sekundäres) Subjekt der Liturgie ist, die Kirche als Ganze, bestehend aus Laien und Priestern. Hier mag meine Definition (übernommen von Heinrich Rennings) von Liturgie ihren Platz finden: ‚Liturgie ist das gottesdienstliche Handeln der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.‘ In der Taufe gewinnen alle Christen Teil am gemeinsamen Priestertum, aus ihnen beruft Gott einzelne Glieder zum Dienst an der Gemeinde der Gläubigen. Paulus hat denen, die zum besonderen Dienst berufen sind, gleichsam ins Stammbuch geschrieben: „Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude; denn im Glauben seid ihr fest verwurzelt“ (2 Kor 1,24).

Nicht „Herr“ sein, heißt für mich vordringlich: Eine Gemeinde muss in jeder Hinsicht ganz ernst genommen werden, sie nämlich ist Subjekt der Liturgie, nicht der Priester allein

⁸ Chr. von Lowtzow hat ein Buch mit dem bezeichnenden Titel geschrieben: Mit lieblosen Gottesdiensten Gottes Liebe feiern? Stuttgart 1990. – In einer Veröffentlichung des Deutschen Liturgischen Instituts heißt es: „Bisweilen klingt die Sorge an, die Wort-Gottes-Feiern könnten in Konkurrenz zur sonntäglichen Eucharistiefeier treten. Es wird befürchtet, dass das Eucharistieverständnis der Gemeinden unter der sprunghaften Entwicklung der Wort-Gottes-Feiern leiden könnte. Im selben Zusammenhang wird darauf hingewiesen, dass Wort-Gottes-Feiern deshalb so gut angenommen würden, weil sie besser vorbereitet und mehr am Leben der Gläubigen orientiert seien. Umgekehrt werden nach dem Empfinden vieler Gottesdienstteilnehmer die durchschnittlichen sonntäglichen Eucharistiefeiern oft ‚lieblos‘, ‚öde‘ oder ‚abgehoben‘ vollzogen.“ In: Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Erfahrungen und Anregungen. Hg. Deutsches Liturgisches Institut. Trier 1998 (Pastoraltheologische Hilfen 12) 16.

⁹ M. JOSUTTIS, Die erneuerte Agende und die agendarische Erneuerung. In: PTh 80 (1991) 504–516, hier 511.

oder stellvertretend für die Gemeinde, was auch in der verschiedenen Rollen der Feiernden zum Ausdruck kommen soll.¹⁰

Ich möchte hier ein paar ganz praktische Beobachtungen einfügen. Heinrich Rennings hat das Stichwort eingeführt von einer Liturgie „wie nahtlos geschweißte Rohre“: Die Feier läuft ohne jede Pause (und Stille) ab: Der Zelebrant läßt im Bußakt zur Besinnung ein, fordert aber sofort danach auf: „Wir sprechen das Schuldbekenntnis“, wenn er nicht gar sagt: „Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen.“ Der Lektor geht während der Oration zum Ambo, damit er die Lesung vortragen kann. Wartet er wenigstens, bis alle sitzen? Gibt es bei den Fürbitten nach den einzelnen Bitten eine Stille, bevor nach einem Stichwort die Gemeinde ihre Antwort gibt? Warum muss der Zelebrant trotz Anwesenheit eines Kantors Gesänge anstimmen? Grundsätzlich gefragt: Können die Mitfeiernden in aller Ruhe die vorgesehenen Änderung der Körperhaltungen ausführen – auch beim Schlussgebet? Gewiss, das sind alles Kleinigkeiten, aber sie tragen wesentlich zu einer ruhigen und besinnlichen Feier bei.

In diesem Zusammenhang ist wohl auch das alte „Suscipiat“ im Messbuch obsolet, „mein und euer Opfer ... nehme das Opfer an aus deinen Händen ...“. Nach dem Wunsch der Arbeitsgruppe 3 der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ (= AG 3) hätte es nicht mehr in die neue Auflage des Messbuches kommen sollen. Die Bischöfe im deutschen Sprachbereich bestehen jedoch darauf, dass alle Texte des Missale Romanum übernommen werden müssen (dies gilt auch für die Form C des Bußaktes „Kyrie“ – bei den Reformern der Messe hatte sich die Frage gestellt: Kyrie oder Gloria, aber nie beide zusammen, da beide Gesänge den gleichen Grundcharakter haben – und die Orationen für die Verstorbenen, die nicht nur nach Meinung der AG 3 mehr als überarbeitenswert sind).

Diese Betonung der Würde der Gemeinde durch das Konzil hat sich bis heute in vielen Punkten noch nicht durchgesetzt. Über Jahrhunderte lang galt der Priester als die entscheidende Person des Gottesdienstes, vor allem bei der Feier der Eucharistie. Nur das, was der Priester „las“, wie es ja verräterisch hieß, war von Gültigkeit. Es wirkten viele Dienste mit, etwa der Diakon, er konnte mit schönster Stimme das Evangelium vortragen, der Priester musste es trotzdem aus dem Messbuch lesen. Der Chor konnte die herrlichste Orchestermesse zur Aufführung bringen, der Priester musste die Texte aus dem Messbuch rezitieren. Dass es heute in vielen Fällen vergleichbar zugeht, kann man wohl an dem ersten oben genannten kleinen Beispiel nachvollziehen: Den Zelebranten interessiert nicht, was die Gemeinde singt, er sagt ihr auch noch, dass ihr Tun falsch ist, weil ihn etwas anderes leitet. Ich erlebe es immer mehr und höre es auch, dass Zelebranten – wie vor dem Konzil – in die Sakristei kommen und kein Buch angeschaut haben.

Die Moralhandbücher der vorkonziliaren Zeit wussten genau, wann im Zusammenhang mit dem „Besuch“ der Messe – auch wieder ein verräterisches Wort – welche Sünde möglich sein konnte, ob es nur eine leichte oder schon eine schwere sei. Die „Vormesse“ war

¹⁰ Vgl. den Aufsatz von GEIER (s. Anm. 7): „Manchmal könnte man den Eindruck gewinnen, dass die Feier dem Vorsteher der Liturgie selbst keine Freude macht. Vielfach wird nur ritualisiert anstatt gefeiert. Da läuft im Grunde eine ‚One-man-show‘ ab mit einem Publikum, das oft auch noch beschimpft oder zumindest für ziemlich unkompetent gehalten wird. [...] So mancher Priester kann dann der Versuchung nicht widerstehen und greift tief in die Trickkiste, holt Sonntag für Sonntag neue Gags hervor [...], doch wird das Geheimnis der Liturgie dabei nicht transparenter“ (193). Vgl. auch: M. KUNZLER, *Zum Lobe Deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten*. Paderborn 1996.

nicht so wichtig, die konnte man leicht versäumen, der Kommunionteil wurde ähnlich angesehen.¹¹ Viele Gläubige verhalten sich heute, über 30 Jahre nach dem Konzil, noch so, als ob es dieses Konzil und seine Liturgiereform nicht gegeben hätte, sie kommen zu spät und gehen zu früh aus der Kirche.

Das sind allerdings die, die sich noch nicht von der Kirche verabschiedet haben. Wir wissen um den schwindenden Anteil derer, die noch am Gottesdienst teilnehmen, die Kirchen leeren sich. Leeren sie sich wegen der Liturgiereform, wie viele vom rechten Spektrum der Kirche behaupten? Hätte man besser keine Liturgiereform in die Wege geleitet und mit der „alten“ Liturgie die Christen bei der Stange gehalten? Viele behaupten das und praktizieren den angeblich „tridentinischen“ Ritus¹² mit römischer Billigung.¹³ Andere behaupten, die Kirche habe mit der Liturgiereform einen Selbstzerstörungsprozess eingeläutet, berühmt geworden ist der Begriff „Konzil der Buchhalter“.¹⁴

Könnte man aber nicht auch die Frage so stellen: Vertreiben wir nicht durch die Art und Weise, wie wir mit der Liturgie umgehen, die Menschen aus der Kirche? Man kann die Frage wohl auch umdrehen: Würden nicht mehr Leute in den Gottesdiensten bleiben und andere dazustoßen, wenn unsere Gottesdienste mit mehr Liebe gefeiert würden?

3. Christus Raum geben in der Liturgie

Es handelt sich bei der Feier der Liturgie um ein gemeinsames Werk, in der „jeder [. . .] in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun [soll], was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (SC 28). Dem Dienst des Leiters/der Leiterin kommt dabei eine besondere Bedeutung zu.

3.1 In einem Kirchenzeitungsartikel beantwortet N. Föhr eine Anfrage nach der Einheitlichkeit der Liturgie. Er weist auf die Willkür mancher Zelebranten hin und auf die Freiheit in vielen Punkten. Er schreibt dann: „Dabei hat der Diakon der Ostkirche recht, wenn er unmittelbar vor Beginn der Liturgie den Priester auffordert: ‚Herr, es ist Zeit, Christus handeln zu lassen‘.“¹⁵ Ich denke, schöner kann man es eigentlich nicht ausdrücken, worum es bei der Feier der Liturgie – in den Ostkirchen ist dies der Name für die Eucharistiefeier –

¹¹ Vgl. H. JONE, *Katholische Moraltheologie*. Paderborn 1953, 161. Dort heißt es z. B.: „Eine lässliche Sünde begeht, wer einen unbedeutenden Teil freiwillig versäumt, z. B. von Beginn bis zur Opferung [. . .].“ Vgl. auch K.-H. PESCHKE, *Die Sünde in den Traktaten über die Sakramente*. In: *In verbo tuo*. FS zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinl. 1913–1963. Steyl 1963, 235–246; bei Alfons von Ligouri finden sich bei der Feier der Eucharistie etwa 86 schwere und 62 lässliche (mögliche) Sünden. Vgl. KRÄTZL (s. Anm. 2) 29f.

¹² Bekanntlich hat das Konzil von Trient die Reform der Liturgie aus Zeitmangel dem Papst übertragen, somit kann man z. B. nicht von einem „tridentinischen“ Messbuch reden.

¹³ Indult vom 3.10.1984. In: *Not.* 21 (1985) 9f.

¹⁴ Vgl. A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt 1981. Taschenbuchausgabe: Frankfurt 1984. Das Buch und seine Thesen haben viel Beachtung und viel Widerspruch erfahren. Der Autor bleibt bei seinen Aussagen; vgl. A. LORENZER, „Sacrosanctum Concilium“: Der Anfang der „Buchhalterei“. Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Perspektive. In: *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*. Hg. H. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers. St. Ottilien 1991 (*Pietas Liturgica* 5) 153–161. Vgl. Th. GÖRZ, *Trend-Scouts für die Liturgie. Was die Kirche schon heute braucht*. In: *Die Furche*, 9.5.1996, 14.

¹⁵ Leider habe ich keine näheren Angaben zu diesem Artikel. Er wurde in der Mainzer oder Fulder Kirchenzeitung wohl im Jahre 1996 veröffentlicht.

geht. Auch wenn Föhr hier wohl nicht richtig zitiert. „Es ist Zeit, dem Herrn zu dienen“, übersetzt Anastasios Kallis.¹⁶ Wie wir oben sahen, ist Christus das primäre Subjekt der Liturgie, er ist damit auch der Ersthandelnde bei jedem Gottesdienst, somit muss alles auf ihn hin transparent sein und bleiben. Mir fällt hier GL 520 ein: „Liebster Jesus wir sind hier, dich und dein Wort anzuhören . . .“

Sicherlich geht es bei der Liturgie auch um die Frage nach der „Gestaltung/Inszenierung“ und sie muss ganz ernst genommen werden: Welche Form, musikalische Gestalt, welches „Gesicht“ hat die Liturgiefeier? Stefan Rau schreibt: „Das erfahrbare ‚Gelingen‘ einer liturgischen Feier hängt an beschreibbaren, korrigierbaren und überprüfbaren Gestaltungsbedingungen, diese betreffen die dogmatische Gültigkeit nie, die kanonistische Erlaubtheit selten, die geistliche Fruchtbarkeit für die Teilnehmer jedoch eklatant.“¹⁷ Aber niemals darf eben verdunkelt werden, dass es sich um eine Christusfeier handelt – nicht durch eine Band, die sich produziert, durch einen Kirchenchor, der sein Jubiläum feiert, noch durch einen Jubilar, der sein „Angstjubiläum“ (40. Priesterjubiläum) zelebriert.

3.2 Weil Christus der Ersthandelnde im Gottesdienst ist, geht es bei dieser Feier um die Vergöttlichung des Menschen (vgl. 2 Petr 1,4), wie es vor allem die Ostkirchen betonen.¹⁸ Ich möchte an das Begleitgebet zur Einmischung des Wassers in den Wein bei der Gabenbereitung der Messe erinnern: „Wie das Wasser sich mit dem Wein verbindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen hat.“ Eine dichterische Umsetzung dieses Gedankens findet sich im Text der dritten Strophe des Liedes: „Was uns die Erde Gutes spendet ...“ (GL 490). Er lautet: „Wie Wein und Wasser sich verbinden, so gehen wir in Christus ein; wir werden die Vollendung finden und seiner Gottheit teilhaft sein.“

Um diese göttliche Gabe kreist auch die theologische Rede vom „heiligen bzw. wunderbaren Tausch“. Dieser Gedanke findet sich vor allem in liturgischen Texten der Weihnachtszeit.¹⁹ So lässt uns die dritte Präfation von Weihnachten singen: „Denn einen wunderbaren Tausch hast du vollzogen, dein göttliches Wort wurde ein sterblicher Mensch, und wir sterbliche Menschen empfangen in Christus dein göttliches Leben.“²⁰ Dieser Gedanke findet sich in vielen Antiphonen des Stundengebetes zur Weihnachtszeit. Gott hat dieses große Werk begonnen und will es weiterführen, jedesmal wenn wir ihm mit bereitem Herzen begegnen. Die Benediktus-Antiphon am Gedenktag des hl. Augustinus – ein Eigentext – formuliert: „Deine Gnade ist es, o Herr, dass es mir Freude macht, dich zu loben, denn

¹⁶ Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch. Hg. A. Kallis. Mainz 1989, 40f; Kallis weist daraufhin, dass es sich hier um ein Zitat von Ps 119,126 handelt. „Die Zeit ist da, das Lobopfer dem Herrn darzubringen“, heißt es in: *Mysterium der Anbetung*. Bd. 1. Hg. S. Heitz. Köln 1986, 329.

¹⁷ S. RAU, Der liturgische Raum als Ort liturgischer Bildung. In: BiLi 71 (1998) 203–216, hier 204.

¹⁸ Vgl. M. KUNZLER, Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995 (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Liturgie 10). Er betont diesen Aspekt sehr stark in seinem Lehrbuch.

¹⁹ Wobei anzumerken bleibt, dass es sich bei dem Begleitgebet zur Gabenbereitung um einen ursprünglich weihnachtlichen Text handelt; vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. 2. Freiburg ⁵1962, 78.

²⁰ Am Mittwoch der 2. Fastenwoche lautet das Gabengebet: „Herr, sieh gnädig auf die Gaben, die wir darbringen, und löse die Fesseln unserer Sünden durch den heiligen Tausch, der sich in dieser Feier vollzieht. Darum bitten wir . . .“

auf dich hin hast du uns geschaffen; und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“²¹ Bei Irenäus von Lyon habe ich folgenden Text gefunden: „Das Wort Gottes, Jesus Christus, unser Herr, hat sich aus seiner übergroßen Liebe zu dem gemacht, was wir sind, um aus uns das zu machen, was er selber ist.“²²

3.3 Eine andere Facette unseres Themas greift die Liturgiekonstitution in Art. 2 auf. Sie zitiert eine Oration des Messbuches²³ und formuliert: „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, ‚vollzieht sich‘ ‚das Werk unserer Erlösung‘, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, dass das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein [. . .].“ Wie können wir uns für dieses göttliche Wirken öffnen? Wird es im Tun des gottesdienstlichen Leiters bzw. der Leiterin spürbar, erfahrbar, dass es in der Feier um das „Werk der Erlösung“ geht? Könnte hier der Vers vom Hymnus der Montagslaudes hilfreich sein: „Und Christus werde unser Brot, und unser Glaube sei uns Trank, in Freude werde uns zuteil des Geistes klare Trunkenheit“?²⁴ Christus soll von uns gekaut werden wie Brot und so in uns einverleibt werden.

3.4 Durch einen Vergleich möchte ich versuchen, die große Würde des liturgischen Handelns noch ein wenig herauszustreichen. Das Geschehen der Verklärung Jesu, das die Synoptiker berichten, ist für mich ein Bild der Liturgie: Jesus ruft uns, wie damals seine Jünger, aus unserem Alltag auf den „Berg“, auf dem wir zunächst mit ihm allein sind. Dann erfahren wir die Verklärung Jesu und sein Reden mit Mose und Elija, den Repräsentanten des ersten Testaments, der Bibel Jesu. Sie reden mit Jesus über seine „Vollendung“ in Jerusalem, also über Leiden, Tod und Auferstehung. Die Stimme des Vaters aus dem Himmel bezeugt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.“ Was ist wichtiger, als beim Herrn zu sein und auf ihn zu hören! Petrus möchte die Zeit durch Hüttenbauen²⁵ ver-

²¹ Es handelt sich um einen Text aus der Einleitung der „Confessiones“ des Augustinus. Im Registerband zum Stundenbuch. Hg. J. Wagner – S. Schmitt. Freiburg 1990, 117 steht als Quelle: „Tu excitas, Domine“ Auszug aus den Confessionen des hl. Augustinus.

²² Gegen die Häresien V, Präf.: PG 7, 1120B. Vgl. die Benedictus-Antiphon vom 1. Januar: „Ein wunderbares Geheimnis tritt heute ans Licht: Gott wurde Mensch. Er blieb, was er war, und nahm an, was er nicht war, ohne Vermischung und ohne Teilung. So wurde Gottes Schöpfung neu.“ Ein „Naheverhältnis“ findet sich hier zu Texten von Christi Himmelfahrt.

²³ In der Fußnote steht als Quelle: „Sekret des 9. Sonntags nach Pfingsten“. Im erneuerten Messbuch findet sich der Text u. a. als Gabengebet des 2. Sonntags im Jahreskreis. In diesem Jahr (1998) fiel mir auf, dass sie auch in der Abendmahlsmesse des Gründonnerstages ihren Platz gefunden hat. Es findet sich z. B. auch bei den „Wochentagsmessen zur Auswahl“, Freitag 4. Woche und in der „Votivmesse von Jesus Christus, dem ewigen Hohenpriester“; vgl. O. CASEL, Beiträge zu römischen Orationen. In: JLW 11 (1931) 35–45, hier 35–37.

²⁴ Es handelt sich hier um den Hymnus „Splendor paternae glorie“ des Ambrosius von Mailand. Es ist der Laudeshymnus am 1. und 3. Montag im Stundenbuch; vgl. A. LÖHR, Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen an Herren- und Wochentagen im Stundenbuch. Regensburg 1955, 370–384. Vgl. jetzt auch: A. FRANZ, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. St. Ottilien 1994 (PiLi 9).

²⁵ Vgl. J. J. PETUCHOWSKI, Feiertage des Herrn. Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche. Freiburg 1984, 61. Der Autor macht aufmerksam, dass das ‚Hüttenbauen‘ wohl mit dem jüdischen Laubhüttenfest zusammenhängen dürfte. Er weist auf die „messianische Bedeutung des Laubhüttenfestes“ hin. In der Kunst finden sich Beispiele von Hütten auf Bildern der Verklärung; vgl. LCI 4, 415.

längern, aber es gibt noch kein gänzlich Sein bei Christus. Jesus, die Jünger und wir müssen wieder in den Alltag zurück. Die „Vollendung“ steht noch aus. Aber wir dürfen aus dem beglückenden Zusammensein mit dem verklärten Herrn Glanz und Licht mitnehmen für unseren weiteren, wohl oft sehr dunklen Weg. Denken wir auch an die Frage des Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“ (Joh 6,69).

3.5 Ein weiterer Gesichtspunkt soll noch angeführt werden: Wir haben in der deutschen Sprache das schöne Wort „Gottesdienst“. Im allgemeinen Verständnis geht es dabei wohl um einen Dienst, den wir Menschen Gott leisten. Aber bevor wir das überhaupt können, muss er sich uns zuwenden. Gottesdienst (als *genitivus subjectivus*) kann verstanden werden als *Dienst Gottes* an den Menschen (*salus hominum*).²⁶ Man kann dies ein dialogisches Verhältnis nennen, die absteigende und die aufsteigende Linie. Gott redet uns an und wir geben ihm Antwort. Die vierte Präfation für die Werktage im (Deutschen) Messbuch umschreibt diesen Gedanken so: „[. . .] Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehr, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus [. . .].“

Offenbarung und Theologie verwenden eine Vielzahl von Schlüsselworten: Erlösung, Heiligung, Heil, Rettung, Friede u. a., um die Zuwendung Gottes zu den Menschen zu beschreiben. Gott leistet einen Dienst, steht den Menschen „zur Verfügung“, in unableitbarer freier Entscheidung und Tat will und schafft er das Heil (*salus*) der Menschen: *A Patre – per Filium – in unitate Spiritus Sancti*.

Das Heilswerk vollzieht sich geschichtlich und durch den menschengewordenen Sohn Gottes: christologische Dimension. Ausübung des Priesteramtes Christi, aktuelles Heilswirken, das er wirkt, um das Werk unserer Erlösung weiterzuführen (vgl. *Mediator Dei* [1947] Nr. 29). All dies geschieht „*per virtutem Spiritus Sancti*“ (SC 6).

In *Spiritu Sancto*: pneumatologische Dimension.²⁷ Eng verbunden ist damit die ekklesiale Dimension, das sagt uns die Kirchentheologie des Neuen Testaments und der Konstitution „*Lumen Gentium*“ des 2. Vatikanums. Das Heilswirken erfasst die ganze Existenz des Menschen, wofür die Artikulation im gottesdienstlichen Handeln unerlässliches Zeichen ist.

4. Liturgie als Fest und Feier

In meiner Vorlesung gehören „Fest und Feier“ zu den Wesensmerkmalen der Liturgie. Das ist angesichts der Realitäten unserer tatsächlich gefeierten Gottesdienste meist wohl ein überhöhter Anspruch.

Ein Fest feiern heißt nach J. Pieper²⁸, die immer schon und alle Tage vollzogene Gutheißung der Welt aus einem besonderen Anlass auf unalltägliche Weise zu begehen. Voraussetzung ist also die Zustimmung zur Welt und zur Wirklichkeit. Das Fest lebt von der Bejahung. Diese artikuliert sich – gerade weil sie immer vorhanden ist – bei Anlässen, die sich aus dem kosmischen Geschehen (Frühlingsfeste, Mondfeste, Aussaat und Ernte) oder aus

²⁶ Vgl. den Gesang der Engel vor den Hirten: Ehre sei Gott und Frieden den Menschen. Im Lied: „Du höchstes Licht . . .“ (GL 557) hat es der Dichter in folgende Formulierung gebracht: „. . . auf dass erklinge diese Weis zum Guten uns und dir zum Preis.“

²⁷ Vgl. dazu KRÄTZL (s. Anm. 2) 48f.

²⁸ J. PIEPER, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München ²1964, 47.

dem Gemeinschaftsleben (Geburt, Ehe, Tod, Sieg) oder einmaligen historischen Ereignissen ergeben.

Die Gemeinde Jesu ist überzeugt, dass Gott in Jesus Christus das Entscheidende getan hat. Ihr Einverständnis ist nicht bloß eine Zustimmung zur (philosophischen) Gutheit des Seins, sondern zum Heil, zum Frieden, zur Rettung, die von Gott kommen. Seine Taten befreien und sein Erbarmen erlöst – eine Tatsache, die jeden Tag zu einer „feria“ (vgl. Direktorium) werden lässt.

Christen treffen sich, um diese Nachricht, die ihr Leben bestimmt, immer tiefer zu begreifen und von ihr durch das Wirken des Geistes ergriffen zu werden. Anlass dazu bieten die wechselnden Situationen des Lebens des einzelnen Christen, der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften und das Gedenken Gottes im Verlauf der Heilsgeschichte.

Maßgebend für Fest und Feier sind nicht der äußere Aufwand oder gar gekünstelte Formen. Chrysostomus sagt: „Wo die Liebe sich freut, dort ist ein Fest“²⁹.

Schwierigkeiten ergeben sich für ein Denken, das alle Sachen nach Nutzen und Zweck bemisst. Ist dies nicht einer der Gründe für manche Vorbehalte gegen die Liturgie in unserer heutigen Gesellschaft? Doch sollte nicht der Ausweg, der ein Irrweg ist, versucht werden, das liturgische Tun so zu verändern, dass es messbaren und verrechenbaren Effizienzmaßstäben standhalten würde. Als „Oasen“ der Zweckfreiheit „nützt“ die gottesdienstliche Versammlung einer auf Leistung fixierten Gesellschaft. Im gottesdienstlichen Handeln wird der Versuch unternommen, „sich in die nutzlose Weisheit einzuüben“³⁰.

„Liturgie ist im ökonomischen Sinn unproduktiv. Die Liturgie stellt nichts her, sie dient zu nichts Praktischem, sie schafft keine Arbeitsplätze (von einigen Pastoren abgesehen, deren Beruf aber wohl doch nicht allzu attraktiv erscheint): sie hat, an den Maßstäben des täglichen Lebens gemessen, keinen Zweck. Das ist ihr großes Handikap für viele. [. . .] In der Feier der Mysterien Gottes begibt sich der Christ aus dem Zwang der Zwecke und der Kosten-Nutzen-Analyse heraus. Indem sich in der Eucharistiefeier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschränken, bekommt er Zeit. Hier hat er endlich, was er sonst nur vergebens ersieht. Der Mensch, der feiert, hat Zeit. Sie zu sichern ist der eigentliche Sinn aller Vorschriften, die die Sonntagsruhe regeln.“³¹

Das liturgische Handeln ist in seinem Stil und seinen Formen – die die im Glauben begründete Festlichkeit bezeugen und wecken – stets auch vom zeitgenössigen Kulturmilieu beeinflusst worden. Darum kann es nicht überraschen, dass auch unser gottesdienstliches Tun mitbetroffen ist von der Verlegenheit, wie man Feste begehen und wie man feiern kann. Wahrhaftigkeit, Schlichtheit und Wiedergewinnung der Gemeinschaftsdimension sind unerlässliche Schritte auf dem Weg zu Festen und Feiern unserer Zeit.

Einen besonderen Aspekt christlicher Liturgie möchte ich in diesem Kontext eigens betonen. Ich beginne mit einem Zitat, das mir in der letzten Zeit öfters begegnet ist. Es stammt aus der Zeit der Christianisierung Russlands um das Jahr 1000:

²⁹ De sancta Pentecoste, hom 1: PG 50, 455.

³⁰ H. OOSTERHUIS, Im Vorübergehn. Freiburg 1969, 160. „Dieser Glaube tut so gut. Denn hier bekomme ich etwas zugesprochen, was mir in dieser Dichte niemand zusprechen kann: Du bist wer, du bist absolut geliebt. Wissen Sie, der schönste Gottesdienst ist für mich der, in dem ich mich fallen lassen kann. Wo ich werden kann wie ein kleines Kind und dann herausgehe, um wieder erwachsen zu sein“, Maria Jepsen (evangelische Bischöfin von Hamburg) im Gespräch mit Abt Odilo. In: Weltbild 11/2000, 51.

³¹ W. BEINERT, Der Sonntagsgottesdienst. Dogmatische Erwägungen zu einem pastoralen Problem. In: ThGl 68 (1978) 1–22, hier 16f.

„Wir wussten nicht, ob wir im Himmel waren, denn auf der Erde gibt es keinen solchen Anblick, auch nicht eine derartige Pracht“, melden die Kiewer Gesandten ihrem Großfürsten Wladimir, nachdem sie an einem Gottesdienst in Byzanz teilgenommen haben. „Wir sind außerstande, darüber zu berichten, wir wissen nur, dass Gott wahrhaftig unter den Menschen weilt und dass ihr Gottesdienst besser ist als bei allen anderen Völkern. Denn wir können diese Pracht nicht vergessen. Kein Mensch, der Süßes gekostet hat, mag hernach Bitteres zu sich nehmen. Auch wir wollen nicht mehr so leben.“

Zehn Gefolgsleute sind unterwegs, von den Muslimen berichten sie: „Wer sich verneigt hat, setzt sich und blickt wie besessen hierhin und dorthin. Und es gibt keine Fröhlichkeit bei ihnen, sondern nur Betrübnis und großen Gestank.“ Von den ‚Deutschen‘, den romtreuen Christen des Westens, berichten sie: „Wir kamen zu den Deutschen und sahen, dass sie in der Kirche Gottesdienst halten, aber wir sahen keinerlei Herrlichkeit.“³²

Das Zitat verweist uns auf Art. 8 der Liturgiekonstitution: „In der Liturgie nehmen wir voraus-kostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltens. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.“

Ich möchte zu diesen mehr generellen Aussagen noch einige mehr *praktische Punkte* anfügen.³³ Zu einem Fest gehört notwendiger Weise auch *Musik*. In einer Homilie führt Bischof Helmut Krätzl aus:

„Wer singt – so sagt man – betet doppelt. Gemeinsam singen aber bedeutet, sich gemeinsam vor Gott zu freuen, aber auch, sich der gegenseitigen Verantwortung mehr bewusst zu werden. Die wörtliche Übersetzung unserer Stelle aus dem Epheserbrief (5, 19–20) heißt sogar: ‚redet *zueinander* mit Psalmen und Hymnen‘. Ob dieses Tragen der je eigenen Stimme in einem Chor, ob der Dialog zwischen Solo und Chor nicht zu einer ganz neuen Form der Gemeinsamkeit verhilft? Wer hat das nicht ohnehin schon in aller Freude zu Musik in Chor oder Orchester erlebt, wie man zusammenwächst, sich auch der Fruchtbarkeit gerade in der Verschiedenheit bewusst wird? Macht Musik nicht an sich schon den Menschen innerlich neu? Wie viel mehr eine Musik, in der wir ganz bewusst vor Gott stehen und ihm mit allen Stimmen und Instrumenten das Lob singen.“³⁴

H. Oosterhuis bringt es wieder auf den Punkt: „Das gesungene Wort ist das Herz der Musik.“³⁵ – oder, wie ich es in einem Artikel gefunden habe: „Und so wird, wer nicht singt und musiziert, auch nicht wirklich zu Gottes Ebenbild.“³⁶

Wie wird die Musik bei uns geregelt? Überlässt der Pfarrer dem Organist das Zusammenstellen der Lieder und Gesänge, oder ist es ein gemeinsames Werk? Gibt es in der Gemein-

³² Vgl. St. WOLLE, Wladimir der Heilige. Russlands erster christlicher Fürst. Berlin 1991, 138, der aus der Nestorchronik (Povest' vremennyh) zitiert. Hier: K.-H. BIERITZ, Erlebnis Gottesdienst. Zwischen ‚Verbiederung‘ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont. In: WzM 48 (1996) 488–501, hier 488.

³³ In der Zeitschrift Gottesdienst 32 (1998) u. ö. habe ich inzwischen eine ganze Reihe von kurzen Beiträgen zu solchen Beispielen ausgeführt.

³⁴ H. KRÄTZL, Gottes Lob wandert. In: Singende Kirche 47 (2000) 227. Vgl. u. a. in: „Allgemeine Vorbemerkungen“ zum „Sakrament der Taufe“ dort heißt es: „Da die Tauffeier sehr durch Gesang gewinnt, weil er die Anwesenden innerlich zusammenschließt, ihr gemeinsames Beten fördert und schließlich die österliche Freude ausdrückt, die den Ritus erfüllen soll, mögen die Bischofskonferenzen fachkundige Musiker anregen und ihnen helfen, Melodien für die liturgischen Texte zu schaffen, die sich für die Gläubigen zum Singen eignen.“ In: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Studienausgabe. Einsiedeln – Freiburg 1975, 29, Nr. 33.

³⁵ Oosterhuis (s. Anm. 30) 148.

³⁶ Der iranische Prophet Hafiz, zitiert bei P. EICHER, Musik? Musik! In: CiG 52 (2000) 409f, hier 410.

de Kantoren? Balthasar Fischer formulierte einmal: „Mit den Kantoren steht oder fällt die Liturgiereform.“

Eine besondere Wichtigkeit spielen auch die *Stille und das Schweigen*. In allen Umfragen zur konkreten Situation der Gottesdienst steht der Wunsch nach mehr Stille im Gottesdienst an vorderer Stelle. Wie sieht es vor dem Gottesdienst in der Sakristei aus? Ich erlebe vor allem die Zeit vor einem Requiem in unserer Sakristei als „unmöglich“. Es sind manchmal rund 40 Priester anwesend und der Ort wird zu einem Jahrmarkt! In der Sakristei einer evangelischen Kirche in meiner Heimatstadt wird 10 Minuten vor Beginn des Gottesdienstes eine Kerze entzündet, die allen Anwesenden zeigt: Ab jetzt darf nur noch das Allernotwendigste gesprochen werden.

Eine große Gefahr ist die *Geschwätzigkeit* (trivial, banal, läppisch). Ein Zelebrant wünschte uns vor dem Segen der Messe einen guten Appetit beim Frühstück! P. M. Zulehner hat inzwischen ein Buch zum Thema veröffentlicht.³⁷ Die Rezension in der Furche durch Otto Friedrich hat die bezeichnende Überschrift: „Die Kirchen sind leergeredet. P. M. Zulehner kämpft gegen den ‚Wort-Durchfall‘. Und erliegt mitunter der eigenen Diagnose.“³⁸

Verständliches/hörbares Sprechen:

„[...] die an sich gute neue Liturgie [hat] vielerorts das angemessene Personal einfach nicht gefunden und droht daran zu scheitern. Obwohl das Angebot reichhaltiger als je ist, alles in der Sprache des Landes, und obwohl die liturgischen Rollen sich, wie geplant, ausdifferenziert haben, mangelt es, nach Johannes Wagner, an dem einen, an der Präsentation der Texte, die das Ohr der Teilnehmer erreicht. Es ist kein Problem der elektronischen Anlagen, sondern der Stimme, die sich des Textes annimmt. Ob Priester oder Laien, Männer oder Frauen; Amt und Stellung helfen hier nichts; kompetente Lektoren sind gefragt. Ohne Ausbildung und praktische Übung wird es die kaum geben. Und die Arbeit am Vorlesen impliziert Kleinarbeit am Sinn. Das ist die erste, harte Konsequenz einer auf das Prinzip der Verständlichkeit gesetzten Liturgiereform.“³⁹

Sprechstil: Er muss den verschiedenen Redegattungen der Liturgie angepasst sein, eine Predigt muss anders klingen als das Hochgebet. Mein Eindruck ist, dass immer zu schnell gesprochen wird. Die Sprecher vergessen wohl, dass die Mitfeiernden den Text nur ein einziges Mal hören. Unvergesslich wird mir bleiben eine Videoaufnahme eines Dialogkongresses meiner Mitbrüder im Iran. Ein Bub rezitierte den Koran in einer unvergleichlichen Würde.

Zeichen in der Liturgie: Es sind nonverbale Elemente, die mit allen Sinnen, also ganzheitlich ausgeführt werden sollen. In einem Bericht rund um das Verhältnis von katholischer Kirche und Juden wird auch der Brief erwähnt, den der Papst bei seinem Jerusalem-

³⁷ P. M. ZULEHNER, *Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall*, Ostfildern 1998.

³⁸ Furche, 14.5.1998, 18. „Bischof Hämmerle soll einmal nach einer Firmfeier erzählt haben: ‚Der Pfarrer habe ihn zunächst zehn Minuten lang begrüßt, dann [...] vor der Lesung fünf Minuten gesprochen, vor dem Evangelium fünf Minuten, vor den Fürbitten fünf Minuten, vor dem Schlusssegen zehn Minuten, und zuletzt habe er sich beim Bischof eigens bedankt, dass dieser so kurz gepredigt habe, denn ein großes Kreuz sei heute die Geschwätzigkeit mancher Liturgen im Gottesdienst‘“ (M. N. EBERTZ, *Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen. Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne*. In: *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*. Hg. B. Kranemann [u. a.]. Freiburg 1999, 14–38, hier 15.

³⁹ A. STOCK, *Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie*. In: *Diak.* 29 (1998) 94–101, hier 96. Vgl. J. WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen*. Freiburg 1993, 299.

Besuch in die Ritze der Klagemauer steckte. Dazu heißt es: Juden „verstehen, dass Symbol und Geste weiter und offener sein kann als satzhafte Theologie und Kirchenlehre“⁴⁰.

Ein besonderes Anliegen ist es mir, dass die Gläubigen jeweils den *vollen Text* sprechen können, wenn sie betroffen sind, so beim Schuldbekenntnis, dem Credo und Vaterunser. Das Messbuch bietet „Stichworte“ an, damit alle beginnen können: „Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen . . .“. Wieso dürfen sie z. B. beim Glaubensbekenntnis erst einstimmen, wenn der Leiter des Gottesdienstes gesprochen hat: „Ich glaube an Gott“.

Die Liturgie braucht ihre *Zeit*: Sie darf keine celebrierte Langeweile sein.

*Schlichte Schönheit*⁴¹ brauchen alle Requisiten (z. B. Bücher, Gefäße . . .), *Sauberkeit* ist in jeder Hinsicht verlangt – vor allem bei den Gewändern.

In einer Nummer der Zeitschrift „Gottesdienst“ findet sich ein knapper Aufsatz mit dem Titel „Befreiung des Altars“. Der Autor teilt mit, was er neben Kerzen, Kreuz und Blumen alles auf Altären gefunden hat – und das ist eine lange Liste!⁴² Ähnliches ließe sich vom Ambo sagen. Wir haben letzts beim Symposium der LKÖ „Schrift in der Liturgie“ in St. Gabriel über dieses Thema gesprochen. Ein durchgehender Wunsch war, dass es in den Kirchen einen zweiten Sprechplatz geben muss, damit der Ambo der Wortverkündigung allein dienen kann.⁴³

Roter Faden: Eine Liturgiefeier sollte nicht aus allen möglichen Elementen zusammengestellt sein, sondern ein „Thema“ gleichsam „umkreisen“. Das Thema ergibt sich bei der Eucharistiefeier aus den Lesungen, zu denen Orationen und Gesänge ausgewählt werden.

100 prozentige Anwesenheit: Ich erfahre es immer mehr, dass ich nur dann sachgerecht feiern kann, wenn ich voll und ganz bei der Liturgie „anwesend“ bin. Sobald ich mich gedanklich mit etwas anderem befasse, komme ich ins „Schwimmen“. Einer meiner Brüder fragte mich einmal nach einer Messe: „Warum durften wir heute das ‚Vaterunser‘ nicht beten?“ Mir war das nicht aufgefallen. Ich hatte wohl bei der Schlussdoxologie des Hochgebetes schon überlegt, was ich zum Friedensgebet sagen könnte – und habe dann diese Formulierung gleich gesprochen. Wichtig scheint mir hier die Nr. 45 der Benediktus-Regel zu sein: „Wer beim Vortrag eines Psalmes, einer Antiphon oder einer Lesung einen Fehler macht und sich nicht gleich vor allen demütigt und so Buße tut, den treffe eine schwere Strafe. Denn er wollte nicht durch Demut wiedergutmachen, was er durch Nachlässigkeit verschuldet hatte.“ – „Perfektion zu erreichen, ist unmöglich, sich anzunähern, ist unser Ziel“, lautet das Architektencredo.⁴⁴

⁴⁰ H. H. HENRIX, Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes. In: StZ 125 (2000) 375–388, hier 385.

⁴¹ Vgl. Kurt Marti: „Ich glaube, dass Schönheit auch in der Liturgie nicht einfach machbar ist (auch so eine Wahnidee unserer Zeit: das Schöne ist machbar, in Serienproduktion, wenn möglich!). Schönheit wird nicht gemacht, sie entspringt – der Liebe“ (in: „Herausgehoben“. Stuttgart 1990 – hier zitiert nach: CiG 43 [1991] 84).

⁴² Vgl. K. P. DANNECKER, Befreiung des Altars. Beobachtungen und Forderungen. In: Gd 32 (1998) 52. Interessant ist, dass dieses Thema schon in den „Abusus-Listen“ des Tridentinum auftaucht: Birett und Handschuhe u. a. profane Sachen sollen nicht auf den Altar gelegt werden; vgl. H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg 1989 (GDK 4) 260.

⁴³ Vgl. kathpress 12.10.2000, 9f.

⁴⁴ J. MARBOE, Holocaust-Gedenken: Ende des Zitterns. In: Furche, 12.3.1998, 18. Seit November 1996 lagern die Teile des Wiener Mahnmals fix und fertig in einer Halle.

„Kapitulation vor der Macht des Faktischen. Gegen Mesner und Organisten kann man oft beim besten Willen nichts ausrichten!

„Ideologien gibt es immer wieder, ob es das Brechen des Brotes beim Einsetzungsbericht, das Kommunizieren der Kommunionausteiler *nach* der Kommunion der Gläubigen oder neue Formulierungen sind, wie: Der Herr *ist* mit euch ... Wir beten: ...

5. Die Spannung von subjektiv und objektiv

Wieviel Subjektivität verträgt die Liturgie, wie objektiv muss sie gefeiert werden? Subjektivität kann Gefahren mit sich bringen. Die schlimmste ist wohl der Klerikalismus. Das kann z. B. bedeuten, dass der Gottesdienstleiter alles bestimmt, dass er ohne Rücksicht über alle und alles drüberfährt. Jeder Mensch hat seine Lieblingsideen, diese kommen immer wieder. Ein Sich-Halten an vorgegebene Texte kann eine Gemeinde von solchen Vorlieben befreien. Vielleicht darf ich an dieser Stelle wieder einmal an die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums erinnern. Dort heißt es in Art. 22 § 3: „Deshalb darf durchaus niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern.“ Etwas später (Art. 23) steht der Satz: „Auch soll nach Möglichkeit verhütet werden, dass sich zwischen den Riten benachbarter Gebiete auffallend starke Unterschiede ergeben.“ Hier ist zwar nicht Wien und Eisenstadt gemeint, aber es gibt doch heute schon von Ort zu Ort gravierende Unterschiede.

Wir wissen oft nicht, warum bestimmte Regelungen getroffen wurden, wir haben die Erfahrungen nicht mehr, warum etwas gerade so geworden ist. Z. B. bei der Akustik – gotische Kirchenbauer kannten noch die Geheimnisse; uns sind sie trotz aller Technik nicht bekannt; die „blaue Farbe“ in den mittelalterlichen Glasbildern der Elisabethkirche in Marburg hat man bisher – wie auch das „Chartres-Blau“ – trotz aller Chemie – noch nicht wieder erzeugen können.⁴⁵

Bischof Karl Lehmann sagte in einem Referat: „Die Synthese zwischen Subjektivem und Objektivem, Person und Sendung, Amt und Charisma muß immer neu gesucht und gefunden werden. Es macht nicht nur die Bürde des Amtes, sondern auch die Freude des Dienstes aus, immer wieder eine geglückte Einheit zu suchen und zu erreichen. Dies gelingt nicht in krampfhafter Weise, sondern nur, wenn wir täglich konsequent aus dem Geist Gottes leben, der uns immer wieder über unsere Eitelkeiten hinaus- und in die Mitte der um Jesus Christus versammelten Gemeinde hineinführt.“⁴⁶ Auf einer etwas anderen Ebene sagt der Architekt Gustav Peichl etwas Vergleichbares: „Man muß die Funktion erfüllen, das ist die Pflicht. In der Kür muß man das Sinnliche miteinbringen und beweisen, dass die Architektur zur Kunst gehört.“⁴⁷

⁴⁵ Eine ähnliche Beobachtung macht W. Haunerland in seiner Rezension des Buches von M. STUFLESSER, *Memoria Passionis*. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffes in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil Altenberge 1998 (MThA 51). H. schreibt: „Neben anderem hat die Lektüre der wertvollen Studie S.s beim Rez. die Frage verstärkt, ob nicht doch die älteren liturgischen Texte an manchen Stellen Zeugnisse theologischer Vorstellungen sind, die wir derzeit nicht verstehen, die aber deshalb nicht einfach falsch und überflüssig sein müssen. [...] Vielleicht entdecken wir schon in wenigen Jahren, dass die ehrfürchtig weitertradierten Texte uns an Dimensionen erinnern, die in unseren eigenen, ebenfalls legitimen Denkmodellen zu kurz kommen“ (W. HAUNERLAND, in: ThPQ 147 [1999] 213–216, hier 216).

⁴⁶ Zitiert nach K. SCHLEMMER, Phänomenal und meditativ geprägt! In: SKZ 166 (1998) 247–249, hier 249.

⁴⁷ Gustav Peichl – zum 70er. In: Kurier 15.3.1998, 26.

Aufführung eines Musikstückes: Von dem gleichen Musikstück, etwa der 2. Symphonie von Felix Mendelsohn-Bartholdy „Die Auferstehung“, gibt es eine ganze Reihe von Aufnahmen auf Tonträgern. Jede klingt vermutlich ein wenig anders, aber jedes Mal handelt es sich um eine verantwortliche Interpretation eines vorgegebenen Werkes durch einen Dirigenten und ein Orchester.⁴⁸

Phantasie ist gefragt – nicht unbedingt Spontaneität

„In der Sakristei von Loreto stehen über dem Buch, in das sich die zelebrierenden Priester eintragen sollen, die mahnenden Worte: ‚Celebra missam ut primam, ut unicam, ut ultimam‘.“⁴⁹

„Gelungene Liturgie, authentische Predigt, angemessene Töne und eingehende Formulierungen sind keine Frage von Tradition oder Innovation. Die Schnittlinie, die einen guten vom schlechten Gottesdienst trennt, verläuft nicht zwischen Ambition und Reproduktion, zwischen agendarischem Gehorsam oder selbstverantworteter Abweichung. Sie verläuft zwischen Teilnehmermissachtung und (einer absichtsvollen, von einem reflektierten Liturgieverständnis abgestützten) Teilnehmerorientierung.“⁵⁰

Das heißt dann z. B. auch, wie viel Zeit gönne ich mir für die Vorbereitung? Eine Möglichkeit, wie das aussehen könnte, zeigt ein Passus aus einer internen Veröffentlichung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes:

„Die Eucharistiefeier, eine ‚denkwürdige‘ Feier. Die Eucharistie ist das Herz unseres Gemeinschaftslebens und das Herz der Verkündigung des menschengewordenen Göttlichen Wortes. Eine würdige und gut vorbereitete Verkündigung des Wortes Gottes in der Feier der Eucharistie ist die hervorragendste Form des biblisch-pastoralen Dienstes. Nach der Wandlung singen wir: ‚Wenn wir dieses Brot essen und aus diesem Kelch trinken, verkünden wir deinen Tod, Herr Jesus, bis du kommst in Herrlichkeit.‘⁵¹ Da wir Jesus ‚Herr‘ nennen, verkünden wir zugleich seine Auferstehung. Eine ‚denkwürdige‘ Feier kommt nur zustande, wenn ihr eine ernsthafte Vorbereitung vorangegangen ist. Es ist unsere Ehrenpflicht, dass wir uns auf die Feier der Eucharistie gut vorbereiten, in welcher Funktion auch immer wir teilnehmen: als Zelebrant, Lektor, Vorsänger, Mitfeiernder. Zur Vorbereitung gehört, die Schrifttexte mit einer ‚lauschenden‘ Haltung zu lesen, über die Bedeutung der Worte für unser Leben nachzudenken und die Botschaft mit dem Andenken an den Herrn Jesus Christus in Beziehung zu bringen, das wir in der Eucharistie feiern.“⁵²

„Die Sicht der Dinge, die ein Fachmann für öffentliche Auftritte von anderer Provenienz vom Gottesdienst entwickelt, weicht von einer verbreiteten Praxis und Einschätzung erheblich ab: *Thomas Kabel*, Schauspieler und Regisseur aus Hamburg, besteht darauf, dass ein dem wöchentlichen Gottesdienst vergleichbarer Auftritt von einer Stunde Dauer am Theater ohne jeden Zweifel eine ‚große Rolle‘ sei, die von den Darstellenden eine lange, intensive Vorarbeit verlangt. Und er ergänzt sofort: Pfarrerinnen und Pfarrer fungierten nach diesem Vergleich in einem Gottesdienst nicht nur als Darsteller, sondern zugleich auch noch als Textbuchautoren, Dramaturgen und Regisseure in einer Person. Wenn die anglikanische Kirche sich etwa für die Liturgie an der Kathedrale von Coventry die Mitarbeit eines Dramaturgen leistet, weiß sie, was sie tut.“⁵³

⁴⁸ K. LÖBL weist im „Kurier“ vom 15.10.2000, 30 auf zwei Aufnahmen von Arnold Schönbergs „Pelleas und Melisande“ hin, bei der ein Dirigent 46 Minuten und ein anderer nur 40 Minuten braucht.

⁴⁹ F. HOLBÖCK, Die neuen Heiligen der katholischen Kirche. Bd. 4. Stein 2000, 264 – zu Karl Leisner.

⁵⁰ R. ROOSEN, Anlaß und Interesse. Der Gottesdienst als ‚Mitte‘ des Gemeindelebens und das Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder. In: PTh 87 (1998) 2–19, hier 16f; vgl. Anm. 39: „Schlecht vorbereitete Liturgie wird vom Teilnehmer innerhalb der ersten Minuten erkannt.“

⁵¹ Es handelt sich hier um eine der vier Akklamationen, die das Missale Romanum vorsieht. Sie finden sich im Textbestand des Deutschen Messbuches, haben aber kein „Stichwort“ gefunden, so dass sie praktisch nicht verwendet werden können.

⁵² Wir folgen dem Wort 3/1991, 76.

⁵³ H. GEYER, Gottesdienst im großstädtischen Kontext. In: PTh 87 (1998) 20–34, hier 23f.

Bilde ich mich weiter durch Lesen, nehme ich an Bildungsveranstaltungen teil (vgl. SC 14)?⁵⁴ Bitte ich andere, mir Beobachtungen mitzuteilen, die ihnen bei meinem Feiern auf-fallen? Beobachte ich von der „anderen Seite“, am Radio, bei Fernsehaufnahmen, in Got-tesdiensten das liturgische Handeln? Bin ich bereit, von Laien zu lernen, die Lektoren- und Wortgottesdienstleiterkurse besucht oder die den Kurs „Liturgie im Fernkurs“ verantwort-lich mitgemacht haben. Ein alter Mitbruder erzählte von den Priesterexerzitien in St. Ga-briel zwischen beiden Weltkriegen: Jeweils am Donnerstag zelebrierte ein ausgewählter Mitbruder eine „Mustermesse“.

Schließen möchte ich mit einem Zitat, das ich vor einiger Zeit gefunden habe. Ein Schau-spieler hatte Selbstmord begangen. Ein Kollege beschreibt ihn in einem Satz: „Er war ein besessener Theatermensch, der sich vor jeder Vorstellung fürchtete und alles gab.“⁵⁵

⁵⁴ Der schlesische Priester Stanislaus Stephan, Promotor der Liturgischen Erneuerung, vertrat 1925 die Meinung, „dass die Liturgische Erneuerung nur dann erfolgreich sein kann, wenn der Klerus tiefer in die Liturgie eindringen und befähigt würde, die Seelsorge aus dem Geist der Liturgie zu prägen“ (vgl. A.-F. WÓJCIK, *Österliches Herrenjahr. Theologie und Praxis des Kirchenjahres* in den Schriften von Johannes Pinski [1891–1957]. Frankfurt 1985, 21).

⁵⁵ Welt am Sonntag, 5.12.1999, 46. Sissy Löwinger beantwortete im Kurier (5.11.2000, 23) einige Fragen. Sie wurde u. a. gefragt nach ihrem Erfolgsgeheimnis: „Demut vor dem Publikum und sich nie in der falschen Sicherheit wiegen, es geschafft zu haben.“ Auf die Frage nach Kritik und Misserfolg antwortete sie: „[. . .] das große Nachdenken. Was ist falsch und was muß ich in Zu-kunft anders, besser machen.“

Robert Wentz, Salzburg

Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen

|| Plädoyer für einen Paradigmenwechsel im Verständnis liturgischer Zeichen

1. Zur gegenwärtigen Krise im Verständnis liturgischer Zeichen¹

Dem traditionellen wie dem heutigen Verständnis von Zeichen² im Gottesdienst liegt – trotz aller unterschiedlicher Akzentuierung, etwa in Ost und West – eine gemeinsame Auffassung zugrunde: Zeichen richten sich an Menschen. Das mag auf den ersten Eindruck banal klingen, sind doch Zeichen wegen der leib-geistigen Verfasstheit des Menschen unverzichtbare Elemente liturgischen Feierns. Problematisch erscheint diese Sicht allerdings dann, wenn man Zeichen auf diese Funktion engführt, d. h. also, wenn Zeichen als *nur* an Menschen gerichtet verstanden werden. Diese Problematik wird noch verschärft, wenn sich mit diesem Zeichenverständnis die verbreitete Auffassung von Anamnese – verstanden als eine „vergegenwärtigende“ Kraft – verbindet. Liturgie wird so zum „heiligen Nach-Spiel“, in dem die Heilstaten Gottes in dramatisierender Weise dargestellt und „vergegenwärtigt“ werden – ein „Kultdrama“ in religionswissenschaftlichem Sinn³. Was in der Bildwelt der Alten Kirche unter neuplatonischem Einfluss⁴ noch als Teilhabe (μέθεξις) durch Nachahmung (μίμησις) und Angleichung (ὁμοίωσις) verstanden werden konnte und der Heilsaneignung⁵ diente, musste spätestens mit dem Schwinden des neuplatonischen Deutungshorizontes in eine Krise geraten. So bezeugt z. B. die unterschiedliche Wahrnehmung des Bilderstreites in Ost und West Differenzen in Bezug auf das Verhältnis von Bild und Wirklichkeit, was nicht ohne Folge für die Deutung der Eucharistie – verstanden als bildhafter Nachvollzug von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung – bleiben konnte. Während im Osten

¹ Domenico Sartore sieht darin den tiefsten Grund für die Krise in der Liturgie, vgl. D. SARTORE, *Segno/Simbolo*. In: *Nuovo dizionario di liturgia*. Hg. D. Sartore – A. M. Triacca. Mailand 1995, 1279–1289, hier 1286: „Troviamo qui l'aspetto più radicale della crisi della liturgia, che è, prima di tutto, crisi del simbolismo liturgico.“

² In diesem Beitrag wird auf eine terminologische Unterscheidung zwischen „Symbol“ und „Zeichen“ verzichtet. Im gottesdienstlichen Kontext versteht es sich von selbst, dass eine bloß hinweisende Funktion dieser Begriffe auf eine abwesende Wirklichkeit zu kurz greift.

³ Vgl. B. LANG, *Art. Ritual/Ritus*. In: *HRWG* 4 [1998] 442–458, bes. 451. Wohin dies führen kann, wird z. B. an folgender Aussage deutlich: „In der Nachahmung einer Handlung Jesu [. . .] oder speziell in Wein und Brot wird Christus auf magische Weise vergegenwärtigt und damit eine göttliche Wirklichkeit präsent“ (DERS., *Art. Kult*. In: *HRWG* 3 [1993] 474–488, hier 478). Der Verf. spricht übrigens mehrmals missverständlich davon, dass in der Messe das Opfer Christi „wiederholt“ werde (477f).

⁴ Zur Bedeutung des Neuplatonismus für die Entstehung christlicher Symbolvorstellung vgl. R. HOTZ, *Religion – Symbolhandlung – Sakrament*. Die christlich-theologische Bedeutung des kultischen Symbolhandelns. In: *LJ* 31 (1981) 36–54, hier 47–51 sowie ausführlicher: DERS., *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Zürich – Köln 1979 (ÖTh 2) 30–63.

⁵ Vgl. R. WENTZ, *Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese*. In: *HID* 53 (1999) 214–235, hier 232–234.

das Bild auf platonischem Hintergrund gedeutet wurde⁶, betrachtete man es im Westen eher in seiner ästhetischen und pädagogischen Funktion⁷.

Der Versuch Odo Casels, die sogenannte effectus-Theorie in der Sakramentenlehre durch die Idee einer objektiven Vergegenwärtigung des Dargestellten zu überwinden⁸, bildet die Ausgangsbasis vieler neuerer liturgischer Symboldeutungen; diese setzen allerdings den von Casel übernommenen religionsgeschichtlichen Anamnesebegriff fraglos voraus bzw. – weil auf breiter Basis rezipiert – problematisieren ihn meist nicht (mehr). Dabei bleibt jedoch Casels Mysterientheologie problematisch, weil sie auf Parallelen in den hellenistischen Mysterienreligionen zurückgreift.⁹

Die gegenwärtige Krise im Verständnis liturgischer Zeichen beruht m. E. nicht zuletzt auf einer einseitigen Auffassung des liturgischen Gedenkens, als dessen Subjekt *und* Adressat (meist ausschließlich!) der Mensch vorausgesetzt wird: Es ist der Mensch, der gedenkt und dem in der Liturgie durch Zeichen die Heilstaten Gottes – zum gläubigen Gedenken – „präsentiert“¹⁰ werden. Nun ist diese pädagogische Zeichenfunktion nicht einfach falsch; sie wird aber einseitig, wenn in dieses Gedenken nicht auch Gott als primäres Subjekt und als primärer Adressat miteinbezogen wird. Ansonsten gerät die liturgische Feier leicht zur theatralisch-dramatischen Mimesis¹¹, bei der das Heilsgeschehen für die „Zuschauer“ dar-

⁶ Vgl. z. B. folgende Aussage in der Definition über die heiligen Bilder des II. Nicaenums: „Je häufiger sie [sc. Christus, Maria, Engel und Heilige] durch eine bildliche Darstellung angeschaut werden, desto häufiger werden auch diejenigen, die diese betrachten, emporgerichtet zur Erinnerung an die Urbilder [πρωτοτύπων] und zur Sehnsucht nach ihnen [. . .]“ (DS 601). Allerdings gab es neben dieser vertikalen Deutung auch eine horizontale, historische Erinnerungsfunktion der Bilder, was in der Ikonentheologie oft nicht beachtet werde, vgl. G. LANGE, Bildrhetorik – Bildgedächtnis – Bildbeschriftung. Was die Bilderfreunde von den Bildern dachten und wie eine heutzutage Bilddidaktik dazu steht. In: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie. Hg. A. Stock. St. Ottilien 1990 (Pietas Liturgica 6) 17–43, hier 33.

⁷ Für die „Libri carolini“ waren die Bilder „ad ornamentum ecclesiae et ad memoriam rerum gestarum“: Vgl. A. STOCK, Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige. In: Wozu Bilder im Christentum? (s. Anm. 6) 63–85, hier 73: „Während die Referenz der Bilder bei den Franken auf die heilsgeschichtlichen *praeterita* geht, geht sie bei den Ikonodulen ohne Ablenkung auf die heiligen πρωτότυπα.“

⁸ Vgl. A. SCHILSON, Ansätze zu einer bild-theologischen Erschließung christlicher und sakramentaler Wirklichkeit bei Odo Casel. In: Wozu Bilder im Christentum? (s. Anm. 6) 105–116, hier 111.

⁹ Vgl. A. ANGENENDT, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg i. Br. 2001 (QD 189) 51: „Vom Blickpunkt der Religionsgeschichte her müssen wir heute allerdings zur Kenntnis nehmen, daß [. . .] ein tieferer ‚Hiat‘ zwischen ihnen [sc. den ‚hellenistischen Mysterienreligionen‘] und dem Christentum besteht [. . .]. Auch vermögen wir heute das Abtrücken vom Semitischen nicht mehr außerhalb des damaligen Zeitkontextes zu sehen.“

¹⁰ Vgl. z. B. F. M. AROCENA, La liturgia como „aeternitatis sacramentum“. En los umbrales del Tercer Milenio. In: Phase 241 (2001) 47–58, hier 56: „Pues bien: la liturgia nos presenta las acciones teándrico-salvíficas de Cristo como presentes en la celebración ritual de la Iglesia.“

¹¹ Vgl. z. B. G. RAMIS, Cronología y dramatización de la Pasión en el triduo sacro de las Liturgias occidentales. In: La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III congresso internazionale di liturgia. Hg. I. Scicolone. Rom 1990 (StAns 102. ALit 14) 99–177, hier 99: „Si toda celebración litúrgica es anamnética, convenientemente es también mimética. Si actualizamos el misterio salvador en nuestro ‚aquí‘ y ‚ahora‘, es para mimetizarlo en nuestras vidas reproduciendo en nosotros lo que celebramos.“

geboten wird¹². Zusätzliche Brisanz gewinnt diese Auffassung durch das Caselsche Anamneseverständnis, welches durch die Betonung der Gegenwart der Heilstaten Gottes unter dem „Schleier der Symbole“ die Zeichengestalt des Gottesdienstes im Grunde entwertet.¹³ Sieht man den Sinn der liturgischen Zeichen in der „Vergegenwärtigung“ von Gottes Heilstaten¹⁴, dann wird meist nicht berücksichtigt, dass es – nach biblischem Verständnis – in der liturgischen Anamnese zuerst und vor allem um das Gedenken *Gottes* geht¹⁵.

Im Unterschied zum menschlichen Gedenken, das nicht über eine „nuda commemoratio“ (vgl. DS 1753) hinauskommt, erweist sich das Gedenken Gottes gerade in seinem wirkmächtigen geschichtlichen Handeln. Die Bitte um sein gnädiges Gedenken zielt immer schon auf ein entsprechendes rettendes Eingreifen JHWHs zugunsten seines Volkes. Werden liturgische Symbolhandlungen als integrierender Teil des in Wort und Zeichen sich vollziehenden Gebetes verstanden, so wird deutlich, was mit einem *Paradigmenwechsel* im Verständnis dieser Zeichen zum Ausdruck gebracht werden soll: Die Zeichengestalt des Gottesdienstes ist nicht eine den Feiernden gleichsam nur gegenüberstehende, vorgegebene Größe, die eine – wenn auch (lebens)wichtige – Botschaft enthält; sie ist auch nicht in erster Linie „äußere Form“, in der göttliche Gnade mitgeteilt wird. In den liturgischen Symbolhandlungen wird vielmehr Gott in zeichenhafter Form um sein Gedenken angerufen. Die Sinnrichtung gottesdienstlicher Zeichen zielt also letztlich nicht auf den Menschen, sondern gerade umgekehrt auf Gott hin.

In einem ersten Schritt werden daher jene Beispiele biblischer Kulthandlungen vorgestellt, die unsere These stützen sollen, dass die Sinnrichtung des Gedenkens in erster Linie auf Gott abzielt.

In einem zweiten Schritt wird anhand einiger Taufwasserweihegebete der Versuch unternommen, das Taufwassersymbol auf dem Hintergrund eines erneuerten Anamneseverständnisses zu deuten.

¹² Vgl. z. B. S. MARSILI, Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo Casels. In: ALW 22 (1980) 9–29, hier 26: „Ein Symbol wirkt nicht eigentlich im Sinne einer Wirkursache (causa efficiens), selbst nicht die eucharistische Realpräsenz. In der Tat kommt es ihm nicht zu, eine Wirkkraft zu sein, wenn wir darunter eine Befähigung verstehen, die dazu dienen soll, etwas, das nicht existiert, ins Dasein zu rufen. Das Symbol *stellt* einfach eine schon verwirklichte Heilspräsenz Christi *vor uns*, eben die Präsenz, die das Gottesmysterium in Christus ist.“ [Hervorhebung von mir]

¹³ Vgl. J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg i. Br. 1955, 249; vgl. auch F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982 (Diss.) 54f.

Dass diese Problematik bis heute nachwirkt, zeigt z. B. folgende Aussage von AROCENA (s. Anm. 10) 56: „[...] en Cristo resucitado está presente su vida entera en sus distintos momentos. Eso es lo que posibilita que se hagan presentes bajo el velo de los signos litúrgicos [...]“

¹⁴ Vgl. z. B. S. MARSILI, Sacramenti. In: Nuovo dizionario di liturgia (s. Anm. 1) 1186–1200, hier 1189: „Il simbolismo infatti non ‚rifà‘ né ‚rinnova‘ l’avvenimento di Cristo, perché allora sarebbe un avvenimento nuovo, altro da quello di Cristo: ma rende presente *a noi* quel medesimo avvenimento unico, compiuto una volta per tutti i tempi. È infatti l’avvenimento compiuto da Cristo ‚quell’unica volta‘, quello che viene reso presente ‚ogni volta‘ che il simbolico lo richiama.“ [Hervorhebung von mir]

¹⁵ Vgl. R. WENTZ, „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese. In: HLD 52 (1998) 203–219.

2. Zum Gedächtnischarakter biblischer Kulthandlungen

In neueren Arbeiten zur Theologie des Alten Testaments werden die Unterschiede zwischen einem religionsgeschichtlich-phänomenologischen Kultverständnis und dem Sinngehalt des Gottesdienstes, wie er im Alten Testament überliefert wird, zunehmend stärker betont.¹⁶ Die Bestimmung des Gottesdienstes Israels als kultische Erneuerung einer „mythischen Urzeit“¹⁷ wird ebenso entschieden abgelehnt, wie man dem Verständnis des Gottesdienstes als einer kultdramatisch aktualisierenden Heilsgeschichte sehr skeptisch gegenübersteht.¹⁸ Fasst man den Sinn, den der Kult für Israel hat, zusammen, „so könnte man sagen, daß er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt“¹⁹. Untrennbar mit dieser Gedächtnisfunktion verbunden ist die biblische Bundes-Konzeption²⁰, nach der sich Gott „Erinnerungszeichen“ schafft, die ihn an seinen Bund mit Israel erinnern (vgl. z. B. Gen 9,13–17; 17,9–11).

„Schaubrote“

Auf dem Tisch sollst du ständig Schaubrote vor mir auflegen. (Ex 25,30)

Auf jede Schicht sollst du reinen Weihrauch tun; er soll der Gedächtnisanteil des Brotes sein, ein Feueropfer für den Herrn. Sabbat für Sabbat soll man die Brote vor dem Herrn zurichten als dauernde Bundesleistung von seiten der Israeliten. (Lev 24,7f)

Die enge Verbindung zwischen Bund und Gedächtnis kommt auch bei den sog. „Schaubrotten“ (wörtl.: „Brote des Angesichts“ – לֶחֶם פָּנִים) zum Ausdruck. In der Tradition der –

¹⁶ Dem widerspricht nicht die Tatsache, dass sich in Israel und Juda viele Parallelen zu den syrisch-palästinensischen Religionen finden; vgl. H. NIEHR, Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas. Würzburg 1998 (NEB.AT Ergänzungsbd. 5) 237–240.

¹⁷ Vgl. z. B. E. L. EHRLICH, Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Stuttgart 1959 (Symbolik der Religionen 3) 12: „Mythus und Kult können zueinander in enger Beziehung stehen: Der Mythus drückt aus, was einmal geschah; der Kult erinnert an dieses Geschehen, indem es nacherlebt und nachvollzogen wird.“

¹⁸ Vgl. W. SCHOTTROFF, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis. Neukirchen-Vluyn 1967 (WMANT 15) 316; B. JANOWSKI, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1993, 242: „Dieses Konzept von Geschichte als festlich-ritueller Erneuerung und Vergegenwärtigung von ‚Urgeschehen‘ ist nicht dasjenige der Priesterschrift.“ Vgl. auch H. SPIECKERMANN, Heilsgewalt. Eine Theologie der Psalmen. 1989 (FRLANT 148) 291f; H.-J. KRAUS, Theologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn 1979 (BK XV/3) bes. 125–133.

¹⁹ G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München 1987, 255. Auf diese Aussage stützt sich auch H. D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Israels Weg mit Jahwe. Stuttgart 1992, 228: „Kult [...] bringt Israel bei seinem Gott ins Gedächtnis“, wobei er den ntl. Abendmahlsworten dieselbe Funktion zuschreibt (ebd., Anm. 20). SCHOTTROFF, ebd. 306, weist darauf hin, dass es sich bei dieser von G. von Rad bestimmten Funktion des Kults „um keine spezifische atl. Anschauung handelt, sondern um eine in der semit. Umwelt des AT überhaupt verbreitete“.

²⁰ Vgl. C. THOMA, Memoria der Rettung – Feier des Glaubens im Judentum. In: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. v. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140) 45–61, hier 57: „Memoria meint Bund, Bundeserneuerung, Bundesfeier, Bundesvollzug.“ Vgl. auch B. MAGGIONI, Liturgia e culto. In: NDTB [2001] 835–847, hier 836: „Il culto biblico si svolge nel quadro dell'alleanza. Sta qui la sua novità essenziale, non nelle forme e nei riti come tali, non raramente presi in prestito dai popoli vicini.“

auch außerbiblisch als „Nahrungsversorgung“ von Gottheiten bezeugten²¹ – Speiseopfer stehend, zeigt sich in Israel jedoch die „deutl. Tendenz, Anthropomorphismen im JHWH-Kult zu vermeiden u. die Sch[aubrot]-Gabe theologisch zu überhöhen“²². Die Zwölfzahl der Brote (vgl. Lev 24,5) steht für das Zwölfstämmevolk Israel, und die Darbringung der Brote vor dem Angesicht JHWHs (לִפְנֵי יְהוָה) wird als ein ewiger Bund (בְּרִית עוֹלָם)²³ bezeichnet. Was das Auflegen der Schaubrote letztlich bedeutet, darüber gehen die Meinungen der Exegeten freilich auseinander.²⁴ Die häufige Bezugnahme auf religionsgeschichtliche Parallelen, welche angeführt werden, um den ursprünglichen Sinn der Brotdarbringung als Nahrungszufuhr für die Götter aufzuzeigen, trägt nach Ansicht von Childs wenig dazu bei, deren aktuelle Bedeutung innerhalb der Priesterschrift zu erklären.²⁵ Vielfach wird angenommen, dass durch das Niederlegen der Brote vor dem „Angesicht“ JHWHs dieser als Spender von Nahrung und Leben anerkannt werde²⁶ bzw. dass die Brote allgemein an die materielle Existenz unseres täglichen Lebens erinnern²⁷. Der Sinn der Brotdarbringung dürfte sich jedenfalls nicht darin erschöpft haben, dass „[. . .] den Israeliten dadurch zum Bewußtsein gebracht wurde, daß sie ihre Erhaltung Jahve verdanken“²⁸. Denn die Verbrennung des Weihrauches als „Gedächtnisanteil“ (זִכְרֹה Lev 24,7) des Brotes sowie die ungewöhnliche Bezeichnung „Brote des Angesichts“, „d. h. Brote, auf die das Angesicht Gottes blickt“²⁹, deuten bereits darauf hin, dass JHWH auf die Darbringung „schauen“³⁰, d. h. ihrer gedenken soll³¹.

²¹ Vgl. NIEHR (s. Anm. 16) 55.

²² Th. SEIDL, Art. Schaubrote. In: LThK³ 9,112.

²³ R. GANE, „Bread of the Presence“ and Creator-in-Residence. In: VT 42 (1992) 179–203, hier 192 betont besonders diese einzigartige Bezeichnung einer Darbringung als „ewiger Bund“.

²⁴ Vgl. resümierend H. L. ELLISON, Exodus. Edinburgh – Philadelphia/Pennsylvania 1982 (The Daily Study Bible) 142: „Neither on the Jewish nor on the Christian side is there general agreement on the meaning of the Shewbread.“ Ellison selbst vermutet eine Bitte an Gott um das tägliche Brot (ebd.).

²⁵ Vgl. B. S. CHILDS, Exodus. A Commentary. London 1974 (OTL) 524.

²⁶ Vgl. z. B. W. DOMMERSHAUSEN, Art. לֶחֶם. In: ThWAT 4 [1986] 538–547, hier 545; vgl. auch R. ALAN COLE, Exodus. London – Downers Grove/Illinois 1973 (TOTC) 192: „The symbolism is not explained: perhaps it was grateful acknowledgment that the ‚daily bread‘ of the twelve tribes came from God.“

²⁷ Vgl. F. MICHAELI, Le Livre de l'Exode. Neuchâtel – Paris 1974 (CAT 2) 236.

²⁸ P. HEINISCH, Das Buch Exodus. Bonn 1934 (HSAT I.2) 203.

²⁹ W. KORNFELD, Das Buch Leviticus. Düsseldorf 1972 (WB.KK 15) 159. Die interpretierende Übersetzung „bread of the Presence“ in der New Revised Standard Version trifft zwar einen richtigen Sachverhalt, sie lenkt jedoch den Blick weg vom „Schauen“ und d. h. Gedenken JHWHs. Insofern scheint die seit M. Luther übliche Wiedergabe mit „Schaubrote“ – entgegen häufiger Kritik – durchaus plausibel zu sein. Der Ausdruck will jedenfalls wohl mehr besagen, als dass es [sc. der Schaubrottisch] bloß „der Ort [ist], an dem der Mensch sich bewußt wird, ‚im Angesicht‘ Gottes zu stehen [. . .]“ (I. WILLI-PLEIN, Das Buch vom Auszug, 2. Mose. Neukirchen-Vluyn 1988 [Kleine biblische Bibliothek] 183).

³⁰ Vgl. HEINISCH (s. Anm. 28) 204: „Brote des Angesichts“, weil Jahve auf sie schaut und sie gnädig annimmt [. . .].“

³¹ „Schauen/sehen“, „hören“ und „denken/gedenken“ sind in Bezug auf JHWH oft synonyme Begriffe und zielen auf ein entsprechendes Handeln ab, vgl. z. B. Ps 106,44f; Ex 2,24f; 1 Sam 1,11.19; Lk 1,48.

„Gedächtnisanteil“

Wenn jemand dem Herrn ein Speiseopfer darbringt, muss seine Opfergabe aus Feinmehl bestehen, auf das er Öl gießen und Weihrauch legen soll. Er bringe es zu den Söhnen Aarons, den Priestern. Er nehme davon eine Handvoll, vom Feinmehl und vom Öl mit dem ganzen Weihrauch, und der Priester lasse sie auf dem Altar als Gedächtnisanteil in Rauch aufgehen, als ein Feueropfer zum beruhigenden Duft für den Herrn. (Lev 2,1f)

Der im Zusammenhang mit dem Speiseopfer vorkommende Terminus technicus *'azkārāh* (זָכָרָה Lev 2,2 u. ö.) ist in seiner Bedeutung umstritten³², wird jedoch meist vom Verb *zākar* (זָכַר gedenken) hergeleitet³³. Der Sinn des *'Azkārāh*-Ritus dürfte ursprünglich die Namensanrufung JHWHs über dem verbrannten Opferteil gewesen sein³⁴, wobei der aufsteigende Rauch den Darbringenden bei Gott in gnädige Erinnerung bringen soll³⁵. Die Übersetzung mit „Duftopfer“ (Zürcher Bibel) kann ebenso in diesem Sinn verstanden werden, auch wenn der *'Azkārāh*-Ritus nicht immer in Verbindung mit Weihrauch angewendet wurde (vgl. Num 5,26; Lev 5,12).³⁶ Der (beruhigende) Duft des aufsteigenden Rauches soll ein gnädiges Gedenken – und d. h. immer auch ein entsprechendes Handeln – JHWHs bewirken.³⁷

Priestergewänder

Nimm die beiden Karneolsteine, und schneide die Namen der Söhne Israels ein. [. . .] Befestige die beiden Steine an den Schulterstücken des Efod als Steine, die den Herrn an die Israeliten erinnern. Aaron soll ihre Namen auf beiden Schulterstücken vor dem Herrn zur Erinnerung tragen. (Ex 28,9.12)

Mach eine Lostasche für den Schiedsspruch [. . .]. Besetze sie mit gefassten Edelsteinen in vier Reihen: [in jeder Reihe werden drei Edelsteine gefasst] [. . .]. Die Steine sollen auf die Namen der Söhne Israels lauten, zwölf Steine auf ihre Namen [. . .]. Aaron soll die Namen der Söhne Israels in der Lostasche für den Schiedsspruch über seinem Herzen tragen, wenn er zum Heiligtum kommt, zur immerwährenden Erinnerung vor dem Herrn. (Ex 28,15a.17a.21a.29)

Wie bei der Zwölfzahl der „Schaubrote“ symbolisieren auch die beiden Steine an den Schulterstücken des Efod mit den Namen von jeweils sechs Stämmen sowie die vier Reihen zu je drei Edelsteinen bei der Lostasche das ganze Bundesvolk.³⁸ Durch das Tragen des

³² Vgl. M. NOTH, Das dritte Buch Mose. Leviticus. Göttingen ²1966 (ATD 6) 17f.

³³ Vgl. z. B. KORNFELD (s. Anm. 29) 23; G. J. WENHAM, The Book of Leviticus. Grand Rapids/Michigan 1979 (NIC 3) 68, Anm. 3; G. MAIER, Das dritte Buch Mose. Wuppertal – Zürich 1994 (WStB) 62; A. IBÁÑEZ ARANA, El Levítico. Introducción y comentario. Vitoria 1974 (BibVict 2) 62f.

³⁴ Vgl. SCHOTTROFF (s. Anm. 18) 337. Vgl. auch R. L. HARRIS, Leviticus. Grand Rapids/Michigan 1990 (EBC 2) 499–654, hier 542, der ebenfalls aus akkadischen Parallelen die Bedeutung „offering of invocation or petition“ für wahrscheinlich hält.

³⁵ Vgl. G. A. F. KNIGHT, Leviticus. Edinburgh – Philadelphia/Pennsylvania 1981 (The Daily study Bible series) 19; W. KORNFELD, Levitikus. Würzburg ²1986 (NEB.AT) 16; R. K. HARRISON, Leviticus. An Introduction and commentary. Downers Grove/Illinois 1980 (TOTC) 51.

³⁶ Insofern ist der von Eising konstatierte Gegensatz zwischen „Duftopfer“ und „Gedenkteil“ zu relativieren, vgl. H. EISING, *'azkārāh*, das Geweihte. In: ThWAT 2, 589–591, hier 589: „Die Zürcher Bibel liest ‚Duftopfer‘ und Buber ‚Gedenkteil‘, zwei schlecht zu vereinigende Auslegungen!“

³⁷ Vgl. Gen 8,21; Lev 4,31; Ez 20,41; Sir 38,11; 45,16; wenn anderen Göttern geopfert wird, kann der Duft auch ein strafendes Gedenken erwirken, vgl. Jer 44,21.

³⁸ Vgl. W. C. KAISER, Exodus. Grand Rapids/Michigan 1990 (EBC 2) 285–497, hier 466: „The purpose of the names is to symbolize the fact that the high priest represented all Israel when he ministered in the tabernacle.“ Vgl. auch Sir 45,9–11.

Efod und der Lostasche bringt Aaron die Israeliten vor JHWH, damit dieser ihrer gnädig gedenke.³⁹ In der Septuaginta wird dies durch die Formulierung *μνημόσυνον περὶ αὐτῶν* (V. 12) noch besonders verdeutlicht. Efod und Lostasche werden so zu „sichtbaren Zeichen für die ‚fürsprecherische Rolle‘ des Hohenpriesters“⁴⁰, indem sie das Gedenken JHWHs für sein Volk bewirken sollen: „Zum Gedächtnis‘ ist passivisch = damit ihrer gedacht werde, nämlich vor IHM. Der Hohepriester betet nicht mit Worten bei diesem Dienst für sein Volk, sondern die Namen auf seinem Herzen sagen Gott, was ihm auf dem Herzen liegt und wessen Heil er Gott empfiehlt.“⁴¹

Trompeten

Auch an euren Freudentagen, an den Festen und Monatsanfängen, blast zu euren Brand- und Heilsofern mit den Trompeten! Das wird euch bei eurem Gott in Erinnerung bringen. Ich bin der Herr, euer Gott. (Num 10,10)

Jetzt stießen die Söhne Aarons in die getriebenen Trompeten, sie bliesen mit gewaltigem Schall zur Erinnerung vor dem Höchsten. (Sir 50,16)

Der Klang der Trompeten – ebenso wie das Kriegsgeschrei (vgl. Num 10,9) – soll Israel bei JHWH in Erinnerung bringen, damit er rettend eingreift.⁴² Die Feststellung, hier handle es sich bloß um eine nachträgliche Umdeutung⁴³ einer anthropomorphen Redeweise⁴⁴ erkennt den Umstand, dass der Trompetenklang als integrativer Bestandteil des Gebetes angesehen wird⁴⁵. Deshalb geht die Frage, ob Gott vergesslich sei bzw. wozu er überhaupt erinnert werden müsse⁴⁶, am eigentlichen Skopus der Aussage vorbei, weil ansonsten jedes Bittgebet ad absurdum geführt werden würde. Wenn JHWH um sein Gedenken angefleht wird – hier unterstützt durch den Klang der Trompeten – dann geht es nicht um bloß kogni-

³⁹ Vgl. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*. Göttingen³ 1965 (ATD 5) 181; vgl. auch R. E. CLEMENTS, *Exodus*. Cambridge 1972 (CNEB) 182; „12. *as a reminder before the LORD*: not primarily to remind Aaron of all the tribes he should serve, but to remind God of all the tribes with whom he had made a covenant. Thus God would not ‚forget‘ to be gracious to Israel, whilst a highpriest served as the mediator of the people, bearing their names before him.“

⁴⁰ H. BRÄUMER, *Das zweite Buch Mose*. 2. Teil: Kapitel 19–40. Wuppertal 1999 (WStB) 270f.

⁴¹ B. JACOB, *Das Buch Exodus*. Hg. im Auftr. des Leo-Baeck-Instituts von Shlomo Mayer. Stuttgart 1997, 907.

⁴² Vgl. J. de VAULX, *Les Nombres*. Paris 1972 (Sbi) 131.

⁴³ Vgl. Für M. NOTH, *Das vierte Buch Mose*. Göttingen 1966 (ATD 7) 68 seien die Trompeten ursprünglich für menschliche Ohren bestimmt gewesen.

⁴⁴ Vgl. B. BAENTSCH, *Exodus – Leviticus – Numeri*. Göttingen 1903 (HK I.2) 497.

⁴⁵ Trotz ähnlicher Erinnerungsfunktion erscheint der Zusammenhang der Tempelsteuer (vgl. Ex 30,16) mit dem Gottesdienst eher äußerlich zu sein, vgl. J. DURHAM, *Exodus*. Waco/Texas 1987 (Word Biblical Commentary 3) 403: „They were all to give equally because they were all to be received and remembered equally; [. . .] Thus it would be a זָכָרָה, ‚reminder‘ of each of them on an equal basis in the place before which they were to gather in his Presence.“ Für SCHOTTROFF (s. Anm. 18) 308 bringe hier das Gedächtnis die Erwartung zum Ausdruck, die die Donatoren mit ihrer Gabe an das Heiligtum verbinden: „Für dieses Gedächtnis gilt ein Doppeltes: 1) es ist ein Gedächtnis, das die Gottheit zugunsten der Stifter übt, 2) inhaltlich ist es ein gnädiges Gedenken, die Aufnahme des Segensbezuges zwischen Gott und Stifter [. . .].“ (308f)

Ebenso wie bei der Tempelsteuer scheint auch die Tätigkeit der Wächter auf den Mauern Jerusalems (vgl. Jes 62,6f), die den Herrn ständig an seine Verheißungen erinnern sollen, nicht unmittelbar mit dem Gottesdienst verbunden zu sein, vgl. J. D. W. WATTS, *Isaiah 34–66*. Waco/Texas 1987 (Word Biblical Commentary 25) 313.

⁴⁶ Vgl. z. B. Ph. J. BUDD, *Numbers*. Waco/Texas 1984 (Word Biblical Commentary 5) 108; W. RIGGANS, *Numbers*. Edinburgh – Philadelphia/Pennsylvania 1983 (The Daily Study Bible) 75.

tive Prozesse, sondern v. a. um dessen rettendes Eingreifen. Das kommt auch in der abschließenden Wendung „Ich bin JHWH, euer Gott“ zum Ausdruck, das in feierlicher Form das „Gedenken“ JHWHs in Aussicht stellt, wenn er die Trompeten „hört“.⁴⁷

„... ständig vor dem Angesicht JHWHs“ (לפני יְהוָה תָּמִיד)

Das häufige Vorkommen von תָּמִיד [ständig; immer] im Zusammenhang mit rituellen Handlungen ist auffallend und könnte die These erhärten, dass durch diese Ausdrucksweise die Anrufung JHWHs um sein gnädiges Gedenken besonders intensiviert werden soll:

- Die „Brote des Angesichts“ sollen *ständig* vor ihm (wörtl. vor seinem Angesicht) aufgelegt werden (Ex 25,30; Lev 24,8).
- Das Licht des Leuchters soll *ständig* vor JHWHs Angesicht brennen (Ex 27,20f; Lev 24,2f).
- Aaron soll im Heiligtum die Lostasche tragen, zur *immerwährenden* Erinnerung vor dem Angesicht JHWHs (Ex 28,29).
- Die Darbringung von Lämmern soll ein *immerwährendes* Brandopfer, das Verbrennen von Räucherwerk ein *immerwährendes* Rauchopfer vor dem Angesicht JHWHs sein (Ex 29,42; 30,8).

Mit dem Ausdruck „Angesicht JHWHs“ (לפני יְהוָה) ist natürlich die Gegenwart JHWHs im Tempel gemeint. Insofern JHWH im gottesdienstlichen Handeln als gegenwärtig geglaubt und erfahren wird, kommt im Zusammenhang der anrufenden Bitte um sein Gedenken eine Zeit und Raum transzendierende – und letztlich die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz nicht wirklich ernst nehmende – „Vergegenwärtigung“ vergangener (oder zukünftiger) Heilstaten überhaupt nicht zur Sprache.

3. Zum anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen am Beispiel des Taufwassers

Die Tatsache, dass in der christlichen Taufhandlung Wasser ein unverzichtbares Element darstellt, lässt sich durch bloße Übernahme aus anderen ähnlichen kultischen Praktiken allein nicht begreifen. Die Zeichenhaftigkeit des Wassers ist zwar religiös-kulturelles Allgemeingut, die spezifische Bedeutung des Wassers in der christlichen Taufe leitet sich jedoch von der Heiligen Schrift her ab⁴⁸, was im Lobpreis und in der Anrufung Gottes über dem Taufwasser deutlich wird⁴⁹:

⁴⁷ Vgl. G. BERNINI, *Il libro dei numeri*. Rom – Turin 1972 (La Sacra Bibbia. Antico Testamento) 106.

⁴⁸ Vgl. F. COCCHINI, *Acqua*. In: DPAC 1, 38–41, hier 38: „[...] è dalla Scrittura che si fa derivare il simbolismo proprio dell'a. nella liturgia cristiana. Così, se la presenza dell'a. nel battesimo è testimoniata da precisi eventi [...], i Padri ne hanno approfondito il significato mediante l'interpretazione tipologica, ricercandone le prefigurazioni in testi dell'AT e NT.“

⁴⁹ A. JILEK, *Symbol und symbolisches Handeln in sakramentlicher Liturgie. Ein Beitrag an Hand der mystagogischen Katechesen des Bischofs Ambrosius von Mailand (gest. 397)*. In: LJ 42 (1992) 25–62, hier 38: „Symbolhandlung und Worthandlung sind komplementär aufeinander bezogen: Die Worthandlung [...] proklamiert, was die Symbolhandlung [...] bedeutet und abbildet; die Symbolhandlung wiederum bringt die Kernmotive der sakramentlichen Wort-Handlung auf non-verbale, leibhaftige Weise zum Ausdruck, gibt sie zu erleben und deutet so ihrerseits die Worthandlung.“ Als liturgie-theologisch überholt kann heute die Aussage von Scheidt bezeichnet werden, wonach „bei der Taufe die Benedictio aquae überhaupt nicht zum Wesen des Sakramen-

„Was die Kirche in ihrem Gebet zunächst worthaft ausdrückt, dem gibt sie in der anschließenden Symbolhandlung leibhaftige Gestalt. Zeichenhaftes Handeln im christlichen Gottesdienst ist also ‚verleiblichter‘ Gebetsvollzug.“⁵⁰

Der theologische Sinn des Wassers in der Taufhandlung ergibt sich daher nicht schon aufgrund der Betrachtung eines einzelnen, isoliert gesehenen Elementes, sondern nur insofern dieses Wasser als in einem gottesdienstlichen Vollzug eingebettet verstanden wird.⁵¹

Im Folgenden wird deshalb versucht, anhand einiger Taufwasserweihegebete den anamnetischen Sinn der Taufhandlung aufzuzeigen und dadurch zu einem angemesseneren Verständnis liturgischer Zeichen beizutragen.⁵²

3.1 Biblische Paradigmen

In den meisten Taufwasserweihegebeten finden sich Aufzählungen biblischer Bilder⁵³, die in Bezug zum Taufgeschehen stehen. Alt- und neutestamentliche Paradigmen, in denen sich Gottes heilswirksames Handeln im Zeichen des Wassers offenbart, dienen nicht einfach als Information, wie und wer Gott ist oder was er uns in der Taufe „sagen“ will.⁵⁴ Es handelt sich ja von der Gebetsstruktur her nicht um Verkündigung an die feiernde Gemeinde, sondern um Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser. Die biblischen Paradigmen haben vielmehr die anamnetische Funktion, Gott an sein bisheriges Handeln im Zeichen des Wassers dankend-lobpreisend zu erinnern und ihn um die *Vollendung* des in den Paradigmen begonnenen heilsamen Wirkens zu bitten. Es geht daher nicht um eine bloße Entsprechung im Handeln Gottes: wie damals, so auch heute.⁵⁵ Denn in dieser Konzeption der

tes gehört, sie vielmehr bloße Vorbereitung ist [. . .],“ vgl. H. SCHEIDT, Die Taufwasserweihegebete. Im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht. Münster 1935 (LQF 29) 85.

⁵⁰ A. JILEK, Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme. In: *Diakonia* 24 (1993) 223–231, hier 228.

⁵¹ A. GRILLO, Comunione, sacrificio e convivialità. Un tema con cinque variazioni, seguito da un esempio. In: *RivLit* 88 (2001) 361–380, hier 369: „Contro ogni intellettualismo, occorre dire che il segno liturgico parla solo a partire da un’azione. Anzi, è l’azione a essere il grande segno, al cui interno i singoli elementi acquisiscono il loro significato.“

⁵² Hier kann natürlich nicht der Anspruch erhoben werden, die ganze Symbolik der Taufe darzulegen. Es werden nur einige Aspekte behandelt, die exemplarisch den anamnetischen Sinn der Taufhandlung aufzeigen sollen.

⁵³ Allerdings fehlen diese etwa im dritten Formular der Taufwasserweihe des römischen Ritualefaszizels *Ordo Baptismi Parvulorum*. *Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Editio typica altera. Vatikan ²1986 [1969] [= OBP] Nr. 224. Dasselbe gilt auch für das vierte Formular der Taufwasserweihe in der deutschen Ausgabe der Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.] 1971 [= F.Kindertaufe] 40; (dieses Formular wurde in Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1975 [= F.Eingliederung] nicht mehr übernommen).

⁵⁴ Vgl. B. KRANEMANN, Die Wasser der Sintflut und das österliche Sakrament. Zur Bedeutung alttestamentlicher Paradigmen im Hochgebet am Beispiel der Taufwasserweihe. In: *LJ* 45 (1995) 86–106, hier 105: „Das Hochgebet der Taufe erschließt, was Gott uns in der Taufe sagen will.“

⁵⁵ Gegen KRANEMANN, ebd. 101: „Vielmehr werden durch die biblischen Motive *Analogien* hergestellt, die zum einen in das Taufgeschehen einführen, indem sie es durch Bilder verdeutlichen, die zum anderen zeigen, daß die Glaubensgeschichte gegenwärtig ist, denn *wie* Gott *einst* gehandelt hat, wird er *auch jetzt* handeln.“ (Hervorhebung von mir)

Analogie wird zwar das traditionelle Schema der Verheißung im Alten und der Erfüllung im Neuen Testament überwunden und damit der Gefahr einer Abwertung des Alten Testaments gewehrt⁵⁶, andererseits jedoch wird das bereits in den biblischen Paradigmen liegende, über das geschichtliche Ereignis hinausweisende Verheißungsmoment eschatologischer Erfüllung übersehen. So wird z. B. die Zusage JHWHs, Israel aus der Knechtschaft Ägyptens in ein Land zu führen, in dem Milch und Honig fließen (vgl. Ex 3,8), im Exodusgeschehen⁵⁷ einerseits als erfüllt gesehen (vgl. Dtn 26,8f); die Zusage der Befreiung aus Knechtschaft und der Hinaufführung in das Land der Verheißung weist jedoch andererseits weit über das geschichtliche Datum der Inbesitznahme des kanaanäischen Siedlungsraumes hinaus – wie gerade auch die Erfahrungen des Babylonischen Exils gezeigt haben – und kann innergeschichtlich letztlich gar nicht eingeholt werden. „Für die Synagoge steht das wirklich von Gott gestiftete Israel immer noch am Jordanufer und wartet auf den wahren Einzug in die Verheißung [. . .].“⁵⁸ Wenn das Exodusmotiv als Bild für die christliche Taufe dient, so geschieht dies nicht nur im Glauben, durch Tod und Auferstehung Jesu (vgl. Röm 6,1–11) anfanghaft bereits in das Land der Verheißung gelangt zu sein⁵⁹, sondern auch im Vertrauen darauf, dass jener Gott, der aus Knechtschaft befreit und ins Weite führt, sein rettendes geschichtliches Eingreifen zur eschatologischen Vollendung führt. In der Deutung der Taufhandlung durch das Exodusgeschehen geht es also nicht so sehr um das Auffinden einer „Strukturanalogie“ im Handeln Gottes – wie damals, so auch heute –, als vielmehr um die eschatologische Durchsetzung der im Exodusmotiv grundgelegten und noch nicht vollends eingelösten Verheißung. Die hermeneutische Methode der Analogie kann deshalb zwar dazu beitragen, dass bestimmte „Handlungsmuster“ Gottes erkannt werden, sie läuft letztlich aber selbst Gefahr, über eine nur hinweisende Funktion nicht hinauszukommen. Besonders deutlich wird dies, wenn Anamnese nicht als Gedenken Gottes, sondern der Menschen verstanden wird⁶⁰: Die Bedeutung biblischer Paradigmen sinkt dann herab zur bloßen Veranschaulichung, die Bilder dienen dem rein kognitiven Verständnis und erscheinen nicht mehr als Teil des Gebetes.⁶¹ Zugleich zeigt sich hier die ganze Problematik, wenn man auf den dahinter liegenden, pädagogisch geprägten Bildbegriff achtet. Überspitzt formuliert: Wofür braucht man noch Bilder bzw. Paradigmen, wenn man diese bereits kennt bzw. den Sinn der Taufhandlung schon verstanden hat? Dienen sie dann nicht mehr bloß

⁵⁶ Vgl. ebd. 97–104.

⁵⁷ Der Durchzug durch das Rote Meer steht dabei paradigmatisch für den gesamten Exodus.

⁵⁸ N. LOHFINK, Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis. In: *HID* 55 (2001) 37–57, hier 54.

⁵⁹ Vgl. etwa die Beschreibung der Taufeucharistie bei Hippolyt (trad. apost. 21: FC 1, 256–271, bes. 266), wo der Becher mit Milch und Honig die eschatologische Heilsgabe jenes „Landes“ ist, in dem Milch und Honig fließen.

⁶⁰ Vgl. KRANEMANN (s. Anm. 54) 96: „Nachdem die Gemeinde *sich* erinnert hat, wie Gott dereinst Israel gerettet hat, bezieht sie dieses Motiv auch auf die Taufe und läßt es gleichermaßen in der Taufliturgie fortleben.“ (Hervorhebung von mir)

⁶¹ Vgl. ebd. 100: „Man *schaut* zunächst [. . .] von den alttestamentlichen Bildern auf die neutestamentlichen. Man *versteht* dann bei der Aufzählung der neutestamentlichen Bilder diejenigen aus dem Alten Testament noch einmal neu“ (Hervorhebung von mir); vgl. ebd. 102: „Indem die Paradigmen daran erinnern, daß Gott im Zeichen des Wassers gehandelt hat, machen sie gleichzeitig *deutlich*, was sich im Taufsakrament ereignet. Die Analogie zwischen biblischem Zeugnis und liturgischer Feier wird *aufgedeckt*.“ (Hervorhebung von mir)

der kognitiven Veranschaulichung für die noch nicht zum vollen Glauben Gekommenen?⁶² Werden dagegen die biblischen Paradigmen als integrierender Teil des dankend-lobpreisenden Segensgebietes verstanden, in denen Gott gleichsam sein bisheriges heilschaffendes Wirken im Zeichen des Wassers vor Augen gehalten und um die eschatologische Erfüllung seiner Zusagen gebeten wird, dann erübrigt sich ein Verständnis von Anamnese, deren eigentlicher Skopus die „Vergegenwärtigung“ sei. Das kaum mehr hinterfragte Theologumenon von der „Vergegenwärtigung“ – im Sinne der Caselschen Mysterientheologie – müsste sich an den liturgischen Texten erst einmal nachweisen lassen, was m. W. so gut wie nie geschieht. Ob es jedoch sprachlich noch angemessen ist, bei *analogen* Situationen von „Vergegenwärtigung“ zu sprechen, mag bezweifelt werden.⁶³

3.2 Schöpfung – Neuschöpfung

In einigen Taufwasserweihegebeten finden sich Aussagen zur Schöpfungsmacht Gottes, deren literarisches Genus es freilich verbietet, sie einfach als sachlich-protokollarische Nachricht über die Entstehung des Universums bzw. unserer Erde zu verstehen. Wird die direkte Anrede beachtet, dann erübrigt es sich auch, entsprechende Prädikationen Gottes als Information für die Feiernden aufzufassen; vielmehr weisen diese Prädikationen auf die soteriologische Funktion der Schöpfungsaussagen hin: Sie drücken den Glauben an Gottes Schöpfungsmacht aus und wollen Gott an seine Macht zum Eingreifen „erinnern“, wie im äthiopischen Ordo deutlich wird⁶⁴:

⁶² Vor einem analogen Problem stand bereits Ambrosius, wenn er den Sinn der Zeichen v. a. pädagogisch interpretiert, denn „die Zeichen sind für die Ungläubigen, der Glaube für die Gläubigen bestimmt“ (AMBROSIUS, de sacr. 2,4; dt. Übers. ist entnommen aus: AMBROSIUS, De sacramentis = Über die Sakramente. De mysteriis = Über die Mysterien. Übers. u. eingeleitet v. J. Schmitz. Freiburg i. Br. [u. a.] 1990 [FC 3]). Vgl. auch ebd. 2,5.14: „Du hast gehört, daß er wie eine Taube herabgekommen ist. Warum wie eine Taube? Damit die Ungläubigen zum Glauben gerufen würden. Am Anfang mußte es ein Zeichen sein. Später muß es die Vollendung sein.“ Bzgl. der Zungen wie von Feuer vgl. ebd. 2,15: „Was bezeichnet das anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes? Er wollte sich den Ungläubigen auch körperlich zeigen, das heißt körperlich durch ein Zeichen, geistlich durch das Sakrament. [. . .] Uns aber wird schon ein Hinweis auf den Glauben geboten, da am Anfang für die Ungläubigen Zeichen geschahen, wir jedoch im Vollalter der Kirche die Wirklichkeit nicht im Zeichen, sondern im Glauben erfassen müssen.“ Vgl. auch AMBROSIUS, de myst. 22: „Es stieg also ein Engel hinab, und zum Zeichen dafür, daß ein Engel hinabgestiegen war, bewegte sich das Wasser. Das Wasser bewegte sich der Ungläubigen wegen; ihnen (entsprach) das Zeichen, dir (entspricht) der Glaube. Für sie stieg ein Engel hinab, für dich der Heilige Geist. Für sie bewegte sich Geschaffenes, für dich wirkt Christus, der Herr der Schöpfung.“

⁶³ Vgl. KRANEMANN (s. Anm. 54) 95: „Die Liturgie bleibt nicht allein bei einer Erinnerung an Ereignisse vergangener Jahrhunderte stehen, sondern schlägt den Bogen zur Gegenwart, wenn sie proklamiert, daß Gott auch in der Gegenwart noch so an den Menschen handelt, wie es die biblischen Paradigmen in Erinnerung rufen. Die Anamnese leistet diese Vergegenwärtigung, indem sie auf die Identität der Situation wie auf die Identität Gottes hinweist, also hervorhebt, daß Gott in der erinnerten Heilsgeschichte wie in der Gegenwart handelt. Die Einmaligkeit des geschichtlichen Ereignisses wird bewahrt, aber gleichzeitig wird seine Relevanz für die Gegenwart deutlich.“

⁶⁴ Vgl. z. B. The Alternative Service Book 1980. Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter. Cambridge [u. a.] 1984, 231: „[Bishop:] Praise God who made heaven and earth, [All:] who keeps his promise for ever [. . .].“ Vgl. auch Mysterium der Anbetung. Bd. 3: Die Mysterienhandlungen der

„Gepriesen sei der erhabene Gott, der in Ewigkeit stark ist über allem, dem die Macht zukommt, die Welt zu regieren und zu beschützen und der alles belebt. In ihm ist der Geist des Lebens, der jedes Leben erhält, der jeden Geist stärkt, der die Kräfte der ganzen Welt umfasst, der alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen und alles geschaffen hat. Bewege du selbst, Herr, der [. . .] du die Schlafenden aus dem Schlaf weckst [. . .], dieses Wasser und erfülle es mit deinem Heiligen Geist [. . .].“⁶⁵

Im ersten Formular der Römischen Taufwasserweihe wird Gott als jener gepriesen, der durch seine unsichtbare Macht das Wasser auf vielfältige Weise dafür bereitet hat, die Gnade der Taufe zu bezeichnen.⁶⁶ Wichtig ist dabei die Feststellung, dass sich das schöpferische Eingreifen Gottes im Zeichen des Wassers nicht auf Schöpfung im Alten und Neuschöpfung im Neuen Testament aufteilen lässt. Denn schon am Anfang der Schöpfung hat Gott das Geschöpf Wasser („creaturam aquae“) durch das Wirken seines Geistes (vgl. Gen 1,2) gleichsam neu geschaffen, in der Sintflut die durch Sünde verdorbene Menschheit erneuert und durch sein rettendes Eingreifen am Roten Meer dem Volk Israel ein neues befreites Leben geschenkt. Durch die Taufe Jesu im Jordan werden – diesmal jedoch mit eschatologischer Gültigkeit – die Sünden der Menschen abgewaschen.⁶⁷ All dies wird nun nicht einfach aus katechetischen Gründen aufgezählt⁶⁸, sondern in dankend-lobpreisendem Gebetsvollzug Gott gleichsam entgegengehalten, um ihn um die eschatologische Erfüllung im nun folgenden Taufgeschehen zu bitten.⁶⁹ Der Mensch möge – wie es in der „Feier der Kindertaufe“ heißt – durch die Taufe „neue Schöpfung werden aus Wasser und heiligem Geist“⁷⁰; der alte Mensch – so wird in der Syrischen Taufwasserweihe gebetet – soll abgelegt und jener neue angezogen werden, „der in Weisheit nach dem Bild dessen, der [ihn] erschaffen hat, erneuert wird“⁷¹. In der äthiopischen Wasserweihe an Epiphanie wird

Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen. Hg. S. Heitz. Köln 1988, 44: „Vielmehr erweise Du, Gebieter des Alls, dieses Wasser als Wasser, das erlöst [. . .].“

⁶⁵ „Benedictus sit Deus excelsus, qui in aeternum est fortis super omnia, in quo ea est potestas, ut regat et custodiat mundum, qui omnia vivificat. In eo enim Spiritus est vitae, qui alit omnem animam, qui confirmat omnem spiritum, qui virium totius mundi est capax, qui vocavit omnia ex eo quod non est et fecit omnia. Ipse, Domine, qui [. . .] sopitos a somno excitat [. . .] commove hanc aquam et imple eam Spiritu tuo Sancto [. . .]“: Äthiopischer Ordo (übers. von S. Grébaut, in: ROC 26 [1927/28] 105–189); H. SCHEIDT (s. Anm. 49) 35–51, hier 37, Z. 38–49, u. 38, Z. 1–5.9f.12–15.

⁶⁶ „Deus, qui invisibili potentia [. . .] creaturam aquae multis modis praeparasti, ut Baptismi gratiam demonstraret“ (OBP Nr. 54). In F.Kindertaufe Nr. 23 wird anders übersetzt und die unsichtbare Macht nur auf die Wirkung der Sakramente der Kirche bezogen; übrig bleibt eine bloß hinweisende Funktion des Wassers auf die Taufe: „Auf vielfache Weise hast du das Wasser dafür bereitet, auf die Taufe hinzuweisen.“

⁶⁷ Die Abwaschung der Sünden wird nur in F.Kindertaufe, nicht aber im OBP erwähnt.

⁶⁸ Vgl. z. B.: Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarb. und hrsg. von P. Bukowski [u. a.]. Wuppertal – Neukirchen-Vluyn 1999, 327 das (fakultative) „Gebet an der Taufstätte“ in der Erwachsenentaufe: „Herr, unser Gott und Retter. Von alters her ist der Weg zu dir ein Weg durch den Tod zum Leben. Du hast Noah gerettet aus dem Wasser der Sintflut und Israel hindurchgeführt durch das Wasser des Schilfmeeres. So ist uns das Wasser ein Zeichen des Weges durch den Tod zum Leben.“ (Hervorhebung von mir)

⁶⁹ Schon das „respice“ bzw. das „schau hin“ zu Beginn des epikletischen Abschnittes drücken die Bitte um ein gnädiges Gedenken Gottes aus.

⁷⁰ F.Kindertaufe, 37. Vgl. auch den Äthiopischen Ordo (s. Anm. 55) 35–51, hier 39, Z. 15–21: „Tona, Domine, super hanc aquam et oleum [. . .], ut fiant baptismus tuus, quae est nova generatio et vita aeterna [. . .].“

⁷¹ „qui renovatur in scientia secundum imaginem eius, qui creavit“: Syrische Taufwasserweihe (übers. von H. Denzinger, Ritus Orientalium I. Würzburg 1863, 275); SCHEIDT (s. Anm. 49) 12–31, hier 24, Z. 9–11. Vgl. auch den Koptischen Ordo (übers. von Denzinger, ebd. 203–208):

schließlich Gott um sein rettendes Gedenken hinsichtlich der unterjochten „Natur der Menschenkinder“ angerufen:

„O Herr, gemäß Deiner Erhabenheit ob der Menge Deines Erbarmens hast Du geblickt auf die Natur der Menschenkinder, wie der Teufel sie unterjocht, und hast ihrer in Deiner Gnade gedacht; Du bist gekommen und hast sie gerettet. So gedenke denn gleichermaßen auch unser, o Herr in Deinem Erbarmen und sende den Heiligen Geist auf dieses Wasser, daß es diene zur Heilung unseres Leibes und zur Rettung unserer Seele und zur Abwaschung der Sünden Deines Knechtes.“⁷²

Wenn im zweiten Formular der Römischen Taufwasserweihe Gott dafür gepriesen wird, dass er „das Wasser geschaffen hat, damit es reinigt und belebt“, so sind diese Lobpreisungen natürlich im Blick auf die nachfolgenden Bitten – „Reinige alle, die in ihm getauft werden, von der Sünde und schenke ihnen neues Leben“⁷³ – formuliert. Hier dient die natürliche Beschaffenheit und Symbolik des Wassers als Ausgangspunkt für die Bitte um eschatologische Reinigung von Sünde und um ewiges Leben.

3.3 Eschatologische Vollendung

Die im Zeichen des Wassers gewirkten Heilstaten Gottes enthalten einen heilsgeschichtlichen Überschuss⁷⁴, der z. B. auch in Ez 36,24–28 zum Ausdruck kommt.⁷⁵ In den Taufwasserweihegebeten selbst wird der mehrdeutige Charakter des Wassers – es reinigt und belebt, kann aber auch den Tod bringen⁷⁶ – häufig auf Tod und Auferstehung Jesu bezogen: So wie das Übergießen der Täuflinge mit Taufwasser als Zeichen für das Abwaschen von Sünde dient, so wird durch das Untertauchen deren Mitsterben mit Jesus zum Ausdruck gebracht. Die dabei vollzogene Taufhandlung ist nicht bloß Veranschaulichung dessen, was ohnehin schon im Segensgebet gesagt wurde, nicht gleichsam „ausdeutender Ritus“⁷⁷ für die Mitfeiernden, sondern wesensnotwendiger Gebetsvollzug im Zeichen des Wassers. Für die Taufhandlung selbst gilt, was schon bzgl. des Taufwasserweihegebetes gesagt wurde: Auch die

1, hier 24, Z. 9–11. Vgl. auch den Koptischen Ordo (übers. von Denzinger, ebd. 203–208); SCHEIDT, ebd. 35–51, hier 47, Z. 16–23: „[. . .] ut omnes baptizandi in ea deponant veterem hominem, qui secundum desideria erroris corrumpitur, et induant novum hominem, qui ad imaginem creatoris sui innovatur [. . .].“

⁷² Äthiopische Wasserweihe an Epiphanie (übers. von C. v. Arnhard, Liturgie des Tauffestes der äthiopischen Kirche. München 1886, 24–29): SCHEIDT (s. Anm. 49) 12–31, hier 17, Z. 21–45.

⁷³ F.Kindertaufe, 38; OBP Nr. 223. Im OBP wird nicht so stark wie im Deutschen parallelisiert: „Benedictus Deus, Pater omnipotens, qui aquam ad purificandum et vivificandum creasti. [. . .] ut, in ea baptizati, homines a peccato abluantur et ad vitam tuorum renascantur adoptionis filiorum“.

⁷⁴ Was B. M. Zapf für die Heilsbotschaft Deuterjesajas feststellt, gilt wohl auch grundsätzlich für das Heilswirken JHWHs; vgl. B. M. ZAPF, Jesaja 40–55. Würzburg 2001 (NEB.AT) 227: „[. . .] gerade die Rezeption von Jes 54^{11–17} in der Schilderung des neuen Jerusalems (Offb 21^{9–27}) zeigt, daß es einen ‚Überschuß‘ der Heilsbotschaft Deuterjesajas gibt, der auch aus der Sicht des NT noch nicht abgegolten ist. So sind auch Christen angehalten, immer neu auf die Verheißung Jahwes zu vertrauen, dessen Königsherrschaft im Anbruch ist [. . .].“

⁷⁵ Diese Lesung findet sich in vielen Taufordnungen, vgl. z. B. OBP Nr. 187; F.Kindertaufe 95.

⁷⁶ Vgl. z. B. die biblischen Paradigmen von der Sintflut und dem Durchzug durch das Rote Meer.

⁷⁷ Die sog. „ritus explanativi“ der Taufe (vgl. OBP S. 32; in F.Kindertaufe 13 werden sie in den Vorbemerkungen als „abschließende Riten“ bezeichnet, im Ritusteil fehlt der Ausdruck; in F.Eingliederung 219 werden sie sinnvoller „entfaltende Riten“ genannt) vertiefen das in der Taufe grundgelegte Geschehen mit weiteren Zeichen; sie sind im Sinne einer Gebetsintensivierung und nicht als „behührende Ausschmückung“ zu größerer Feierlichkeit oder als zusätzliches „Anschauungsmaterial“ für die Mitfeiernden zu verstehen.

Taufhandlung ist zeichenhaftes Gebet, das Gott „vor Augen“ gehalten wird, um ihn an die eschatologische Durchsetzung seiner Verheißungen zu „erinnern“. Christliche Hoffnung – so heißt es in der „Feier der Kindertaufe“ – gründet sich darauf, dass „alle, die mit Christus in seinen Tod hineinbegraben sind durch die Taufe, mit ihm auferstehen zum ewigen Leben“⁷⁸. Dabei darf die heilsgeschichtliche Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“, auf die die gesamte christliche Existenz ausgerichtet ist, nicht zugunsten einer Seite aufgelöst werden: Glaubend preist die christliche Gemeinde bereits vorgreifend Gott dafür, dass er ihr den Brunnen des ewigen Lebens geöffnet hat und sie dem Tod entreißt⁷⁹; ebenso betet sie jedoch auch darum, dass die Täuflinge den Siegeskranz empfangen⁸⁰ und die himmlische Herrlichkeit erlangen⁸¹.

In Wort- und Zeichenhandlung der Taufe wird einerseits also vorwegnehmend Heil vermittelt; andererseits wird – wie in der äthiopischen Wasserweihe an Epiphanie – Gott um sein gnädiges Gedenken gebeten⁸²: „Und nun, o Herr, bitten wir dich, daß Du mit dieser Deiner Kraft unser gedenkest nach Deinem Erbarmen [. . .], damit nicht zuschanden werde die Hoffnung derer, die ihre Hoffnung auf Dich setzen [. . .].“⁸³

Die Getauften haben zwar Christus als unvergängliches Gewand angezogen, trotzdem wird für ihre Auferstehung gebetet.⁸⁴ Anfanghaft wird all das vermittelt, worum Gott gebeten wird, die eschatologische Erfüllung der in den Bitten zum Ausdruck kommenden Hoffnung steht jedoch noch aus.⁸⁵

⁷⁸ F. Kindertaufe 38. Vgl. auch die Syrische Taufwasserweihe (s. Anm. 71) 24, Z. 12–16: „[da] Ut ii, qui simul plantati sunt in similitudinem mortis Christi tui per baptismum, eiusdem quoque resurrectionis participes fiant [. . .].“ Vgl. auch den Äthiopischen Ordo (s. Anm. 55) 41, Z. 34–39: „Fiant participes mortis Christi tui per baptismum eiusdem unici Filii tui Jesu Christi: Amen. Atque cum eo participes sint resurrectionis eius [. . .].“ Ähnlich auch in einem „Gebet“ zur Kindertaufe in der Reformierten Liturgie (s. Anm. 58) 319 sowie im anglikanischen Ritus, vgl. The Alternativ Service Book (s. Anm. 54) 231.

⁷⁹ Vgl. Missale von Bobbio (L. A. Muratori, Liturgia Romana Vetus. Venetiis 1748, II, 849f): SCHEIDT (s. Anm. 49) 57–61, hier 60, Z. 52; 61 Z. 1; 61, Z. 8f: qui aperuisti nobis fontem vitae aeternae [. . .] exuis nos mortem, et induis nos vitam [. . .].“

⁸⁰ Vgl. die Syrische Taufwasserweihe (s. Anm. 71) 24, Z. 19–23: „[. . .] [ut] recipiant coronas victoriae supernae vocationis, et connumerentur cum primogenitis illis, qui scripti sunt in caelo [. . .].“

⁸¹ Vgl. den Koptischen Ordo (s. Anm. 71) 47, Z. 27–33: „[. . .] [ut omnes baptizandi] vita aeterna beataque spe fruantur, et coram te in Christi tribunali constituti, coelestem gloriam, et peccatorum suorum remissionem obtineant.“

⁸² Vgl. den diakonalen Abschluss der Litanei innerhalb des Taufwasserweihegebetes im armenischen Taufordo: „Faisant mémoire [. . .] prions le Seigneur. Souviens-toi, Seigneur, et aie pitié.“ (Initiation chrétienne. Bd. 1. Rituels arméniens du baptême. Traduit, introduit et annoté par Ch. Renoux. Paris 1997 [Sources liturgiques 1] 111).

⁸³ Äthiopische Wasserweihe an Epiphanie (s. Anm. 72) 27, Z. 36–48.

⁸⁴ Vgl. Die Apones der Apostel in der äthiopischen Überlieferung (übers. v. G. Horner, The Statutes of the Apostles. London 1904, 165f): SCHEIDT (s. Anm. 49) 93: „[. . .] that clothed with incorruptible vesture they may rise at the resurrection of the dead; and may every evil spirit be removed from them having been expelled according to thy holy infallible promise of our Lord Jesus Christ [. . .].“

⁸⁵ Vgl. etwa folgende Bitte im armenischen Taufordo (s. Anm. 82) 115: „Et accorde-lui que cette eau dans laquelle il est baptisé maintenant serve à la rémission des péchés, à la réception de l'Esprit Saint, à l'adoption filiale du Père céleste et à l'héritage du royaume des cieux. En sorte que, purifié du péché, il vive en ce monde au gré de ta volonté et que, dans le monde à venir, il reçoive les biens inépuisables [. . .].“

4. Resümee

Die gegenwärtige Krise im Verständnis liturgischer Zeichen ist im Grunde nicht neu; sie hängt eng mit dem damit verbundenen Bildverständnis zusammen und reicht im Westen zumindest bis zur Karolingerzeit zurück. Diese Krise lässt sich m. E. nicht durch eine erneuerte „ars celebrandi“ überwinden, falls damit v. a. auf die künstlerisch-ästhetische Dimension des Feierns abgehoben werden sollte. Ebenso zu kurz greift der Ansatz, Liturgie als „heiliges Spiel“ oder als „Inszenierung eines Kulldramas“ zu verstehen. Insofern all diesen Deutungskonzepten ein pädagogisch geprägtes Bildverständnis zugrunde liegt, können sie zwar hilfreich für Katechese und Mystagogie sein, für die eigentliche Begründung der Zeichengestalt des Gottesdienstes reichen sie aber nicht aus. Andererseits ist eine Hinwendung zum neuplatonisch geprägten Bildbegriff der Alten Kirche, wie er im Osten zu finden ist, nicht nur aus kulturellen Gründen problematisch.

Die zentrale Frage, welcher Stellenwert der Zeichengestalt des Gottesdienstes zukommt, hängt nicht nur vom jeweiligen Bildverständnis ab, sondern ebenso zentral – und untrennbar damit verbunden – vom jeweiligen Anamneseverständnis. Wenn man Anamnese im Sinne Casels als „vergegenwärtigende Kraft“ versteht, durch die vergangene Heilstaten Gottes „unter dem Schleier der Symbole“ vergegenwärtigt werden, gerät die Feier der Liturgie leicht zur Epiphanie. Unabhängig davon, ob die Zeichen eher als verhüllend – und damit in ihrer Funktion abgewertet – oder als eher offenbarend – und damit als fast unantastbar – verstanden werden: immer erscheinen die Mitfeiernden als erste Adressaten dieser Zeichen. Versteht man Anamnese hingegen im biblischen Sinne als dankend-lobpreisende „Erinnerung“ Gottes an seine Verheißungen und als Bitte um deren eschatologische Durchsetzung, so sind die Zeichen in erster Linie verleiblichter Gebetsvollzug und deren erster Adressat ist Gott, wie es in den die Zeichen begleitenden Gebeten zum Ausdruck kommt. Gerade weil der Mensch ein leib-geistiges Wesen ist, geschieht jeder Gebetsvollzug notwendig in verleiblichter Form. Deutet man jedoch die Zeichen einseitig als auf die menschlichen Sinne und auf das Verstehen der Feiernden ausgerichtet, so übersieht man die ursprüngliche Intention dieser – von Menschen gesetzten – Zeichen in ihrem Gebetscharakter. Das schließt natürlich nicht aus, sondern ein, dass sich die Zeichen auch an die Mitfeiernden richten, wenn man die dialogische Struktur der Liturgie ernst nimmt. Die Berücksichtigung der anthropologischen Dimension im Gottesdienst, d. h. auch der konkreten Feiergemeinde, verlangt die „Verständlichkeit“ der Zeichen jedoch nicht so sehr wegen des Verkündigungscharakters für die Feiernden, sondern v. a. und zuerst, damit die Gläubigen die Zeichen als authentischen Ausdruck ihres Glaubens erfahren können. Sie sind es, die beten; sie sollen es auch in jener Zeichengestalt tun können, die ihnen entspricht.

Wenn dieser verleiblichte Gebetsvollzug in anamnetisch-epikletischer Form verstanden wird als dankend-lobpreisende „Erinnerung“ Gottes an seine in der Geschichte gewirkten Zeichen – gipfelnd in Jesus Christus – und den darin enthaltenen Zusagen, dann sind die in der Liturgie verwendeten Zeichen immer dann sinnvoll eingesetzt, wenn sie eben auf diese Heilsgeschichte Bezug nehmen.

Gabriele Max, Gmunden

Der Gestus der *Traditio Instrumenti* in der Beauftragungsfeier zum Lektorat

nach dem römischen Pontifikale von 1972
unter historischem und analytischem Aspekt*

1. Vorwort

Ausgehend vom theologischen Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Reformarbeit war ein intensives Bemühen seitens des *Consilium* feststellbar, die Situation der „Niederer Weihen“ zu ändern. Das Ergebnis dieser Arbeit hat am 15. 8. 1972 im Motuproprio *Ministeria Quaedam* seinen Niederschlag gefunden. Dort wurden die entscheidenden Weihen für die Neuordnung der kirchlichen Dienste gestellt. Aufgrund dieser Bestimmungen hat die Gottesdienstkongregation liturgische Texte für die Beauftragung der Lektoren und Akolythen erstellt, deren Veröffentlichung in dasselbe Jahr fällt.

Sich beim Studium dieser Texte auf die Beauftragungsfeier zum Lektorat beschränkend, sind Veränderungen in ihrer liturgischen Ausgestaltung festzuhalten, aber auch eine rituelle Konstante bezüglich der Vergangenheit, nämlich der Gestus der Übergabe. Dabei übergibt der Bischof dem Kandidaten die Heilige Schrift.

Diesen Gestus der *Traditio Instrumenti* (TI) zu untersuchen war Aufgabe der wissenschaftlichen Arbeit, die am 13. 6. 2000 als Doktorarbeit am Pontificio Istituto Liturgico von S. Anselmo in Rom approbiert worden ist. Für die Untersuchung der TI wurden zwei Wege gewählt:

- Der erste impliziert ihre historische Entwicklung, also die Klärung ihrer Herkunft, ihrer Wirkungsgeschichte in der stadtrömischen und gallisch-fränkischen Kirche und ihrer rituellen Ausgestaltung im Laufe der Zeit.
- Der zweite, analytische Zugang, sieht die TI im interpretativen Kontext einer konkreten liturgischen Feier, nämlich die der Lektoratsbeauftragung.

Davon ausgehend wird abschließend auf die mit dem Lektorendienst zusammenhängenden Problematiken und auf damit verbundene Lösungsvorschläge hingewiesen.

Um eine Übersicht über die verwendeten Quellentexten zu bieten, werden die Texte für die Lektoratsbeauftragung mit Hilfe einer Synopse, die sich am Ende des Artikels befindet, wiedergegeben. Dabei sind bei den älteren Quellentexten die einzelnen Teile der Feier gemäß dem Ablauf der aktuellen Lektoratsbeauftragung angeordnet. Damit soll ein Vergleich erleichtert werden.

2. Die Geschichte der TI – Versuch einer Rekonstruktion unter der besonderen Berücksichtigung des Lektorates

Zunächst soll also der historische Zugang im Mittelpunkt der Ausführungen stehen. Dabei wurde der Zeitraum vom 3. bis ins 10. Jh. als wesentlich für die liturgische Ausgestaltung des Gestus erachtet. Denn in diese Zeit fallen nicht nur das früheste Auftreten der TI, son-

* Eine Zusammenfassung der gleichnamigen Dissertation.

dern auch die Entstehung der Übergabeformel und Gebete und die definitive Aufnahme der *TI* in die römische Liturgie.

Die Aussagen über das Erscheinen und die Wirkungsgeschichte der *TI* wurden anhand von Quellentexten nachgezeichnet. Diese sind für die frühe Kirche die sogenannten Kirchenordnungen und mit dem Beginn des Mittelalters liturgische Dokumente. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die erste vorliegende Beschreibung der *TI* innerhalb des liturgischen Kontextes der Einsetzung in das Lektorat, wie sie von der *Traditio Apostolica* (*TA*) wiedergegeben wird. Diese Kirchenordnung betont beim Lektor die Übergabe des Buches als Zeichen der Einsetzung. Andere Elemente werden nicht angegeben. Nur untersagt die *TA* in einem Zusatz die Handauflegung.¹ Diese abgrenzende Formulierung weist darauf hin, dass der rituelle Ablauf, in dem die Übertragung des Dienstes stattfand, noch nicht geklärt war.

Bei aller gebotenen Vorsicht aufgrund der eigentümlichen Beschaffenheit der *TA* besteht die Möglichkeit, den Ursprung der *TI* in den Orient, genauer gesagt, in das Ägypten des frühen 3. Jh. zu verlegen. Von dort dürfte sie auch in den Westen nach Italien gelangt sein. Darüber gibt die Existenz der lateinischen Übersetzung der *TA* im Fragment von Verona Auskunft, welche Ende des 5., Anfang des 6. Jh. entstanden sein dürfte.

Unabhängig von ihrem Entstehungsort und unabhängig vom mangelhaften Zeugnis der Quellen in der frühen westlichen Tradition, gelang es der *TI*, wiederum ausgehend vom Orient, durch die Vermittlung der *TA* und/oder einer ihrer überarbeiteten Formen, wie dem *Testamentum Domini*, sich endgültig im Westen durchzusetzen.

Die *TI* taucht nämlich um 500 in Südfrankreich, in der Kanonessammlung der *Statuta Ecclesiae Antiqua* (*StEA*), wieder auf. Der Verfasser Gennadius von Marseille hat, wie überhaupt die dort angesiedelten Klöster im 5. Jh., die orientalischen Traditionen kennengelernt.

In den *StEA* ist eine Ausgestaltung der liturgischen Form der Übertragung festzustellen, denn zusammen mit dem Gestus wird eine Übergabeformel wiedergegeben. Und ein weiterer Bestandteil der Einsetzung in das Lektorat ist nun auch ein Wort des Bischofs an die Gemeinde, das die erforderlichen Qualitäten des Lektors thematisiert.²

Die *StEA* verbinden die Übergabehandlung nicht nur mit dem Lektorat, sondern auch mit dem Subdiakonats, dem Akolythat, Exorzistat und dem Ostiariat. Gennadius von Marseille benützt offensichtlich den Gestus der *TI* als Strukturelement und als Gegenstück zur Handauflegung.

Diese erste Periode schließt also mit der Aufnahme und Ausgestaltung der *TI* in einer Kanonessammlung, die maßgebend sein sollte für die nachfolgende Zeit.

Vom 6. bis zum 10. Jh. gibt es zwei geographische Brennpunkte, die die Entwicklung in der liturgischen Handhabung der *TI* bestimmen: Die Stadt Rom und das politisch immer bedeutender werdende Frankenreich. Anfänglich war in den Traditionen dieser beiden Zentren eine unterschiedliche Ausgestaltung der Übergabehandlung vorhanden.

Der stadtrömische Ritus kann aufgrund eines Briefes des Johannes Diaconus aus dem 6. Jh. und der ca. 200 Jahre später entstandenen *Ordines XXXIV* und *XXXV* rekonstruiert werden. Gemäß diesen Texten besitzen nur zwei Einsetzungsfeiern – die zum Subdiakonats und die zum Akolythat – einen Übergabegestus. Auch geben die *Ordines* ein einfaches Segensgebet ohne Bezugnahme auf die Übergabe oder die Aufgabe des jeweiligen Dienstes wie-

¹ Vgl. dazu die Synopse, S. 279.

² Vgl. dazu die Synopse S. 279–280.

der. Ein ähnliches Gebet findet sich ebenfalls in der Einsetzungsfeier zum Lektor, welche aber ihrerseits keine Übergabe aufweist.

Im Frankenreich werden die Angaben aus den *StEA* aufgenommen und weiter ausgestaltet. In der fränkischen Rezension des *Gelasianum Vetus* (*GeV*), die um 750 in der Nähe von Paris entstanden sein dürfte, wird eine Praefatio und eine Benedictio dokumentiert.³ Vermutlich aufgrund der klaren Struktur, der ausdrucksstarken Rubriken und den thematisch entsprechenden Gebeten fand die *TI* im Frankenreich nach und nach Verbreitung und vermochte dort eine liturgische Realität zu schaffen.

Weiters gibt die Begleitformel der *StEA* „Accipe et esto“ eine klare Information, dass mit der *TI* die Amtseinsetzung geschieht. Bezüglich der Bedeutung in der stadtrömischen Tradition scheint es schwieriger, konkrete Aussagen zu tätigen. Ein deutlicher Hinweis auf die mit ihr erfolgende Amtseinsetzung findet sich nur bei Johannes Diaconus in seinen Angaben für den Subdiakon. Das „accepto sacratissimo calice, [. . .] subdiaconus iam dicatur“ wird bei Johannes als „apud nos ordo est“ bezeichnet und somit die Übergabe des Kelches als konstitutives Element für die Einsetzung zum Dienst intendiert.⁴ Ob diese Vorstellung auch in den *Ordines Romani* (*OR*) ihre Fortsetzung findet, geht aus den Texten nicht hervor und kann daher nicht mit Sicherheit gesagt werden.

Der *OR XXXV* (900–925) gibt sowohl die stadtrömische als auch die gallisch-fränkische Tradition wieder. Keiner der beiden unterschiedlichen Traditionsstränge wird dabei bevorzugt. Diese Gleichwertigkeit schlägt aber zugunsten der gallisch-fränkischen Form um.

Förderlich dafür waren politische Umstände. Der Einfluss der römisch-deutschen Kaiser auf Rom war auch auf liturgischer Ebene spürbar. Im Gefolge Kaiser Ottos I. kamen in der zweiten Hälfte des 10. Jh. liturgische Bücher mit nach Rom, römisch-fränkische Mischformen, die in den florierenden Schreibstuben des Nordens entstanden waren, wie zum Beispiel das *Pontificale Romano-Germanicum* (*PRG*). Dieses beinhaltet unter anderem für die Übertragung des Lektorats die Rubriken der *StEA* und die Benedictio aus dem *GeV*.

Als Folge der Übernahme des *PRG* in die römische Liturgie haben sich die Riten im Allgemeinen und die *TI* im Besonderen stabilisiert. Zum einen bedeutet das die definitive Aufnahme der *TI* in die Liturgie der römischen Kirche, zum anderen änderten sich in den folgenden liturgischen Quellentexten Gebetsabschnitt und Übergabeformel nicht mehr.

Hinsichtlich der Rubrik für die *TI* ist, nach einer vorübergehenden Ausschmückung (durch eine Ostension des Lesungsbuches im *Pontificale Guillelmi Durandi*, *PGD*), einerseits eine Reduktion des Gestus (das Buch wird laut Rubrik aus dem *Pontificale Romanum* von 1595/6, *PontRom 1595/6*, nicht mehr übergeben, sondern nur mehr mit der rechten Hand des Kandidaten berührt) festzustellen⁵, andererseits aber eine immer stärker werdende Betonung seiner Bedeutung. So weit, bis dann in der theologisch-scholastischen Reflexion immer mehr Gewicht auf den Gestus der Übergabe gelegt wird, bis er schließlich zur Materie des Ordosakraments wird und bei den Weißen zu Bischof/Priester/Diakon sogar die

³ Vgl. dazu die Synopse S. 276.278.

⁴ Vgl. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. [1889]. Paris 1920, 372. Auch für Andrieu weist diese Stelle auf eine Übergabe des Kelches in einem offiziellen liturgischen Kontext hin: M. ANDRIEU, Einleitung zum *OR XXXIV*. In: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Bd. 3: *Les textes (Ordines XIV–XXXIV)*. Hg. M. Andrieu. Louvain 1951, 553.

⁵ Vgl. dazu die Synopse S. 279.

Handauflegung überflügelt. Letztlich liegt der Schwerpunkt auf der Übertragung und der Korrektheit der Übertragung und nicht mehr auf der praktischen Ausübung des Lektorates.

3. Analyse der TI im Rahmen der Beauftragungsfeier zum Lektorat nach dem *O.InstLect*

Nach dem geschichtlichen Abriss war es für eine Analyse unerlässlich, die TI im interpretativen Kontext einer konkreten liturgischen Feier, im vorliegenden Fall die der Lektoratsbeauftragung gemäß dem Auszug aus dem römischen Pontifikale *De institutione lectorum et acolythorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo* (*O.InstLect*), zu sehen. Die zu bearbeitenden Elemente, vor allem aber (1.) der Gebetsabschnitt und (2.) die beiden Handlungen, die gleichzeitig mit der TI geschehen, also Übergabeformel und begleitender Gesang, bilden den interpretativen Kontext für (3.) die TI. Daneben wurden auch die Schrifttexte, die Modellansprache und der einleitende Aufruf der Kandidaten berücksichtigt.

3.1 Der Gebetsabschnitt⁶

Gebetseinladung:

Deum Patrem, fratres carissimi, suppliciter deprecemur, ut hos famulos suos, ad ministerium Lectorum electos, benedicere dignetur, quatenus, munere sibi credito sedulo fungentes, Christum annuntiantes, glorificent Patrem qui in caelis est.

Segensgebet:

Deus, fons omnis luminis et bonitatis, qui Unigenitum tuum, Verbum vitae, misisti, ut dilectionis tuae mysterium hominibus revelaret (Invocatio),

hos fratres nostros, ad ministerium Lectorum electos, benedicere digneris (1. Petitio).

Praesta ut (2. Petitio),

verbum tuum iugiter meditantes (1. Scopus),

et eo valeant erudiri (2. Scopus)

et fratribus id fideliter annuntiare (3. Scopus).

Per Christum Dominum nostrum. Amen. (Doxologia)

Zunächst verdeutlicht der traditionsgeschichtliche Vergleich die lange Zeitspanne einer gleichbleibenden Gebetstradition. Die nachkonziliare Reform bricht mit diesen Vorgaben. Das Ausmaß der Änderung ist deutlich anhand der Synopse zu erkennen. Um die Neuformulierungen bewerten zu können, wurden sie mit den Ausdrucksweisen der vorausgehenden liturgischen Quellentexte verglichen. Deutlich wird dadurch zweierlei: Zum einen bedingt die geänderte Terminologie das erneuerte Verständnis des *O.InstLect*. Demnach ist das Lektorat kein „ordo“, also kein Klerikerrang mehr, indem man aufgenommen wird, sondern ein „ministerium“, zu dem man beauftragt wird. Zum anderen begnügt sich die

⁶ Übersetzung: „Teure Brüder, lasst uns Gott, den Vater demütig bitten, dass er diese seine Diener, die zu Lektoren erwählt sind, zu segnen für würdig hält, damit sie den Vater, der im Himmel ist, verherrlichen mögen, indem sie das anvertraute Amt eifrig ausüben, (und indem sie) Christus verkündigen.“

„Gott, du Quelle allen Lichtes und aller Güte, der du deinen eingeborenen Sohn, das Wort des Lebens, geschickt hast, damit er den Menschen das Mysterium deiner Liebe offenbart, segne diese unsere Brüder, die zum Lektorendienst erwählt sind. Gib, dass sie dein Wort beständig meditieren, dadurch belehrt werden und es so den Brüdern treu verkünden können. Durch Christus unseren Herrn. Amen.“

neue Ausdrucksweise nicht mit einer mechanischen Dienstbeschreibung, sondern berücksichtigt durch die Verwendung der biblischen Terminologie den größeren Zusammenhang der Heiligen Schrift.

Der Gebetsabschnitt setzt sich aus einer Gebetseinladung und dem Segensgebet an sich zusammen. Die Untersuchung der Gebetseinladung weist auf die zentrale Thematik des Dienstes hin. Er wird für den Lektor im Rahmen einer biblischen Terminologie mit johanneischen Anklängen beschrieben und besteht in der Verherrlichung Gottes durch die Verkündigung Christi. Das Segensgebet selber ist christologisch aufgebaut. Der Schwerpunkt liegt auf dem Wort Gottes, das einmal im christologischen Sinn und einmal in der Bedeutung als Heilige Schrift verwendet wird. Diese doppelte Auffassung bildet den Verständnishintergrund für den Ausdruck „ministerium“, der sich vom Gebetsaufbau her in deren Mitte befindet. Der Dienst des Lektors ist demnach als ein Dienst am Wort und dessen Offenbarung in der Heilsgeschichte zu verstehen. Das wird durch die heilsgeschichtliche Parallele – Offenbarung Gottes in seinem eingeborenen Sohn, dem Wort des Lebens, und die Verkündigung des Wortes Gottes gemäß der Heiligen Schrift durch den Lektor – unterstrichen. So wie Christus den Menschen die Liebe Gottes geoffenbart hat, damit sie das Leben haben, so sollen die zukünftigen Lektoren in ihrer Verkündigung ein Gleiches tun.

Das beständige Meditieren des Gotteswortes, das sich Unterweisen lassen von diesem Wort und dessen treue Verkündigung sind die Absichten der zweiten Petitio. Sie lehnen sich inhaltlich an die vorausgehende Tradition an, formulieren sie jedoch konsequent unter den biblisch-heilsgeschichtlichen Vorgaben neu. Basierend auf den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird Jesus Christus, der Angelpunkt der christlichen Existenz allgemein und der Verkündigung des Lektors im Speziellen, wieder in Erinnerung gerufen. So zeigt das Gebet den heilsgeschichtlichen Grund, auf dem die *TI* basiert und auf dem das Tun des Lektors zu situieren ist.

Weiters wird die heilsgeschichtliche Konkretheit des Auftrages durch die Konkretheit des im Anschluss überreichten Buches zum Ausdruck gebracht.

Bezüglich der Finalität der Verkündigung konnten drei Aspekte herausgearbeitet werden: die Verkündigung des Wortes Gottes geschieht, um (1.) Gott zu verherrlichen und um (2.) allen Menschen die Liebe Gottes zu offenbaren, damit sie (3.) Gott erkennen und das Leben haben.

3.2 Übergabegestus

Zwei Elemente begleiten gleichzeitig den Übergabegestus: die Übergabeformel und der Gesang, für den Psalm 18 vorgeschlagen wird. Die Übergabeformel⁷:

Accipe librum sacrae Scripturae et
verbum Dei fideliter trade,
quo magis in cordibus hominum vigescat.

Die Übergabeformel ist als eine zweifache Weisung zu verstehen, die sich auf das Wort Gottes bezieht. Dessen Zentralität wird durch die Satzstellung betont. Der Übergabeformel geht es um eine Veränderung, die mit der *TI* erfolgt. Das Wort Gottes soll im materiellen Gegenstand der Heiligen Schrift empfangen werden, „accipe“, um es zu verkünden, „tra-

⁷ Übersetzung: „Empfange das Buch der Heiligen Schrift und gib das Wort Gottes weiter, damit es in den Herzen der Menschen umso kräftiger werde.“

de“. Hinsichtlich der Aufgabe, wie sie in der Überreichungsformel festgehalten wird, hat sich der Schwerpunkt weg von einer statischen und hin zu einer dynamischen Sichtweise verschoben. Es geht nicht mehr um die Verwaltung des Gotteswortes, sondern um dessen Verkündigung. Der Kandidat steht im Mittelpunkt einer doppelten „*Traditio*“: Ihm wird das Wort Gottes im Medium der Heiligen Schrift übergeben, und er ist es wiederum, der das Wort Gottes in der Verkündigung weitergibt. Der dem Wort Gottes eigentümlichen Dynamik wird damit Rechnung getragen. Zuerst ergeht das Wort Gottes an den Menschen und dieser gibt es dann, dazu beauftragt, weiter. Die Finalität der Weitergabe liegt in einer pastoralen und universalen Dimension. Das verkündete Gotteswort soll in den Herzen der Menschen stark werden und wachsen. Für die Erfüllung dieser Aufgabe wird dem Lektor das Hilfsmittel oder „Werkzeug“ in die Hand gegeben. Der Träger des Wortes Gottes – das Buch der Heiligen Schrift – ist von seinem Inhalt nicht zu trennen. Die Verkündigung des Wortes Gottes ist ohne das Buch der Heiligen Schrift nicht möglich.

Der begleitende Gesang des Psalms 18 verweist den Lektor auf Christus, der ihn erleuchtet, und auf die Tatsache, dass das Gotteswort bleibendes Kriterium seines Lebens ist. Der Gesang ermöglicht nun auch der Gemeinde, die Übergabehandlung aktiv zu begleiten.

3.3 Die Übergaberubrik⁸

Singuli candidati ad Episcopum accedunt, qui illis tradit librum sacrae Scripturae, dicens.

Die Übergabehandlung selber wird durch das einzelne Hinzutreten der Kandidaten zum Bischof eingeleitet. Es ist Ausdruck der Zustimmung der ersteren. Der Bischof übergibt den Kandidaten (in der autorisierten deutschen Übersetzung ist an dieser Stelle bereits von Lektoren die Rede) einzeln das Buch der Heiligen Schrift (gemäß der autorisierten deutschen Übersetzung das Lektionar), vertraut sie ihnen gleichermaßen an.

Der Gestus der *TI* ist zwar als integraler Bestandteil der Instituierung zu sehen, er darf jedoch nicht losgelöst werden von den anderen Elementen der Feier, besonders nicht vom Gebetsabschnitt und der Übergabeformel, da er von diesen seine unmittelbare Bedeutung erfährt. Hierbei handelt es sich nämlich um die unveränderlichen Teile der Beauftragungsfeier, während die anderen, wie zum Beispiel die Schriftlesungen oder die Ansprache des Bischofs, je nach Intention einen zusätzlichen Schwerpunkt setzen können.

Die so mit „*tradit*“ und „*accipe*“ konstruierte Übergabehandlung des *O.InstLect* geht in ihrer Struktur auf die *StEA* zurück, wobei die Übergabe des Buches für den Lektor bereits in der *TA* bezeugt ist. In dem Bemühen, das Wesen des Lektorendienstes immer tiefer zu erfassen und auch zum Ausdruck zu bringen, haben sich die Formulierungen der sinnstiftenden Bezugspunkte für die *TI* geändert. So eben Gebetsabschnitt und Übergabeformel, die neben Ausdrücken aus der älteren Tradition der Kirche auch ihre jüngere, nämlich die des Zweiten Vatikanischen Konzils, rezipieren.

4. Problematiken

Im Anschluss an diese zusammenfassenden Gedankengänge soll zunächst eine Thematik aufgezeigt werden, die die *TI* im Speziellen und das Lektorat im Allgemeinen berührt, und die zum Weiterdenken auffordert.

⁸ Übersetzung: „Die einzelnen Kandidaten kommen zum Bischof, der ihnen das Buch der Heiligen Schrift übergibt und dabei sagt:“

Im Vorfeld der Veröffentlichung des Textes der Beauftragungsfeiern wurde 1971 die Streichung der *TI* auch für das Lektorat verlangt, da diese Form der Übertragung zu große Ähnlichkeiten mit den Weihen aufweist.⁹ Der Streichung der *TI* ist zunächst Folgendes entgegenzuhalten: Im Zuge der Analyse der einzelnen Elemente der Lektoratsbeauftragung wurde deutlich, dass der Gestus der *TI* – die Überreichung der Heiligen Schrift – in der Lage ist, das sichtbar zu machen, was vom Gehalt her in der Feier anwesend ist:

1. Das im Gebet angesprochene, inkarnierte Gotteswort muss auch konsequenterweise in der Beauftragung zum Lektorat konkret werden, so wie bei der Übergabe des Buches.
2. Die *TI* unterstreicht die dem Wort Gottes eigentümliche Dynamik des Hörens/Empfangens und des Verkündens/Weitergebens.
3. Sie bringt zum Ausdruck, worauf die Verkündigung bezogen bleiben muss, nämlich auf das Wort Gottes und somit letztendlich auf Christus.
4. Sie ist als integraler Bestandteil der Beauftragungsfeier das äußere Zeichen der Einsetzung in den Dienst des Lektors.

Natürlich könnte man theoretisch die *TI* streichen und den Lektor ohne Gestus beauftragen. Aber es ist ein Wert unserer Kirche, sich nicht nur in Worten zu ergehen, sondern auch in sinnenfälligen Zeichen. Zusätzlich ist die *TI* Ausdruck einer persönlichen Beziehung zwischen dem, der gibt, und dem, der entgegennimmt. Auch das gilt es zu bewahren, gerade vor dem Hintergrund einer fortschreitenden Reduzierung der Ausdrucksformen persönlicher Beziehungen in unserer westlichen Welt. Jedoch spricht die obige Argumentation von Brakmann ein Problem an, das viel weitere Kreise zieht und nicht einfach mit der Streichung der *TI* zu lösen ist, nämlich das Problem der Abgrenzung der „ministeria“.

Ausgehend vom vorliegenden Blickwinkel des Lektorendienstes erscheint es schwierig, die Grenzen zu ziehen sowohl zu den Weihen als auch zu den nichtinstituierten Lektoren und Lektorinnen. Einige Gedankengänge mögen dies veranschaulichen.

Erstens kann die Unterscheidung zu den Weihen nicht klar vorgenommen werden.¹⁰ Gemäß der Einleitung von *Ministeria Quaedam* gründet der Unterschied zwischen Klerikern und Laien in der geänderten Terminologie: „Es entspricht sowohl der Sache wie heutiger Mentalität, wenn die genannten Dienste nicht mehr als Niedere Weihen bezeichnet werden und deren Übertragung nicht ‚Weihe‘, sondern ‚Beauftragung‘ genannt wird. Auf diese Weise wird auch deutlicher der Unterschied zwischen Klerikern und Laien hervorgehoben, zwischen dem, was dem Kleriker zu eigen und vorbehalten ist, und dem, was Laien übertragen werden kann.“ Alleine die „geänderte Terminologie“ trägt zu einer Lösung nicht bei. Bei einem Vergleich des Inhaltes des Lektorendienstes mit den diesbezüglichen Angaben aus der Weiheliturgie ist festzustellen, dass ersterer hinsichtlich der Verkündigung auf der Linie der Letzteren liegt. Die Verkündigung ist Aufgabe des Diakons, des Priesters und des Bischofs. Während beim Priester das Weihegebet diesen Dienst anspricht, sind für den Diakon und den Bischof die Übergabe des Evangelienbuches vorgesehen. Beim Bischof

⁹ Vgl. H. BRAKMANN, Der Laie als Liturge. In: LJ 21 (1971) 214–231, 221: Die Form der Übertragung birgt eine doppelte Gefahr in sich, dass zum einen die Bedeutung von Taufe und Firmung noch weniger erfasst werden und dass zum anderen die sakramentalen Weihen verdunkelt werden. Deshalb wäre die *TI* missverständlich. Brakmann schlägt sehr einfache Formen vor, wie die Aushändigung einer Ernennungsurkunde, die Bekanntgabe des Amtsantrittes oder die formlose Aufnahme der Amtsgeschäfte.

¹⁰ Vgl. R. BÉRAUDY, Les ministères institués dans „*Ministeria quaedam*“ et „*Ad pascendum*“. In: MD 115 (1973) 86–96, 95f.

wird zusätzlich nach der Handauflegung das Evangelienbuch geöffnet über dem Kopf gehalten. Sich auf den Inhalt der Übergabehandlungen beschränkend stellt sich die Frage nach deren Unterschied. In der Modellansprache für die Lektoratsbeauftragung wird versucht, diese Spannung zu lösen, indem der Bischof den Lektoren aufgibt: „bei dieser Verkündigung sollt ihr helfen“. Die Engführung des Lektorendienstes auf die nichtevangelischen Lesungen¹¹ kann aber nicht die Lösung sein, um das „Helfen“ zu definieren. Denn dieser Versuch wird weder der *TI* in der Lektoratsbeauftragung gerecht, die die Übergabe der ganzen Heiligen Schrift vorsieht, noch ist sie bibeltheologisch zu rechtfertigen, da die Heilige Schrift als Ganze und in gleicher Weise Wort Gottes ist.¹²

Zweitens ist die Grenzziehung zu den Diensten, die ohne Beauftragung ausgeübt werden, ebenfalls mit offenen Fragen verbunden. Die mit der eingeschränkten liturgischen Beauftragung zusammenhängende Unterscheidung in instituierte und nichtinstitutuierte Lektoren, führt zum Entstehen von Diensten erster und zweiter Klasse, was problematisch ist.¹³ Es stellt sich die Frage, ob es dieser dauernden Zweigleisigkeit bedarf.¹⁴ Die Befähigung zum liturgischen Dienst erwirbt der Laie durch Taufe und Firmung, nicht durch den Empfang einer Beauftragung. Diese soll nach Congar einen dauerhaften Dienst bezüglich seiner direktesten Verbindung mit den Bedürfnissen und habituellen Aktivitäten der Kirche garantieren.¹⁵ Die Praxis sieht freilich nach wie vor anders aus. Der instituierte Lektor entspricht keiner ausgeprägten Realität im kirchlichen Leben, die Aufgabe der Verkündigung in den Pfarrgemeinden wird weiterhin von nichtinstitutuierten Frauen und Männern ausgeübt.

Auf ein interessantes Phänomen wäre noch hinzuweisen. Die Ansätze des Konzils bezüglich der Reform der „Niederer Weihen“ wurden in *Ministeria Quaedam* zwar aufgenommen, ohne sie jedoch konsequent weiterzuführen. Die Dienste werden nicht mehr vom Weihesakrament hergeleitet, sondern vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften (II. Vaticanum, SC 14). Entsprechend dazu wurde die Terminologie geändert: „ordo“ und „ordinatio“ wurden zu „ministerium“ und „institutio“. Die Verbindung zwischen einem liturgischen Faktum und der Realität im Leben der Kirche, also der tatsächlichen Ausübung, wurde betont. Hätte man in der nachkonziliaren Reform diese Vorgaben konsequent weitergedacht, wäre es wahrscheinlich gelungen, das Lektorat aus den „Niederer Weihen“ herauszulösen. *Ministeria Quaedam* aber musste seinen Kompromiss mit der Vergangenheit schließen, so dass man zum Schaden des Lektorendienstes immer noch den „alten

¹¹ *Ministeria quaedam* V; Allgemeine Einführung in das Messbuch 66; Pastorale Einführung in das Messlektionar 49.

¹² Auch das Zueinander der Verkündigungsdienste innerhalb der Weihen ist nicht geklärt. Das liegt aber am Grundproblem des Ordo, da ein einziges Sakrament in drei Teilen vorliegt. Es heißt zwar, dass Diakone und Priester in je spezifischer Weise Anteil haben an der einen, im Weihesakrament vermittelten Sendung der Apostel, die im vollen Umfang vom Bischof ausgeübt wird. Diese Zuordnung wurde jedoch nie aufgelöst. Es wurde auf der einen Seite das „Anteilhaben“ des Priesters am Bischofsamt nie geklärt und auf der anderen Seite die Abgrenzung zwischen dem Dienst des Diakons und dem des Priesters nie vorgenommen. Letztendlich werden sich die Beauftragungs- und Sendungsfeiern nur im Zusammenhang mit einer gelösten Ordotheologie deuten lassen.

¹³ Vgl. B. KLEINHEYER, Lektoren und Vorleser, Kommunionhelfer und Akolythen. Zur liturgischen Einweisung in die Dienste beim Gottesdienst. FS J. Pohlschneider. Hg. K. Delahaye – E. Gatz – H. Jorissen. Aachen 1974, 233–250, 243ff.

¹⁴ Ebd. 249.

¹⁵ Vgl. Y. CONGAR, *Éclaircissement sur la notion des ministères*. In: MD 103 (1970) 115–119, 116.

Schläuchen“ der „Niederer Weiher“ verhaftet blieb. Kaczynski sieht in der ausschließlichen Beauftragung von Männern eine Vorstellung, die dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht entspricht, und dazu führt, dass weiterhin nur Weiehekandidaten beauftragt werden.¹⁶ Jedoch forderte die liturgische Praxis zum Weiterdenken auf, da sie ein Vakuum füllen musste. Zum einen üben nichtinstituierte Lektoren und Lektorinnen den Dienst in den jeweiligen Pfarren tatsächlich aus. Zum anderen definieren sich andere Dienste ebenfalls vom Wort Gottes her und erfolgen auf einen kirchlichen Auftrag, so wie in Österreich die Sendungsfeier der Pastoralassistentinnen und -assistenten.¹⁷ Dort finden sich Elemente der Lektoratsbeauftragung: Die Wortverkündigung wird akzentuiert. Als äußeres Zeichen der kirchlichen Sendung wird die Bibel überreicht. Der erste Teil der Begleitformel ist mit demjenigen der Beauftragungsfeier zum Lektorat nahezu identisch¹⁸. Wie bereits aus ihrem Namen ersichtlich ist, sind sie Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral und üben auch diejenigen Dienste aus, die in *Ministeria Quaedam* und in der Modellansprache des *O.InstLect* für die Lektoren angegeben sind. Diese Sendungsfeier hat durch die damit verbundene praktische Ausübung des Dienstes ihren Sitz im Leben einer Diözese und stellt in einem gewissen Sinn von ihrem theologischen Gehalt eine Aktualisierung und Weiterentwicklung der Lektoratsbeauftragung dar.

5. Lösungsvorschläge

1. Das Lektorat ist von seinem Status *als Durchlaufstadium in einer klerikalen Laufbahn zu befreien*, indem man allgemein die Praxis aufgibt, ausschließlich Weiehekandidaten für diesen Dienst zu beauftragen. Da die Beauftragungen gemäß *Ministeria Quaedam* auch Laien gespendet werden können, die grundsätzlich nicht vorhaben, Priester zu werden, ist es außerdem schwierig nachzuvollziehen, warum die Beauftragungen ehemaliger Seminaristen nach einem Austritt aus dem Seminar ruhen sollten.
2. In Konsequenz zu der Vorgabe des Konzils, die den Lektorendienst dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften (SC 14) zuordnet, sollen *Männer und Frauen als Lektoren bzw. Lektorinnen offiziell beauftragt werden*.¹⁹ In *Ministeria Quaedam* wird weiters auf die Zuordnung von offizieller Einsetzung und konkreter Ausübung Wert gelegt. Wenn die Dienste auch von Frauen ausgeübt werden, ist nicht einzusehen, warum sie von der offiziellen Einsetzung ausgeschlossen werden sollen.²⁰ So würde auch dem oben bereits

¹⁶ Vgl. KACZYNSKI, Beauftragung. In LThK³ 2, 111.

¹⁷ Die Sendungsfeier für kirchliche Dienste in den Diözesen Österreichs. Modellritus zur Sendungsfeier für Pastoralassistentinnen und -assistenten. Im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz vom März 1989, bearbeitet von einer Arbeitsgruppe der LKÖ sowie Vertreterinnen und Vertretern der jeweiligen Institutionen.

¹⁸ Ebd. 9: „Empfange die Heilige Schrift, verkünde und lebe das Evangelium, damit seine Kraft im Leben der Menschen wirksam wird. Unser Herr Jesus Christus, das lebendige Wort Gottes, stärke dich in deinem Dienst.“

¹⁹ Gemäß *Ministeria Quaedam* VII können aufgrund der altherwürdigen Tradition der Kirche nur Männer zum Dienst des Lektors beauftragt werden. 11 Jahre später finden die Rechtsbestimmungen von *Ministeria Quaedam* auch im CIC 1983 der katholischen Kirche ihren Niederschlag (Can 230 § 1).

²⁰ Vgl. F. NIKOLASCH, Die Neuordnung der kirchlichen Dienste. In: LJ 22 (1972) 175. Nußbaum weist darauf hin, dass der Ausschluss der Frau von *Ministeria Quaedam* nicht theologisch begründet wird, sondern mit der Tradition der Kirche, diese ist zwar diesbezüglich sehr eindeutig, aber die Voraussetzung ist die Initiation in die kirchliche Gemeinschaft! Vgl. O. NUSSBAUM, Ge-

angesprochenen Prinzip der Wahrhaftigkeit der Riten, eine der Vorgaben des Zweiten Vatikanums Rechnung getragen werden (SC 34; 50; 59; 88; 94): Ein liturgisches Faktum muss wirklich einer Realität im Leben der Kirche entsprechen. Dienste sollen denjenigen übertragen werden, die die Funktion auch wirklich ausüben.²¹

3. Der Dienst ist von seiner *Zweigleisigkeit* zu befreien! Die neue Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch (AEM³)²² hält leider an der bisherigen Situation fest. Sie gesteht zwar grundsätzlich zu, dass Dienste, die keine Ordination erfordern, Laien übertragen werden können, nimmt aber gleichzeitig eine Einschränkung hinsichtlich der Lektoren (und auch der Akolythen) vor. Terminologisch wird in AEM³ III „De Ministeriis peculiaribus“ zwischen dem Dienst beauftragter Akolythen und Lektoren („De ministerio acolythi et lectoris institutorum“) und den übrigen Diensten („De ceteris muneribus“) unterschieden. Deutlich wird die Unterscheidung zu den nicht institutionierten Lektoren und Lektorinnen in der Nr. 101: „Fehlt ein beauftragter Lektor, so sollen andere Laien zum Vortrag der Lesungen aus der Heiligen Schrift bestellt werden.“ Es gibt also immer noch zwei Kategorien von Lektoren. In AEM³ Nr. 107 scheint eine weitere Unterscheidung hinsichtlich Form der liturgischen Feier der Einsetzung auf:

„Die liturgischen Dienste, die nicht dem Priester oder dem Diakon eigen sind und von denen oben (Nr. 100–106) die Rede war, können auch geeigneten Laien, die vom Pfarrer oder vom zuständigen Kirchenrektor ausgewählt wurden, durch einen liturgischen Segen oder durch eine zeitliche Beauftragung anvertraut werden. Hinsichtlich des Altardienstes sind die vom Bischof für seine Diözese erlassenen Regelungen einzuhalten.“

Als Abschluss dieser Gedanken ist festzuhalten, dass die dem Lektorendienst gemäß AEM³ innewohnende Bedeutung²³, pastorale Wichtigkeit²⁴ und Eigenständigkeit²⁵ durch eine einheitlich gehandhabte und würdige Beauftragungsfeier, die uns zudem mit den feierenden Christen der Urkirche verbindet, wieder hervorgehoben werden würde.

schichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hg. A. Gerhards – H. Brakmann. Paderborn – München 1996, 241.

²¹ Vgl. J. LÉCUYER, Les ordres mineurs en question. In: MD 102 (1970) 97–107, 100f.

²² Institutio Generalis Missalis Romani 2000.

²³ Nr. 29: „Cum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur, Deus ipse ad populum suum loquitur et Christus, praesens in verbo suo, Evangelium annuntiat. Ideoque lectiones verbi Dei, quae elementum maximi momenti Liturgiae praebent, cum veneratione ab omnibus sunt audiendae [. . .].“ (Wann immer in der Kirche die Heilige Schrift gelesen wird, spricht Gott selbst zu seinem Volk und verkündet Christus, gegenwärtig in seinem Wort, die Frohbotschaft. Daher sind die Lesungen des Wortes Gottes eines der wesentlichen Elemente der Liturgie und von allen mit Ehrfurcht aufzunehmen [. . .]).

²⁴ Nr. 101: „[. . .] qui revera apti sint huic muneri adimplendo et sedulo praeparati, ut fideles ex auditione lectionum divinarum suavem et vivum sacrae Scripturae affectum in corde concipiant.“ (Sie [die Lektoren] sollen wirklich geeignet und gut vorbereitet sein, um diese Aufgabe zu erfüllen, damit die Gläubigen aus dem Hören der Lesungen die innige und lebendige Wirkung der Heiligen Schrift innerlich aufnehmen.)

²⁵ Nr. 59: „Munus lectiones proferendi ex traditione non est praesidentiale sed ministeriale. Lectiones ergo a lectore proferantur [. . .].“ (Lesungen vorzutragen ist gemäß der Tradition keine Aufgabe des Vorstehers, sondern eines eigenen Dienstes. Die Lesungen sollen von einem Lektor vorgetragen werden [. . .]); Nr. 99: „In celebratione eucharistica lector proprium munus habet, quod ipse per se exercere debet, quamvis adsint ministri ordinati.“ (Der Lektor hat in der Eucharistiefeier eine eigene Aufgabe, die er auch dann selbst ausführen muss, wenn geweihte Amtsträger anwesend sind.)

1. Textvergleich Rubrik: „Homilia expleta“

Traditio Apostolica	Statuta Ecclesiae Antiqua	Sacramentarium Gelasianum	Missale Francorum	Ordo XXXV	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decimi	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae	Pontificale Guillelmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6	Pontificale Romanum 1972
II. De Lectore		XCVI. Item benedictiones super eos qui sacris ordinibus benedicendi sunt. 750. Praefatio lectoris	I. Incipit de sacris ordinibus 4. Praefatio lectoris	In nomine Dei summi, ordo romano sancta romana ecclesia lector ordinatur	XV. Ordo qualiter in romana aeclesia sacri ordines fiunt 15. Praefatio lector	V. Ordinatio lectoris 5. Praefatio lectoris	VI. De officio lectoris 5. Praefatio lectoris <quam episcopus dicit stans sine mitra>	VII. De ordinatione lectoris 6. Omnibus expeditis, illis genua flectentibus, stans dicit in modum capituli hanc prefationem:	1266. De ordinatione lectoris Ad. 1270 Tum Pontifex cum mitra surgit et, stans versus ad illum adhuc genuflexum, dicit:	De institutione lectorum 5. Homilia expleta, omnes surgunt. Episcopus, sine mitra, fideles ad orandum invitat, dicens:

2. Textvergleich Gebetseinladung

Traditio Apostolica	Statuta Ecclesiae Antiqua	Sacramentarium Gelasianum	Missale Francorum	Ordo XXXV	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decim	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae	Pontificale Guillelmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6	Pontificale Romanum 1972
II. De Lector		XCVI. Item benedictiones super eos qui sacris ordinibus benedicendi sunt. Praefatio lectoris 750. <i>Elegant te Frater tui, ut sis lector in domu dei tui; ut agnoscas officium tuum, ut impleas illud; potens est enim deus, ut augeat tibi gratiam: per.</i>	I. Incipit de sacris ordinibus Praefatio lectoris 1.4. <i>Elegant te Frater tui, ut sis lector in domu dei tui; et agnoscas officium tuum, ut impleas illud; potens est enim deus, ut augeat tibi gratiam: per gratiam: per</i>	In nomine Dei summi, ordo quomodo in sancta romana ecclesia lector ordinatur.	XV. Ordo qualiter in romana aeclesia sacri ordines fiunt. Ordinatio lectorum. Praefatio lectoris XV. 15. <i>Oremus, dilectissimi nobis, Deum patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos N., quos in ordine lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat, quatenus distince legant quae in aeclesia Dei legenda sunt, et eadem operibus impleant.</i>	V. Ordinatio lectoris Praefatio lectoris V. 5. <i>Oremus, dilectissimi, Deum patrem omnipotentem, ut super hunc famulum suum N., quem in ordine lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat, quatenus distince legant quae in ecclesia Dei legenda sunt, et eadem operibus impleant.</i>	VI. De officio lectoris Praefatio lectoris VI. 5. <i>Oremus, dilectissimi, Deum omnipotentem, ut super hos famulos suos quos in ordine lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat, quatenus distince legant quae in ecclesia Dei legenda sunt, et eadem operibus impleant.</i>	VII. De ordinatione lectoris VII. 6. <i>Oremus, dilectissimi, Deum patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos quos in ordine lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat, quatenus distince legant quae in ecclesia Dei legenda sunt, et eadem operibus impleant.</i>	1266. De ordinatione lectoris 1270. <i>Oremus, frater, carissimi, Deum patrem omnipotentem, ut super hunc famulum suum quem in ordine lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat, quatenus distince legat, quae in ecclesia Dei legenda sunt, et eadem operibus impleant.</i>	I. De institutione lectorum 1.5. <i>Deum Patrem, fratres carissimi, suppliciter deprecemur, ut hos famulos suos, ad ministerium Lectorum electos, benedicere dignetur, quatenus munere sibi credito sedulo in ecclesia Dei fungentes, Christum annuntiantes, glorificent Patrem qui in caelis est.</i>

3. Textvergleich der Rubriken „Et omnes“ und „Deinde Episcopus“

Traditio Apostolica	Statuta Ecclesiae Antiqua	Sacramentarium Gelasianum	Missale Francorum	Ordo XXXV	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decim	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae	Pontificale Guillelmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6	Pontificale Romanum 1972
11. De Lectore		XCVI. Item benedictiones super eos qui sacris ordinibus benedicendi sunt.	Incipit de sacris ordinibus	In nomine Dei summi, ordo quomodo in sancta romana ecclesia lector ordinatur.	XV. Ordo qualiter in aecclesia sacri ordines rium. Ordinatio lectorum.	V. Ordinatio lectoris	VI. De officio lectoris Prefatio VI.6.	VII. De ordinatione lectoris	1266. De ordinatione lectoris	I. De institutione lectorum
		751. Benedicito lectoris	I,4. Benedicito lectoris	6.	XV,16.	V,6.		VII,7.	1271.	
				Nam ceteri episcopi per diversas provincias hanc ei benedictionem dare debent, die et tempore quo voluerint, imposita manu super caput ipsius.	Oremus. Et diaconus: <i>Flectamus genua. Levate.</i>	Oremus. Diaconus: <i>Flectamus genua. Levate.</i>	Oremus. <Diaconus.> <i>Flectamus genua. <Resp.:> Levate.</i>	Oremus. Et diaconus: <i>Flectamus genua. Levate. Deinde, versus ad ordinandos genua flectentes, dicit legendo hanc benedictionem:</i>	Tunc Pontifex, mitra deposita stans conversus ad altare dicit: <i>Oremus. Et ministri subiungunt: Flectamus genua. R. Deinde, I,6. Deinde vertens se ad ordinatum genuflexum, dicit,</i>	Et omnes per aliquod spatium in silentio orant. I,6. Deinde Episcopus prosequitur:
					Benedictio eorumdem.	Oratio.	Oratio. <Et dicitur in modum orationis et stando sine mitra.>	Oratio.	sine mitra: Oratio.	

4. Textvergleich der Texte des Segensgebietes

Traditio Apostolica	Statuta Ecclesiae Antiqua	Sacramentarium Gelasianum	Missale Francorum	Ordo XXXV	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decimi	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetud. et usum Rom. Curiae	Pontificale Guillelmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6	Pontificale Romanum 1972
		751. Ben. lectoris <i>Domine, sanctae pater, omnipotens aeternae deus,</i>	I.4. Ben. lectoris <i>Domine, sanctae pater, omnipotens aeternae deus,</i>	6. <i>Domine, sanctae pater, omnipotens, aeternae deus,</i>	XV. 16. Benedicito <i>Domine, sanctae pater, omnipotens, aeternae deus,</i>	V.6. Oratio <i>Domine, sanctae pater, omnipotens, aeternae deus,</i>	VI.6. Oratio <i>Domine, sanctae pater, omnipotens, aeternae deus,</i>	VII.7. Oratio <i>Domine, sanctae pater, omnipotens, aeternae deus,</i>	1272. Oratio <i>Domine, sanctae pater, omnipotens, aeternae deus,</i>	I.6. <i>Deus, fons omnis luminis et bonitatis, qui Unigenitum tuum, Verbum vitae, tuae mysterium hominibus revelaret,</i>
		<i>benedicere digneris</i>	<i>benedicere digneris</i>	<i>benedicere digneris</i>	<i>benedicere dignare hos</i>	<i>benedicere dignare hunc famulum tuum</i>	<i>benedicere dignare hos famulos tuos</i>	<i>benedicere dignare hos famulos tuos</i>	<i>benedicere dignare hunc famulum tuum</i>	<i>hos fratres nostros,</i>
		<i>famulum tuum nomine illum in officio lectoris,</i>	<i>famulum tuum hunc nomen illum in officio lectoris,</i>	<i>III. in officio lectoris,</i>	<i>N. in officio lectorum,</i>	<i>in officio lectorum</i>	<i>in officio lectorum</i>	<i>in officio lectorum,</i>	<i>in officio lectoris</i>	<i>ad ministerium Lectorum electos, benedicere digneris. Praesta ut</i>
		<i>ut assidue lectionum distinctus atque ornatus</i>	<i>ut assidue lectionum distinctus atque ornatus</i>	<i>ut assidue lectionum distinctus atque ornatus</i>	<i>ut assidue lectionum distinctus atque ornatus</i>	<i>ut assidue lectionum distinctus atque ornatus</i>	<i>ut assidue lectionum distinctus atque ordinati dicant</i>	<i>ut assidue lectionum distincti sint atque ordinati dicant</i>	<i>ut assidue lectionum instructus sit atque ordinatus agenda dicat,</i>	<i>ut verbum tuum tugter meditates, et eo valeant erudiri</i>
		<i>curis modulis spiritali devotione resonet aeclesiae: per dominum.</i>	<i>curis modulis spiritali devotione lingua resonet aeclesiae.</i>	<i>curis modulis spiritali devotione grammatice resonet aeclesiae.</i>	<i>et in utroque sanctae ecclesiae gratiam pro suis modulis spiritali devotione resonent.</i>	<i>et dicta opere compleat, ut in utroque sanctae ecclesiae exemplo sanctitatis suae consulat.</i>	<i>et dicta opere compleat, ut in utroque sanctae ecclesiae exemplo sanctitatis suae consulat.</i>	<i>et dicta opere compleat, ut in utroque sanctae ecclesiae exemplo sanctitatis suae consulat.</i>	<i>et dicta opere impleat, ut in utroque sanctae ecclesiae exemplo sanctitatis suae consulat.</i>	<i>et fratribus id fideliter annuntiare.</i>
				<i>Per dominum.</i>	<i>Per.</i>	<i>Per.</i>	<i>Per.</i>	<i>Per. Amen.</i>	<i>Per Dominum.</i>	<i>Per Christum Dominum nostrum. R. Amen</i>

6. Textvergleich der Übergabeformel

Traditio Apostolica	Statuta Ecclesiae Antiqua	Sacramentarium Gelasianum	Missale Francorum	Ordo XXXV	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decimi	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Rom. Curiae	Pontificale Gualtieri Durandi	Pontificale Romanum 1595/6	Pontificale Romanum 1972
11. De Lectore	96. <i>Accipe,</i> <i>et esto verbi dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum his qui verbum dei ministraverunt</i>	XCV. Incipit ordo de sacris ordinibus benedicendis 744. <i>Accipe</i> <i>et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum his qui verbum dei ministraverunt</i>	Incipit de sacris ordinibus	In nomine Dei summi, ordo quomodo in sancta romana ecclesia lector ordinatur	XV. Ordo qualiter in romana aeclesia sacri ordines fiunt. Ordinatio lectorum XV,14. <i>Accipite,</i> <i>et esto verbi Dei relator, habituri, si fideliter et utiliter impleveris officium vestrum, partem cum his qui verbum Dei bene ministraverunt, ab initio.</i>	V. Ordinatio lectoris V,3. <i>Accipe</i> <i>et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium tuum, partem cum his qui verbum Dei ministraverunt ab initio.</i>	VI. De officio lectoris VI,3. <i>Accipite,</i> <i>et esto verbi Dei relator, habituri, si fideliter et utiliter impleveris officium vestrum, partem cum his qui verbum Dei bene ministraverunt ab initio.</i>	VII. De ordinatione lectoris VII,4. <i>Accipite,</i> <i>et esto verbi Dei relator, habituri, si fideliter et utiliter impleveris officium vestrum, partem cum his qui verbum Dei bene ministraverunt ab initio.</i>	1266. De ordinatione lectoris 1269. <i>Accipe</i> <i>et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium tuum, partem cum his qui verbum Dei bene ministraverunt ab initio.</i>	I. De institutione lectorum I,7. <i>Accipe librum sacrae Scripturae et verbum Dei fideliter trade, quo magis in cordibus hominum vigescat.</i> Lector respondet: <i>Amen.</i> Interim, praesertim si multi sunt candidati, cani potest psalmus 18 vel alius cantus aptus.

Michael Plank, Rotholz

„Sinnesrausch und Gotteserlebnis“ ≠ Weihrauch als Droge?

In der folgenden Literaturrecherche geht es primär um die pharmakologischen und toxiologischen Wirkungen des kirchlichen Weihrauchs als Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion.

1. Zur Aktualität des Themas

Auf der Suche nach Publikationen über menschliche Erlebnisse, welche die Attribute „göttlich, himmlisch, religiös“ zugeschrieben erhalten – oder in zeitgemäßer Terminologie „den Mega-Kick“, wird man bereits im Internet recht fündig. In den Ergebnissen der Suchmaschinen (etwa für Bücher und Zeitschriften bzw. Zeitungen) kann man das deutlich gestiegene Interesse in den letzten 15 Jahren erkennen. „Wie erlebe ich das Absolute“, „wie kann ich meine Erlebnissfähigkeit steigern“, „wie kann das Erlebnis des Absoluten vermittelt werden“ – in diese Rubriken lassen sich viele Veröffentlichungen einordnen. Nicht nur in der esoterischen Literatur werden diese Gedanken verfolgt, auch die Freizeit-Wirtschaft, die Werbepsychologie, die Medienindustrie, die Gastronomie, die Medizin und nicht zuletzt die (Religions-)Pädagogik verfolgen diese Fragen; z. B. im Begriff „Ganzheitlichkeit“. In diesem Trend einer „Erlebnisgesellschaft“¹ nimmt es nicht Wunder, wenn Elemente religiöser Liturgie (oder religiösen Ursprungs) in private Lebensstile einfließen: so etwa meditative Bewegungen (speziell aus Asien), alternative Ernährungs- und (Selbst-)Heilmethoden (z. B. aus Tibet, aus dem Schamanismus) und die Verbreitung einer duftreichen Atmosphäre – beispielsweise mit Kerzen, ätherischen Ölen und Räucherwerk. Der weltanschauliche Hintergrund dieser Praktiken wird in den Publikationen teilweise erkannt, respektiert, ja sogar anempfohlen, teilweise ignoriert und dem ursprünglichen Zusammenhang entrissen, vom „Publikum“ auch zeitweise angenommen, quasi in einem „weltanschaulichen Eintopf mitverarbeitet“.

In all diesem Geschehen liegen Chancen und Gefahren, Erkenntnisse und Täuschungen sowohl auf der Seite der „Erlebnishungrigen“ als auch auf der Seite ihrer „Analysierer“. Vor diesem Hintergrund wird auch nach der Rolle der kirchlichen Verkündigung und Liturgie gefragt: vor 8 Jahren sorgte in Österreich eine Verdächtigung des kirchlichen Weihrauchs – er sei ein Suchtmittel – für kurze Aufregung (in der Zeitschrift „Wiener“, siehe unten in Punkt 2.3). Manche wissenschaftliche Untersuchung wurde zitiert oder nahm sich dieses Themas an. In der inzwischen gewachsenen Literatur über den Weihrauch geistert manch missverständliche oder missverstandene Formulierung herum, welche Verunsicherungen nach sich zieht. Mit diesem Artikel möchte ich eine ernst gemeinte Untersuchung einbringen.

¹ Nach dem gleichnamigen Buch von: G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/Main ⁷1997.

2. Zur Botanik und Chemie des kirchlichen Weihrauchs

Im Folgenden gehe ich auf gegenwärtige naturwissenschaftliche Forschung ein, um pathogene Wirkungen des kirchlichen Weihrauchs zu klären.

2.1 Was versteht man unter „Weihrauch“?

Woraus besteht nun „der Stoff, aus dem der kirchliche Duft“ entsteht? Der deutsche Begriff „Weihrauch“ stellt keine botanische, noch chemische, ja nicht einmal eine einheitlich liturgische Bezeichnung dar.² Nicht nur Fachkräfte aus der Ärzteschaft und der Apothekenbranche wollen wissen, womit sie es zu tun haben: „In all diesen Bereichen werden die Begriffe ‚Weihrauch‘ und ‚indischer Weihrauch‘ mitunter verwirrend, unpräzise und gelegentlich auch falsch verwendet.“³ Im „Pastoralliturgischen Handlexikon“ von 1990 wird Weihrauch als „durch Entzünden [...] geeigneter Harze aufsteigende duftende Rauchwolke“⁴ definiert; nicht zu unrecht, wenn es um die wörtliche Bedeutung geht. Zudem benützen die christlichen Kirchen nicht nur botanisch einheitliches Harz, sondern auch Mischungen, in welcher auch Hölzer (z. B. Sandelholz) oder Kräuter (z. B. Lavendel) vorkommen.⁵ Auch der übliche Sprachgebrauch von „Weihrauchstäbchen“ oder „Weihrauch in asiatischen Tempeln“ lässt nicht eindeutig erkennen, woraus diese bestehen. Sucht man über die Internet-Suchmaschinen nach naturwissenschaftlichen englischsprachigen Veröffentlichungen⁶, wird man unter dem Wort „frankincense“ (der klassisch kirchliche Weihrauch) wenig finden⁷, mehr aber unter dem allgemeineren Begriff „incense“⁸, was soviel wie „Räucherwerk“ bedeutet, also Weihrauch ohne Festlegung auf einen geografischen oder religiösen Raum; bezeichnet nicht zuletzt das Wort „incendiary materials“ jede Art von zündfähigem

² Die Suchmaschine www.google.de verweist auf „ungefähr 20.900“ (!) Suchresultate (gefunden am 27.8.2001), allerdings benützt sie das Wort „Weihrauch“ auch als (nicht übertrieben häufigen) Familiennamen. Unter dem Begriff „frankincense“ findet google sogar „ungefähr 59.300“ (!) Suchresultate (gefunden am 2.9.2001). [Im Folgenden werden Internetseiten ohne „http://“ angeführt; in Klammern wird das Zugriffsdatum auf die Webseite angegeben. – Anm. d. Red.]

³ So C. KRECK – R. SALLER, Indischer Weihrauch und seine Zubereitungen einschließlich H15 als traditionelle und moderne Therapeutika: www.mdk-hessen.de/2/publikationen/publi1.html (27.8.2001) S. 1. Vgl. auch: E. HAHN-DEINSTROP – A. KOCH, Weihrauch im Apothekenlabor: www.pharmazeutische-zeitung.de/pza/2000-10/pharm5.htm (27.8.2001) S. 1: „Alle sprechen vom Weihrauch, viele schätzen seine heilende Wirkung, aber eine einfache verlässliche Vorschrift zur Identifizierung der so zahlreich angebotenen Weihrauchharzen fehlte bislang.“

⁴ A. ADAM – R. BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg i. Br. ⁵1990, 554. In diesem unspezifischen Sinn wird er manchmal in der esoterischen Literatur verwendet, so bei: VICTORIA, Zauberduft und Räuchernebel. Eine Einleitung in die Geschichte und Tradition des Weihrauchs: members.teleweb.at/astron/page11.htm (27.8.2001) S. 1 (Weihrauch wird betont nicht mit Olibanum gleichgesetzt!).

⁵ So selbst gesehen in einer als „Pontifikalweihrauch“ bezeichneten Mischung.

⁶ Z. B. unter www.ncbi.nlm.nih.gov (im „PubMed“ des National Library of Medicine – USA); oder dem „SciFinder Scholar“ (Bibliografic Information vom 23.8.2001).

⁷ Ausnahmsweise auf der Webseite im PubMed von NCBI (siehe obige Fußnote) in einem einzigen Artikel von Michie CA und Cooper E., in einem Hinweis auf eine Therapie mit „frankincense and myrrh“ bei Kindern unter Hinweis auf „J R Soc Med 1991 Oct;84 (10): 602-5“: www.ncbi.nlm.nih.gov (27.8.2001). Um auf den kirchlichen Weihrauch hinzuweisen, benutzt beispielsweise die Firma Auroshikha Agarbathies, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 605002 South India, auf ihren Räucherstäbchen-Packungen die Bezeichnung „frankincense incense“!

⁸ Z. B. Ergebnis: 59 items: www.ncbi.nlm.nih.gov (27.8.2001).

und entzündungsfreudigem Stoff⁹. Freilich versteht der deutsche Sprachraum „Weihrauch“ primär als den von den christlichen Kirchen benützten, während asiatische Forscherteams vielmehr den in buddhistischen oder taoistischen Tempeln angezündeten „Weihrauch“ verstehen; so belegen dies auch die in den letzten Jahren häufiger gewordenen Untersuchungen¹⁰ in Japan und China. Dort geht es vor allem um die insektenvertreibende Wirkung¹¹ asiatischen Räucherwerks (beispielsweise mit Zusätzen von Citronellöl¹²), aber auch um dessen mögliche krebserregende Wirkungen¹³.

Der in den christlichen Kirchen verwendete „Weih-Rauch“ entsteht durch Auflegen auf eine glühende Kohle und zwar von Harzkörnern (Tropfen des getrockneten Wundsaftes) bestimmter Bäume der Gattung „Boswellia“, welche in Südarabien, Nordostafrika und Vorderindien heimisch sind.¹⁴ Das Weihrauchharz selbst wird „Olibanum“ genannt.¹⁵ „Der europäische Handel unterscheidet zwischen Olibanum electum, das von den Stämmen abgelöst wurde und pharmazeutisch verwendet wird, und Olibanum in sortis, das unreines vom Boden aufgelesenes Harz darstellt.“¹⁶ Vornehmlich wird das „Weihrauch-Exsudat“ – bzw. die „Tränen“¹⁷ – von *Boswellia carteri* Birdw. und *Boswellia sacra* Flueck. geerntet, doch gibt es noch andere benutzte Arten (insgesamt ca. 25), wie etwa *Boswellia frereana* Birdw., *Boswellia papyrifera* Hochst., *Boswellia odorata* Hutch. *Boswellia serrata* Roxb. („indischer Weihrauch“) gehört zur selben Gattung, wächst jedoch vornehmlich in Indien¹⁸; es ist in letzter Zeit zum Fundort heilender Wirkungen¹⁹ geworden (siehe auch 2.4). Die

⁹ So stets gebraucht in einem der weltweit wichtigsten chemischen Referateorgane „Chemical Abstracts“ (published by „the American Chemical Society“ – Columbus/Ohio, USA), mit fortlaufenden Summaries über chemische Publikationen.

¹⁰ So z. B. ersichtlich in den Beiträgen der „Chemical Abstracts“ seit den 1980er Jahren.

¹¹ Vgl. z. B. Chemical Abstracts 124 (1996) 109753c (die Forschungsberichte werden dort nicht mit Seitenzahlen, sondern mit Jahrgang und Artikelnummer angegeben); Yan – Zang – Song, Study on Chinese herb incense to disinfect wards' air. In: Zonghua Hu Li Za Zhi 1995 Jun 5;30(6):323-4; www.ncbi.nlm.nih.gov (27.8.2001); hier wird betont, dass dem „herb-burn-incense“ die gleichen Effekte wie in Routine-Methoden der „air sterilization“ zukommen, die zu keiner „irritation to the patients“ geführt haben!

¹² Vgl. den Publikationshinweis bei PubMed im NCBI von: Lindsay [u. a.], Evaluation of the efficacy of 3% citronella candles and 5% citronella incense for protection against field populations of Aedes mosquitoes: www.ncbi.nlm.nih.gov (27.8.2001). Auch: D. MARTINETZ – R. HARTWIG, Taschenbuch der Riechstoffe. Ein Lexikon von A–Z. Thun – Frankfurt a. M. 1998, 115.

¹³ Vgl. z. B. Chemical Abstracts 92 (1980) 105594z (incense wird dort näher mit „joss sticks“ bezeichnet); bereits 1967: R. SCHOENTAL – S. GIBBARD, Carcinogens in Chinese incense smoke. In: Nature 1967 Nov 11; 216(115):612; www.ncbi.nlm.nih.gov (27.8.2001).

¹⁴ Vgl. M. PREIFER, Der Weihrauch. Geschichte Bedeutung Verwendung. Regensburg 1997, 11; DERS., Weihrauch. In: LThK³ 10, 1024f.

¹⁵ Vgl. S. BICKEL-SANDKÖTTER, Nutzpflanzen und ihre Inhaltsstoffe. Wiebelsheim 2001, 215.

¹⁶ Hagers Handbuch der Pharmazeutischen Praxis. Drogen A–K. Hg. W. Blaschek [u. a.]. Folgeband 2. Berlin – Heidelberg⁵ 1998, 246.

¹⁷ Vgl. W. SELLAR – M. WATT, Weihrauch und Myrrhe. Anwendung in Geschichte und Gegenwart. München 1997, 51.

¹⁸ Vgl. dazu: D. MARTINETZ – K. LOHS – J. JANZEN, Weihrauch und Myrrhe. Kulturgeschichte und wirtschaftliche Bedeutung. Botanik Chemie Medizin. Berlin 1989, 73–87.

¹⁹ Vgl. etwa: E. SCHROTT, Weihrauch. Die außergewöhnliche Heilwirkung des indischen Weihrauchbaumes. Von der westlichen Medizin neu erforscht. Hilfe bei Rheuma, chronischen Darm-entzündungen und Hirntumoren. München 1998; H. KLUGE – Ch. FERNANDO, Weihrauch und seine heilende Wirkung. Heidelberg 1998.

Körner der Kirchen entstammen also oft einer Mischung (selten botanisch „rein“ – nur von einer Art), welche manchmal mit Kräutern und Hölzern oder Myrrhe (Harz der Baumgattung Commiphora²⁰ – ca. 250 Arten) versetzt sind²¹; in jüngerer Zeit (leider) sogar mit Geruchsstoffen zur Veränderung der Dufttrichtung („Jasmin“, „Akazie“, ...)“²².

2.2 Ist Weihrauch krebserregend?

In diesem Zusammenhang kam es im Sommer dieses Jahres zu verwirrenden Meldungen: „Spiegel Online“ veröffentlicht eine Übersetzung einer wissenschaftlichen Studie mit dem Titel „Weihrauch enthält Krebs erregende Stoffe“²³ und zitiert dabei das britische Wissenschaftsmagazin „New Scientist“. Auch andere Nachrichtenmedien gehen auf diese Information ein: das österreichische „Der Standard“²⁴ – unter dem Titel „Weihrauch macht krank“ – und der ORF auf seiner Religions-Webseite²⁵ – unter dem Titel „Weihrauch gefährdet die Gesundheit“. Sogar die deutsche Version des „Medical Tribune Online“ verwendet in ihrer Kurzfassung den unpräzisen Begriff „Weihrauchstäbchen“.²⁶ Die jeweiligen Texte suggerieren dem Leser, es handle sich um christlich-kirchlich verwendeten Weihrauch. Zudem setzt „NewScientist.com“ das Foto eines asiatischen Mönchs mit Räucherstäbchen neben den Artikel (korrekterweise), während „Spiegel-Online“ das Foto einer christlich-kirchlichen Inzens in seinen Artikel einfügt! Die Bearbeiter der genannten deutschsprachigen Versionen bemerken gar nicht den Fehler einer fatalen Missinterpretation: im Artikel des „New Scientist“²⁷ geht es ausschließlich um eine Untersuchung eines Tempels in Tainan City (Taiwan, R.O.C.) unter der Leitung von Ta Chang Lin von der „National Cheng Kung Univeristy in Tainan“. Im dortigen Vergleich mit einer Straßenkreuzung und mit einer mit Zigarettenrauch verschmutzten Wohnung schneidet das „incense burning“ deutlich schlechter ab, soweit es das Krebsrisiko anlangt (hohe Konzentration an „PAH“ = polycyclic aromatic hydrocarbons, z. B. Benzpyren). Es wurden also ausschließlich asiatische Räucherwerkprodukte untersucht („incense“ ist eben nicht dasselbe wie „frankincense“!). Doch sofort folgt eine negative Kettenreaktion: das „kulturinformationszentrum web-flachsinn“ – „kiz“ – veröffentlicht einen Online-Artikel kurz darauf mit dem Titel: „Raus aus der Kirche! Weihrauch erregt Krebs“.²⁸ Im „Newsroom“ (einem Online-Forum) der Zeitung „Der Standard“ allerdings entdeckt ein kluger Leser den entschei-

²⁰ Zur Botanik der Myrrhe: vgl. MARTINETZ [u. a.] (s. Anm. 18) 89–100.

²¹ Vgl. PFEIFER (s. Anm. 14) 133. Aber auch: R. G. EBERLE, *Kostbarkeit aus dem Morgenland. Weihrauch als Symbol der Gottesverehrung*. In: Kirche. Sonntagszeitung für die Diözese Innsbruck, 25.12.1997, 22; A. WINTER, *Heilpflanzen der Bibel. Was die Bibel uns an Heilgeheimnissen und wertvollen Rezepten offenbart – ergänzt mit neuem Wissen um Wirksamkeit und Anwendung*. Aitrang 1998, 134.

²² Selbst erlebt; gekauft bei: Fa. Spielvogel Paramentenerzeugung, A-3031 Rekawinkel, Quellenhof 14.

²³ Am 3.8.2001 unter: www.spiegel.de/wissenschaft/0,1518,148307,00.html (27.8.2001).

²⁴ Am 2.8.2001 mit Hinweis auf die Nachrichtenagentur APA: derstandard.at/ (29.8.2001).

²⁵ religion.orf.at/tv/news/ne010802_weihrauch.htm (1.9.2001).

²⁶ Am 3.8.2001 (mit Hinweis auf BBC Online News vom 2.8.2001): www.medical-tribune.de/015nachrichten/Weihrauch.html (27.8.2001).

²⁷ Mit dem Titel „Incense burning releases cancer-causing chemicals“ (1.8.2001) von C. O'Brien: www.newscientist.com/news/news.jsp?id=ns99991100 (28.8.2001); dort wird auf das „Bulletin of Environmental Contamination and Toxicology (vol 67, p 332)“ verwiesen.

²⁸ Am 5.8.2001: www.neuemusikzeitung.de/nmz2/kiz/Forum2/HTML/000083.html (27.8.2001).

denden Unterschied und bittet um mehr Präzision.²⁹ Allerdings fand ich einen Hinweis auf eine Untersuchung des Umweltschutz-Instituts von Lausanne in der Schweiz von 1991, die den Einbau von Ventilatoren in einer Kirche in der Nähe von Genf zur Folge hatte, um eine gefährliche Ansammlung von „PAH“ (engl. Bezeichnung für polyzyklische aromatische Kohlenwasserstoffe) durch Weihrauch und Kerzen zu verhindern.³⁰ Übrigens erinnert ein 1992 erschienener Artikel daran, dass asiatisches Räucherwerk (im Unterschied zum kirchlichen) oft eine mit bestimmten Bindemitteln gepresste Masse darstellt, deren Gefahr eher in den verwendeten „chemical ingredients“ liegt als beispielsweise in den Harzen.³¹ Abgesehen davon entdeckte ich auch anderslautende Untersuchungsergebnisse bei asiatischen Räucherstäbchen³², welche deren Verbrennungsprodukten ein geringeres krebserregendes Risiko zuschreiben als einem starken Küchen- oder Tabakrauch. Verhindert hier der religiöse Glaube eine vermehrte gefährliche Intoxikation? Eine solche Untersuchung schiene mir noch ausständig.

2.3 Was hat Weihrauch mit Haschischrauch gemeinsam?

In der verknüpften Internetsuche von „incense“ und „THC“ (die Abkürzung für den im Marihuana – aus Hanf gewonnen – halluzinogen wirksamen Stoff „ Δ^9 -Tetrahydrocannabinol“) fällt mein Blick auf einen einzigen Artikel: in Virginia/USA wurde eine rote Substanz gemeinsam mit anderen Rauschmitteln verkauft und benutzt. Die rote Substanz stellte sich als „Dragon’s Blood incense“ heraus – auch bezeichnet als „*Daemonorops draco*“. Eine Untersuchung an Mäusen im Vergleich und unter Mitwirkung von THC ergab keine durch Dragon’s Blood incense in selber Weise verursachte oder erhöhte Sucht-wirkung. Ein Missbrauch dieses Pflanzenstoffs scheint den Autoren minimal.³³ Auch hier handelt es sich nicht um einen Bestandteil des kirchlichen Weihrauchs, sondern um ein Harz aus der Frucht der Pflanze „*Calamus Draco*“³⁴, einer Palmenart³⁵ auf den Inseln des indischen Archipels.

In der Märzausgabe der österreichischen Zeitschrift „Wiener“³⁶ von 1993 berichten die zwei Reporter Peter Seipel (Text) und Gerhard ABA (Fotos) von der Architektin und FPÖ-Gemeinderätin im niederösterreichischen Hürm (zwischen Melk und St. Pölten) Friederike Hofer, sie sei wegen der bewusstseinsverändernden Wirkung des kirchlichen Weihrauchs „persönlich tief beunruhigt“.³⁷ Ihr „Mitstreiter“ Georg Fridrich – Professor an der HTL für

²⁹ derstandard.at/ (2.8.2001). Herrn M. Gahleitner bin ich hiemit zu Dank verpflichtet.

³⁰ Vgl. Chemical abstracts 114: 170257d.

³¹ Vgl. RATHNAKARA [u. a.], An enquiry into work environmental status and health of workers involved in production of incense sticks in city of Bangalore. In: Indian J Public Health 1992 Apr-Jun; 36(2):38-; www.ncbi.nlm.nih.gov/ (27.8.2001).

³² Vgl. GER [u. a.], Risk factors of lung cancer by histological category in Taiwan. In: Anticancer Res 1993 Sep-Oct;13(5A):1491–500; CHEN – LEE, Genotoxicity and DNA adduct formation of incense smoke condensates: comparison with environmental tobacco smoke condensates. In: Mutat Res 1996 Mar 1; 367(3):105–14; www.ncbi.nlm.nih.gov/ (27.8.2001).

³³ Vgl. FORD [u. a.], Dragon’s Blood incense: misbranded as a drug of abuse? In: Forensic Sci Int 2001 Jan 1; 115(1–2):1–8; www.ncbi.nlm.nih.gov/ (27.9.2001).

³⁴ www.ibiblio.org/herbmed/eclectic/kings/calamus-drac_resi.html (28.8.2001).

³⁵ Aus deren botanischen Verwandten die Rattan-Möbel hergestellt werden: vgl. Botanica. Das ABC der Pflanzen. 10.000 Arten in Text und Bild. Hg. Ch. Gordon. Köln 1998, 165.

³⁶ P. SEIPEL – G. ABA, Heilige Droge. In: Wiener 13 (März 1993) 99f.

³⁷ Vgl. ebd. 100.

Chemische Betriebstechnik in Wels – sieht im Weihrauch „eine ernst zu nehmende Bedrohung der Volksgesundheit“.³⁸ Beide fordern von den österreichischen Behörden eine sofortige Überprüfung: es folgt beim Gesundheitsministerium ein Antrag (Ende Jänner 1993 gestellt) auf „Überprüfung des Weihrauchs als Rauschmittel“.³⁹ Der damalige Pharmazeut und Abteilungsleiter für „Zulassung von Arzneimittelspezialitäten“ Alexander Jentzsch sieht darin „ein sensibles Thema“.⁴⁰ „Überraschend prompt beauftragte die Suchtgiftüberwachungsstelle des Gesundheitsministeriums die Bundesstaatliche Anstalt für experimentell-pharmakologische und balneologische Untersuchungen mit den heiklen Nachforschungen.“⁴¹ Doch es gab seither von dieser offiziellen Seite keine einzige Veröffentlichung über Ergebnisse. Landete der Antrag in den Schubladen oder sind die Arbeiten darüber noch nicht ausgewertet? Jentzsch gibt bereits 1993 zu bedenken, dass es vom finanziellen Aufwand her und in Beachtung größerer Prioritäten eher schwierig sei einer solchen Untersuchung nachzugehen.⁴² Nach jüngster Auskunft auf meine telefonische Anfrage hin⁴³ gibt es keine „offiziellen Untersuchungsergebnisse“.

Worauf stützten sich Friederike Hofer und Georg Fridrich? In diesem Artikel erwähnt Fridrich „Studien der Leipziger Wissenschaftler Dieter Martinetz, Karlheinz Lohs und Jörg Janzen. Diese fanden heraus, dass die beiden Weihrauchinhaltsstoffe Verbenol und Olivetol bei der Räucherung wahrscheinlich zu THC (Tetrahydrocannabinol) synthetisiert werden. Und das ist nichts anderes als der Stoff, aus dem die süßen Haschischträume sind“⁴⁴. Zu dieser Publikation⁴⁵ sind folgende Bemerkungen zu treffen:

1. dort genannte Studien mit zwei Boswellia-Fractionen bei Ratten wirkten wohl analgetisch und sedierend, jedoch wird keine pathogene oder lebensbedrohliche Reaktion erwähnt;
2. dort genannter Chemiker Ludwig Klages (1872–1956) erwähnt wohl den Weihrauch neben Opium, stellt aber keinen chemischen Zusammenhang auf, sondern wünscht sich eine Untersuchung von Rausch und Rauschmitteln (neben „Lorbeer, ... ätherische Öle, ...“);
3. eine chemische Synthese von THC im Räucherungsprozess wird nicht festgestellt, sondern als theoretische Möglichkeit angedeutet;
4. in einer abschließenden Bemerkung hiezu wird nicht von einer suchterzeugenden oder hypnotischen Wirkung auf den Menschen gesprochen, sondern nur von der Möglichkeit eines erklärbaren „stimulierenden“ Effekts; wobei die Forscher betonen, das Olibanumharz nicht als gefährliche Droge diskreditieren zu wollen.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Mein Telefongespräch am 6.9.2001 mit der betroffenen Abteilung und Dr. A. Jentzsch persönlich.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vorherige Äußerung Fridrichs und der Reporter bezieht sich ziemlich sicher auf: MARTINETZ [u. a.] (s. Anm. 18) 136–139.

Soweit die Interpretation der veröffentlichten Texte. Wie äußern sich andere Quellen zur Entstehung der psychotrop wirksamen Tetrahydrocannabinole, deren es aufgrund verschiedener chemischer Strukturen mehrere gibt?⁴⁶

Direkte Hinweise auf mögliche biogene Synthesewege von THC habe ich noch zwei gefunden: a) in einem organisch-chemischen Standardwerk⁴⁷ wird Δ^1 -3,4-trans-Tetrahydrocannabinol aus dem Terpen Citral (beispielsweise in Lemongras-Öl enthalten) und Olivetol theoretisch synthetisiert (möglicherweise als Hinweis auf die Laborpraxis⁴⁸, jedoch nicht auf die Pyrolyse von Weihrauch!). Während Verbenol sehr wohl in Weihrauchölen gefunden wurde⁴⁹, kommen – laut Martinetz selbst⁵⁰ – Citral und Olivetol als solche nicht in Weihrauchölen vor, wohl aber strukturverwandte Terpene und Phenole bzw. Phenoether⁵¹. b) ein Standardwerk für Arzneidrogen⁵² weist auf eine Biosynthese (mit Hilfe von Enzymen) des THC in Cannabis Sativa (indischem Hanf) hin, wobei wiederum ein Terpen (hier Geraniol) und Olivetolsäure wirksam werden, doch vom Weihrauch wird hier nicht gesprochen.

Zusammenfassend kann hiezu gesagt werden, dass bei Martinetz und den beiden vorhin genannten Werken nur von theoretischen Synthesewegen aus strukturähnlichen Edukten (Ausgangsstoffen) die Rede ist, jedoch niemals von einer im Weihrauch oder dessen Räucherung nachgewiesenen Reaktion⁵³. Es ist also verfehlt, aus solcher Literatur auf eine bewiesene halluzinogene Wirkung des Weihrauchs zu schließen. Fridrich und Hofer haben schlichtweg geirrt und voreilig geurteilt.

Trotzdem mag eine Untersuchung angebracht sein. Doch wird in den mir verfügbaren Quellen von keinem Nachweis des THC im Weihrauch berichtet, ja in drei Fällen⁵⁴ wird er

⁴⁶ Vgl. hiezu: R. DUANE SOFIA, Cannabis: Structure-activity Relationships. In: Handbook of Psychopharmacology. Hg. L. Iversen [u. a.]. 12. New York 1978, 319–371.

⁴⁷ Vgl. R. T. MORRISON – R. N. BOYD, Lehrbuch der Organischen Chemie. Weinheim ²1978, 875. Und ausführlich in: DIES., Supplement zum Lehrbuch der Organischen Chemie. Lösungen zu den Übungen und Aufgaben. Weinheim 1978, 356.

⁴⁸ Vgl. die dortige Bemerkung „in verdünnter Säure“, ebd.

⁴⁹ Vgl. Römpf Lexikon Naturstoffe. Hg. B. Fugmann [u. a.]. Stuttgart 1997, 498. Weiters: E. GILDEMEISTER – F. HOFFMANN, Die ätherischen Öle. 3b. Berlin ⁴1962, 218. Und nicht zuletzt: MARTINETZ [u. a.] (s. Anm. 18) 160.

⁵⁰ Vgl. MARTINETZ, ebd. 153–168; und: MARTINETZ – HARTWIG (s. Anm. 12) 272f.

⁵¹ Wie er selbst bei seiner „Rekonstruktion“ zugibt: vgl. MARTINETZ [u. a.] (s. Anm. 18) 138.

⁵² G. SCHNEIDER – K. HILLER, Arzneidrogen. Berlin – Heidelberg ⁴1999, 188f.

⁵³ Selbst wenn THC bei der Räucherung kirchlichen Weihrauchs entdeckt werden sollte, bleiben immer noch die Fragen nach dessen Konzentration und dessen therapeutischen oder pathogenen Funktion.

⁵⁴ Vgl. Chemical Abstracts (1995) 123: 16389c (eine Umweltstudie der Universität von Bahrein ergab in den Inhaltsstoffen des Rauchs von Weihrauch kein THC); weiters: M. PAILER [u. a.], Constituents of Pyrolytic Products obtained from Gum Resin of Boswellia carteri Birdw. (Incense „Aden“) I–III. In: Chem. Volume 112 (1981) 341–358: www.sciencedirect.com/ (23.8.2001). H. SAFAYHI, Wie der Haschisch in den Weihrauch kam: www.pharmazeutische-zeitung.de/pza/2001-10/pharm2.htm (27.8.2001). Ch. RÄTSCH, Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung. Aarau/Schweiz 1998, 93 (eine Studie des Pharmazeutischen Instituts an der Universität Bern findet kein Nanogramm THC beim Verbrennen des Weihrauchs; da es verschiedene Sorten von Olibanum gibt und eventuell unerforschte psychoaktive Stoffe, bleibt eine gewisse Offenheit in diesem Zitat); derselbe Autor war sich in einem früheren Werk noch sicher, dass „Cannabinole [...] im Weihrauch enthalten sind“; Ch. RÄTSCH, Pflanzen der Liebe. Aphrodisiaka in Mythos, Geschichte und Gegenwart. Bern 1990, 192.

sogar ausdrücklich verneint. Zudem kann THC noch in 0,02ml Körperflüssigkeit bis auf 10^7 mol nachgewiesen werden⁵⁵ (hat man darauf Ministranten schon getestet?), so ist es mir schleierhaft, wie eine US-amerikanische Apotheke⁵⁶ THC im Harn auf Weihrauch zurückführen kann. Wenn das Standardwerk „Hagers Handbuch der pharmazeutischen Praxis“⁵⁷ nichts von ähnlichen Prozessen erwähnt und eine botanische Datei⁵⁸ einen veralteten Hinweis auf THC im Weihrauch in einer jüngeren Ausgabe gelöscht hat, scheint es mir an der Zeit, nach einem „Politikum“ in dieser ganzen Diskussion zu fragen. Hat nicht zuletzt Martinetz selbst in einem jüngeren Artikel über den Weihrauch nichts von diesem „sensiblen Thema“ geschrieben⁵⁹, während sein Hauptwerk aus der Zeit der DDR stammt. Friederike Hofer selbst steht – laut genanntem Artikel im „Wiener“ – „mit den katholischen Würdenträgern auf Kriegsfuß“.⁶⁰ Einfach ärgerlich bleibt manch schlecht recherchierter und irreführend formulierter Hinweis auf „Rausch/THC und Weihrauch“ in Internet und Literatur.⁶¹

Nichtsdestotrotz möchte ich noch kurz auf mögliche Wirkungen des Weihrauchs eingehen.

2.4 Wie wirkt Weihrauch?

An der Spitze gegenwärtigen Interesses pharmakologischer Forschung steht der therapeutische Einsatz von *Boswellia serrata* Roxb. (indischer Weihrauch) und dem ayurvedischen Spezialextrakt aus dessen Harz mit der Bezeichnung „H15“.⁶² Gewisse Inhaltsstoffe – vornehmlich die Boswelliasäuren (Grundgerüst sind 5 verknüpfte Cyclohexanringe) – hemmen die Aktivität der 5-Lipoxygenase und damit die Leukotrienbildung, welche für die Erhaltung einer Reihe von chronischen Entzündungen verantwortlich sind (z. B.

⁵⁵ Vgl. Lexikon Biochemie. Hg. H.-D. Jakubke. Weinheim 1976, 541.

⁵⁶ www.thegoodearth.cc/Apothecary/herbs/Frankincense.htm S. 2 (3.9.2001).

⁵⁷ Vgl. Hagers Handbuch der Pharmazeutischen Praxis (s. Anm. 16) 245–252.

⁵⁸ Vgl. G. WOOTEN, Herbal Database: www.mymethow.com/ (2.9.2001).

⁵⁹ Vgl. D. MARTINETZ, Vom heiligen zum heilenden Duft. Balsam, Weihrauch, Myrrhe und Bdellium als Therapeutika. In: NiU – Chemie 5 (1994) Nr. 22, 41–47. Die Autoren Martinetz und Lohs werden in ihrem Hauptwerk zum Weihrauch mit der „Forschungsstelle für Chemische Toxikologie der AdW der DDR, Leipzig“ genannt: Martinetz [u. a.] (s. Anm. 18) 4; das Werk selbst wurde in der DDR gedruckt.

⁶⁰ SEIPEL – ABA (s. Anm. 36) 99.

⁶¹ Vgl. S. FISCHER-RIZZI, Botschaft an den Himmel. Anwendung, Wirkung und Geschichten von duftendem Räucherwerk. München 1999, 178; H. HOHE – C. VON USLAR GLEICHEN, Michaels großer „ätherischer Öle“ Führer. Peiting 1991, 104 (Weihrauch-Öl sei THC-haltig!); A. A. SCHWARZ – R. P. SCHWEPPE, Natürlich heilen mit Weihrauch. Entzündungen und Atemwegserkrankungen behandeln, Muskelschmerzen und rheumatische Beschwerden lindern. München 1998, 19; M. HENGLEIN, Die heilende Kraft der Wohlgerüche und Essenzen. München 1985, 33 („psychotrope Stoffe“, eine u. U. noch akzeptable Formulierung); WINTER (s. Anm. 21) 135; R.-M. WIESHAMMER, Der 5. Sinn. Düfte als (un)heimliche Verführer. Rott/Inn 1995, 105. Schließlich erscheint auf der homepage des „grow! Magazins“ der Hanfszene (!) eine ausführliche Darstellung über Weihrauch mit zwei Hinweisen auf THC: zuerst positiv dann negativ: www.grow.de/Archiv/Magazine/5-00/weihrauch/Weihrauch.htm (27.8.2001). Zuerst positiv doch schließlich missverständlich (als „Rauschmittel“) formuliert auch die ORF-News-Site: religion.orf.at/tv/news/ne01222_weihrauch.htm (1.9.2001).

⁶² Vgl. SCHROTT (s. Anm. 19) 25.33.

Colitis ulcerosa, Morbus Crohn, Asthma bronchiale).⁶³ Nicht nur die erwähnten Monografien von Ernst Schrott und Heidelore Kluge mit R. Charles Fernando nehmen sich dieses Themas an, bereits das Internet bietet zahlreiche Informationen dazu.⁶⁴ Da es sich dort jedoch um primär innerliche Anwendungen handelt, muss hier offen gelassen werden, inwiefern der kirchliche Räucherungsprozess zur entzündungshemmenden Wirkung solcher Art beiträgt. Dass die Räucherung prinzipiell desinfizierend wirkt steht außer Frage.⁶⁵ Andere innerliche Anwendungen wie Beimischungen zu Wein⁶⁶ (ähnlich der Beifügung des Harzes der Aleppokiefer zum Wein der griechischen Rebsorten Savatiano und Rhoditis [„Retsina“⁶⁷]) und zu Salben⁶⁸ waren bereits im Altertum üblich. Weitere Verwendungen des Weihrauchs wie auch in Backwaren, Getränken und kosmetischen Produkten⁶⁹ entnehmen man einschlägiger Literatur.

Einer Untersuchung würdig zeigen sich mögliche Kombinationen des Weihrauchs mit anderen Pflanzen und ihre Wechselwirkungen. Wenn allerdings in Indien Weihrauchkörner mit Opium, Tabak oder Cannabis gegessen oder geräuchert werden bzw. wurden⁷⁰, so steht dies in kirchlicher Praxis nicht zur Debatte. Weiters dürfen mögliche Allergene⁷¹ oder Verunreinigungen⁷² nicht ausgeschlossen werden, welche Ursache für eine individuelle Abneigung, Reizreaktion oder Übelkeit sein können. Zudem besteht ein Unterschied darin, ob die Weihrauchkörner auf einer heißen Metallplatte zum Schmelzen gebracht wer-

⁶³ Vgl. R. HÄNSEL – O. STICKER – E. STEINEGGER, *Pharmakognosie – Phytopharmazie*. Berlin – Heidelberg 1999, 521f; SCHNEIDER – HILLER (s. Anm. 52) 319.324. SCHROTT, ebd. 62–75. Hagers Handbuch der pharmazeutischen Praxis (s. Anm. 16) 249ff.

⁶⁴ Z. B.: www.naturheilkunde-online.de/Fachartikel/weihrauch.htm (27.8.2001) und www.heilpflanze.ch/weihrauch.htm. Eine eigene (!) Internet-Seite für den Weihrauch bieten die URL: www.weihrauch4you.de/ und Michael Pfeifers seriös geführte Information www.incens.de/

⁶⁵ Dies erwähnt fast jede größere Darstellung des Weihrauchs, wobei diese Wirkung von einer Vielzahl von Pyrolyseprodukten ausgeht und sich nicht auf die Räucherung von Weihrauch beschränkt. Schrott sieht keine Gefahr im (maßvollen) Räuchern einer Wohnung; vgl. SCHROTT (s. Anm. 19) 92–95.

⁶⁶ Vgl. R. J. FAZEKAS, *Weihrauch: ein neues altes Phytotherapeutikum*. Materialkunde – Geschichte – Pharmakologie – Therapie: www.naturheilkunde-online.de/Fachartikel/weihrauch.htm S. 2 (von 9) vom 27.8.2001.

⁶⁷ Vgl. A. DOMINÉ, *Wein*. Köln 2000, 750.

⁶⁸ Vgl. G. OHLOFF, *Irdische Düfte himmlische Lust. Kulturgeschichte der Duftstoffe*. Frankfurt a. M. – Leipzig 1996, 46; SELLAR – WATT (s. Anm. 17) 68.

⁶⁹ Vgl. BICKEL-SANDKÖTTER (s. Anm. 15) 215; R. HALL – D. KLEMM, *H&Rlexikon Duftbausteine*. Die natürlichen und synthetischen Komponenten für die Kreation von Parfums. Hamburg 1985, 107. Die evangelische Kirche in Hamburg hat anlässlich des Jubiläums „Weihnachten 2000“ gemeinsam mit dem größten Dufthersteller Frankreichs ein Weihnachtsparfüm „Cygni 35“ entwickelt. Der Unisex-Duft enthält u. a. Anteile von Passionsfrucht und Weihrauch: religion.orf.at/tv/news/ne01214_duft.htm (1.9.2001), zu beziehen bei: Domus Domini, Schillerstr. 26, 22767 Hamburg, info@domus-domini.de.

⁷⁰ Vgl. RÄTSCH (s. Anm. 54) 98ff.103.132; OHLOFF (s. Anm. 68) 37.183.

⁷¹ Vgl. KLUGE – FERNANDO (s. Anm. 19) 47; MARTINETZ – HARTWIG (s. Anm. 12) 273. Es gibt übrigens auch 5 giftige Commiphora-Arten in Afrika; vgl. H.-D. NEUWINGER, *Afrikanische Arzneipflanzen und Jagdgifte*. Chemie, Pharmakologie, Toxikologie. Ein Handbuch für Pharmazeuten, Mediziner, Chemiker und Biologen. Stuttgart 1994, 248ff.

⁷² Vgl. den Hinweis auf verunreinigtes Harz oder Verfälschungen bei: WINTER (s. Anm. 21) 134f; und: Hagers Handbuch der pharmazeutischen Praxis (s. Anm. 16) 246. Auch sind fallweise toxische Reaktionen von Aldehyden in Pyrolysaten zu bedenken (vgl. Chemical Abstracts [1995] 123: 16389c).

den oder auf einer glühenden Kohle, oder ob Olibanumöl in der Duftlampe verdunstet bzw. verdampft. Aus eigener Erfahrung kenne ich den Unterschied in Geruch und Wirkung, wie es auch Literatur und Forschung berichten.⁷³

Kennt man heute über 250 Inhaltsstoffe und Pyrolyseprodukte, so konnte man bis jetzt noch nicht das Molekül ausfindig machen, welches für den typischen Geruch verantwortlich ist.⁷⁴ Die Erforschung des Weihrauchs kann sich überdies nicht nur auf seine einzelnen Inhaltsstoffe beschränken, sondern muss auch deren Synergie berücksichtigen.⁷⁵ Allein die Duftwahrnehmung des Menschen ist komplex genug und gibt Anlass, nicht zuletzt über die Wechselwirkungen „zwischen Leib und Seele“ (so die klassische Dichotomie) nachzudenken. Aus ökonomischen Gründen kann hier nicht näher auf die Physiologie, Psychologie und Soziologie des Geruchssinnes⁷⁶ eingegangen werden (einen gelungenen Überblick bietet Pfeifer in seinem Standardwerk⁷⁷); lediglich einige Erwägungen wollen Theologie und Naturwissenschaft zu weiteren (gemeinsamen?) Forschungen anregen. Besonders die Aromatherapie⁷⁸ nimmt sich dieses Themas an, auch eine „Duft-Farb-Ton-Therapie“⁷⁹ wird entwickelt und auf den psychosomatischen Zusammenhang des Hals-Nasen-Ohren-Bereichs sei hingewiesen⁸⁰. Ebenfalls stellt sich die Frage, warum gerade eine Substanz bzw. Mischung beim ersten Probanden in der einen oder anderen Weise toxisch oder therapeutisch wirkt und beim zweiten Probanden nicht. Außer in physiologischen Eigenheiten sehe ich dies auch in den psychologischen begründet. Wenn schon der Geruchssinn bereits bei kleinsten Mengen⁸¹ und stereochemischen Unterschieden (etwa optischer Aktivität) empfindlich reagiert⁸² und nicht nur die chemische Struktur von Arzneistoffen sondern auch ihre unterschiedliche kristalline Form eine Rolle spielen⁸³, warum sollte nicht auch der menschliche Geist aktiv – wie ein „Quantensprung oder eine Unschärfelation in der Pharmakodynamik“ – beteiligt sein? Der Placebo-Effekt wäre dann nicht

⁷³ Vgl. A. STRASSER, *Gesund und fit durch Weihrauch*. Rastatt 1999, 27; Chemical Abstracts (1981) 95: 30213a; MARTINETZ – HARTWIG (s. Anm. 12) 273; SCHWARZ – SCHWEPPE (s. Anm. 61) 34–39.

⁷⁴ Vgl. OHLOFF (s. Anm. 68) 67.

⁷⁵ Vgl. SELLAR – WATT (s. Anm. 17) 51f; SCHWARZ – SCHWEPPE (s. Anm. 61) 32f.

⁷⁶ Vgl. hiezu: ADAM – BERGER (s. Anm. 4) 113; F. MECHSNER – W. VOLZ, *Immer der Nase nach*. In: GEO 06/1987, 14–34; MARTINETZ – HARTWIG (s. Anm. 12) 168–172; WIESHAMMER (s. Anm. 61) 10–37. Einen „biblisch-chemischen“ Einblick bietet: H. KLOTZ, *Der Pfaffe und der Alchimist. Was Chemiker von Theologen wissen sollten und umgekehrt*. Stuttgart 1999, 157–168.

⁷⁷ Vgl. PFEIFER (s. Anm. 14) 143–153.

⁷⁸ Vgl. hiezu: J. VALNET, *Aromatherapie. Gesundheit und Wohlbefinden durch pflanzliche Essenzen*. München 121986; R. B. TISSERAND, *Aromatherapie*. Freiburg i. Br. 1980; P. JELLINEK, *Die psychologischen Grundlagen der Parfümerie. Untersuchungen über die Wirkungen von Gerüchen auf das Gefühlsleben*. Heidelberg 31973; SCHWARZ – SCHWEPPE (s. Anm. 61) 50–64; KLUGE – FERNANDO (s. Anm. 19) 45f.

⁷⁹ Vgl. H. KARSTEN, *Der Einfluß der Duft-Farb-Ton-Therapie bei psychosomatischen Erkrankungen. Ein neuer Weg gegen den Tablettenmißbrauch*. Heidelberg 31983.

⁸⁰ Vgl. R. KLUSSMANN, *Psychosomatische Medizin. Ein Kompendium für alle medizinischen Teilbereiche*. Berlin – Heidelberg 41998, 465–479.

⁸¹ Die Homöopathie beruht in der innerlichen Anwendung auf diesem Prinzip.

⁸² Vgl. E. BREITMAIER, *Terpene. Aromen, Düfte, Pharmaka, Pheromone*. Stuttgart – Leipzig 1999, 185–187.

⁸³ Hiebei wird von der „Polymorphie von Arzneistoffen“ gesprochen, vgl. etwa: J.-O. HENCK – U. J. GRIESSER – A. BURGER, *Polymorphie von Arzneistoffen. Eine wirtschaftliche Herausforderung?* In: *Pharm. Ind.* 59,2 (1997) 165–169.

mehr ein lästiges Hindernis in der Erklärung von Heilungsprozessen, sondern ein Hinweis darauf, dass nicht nur die Chemie die Seele beeinflusst, sondern ebenso die Seele die Chemie des Körpers. Was mich berauscht, krank oder gesund macht, ist auch abhängig von meiner (Lebens-)Einstellung, von meinem Glauben. Materie und Geist spielen eben beim Menschen untrennbar zusammen. Neben chemischen „Verwandten“ von Tabak⁸⁴ und tierischen Sexuallockstoffen in den Inhaltsstoffen⁸⁵ sei die bedeutende Rolle der Erinnerung des Riechenden genannt. Bei angenehmen physiologischen und psychologischen Assoziationen und erst recht bei aktivem Gottvertrauen und Glaubensleben nimmt es nicht Wunder, wenn sich Entspannung und Stimmungsaufhellung einstellen.⁸⁶ Dazu braucht es keiner Deutung des Weihrauchs als Suchtstoff, vielmehr scheint diese mir eine Scheinerklärung in Ermangelung psychologischer und theologischer Deutungsmöglichkeiten. Überdies möchte ich die Auslegung des Suchtbegriffs bei der von Martinetz erwähnten Beobachtung hinterfragen.⁸⁷ Immerhin halte ich einen Menschen erst dann für süchtig, wenn er ohne einen spezifischen Rausch, den er häufig anstrebt, nicht mehr zum Überleben auskommt. Das „Weihrauch-Schnüffeln“ halte ich jedoch nicht für eine Krankheit, sondern für eine „lustvolle Vorliebe“. Stellt man allerdings das Bedürfnis nach religiöser Erfahrung in die Kategorie der Sucht, gerät die Diskussion auf eine andere Ebene. Selbst wenn körpereigene Endorphine eine Rolle spielen und selbst wenn psychotrope Chemismen ablaufen, wird man hier alle möglichen positiven Funktionen einer palliativen Hilfe, einer Heilung oder sogar einer wahrheitsgetreuen Selbst- und Fremderkenntnis berücksichtigen müssen. Wie die Ekstase wird sich dann ein „gepflegter (religiöser) Rausch“ als eine Quelle der Welt- und Gotteserkenntnis etablieren. Manches ehemals als Suchtgift bezeichnete „natürliche oder synthetische Wirkmittel“ wird zum Heilmittel rehabilitiert werden.⁸⁸ Die Grenzen zwischen der Droge als Suchtmittel und der Droge als Arznei fließen ineinander. Ob die Kirche bei ihrem Gottesdienst in einer fernen Zukunft andere „Räuchermittel“ als ihren klassischen Weihrauch oder irgendwelche heutigen Rauschmittel zulässt⁸⁹, sei dahingestellt. Ich denke, die Kirche hat eine Vielzahl weitaus wichtigerer Wege und Deutungen „des Gotteserlebnisses“ anzubieten, ohne sich in die Gefahr einer politischen Manipulation begeben zu müssen.⁹⁰

⁸⁴ Vgl. BREITMAIER (s. Anm. 82) 78 („Cembrane“).

⁸⁵ Vgl. WIESHAMMER (s. Anm. 61) 105; einen möglichen Hinweis dazu fand ich bei: BREITMAIER, ebd. 30 (Verbenol gehört zu den Sexualhormonen der Borkenkäfer).

⁸⁶ Vgl. etwa SELLAR – WATT (s. Anm. 17) 74. Diesen Effekt beginnt man in einem US-amerikanischen Hospital bereits zu nutzen: vgl. J. ROCHE, Creative ritual in a hospice. In: Health Prog 1994 Dec; 75(10):45–7,55: www.ncbi.nlm.nih.gov (27.8.2001). Dass Weihrauch beruhigt, aber nicht müde macht, belegen: KLUGE – FERNANDO (s. Anm. 19) 50; und: ein Zeitungsausschnitt auf S. 8 (von 10) unter: www.heilpflanze.ch/weihrauch.htm (27.8.2001).

⁸⁷ Vgl. MARTINETZ [u. a.] (s. Anm. 18) 138.220.

⁸⁸ Wie z. B. die positiven Wirkungen des THC bei Multipler Sklerose (nicht auf dessen halluzinogene Eigenschaften zurückzuführen): vgl. B. FROHN, Handbuch der psychoaktiven Pflanzen. Pflanzliche Heilmittel gegen psychische Erkrankungen. Augsburg 1999, 211ff; vgl. auch: Modern Times vom 3.8.2001 (22.30 Uhr), Österreichischer Rundfunk Fernsehprogramm ORF 2.

⁸⁹ Zur derzeitigen kirchlichen Vorschrift vgl. PFEIFER (s. Anm. 14) 133.

⁹⁰ Ich erinnere mich an einen interessanten Spielfilm mit dem Titel „Petersburger Schnee“ (gesehen in den 1980er Jahren im ORF; nähere Quellen sind mir leider nicht bekannt), in welchem die bewusste Zugabe von Mutterkornalkaloiden in die Nahrungsmittel der armen Bevölkerung zu einer politischen Wende führt. Doch um nicht missverstanden zu werden: Gott begegnet uns auf vielfältige Weise, nicht nur im „Überfluss“ und im „Schwelgen“; diese Korrektur wird sich eine mitteleuropäisch geprägte Theologie gefallen lassen müssen.

3. Fazit und Dank

Es ist wesentlich verfrüht, von einer abgeschlossenen Erforschung des kirchlichen Weihrauchs und der Vielfalt seiner Wirkungen sprechen zu wollen. Bleiben daher manche Möglichkeiten bisher unentdeckter psychoaktiver Stoffe offen, so sind die Nachweise von THC in seinem Pyrolysat bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt klar negativ, was auch bei anderen Olibanumsorten zu erwarten sein wird. Völlig verfehlt scheint es mir, ihm eine Suchtwirkung gemäß dem Suchtmittelgesetz zuzuschreiben. Die Diskussion hat allemal gezeigt, dass Verantwortung und Sinneswahrnehmung des Menschen zusammengehören.⁹¹ Wenn die Beliebtheit des Weihrauchs dem „Wahren, Schönen und Guten“ dient, kann uns bewusst werden, dass es im Genuss des Guten möglich ist, Gott im Urvertrauen auf die gute Wirkung des Guten wahrzunehmen.⁹²

Bedanken möchte ich mich abschließend bei jenen Menschen, die mir bei dieser Untersuchung „leibhaftig“ sehr geholfen haben: Sieghart Emhofer, Rudolf Pacik, Hasso von Zychlinski, Andrea Schmidt, Athineos Philippou, Hermann Stuppner, Heidi Margreiter und Bernhard Gfrerer.

⁹¹ Solches betonte schon der geistliche Lehrer der hl. Teresa von Avila: Petrus von Alcántara OFM (1499–1562), vgl. P. DYCKHOFF, Über die Brücke gehen. Exerzitien im Alltag nach Petrus von Alcántara. München 2001, 238.

⁹² Vgl. hierzu: M. PLANK, Bonum Deus Bonus. Über die Gutheit Gottes in den Schriften des San Francesco d'Assisi. Salzburg 1990 (Theol. Dipl.); DERS., Gotteswahrnehmung. Eine Studie am „Brief an die Gläubigen“ des Franz von Assisi, (Theol. Diss.) voraussichtlich Salzburg 2001 (in Arbeit).

Lesermeinung:

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Begräbnisfeier

Die Freiheit eines Kardinals

Als Mitbeteiligter und Mitverantwortlicher, aber in eigener Initiative und ohne jeden offiziellen oder auch nur offiziösen Auftrag, möchte ich zu der nicht ganz unerwarteten Diskussion über die Wiener Studienausgabe¹ Stellung nehmen. Neben der für den Leser leicht nachvollziehbaren Absicht, das Wiener Projekt hier nochmals argumentativ zu begründen, leiten mich dabei vor allem liturgiewissenschaftliche und pastoralliturgische Aspekte, auf die ich im Rahmen der Auseinandersetzung besonders aufmerksam wurde. Der vorliegende Beitrag kann nicht alles umfassen, was zu sagen ist. Vor allem möchte er auch in Respekt vor den zu besprechenden Autoren und deren Beiträgen weder belehrend oder gar unkollegial auftreten. Im weiten Netz der liturgiewissenschaftlich Tätigen ist freundschaftliches Miteinander eine wesentliche Voraussetzung, um gemeinsame fachspezifische Ziele anzugehen.

Unter dieser – und nur unter dieser – Voraussetzung darf hier Bezug genommen werden auf drei Publikationen jüngsten Datums aus prominenter liturgiewissenschaftlicher Feder: K. RICHTER, *Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit*. In: *HID* 55 (2001) 155–166; W. HAUNERLAND, *Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch*. In: ebd. 167–176 und die Rezension von F. PRASSL – M. KLÖCKENER, in: *ALW* 42 (2000) 110–112.² Ich verweise darauf, dass ich schon verschiedentlich Gelegenheit hatte, die Studienausgabe vorzustellen und dabei auch über die Hintergründe referieren konnte.³ In der Fülle der neuen und neuesten Äußerungen zum Thema der Liturgie rund um Sterben und Tod ist die Analyse der Bedingungen, unter denen heute Begräbnisfeiern stattfinden, einhellig – zwar mit bisweilen unterschiedlichen Akzenten, aber doch so klar, dass man sich der neuen Herausforderungen an die Liturgie und das pastorale Bemü-

¹ Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Hg. Pastoralamt der Erzdiözese Wien. Wien 1999 [Für den Inhalt verantwortlich: Diözesankommission für Liturgie].

² *HID* 55 (2001) Heft 3 erschien als Themenheft „Liturgie und Pastoral im Umfeld von Sterben und Tod“ und enthält beachtenswerte Diskussionsbeiträge; hier auch: K. WAGNER, Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie. Vorstellung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien, 177–187; einen umfassenden Bericht legt zur Wiener Initiative auch vor: A. STRUTZENBERGER, Auf Bedarf reagiert. Die Studienausgabe für die Begräbnisfeier in Erzdiözese Wien. In: *Gd* 34 (2000) 124f.

³ Referat auf der AKL-Tagung 2000 (Schmochtitz), Referat auf dem Kongress der „Societas Liturgica“ 2001 (Santa Clara/Kalifornien) im Rahmen der case studies. Demnächst erscheint in *LJ* 52 (2002) die überarbeitete, erweiterte Fassung oben genannter Referate, in *StLit* deren englische Fassung. Davon unabhängig: Ein neuer Begräbnisritus. Die Grundlagen der neuen Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien (mit besonderer Berücksichtigung der Wiener Großfriedhöfe). In: *BiLi* 73 (2000) 69.

hen gemeinsam bewusst ist.⁴ Darüber braucht hier nicht gehandelt zu werden und darüber sind sich die genannten Autoren mit denen, die die Wiener Studienausgabe erarbeitet und zu verantworten haben, einig. Auf diesem Hintergrund seien hier einige Anmerkungen und Gegenfragen erlaubt, die sich den Initiatoren der Studienausgabe von den genannten Diskussionsbeiträgen her stellen, ohne damit in eine unauflösliche Gegenposition treten zu wollen. Dies sei nachdrücklich festgehalten.⁵

So wird vor allem die außergewöhnliche „Freiheit“ bemerkt, die sich der Wiener Erzbischof Kardinal Dr. Christoph Schönborn genommen hätte, für seinen Jurisdiktionsbereich eine solche diözesane Studienausgabe zu approbieren und damit eine diözesane Eigenliturgie zu schaffen. Die Rückfragen ergeben sich von selbst. Natürlich gibt es eine gewisse Unschärfe hinsichtlich des Begriffes „Studienausgabe“. Vielleicht hätte sie tatsächlich besser „Behelf“ oder noch präziser und ausdrücklicher „vorläufige Studienausgabe [. . .]“ approbiert für die Zeit bis zum Erscheinen eines neuen [gesamtkirchlichen oder deutschsprachigen] *Ordo exsequiarum*“ oder ähnlich lauten können. Dies sei „liturgierechtlich“ zugestanden! Aber es drückt sich in der Tatsache, dass ein Bischof für seine Diözese solches tat, doch ein Dreifaches aus:

Einheit und Vielfalt – ein Bischof und das liturgische Recht

Erstens, wie W. Haunerlands Beitrag richtig anmerkt, war die Situation schon seit langem pastoralliturgisch nahezu unerträglich geworden.⁶ Immerhin erreicht die Kirche von Wien allein auf dem Zentralfriedhof, der nur einer von sieben Großfriedhöfen der Millionenstadt ist, jährlich rund 300.000 Menschen bei Begräbnissen.⁷ Sollte ein verantwortungsbewusster und seelsorglich denkender Bischof gemeinsam mit den Verantwortungsträgern der Pastoral, nachdem ein bereits ein Jahrzehnt zurückliegender Vorstoß⁸ ohnehin aus Rücksicht auf gesamtkirchliche Vorgaben nicht zum Tragen kam, dieses diakonisch und pastoral so wichtige Feld ungenützt lassen und zusehen, wie so genannte „Kirchenferne“ weiterhin durch liturgische Erstarrung vor den Kopf gestoßen werden und – was häufig vorkam – der Kirche endgültig den Rücken zukehren⁹?

Dies zu erwarten hieße, an sich richtige liturgieorganisatorische und liturgierechtliche Überlegungen zu Gunsten eines Sprachraumes¹⁰ höher zu veranschlagen, als die lebendige

⁴ Beide in Anm. 3 genannten Kongresse waren diesen Fragestellungen gewidmet. Vgl. auch: BiLi 74 (2001) Heft 3, ebenfalls als Themenheft „Trauere mit den Trauernden“. Zur Fülle der in letzter Zeit erschienenen Veröffentlichungen siehe die entsprechenden Literaturangaben der in Anm. 3 angekündigten Publikation.

⁵ Aufgrund der Einbindung und Mitverantwortung an der Sache sei mir das Engagement hier gestattet.

⁶ Sehr deutlich unter Berufung auf die deutschen Bischöfe 1994, aber auch in der gesamten Linie des betreffenden Beitragesteiles: 176.

⁷ Zu berücksichtigen ist auch das besondere Verhältnis der Wiener zur Beerdigungs- und Friedhofskultur, dazu neuerdings: R. OLT, *Leben wie ein Bettler, sterben wie ein König*. Die Wiener lieben den Kult um die „schöne Leich“ . . . In: F.A.Z. Nr. 256, 3.11.2001, 11.

⁸ Vgl. die Veröffentlichungen in Anm. 3.

⁹ Als Argument zur Begründung von Kirchenaustritten wird oft die misslungene Begegnung mit dem Vertreter der Kirche bei einer Beerdigung ins Treffen geführt, die als letzter Anlass herhalten muss, die nur mehr lose Verbindung zur Kirche endlich auch offiziell abzubrechen: Ein Phänomen, das vor allem im Umfeld österreichischer (Groß-)Städte beobachtet wird.

¹⁰ Vgl. die explizite Mahnung aller eingangs genannter Autoren: HAUNERLAND 173; RICHTER 155; PRASSL – KLÖCKENER 112.

Glaubensrelevanz liturgischen Geschehens! Liturgietheologisch ist hier eine „Hierarchie der Wahrheiten“ und das Gewicht innertheologisch zu argumentierender Liturgieprämissen in die Waagschale zu legen. Ein Bischof hat von daher das Recht (und bisweilen die Pflicht – insbesondere in einer Übergangssituation in der auf eine Erneuerung eines Rituals dringend gewartet wird), für seine Diözese einen agendarischen Arbeitsbehelf zumindest zwischenzeitlich zuzulassen. Die Zulässigkeit dieses Vorgehens kann wohl – in vernünftiger Abwägung des auf dem Spiel Stehenden – von niemanden in Frage gestellt werden und wird es für gewöhnlich auch nicht. Bei bestem Willen kann hier nur unter der *engstmöglichen* Interpretation kirchlicher Rechtsnormen ein liturgierechtlicher Verstoß gesehen werden. In derartigen Grenzfällen ist auch liturgisches Recht nicht bloß dem Buchstaben nach, sondern nach *rechtstheologischen*, hier also liturgietheologischen Gesichtspunkten zu lesen. Im übrigen gilt der Rechtsgrundsatz: „salus animarum suprema lex“ auch in diesem Grenzfall. Die liturgiewissenschaftliche Diskussion (die natürlich auch die theologische Debatte über das Gewicht des Bischofsamtes und dessen originäre Verantwortung für eine Diözese nicht überspringen kann), welches Gewicht der ortskirchlich – diözesanen liturgischen Autorität im Wechselspiel zur gesamtkirchlichen Verantwortung zukomme, wird an diesem Beispiel sichtbar. Verfasser und Lesern sei erspart, hier weiter zu argumentieren . . . Jedenfalls muss es möglich sein, was ein gesamter Sprachraum – in berechtigter inkulturierender Absicht – gegenüber weltkirchlichen Instanzen legitim erhofft, auch Kirchen eines einzelnen Landes oder einer Diözese gegenüber diesem gesamten Sprachgebiet zuzugestehen. Das Urteil obzitiierter Kritik an der Wiener Studienausgabe ist zudem einigermaßen gespalten:

„Insgesamt stellt das Werk eine erfreuliche Weiterentwicklung regionaler liturgischer Bräuche dar. Es ist grundsätzlich eine richtige und sinnvolle Reaktion auf pastorale Situationen, vor die eine Diözese gestellt ist. Trotz mancher unverkennbarer Schwächen¹¹ zeigt es, wie Liturgie mit Blick auf die teilnehmenden Menschen konzipiert und gefeiert werden kann, und nicht über deren Köpfe hinweg. Das in der Verantwortung des Erzbischofs stehende Büchlein verdeutlicht, dass Liturgie – will sie ihren eigenen Paradigmen treu bleiben – sich immer wieder ändern muss“¹².

So weit, so erfreulich. Es heißt andererseits aber: „Einzugehen ist [. . .] auf das Selbstverständnis dieser Studienausgabe: Es handelt sich nicht etwa um einen – unbestritten sinnvollen – diözesanen ‚Behelf‘; vielmehr soll der Titel ‚ad interim‘ ein echtes liturgisches Buch mit bischöflicher Approbation sein, das in der Erzdiözese Wien als Alternative zum offiziell geltenden Ritualefaszikel ‚Die Begräbnisfeier [. . .]‘ firmiert“¹³. Dies sei, heißt es weiter, „ein Novum im deutschen Sprachgebiet und in dieser Form kaum durch liturgisches Recht abgedeckt“, ein Diözesanbischof könne nicht von der Bischofskonferenz approbierte Bücher durch diözesane Ausgaben ersetzen.¹⁴ Wie die Wiener Studienausgabe zeigt – ist man geneigt zu sagen – kann er: denn bereits oben aufgezeigt, intendierte er mit der Studienausgabe in der Tat einen „Behelf“ in dem von der Kritik gemeinten Sinn! Die Frage, wer für eine solche *diözesane* Ausgabe das „Selbstverständnis“ festzulegen hat, kann im Blick darauf getrost offen gelassen bleiben. Zu fragen aber ist, ob der Titel „ad interim“ nicht genügend Hinweis darauf ist, dass sie als Übergangsbehelf gedacht ist, indem sie auf eine endgültige gesamtdeutsche Lösung wartet. Aus dem Titel „ad interim“ genau das Gegenteil

¹¹ Die in der Tat zuzugestehen sind und wohl einer weiteren Verarbeitung bedürften; siehe unten.

¹² PRASSL – KLÖCKENER 112.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., ähnlich HAUNERLAND 173 – unter Berufung auf PRASSL – KLÖCKENER.

herauszulesen, oder besser noch: hineinzulesen – wie geschehen – dreht das Wort und die gemeinte Sache einfach um.

Es handelt sich, wie gezeigt, um eine Studienausgabe gerade *nicht* in dem liturgierechtlichen Sinn, wie sie vom Apostolischen Stuhl „in den letzten Jahren unmissverständlich [. . .] zum Ausdruck gebracht wurde“¹⁵. Kardinal Christoph Schönborn geht es ganz sicher nicht darum, durch „solche diözesane Sonderwege [. . .] Tendenzen Vorschub zu leisten, über kurz oder lang die wertvolle Einheit der Liturgie im dt. Sprachgebiet aufzulösen“¹⁶, sondern in seiner pastoralen Sorge für sein Bistum ein überlang anstehendes Problem (in sinnvoller Inkulturation, in Ergänzung der Bemühungen des gesamtdeutschen Sprachraumes, in Einklang mit und auf Basis der Grundlinien römischer Liturgie) einer Lösung näher zu bringen. So hat die Sehnsucht nach organisatorischer Einheit nicht das *letzte* Wort, sondern der theologische Gehalt und der lebensstiftende Vollzug der Liturgie selbst, die zu fördern er als seine Aufgabe sieht. Der Wiener Kardinal, der nicht nur einmal in seinem Bistum die „Einheit des Ritus“ eingemahnt hat, ist in dieser Hinsicht wohl über jeden Zweifel erhaben! Mutatis mutandis gilt auch hier: Buchstaben töten, der Geist macht lebendig – oder Pius Parsch frei angewandt: Wir müssen der Liturgie ihre „Seele“ zurückgeben; „Seele“ und „Geist der Liturgie“ werden dann die adäquate Form hervorbringen.¹⁷ Wir stehen vor dem verblüffenden Faktum, dass Liturgiewissenschaftler – von Natur aus zuständig für die Sinnerfassung liturgischen Geschehens und Vollzuges – den Kardinal und Erzbischof einer der großen Diözesen der Weltkirche zur Einhaltung des „liturgischen Rechtes“ mahnen: ein selten dagewesenes Ereignis in der jüngeren Liturgiegeschichte. Wie oben aufgezeigt, war eine „Missachtung des Liturgierechtes“ nicht wirklich zu problematisieren, sondern höchstens ein Missverständnis um das Wort „Studienausgabe“. In österreichischer Mundart: Hier wurde „mit Kanonen auf Spatzen geschossen“.¹⁸

Patoralliturgischer Weitblick

Zweitens: W. Haunerland weist darauf hin, dass „nicht wenige Seelsorger, die schon lang bei Begräbnisfeiern nicht (mehr) auf das offizielle Buch zurückgreifen, sondern mehr oder weniger frei Adaptationen und eigene Entwürfe den Gottesdiensten zugrundelegen“¹⁹. Solche Privatiniciativen seien ein wichtiges Signal für drängenden Handlungsbedarf, wird betont. Andererseits wird bei F. Praßl und M. Klöckener nachgefragt, ob die Flexibilität der (Wiener?) Begräbnisleiter denn nicht stark genug entwickelt sei, dass sie durch eigenständige Adaptierungen nicht fähig sind, mit einem Grundritual das Auslangen zu finden – während – zugleich – die Berücksichtigung häufig vorkommender Situationen im Text fehle.²⁰ Gefragt wird, ob sie einen hinreichenden Stand an liturgischer Bildung, kirchlicher Sozialisation und menschlichem Einfühlungsvermögen aufweisen, wie es als Errungen-

¹⁵ PRASSL – KLÖCKENER 112.

¹⁶ Ebd., dann aber doch noch versöhnlich: „[. . .] auch wenn diese Ausgabe selbst das nicht beabsichtigen wird.“

¹⁷ Vgl. P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg – Wien ²1952, 215 und: DERS., Lebe mit der Kirche 1945/46, 2.

¹⁸ Insgesamt wäre es aus gegebenem Anlass durchaus lohnenswert, den verschiedenen Dimensionen einer „Theologie des liturgischen Rechts“ nachzugehen (mit dem Akzent auf „Theologie“).

¹⁹ HAUNERLAND 172.

²⁰ PRASSL – KLÖCKENER 111.

schaft der Konzilsreform zu erwarten wäre, so dass Adaptierungen von den Vorstehern liturgischer Feiern eben in Eigeninitiative vorgenommen werden könnten.²¹ Dazu ließe sich jederzeit zeigen, dass Wiener Begräbnisleiter nicht mehr, vor allem aber nicht weniger befähigt sind, als Begräbnisleiter in Deutschland und in anderen Diözesen auch: Nachweislich hat die Begräbnisliturgie und die Befähigung der Vorsteher, seien es Priester, Diakone oder Laien, in den letzten Jahren in dieser Erzdiözese an Niveau gewonnen; und Msgr. Wagner, dessen Einsatz die positive Entwicklung ermöglichte, wird je länger je mehr in anderen Diözesen – auch des Auslandes – als fachkundiger Referent herangezogen.²²

Zum anderen zeigt das umfassende und möglicherweise für den deutschen Sprachraum vorbildliche Bemühen, dessen Frucht nicht zuletzt die Studienausgabe selbst ist, dass es auch dem Wiener Erzbischof darum geht, freien und willkürlichen Privatinitiativen gegenzusteuern und die Situation nicht sich selbst zu überlassen, so dass konkrete Feierpraxis sich von offizieller Liturgie zu weit entfernt und nicht mehr „in Griff“ zu bekommen ist. Ein längeres Zuwarten auf den neuen gesamtdeutschen Ritualefaszikel hätte – ohne die flankierende Maßnahme des Wiener Studienbehelfes – genau dem befürchteten Zerfall der erwünschten Einheit der Begräbnisliturgie Vorschub geleistet. Kardinal Schönborn erkannte den Handlungsbedarf und reagierte; ein insgesamt weit schauendes und pastoral umsichtiges Vorgehen!

Karl Wagners Werkbuch – auf dem Hintergrund der österreichischen Liturgiesituation

Drittens: Angesichts der dennoch erfolgten Kritik kommt man naturgemäß auch auf den Gedanken, sich zu fragen, wieweit sie der Wiener Situation wirklich adäquat gerecht wird. Ein vielfach gestellter Vergleich der österreichischen mit der deutschen Liturgiesituation lässt nämlich auf weite Strecken das gelebte liturgische Leben in den Gemeinden der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in Österreich²³ grundsätzlich lebendiger, vitaler und auch inkultrierter ans Licht treten, als dies – natürlich nur im Durchschnitt – in den Gemeinden Deutschlands der Fall ist. Das bedeutet natürlich nicht, dass es hier nicht auch Vorbildliches und Prädikate gibt, die in Österreich so nicht anzutreffen sind. Hier zeigt sich jedenfalls, dass es der Liturgie in einem kleineren Land (nicht nur aufgrund seiner historischen katholischen Prägung und Kirchlichkeit) manchmal besser gelingt, nahe am Leben der Menschen zu sein, und – es sei zu formulieren gewagt: den „Geist der Liturgie“ im Sinne Romano Guardinis und Pius Parsch's konkreter umzusetzen. Eine breit angelegte liturgiesoziologische Untersuchung mit anschließender konsequenter liturgiewissenschaftlicher Aufarbeitung wäre in dieser Hinsicht ein lohnenswertes Projekt. Wahrscheinlich würde es sofort schlüssig zeigen, wie unter den Bedingungen der Konzilsreform und heutiger gesellschaftlicher Ausgangspositionen Einheit in inkultrierter Vielfalt aussehen könnte und wie vielleicht auch in einem ganzen Sprachgebiet bei Wahrung der Gesamtinteressen zugleich

²¹ Ebd., nicht ohne Verstärkung wird hinzugefügt: „Aber vielleicht schätzen wir die Situation auf den Wiener Friedhöfen mangels eigener Erfahrung ja falsch ein“.

²² Zum Folgenden: K. WAGNER, *Die Feier der Beerdigung. Werkbuch*. Freiburg – Basel – Wien 2001; und meine Rezension dieses Buches in: HfD 55 (2001) 230f; hier auch eine kurze Würdigung des Wirkens Wagners der für seine Verdienste neulich mit dem Titel eines „Monsignore“ bedankt wurde.

²³ Elf: 2 Erzdiözesen, 7 Diözesen, 1 Territorialabtei und das Militärordinariat.

regionale Unterschiede verantwortlich berücksichtigt werden könnten: Ein Wunsch auch an jene Arbeitsgruppen, die mit der Vorbereitung neuer Fassungen der Liturgiebücher beschäftigt sind. Denn der Liturgie der Kirche dürfte nicht allzu sehr gedient sein, wenn es zwar organisatorisch durchschlagskräftig vereinheitlichte Formen gibt, an die sich in der Praxis aber niemand hält bzw. auch bei gutem Willen oft gar nicht halten *kann*. Auch von daher scheint der entgegenkommende Wiener Weg Kardinal Schönborns allemal der überlegtere, weil in der Wirkung letztlich der den Paradigmen der Liturgie gehorsamere. So schadet es wohl auch für den deutschen Sprachraum und seine Diözesen nichts, wenn jetzt eine ortskirchliche und gut angepasste Zwischenlösung vorliegt und bekannt wird. Ein wenig überzogen erscheint die Kritik, das Werkbuch Karl Wagners, das den mit Begräbnisdiensten und Trauerpastoral Beauftragten eine sachkundig fundierte Handreichung bieten will, als unerbetenen Versuch darzustellen – in der ängstlichen Befürchtung, es sei nicht bloß für die eigene Diözese, vielmehr für den ganzen deutschen Sprachraum als offizielle Alternative gedacht. Übersehen wird dabei der Untertitel des Werkes, der es nachdrücklich als *Werkbuch*²⁴ ausweist und in der Zitation anzuführen wäre. Dieser volle Titel hätte sofort darüber aufklären können, dass es sich in der Tat um eine Arbeitshilfe handelt, die zwar den Ritus (als Anregung und mögliches Modell zukünftiger und in Wien schon jetzt „ad interim“ gebräuchlicher Gestaltform) mit enthält, jedoch nicht um die insinuierte irritierende Verbreitung eines quasioffiziellen Alternativrituals für alle.²⁵ Dass es in seiner ersten Auflage bereits vergriffen ist, bestätigt die Dringlichkeit des Anliegens und seine aktuelle Richtigkeit über das Wiener Diözesangebiet hinaus.²⁶

Erfreulicher Ausblick mit liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Perspektiven

Nach dieser „Kritik an der Kritik“ muss nun freilich und mit allem gebotenen Nachdruck freudig angemerkt werden, dass letztlich alle drei genannten Beiträge auch viel Positives über die Wiener Zwischenlösung vermelden und anerkennen! Sie weisen ausführlich auch auf deren Vorzüge hin. K. Richter, der dem Wiener Vorhaben gegenüber der Wohlwollendste ist, lobt den Mut der Initiative.²⁷ Wie Richter anerkennen auch die anderen Autoren, dass die Bemühungen um dieses Rituale ein Indiz dafür sind, in welcher Befindlichkeit sich Liturgieverantwortliche angesichts des Begräbnisses ausgespannt sehen zwischen Vorgaben eines nicht mehr hinreichend angepassten Liturgiebuches und der tatsächlichen gesellschaftlichen und pastoralliturgischen Situation. Und vor allem wird zugestanden, dass der Weg zwischen der Wahrnehmung einer solchen Diskrepanz und der Erarbeitung bis hin zur römischen Konfirmierung und der folgenden Drucklegung eines erneuerten gesamtdeutschen Liturgiebuches zu schwerfällig ist und zu lange dauert. Redlich und fair wird grundsätzlich nachgefragt, „welchen Weg die Wiener Erzdiözese für ein neues Begräbnisrituale einschlägt und was die Arbeit für das gesamte deutsche Sprachgebiet von diesem Partikularprojekt lernen kann“²⁸.

²⁴ Siehe Anm. 22.

²⁵ HAUNERLAND 173.

²⁶ RICHTER 155.

²⁷ Ebd.

²⁸ HAUNERLAND 173.

Auf diesem Hintergrund der Auseinandersetzung ergeben sich viele positive Gesichtspunkte im Einzelnen, die hier des beschränkten Rahmens wegen nicht anzuführen sind. Aber es gibt auch eine Reihe berücksichtigenswerter und sehr konstruktiver Vorschläge bzw. Fragezeichen, die in der Tat in einer (nach wie vor unter der Prämisse des „ad interim“ stehenden) eventuellen Neuauflage oder in einem gesamtdeutschen Buch Beachtung finden müssten. Sie können und sollen in den genannten Beiträgen nachgelesen werden.

Beispielhaft sei nur ein einziger Punkt herausgegriffen: W. Haunerland weist mit Recht darauf hin, dass das Kreuzzeichen den Beginn jeder liturgischen Feier markieren sollte, gefolgt dann von den Worten der Anrede der Gemeinde durch den Vorsteher. Die Wiener Studienausgabe sieht – aus zwar nachvollziehbaren und erklärten Gründen – die umgekehrte Reihung vor.²⁹ Darüber z. B. wäre zu diskutieren und Konsequenzen zu ziehen. Was für dieses eine Beispiel gilt, gilt für viele andere.

Alles in allem zeigen die in manchen Teilen berechtigten und in den oben ausführlich besprochenen missverständlichen Kommentare, dass der pastoralliturgische Versuch einer österreichischen Diözese ganz offensichtlich und in mehrfacher Hinsicht eine zwar vorläufige, jedoch fundierte Lösung für ein zur Zeit schwieriges Gebiet der Liturgie darstellt. Der Diskussionsbeitrag Wiens, der deutlich zu pastoralliturgischem und liturgiewissenschaftlichem Weiterfragen herausgefordert hat, sollte auch für eine gute Weiterentwicklung der Arbeit am gesamtdeutschen Begräbnisrituale von Nutzen sein. Dann hätten alle Seiten aus der Initiative Gewinn gezogen. Unter der umsichtig-präzisen Vorsitzführung der IAG-Arbeitsgruppe durch W. Haunerland wird dies mit Sicherheit der Fall sein, wie auch sein besprochener Beitrag schon gezeigt hat.

An dieser Stelle darf es schließlich erlaubt sein, denen zu danken, die sich von prominenter liturgiewissenschaftlicher Seite so gründlich, interessiert und auch kritisch mit der „Wiener Studienausgabe“ auseinander gesetzt haben. Und es darf auch dem Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn für seinen seelsorglichen Weitblick und den entschlossenen Mut, den er in Ausübung seines bischöflichen Dienstes an seiner Diözese wahrgenommen hat, an dieser Stelle respektvoll Dank gesagt sein!³⁰

²⁹ Ebd. 174.

³⁰ Spätestens an dieser Stelle ist anerkennend der Wiener Diözesankommission für Liturgie zu gedenken, die unter Führung ihres verdienten bisherigen Vorsitzenden, Prälat R. Schwarzenberger und seines Nachfolgers A. Strutzenberger über ein Jahr lang in die Wiener Studienausgabe Arbeit investiert hatte.

BUCHBESPRECHUNGEN

R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn: Schöningh 2001 (= UTB 2173).

Ein erstaunliches Buch: In (alles genommen) 414 S. gelingt es dem Autor, die wichtigsten Gehalte eines liturgiewissenschaftlichen Grundstudiums vorzulegen. So ist es auch seine erklärte Absicht, die er im Vorwort ausdrückt: die Einführung ist in erster Linie „für Studierende an theologischen Fakultäten gedacht“. Das besonders Kostbare an dieser Einführung ist ein Dreifaches:

Erstens gelingt es ihm, ohne sich in einer „allgemeinen Liturgiewissenschaft“ zu verlieren, in der Einleitung (19–33) in theologisch sehr präziser Sprache, das Fach Liturgiewissenschaft inmitten des fachinternen Ringens um die Identität der eigenen Wissenschaftstheorie in einem eigenständigen aber allgemein nachvollziehbaren Duktus klar zu positionieren. Fachinterne Experten werden dort und da Rückfragen anmelden. Aber nach diesen wenigen Seiten ist ein grundsätzlicher Zugang zu liturgiewissenschaftlichem Denken eröffnet. Damit ist das Ziel einer Einführung absolut erreicht.

Zweitens weist sich das Werk konsequent liturgietheologisch aus: Nach seinem Postulat, was Liturgie sei, sei „strikt je aus dem konkreten Vollzug zu erheben“ (32), begibt er sich einerseits im Kapitel I in eine knappe Quellen- und Literaturkunde (35–38), um in den folgenden Kapiteln III–VII nacheinander den „konkreten Vollzügen“ von Initiation, Eucharistie, Tagzeitenliturgie, Osterfeier, Ordination und Trauung historisch, liturgiesystematisch und liturgieästhetisch nachzugehen (wobei freilich die Akzente variieren). Es entsteht so eine plausible Theologie der einzelnen liturgischen Vollzüge aus der Feier selbst, wie sie sich in Geschichte und Gegenwart zeigt.

Drittens besticht die präzise und fast auffallend disziplinierte Auswahl der Quellen und Literatur; umfassend und zugleich auf Wesentliches konzentriert: Ein Charakteristikum, das sich durch das gesamte Werk zieht, und das wie von selbst – wohl in der direkten Absicht des Verfassers gelegen – zum Weiterfragen und zum Weiterstudium herausfordert.

Die S. 382–401 bieten konkrete Materialien und Schemata zu: Ägyptische Basileios-Anaphora, Taufe Jesu, Eingliederung Erwachsener, Firmung, Einsetzungsberichte, Strukturen des eucharistischen Hochgebets und der neuen Hochgebete im Missale, Tagzeitenliturgie in der Regula Benedicti und in der Liturgia Horarum, Andachtstypen: Offiziums- und Meditations-typ. Ein ausführliches Register (401–414) beschließt das Buch. Meßners „Einführung in die Liturgiewissenschaft“ gelingt es, in einem einzigen Werk, die Grundthemen des liturgiewissenschaftlichen Studiums nicht nur kompakt, sondern zugleich auch umfassend darzustellen. Es bietet – auf dem neuesten Stand – eine zugleich profund-solide und moderne liturgiewissenschaftliche Behandlung der angezeigten Themen. Dieses Urteil bestätigt sich nochmals, indem das Vorwort darauf verweisen kann, dass A. Häußling die Arbeit kritisch begleitete.

Das Buch eignet sich nicht nur zum Grundstudium des Faches, es wird sicher auch für akademische Lehrer ein konzeptioneller Behelf ihrer Vorlesungstätigkeit werden können. Zugleich ist es ein exzellentes Tor zur vertieften Befassung mit den angegebenen Themen und eine anspruchsvolle und zielführende Unterlage für alle, die – aus welchen Gründen immer – ihr Liturgieverständnis wieder auf einen neuen zeitgemäßen Stand bringen oder schlicht nachlernen wollen. Eigentlich sollte es in

die Handbücherei eines jeden mit Theologie und Pastoral Befassten kommen!

Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

A. ANGENENDT, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung? Freiburg i. Br.: Herder 2001 (QD 189).

Um es vorwegzunehmen: Es war von vornherein klar und zu erwarten gewesen, dass eine *Quaestio disputata* aus der Feder Angenendts, des Emeritus für Mittelalterliche Kirchengeschichte in Münster, ein spannendes, kenntnisreiches und so manche Überraschung aufwartendes Unterfangen sein würde – noch dazu bei dieser Thematik. Dass dieses Werk aber derart akzentuiert bisher doch im Großen und Ganzen für weite Strecken angenommene und akzeptierte Grundeinsichten der Liturgischen Bewegung, der postkonziliaren Liturgiereform sowie der Liturgiewissenschaft selbst gewissermaßen im guten Sinn zerlegt, neue Erkenntnisse hinzufügt und dann aus beidem ein neues Ganzes für diese Grundeinsichten selbst zusammenfügt, bedeutet für das liturgiewissenschaftliche Arbeiten der nächsten Zeit eine nicht zu übergehende Herausforderung. Das Gewicht dieser Studie für zukünftiges Forschen zeigt sich – wie gesagt – in den gewonnenen Einsichten. Es wird in seiner unmittelbaren liturgiewissenschaftlichen Relevanz auch unterstrichen durch die Tatsache, dass der Autor das Manuskript gleich von mehreren angesehenen liturgiewissenschaftlichen Fachautoritäten hat lesen und „fördern“ (10) lassen: H.-J. Becker, A. Häußling, K. Richter und es in einer Konferenz unter Leitung von A. Gerhards hat diskutieren lassen.

Zum Inhalt: Ausgangspunkt ist das in den gängigen Handbüchern vorfindliche Urteil, die spätmittelalterliche Liturgie sei nur mehr Verfall, „was sich bei näherem Zusehen als ‚ideologisches‘ Beurteilungsschema

erweist: Das erste christliche Jahrtausend sei ein Zeitalter der ‚Objektivität‘ und gerade dadurch auch einer ‚wahren‘ Liturgie gewesen, demgegenüber spätestens mit der Gotik eine subjektivistische Auflösung eingesetzt habe“ (9). Das Deutungsschema galt in den 20er Jahren des letzten Jh. in der Geschichtswissenschaft allgemein, aber auch in der Liturgiegeschichte. Die Geschichtswissenschaft deutet heute das Spätmittelalter positiv, immer noch gilt aber die Liturgie dieser Epoche als Verfall. Bedeutsame Fragen erheben sich sofort: Sie rütteln an den Einsichten der Liturgiewissenschaft selbst, aber auch an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums: „Stand diese unter der Deutung des ‚Objektiven‘?“, fragt Angenendt schon zu Beginn des Buches und: „Inwiefern galt und gilt das Subjektive? Was bedeutet die derzeitige Guardini-Renaissance? Im Lichte eines kritischen Rückblicks auf jene Prämissen, unter denen Liturgieforschung im 20. Jahrhundert gestanden hat, versucht die vorliegende ‚Quaestio‘ eine Neubewertung.“

Angenendt stellt nicht nur seine historischen neuesten Erkenntnisse der Liturgiefrage und ihrer Erforschung fruchtbar gegenüber: ein Austausch, der „bisher mager“ (13) ausfiel, sondern bezieht ein breites Spektrum an Ergebnissen von liturgierelevanten Disziplinen bis hin zur Religionswissenschaft und zu den „ritual studies“ in seine Arbeit ein. Er gibt in dieser Hinsicht wichtige Impulse auch für die interdisziplinäre Prägung heutiger Liturgiewissenschaft und wertvolle Anregungen für das Thema des Selbstverständnisses der Liturgiewissenschaft.

Das Buch hat zwei Teile: 1. Die Geschichte eines Problems (17–106); 2. Ritus und Liturgie in historischer Perspektive (107–203). Der letzte Abschnitt des 2. Teils fragt am Ende: „Was ist organische Liturgieentwicklung?“ (ab 196). Hier verbindet

er nochmals entschieden seine wissenschaftliche Fragestellung mit der Gegenwartssituation der „evidenten Kirchenkrise“ und den andauernden „Querelen um die neue Liturgie“ und fragt ganz offen, ob der zitierten Verfallstheorie in der bisherigen liturgiewissenschaftlichen Beurteilung – im Gegensatz zum euphorischen Lob über die Liturgie des 1. Jahrtausends als Phase der Objektivität – nicht doch auch eine „Gewinnseite“ (inklusive der neuzeitlichen Subjektivität) zuzugestehen wäre. Die Zukunft sei daher offen: in der Entwicklung und in der liturgiewissenschaftlichen Beurteilung. Auch in künftiger Liturgiegeschichte werde sich derzeit noch Unabsehbares vollziehen. Weiterhin werde sich ereignen, was die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (SC 1) für die Gegenwart anmahnt: „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen“ (203). Quellen-, Literatur- und Personenverzeichnisse beschließen den Band, wobei vor allem auf das ausführliche Literaturverzeichnis eigens hinzuweisen ist.

Der Rezensent vermerkt, dass er mit dieser Quaestio disputata Angenendts eines der anregendsten Bücher seit langem gelesen hat. Es sei allen empfohlen, die sich mit Liturgiegeschichte und -wissenschaft tiefer befassen, sich auf neue Fragestellungen einzulassen bereit sind und auch die „Anstrengung des Begriffes“ nicht scheuen.

Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd. 1–2 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. H. Moll. Paderborn: Schöningh 2000.

Die Märtyrer dem Vergessen zu entreißen – so das Vorwort – war eine Anregung des Papstes zur Vorbereitung des Heiligen

Jahres 2000 in „Tertio millennio adveniente“ von 1994. Der Kölner Prälat Dr. Helmut Moll, der sich diesem Vorhaben in einem profunden zweibändigen Werk gestellt hat, kann unter Mitarbeit von über 135 Fachleuten an die 700 (!) Märtyrerviten des 20. Jh. vorstellen. Von einer Märtyrerkirche kann somit nicht nur für die Zeit der ersten christlichen Gemeinden gesprochen werden, sondern ganz besonders auch von der Kirche des 20. Jh. Hier wurden Christen nicht bloß verfolgt, das Ziel der großen Diktaturen des Jh. war ausdrücklich die Auslöschung des Christentums. Dem immer wieder vorgetragenen Einwurf gegen eine Kirche, die in der NS-Zeit versagt hätte, stehen zumindest diese 700 Namen, die in Molls Bänden bekannt gemacht werden, entgegen und sind mit ihm – relativierend – in Einklang zu bringen. Das Werk gliedert diese große Zahl von Zeugen nach vier Gesichtspunkten: Opfer des Nationalsozialismus, Opfer des Kommunismus, schutzlose Mädchen und Frauen und deren Beschützer, die den Tod fanden und Blutzeugen aus den Missionsgebieten. Dabei wurden nur jene berücksichtigt, die aus nachgewiesener christlicher Glaubensüberzeugung den Tod fanden: Priester, Ordensleute und Laien, also Märtyrer des Glaubens im strikten Sinn des Wortes. Bei einer solchen Datenfülle kann, ja muss es auch die einen oder anderen Niveauunterschiede in der Darstellung geben; die Forschung ist zu weiterer Arbeit herausgefordert, auch was die Quellen angeht.

Besonders verdienstvoll ist die Tatsache, dass Moll auch einige Nichtkatholiken in ökumenischen Gruppen in sein Verzeichnis aufgenommen hat: D. Bonhoeffer, die Geschwister Scholl, A. Schmorell aus der russisch-orthodoxen Kirche, etc. Das Werk wird überdies durch ausführliche Register erschlossen. Ein kleines Desiderat bleibt offen: Die Namen sind nach Diözesen und

Orden in alphabetischer Reihung angeführt. Wünschenswert erschiene – nach Art eben eines Martyrologiums auch ein kalenderisches Verzeichnis.

Das staunenswerte und gelungene zweibändige Werk empfiehlt sich theologischen und historischen Bibliotheken, wegen seines Bezuges zur „Vergangenheitsbewältigungsdebatte“ wohl auch der Handbibliothek aller in der Verkündigung Stehenden. Mit Hilfe des erwarteten chronologischen Verzeichnisses könnte es auch im gottesdienstlichen Rahmen und Gedenken fruchtbar gemacht werden.

Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

B. R. TAMMEN, *Musik und Bild im Chorraum mittelalterlicher Kirchen 1100–1500*. Berlin: Reimer 2000, 551 S. u. 277 s.-w. Abb.

Erfreulicherweise scheint sich vermehrt der Gedanke durchzusetzen, mittelalterliche Kirchengebäude nicht allein aus einer Perspektive (des eigenen Wissenschaftszweigs) verstehen zu wollen. Die architektonische Gestaltung der Gebäudeteile, die Ausmalung der Gewölbe und Wände und die Ausstattung des Raumes stehen nicht für sich allein, sondern beziehen sich auf die Entfaltung des gottesdienstlichen Geschehens in all seinen Dimensionen. Aus diesem Grund bedarf es einer engen Zusammenarbeit der in die Erforschung des Kirchenbaus tätigen Disziplinen. Seit längerem entwickelt sich bereits ein äußerst fruchtbarer Dialog zwischen der Kunstgeschichte und der Liturgiewissenschaft. Davon zeugen nicht nur eine Reihe von Fachtagungen und Kongressen, in denen beide Disziplinen zusammenwirken. Inzwischen haben auch einige jüngere Wissenschaftler sich mit größeren Arbeiten dem Schnittpunkt von Kunst und Liturgie im Mittelalter gewidmet. Konnten wir kürzlich auf die Studie von J. Tripps aufmerksamer machen (vgl.

HID 55 [2001] 61–63), so gilt hier das aus einer kunsthistorischen Dissertation hervorgegangene Buch von B. Tammen vorzustellen.

Der Autor untersucht, belegt mit reichem Quellenmaterial, die Darstellung der Musik in den Bildprogrammen mittelalterlicher Chorräume. Dabei kommen nicht allein die Chorgestühle in den Blick. Dazu gehört das Gesamtbild und dessen Zusammenspiel von Gewölbejochen, Pfeilern, Chorfenstern, Gestühl (mit seinen Einzelementen wie Wangen, Miserikordien, Handknäufe etc.) und Schranken.

Geradezu klassisch findet sich dieses Bildensemble im hochmittelalterlichen Kölner Domchor, weshalb der Vf. dessen ausführliche Interpretation zum Ausgangspunkt seiner weiteren Arbeit entlang der Zeitleiste vom frühen 12. bis zum Anfang des 16. Jh. macht. Angefangen von der Darstellung der acht Kirchentöne als Spiegelung des Ordo Cluniacensis über die Ikonographie der Musikinstrumente und ihrer symbolisch-ethischen Bedeutung für das mittelalterliche Alltags- und Festtagsleben (Etablierung instrumentaler Mehrstimmigkeit) bis zur sichtbaren Verknüpfung der himmlischen Engelskonzerte mit der Liturgie im Kranz des Kirchenjahres schlägt der Autor einen weiten Bogen und findet höchst unterschiedliche Ansätze zur Interpretation der Musikedarstellungen im Raum mittelalterlicher Kathedral- und Stiftskirchen in Europa.

Dabei wird auch die Liturgiewissenschaft auf wichtige Aspekte aufmerksam gemacht. So steht die Darstellung von Engeln mit Instrumenten und Spruchbändern zumeist im Kontext der stark vom Gesang geprägten Stundenliturgie. Die Kleriker im Chor sollten sich nicht nur in der Musik der Engel wiedererkennen und entsprechend ihren gottesdienstlichen Gesang verstehen, es erinnerte sie auch an die eschatologische Dimension der Liturgie. Ihr Gesang nahm

teil am ewigen Lobpreis Gottes im Himmel. Dem diene beispielsweise auch die umfassende, fast das gesamte Kircheninnere ausfallende Engelkonzert in der Duisburger Salvatorkirche. Der ganze Raum sollte erfüllt sein vom musikalischen Lob, das sich auf die hier aufbewahrte wundertätige Salvatorfigur bezog und widerspiegelte, was Stadtpfeifer und Spielleute bei der Verehrung sichtbar und hörbar in den prozessionalen Vollzügen bei der Vererbung praktizierten (333–336). Ähnlich ist die Gewölbeausmalung rund um das „Himmelsloch“ nur von der liturgischen Gestalt der dramatisierten Ascensio-Feiern am Fest Christi Himmelfahrt zu verstehen (359–365). Ob allerdings die im Spätmittelalter zunehmende Trennung von weltlicher (Repräsentations-) und geistlicher Musik so scharf

gesehen werden darf, wie dies der Autor gelegentlich nahelegt, muss vermutlich etwas differenzierter betrachtet werden (450–455).

Der umfangreiche Anhang mit einem ausführlichen Katalog von Musikdarstellungen in Chorräumen (459–502), einem Quellen- und Literaturverzeichnis (503–532), einem Register (533–549) und vor allem mit einem 277 Abbildungen umfassenden Bildteil runden das gelehrte Werk ab. Es beweist einmal mehr, wie vielschichtig die mittelalterliche Auffassung vom Kirchenraum war und welche Bedeutung dabei dem Vollzug der Liturgie zukam. Darum sollte es auch die Liturgiewissenschaft dankbar zur Kenntnis nehmen.

Dr. Jürgen Bärsch, Bochum

BÜCHEREINGÄNGE

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

K. EINSPIELER, *Lobe den Herrn, meine Seele!* Handbuch für die Vorbereitung von Morgenlob, Abendlob, Vigil und Komplet. Klagenfurt: Verlag Hermagoras / Mohorjeva 2001. 21 cm. (384 S.). Kart. ÖS 344,-; € 25,-; ISBN 3-85013-858-5.

Gott ruft sein Volk zusammen. Werktagsgottesdienste für alle Tage im Jahreskreis (Woche 1–17). Hg. H. Feifel. Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 20,8 cm. (252 S.). Kart. DM 29,80; ÖS 218,-; SFr 28,-; € 15,50; ISBN 3-7966-1028-5.

Ch. RIPPLINGER, *Und das Wort ist Mensch geworden.* Andachten zur Advents- und Weihnachtszeit. Leipzig:

Benno-Verlag 2001. 16 cm. (100 S.). Kart. DM 16,80; ÖS 124,-; SFr 16,-; € 8,60; ISBN 3-7461-1469-6.

Werkheft zum Gesangbuch. 4: Innehalten im Tageskreis. Morgen – Mittag – Abend – Nacht. Arbeitshilfen zum Katholischen, Reformierten und Christkatholischen Gesangbuch der Schweiz. Mit CD. Gossau: Verlag Cavelti AG – Basel: Friedrich Reinhardt Verlag – Zürich: Theologischer Verlag 2001. 29,7 cm. (216 S. mit zahlr. Abb.). Kart.

P. ZULEHNER – A. HENNERSPERGER, *„Sie gehen und werden nicht matt“* (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie *Priester 2000*. Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 19 cm. (164 S.). Geb. DM 19,80; ÖS 145,-; SFr 19,80; € 10,50; ISBN 3-7966-1026-9.