

heiliger Dienst *Univ. Tab.*

1
2002

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

56. Jahrgang

Wort zu diesem Heft 1

Rudolf Pacik

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ † 2

Dokumentation des Symposiums 2001

GOTT LOBEN IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT
Ökumene und Liturgie

Bischof Egon Kapellari

Worte zur Eröffnung des Symposiums 3

Reinhard Meßner

Einführung 5

Rupert Reindl

Erfahrungen aus der Arbeit in der Ökumene 7

Ernst Hofhansl

Trauerung bekenntnisverschiedener Paare 9

Bernhard Körner

Trauerung bekenntnisverschiedener Paare (Koreferat) 18

Alfred Ehrensperger

Ökumene im Geist und in der Wahrheit
Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Gottesdienste 25

Elisabeth Papauschek

Geschichte und Anliegen des „Weltgebetstages der Frauen“ 39

Johanna Eisner

Weltgebetstagsgottesdienst und Ökumene 44

Vladimir Ivanov

Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen 48

Philipp Harnoncourt

Die Bedeutung der Liturgie
für die Verständigung der Kirchen (Koreferat) 59

Rupert Reindl

Freier Gesprächskreis zu: „Bekenntnisverschiedene Paare“ 66

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Dr. Alfred EHRENSPERGER, Oswald Heer Gasse 2, CH-9244 Niederuzwil SG.
Johanna EISNER, Marsstrasse 212, 4400 Steyr.
Em. Univ.-Prof. Dr. Philipp HARNONCOURT, Burgring 6, A-8010 Graz.
Pfr. Dr. Ernst HOFHANSL, Pfarrhaus, A-2620 Neunkirchen.
Prof. Dr. Vladimir IVANOV, Ludwigstraße 29, D-80539 München.
Diözesanbischof Dr. Egon KAPPELLARI, Bischofsplatz 4, A-8010 Graz.
Univ.-Prof. Dr. Bernhard KÖRNER, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Univ.-Prof. Dr. Reinhard MESSNER, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.
A.o. Univ.-Prof. Dr. Rudolf PACIK, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.
Elisabeth PAPAUSCHEK, Lemböckgasse 12, 1230 Wien.
Pfr. Mag. Rupert REINDL, Stadtplatz 5b, A-5700 Zell am See.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 5,-; Jahresabonnement: € 20,-; sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandspesen).

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 bestellung 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 OSB, 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, E-Mail: bachler@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

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.

These

Endige

heiliger Dienst

56. Jahrgang – 2002

TR
X

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

Inhaltsverzeichnis des 56. Jahrganges 2002

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Ernst Hofhansl</i> Trauung bekenntnisverschiedener Paare	1	9
<i>Bernhard Körner</i> Trauung bekenntnisverschiedener Paare (Koreferat)	1	18
<i>Alfred Ehrensperger</i> Ökumene im Geist und in der Wahrheit	1	25
<i>Vladimir Ivanov</i> Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen	1	48
<i>Philipp Harnoncourt</i> Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen (Koreferat)	1	59
<i>Robert F. Taft</i> Zur Theologie der Tagzeitenliturgie	2	71
<i>Rembert Weakland</i> Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration	2	83
<i>Andreas Redtenbacher</i> Altarräume für die Zukunft	2	94
<i>Stephan Schmid-Keiser</i> Bewegtes liturgisches Leben in Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert	2	103
<i>Reinhold Malcherek</i> Liturgie im Jugendverband	2	115
<i>Paul Weß</i> Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde	3	138
<i>Matthias Ball</i> Die Feier der Eingliederung Erwachsener	3	154
<i>Michael Max</i> Die Liturgie des Katechumenates	3	165
<i>Gabriele Max</i> Die Firmung: ein Sakrament mit vielen offenen Fragen	3	173
<i>Manfred Probst</i> Vorschlag zur Anreicherung der Liturgie der Firmung	3	186
<i>Manfred Hauke</i> Das spezifische Profil der Firmung zwischen Taufe und Eucharistie	3	192
<i>Hans Feichtinger</i> Das Recht auf Firmung. Kanonistische Überlegungen zur Sakramentenpastoral	3	207
<i>Albrecht Greule</i> Die liturgischen Text- und Redesorten	4	231
<i>Winfried Haunerland</i> Sprachkultivierung und Gottesdienst Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre	4	240
<i>Franz Karl Praßl</i> Verkündigung im Gesang Fränkisch-römischer Choral als Ausdruck liturgischer Theologie	4	249
<i>Michaela Puzicha OSB</i> Der Dienst des „Lektors“ in der Benediktusregel	4	266
<i>Rudolf Pacik</i> Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes	4	277
<i>Regina Bäumer</i> Mitteilung statt Wiedergabe Zum Sinn sprecherischer Inszenierung biblischer Texte im Gottesdienst	4	287

2A 4737

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Rudolf Pacik</i> Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ †	1	2
<i>Bischof Egon Kapellari</i> Worte zur Eröffnung des Symposions	1	3
<i>Reinhard Meßner</i> Einführung	1	5
<i>Rupert Reindl</i> Erfahrungen aus der Arbeit in der Ökumene	1	7
Freier Gesprächskreis zu: „Bekenntnisverschiedene Paare“	1	66
<i>Elisabeth Papauschek</i> Geschichte und Anliegen des „Weltgebetstages der Frauen“	1	39
<i>Johanna Eisner</i> Weltgebetstagsgottesdienst und Ökumene	1	44
<i>Andreas Redtenbacher</i> In memoriam Theodor Maas-Ewerd († 19.9.2002)	4	230
<i>Lilo Bellotto</i> Sprache hat Musik, Musik hat Sprache	4	282
<i>Bernard Fort</i> Hören, Klang, Raum. Zu Fragen der Akustik in Kirchenräumen	4	283

BUCHBESPRECHUNGEN

Die Schriften des Brixner Dommesners Veit Feichter (ca. 1510–1560). Bd. 1. Das Brixner Dommesnerbuch. Hg. A. Hofmeister-Winter (Dr. Jürgen Bärsch)	2	133
Von Gott berufen. Fastenpredigten zu Gestalten des Alten Testaments. Hg. M. Feldmann (P. Franz Lauterbacher OSB)	2	134
O. M. <i>Semmet</i> , Zwiegespräch. Gebete nach der Kommunion (P. Franz Lauterbacher OSB)	2	134
A. <i>Poschmann</i> , Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Dr. Andreas Redtenbacher)	4	292
Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann (Dr. Andreas Redtenbacher)	4	293
Pilger in Rom. Ein spiritueller Kunstführer (Mag. Michael Max)	4	294

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>B all</i> , Dr. Matthias, Rottenburg Die Feier der Eingliederung Erwachsener	3	154
<i>B ellotto</i> , Lilo, Wien Sprache hat Musik, Musik hat Sprache	4	282
<i>B äumer</i> , Dr. Regina, Münster Mitteilung statt Wiedergabe Zum Sinn sprecherischer Inszenierung biblischer Texte im Gottesdienst	4	287
<i>E hrensperger</i> , Dr. Alfred, Niederuzwil SG Ökumene im Geist und in der Wahrheit	1	25
<i>E isner</i> , Johanna, Steyr Weltgebetstagsgottesdienst und Ökumene	1	44
<i>F eich tinger</i> , Dipl.-theol. Hans, Zwiesel Das Recht auf Firmung. Kanonistische Überlegungen zur Sakramentenpastoral	3	207

Fort, Prof. Bernard, Lyon Hören, Klang, Raum. Zu Fragen der Akustik in Kirchenräumen	4	283
Greule, Prof. Dr. Albrecht, Regensburg Die liturgischen Text- und Redesorten	4	231
Harnoncourt, em. Univ.-Prof. Dr. Philipp, Graz Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen (Koreferat)	1	59
Hauke, Prof. Dr. Manfred, Lugano Das spezifische Profil der Firmung zwischen Taufe und Eucharistie	3	192
Hauerland, Prof. Dr. Winfried, Würzburg Sprachkultivierung und Gottesdienst Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre	4	240
Hofhansl, Pfr. Dr. Ernst, Neunkirchen Trauung bekenntnisverschiedener Paare	1	9
Ivanov, Prof. Dr. Vladimir, München Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen	1	48
Kapellari, Bischof Dr. Egon, Graz Worte zur Eröffnung des Symposions	1	3
Körner, Univ.-Prof. Dr. Bernhard, Graz Trauung bekenntnisverschiedener Paare (Koreferat)	1	18
Malcherek, Pfr. Dr. Reinhold, Troisdorf-Bergheim Liturgie im Jugendverband	2	115
Max, Mag. Michael, Rom Die Liturgie des Katechumenates	3	165
Max, Dr. Gabriele, Gmunden Die Firmung: ein Sakrament mit vielen offenen Fragen	3	173
Meßner, Univ.-Prof. Dr. Reinhard, Innsbruck Einführung	1	5
Pacik, Ao. Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Innsbruck Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ †	1	2
Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes	4	277
Papauschek, Elisabeth, Wien Geschichte und Anliegen des „Weltgebetstages der Frauen“	1	39
Präbl, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz Verkündigung im Gesang Fränkisch-römischer Choral als Ausdruck liturgischer Theologie	4	249
Probst, Prof. Dr. Manfred, Vallendar Vorschlag zur Anreicherung der Liturgie der Firmung	3	186
Puzicha OSB, Dr. Michaela, Salzburg Der Dienst des „Lektors“ in der Benediktusregel	4	266
Redtenbacher, P. Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg Altarräume für die Zukunft	2	94
In memoriam Theodor Maas-Ewerd († 19.9.2002)	4	230
Reindl, Pfr. Mag. Rupert, Zell am See Erfahrungen aus der Arbeit in der Ökumene	1	7
Freier Gesprächskreis zu: „Bekenntnisverschiedene Paare“	1	66
Schmid-Keiser, Dr. Stephan, Immensee Bewegtes liturgisches Leben in Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert	2	103
Taft SJ, Prof. P. Robert, Rom Zur Theologie der Tagzeitenliturgie	2	71
Weakland, em. Erzbischof Rembert, Milwaukee Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration	2	83
Weß, Univ.-Doz. DDr. Paul, Innsbruck Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde	3	138

Wort zu diesem Heft

Am 26. Februar dieses Jahres verstarb Hans Bernhard Meyer SJ, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck. In einem Nachruf zeichnet sein langjähriger Assistent und Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, Professor Rudolf Pacik, wichtige biographische und liturgiewissenschaftliche Stationen aus dem Leben des Verstorbenen für unsere Leserschaft nach.

Am 1. und 2. Oktober 2001 fand das jährliche Symposium der Liturgischen Kommission im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg, statt. Es stand diesmal unter dem Thema „Gott loben in versöhnter Verschiedenheit – Liturgie und Ökumene“.

Nach Eröffnungsworten von Diözesanbischof Egon Kapellari und einer kurzen Einführung in die Thematik durch Reinhard Meßner, Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, berichtet Rupert Reindl, Stadtpfarrer in Zell am See, über seine Erfahrungen aus der Arbeit der Ökumene, insbesondere im Hinblick auf Vorbereitung und Begleitung bekenntnisverschiedener Paare.

Die Trauung bekenntnisverschiedener Paare steht auch im Mittelpunkt der Ausführungen der Referate von Ernst Hofhansl, evangelischer Pfarrer in Neunkirchen, sowie von Bernhard Körner, Universitätsprofessor für Dogmatik in Graz. Hofhansl referiert unter anderem über die evangelisch-lutherische Position zu Ehe und Trauung und schildert die besonderen Diasporaprobleme der Evangelischen Kirche in Österreich. Körner befasst sich in seinem Koreferat mit den theologischen Implikationen einer kirchlichen Trauung und stellt kritisch die Frage, ob es nicht angemessener wäre, derzeit noch von „koordinierter“ statt von „versöhnter“ Verschiedenheit zu sprechen.

Der grundsätzlichen Frage nach Möglichkeiten und Grenzen gemeinsamen ökumenischen Feierns geht Alfred Ehrensperger, evangelisch-reformierter Pfarrer in Niederuzwil, in seinem Vortrag „Ökumene im Geist und in der Wahrheit“ nach. Ehrensperger plädiert v. a. für die Tagzeitenliturgie als geeignetste Form ökumenischer Gottesdienste.

Der „Weltgebetstag der Frauen“, seine Geschichte sowie dessen aktuelle Bedeutung für die Ökumene legen Elisabeth Papauschek, Wien, und Johanna Eisner, Steyr, dar.

Dass die Liturgie im ökumenischen Gespräch eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt und zur Verständigung der Kirchen beitragen kann, dokumentieren die Referate von Vladimir Ivanov, Professor am Institut für Orthodoxe Theologie in München, und Philipp Harnoncourt, em. Professor für Liturgiewissenschaft in Graz. Ivanov erläutert in seinem Vortrag den ästhetisch-liturgischen Hintergrund der Entfremdung zwischen Ost und West und berichtet über hoffnungsvolle Aufbrüche gegenseitigen Verstehens in Geschichte und Gegenwart. Harnoncourt legt in seinem Koreferat acht Thesen vor, in denen er Grundzüge einer bereits vorhandenen Einheit in liturgischen Vollzügen konstatiert.

Abschließend sei noch hingewiesen auf einen Bericht aus einem Gesprächskreis zum Thema „Bekenntnisverschiedene Paare“ von Pfarrer Rupert Reindl.

Die Schriftleitung

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ †



Am Morgen des 26. Februar 2002 ist Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ in Innsbruck verstorben. Seine schwere Krankheit, die ihn immer mehr schwächte, hat er viele Jahre mit Geduld und Disziplin ertragen.

Hans Bernhard Meyer wurde am 23. Dezember 1924 in Mannheim geboren. Aus dem Krieg heimgekehrt, studierte er zunächst Philosophie in Freiburg/Br. 1946 begann er das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Pullach bei München. Nach dem Studium der Philosophie (in Pullach und Chantilly) und der Theologie (in Frankfurt/M.–St. Georgen und Innsbruck) sowie dem Tertiats (in Salamanca) begann er das Doktoratsstudium an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck bei Univ.-Prof. Dr. Josef Andreas Jungmann SJ. 1959 promovierte er zum Dr. theol. 1964 habilitierte er sich für das Fach Pastoraltheologie.

Seit 1966 wirkte er an der Innsbrucker Fakultät als Professor: bis 1969 für Moralthologie und Gesellschaftslehre, 1969 bis 1995 für Liturgiewissenschaft – als Nachfolger seines Lehrers Josef Andreas Jungmann. Von ihm übernahm P. Meyer auch die Schriftleitung der „Zeitschrift für katholische Theologie“, die er bis Ende 1998 innehatte. In den siebziger Jahren initiierte P. Meyer ein großes wissenschaftliches Projekt und betreute es bis 2001 als federführender Herausgeber: das auf acht Teile angelegte Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“, das seit 1983 im Verlag Friedrich Pustet (Regensburg) erscheint. Er selbst hat dafür den Band „Eucharistie“ verfasst.

Mehrere Jahrzehnte hindurch gehörte P. Meyer wichtigen liturgischen Gremien an: 1966 bis 1996 der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ), 1971 bis 1996 der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG). 1969 bis 1975 leitete er die Subkommission „Buße“ zur Vorbereitung des Gebet- und Gesangbuchs „Gotteslob“ und war zugleich Mitglied der Hauptkommission. Auch an der Erarbeitung des Rituale-Teils „Ordo Paenitentiae“ war er maßgeblich beteiligt.

Zum 70. Geburtstag widmeten ihm Kollegen, Schüler und Freunde eine Festschrift: Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (Innsbrucker theologische Studien Bd. 42). Eine Auswahl von Aufsätzen P. Meyers enthält der anlässlich seines 75. Geburtstags erschienene Band: Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Münster 2000 (Liturgica Oenipontana Bd. 1).

P. Meyers wissenschaftliches Werk zeigt eine große Vielfalt an historischen, systematischen und pastoralliturgischen Themen. Liebe zur Theologie und zur Kirche verband sich mit wachem Blick für Fragen der Zeit. Sein weit über die Grenzen der Liturgiewissenschaft hinaus reichendes Wissen und sein Rat wurden in zahlreichen Gremien hoch geschätzt. Der lebendige, sinngerecht gefeierte Gottesdienst war ihm ein wichtiges Anliegen, das er nicht nur als Lehrer und Forscher vertrat, sondern ebenso als Zelebrant und Prediger zu verwirklichen suchte. Seine letzte, noch unveröffentlichte Arbeit, „Liturgie und Spiritualität“, ist für den II. Teil von „Gottesdienst der Kirche“ bestimmt. Dieser Beitrag fasst zusammen, was Hans Bernhard Meyer zeit seines Lebens beschäftigte.

Rudolf Pacik

Bischof Egon Kapellari, Graz

„Gott loben in versöhnter Verschiedenheit – Ökumene und Liturgie“

(Worte zur Eröffnung des Symposions 2001 der LKÖ)

In der vergangenen Woche sind neben schrecklichen auch berührende Bilder um die Welt gegangen: Anlässlich der 1700-Jahrfeier der Christianisierung Armeniens besucht der Papst das älteste christliche Land und seine Kirche. Die Medien machen sichtbar, wie die Kraft eines unerschöpften Geistes in diesem Papst gegen die Mühsal von Krankheit und Alter kämpft und ihn besonders auch antreibt, immer wieder Wege zu den Christen anderer Kirchen zu suchen und zu gehen. Historiker werden in späteren Zeiten vielleicht einmal sehr betonen, dass die Ökumene, die Sorge um ein Weiterkommen bei der Suche nach der Einheit der Christen, eines der wichtigen Webmuster dieses Pontifikates war und ist. Der Heilige Vater lebt uns vor, dass der oft mühsame und geduldig zu gehende Weg der Ökumene zu den zentralen Dimensionen christlicher Existenz gehört, weil Christus selbst uns sagt: Seid eins! Im ökumenischen Direktorium aus dem Jahr 1993 heißt es: „Die ökumenische Bewegung ist eine Gnade Gottes, die der Vater als Antwort auf das Gebet Jesu und das vom Heiligen Geist inspirierte Bittgebet der Kirche geschenkt hat. [...] ihr spezifischer Bereich ist die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen. Diejenigen, die auf den Namen Christi getauft sind, sind bereits dadurch berufen, sich bei der Suche nach der Einheit zu engagieren.“¹ In der Geschichte der Mühen um die Wiederherstellung dieser durch menschliches Versagen verloren gegangenen Einheit sind sehr unterschiedliche Modelle und Wege zur Erreichung dieses Ziels zu erkennen.

Im Titel unseres Symposions ist ein Begriff enthalten, der zu den heute weitgehend akzeptierten wenn auch weiterhin kritisch zu befragenden Schlüsselwörtern der ökumenischen Bewegung zählt: versöhnte Verschiedenheit. Einheit heißt nicht Uniformität, Verschiedenheit bedeutet nicht a priori Trennung. Dieses Denken erlaubt eine Teilnahme an den geistlichen Schätzen der jeweiligen christlichen Gemeinschaften, die unterschiedliche Ausprägungen des einen christlichen Glaubens sind. Wir lernen das miteinander zu teilen, was uns verbindet und gegenseitig bereichert. Gerade die innere Mitte des christlichen Lebens, die Liturgie, ist eine Quelle für das Lob Gottes in versöhnter Verschiedenheit. Das Verschiedene ist auch Kennzeichen von Identität. Die je eigene Identität ist zu erkennen und zu bewahren, will man der Gefahr eines gestalt- und gesichtslosen Christentums und eines Wahrheitsrelativismus begegnen. Gemeint ist hier jene Identität, die aus den tiefen Wurzeln von Schrift und Tradition gespeist wird und an konkreten Orten und in konkreten Zeiten eine Gestalt angenommen hat, die als Antwort des heiligen Geistes auf die konkreten Umstände und Notwendigkeiten des Lebens gesehen werden kann. Es gibt auch Versuche, Identität festzumachen an Peripherem, in ängstlicher Abgrenzung vor einer vermeintlichen Bedrohung durch das Andere. Gerade das Lob Gottes, die Liturgie, ist ein wichtiges Kor-

¹ Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993. Hg. M. Klöckener. Kevelaer – Freiburg/Schweiz 2001, Nr. 6762.

rektiv, eine bleibende Mahnung für das Erkennen einer akzeptablen Pluralität in den Ausdrucksformen christlicher Existenz.

Die liturgiewissenschaftliche Forschung möge es als eines der vornehmsten Anliegen erkennen, mit aller Anstrengung Geschichte, rituelle Gestalt, Kunst und Musik, Spiritualität und Theologie der christlichen Gottesdienste so zu erhellen, dass Vielfalt allein kein Hindernis für Einheit darstellt, dass Konvergenz auch dort gesucht werden kann, wo sie auf den ersten Blick nicht erkennbar ist. Ein Symposium wie dieses ist dann geeignet, einen derartigen Erkenntnisgewinn weiterzugeben, in das Kleingeld des Alltags umzumünzen und fruchtbar zu machen für das Leben der Kirchen. Ernsthafte Forschung wird aber auch das Trennende feststellen, das nicht Harmonisierbare, die Ecken, an denen wir uns stoßen. In die Freude der Gemeinsamkeit mischt sich der Schmerz über das Trennende, von dem zu hoffen ist, dass es nicht ein Bleibendes ist. Viele Christen erleben auch das Trennende sehr konkret, z. B. in bekenntnisverschiedenen Ehen. Das geistliche Leben in solchen Familien legt in der Praxis die vorhandenen Wunden der Kirchentrennung im Alltag schmerzvoll offen. Zur Minderung dieses geistlichen Leides dürfen freilich keine vorschnellen und falschen Wege gegangen werden. Diese Nöte müssen aber auch für die Verantwortlichen in den Kirchen ein Ansporn sein, Wege zur vollen Einheit der Christen mit Nachdruck zu suchen. Dazu braucht es ein offenes Herz und einen weiten Geist. Möge dieses Symposium uns darin bestärken, mit aktiver Geduld und theologischer Sorgfalt auf dem Weg zu einer vollendeten Einheit in Vielfalt rings um eine verbindliche Mitte weiterzugehen.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Einführung

Sehr geehrter Herr Bischof, meine Damen und Herren!

Die Thematik des diesjährigen Symposions kommt in seinem Untertitel zum Ausdruck: Es geht um die Beziehungen zwischen den Bereichen Ökumene und Liturgie, also zwei zentralen Bereichen kirchlichen Lebens. Dieses Thema könnte man mindestens von zwei Gesichtspunkten her angehen:

1. Man kann einerseits eine gewisse, mehr oder minder blühende, aber gottlob existierende kirchliche Realität in den Blick nehmen: ökumenische Gottesdienste in den verschiedenen Formen, die es einmal in den Gemeinden der verschiedenen Kirchen gibt und die es auch als Aufgabe und nicht zuletzt als Gestaltungsaufgabe gibt. Man kann das Thema also abhandeln im Bereich der vielfältigen Fragen nach Gestaltung und Typologie des ökumenischen Gottesdienstes.
2. Man kann das Thema aber auch unter einem davon sehr verschiedenen Gesichtspunkt angehen, nämlich als Anfrage an die sozusagen offizielle Ökumene zwischen den großen Kirchen. Die offiziellen Dialoge – nicht zuletzt auch der (leider in den letzten Jahren ziemlich eingeschlafene) theologische Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche – bewegen sich im Allgemeinen auf der Ebene dogmatisch-theologischer Reflexion. Ein Symposium zum Thema „Ökumene und Liturgie“ könnte sehr intensiv danach fragen, ob nicht gerade der gefeierte Gottesdienst und dann auch die Reflexion über den gefeierten Gottesdienst nicht noch ganz andere ökumenische Potentiale in sich enthält – vielleicht in Hinblick auf das große gemeinsame Ziel einer sichtbaren Gemeinschaft zwischen den Kirchen hoffnungsvollere und effizientere Potentiale – als die dogmatische, sekundär-theologische Reflexion.

Das Vorbereitungsteam – also mein Kollege Prof. Pacik und ich – hat versucht, beide kurz angedeuteten Gesichtspunkte zu verschränken unter dem Titel „Gott loben in versöhnter Verschiedenheit“. Über das ökumenische Schlagwort von der „versöhnten Verschiedenheit“ hat Herr Bischof Kapellari schon kurz gesprochen. Ich brauche das wohl hier nicht weiter zu entfalten.

Mir scheint aber auch der erste Teil des Titels von besonderer Bedeutung: „Gott loben“. Das weist uns zunächst darauf hin, dass wir hier über etwas sprechen, über etwas reflektieren, was eine aller Reflexion zugrunde liegende geistliche Realität ist: das gemeinsame Stehen vor Gott zu seiner Verherrlichung. Es ist wohl zentraler Bestandteil der Tradition aller großen Kirchen, dass das Gotteslob die eigentliche Bestimmung des Menschen ist: der Mensch ist dazu erschaffen, um Gott zu loben. Mir scheint, dass bei den ökumenischen Bemühungen in letzter Zeit die Ebene geistlicher Realitäten, damit auch die Ebene des Gotteslobes, weniger stark in den Blickpunkt geraten ist, als es eigentlich sein sollte. Wir sprechen gerne über alles Mögliche, veranstalten alle möglichen Aktionen zu allen möglichen ehrenwerten Anlässen, aber dass das Ziel der Menschheit, das Ziel der menschlichen Gesellschaft im Reich Gottes eben darin besteht, gemeinsam Gott zu loben, ist uns viel-

leicht ein wenig aus dem Blick, oder zumindest aus dem Zentrum des Blickfeldes, geraten. Deshalb möchte ich uns auch in Erinnerung rufen, dass die Gottesdienste, die wir bei diesem Symposium feiern, integrierender Bestandteil des Ganzen sind und nicht nur Unterbrechung und Dekor. Es ist eine Realität, dass wir in diesen Gottesdiensten „Gott loben in versöhnter Verschiedenheit“, wenn auch noch nicht auf der intensivsten Ebene der Eucharistie, des Abendmahls. Wir haben ganz bewusst für alle vier Gottesdienste Tagzeitengottesdienste aus vier verschiedenen Traditionen vorgesehen (evangelisch-lutherisch, römisch-katholisch, anglikanisch und orthodox).

Die einzelnen Themen der einzelnen gelehrten Referentinnen und Referenten mögen sich dann in die zwei anfangs genannten Gesichtspunkte teilen. Der heutige Vormittag nimmt gleich das wohl pastoral präsenteste Thema in den Blick: die konfessionsverschiedene Trauung. Diese ist einerseits eine kirchliche, ökumenische liturgische Realität, daher auch unter anderem Gestaltungsaufgabe; andererseits wird aber wohl auch danach zu fragen sein, was dieses Faktum einer ökumenischen Trauung bedeutet im Hinblick auf die Zielvorstellung, „Gott zu loben in versöhnter Verschiedenheit“, auch im Hinblick auf die Zielvorstellung der Eucharistiegemeinschaft (ohne dass die Frage der Eucharistiegemeinschaft in diesem Symposium als solche direkt thematisiert wird). Denn Trauung bedeutet ja, sich mit dem Segenszuspruch der Kirche in eine eheliche Lebensgemeinschaft zu begeben, und das heißt ja wohl auch: in einer bestimmten, gegenüber dem Vorherigen neuen Weise in der Kirche zu existieren und mitzuleben. Insofern hat die Frage nach der ökumenischen Trauung wohl auch eine erhebliche ekklesiologische Relevanz.

Rupert Reindl, Zell am See

Erfahrungen aus der Arbeit in der Ökumene

Vorbemerkungen

Die folgenden Ausführungen gründen vor allem in meinen Erfahrungen bei der Vorbereitung und Begleitung bekenntnisverschiedener Paare. Die Arbeitsgemeinschaft bekenntnisverschiedener Paare, die seit 1989 jedes Jahr in den verschiedenen Bundesländern zu einer Jahrestagung zusammentrifft, ist in all den Fragen Ansprechpartner; es ist bei diesen Treffen immer eine Begegnung mit dem Diözesanbischof und mit dem Superintendenten vorgesehen; mir ist in diesen Begegnungen bewusst geworden, dass viele aus diesem Kreis in den beiden Kirchen in vielen Diensten engagiert sind; die Gottesdienste, die im Rahmen dieses Treffens gefeiert werden, sind jeweils ein großes Erlebnis, so auch der Gottesdienst der Taufenerneuerung, den wir mit Weihbischof Helmut Krätzl und Superintendent Werner Horn in Wien-Lainz gefeiert haben.

Zur Frage der Vorbereitung

Das offizielle Papier für die bekenntnisverschiedene Trauung in Österreich¹ ist, wie ich bemerkt habe, noch immer nicht allen unseren katholischen und evangelischen Seelsorgern vertraut, vor allem nicht deren Inhalt. Da heißt es z. B. schon im Vorwort von Bischof Weber, dass die Seelsorger der beiden Kirchen einander kennen und miteinander mit dem Brautpaar reden sollten.²

Ich erinnere ich mich u. a. an ein Vorbereitungstreffen in der Stadtpfarre Aigen anlässlich einer Trauung eines bekenntnisverschiedenen Paares: An diesem Treffen haben teilgenommen: Das Brautpaar und deren Eltern, die evangelische Pfarrerin und ich. Es war für mich äußerst interessant, welche Fragen über diese Feier das Brautpaar und die Eltern auf beiden Seiten bewegten.

Ich erinnere mich auch an eine Begegnung mit einem evangelischen Mitbruder, der damals Aushilfsseelsorger in Salzburg war. Mit ihm sollte ich im evangelischen Diakonissenkrankenhaus einer konfessionsverschiedenen Trauung assistieren. Zur Vorbereitung auf die Feier hat er von sich aus das Brautpaar und mich zu sich eingeladen.

Ein Plädoyer: Wo es gelingt, die Barrieren unter den Mitbrüdern abzubauen, indem man sich kennen lernt und sich vor allem mit dem Brautpaar so aufeinander abstimmt, erfüllt sich der o. g. Wunsch von Bischof Weber. Die Unsicherheiten mit der kirchlichen Beheimatung, die ein bekenntnisverschiedenes Brautpaar oft mitbringt, können dazu führen, dass ein Mitwirken beider Seelsorger von vornherein abgelehnt wird. Wenn es aber gelingt, die Seelsorger auf beiden Seiten zu engagieren, um dem Brautpaar und der Zweikonfessionalität Rechnung zu tragen, ist das optimal.

¹ Vgl. Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen. Hg. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz – Evangelischer Oberkirchenrat A. und H.B. in Österreich. Wien [o. J.] [1997].

² Ebd. 4.

Zur Frage des Versprechens des katholischen Partners für die Taufe der Kinder in der katholischen Kirche und die religiöse Erziehung

Als wir Anfang der 80er Jahre die Arbeitsgemeinschaft konfessionsverschiedener Paare begonnen haben, hat einmal bei einem Gespräch Superintendent Schmidt darauf hingewiesen, dass in Österreich etwa 80% evangelische Christen mit einem katholischen Partner verheiratet sind, und so die bekenntnisverschiedenen Paare sozusagen eine erhöhte statistische Problematik für die evangelische Kirche bedeuten. – Dem Rechnung zu tragen legt uns katholischen Seelsorgern eine große Sensibilität auf, wenn es um die Frage geht, jedem Paar behilflich zu sein in Fragen der Taufe und der religiösen Erziehung ihrer Kinder, damit sie zu einer Entscheidung kommen, die nur sie fällen können.

Zur Feier der Trauung

Wenn es schon für ein katholisches Paar vieler pastoraler Klugheit bedarf, welche Feierform ihre Hochzeit hat – Trauung innerhalb eines Wortgottesdienstes oder Trauung innerhalb einer Eucharistiefeier – dann umso mehr bei einem Paar, bei dem jeder einer anderen Kirche angehört. Dazu braucht es gute, verlässliche und sichere Vereinbarungen unter den Seelsorgern und mit dem Brautpaar, um eine Feierform zu finden, die dem Fest, der religiösen Sozialisation dieser beiden Leute und der Liturgie selber entsprechen.

Wenn ich weiß, dass ein evangelischer Christ, eine evangelische Christin, ein katholischer Christ, eine katholische Christin mit Sonntagsgottesdienst, mit Abendmahl, mit Eucharistie, einen intensiven geistlichen Kontakt hat und dort lebt und das für ihn bzw. sie wichtig ist, ist die Situation eine ganz andere, wie wenn das nur bei einem der Partner der Fall ist oder bei keinem von beiden.

Weiters plädiere ich dafür, dass beide Seelsorger schon in ihrem Grußwort zu Beginn einer solchen Feier gehört werden. Auch bei der Predigt sollen sich beide Seelsorger auf der Basis verlässlicher Vereinbarungen beteiligen. Das Zeugnis, welches die beiden Seelsorger in so einer Feier geben, ist von großem Wert; es ist ein wichtiger Baustein für den Weg in die Zukunft, in der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen.

Ich erinnere mich auch an eine Begegnung mit einem evangelischen Mitarbeiter, der damals Auswärtige in Salzburg war. Mit ihm sollte ich im evangelischen Diözesanrat an einer konfessionsverschiedenen Trauung assistieren. Zur Vorbereitung auf die Feier hat er von sich aus das Brautpaar und mich zu sich eingeladen. Ein Plädoyer: Wo es gelingt, die Barrieren unter den Mitarbeitern abzubauen, indem man sich kennen lernt und sich vor allem mit dem Brautpaar so zueinander abstimmt, erfüllt sich der o. g. Wunsch von Bischof Weber: Die Unsicherheiten mit der kirchlichen Beteiligung, die ein bekenntnisverschiedenes Brautpaar oft mitbringt, können dann führen, dass ein Mitarbeiter beider Seelsorger von vornherein abgeholt wird. Wenn es aber gelingt, die Seelsorger auf beiden Seiten zu engagieren, um dem Brautpaar und der Zweikonfessionallösung Rechnung zu tragen, ist das optimal.

¹ Vgl. Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mithilfe der Beauftragten beider Kirchen. Hg. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz – Evangelischer Ökumenischer Rat in Österreich. Wien [u. J.] 1997.
² Ebd. 4.

Ernst Hofhansl, Neunkirchen

Trauung bekenntnisverschiedener Paare¹

Zunächst bedanke ich mich sehr herzlich für die freundliche Einladung, wieder unter Ihnen zu sein. Mit dem Thema haben Sie einen Teilbereich meiner besonderen Interessen getroffen. Seit einiger Zeit schon beschäftigten mich die in der evangelischen Praktischen Theologie abgehandelten Bereiche der Amtshandlungen. Diese werden oftmals mit den Kasualien gleichgesetzt. Ich bemühe mich um eine Unterscheidung dessen, was vom Auftrag des geistlichen Amtes her notwendigerweise zu handeln ist und was aufgrund lebensgeschichtlicher Ereignisse als liturgische Gestaltungsaufgabe hinzutritt.²

So gehört neben die Hauptaufgabe des Amtes, den Vorsitz in der eucharistischen Feier zu führen, den Gemeindegottesdienst in vielfältiger Ausgestaltung zu leiten, die Spendung des Sakramentes der Taufe und die Verwaltung des Amtes der Schlüssel in Beichte und Absolution. Zu den nun üblicherweise bei den Reformationskirchen nicht den Sakramenten³ zugezählten Handlungen, die vom Kasus her zu gestalten sind, sind jene lebensgeschichtlich orientierten, die in der Gemeinde häufigsten.

Dazu zählen nun: Die Konfirmation, die Trauung, die Bestattung und an Sonderformen alle mit den kirchlichen Diensten zusammenhängenden Formen von Ordination, Amtseinführungen, Beauftragungen, die mit Einweihungen und Segnungen verbundenen Anlässe von Personen und personenorientierten Sachen.

Als eine solche Sonderform von Segnung könnte man auch die gemeinsame Trauung⁴ von bekenntnisverschiedenen Paaren ansehen. An dieser Positionierung werden auch Auffassungsunterschiede deutlich, die eben damit zusammenhängen, dass es eine wirklich „ökumenische Trauung“ derzeit (noch) nicht gibt.

¹ Seit der fakultativen (1868, 1870) und obligatorischen (1938) Einführung der „Ziviltrauung“ in Österreich unterscheide ich zwischen staatlicher „Eheschließung“ und kirchlicher Trauung. Vgl. K. SCHWARZ, Die Evangelische Kirche in Österreich und der Staat. In: AuG 38 (1987) 1+2, S. 2–13; DERS., Die Ehescheidung – zwischen biblischer Weisung und säkularer Praxis. Zur Rechtslage in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert. In: Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt. Hg. H. H. Schmid – J. Mehlhausen. Gütersloh 1991, 240–256; K. SCHWARZ, Heiraten zwischen „Geduldetwerden“ und „Versprechenmüssen“. Zu den Auswirkungen des Toleranzpatentes im evangelischen Raum. In: AuG 52 (2001) 218–226.

² Vgl. E. HOFHANSL, Kirchliche Heimatkunde als Gegenstand historischer Forschung und Praktischer Theologie. Eine Grundlegung in zwölf Thesen. In: Kirche. Geschichte. Glaube. FS H. Pitters. Hg. H. Klein – B. W. Köber – E. Schlarb. Erlangen 1998, 280–289, bes. 288f; DERS., Das Angebot der Wirklichkeit. Evangelische Diasporagemeinden und Aufgaben der Zukunft. In: Gottes Vorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. FS G. Adam. Hg. U. Körtner – R. Schelander. Wien 1999, 171–194, bes. 188ff.

³ Zur Frage der Zählung der Sakramente vgl. U. KÜHN, Sakramente. Gütersloh 1985 (HST 11) bes. 77–82.314f.

⁴ Zur Mischehenproblematik: O. EVERLING, Die Mischehenpflege. Praktisches Handbuch zur Orientierung über die Notwendigkeiten und zur Einführung in die Gestaltung der Mischehenpflege. [o. O.] 1905; F. VON DER HEYDT, Die Mischehe. [o. O.] 1926; W. SUCKER – J. LELL – K. NITZSCHKE, Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge. Göttingen 1959; W. SCHÖPSDAU, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. Göttingen 1984 [³1995] (BenshH 61).

Seit etwa 30 Jahren wird aufgrund der ökumenischen Anfragen und der gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb der evangelischen Theologie und zunehmend auch auf Synoden und in synodalen Gremien über die Ehe diskutiert.⁵ Die lutherischen Positionen sind an der Schöpfungstheologie ausgerichtet. Somit ist die Ehe als gesellschaftlicher Stand und soziale Ordnung auch für Nichtchristen einsichtig und unter das staatliche Recht gestellt. Als Institution innerhalb der göttlichen „Erhaltungsordnung“ hat der Schutz und die Pflege von Ehe und Familie für Lutheraner einen besonderen Stellenwert.

Die reformierte Theologie ist insgesamt im „Bundesdenken“ (Bund im AT und auch nach Eph 5) verwurzelt und stellt demgemäß die Partnerschaft und die personale Gemeinschaft der Liebe und Verantwortung von Mann und Frau in den Vordergrund.

Mit dem Aufbrechen und Zerfall der Großfamilie, der immer noch steigenden Scheidungsrate und damit deutlich veränderten familiären Bindungen, für die auch noch passende Bezeichnungen fehlen, sind für die Politik und die Kirche Antworten nötig. Auf die konfessionell-ökumenischen Anfragen haben die Kirchen reagiert. Die Vorgeschichte der „Gemeinsamen Trauung“ hat Schmidt-Lauber⁶ ausführlich dargestellt und muss hier nicht wiederholt werden. Aus dem anfänglichen Experimentieren sind geordnete Formen geworden. Die Fragen, die sich angesichts neuer Formen des Zusammenlebens (einschließlich der wiederverheirateten Geschiedenen) ergeben, sind vielfältig und können in diesem Referat nicht behandelt werden.

Dieses Referat gliedere ich in sieben unterschiedlich lange Abschnitte:

1. Die evangelische (A.B.-lutherische) Position zu Ehe und Trauung
2. Der reformierte Sonderweg (Segnungsordnung)
3. Die agendarischen Texte
4. Diasporaprobleme
5. Die röm.-kath. „Brautmesse“ und mannigfacher Ungehorsam
6. „Predigt-Oleander“ oder konstruktive Partnerschaft
7. Positiver Ausblick

1. Die lutherische Position zu Ehe und Trauung

Die evangelisch-lutherische Position, wie sie derzeit allgemein⁷ vertreten wird, hängt zunächst mit den in der lutherischen Theologie ausgebildeten Vorstellungen der „Zwei-Reiche-Lehre“, besser „Lehre von den beiden Regierweisen Gottes in der Welt“⁸ zusammen. Demnach erhält Gott seine Schöpfung durch sein Regieren zur Linken und bedient sich dazu der von ihm gesetzten Obrigkeit. Diese führt das Schwert, um die Bösen zu strafen und die Bedrängten zu schützen. Mit der Rechten regiert Gott durch den Heiligen Geist in der Kirche ohne äußerliche Gewalt, allein durch sein Wort. Verbunden mit dieser auf

⁵ Art. Ehe, in: RGG⁴, II, Sp. 1069–1090, Tübingen 1999.

⁶ Vgl. H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER, Zwei Jahrzehnte gemeinsame kirchliche Trauung. Versuch einer Bilanz nach zehn Jahren. In: *EvTh* 39 (1979) 160–180; jetzt auch in: DERS., *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie*. Stuttgart 1990, 422–445.

⁷ Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die intensive Bemühung von Wilhelm Stählin (1883–1975) als Oldenburger Bischof, dass die Evangelische Trauung als sakramentale kirchliche „Eheschließung“ verstanden würde: W. STÄHLIN, *Ehe ein Sakrament*. In: *Quat.* 31 (1967).

⁸ Hilfreich zur Einführung ist der Sammelband: *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*. München 1973 (TB 49).

älteren theologischen Konzepten beruhenden Vorstellung von der Regentschaft Gottes, ist die christliche Ständelehre, die Luther mit den drei Begriffen: Obrigkeit, Kirche und Haus verbindet oder mit den Ausdrücken „Polizey“, im Sinne von Politik, „Schule“, im Sinne von Lehre, die von der Kirche inhaltlich verantwortet wird, und dem „Hausvater“ samt den zum „Haus“ gehörenden Menschen.⁹

Aufgrund dieser Zuordnung gehört die Ehe als Institution zur guten Schöpfungsordnung Gottes¹⁰, denn „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18) und wird als „Weltlich Ding“ bezeichnet. Darum schlägt er in seinem Traubüchlein von 1529¹¹ auch vor, dass Mann und Frau vor der Kirche – also außerhalb – um ihren Ehemillen und Konsens¹² gefragt werden. Das kann, aber muss nicht der Pfarrer machen, weil doch bis etwa 1540 in Deutschland die sogenannten „Ritterehen“¹³ noch üblich gewesen sind. Erst nach dem gegenseitigen Versprechen folgt der Einzug in die Kirche. Dort wird nun ein Gottesdienst anlässlich der geschlossenen Ehe gefeiert, dessen Hauptelemente folgende sind¹⁴:

- Lesung aus der Heiligen Schrift: Gen 2,18.21–24;
- Gabe und Aufgabe der Ehe (Gebot, Not und Trost): Eph 5,25–29.22–24; Gen 3,16–19; Gen 1,27f.31; Prov 18,22;
- Fürbitte und Segen.

Demnach ist die Ehe unter Menschen eine Angelegenheit der Gesellschaft (Welt), die durch die jeweilige Regierung (Obrigkeit) zu schützen und deren Formalien zu gestalten sind:

- Unter welchen Bedingungen darf sie geschlossen und wieder getrennt werden.
- Unter Beachtung welcher Formalien kommt eine Ehe gültig zustande.

Ein Blick in die Völkerwelt zeigt eine große Buntheit von Bräuchen, Riten und Gesetzen. Daraus folgt aber auch, dass die Ehe unter Christen eine Gemeinschaft unter dem Wort Gottes und seinem Segen ist. Daraus folgt eine katechetische, liturgische und seelsorgerliche Verpflichtung der Kirche.

Sie hat zu lehren, was das „Christliche“ an der an sich „weltlichen“ Ehe ist: Den Partner aus Gottes Hand nehmen und die Ehe nach Gottes Gebot und Verheißung in guten und in bösen Tagen zu führen.

⁹ Vgl. dazu CA V (De ministerio ecclesiastico), XV (De ritibus ecclesiasticis), XVI (De rebus civilibus), XVIII (De potestate ecclesiastica) und entsprechende Texte aus dem Konkordienbuch.

¹⁰ Die Bestreitung der Ehe als Sakrament beginnt Luther in seiner Schrift „De captivitate babylonica ecclesiae“ 1520: *Matrimonium non solum sine ulla Scriptura pro sacramento, censetur verum eisdem traditionibus, quibus sacramentum esse jactatur, merum ludibrium factum est.*

¹¹ Vgl. M. LUTHER, Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn. In: BSLK 529–534, als Anhang zum Kleinen Katechismus.

¹² *Ante templum ejusmodi verbis copulari possunt:* „Hans, willst du Greten zum ehlichen Gemahl haben?“ Dicat: „Ja.“ Hie lass sie die Trauringe einander geben und fuge ihre beide rechte Hand zusammen und spreche: Was Gott zusammenfueget, soll kein Mensch scheiden. Danach spreche er für allen ingemein: Weil den Hans N. und Greta N. einander zur Ehe begehren und solches hie öffentlich für Gott und der Welt bekennen, darauf sie die Hände und Trauringe einander gegeben haben, so spreche ich sie ehlich zusammen im Namen des Vaters [. . .].“

¹³ Vor einem männlichen Beauftragten der Familie öffentlich geschlossene Ehe nach germ. Recht ohne Beisein eines Geistlichen.

¹⁴ Vgl. H.-H. JENSSEN, Die Trauung. In: Handbuch der Liturgik. Hg. K.-H. Bieritz – H.-Ch. Schmidt-Lauber. Göttingen ²1995, 392–414.

Sie hat die dem Sinn und Verständnis entsprechende Form zu gestalten, damit in der Gemeinde öffentlich wird, was dem Wort Gottes entspricht. Darüber hinaus ist der Segen zu spenden und die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn im Mahl zu feiern. Damit wird glaubensmäßig das Bekenntnis zum Schöpfer artikuliert und gleichzeitig das in Christus Neue proklamiert und seine Gegenwart gefeiert, die damit aber auch über das Heute in die Zukunft weist. Letztlich wird aber auch an die Endlichkeit erinnert, da im Reich Gottes nicht mehr gefreit werden wird. Dort geht es dann um eine andere Art von „Hoch-Zeit“.

Sie – die Kirche – hat schließlich auch seelsorgerlichen Beistand zu leisten, denn es ist allemal ein Wagnis, mit einem anderen Menschen das Leben zu gestalten, die eigene und andere Sexualität zu leben, verantwortlich Ja zu Nachkommenschaft und deren Erziehung zu sagen. Sie hat schließlich auch das Pauluswort zu bedenken, wonach „eines durch das andere geheiligt wird“, auch dann, wenn nur ein Ehepartner getauft ist und zur Kirche gehört.¹⁵ Denn das „Geheimnis ist groß“¹⁶ – gerade dann, wenn dort der Apostel vom Verhältnis von Christus zur Gemeinde (Kirche) spricht und das als Bildwort für die Ehe gebraucht.

Aus diesem Verständnis sind die evangelischen Agenden¹⁷ des 20. Jh. gestaltet und auch kein eigenständiges kirchliches Eherecht entwickelt worden. Erinnert sei an die Zuständigkeit des staatlich-röm.-kath. (Mischehen-)Eherechtes seit 1781 bis zur Einrichtung evangelische Pfarrämter 1849/1861, die dann bis 1938 die Standesamtsfunktionen ausführten.¹⁸

2. Der reformierte Sonderweg¹⁹

Sowohl Zwingli als auch Calvin verschränken die Eheschließung und Trauung im Sinne gottesdienstlichen Handelns anlässlich der Eheschließung.

In Zürich steht die Öffentlichkeit der Eheschließung am Anfang mit der Befragung der Anwesenden, ob Ehehindernisse bekannt sind, danach Verlesung von Mt 19,3–6; Erfragung des Ehekonsenses und Ineinanderfügung der Hände, Ermahnung aufgrund der Haustafel Eph 5,21ff.

Calvin stellt Ps 124,8 [Adjutorium nostrum ...] und eine längere Belehrung über die christliche Ehe an den Anfang, der die Frage an die Ehewilligen folgt, ob sie dieses Eheverständnis teilen. Die Anwesenden werden befragt, ob ihnen ein Ehehindernis bekannt sei.

¹⁵ 1 Kor 7,14: „Denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch die Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den gläubigen Mann.“

¹⁶ Eph 5,32; vgl. Th. BOVET, Die Ehe. Das Geheimnis ist groß. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater. Bern 1935 (Neuaufgabe 1962). Der Schweizer Arzt Bovet war der erste, der (reformiert)-theologisch ehekundliche Bücher verfasste, die medizinische, psychologische, rechtliche und theologische Aspekte bedachten und eine weite Verbreitung fanden.

¹⁷ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. 3. Bd: Die Amtshandlungen. (Studienausgabe). Berlin – Hamburg 1969, Die Trauung, S. 115–127; Neuausgabe: Agende III Teil 2 Die Trauung. Hannover 1999. In Österreich wurde auf Beschluss der Synode A.B. vom 24.11.1986 „Die Trauagende der Evangelischen Kirche in Österreich“ als Ringbuch herausgebracht (Wien 1987). Dieser Ordnung liegt auch das Formular „Die evangelische Trauung unter Mitwirkung eines katholischen Liturgen“ in: Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen. Hg. Pastoralamt der ED Wien. Wien [o.J.] [1997] 35–48, zugrunde.

¹⁸ Ausführlich und entsprechende Belege bei SCHWARZ, Heiraten (s. Anm. 1).

¹⁹ Vgl. U. ZWINGLI, Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich. In: Richter, KO. Weimar 1846, I,135; J. CALVIN, La maniere de celebrer le saint mariage; nach JENSSEN (s. Anm. 14) 398.

Aufgrund von Ps 124,8 wird ein Segenswunsch formuliert, dem die Konsenserfragung und -feststellung folgen. Ein längeres Gebet und der Segen schließen die Feier ab.

Die Evangelische Kirche H.B. in Österreich hat sich mit ihren synodalen Entscheidungen davon etwas entfernt, als sie am 8.2.1999 „Segnungsgottesdienste für Partnerschaften, die nicht standesamtlich geschlossen worden sind“ empfahl. Die Autonomie der Einzelgemeinden bleibt zwar gewahrt, doch ist ein Vorstoß auch durch die Veröffentlichung eines liturgischen Formulars und die im vergangenen Sommer wieder aufgeflamnte Diskussion um homosexuelle und lesbische Partnerschaften in eine eindeutige Richtung damit unternommen.²⁰

Die Evangelische Kirche A.B. hat in dieser Frage keinen Konsens finden können und darum auch keine Beschlüsse gefasst.²¹ Allerdings gibt es deutliche Unterschiede in der Bewertung und dem Verständnis biblischer Aussagen über Ehe und Homosexualität und auch über die Funktion des Segens innerhalb der evangelischen Kirchen, ihrer Gemeindeglieder und Amtsträger.

3. Die agendarischen Texte in der Gemeinsamen Ordnung (evangelisch)

Schon in der Anrede wird deutlich, dass zur evangelischen Trauung bereits verheiratete kommen: „Liebes Ehepaar!“ im Gegensatz zur röm.-kath. Feier, wo mit „Liebes Brautpaar“ begrüßt wird. Weiters wird die Grundstruktur vorgestellt: Gott loben und danken; Gottes Wort hören; für das Paar zu beten; das Paar zu segnen.

Bei der nun folgenden Kurzbesprechung lasse ich die musikalischen Elemente weg.

- * Elf biblische Voten stehen zur Auswahl, um nach der trinitarischen Eröffnung „Im Namen Gottes des Vaters ...“ zum Eingangs- oder Psalmgebet überzuleiten. Welche Funktion diese Zitate wirklich erfüllen sollen, ist zu fragen. Denn hat die Zitation von Joh 8,12 (Christus spricht: Ich bin das Licht der Welt ...) etwas mit der Trauung zu tun? Sollte es bedeuten: Aus der Finsternis des zölibatären Lebens in die Lichtwirklichkeit der Ehe zu kommen, die mit dem „Licht des Lebens“ verknüpft wird? Dem kann ich nicht folgen.
- * Lob und Dank an Gott werden in den kollektenartigen Eingangsgebeten laut.
- * Die anschließende Traupredigt gründet auf ein Bibelwort. Ergänzen möchte ich, dass es ein schöner Brauch ist, anlässlich einer Trauung (wie auch beim Begräbnis) den Konfirmationsspruch²² des evangelischen Partners heranzuziehen.

²⁰ Vgl. dazu die Veröffentlichungen der Jahrgänge 76 (1999) und 77 (2000) im Reformierten Kirchenblatt, epd-ö im Sommer 2001 [Nr. 30, 25.7. und öfter], Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Österreich 9./2001 Z.: H.B. 01; 7076 vom 19.9.2001, S. 139f: Segnung nicht-standesamtlich geschlossener Partnerschaften (heterosexuell und homosexuell); und die in „Die Furche“ geführte Diskussion.

²¹ Die Beschlüsse der Synoden der Evangelischen Kirche in Österreich und die Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Generalsynode zum evangelischen Verständnis von Segen und kirchlicher Trauung sowie zur Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften sind als Dokumente im Internet unter „www.evang.at“ einzusehen und auszudrucken.

²² Es ist bei der Einsegnung der Konfirmanden üblich, einen vom Konfirmator ausgewählten Bibelvers als Lebensbegleittext zu sprechen, der auch auf dem Konfirmationsschein vermerkt ist und bei vielen Evangelischen eine besondere Bedeutung in der Seelsorge hat. Aus diesen Gründen ist auch die manchmal geübte Praxis zu überdenken, den Spruch die Kinder selbst auswählen zu lassen, weil die Kriterien der pubertierenden Jugendlichen noch nicht die Weite des Lebens im Blick haben.

- * Die biblischen Lesungen sind gleich wie in der Agende: Gen 1,26.28; Mt 19,4–6; Eph 5,1–2.21–25 oder Kol 3,12–16a.17.
- * Vier Formulierungen stehen als Traufagen zur Auswahl:

Einleitung

Die Heilige Schrift bezeugt mit diesen Worten, dass die Ehe eine gute und gnädige Gabe Gottes ist. Auch eure Ehe will Gott schützen und segnen. So frage ich euch vor Gott und dieser Gemeinde:

Text

N.N. willst du N.N., die Gott dir anvertraut, als deine Ehefrau lieben und ehren und die Ehe mit ihr nach Gottes Gebot und Verheißung führen – in guten und in bösen Tagen –, bis der Tod euch scheidet, so antworte: Ja, mit Gottes Hilfe [Ja, Gott helfe mir.]

Bekräftigung

N.N.: Ja, mit Gottes Hilfe [Ja, Gott helfe mir.]

Liturg:

Gebt einander die Ringe als Zeichen eurer Liebe und Treue.

* * *

Nachdem wir das Wort der Heiligen Schrift gehört haben, frage ich euch vor Gott und seiner Gemeinde:

N.N. willst du N.N. als deine Ehefrau aus Gottes Hand annehmen, sie lieben und ehren, Freude und Leid mit ihr teilen und ihr die Treue halten, bis der Tod euch scheidet, so antworte: Ja, mit Gottes Hilfe [Ja, Gott helfe mir.]

N.N.: Ja mit Gottes Hilfe [Ja, Gott helfe mir.]

Liturg:

Gebt einander die Ringe als Zeichen eurer Liebe und Treue.

* * *

Ihr habt gehört, wie Gottes Wort zum gemeinsamen Leben ermutigt und zum Gelingen der Ehe hilft.

Wollt ihr im Vertrauen auf Gottes Güte und Treue in der Ehe einander annehmen und füreinander dasein, solange ihr lebt, so antwortet: Ja, mit Gottes Hilfe [Ja, Gott helfe uns.]

[*Brautpaar (sic!) einzeln oder gemeinsam*]: Ja, mit Gottes Hilfe. [Ja, Gott helfe uns.]

Liturg:

Gebt einander die Ringe als Zeichen eurer Liebe und Treue.

* * *

Die Heilige Schrift bezeugt mit diesen Worten, dass die Ehe eine gute und gnädige Gabe Gottes ist. Auch eure Ehe will Gott schützen und segnen. So bekennet euch nun dazu vor Gott und dieser Gemeinde.

N., ich will dich als meine Ehefrau, die Gott mir anvertraut, lieben und ehren und die Ehe mit dir nach Gottes Gebot und Verheißung führen – in guten und in bösen Tagen –, bis der Tod uns scheidet.

Dazu helfe mir Gott. (Amen.)

Liturg: Reicht einander die Hand. Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.

Oder: Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat.

Oder: Gebt einander die Ringe. Nimm diesen Ring als Zeichen meiner Liebe und Treue.

- * Fakultativ kann der Ehebund mit folgenden Worten bestätigt werden:

„Weil ihr vor Gott und diesen Zeugen einander eheliche Liebe und Treue gelobt habt, bestätige ich als Diener der Kirche eure Ehe als einen christlichen, nach Gottes Ordnung geschlossenen Bund.“

Mit dieser Formulierung wird das „Zusammensprechen“, als würde jetzt erst die Ehe geschlossen werden, vermieden. Ebenso wie in den Traufagen nicht der grundsätzliche Ehemillen als Konsens erfragt wird, wird nicht die Ehe selbst deklariert, sondern als ein „christlicher Bund, nach Gottes Ordnung geschlossen“ bestätigt.

- * Sieben Segensformen, vier davon mit einem Gebet verbunden, stehen zur Auswahl und beschließen den eigentlichen Trauungsakt.
- * Mehrere Dank- und Fürbittgebete stehen zur Auswahl; meist werden wohl auch welche von den Teilnehmern vorbereitet und gebetet. Diese Gebete sind aktueller gestaltet als in der evangelischen Agende.
- * Dem gemeinsam gesprochenen Vaterunser folgt entweder ein trinitarischer oder der aaronitische Segen (Num 6,24–26).

4. Diasporaprobleme

Gerne wird heute von „konfessionsverbindender“ Ehe und den Lernchancen in solchen Familien gesprochen.²³ Das ist ein Euphemismus, der mehr Hoffen und Wünschen ausdrückt, als es Realität sein kann. Denn spätestens mit dem ersten Kind und der Frage „Wo wird unser Kind getauft?“ fallen Entscheidungen über die künftige konfessionelle Gewichtung, wenn nicht – was ja leider bei vielen der Fall ist – Gleichgültigkeit und Nichtteilnahme die Regel sind. Neben den röm.-kath. Verpflichtungen (Festhalten am eigenen Glauben, röm.-kath. Kindererziehung) stehen in den Diasporagebieten noch ganz praktische Überlegungen an: Wie wird das mit dem Religions- und Konfirmandenunterricht? Wie weit ist es zur nächsten evangelischen Gemeinde? Sind wir im Dorf nicht Außenseiter, wenn unser Kind nicht an der Erstkommunionvorbereitung und -feier teilnimmt? Das sind keine theoretischen Anfragen, sondern das ist der Alltag eines evangelischen Diasporapfarrers. Aufgrund der Volkszählung 1991 (neuere Daten liegen ja noch nicht vor) hat Wolfgang Lutz²⁴ die Evangelische Kirche in Österreich demographisch durchleuchtet und die Ergebnisse an verschiedenen Orten vorgestellt. Die Zukunftsszenarien berücksichtigen den durch die Geschichte (Übertrittsbewegungen um 1900 und ab 1934, Zuzug von Flüchtlingen aus dem Osten 1944/45) gewordenen Altersaufbau und die doppelte Bedrohung des sozialen Bestandes der Evangelischen durch Austritte und röm.-kath. Taufen der Kinder aus gemischt-konfessionellen Ehen. Von an die 400.000 Evangelischen 1991 würden es im Jahr 2030 an die 300.000 sein, wenn 75% der Kinder evangelisch getauft würden. Wären es bloß 25%, dann säne die Zahl der evangelischen Mitbürger in unserem Land auf 180.000.

Dass es sich hier um eine dramatische und auch ökumenisch nicht wünschenswerte Entwicklung handeln würde, ist offensichtlich. Dazu kommt, dass es in ländlichen Gebieten kaum bis keine ökumenischen Angebote für die Ehevorbereitung gibt. In den Diasporagebieten geht es ein wenig zu, wie beim Hasen und Igel: Der Igel, d. h. der röm.-kath. Pfarrer, ist immer schon da und bekannt; wir evangelischen kommen immer später, was sich bei Zuzügen junger Paare besonders nachteilig auswirkt. Es gibt auch eine fatale „Diaspora-Untauglichkeit“ bei Evangelischen, die aus Mehrheitsgebieten zuwandern. Meistens sind

²³ Vgl. W. HINKER, Interkonfessionelles Lernen in konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. In: DAS WORT, 2/2001, 18f. [Wiener Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht].

²⁴ Zuletzt: W. LUTZ – J. ULAS-LUTZ, Konfessionsverbindende Familien als vordringliches Lernfeld. In: Kirche – lernfähig für die Zukunft? FS J. Dantine. Hg. M. Bünker – T. Krobath. Innsbruck – Wien 1998, 313–323.

solche Menschen es nicht gewöhnt in der Minderheit zu sein und allzubereit, sich der Mehrheit anzuschließen. Hier stellen sich Fragen, auf die es noch keine weiterführenden und tragfähigen Antworten gibt, die ich aber auch als eine Herausforderung an unsere Schwesterkirche sehe.

5. Die röm.-kath. Brautmesse und mannigfacher Ungehorsam

Alle Anwesenden wissen, dass eine Brautmesse oder die Feier des Heiligen Mahles in Verbindung mit einer gemischt-konfessionellen Trauung nicht vorgesehen ist. Es passiert, sowohl das eine, wie das andere. Konstruktiver Ungehorsam? Vorspiegelung von Übereinstimmungen, die nicht erreicht sind?

Ich blende ein persönliches Erlebnis des letzten Sommers ein. Mit einem befreundeten Ehepaar besuchten wir den Mont St. Michel. Wir kamen zu einer Eucharistiefeier zur Mittagsstunde zurecht. Vom Eingang der Kirche zogen Scharen von Touristen zum Seitenausgang, um in den Kreuzgang zu gelangen. Alles aber würdig, ohne die Feier zu stören. In der Vierung junge Mönche und Nonnen, im Schiff ein buntes Volk von Menschen: Junge, alte, verschiedene Hautfarben, Uniformen . . . Dann der Friedensgruß. Eine junge Nonne kommt zu uns und ergreift herzlich lächelnd meine Hände: „La paix du Seigneur soit avec toi!“ „Et avec toi aussi!“ antworte ich. Zur Kommunion werden alle Nicht-Katholiken ausgeladen. Mir fuhr es durch den Kopf: „Wenn der Papst wirklich Papst wäre, dann hätte er auf Hansjörg Auf der Maur²⁵ gehört und Zeiten und Orte festgesetzt, wo die strengen Regeln für die Interkommunion nicht gelten, aber dafür ein biblisches Gastrecht!“ Wir waren gehorsam.

Weiters gibt es im Volk als „gute Priester“ angesehene Pfarrer, auch Ordensgeistliche, die wunderschöne Gottesdienste für „Geschiedene“ feiern, die dann meinen, sie wären kirchlich gültig verheiratet. Auf meine Einwände, dass dem nicht so sein könne, wurde erwidert: „Ein schönes Fest war's und der Rest ist eh egal!“ Sie werden verstehen, dass ich keine Orte und Personen nennen möchte. Aber das ist auch nicht in unsrem Sinn! Man mag einwenden, dass es sich um Einzelfälle handelt, aber ist es nicht auch irgendwie symptomatisch für offene Fragen auch in der röm.-kath. Kirche?

6. Predigt-Oleander oder kreative Partnerschaft

Die Handreichung beider Kirchen²⁶ regelt sehr genau, welche Elemente wer machen muss und was aufgeteilt werden kann. Doppelungen sind zu vermeiden. So bleibt im Normalfall bei einer röm.-kath. Trauung dem evangelischen Pfarrer die Predigt übrig. Das erfordert

²⁵ H. AUF DER MAUR, Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Ein noch nicht ganz ernstgenommener Beitrag zum ökumenischen Dialog. In: BiLi 60 (1987) 2–25. (Antrittsvorlesung 24. Jänner 1986): S. 19: „Aber da, wo Christen jeglicher Konfession sich zusammenfinden, um in der Osternacht den Tod und die Auferstehung des Herrn als zentrales Ereignis ihres Glaubens und als Fundament ihrer Spiritualität in gemeinsamen Formen und Inhalten zu feiern, da kann es doch im Grunde genommen trotz aller zweitrangigen Differenzen keine Trennung mehr geben bei der Feier des Ostermahles. Aus diesem Grunde wäre es dringendst zu wünschen, daß alle Kirchenleitungen in absehbarer Zeit doch ernstlich prüfen, wenigstens in der ‚wahrhaft seligen Nacht, die Himmel und Erde versöhnt, die Gott und Mensch verbindet‘, die wahrhaft unselige, trennende Excommunicatio aufzuheben. Zitat: Aus dem Osterlob (Exsultet): Meßbuch 1975, 77.“ Der Vorschlag wurde damals von allen Hörern begeistert aufgenommen.

²⁶ Vgl. Anm. 17.

eine hohe Kunst. In einer fremden Kirche vor fast lauter fremden Menschen, die dem Predigthören weithin entfremdet sind, in relativ kurzer Zeit ein passendes Bibelwort derart in die Situation des Paares und der Hochzeitsgesellschaft hinein auszulegen, grenzt an die Quadratur des Kreises. Wenn diese Rede entfiel, ginge wahrscheinlich vielen nichts ab, denn Wesentliches und Herzliches kann auch in der Begrüßung gesagt werden. So steht manchesmal der evangelische Pfarrer dem evangelischen Partner und einem Teil der Familie vielleicht nahe, aber sonst eher im wahrsten Sinn des Wortes: daneben. Das muss nicht sein, denn ich habe schon sehr gut vorbereitete Feiern erlebt, die kreativ mit dem Formular umgegangen sind: Dialogpredigt, echt partnerschaftliches Agieren und nicht bloß abwechselnd das Wort ergreifen. Hier ist Phantasie gefordert, oder vielleicht auch eine passende Handreichung, die über das „brave“ und „korrekte“ Vollziehen des Ritus hinausgeht. Vom Ansatz die lebensgeschichtlichen Anlässe²⁷ (Kasus) zu feiern und weniger der Formpflicht Genüge zu leisten, könnte zu einer neuen kirchlichen Feierkultur entfaltet werden, das durchaus in der Lage wäre, dümmliches Brauchtum (Reiswerfen) zu verdrängen. Gewiss benötigt eine solche Feier eine intensivere Vorbereitung der verantwortlichen Bevollmächtigten mit den Hochzeitsleuten. Aber könnte auf diese Weise nicht ein alternatives Modell gegen eine nur traditionelle Hochzeit sein, die man ausrichtet, weil es eben so üblich ist?

7. Positiver Ausblick

Mit meinen letzten Bemerkungen bin ich schon bei den möglichen positiven Ausblicken.²⁸ Zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst der Kirchen in unserem Land, vielleicht auch mit anderen Religionen zusammen, gehört gewiss ein Abschied der röm.-kath. Kirche von traditionellen Machtpositionen, frag-losen Selbstverständlichkeiten, die die „Kleinen“ im Lande übersieht, vereinnahmt, überfährt. Zum Glück gibt es viele gute Beispiele und Ansätze in diese Richtung. Ein Einüben in Partnerschaftlichkeit der Kirchen, ihrer Gremien und Amtsträger aus einem Klima des Kennens, Verstehens und auch gemeinsam agieren wollen. Die heutigen Möglichkeiten sind zu entdecken und kreativ zu gestalten. Nicht als unwesentlich soll die musikalische Gestaltung genannt werden, auch wenn sie jetzt von mir erst zum Schluss erwähnt wird.

²⁷ Vgl. U. FISCHER – R. MARQUARD – H. MÜHLMEIER, *Gelegenheit macht Gottesdienst. Liturgische Hilfen für lebensgeschichtliche Anlässe*. Stuttgart 1996; DIES., *Liturgische Hilfen für Lebensgeschichtliche Anlässe. Gelegenheit macht Gottesdienst. Bd. 2*. Stuttgart 1998. Hier gibt es für viele Anlässe Vorlagen, aber keine für die Situation von Mischehen.

²⁸ Abschließend sei noch verwiesen auf: F. SCHULZ, *Benedictio nuptialis*. Evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Riten um Ehe und Familie. In: ALW 29 (1987) 199–212; jetzt in: DERS., *Synaxis. Beiträge zur Liturgik*. Göttingen 1997.

Bernhard Körner, Graz

Trauung bekenntnisverschiedener Paare (Koreferat)

Die folgenden Ausführungen sind als Korreferat allein auf die Trauung eines evangelisch-katholischen Paares bezogen. Die Perspektive, die ich dabei einnehme, ist geprägt von meiner jetzigen Tätigkeit als Professor an der Universität (freilich nicht für Liturgie, sondern für Dogmatik), der zwar zahlreiche priesterliche Aufgaben zu erfüllen sucht, darunter natürlich auch Trauungen bekenntnisverschiedener Paare, der sich aber in einem hohen Ausmaß der theologischen Reflexion verpflichtet weiß und sie auch als eine Möglichkeit sieht, aus dem Abstand manches deutlicher zu erkennen, was bedeutungsvoll ist.

1. Ein bekenntnisgebundener Gottesdienst – ökumenisch wahrgenommen

Die Trauung bekenntnisverschiedener Paare ist so etwas wie eine gesicherte Errungenschaft der Ökumene – und so wird sie auch weithin selbstverständlich gefeiert, selbst wenn da oder dort aus verschiedenen Gründen Sand ins Getriebe gerät.

Manchmal wird etwas vorschnell oder um einer einfachen Redeweise willen von einer „ökumenischen Trauung“ gesprochen. Aber es ist wenigstens auf Seiten der Amtsträger und der Verantwortlichen klar, dass eine solche Trauung immer eine Trauung nach dem katholischen oder dem evangelischen Ritus ist – unter Anwesenheit und Mitwirkung eines Amtsträgers des zweiten Bekenntnisses.

So sind der Ritus und damit auch die amtlichen Vollzüge in gewisser Weise einseitig, eben evangelisch oder katholisch, und man kann daher streng genommen nicht von einem „ökumenischen Gottesdienst“ sprechen. Denn von ökumenischen Gottesdiensten „kann nur [dann] geredet werden, wenn die Vertreter der jeweiligen Kirchen ‚par cum pari‘ feiern, also gleichberechtigt. Andernfalls sollte man von der *Teilnahme* an einem jeweils von der anderen Kirche gestalteten Gottesdienst reden“¹.

Trotzdem gilt die Trauung bekenntnisverschiedener Paare von der Feier her betrachtet heute zu Recht als ausgesprochen ökumenisch. Auch die Vorgaben entsprechen diesem Eindruck: „Dem Bevollmächtigten, der nach der genannten Ordnung die Trauung vornimmt“, sind „folgende Teile des Trauungsritus vorbehalten: die Begrüßung, die Trauungsfragen (Konsenserklärung), die Ringübergabe, das Segensgebet zur Entlassung. Alle anderen Teil des Trauungsgottesdienstes können nach freier Vereinbarung vom Liturgen der einen oder anderen Kirche übernommen werden [. . .]“². So lautet die Auskunft im Behelf *Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen*, der vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz und dem Evangelischen Oberkirchenrat A.B. und H.B. in Österreich herausgegeben wurde.

¹ Entwurf der „Richtlinien für Ökumenische Gottesdienste“ – erstellt von der Gemischten katholisch-evangelischen Kommission, S. 1.

² Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen. Hg. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz – Evangelischer Oberkirchenrat A. und H.B. in Österreich. Wien [o. J.] S. 10, Nr. 13.

2. Die Ehe – sakramentale Vergegenwärtigung der Gnade Christi oder / und Ort christlicher Bewährung

„Gemeinsam sind“ die christlichen Kirchen „der Auffassung, daß die Ehe Gottes Ordnung darstellt und unter seinem Segen steht. Doch während die katholische Kirche die Ehe zu den Sakramenten der Kirche zählt, hat Luther die Ehe als ‚ein äußerlich weltlich Ding‘ bezeichnet. Er wollte damit nicht sagen, die Ehe sei nur eine rein profane Größe, vielmehr gehöre die Ehe nicht in die Heilsordnung, sondern allein der Schöpfungsordnung an. Von dieser Voraussetzung her mußte Luther der Kirche die Kompetenz für eine rechtliche Ordnung der Ehe absprechen und den Eheabschluß in die Hand der weltlichen Autorität legen.“³

Diese Information lesen wir im *Katholischen Erwachsenenkatechismus*, der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben und von Wolfhart Pannenberg unter ökumenischem Gesichtspunkt begutachtet worden ist.

Mit dieser Charakterisierung der Ehe – so Walter Schöpsdau – „wollte die Reformation nicht die Ehe vom Bezug auf Evangelium und Glaube ablösen“⁴, aber für evangelische Christen ist die Ehe „nicht anders als etwa der Beruf, der Ort, an dem Christen gestärkt durch die Gnade, die sie allein aus Gottes Wort in Predigt und den Sakramenten Taufe und Abendmahl empfangen, ihren Glauben vor Gott und den Menschen bewähren“⁵. Und daraus ergibt sich für die Ehekommission der EKD, dass Christen rechtlich „solange nichts von sich aus zu ordnen haben, als der Staat die Voraussetzungen und den wesentlichen Gehalt der Ehe anerkennt und schützt“⁶. Und eben für diese Bewährung erbitten die Brautleute vor Gott und der Kirche den Segen.

Im Gegensatz dazu versteht die katholische Kirche die Ehe nicht nur als Ort, wo Christinnen und Christen ihren Glauben verwirklichen und bewähren, sondern als Sakrament, d. h. als „Zeichen und Werkzeug“⁷, wodurch Gnade weitergegeben wird.

Obwohl an diesem Unterschied von beiden Seiten dezidiert festgehalten wird, darf die Frage gestellt werden, ob die Positionen nicht doch näher sind als oft behauptet wird: Einerseits gehört ja nach katholischer Auffassung zum Ehe-Sakrament nicht nur die liturgische Trauung, sondern auch das ganze darauf folgende Leben, also auch – mit den protestantischen Worten – die Bewährung des Glaubens vor Gott und den Menschen. Andererseits öffnen sich in der kirchlichen Feier zwei Christen für Gottes Gnade, sodass ein Stück der Schöpfung und ihrer Ordnung von der Gnade Christi überformt und so die Gnade Gottes sichtbar, greifbar und wirksam werden kann. Ist das nicht ein wesentliches Element dessen, was mit dem Begriff ‚sakramental‘ gemeint ist?

3. Liturgische Feier in koordinierter Verschiedenheit

Trotz solcher Überlegungen: Immer noch sagen die einen hinsichtlich der Ehe, sie ist ein Sakrament, und die anderen stellen das dezidiert in Abrede. Angesichts dieses heute noch bestehenden Unterschiedes drängt sich die Frage auf, warum gerade in diesem Fall für die

³ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Kevelaer [u. a.] ³1985, 396.

⁴ W. SCHÖPSDAU, *Konfessionsverschiedene Ehe*. In: BenschH 61 (1995) 43.

⁵ Ebd.

⁶ *Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis*. Erarbeitet von der Ehekommission der EKD (1970), zit. bei SCHÖPSDAU (s. Anm. 4) 25f.

⁷ So umschreibt bekanntlich die Kirchen-Konstitution des Zweiten Vatikanum den Sakramentenbegriff (LG 1).

kirchliche Feier eine doch sehr haltbare Lösung gefunden werden konnte. Wird hier also – wie das Thema der Tagung nahe legt – Gott schon in versöhnter Verschiedenheit gelobt?

Wie wir wissen, ergibt sich die Möglichkeit einer gemeinsamen Feier daraus, dass etwas gemeinsam getan werden kann, was aber katholischerseits und protestantischerseits unterschiedlich interpretiert wird. Evangelischerseits wird der Ritus der katholischen Trauung als etwas angesehen, was auch dem Genüge tut, was bei einer evangelischen Trauung geschieht. Und katholischerseits wird es durch Dispens von der Formpflicht möglich, den evangelischen Ritus als etwas anzusehen, was auch dem Verständnis der Ehe als Sakrament Genüge tut. Entscheidend für das Zustandekommen der Ehe ist der Konsens der Eheleute vor einer qualifizierten Öffentlichkeit – und das ist in jedem Fall gegeben.

Ist die kirchliche Trauung also tatsächlich ein Gotteslob in versöhnter Verschiedenheit? Trotz aller fortdauernden Überlegungen kann man davon ausgehen, dass die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* ein Beispiel ist, wie versöhnte Verschiedenheit zur Sprache gebracht werden kann: eine gemeinsam formulierte Übereinstimmung und bekenntnisbedingte Zusatzaussagen, die aber der Überzeugung des anderen nicht widersprechen darf, sondern sie gewissermaßen komplementär ergänzt. Das ist so heute hinsichtlich der Ehe noch nicht geschehen. Daher scheint es mir etwas voreilig zu sein, wenn wir bei der Trauung bekenntnisverschiedener Paare von versöhnter Verschiedenheit sprechen. Diese Überlegung möge – gerade angesichts der oben entwickelten ökumenischen Perspektive – nicht als unfreundlich verstanden werden. Es macht einen Unterschied, ob das Wort ‚versöhnt‘ auf Personen oder Glaubensüberzeugungen bezogen wird. Im ersten Fall ist davon auszugehen, dass wir als Christen Personen gegenüber ausnahmslos zu einer versöhnten Haltung verpflichtet sind. Hinsichtlich der inhaltlichen Überzeugungen sollte nur dann von Versöhnung gesprochen werden, wenn sie von beiden Seiten als einander komplementär ergänzend und als nicht-widersprüchlich anerkannt werden.

Ob diese inhaltliche Versöhnung bereits vorliegt, ist allerdings gerade die Frage. Inhaltlich nachgewiesen ist sie bislang sicher nicht worden. Summa summarum ist es daher wohl zutreffender, hinsichtlich der Trauung von einer in der kirchlichen Feier „koordinierten Verschiedenheit“ zu sprechen, die auf der Basis des gemeinsamen Glaubens (auch hinsichtlich der Ehe) in ökumenische Wertschätzung eingebettet ist.

4. *Das Kirchenrecht als Indiz für den umstrittenen Stellenwert des Institutionellen im Glauben*

Trotz aller Annäherungen also Unterschiede. Bei genauerem Zusehen scheint zu gelten: Die Unterschiede, die im Zusammenhang mit der Trauung sichtbar werden, betreffen vor allem den kirchlich-institutionellen Aspekt, der im Recht und im Stellenwert, der dem Recht zugesprochen wird, zum Ausdruck kommt. Die Differenzen, die in diesem Aspekt sichtbar werden, betreffen natürlich nicht nur das Verständnis der Ehe, der Vorbereitung und der Feier der Trauung, sie finden hier aber einen markanten Ausdruck.

Es ist bezeichnend, dass die katholische Kirche ein noch dazu sehr ausgeprägtes Eherecht kennt, dass es dazu aber evangelischerseits keine Entsprechung gibt. Das natürlich einerseits deshalb, weil die Ehe für Protestanten kein Sakrament ist, weil also, was die rechtliche Seite betrifft, ein kirchliches Handeln nicht unbedingt nötig ist. Darin spiegelt sich aber ganz generell etwas vom viel geringeren Stellenwert, den die sichtbare institutionelle Kirche in der evangelischen Theologie und auch Praxis hat.

Das alles zeigt sich im Zusammenhang mit der Ehe an zwei Punkten, die von evangelischen Christinnen und Christen bzw. Amtsträgern zum Teil als problematisch empfunden und angesehen werden: die Verpflichtung zur katholischen Erziehung der Kinder und die Dispenspflicht für den Fall, dass die Trauung nach evangelischem Ritus erfolgt.

Natürlich ist auch für nicht wenige Katholikinnen und Katholiken, ihre Priester und die Diakone eine rechtliche Regelung, die in einer als sehr persönlich und privat empfundenen Angelegenheit so sehr ins Detail geht, schwer zu verstehen ist. Aber die plakative Gegenüberstellung von „Rechts- und Liebeskirche“ (Rudolf Sohm) oder die polemische Feststellung, das Kirchenrecht sei der „Stacheldraht um die Bibel“, ändern nichts daran, dass das Gegenteil von Recht nicht die Liebe, sondern oft genug das Unrecht ist.

Mit anderen Worten: Sosehr im Einzelfall die Sinnhaftigkeit rechtlicher Regelungen zu prüfen ist, und bei aller Achtung vor dem Empfinden vieler Menschen – die Frage stellt sich, ob nicht auch hinsichtlich des Eherechts gilt, was man ganz allgemein zugunsten des Rechtes sagen kann: es ist eine Kulturleistung, es gibt den rechtlich geregelten Dingen Gewicht, es prägt das Bewusstsein, dient als moralische Stütze und mahnt das Versprochene ein. Wie problematisch der Verzicht auf einen solchen rechtlichen Schutz sein kann, zeigt sich u. a. bei der befristeten rechtlichen Freigabe der Abtreibung.

Noch einmal: Das Recht ist Mittel zum Zweck und im Einzelfall ist Art und Ausmaß einer rechtlichen Regelung immer kritisch zu prüfen. Das gilt natürlich auch hinsichtlich des Eherechtes. Und was z. B. das Versprechen betrifft, sich „unter Rücksichtnahme auf das Gewissen des Partners“ für eine katholische Kindererziehung einzusetzen, so ist es in verschiedenen Ländern ziemlich unterschiedlich geregelt.⁸ Aber ich plädiere dafür, dass im Blick auf die Kirche überhaupt und hinsichtlich der Ehe und der Trauung die Bedeutung des Institutionellen, des Sichtbaren und Greifbaren, und damit auch des Rechtlichen nicht einfach im Trend der Zeit widerwillig zur Kenntnis genommen oder unterlaufen wird. Es geht m. E. um ein Gespräch, das frei von konfessioneller Rechthaberei sich mit der Frage befasst, wie wir dem Trend zur Verflüchtigung von Glaube und Kirche in eine eher diffuse Religiosität Widerstand leisten können und zu einer heilsam kräftigen und widerständigen Präsenz des Christlichen kommen. Ein Gespräch, das nicht nur für eine der Menschwerdung Gottes verpflichtete Kirche, sondern auch für unsere Gesellschaft von Bedeutung ist.

5. Die ökumenische Chance der Trauung bekenntnisverschiedener Paare und ihrer Vorbereitung

Schön gefeierte Trauungen bekenntnisverschiedener Paare sind oft genug ein Zeugnis kirchlicher Einheit trotz noch bestehender äußerer Trennung. Und unter besonders gesegneten Verhältnissen kann die Ehe eines bekenntnisverschiedenen Paares tatsächlich das werden, was als ‚konfessionsverbindende Ehe‘ bezeichnet wird. Ehen bekenntnisverschiedener Paare generell so zu bezeichnen, scheint mir nicht der Wirklichkeit zu entsprechen – zu viele Erfahrungen wissen um problematische Folgen. Oft genug werden Kompromisse und Gleichgültigkeit durch bekenntnisverschiedene Ehen noch zusätzlich gefördert. Ich würde daher mit die Bezeichnung ‚konfessionsverbindende Ehen‘ eher sparsam umgehen.

Aber es gibt bekenntnisverschiedene Paare, die um eine kirchliche Trauung bitten. Im Normalfall gilt hier wohl nichts anderes als die Freude, dass Menschen diesen Wunsch

⁸ Vgl. SCHÖPGSDAU (s. Anm. 4) 85.

haben, und der Versuch, diese Absicht so gut es geht zu vertiefen und insgesamt einen positiven Zugang zu wählen.

Das gilt nicht zuletzt hinsichtlich der möglichen „Stolpersteine“, die in der Vorbereitung der Trauung sichtbar werden: das förmliche Versprechen der katholischen Kindererziehung, das der katholische Partner ablegen und wovon der evangelische Partner informiert sein muss, und die Dispens von der Formpflicht für den katholischen Partner, so die Trauung im evangelischen Ritus stattfindet. Das Gespräch, das durch die katholische Vorgabe förmlich provoziert wird, sollte immer zu einem ernsten Gespräch aufgewertet werden; nicht im Sinne einer Bevormundung, sondern im Sinne einer ernsthaften Überlegung, was eine Ehe vor Gott und für die Gesellschaft bedeutet. Sie ist eben nicht allein eine Privatsache. Wer sich, so mühsam es ist, in diesem Punkt engagiert, sollte wissen, dass es dabei nicht nur um das Verständnis einer kirchlichen Feier geht, sondern um etwas, was auch unserer säkularen Gesellschaft zugute kommt.

Und was die Frage betrifft, wie die Kinder getauft werden sollen, sollte deutlich gemacht werden, dass evangelischerseits der Kindererziehung im evangelischen Glauben wenigstens die gleiche Bedeutung zugemessen wird wie in der katholischen Kirche, und dass nur darauf verzichtet wird, das in rechtlicher Form zu urgieren. Das macht zumal für gewissenhafte und kirchenverbundene Christen die Situation natürlich nicht einfacher. Und sie ist ja nicht einfach. Sie erfordert ein Gespräch über den Glauben und seine Weitergabe, über die Unterschiede und die Möglichkeiten einer versöhnten Lösung, die von einer wichtigen Einsicht in der Ökumene lebt: „Das, was uns eint, ist größer als das, was uns trennt“ – ein Wort von Johannes XXIII., das sich Johannes-Paul II. zu eigen gemacht hat.

Es wäre zu überlegen und eine schöne Geste, wenn bei einem Vorbereitungstreffen die Amtsträger jeweils die Position ‚der anderen Seite‘ zur Sprache bringen würden – mit jenem Wohlwollen, das in der anderen Position das herauszusuchen sich müht, was für das Gemeinsame besonders bedeutsam ist.

Die Unterschiede müssen weder verschwiegen oder heruntergespielt werden. Es ist aber wichtig, dass keine Seite sich – vielleicht ohne es auszusprechen oder zu wollen – gegen die andere Seite mit dem Zeitgeist verbündet. Für eine Kritik an rechtliche Regelungen lassen sich ebenso leicht und schnell Verbündete finden wie für eine Kritik an mangelnder Feierlichkeit.

Und nicht zuletzt: Die Vorbereitung sollte wohl grundsätzlich mit den Amtsträgern beider Bekenntnisse zugleich stattfinden – es könnte und sollte eine Erfahrung werden, dass die kleine Gruppe, die sich hier trifft, trotz bestehender äußerer Trennungen im Namen Jesu versammelt ist und dass daher ihr die Verheißung gilt, dass er in diesem Fall „mitten unter ihnen“ ist (vgl. Mt 18,20).

6. Gott loben –? Gott loben!

Im allgemeinen Bewusstsein ist die Ehe (unabhängig davon, ob sie evangelisch oder katholisch geschlossen wird) ein Lebensprojekt, wofür man sich Gottes Segen erbittet. Das ist ein durchaus wichtiges Anliegen; es bleibt aber hinter dem zurück, was man katholischerseits unter der Ehe als Sakrament versteht. Wo die Trauung ausschließlich als eine religiöse Dienstleistung verstanden wird, bei der die Brautleute sich nicht wirklich im Sinn einer Bewährung des Glaubens in Dienst nehmen lassen, wird man wohl auch evangelischerseits einen Mangel feststellen müssen.

Diese Situation fügt sich aber nahtlos in die Perspektive, die sich in der europäischen Neuzeit ausgeprägt hat und die mit dem Wort von der Wende zum Subjekt ins Auge gefasst wird. Das scheint mir der geistesgeschichtlich tiefere Grund dafür zu sein, dass auch liturgische Feiern ganz vom Menschen aus gesehen und auf den Menschen, im konkreten Fall auf das Brautpaar, ausgerichtet werden. Gefragt ist an dieser Lebenswende wie an anderen ein schützendes Dach, das für ein kostbares, aber bekanntermaßen zerbrechliches Lebensprojekt Schutz bietet. Gefragt ist eine Möglichkeit, die Alltäglichkeit ins Außergewöhnliche zu weiten, die Banalität des Alltags durch Tiefe zu ersetzen, das so ungesicherte Lebensprojekt jenseits aller menschlichen Möglichkeiten zu versichern.

Gott? Er kommt funktional ins Spiel – nicht um seiner selbst willen, sondern um des Brautpaares willen. ‚Nicht der Mensch ist für Gott da, sondern Gott ist für den Menschen da‘ hat der Philosoph Robert Spaemann zu Weihnachten im Schaukasten vor einer Pfarrkirche gelesen. Natürlich wisse er, so sagt er, was der Pfarrer damit sagen wollte, aber er fügt hinzu: „Ja wofür, bitte, ist dann der Mensch da? Offenbar für sich selbst. Merkt man nicht, daß das die Formel des Nihilismus ist? Freilich ist Gott für den Menschen da. Aber was kann er dann für den Menschen tun? Er kann ihn befähigen, für Gott da zu sein und darin seinen Sinn zu finden, als Mensch die Herrlichkeit Gottes darzustellen, die Herrlichkeit der Liebe. Das hat zum Beispiel Nietzsche gesehen, wenn er sagt, die größte Idee des Christentums sei es, daß der Mensch für etwas da ist, das den Menschen übersteigt, daß also der Mensch selbst einen Sinn hat.“⁹

Eine solche Behauptung scheint auf den ersten Blick etwas weit hergeholt und philosophisch gar zu gewichtig. Und eine Trauung ist wohl nicht der Ort und die Zeit, sich damit auseinander zu setzen. Aber es geht mir um etwas anderes: Um die Frage, wovon unsere Liturgie durch ihren Vollzug, aber auch durch die dabei gesprochenen Texte spricht. Auch wenn es ketzerisch klingt oder unrealistisch ist: Das katechetische Prinzip, man müsse sich ganz auf die Hörerinnen und Hörer einstellen, man dürfe sie nicht überfordern – ist das in jedem Fall und zumal in der Liturgie der Weisheit letzter Schluss? Kann dann unter den heutigen Umständen noch Gott gelobt werden? Gar um seinetwillen?

Gott loben? Es geht mir nicht um einen Kreuzzug gegen den Zeitgeist auf dem Rücken derer, die von uns Sakramente und liturgische Feiern erbitten. Aber es geht mir um eine neue Sensibilität dafür, was das eigentlich heißt – Gott. Eine Sensibilität, die zuerst und vor allem auf unserer Seite, d. h. auf Seiten der Amtsträger, zu suchen ist. ‚Wahrhaft Gott suchen‘ müsse nach der Benedikt-Regel einer, der ins Kloster eintreten will. Wahrhaft Gott suchen, von ihm oder wenigstens von der Frage nach ihm ergriffen sein – das ist von uns zu fordern. Zeugen sind gefragt – und sie werden öfter verstanden als man glaubt, selbst von Atheisten.

Gott loben? Vielleicht ist gerade der Augenblick der Trauung eine Möglichkeit, zu verstehen, was das heißt. Dieses zwecklose – ‚weil Du es bist‘. Das ist nicht nur die letzte Erklärung, die Liebende einander geben können, sondern auch der letzte Grund, warum wir Gott loben. Vielleicht ist gerade die Erfahrung der Liebe ein gesegneter Augenblick, ein Kairos, auch die kirchliche Feier, die Liturgie aus der drohenden (und manchmal tatsächlich vollzogenen) Verzweckung ins Zweckfreie des Gotteslobes zu führen. Die Aufgabe ist

⁹ R. SPAEMANN, Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt. Köln 1980 (Päpstliche Werke für geistliche Berufe. Sonderdrucke 16) 6.

nicht leicht, und wir werden wohl auch scheitern. Aber wir sollten uns dieser Aufgabe stellen.

Gott loben? Gott loben! Trotz der Frage, die das Leid der Unschuldigen stellt, und die sich nicht abschütteln lässt, die aber hier nicht angemessen bedacht werden kann: Ehe und Trauung könnten und sollten Anlass für eine ‚Mystagogie der Freude‘ sein: Gott nicht als Lückenbüßer für unsere Defizite, sondern als Adresse unserer Dankbarkeit und Freude. Auch das ist eine Chance und eine Aufgabe, die wir ökumenisch gemeinsam wahrnehmen sollten.

Alfred Ehrensperger, Niederuzwil

Ökumene im Geist und in der Wahrheit

Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Gottesdienste

Vorbemerkungen

Liturgiefragen sind immer im Kontext einer heute teilweise kirchenfernen und konfessionell aufgesplitterten Gesellschaft zu behandeln, wobei die Verständnisgräben in ein und derselben Kirche oft tiefer sind als diejenigen zwischen den einzelnen Kirchen. Für unser Thema sind zudem verschiedene Ebenen zu berücksichtigen: Eine kirchenrechtliche, eine pastoraltheologische in den einzelnen Teilkirchen und Ortsgemeinden, eine liturgietheologische und nicht zuletzt eine seelsorgerliche. Die Vielfalt an Visionen zukünftiger Kircheneinheit oder mindestens -gemeinschaft bewegt sich zwischen nüchterner Realität und euphorischer Schwärmerei. Es ist zu fragen, was die heute praktizierten, gewachsenen und erneuerten Gottesdienstformen an ökumenischem Gehalt hergeben? Was meinen wir eigentlich damit, wenn wir von Kirchengemeinschaft als Voraussetzung gemeinsamer Gottesdienste und einer ökumenischen Feierpraxis sprechen?

Man muss wohl unterscheiden zwischen dem Gebet, das die anzustrebende Einheit der Kirche Jesu Christi zum Inhalt hat, und dem Gebet, das die uns allen gestellten, gemeinsamen Aufgaben von Kirchen und Religionen um der Zukunft dieser Welt im Blick hat. Ist die Einheit oder volle Gemeinschaft der Kirchen überhaupt ein sinnvolles, uns von Gott aufgetragenes Ziel in dieser irdischen Zeit, oder wird sie vielleicht erst mit Gottes endgültigem Kommen, mit seiner Erlösung und mit seinem Reich verwirklicht werden? Der Problemkreis 'Ökumenische Gottesdienste' ist nicht nur innerliturgisch, etwa durch Veränderungen der Kommunikationsstruktur, der Organisation und der theologischen Inhalte eines Gottesdienstes zu bedenken, sondern er gehört in den Zusammenhang gesamtgesellschaftlicher Funktionen der Kirchen.

In den folgenden Überlegungen stehen die zwischenkirchlichen Austauschbeziehungen und die gemeinsamen Gottesdienstmöglichkeiten zwischen Römisch-Katholischen und Evangelischen im Vordergrund. Daneben sind natürlich auch Gespräche mit orthodoxen Ostkirchen, Anglikanern, Christkatholischen und den innerhalb des Protestantismus bestehenden Freikirchen weiterzuführen: Etwa in der Arbeit der Evangelischen Allianz, in den weltweiten Arbeitsausschüssen und Tagungen der Ökumenischen Bewegung, oder in der praktischen und theologischen Auswertung der Leuenberger Konkordie, welche 1973 zur gegenseitigen Anerkennung und Abendmahlszulassung zwischen Lutheranern und Reformierten geführt hat.

In ihrer Liturgie steht die Identität einer Kirche auf dem Spiel: Wer sind wir? Woher kommen wir? Was ist für uns unaufgebbbar? Die Sensibilität in der hohen Verantwortung für gemeinsame, ökumenische Gottesdienste, die nicht nur punktuelle und einmalige Ereignisse sein sollen, ist deshalb im besonderen Maße verankert im Geist und in der Wahrheit (Joh 4,23f).

Bemerkungen über die heutige Situation und Diskussion im Bereich ökumenischer Gottesdienste

(1.) Spätestens seit der Weltkirchenkonferenz von 1968 in Uppsala sind die Fragen um Gottesdienstreformen und -möglichkeiten im ökumenischen Horizont ein Dauerthema. Mit der sogenannten Lima-Liturgie, einem voll ausgebildeten, von zahlreichen Traditionselementen durchsetzten Eucharistiegottesdienst, erreichte dieses Bemühen einen vorläufigen, gelegentlich auch als hoffnungsvoll empfundenen Höhepunkt.¹ Katholischerseits stellte schon 1963 die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die Aufgabe, „sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“ (SC 1). Das römische Dekret über den Ökumenismus vom 21.11.1964 sagt über das Ziel, sich auf die Einheit der Christen auszurichten: Dazu gehöre „alles Bemühen zur Ausmerzung aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen und dadurch die gegenseitigen Beziehungen mit ihnen erschweren [. . .], wobei ein jeder die Lehre seiner Gemeinschaft tiefer und genauer erklärt, so dass das Charakteristische daran deutlich hervortritt“ (UR 4). Und weiter heißt es: „Man darf auch nicht übergehen, dass alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, dass das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfasst werde“ (UR 4).² Schließlich wird den Katholiken empfohlen: „Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit‘ verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen, ist es erlaubt und erwünscht, dass sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erleben, und eine echte Bezeugung für das Band, mit dem die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind“ (UR 8). Auch das Studium des liturgischen Lebens der getrennten Kirchen wird den Katholiken ausdrücklich empfohlen. Die nachkonziliäre Aufbruchstimmung im Bereich ökumenischer Liturgik ist, besonders in den Fragen um Interkommunion und die Bedingungen für gemeinsame Eucharistie- beziehungsweise Abendmahlsfeiern, in den folgenden Jahrzehnten merklich gedämpft worden, und es wird präzisiert, dass „die Grenzen zwischen dem erlaubten und erwünschten gemeinsamen Beten einerseits und eigentlicher gottesdienstlicher Feier“ andererseits nicht verwischt werden dürfen.³ Ein solcher Satz wirft die alte, schon 1931 von Josef Andreas Jungmann⁴ gestellte Frage auf: Was ist Liturgie? Welches sind die entscheidenden

¹ Vgl. F. SCHULZ, Die Lima-Liturgie. Kassel 1983. Zur Vor- und Wirkungsgeschichte, sowie zur Praxis liturgischer Austauschbeziehungen vgl. A. EHRENSPERGER, Was ist ein ökumenischer Gottesdienst? In: *HID* 54 (2000) 269–286, bes. 269f. Wichtige Motive dazu werden zusammengestellt ebd. 272f.

² Vgl. dazu K.-H. BIERITZ, Chancen einer ökumenischen Liturgik. In: *ZKTh* 100 (1978) 470–483, bes. 471.

³ Einzelne Hinweise auf protestantische und katholische Stimmen bei EHRENSPERGER (s. Anm. 1) 273.

⁴ J. A. JUNGSMANN, Was ist Liturgie? In: *ZKTh* 55 (1931) 83–102.

Kriterien dafür? Von dieser auch heute noch kaum abgeschlossenen Kontroverse⁵ sind auch die Tagzeitenliturgien mitbetroffen.

(2.) Die evangelisch-reformierten Kirchen der deutschen Schweiz befassen sich in ihrer gegenwärtigen liturgischen Arbeit ebenfalls mit dieser Frage: Was unterscheidet einen Gottesdienst von anderen kirchlichen Veranstaltungen; welches sind seine entscheidenden theologischen Dimensionen? In der Arbeit der Deutschschweizerischen Liturgiekommission an einem neuen Materialband und an einer betont liturgiedidaktisch ausgerichteten Fundamentalliturgik wird an einem Konzept gearbeitet, welches für den Charakter eines Gottesdienstes sieben Kriterien sieht: 1. Jeder Gottesdienst hat öffentlichen Charakter: Jedermann ist dazu eingeladen, ohne dass dafür Zulassungsbedingungen aufgestellt werden. Dies führt allerdings zu der in der gesamten Ökumene einmaligen und fragwürdigen Situation, dass z. B. auch Ungetaufte zum Abendmahl zugelassen sind, wie dies sogar in einzelnen Kirchenordnungen (z. B. Zürich) vorgesehen ist. Dem widerspricht nicht 2. der Bekenntnischarakter einer Liturgie als ganzer: Sie ist in allen ihren Teilen ausgerichtet auf das Bekenntnis des biblisch-evangelisch begründeten Glaubens ohne dogmatische Prämissen. Die Teilnehmenden entscheiden also in ihrem Gewissen, ob sie den Gottesdienst mitvollziehen können, oder nicht. 3. Jeder Gottesdienst hat im Ganzen einen Anamnese-Charakter: Das Gedenken und Vergegenwärtigen der göttlichen Heilstaten soll in allen Teilen der Liturgie deutlich werden. Ebenso 4. der Epiklese-Charakter, der uns unter der Verheißung der Gegenwart Gottes dazu ermächtigt, zu ihm zu beten, von ihm zu hören und ihn zu loben, auch im Ritus der Taufe und des Abendmahls. 5. Der gesamte Gottesdienst hat Gebetscharakter, was die innere Haltung der Teilnehmenden betrifft. 6. Die Liturgie soll den Gemeinschaftscharakter zum Ausdruck bringen. 7. In jedem Gottesdienst wird deutlich, dass er Ausdruck einer bestimmten Konfession ist, aber auch immer eine ökumenische auf die Gesamtheit der christlichen Kirchen bezogene Ausrichtung hat.

Dieses Kriterienkonzept liegt allen deutschschweizerischen Liturgiebüchern der Zukunft zu Grunde, und es ist auch wegleitend für die Aus- und Weiterbildung der Pfarrer- und Kirchenmusikerschaft. Ferner ist dieses auf den genannten Kriterien beruhende Konzept nicht gebunden an eine bestimmte Liturgiestruktur oder an einen bestimmten Formtypus des Gottesdienstes: Sowohl der traditionelle Predigt- und der neue Abendmahlsgottesdienst, wie auch die Tagzeitenliturgien haben darin Platz. Wir meinen auch, dass dieses theologisch bestimmte Konzept ökumene-tauglich ist. Es übernimmt weitgehend das *Proprium* anderer christlicher Kirchen in den wesentlichen Punkten. Auch offene und neuere Gottesdienstformen haben darin Raum. Schließlich richtet sich dieses Grundkonzept gegen zwei aktuelle Erfahrungen: Es stellt sich der subjektiven Beliebigkeit von Gottesdienstexperimenten entgegen, die nur noch in der Willkür einzelner Liturgen oder Liturginnen begründet sind und meist auch nur einmalig stattfinden. Und es versucht, die bisherige reformierte Praxis zu überwinden, wonach ein Gottesdienst aus einer Predigt mit rudimentärem liturgischem Rahmen (Lieder, Gebete, eine Lesung) bestanden hat, und es ermöglicht eine bessere Verwirklichung des Wegcharakters von Liturgien, wobei die einzelnen Teile auch inhaltlich

⁵ Dazu ausführlich R. PACIK, „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung?“ Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum 2. Vatikanum. Regensburg 1997 (StPaLi 12) bes. 24–74.

besser miteinander verknüpft werden sollen. Dass hierfür eine hohe liturgische Kompetenz der Verantwortlichen angestrebt wird, versteht sich von selbst.

(3.) Auf Grund der bisherigen zwischenkirchlichen Gespräche über Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Gottesdienste kann man die gegenwärtige Situation etwa folgendermaßen zusammenfassen: Die Kirchen sollten in ihren Gottesdiensten all das gemeinsam tun, was immer sie ohne unnötige und schmerzvolle Einschränkung der einen oder andern gemeinsam feiern können; und sie sollten nur dasjenige in getrennter Manier, in steter Gewissensforschung und im Bekennen ihrer selbstherrlichen Schuld tun, was zur Zeit für ihre kirchliche Identität als unaufgebbar erscheint.

Mit dieser These ist eine negative und eine positive Äußerung festgehalten: Negativ wäre es, wenn man für gemeinsame Gottesdienstfeiern so etwas wie einen kleinsten gemeinsamen Nenner sucht, zu dem schließlich alle noch Ja sagen können, und der niemanden und nichts in Frage stellt. Darin scheint mir das Kriterium der Wahrheit gefährdet zu sein, und auch der Heilige Geist hat wohl an einem solchermäßen abgesicherten, gemeinsamen Nenner, selbst wenn er kirchenrechtlich tolerierbar wäre, keine Freude. Positiv dagegen ist das stete Bemühen und Erkennen eines reichen, gemeinsamen Traditionsgutes in den verschiedenen Liturgietraditionen der Kirchen: Etwa im ökumenischen Liedgut, in Gebeten und Bekenntnissen, in der gegenseitigen Anerkennung der Wassertaufe mit trinitarischer Spendeformel, in konfessionsübergreifenden Liturgien der Weltgebetstage oder Formen der Tagzeitegebete, insbesondere der Laudes und Vesper.⁶ Das bloße Zusammenlegen von Traditionselementen und Gewohnheiten verschiedener Kirchen in ein und derselben Feier macht ökumenische Gemeinschaft noch nicht erlebbar, und das Herausbrechen solcher Elemente aus einem bestehenden Formgefüge ist kaum theologisch zu verantworten.⁷ Damit soll die Bedeutung von bewussten oder auch implizit in Erscheinung tretenden liturgischen Austauschbeziehungen keineswegs geschmälert werden. Auch das liturgische Geben und Nehmen kann ein Ausdruck auf dem Weg der Kirchen zu wachsender Einheit sein, und zu allen Zeiten und an allen Orten gegenseitigem Verständnis fördern.⁸

(4.) Die Reformationsbewegungen des 16. Jh. bauten ihr Denken und Handeln bei aller Verschiedenheit der einzelnen Strömungen auf vier Grundsätzen auf: 1. Wahrheit ist wichtiger als Einheit. 2. Die Bibel ist der alleinige Maßstab für das Leben und den Glauben der Kirche. 3. *Alle* Glaubenden sind ermächtigt, kraft des Allgemeinen Priestertums aller getauften Gläubigen die Bibel auszulegen; es bedarf dazu keiner gesamtkirchlichen Lehrinstanz. Und 4. Die Kirche bedarf immerwährender, neuer Reformen; sie ist „semper reformanda“.⁹

⁶ Vgl. T. BERGER, Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft. In: ALW 29 (1987) 1–18, bes. 9.

⁷ Die bloße Behebung von „Störungen“ im theologischen Konsens garantiert noch nicht die Echtheit einer ökumenischen Gottesdienstfeiern. Vgl. H. KORNEMANN, Ökumenischer Gottesdienst. In: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis. Hg. H. Ch. Schmidt-Lauber – K.-H. Bieritz. Leipzig – Göttingen 1995, 885–897, bes. 893.

⁸ Vgl. B. BÜRKL, Die Bedeutung liturgischen Gebens und Nehmens unter den Kirchen. In: Gottesdienst – Weg zur Einheit. Hg. K. Schlemmer. Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 19–33, bes. 19.

⁹ Vgl. SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND, Pluralismus in der Kirche. Anregungen für Leitungsbeauftragte. Bern 1999, 18.

Nach evangelisch-reformiertem Verständnis braucht es ökumenische Kontakte auf verschiedenen Ebenen: Mit Vertreterinnen und Vertretern von Kirchenleitungen, im Kirchenvolk der Gemeinden und Pfarreien, in bekenntnisverschiedenen Familien und in Arbeitsgruppen mit einem besonderen kirchlichen oder sozialen Auftrag. Man hört gemeinsam auf die gesamtbiblische Botschaft des Evangeliums; man versammelt sich zum Gebet, zur gegenseitigen Lernbereitschaft, zum Ringen um Wahrheit und Weisheit im Verständnis der Eucharistie, zum Dienst aneinander und miteinander in einer zerrütteten, verunsicherten Welt, und zum Zeugnis der Ehre Gottes und der Würde aller Menschen. Während gegenseitige Lehrverurteilungen abgebaut und theologische Differenzen im Geist und in der Wahrheit neu überprüft und präzisiert werden, ist eine schnellfertige Euphorie im Verständnis des Abendmahls, etwa im Anamneseverständnis der Eucharistiegebete, zu vermeiden.¹⁰ Anfangs der 80er Jahre des 20. Jh. wurden in gegenseitiger Absprache zwischen der Schweizerischen Bischofskonferenz und dem Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes die besonderen Gelegenheiten für ökumenische Feiern erwähnt: Etwa die Gebetswoche für die Einheit der Christen im Januar, der Weltgebetstag am ersten Freitag im März, die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten, der Eidgenössische Dank- Buß- und Betttag, Jahresabschlussfeiern, Zusammenkünfte von Mischeingruppen, oder auch das wöchentliche bzw. monatliche Mittags- oder Abendgebet.¹¹ Wenn 1982 von den oben genannten Kirchenbehörden als Leitgedanke empfohlen wird, dass die getrennten Christen gemeinsam für die von Christus gewollte Einheit der Kirchen beten sollten, erlaube ich mir dazu die kritische Frage: War diese Einheit, die es in der frühesten Jesusbewegung offensichtlich nie gegeben hat, wenigstens nicht als eine organisierte, greifbare Größe, sondern vielleicht im Geist und in der Wahrheit eines gemeinsamen Jesuszeugnisses, wirklich eines der Hauptanliegen Christi und der Apostel? Gab es sie je in der Glaubenspraxis der Alten Kirche vor den sogenannten ökumenischen Konzilien, also vor Nicaea 325?¹² Weiter heißt es in der genannten schweizerischen Orientierungshilfe von 1982: Bei ökumenischen Gottesdiensten sei alles zu vermeiden, was nicht jeder Teilnehmer und jede Teilnehmerin mitvollziehen könne.¹³ Das ist gewiss ein guter Grundsatz; aber gilt er nicht auch für jeden Gottesdienst überhaupt in allen Kirchen? Ich denke da konkret an die Sorgfalt einer inklusiven Liturgiesprache, an die Konsequenzen für liturgische Formulierungen auf Grund der jüdisch-christlichen Gesprächsbeziehungen, oder an die Verantwortung für soziale und politische Aussagen in Gebeten und Predigten.

¹⁰ Bemerkungen und Vorschläge zu dieser Problematik bei A. EHRENSPERGER, Überlegungen zum Anamnesecharakter und zur liturgischen Einheit des reformierten Abendmahlsgottesdienstes in der deutschen Schweiz. In: *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz*. FS B. Bürki. Hg. M. Klökener – A. Join-Lambert. Freiburg/Schweiz 2001, 94–109, bes. 100–104.

¹¹ Vgl. *Ökumene in der Schweiz. Orientierungshilfe für die ökumenische Arbeit in den Gemeinden*. Einsiedeln 1982, 22. – Verschiedene Vorschläge simultaner oder nacheinander stattfindender Eucharistiefeiern nach einem gemeinsamen Wortgottesdienst wurden erwogen und erprobt, haben sich aber nicht bewährt, ebd. 23–25; vgl. dazu auch EHRENSPERGER (s. Anm. 1) 275.

¹² Dazu immer noch aktuell der bedenkenswerte Aufsatz von E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: *EvTh* 11 (1951/52) 13–21; später abgedruckt im Sammelband E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Bd. 1. Göttingen 1960, 214–223.

¹³ *Ökumene in der Schweiz* (s. Anm. 11) 21.

(5.) Am 19.4.1994 erhielt die Evangelische und Römisch-Katholische Gesprächskommission der Schweiz von der Bischofskonferenz und vom Evangelischen Kirchenbund den Auftrag, „die ökumenische Frage in Bezug auf die Eucharistie-, respektive Abendmahlsfeiern und die Möglichkeit der Teilnahme an der Eucharistie-, respektive Abendmahlsfeier für nicht der jeweiligen Kirche angehörige Mitglieder neu zu untersuchen und insbesondere abzuklären, ob angesichts der Entwicklung in Kirche und Theologie in den letzten 15 Jahren sich neue Erkenntnisse ergeben haben, die über das in der Vereinbarung von 1979 Gesagte hinausgehen“¹⁴. Nach einer allgemeinen Situationsanalyse und nach der gemeinsamen Erklärung der römisch-katholischen Kirche und des lutherischen Weltbundes von 1999 in Augsburg¹⁵ wird in dem genannten Dokument der Schweizerischen Gesprächskommission verwiesen auf Unterschiede in der Ordinationsfrage, auf die Leuenberger Konkordie von 1973, auf unterdessen erschienene Publikationen, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in und zwischen unseren Kirchen, auf die Vermeidung des Begriffs ‚Interkommunion‘ und der Praxis einer ‚Interzelebration‘ von Amtsträgerinnen und Amtsträgern verschiedener Kirchen in einer gemeinsamen Eucharistiefeier.¹⁶ Beachtung verdient in diesem nicht offiziellen, auch nicht öffentlich publizierten oder von den angesprochenen Behörden beantworteten Kommissionspapier der folgende Passus:

„Wo infolge des gemeinsamen Bemühens in der Vertiefung des Glaubens das ‚schon‘ der Gemeinsamkeit im Glauben ein grösseres Gewicht erhält, kann es in einer Gastfreundschaft beim Herrenmahl im begrenzten Umfang berechtigten Ausdruck finden. Gastfreundschaft bei Abendmahl oder Eucharistie kennzeichnet die Einladung von Gläubigen der anderen Konfession zum evangelischen Abendmahl oder zur katholischen Eucharistie, die gemäss der kirchlichen Tradition der einladenden Kirche gefeiert werden“¹⁷.

Dabei erinnert die Gesprächskommission an Verlautbarungen des Ökumenischen Direktoriats und insbesondere auf revidiertes, katholisches Kirchenrecht, das im Codex des kanonischen Rechts, im Kanon 844 § 1–5 formuliert ist in Form von Grundsätzen und Ausnahmebestimmungen.¹⁸ In ihren Empfehlungen weist die Schweizerische Gesprächskommission übrigens hin auf einen Antrag einer Ökumenischen Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck an die Österreichische Bischofskonferenz zur Frage der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche.¹⁹

(6.) In der tatsächlichen gottesdienstlichen Praxis in den einzelnen Gemeinden haben wir heute Verhältnisse und Zustände, die weitgehend neben dem und über das hinausgehen, was die offiziellen Vertretungen der Kirchen in ihren Konsensgesprächen, Eingaben und Erklärungen formulieren und empfehlen. Aus der Sicht theologischer Verantwortung oder aus kirchenrechtlicher Sorgspflicht kann man diesen Zustand als Verwahrlosung, zum

¹⁴ Eingabe der Gesprächskommission: Zur Eucharistischen Gastfreundschaft. St. Gallen – Solothurn, 3. Oktober 2000, Anm. 2.

¹⁵ „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (ebd. 2).

¹⁶ Eingabe der Gesprächskommission (s. Anm. 14) 7 und Anm. 15 u. 16.

¹⁷ Ebd. 7.

¹⁸ In der Eingabe der Gesprächskommission (s. Anm. 14) 6, Anm. 12 sind die entsprechenden Bestimmungen formuliert.

¹⁹ Publiziert in ÖR 47 (1998) 534–542.

Mindesten als ein ungeduldiges Vorwärtsdrängen und unbekümmertes Praktizieren von Lebens- und Glaubensformen in einer Welt betrachten, in der die Kirchen insgesamt näher zusammenrücken und das Wesentliche ihrer Botschaft und ihrer Kommunikationsformen in dieser postmodernen Erlebnisgesellschaft erkennen und ordnen müssen. Schon das Zweite Helvetische Bekenntnis der Zürcher Reformationskirche in der Zeit Heinrich Bullingers 1566 erklärt, übrigens im übereinstimmenden Bewusstsein mit den Lutheranern: „Die Einheit der Kirche besteht nicht in Zeremonien oder äusseren Gebräuchen, sondern in der Wahrheit und Einheit des allgemeinen Glaubens“²⁰. Pulbert Steffensky berichtet von erstaunlichen Beispielen gemeinsamer Abendmahlsfeiern am Katholikentag von 1998 in Mainz.²¹ Hier stellt sich die Frage: Wo sind die Grenzen zwischen einer allgemeinen Verwahrlosung in Beliebigkeit liturgischen Experimentierens, wo man sich kaum mehr kümmert um die Solidarität mit der eigenen Kirche, und einem verantwortungsbewussten, verbindlichen und vielleicht dann auch nachhaltig verbindenden Pluralismus liturgischer Lebendigkeit? Kriterien dafür sind immer wieder neu von den Verantwortlichen zu überdenken und zu erarbeiten, und zwar auf allen Ebenen. In der Dynamik des Suchens im Geist und in der Wahrheit werden Entscheidungen oft besser mitgetragen, wenn sie nicht von oben verfügt oder verboten, oder von einer Mehrheit oder Minderheit propagiert werden, sondern wenn möglichst viele und kompetente Menschen aus beiden Kirchen Gelegenheit haben, an Entscheidungsprozessen mitzuwirken und darin voneinander zu lernen und in der Ausrichtung auf gemeinsame Ziele zu wachsen. Diese Grundhaltung scheint mir eine wichtige Voraussetzung zu sein für das gemeinsame Feiern ökumenischer Tagzeitenliturgien, auf das ich im nächsten Abschnitt zu sprechen komme. Die seinerzeitigen Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt haben sich in diesem Sinne verstanden als „ökumenische Einsichten“, die in besonderer Weise teilhaben wollten an der „apostolischen Tradition, so wie sie in der hlg. Schrift Ausdruck gefunden“ hätten, und sie sind aufgefasst worden als eine wichtige Station „auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“²². Abgesehen von der verschiedenartigen Deutung dieser Zielsetzung verhinderte aber eine weitverbreitete, etwas überspannte ökumenische Hoffnung und Erwartung eher ein nüchternes Hinterfragen der theologischen Aussagen der Lima-Papiere und dann auch der Lima-Liturgie. So etwa, wenn zu lesen ist: Sollte die Vereinigung der Kirchen unbedingt vorangetrieben werden, so genüge es nicht, „sich in gutem Handeln zusammenzufinden, es genügt nicht die Gemeinschaft des Gebets. Eine wirkliche Vereinigung der Kirche ist erst gewonnen, wenn eine hinreichende Übereinstimmung in

²⁰ Confessio Helvetica Posterior 1566. In: Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte. Hg. W. Herbst. Göttingen ²1992, 128–133; Zitat aus F. MERKEL, Einige theologische Bemerkungen zum Entwurf Gottesdienstbuch. In: Erneuerte Agende im Jahr 2000? Hg. J. Neijenhuis. Leipzig 1998, 65–76, bes. 69.

²¹ Vgl. P. STEFFENSKY, Geht alle hin! Wer glaubt eigentlich wirklich, dass Katholiken und Protestanten das Abendmahl nicht gemeinsam feiern durften? Anfragen eines evangelischen Theologen. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 21 vom 26.5.2000.

²² A. PETERS, Lima-Erklärungen gegen Augsbургisches Bekenntnis? In: Lima und das reformatorische Proprium. Hg. R. Rittner. Hannover 1984, 31–84, bes. 31; Zur Diskussion um die Bedeutung der Lima-Liturgie und der Lima-Papiere vgl. F. SCHULZ, Die Rezeption der Lima-Liturgie. In: JLH 31 (1987/88) 1–37; B. GELDBACH, Ökumene in Gegensätzen. Göttingen 1987 (BenshH 66); Taufe, Abendmahl und Amt. Bericht des Schweizer. Evang. Kirchenbundes (SEK) zu einer Anfrage des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hg. Theologische Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Bern 1986.

den wesentlichen Glaubens- und Lehrfragen erreicht ist²³. Geht aber die Erfahrung von echter Gemeinschaft nicht mindestens so sehr über gemeinsames Teilen von Freud und Leid, über das Feiern und Erleben von Gottes geheimnisvollem Handeln (in der ganzen Breite der Vergegenwärtigung biblischer Zeugnisse, nicht nur im Mysterium des Paschaereignisses!), im Teilen der Sorgen um unsere lebensbedrohte Welt, in der lauten oder stummen Klage über Schuld und Unrecht?

(7.) Ökumene im Geist und in der Wahrheit wird in der Tat am heikelsten und zugleich am verheißungsvollsten in den Formen und Gestaltungen des liturgischen Feierns, in der gemeinsamen Erfahrung von Gottesdiensten. Mit Recht erinnert der Benediktinertheologe Emmanuel von Severus daran, dass alle Äußerungen des geistlichen Lebens immer wieder zum Gottesdienst zurückführen. Das heißt: Mit Gott sprechen und atmen, unsere Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Gott begreifen.²⁴ Echte Konziliarität und ökumenisches Aufeinander-Zugehen, aber auch von der Wahrheitsfrage geleitete Abgrenzungen, ereignen sich nicht primär im Dialog über Lehrunterschiede oder in ausgewogenen Konsensformulierungen als Ergebnis von Gesprächskompromissen, sondern im Gottesdienst all derer, die hier nicht nur ihr Eigenes pflegen und bewahren wollen, sondern sich einander zuwenden und voneinander lernen. Im gemeinsamen Hören auf den Reichtum der biblischen Schriften, im Gebet und im gemeinsamen Gotteslob wird dies am Eindringlichsten geschehen können. ‚Concilium‘ heißt ja ‚Zusammenkommen, Sich-Versammeln‘, wie dies schon im Neuen Testament ohne kultische Begriffe zum Ausdruck kommt, etwa in Mt 18,20 oder 1 Kor 14,26.²⁵ Teresa Berger²⁶ berichtet, dass in den USA Liturgiker aus neun verschiedenen Kirchen in jahrelangen Unionsverhandlungen eine „Liturgie der Versöhnung“ entworfen haben. Sie zeigt, dass echten ökumenischen Gottesdiensten immer ein gemeinsames Thema, eine theologische oder ethisch-soziale Überzeugung zu Grunde liegen sollte, welche alle Beteiligten mittragen können: Etwa ein Schuldbekenntnis für erfahrene oder verhärtete Trennungen und Vorurteile, eine konkrete Vergebungsbitte, ein Friedensgruß oder Informationen über Geschehnisse, welche alle gleichermaßen bewegen. Eucharistie und Ämter werden in diesem Liturgiemodell von den teilnehmenden Kirchen in ihrem jeweiligen Selbstverständnis voll anerkannt.

(8.) Hier wäre nun weiterzufragen: Was ist denn *kein* ökumenischer Gottesdienst? Wo sind, jetzt zunächst einmal abgesehen von der Eucharistiefrage, seine Grenzen? In der katholischen und in protestantischen Kirchen wird immer wieder darauf hingewiesen, dass eigentlich nur ein Eucharistie- bzw. ein Abendmahls-gottesdienst ein vollgültiger Gottesdienst sei. Wortgottesdienste und Wort-Gottes-Feiern seien auf ihn hin zugeordnet, hätten also eine Art Vorbereitungscharakter. Wenn nun aber Abendmahls-gemeinschaft wegen

²³ So F. BEISSER, Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ – eine kritische Überprüfung. In: Lima und das reformatorische Proprium (s. Anm. 22) 85–103, bes. 85. Mit einem ausdrücklichen Hinweis auf die Konstitutionen des Zweiten Vaticanums schreibt Beisser mit Recht: „Wer der Erklärung jetzt zustimmt, kann dies später kaum mehr zurücknehmen. Auch erlangen vorgelegte Texte, selbst über ihre eigenen Intentionen hinaus, leicht faktisch normative Bedeutung“ (ebd. 86).

²⁴ Vgl. E. VON SEVERUS, Das Missale Deutsch. In: LJ 35 (1985) 148–157, bes. 152f.

²⁵ Vgl. H. MÜHLEN, Gottesdienst – Ausdruck der Konziliarität unter den Kirchen. In: ÖR 22 (1973) 335–355, bes. 335f.

²⁶ BERGER (s. Anm. 6) 10f.

fehlender Kirchen- oder Glaubensgemeinschaft zwischen einigen Kirchen nicht möglich ist, sind auch solche Wort-Gottes-Feiern oder reine Wortgottesdienste keine wirklich gültigen, ehrlichen Formen des ökumenischen Feierns; denn sie haben in den verschiedenen Kirchen auch einen unterschiedlichen Stellenwert und sind möglicherweise bewusst, oder eben bewusst *nicht*, der Eucharistie zugeordnet. Die Praxis eines deutschschweizerischen reformierten Predigtgottesdienstes mit seinem liturgischen Wegcharakter über die Stationen der Sammlung, Anbetung, Verkündigung, Fürbitte und des Segens²⁷ und der angestrebten Verknüpfung der einzelnen Liturgieelemente entspricht in keiner Weise der „Wortgottesfeier“, wie sie das römisch-katholische Kirchenbuch von 1997 versteht²⁸. Diese „verbindliche Gottesdienstordnung“ zielt nicht etwa auf eine ökumenische Anpassung oder Zusammenarbeit, sondern ist ein Notbehelf infolge des Priestermangels. Ein ökumenischer Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit kann weder dem Modell und den Intentionen dieser römisch-katholischen Wortgottesfeier, noch dem liturgischen Konzept eines evangelisch-reformierten Predigtgottesdienstes genügen. Neben dem ganz anderen liturgischen Aufbau der beiden Feierformen sollen dies einige weitere Andeutungen klarmachen: Die reformierten Kirchen kennen bis jetzt für ihre Lesungs- und Predigttexte keine Perikopenordnungen. Wortgottesfeiern werden zwar in der Regel ohne Kommunion mit vorkonsekrierten Hostien gefeiert, sind aber deutlich ausgerichtet auf den eigentlichen Messgottesdienst mit seinen festgelegten de-tempore-Lesungen.²⁹ Es handelt sich auch sonst um zwei verschiedene Gottesdiensttypen mit verschiedenartigen Traditionen und Absichten. Die Konfessionsangehörigen, die sich in einer allfälligen Mischform eines Wortgottesdienstes finden sollten, geben je für sich wesentliche Teile ihrer eigenen Gottesdienstpraxis preis, ohne dabei vom spezifisch liturgischen Reichtum der andern zu profitieren. Ein liturgischer Weg, eine konsequente inhaltliche Thematik oder eine innere Beziehung zur Messform ist in solchen, zudem meist etwas improvisierten und auch nur punktuell stattfindenden ökumenischen Feiern kaum erkennbar. Ob sie für alle Beteiligten eine gemeinsame Spiritualität ermöglichen, kann ich nach meinen eigenen Erfahrungen nicht behaupten. Oft will man in solchen gelegentlichen Feierformen das Eigengut der beteiligten Kirchen weglassen, und wer ist glücklich dabei? Schon rein äußerlich, etwa in der Gebärdensprache oder in der liturgischen Haltung, fühlen sich viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer gehemmt, weil sie nicht wissen, ob man jetzt sitzt oder aufsteht; und zuviele „Regieanweisungen“ mündlich oder auf ausgeteilten Blättern fördern das Erlebnis des Gottesdienstes kaum. Nur für dieses eine Mal glaubt man eine liturgische Form gefunden zu haben, welche diplomatische Ausgewogenheit zwischen den liturgischen Trägerinnen und Trägern vorgibt. Manchmal werden sogar zwei Predigten gehalten, damit beide Kirchenvertreter als Liturginnen oder Homileten zum Zug kommen. In Gebeten werden wechselweise Gedankenblöcke aneinander gereiht, ohne dass das Gebet im Ganzen einen inneren Zusammenhang bekommt, und man wählt einige bewährte ökumenische Stücke aus, die alle mitfeiern können: Das Vaterunser, einen biblischen Segen, ein altkirchliches Bekenntnis und natürlich ökumenisches Liedgut.

²⁷ Vgl. Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Zürich 1998, Nr. 150, mit Taufen Nr. 151 und mit Bußteil Nr. 152.

²⁸ Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe. Freiburg/Schweiz 1997.

²⁹ Ebd. 11 (Einführung).

Das aber macht einen Gottesdienst noch keineswegs ökumenisch. Bei besonderen Gelegenheiten, wie z. B. in Katastrophenfällen, bei der Einweihung eines öffentlichen Gebäudes, bei Vereinsjubiläen oder im Militärdienst kann ein solches Vorgehen für die Feier eines gemeinsamen Gottesdienstes durchaus verständlich und sinnvoll sein. Man ist da ja meistens auch etwas unter Zeitdruck. Man sollte sich aber nicht damit begnügen, Liturgieformen dieser Art zur Tradition werden zu lassen und sie dann als „Ökumenische Gottesdienste“ auszugeben!

Tagzeitenliturgien als geeignete Form ökumenischer Gottesdienste

(1.) Wolfgang Ratzmann³⁰ fasst die Zukunftsperspektiven des Gottesdienstes folgendermaßen zusammen: „Die Zahl der liturgisch von der Tradition geprägten Sonntagsgottesdienste wird wohl eher zurückgehen. Aber es wird die Zahl der Veranstaltungen zunehmen, in denen aktuelle Probleme kirchlicherseits aufgegriffen und zum Anlass spiritueller Besinnung und freier gestalteter liturgischer Feier gemacht werden“. Unsere bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass sich für Katholiken und Protestanten erhebliche Defizite ergeben, wollte man für eine nachhaltige Tradition ökumenischer Feiern bei den üblichen Eucharistie- oder Wortgottesdiensten anknüpfen. Eine ungebrochene Einigkeit zwischen den getrennten Kirchen besteht jedoch im Anliegen einer vielgestaltigen, regelmäßigen Gebetsgemeinschaft, verbunden mit Einsichten in die Botschaft der biblischen Texte und der Bereitschaft zum gemeinsam gesprochenen und gesungenen Lob Gottes. Die tägliche Gebetsgemeinschaft ist seit jeher, als neben der Urform der Messe älteste Gottesdienstform, in den Tagzeitegebeten frühchristlicher Hausgemeinden (vgl. Apg 1,14; 2,42), später der Kathedralkirchen und Klostergemeinschaften geübt worden. Auch neuere Liturgiebewegungen, wie z. B. die Berneuchener oder die Praxis von Taizé und Grandchamps, haben sich primär als Gebetsgemeinschaften verstanden. Die einfache Liturgieform der Tagzeitegebete, welche von vornherein konfessionsumgreifend ist, eignet sich in besonderer Weise für ökumenische Gottesdienste in Gruppen und Gemeinden. Die Liturgieformen und -elemente des Morgen- und Abendgebets – Laudes und Vesper – gehen zurück auf ein sehr frühes Stadium der Gottesdienstgeschichte³¹, und ihre klassischen Elemente sind in den größeren Kirchen heimisch geblieben: Die Rezitation der Psalmen; überhaupt eine enge Bezugnahme auf die Bibel in den Lesungen und Cantica; eine reiche Tradition von Hymnen³² und antiphonalen Gesängen³³ sowie der bedeutende Stellenwert der Fürbitten. In den Tagzeitenliturgien müssen meiner Meinung nach kaum bekenntnisartige, dogmatische oder amtshierarchische Trennungen bewältigt oder umgangen werden.³⁴ Auch wenn diese Gottesdienst-

³⁰ Vgl. W. RATZMANN, *Kleiner Gottesdienst im Alltag. Beiträge zur Liturgie und Spiritualität*, Leipzig 1999, 113.

³¹ Dazu besonders A. GERHARDS, „Benedicam Dominum in omni tempore“. Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet. In: *Lebendiges Stundengebet*. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg – Basel – Wien 1989, 3–33.

³² Dazu A. FRANZ, *Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand*. St. Ottilien 1994. Ambrosianische und spätere Hymnen und Sequenzen sind in nichtkatholischen Gesangbüchern, teilweise auch in Volkssprachen übersetzt oder nachgedichtet, aufgenommen worden.

³³ Teilweise ausgerichtet auf Vergegenwärtigung von Heilsereignissen oder als Leitverse z. B. im neuen Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen (s. Anm. 27).

³⁴ Zu bisherigen Erfahrungen und Möglichkeiten vgl. EHRENSPERGER (s. Anm. 1) 284f.

form in vielen Pfarr- und Kirchgemeinden erst wieder entdeckt und eingeübt werden muss, darf immerhin darauf hingewiesen werden, dass nun auch unser neuestes deutschsprachiges reformiertes Gesangbuch solche Liturgieformen für die Tagzeiten enthält.³⁵ Schon 1984 hat Franz Kohlschein³⁶ darauf hingewiesen, dass die Initiative für eine nachhaltige Tradition der Gebetsgemeinschaft in den Tagzeitenliturgien von der Basis der Gläubigen her kommen müsse. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanums empfiehlt im Art. 100 (vgl. auch SC 83–101), dass neben den regelmäßigen Vespren an Sonntagen und höheren Festen auch die Laien das Stundengebet verrichten sollten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder Einzelne allein. Obwohl die Gemeinschaft des *Gebets* hier im Mittelpunkt steht, möchte ich statt des üblichen Ausdrucks „Feier des Stundengebets“ lieber den etwas weiter gefassten Begriff der „Tagzeitenliturgie“ vorziehen. Die Formen und Elemente dieser Liturgie sind zwar von der Tradition her weitgehend gegeben: Psalmodie oder Psalmenrezitation, Hymnen, Lesungen, Cantica und Gebete; dennoch ist eine sorgfältige Vorbereitung notwendig, besonders dann, wenn diese Feiern von Menschen aus verschiedenen Konfessionen gefeiert werden. Was in jedem Fall gemeinsam erarbeitet werden muss, ist das weite Feld theologischer, inhaltlicher Schwerpunkte für ökumenische Tagzeitenliturgien.

(2.) Paul Ringseisen³⁷ stellt fest, dass die römisch-katholische Reform der Tagzeitenliturgie von 1970 noch immer in stark monastisch bestimmten, römischen Traditionen befangen sei: „Was als Sache der ganzen Gemeinde geplant war, wurde zur Sache von Experten und Spezialisten“, und eine Neuorientierung für den Werktagsgottesdienst sei dringend. Das Überleben des Glaubens, meint Ringseisen, erfordere das tägliche Gemeindegebet, nicht nur dasjenige Einzelner in der Stille.³⁸ Die inhaltlichen Schwerpunkte täglicher, ökumenischer Gebetsgemeinschaft sind freilich noch völlig offen und keineswegs abgesprochen. Ich stelle fest, dass katholischerseits betont wird: Die Teilnahme der Kirche am priesterlichen Dienst Christi, also auch hier eine theologische Nähe zur Eucharistie; dann eine Tendenz zur Christologisierung der Psalmen, etwa in der Wahl der Leitverse³⁹; überhaupt eine starke Betonung des Paschamysteriums als Mitte des Heilsgeschehens, sowie der Herrschaft Christi zur Rechten Gottes⁴⁰; und schließlich das Abstimmen der Schriftlesungen auf die Leseordnung der Messe, eventuell auf Kirchenvätertexte und Kirchenschriftsteller⁴¹. Bedauert wird von Ringseisen das Fehlen symbolischer, zeichenhafter Handlungen; vorgeschlagen

³⁵ Im evangelisch-reformierten Gesangbuch (s. Anm. 27) die Nr. 555, 583, 586 und 610.

³⁶ Vgl. F. KOHLSCHIEIN, Den täglichen Gottesdienst der Gemeinde retten. Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen. In: LJ 34 (1984) 195–234, bes. 219.

³⁷ Vgl. P. RINGSEISEN, Unterwegs zu einer Tagzeitenliturgie der Zukunft. In: Tagzeitenliturgie der Zukunft. Allgemeine Einführung in das Stundengebet. Trier 1999 (Pastoralliturgische Hilfen 14) 7–18, bes. 8f.

³⁸ Aus evangelisch-reformierter Sicht ähnlich A. EHRENSPERGER, Rhythmus des Betens. Die Tradition der Tagzeitenliturgie und die Modelle im neuen reformierten Kirchengesangbuch der deutschen Schweiz. In: MuG 48 (1994) 103–113.

³⁹ Vgl. A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Messfeier. In: Der Psalter im Judentum und Christentum. Hg. E. Zenger. Freiburg i. Br. 1998, 355–379, bes. 358 und 365–368.

⁴⁰ Vgl. Th. A. SCHNITKER, Das öffentliche Gebet der Kirche. Ein Vorschlag zu einem ökumenischen Konsens über den theologischen Gehalt des Offiziums. In: LJ 32 (1982) 115–118, bes. 116f.

⁴¹ Tagzeitenliturgie der Zukunft (s. Anm. 37).

wird, dass Hymnen⁴² durch Gemeindelieder ersetzt werden, Psalmen ausgetauscht und ihre Zahl verringert werden könnte, dass Lesungen ebenfalls ausgewechselt und Fürbitten konkretisiert werden können⁴³. Diese angedeuteten Tendenzen von katholischer Seite, die zuletzt erwähnt wurden, erleichtern natürlich das ökumenische Einstimmen ins Gebet und Gotteslob.⁴⁴ Evangelischerseits fehlen weitgehend noch theologische Schwerpunkte und Implikationen für ökumenische Tagzeitenliturgien: Ein dringendes Desiderat, das vorläufig nur zusammengefasst werden kann mit dem zentralen Anliegen, dass die ganze Breite der biblischen Botschaft hier zur Sprache kommen sollte, also gerade auch wichtige Akzente des Alten Testaments neben den Psalmen: Die Schöpfungserzählungen, die Befreiung Israels, der Bundesgedanke, die Vielfalt der prophetischen Botschaft und Gewissensforschung, die messianische Heilserwartung und das Leben und Wirken des irdischen Jesus, des Juden aus Nazareth. Ein beachtliches Vorbild in diesem Sinne ist übrigens der ökumenische Charakter von Martin Luthers Hausgebeten, die ja ihren Sitz im Leben ebenfalls in der Tagzeitenliturgie hatten: Der von der Sehnsucht nach Geborgenheit umgetriebene Mensch wird darin ernst genommen.⁴⁵

(3.) Heute wird viel vom Aufbau der Gemeinde, der Pfarrei, gesprochen. Ein vielerorts überladener Veranstaltungskalender, der primär von allerlei menschlichen Bedürfnissen her konzipiert ist und möglichst vielen möglichst vieles anbieten will, ist kein nachhaltiger Weg zu einem vertieften Gemeindeleben, das im Wirrwarr der postmodernen Erlebnisgesellschaft Bestand haben kann. Die geistlichen Kräfte, welche uns auch in der Zukunft zu tragen vermögen, gründen im Gottesdienst. Eine wahrhaft ökumenische christliche Gemein-

⁴² In SC 23 werden in der deutschsprachigen Ausgabe zwei Grundtypen von Hymnen unterschieden: Einerseits Hymnenübertragungen aus dem Lateinischen ins Deutsche bei Hymnen, in denen heilsgeschichtliche Zeugnisse, Christologie und Soteriologie im Vordergrund stehen. Das brüchige Menschenbild wird hier unterfangen vom triumphalen Gottesbild (So U. WOLITZ, Über das Gottesbild in modernen Hymnen und Kirchenliedern. In: LJ 51 [2001] 54–64, bes. 55). Während solche Hymnen oft mit einer doxologischen Strophe oder Wendung enden und in den meisten Fällen explizit trinitarisch sind, geht die Allgemeine Einführung ins Stundengebet (s. Anm. 37) über Art. 93 der SC hinaus und erteilt den Bischofskonferenzen die Vollmacht, auch Neuschöpfungen zu verwenden (AES 178). In diesem Hymnentypus dominiert die Situation des Menschen (vgl. WOLITZ, ebd. 56f). Eine Anzahl solcher Hymnen stammt von Silja Walter aus dem Kloster Fahr an der Limmat bei Zürich. Sie formte übrigens eine Komplet mit verteilten Rollen unter dem Thema: „Ein Licht zu leuchten allen Völkern“ (vgl. H.-J. STEFAN, Tagzeitenliturgie – Gottesdienst im Tageskreis. Gemeinsame Feiern mit den neuen Gesangbüchern. In: Liturgia et Unitas [s. Anm. 10] 446–462, bes. 459).

⁴³ RINGSEISEN (s. Anm. 37) 10f.

⁴⁴ Ein schönes Beispiel ökumenischer Einfühlung bietet H. ULRICH, Tagzeiten-Gottesdienst als Chance ökumenischer Zusammenarbeit. In: Katholische Kirchenmusik (1990) 7–16, bes. 13. Hier wird vorgeschlagen, dass die Maria-Antiphon am Ende der Komplet nach evangelischer Tradition und im Geist der Ökumene durch das sonst in der Vesper beheimatete Magnificat ersetzt werden könne. Das neue reformierte Gesangbuch der Deutschschweizer Kirchen (s. Anm. 27) enthält übrigens gleich am Anfang in den Nr. 1–3 je eine freie Dichtung der Genfer Fassung des Magnificat, dann eine moderne Textdichtung von Jürgen Henkys und einen Kanon mit dem Text Lk 1,46f von Paul Ernst Ruppel. Zudem ist der volle biblische Text des Magnificat abgedruckt in der Vesperliturgie im Gesangbuch Nr. 586.

⁴⁵ Vgl. F. SCHULZ, Die Hausgebete Luthers. In: PTh 72 (1983) 478–490; jetzt in: Mit Singen und mit Beten. Forschungen zur christlichen Gebetsliteratur und zum Kirchengesang. Gesammelte Aufsätze von F. Schulz. Hg. A. Völker. Hannover 1995, 68–80, bes. 80.

schaft ereignet sich zwar auf verschiedenen Ebenen: Etwa im Austausch literarisch-künstlerischen Schaffens, im gemeinsamen Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und die Erhaltung der Schöpfung; im geistigen Widerstand gegen fanatische, sektenhafte Bewegungen; in einer gemeinsam getragenen Ethik und Kultur der Menschenwürde und des Gesprächs. Ein wesentliches Element solcher Gemeindeaufbauarbeit sehe ich in der regelmäßigen Durchführung ökumenischer Gebetsgemeinschaft, die meines Erachtens ihre greifbarste Form in den Tagzeitenliturgien findet. Eine solche Schule des regelmäßigen, gemeinsamen, kontemplativen Betens ist auch in unserer hektischen Arbeitswelt durchaus realisierbar, genauso wie die allorts übliche Kaffeepause in den Betrieben. Die Schulung des eigenen, persönlichen Betens an der Gebets- und Glaubenserfahrung der Psalmen, die Fürbitte und das Gotteslob in einer gemeinsamen, konfessionsumgreifenden und regelmäßig stattfindenden, einfachen liturgischen Form kann auch Brücken schlagen zum ethischen Engagement in unserer Umwelt, zu den vielseitigen Taten der Liebe.⁴⁶ Wesentlich ist aber nicht so sehr die liturgische Form, sondern der theologische Inhalt ökumenischer Tagzeitenliturgien. Irmgard Pahl⁴⁷ versteht diese Gottesdienstform als „ein einziges Gedächtnis des Christumysteriums“ und bindet sie damit ganz konsequent an die römisch-katholische Eucharistietheologie. Auch die Psalmen werden folgerichtig „im Licht des Christumysteriums“ verstanden. Zu einer solchen christologisch zentrierten Ausrichtung der Tagzeitenliturgie habe ich allerdings reformierterseits Fragen und Bedenken anzumelden: In der historischen Entwicklung dieser Gottesdienstform zeigt sich zwar, dass in den einzelnen Horen das Leiden und Sterben von Jesus Christus und das Gedächtnis seiner Auferstehung in besonders deutlicher Weise vergegenwärtigt worden ist. Ich meine aber, dass diese Zuordnung zur theologischen Mitte der eucharistischen Anamnese sich vor allem auf die monastischen Tagesgebete, also auf das klösterliche Offizium bezieht. Warum sollen aber in ökumenisch gestalteten Morgen- und Abendliturgien der Gemeinde (Laudes und Vesper) nicht auch, oder sogar vorwiegend, andere biblische Schwerpunkte der Heilsbotschaft thematisiert werden, wie zum Beispiel die Sorge um Gottes Schöpfung, die Exodus- oder Befreiungsthematik, in den Lesungen die mehr narrativen Bibeltexte, – ich denke da auch an die Praxis der Bahnlesungen oder der ‚lectio continua‘ über einige Zeit –, dann die Gewissensstimmen und die Kultkritik der Propheten, das Wirken des irdischen Jesus von Nazareth, und schließlich die endzeitlichen Perspektiven der Wiederkunft Christi, der Erlösung der Welt und die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes? Das sich in der römisch-katholischen Tradition der westlichen Kirche, und nun auch in nichtkatholischen Kirchen der Ökumene in der eucharistischen Anamnese verdichtete Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu, verbunden mit dem Sühne- oder Opfergedanken, ist für uns reformierte Christen jedenfalls nicht die ausschließliche und einzigartige theologische Mitte, auf die die ganze biblische Botschaft hinzielt.⁴⁸ Wahre Ökumenizität schließt ja auch das Gespräch mit dem Judentum mit ein und beachtet den Eigengehalt der biblischen Schriften, insbesondere im Alten Testament. Ein wichtiger Aspekt unserer ökumenischen Zusammenarbeit besteht darin, auf der theologischen und bibelhermeneutischen Ebene geschehenes Heil in seinen

⁴⁶ Vgl. RINGSEISEN (s. Anm. 37) 15–17.

⁴⁷ Vgl. I. PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93, bes. 89f.

⁴⁸ Zur Problematik einer auf die Christologie zentrierten Anamnese auch im Eucharistie- bzw. Abendmahlsgebet vgl. EHRENSPERGER (s. Anm. 10) 98–104.

verschiedenen Variationen so zu vergegenwärtigen, dass es unsere Gegenwart zu formen und Gottes Verheißungen für die Zukunft wirksam zu machen vermag.

(4.) Wenn ökumenische Gottesdienste in der Form von Tagzeitenliturgien gelingen sollen, so ist dies nicht nur eine Frage ihrer äußeren Organisation, etwa der Regelmäßigkeit und des Durchhaltens, sondern wesentlich eine Daueraufgabe, an den *Inhalten* solcher werktäglicher Feiern gemeinsam zu arbeiten, wie man ja auch in den vergangenen Jahrzehnten in den verschiedenen Kirchen am Eucharistiegebet inhaltlich-theologisch intensiv gearbeitet hat und dies auch in der Zukunft noch weiterhin tun muss.⁴⁹ Wir wollen darauf hinwirken, dass sich Gruppen von Menschen finden, welche auf Pfarrei- und Gemeindeebene die Tagzeitenliturgien vorbereiten und mittragen. Die bereits vorhandenen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen, denen sich auch die christkatholische und verschiedene Freikirchen angeschlossen haben, könnten hier als Trägerschaft wegweisend und mutmachend vorangehen. Sie sollten dafür sorgen, dass die Tagzeitenliturgien nicht nur eine punktuell sich ereignende, sondern das Jahr hindurch regelmäßig stattfindende ökumenische Gottesdienstform ist, die sich allmählich in den Gemeinden einleben und zur Tradition werden kann.⁵⁰ Tagzeitengottesdienste werden so zu einem selbstverständlichen, geordneten und regelmäßigen Ort ökumenischer Begegnung, in dem der liturgische Reichtum der verschiedenen Kirchen zum Blühen kommt und von dem aus Impulse für das tägliche Beten des einzelnen Christen bzw. der einzelnen Christin und für das Zusammenleben am gleichen Ort frei werden können.

⁴⁹ Vgl. H.-Ch. SCHMIDT-LAUBER, Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung. In: Gottesdienst – Weg zur Einheit. Hg. K. Schlemmer. Freiburg [u. a.] 1989, 34–61; DERS., Die Erneuerung des Eucharistischen Gebetes. In: Eucharistie. Beiträge zur Theologie der Erneuernten Agenda. Hg. A. Völker. Berlin 1993, 34–60; DERS., Der Beitrag der Ökumene zur Erneuernten Agenda in Deutschland, dargestellt am Eucharistiegebet. In: LJ 47 (1997) 89–98; F. SCHULZ, Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz. Jetzt in: Synaxis. Beiträge zur Liturgik. Göttingen 1997, 193–223.

⁵⁰ Praktische Vorschläge betreffend die Trägerschaft und Leitung solcher Tagzeitenliturgien macht RINGEISEN (s. Anm. 37) 12–14. Vgl. dazu auch H. SCHÜTZEICHEL, Die musikalische Gestaltung des Stundengebetes. Regensburg 1987, 35. Ferner findet sich ein Modell für eine konfessionsübergreifende Tagzeitenliturgie bei A. POMECLA, Ökumenische Vesper zum Jahreswechsel. In: Übergang. Gottesdienstliche Akzente 2000: Anno domini, redig. von H. J. Stefan. In: Liturgia et Unitas (s. Anm. 10) 457.

Elisabeth Papauschek, Wien

Geschichte und Anliegen des „Weltgebetstages der Frauen“

weltweit und in Österreich

Der Weltgebetstag der Frauen ist die größte ökumenische Basisbewegung. Sein Motto lautet „informiert beten – betend handeln“.

Der Weltgebetstag (WGT) verbindet Frauen aus verschiedenen Kirchen und christlichen Gemeinschaften mit christlichen Frauen verschiedener Kulturen und Traditionen in aller Welt. Jeweils am ersten Freitag im März feiern Frauen und Männer in ca. 180 Ländern ökumenisch den Gottesdienst zum Weltgebetstag. Alle sind zur Teilnahme eingeladen. Die Gebetsordnung dazu verfassen Frauen einer ökumenisch zusammengesetzten Gruppe eines Landes für die ganze Welt. Zur Förderung des besseren Verständnisses über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg dienen intensive Vorbereitungen; Schwerpunkte dabei sind Informationen über das Land, insbesondere über die Situation seiner Frauen, sowie Bibelarbeiten zu den Texten der Gebetsordnung.

WGT-Gottesdienste werden in Österreich an rund 450 Orten gefeiert. Dies ist möglich durch die ehrenamtliche Arbeit von Frauen, denen Ökumene ein Anliegen ist. Durch die Begegnung mit den Erfahrungen und Lebensweisen der fernen Nächsten lernen wir sie und ihre biblische Botschaft verstehen. So entsteht durch das gemeinsame Gebet weltweite Solidarität von Frauen. Aus der Kollekte werden Projekte unterstützt.

Geschichte

Die Weltgebetstagsbewegung hat ihre Wurzeln in der Weltmissionsbewegung des 19. Jh. in Amerika, in deren Rahmen eine eigenständige Frauenbewegung entsteht. Die Baptistin Mary Webb, Gründerin der ersten Frauengesellschaft zu Unterstützung der Mission in Boston, ruft 1812 zum ersten öffentlichen gemeinsamen Gebet von Frauen auf. Frauen wird das Recht zugestanden, eigene öffentliche Gebetsversammlungen zu organisieren. Frauen in den USA, in Kanada und Großbritannien gründen trotz vielfachen Widerstandes eigene Missionsgesellschaften, um erstmals auch unverheiratete Missionarinnen entsenden zu können und so Frauen und Kinder mit Bildungs-, Sozial- und Gesundheitsarbeit zu erreichen. Dabei kommt es schon sehr früh zu einer über konfessionelle Grenzen hinausgehenden Zusammenarbeit. Alle diese Initiativen bedeuten das Überschreiten von Schranken, die Frauen bisher gesetzt waren, und verlangen Überzeugung, Weitsicht und Mut. Das gemeinschaftliche Gebet in der Heimat und in den Missionsländern ist das Band, welches auch große Entfernungen überbrückt und eine tragende Rolle bei dieser Arbeit spielt.

Ab 1887 entstehen in den USA und Kanada in verschiedenen Denominationen jährliche Tage des Dankes und des Gebetes. Baptistische, presbyterianische, methodistische und andere christliche Frauengruppen sehen darin eine Möglichkeit der konkreten Unterstützung der Frauenmissionswerke für ihre Arbeit im In- und Ausland. Millionen Einwanderer und ihre Familien sind auf die Hilfe der Frauengesellschaften angewiesen. Zukunftsweisend ist die Entstehung eines interkonfessionellen Gebetstages für Inlandsmission 1897. Beteiligt

sind Frauen aus 6 Denominationen. Zu einem Gebetstag für Äußere Mission rufen baptistische Frauen bereits ab 1890 auf.

Der Wunsch, auch weltweit ökumenisch zusammenzuarbeiten, führt bereits 1888 in London zur Gründung des „Weltmissionskomitees Christlicher Frauen“. Die Behandlung von Frauenthemen bei großen Missionskonferenzen geht auf die Initiative dieses Komitees zurück, ebenso eine weltweit einmalige Serie von Frauen-Studienbüchern zur Mission, die von 1901 bis 1938 erscheinen. Diese Möglichkeit, sich Wissen anzueignen, wird von Zehntausenden Frauen in Nordamerika genutzt. Die Baptistin Helen Barrett Montgomery ist die meistgelesene Autorin, ihr Schreibtalent und ihre reichen Erfahrungen als Missionarin kommen ihr dabei zugute. Das „Informierte Beten“ der späteren Weltgebetstagsbewegung hat hier seine Wurzeln.

1910 nehmen Hunderte von Frauen als Delegierte und Besucherinnen an der Weltmissionskonferenz in Edinburgh teil und fördern die Bildung von weltweiten Zusammenschlüssen wie des Internationalen Missionsrates und später des Weltrates der Kirchen.

Wenige Monate später findet das 50jährige Jubiläum der Frauenmissionsgesellschaften für die Äußere Mission in den USA statt. Eine Frucht dieses Jubiläums ist der interkonfessionelle Gebetstag für die Äußere Mission. Ab 1913 gibt es Initiativen, die Gebetstage für Innere Mission und Äußere Mission zusammenzulegen. Wegen des 1. Weltkrieges kommt es erst 1920 dazu: am ersten Freitag in der Passionszeit, am 20. Februar, wird der erste vereinigte Gebetstag zum Thema „Wir bringen die Welt zu Christus“ gefeiert. In den folgenden Jahren bemühen sich die Frauen um ökumenische Zusammenarbeit in den Ortsgemeinden.

Das eigentliche Geburtsjahr des Weltgebetstages der Frauen ist das Jahr 1927. Der Gedanke einer weltweiten Gemeinschaft christlicher Frauen veranlasst die amerikanischen Frauen 1926 dazu, den Aufruf zum Gebetstag über alle ihnen zur Verfügung stehenden Kanäle zu verschicken. Ein überwältigendes Echo führt am 4. März 1927 zur Feier des 1. ökumenischen Weltgebetstages in vielen Ländern.

Helen Kim aus Korea wird 1930 als erste Frau aus einem andern Land mit der Abfassung einer Weltgebetstagsliturgie beauftragt. Fast von Anfang an gibt es auch einen besonderen Kindergottesdienst zum Weltgebetstag. Die von Kriegsgefahr und Konfliktherden in verschiedenen Kontinenten geprägten 30er Jahre führen dazu, dass keine weltweite Struktur für den Weltgebetstag zustande kommt.

In Nordamerika zeitigt der schon länger andauernde Prozess des „Verschluckens“ der Frauenmissionswerke durch die allgemeinen Missionswerke der Kirchen neue Strukturen der Frauenarbeit. Der Weltgebetstag bleibt als Erbe der Frauenmissionsbewegung nicht nur erhalten, sondern wächst zwischen 1938 und 1948 kontinuierlich, besonders in Amerika. 1941 wird die Verantwortung für den Weltgebetstag der neu gegründeten ökumenischen Frauenorganisation „Church Women United“ in den USA übertragen. Die WGT-Ordnungen der Kriegsjahre legen ein eindrucksvolles Zeugnis für Friedenswillen und Glauben ab. 1944 war das Thema „Und der Herr wunderte sich, dass da kein Fürsprecher war“.

Nach dem 2. Weltkrieg ist der Weltgebetstag eine Chance, einander auf dem Boden des christlichen Glaubens zu begegnen und den Weg der Versöhnung zu gehen.

Im deutschsprachigen Raum werden erste Schritte des Aufeinanderzugehens gewagt: Der erste ökumenische WGT-Gottesdienst 1947 in Berlin ist mit dem Namen der Methodistin Luise Scholz verbunden. Mit Hilfe amerikanischer Frauen gelingt es ihr, trotz des „Fratern-

nisierungsverbots“ auch amerikanische Frauen und andere Ausländerinnen einzuladen und zu beteiligen. Viele Menschen tragen dazu bei, dass eine deutsche Gebetsordnung gedruckt werden kann, dass englische Ordnungen zur Verfügung stehen und dass ein zweisprachiger Gottesdienstablauf erarbeitet wird. Luise Scholz, maßgeblich für den Aufbau des Frauendienstes der Methodistenkirche in Deutschland und Österreich verantwortlich, knüpft damit an eine bereits ab 1927 begonnene Tradition der methodistischen Frauen an.

Weltgebetstag in Österreich

Durch Luise Scholz, methodistische Pastorenfrau – durch die Pastorentätigkeit ihres Mannes von 1924 bis 1933 in Wien –, lernen die Frauen der Methodistenkirche den Weltgebetstag kennen und beginnen, ihn in ihren Gemeinden zu feiern. Noch während des 2. Weltkrieges gelingt es ihr, nun mit ihrem Mann in Ostdeutschland stationiert, kurzgefasste Gebetsordnungen und Rundbriefe zum Weltgebetstag zu verschicken. Auch wenn die Bewegung in diesen Jahren wegen der politischen und kirchlichen Situation die Grenzen einer Konfession nicht überschreiten kann, ist sie doch Teil einer weltweiten Gemeinschaft von Frauen.

Evangelische Frauen kommen zwischen 1949 und 1952 durch den christlichen Friedensdienst der Schweiz und den Bayrischen Mütterdienst mit dem Weltgebetstag in Berührung. Hildegard Seidl, die den Weltgebetstag in Afrika kennen gelernt hatte, kann evangelische Frauen für diese Bewegung begeistern. Altkatholische Frauen im Raum Wien lernen ebenfalls zu dieser Zeit den WGT kennen. Erste ökumenische Schritte werden getan, auch römisch-katholische Frauen beginnen nach und nach mitzufeiern.

Der Wunsch nach einer ökumenischen Frauenarbeit in Österreich wurde von Jahr zu Jahr größer. Das führte 1956 zur Gründung eines Ökumenischen Arbeitskreises in Wien und ein Jahr später zur Feier des ersten ökumenischen WGT-Gottesdienstes in Österreich, in der evangelischen Kirche A. B. in der Dorotheergasse. Bald darauf sind ökumenische Gottesdienste keine Seltenheit mehr. Ab 1971 sind römisch-katholische Frauen offiziell in der WGT-Bewegung vertreten.

1975 kommt es zur Gründung des Ökumenischen Nationalkomitees für den Weltgebetstag der Frauen in Österreich. An der ersten Europa-Konferenz, 1977 in Wien, waren Vertreterinnen aus 17 Ländern, darunter auch aus vier osteuropäischen Ländern in Wien zu Gast. Seit 1981 erfolgt die Übertragung der Gebetsordnung aus dem Englischen ins österreichische Deutsch durch ein nationales Redaktionsteam, und ab diesem Zeitpunkt wird jedes Jahr auch eine gesamtösterreichische Vorbereitungstagung mit den WGT-Verantwortlichen aus den Regionen durchgeführt. Gesamtösterreichische Konferenzen und Studenttage tragen zur Vertiefung der ökumenischen Arbeit bei.

1987 wurde das Jubiläum „100 Jahre Weltgebetstag der Frauen“ ein weiterer Schritt zur Verbreitung der Weltgebetstagsbewegung. Die Feier „25 Jahre Ökumenisches Nationalkomitee des Weltgebetstages der Frauen in Österreich“ war Anlass, ein glaubwürdiges Zeichen gelebter Ökumene zu geben.

Das Ökumenische Nationalkomitee für den WGT hat Beobachterstatus im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Es beteiligte sich an der 2. Europäischen Versammlung in Graz und an der ersten Phase des Projektes zum Sozialwort der Kirchen in Österreich.

Struktur

Internationales Komitee

Das weltweite Wachstum der Bewegung verlangte nach internationaler Beteiligung an Planung und Verantwortung für den Weltgebetstag. So wurde 1968/69 ein Internationales Komitee mit Sitz in New York gegründet, das ab 1970 alle 4 Jahre zu internationalen Konferenzen einberuft. Ab 1969 wird das Datum der Feier des Weltgebetstags auf den 1. Freitag im März festgelegt. Die Weltunion Katholischer Frauenverbände setzt im gleichen Jahr einen wichtigen Schritt zu einer umfassenden WGT-Ökumene: die Österreicherin Helene Esterhazy, röm.-kath. Verantwortliche für internationale Kontakte, erreicht durch Überzeugungsarbeit die Verlegung des Weltunion-Gebetstages vom 25. März in den Mai. So werden weltweit römisch-katholische Frauen zur Teilnahme am Weltgebetstag ermutigt.

Ab 1977 gibt es Europa-Konferenzen. Die internationalen Konferenzen werden jeweils in einer anderen Weltregion abgehalten. Schwerpunkte dabei sind:

- der Austausch von WGT-Erfahrungen sowie über Wege zur Verbreitung der Bewegung;
- die Auswahl der Themen und Verfasserinnen der kommenden WGT-Ordnungen;
- die Wahl eines Exekutivkomitees mit Vertreterinnen der katholischen, orthodoxen und protestantischen Tradition; es umfasst eine Vorsitzende, eine Schatzmeisterin und Vertreterinnen aus Afrika, Asien, der Karibik, Europa, Lateinamerika, dem Nahen Osten, Nordamerika und dem Pazifik;
- die Erstellung eines Haushaltsplanes auf der Basis der Beiträge der nationalen Komitees und verschiedener Spenden.

Die Arbeit des Internationalen Komitees wird durch eine hauptamtliche Geschäftsführerin koordiniert und unterstützt. Sie ist es, die den nationalen Komitees bei der Erstellung der Liturgie hilft und die weltweite Verteilung der Gebetsordnung besorgt.

Ökumenisches Nationalkomitee für den Weltgebetstag in Österreich

Frauen christlicher Kirchen und Gemeinschaften tragen den Weltgebetstag der Frauen. Ökumenische Teams aus den Regionen bilden zusammen das Nationalkomitee. Ihnen gehören Vertreterinnen folgender Kirchen und christlichen Gemeinschaften an:

Alt-katholische Kirche	Anglikanische Kirche
Armenisch-Apostolische Kirche	Baptistengemeinde
Evangelische Kirche A.B.	Evangelische Kirche H.B.
Evangelisch-methodistische Kirche	Heilsarmee
Römisch-katholische Kirche	Orthodoxe Kirchen

Das Nationalkomitee hat folgende Aufgaben:

- Übertragung und Herausgabe der Gottesdienstordnung und des Arbeitsmaterials
- inhaltliche Vorbereitung des Weltgebetstages
- Entscheidung über die Verwendung der Kollekte
- Kontakte zum Internationalen Komitee, zu anderen internationalen Frauenorganisationen und zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich
- Öffentlichkeitsarbeit
- ökumenische Zusammenarbeit.

Von den in den Kirchen und christlichen Gemeinschaften dafür zuständigen Gremien werden jeweils zwei Vertreterinnen in den Vorstand delegiert. Derzeit sind von der Anglikanischen Kirche, der Baptistengemeinde und den Orthodoxen Kirchen keine Vertreterin-

nen im Vorstand. Die Funktionsträgerinnen wie Vorsitzende, stellvertretende Vorsitzende, Schriftführerinnen und Finanzreferentin werden alle 3 Jahre aus den Vorstandsmitgliedern mit einfacher Mehrheit gewählt. Die Direktorin der Evangelischen Frauenarbeit, die hauptamtlich tätige Geschäftsführerin und die Projektreferentin haben von dieser Wahl unabhängige Positionen. Der Sitz der Geschäftsstelle des WGT Österreichs befindet sich in den Räumen der Evangelischen Frauenarbeit. Die Arbeitsweise ist in eigenen Richtlinien festgehalten.

Kollektenverwendung und Projektarbeit

Mit den Kollektengeldern werden Projekte in Afrika, Asien, Südamerika, Osteuropa und auch in Österreich unterstützt. Sie sollen möglichst von Frauen selbstverantwortlich durchgeführt werden und die Lebenssituation von Frauen – und damit auch meist ihrer Familien – verbessern. Inhaltlich geht es bei den Projekten meist um Bildung, Aus- und Weiterbildung, einkommensschaffende Maßnahmen, Gesundheitsprogramme, Beratung und Begleitung von Gewaltopfern und ökumenische Zusammenarbeit. Die Projektpartner sind verpflichtet, über ihre Arbeit und die erhaltenen Gelder einen Rechenschaftsbericht zu geben. Die Durchführung der Projektarbeit ist durch Projektkriterien geregelt.

Ein kleiner Teil der Kollekte wird für die Aufgaben des Komitees, für die Arbeit der Geschäftsstelle und für einen international festgelegten Betrag für das Internationale Weltgebetstagskomitee benötigt. Die Gelder des Weltgebetstages in Österreich werden jährlich von einem beeideten Wirtschaftsprüfer nach den Kriterien des österreichischen Spendengütesiegels geprüft.

Das Anliegen des Weltgebetstages

Frauen sind weltweit auf Grund ihres Geschlechtes in der Verwirklichung ihrer wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Rechte benachteiligt. Anliegen des WGT ist deshalb:

- durch Information hier in Österreich diese Tatsache bekannt und bewusst machen, Wege zueinander suchen und finden – über Konfessionen und nationale Grenzen hinweg;
- miteinander beten und füreinander eintreten im Geist des gemeinsamen Gebets und der geschwisterlichen Einheit in Jesus Christus;
- die Lebenssituation in anderen Ländern kennen und verstehen lernen und am Ort die gemeinsame christliche Verantwortung als Frauen wahrnehmen und stärken;
- weltweite Solidarität durch Förderung von Projekten.

Verwendete Literatur

Der geschichtlichen Zusammenfassung der internationalen Weltgebetstagsbewegung liegt das Buch von Helga Hiller, Theologin und langjähriges Mitglied des Deutschen Weltgebetstagskomitees, „Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland“, Stein 1999, zugrunde.

Für die übrigen Ausführungen liegen Quellen im Archiv des WGT in Österreich, 1180 Wien, Blumengasse 4/6 (Geschäftsstelle).

Johanna Eisner, Steyr

Weltgebetstagsgottesdienst und Ökumene

Mitte und Höhepunkt der Weltgebetstagsbewegung ist der Gottesdienst, der jedes Jahr am ersten Freitag im März gefeiert wird. Dabei werden nicht irgendwelche beliebige Gebete gesprochen, sondern es wird weltweit nach *einer* Gottesdienstordnung gebetet. Ausarbeitung, Vorbereitung und Feier, Gestalt und Gehalt dieses Gottesdienstes sind ökumenisch geprägt.

Vor den internationalen WGT-Konferenzen werden die nationalen Komitees eingeladen, Themen für die Gottesdienste der kommenden Jahre vorzuschlagen. Auf der Konferenz sichtet eine Arbeitsgruppe von Frauen aus verschiedenen Konfessionen, aber auch aus verschiedenen Weltregionen diese Themen, fasst ähnliche zusammen und formuliert dann für die nächsten fünf Jahre die konkreten Titel. Auf diese Weise ist gewährleistet, dass die Weltgebetstage Anliegen zur Sprache bringen, die Frauen aus vielen Ländern bewegen. In einem zweiten Schritt werden die Länder festgelegt, die zu den einzelnen Themen die Gottesdienstordnung erarbeiten werden.¹ Dabei werden Themenwünsche möglichst berücksichtigt, aber auch auf eine geographische Streuung der Länder wird Bedacht genommen.

Wird ein Nationalkomitee mit der Aufgabe betraut, eine Gottesdienstordnung auszuarbeiten, beginnt ein sehr intensiver Prozess. Es gilt zu überlegen, wie das eigene Land, seine Menschen, ihre Freuden, Nöte und Hoffnungen durch die Gebetsordnung den Menschen rund um die Erde nahegebracht werden können. Bibelstellen werden ausgewählt, durch die diese Anliegen besonders angesprochen und vertieft werden, Gebete formuliert, Lieder vorgeschlagen. Dabei geht es immer auch darum, in die Gebetsordnung etwas von der eigenen Kultur des Feierns einfließen zu lassen. Aber nicht nur die Liturgie muss erstellt werden, sondern – um dem Motto des WGT „Informiert Beten“ gerecht zu werden – darüber hinaus auch ein umfangreiches Begleitmaterial: Informationen zum Land, seiner Geographie, Geschichte, Kultur, zu seinen Menschen, ihren Anliegen, ihren Nöten, insbesondere zur Situation der Frauen; zum besseren Verständnis der Liturgie eine Bibelarbeit und, wenn nötig, Erklärungen von liturgischen Gestaltungselementen. Bei all diesen Arbeiten zeigt es sich, dass ein gleichberechtigtes Miteinander der Konfessionen nicht immer einfach ist. Hier spielt zum einen das profane und religiöse geschichtliche Erbe eine große Rolle, zum anderen aber ebenso das Übergewicht einer Konfession – das allgemeine ökumenische Klima eines Landes wirkt sich auch auf die Arbeit für den WGT aus.

Die fertigen Unterlagen werden, sofern sie nicht bereits auf Englisch geschrieben sind, ins Englische übersetzt und an das WGT-Büro in New York geschickt. Von dort bekommen sie die Nationalkomitees. Deren Aufgabe ist es, die Gottesdienstvorlage in die jeweilige Landessprache zu übertragen und das Gottesdienstheft herauszugeben. Auch das ist ein sehr intensiver Prozess. Oberste Richtlinie ist die Treue gegenüber der Vorlage. Dennoch lassen sich kleine Abänderungen nicht vermeiden: z. B. muss manches Mal ein Gottesdienst aus einem südlichen Land etwas gekürzt werden, um ihn in unseren winterlich kalten Kirchen

¹ Themen und Länder, die auf der Konferenz 1999 in Kapstadt bestimmt worden sind: 2003 Holy Spirit Fill Us – Libanon; 2004 In Faith, Women Shape the Future – Panama; 2005 Let Our Light Shine – Polen; 2006 Signs of the Times – Südafrika; 2007 United Under God's Tent – Paraguay.

überhaupt durchführen zu können. Ebenso ist auch jede noch so sorgfältige Übersetzung bereits Interpretation: Der englische Titel des WGT 2002 aus Rumänien lautet „Challenged to reconcile“. Wie ist hier „challenged“ zu übersetzen? Mit „aufgerufen“, „aufgefordert“, „herausgefordert“? Und sollte es „Herausgefordert zur Versöhnung“ oder „Zur Versöhnung herausgefordert“² heißen? Ähnliche Abwägungen, die doch auch inhaltliche Akzente setzen, sind hin und wieder notwendig. Andere Überlegungen betreffen die Sprache an sich: soll sie weitestgehend eine vom Alltagssprachgebrauch abgehobene sein oder doch eher gepflegte Umgangssprache? Auch wenn diese Fragen durch das ökumenische Redaktionsteam entschieden werden müssen, haben sie natürlich nur sehr peripher mit Ökumene zu tun. Anders verhält es sich mit dem grundsätzlichen Beschluss, für die Bibelstellen die Einheitsübersetzung zu verwenden. Bei der Auswahl der Lieder wird versucht, möglichst auf allgemein bekanntes ökumenisches Liedgut zurückzugreifen, zumindest ein Lied oder Liedruf in der Originalsprache wird immer aus der Vorlage übernommen. Die Auswahl des Titelbildes obliegt ebenfalls dem Redaktionsteam der Gebetsordnung.

Parallel zur Redaktion des Gottesdienstheftes erfolgt auch die Herausgabe einer Arbeitsmappe, ebenso die Vorbereitung der gesamtösterreichischen Herbsttagung der Regionalverantwortlichen. Schwerpunkte dabei sind: Landinformation, Bibelarbeit und Anregungen für die Gestaltung des Gottesdienstes. Der WGT-Vorstand ist bemüht, dafür kompetente Fachfrauen zu gewinnen. Die Regionalverantwortlichen geben dann ihr Wissen bei zahlreichen Informationsveranstaltungen in den Bundesländern an interessierte Frauen aus Pfarren und Gemeinden weiter.

Gefeiert wird der WGT an rund 450 österreichischen Orten. Durch die konfessionellen Gegebenheiten in unserem Land ist es nicht überall möglich, ökumenisch zu feiern. Dennoch ist es sinnvoll, den WGT auch dann zu begehen, wenn es keine örtliche Ökumene gibt. Denn durch das Feiern der WGT-Liturgie geschieht die Einbindung in die weltweite Ökumene über alle Grenzen der Länder, Kontinente und Konfessionen und Denominationen hinweg. In diesem Zusammenhang ist aber festzuhalten: Die jeweilige WGT-Gebetsordnung ist eine fertig ausgearbeitete Liturgie und bringt nicht bloß liturgische Bausteine, die jeweils nach eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen zu einem WGT-Gottesdienst zusammzusetzen sind. Gegen jede Ökumene ist es, den WGT im Rahmen einer Messe zu begehen, ist doch die Eucharistiefeier heute leider noch ein Zeichen der Trennung unter Christinnen und Christen. Die Weltgebetstagsbewegung will aber gerade dazu beitragen, die konfessionellen Grenzen zu überwinden, und das ist heute nur in einem Wortgottesdienst möglich.

Die WGT-Liturgie ist ein Geschenk der Frauen, die sie erarbeitet haben. Sie haben ihren Anliegen mit diesen Worten Ausdruck verliehen und bitten uns, ihr Gebet aufzunehmen. So wird der Gottesdienst ein Beten mit den Frauen des Herkunftslandes, in aller Achtung vor ihrer Verkündigung und ihrem Zeugnis des christlichen Glaubens. Mancher theologische Gedankengang, manches Gestaltungselement mag fremd und ungewohnt sein, was verständlich ist, kommen doch die WGT-Liturgien oft aus Ländern mit völlig anderer Kultur und Tradition. Das Andersartige nicht zu eliminieren, sondern sich darauf einzulassen, kann eine große Bereicherung für den eigenen Glauben sein.

Wenn auch die jeweilige WGT-Ordnung eine fertig ausgearbeitete Liturgie ist, so gibt es grundsätzlich keinerlei Vorgaben, was die Form eines WGT-Gottesdienstes betrifft, außer

² Zugunsten dieser Version wurde entschieden.

die eine, dass es aus dem oben genannten Grund ein Wortgottesdienst, also eine Wort-Gottes-Feier zu sein hat. Allerdings gibt es Teile, die in jeder Gottesdienstordnung wiederkehren, deren Abfolge sich aber ändern kann. Dazu gehören die Information über das Land, die aber auch in andere Teile wie z. B. in das Lob- und Dankgebet integriert sein kann, ein Aufruf zum Gebet, Lob und Dank, Schuldbekenntnis, Klage, meist mehrere Bibeltexte, Fürbitten, Projektvorstellung, Kollekte, abschließendes (Segens-)Gebet, dazwischen Lieder, Liedrufe. Manchesmal ergeht an das Redaktionsteam das Ersuchen, da und dort eigene Anliegen zu benennen und Bitten und Gebete anzufügen. Offengelassen ist die Art und Weise der Auslegung der Bibelstelle(n): Predigt, Meditation, Spiel, Tanz, etc. Allerdings ist die Bibelarbeit, die als Begleitmaterial der Liturgie beigegeben ist, meist ein eindrucksvolles Beispiel einer kontextuellen Bibelauslegung, die eine neue und ungewohnte Sicht der betreffenden Stelle eröffnet.

Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes geben die Frauen meist nur dann mit, wenn ein Brauch oder Ritus übernommen werden soll, der in ihrer Kultur fest verwurzelt und auch nur aus ihrer Kultur heraus zu verstehen ist wie z. B. die Kava-Zeremonie in der Liturgie 2001 aus Samoa. Es sind gerade solche Elemente, die Befremden hervorrufen und deshalb abgelehnt werden, obwohl sie es sind, die uns die Kultur des anderen Landes und seine Menschen näher bringen. Sehr selten finden sich in den Gebetsordnungen Rituale, die so sehr in der Tradition einer bestimmten Konfession beheimatet sind, dass sich Frauen anderer Konfessionen schwer tun, sie anzunehmen.

2002 kommt der WGT-Gottesdienst das erste Mal aus einem Land, das mehrheitlich orthodox ist, nämlich aus Rumänien. Um die Frauen in aller Welt mit dieser kirchlichen Tradition bekannt zu machen, wird im Gottesdienst zum Schlagen des Kreuzzeichens und zum Sprengen von frischem oder geweihtem Wasser eingeladen, was bei Schwestern aus lutherischer und reformierter Tradition Vorbehalte, hoffentlich nicht Ablehnung hervorruft. Keine Frau soll gezwungen werden, ein Kreuzzeichen zu machen, doch soll keine Frau irritiert sein, wenn sich neben ihr eine andere bekreuzigt. Eine solche Offenheit sollte innerhalb der Ökumene möglich sein.

Gestaltungsvorschläge für alle Abschnitte der Gottesdienstordnung werden bei der Herbsttagung erarbeitet, dort bei der Feier des Gottesdienstes auch erprobt und dann den Materialbestellungen beigelegt. WGT-Gottesdienste sind meist sehr lebendige, mit viel Kreativität gestaltete Feiern.

Die WGT-Bewegung ist weltweit, aber auch in Österreich die älteste und größte ökumenische Basisbewegung. Dennoch findet bei uns der erste Freitag im März in den Kalendern der Kirchen wenig Beachtung; ohne Rücksichtnahme auf den Weltgebetstag werden kirchliche Veranstaltungen auf diesen Termin gelegt.

Noch immer wird der WGT abgetan als „Sache der Frauen“, um die man(n) sich nicht zu kümmern braucht. Der Gottesdienst ist von Frauen geschrieben, vorbereitet, gestaltet und geleitet, eingeladen zum Mitbeten und Mitfeiern sind alle.

Noch immer wird übersehen, dass durch den WGT wertvolle Impulse für die Liturgie und ihre Gestaltung in den einzelnen Kirchen ausgehen könnten. In ihrem Einsatz für den WGT entdecken und entwickeln Frauen ihre vielseitigen Begabungen für liturgisches Handeln: sie formulieren Gebete; sie legen biblische Texte aus; sie übernehmen die Verkündigung, sie leiten den Gottesdienst, sie schöpfen aus ihrer Phantasie und ihrer Kreativität, um dem Gottesdienst seine Kopf- und Wortlastigkeit zu nehmen und ihn mit allen Sinnen erlebbar

zu machen. Und die Frauen, die das alles tun, sind keineswegs nur Theologinnen, sondern größtenteils Basisfrauen.

Zu wenig ernst genommen wird auch die Bedeutung des WGT für die Ökumene. Freilich versammeln sich da nicht die Amtsgewaltigen und Entscheidungsträger der einzelnen Kirchen, sondern Frauen, die sich mühen, einen Schritt aufeinander zuzugehen – vor Ort und weltweit. In vielen Gemeinden und Pfarren gibt es außer der Zusammenarbeit der Frauen beim WGT keinerlei andere ökumenische Initiative. Auch für die Frauen ist Ökumene nicht immer einfach, doch der Wille zur Gemeinsamkeit, die durch die Einbindung in die weltweite Bewegung erfahrbar ist, schafft einen Zusammenhalt, der auch dann trägt, wenn ansonsten ökumenische Eiszeit herrscht. Sicherlich ist die WGT-Arbeit auch nicht der Ort, um theologische Fragen der Ökumene abzuhandeln. Sie lebt durch die ökumenische Praxis. Gottes Lob in versöhnter Verschiedenheit wird bei jedem WGT-Gottesdienst gesungen.

Verwendete Literatur

- U. BECHMANN, Beten – Zielort des Wissens, Treffpunkt des Glaubens. In: Miteinander unterwegs. Frauenprojekte des Deutschen Weltgebetstagskomitees. Düsseldorf [o. J.] 9f.
- DIES., Spiritualität und Aktion. Kennzeichen und Ziele des Gottesdienstes am Weltgebetstag der Frauen. In: Feministische Impulse für den Gottesdienst. Hg. R. Jost – U. Schweiger. Stuttgart – Berlin – Köln [o. J.] 198–203.
- H. HILLER, Ökumene der Frauen. Stein 1999.
- Ein Freitag im März. Hg. A. Schmidt-Biesalski. Düsseldorf 1982.
- Verschiedene eigene Artikel zum Thema.

Vladimir Ivanov, München

Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen

1. Ästhetisch-liturgischer Hintergrund der Spaltung

Weithin bekannt ist Großfürst Vladimirs Erzählung von der „Glaubenswahl“, derzufolge die Kiever Rus sich für die byzantinische Orthodoxie entschieden hat. Der historische Wert dieser Legende ist mehrfach bestritten worden. E. Golubinskij, ein hoch angesehenes Mitglied der Akademie der Wissenschaft, schrieb noch zu Beginn des 20. Jh.:

„Betrüblich ist die Verpflichtung zum Anschlag auf etwas, woran sich sehr viele Menschen gewöhnt haben und es nicht in Zweifel ziehen wollen [. . .] aber die unerbittliche Pflicht des Historikers zwingt uns festzustellen, dass diese Erzählung nichts Wahres in sich birgt, dass sie vielmehr eine spätere Erfindung und dazu noch aller Wahrscheinlichkeit nach keine russische, sondern eine griechische Erfindung ist.“¹

Nichtsdestoweniger hat der Bericht über die „Glaubenswahl“ seine Bedeutung als eigenartiger Mythos, der den Zugang zum liturgischen Bewusstsein des Mittelalters freisetzt. Es fällt auf, dass das Hauptmotiv für die Bevorzugung der byzantinischen Orthodoxie vor allen anderen Religionen und Konfessionen einen ausgesprochen ästhetischen Charakter hat. Nach dem „Bericht vergangener Jahre“, also der altrussischen Chronik vermutlich aus dem 2. Jahrzehnt des 12. Jh., sandte Großfürst Vladimir eine Abordnung aus, damit sie bei den Nachbarvölkern der Kiever Rus erführe, „wer Gott wie dient“.² Schließlich haben die Abgesandten ihre liturgischen Erlebnisse folgendermaßen beschrieben:

„Wir kamen zu den Deutschen und haben in den Kirchen ihren Gottesdienst gesehen, doch von Schönheit konnten wir nichts sehen. Und wir kamen in das griechische Land, und man führte uns dorthin, wo sie ihrem Gott dienen, und wir wussten nicht, ob wir im Himmel oder auf der Erde sind: Denn es gibt auf der Erde kein Schauspiel und keine Schönheit wie diese; und wir wissen nicht, wie wir davon berichten sollen. Wir wissen nur, dass Gott dort bei den Menschen wohnt, und ihr Gottesdienst ist besser als in allen anderen Ländern.“³

In dieser Erzählung identifiziert sich die ästhetische Vollkommenheit des Kultes eindeutig mit der Wahrhaftigkeit des Glaubens, und umgekehrt beweist ästhetische Ärmlichkeit die mangelnde Fülle, ja geradezu die Beeinträchtigung des religiösen Bewusstseins. Ein Kriterium wie dieses ist nicht selbstverständlich. Selbst die Byzantiner haben es nach dem mehr als hundertjährigen Ikonoklastenstreit (730–843) verteidigt. Jedoch fanden sich unter den damaligen Hierarchen und Theologen nicht wenige Geister, für die die Kunst in der Kirche ein fremdartiges, verführerisches Element schien, das gegen den strengen Spiritualismus der Christenheit verstieß. Der eigentliche Sinn des Streites geht weit über den Rahmen der Frage nach dem Sinn der Ikonenverehrung hinaus. Eher handelt es sich um die Fundamente kirchlicher Kultur und des Kults. Ist nun Kult die Offenbarung göttlicher Schönheit und kann man von liturgischen Bildern, die Ikonen eingeschlossen, zu den geist-

¹ E. E. GOLUBINSKIJ, *Istorija Russkoi čerkvi*. Bd. 1. M. 1997, 105.

² „Povešt' vremennyh let“ – In: Chudožestvennaja prosa Kiewskoj Rusi XI–XIII vekov. M. 1957, 55.

³ Ebd. 56.

lichen Urbildern aufsteigen, oder muss man ohne sie auskommen? Von der Antwort auf diese Frage hängt die Wahl des Weges der einen oder anderen Konfession und Religion ab.

Es ist daher nicht zufällig, dass die Abgesandten des Großfürsten Vladimir die lateinischen Kirchen jener Zeit im Vergleich mit dem, was sie in der Heiligen Sophia in Konstantinopel erlebt hatten, als der Schönheit beraubt empfanden. Für die lateinischen Theologen jener Tage war der ikonoklastische Radikalismus fremd, jedoch waren sie überaus vorsichtig bei der Anerkennung des sakramentalen Sinns der Ikonenverehrung. Egon Sendler anerkennt, dass „die Theologen Karls des Großen das eigentliche Wesen der Auseinandersetzungen über die Ikonenverehrung nicht begreifen konnten“. Daher kamen sie unvermeidlich zu einer Ikonenvorstellung, die bereits Gregor dem Großen eignete: Die Ikone ist ein Buch für Analphabeten. Dazu brauchten sie sich weder mit dem Monophysitismus noch mit dem Einfluss des Islam auseinandersetzen; kraft dessen konnten sie nicht so subtil wie die Byzantiner die christologische Dimension erfassen, die der ikonographischen Darstellung eigen war. Nach der Meinung fränkischer Theologen haben die Byzantiner das Unvergleichliche eingeebnet. Die Franken verwiesen auf den gesunden Menschenverstand: „Der Mensch kann auch ohne die Betrachtung von Ikonen gerettet werden, aber ohne Gotteserkenntnis kann er nicht gerettet werden.“⁴ Was bei den fränkischen Theologen Vorsicht und Distanz gebot, schien bei den Byzantinern und den anderen Völkern unter dem Einfluss der byzantinischen Kirchenkultur ein sehr wichtiges Element des geistlichen Lebens zu sein: zumal des Kultus. Die Unterweisungen, die Großfürst Vladimir nach der Taufe empfing, enthielten Warnungen vor den Häresien, und der westliche Teil der damals noch ungeteilten Kirche wird kennzeichnend beschuldigt, dass er die byzantinische Form der Ikonenverehrung verwarf. „Nimm keine Lehre von den Lateinern an,“ heißt es in dem „Bericht vergangener Jahre“, „ihre Lehre ist verbogen: Wenn sie die Kirche betreten, verneigen sie sich nicht vor den Ikonen [. . .] das haben die Apostel nicht gelehrt; die Apostel haben gelehrt, das aufgestellte Kreuz zu küssen und die Ikonen zu ehren“⁵. Es lohnt kaum, dem Antihistorismus der Byzantiner bei der Betrachtung der Frage nach der Herkunft der Ikonenverehrung Beachtung zu schenken. Weit wichtiger ist es, sich in das Weltgefühl einzustimmen, das hinter derartigen Behauptungen verborgen liegt. Die seelische und im weiteren Sinne psychosomatische Struktur des Lebens wird durch ihre streng geregelte Eingliederung in den liturgischen Kosmos bestimmt. Ein Verstoß dagegen gilt als ein Anschlag auf die gesamte von Gott gesetzte Weltordnung. Daher ist es völlig verständlich, dass in der ostwestlichen Polemik an erster Stelle die Differenzen in der Kultpraxis – häufig vollkommen zweitrangig wie z. B. die Frage nach den ungesäuerten Broten – standen. Deshalb wurden die päpstlichen Legaten, die das Exkommunikationsschreiben mit dem Anathema gegen die Kirche von Konstantinopel im Jahr 1054 überbracht hatten, von Patriarch Michael Kerularios und dem von ihm einberufenen Konzil wie folgt beschrieben:

„Einige Ruchlose sind aus der Finsternis des Westens in das Reich der Frömmigkeit gekommen und in diese von Gott behütete Stadt, aus der quellfrisch das Wasser der reinen Lehre bis an die Grenzen der Erde ausgeht, sie drangen in diese Stadt ein wie Donner oder Sturm oder Hunger oder besser noch wie wilde Eber, um die Wahrheit in den Schmutz zu treten.“⁶

⁴ E. SENDLER, Genesis i bogoslovie ikony. In: „Simvol“ 18 (1987) 36.

⁵ „Povest' vremennyh let“ (s. Anm. 2) 59.

⁶ A. P. LEBEDEV, Istoriya rasdelenija čerkvej v IX, X i XI vekach. St.-Petersburg 1999, 251.

Die weitere tragische Entwicklung der Ereignisse bestärkte nur beide Seiten in der Richtigkeit der gegenseitigen Opposition als „Reich der Frömmigkeit“ und der ihr gegenüberstehenden „liturgischen Finsternis“, in der die Andersdenkenden verharteten.

2. Die Neigung zum Byzantinismus

Doch neben dieser bedauernswerten Entfremdung zweier kirchlich-kultureller Welten gibt es noch eine weitere Tendenz. Ungeachtet des gegenseitigen Anathemas trafen sich Kreise im Westen, welche die machtvolle Wirkung byzantinischer Sakralkunst erfuhren. Der Dualismus im Verhältnis zur byzantinischen Orthodoxie schlug sich besonders markant im 13. Jh. nieder. Einerseits plünderte die von interkonfessioneller Feindschaft aufgeputschte Masse der Kreuzfahrer 1204 Konstantinopel und machte eben damit den psychologischen Abgrund zwischen dem christlichen Osten und Westen nahezu unüberbrückbar. Nicht von ungefähr kann man gerade das Jahr 1204 als ein Jahr des tatsächlichen Bruchs von Orthodoxie und Katholizismus bezeichnen. Andererseits gab die Eroberung von Konstantinopel Freiheit für einen enormen Abfluss byzantinischer Kunstwerke der Sakralkunst in den Westen und gestaltete sich mit der Emigrationswelle griechischer Ikonographen insgesamt zur Ursache einer, kunstgeschichtlich gesprochen, „weiten Verbreitung byzantinischer Formen in der Malerei des mittelalterlichen Europas“⁷. Dieser Prozess indessen tangiert nicht so sehr die Kunstgeschichte als vielmehr die liturgische Frömmigkeit. Dank dem Einfluss der byzantinischen Kunst kann man im 13. Jh. von einer einmaligen Möglichkeit der Annäherung zwischen Ost und West reden, weit effektiver und echter als es die Versuche zur Bewältigung dieses Problems im Stile der Lyoner Union 1274 vermochten. Vorgehend lässt sich sagen, dass im 20. Jh. abermals eine, wenn auch nicht in jeder Beziehung ähnliche Situation durch das Interesse an der mittelalterlichen orthodoxen Ikone aufkam.

Um die Bedeutung dieser Tatsache recht zu würdigen, ist in der Ikone ein organischer Bestandteil des orthodoxen Kultes zu sehen.

„Eine ästhetische Dummheit und Unsensibilität“ nannte Pavel Florenskij jenen Bewusstseinsstand, der „die Ikone als eine selbstständige Sache auffasst; gewöhnlich zwar in der Kirche befindlich, doch dort zufällig untergebracht, erfolgreich eroberte sie sich Auditorien, Museen und Salons [...] Ich habe mir erlaubt, das Abdriften einer Seite der kirchlichen Kunst von der Gesamtheit kirchlicher Funktion im Sinne einer Kunstsynthese, eines künstlerischen Milieus, in dem – und auch nur in dem – die Ikone ihren echten künstlerischen Sinn entfaltet und in ihrer künstlerischen Erhabenheit betrachtet werden kann“,⁸ eine Dummheit zu nennen.

Nur in dieser Perspektive lässt sich die Verbreitung byzantinisierter Formen der Sakralkunst im 13. Jh. recht werten. Meister wie Duccio oder Cimabue malten ihre Werke nicht für Museen, sondern für Kirchen, nicht für eine „gleichgültige ästhetische Betrachtung“, sondern für das Gebet und die Anbetung.

An der byzantinischen Kunst fesselte sie nicht so sehr die künstlerische Vollkommenheit als vielmehr die Spiritualität. All das vollzog sich auf dem Hintergrund wachsender dogmatischer und kirchenpolitischer Differenzen, die schließlich zum Verzicht auf die Richtlinien des sakral-hieratischen Grundsatzes in der westlichen Kunst und zum allmählichen

⁷ V. N. LASAREV, *Istorija visantijskoj chivopisi*. M. 1986, 147.

⁸ P. FLORENSKIJ, *Chramovoe dejstvie kak sintez iskusstva* – In: *Isbrannye trudy po iskusstvu*. M. 1996, 207f.

Triumph der mimetischen Ästhetik führten. Das Interesse am Byzantinismus konnte die dominierende Tendenz in der Entwicklung westeuropäischer Kultur nicht verdrängen. Es ergab sich die paradoxe Situation, dass „durch den Anschluss an die künstlerische Kultur von Byzanz sich Deutschland und Italien den Übergang vom romanischen Stil zum Naturalismus der Gotik und zum Realismus des Duecento erleichterten“⁹.

Es begann ein bewundernswerter schöpferischer Dialog der Kulturen, der eine bestimmte Aktualität auch für unsere Zeit noch hat, in der die Frage nach der Möglichkeit einer neuen Annäherung zwischen Ost und West auf des Messers Schneide steht. Im 13. Jh. verlief solche Synthese völlig organisch, ohne Druck und Direktiven von oben. Sie trug den Charakter eines lebendigen, aus sich schöpfenden Prozesses und gab sich nicht als ein theoretisch aufgetragenes oder aufgezwungenes Ideal aus.

Lehrreich ist das Beispiel der basilianischen Klöster in Süditalien, mit ihrer besonderen Neigung für die ostchristliche Ikonographie, vor allen Dingen in ihrer syrischen Variante, die sich durch archaisierende Schlichtheit und Liebe zu ausdrucksstarken Lokalfarben abhob und teilweise der altrussischen Malerei nahe kam. Offensichtlich sind die enge Verbindung zu der besonderen Art liturgischer Frömmigkeit, zu der Gestaltung geistlichen Lebens und die besondere Art der Behandlung sakraler Kunst. Auch in unserer Zeit gibt es eine gegenseitige Verbindung zwischen dem Interesse an der mittelalterlichen orthodoxen Ikone und der Struktur geistlichen Lebens in jenen katholischen Kreisen, die in der Orthodoxie angesichts der Verarmung und Entleerung der liturgischen Landschaft im Westen ein gewisses, Leerräume erfüllendes Element empfinden . . . Diese Richtung stößt auf Probleme und Schwierigkeiten, von denen auch die Orthodoxie weiß, wo ebenfalls lange schon die schöpferische Entwicklung in der Kunst ein Ende gefunden hat.

Positiv ist die Wiederentdeckung der geistig-ästhetischen Bedeutung mittelalterlicher Kunst, doch zeitigen Nachahmungsversuche bestenfalls archaisierende Stilisierungen. Eine Vereinigung der byzantinischen sakralen Sprache mit den der modernen Kunst entliehenen Elementen bringt recht dürftige Ergebnisse. Die Kopie bleibt in diesem Falle der einzig akzeptable Ersatz für eigenständiges Schöpfungstum.

Im 13. Jh. waren noch andere produktive Formen der Synthese möglich. So gelang es den in Sizilien wirkenden griechischen Künstlern samt ihren italienischen Lehrlingen einen Stil zu schaffen, der in seiner Entwicklung sich zu einer einflussreichen Richtung in der Duecento-Kunst wandelte, die sogenannte *maniera greca*. Vom theologischen Standpunkt aus bot sich die einmalige Möglichkeit für eine neue sakrale Sprache, die gleichermaßen verständlich ist auch für die in der Trennung verharrenden Christen. Es dürfte symptomatisch sein, dass die neue byzantinisierende Art eine besondere Verbreitung in der Toskana fand, wo der Boden schon für einen der bedeutsamsten Wendepunkte in der Geschichte Europas bereitet war. Das Nahen einer neuen Zeit gab sich durch Ahnung kund. Das im romanischen Stil überlebte Weltempfinden befand sich im Zustand des Sterbens. Eine phantastische Bildhaftigkeit mit Einblick in die inneren Seiten der Schöpfung entsprach eher den Bedürfnissen der Epoche. Die Hinkehr zum Byzantinismus musste das entstandene Vakuum füllen. Die allgemeine Tendenz jedoch in der Entwicklung der westeuropäischen Kultur verlief auf einer anderen Bahn. Eine nicht geringe Bedeutung dafür hatte die unterschiedliche liturgische Erfahrung. Es wollte trotz aller Neigung für die byzantinische Tradition keine Synthese gelingen. Sichtbar wird das am Beispiel Duccios (1255–1319).

⁹ LASAREV (s. Anm. 7) 147.

„Keiner der italienischen Meister hat so fein den eigenartigen Geist byzantinischer Malerei erfasst wie Duccio. Doch als er die Grundlagen der byzantinischen Ästhetik gelernt hatte, beschritt er entschieden den Weg zu ihrer Überwindung, immer bemüht, zu einem eigenen vom griechischen Transzendentalismus wegweisenden Stil zu kommen.“¹⁰

Die Interpretation wäre antihistorisch, wollte man die Umformung der byzantinischen sakralen Sprache in die Kategorien moderner Kunstgeschichte und einen Duccio nach der Art der Künstler im 20. Jh. erwarten, die sich ja von der Kirche völlig emanzipiert haben. Duccio beschäftigte sich nicht mit individualistischen Experimenten auf der Suche nach künstlerischem Ausdruck, sondern malte Ikonen, die als solche allein im liturgischen Kontext blieben, und entsprechend drängte ihn der Frömmigkeitsstil zur Umarbeitung dessen, was ihn zur orthodoxen Ikonographie zog.

3. Die Folgen der Renaissance für die Orthodoxie

Die Situation erschwerte sich noch dadurch erheblich, dass im 14. Jh. erste Risse im Monolith des Mittelalters sichtbar wurden. In Frankreich und später auch in Deutschland erstarkte der gotische Stil seit der Mitte des 12. Jh. und reflektierte genau die kirchlich-katholische Weltansicht, während in Italien ein humanistisches Bewusstsein erweckt wurde, aus dem sich ein rein säkularer Zivilisationstyp konstituierte. Beide Richtungen, die Gotik wie der Humanismus, haben von sich aus schon kein Interesse mehr am byzantinischen Sakramentalismus. Die Gotik war das Äquivalent zu dem mächtigen theologischen System der Hochscholastik, die dem byzantinischen Hesychasmus polar gegenüberstand. Andererseits reifte gerade im Rahmen der Gotik die Wende zum Naturalismus mit neuen Formen der Frömmigkeit, vorwiegend orientiert auf das Miterleben der Leiden und des Kreuzestodes Jesu Christi, während im Zentrum des orthodoxen Bewusstseins die Auferstehung dominierte. Daher ist der Unterschied in der liturgischen Akzentsetzung nicht zufällig. Im Westen gewann Bedeutung der Karfreitag, während im Mittelpunkt des liturgischen Kosmos des Ostens die Sonne des Passah leuchtete. Der Unterschied in der liturgischen Struktur fand seinen Ausdruck in der Herausbildung polar entgegengesetzter Ausdrucksweisen kirchlicher Kunst: Man vergleiche nur die schroffen Formen gotischer Türme mit den sphärischen Kuppeln der byzantinischen Kirchen, um die ganze Polarität der beiden Stilrichtungen im Gottesdienst nachzuempfinden.

Im Unterschied zur Gotik hatte größeren Einfluss auf die orthodoxe Welt, so paradox es auch klingen mag, jene Richtung der Kultur, die die Emanzipation der Kunst vom Kult vorbereitete und in Giotto ihren Vorläufer fand. Nach einem treffenden Wort Viktor Lasarevs „stellt das Schaffen Giotto die dialektische Verneinung alles dessen dar, wovon das in Byzanz verlebte Italien im Laufe des ganzen 13. Jh. gelebt hat“¹¹. Seither werden die Fundamente für eine völlige Neuorientierung des europäischen ästhetischen Bewusstseins gelegt. Die Welt begann man in ihrer Trennung vom Transzendentalen zu sehen, und der goldene Hintergrund der Ikonen wirkte immer unnatürlicher. Demgegenüber befriedigte die dreidimensionale Darstellung durchaus die neuen Einsichten. O. Spengler brachte das Verhältnis von Westen und Osten in einer mathematisch genauen Formel zum Ausdruck: „Die westliche Christenheit verhält sich zur östlichen wie das Symbol der Perspektive zum Symbol des goldenen Hintergrundes und zugleich wird die Trennung von Kirche und Kunst

¹⁰ Ebd. 152.

¹¹ Ebd. 155.

endgültig¹². Nichtsdestoweniger hatte im Laufe der Geschichte die neue Betrachtungsweise einen wesentlichen Einfluss auf die orthodoxe Welt, modifizierte von Grund auf das traditionelle Empfinden sakraler Form und spiegelte sich sogar in bestimmten – wenn auch in seinen Konsequenzen wenig bewussten – Veränderungen des eigenen liturgischen Bereichs wider.

Nach und nach kam es zu einer Situation, die, freilich mit umgekehrten Vorzeichen, jenen historischen Augenblick wiederholte, als das geistliche Vakuum des europäischen Lebens sich allmählich – zumal im Bereich der Kirchenkunst – mit dem byzantinischen Element zu füllen begann. Natürlich muss man Vakuum in begrenztem Sinne verstehen. Eher handelt es sich um einen Austausch der Orientierungszeichen durch das Absterben der alten vom romanischen Stil geprägten Bewusstseinsform. So bildeten sich nach dem Fall von Byzanz in der orthodoxen Welt je weiter desto stärker ebenso eigenartige, nach einem neuen Inhalt verlangende Leerräume heraus. Wie sich die italienischen Künstler des 13. Jh. eifrig der byzantinischen Sakralsprache zu bedienen suchten und sie nach dem eigenen kirchlichen liturgischen Verständnis modifizierten, so wandten sich auch die orthodoxen Ikonographen allmählich den Leistungen der westeuropäischen Kunst zu. In dem einen wie dem anderen Falle verlief der Prozess der Rezeption elementar, wenngleich er ohne Unterstützung durch Regenten und Hierarchen im Sande verlaufen wäre. Allerdings stellte sich niemand das Ziel einer radikalen Erneuerung bewusst. Im Falle des Moskauer Russlands verlief die Rezeption im 17. Jh. auf dem Hintergrund des theoretisch gefassten und markant zum Ausdruck gebrachten Traditionalismus. Auf die moderne Situation angewandt, heißt das: die Fortsetzer der Meister des Duocento sind jene Katholiken und Protestanten, die das Bedürfnis nach Rezeption der orthodoxen Ikone einschließlich ihrer Betrachtung im eigenen geistlichen Leben verspüren, während ihrerseits Orthodoxe viele Gnadenbilder bevorzugen, die unter dem starken Einfluss der westeuropäischen Malerei gestaltet worden sind und die Sprache der mittelalterlichen Sakralkunst nicht mehr sprechen. In vollem Maße trifft das auf die Kirchenmusik zu, zumal in der russischen kirchlichen Tradition, wo seit der zweiten Hälfte des 17. Jh. ein radikaler Ersatz des byzantinischen Unisono-Gesanges durch die Einführung des Dur- und Mollsystems stattfand.

Der Rezeptionsprozess verlief durchaus nicht reibungslos. Wer in mittelalterliche Spiritualität gegossene liturgische Formen und Rhythmen gewohnt war, den muteten die erwähnten „Neuerungen“ wie ein Zeichen des Abfalls von der religiösen Wahrheit an. Hier stoßen wir auf eine geheimnisvolle und noch wenig erforschte Seite des liturgischen Lebens. Heutzutage werden Kulturreformen rein intellektuell in Erwägung gezogen und realisiert, größtenteils ohne zu bedenken, wie unter diesem Einfluss der Mensch in seiner geistig-seelisch-körperlichen Ganzheit zurecht kommt. Im 17. Jh. haben sich selbst belanglose Änderungen jäh ausgewirkt, da sich ihre Folgen schmerzhaft bis in die psychisch-somatische Ebene verfolgen lassen, beispielsweise der Atemrhythmus. Dem modernen Bewusstsein erscheint unangemessen und krankhaft die Reaktion unter den Verteidigern der alten Riten auf im Grunde genommen unerhebliche und zweitrangige Gottesdienstkorrekturen, die Patriarch Nikon in der Mitte des 17. Jh. durchsetzte und damit die russische Kirche spaltete. Schürft man jedoch tiefer, wird deutlich, dass hier ein Konflikt zwischen den beiden Bewusstseinsformen ausgetragen wird: die eine – eine reife Frucht des Mittel-

¹² O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*. München 1993, 322.

alters, die andere, mitten in dieser alten Formenwelt entstanden, konnte ohne mit ihr brechen zu wollen, keinen Platz bei ihr finden.

Dieser neue Typ des Bewusstseins suchte Halt in der westeuropäischen Kultur und Kunst. Es gab auch rein kirchliche Motive in diesem nicht von oben gesteuerten, sondern sich aus den Bedürfnissen des Lebens selbst ergebenden Dialog der beiden Kulturen. Bei all dem waren unterschiedlichste Varianten möglich, doch lag paradoxerweise der Faktor der Annäherung nicht so sehr in einer freundschaftlichen und von versöhnter Sympathie getragenen Neigung, als vielmehr in dem Willen, die eigene konfessionelle Unabhängigkeit zu wahren. Eine solche Situation ergab sich zum Beispiel in der ersten Hälfte des 17. Jh. in der Ukraine, die damals zum polnischen Königreich gehörte. Polen war interessiert an der Einführung einer Union. Und den Orthodoxen kostete es nicht wenig Mühe, ihre kirchliche Identität zu behalten. Das führte zu dem Wunsch nach einer eigenständigen theologischen Schule, damit ein der Zeit entsprechender Bildungsstand der orthodoxen Geistlichkeit gesichert blieb. Doch als Muster diente ein Modell der katholischen Unterrichtsführung; weiterhin wurden Programme und Lehrbücher verwendet. Latein war die Sprache des Unterrichts.

Allmählich kam es in diesen Kreisen zu einer Latinisierung des liturgischen Bewusstseins, die sich auf dogmatisch-theologischer wie auf rein praktischer Ebene kundtat. Ein Denkmal dieser Veränderungen ist das berühmte „Euchologion“ des Kiever Metropoliten Peter Mogila. Es erschien 1648 und hatte wesentlichen Einfluss auf die orthodoxe Liturgik wie auch die Arbeiten von Silvester Kossov. Von nun an beginnt man sich die Unterscheidung von „Materie“ und „Formen“ der Sakramente zu verdeutlichen. Im 18. Jh. folgten dieser Lehre solche Säulen der Orthodoxie wie der hl. Tichon Sadonskij (1724–1782) ganz selbstverständlich.

Erst mit dem beginnenden 19. Jh. setzte eine Rückbesinnung auf die althergebrachte orthodoxe Terminologie ein. Doch auch im 17. Jh. verursachten diese Veränderungen im liturgischen Bewusstsein bei weitem nicht schmerzlose Konflikte. Die Zöglinge der Kiever Geistlichen Schule (Akademie), die sich mit den lateinischen Lehrbüchern die katholische Lehre von der liturgischen Bedeutung der Worte Christi „Nehmt, esst ...“ aneigneten, die bei dieser Tradition im Augenblick der Darbringung gesprochen werden, stießen auf den Widerstand einer Reihe moskovitischer Theologen, die die traditionelle orthodoxe Position verteidigen zu müssen glaubten. Doch gerade die ausschließliche Konzentration auf den „Augenblick“ der Darbringung war bereits eine Folge einseitig scholastischer Interpretation der Eucharistie. Beide „Parteien“ ließen sich in ihrer Polemik nicht so sehr von der lebendigen geistlichen Erfahrung leiten, als vielmehr von der Schulmethodik. Alexander Schmemmann schrieb zu dieser Tendenz in der orthodoxen Theologie:

„Aus dem Gottesdienst werden wichtige ‚Momente‘ herausgehoben, auf die sich das Augenmerk der Theologen konzentriert, also in der Eucharistie das ‚Moment‘ der Darbringung der hl. Gaben und sodann die Kommunion. In der Taufe war es ‚das dreimalige Untertauchen‘ usw. [. . .] Dem in diesen Kategorien denkenden Theologen kam es nicht in den Sinn, dass ‚die Bedeutung‘ dieser Momente nicht vom liturgischen Kontext losgerissen werden darf, der allein tatsächlich ihren echten Inhalt kenntlich macht [. . .] Von da rührt auch die Verengung und die Einseitigkeit der liturgischen Frömmigkeit. Da sie nicht, wie bei den hl. Vätern, genährt und gesteuert wurde durch die ‚liturgische Katechese‘, d. h. durch eine echte theologische Erklärung, geriet sie unter die Macht aller möglichen symbolischen und allegorischen Deutungen, einer eigenartigen liturgischen Folklore“¹³.

¹³ A. SCHMEMMAN, *Evcharistija. Tainstvo Zarstva*. Gthbö 1984, 16.

Alle diese Situationen, das Interesse an der byzantinischen Ikone in der Epoche des Trecento und die Versuche, die orthodoxe Tradition mit den Ergebnissen der Renaissance und des Barock bekannt zu machen, die Veränderungen in der liturgischen Praxis während der Herausbildung der „Schul-“Theologie in Osteuropa, die Wiederentdeckung der altrussischen Ikonographie mit der bedeutsamen Umwertung der Werte auch im Westen, die weit über die Grenzen der ästhetischen Mode und des kommerziellen Interesses hinausging, verraten die gemeinsame Neigung der beiden getrennten Welten des christlichen Westens und Ostens und bekunden den Wert derartiger Erscheinungen in ihrer organischen Verbundenheit mit den Tiefen des geistlichen und kulturellen Lebens, die nicht den kirchenpolitischen und pragmatischen Wechselbädern der Konjunktur unterlagen.

Zugleich wird die ganze Problematik dieser Versuche solange offensichtlich, wie die in ihnen wirkenden geistlichen Gesetzmäßigkeiten nicht bewusst werden; mit anderen Worten: solange sie sich nicht befreien von den Elementen des Unbewussten, also der nur von den eigenen unklaren Sympathien und Antipathien beherrschten Willkür.

4. Die Wiedergeburt des Byzantinismus

Das Instrument zu derartiger Reinigung und Aufklärung des liturgischen Bewusstseins kann nur die Theologie sein, die die Fülle der konkreten geistlichen Erfahrung mit der Akribie und Objektivität der Wissenschaft zusammenbringt. Das Verlangen nach dieser wissenschaftlichen Erkenntnis ist enorm. Im entgegengesetzten Fall wird man die Frage nach dem Verständnis der anderen Traditionen unausweichlich entweder vom Gesichtspunkt der Demagogie in Verfolgung der eigenen Interessen behandeln oder sie messen an rein individuellen Kriterien der Beliebigkeit, des „Gefallens oder Missfallens“. Gefällt mir beispielsweise die Ikone Andrej Rublevs, so hänge ich sie in mein Zimmer, ohne die liturgischen Konsequenzen dieser Handlung zu bedenken. Es gefällt mir die „Nachfolge Christi“ von Thomas v. Kempen, und ich lese das Buch, ohne mir über die Korrelation zwischen dem vorgeschlagenen Weg und dem geistigen Tun in der Orthodoxie klar zu werden. Auf diese Weise wird der Geschmack zur letzten Instanz bei der Entscheidung von Fragen, von deren Bewältigung die weitere Tendenz in der europäischen Geistesgeschichte abhängt.

Diesem oberflächlichen und verantwortungslosen Ästhetizismus kann allein die Wissenschaft wehren, die sich auf der Höhe der gestellten Aufgabe einer Annäherung von Ost und West befindet.

Ein positives Beispiel dafür, wie wissenschaftliche Kenntnis die Vorurteile des in historischer Trägheit verharrenden Bewusstseins überwindet, bietet die Entstehung der Byzantologie im 17. Jh. Im Rahmen dieses Vorgangs wurden die Grundlagen für das wissenschaftliche Studium des orthodoxen Gottesdienstes gelegt. Die erste Hälfte des 17. Jh. war die Zeit der Wiederentdeckung von Byzanz für den Westen. Die Jahrhunderte der Trennung hatten zu einer negativen Einschätzung der byzantinischen Kultur und Kirche geführt. Noch immer kann man mit den Folgen des Jahres 1054 auf verschiedenen Ebenen konfrontiert werden; was Wunder, wenn in westlichen Massenmedien das Urteil über die Orthodoxie als etwas tief Archaisches, Museales, in die moderne Zeit nicht Passendes vorherrscht. Viele Schwierigkeiten im heutigen Russland werden der Orthodoxie angelastet. Doch neben dieser negativen Tendenz sollte man sich mit Dankbarkeit der Bemühungen jener wirklichen Gelehrten erinnern, die Byzanz und Orthodoxie gewissenhaft und objektiv erforschen.

Die französische Byzantologie des 17. Jh. hat gezeigt, wie fruchtbar eine ausgewogene und klar durchdachte Gewichtung einer anders strukturierten Kultur sein kann. Solche Höhepunkte wissenschaftlichen Forschens sind natürlich nur denkbar in einer für Untersuchungen dieser Art günstigen gesellschaftlichen Atmosphäre. Die Ergebnisse der französischen Byzantinistik waren allein im Kontext einer großzügig finanzierten Kultur möglich, wie sie für die Regierungszeit von Ludwig XIV. charakteristisch war. Ihm ist es zu danken, wenn die vielbändige, bisher unübertroffene Ausgabe byzantinischer Historiker (1648–1711), in Angriff genommen wurde. Der Gelehrte und Verleger Labbe appellierte an die Wissenschaftler, Material zu sammeln und byzantinische Denkmäler aus Bibliotheken und Archiven Europas zu veröffentlichen. Er versuchte, das Interesse am vergessenen Byzanz zu erwecken, das „so erstaunlich nach der Fülle der Ereignisse, so interessant nach seiner Vielfalt und so bemerkenswert im Blick auf die Stabilität der Monarchie“¹⁴ ist. Seine Position steht in scharfem Gegensatz zu der darauf folgenden Welle negativer Einschätzungen von Byzanz im 18. Jh.

Neben der günstigen kulturellen Atmosphäre in der ersten Hälfte des 17. Jh. in Frankreich sollten die Wissenschaftler hervorgehoben werden, die gewissermaßen vom Schicksal zur Wiederentdeckung einer vergessenen Kultur erkoren waren. Zu erwähnen sind hier in erster Linie Ducange (1610–1688) und von seinen Arbeiten „Die Geschichte des Konstantinopolitanischen Reiches in den Regierungszeiten französischer Imperatoren“, „Über byzantinische Familien“ mit einem reichen genealogischen Material, „Constantinopolis Christiana“ u. a. Doch für die Entstehung der Liturgik, der Wissenschaft vom orthodoxen Gottesdienst, kommen in erster Linie die Arbeiten von J. Goar (1601–1654) in Betracht. In diesem Fall geht es um eine fast paradigmatische Verbindung von hoher wissenschaftlicher Begabung und spiritueller Offenheit für die byzantinische liturgische Welt. Goar wurde in Paris geboren. Als 18-Jähriger trat er in den dominikanischen Orden ein und widmete sich der Philosophie und Theologie nach einem Studium der griechischen Sprache. Um seine Kenntnisse darin zu vervollkommen, reiste er nach Chios, wo er sechs Jahre lang Prior des dominikanischen Konventes war und sich nicht nur mit der griechischen Sprache, sondern auch mit dem orthodoxen Gottesdienst gründlich befasste. Somit vertritt Goar den Gelehrtentyp, der sich Kenntnisse nicht allein durch die Arbeit im Studierzimmer erwarb, sondern sich tatsächlich in eine andere Kultur hineinzudenken mühte.

Vorteilhaft für Goar war sein nachfolgender Aufenthalt in Rom, der ihm Zutritt verschaffte zu den berühmtesten Fundgruben liturgischen Materials: zur Bibliothek des Vatikans und zur Bibliothek von Kardinal Barberini. In Rom hatte er auch Kontakt mit herausragenden Kennern und Gelehrten, was seine eigene wissenschaftliche Entwicklung begünstigte. Besonders erwähnenswert sind seine Kontakte mit Leo Allatius (1586–1666), dem damaligen Custos der Vatikanischen Bibliothek.

1647 erschien die Ausgabe des „Euchologions“, der erste Versuch einer kritischen Ausgabe der wichtigsten liturgischen Texte der orthodoxen Kirche mit erheblichem Einfluss

¹⁴ A. A. VASILJEV, *Istorija visantijskoj imperii. Vremja do Krestovych pochodov (do 1081)*. St.-Petersburg 1998, 42.

auf die Herausbildung der russischen liturgischen Wissenschaft, wie Karl Christian Felmy gezeigt hat.¹⁵

„Goar hat seinem Euchologion den zu seiner Zeit gebräuchlichsten griechischen Text der Priestergebete in der Göttlichen Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos, des hl. Basilios, der Liturgie der Vorgeweihten Gaben, der Mysterien (Sakramente), der Haupt-Tageszeit-Gebete und zahlloser Segens- und Weihehandlungen in der 1638 in Venedig edierten Fassung zugrunde gelegt. Für die Liturgiewissenschaft mindestens ebenso bedeutend ist die bereits erwähnte Tatsache, dass er unter der Rubrik ‚Variae Lectiones‘ die Lesearten einiger sorgfältig ausgesuchter alter Codices berücksichtigte. So hat er den Zugang zu der Bibliothek des Kardinal Barberini dazu genutzt, die älteste und wertvollste griechische Euchologion-Handschrift, den Cod. Barberini 336 aus dem achten oder neunten Jh. in seine Ausgabe einzuarbeiten“¹⁶.

Somit gelang es Goar, den Grund zu legen für ein seither nicht wieder aufgenommenes Studium und für die Ausgabe orthodoxer liturgischer Texte. Diese Arbeit übte umgekehrt einen Einfluss auch auf das Bewusstsein der orthodoxen Liturgiker aus, die mit Eifer die durch spätbyzantinische Kommentare gezogenen Grenzen durchbrachen.

Für die Kommentatoren des „Euchologion“ hatte im 18. Jh. vorzugsweise das gesammelte Material Bedeutung, aus dem die entsprechenden Texte geschöpft worden waren. Bereits zu Beginn des 19. Jh. veränderte sich langsam die Situation durch die Reflexion des historischen Faktors in der Geschichte des orthodoxen Gottesdienstes. Die westliche Liturgik hatte zu dieser Zeit bereits eine beachtliche Entwicklung genommen. Es ergaben sich günstige Bedingungen, in denen die russische akademische Theologie den gleichen Stand erreichte und die Literatur zu diesem Thema beachtlich bereicherte. Die gesammelten Fakten bedürfen indessen noch einer gründlicheren theologischen Interpretation.

5. Die weiteren Perspektiven

Das 20. Jh. war die Zeit, nach dem Sinn des Stoffes zu fragen. Die Notwendigkeit zur Herausbildung einer liturgischen Theologie, die aus bloßer Rubrizistik und kritischer Ausgabe der Erstquellen hinaustrat, wurde bewusst aufgenommen. Gerade auf diesem Weg eröffnete sich die Möglichkeit eines besseren gegenseitigen Verständnisses zwischen den getrennten Konfessionen. Nach Meinung von Hans-Joachim Schulz eröffnete das II. Vatikanische Konzil ganz neue Perspektiven zur Annäherung:

„[. . .] die Wiederentdeckung entscheidender Wesensdimensionen der Liturgie durch das Konzil: die Bekundung der eschatologischen Ausrichtung der Eucharistiefeier, ihrer Gesamtgestalt als Ausdruck des Christusmysteriums, ihres ekklesialen Gemeinschaftscharakters und ihres Zeugniswertes für den Glauben der Kirche in seiner Ganzheitlichkeit und höchsten Intensität, [wird] zugleich eine starke Annäherung an die Orthodoxe Kirche zur Konsequenz haben“¹⁷.

Schulz selbst hat einen großen Beitrag für diese Annäherung durch seine einmalige Forschung über die byzantinische Liturgie geleistet, von der bereits die 3. Auflage, die letzte ergänzt und überarbeitet, erst kürzlich (2000) erschienen ist, was ja für den dringenden Bedarf an solcher Literatur spricht.¹⁸ Einer der wesentlichsten Vorzüge des Buches ist die breite Einbeziehung des ikonographischen Materials als einer wichtigen Quelle zur Rekon-

¹⁵ Vgl. K. Ch. FELMY, Jacques Goar und die Deutung der Göttlichen Liturgie in Russland. In: Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. FS F. v. Lilienfeld. Hg. P. Hauptmann. Göttingen 1982, 315–331.

¹⁶ Ebd. 324.

¹⁷ H.-J. SCHULZ, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Trier³ 2000, IX.

¹⁸ Vgl. Anm. 17.

struktion des byzantinischen liturgischen Bewusstseins. Damit ist der Weg vorgezeichnet von der Sammlung und kritischen Textausgabe zu einer Theologie neuen Typs, die nicht nur Information mitzuteilen, sondern energisch die Atmosphäre der liturgischen Erlebnisse zu verändern vermag. Die Theologie wird zum konstitutiven Faktor, der auch den Stil der Rezeption des Gottesdienstes wirksam wandelt. Dazu bedarf es natürlich der Arbeit von Generationen; mit einem raschen Erfolg ist nicht zu rechnen. Die Betrachtung einer vielhundertjährigen Geschichte des Christentums offenbart, dass gerade in dieser Sphäre, häufig für die Teilnehmer unbewusst, der Prozess geistlicher Annäherung von West und Ost verläuft.

¹² Vgl. K. Ch. Pavry, Jacques Goss und die Deutung der Göttlichen Liturgie in Russland im 19. und 20. Jh., in: *Die byzantinische Liturgie*, hrsg. v. H. J. W. Driessens, 1982, 315–331.
¹³ Ebd. 331.
¹⁴ Vgl. J. W. Driessens, Die byzantinische Liturgie, in: *Die byzantinische Liturgie*, 1982, 331–331.
¹⁵ Vgl. J. W. Driessens, Die byzantinische Liturgie, in: *Die byzantinische Liturgie*, 1982, 331–331.

Philipp Harnoncourt, Graz

*Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen (Koreferat)*¹

Meine Überlegungen lege ich in einer biographischen *Vorbemerkung*, in acht *Thesen* und in einer kurzen *Nachbemerkung* zur weiteren Diskussion vor.

Biographische Vorbemerkung

Ich komme aus einer „katholischen Familie“ und hatte eine dementsprechende katholische Einstellung zu den nicht-katholischen Kirchen: Für deren Angehörige gibt es keine Heilsgewissheit.

Zwei weit zurückliegende Erfahrungen im Hinblick auf Liturgie und Ökumene der Kirchen waren und sind für mich prägend:

- a) Die „Misch-Ehe“ und *Communicatio in Sacris* als Exkommunikationsgrund bei Teilnahme an einem evangelischen Gottesdienst.

Misch-Ehen waren allgemein verpönt, und zwar sowohl in den frommen Familien der Brautleute wie auch in allen Kirchen. Man sah in der Misch-Ehe eine „Gefahr für den Abfall vom wahren Glauben“. Der einzige, aber fragwürdige positive Aspekt war die mögliche „Bekehrung des Partners“. Diese Haltung blieb bis zum II. Vatikanum bestimmend und ist es nicht selten bis heute. Dabei ist freilich zu bedenken, dass in Österreich etwa 75% der Angehörigen von Reformationskirchen in Misch-Ehen leben.

Meinem jüngsten Bruder wurde 1959 – im Jahr der Ankündigung des II. Vatikanums – die sofortige Exkommunikation angedroht, falls er als Trauzeuge an einer Trauung in einer evangelischen Kirche teilnimmt. Daraufhin hat er schweren Herzens diese Bitte der katholischen Braut, die für sich die Exkommunikation schweren Herzens auf sich genommen hatte, weil der Schwiegervater auf einer evangelischen Trauung bestand, abgeschlagen. – Das durfte kein Dauerzustand bleiben!

- b) Das Studium der Liturgiewissenschaft.

Es war für mich selbstverständlich, bei meinen Spezialstudien im Fach Liturgiewissenschaft Vergleiche zwischen den einander entsprechenden Formen in den verschiedenen christlichen Kirchen vorzunehmen: Taufe, Eucharistie/Abendmahl, Kalender, Feste, Schrift-Lesungen, Gesänge, Kirchenbau usw., um nur einiges anzuführen. Um für die Arbeit an meiner Habilitationsschrift über „Katholische Gesangbücher im Jahrhundert der Reformation“ evangelische Gesangbücher und Kirchenordnungen zu studieren, musste ich noch (1964) um eine ausdrückliche Erlaubnis meines Bischofs ansuchen. Ich habe sie erhalten mit dem Vermerk „nur soweit es für die Arbeit unbedingt notwendig ist und den katholischen Glauben nicht gefährdet“. – Auch das durfte kein Dauerzustand bleiben.

¹ Vgl. zu diesem Beitrag auch meinen Kurz-Vortrag „Beitrag der Liturgiewissenschaft zur Ökumene der Kirchen“ beim Studienkongress der SOCIETAS LITURGICA im August 2001 in Santa Clara, Kalifornien/ USA, der 2002 im Liturgischen Jahrbuch (deutsch) und in den Studia Liturgica (englisch) publiziert wird.

Jahrelange Erfahrung mit Studien in vergleichender Liturgiewissenschaft haben mich davon überzeugt, dass die Liturgie ganz allgemein und besonders die Liturgiewissenschaft wesentlichere Beiträge in der ökumenischen Bewegung zur Überwindung der Kirchenspaltungen leisten als die traditionelle ökumenische Theologie mit ihren systematischen und historischen Fixierungen sie zu leisten vermag.

Die ökumenisch wichtige Frage: *Was macht das Wesen und die Identität der einzelnen Orts- und Konfessionskirchen aus?* findet verschiedene Antworten, die ich zu werten versuche:

- Die „Definition“ kann es *per definitionem* nicht sein! Denn *definire* heißt „abgrenzen“. Eine Kirche kann ihr Wesen nicht dadurch bestimmen, dass sie feststellt, was sie *nicht* ist, d. h. durch Abgrenzung von anderen Kirchen.
- Wesen und Identität jeder Religion und jeder Konfession und jeder Kirche sind von der Mitte her zu bestimmen: das heißt von der *Glaubensmitte* und von der *Lebensmitte*.
- Es ist die Liturgie, die als *Lebensmitte* jeder Kirche auch ihre *Glaubensmitte* erkennen lässt.

Nicht weil ich Liturgiewissenschaftler bin, spreche ich der Liturgie eine so zentrale Bedeutung für die Kirche und für alle Kirchen zu, das II. Vatikanum erklärt in der Liturgiekonstitution: *Die Liturgie ist der Gipfel, dem alles Tun der Kirche zustrebt, und die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt* (SC 10). Das ist ein sehr hoher Anspruch, denn *Gipfel* heißt, es gibt nichts Höheres, und *Quelle* heißt, es gibt nichts Ursprünglicheres.

Acht Thesen – als Anregungen für die nachfolgende Diskussion

1. Die Liturgie der Kirche – man kann auch sagen: die Liturgie der Kirchen – lässt die Glaubensmitte der Kirche erkennen.

Die primäre Äußerung des Glaubens der Kirche(n) ist die Feier in der Versammlung. Der Glaube der Kirche ist das Fundament und der Auslöser alles Feierns. Gebet und Feier sind die authentischen und primären Ausdrucksweisen des Glaubens.

Dass gefeiert wird, und was zu feiern ist, ist allen Kirchen gemeinsam. Wie gefeiert wird, ist aber je eigentümlich bestimmt, sei es *ortskirchlich inkulturiert*, sei es *konfessionell* bzw. *reform-geprägt*. Christliche Liturgie zeigt von allem Anfang an eine Einheit in lebendiger Vielfalt.

2. Die Grundzüge des Feierns sind in allen Kirchen gleich – sie treffen auch für die jüdische Liturgie zu –, aber sie sind in den verschiedenen Kirchen sehr differenziert weiter entfaltet.

2.1 Jede Feier geschieht in der *Versammlung*, sei es nun eine hierarchisch geordnete Versammlung wie in allen katholischen, orthodoxen, altkatholischen und vielen Reformationskirchen, oder eine Versammlung von prinzipiell Gleichen wie in den kongregationalen und in den meisten sogenannten Freikirchen.

2.2 Jede Feier geschieht unter *Gebrauch von Sprache in Schrift-Lesung, Gesang und Gebet*. Auch die Reihenfolge dieser rituellen Elemente ist von Bedeutung, denn sie entspricht dem dialogischen Prinzip des jüdisch-christlichen Offenbarungsglaubens:

- a) Jede Initiative im Dialog zwischen Gott und den Menschen, im heilenden Handeln wie im Reden, geht von Gott aus (*Lesung*: Gottes Wort ergeht an den Menschen).

- b) Der Mensch ist dadurch betroffen; Ausdruck solcher Betroffenheit ist der *Gesang*, der zwischen Lesung und Gebet steht; erst muss erfasst und artikuliert werden, was erfahren worden ist, damit authentisch geantwortet werden kann. Die Sprech-Richtung ist im Gesang unbestimmt: die Gemeinde singt vor dem Angesicht Gottes.
- c) Im *Gebet* erfolgt die Antwort des Menschen an Gott in Dank und Lobpreis, Klage und Bitte.

In allen Kirchen gibt es die verbindliche Schriftlesung, aber die Leseordnungen sind sehr verschieden; in allen Kirchen wird gesungen (gewisse Grund-Texte für den Gesang sind ebenfalls gemeinsam: z. B. Psalmen, biblische Cantica, *Gloria*, *Sanctus*, *Tedeum*, ...), aber Hymnen-Dichtung und Singweisen sind und entfalten sich sehr verschieden. In allen Kirchen wird gebetet, aber abgesehen von einigen Grund-Gebeten, die allen Kirchen gemeinsam sind (z. B. Gebet des Herrn), ist der Gebetsschatz der Kirchen reich entfaltet und sehr verschieden.

2.3 Jede Feier geschieht unter *Gebrauch von Ritualen*. Hier aber reicht die Verschiedenheit von reichster Verwendung bis hin zu fast vollständiger Verweigerung (ein wichtiger mahnender Beitrag der Reformierten Kirchen, der innerhalb der *einen Kirche* mehr Gewicht hat als getrennt von Kirchen, die Zeichen und Rituale gebrauchen!).

3. Die Liturgien der Kirchen enthalten übereinstimmende Grundaussagen zum christlichen Gottesbild; und zwar Grundaussagen, die so explizit in den Schriften des Neuen Testaments noch nicht zu finden sind:

Der *eine* Gott offenbart sich als ewige *Drei-Einheit*, und er handelt trinitarisch nach außen: Gott wirkt, schafft, rettet, bewahrt, vollendet, ... durch sein Wort und im Geist.

Die Kirche betet und singt „durch und mit und in Christus“ und „im Heiligen Geist“. Diese präpositionale sprachliche Formulierung ist klarer und ursprünglicher als die heute in der kleinen Doxologie gebräuchliche „und“-„und“-Formulierung, die leicht tritheistisch missverstanden werden kann. Der in der Trinitätslehre verwendete Begriff „Person“ (lat.: *persona*, griech.: *prosopon*) hat spätestens seit Renaissance und Humanismus so einen Bedeutungswandel erfahren, dass Missverständnisse fast unvermeidlich sind.

4. In den Liturgien aller Kirchen sind vor allem die Großtaten Gottes in Christus zu feiern, denn zu feiern ist das, was uns leben lässt – gemäß dem von Joseph Pieper († 1997) formulierten Prinzip: Grund allen Feierns ist die erfahrene „Zustimmung zum Leben“.

Was lässt uns leben? Und nach Niederlagen oder Abbrüchen wieder auf-leben?

Das *Mysterium paschale Christi*, sein Herabstieg und Untergang, sein Aufstieg und seine endgültige Erhöhung (für uns und mit uns!), gefeiert an jedem Sonntag und jährlich im Osterfest samt Vorbereitung und Nachfeier bis Pfingsten, – übrigens wiederum in Anknüpfung an Festfeiern des Judentums!

Das *Mysterium incarnationis Christi* (gewissermaßen der inkarnatorische Auszug aus dem eben genannten *Mysterium paschale*), das unter Einbeziehung der Taufe Jesu ebenfalls auf Erhöhung und Vollendung hingeordnet ist! Das Weihnachtsfest samt Vorbereitung und Nachfeier ist grundlegend dem Osterfest nachgestaltet.

Die *Mysterien Christi*, die sich für Menschen und Welt als *Mysterium salutis* erweisen, als endgültige Befreiung aus Schuld und Tod, als unwiderrufliche „Zustimmung zum Leben“.

Auch die ursprünglichste der Großtaten Gottes, die Schöpfung, das *Mysterium creationis*, wird – wiederum gemeinsam mit den Juden! – dadurch in allen Kirchen bedenkend und bedankend „gefeiert“, dass alle die Sieben-Tage-Woche in ununterbrochener Wiederkehr, ohne Rücksicht auf Mond und Jahr als kalendarische Gegebenheit akzeptieren, die dem Schöpfungsbericht parallelisiert ist. Würde mit jedem Neumond, die Zählung der Wochentage neu beginnen, dann wäre die Woche als Markierung der Mondviertel immer noch mondbestimmt.

Die „Huld und Treue Gottes“, die sich in *allen* seinen Großtaten – Schöpfung, Verheißungen, Bund, Führung, Züchtigung, Befreiung, Versöhnung bis hin zur Vollendung – erweist, könnten wir als *Mysterium gratiae* bezeichnen. Sie wird in vielen Psalmen und biblischen Cantica bedacht, bedankt, gepriesen und gefeiert, sie bringt schließlich alle Klage zum Verstummen. Auch in dieser biblisch-liturgischen Tradition erfahren sich die Kirchen mit dem Judentum verbunden.

Die vierte These bezieht sich nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie auf die kalendarische Ordnung – mit Weihnachten, Ostern und anderen Jahresfesten sowie mit der Wochenordnung –, sondern sie besagt, dass alles christliche Feiern inkarnatorisch und österlich und Heil stiftend geprägt ist und Schöpfung wie Bund verewigt.

Aus dieser These folgt konsequent die nächste.

5. *Gemeinsam für die Liturgien aller Kirchen sind Grundzüge der kalendarischen Ordnung, deren weitere Entfaltung sich aber sehr differenziert zeigt.*

5.1 Der *Sonntag* als Urfeiertag aller Christen ist dem immerwährenden Gedenken der Auferstehung Christi und seiner Erscheinung vor den Jüngern gewidmet. Dies geschieht in der Regel durch die Feier von Wortgottesdienst und Eucharistie in jeder Gemeinde.

5.2 Die *Sieben-Tage-Woche* ist, wie bereits im vorhergehenden Abschnitt bemerkt, immerwährendes Gedächtnis der Schöpfung; die Unterstreichung des *Freitags* verweist auf den rettenden Kreuzestod Christi. Aus der Beziehung zwischen Freitag und folgendem Sonntag entsteht gewissermaßen ein wöchentliches *Triduum paschale*, das den Sonntag als „Achten Tag“ ausweist und so die Redeweise vom „Wochenende“ rechtfertigt, das eschatologisch zu interpretieren ist.

5.3 Die wichtigsten *Feste des Herrn im Lauf des Jahres* und die durch sie geprägten *Zeiten*: Advent, Weihnachten, Epiphanie, Taufe Jesu; Fastenzeit, Karwoche, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten (das Herren-Jahr oder *de tempore*), sowie – ihnen nachgeordnet – weitere Feste des Herrn. Die Entfaltung und die liturgische Ausgestaltung des Temporale ist von Kirche zu Kirche durchaus verschieden.

5.4 *Feste und Gedenktage der Heiligen* im Lauf des Jahres, in denen Christus gefeiert wird, der in ihnen lebt und stirbt und aufersteht, beginnend mit den Aposteln und weiteren biblischen Personen: Maria, Johannes der Täufer, Maria von Magdala usw., sodann Märtyrer, Kirchenlehrer, Bekenner usw. in abgestufter Bedeutung und Verehrung. In diesem Zusammenhang ist auch auf Gedenktage von biblischen Personen des Ersten Bundes: Adam und Eva, Noach, Abraham, Mose, David, Elia, usw., und Engeln: Gabriel, Michael, Raphael hinzuweisen. Abgesehen von den Reformationskirchen haben alle Kirchen gewisse Regeln der Kanonisierung entwickelt, um die liturgische Verehrung der Heiligen zu legitimieren. Die Kritik der Reformatoren an Übertreibungen hat innerhalb der einen Kirche ihren Platz und ihre Notwendigkeit. Es darf nicht übersehen werden, dass in den Kirchen

anglikanischer Tradition und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens viele Formen der Verehrung beispielhafter Zeugen des christlichen Glaubens (Kirchen-Patrozinien, Namensgebung, Kalender-Tage usw.) verbreitet sind.

6. Bestimmte Liturgien sind allen Kirchen gemeinsam, weil sie in einer Stiftung Jesu gründen.

Jede Kirche weiß sich der Stiftung Jesu verpflichtet, so dass es auch formale Übereinstimmungen in bestimmten liturgischen Feiern geben muss und gibt. Die weitere rituelle Entfaltung dieser Feiern, aber auch ihre Deutungen weisen Verschiedenheit aus, die sowohl kulturell wie auch konfessionell bedingt sind.

6.1 Die *Taufe* als Versöhnung, Neue Geburt „im Wasser und im Heiligen Geist“ (Joh 3,5), Eingliederung in den Leib Christi und Aufnahme in die Kirche ist seit den Tagen der Apostel allgemein bezeugt.

6.2 Die *Eucharistie*, die *Messe*, das *Abendmahl* (die Bezeichnungen sind mannigfaltig und verschieden, aber alle Kirchen erfüllen auf ihre Weise und gemäß ihrer Überzeugung den Auftrag Jesu: „Dies tut als mein Gedächtnis“).

6.3 Das *fortdauernde Tagzeiten-Gebet in der Gemeinschaft* entspricht dem Auftrag Jesu: „Ihr sollt allezeit beten!“ (Lk 18,1; 21,36), der in der Volksfrömmigkeit einiger Kirchen auch im sogenannten „immerwährenden Gebet“ Verwirklichung gefunden hat. In den Gebetstraditionen der Kirchen ist allergrößte Vielfalt festzustellen, aber dennoch sind wesentliche Gemeinsamkeiten der Zeiteinteilung (Morgen- und Abendgebet, Tischgebet) und der Formen des Gebets (Gebet des Herrn, Psalmen, Cantica, immer neue Hymnen usw.) nicht zu übersehen. Im liturgischen Tagzeiten-Gebet vieler Kirchen sind die Elemente: Lesung, Gesang, Gebet, auf die bereits hingewiesen wurde in der Regel konstitutiv.

6.4 Die *zweite Versöhnung* als Rekonkiliation in die Kirche, aber auch als persönliche Beichte zur spirituellen Erneuerung.

6.5 Weitere *Sakramente* und *Sakramentalien* sind hier zu erwähnen, wobei aber zu bedenken ist, dass viele Missverständnisse vorhanden sind, von denen nicht wenige in der unklaren Terminologie (*mysterion*, *sacramentum*, *Sakrament*, ...) begründet und daher lösbar sind.

Die bisher dargelegten sechs Thesen zeigen die in der Liturgie ausgeprägte *Glaubensmitte* der einen Kirche Christi auf. Es trifft sicher zu, dass der tatsächlich vollzogene Glaube der Kirche und der Kirchen, wie übrigens auch der einzelnen Christen, sich eher am Gebet, am Gesang und somit primär an der Liturgie der Kirche ablesen lässt (auf das Prinzip *Lex orandi legem constituit credendi* sei hingewiesen) als beispielsweise am Katechismus oder am Dogma. Auch das Prinzip der „Hierarchie der Glaubenswahrheiten“, auf das das II. Vatikanum hingewiesen hat, ist aus der Liturgie deutlich abzulesen (Zahl der Sakramente, Festränge im Kalender usw.).

Die beiden folgenden Thesen verweisen auf die Liturgie als *Lebensmitte* der Kirche.

7. In der Liturgie konstituiert sich die Kirche, und sie zeigt sich als das, was sie ist.

7.1 Jede konkret feiernde Kirche – die Gemeinde – repräsentiert in ihrer Versammlung die übergeordnete Ortskirche und zugleich auch die Gesamtkirche, das ist die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ des Glaubensbekenntnisses von Nicaea und Konstantinopel. Die Nennung der Namen der Bischöfe und Patriarchen in der Eucharistiefeier, aber auch in anderen Feiern bringt dies öffentlich zum Ausdruck. Wie freilich umgekehrt auch

die Weigerung, bestimmte Namen zu nennen – das Streichen von Namen aus den Diptychen – Trennungen signalisiert.

7.2 Jede konkret feiernde Kirche zeigt sich und handelt als Leib Christi, als Braut Christi, als Volk Gottes auf dem Weg, als himmlisches Jerusalem, wobei in den Orts- und Konfessionskirchen die Schwerpunkte verschieden gesetzt sind. So kommt z. B. in den Feiern der Ostkirchen, wie in der Regel auch in ihrem Kirchenbau, besonders der eschatologische Aspekt zum Vorschein, während in den Feiern der Reformationskirchen, abgesehen von den repräsentativen anglikanischen Liturgien, der zeitlich-flüchtige Gegenwarts-Aspekt des Volkes Gottes auf dem Weg durch die Zeit in der Regel im Vordergrund steht.

8. *In der Liturgie erfüllt die Kirche ihren wesentlichen Auftrag, der ihr vom Herrn gegeben ist.*

Das rettende Leben und Werk Christi wird vergegenwärtigt, oder umgekehrt gesagt: die Feiernden werden dem Leben und Werk Christi gleichzeitig. So ereignet sich das Heilswerk – immer als ein unteilbares und ungeteiltes Ganzes von der Schöpfung bis zur Vollendung – als *Gabe Gottes* durch sein Wort und im Geist an die Feiernden und durch ihr Tun auch an die Welt. Und zugleich vollbringt die Kirche ihre ihr von Christus übertragene *Aufgabe der Kirche* und empfängt sie aufs Neue.

In der Grundaussage dieser These stimmen die Kirchen überein, in der Akzentuierung des dialogischen Charakters von Gabe und Aufgabe, von Empfangen und selbst Agieren sind konfessionelle Differenzen deutlich wahrzunehmen. Der reformatorische Protest gegen jegliches heilswirksame Tun oder auch nur Mit-Tun der Kirche – besonders gegen die Vorstellung von Opferdarbringung – am Heilsprozess zugunsten eines ausschließlichen gnadenhaften Empfangens des Heils ist innerhalb der einen Kirche durchaus am Platz angesichts der Gefahr magischer Missverständnisse von Liturgie und sakramentalen Vollzügen.²

8.1 *Versöhnung und Frieden* werden als Gabe Gottes durch Christus im Heiligen Geist von den Feiernden, von der Kirche und von der Welt empfangen, und zugleich als Aufgabe der Kirche in der Welt und an die Welt durch Christus und im Heiligen Geist vollzogen.

8.2 Es ereignet sich die *Erneuerung der Schöpfung* wiederum als Gabe Gottes durch Christus im Heiligen Geist an die Feiernden an die Kirche und an die Welt und zugleich auch als Vollzug der Aufgabe der Kirche in der Welt und an die Welt durch Christus und im Heiligen Geist.

8.3 Es ereignet sich die *Festigung und Vollendung des Bundes* wiederum als Gabe Gottes durch Christus im Heiligen Geist an die Feiernden, an die Kirche und an die Welt und zugleich als Vollzug der Aufgabe der Kirche in der Welt und an die Welt durch Christus und im Heiligen Geist.

8.4 Es ereignet sich die *Erfüllung aller Verheißungen* wiederum als Gabe Gottes durch Christus im Heiligen Geist an die Feiernden, an die Kirche und an die Welt und zugleich als Vollzug der Aufgabe der Kirche in der Welt und an die Welt durch Christus und im Heiligen Geist.

² Genau diesen Widerspruch in seiner kirchentrennenden Konsequenz für immer aufzuheben, ist der Sinn der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* der Katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes von 31.10.1999.

8.5 Es ereignet sich die vollendete *Verherrlichung Gottes* durch Christus im Heiligen Geist und als Erfüllung des Auftrags der Kirche im liturgischen Tun der Feiernden namens der Kirche und der Welt durch Christus und im Heiligen Geist.

Damit bin ich mit meinen Ausführungen zum Thema zu Ende. Und doch ist der Vollständigkeit wegen, oder besser: um der unverzichtbaren Einbindung der Liturgie in die Diakonie Rechnung zu tragen – noch etwas hinzuzufügen.

Nachbemerkung

Alle Liturgiefeier der Kirche bedarf der Beglaubigung im alltäglichen Leben durch die Diakonie der Kirche und der einzelnen Christen. Das entspricht der verbindlichen Kultkritik der Propheten, die auch von Jesus wahrgenommen wurde – sehr zum Verdruss der Priester und Schriftgelehrten – und der die Kirche verpflichtet ist.

- „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer.“ (Mt 9,13; 12,7)
- „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27)
- „Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat.“ (Mk 2,28; Lk 6,5; Mt 12,8)
- „Nicht wer zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut.“ (Mt 7,21)

In der großen Gerichtsrede (Mt 25) kommt in der Begründung der Scheidung zwischen denen, die zur Rechten des Richters stehen und „Gesegnete des Vaters“ genannt werden, und denen, die zur Linken stehen, die Beteiligung an der Liturgie und der Vollzug religiöser Akte überhaupt nicht explizit vor. Von Gebet und Opfer ist keine Rede, die Berufung auf die Zugehörigkeit zu Jesus und auf das Hören auf Gottes Wort ist ohne Belang. Worauf es ankommt ist ausschließlich die im Leben vollbrachte Zuwendung zum Bedürftigen. „Was ihr den Geringsten getan – oder nicht getan – habt, das habt ihr mir getan – oder eben nicht getan.“ (Mt 25,40.45)

Was hier scheinbar als Zurückweisung der Liturgie gegenüber der Diakonie gesprochen wird, hat aber doch deutlich und tief mit der Liturgie zu tun. Die angesprochenen „Werke der Barmherzigkeit“ entsprechen durchaus den Sakramenten: Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte bekleiden, Fremde beherbergen, Gefangene befreien, Kranke besuchen, Tote begraben ... Das hat Jesus von Nazaret als Erlöser getan, das tut er in den Sakramenten in radikaler Weise. Und das lässt er an sich tun, weil er in seiner rettenden Menschwerdung selbst zum Geringsten der Menschen geworden ist. Der Retter kommt als der Rettung Bedürftiger, und wer immer sich ihm rettend zuwendet erfährt durch ihn seine Rettung! Auch das ist ein *admirabile commercium*, ein wunderbarer Tausch.

Diakonie, ein alle Kirchen verbindender Auftrag Jesu, die authentische Beglaubigung des Christseins, ist sowohl Frucht und Auswirkung sakramentalen Lebens in der Kirche, in dem wir Rettung durch Christus erfahren, wie auch eigenständiger, außerliturgischer Weg, seinen Retter zu finden.

Es ist mir klar, dass es ein Wagnis ist, eine im Hinblick auf die Liturgie wie auch im Hinblick auf die Ökumene so delikate und wichtige Frage in so knapper Form darzustellen. Einerseits aber darf ich in diesem Kreis mit Ihren Kenntnissen rechnen, andererseits möchte ich ja eine Diskussion in Gang bringen, und schließlich ist mir das Grundanliegen, die Bedeutung der Liturgie für die Ökumene ins Bewusstsein zu bringen, so wichtig, dass ich dieses Wagnis auf mich nehmen wollte.

Rupert Reindl, Zell am See

Freier Gesprächskreis zu: „Bekenntnisverschiedene Paare“*

1. Der Vorbereitungsweg

Aus der Erfahrung der 15 Jahre als Ökumene-Referent in der Erzdiözese Salzburg und als Referent bei Eheseminaren für bekenntnisverschiedene Paare gebe ich hier einige Hinweise weiter:

- Grundlagen sind die Materialien, die in Österreich von der katholisch-evangelischen Kommission herausgegeben wurden für diese Frage der Eheschließung und Pastoral mit bekenntnisverschiedenen Paaren.¹
- Eheseminare für bekenntnisverschiedene Paare finden nach derzeitigem Stand meines Wissens in 4 österreichischen Diözesen statt; der von Bischof Weber ausgesprochene Wunsch, daß „solche Seminare vermehrt angeboten werden sollten“², ist offen.
- Natürlich kommt es der Feier zugute, wenn das Brautpaar mit beiden Seelsorgern gleichzeitig sprechen kann.³
- Eine Kernfrage in der Vorbereitung ist die Frage um die jeweilige religiös-kirchliche Sozialisation der beiden Personen; wenn (für uns katholische Seelsorger) schon bei Paaren, die der gleichen Kirche angehören, die Frage um die jeweilige Form der Feier (Trauung im Wortgottesdienst oder Eucharistie-Feier) wichtig ist, umso mehr wird viel pastorales Gespür notwendig sein, wenn bei einem Paar zwei verschiedene Konfessionen, zwei verschiedene Selbstverständnisse als Christen in der je eigenen Kirche gegeben sind.
- Zur „Erklärung des katholischen Partners betreffend Glauben und Kindererziehung“: Nach österreichischer Statistik heiraten ca. 80% aller evangelischen Christen einen Katholiken bzw. eine Katholikin; bekenntnisverschiedene Paare sind also für die evangelische Kirche „ein erhöhtes statistisches Problem“, da doch relativ viele dieser Ehepaare sich für die katholische Taufe entscheiden. Dazu ist ein Wort der Entdramatisierung notwendig.⁴

* Vgl. auch Beitrag „Erfahrungen aus der Arbeit in der Ökumene“, oben S. 7f.

¹ Vgl. Die Trauung katholisch-evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen. Hg. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz – Evangelischer Oberkirchenrat A. und H.B. in Österreich. Wien [o. J.] [1997] (Heft, 85 S.); Einführende Informationen und Hinweise für bekenntnisverschiedene Brautpaare aus der röm.-kath. Kirche und den Evang. Kirchen A.B. und H.B. in Österreich (Falter, 7 S.).

² Die Trauung katholisch-evangelischer Paare (s. Anm. 1) 4.

³ Vgl. ebd. 8, Nr. 3; 67 [2. Abs.].

⁴ Vgl. dazu: Die Trauung katholisch-evangelischer Paare (s. Anm. 1) 63.65: „Die evangelische Kirche verlangt ein solches schriftlich oder mündlich abgegebenes Versprechen nicht. Dennoch darf das Heimatgefühl in der eigenen Kirche als wesentlicher Bestandteil für das Glaubensleben nicht außer acht gelassen werden. Für die evangelische Kirche in Österreich ist es eine Frage ihres Bestandes geworden, daß evangelische Christen ihrer Kirche treu bleiben und nicht in falsch verstandener Freiheit ihre Bindung an die eigene Tradition aufgeben. So erwartet auch die evangelische Kirche von ihren Gemeindemitgliedern, daß sie aus eigener Entscheidung und Verantwort-

2. Die Trauung

Die vorbereitenden Gespräche (Brautpaar, kath./ev. Pfarrer) dienen der Klärung, in welcher Gestalt die Feier stattfinden wird.

1. in der ev. Kirche mit beiden Pfarrern – evangelische Trauung
2. in der ev. Kirche mit dem ev. Pfarrer – evangelische Trauung
3. in der kath. Kirche mit beiden Pfarrern – katholische Trauung
4. in der kath. Kirche mit dem kath. Pfarrer – katholische Trauung

Als Feierheft ist gültig das in Anm. 1 zitierte Heft „Die Trauung ...“.⁵

Meine Vorschläge:

- Es ist wichtig, dass beide Pfarrer im Begrüßungsteil zur Feiergemeinde und zum Brautpaar sprechen.
- Es kann aus meiner Sicht auch ein Zeugnis sein, wenn beide Seelsorger – in guter Absprache und gebotener Kürze – im Predigtteil zu Wort kommen.
- Zur Sonder- und Spezialfrage um Abendmahl bzw. Eucharistie sei noch hingewiesen auf den einschlägigen Passus im Ökumenischen Direktorium von 1993 (Nr. 159)⁶ und die dort angesprochenen möglichen Ausnahmen; dazu wird ebenso die kirchliche Sozialisation und regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst ein wichtiges Kriterium sein.
- Sicher kann es keine Lösung sein, dass zwei Feiern in den beiden Kirchen stattfinden, wie das offenbar in manchen Ländern mit orthodoxen Mehrheiten üblich ist.

3. Die Seelsorge

- Die pastorale Herausforderung durch die Paare, die aus zwei Kirchen kommen, müsste in den Pfarren noch mehr gesehen und angenommen werden.⁷

tung ihr evangelisches Glaubensgut sowohl in die konfessionsverschiedene Ehe einbringen als auch im Leben der Ortsgemeinde praktizieren. In diesem Zusammenhang sei auf die Richtlinien beider Kirchen zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien hingewiesen.

Das vom römisch-katholischen Partner verlangte Versprechen kann zu einer Bedrängung des evangelischen Partners zum Verzicht auf die evangelische Taufe seiner Kinder werden und dadurch zu einem Konflikt führen. Dieser mögliche Konflikt zwischen dem abgelegten Versprechen auf römisch-katholischer Seite und der offenen Gewissensentscheidung auf evangelischer Seite muß von einem konfessionsverschiedenen Ehepaar bewältigt werden.“

⁵ Es kann nicht unbedingt davon ausgegangen werden, dass alle katholischen und evangelischen Pfarrer dieses Heft haben.

⁶ Vgl. Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 3: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1983–3.12.1993. Hg. M. Klöckener. Kevelaer – Freiburg/Schweiz 2001, Nr. 6854: „Da sich aufgrund der Anwesenheit von nichtkatholischen Trauzeugen oder Gästen Probleme im Hinblick auf den Kommunionempfang stellen können, findet eine bekenntnisverschiedene Eheschließung, die nach der katholischen Form gefeiert wird, im allgemeinen außerhalb der eucharistischen Liturgie statt. Aus einem gerechten Grund kann jedoch der Bischof der Diözese die Feier der Eucharistie erlauben. Im letzteren Fall ist die Entscheidung über die Zulassung oder die Nichtzulassung des nichtkatholischen Teils zur eucharistischen Kommunion in Übereinstimmung mit den bestehenden allgemeinen Normen auf diesem Gebiet zu treffen, sei es für die orientalischen Christen, sei es für die anderen Christen. Dabei ist der besonderen Situation Rechnung zu tragen, die dadurch gegeben ist, daß zwei getaufte Christen das christliche Ehesakrament empfangen.“

⁷ Vgl. dazu das Apostolische Schreiben „Familiaris Consortio“ von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (22.11.1981), Nr. 78 (VApS 33).

- In der Einführung zum Feierheft heißt es, dass in den Dekanaten Seelsorger mit mehr ökumenischer Erfahrung dafür beauftragt werden sollen.
- Wichtig ist die Ermutigung, dass die Partner lernen, sich für die Kirche des Partners/der Partnerin zu öffnen und zu interessieren; alle Ausdrucksformen des Glaubens, der Liturgie, der Spiritualität der jeweils anderen Kirche können eine Barriere oder eben eine Chance zur Bereicherung werden; der Glaube kann so weiter, voller, ökumenischer werden, auch das Kennenlernen des Kirchenraumes der jeweiligen Kirche und das Erlebnis der Gottesdienste sind unbedingt notwendig.
- Ökumenische Gesprächskreise, Bibelrunden werden da ganz wertvoll, wo solche Lernprozesse gelingen können.
- Das Gemeinsame sehen und die Unterschiede nicht verharmlosen; unter diesem Motto gilt es auch, die einschlägigen Konvergenz-Dokumente der evangelisch-katholischen Dialog-Kommission zu diskutieren, „betroffene“ Paare mit einer konkreten eigenen Erfahrung können so als kompetente Christen zur weiteren Konkretisierung der theologischen Ergebnisse beitragen.
- Die Arbeitsgemeinschaft bekenntnisverschiedener Paare in Österreich (ARGE Ökumene), besteht in Österreich seit 1989 und führt jedes Jahr eine Tagung in verschiedenen Bundesländern durch, bei denen als fester Bestandteil auch das Gespräch mit dem Diözesanbischof und mit dem zuständigen Superintendenten vorgesehen ist. Bei diesem Kennenlernen, bei diesem Miteinander, sind wichtige Regeln des Dialogs von Bedeutung. Sensibilität, Zuhören und Einfühlungsvermögen sind nicht mit religiösem Indifferentismus zu verwechseln; ebenso wenig dürfen wirkliche Unterschiede nivelliert werden.

Ergänzender Literaturhinweis

M. HONECKER – H. WALDENFELS, Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-Katholischer Fremdenführer. Graz 1986.

Wort zu diesem Heft

In jüngster Zeit ist in vielen Gemeinden – nicht zuletzt aufgrund des zunehmenden Priester mangels – ein verstärktes Interesse an der Praxis des Stundengebetes festzustellen, was sich auch in einer steigenden Zahl an entsprechenden Behelfen und Feiervorlagen niederschlägt. Andererseits sind Bücher oder Beiträge, die nicht die Praxis, sondern die Theologie der Tagzeitenliturgie zum Thema haben, vergleichsweise eher selten anzutreffen. In dieser Hinsicht kann der erste Beitrag in diesem Heft unter anderem dazu dienen, diesem Defizit entgegenzutreten. Es handelt sich um einen Artikel zur Theologie der Liturgie des Stundengebetes, den der amerikanische Liturgiewissenschaftler Robert F. Taft SJ im kürzlich erschienenen Band 5 des „Handbook for Liturgical Studies“ publizierte und den wir hier in deutscher Übersetzung wiedergeben. An dieser Stelle sei Prof. Angelus A. Häußling OSB für die Vermittlung und Frau Margret Peek-Horn für die Übersetzung des Taft-Artikels gedankt.

Drei weitere Beiträge in diesem Heft behandeln unterschiedliche Aspekte liturgischer Reformen:

Den Beginn macht ein Grundsatzartikel des Alterzbischofs von Milwaukee, Rembert Weakland, der vor einem Zurückdrehen der nachkonziliaren Liturgiereform warnt. Grundlage für seine Bedenken sind jüngste Entscheidungen der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, insbesondere die im vergangenen Jahr veröffentlichte Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ zur Übersetzung liturgischer Texte sowie das vor zwei Jahren erschienene Buch „Der Geist der Liturgie“ von Kardinal Josef Ratzinger. Bestimmte restaurative Bewegungen würden sich dadurch in ihrem Bestreben für eine „Reform der Reform“ bestärkt fühlen und die Restaurierung der Liturgie im Sinne einer Wiederherstellung bzw. Rückkehr zu vorkonziliaren Verhältnissen anstreben.

Liturgische Reformen betreffen nicht nur liturgische Texte, sondern finden ihren Niederschlag oft auch in einer Neugestaltung bzw. Neuakzentuierung des Gottesdienstraumes. So wurden viele Kirchen im Zuge der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils umgestaltet, renoviert oder neu errichtet. Die heutige pastorale Situation unterscheidet sich z. T. erheblich von der unmittelbar nachkonziliaren Zeit und stellt für Kirchenrenovierungen und -neubauten oft eine Herausforderung dar, der sich die Liturgiewissenschaft, aber auch die kirchlich Verantwortlichen nicht entziehen können. In der Erzdiözese Wien wurden deshalb im vergangenen Jahr offizielle Richtlinien herausgegeben, die sich mit der Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen Funktionsorte in der Kirche befassen. Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, stellt diese Richtlinien vor und erläutert ihren Inhalt aus liturgiewissenschaftlicher und -pastoraler Sicht.

Dass Liturgie nichts Starres sein muss, sondern vielmehr in Bewegung ist, diesem Thema geht Stephan Schmid-Keiser – er ist in der Pfarrseelsorge und in der liturgischen Fortbildung tätig – in seiner ausführlichen Besprechung des Buches „Liturgie in Bewegung“ nach. Das Buch dokumentiert ein ökumenisch orientiertes Forschungsprojekt zur gottesdienstlichen Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert. Schmid-Keiser erläutert erste Ergebnisse des Forschungsprojektes und versucht sie in den heutigen Kontext zu stellen.

Den letzten Beitrag in diesem Heft bildet eine ausführliche Besprechung des „Handbuchs Liturgie“, das die Katholische Landjugendbewegung Deutschland e. V. kürzlich herausgegeben hat. Reinhold Malcherek, Pfarrer in Troisdorf-Bergheim, hat sich eingehend mit dem

Handbuch beschäftigt und stellt hier seine kritische Würdigung vor. Ausgehend von zentralen inhaltlichen Aspekten, wie z. B. dem zugrunde liegenden Liturgieverständnis, untersucht Malcherek das Handbuch in systematisch-liturgiewissenschaftlicher Sicht und bezeichnet es – trotz mancher Schwächen und Mängel – als ein erfreuliches Bemühen, Jugend und Liturgie miteinander in Beziehung zu bringen.

Die Schriftleitung

Robert F. Taft, Rom

Zur Theologie der Tagzeitenliturgie

Vorbemerkungen

Der kürzlich erschienene Band 5 des Handbuches für liturgische Studien („*Handbook for Liturgical Studies*“), herausgegeben vom Päpstlichen Liturgischen Institut am Pontificio Ateneo di S. Anselmo, Rom, getragen von der Konföderation der Benediktiner, enthält ein Kapitel über die Theologie des Stundengebetes, das dem deutschsprachigen Raum nicht unbekannt bleiben sollte. Es ist verfasst von dem amerikanischen Liturgiewissenschaftler Robert Taft SJ, dem führenden Erforscher des Stundengebetes der Ostkirchen. Der Band stellt im Raster der Frage nach Raum und Zeit einmal die Liturgie des Stundengebetes (Teil 1), das liturgische Jahr (mit Sonntag) und die Feier der Heiligen (Teil 2) dar, zum anderen den Ritus der Kirchweihe und Aspekte „liturgischer Architektur“, im wesentlichen Kirchenbaufragen (Teil 3). Der Beitrag von Taft über die Theologie des Stundengebetes, den wir hier in deutscher Übersetzung vorstellen, schließt den Teil über das Stundengebet ab.

Dieses Kapitel über die Theologie des Stundengebetes erscheint im theologisch eher traditionellen Rahmen des Gesamtbandes. Den z. T. fragwürdigen oder zumindest wenig opportun erscheinenden theologischen Mustern des vorgegebenen Kontextes (substitutions-theologisches Verhältnis von Kirche zu Israel, Christozentrismus, problematisches Verhältnis von kosmischer, geschichtlicher und anthropologischer Wirklichkeit u. a.) folgt Taft im Ganzen nicht, wenn er seine Ausführungen auch anbindet an das in den vorausgehenden Abschnitten Gesagte (einschließlich der Einführung durch Ansgar Chupungco), so etwa seine Sicht auf das Alte Testament oder seine ersten Sätze über das Kerygma des Neuen Testaments und seine Bedeutung als Erlösungswerk für Geschichte, Welt und Menschheit, in dem christliche Liturgie wurzelt. Er überschreitet aber die theologischen Voraussetzungen des literarischen Kontextes in mehrfacher Hinsicht. Seine Gesamtdarstellung bleibt anregend und bedenkenswert und bietet einen neuen Ansatz. Wichtig ist z. B. seine klare und entschiedene Position zu dem heute weit verbreiteten, aber doch kritisch zu sehenden Axiom, das Stundengebet sei als „Heiligung der Zeit“ zu verstehen.

Der englische Originaltext findet sich in: *Liturgical Time and Space*. Ed. A. J. Chupungco. Collegeville Minnesota 2000 (*Handbook for Liturgical Studies*, Vol. 5) 119–132.

Einleitung und Übersetzung stammen von Margret Peek-Horn. Die Literaturangaben sind in den Anmerkungen verkürzt; die vollen Titel finden sich im Literaturverzeichnis am Ende des Aufsatzes, das für deutschsprachige Leser bearbeitet und ergänzt wurde. Schwer oder nicht mit einem adäquaten Wort übersetzbare Wendungen des Originaltextes wurden in eckigen Klammern [. . .] beigelegt. Die Zählung der Psalmen folgt, mit den Quellen der Tagzeitenliturgie, der griechisch-lateinischen Texttradition; in Klammern ist die Zählung der hebräischen Bibel beigelegt.

Die Theologie der Liturgie des Stundengebetes

Das neutestamentliche Kerygma lehrt, dass Christus für unsere Sünden starb und auferstand für unsere Erlösung, damit wir der Sünde sterben und auferstehen zu neuem Leben in ihm. Da christliche Liturgie lediglich ein Mittel [means] dazu ist, in diese Bewegung von Erlösung einzutreten und sie zu feiern, muss jede Theologie christlichen liturgischen Betens in der sich entwickelnden Tradition wurzeln, die aus dem christlichen Nachdenken über dieses Kerygma hervorgeht.¹

Gottesdienst im Neuen Testament

Ein fundamentales Prinzip dieses Kerygmas ist, dass alles in der Heilsgeschichte – jedes heilige Ereignis, jedes Objekt, jeder Ort, jede Theophanie, jeder Kult – wieder aufgegriffen und „personalisiert“ und aufgenommen wurde [recapitulated and „personalized“ and assumed] in die Person des inkarnierten Christus. Er ist Gottes ewiges Wort (Joh 1,1.14); seine neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15; Röm 8,19ff; Offb 21–22); der neue Adam (1 Kor 15,45; Röm 5,14); das neue Pascha und sein Lamm (1 Kor 5,7; Joh 1,29.36; 19,36; 1 Petr 1,19; Offb 5ff); der Neue Bund (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; Hebr 8–13); die neue Beschneidung (Kol 2,11–12); das neue Manna vom Himmel (Joh 6,30–58; Offb 2,17); der neue Tempel (Joh 2,19–27), das neue Opfer und sein Priester (Eph 5,2; Hebr 2,17–3,2; 4,14–10,14), die Erfüllung der Sabbatruhe (Kol 2,16–17; Mt 11,28–12,8; Hebr 3,7–4,11) und die messianische Zeit, die kommen soll (Lk 4,16–21; Apg 2,14–36). Alles Vorherige ist erfüllt in ihm; und das schließt kultische Realitäten mit ein: „Darum soll euch niemand verurteilen wegen Speise und Trank oder wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat. Das alles ist nur ein Schatten von dem, was kommen wird, die Wirklichkeit aber ist Christus“ (Kol 2,16–17; vgl. Hebr 10,1). Tempel und Altar des Alten Testaments mit ihren Riten und Opfern werden nicht durch eine Reihe von neuen Riten und Heiligtümern, sondern durch die Hingabe des Gottessohnes ersetzt.² Daher ist wahre Verehrung, die dem Vater gefällt, das rettende Leben, Sterben und Auferstehen Christi.

Liturgie und christliches Leben

Da durch die Taufe auch wir Christus sind, ist unser Gottesdienst diese gleiche Opferhingabe [sacrificial existence] in uns. „Christus lebt“, sagt uns Paulus (Phil 1,21), und gerettet zu werden bedeutet, Christus anverwandelt zu sein durch Sterben unserer selbst und durch Aufstehen zu einem neuen Leben in ihm (2 Kor 4,10ff; 13,4; Röm 6,3ff; Kol 2,12–13.20; 3,1–3; Gal 2,20; Eph 2,1 ff; Phil 2,5ff; 3,10–11.18.21). Denn wir wissen um „die Kraft seiner Auferstehung“ nur durch unsere „Gemeinschaft mit seinem Leiden; sein Tod soll uns prägen“ (Phil 3,10).

¹ Vgl. Kap 21 von R. Taft, *Liturgy*.

² Die Personalisierung und Spiritualisierung des Kultes als eine innere Wirklichkeit waren im Alten Testament verdunkelt [adumbrated]: vgl. z. B. Ps 40(41),6–8; 49(50),8–13; 50(51),16–19; Am 5,21–24; Hos 6,6; Mi 6,6–8.

Für Paulus ist Liturgie darum christliches Leben. Niemals gebraucht er liturgische Nomenklatur (Liturgie, Opfer, Priester, Opfern) für etwas anderes als für ein Leben in Selbsthingabe, gelebt nach dem Muster Christi.³ Dieses Leben ist, gemäß den verschiedenen neutestamentlichen Metaphern, ein Prozess der Verwandlung in Christus. Sein Leben ist die Geschichte des Eintretens der sündhaften Menschheit und deren Rückkehr zum Vater durch das Kreuz, eine Rückkehr, die angenommen und gekrönt wurde in Christi Errettung und Erhöhung (Phil 2,5ff). Und diese selbe Geschichte präsentiert das Neue Testament als die Geschichte für jedermann, als Archetyp für unsere Erfahrung des Zurückkehrens zu Gott durch ein Leben des Selbst-Sterbens, gelebt nach dem Beispiel, das Christus uns zeigte: „Er ist aber für alle gestorben, damit Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde“ (2 Kor 5,15).

Liturgie hat daher das gleiche Ziel wie das Evangelium: diese Erlösungsbotschaft im Gedenken [in Anamnesis] darzubieten als fortwährendes Zeichen für uns, nicht als Zeichen einer vergangenen Geschichte, sondern als Zeichen einer gegenwärtigen Realität unseres Lebens in ihm. Was wir feiern, ist die Tatsache, dass Jesus lebte, starb und auferstand zu unserer Erlösung, und dass wir der Sünde gestorben sind und auferstanden sind zu neuem Leben in ihm, in Erwartung endgültiger Erfüllung und Vollendung. Getauft in das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung auferstehen wir in ihm, denn wir haben Christus [wie ein Gewand] angelegt (Gal 3,27), wie Paulus sagt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19–20). Daher lebt er in uns, betet in uns, verkündet uns das Wort seines Neuen Bundes, besiegelt es mit seinem Opfer, nährt uns mit seinem Leib und Blut, verlockt uns zu Buße und Umkehr, verherrlicht den Vater in uns. Im Verkündigen und Predigen teilt er uns sein Geheimnis mit [communicates to us his mystery]; in Riten und Gesängen feiert er es mit uns, in der sakramentalen Gnade gibt er uns die Kraft, es zu leben. Der Sinn der Liturgie besteht darin, in unserem Leben das hervorzubringen, was die Kirche für uns in ihrem öffentlichen Gottesdienst realisiert.

Liturgie, ein Werk der Kirche

Liturgie ist eine der Weisen, in denen die Kirche in Lob, Hingabe, Danksagung antwortet auf den Ruf des offenbarenden, rettenden Wortes und Handelns Gottes. Diese immerwährende Doxologie ist eine Antwort auf etwas, und es ist wichtig zu bemerken, dass dieses göttliche Handeln selbst ein integraler Teil von Liturgie ist, die beides umfasst: Gottes nie endendes Heilshandeln und unsere betende Antwort darauf in Glaube und Engagement [commitment] die Jahrhunderte hindurch.

Liturgie ist also das gemeinsame Tun von Christus und seiner Kirche. Als ihr Hauptprotagonist ist Christus in unserer Liturgie alles andere als peripher. Darin liegen die außerordentlichen Ansprüche begründet, die die Kirche für das Wesen des christlichen Gottesdienstes erhebt. Unsere Gebete sind wertlos, aber in der Liturgie betet Christus für uns. Denn die Liturgie ist das wirksame Zeichen der Heilspräsenz Christi in seiner Kirche. Seine erlösende Hingabe ist immer aktiv und gegenwärtig vor dem Thron des Vaters. Durch die Feier der göttlichen Mysterien werden wir in das Heilshandeln Christi hineingezogen; durch den

³ Vgl z. B. Röm 1,9; 12,1; 15,6; Phil 2,17; 4,18; 2 Tim 4,6; auch Hebr 13,11–16.

Gottesdienst des Leibes zusammen mit seinem Haupt wird unsere persönliche Hingabe verwandelt in ein Handeln des Leibes Christi.

Darum geht es in unserer wahren Liturgie, dem christlichen Leben. Unser gemeinsamer Gottesdienst ist nur eine lebendige Metapher für seine Heilswirklichkeit, nicht nur, indem er sie uns ständig im Zeichen präsentiert und re-präsentiert, um unsere Antwort in Glauben und Tun wachzurufen, sondern um sie aktiv in uns zu erwirken durch das Wirken des Heiligen Geistes, um den Leib Christi aufzubauen zu einem neuen Tempel, einer Liturgie und einem Priestertum, in dem Opfernder und Gabe eins sind.

So ist alle Liturgie dynamische Anamnese: nicht nur psychologisches Zurückgehen, nicht bloßes Erinnern, sondern eine aktive und sich selbst bewahrheitende Prophetie [active and self-fulfilling prophecy], in der, durch die Macht des einwohnenden Geistes Gottes, wir selbst werden, was wir feiern, während wir gleichzeitig ihm danken und ihn preisen für diese große Gabe. Liturgie erinnert uns an die machtvollen Taten Gottes in Christus. Und so erinnert, gedenken wir, und gedenkend feiern wir, und feiernd werden wir, was wir tun.

Das Göttliche Offizium als Liturgie

Im Zusammenhang des Neuen Testamentes ist darum Liturgie einfach eine Feier christlichen Lebens; das gilt auch für die Liturgie der Horen. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als eine gemeinsame Feier dessen, was wir sind, oder besser: dessen, was wir in Christus geworden sind und immer neu werden. Wenn das, was wir als Gruppe sind, Leib Christi ist und wenn der immer gegenwärtige Christus ein bleibender Hymnus des Lobpreises und der Verherrlichung vor dem Thron des Vaters ist, sind wir gerufen, einzutreten in dieses Christus-Leben priesterlichen Lobens und Verherrlichens [praise and glory] und es zu leben. Und so verbindet sich die Kirche, als sein mystischer Leib, mit dem immerwährenden priesterlichen Gebet ihres Hauptes. Indem sie das tut, nimmt die Kirche wirklich teil am heilmächtigen Lobpreis Christi, nach der Theologie von „Mediator Dei“ (n. 142–144) und der Konstitution über die Heilige Liturgie (n. 83–85).

Der neutestamentliche Kontext für das Stundengebet

Nur innerhalb dieses neutestamentlichen Kontextes von Gottesdienst kann eine Theologie des Stundengebetes erhoben werden. Tatsächlich sind Elemente, die in das Gesamtkonzept eingehen, schon im Neuen Testament präsent: Anweisungen, wie man beten soll (Mt 6,5–15; 7,7–11; 18,19; 21,22; Lk 11,1–13; 18,1–14; Mk 11,24–25; Joh 14,13–14; 15,7; Jak 1,5–8; 1 Joh 5,14–16) – allein oder in Gemeinschaft, unablässig, bittend um das, was wir brauchen, mit Glauben und Vertrauen, aber demütig und mit wenigen Worten – und das Zeugnis des Gebetes Jesu (z. B. Mt 26,36–44; Mk 1,35; Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1; 22,41–46; Joh 17) und seiner Jünger (z. B. Lk 24,53; Apg 2,46; 3,1; 10,9.46; 12,5.12; 13,14–16; 1 Thess 1,2 usw.).

Dieses neutestamentliche Zeugnis enthält einige Elemente, die speziell signifikant sind für die Entfaltung des Stundengebetes:

1. Anamnetisches Gebet: Basierend auf Modellen aus dem Erbe Israels (z. B. Jes 6,10; 63,7), hat biblisches Gedenken oder Gedächtnis [memorial or anamnesis] nicht nur die Eucharistie geformt, – „Tut dies zu meinem Gedächtnis [ἀνάμνησις]“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,25–26) – sondern entfaltet seine Dynamik auch für das ganze christliche

- Beten. Zuerst gedenken wir der Heilstat Gottes, dann antworten wir in dankbarem Loben und Preisen für seine mächtigen Taten.
2. Unablässiges Beten: Das Gebot, „immer zu beten“, ist einer der vom Neuen Testament am häufigsten wiederholten Imperative (Lk 18,1; 21,36; Eph 6,18; Kol 4,2; 1 Thess 5,16–18).
 3. Wachendes Beten [watching prayer]: Nachtwache halten, geformt durch das Beispiel des zur Nacht betenden Jesus (Lk 6,12), erhält seine eschatologische Dimension aus der Ermahnung zu wachen und zu beten (Mt 26,40–41; Lk 21,36; Kol 4,2) und Nachtwache zu halten [keep vigil] für das Kommen des Herrn (Mt 24,43–44; Mk 13,32–37; Lk 12,35–46; 1 Thess 5,2.6; Offb 3,3; 16,15; vgl. 2 Thess 2).⁴
 4. Gebet zu bestimmten Zeiten: Das Erbe jüdischen Betens zu festgesetzten Zeiten, durch Jesu Jünger fortgesetzt (Apg 2,1.15; 3,1; 10,3.9.30), wurde später durch die Kirche übernommen. Speziell bedeutsam für die sich entwickelnde Tradition des christlichen Kathedralgebets und des monastischen Gebetes wird die christliche Anwendung des alttestamentlichen Gebotes, am Morgen und Abend zu beten, und, speziell in der lateinischen Tradition, die Anspielung des Psalmisten auf ein Beten siebenmal am Tag (Ps 118 [119],164).
 5. „Gott ist Licht“: Sonne und Licht, grundlegende Symbole für Gott und Heil im heidnischen und jüdischen Altertum, boten weiterhin ein fundamentales Thema für die gleiche Realität im Neuen Testament, besonders in der johanneischen Literatur und später in der patristischen Theologie der Horen.

Theologie des Kathedraloffiziums

Anfänglich waren Morgen- und Abendlob [Morning Praise and Evensong], zusammen mit der Eucharistie, die Hauptweisen, in denen die Kirche gemeinsam ihre λειτουργία des Gedenkens, dankbaren Lobens und unablässigen Betens übte. Der ursprüngliche Impuls für diese Gebetszeiten mag aus der jüdischen Tradition kommen. Doch nicht lange vor dem Zeitpunkt, als das Mönchtum den neutestamentlichen Imperativ unablässigen Betens zu betonen begann, verbanden in der Stadt lebende Mönche die monastischen Tagzeiten mit dem Morgen- und Abenddienst der Kathedralkirchen und dehnten den Cursus kanonischer Horen aus, wie wir ihn heute kennen.

Morgen und Abend, Anfang und Ende des Tages, waren nur „symbolische Momente“ [„symbolic moments“], in denen man ausdrückte, was Qualität des ganzen Tages sein sollte. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts hatte das Kathedraloffizium mit Riten und Symbolen, welche die Morgen- und Abendhoren als Sakramente des Mysteriums Christi erschlossen, Fleisch um die bloßen Knochen von Psalmodie und Gebet gebildet.

Das grundlegende Natur-Symbol, aus dem diese rituelle Ausfaltung hervorging, ist Licht, eine Symbolik, die bis zum Alten Testament und darüber hinaus bis zum herausragenden Gebrauch der Sonnenmetaphorik im Heidentum in der Welt des Mittelmeeres zurückver-

⁴ Hinzuzufügen ist auch noch das Gleichnis von den Jungfrauen und dem Bräutigam (Mt 25,1–13; Lk 12,35–46) – der Bräutigam ist offensichtlich Jesus (Mt 9,14–15; Mk 2,18–20; Lk 5,33–35) – was interpretiert wird als eine christliche Pesach-Haggada. Vgl. A. STROBEL, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. Berlin 1977 (Texte und Untersuchungen 121) 29–45.

folgt werden kann. Christen bezogen bald diese Symbolik, welche im Neuen Testament ständig vorkommt, auf Christus, vor allem in der johanneischen Literatur:

„In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. [. . .] Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“ (Joh 1,4–5,9).

„Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (Joh 8,12; vgl. 9,5).

„Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (Joh 12,46; vgl. 12,35–36).

In Christus ist diese Erhellung schon angekommen und geschehen [accomplished]:

„Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind. Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes. Durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (Kol 1,12–13; vgl. 1 Thess 5,5; Hebr 6,4; 10,32).

Eph 5 und 1 Joh 1,5–7; 2,8–11 unterstreichen, dass dieses Erleuchten eine moralische und soziale Dimension hat. Und in einer bedeutungsgeladenen und schönen Passage schließt die Apokalypse mit der Vision des Lichtes des Lammes in der Gottesstadt, dem neuen Jerusalem, der Himmels-Stadt. Die Passage ist gestaltet als bewusste Erfüllung der Jesaja-Verheißung 60,1–3.11.19–20 in der Vision des Propheten von demselben himmlischen Wohnsitz:

„Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes [= kabod JHWH] erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Die Völker werden in diesem Licht einhergehen, und die Könige der Erde werden ihre Pracht in die Stadt bringen. Ihre Tore werden den ganzen Tag nicht geschlossen – Nacht wird es dort nicht mehr geben.“ (Offb 21,22–25).

Das Licht, das Christus gibt, ist Heil, und es wird empfangen in der Taufe (Hebr 6,4–6). Darum nannte die frühe Kirche die Taufe φωτισμός oder φώτισμα (Erleuchtung), und die, die getauft werden sollten, waren *illuminandi* oder φωτιζόμενοι.

So beteten Christen nach Osten gewandt und sahen die aufgehende Sonne als Symbol des auferstandenen Christus, das Licht der Welt. Mal 4,2 [= 3,20] hatte angesagt, dass „die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen wird, und ihre Flügel bringen Heilung“ und Zacharias kündigte an, dass uns in Jesus die Morgenröte aus der Höhe besuchen wird, um denen Licht zu geben, die in Finsternis sitzen und Todesschatten, um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken (Lk 1,78–79 [= „Benedictus“]). Schon im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts bezieht der 1. Klemensbrief 24,1–3 die natürliche Abfolge von Licht und Dunkelheit auf die Auferstehung der Gerechten und auf die Parusie: „Wir sehen, Geliebte, dass die Auferstehung geschah gemäß der Zeit. Tag und Nacht machen uns eine Auferstehung sichtbar. Die Nacht geht schlafen, der Tag geht auf.“ Und zum Abendgebet, als die Sonne unterging und die Dunkelheit begann, zur Stunde, da man die Lampen anzündete, wurden Christen darauf hingelenkt, die Abendlampe als ein Zeichen für Christus, das Licht der Welt, zu sehen, als Lampe der himmlischen Stadt, wo es keine Dunkelheit oder Nacht gibt, nur Tag, und dafür Gott Dank zu sagen.

Cyprian bezieht in seiner Abhandlung „Über das Gebet des Herrn“ 35–36 (ca. 250) als erster dieses Thema auf die Gebetszeiten der frühen Christen:

Man muss also am Morgen beten, die Auferstehung des Herrn soll im Morgengebet gefeiert werden [. . .]. Ähnlich bei Sonnenuntergang und dem Vergehen des Tages soll man beten. Denn Christus ist die wahre Sonne und der wahre Tag; wenn wir beten und bitten, zu der Zeit, da die Sonne und der

Tag der Welt schwinden, dass das Licht wieder zu uns kommen möge, beten wir um das Kommen Christi, der uns mit der Gnade und dem ewigen Licht versorgt.

Morgenlob [Morning Praise]

Zu Beginn des Goldenen Zeitalters der Kirchenväter, am Ende des 4. Jahrhunderts, wurde diese Vision wesentlich für die Struktur des täglichen christlichen Gebetes. Die längere Regel des Basilius (37,3), der Kommentar des Chrysostomus zu Psalm 140(141) und seine Taufkatechese (VIII, 17) und die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 38–39) machen klar, dass das Morgenlob dazu dient, den Tag den Werken Gottes zu weihen, ihm für die erhaltenen Wohltaten zu danken, besonders für die Wohltat der Erlösung in der Auferstehung seines Sohnes, unsere Sehnsucht nach ihm wieder zu entflammen als Heilmittel gegen die Sünde zu Beginn des Tages und um fortdauernde Hilfe zu bitten.

Und so tun wir zu Beginn des Tages, wie Jesus tat (Mk 1,35), wir beginnen den Tag mit Gebet. Im Morgengebet erneuern wir unsere Verpflichtung für Christus im Hinblick auf den Tag durch Dank und Lob. Und die Hore stellt uns Zeichen bereit: Die aufgehende Sonne, eines der fortwährenden Wunder der Schöpfung Gottes, Quelle für Leben und Nahrung, Wärme und Licht, führt uns unmittelbar zu Lob und Dank und zum Gebet um Schutz den Tag über. Und da wir feiern, was wir sind, und der Kern unserer Wirklichkeit der ist, dass wir gerettet wurden durch den rettenden Tod und die Auferstehung Jesu, ruft uns die aufgehende Sonne die wahre Sonne der Gerechtigkeit in Erinnerung, in deren Aufgehen wir das Licht des Heils erhalten. Wesentlich für die Feier ist die Ausübung unseres priesterlichen Mittlerdienstes für die ganze Welt, denn wir teilen als Christi Leib auch seine Verantwortung.

Abendlob [Evensong]

Am Abend, nachdem das Tagwerk getan ist, wenden wir uns wieder zu Gott im Gebet. Ein Grundelement des Vesperritus ist in der frühen Tradition die Danksagung für das Licht [Luzernarium]. Die Kirche benutzte das Anzünden der Lampen bei Sonnenuntergang, um uns an die Vision des Johannes vom Lamm zu erinnern, das die ewige Lampe des himmlischen Jerusalem ist, die Sonne, die nie untergeht. Wir finden das schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts im häuslichen Ritus, auf den Tertullian in seiner Apologie 39,18 anspielt, und in der Apostolischen Tradition (25) mit ihrem Danksagungsgebet [b^erakah] beim Hereintragen der Abendlampe:

Wir danken dir, Herr, durch deinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, durch den du über uns erstrahlt bist und uns dein unauslöschliches Licht offenbart hast. Nun, da wir zum Beginn der Nacht gelangt sind, und uns selbst gesättigt haben mit dem Licht des Tages, das du zu unserer Befriedigung geschaffen hast, und da nun, durch deine Gnade, wir des Abendlichtes nicht entbehren, loben und preisen wir dich durch deinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, durch den dir sei Herrlichkeit und Macht und Ehre mit dem Heiligen Geist, beide jetzt und immer und für der Ewigkeiten Ewigkeit. Amen.

Das Vergehen des Tages erinnert uns an die Finsternis der Passion und des Todes Christi und an die Vergänglichkeit der ganzen irdischen Schöpfung. Aber die Gabe des Lichtes erinnert uns wieder an Christus, das Licht der Welt. Mit der Vesper schließen wir den Tag, ähnlich wie die Komplet es tut im späteren Offizium des Stadtmönchtums. Und wie im Morgengebet schließt der Gottesdienst des Abendlobes mit Fürbitten für die Nöte der ganzen Menschheit; schließlich danken wir Gott in der Kollekte und dem Schlusssegen für die

Gnaden des Tages, vor allem für die Gnade des auferstandenen Christus. Wir bitten um Verzeihung für die Sünden des Tages und erbitten Schutz während der jetzt hereinbrechenden Nacht.

Ein anderes Grundthema, Reue über die Sünden des vergangenen Tages, ist der Grund, warum die Väter den Psalm 141(140) für die Vesper auswählten, nach dem Kommentar des Chrysostomus zu Ps 140(141),1:

Sie ordneten an, ihn zu sprechen als heilsame Medizin und zur Vergebung der Sünden, so dass, was immer uns verunreinigt hat während der Länge des Tages [. . .] wir es loswerden am Abend durch den geistlichen Gesang. Denn er ist tatsächlich eine Medizin, die all dies heilt.⁵

In seiner längeren Regel (37,4) unterstreicht Basilius auch Danksagung und Bekenntnis der Vergehen des Tages als Zweck der Abendhore. Die Kollekte, die den Abendgesang in den Apostolischen Konstitutionen (VIII, 37) beendet, drückt den gleichen Geist aus:

O Gott [. . .] der du den Tag gemacht hast für die Werke des Lichtes und die Nacht zur Erfrischung unserer Schwachheit [. . .] nimm dankbar an diesen unseren Abenddank. Du, der du uns durch den Lauf des Tages und zum Beginn der Nacht gebracht hast, bewahre uns durch unseren Christus. Schenk uns einen friedvollen Abend und eine Nacht frei von Sünde und gib uns ewiges Leben durch unseren Christus.

Die Bitte um Schutz während der Dunkelheit der Nacht hat eschatologische Obertöne. Wir kennen weder den Tag noch die Stunde (Mt 24,36; 25,13); der Tod kommt wie ein Dieb in der Nacht (1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10; Offb 3,3; 16,15); der Bräutigam kommt in der Nacht und er muss uns wachend finden, Lampen in den Händen (Mt 25,1–13). Das ist Standardthema des Nachtgebets. Ähnlich das kosmische Thema: In der Nachtwache vereinen Christen ihre Stimmen mit der der Engel und der ganzen Schöpfung im Lob Gottes – wie im „Benedicite“ des Daniel [Dan 3,51–90] – während die Welt schläft.

Kanon 27 der „Canones des Hippolyt“ von Ägypten um 336–340 drückt dieses eschatologische Thema aus und zeigt, wie es die Brücke schlägt zwischen Abend- und Morgengebet, die wiederum, wie alle Liturgie, einfach Ausdrucksmomente des unablässigen Lobpreises sind, nämlich des christlichen Lebens:

Jeder soll Sorge tragen, mit großer Wachsamkeit in der Mitte der Nacht zu beten, denn unsere Väter haben gesagt, dass zu dieser Stunde die ganze Schöpfung mit Eifer den Dienst des Lobpreises Gottes vollbringt, alle Scharen der Engel und die Seelen der Gerechten preisen Gott. Und der Herr bezeugt das und sagt: „Mitten in der Nacht hörte man plötzlich laute Rufe: Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen“ (Mt 25,6). Beim Hahnenschrei wiederum ist eine Zeit, dass Beter in den Kirchen sind, denn der Herr sagt: „Seid wachsam! Denn ihr wisst nicht, wann der Hausherr kommt, ob am Abend oder um Mitternacht, ob beim Hahnenschrei oder erst am Morgen“ (Mk 13,35); das bedeutet: wir müssen Gott zu jeder Stunde preisen. Und wenn ein Mann in seinem Bett schläft, muss er zu Gott in seinem Herzen beten.⁶

Die Horen: ein eschatologisches Gebet

Von diesen Texten her sollte klar sein, dass das frühe Kathedraloffizium nur in dem Sinn „Heiligung der Zeit“ genannt werden kann, insofern Zeit „sakramentalisiert“ ist in ein Zeichen von Zeit, das Zeit transzendiert. Im liturgischen Mysterium wird die Zeit in ein Geschehen transformiert, nämlich in die Epiphanie des Königtums Gottes. Die ganze Schöpfung ist ein kosmisches Sakrament unseres rettenden Gottes, und der Gebrauch von Natursymbolen durch die Kirche im Offizium ist nur ein Schritt in der Erneuerung [restoration]

⁵ PG 55, 427; vgl. auch: Taufkatechesen, 8,17–18 (SC 50, 256–257).

⁶ PO 31, 397.

aller Dinge in Christus (Eph 1,10). Für den Christen kann alles, einschließlich Morgen und Abend, der Tag und die Nacht, die Sonne und ihr Untergang, ein Mittel der Kommunikation sein mit Gott: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament“ (Ps 18[19],2).

Die früheste Tradition nichteucharistischen öffentlichen Gebetes bestätigt jedoch nichts, was spätere Theorien der Horen als „Heiligung von Zeit“ aufrechterhalten könnte; deren Ethos und deren Theologie ist verschieden, ja gegensätzlich zu einer „eschatologischen“ Orientierung der Eucharistie. Morgenlob und Abendgesang sind, wie alle Gebete in beiden Testamenten, dem Alten und dem Neuen, eine Verherrlichung Gottes, die emporsteigt aus der freudigen Proklamation seiner Heilstaten: „Der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig“ (Lk 1,49). Das ist die Mitte christlichen Betens: Gedenken, Lob und Dank. Denn Feiern sind Feiern von etwas: durch Zeichen und Gesten und Texte proklamieren und setzen wir wiederum gegenwärtig die Wirklichkeit, die wir feiern. In der frühen liturgischen Tradition ist die Wirklichkeit ein einziges Ereignis, das Ostergeheimnis in seiner Totalität, das Geheimnis Christi und unserer Erlösung in ihm. Das ist die Bedeutung von Taufe, ist die Bedeutung von Eucharistie, ist auch die Bedeutung der Horen. Die Anamnese des Christusereignisses ist Ursprung allen christlichen Betens.

Daher ist die Liturgie der Horen, wie alle christliche Liturgie, eine eschatologische Proklamation des Heiles, empfangen in Christus, und eine Verherrlichung und Danksagung an Gott für diese Gabe. In diesem ursprünglichen und elementaren Sinn ist die Liturgie der Horen, tatsächlich alle Liturgie, jenseits von Zeit. Für den Christen gibt es wirklich keinen heiligen Ort, keine heiligen Personen oder Zeiten; alles ist in Christus erlöst, für den nur Gott heilig ist, und die, denen er seine Heiligkeit geschenkt hat, den Heiligen, das heißt, seinem Volk.

Beten der Horen: Ein klerikales Amt?

Die Apostolischen Konstitutionen (II, 59) mahnen die Gemeinde, regelmäßig an den Offizien des Morgen- und Abendlobes teilzunehmen, ebenso an der Vigil zum Sonntag und der Eucharistiefeier:

Wenn du lehrst, Bischof, befiel und mahne das Volk, regelmäßig die Kirche zu besuchen, am Morgen und Abend jeden Tages, und es nur ja nicht zu vergessen, sondern sich regelmäßig zu versammeln und die Kirche durch seine Abwesenheit nicht zu beschämen und dem Leib Christi ein Glied fehlen zu lassen. Aber das ist nicht nur um der Priester willen gesagt, sondern lass jeden Laien hören, was ihm vom Herrn gesagt wurde: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30). Zerstreut euch nicht selbst, indem ihr nicht zusammenkommt, die ihr Glieder Christi seid. Seid nicht nachlässig gegenüber euch selbst, noch beraubt den Erlöser seiner Glieder, noch spaltet seinen Leib, noch zerstreut seine Glieder, und zieht nicht die Notwendigkeiten dieses Lebens dem Wort Gottes vor, sondern versammelt euch jeden Morgen und Abend, Psalmen singend und betend im Haus des Herrn; am Morgen spricht Psalm 62(63) und am Abend Psalm 140(141).

Man beachte, dass die Ermahnung nicht nur an den Klerus gerichtet ist, sondern auch an die Laien. Das ist wichtig, um einer falschen Annahme entgegenzuwirken in Bezug auf die Interpretation der Tatsache, dass bestimmte Klassen und Gruppen in der Kirche beauftragt seien, das Offizium im Namen der Kirche zu beten. Man kann und muss *für* jedermann beten, einschließlich der Kirche, ihrer Nöte und Intentionen; und die Kirche kann Amtsträger und Ordensleute beauftragen, das zu tun. Aber niemand kann *anstelle* eines anderen beten, wie eine lebende Gebetsmühle, die sich stellvertretend dreht, während die Welt ihren

Geschäften nachgeht. Einige können gerufen werden, freiwillig die Verpflichtungen eines dem Gebet in Gemeinschaft totaler gewidmeten Lebens auf sich zu nehmen – aber nicht in dem Sinn, dass sie „offizielle Beter“ für andere sind, die sich dadurch als befreit ansehen können vom Gebot des Evangeliums, zu wachen und zu beten. Die Bürde gemeinschaftlichen Betens ruht auf allen.

Der Geist des monastischen Offiziums

Aber was ist mit der monastischen Pflicht zum Chorgebet? Gewiss, die monastischen Orden sind verpflichtet, den offiziellen Kult im Namen der ganzen Kirche darzubieten [offer]; oder nicht? Nach dem klassischen Kommentar zur Benediktregel von Adalbert de Vogüé, kam kein früher Mönch bei seinen Gebeten auf die Idee, „eine Handlung im Namen der Kirche zu verrichten“⁷. Diese nur westkirchliche Vorstellung [Latin notion] ist größtenteils das Ergebnis eines städtischen Mönchtums im Westen ab dem 5./6. Jahrhundert, als Mönchsgemeinschaften in bedeutenden Stadtheiligtümern wie den großen römischen Basiliken dienten und für den öffentlichen Kult verantwortlich waren. Das führte vielleicht zu der cluniazensischen „monachus propter chorum“-Ideologie und ging über in die Literatur der benediktinischen Reform der modernen Zeit.

Aber die frühen Mönche hatten nicht solch eine „liturgische Mystik“. Für sie war das Leben ein unaufhörliches Gebet, ohne Aufsplitterung des Lebens in „liturgisches“ Beten und andere Arten des Betens und Arbeitens. Die eine Regel war die absolute Priorität des Geistigen im alltäglichen Leben dieser Asketen. „Auf nur Eines Ausgerichtet-Sein“ [„single-mindedness“] ist das Charakteristikum des Mönchs, und das Ziel seiner unilateralen Existenz war das Leben mit Gott.

So weit es das Stundengebet betrifft, wurde solch ein Leben gelebt, indem man das neutestamentliche Gebot zu unaufhaltsamem Beten wörtlich nahm. So beteten die Mönche, während sie arbeiteten und arbeiteten während sie beteten. Was sie letztlich suchten, ist das, was moderne spirituelle Literatur einen „state of prayer“, einen „Zustand des Betens“ nennen könnte, den Grad geistiger Vervollkommnung, in dem der Atem, die ganze Existenz, ein fortgesetztes Gebet ist, nicht der Aufsplitterung unterworfen in sukzessive Akte, noch unterbrochen durch äußere Aktivitäten. Notwendigerweise zwangen Aktivitäten, wie Essen, den frühen Mönch, seine Aufgaben zu unterbrechen; aber niemals unterbrach er sein Gebet. So war die Regel nicht, wie heute, eine Mindestzahl von Horen für das Gebet festzulegen und den Rest der Zeit anderen Beschäftigungen zu widmen, sondern für solch physische Notwendigkeiten wie Schlafen widerwillig ein oberes Zeitlimit festzulegen und den Rest der Zeit dem Gebet zu widmen.

Erst später wurde das monastische Offizium abgelöst vom Rest des Lebens und wurde zur „Verpflichtung“, zum Pensum, das zu durchlaufen ist, wann immer man kann. Später ist auch die Vorstellung vom monastischen Offizium als „öffentlicher Kult“. Ursprünglich war monastische Psalmodie Gottes Wort an uns. Die Psalmen der Mönche waren nicht Gesänge des Lobpreises im Mund der Kirche, wie im Kathedral-Gebet, sondern Gottes Wort, das man meditiert, bevor man sich ihm zuwendet mit betender Antwort. Aber schließlich wurde die monastische Psalmodie gesehen als Gebet der Kirche zu Gott, unsere Botschaft an ihn,

⁷ A. DE VOGÜÉ, *La Règle* 193ff, bes. 194. Vgl. deutsche Übersetzung: A. DE VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti*. (152–)154.

und näherte sich so der kultischen Vorstellung der katedralen Psalmodie, die man in frühen monastischen Texten einfach nicht finden kann. Jedoch sind die beiden Ideen nicht entgegengesetzt, denn Gott wird tatsächlich in der Liturgie durch uns verherrlicht, aber nur insofern wir von seiner Gnade geheiligt sind, denn seine Verherrlichung durch uns ist seine Gabe an uns, nicht unsere an ihn.

So gibt es, bezogen auf die Horen, in der Spiritualität der Kathedrale und in der des Mönchtums ursprünglich eine geringfügig unterschiedliche Ausrichtung. Aber wahrscheinlich kommen sie im städtischen Mönchtum zusammen. So scheint es heute legitim zu sagen, dass die Unterschiede mehr im Stil als in der Substanz, mehr in Struktur und Ziel des Offiziums als in ihren Theologien liegen. Die Berufung aller Christen, nicht nur der Mönche, ist die, ein lebendiges Gebet zu sein, und eine lang anhaltende Tradition hat auch die Mönche gelehrt, dass ihr Gotteslob Teil der offiziellen λειτουργία der Kirche ist. Durch ihre Berufung sind sie privilegiert, häufiger einen gemeinsamen zeichenhaften Ausdruck für das zu geben, was idealerweise der Rhythmus des Ganzen jeden christlichen Lebens sein soll: eine gebetsreiche, dauernde Communio mit dem lebendigen Gott und miteinander in ihm. Das ist die Theologie des monastischen Offiziums, wie sie ausgedrückt ist in der Einleitung des nachkonziliaren „Thesaurus Liturgiae Horarum monasticae“, den sich 1977 die Konföderation der Benediktiner gegeben hat.

Zusammenfassung:

Die Feier der Horen – Eine Feier des Lebens in Christus

Die Liturgie der Horen ist also eine Heiligung des Lebens durch Hinwendung zu Gott am Beginn und Ende jeden Tages; und wann immer man kann, zwischendurch, nämlich zu tun, was Liturgie immer tut: in rituellen Momenten zu feiern und zu manifestieren, was die dauernde Haltung jeder Minute des Tages ist und sein soll, nämlich unsere unablässige priesterliche Darbringung unserer selbst in Christus, zum Lob und zur Verherrlichung des Vaters im Dank für seine Heilsgaben in Christus.

Jede wahre christliche Liturgie ist Feier dieser Wirklichkeit. So sind die Offizien am Anfang und Ende des Tages rituelle Momente, zeichenhaft für das Ganze der Zeit. Als solche sind sie eine Proklamation des Friedens an die Welt und haben teil an unserer Sendung, Zeugnis zu geben von Christus und seiner Erlösung. Sie sind auch Lob und Danksagung für die Gabe des Heils in Christus. Und endlich sind sie unser priesterliches Gebet als Gottes priesterliches Volk für unsere Bedürfnisse und die der ganzen Welt.

Literatur

A. CUVA, *La Liturgia delle ore. Note teologiche e spirituali*. Roma 1975 (Biblioteca „Ephemerides Liturgicae“. Subsidia 4).

B. FISCHER, *Dienst des Lobes – Dienst der Fürbitte. Zur Spiritualität des Stundengebetes*. In: B. FISCHER, *Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität*. Hg. A. Gerhards – A. Heinz. Bonn 2000, 204–215. – [Zuerst Freiburg/Br. 1978.]

Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings in Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier. Freiburg/Br. 1983. (Pastoral-liturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“). – Aufsatzsammlung.

Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi. Torino 1972 (QRivLi 14).

M. MAGRASSI, La spiritualità dell'Ufficio divino. In: Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi. Torino 1972 (QRivLi 14) 365–404.

A.-G. MARTIMORT, La prière des heures. In: L'Église en prière. Hg. A.-G. Martimort. Bd. 4: La liturgie et le temps. Paris 1983, 167–293.

D. DE REYNAL, Théologie de la Liturgie des heures. Paris 1978 (Beauchesne Religion).

A.-M. ROGUET, La prière du temps présent pour le peuple chrétien. Présentation générale du nouvel Office divin. Traduction officielle de l'Institutio generalis de Liturgia horarum. Commentaire par A. M. Roguet. Paris 1971. – Auch englisch: The Liturgy of the Hours. Collegeville 1971.

R. TAFT, The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville 1986. – Auch ital. und franz. Übersetzungen (1990 und 1991).

R. TAFT, Thanksgiving for the Light. Toward of Theology of Vespers. In: Diakonia [New York] 13 (1978) 27–50. – Durchgesehener Nachdruck: R. TAFT, Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Washington DC 1984, 127–149. – Deutsch: R. TAFT, Das Dankgebet für das Licht. Zu einer Theologie der Vesper. In: COst 37 (1982) 127–133.151–160.

Thesaurus Liturgiae horarum monasticae. Edidit: Secretariatus Abbatis Primatis OSB. Romae 1977. – Darin Abschnitt I: Directorium de Opere Dei persolvendo (1–18) [Maßgeblicher Verfasser: S. Marsili.] – Dieser Abschnitt auch in Not. 13 (1977) 157–191. – Vgl. dazu: Th. A. SCHNITKER, Der Thesaurus Liturgiae horarum Monasticae und seine Bedeutung für die Liturgiewissenschaft. In: LJ 28 (1978) 45–56 (mit deutscher Auswahlübersetzung). – O. LANG, Welche Anregungen bieten die „Allgemeine Einführung“ und die „Richtlinien für das monastische Stundengebet“ für unser Chorgebet? In: EuA 57 (1981) 405–415 und 58 (1982) 22–32.

P. VISENTIN, Dimensione orante della chiesa e Liturgia delle Ore. In: Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi. Torino 1972 (QRivLi 14) 131–159.

A. DE VOGÜÉ, La règle de s. Benoît. 7: Commentaire doctrinal et spirituel. Paris 1977 (SC, hors série); darin S. 184–248: Le sens de l'office divin. – Deutsch: A. DE VOGÜÉ, Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar. Ins Dt. übers. von E. Meilwes. Hildesheim 1983 (RBS.S 16); darin S. 146–201: Die Bedeutung des Officium divinum (RB 8–20).

Rembert Weakland, Milwaukee

*Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration**

Das Gebet der Kirche steht im Zentrum ihres Glaubens. Gegenwärtige Bestrebungen, die Liturgie einer „Reform der Reform“ zu unterziehen, betrifft daher alle Katholiken. Rembert Weakland OSB, em. Erzbischof von Milwaukee, legt die Streitfragen dar. Er fürchtet, dass die „Restaurierer“ danach trachten, zentrale Impulse der Vision des II. Vatikanums rückgängig zu machen.

Sich über die Liturgie zu beklagen ist unter Katholiken, Laien wie Klerikern, ein beliebter – und wahrscheinlich gesunder – Zeitvertreib. Nur wenige stellen die Tatsache in Frage, dass die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit unterschiedlichem Erfolg umgesetzt worden sind. Es gibt ein weitverbreitetes Gefühl, dass die Liturgie verbessert werden kann und die Qualität liturgischer Praxis für das Leben der Kirche insgesamt entscheidend ist. Viele katholische Laien erkennen allerdings nicht, dass der erfreuliche Wunsch nach einer verbesserten Liturgie mancherorts eine sehr polemische und möglicherweise polarisierende Richtung genommen hat. Einige Befürworter dieser neuen Welle der Kritik beschreiben ihre Absicht gerne als „Reform der Reform“ oder – genauer – als eine Wiederherstellung, eine Rückkehr zu den Dokumenten des II. Vatikanums und zu einem Neubeginn in deren Umsetzung. Ich fürchte jedoch, dass die liturgische Restauration, welche von diesen Befürwortern ins Auge gefasst wird, sowohl die Einheit der Kirche als auch den Zusammenhalt unseres gemeinsamen Gebets gefährdet; und einige Ideen ihres Denkens beginnen nun römische liturgische Dokumente zu durchdringen.

Jüngste Entscheidungen der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung rufen eine Neubesinnung über die restaurative Bewegung in der Liturgie hervor. Viele gegenwärtige Kontroversen z. B., welche die Übersetzung liturgischer Texte betreffen, gründen auf der Instruktion *Liturgiam authenticam*, die diese Kongregation am 7.5.2001 veröffentlicht hat.¹ Sie ist eine eindeutige Absage an *Comme le prévoit*, eine Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte, welche vom Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution am 25.1.1969 herausgegeben wurde.² Hand in Hand mit dieser Änderung ging eine Reorganisation der „Gemischten Kommissionen“, die 1969 errichtet worden waren, damit in Ländern mit derselben Sprache dieselbe Übersetzung liturgischer Texte verwendet würde. Diese Reorganisation ist als Tadel – wenn nicht sogar als Ablehnung – der Arbeit der ICEL (Internationale Kommission für Englisch in der Liturgie) angesehen worden. Obwohl in den vergangenen Jahren Kritik an der Arbeit der ICEL nicht fehlte, bezog sich

* Quelle: „The liturgy as battlefield“, in: Commonweal [New York], 11.1.2002 bzw. „The right road for the liturgy“, in: The Tablet [London], 2.2.2002, 10–13; aus dem Engl. übers. von R. Wentz. Ein Erstdruck dieser Übersetzung erschien in: StZ 127 (2002) 475–487; der Titel des Beitrages wurde aus StZ übernommen.

¹ Deutsche Übersetzung im Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_ge.html.

² Französischer Text: Not. 5 (1969) 3–12; deutsch: Dokumente zur Liturgiereform. Trier 1976 (NKD 46) 107–135.

diese vor allem auf den Mangel eines poetischen, gehobenen Sprachstils in den Übersetzungen. Nun aber verbindet sich diese Kritik mit einem Vorstoß zugunsten einer streng wörtlichen Übersetzung und mit der Sorge um Rechtgläubigkeit. Im März 2000 erschien eine neue dritte Ausgabe der *Institutio Generalis Missalis Romani* (Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch), die jene von 1969/1975 ersetzt. Hier betreffen die Kontroversen restriktivere Haltungen etwa in Bezug auf den Standort des Tabernakels, die Gesten der Gläubigen, die Beteiligung von Laien bei der Kommunionausteilung, die Beschaffenheit des Altarraumes (nun immer das „Presbyterium“ genannt) und so weiter.

Das Paradigma, auf dem die Arbeit der Kongregation nun beruht, unterscheidet sich offensichtlich von jenem, welches nach dem II. Vatikanum gebräuchlich war. *Liturgiam authenticam* legt es unmissverständlich fest: „Diese Instruktion möchte dafür sorgen und Maßnahmen treffen, dass eine neue Zeit der Erneuerung anbricht, die mit der Eigenart und der Tradition der Teilkirchen übereinstimmt, aber auch den Glauben und die Einheit der gesamten Kirche Gottes sicherstellt“ (Nr. 7). Es heißt hier, die Kirche beginne eine zweite Phase der Erneuerung nach dem Konzil, aber es ist nicht ganz klar, was die dahinter stehende Theologie dieser zweiten „Reform“ mit sich bringt.

Worum handelt es sich bei der restaurativen Bewegung, und wie beeinflusst sie die liturgische Erneuerung? Kardinal Ratzinger bietet den Schlüssel zum Verständnis der Richtung an, welche dieses Pontifikat in den vergangenen zwei Jahrzehnten gegenüber dem Konzil im Allgemeinen und der liturgischen Erneuerung im Besonderen eingeschlagen hat (vgl. besonders sein als Buch erschienenes Interview mit Vittorio Messori³). Der Kardinal lehnt die Bezeichnung „Restauration“ ab und doch scheinen seine eigenen Worte den Begriff als Kennzeichnung für diese Entwicklung zu rechtfertigen. Auf Messoris Frage, ob in der Kirche eine Restauration im Gange sei, antwortet er: „Wenn mit ‚Restauration‘ ein Zurückgehen gemeint ist, dann ist keinerlei Restauration möglich. [. . .] Aber wenn wir unter ‚Restauration‘ die Suche nach einem neuen Gleichgewicht verstehen, nach all den Übertriebenheiten einer wahllosen Öffnung zur Welt, nach den zu positiven Interpretationen einer agnostischen und atheistischen Welt; nun gut, dann wäre eine ‚Restauration‘, die in diesem Sinne verstanden wird (also ein neugefundenes Gleichgewicht der Orientierungen und der Werte innerhalb des katholischen Ganzen), durchaus wünschenswert, im übrigen ist sie in der Kirche bereits im Gange. In diesem Sinn kann man sagen, daß die erste Phase nach dem II. Vatikanum zu Ende ist.“⁴ Ratzinger deutet an, dass die restaurative Bewegung die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht ablehnt, sondern nur die optimistische Auslegung jenes Zeitraumes, als sie umgesetzt wurden. Das Schiff Petri – nun besser beschrieben als „Ozeandampfer“ – kam wegen dieser „positiven“ Deutung irgendwie vom Kurs ab. Eine Restauration impliziert eine Änderung im Führen der kirchlichen Ruder, um die Kirche wieder auf den richtigen Kurs zu bringen, den das Konzil beabsichtigte.

Man sollte diese Bewegung unterscheiden von der laufenden Suche nach einer Erneuerung der Liturgie gemäß den bereits bestehenden Normen. Liturgiewissenschaftler, die an den ersten liturgischen Reformen nach dem Konzil beteiligt waren, erklären, dass die Erneuerung mittendrin angehalten worden sei und dass viele triftige Vorwürfe gegen den derzeitigen Stand der Dinge berechtigt seien. Die Liturgiewissenschaftler nennen zum Bei-

³ J. RATZINGER, [Rapporto sulla fede]. Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. [Übers.: G. Zöhrer]. München 1985.

⁴ Ebd. 35f.

spiel die mangelnde Qualität einiger Übersetzungen und fordern einen gehobeneren und poetischeren Stil. Sie suchten nach einer adäquateren Auswahl der Texte für die Leseordnung und wollten eine intensivere Debatte über die Art und Weise, in der Perikopen, insbesondere aus dem Alten Testament, ausgewählt worden sind. Der liturgische Gebrauch vieler biblischer Texte in einer übertragenen Bedeutung, die in die Zeit der Patristik zurückreicht, muss ebenfalls geklärt werden. Es gibt noch immer zahlreiche Studien darüber, wann der Friedenskuss erfolgen soll, über den überladenen Eröffnungsteil und über andere Strukturfragen. Mehr als alles andere wurde die Qualität der in der Liturgie verwendeten Musik aufs schärfste kritisiert. Diese und viele weitere Beobachtungen gelten jedoch als Verbesserungen der ersten Anordnungen aus der nachkonziliaren Zeit und sollten nicht einen völligen Kurswechsel, der die früheren Dokumente aufheben würde, zur Folge haben. Die restaurative Bewegung spricht jedoch von einem Neuanfang.

Messori widmet ein ganzes Kapitel seines Interviews mit Kardinal Ratzinger dem Thema der liturgischen Erneuerung.⁵ Er erwähnt, dass nach Ansicht Ratzingers gerade die Liturgie „eines der Beispiele darstelle, die am deutlichsten den Gegensatz zwischen dem hervortreten lassen, was der echte Text des II. Vatikanums sagt, und der Weise, in der er dann verstanden und angewendet worden ist“⁶. Der Kardinal nahm sich 2000 dieses Themas erneut an in seinem Buch *Der Geist der Liturgie*.⁷ Um zu verstehen, was mit dieser „zweiten Phase“ oder der „Reform der Reform“ gemeint ist, habe ich dieses Buch und jenes von Aidan Nichols⁸ zu Rate gezogen. Diese zwei Bücher haben eine besondere Bedeutung wegen des intellektuellen Scharfsinns ihrer Autoren. Andere Aufsätze über die liturgische Restauration scheinen von ihnen abzuhängen. Ich werde mich auch auf Eamon Duffys tief sinnigen Vortrag „Tradition, Reaktion und die Liturgie“⁹ beziehen. Bestimmte Abschnitte in Duffys Arbeit könnten in einigen Aspekten als Unterstützung für die Sache der Restauration erscheinen, aber Duffy selbst distanziert sich ausdrücklich von der restaurativen Bewegung als solcher und stellt fest, dass sie „zur Überspanntheit verurteilt“ sei.

Das Prinzip des organischen Wachstums

Das erste Thema oder die erste Norm, die bei den Restaurationsautoren auftaucht, ist „Kontinuität“. Gemäß dieser Sicht bewegt sich die Kirche nicht in Sprüngen, sondern durch natürliches Wachstum; wesentliche Elemente werden nicht aufgegeben, sondern gereinigt. Die „Restaurierer“ behaupten, dass die Umsetzung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht in Kontinuität mit der Tradition stand, die ihr voranging. Ratzinger stellt klar fest: „In dieser Geschichte gibt es keine Sprünge, es gibt keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität.“¹⁰ In seinem Buch *Der Geist der Liturgie* entwickelt er sehr ausführlich dieses Prinzip. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums *Sacrosanctum Concilium* wird als die Quelle dieser Auffassung zitiert: „Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch her-

⁵ Vgl. ebd. 123–139.

⁶ Ebd. 126.

⁷ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*. Eine Einführung. Freiburg i. Br. 2000.

⁸ A. NICHOLS, *Looking at the Liturgy. A critical view of its contemporary form*. San Francisco/Calif. 1996.

⁹ In: *Catholicism and Its Past*. The Albert Cardinal Meyer Lectures. Mundelein/Illinois 2000.

¹⁰ RATZINGER (s. Anm. 3) 33.

auswachsen“ (Nr. 23). Jene, die an der Reform nach dem II. Vatikanum beteiligt waren, hätten sich selbst als Bewahrer des grundlegenden Kerns des römischen Ritus betrachtet, wenn sie auch einiges beschnitten, was im Laufe der Geschichte hinzugewachsen ist und jenen Kern verdunkelte.

Diese nachkonziliare Erneuerung wird von den „Restaurierern“ kritisiert, weil sie sich auf „Archäologismen“ stütze, die nicht organisch aus zeitlich näher liegenden vorkonziliaren Formen herausgewachsen seien. Die meisten „Restaurierer“ haben folglich versucht, vieles aus dem Mittelalter, dem Barock und der Romantik wiederzugewinnen. Die Hauptfrage, die den „Restaurierern“ bezüglich der Liturgiegeschichte gestellt werden muss, ist: Welche genauen Kriterien gibt es, um beurteilen zu können, welche Elemente der Vergangenheit bewahrt und im Wachstum gefördert werden sollen? Ohne solche Kriterien wird Kontinuität zu einem verschwommenen und subjektiven Prozess. Außerdem hat es auch Phasen der Diskontinuität in der Liturgiegeschichte gegeben: von der Synagoge zur christlichen Versammlung mit dem Verlegen des Gottesdiensttages von Samstag auf Sonntag, von der Hauseucharistie zu den Konstantinischen Basiliken, von lokaler Verschiedenheit zur karolingischen Vereinheitlichung, von der Polyphonie der Renaissance zur barocken Monodie und so weiter.

Nachdem Kardinal Ratzinger sehr eindringlich befürwortet hat, dass die Kirche zur Praxis der Ostung in der Messfeier zurückkehren müsse, räumt sogar er ein, dass dieser Wechsel derzeit einen zu starken Schock versetzen und nicht in Kontinuität mit der unmittelbaren Vergangenheit stehen würde. Zur Bestürzung seiner Anhänger begnügt er sich folglich mit der Forderung, dass der gemeinsame Blickpunkt aller das Kruzifix auf dem Altar sei.¹¹

Die Kirche und die Aufklärung

Die „Restaurierer“ machen den Einfluss aufklärerischen Denkens, z. B. des Rationalismus, für den Mangel an Kontinuität verantwortlich. Als Beispiele weisen sie auf jene Stellen in *Sacrosanctum Concilium* hin, die von Verständlichkeit sprechen. Zum Beispiel: „[. . .] das christliche Volk [soll] sie [Texte und Riten] möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern [können]“ (Nr. 21). „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (Nr. 34). Nichols und Duffy erklären ausführlich diese Einflüsse von der Aufklärung her.

Man kann nicht leugnen, dass unsere gegenwärtige Kultur positiv wie negativ durch die Aufklärung beeinflusst ist, und nicht jeglicher Einfluss war schlecht. Was jedoch die Liturgie angeht, so trifft die Sicht von Abt Boniface Luykx in „*The Liturgical Movement and the Enlightenment?*“ (*Antiphon* 3:1, 1998) zu: „Aber diese ganze These einer Beziehung zur Aufklärung entbehrt meiner Meinung nach, der Begründung. In Wahrheit ist es eher das Gegenteil . . . Wenn es in der Kirche je eine Bewegung in radikalem Gegensatz zur Aufklärung gab, dann war es die Liturgische Bewegung.“

Die Herkunft der in *Sacrosanctum Concilium* zitierten Stellen hatte mit aufklärerischem Rationalismus nichts zu tun. Diese Abschnitte beruhten auf der These von Dr. Edmund Bishop, einem berühmten englischen Liturgiewissenschaftler, der um die Wende zum 20.

¹¹ RATZINGER (s. Anm. 7) 72f.

Jahrhundert wirkte; dessen Aufsatz über die Natur des römischen Ritus wurde damals viel diskutiert und hat das Denken nachfolgender Liturgiewissenschaftler, wie z. B. Josef Andreas Jungmann, nachhaltig beeinflusst. Der Vortrag mit dem Titel „Der Geist des Römischen Ritus“, erstmals 1899 erschienen, wurde später oft nachgedruckt und findet sich auch in seinen gesammelten Werken *Liturgica Historica* (Oxford 1918).¹² In jenem viel zitierten Vortrag versuchte Bishop das zu verdeutlichen, was er „den natürlichen Geist“ nannte, der den römischen Ritus „belebte und durchdrang“ und was ihn von anderen Riten wie dem „Gallikanischen oder Gotischen, Griechischen oder Orientalischen“ unterschied. Er schrieb: „Der Geist des ursprünglichen Römischen Ritus ist gekennzeichnet durch Einfachheit, Sachlichkeit, große Nüchternheit und Selbstbeherrschung, Ernst und Würde.“ Oder weiter: „Wenn ich in zwei oder drei Wörtern nur die wesentlichen Merkmale angeben müsste, die den Geist des Römischen Ritus ausmachen, dann würde ich sagen, dass jene Merkmale im Wesentlichen Nüchternheit und Klarheit sind.“

Ich kann persönlich die Tatsache bestätigen, dass diese von Bishop geäußerten Gedanken ihren Weg in das Denken jener Personen fand, welche die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums verfassten und die zu Beginn an ihrer Umsetzung beteiligt waren.

Dieses „Rationalismus“-Prinzip oder Aufklärungsdenken stellt für die „Restaurierer“ überdies ein besonderes Problem dar, da sie behaupten, dieser Rationalismus finde sich in *Sacrosanctum Concilium* selbst. Sie müssen folglich dieses Konzilsdokument ablehnen, nicht bloß seine Umsetzung. Diese Ablehnung setzt sie in Widerspruch zur Definition von Restauration, wie sie Kardinal Ratzinger skizziert hat. In diesem Fall nehmen sie es hin, dass die Kirche nicht nur in der Umsetzung des Konzils, sondern schon in einem ihrer Dokumente geirrt hat.

Die Ablehnung moderner Kultur und Kunst

Die Ablehnung von allem Modernen ist eines der Merkmale der „Reform der Reform“ oder der Restauration. Diese Ablehnung gründet auf der Überzeugung, dass die moderne Kultur unfähig sei, das Transzendente zu vermitteln. Moderne Architektur, Literatur und Musik betrachtet man als profan und atheistisch und als jener Elemente beraubt, die es ermöglichen, das Transzendente und Heilige zu symbolisieren. Eine solche Ablehnung zwingt dann die „Restaurierer“ auf dem Feld liturgischer Erneuerung nach vergangenen Ausdrucksgestalten des Transzendenten zu suchen, moderne oder zeitgenössische hingegen zu vermeiden. Niemand würde die transzendente Schönheit des Gregorianischen Gesangs, die Majestät gotischer Kathedralen und die klassische Klarheit von Messkompositionen Mozarts und Haydns bestreiten. Aber sogar hier scheinen die „Restaurierer“ selektiv vorzugehen. Selten sprechen sie von der religiösen Renaissancemalerei oder von den süßlichen Erbauungskompositionen französischer Romantiker. Ebenfalls vergessen wird der Einfluss der Aufklärung auf Komponisten wie z. B. Mozart. Die Hauptthese setzt jedoch als gegeben voraus, dass die moderne Kunst wegen ihrer wesentlich profanen Natur ungeeignet dafür sei, transzendente liturgische Symbole zu verkörpern.

Ich selbst vertrete einen positiveren Standpunkt und behaupte, dass die Moderne tatsächlich die Kraft des Transzendenten vermitteln kann. Es gibt Beispiele auf jedem Gebiet, um

¹² Vgl. E. BISHOP, *The Genius of the Roman Rite*. In: DERS., *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*. Oxford 1918, 1–19.

das zu beweisen. Das Problem liegt nicht in den verwendeten Materialien, sondern in der Entfremdung der Künstler von der Kirche. Christopher Wolfe weist genau auf das Problem hin: „Es ist meine Überzeugung, dass die christliche Gemeinschaft – trotz ihrer oft lobenswerten Anstrengungen, die traditionelle Moral und das soziale Gefüge aufrechtzuerhalten – ihren Dienst an der Kultur aufgegeben hat“ (*Image* 25, Winter 1999–2000). Was er für noch wichtiger hält, so fügt er hinzu, ist der Umstand, dass die Kirche „häufig eher Ideologie als Kreativität gewählt hat, wenn es darum ging, an die Herausforderungen der Gegenwart heranzugehen“. Er zählt auch viele zeitgenössische Autoren, Künstler und Musiker auf, die sehr wohl zu zeigen vermochten, wie das Transzendente in modernen religiösen Werken vermittelt werden könne. Im Bereich der Musik nennt er z. B. Komponisten wie Arvo Pärt, John Tavener und Henryk Gorecki. Man könnte noch viele weitere hinzufügen.

Diese überzeugte und kompromisslos negative Einschätzung unserer Kultur seitens der „Restaurierer“ wird von vielen außerhalb des Bereichs der Liturgie geteilt und ist heute zu einem der deutlichsten Kennzeichen einer derzeitiger Spannung unter den Katholiken geworden. Dieser Unterschied in der Beurteilung moderner Kultur beeinflusst sicher die Liturgiereform.

Die Gläubigen: Das Wesen der Versammlung

Bei der Umsetzung von *Sacrosanctum Concilium* wurde besonderes Augenmerk auf das Wesen der feiernden Gemeinde gelegt. „Wenn Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist. Das gilt vor allem für die Feier der Messe – wobei bestehen bleibt, daß die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat – und für die Spendung der Sakramente“ (Nr. 27). Bei verschiedenen Gelegenheiten hat Papst Johannes Paul II. diese Thematik entfaltet, dass nämlich die Liturgiekonstitution die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* vorweggenommen habe; er sehe einen engen Zusammenhang zwischen beiden.¹³

Einer der auffälligsten Aspekte der Restauration ist das völlige Fehlen jeglicher theologischen Erörterung über die Rolle der Gemeinde. Kardinal Ratzinger geht überhaupt nicht auf sie ein, nicht einmal wenn er die Schriften von Romano Guardini zitiert, die so deutlich vom Wesen der versammelten Gemeinde handeln. Auch Nichols unterlässt jede Bemerkung über die theologische Bedeutung der Gemeinde. Da dieser Aspekt der liturgischen Erneuerung der modernen Kultur widerspricht, würde man erwarten, dass er von den „Restaurierern“ begierig angenommen werde.

Dieses Fehlen [sc. des Gemeindeaspekts] ist vielleicht der Sorge zuzuschreiben, die Betonung der Rolle der Gemeinde rühre von der Aufklärung her, mit ihrer Hervorhebung der Vernunft, der Person als Subjekt und des demokratischen Prinzips des souveränen Willen des Volkes. Außerdem verharren die „Restaurierer“ auf dem Standpunkt, dass die Ursprünge der Liturgischen Bewegung im Deutschland der 30er Jahre zu finden seien und schwächen dabei die Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit in anderen Ländern ab, wie z. B. in

¹³ Vgl. z. B. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie „*Vicesimus quintus annus*“ (4. Dezember 1988), Nr. 2. In: AAS 81 (1989) 897–918, hier 898f. Deutsch: Bonn 1989 (VApS 89) 5.

Belgien, England, Frankreich oder den Vereinigten Staaten. Vielleicht sehen sie in der Liturgischen Bewegung und ihrer Betonung der herausragenden Rolle der Laien einen Hinweis auf die „Volksideologie“ des Dritten Reiches. (James Carroll, der manches aus diesen Quellen der „Restaurierer“ entlehnt, stellt in *Constantine's Sword* ausdrücklich diese Verbindung her und geht sogar – in einer äußerst bizarren Weise – so weit, diese national-sozialistische „Volksideologie“ mit den amerikanischen „folk masses“¹⁴ nach dem II. Vatikanum in Verbindung zu bringen.)

Was auch immer der Grund dafür ist, dass es keine klare liturgische Volk-Gottes-Theologie gibt: die „Restaurierer“ sind allergisch gegen diese Theologie. Sie betonen uneingeschränkt die hierarchische Natur der Liturgie als Spiegelbild der hierarchischen Natur der Kirche selbst; die Rolle des Volkes in der Liturgie wird jedoch auf den Status vor dem II. Vatikanum zurückgestuft. Diese Art, die Rolle des versammelten Gottesvolkes zu vernachlässigen, greift ebenso auf die Architektur über. Die *Allgemeine Einführung in das Messbuch* von 2000 versucht zu Recht, diese beiden Aspekte, hierarchisch und gemeinschaftlich, zu verbinden: „Das Volk Gottes, das sich zur Messfeier versammelt, hat eine gemeinschaftliche und hierarchische Ordnung [. . .]. Der Kirchenraum soll so gestaltet sein, dass er den Aufbau der versammelten Gemeinde gleichsam widerspiegelt“ (Nr. 294). Nachdem die Rolle des zelebrierenden Priesters angesprochen worden ist, fügt das Dokument hinzu: „Wenn auch der Kirchenraum die hierarchische Gliederung der Gemeinde und die Verschiedenheit der Dienste andeuten soll, muss er doch ein geschlossenes Ganzes bilden, damit die Einheit des ganzen heiligen Volkes deutlich zum Ausdruck kommt“ (Nr. 294).

Da eine Theologie der Gemeinde fehlt, entsteht der Eindruck, dass die „Restaurierer“ den Bereich der Liturgie an eine der schlechtesten Seiten der modernen Kultur einfach anpassen, nämlich an ihren tief verwurzelten Individualismus.

Die Sorge um die wahre Lehre

Die liturgische Restauration ist auch vom Gefühl getragen, es gebe einen Bedarf, gewisse Tendenzen in Richtung einer Irrlehre zu korrigieren, die sich, so wird behauptet, seit dem Konzil durch neue liturgische Praktiken in die Kirche eingeschlichen habe. Die Sorge über diese Irrtümer ist eine der treibenden Kräfte dieser Reform. Da es eine enge Beziehung zwischen Gebet und Lehre gibt, hält man es für nötig, genau darauf zu achten, wie die nachkonziliaren Liturgiereformen zu einer falschen oder verschwommenen Lehre geführt oder diese zumindest toleriert hätten. Von all den Sorgen, die man aufzählen könnte, genügen zwei Hauptbeispiele: Der schwindende Glaube an die Realpräsenz und das Verwischen der priesterlichen Identität.

Viele „Restaurierer“ meinen, es gebe heute unter den Gläubigen einen signifikanten Schwund des Glaubens an die eucharistische Realpräsenz Christi und machen dafür die Umsetzung der liturgischen Dokumente nach dem II. Vatikanum verantwortlich. Versuche, diese Befürchtungen zu zerstreuen oder zumindest zu verringern, indem man auf andere mögliche Ursachen hinweist, sind nutzlos. Es lässt sich zum Beispiel zeigen, dass die ersten Umfragen aus den Jahren 1992 und 1994 ungenau formuliert waren. Außerdem gibt es

¹⁴ „Folk Masses“ entstanden in den 1960er Jahren und waren – ähnlich unseren „Jazz-Messen“ – v. a. durch neues Liedgut der (meist jugendlichen) Chöre geprägt. [Anm. d. Übers.]

keine Statistiken über die Glaubensansichten der Gläubigen aus der Zeit vor dem II. Vatikanum, mit denen neuere Umfrage verglichen werden können.

Dass vielleicht auch andere Faktoren mitgespielt haben, wird ignoriert. Man könnte zum Beispiel mangelhafte Katechese in der Zeit nach dem Konzil anführen oder besondere Schwierigkeiten, auf die die Zeitgenossen – insbesondere Jugendliche – bei traditionellen Erklärungen stoßen, weil einige Wörter und Begriffe in der modernen Physik verschieden verwendet werden. Aber selbst wenn das alles akzeptiert werden sollte, wäre die „Reform der Reform“ in der Liturgie in ihrer Rhetorik und Praxis noch immer stark vom Wunsch beeinflusst, die Realpräsenz und die entsprechende Verehrung der Eucharistie zu betonen. Der Aufstellungsort des Tabernakels, die Gesten der Anbetung (besonders das Knien während des gesamten eucharistischen Hochgebets) und das Wiederbeleben der Ewigen Anbetung gründen alle auf dem Wunsch, den Glauben an die Realpräsenz zu stärken.

Vom pastoralen Standpunkt aus handelt es sich vielleicht wirklich um ein echtes Problem; die inneren Gesetze der Liturgie sollten jedoch nicht aus aktuellen katechetischen Zwecken geändert werden. Man befürchtet, dass wir die Anbetung der eucharistischen Gestalten durch die Teilnahme an der Eucharistie als primäre liturgische Rolle der Gläubigen ersetzen.

Das Verwischen der Rolle des Priesters ist eine weitere Sorge. Unter den „Restaurierern“ gibt es den Versuch, das Priestertum der Gläubigen herunterzuspielen und die Rolle des Priesters zu betonen, der in der Person Christi, des Hauptes, handle. Dieses Motiv liegt Dokumenten zugrunde, die von der Kommunionsspendung durch Laien handeln und welche die umfassendere Rolle der Laien, wie sie in der Zeit nach dem Konzil üblich wurde, einschränken. Eine deutlichere Abgrenzung des Presbyteriums, das den Klerikern vorbehalten bleiben soll, gehört ebenfalls zu dieser Erneuerung. Man glaubt, dass der Rückgang an Berufungen andauern werde, falls nicht die einzigartige Rolle des Priesters betont und zwischen dieser Rolle und jener der Laien stärker unterschieden werde. (Es bleibt zu hoffen, dass wir nicht zur Praxis zurückkehren, Priester wieder auf Podeste zu erheben und sie als eine höhere Kaste zu behandeln und auf diese Weise versuchen, eine größere Zahl an Berufungen anzulocken.)

Unter weiteren besorgten Fragen, die die „Restaurierer“ aufwerfen, findet sich die Beobachtung, dass man in der heutigen liturgischen Katechese der eschatologischen Dimension der Liturgie – ihr Bezug zur himmlischen Liturgie, welche sie widerspiegelt – nicht angemessen Raum gebe. Dieses kulturelle Phänomen ist in der heutigen Liturgie, wo der Akzent häufig nur auf die betende Gemeinde im Hier und Jetzt gelegt wird, tatsächlich unübersehbar. Aber das ist nicht so sehr eine Frage der Reform als vielmehr der Katechese.

Der Wunsch nach einer inspirierenderen und erhebenderen liturgischen Musik und nach einem besseren Verständnis für die Rolle der Schönheit in ihrem Verhältnis zum liturgischen Gebet ist eine weitere Sorge, die viele für berechtigt halten – selbst jene, die nicht Befürworter der Restauration sind. Der Wunsch, die Liturgie von Banalität und Platitude zu befreien, ist ein allgemeines Anliegen. Hier bestehen die Unterschiede vorwiegend in der Ansicht darüber, wie sich dies erreichen lasse. Wie erwähnt, beharren die „Restaurierer“ meist auf dem Standpunkt, dass dies nur durch die Rückkehr zu früheren liturgischen und künstlerischen Quellen erreicht werden kann, besonders in der Musik und in der Architektur. Andere wollen dies auch in zeitgenössischen Ausdrucksformen suchen.

Der Plan für eine „Reform der Reform“

Welche Position nimmt Papst Johannes Paul II. ein? Im Jahr 1988, am 25. Jahrestag von *Sacrosanctum Concilium*, sandte er ein Schreiben über die liturgische Erneuerung an die Bischöfe und Priester in aller Welt.¹⁵ Dort skizzierte er das Gute, was aufgrund dieses Konzilsdokumentes geschehen ist, und die Probleme, welche noch vor uns liegen. Obwohl er die Schwierigkeiten, denen man begegnete, und die aufgetauchten Missbräuche nicht herunterspielte, ist sein Befund sehr positiv. Die nachkonziliare Umsetzung sieht er als Erfüllung des Konzilswunsches: „Diese Arbeit ist nach dem Leitprinzip des Konzils vorgenommen worden: Treue zur Tradition und Öffnung für einen legitimen Fortschritt. Darum kann man sagen, daß die Liturgiereform streng traditionsgebunden nach der ‚Norm der Väter‘ ist.“¹⁶ Und doch wissen wir, dass der Papst der Messfeier nach Tridentinischem Ritus die Tür öffnete und so der ganzen Kirche ein ambivalentes Signal vermittelte. Die Befürworter des Tridentinischen Ritus versuchen nun diese Praxis auszuweiten und hoffen, dass sie wieder in der Kirche vorherrschen werde.

Obwohl es nach 30 Jahren an der Zeit ist, objektiv und wissenschaftlich die Umsetzung und die Erneuerung, welche mit dem II. Vatikanum begann, zu untersuchen, sind die „Restaurierer“ an einer solchen Untersuchung oder an einer Vervollkommenung dessen, was begonnen wurde, nicht interessiert. Nichols z. B. ist unmissverständlich: „Unsere erste Aufgabe“, sagt er in *Looking at the Liturgy*, „ist, fürchte ich, eine negative; nämlich eine weitere Aushöhlung des liturgischen Erbes im westlichen Katholizismus zu verhindern und jeder weiteren Reformdosis zuvorzukommen, die in dieselbe Richtung geht wie jene nachkonziliare – obgleich einige hochrangige Liturgiewissenschaftler entschlossen sind, uns diese Medizin zu verabreichen.“

Was jedoch am wenigsten von der Bewegung der „Restaurierer“ erwartet wurde, ist der Schluss, zu dem sie gelangt sind. Kardinal Ratzinger ist überaus vorsichtig hinsichtlich einer weiteren Änderung und zögert, einen weiteren Bruch mit der unmittelbaren Vergangenheit zu verursachen. Seine Anhänger sind da beträchtlich dreister. Eamon Duffy drückt es so aus: „Konservative Diskussion in Sachen Liturgie ist zunehmend geprägt von der Befürwortung eines notwendigen Pluralismus.“ Dieses Zugeständnis an die Moderne scheint all dem, was gerade über die „Restaurierer“ und die zeitgenössische Kultur gesagt wurde, offen zu widersprechen; um es jedoch erneut versuchen zu können, gibt es für die „Restaurierer“ nur die Möglichkeit, zu den vorkonziliaren und konziliaren Quellen zurückzukehren, ohne zugleich das Konzil und die darauf folgende päpstlich kontrollierte Umsetzung völlig zurückzuweisen oder beides als Abweichung zu erklären.

Der Verwegenste und am meisten Provozierende ist Nichols. Er würde sofort jedem Priester und jeder Gemeinde erlauben, sich während des eucharistischen Hochgebets nach Osten zu wenden, wenn sie das wünschen. Er würde eine Rückkehr zum *Missale Romanum* von 1962 befürworten, jedoch mit der Möglichkeit, ein erneuertes *Sanctorale* und neue Präfationen aufzunehmen. Die Lesungen würden in der Volkssprache belassen, aber der derzeitige Lesezyklus würde geändert, um eine größere Kontinuität zu erreichen. Der *Novus Ordo* [sc. das *Missale Romanum* 1970] Pauls VI. würde nicht abgeschafft, aber nur in drei Fällen erlaubt sein: erstens als Quelle zur Entwicklung neuer Ritenfamilien in einigen Tei-

¹⁵ Vgl. Anm. 13.

¹⁶ Ebd. Nr. 4: AAS 81 (1989) 901.

len der Kirche mit „höherer Kultur“ (so wörtlich); zweitens für jene anglikanischen und lutherischen Gruppen, die mit der katholischen Kirche in irgendeiner korporativen Form Einheit suchen; und drittens „in jenen Gemeinden und religiösen Gemeinschaften der Lateinischen Kirche, welche das geschichtliche und geistige Erbe des lateinischen Ritus in seiner Vollform nicht wiedergewinnen wollen“. Er fügt folgenden sarkastischen Satz hinzu: „Der Fehler, zu welchem Paul VI. durch schlechten Rat verleitet wurde und viele Gläubigen eines bis dahin kanonischen, ja verbindlichen Ritus, an dem sie hingen, beraubte, darf nicht wieder gemacht werden.“

Dieser Pluralismus widerspricht natürlich dem klaren Grundsatz von Papst Paul VI., der den *Novus Ordo* als Erneuerung des römischen Ritus in seiner Gesamtheit betrachtete und nicht als die Schaffung eines neuen Ritus. Er befürchtete, dass eine Verschiedenheit der Gebräuche innerhalb des römischen Ritus zu Spaltungen führen würde. Diese Sorge taucht unter den „Restaurierern“ nicht auf. Der Pluralismus, für den sie nun gezwungenermaßen Partei ergreifen, wird als eine zu ertragende Last gesehen, als Zugeständnis an die Moderne, das sie machen müssen, wenn es ihnen gelingen soll, zu dem modifizierten Tridentinischen Ritus, den sie anstreben, zurückzukehren.

Es stellt sich die dringende Frage: Ist die Kurie, insbesondere die Gottesdienstkongregation, der restaurativen Bewegung, was die Liturgie betrifft, aufgesessen? Wenn man auf die Instruktion *Liturgiam authenticam* mit ihrer Rede von einer „neuen Ära liturgischer Erneuerung“ blickt, ist die Antwort ein klares Ja. Zudem erwähnt *Liturgiam authenticam* die Übersetzungsinstruktion *Comme le prévoit* von 1969, die ja durch das neue Dokument ersetzt werden soll, kein einziges Mal. Stattdessen wird zehn Mal *Varietates legitimae* zitiert, die Instruktion zur Inkulturation von 1994.¹⁷ Hat dieselbe Kongregation jedoch diese pluralistische Lösung akzeptiert? Meine Antwort darauf lautet: Nein. Die für unsere gegenwärtige römische Szene so charakteristischen zentralistischen Kräfte würden die Annahme eines solchen Pluralismus unmöglich machen.

Aber es ist nicht klar, wie die Gottesdienstkongregation es in Angriff nehmen wird, ihre Ziele zu erreichen. Vielleicht sind die Mitglieder jener Kongregation unsicher darüber, welche Richtung die „Reform der Reform“ nehmen und wie schnell sie umgesetzt werden sollte; sie sind nur überzeugt, dass eine Richtungsänderung nötig sei. Sie wollen vielleicht nicht einen sichtbaren und plötzlichen Bruch mit jenen Änderungen verursachen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil und Papst Paul VI. in Gang gesetzt wurden. Meiner Vermutung nach würden sie eine Ausweitung des Tridentinischen Ritus unterstützen, verbunden mit einer wohlüberlegten Einführung in den Gebrauch jener Elemente, die Nichols erwähnte, und dann hoffen, dass mit der Zeit die gesamte lateinische Kirche – ganz langsam aber sicher von immer restriktiveren Dokumenten angestachelt – in eine konservative-re, vorkonziliare Richtung schwenken würde. Auf diese Weise würde das Ruder anders geführt und das ganze Schiff behutsamer in eine neue Lage gebracht.

In dieser Hinsicht können wir nur auf deutlichere Zeichen ihrer Absichten warten. Eines ist sicher: die restaurative Bewegung wird bald eine klarere Theologie formulieren müssen, wenn sie erfolgreich sein soll. Es kann nicht bloß bei einer Ablehnung der nachkonziliaren

¹⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37–40) „*Varietates legitimae*“ (25. Januar 1994), Nr. 37–40. In: AAS 87 (1995) 288–314. Deutsch: Bonn 1994 (VApS 114).

liturgischen Reformen bleiben. Ansonsten ist die Bewegung dazu verurteilt, nur subjektive Auswahl-Liturgien zu fördern. Eamon Duffy hat es in seinem Albert Kardinal Meyer-Vortrag deutlich so ausgedrückt: „Dass Rufe, den liturgischen Strom noch umzukehren, realistisch seien – selbst wenn man sie als wünschenswert betrachtet –, dafür ist zu viel Wasser unter den Brücken des Tiber geflossen. Der kulturelle Zeitpunkt, welcher der gesamten *Catholica* das erneute Auferlegen einer einheitlichen und umfassenden liturgischen Kultur gestatten würde, ist vorbei.“

Statt erbitterte Kontroversen über „Erneuerung“ gegen „Restauration“ und die damit verbundene gesteigerte und unglückliche Rhetorik zu schüren, könnte die römische Gottesdienstkongregation stattdessen versuchen, nun einen Konsens in der Kirche darüber zu erreichen, was bei der Erneuerung wirklich vorteilhaft war und was an der gegen sie gerichteten Kritik berechtigt ist. Dieser Zugang scheint mehr in Einklang zu stehen mit dem, was Papst Johannes Paul II. zur Sprache brachte.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

*Altarräume für die Zukunft**

Die Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien¹

1. Liturgieräume – 40 Jahre danach

In absehbarer Zeit bereits vor 40 Jahren ereignete sich am 4.12.1963 die historische Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils.² Damit wurden die Bestrebungen der vorangegangenen Liturgischen Bewegung³ in den Rang einer offiziellen Liturgieerneuerung der Kirche gehoben. Dadurch aber wurden auch die Überlegungen über die Gestalt liturgiegerechten Raumes und seiner Ausstattung, wie sie bereits durch die Liturgische Bewegung angestoßen waren, aufgegriffen und weiterentwickelt. Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ sagt in ihrem Artikel 124, Absatz 3: „Beim Bau von Kirchen ist sorgfältig darauf zu achten, dass sie für die Durchführung der liturgischen Feiern und für die Verwirklichung der tätigen Teilnahme der Gläubigen geeignet sind.“ Dies gilt natürlich auch für Renovierungen und Adaptierungen alter Kirchen. Artikel 128 fordert dezidiert neue und revidierte offizielle Richtlinien für derartige Prozesse. Einen markanten Richtpunkt in der Entwicklung stellen die entsprechenden Stellen der Allgemeinen Einführung in das Messbuch dar.⁴

Von völlig neu errichteten Kirchenbauten einmal abgesehen begannen die allermeisten Gemeinden nach und nach, Liturgieräume und liturgische Funktionsorte mit der durch das Konzil angestoßenen erneuerten Gestalt der gottesdienstlichen Feiern in Einklang zu bringen. Dabei war man naturgemäß oftmals vor die Aufgabe gestellt, diese Erneuerung im Einklang auch mit den künstlerischen Vorgegebenheiten historischer Kirchenbauten zu meistern. Oft kam es dabei zu bloß „provisorischen“ Lösungen, oft zu einseitigen Gestaltungen, gar nicht selten auch zu „Lösungen“, die unter dem Blickpunkt des erneuerten Liturgieverständnisses, aber auch in künstlerischer Hinsicht, in Wirklichkeit (noch) keine waren!

Inzwischen sind vier Jahrzehnte vergangen. In dieser Zeitspanne konnte die Sensibilität für die Authentizität der Gestalt wachsen. Auch lernte man aus Erfahrungen und zog Vergleiche. Nicht zuletzt war die Liturgiewissenschaft durch manche Studie und Publikation in

* Eine Kurzform dieses Beitrags wird in Gd 36 (2002) Nr. 13/14, S. 98–100 erscheinen.

¹ Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien. Hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien im Auftrag der Diözesankommission für Liturgie. Wien 2001 (Impulse für die pastorale Arbeit 30). Die „Richtlinien“, von Erzbischof Kardinal Dr. Christoph Schönborn im Wiener Diözesanblatt vom März 2001 / Nr. 3 amtlich verlautbart, wurden über die Dechantenkonferenzen der drei territorialen Bischofsvikariate allen Pfarrgemeinden zugeleitet; vgl. Richtlinien, 22f.

² Vgl. AAS 56 (1964) 97–138.

³ Vgl. beispielsweise J. E. LENGELING, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text und Kommentar. Münster 1964 (RLGD 5/6) 38*ff und A. REDTENBACHER, Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. Mit einer Einführung. In: ON 27 (1988) 5A (= Sonderreihe Dokumentation Heft 5), 1ff, hier weitere Literatur.

⁴ Vgl. AEM Nr. 253–280.

der kritischen Reflexion ein Stück vorangekommen.⁵ Albert Gerhards bemerkt, dass „nach der großen Bautätigkeit der Nachkriegszeit und der Umgestaltungsphase im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils das Thema für lange Zeit erledigt schien. [. . .] Doch setzte schon in den achtziger Jahren⁶ eine Neubesinnung auf den Raum und seine Ausgestaltung ein. Man spürte, daß die Vernachlässigung dieses Themas nicht folgenlos für Liturgie und Gemeindeleben bleiben konnte. In den letzten Jahren befassen sich zunehmend Gemeinden mit der Ordnung des Kirchenraumes. Häufig steht dahinter ein Unbehagen [. . .], Liturgie gegen den Raum zu feiern“⁷. Die offizielle Liturgiereform hatte in Bezug auf den Kirchenraum manches offen gelassen. Zum einen hatte sie klar auf Defizite aufmerksam gemacht, zum anderen bot sie für manche Aufgaben der Kirchen- und Altargestaltung noch keine wirklich überzeugenden Lösungen.⁸ Als Richtschnur für eine diesbezügliche Weiterentwicklung und Vertiefung müsste vor allem die „theologisch-systematische“ Reflexion der gottesdienstlichen Vollzüge selbst maßgeblich sein, denn auch der Raum hierfür muss sich nach der theologischen und symbolischen „Vermittlungsgestalt“ befragen lassen, die wie die Feier selbst auf „das Geheimnis von Gottes Gegenwart unter den Menschen“⁹ verweist. Michael Kunzler stellt lapidar fest: „Die gestellte Aufgabe ist noch lange nicht erledigt, auch nicht nach den Reformen des 2. Vaticanums.“¹⁰

⁵ Aus der Fülle der Literatur und offiziöser Verlautbarungen: A. ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt. Freiburg 1984; H. B. MEYER, Was Kirchenbau bedeutet. Freiburg 1984; J. EMMINGHAUS, Gestaltung des Altarraumes. Neu bearbeitet von R. Pacik. Salzburg 1985 (TLKÖ 11); J. EMMINGHAUS, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg 1987 (GDK 3) 347–416; B. KAHLE, Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 1990; Funktion und Zeichen. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum. Hg. W. Bergthaler – Ph. Harnoncourt [u. a.]. Graz 1992; E. NAGEL, Neue Raumkonzepte. Versuche, alte Kirchenräume mit der erneuerten Liturgie in Einklang zu bringen. In: Gd 32 (1998) 117; K. RICHTER, Heilige Räume. In: LJ 48 (1998) 249–264; In der Mitte der Verammlung. Liturgische Feierräume. Hg. A. Gerhards. Trier 1999 (Liturgie und Gemeinde 5); K. RICHTER, Kirchenräume – Kirchräume. Die Bedeutung des Kirchenraumes für eine lebendige Gemeinde. Freiburg [u. a.] ²1999; Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ³2000; K. RICHTER, Verschiedene Wege nach Rom? Prozessionskirche versus Communio-Raum. In: KuKi 64 (2001) 148–150; W. ROEMER, Abbild des Himmels: Zur Theologie des Kirchengebäudes. Kevvelaer 2001; Weiterentwicklungen werden sichtbar, wenn man z. B. auch weiter zurückblendet und Einblick nimmt in: J. A. JUNGSMANN, Der Gottesdienst der Kirche. Innsbruck 1962, hier 64–68. Auf die neuerdings wieder aufgenommene Diskussion über die Ostung des Kirchenraumes bzw. der Gebetsrichtung und die damit eng verbundene Frage der Stellung des Priesters und des Altares „versus populum“, können wir hier nicht eingehen, vgl. dazu: O. NUSSBAUM, Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe [1971]. In: DERS., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hg. A. Gerhards – H. Brakmann. Paderborn 1996, 50–70; A. GERHARDS, „Blick nach Osten!“ Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus. In: Liturgia et Unitas. FS B. Bürki. Hg. M. Klöckener – A. Join-Lambert. Fribourg 2001, 197–217.

⁶ In der Erzdiözese Wien bereits seit Mitte der 70er Jahre nachweislich bemerkbar (Anm. d. Verf.).

⁷ In der Mitte der Verammlung (s. Anm. 5) 5.

⁸ Ebd. 19.

⁹ Ebd. 7.

¹⁰ M. KUNZLER, Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995 (AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie 10) 240.

2. Im Gespräch: Liturgie – Gemeinde – Kunst – Denkmalpflege – Bau

Die Schwelle von vier Jahrzehnten bedeutet auch in rein baulicher Hinsicht oftmals eine Zäsur: Wer vor über 30 oder gar 40 Jahren seinen Gottesdienstraum gebaut oder renoviert hatte, sieht sich heute vor die Situation gestellt, wieder renovieren zu müssen. Die Erfahrungswerte der 40 Jahre, das Weiterdenken in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht (wenn auch im Fragment), ein neu erwachtes Gespür für das historisch Gewachsene und die ange-deuteten Bauerfordernisse nach langen Zeitspannen: Dies zusammen führt vielerorts zu einen veritablen Boom an Altarraumerneuerungen, zum geringen Teil auch zu Neubauten.

In etlichen Diözesen des deutschen Sprachgebietes wächst in diesem Zusammenhang die Erfahrung, dass man mit den bislang vorhandenen Strukturen angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen nicht mehr bzw. nur unzulänglich zurechtkommt.¹¹ Das Zusammenspiel der Bereiche: Liturgie, Gemeinde, Kunst, Denkmalpflege und Bau untereinander ist oft nicht ausreichend abgestimmt. Dazu gesellt sich die Tatsache, dass Gemeinden und Verantwortliche vielfach auch liturgietheologisch nicht hinreichend vorbereitet waren und zum Teil auch heute noch nicht sind, um sachgerecht Liturgieräume zu gestalten. Altarraumerneuerungen oder Kirchenneubauten stellen immer Chance, Herausforderung und Anforderung dar, Gemeinden mit grundlegenden Inhalten des Liturgieverständnisses vertraut zu machen und müssten aus diesem pastoralliturgischen Grund genutzt werden. Dies setzt einerseits hohe Kompetenz, andererseits sensible Kooperationsbereitschaft voraus. In der Erzdiözese Wien beschritt man daher den Weg, in einem eigenen Gremium alle genannten Bereiche kooperativ zusammenzuführen.¹² Es umfasst den Bauamtsleiter, den Diözesankonservator, den Liturgiereferenten des jeweiligen territorialen Bischofsvikariates, die Vertreter der Pfarrgemeinde und Architekten, die dem jeweiligen Projekt beigezogen werden. Der Kreis tritt an Ort und Stelle zusammen, um mit der Gemeinde und deren Vertretern zu beraten. In den meisten Fällen sind mehrere Treffen erforderlich, um alle Aspekte abzustimmen und Entwürfe zu erarbeiten. In vielen Fällen werden Künstler beauftragt. Wenn es zu künstlerischen Ausschreibungen kommt, fungiert das Gremium auch als Jurie, sodass nicht über die Köpfe der betroffenen Gemeinde von außen oder „oben“ hinwegentschieden wird. Schließlich konfrontiert der Diözesankonservator das Bundesdenkmalamt mit dem endgültigen Entwurf. Bisweilen kann es bei diesem Vorgang innerhalb der Gemeinde oder

¹¹ Instrukтив waren dazu die Erkenntnisse, die Teilnehmer und Verfasser bei der Frühjahrstagung der AKL-Junior in München/Fürstenried gewinnen konnten. Anlässlich des Themas „Funktion und/oder Ästhetik? Zur Theologie des Kirchenbaus“ war es möglich, in mehrere realisierte Projekte und vor allem in das Zusammenspiel beteiligter kirchlicher, künstlerischer und denkmalpflegerischer Instanzen Einblick zu gewinnen; das Beispiel der Herz-Jesu-Kirche in München-Neuhausen war in dieser Hinsicht drastisch. Dazu (allerdings ungenügend): H. SPÄTH, Kirchenführer – Theologisch. Die neue Herz-Jesu-Kirche in München-Neuhausen. Theologische Deutungen und Reflexionen. München [o. J.]; und in: Begegnung. Hefte für den Dialog zwischen Kirche und Kunst 2000/2001 (H. 17) 37–42; auch: M. RÖMISCH, Pfarrkirche Herz Jesu München-Neuhausen. Lindenberg 2002 und: DIES., Kirchenführer – Architektur. München [o. J.]. Ähnliches wird aus anderen Diözesen berichtet. Die Erzdiözese Wien versucht mit dem im Folgenden beschriebenen Modell des „Altarbeirates“ und der neuen „Richtlinien“ – wie Erfahrungen bereits zeigen, erfolgreich – dem Auseinanderdriften beteiligter Interessen aus pastoralliturgischer Verantwortung zu begegnen.

¹² Der sogenannte „Altarbeirat“ tagt für gewöhnlich als „kleiner Altarbeirat“, in Sonderfällen als erweiterter und „großer Altarbeirat“.

mit dem Bundesdenkmalamt zu Spannungen kommen.¹³ Lassen diese sich nicht auflösen, wird das Gremium erweitert um den Vertretern des Bundesdenkmalamtes, den Vorsitzenden der Diözesanliturgiekommission, den erzbischöflichen Zeremoniär und weitere Vertreter der Pfarrgemeinde.¹⁴ Zur Bestandsaufnahme und Reflexion trifft das Gremium sich mit allen drei Liturgiereferenten der territorialen Bischofsvikariate auch einmal jährlich auf Diözesanebene, und über seine Arbeit wird in der Diözesanliturgiekommission regelmäßig berichtet.¹⁵

Wesentlich an diesem kooperativen Vorgang ist vor allem der theologische Lernprozess in der Gemeinde über Liturgie und gottesdienstliche Vollzüge im Blick auf den zu gestaltenden Raum: Ein Bildungsvorgang möglichst vieler Ebenen der Verkündigung wird angestrebt (Vorträge, Pfarrblatt, Befassung des Pfarrgemeinderates und Liturgieausschusses mit dem Thema, Gesprächsrunden, Studienfahrten und Besichtigungen von gelungenen Gestaltungen etc.). Wenn die Gemeinde nicht von sich aus schon in einen solchen Vorgang eingetreten ist, ist es Aufgabe des Gremiums, dafür Sorge zu tragen.

3. Kirchenpädagogischer Prozess mit liturgietheologischem Anspruch

Pastoralliturgisch und pastoraltheologisch handelt es sich hier zugleich auch um ein gutes Stück „Kirchenpädagogik“, wie sie neuerdings immer vehementer gefordert und besser wohl kaum greifen kann, als entlang eines solchen Gestaltungsprozesses.¹⁶ Kirchenräume sind ja immer sinnlich-symbolhafte Ausdrucksgestalten des Glaubens. Sie können und sollen auch heutigen Zeitgenossen in ihrer vom Vollzug der Liturgie geprägten Aussage erschlossen werden: historisch und aktuell. In dieser Perspektive gilt es dann vor allem bei Adaptierungen und Renovierungen die Balance zwischen dem (historischen) Raum und der heute Gottesdienst feiernden Gemeinde zu suchen: Raum und Liturgie dürfen sich dabei nicht wechselseitig behindern.¹⁷ Das eine gewinnt aus dem anderen an Tiefe und Aussagekraft. Beide stehen in Wechselwirkung zueinander.

Ohne diese Räume bzw. Orte kann es gar keine liturgische Versammlung geben. Ohne eine sich zur Liturgie versammelnde Gemeinde gibt es aber auch keinen liturgischen Raum. Wenn Kirche feiert, kann sie es immer nur jeweils an einem konkreten Ort.¹⁸ Dies steht nicht in Widerspruch, sondern verstärkt die neutestamentliche Abhebung vom außer- und vorchristlichen Verständnis von Tempel und Kult.¹⁹ Denn: „Epì tò autó ist wohl die älteste

¹³ Wenn festgefahrene Konfliktsituationen, die eine konsensuale und sachgerechte Lösung verhindern, entstanden sind.

¹⁴ Seit Inkrafttreten der Neuregelung war dies noch nicht der Fall gewesen.

¹⁵ Mit Ausnahme des Bauamtsleiters sind alle Mitglieder zugleich Angehörige der Diözesanliturgiekommission, sodass eine ständige Vernetzung gewährleistet ist.

¹⁶ Dazu das Themenheft BiLi 74 (2001) Heft 2, Kirchenraum und Gemeindeentwicklung; darin insbesondere: G. ADAM, Kirchenpädagogik. Zu Ansatz und Perspektive eines gemeindepädagogischen Neuaufbruchs, 91–101; hier weitere Literatur.

¹⁷ Liturgie kann nicht gegen den Raum gefeiert werden, denn er ist selbst Bestandteil der gottesdienstlichen Feier. Dazu: A. GERHARDS, Der Kirchenraum als Liturgie. In: Domus orationis. Hg. C. Bayer – K. Schein. Mönchengladbach 1994, 31–36, hier: 43.

¹⁸ „Kirche ist je an einem Ort, oder sie ist gar nicht“: J. CORBON, Liturgie aus dem Urquell. Übertragen u. eingeleitet von H. U. von Balthasar. Einsiedeln 1981 (ThRom 12) hier 97.

¹⁹ Vgl. R. BERGER, Neues Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg – Basel – Wien ²1999, 383: Art. Ort, liturgischer, und: 248–251: Art. Kirche[ngebäude].

Bezeichnung des liturgischen Raumes: Alle kamen zusammen ‚an einem Ort‘ (Apg 2,1). ‚Ekklesia‘ und ‚Epì tò autó‘ ergänzen sich insofern, als die Gemeinschaft gemeint ist, die sich u. a. dadurch konstituiert, daß sie an einem Ort zusammenkommt“²⁰. Versammlungs-orte sind zunächst aus diesem rein „funktionalen“ Grund unlöslich mit der gottesdienstlichen Feier verbunden. Sie bekommen aber – zumal bei immer wiederkehrender Verwendung – Teil an der Sakramentalität und der liturgischen Feier selbst und gehören mit zum leiblichen Realismus christlicher Liturgie: von daher erhalten sie ihre eigene Prägung. Die menschlich leibgebundene Dimension des Heils kann gerade bei der liturgischen Feier nicht ausgeblendet werden, wo es zugleich um den von der feiernden Gemeinde bewohnten Raum geht.²¹ Von da gewinnen die Gestaltungselemente eines Kirchenraumes eine neue und zusätzliche Dimension – in Abhebung zu jeder anderen soziologischen Versammlung. Sie nehmen selbst an der sakramentalen Zeichenfunktion teil, die dem liturgischen Geschehen und der gläubigen Versammlung als erfahrbarer Leib Christi an diesem Ort und in diesem Raum zukommt. Nicht nur der Versammlung (als erfahrbarer Leib Christi), nicht nur der liturgischen Feier selbst, sondern auch dem örtlichen Raum – als die stets aufs Neue aufgesuchte „Wohnung“ der Gemeinde – eignet daher sakramentale Qualität und damit allen „Funktionsorten“ des Raumes, die dadurch eine eigene Tragweite in ihrer Zeichenhaftigkeit erhalten. Die durch die Liturgie vermittelte und reale Gleichzeitigkeit mit der Erhöhung des Herrn in Tod und Auferstehung, von der aus das Licht des Mysteriums sich in der endzeitlichen Welt ausbreitet, sind die Quelle und der ständige Garant der Qualität des liturgischen Raumes und seiner Funktionsorte in ihrer sakramentalen Dimension.²²

Diese grundlegenden liturgietheologischen „essentials“, die in Folge der Liturgiereform sowohl in offiziellen Verlautbarungen wie in liturgiewissenschaftlicher Forschung in den Blick kamen, sind konkret anzuwenden und pastoralliturgisch auf die je lokale Situation und Aufgabenstellung hin umzusetzen.²³ Ohne den geforderten „kirchenpädagogischen Prozess“ wird dies nicht abgehen. Er wird bei diesen grundlegenden Zusammenhängen ansetzen und sie im Einzelnen für alle Gestaltungselemente und die gesamte Raumdisposition konkret weiter- und zu Ende denken müssen, soll die Gemeinde ihr Haus tatsächlich liturgisch „bewohnen“ können. Liturgiewissenschaftlich gesehen bedeutet die Beschäftigung mit der Gestaltung und Architektur im eigenen Sinne Theologie, die sich am „Objekt dieser Beschäftigung“ selbst ausdrückt und vermittelt.²⁴ Daran müssen die Praxis liturgischer Raumgestaltung und der „kirchenpädagogische“ Prozess sich orientieren. Hier fallen auch die theologische Wirklichkeit des Sakramentalen und die anthropologische Bedeutung von „Räumen“ zusammen und durchdringen einander: Räume des Menschen wollen durchwohnt werden und sie sind Symbol für die Gegenwart ihres Besitzers, mehr noch:

„sie sind ein Symbol für ihn selbst. Wie aufgeräumt, wie eingerichtet, wie sauber usw. – all das zeugt von dem darin Wohnenden. Als Symbol einer Person, das unendlich viel über den Wohnungsinhaber verrät, kommt der Wohnung geradezu etwas Intimes zu; man darf sie nur betreten,

²⁰ KUNZLER (s. Anm. 10) 239.

²¹ Vgl. CORBON (s. Anm. 18) 101.

²² Ebd. 98.

²³ Dazu instruktiv und kurz: P. J. CORDES, *Actuosa participatio* – tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften. Paderborn 1995, 130–139 hier: b) räumlich.

²⁴ Vgl. M. KUNZLER, *Liturgiewissenschaft*. Paderborn 2001 (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen) 62.

wenn der Besitzer einen hereinbittet und das Symbol seiner Wohnung auf den Besucher einwirken lässt. Die Kirche ist für das Christentum nicht die Wohnstatt Gottes, sondern der Gemeinde, in deren Mitte Gott anwesend ist. So wie eine Gemeinde sich versteht, wie sie feiert, welche Strukturen in ihr gegeben sind und welchen Glauben sie lebt und weitergibt – das alles zeigt sich auch in der Kirche als dem Raum, den die Gemeinde durchwohnt.“²⁵

4. Liturgietheologie in konkreter pastoraler Anwendung

Einem liturgiewissenschaftlichen Grundaxiom folgend, dass nämlich, was konkret Liturgie sei, aus der Erhebung des unmittelbaren Feiervollzuges bzw. Textverlaufes sich zeigt, die dann einerseits im „theologischen Kommentar“²⁶, andererseits in pastoralliturgischer Umsetzung²⁷ inhaltlich auszuschöpfen und ans Ziel zu bringen ist, gehen auch die neuen „Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und die übrigen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien“ vor. Sie gehen in ihrem Duktus direkt und unmittelbar aus den liturgischen Texten und den zugehörigen offiziellen Einleitungen bzw. auch aus den Anstößen, die sich im Text der Liturgiekonstitution des Konzils finden, hervor. Sie schöpfen theologisch insbesondere aus den Texten der Altarweihe, aus Texten der zugehörigen Messformulare, aus der Allgemeinen Einführung in das Messbuch, der Pastoralen Einführung in das Lektionar, aus der Liturgiekonstitution, sowie ergänzend auch aus dem Katechismus der Katholischen Kirche und dem CIC von 1983.²⁸ Vereinzelt werden auch Textaussagen einiger Präfationen aus dem Verlauf des Kirchenjahres herangezogen.²⁹ Die unmittelbare Nähe zu den Texten der Liturgie selbst als erste Quelle der „Richtlinien“ sichert zum einen die Objektivität der Aussagen auch in theologischer Hinsicht, gewährleistet zum anderen, dass die Anleitungen nicht allzu engmaschig formuliert sind. Darüber hinaus regen sie in den Kernpunkten ein gutes Maß an anzustrebender Qualität an.

Die „Richtlinien“ sind zugleich offen für konkrete Gemeindesituationen, geben praktische Hinweise für die Verwirklichung und bleiben klar in jenen Aussagen, die die Mitte dessen betreffen, was liturgietheologisch jeweils Sache ist. Im Einzelnen behandeln sie im Hauptteil: Altar – Ambo – Vorstehersitz – Tabernakel und sein Ort – Kreuz, Kerzen, Altarschmuck – Osterleuchter und Aufbewahrung der Öle – Taufort und Taufbecken – Erneuerte Liturgie in alten Kirchen. Ein theologisches Vorwort des Erzbischofs bildet den Einstieg; Systemskizze, Literaturverzeichnis, amtliche Veröffentlichung und Ansprechpartner für die Pfarrgemeinden bilden den Anhang.

Inzwischen wurden ein ganze Reihe von Projekten in den drei territorialen Vikariaten der Erzdiözese Wien nach den neuen Richtlinien realisiert.³⁰ Sie alle zeigen realistische und

²⁵ Ebd. Sowie ders. unter Berufung auf Romano Guardini auch in: KUNZLER (s. Anm. 10) 226f.

²⁶ Vgl. R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001, 31f; vgl. dazu die Rezension des Werkes: A. REDTENBACHER, in: HfD 55 (2001) 300f.

²⁷ ... zu der natürlich maßgeblich „Mystagogie“, also so etwas wie der „kirchenpädagogische“ Prozess, aber auf allen Ebenen der Verkündigung, dazugehören muss!

²⁸ Bereits unter Berücksichtigung der *Institutio generalis Missalis Romani*, ³2000, Nr. 288–318.

²⁹ Die 3. Weihnachtspräfation, die 5. Osterpräfation, die Präfation von Allerheiligen.

³⁰ In der Erzdiözese Wien wird für den Altar hinsichtlich der Materialwahl eine klare Profilierung angestrebt. Wie immer schwierig stellen sich Gestalt und vor allem Positionierung des Ambos dar, dazu in aller Kürze instruktiv: B. KRANEMANN, Wort – Buch – Verkündigungsort. Zur Ästhetik der Wortverkündigung im Gottesdienst. In: *Liturgia et unitas* (s. Anm. 5) 57–72, bes. 70–72; vgl. auch: A. DAMBLON, Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vaticanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten. Düsseldorf 1988.

gelungene Lösungen, die sowohl liturgischen Ansprüchen gerecht werden als auch aussagekräftig genug sind und Feier und Raum in die erwünschte Wechselwirkung setzen (s. u. den Anhang). Die Wiener „Richtlinien“³¹ zur Altarraumgestaltung wurden für die Praxis von Gemeinden, Bauämtern und Künstlern erarbeitet und stellen einen liturgietheologisch fundierten Leitfaden und Begleiter für den pastoral so wichtigen Prozess der Altarraum- bzw. Kirchenraumgestaltung dar. Neugestaltung oder Adaptierung eines Liturgieraumes stellen einen Vorgang mit langen Wirkungen für die Zukunft einer Gemeinde und ihres Gottesdienstes dar. Dazu bildet der Raum mit seiner Symbolaussage auch für Fernstehende inmitten einer säkularisierten Welt ein wichtiges Zeichen und ist Träger einer Botschaft. Der Kirchenraum ist gleichsam die sakramentale, in Form und Material der Welt hineingeprägte Außenhaut des Geschehens im Mysterium der Liturgie selbst, das sich im Raum vollzieht. Darum ist seine Gestaltung gerade heute ein nicht zu unterschätzender Ausdruck, ja ein Angelpunkt des Verstehens für alle, die Liturgie feiern, und für diejenigen säkularisierten Zeitgenossen, die dem Kirchenraum nicht als Vollziehende, sondern als Betrachtende – aus welchen Motiven immer – begegnen. Auch für sie kann der Kirchenraum zur Botschaft und Verkündigung des Glaubens an jenen nahen Gott werden, der mit den Menschen ist und mit ihnen wohnt.³²

Anhang

*Fertiggestellte Altarräume seit Inkrafttreten der neuen Richtlinien*³³

A. *Bischofsvikariat Wien – Nord (Unter dem Manhartsberg)*

Senning (Lorenz)
Gnadendorf (Wilfing, Schreiber)
Wenzersdorf (Wilfing, Schreiber)
Manhartsbrunn (Schinagl)

B. *Bischofsvikariat Wien – Stadt (Großstadtgebiet)*

Friedhofskirche zum hl. Karl Borromäus; „Luegerkiche“ am Zentralfriedhof (Wehdorf, Höfinger)
Endresstraße (Lorenz)
Lorettokapelle/Augustiner Kirche (Team)

C. *Bischofsvikariat Wien Süd (Unter dem Wienerwald)*

Unterwaltersdorf (Moosmann)
Grillenberger (Höfinger)
Wimpassing (Mang)

³¹ Mancherorts inzwischen als „das Wiener Modell“ bekannt.

³² Die kulturgeschichtliche Dimension des Glaubens wird in Zukunft von wachsender Bedeutung sein, wenn der Glaube der Kirche vor Ort immer mehr Zeitgenossen zuallererst (mitunter fast nur) im gestalteten Kirchenraum begegnet. So: BLASBERG – KHUNKE, „Zu diesem Heft“. In: BiLi 74 (2001) 82f. Unter anderer, nicht minder bedeutender Perspektive: G. BRÜSKE, Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft. In: LJ 51 (2001) 151–171, hier besonders: 5. Gedächtnisräume und Kirchenräume, 166ff.

³³ Ab dem Jahr 2001; die Namen in Klammern nennen die Architekten bzw. Künstler des jeweiligen Projektes.

Wiener Neudorf (Demblin)
 Föhrenau (Gnilsen)
 Wolfsgraben (Pfarrgemeinde)

In Ausführung oder in Planung befinden sich:

A. Bischofsvikariat Wien – Nord (Unter dem Manhartsberg)

Klein Engersdorf (Höfinger)
 Wilfersdorf (Müller – Funk)
 Neudorf
 Nappersdorf
 Wolfpassing
 Karnabrunn
 Untersiebenbrunn
 Korneuburg

B. Bischofsvikariat Wien – Stadt (Großstadtgebiet)

Votivkirche (Zehetner)
 Ober St. Veit (Kriebel)
 Währing St. Gertrud (Ebner)
 Kaiserebersdorf (Geiswinkler & Geiswinkler)
 Floridsdorf
 Maria Hietzing
 Neusimmering
 Kirche Am Hof
 St. Rochus

C. Bischofsvikariat Wien – Süd (Unter dem Wienerwald)

Wiener Neustadt – Neukloster (Höfinger)
 Achau (Mahr, Schreiber)
 Sulz im Wienerwald

Bereits vor Inkrafttreten der neuen Richtlinien, aber schon in enger Zusammenarbeit der Bereiche: Liturgie, Gemeinde, Kunst, Bau wurden fertiggestellt³⁴:

A. Wien – Nord

Bildungshaus Groß-Rußbach (Hofmeister)
 Rechnitz (Team)
 Höbersbrunn (Perschl, Schreiber)
 Großenzersdorf (Pfarrgemeinde, Gnilsen)
 Bad Pirawarth (Huber)
 Poysdorf – Brunnengasse
 Oberstinkenbrunn

B. Wien – Stadt

Jedlese (Hoffmann)
 Aspern (Demblin)

³⁴ In der Übergangsphase vor der Neuregelung, bzw. bereits nach den neuen Richtlinien, ohne dass diese bereits offiziell in Kraft gesetzt waren (1995–2000).

Hildegard Burjan Kapelle der CS (Höfinger)
 Franziskus – Friedenskapelle (Höfinger)
 Altlerchenfeld (Team)
 St. Benedikt am Leberberg (Zehetner)
 Christus, Hoffnung der Welt, Donauplatte (Tesar)
 St. Ulrich (Schlauß)
 Hernals (Schmid)
 Cyrill und Method (Häuselmayer)
 Hetzendorf (Lorenz)

C. Wien – Süd

St. Ägidius im Steinfeld (Lorenz)
 Pfaffstätten (Höfinger)
 Gramatneusiedel (Pundy)
 Erlach (Ebner)
 Hollenthon (Pfarrgemeinde)

Stephan Schmid-Keiser, Immensee

Bewegtes liturgisches Leben in Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert

Unter dem Titel „*Liturgie in Bewegung*“¹ ist ein Buch erschienen, das in betont geschichtlichem Interesse die gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jh. zur Darstellung bringen will. In einem mehrsprachigen Gebiet wie der Schweiz und ihrer konfessionell und religiös stark durchmischten Identität in Vergangenheit und Gegenwart muss ein solches Vorhaben besonders herausfordern. An der vorliegenden Publikation interessiert nicht zuletzt, welche Profile die „Liturgie“ als ritualisierte Form des Glaubensausdrucks in christlichen Kirchen der Schweiz im vergangenen Jahrhundert entwickelt hat. Schließlich dokumentiert der vorliegende Band den „Beginn der Erforschung der Liturgie in der Schweiz im 20. Jh.“, so der Mitherausgeber Bruno Bürki in einer persönlichen Notiz.

Das Forschungsprojekt steht von Beginn weg unter ökumenischen Vorzeichen. Es stellt sich dem Thema „*Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen*“. Die Herkunft der von 20 Männern und 4 Frauen am Freiburger-Kolloquium im März 1999 vertretenen Beiträge verweist auf verschiedene Perspektiven: allgemein-geschichtlich und christkatholisch (je 1), evangelisch-reformiert (9), römisch-katholisch (12). Vier Beiträge sind in deutlich ökumenischer Perspektive geschrieben. Aus orthodoxer Perspektive liegt keine Untersuchung vor. Sie war denn auch am Kolloquium nicht vertreten. Zudem war ein von den beiden Herausgebern Klöckener und Bürki gemeinsam verfasster Artikel über das „Unterschiedliche Konzept von kirchlicher Ordnung und gottesdienstlicher Improvisation“ geplant. Dieser an sich spannenden Thematik ist nun kein Abschnitt im vorliegenden Band gewidmet, was aufgrund der Anlage des Kolloquiums verständlich ist. Dieses wollte laut Bürki „ein Inventar von möglichst vielem, was sich ereignet hat und was in diesem Jahrhundert unternommen wurde, zusammenstellen“.

Zur Grundlegung eines Forschungsprojektes

Es sei hier zunächst an die Vorgeschichte erinnert. Es war Prof. Jakob Baumgartner/SMB (1926–1996), der das Projekt ursprünglich mehrfach anregte. Seine Tätigkeit am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Fribourg führte ihn auch in engere Zusammenarbeit mit Tit. Prof. und Pasteur Bruno Bürki/Neuchâtel. Diese beiden Persönlichkeiten zeigten sich öfters am jährlichen Treffen katholischer Schweizer Liturgiker, bei dem das Vorhaben einige Male am Rand erörtert, jedoch auf die längerfristige Wunschliste gesetzt wurde. Ein erstes Ergebnis dieses Forschens zeigt nun, wie vielschichtig gefärbt sich liturgi-

¹ Der Band dokumentiert vorab die Beiträge zum Kolloquium ‚Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert‘ 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz = Liturgie en mouvement. Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle 1–3 mars 1999 Université de Fribourg/Suisse. Hg. B. Bürki – M. Klöckener unter Mitarbeit von A. Join-Lambert. Freiburg/Schweiz 2000 (im Folgenden: LiB).

sches Leben in der Schweiz im 20. Jh. entwickelt hat und insofern als „Liturgie in Bewegung“ charakterisiert werden kann.

Bruno Bürki stellt in seiner hinführenden Projektdarstellung fest, wie mancherorts eine „vertiefte Theologie der Liturgie“, eine „erneuerte Gottesdienstpraxis“ und „ein waches liturgisches Bewusstsein bei vielen Kirchengliedern“ vorhanden sind.² Gleichzeitig aber fehle heute oft liturgische Erfahrung und Kenntnis, trotz des Einsatzes markanter Persönlichkeiten und Vereinigungen im vergangenen Jahrhundert. Die ökumenischen Beziehungen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil standen noch nicht auf dem heutigen Niveau, theologische und liturgische Strömungen außerhalb des Landes waren teilweise stärker, die Eigenständigkeit von Schweizerinnen und Schweizern etwa im Bereich der Architektur und der sakralen Kunst bedeutend. Die neuen liturgischen Bücher seien unterschiedlich zu gewichten, das „offiziell approbierte katholische Rituale“ und die den reformierten Kirchen in der Westschweiz „empfohlene Liturgie“³ anders akzentuiert. Soziale und kulturelle Entwicklungen beeinflussten heute ebenso die Gottesdienstrealität wie die Liturgie, welche beispielsweise auch frauengerechter auszurichten ist. Zur Zeit sei schließlich allseitig eine aktive Teilnahme auffallend, welche das jeweilige Gottesdienstgeschehen trägt.

Profile der Liturgie in Schweizer Kirchen – erster Forschungsertrag

Liturgische Entwicklungen im Kontext von Kirche und Gesellschaft

Martin Klöckener trägt in 10 kenntnisreichen Thesen zusammen, was zur „katholischen Liturgischen Bewegung in Europa“ gesagt werden kann.⁴ Dann nennt Urs Altermatt das Ergebnis der Entwicklung in der Schweiz „von der Volksreligion zur Massenreligiosität“⁵. Es war „ein Katholizismus, in dem die ‚Theologie der Angst‘ und die ‚Pastoral der Qual‘ vorherrschte. In regelmässigen Zeitabständen brachten glanzvolle Kirchenfeste mit barokkem Pomp ein Stück Triumphalismus in den rigiden Alltag des katholischen Milieus. Nach aussen wurden die Gläubigen in einem engmaschigen Netz von Bruderschaften, Kongregationen und Vereinen abgesichert. Gemeinsame Kultformen und Zeremonien bewahrten die Katholiken in ihrer Weltanschauung und Moral.“ Für heute lasse sich auf dem geschichtlichen Hintergrund der geschlossenen katholischen Welt (1850–1950) „sogar die provokative These aufstellen, dass der Rückgang in der religiösen Praxis der Durchschnittskatholiken eine Rückkehr zur historischen Normalität“ darstelle. Vermutlich habe der moderne religiöse Synkretismus große Ähnlichkeit mit der prämodernen Lage des abendländischen Christentums. Altermatts Schluss hat einige Brisanz: Die postkonziliare Kirche betreibe eine „positive Weltinterpretation, um aus den traditionellen Frontstellungen gegenüber der Moderne herauszukommen“ und akzeptiere damit den „Kompromiss mit der Welt, um die innere Autonomie zu bewahren“. Es bleibt zwar unklar, inwieweit Altermatts These sich in dieser Form mit der gottesdienstlichen Realität heutiger Pfarreien verknüpfen lässt. Denn je

² B. BÜRKI, Ein Forschungsprojekt zur gottesdienstlichen Erneuerung in den Schweizer Kirchen. In: Ebd. 17–21, hier: 17.

³ Ebd. 20.

⁴ Vgl. LiB 25–32 inkl. Auswahlbibliographie. Zu weiteren Hinweisen vgl. S. SCHMID-KEISER, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. Bern – Frankfurt/M. – New York 1985 (EHS.T 250), darin zur Einschätzung der Liturgischen Bewegung: 151–169.

⁵ LiB 33–51, hier: 45. Folg.: 46.51.

schon finden Gottesdienste auch in ihren rituell-kultischen Vollzügen nicht unabhängig von welthaften Bezügen statt. Keine sakramentale Handlung kann ohne diesen Bezug leben, da sich Gott selber der Welt zugewandt hat. Anders ausgedrückt: Eine Kirche, die nicht zur Welt kommt, hat ihren Sinn verwirkt. Je schon ist sie dazu da, sich als Gefäß für die Gottesbotschaft in die Welt mit ihren Menschen zu öffnen.

Auf diesem Hintergrund weckt Gottfried Hammann/Neuchâtel unser ganzes Interesse. Er reflektiert „theologische Voraussetzungen und hermeneutische Implikationen“⁶ und macht gleichsam reinen Tisch mit einigen gelegentlich unklar verwendeten Begriffen. Mit anderen halte ich dafür, dass bereits Ildelfons Herwegen betont von gottesdienstlicher ‚Erneuerung‘ sprach. Im Französischen wird aus ‚Erneuerung‘ ein ‚Renouveau liturgique‘. Im Kolloquiums-Motto würden Liturgie und ‚kultische‘ Realität an ihr miteinander in Deckung gebracht. Dies lässt Hamman fragen: „le ‚renouveau liturgique‘ et le ‚renouveau culturel‘ recouvrent-ils une même problématique?“ Eine Antwort könnte ausgehen von der Umschreibung der Liturgie durch Alois Müller (1924–1991). Der im Band nur am Rand Erwähnte wies auf vier Notwendigkeiten hin, welche im Blick auf ein tragfähiges Liturgieverständnis gewahrt sein müssen. Es sind dies der Gottesbezug durch die symbolisch-rituelle Verwirklichung in der Liturgie; der enge Bezug von Kult und Kerygma; die ethische Ausrichtung des Kultgeschehens sowie dessen ästhetische Dimension, welche angemessen ausgestaltet sein soll, um dem Gottesdienst seine sinnenfällige Wirkung bis in die „sogenannten materialen Elemente“ hinein zu ermöglichen.⁷ In dieser Umschreibung könnte sich auch Hammann finden, welcher überraschend deutlich und ausdrücklich die reformiert-protestantische Theologie eines Jean-Jacques von Allmen in die Nähe des Liturgiebegriffes des II. Vatikanums bringt.⁸ Im nächsten Bericht nennt Paul Schwaller als „Wegbereiter der liturgischen Erneuerung in der Schweiz“⁹ u. a. Prälat Dr. Josef Meier (1904–1960), Paul Deschler (*1906), Dr. Eugen Egloff (1908–1971), Dr. Anton Hänggi (1917–1994). Sinnvollerweise folgt der Aufsatz von Maria Paiano über „Liturgie et société dans les mouvements suisses de jeunesse catholique entre les deux guerres“.¹⁰ Fazit: Es seien weitere Studien zu erbringen, um das Terrain der Geschichte der Liturgischen Bewegung in der Schweiz urbar zu machen. Ein Stück dieser Arbeit unternimmt Arnaud Join-Lambert, der am Beispiel von Christ-Roi/Fribourg die Jahrgänge 1943–1980 der „bulletins paroissiaux“ analysiert. Diese können als direkte Zeugen und Mittel der liturgischen Reform gelten und sind als Quellen der Forschung nicht zu vernachlässigen.¹¹ Dann geht Matthias Drögsler den „Anfängen der Basler Liturgischen Kommission“ nach. Er zeigt auf, wie ab Januar 1965 der Kontakt zu den einzelnen Dekanaten eines der Kommissionsanliegen war. Bischof Franziskus von Streng beauftragte Paul Schwaller in dieser Richtung zu arbeiten. Die Arbeit der Kommission und ihre Studientagungen wurden in der Folge vom bedeutenden Liturgiker Bischof Anton Hänggi stark gefördert. Dabei steht bis heute das Erlebnis des

⁶ LiB 52–71, hier: 52f. Zu weiteren Begriffen wie ‚liturgische Bestrebung‘ vgl. G. MUFF in: LiB 130f.

⁷ Alois Müller in seiner Abschiedsvorlesung vom 26.6.1989 zur Frage: „Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen.“ DERS., in: LJ 39 (1989) 155–167.

⁸ LiB 52, Anm. 1.

⁹ LiB 72–77.

¹⁰ LiB 78–88.

¹¹ LiB 89–105.

Miteinanders im Feiern verschiedenster Liturgien im Zentrum. Entgegen der Behauptung des Autors ist zu bemerken, dass das Interesse an liturgischen Fragen in den Dekanaten zur Zeit nach wie vor vorhanden ist – nur ist es stark ausdifferenziert. Frauen, Männer, Jugendliche, Kinder in die Welt des Gottesdienstes einführen, dies tun unterdessen nicht wenige (vorab Frauen!) mit großem Engagement. Eine den örtlichen Verhältnissen angepasste liturgische Sensibilität zu erreichen, bleibt dabei als Zielsetzung nicht unwesentlich.¹² „Die Wandlungen des Fronleichnamsfestes in Deutschfreiburg im 20. Jahrhundert“¹³ stellt Thomas Perler dar und liefert dadurch jene Anschauung, um die Fragen nach Sinn und Bedeutung einer öffentlichen Darstellung des Paschamysteriums in unserer post-volkskatholischen Zeit plausibel zu diskutieren sowie durch neu zu findende Formen erlebbar werden zu lassen.

Im ersten Teil finden sich drei weitere Stimmen zum Leitmotiv des Bandes „Liturgie in Bewegung“. So stellt zunächst Guido Muff OSB die Frage: „Inexistenz einer Schweizer Liturgischen Bewegung?“¹⁴ Sein Augenmerk richtet sich vorab auf das 3. und 4. Jahrzehnt des 20. Jh. und damit jenem Teil der klassischen Liturgischen Bewegung, in deren Verlauf sich die Leitung der katholischen Kirche ihrer vermehrt annahm. Der Kirchenbau, die darstellende Kunst und Paramentik in der Schweiz entfalteten sich durch die ganze Zeit der Liturgischen Bewegung bis heute in hoher Eigenständigkeit. Guido Muffs Aufsatz zeigt erneut, dass eine der besonderen Stärken der Schweiz während der neueren Liturgiegeschichte darin liegt, dem Unaussagbaren manche bedeutende künstlerische Stimme geliehen zu haben. Hingegen sei die allgemeine Ausgangslage in diesem Land für eigentliche liturgische Zentren wie etwa Maria Laach nicht vorhanden gewesen. Ich gehe einig damit, dass die den Gläubigen naheliegendere eigene (politische) Gemeinde und Region in der Schweiz die kulturellen und religiösen Entwicklungen mehr bestimmt als von außen wahrgenommen. Inwiefern man aber mit dem Autor von einem „radikalen Bruch mit der Tradition“ (137) sprechen soll, bleibe hier offen. Man verschloss sich auch nicht generell Anregungen aus anderen Ländern. Eher suchte man sie zu assimilieren. So nennt Muff die „*Semaines romandes de musique et liturgie*“. In einer deutschschweizer Retrospektive zu berücksichtigen wären die „Vereinigung für Kirchenmusikalische Werkwochen“ (VKW) und die späteren Einsiedler Liturgie-Seminare. Erstere wuchs heraus aus den „Gregorianischen Choralwochen“ (ab Anfang der 40er Jahre). Walter Wiesli SMB beispielsweise besuchte als Gymnasiast mehrfach die Kurse in Wolhusen (1945–1950).¹⁵ Die Vordenker waren Luigi Agustoni und Ivo Elser OSB Sarnen. 1964 wurden die Choralwochen W. Wiesli anvertraut. Neben L. Agustoni wirkten Ronald Bisegger, Bruno Zahner und andere mit. Ab Mitte der 60er Jahre bezog man immer mehr auch muttersprachliche Konzilsanliegen ein. In der Folge wurde die Vereinigung „Gregorianische Choralwochen“ aufgelöst, ohne Un-

¹² LiB 106–117, erw. Behauptung: 115.

¹³ LiB 118–129.

¹⁴ LiB 130–139.

¹⁵ Folgende Angaben verdanke ich Walter Wiesli. In den 60er/70er Jahren nahmen auch Immenseer Gymnasiasten an den Studienwochen der VKW teil. Zu den Einflüssen aus Gesamteuropa in der Schweiz bezüglich kirchenmusikalischer Vereinigungen vgl. SCHMID-KEISER (s. Anm. 4) 382–427, Anm.-Teil 142–168 (Musik im Gottesdienst und das Handeln der gottesdienstlichen Versammlung. Zur Situation der musikalischen Elemente aktiver Teilnahme 20 Jahre nach dem Konzil). Zur aktuellen Thematik ‚Neue Schweizer Kirchengesangbücher‘ vgl. weiter unten zu H.-J. STEFAN in: LiB 264–281.

terbruch aber die Studienwochen unter dem Namen „Vereinigung für Kirchenmusikalische Werkwochen“ weiter geführt. Das Einsiedler Liturgie-Seminar fand ab 1973–1997 regelmäßig als einwöchiges Herbstseminar statt. Schwerpunkt war immer die Liturgie, abgestützt mit einem theologischen Schwerpunkt, den Gastreferenten wie D. Wiederkehr, L. Karrer, J. Pfamatter, J. Bommer, und viele andere einbrachten. Mit den Impulsen durch das Jugendgesangbuch „Kumbaya“, „Neues Singen in der Kirche“ und die laufenden Arbeiten am Katholischen Gesangbuch (Faszikel 91 und 94) wurden die Seminare auch Steigbügel zum neuen KG. Gegen 30 Einführungskurse leitete W. Wiesli, dadurch die Arbeit vertiefend. Nicht zu unterschätzen sind seit 1980 die Einsiedler Seminare für Liturgiegruppen mit jährlich drei Weekends zu je 2 Tagen. „Durch diese Lernfelder gingen Hunderte von Personen, deren Schulung am Schluss mit einem Zertifikat bestätigt wurde.“ So Walter Wiesli, dessen Name für ein jahrzehntelanges Engagement steht – unmittelbar nach dem Konzil bis heute. Vermerken will ich auch Aktivitäten in ähnlicher Richtung, welche etliche andere Personen im Rahmen der „Schweizerischen Kirchlichen Jugendbewegung“ (SKJB) und der nachmaligen „Jungen Gemeinde“ tätigten. Sie sind in der liturgischen Landschaft der Schweiz ebenfalls unverzichtbar. Letztlich ging es allen darum, zu einer der heutigen Situation angemessenen spezifischen liturgischen Sensibilität anzuleiten, die den in Pfarreien und Bewegungen tätigen Personen und Rollenträgerinnen weiterhalf. Dazu gehören neben der Hinführung in den liturgischen Kreistanz, die Sorgfalt um die Sinneinheiten von Wort-Liturgien sowie das Auffinden neuer ansprechender Feierformen mit allen Generationen. Im Falle der SKJB/Junge Gemeinde gibt es zudem bis heute bei ehemaligen Mitgliedern eine starke biographische Verknüpfung mit der Spiritualität und Liturgie von Taizé, besonders in ihrer Betonung des Schweigens und der Meditation. Auch dies ein liturgisches Spezifikum in diesem Land, welches aus verschiedenen Gründen mehr am Rand der Kirchen gelebt werden kann.

Es folgt eine reichhaltige Fundgrube von Texten aus einem größeren Buch von André Bardet. Sein Beitrag „Le mouvement liturgique dans l'Église réformée du Pays de Vaud“ macht speziell bekannt mit der 1930 gegründeten und bis heute existierenden Gruppe „Église et Liturgie“, welche auf einem ‚statut fondamental‘ beruht.¹⁶ Der ehemalige Promoter dieser Gruppe, Richard Paquier (1905–1985), insistierte innerhalb der in der Waadt integrierten calvinischen Richtschnur stark auf der Wiedergewinnung neuer Nähe zur frühen Kirche, so betrachtet einer betont evangeliumsnahen Physiognomie mit ökumenischer Ausrichtung. Bardet und ebenso Bruno Bürki (3. Teil des Aufsatzes) machen sichtbar, wie in der ersten Hälfte des 20. Jh. innerhalb der reformierten Kirche der Waadt eine eigenständige Bewegung besonders die eucharistische Liturgie förderte. Es war damit jenes Vorfeld geschaffen, in der sich weitere ökumenische Bestrebungen auf dem Feld der Liturgie ereignen konnten. Die Entstehung und Entwicklung der beiden Gemeinschaften von Taizé/Burgund und Grandchamp bei Neuchâtel zeigt dies besonders auf. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Darstellung von Soeur Minke de Vries mit viel Gewinn zu lesen. Als ehemalige Priorin schildert sie „La vie liturgique de la Communauté de Grandchamp“.¹⁷ Hieraus lässt sich der Eindruck begründen, dass diese monastische Frauengemeinschaft zum Zentrum gelebter liturgischer Reform in der Westschweiz wurde. Sie fand zu eigenständigem Liturgie-Profil, welches in seiner Herkunft mit der Liturgie von Taizé verknüpft

¹⁶ LiB 140–159, hier: 141–143.

¹⁷ LiB 160–175.

bleibt. Nicht zuletzt helfen die Überlegungen aus Grandchamp dem ‚Stachel der Trennungen‘ in der Ökumene ein Stück Härte zu nehmen, was anderen liturgischen Zentren (von Männern) ebenso gut anstehen könnte. Eigenes Erleben in den 70er Jahren bestätigt diesen Eindruck.

Die Revision liturgischer Ordnungen und Bücher

Bruno Bürki beschreibt umfassend und teils zweisprachig die „Schweizer evangelisch-reformierten Gottesdienstbücher im 20. Jhd.“¹⁸ nicht ohne auf deren formende Funktion für die einzelnen Kantonalkirchen hinzuweisen. Auch die gemeinsam mit den anderen Landeskirchen veröffentlichten Texte anlässlich der Expo 1964 in Lausanne, im Hinblick auf die ökumenische Feier der Trauung oder die ökumenische Gesangs- und Gebetshilfe der Schweizer Armee (1990) berechtigen nach Bürki zur Hoffnung auf zunehmende Konvergenz. Aus einem großen Erfahrungsschatz schöpft Alfred Ehrensperger, welcher „Die Gottesdienstreform der evangelisch-reformierten Zürcher Kirche von 1960–1970 und ihre Wirkungsgeschichte“ vorstellt. Zusammen mit der Auflistung der Motive dieser Reform, ihrer Bedeutung und ihrer Grenzen liefert der Beitrag ein Instrumentarium, welches auch für eine generelle Überprüfung der Aus- und Fortbildung von Seelsorgekräften anderer Konfessionen nützlich sein kann.¹⁹ Bei seiner Erläuterung des Gottesdienstverständnisses, welches die Zürcher Disputation 84 durchdrang, nennt der Autor den Grundsatz der „*participatio actuosa*“ und sieht hier mit dem direkten Hinweis auf die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils eine große Nähe zur katholischen Schwesterkirche. Es wird zudem auf einige Konkretionen liturgischer Kompetenz hingewiesen. Als Ergebnis schreibt der Autor: „Auch wenn die Früchte der Zürcher Gottesdienstreform nicht sofort, sondern erst ein bis zwei Generationen später erkennbar wurden, hat sie doch einen Prozess des Nachdenkens ausgelöst, hinter den wohl niemand mehr zurückgehen möchte: Die gesellschaftliche Stellung des öffentlichen Gottesdienstes, sein Sprachcharakter, sein Wegcharakter und seine sachgemässen Gestaltungsmöglichkeiten bedürfen einer permanenten Reflexion.“

Vertiefte Überlegungen stellt dann Alexander Völker an über „Das Eucharistiegebet in der Abendmahlsfeier der reformierten Schweizer Agenden“.²⁰ Erstaunlich ist, dass dabei auch sehr starke Einflüsse aus der nachkonziliaren reformkatholischen Eucharistiefeier sichtbar werden. So muss Völker die Frage stellen, „ob die Schweizer Landeskirchen gut beraten waren, eine langfristige Erneuerung von Gottesdienst und Abendmahl mit Hilfe einer ‚Umschaltung‘ auf den Gottesdienst nach der Messstruktur zu initiieren [. . .].“ Völker rekurriert indes in knappen Zügen auf die altreformierte Liturgiestruktur. Das reformierte Abendmahl heute zeige eine erfreuliche ökumenische Bewegung. Dieser reflexive Beitrag stellt für den Leser ein Plädoyer dar für lokale und regionale Identität gottesdienstlichen Feierns und Handelns, welches für ökumenische Kooperationen offen bleibt.

Der längere Aufsatz des Mitherausgebers Martin Klöckener berichtet gründlich über „Die Reform der Schweizer katholischen diözesanen und interdiözesanen Ritualien im 20. Jahrhundert“.²¹ Man kann in diesen stark von historischem Interesse geprägten Darlegungen

¹⁸ LiB 179–191.

¹⁹ LiB 192–205, besonders 196–200; 202f. Zit: 204.

²⁰ LiB 206–221, Zit.: 215.

²¹ LiB 222–255.

deutlich erkennen, wie sich bei der Reform der vom Autor untersuchten Ritualien (1892–1956) ab den späten 30er Jahren eine leichte Annäherung an die Intentionen der Liturgischen Bewegung entwickelte und gleichzeitig von den Bischöfen die Verbindlichkeit der römischen Leitlinien für jedes Liturgiefeiern angemahnt wurde. Klöckener streift hier am Rande die Verbindungen zu Romano Guardini und Pius Parsch.²² Als Ergebnis der ausführlichen Untersuchung wird verdeutlicht, wie in der ersten Jahrhunderthälfte eine „permanente Spannung zwischen universalkirchlichem und ortskirchlichem Liturgiebuch“²³ bestand. Ebenso wird bilanziert, dass bereits 1892 das Rituale in der St. Galler Volksausgabe das zentrale Anliegen liturgischer Erneuerung – nämlich den bewussten und tätigen Mitvollzug an den Feiern – vorausnahm. Dies sei vor der Zeit der klassischen Liturgischen Bewegung mit ihren Protagonisten im frühen 20. Jh. geschehen.

Pastoralliturgisch lässt sich dazu bemerken, dass sich die Geschichte um die offiziellen Texte kirchlicher Liturgien bis heute in einem Balancezustand zwischen Initiativen aus der Basis und dem Regelwerk der amtlich approbierten Erneuerungen befindet. Ein wohl notwendiger Lebensprozess²⁴, der verhindert in permanente Routine zu verfallen – vorab dort, wo beim konkreten gottesdienstlichen Vollzug die Text-Vorgaben mehr oder weniger bewusst ausgeführt werden.

In einem weiteren Beitrag erinnert Paul Schwaller an die Bemühungen um „Die Schweizer Einheitslieder. Wie es zum katholischen Kirchengesangbuch der Schweiz kam“²⁵. Der Ansatz der 30er Jahre gelang nicht, ein Einheitsgesangbuch im gesamten Sprachraum ebenfalls nicht. So wurde im September 1964 auf eine Zwischenlösung gedrängt. Während der letzten Konzilssession 1965 fiel schließlich – trotz der ausstehenden Reform des *Ordo Missae* – der Beschluss zur Herausgabe des bis vor wenigen Jahren gültigen und zweimal revidierten KGB.

Seit 1998 nun stehen in der deutschsprachigen Schweiz zwei neue Meilensteine für den Gesang im Gottesdienst bereit. Hans-Jürg Stefan schreibt darum „Zur Bedeutung der neuen Schweizer Kirchengesangbücher für die liturgische Erneuerung“²⁶. Lakonisch stellt er fest, dass die Kirchen im ausgehenden 20. Jh. „noch nicht reif“ waren für ein allen Konfessionen gemeinsames Gesangbuch. Dennoch wird aufgrund der eigenständigen Entwicklungen in der Schweiz sichtbar, wie nahe die gemeinsamen Traditionen im Liedgut der Katholiken und Evangelisch-Reformierten liegen. Die Arbeit an den Gesangbüchern trägt eigentlichen ökumenischen Zeugnischarakter. Dazu der Autor: „Die Öffentlichkeit erwartet von den Kirchen keine ‚Papiere wachsender Übereinstimmung‘, sondern profiliertes Auftreten, Bekennen, Beten, Feiern und Handeln in gemeinsamer Perspektive. Die neuen Gesangbücher sind Schritte auf diesem Weg – ein Versuch, dem rasanten gesellschaftlichen Wandel mit vereinten Kräften zu begegnen“. Sichtbar werden damit die Konvergenzen auf konzeptioneller Ebene. Die katholische und reformierte Seite erntet je das Ergebnis der nun seit

²² Zu den Intentionen Guardinis und Parschs vgl. SCHMID-KEISER (s. Anm. 4) 237–268 (zu Guardini); 269–285 (zu Parsch).

²³ LiB 252.

²⁴ Vgl. SCHMID-KEISER, Für eine inkulturierte Liturgie, die die Liebe Gottes feiert. Mit integrierter Besprechung des Buches von Christoph von Lowtzow: Mit lieblosen Gottesdiensten Gottes Liebe feiern? Stuttgart 1990, in: SKZ 160 (1992) 322–325.

²⁵ LiB 256–263.

²⁶ LiB 264–281; Zit.: 264, 266, 273f. Hilfreich ist der tabellarische Überblick zur Gesangbucherneuerung: 278–281.

bald 40 Jahren im Gang befindlichen liturgischen Erneuerungen und setzen mit den zwei Kirchengesangbüchern m. E. das heute weitest gehende ‚Zeichen versöhnter Verschiedenheit‘ in diesem Land. Wohl haben dazu auch die konzeptionellen Vorentscheidungen beigetragen, die zwar je unabhängig voneinander um das Jahr 1985 fielen: Das gemeinsame Liedgut sollte Vorrang haben. Dies bedeutet hohe ökumenische und internationale Gemeinsamkeit. Gleichzeitig bleiben klare konfessionelle Profilierungen, die einerseits einem „lebens theologischen Ansatz“ (röm.-kath.) folgen, anderseits als Leitmotiv den Begriff ‚Gottesdienst‘ (ev.-ref.) haben.

Es folgt ein kurzer Bericht von Jean-Claude Crivelli: „La collaboration de la Suisse romande au développement de la liturgie catholique dans les pays francophones“²⁷. Zwischen den Zeilen erahnt der Leser, welchen Herausforderungen sich auch die frankophonen Sprachgebiete gegenübersehen, nicht zuletzt auch im Blick auf die Neuformulierung der Messbuch-Texte. Crivelli äußert sich am Schluss betont eindeutig: „Il devient urgent que les Évêques se prononcent sur la pastorale liturgique et sacramentelle qu’ils entendent mener et que, par conséquent, ils veillent à prendre les moyens pour la mettre en œuvre – particulièrement le choix et la formation de liturgistes compétents.“ Im deutschen Sprachgebiet wirkten von jeher Schweizer Vertretungen mit. Dies zeigt die Darstellung von Anton Pomella über „Die Mitarbeit der Schweizer Kirche in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG)“²⁸. Man erfährt hier, wie Prof. Anton Hänggi treibende Kraft dieser katholischen (!) Zusammenarbeit über die Grenzen war. Man traf sich zur Gründung im Januar 1969 und mehrfach danach in Zürich. Die Ausführungen zeigen nicht, ob auch Frauen in der IAG engagiert waren. In einer der Arbeitsgruppen für die Messbuchrevision wirkt z. B. auch Irmgard Pahl, ehemalige Mitarbeiterin von A. Hänggi und als solche nicht Unbekannte in der Schweiz.

Ein informativer Aufsatz beschließt diesen zweiten Teil. Herwig Aldenhoven äußert sich zur „Gottesdienstlichen Erneuerung in der Christkatholischen Kirche der Schweiz im 20. Jahrhundert“ und ihrer „Revision der liturgischen Bücher“²⁹. Eine nicht geläufige Tatsache wird sichtbar: Die gemeinsame Bußfeier, welche „schon seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts“ in der christkatholischen Kirche der Schweiz galt! Ergänzend sei hier vermerkt, welch steigenden Einfluss jüngst – und über die Konfessionsgrenzen hinaus – eine wegweisende Publikation aus dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland bis in die Schweiz entfaltet. Es handelt sich um das Buch „Die Feier der Eucharistie“.³⁰ Die darin neugefassten Gebete sind in eine angemessene heutige Sprache gebracht, zeigen eine gültige Weiterentwicklung der auch vom Römischen Messbuch gebrauchten Texte und sind in Manchem (auch in der überlegten Zusammenstellung mehrerer Eucharistiegebete!) eine praktische Hilfe, auch für eine katholische Liturgie, die offen bleibt für ökumenische Gastfreundschaft.

²⁷ LiB 282–286, hier: 286.

²⁸ LiB 287–294.

²⁹ LiB 295–309, 306. Beigefügt ist das von Pfr. Roland Lauber erstellte Verzeichnis der liturgischen Bücher dieser Kirche in der Schweiz.

³⁰ Die Feier der Eucharistie im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Für den gottesdienstlichen Gebrauch erarbeitet durch die liturgische Kommission und herausgegeben durch Bischof und Synodalvertretung. München [1995] ²1997.

Neue Anstöße

Ein Stück dosierter Resignation spricht aus dem Beitrag von Anton Cadotsch, ehemals leitend tätig in den Vorbereitungen und im Präsidium der Diözesansynode Basel: „Die Synode 72 und ihre Wirkung auf das gottesdienstliche Leben in der Schweiz“³¹. Im Anschluss an die Liturgische Bewegung und das Konzil sei es für Gemeinden und Seelsorger wie Seelsorgerinnen selbstverständlich geworden, dass der Gottesdienst, insbesondere die Eucharistiefeier und die übrigen Sakramentenfeiern, in der Muttersprache vollzogen werden. Daraus ergebe sich mitunter die „zentrale Schwierigkeit: *Gerade weil wir jetzt verstehen, was in Schriftlesung und sakramentaler Feier gesprochen wird, verstehen wir nicht mehr, was in der Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente wirklich geschieht*“. Es sei hier zurückgefragt: Nährt sich nicht eines aus dem anderen? Stehen das innere Verständnis der Schrifttexte (Schriftsinn und seine mögliche Symbolisierung durch entsprechende Gottesdienstgestaltung) und der innere Sinn des jeweiligen Feier-Mysteriums nicht in einem gegenseitig befruchtenden Verhältnis? Ist nicht immer neu auch nach einer kongruenten Sprache zu suchen? Diese Fragen stellend sei nicht verschwiegen, dass in allen Lebensaltern (!) je neu nach einer Kultur liturgischen Verstehens mit allen Sinnen gesucht werden muss. Dies ist letztlich eine Frage der Mystagogie und ebenso nur durch konkrete Einübung in gottesdienstliches Tun zu erreichen. Cadotsch weist dann auf das ‚Schweizer Hochgebet‘ als besonderen Beitrag für die Gesamtkirche. Er schließt mit Hinweisen auf die Anstöße der Synode zur Buß- und Beichtpraxis. Dabei kann eine Bemerkung zur Not von Menschen, die eher psychotherapeutische Hilfe nötig hätten als die sakramentale Lossprechung abwertend verstanden werden.

Marianne Périllard vermag beim Leser mit ihrem stimmungsvollen Erfahrungsbericht besondere Aufmerksamkeit zu wecken. Sie beschreibt „Le Synode protestant suisse (1983–1987) et le renouveau du culte“³². Nach Périllard galt es bei allem ‚Hoffnung wagen‘ (Leitmotiv der Synode) bescheiden zu bleiben und getragen zu sein von jener Sicherheit, „que le renouveau ne peut jamais être l’oeuvre de la seule volonté humaine“. Die Gruppe ‚Erneuerung des Gottesdienstes‘ handelte ihr Thema nicht einfach ab, sie feierte auch und begegnete unter anderem der besonderen Schwierigkeit, die Kinder nicht nach Wunsch integrieren zu können. Von Beginn weg zelebrierte man im Rahmen der Synode regelmäßig das Abendmahl („la sainte cène“!), publizierte eine Auswahl von liturgischen Texten in polykopierter Form. Versuche, Gottesdienste in verschiedenen Formen zu feiern, ließen ein neues Bewusstsein wachsen. Zwischen den Zeilen erkennt der Leser die Intention dieser Arbeit. Männer und Frauen, Theologen und Nichttheologen auch aus anderen Konfessionen suchten nach einer liturgischen Spiritualität, welche ihre Ausrichtung auf Gott und die Menschen natürlich zusammenklingen lässt, ohne in Einseitigkeiten (reine Theozentrik bzw. Anthropozentrik) abzudriften. Marianne Périllard legt nochmals die erarbeiteten „Zwölf Thesen zur Erneuerung des Gottesdienstes“ vor, die sie nun Jahre danach an ihrer Wirkung überprüft und das Ergebnis einer größeren Umfrage erörtert. Allgemeine Bilanz: In der Deutschschweiz scheine es in der Folge eine größere Veränderung gegeben zu haben als in der Westschweiz, was die Entwicklung der Liturgie, die stärkere Beteiligung beim Gemeindegesang, die einfachere Sprache betreffe. „Évolution beaucoup plus nette aussi en

³¹ LiB 313–323. Folg. Verw.: 316f und 323.

³² LiB 324–337. Zit. u. Hinw.: 325, 333f.

Suisse alémanique en ce qui concerne la sollicitation de la personne tout entière dans le culte.“

„Einige Hinweise zur liturgischen Relevanz von Frauengottesdiensten“³³ gibt dann Christoph D. Müller und macht zunächst darauf aufmerksam, dass Liturgiker bisher Frauengottesdienste selten zur Kenntnis genommen und wissenschaftlich rezipiert haben. Die Defizite in konventionellen Gottesdiensten wie etwa die Distanz vieler Liturgien zu Alltagserfahrungen von heute vor allem von Frauen machen für Müller deutlich, dass die schließlich auch von Paulus genannte Freiheit in kirchlich approbierten Liturgien noch keine angemessene Gestalt gefunden habe. Die „lange Geschichte des gestörten Verhältnisses zwischen Frauen und offizieller Liturgie“ gilt es nach Chr. D. Müller ebenso wahrzunehmen wie auch die verschiedenen und heute in Bewegung befindlichen Charakteristika von Frauengottesdiensten. Der Autor erläutert schließlich aus der Sicht praktischer Theologie einige Thesen zur Weiterarbeit. Für ihn sind Kirchen und gerade auch ihre Liturgien tiefgreifend „kontextuell verwickelt [. . .] mit allen gravierenden theologischen Problemen, die sich daraus ergeben“. So sind sie auch in die heutige Zeit der staatlichen Gleichberechtigungsparagrafen oder auch die Not des Pfarrermangels (!) verwickelt. Insgesamt stelle dies vor „das komplexe und provokative Problem der theologischen Relevanz nichttheologischer Faktoren auch in der Liturgiewissenschaft“.

Birgit Jeggle-Merz steuert eine wertvolle Arbeit bei zur Thematik „Liturgie und Frauenfrage – Frauen-Liturgien als zeitgenössischer Beitrag zur Vielfalt gottesdienstlichen Lebens der Kirche“³⁴. Sie hält fest: Es gibt eine große Bandbreite von Feiern, die sich als ‚Frauen-Liturgien‘ fassen lassen. Darunter auch Gottesdienste im Umfeld feministischer Bewegung. Alle seien auf der Suche nach Wegen, wie die christliche Botschaft gelebt werden könne. Wie diese Liturgiefeiern verstanden werden, wird an Erfahrungsberichten dargestellt: Liturgie hat etwas mit dem eigenen Leben zu tun und habe eine politische Dimension. Erst einige Jahre nach der grundlegenden Reform des katholischen Gottesdienstes haben sich Liturgien von Frauen entwickelt und stehen laut Jeggle-Merz nicht sehr nahe der jüdisch-christlichen Feiertradition. Die ganze ‚Bewegung‘ sei aber nun dorthin gekommen, „die gottesdienstliche Praxis der Frauen kritisch zu reflektieren und an einigen Punkten mit der gottesdienstlichen Tradition der Kirche zu korrelieren“. Die Intention der Autorin weist in die m. E. richtige Richtung, das jeweilige Feiern in höhere Nähe biblischer Spiritualität zu bringen.³⁵ In ihrer Thematik zeigen sich Liturgien von Frauen weitgefächert. Teilnehmerinnen lassen sich darin „durch die Erinnerung an Frauen aus der Geschichte zu Protest gegen Gewalt und zu vollmächtigem Handeln inspirieren“, setzen sich „neu mit der theologischen Tradition auseinander“, „begehen Anlässe aus dem Leben und der Arbeit rituell“, „feiern den Jahreskreislauf und die Schöpfung“. Das zentrale Thema der ‚Sprache im Gottesdienst‘ stellt B. Jeggle-Merz dann auch in den Rahmen der laufenden langwierigen Revisions-schritte für das deutsche Messbuch.³⁶ Abschließend folgt ein deutlicher Hinweis auf das

³³ LiB 338–353. Zit.: 344, 353.

³⁴ LiB 354–370. Zit.: 362, 365f, 370.

³⁵ Vgl. Dazu auch K. BERGER, Das Verhältnis zwischen Spiritualität und Mystik. In: DERS: Was ist biblische Spiritualität? Gütersloh 2000, 228–241.

³⁶ Dazu I. PAHL, Wie heute sprechen in der Liturgie? In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann [u. a.]. Freiburg i. Br. 1999, 112–122; S. SCHMID-KEISER, Sprache und Liturgie. Kommentierender Bericht zum gleichnamigen Workshop vom 23.–25. Feb. 2000 auf Burg Rothenfels am Main. In: SKZ 169 (2001) 51–53.

wissenschaftliche Selbstverständnis von Frauen. Ihnen gehe es um die „enge Verknüpfung von Theorie und Praxis“.

Am Schluss des Bandes stellt Burghard Fischer eine kirchenpolitisch drängende Frage. „Ökumenische Gottesdienste als gemeinsame Eucharistiefiern?“ Als jüngster unter den Autoren zeichnet er die „Entwicklung ökumenischer Gottesdienste in der Schweiz“ nach.³⁷ Das Problem ist bereits über mehrere Generationen alt, der Konsens unter den Kirchen lange nicht erreicht. Vor dem II. Vatikanischen Konzil gab es „Aufbrüche im Kleinen“ (Verweise auf: Paul Couturier, die Bruderschaft von Taizé, Otto Karrer, Richard Kraemer u. a.). Daran knüpfte das konziliare Dekret zur Ökumene (UR Nr. 8), das ‚gemeinsame Gebet‘ als offizielles Anliegen der Kirchen benennend. Daraus wuchs der kirchenamtlich allseits anerkannte Wortgottesdienst, wie ihn am Ende des Konzils Paul VI. als „*Sacra celebratio ad christianorum unitatem fovendam*“ feierte. Im Schweizer Kontext kam es bei der weiteren Entwicklung dieser Ausgangslage zu Konflikten, welche B. Fischer wie folgt zusammenfasst: „Je mehr deutlich wurde, dass die Abendmahls- bzw. Eucharistiegemeinschaft in naher Zukunft nicht durch ökumenische Dialoge und Konsense herbeigeführt werden konnte, desto mehr sah man in ihr nicht nur die Krönung des Weges zur Einheit, sondern wollte sie bereits in den Weg integrieren. Weil dies die römisch-katholische Kirche nicht sanktionierte, wurde an den Regelungen kirchlicher Leitungsinstanzen von außen zunehmend der Begrenzungsaspekt wahrgenommen, obwohl sich substantiell an den vertretenen Positionen nichts Grundlegendes geändert hatte.“ Seit der Nachkonzilszeit flakerte in der Schweiz stets neu die Hoffnung auf, dass sich Richtlinien und Grundsätze – wie diejenigen der drei großen Landeskirchen von 1970 und 1979 – als vorläufig erweisen mögen. Im Umfeld der röm.-kath. Synode `72 verschafften sich größere ökumenisch interessierte Arbeitsgruppen und Kreise Gehör. Gleichzeitig hatte man aus den offiziellen interkirchlichen Gesprächskommissionen von Diskussionen vernommen, in welchen „eine gegenseitige Aufnahme von evangelischen bzw. katholischen Christen zu einer katholischen bzw. evangelischen Eucharistiefier“ erörtert wurden, der „keine unüberwindlichen Hindernisse“ gegenüber stünden. Dies sollte aber Ausnahme bleiben! Fischer gibt deutlich zu verstehen, dass sich durch die jüngere strikte Reglementierung gemeinsamer Eucharistiefiern – immer im Sinne der seit 1970 geltenden Richtlinien und Empfehlungen!³⁸ – letztlich das Ende von Illusionen eingestellt hat. Sowohl der Bettagsbrief der Schweizer Bischöfe zum Thema „Eucharistische Gastfreundschaft“ (1986) wie dann auch deren Lesehilfe zum neuen Ökumenischen Direktorium (1993) wollten nicht verhindern, dass die Suche nach der Gemeinschaft unter den Konfessionen weitergehe. Fischer diagnostiziert schließlich einen Stillstand in der Frage, erwähnt aber auch die Haltung Konrad Raisers, der die weitere Kraft ökumenischer Bewegung und ihrer Träger 1989 davon abhängen sah, ob es gelingt, „den Konflikt der Träger in einen produktiven Impuls zu verwandeln. Dies setzt freilich voraus, dass alle Partner bereit sind, sich selber zu relativieren und dem Geist Gottes mehr zutrauen als ihren Strategien“. Die Folgerung des Autors, ökumenische Gebets- bzw. Wortgottesdienste als „heilsame Ergänzung zur vielfach dominierenden Monokultur

³⁷ LiB 371–391. Zit.: 278, 385, 390f.

³⁸ B. Fischer immer im Rekurs auf: Richtlinien und Empfehlungen für das gemeinsame Beten und Handeln der Kirchen in der Schweiz. Hg. v. Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Konferenz der römisch-katholischen Bischöfe der Schweiz – Bischof und Synodalrat der christkatholischen Kirche der Schweiz. Zürich 1970.

der Eucharistie“ zu begreifen, hängt dann doch etwas in der Luft angesichts der Realitäten in den Pfarreien und Kirchgemeinden. Letztlich müsste den Seelsorgerinnen und Seelsorgern vor Ort die Freiheit gegeben sein – wo es nicht anders geht – Feiern auch am Sonntag *ohne* Eucharistie durchführen zu können. Dazu braucht es aber klarere als bisher umschriebene Ausnahmeregelungen. Oder bleibt dies ebenfalls eine Illusion trotz theologisch länger schon verantworteter Stellungnahmen etwa auch zur Bedeutung der Gastfreundschaft unter Christinnen und Christen?³⁹

Wie weiter mit der Erforschung der Liturgie?

Der Ertrag des vorliegenden ersten Forschungsberichtes „Liturgie in Bewegung“ ist nicht zu übersehen. Die vielfältigen Gesichtszüge, welche heute die Liturgien in den Kirchen der Schweiz tragen, haben ihren Ursprung in einer breiten Reform, welche seit den späten 60er Jahren des 20. Jh. alle christlichen Kirchen mit Ausnahme der orthodoxen ergriffen hat. Biblische Fundierung und Anpassung der Formen an die gewandelten Verhältnisse, in denen Kulturen und Sprachen stehen, sind das Grundmerkmal von Liturgien, welche die Welt der meisten Kirchen heute prägen. Gottesdienstliches Tun in der Schweiz führt dabei zu unterschiedlichem Ausdruck in vielfältigen Liturgien bis zu den gelebten und bewegten Formen von ökumenischen Feiern mit Kindern und ihren Eltern, von getanzter Liturgie im Rahmen von Frauengottesdiensten und auch interreligiöser Feiern.

Auf diesem Hintergrund bleibt der Band „*Liturgie in Bewegung*“ eine vielfältige Retrospektive. Sie bietet interessante Einblicke in die Welt des christlichen Gottesdienstes in der Schweiz. Damit liegt ein erster Forschungsertrag über die jüngere geschichtliche Entwicklung im Bereich der Liturgie in diesem mehrsprachigen Land vor. Es bleibt offen, ob und in welcher Richtung sich die liturgische Praxis in diesem gesellschaftlichen Kontext von den nun vorliegenden Forschungsergebnissen beeinflussen lassen wird.

³⁹ Vgl. dazu K. KOCH, Gastfreundschaft als bestechendes Erkennungszeichen des Christentums. Marginalien zu einer Grundkategorie (post-)moderner Theologie. In: Verantwortung und Freiheit. Vocation spirituelle de l'Université. Beiträge zur geistigen Situation der Zeit. Aus Anlass des 100jährigen Bestehens der ‚Gelehrtenrepublik‘ Freiburg Schweiz. Hg. A. Schifferle. Freiburg/Fribourg 1990, 355–386. Unter die ‚Ernstfälle christlicher Gastfreundschaft‘ heute reihte Koch die ‚Ökumenische Gastfreundschaft in der Eucharistie‘, welche am ehesten der ökumenischen Zwischenzeit entspreche (!) – sie sei auch der „elementarste innerkirchliche Testfall“ (382ff).

Reinhold Malcherek, Troisdorf – Bergheim

Liturgie im Jugendverband

*Anmerkungen zum „Handbuch Liturgie“
der Katholischen Landjugendbewegung Deutschland e.V.*

Das Thema „Jugend und Liturgie“ stellt sich ambivalent dar: Einerseits muss mit Norbert Copray festgestellt werden, dass unter jungen Menschen das „Image des Gottesdienstes denkbar schlecht“¹ ist und, so Martin Klöckener in seiner Analyse der Situation, eine weitgehende Entfremdung zwischen der Welt der Jugend und der kirchlichen Liturgie stattgefunden hat²; andererseits bleiben nach Arno Schilson trotz der „ganz spezifischen und zugleich erheblichen Probleme“, die Jugendlichen gerade mit der „kirchlich-rituellen Praxis“ haben, das „Interesse und die Akzeptanz dieser kirchlichen Begleitung außerordentlich und auffällig hoch“³.

Angeichts dieser Situation, die Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Jugendpastoral zwischen Resignation und Hoffnung schwanken lässt, muss es als ein sehr bedeutsames und ermutigendes Signal gewertet werden, wenn ein Jugendverband sich eingehend mit Liturgie im Blick auf die Jugendarbeit auseinandersetzt. Das hat der Bundesverband der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands e.V. (KLJB) getan und als Ergebnis dieser Auseinandersetzung ein „Handbuch Liturgie“ (HL) herausgegeben.⁴ Dieses Handbuch⁵ steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Es soll nach Aufbau, Zielsetzung und Inhalt vorgestellt und aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive analysiert werden.

I. Der Aufbau des „Handbuchs Liturgie“

Das HL umfasst 128 Seiten und gliedert sich nach einer schlagwortartigen Einleitung unter dem Titel „Angebot“ in acht Kapitel. Davon sind sechs thematisch geprägt: 1. Einstieg

¹ N. COPRAY, Tendenz fallend. Das Verschwinden von Kirche und Christentum in der Jugendkultur: Die aej-Studie „Jugend und Religion“. In: KatBl 117 (1992) 629–632.634–636.638–640.642–645.

² Vgl. M. KLÖCKENER, Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie. In: LJ 39 (1989) 228–252.

³ A. SCHILSON, Jugend und Religion heute. Kirchliche Herausforderungen angesichts einer neuen Religiosität. In: Jugendszenen und Jugendkulturen in der Großstadt. Herausforderungen und jugendpastorale Antworten. Dokumentation der Jahreskonferenz Jugendseelsorge in Berlin 1997. Hg. A. Büsch – S. Wissdorf. Düsseldorf 1998 (Diskussion – Praxis – Dokumentation 1, hg. von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz) 63–96, hier: 83. Empirische Untersuchungen belegen, dass die liturgische Gestaltung existentiell bedeutsamer Lebenssituationen, wie Taufe, Hochzeit, Begräbnis, von der Mehrzahl in der jungen Generation stark befürwortet werden. Vgl. z. B. H. KNOBLAUCH, Die unsichtbare Religion im Jugendalter. Geschlossene Sinngebiete, symbolische Universa und funktionale Äquivalente der Religion bei Jugendlichen. In: Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt. Hg. W. Tzscheetzsch – H.-G. Ziebertz. München 1996 (Studien zur Jugendpastoral 2) 65–97, hier: 69.

⁴ Handbuch Liturgie. Hg. Bundesverband der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands e.V. Bad Honnef-Rhöndorf 1999. Bestellung: Landjugendverlag GmbH, Drachenfelsstraße 23, 53604 Bad Honnef-Rhöndorf. Bereits 1994 hat die KLJB einen liturgischen Werkbrief herausgebracht. Vgl. Leben – Feiern. Eine neue liturgische Anregung. Hg. Katholische Landjugend Deutschlands e.V. Bad Honnef-Rhöndorf 1994 (Werkbrief für die Landjugend Nr. 95).

⁵ Die Zahlen in Klammern im laufenden Text beziehen sich auf die Seiten im HL.

in das Handbuch (6–11), 2. Einstieg in das Thema Liturgie (12–23), 3. Einblick in die Geschichte (24–41), 4. „Mit meinem Gott überwinde ich Barrieren“ (Ps 18,30) (42–47), 5. Die Zeit heiligen: quer durchs Jahr hindurch feiern (48–89), 6. Liturgie mitten im Leben (90–113). Kapitel sieben stellt eine „Materialkiste“ (114–123) dar und Kapitel acht beschließt das HL mit einem Stichwortverzeichnis (124–126). Jedem Kapitel ist ein Logo zugeordnet, das am rechten Seitenrand angebracht die Auffindung der einzelnen Kapitel sowie die Orientierung im Buch erleichtert. Aufgelockert wird der Text durch grafische und photographische Elemente. Zu einzelnen Themenfeldern bietet das HL am linken bzw. rechten Seitenrand spaltenförmig kurze Hinweise mit „Info“ bzw. „Lese-Tipp“ betitelt. Insgesamt eine gute, übersichtliche Aufmachung und ein lesefreundliches Layout.

II. Die Zielsetzung des „Handbuchs Liturgie“

Die dem HL zugrundeliegende Zielsetzung wird zunächst schlagwortartig unter dem Titel „Angebot“ skizziert. Zwei Ziele sind bestimmend. Zum einen das der liturgischen Bildung: Das HL soll „fit machen in Sachen Liturgie“ und eine Hilfe sein, „wenn ihr argumentieren müsst“ (5). Zum anderen wird der Bereich der Liturgiegestaltung angesprochen: So will das HL all denen etwas bieten, die über Grenzen und Möglichkeiten der Gestaltung liturgischer Feiern informiert sein wollen.

Detaillierter nimmt das erste Kapitel „Einstieg in das Handbuch“ zu dessen Zielsetzung Stellung. Als Ausgangsposition des HL wird der Erfahrungsansatz benannt. Die Glaubenserfahrung als Basis des Glaubens steht an erster Stelle: „Darum muss man im ersten Schritt von der Erfahrung ausgehen, noch bevor man über die Liturgie als Feier des Glaubens redet oder schreibt“ (6). Da das HL für die Praxis der Jugendarbeit gedacht ist, geht es primär um Erfahrungen Jugendlicher mit Liturgie.

Diese legitimerweise auf Jugendliche als Zielgruppe fokussierte Perspektive wird im Folgenden unter den Titeln „Prophetie der Jugend“ und „Option für die Jugend“ ausgeführt. Die auch für heute aktuell erachtete Prophetie, verstanden als kritisches Gespür „für das, was nicht stimmt, oder für das, was sehr gut ist“ (8), ist als eine unangepasste und kritische Stimme für die Liturgie wichtig. Mit Blick darauf formuliert das HL: „Gottesdienst wird von der Jugend überwiegend mit negativen Erfahrungen verbunden und hat zumeist eine abschreckende Wirkung“ (8). Gleichfalls wird aber auch festgehalten, dass viele Jugendliche „Kirche, Glaube und dessen Feier in der Liturgie nicht total abschreiben“ (9). Für das HL ergibt sich aus dieser bereits oben angesprochenen Spannung zwischen Ablehnung und Wertschätzung, dass Kritik und Anregungen der Jugendlichen „Prophetie der Jugend für die Kirche“ und „bei der Vorbereitung und Feier der Liturgie unersetzbar wichtig“ sind (9).

Deutlich wird die „Option für die Jugend“ postuliert, weshalb „Jugendliche mit ihren Erfahrungen und Erwartungen vorrangig ernst zu nehmen sind“ (9). Es geht dem HL nicht um „pädagogische Tricks“ oder „Modetrends“, die Jugendliche in die Kirchen locken sollen, sondern um einen grundsätzlichen „Perspektivenwechsel“ (9). D. h. nicht irgendwelche Angebote gilt es zu bewerkstelligen, sondern ganz grundsätzlich Jugendliche als vollwertige Glieder des Volkes Gottes anzuerkennen: „Jugendliche haben die Qualifikation und das Charisma, ihren Glauben im Gottesdienst selbst zur Sprache zu bringen“ (10). Damit wird hier konsequent ernstgenommen, dass nach der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC) des II. Vatikanischen Konzils alle Gläubigen zur „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern [...] Kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet“ sind

und diese „Teilnahme des ganzen Volkes Gottes“ nach dem Willen des Konzils „aufs stärkste zu beachten“ ist (SC 14). Jungendliches Leben und Liturgie der Kirche sollen in Verbindung miteinander gebracht werden. Deshalb plädiert das HL für eine Pluriformität liturgischer Elemente und Formen, in denen auch die Jugendkultur Raum hat. Die Ermöglichung dieser Weite wird als ein verpflichtender Auftrag der Kirche verstanden.

Das HL hat eine praxisorientierte Ausrichtung, wenn es sich als „praktisches Nachschlagewerk zum Thema Liturgie“ versteht, wobei einschränkend klargestellt wird, dass „Rezepte und praktische Beispiele konkret gefeierter Gottesdienste [. . .] nur am Rande“ geboten werden (11). Näherhin geht es um die Einführung in das Thema Liturgie, um Anregungen für die Feier und um Impulse zur Auseinandersetzung mit Liturgie im Rahmen unterschiedlicher Lebensbereiche und Zeiten. Damit wird erneut thematisiert, was sich oben unter „Angebot“ bereits skizziert findet: liturgische Bildung und Liturgiegestaltung als Schwerpunkte.

Das HL formuliert deutlich seine Zielsetzung. Fokussiert werden Jugendliche als Teil des Volkes Gottes mit ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen. Ihnen wird eine prophetische Qualität für die Kirche und ihre Liturgiefeier zugeschrieben, und für sie kirchliche Aufmerksamkeit und Sorge eingefordert. Theorie und Praxis der Liturgie sollen im HL verbunden und füreinander fruchtbar gemacht werden. Es gilt aus jugendlicher Perspektive Theorie in Praxis zu übersetzen, aus Verstehen der Liturgie, Liturgie zu feiern. Nicht liturgisches „Fast-Food“ ist angezielt, sondern ein Werkbuch, das die eigene Auseinandersetzung und Standortbestimmung fordert und zumutet.

III. Zum Inhalt des „Handbuchs Liturgie“

Nach Klärung der Zielsetzung entfaltet das HL seine inhaltlichen Aspekte. Zunächst geht es um die Fassung des Liturgiebegriffs. Daran schließen sich liturgiegeschichtliche Gesichtspunkte an. Im vierten Kapitel wird Liturgie als Raum der Freiheit thematisiert. Die sich anschließenden Kapitel bringen die Themen Kirchenjahr sowie Liturgie im Leben zur Sprache. In den folgenden Ausführungen werden das zweite Kapitel mit den definitorischen Zugängen und das vierte Kapitel, das sich ebenfalls grundlegend mit Liturgie beschäftigt, ausführlich behandelt, da dort zentrale Inhalte thematisiert werden und darin die liturgietheologische Ausrichtung des HL zum Ausdruck kommt. Die übrigen mehr informativen Kapitel sind nur im Überblick thematisiert.

A. Zentrale inhaltliche Aspekte

1. Das Liturgieverständnis

a) Zum Begriff „Liturgie“

Das zweite Kapitel des HL „Einstieg in das Thema Liturgie“ beschäftigt sich mit einer begrifflichen Fassung von Liturgie. Zunächst wird der Blick auf das Wort „Liturgie“ gerichtet, das sowohl „Erinnerungen an üppige Hochämter“ weckt als auch ein „einfaches Abendgebet“ bezeichnen kann (12). Unverständlich und unsachlich ist der Hinweis, dass „Liturgie“ nicht so schnöde und banal wie das deutsche Wort „Gottesdienst“ (12) klingt. Sachlicher wird dann fortgefahren, „Liturgie“ von „Leitourgia“ her zu erklären und als ökumenischen Begriff im Hinblick auf Christentum und Judentum zu verstehen (13).

b) Die Liturgiedefinition

(1) Die Kurzdefinition

An die Begriffsklärung schließen sich Definitionen von Liturgie an. Die „kurze Definition“ hält fest: „Liturgie ist das Fest der Kirche: es ist die heilige Feier, das festliche Spiel freier Menschen vor ihrem Gott. In der Liturgie teilt und interpretiert eine Versammlung von Menschen feiernd ihr Leben und ihren Glauben“ (13). Diese Kurzformel hebt besonders auf den Fest- bzw. Feiercharakter ab und akzentuiert die Gemeinschaft. Gott kommt nur passiv (als Zuschauer?) zur Sprache, vor dem das „festliche Spiel freier Menschen“ stattfindet. Seine Rolle und Bedeutung in diesem Geschehen finden keinen Ausdruck. Auch der inhaltliche Aspekt kommt nur wage zum Vorschein. Welcher Glaube ist das, der in der Feier geteilt und interpretiert wird? Was wird gefeiert? Ebenso verlautet nichts über die nähere Gestalt der Feier (Wort, Symbol, Handlung). Interessant ist, dass gleich zu Beginn der ekklesiale Charakter der Liturgie betont wird: sie ist „Fest der Kirche“ (13). Wenn es sich hier auch, wie klar ausgesagt, um eine kurze Definition handelt, so fehlen doch wesentliche Dimensionen von Liturgie, die durchaus mit Stichworten in einer Kurzdefinition zu benennen gewesen wären.

(2) Die ausführliche Definition

Die zweite „ausführliche Definition von Liturgie“ benennt fünf Elemente: „Liturgie ist Versammlung, Erinnerung, Verwandlung des Alltags, Aufbruch und Befreiung, Feier und Fest.“ (13) Anhand dieser Elemente entfaltet das HL die Definition näher. Mit dem Stichwort „Versammlung“ wird Liturgie als „gemeinschaftliche Aktion“ in Abgrenzung vom privaten Gebet charakterisiert. Näherhin ist sie „Vollversammlung einer Kirche, einer Gemeinde“ (14), also als kirchliche Gemeinschaft zu qualifizieren. Von dieser ekklesialen Dimension her schreibt die Definition der Liturgie einen „unübersehbar öffentlichen, politischen Charakter“ (14) zu.

Das zweite Element ist die „Erinnerung“. Damit wird die für jeden liturgischen Vollzug wesentliche anamnetische Dimension thematisiert: „Liturgie macht den Gott Jesu in den Texten der Bibel und in Symbolen gegenwärtig“ (14). Diese wort- und symbolhafte an Traditionen anknüpfende Erinnerung spannt, so das HL weiter erläuternd, einen Bogen von der Glaubensgeschichte Gottes mit Israel über das Christusergebnis und die Glaubenserfahrungen der ersten Christen bis zu den aktuell Feiernden, die so in die Heilsgeschichte „mit hineingenommen“ sind und „Gottes Befreiungshandeln durch diese Erinnerung erfahren“ können (14). Damit werden deutlich der zeitübergreifende Charakter und die Bedeutung liturgischer Anamnese herausgestellt und von einer rein historischen Erinnerung an längst vergangene Ereignisse unterschieden. Zusammenfassend formuliert das HL prägnant: „In der Liturgie wird die Gegenwart mit der Macht der Erinnerung konfrontiert, um Zukunft zu gestalten“ (14).

„Liturgie ist dazu da, unseren Alltag und unser Leben zu verwandeln“ (15). Damit wird die „Verwandlung des Alltags“ als drittes Definitionselement angesprochen. Eindringlich plädiert das HL dafür, dass die Liturgie „nicht neben dem Leben, sondern mittendrin“ (15) steht. Deshalb ist sie nicht weltfremd und weltflüchtig, sondern jede liturgische Feier „muss sich der realen Welt und den Zeichen der Zeit stellen“ (15). Ziel dieser Begegnung von Liturgie und „Material der Realität“ (15) ist die Wandlung. Leben und Welt der Versammelten müssen in der Liturgiefeier Platz haben, damit sie, wie die eucharistischen Gaben, von Gott her und in seinem Sinne Wandlung erfahren. Das HL erteilt einer kontextenthobe-

nen, rein objektiven Heilsfeier eine klare Absage und versteht Liturgie als in konkrete Zeit- und Lebensverhältnisse situierten Vollzug. Damit greift es ein fundamentales Anliegen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils auf: Liturgie mit Blick auf die „Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen“ (SC 1) und so eine menschen- wie situationsgerechte Feier zu ermöglichen.⁶ SC korrigiert ein einseitig objektives Liturgieverständnis, indem die liturgische Versammlung in ihrem raum-zeitlichen Kontext als Subjekt der Liturgie wiederentdeckt und in ihrer Bedeutung herausgestellt wird. In diesem Sinne konstatiert Angelus A. Häußling, dass ein „Gottesdienst, der dem konkret vorhandenen Menschen unzugänglich und nicht vollziehbar bleibt, [. . .] seinen Sinn verfehlt“ und es deshalb darauf ankommt, den „Menschen jeder Epoche in der Liturgie Heimstatt zu geben“.⁷ Von der Bedeutung der Situierung der Liturgie im Leben der Feiernden her, die das HL zu Recht akzentuiert, wäre in diesem Abschnitt ein Hinweis auf die entsprechenden Aussagen der Liturgiekonstitution wünschenswert gewesen.

An vierter Stelle führt das HL „Aufbruch und Befreiung“ als zur Liturgiedefinition gehörend an. Die beiden Stichworte markieren die Auffassung, dass Liturgie nicht Stabilisierungsfaktor für Kirche und Gesellschaft ist, sondern von ihrem Wesen als Wandlungsgeschehen her auf Veränderung aus ist. Der christlichen Liturgiefeier eignet Exoduscharakter. Dabei wird einerseits die jüdische Pessach-Feier als Vergegenwärtigung der großen Befreiungstat Jahwes am versklavten Volk Israel im Hintergrund gesehen. Andererseits, in Fortführung des Befreiungshandelns Jahwes, auf die Solidarität Jesu mit den Randexistenzen hingewiesen. In anamnetischer Perspektive hält das HL vor diesem Hintergrund fest: „Wenn Gemeinde heute zur Liturgie zusammenkommt, so ist sie dazu fähig, diesen Gott, dieses Engagement Jesu, dieses Programm, diese grenzenlose Solidarität mit jedem einzelnen Menschen und diese gesellschaftlich wirksamen Aufbrüche lebendig werden zu lassen und zu feiern“ (18). Die Formulierung erscheint etwas unglücklich, da missverständlich. Die anamnetische Vergegenwärtigung der Solidarität Gottes mit den Menschen in der liturgischen Feier ist nicht zuerst Fähigkeit der feiernden Gemeinde, sondern primär geschenkte Gegenwart Gottes, der sein befreiendes Handeln je neu Realität werden lässt für die Versammlung. Erneut wird auf das Pessach-Mahl Bezug genommen, verstanden als „Grundmodell“ des Aufbruchs, als „Urerfahrung dieser Aufbruchsbewegung“ aus Unterdrückung, das sich in Leben und Sterben Jesu fortsetzt und von Gott durch dessen Auferweckung vollendet wird (18). Somit gehört es nach dem HL „zum wichtigsten Auftrag der Liturgie, diese österliche Befreiung zu verkünden“ (18). Hier wird die Mitte liturgischen Feierns zum

⁶ Vgl. dazu z. B. auch SC 11.14.21.48.61.79. SC 1 ruft die Grundintention des gesamten II. Vatikanums in Erinnerung: Kirche und Glaube im Kontext der gegenwärtigen Welt zu verstehen und in einen konstruktiven Dialog einzutreten, statt in der Begegnung mit der Welt und der Zeit primär Konfrontation zu sehen. Vgl. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg³1994, 50f.55f.366f. – O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg⁴1996, 55–65.

⁷ A. A. HÄUSSLING, Art. Liturgie. II. Liturgie nach dem Vat. II. In: HPTH 5 [Freiburg 1972] 313–316, hier: 314. Auch für Albert Gerhards geht es nicht an, dass in der Liturgiefeier die „Lebenswirklichkeit der hic et nunc versammelten Menschen als Ort der Geschichte Gottes nicht vorkommt“ (A. GERHARDS, *Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst*. In: *HerKorr* 54 [2000] 263–268, hier: 267).

Ausdruck gebracht, die nach SC 5 und 6 im Pascha-Mysterium, in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi besteht.⁸

Fünftes und letztes Element der ausführlichen Definition von Liturgie im HL ist „Feier und Fest“. Die Beziehung liturgischen Feierns zum Alltag der Feiernden bedeutet jedoch nicht, dass dieses im Alltäglichen einfach aufgeht. Der Festcharakter der Liturgie, so wird ausgeführt, meint dessen „Unterbrechung“ und „Verwandlung“, „Aufbruch aus dem Alltag“ (18). Als notwendige Ergänzung zu der zuvor im HL stark akzentuierten Affinität der Liturgiefeier zu den Lebensverhältnissen der miteinander Feiernden wird wünschenswert deutlich betont, dass Liturgie nicht pure Verdoppelung der Realität ist, sondern den Alltag übertrifft, ihn „auch manchmal ganz vergessen“ lässt, denn sie „erschöpft sich nicht“ in ihm (18). Das ist der Mehrwert, der Möglichkeitssinn liturgischen Feierns, denn Gottes Handeln geht weit über die menschenmögliche Realität hinaus. Feier und Fest der Liturgie wird ganzheitlich verstanden, so dass sie fern von einem „Abdriften in Schönfärberei“ sowie „einseitiger Glorifizierung“ sowohl „ausgelassenes Freudenfest“ als auch „Raum für Klage und Leid“ ist (19). Deshalb gibt es nach Ansicht des HL eine „Vielfalt und einen Reichtum an Formen und Elementen der Liturgie“ (19). Hier wird in erfreulicher Deutlichkeit die Bandbreite liturgischer Vollzüge zur Sprache gebracht, die gleichermaßen mitten in der Realität der Menschen wie der Realität Gottes stehen. Nur in dieser komplementären Spannungseinheit ist die Liturgie davor bewahrt, entweder Verdoppelung des bedrängenden Alltags oder weltflüchtige Gottesseligkeit zu werden. Anzufragen bleibt in diesem Zusammenhang, dass das HL nicht zwischen Feier und Fest differenziert. Kann jede Feier der Liturgie ein Fest sein? Ist das Fest nicht eher die seltenere, besondere Gestalt der häufiger zu vollziehenden Feier?

Die im HL gebotene ausführliche Definition von Liturgie benennt wichtige Dimensionen liturgischer Vollzüge. Versammlung, Erinnerung, Wandlungs- und Exoduscharakter sowie Feier und Fest sind wesentliche Momente der definitorischen Umschreibung von Liturgie. Ihr theologischer Gehalt als anamnetische Vergegenwärtigung des Heilshandelns des trinitarischen Gottes in seiner primären Initiative hätte noch deutlicher zum Ausdruck kommen können. Teilweise entsteht der Eindruck, Liturgie sei vor allem menschliches Handeln. Auch die konkrete verbal-nonverbale Gestalt liturgischen Feierns könnte expliziter ausgeführt werden. Schließlich wäre es wünschenswert gewesen, auf die Liturgiekonstitution kontinuierlich Bezug zu nehmen. Sie wird in diesen Ausführungen zur Definition mit keinem Wort erwähnt, obwohl sich viele Anknüpfungspunkte bieten. Insgesamt erscheint die ausführliche Definition, die, wie andere Definitionsversuche, den Charakter einer Umschreibung hat, als eine gute Grundlage, um über Wesen und Gehalt von Liturgie ins Gespräch zu kommen und sich damit auseinander zu setzen.

c) Zum Verhältnis von Gottesdienst und Menschendienst

Nach der definitorischen Behandlung der Liturgie und zum Abschluss des Kapitels „Einstieg in das Thema Liturgie“ widmet sich das HL ergänzenden Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Gottesdienst und Menschendienst. Wurde eingangs dieses Kapitels das Wort „Gottesdienst“ als „schnöde und banal“ (12) charakterisiert, so erscheint es jetzt als ein „sehr umfassender Begriff“ (20). In diesem weiten, biblisch begründeten Verständnis

⁸ Vgl. I. PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93.

bezieht sich „Gottesdienst“ auf das ganze christliche Leben, und die „Liturgie ist nur ein Teil des Gottesdienstes, der sich im Leben ereignet“ (20).⁹ Das HL akzentuiert deutlich im gut paulinischen Sinne den „Gottesdienst im Alltag der Welt“¹⁰ und stellt fest, dass Liturgie „oft als der ausschließliche und eigentliche Gottesdienst missverstanden“ (20) wird.

Positiv gewendet und präzisiert bedeutet das: Liturgie „ist die Feier des Gottesdienstes, den wir sonst im Alltag durch unser Engagement vollziehen“ (20). Von daher ergibt sich die Einheit von alltäglichem Gottesdienst und der Gottesdienstfeier, die ohne ersteren als Grundlage defizitär bleibt.¹¹ Hier tritt erneut die Grundintention des HL zu Tage, den Zusammenhang von Liturgie und Leben herauszustellen. Mit Recht wird auch im Sinne von SC für eine welthaltige und diakonisch verpflichtete Liturgiefeier plädiert: „Soziales Verhalten und die Feier der Liturgie dürfen nie im Widerspruch zueinander, sondern in enger Verbindung stehen“ (21). Das HL sieht die Zusammengehörigkeit von Menschen- und Gottesdienst im Leben Jesu grundgelegt, wo Gottes- und Nächstenliebe als untrennbare Einheit verwirklicht sind. Daraus wird schließlich gefolgert, dass Liturgie eine menschenfreundliche Gestalt haben muss: „Die Ansprüche, das Wohlergehen und die Bedürfnisse einer Gemeinde stehen primär im Vordergrund, wenn die Nähe und die zuvorkommende Güte Gottes in der Liturgie erlebbar werden soll“ (22). Die Wort- und Symbolgestalt liturgischer Feiern soll es ermöglichen „sich und anderen zu begegnen“ sowie „glaubhaft zeigen können, wie Gott ist“ (22). Zur Unterstützung dieses Plädoyers für eine menschengerechte Feiergestalt wäre ein Hinweis auf SC sinnvoll gewesen.

Die Überlegungen zu „Gottesdienst und Menschendienst“ werden mit einem Blick auf den liturgischen Leitungsdienst beschlossen. Das menschenfreundliche Gesicht einer Liturgiefeier hängt nicht zuletzt auch von der Art und Weise der Leitung der Feier ab. Das HL verweist auf die Rollenteilung in der Liturgie, die „VorsteherInnen“, „Teilnehmende“ und „verschiedene Dienstfunktionen“ kennt (23). Es wird, mit einer etwas unglücklichen Bezeichnung, herausgestellt, dass im Namen der Gemeinde die „Amtsinhabenden“ der liturgischen Feier vorstehen, die als „gemeinschaftliche Feier“ zugleich eine „aktive Beteiligung aller Teilnehmenden“ erfordert (23). Leider werden keine näheren Erläuterungen zu Art und Umfang der einzelnen liturgischen Dienste gemacht, was jedoch für die Praxis der Liturgiegestaltung eine wichtige Hilfe darstellt. Knapp weist das HL auf das II. Vatikanische Konzil hin, das diese Auffassung von Liturgie vertritt. Hier hätte in Anbetracht der Bedeutung der Rollenteilung in und der aktiven Teilnahme aller an der Liturgie ein konkreter Hinweis auf SC und die einschlägigen Artikel erfolgen müssen, was den Lesern eine Vertiefung und Auseinandersetzung ermöglichen würde.¹² Hilfreich sind die „Leitge-

⁹ Diesen umfassenden Sinn von „Gottesdienst“ betont auch Angelus A. Häußling: „Nach einem in der Bibel begründeten Sprachgebrauch kann das ganze, von Glaube und Taufe geprägte Leben des Christen ‚Gottesdienst‘ genannt werden“ (A. A. HÄUSSLING, Art. Gottesdienst. IV. Liturgisch-theologisch. In: LThK³ 4, 901–903, hier: 901).

¹⁰ Vgl. Röm 12,1f. – E. KÄSEMANN, Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12. In: DERS.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd 2. Göttingen 1965, 198–205.

¹¹ Vgl. K. RICHTER, Liturgisch feiern – christlich handeln. Über den oft vernachlässigten Zusammenhang von Gottesdienst und Leben. In: Christ in der Gegenwart 47 (1995) 149f. – DERS., Soziales Handeln und liturgisches Tun als der eine Gottesdienst des Lebens. In: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen 27 (1996) 15–30.

¹² Vgl. z. B. SC 14.26–31.48. – F. KOHLSCHIEIN, „Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme“ (SC 14). Zur Rezeption des Leitmotivs der Gottesdienstreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: KIBI 79 (1999) 81–84. – Th. MAAS-EWERD, Art. Actiosa participatio. In: LThK³ 1, 122f.

danken für eine Liturgievorbereitung“ (23). Abschließend wird nochmals pointiert ins Wort gebracht, dass Liturgie als Vollzug des ganzen Volkes Gottes zu begreifen ist: „Jede und Jeder ist dazu berufen, Sorge zu tragen, dass dieser Gott, an den wir glauben, nicht unter uns verkommt, sondern unter uns wach bleibt als ein Gott, den wir als den ‚Ich bin für euch da!‘ erfahren können“ (23).

In wünschenswerter Deutlichkeit wird in diesem Abschnitt, wie schon zuvor bei den Definitionselementen, die Verbindung von Liturgie und Leben herausgestellt und als permanente Gestaltungsaufgabe angemahnt. Es gilt immer wieder neu liturgisches Handeln im Kontext der alltäglichen Lebensverhältnisse der Menschen zu verorten, und die über die konkrete Feier hinausgehende diakonische Dimension wahrzunehmen.¹³ So wichtig dieser Aspekt auch ist, bleibt er trotzdem ergänzungsbedürftig, denn die Liturgie darf bei aller Welthaltigkeit und Menschennähe nicht zur bloßen Verdoppelung des Alltags und menschlicher Bedürfnisbefriedigung werden. Sie feiert mitten im Alltag des bedürftigen Menschenlebens die je größeren Möglichkeiten Gottes, den Mehrwert seiner Verheißungen für die Welt. Das wird im HL im Zusammenhang von „Feier und Fest“ als definitorischem Element betont, hätte aber auch hier stärker thematisiert werden müssen. Dies wäre gut möglich gewesen unter Zuhilfenahme des Doppelsinns, den der Begriff „Gottesdienst“ birgt.¹⁴ Das HL akzentuiert vor allem den Dienst der Menschen vor Gott, im christlichen Lebenszeugnis wie im liturgischen Handeln, also Gottesdienst als menschliches Tun. Dazu gehört aber gleichfalls, und das an erster Stelle, Gottes Dienst an den Menschen, also Gottesdienst als tröstende und befreiende Zuwendung Gottes zu Welt und Mensch. Erst dieses je neue Zugehen Gottes auf die Menschen befähigt sie dazu, selbst Gottesdienst im Leben und in der Feier zu vollziehen.¹⁵ Von daher ist Liturgie als Feier der Gottesdienstes, wie bereits oben erwähnt, primär Gottes Handeln, sein Dienst an uns und sekundär unser Dienst vor Gott. Schließlich ist positiv hervorzuheben, dass das HL die Bedeutung der Rollenteilung in der Liturgie und die aktive Teilnahme der ganzen Versammlung an der Feier thematisiert. Indes wären dabei einige Konkretionen zu den liturgischen Diensten und Hinweise auf grundlegende Aussagen von SC angebracht und dem Stellenwert des Themas angemessen gewesen.

2. Liturgie als Raum der Freiheit

Mit dem 30. Vers aus Psalm 18 wird das vierte Kapitel des HL programmatisch betitelt: „Mit meinem Gott überwinde ich Barrieren“ (42). Wie schon zuvor im zweiten Kapitel geht es hier um Fundamentales, um die Frage nach dem Wesen von Liturgie. Konkret wird gefragt nach Ordnung und Freiheit, Tradition und Innovation im Kontext liturgischen Feierns.

Zu Beginn erfolgt eine „Ermutigung“, „Liturgie als Freiraum“ wahrzunehmen, denn das HL will „dazu verführen, Gottesdienst eigenständig zu feiern und sich in die Liturgie vor Ort engagiert einzumischen“; es will „Mut machen, mit Liturgie auch kreativ und spielerisch umzugehen und damit zu experimentieren“ (42f). Ausdrücklich wird festgestellt, dass sich das „lebendige liturgische Spiel“ aus dem „Wagnis“ ergibt, „Altes und Neues zueinanderzufügen“ (43). Auf dieses Wagnis lässt sich das HL ein und sondiert zunächst „Experi-

¹³ Vgl. O. FUCHS, Jugend und Liturgie im Horizont der Evangelisierung. In: LJ 37 (1987) 156–187, hier: 170–174.182–185. – B. KRANEMANN, Feier des Glaubens und soziales Handeln. Überlegungen zu einer vernachlässigten Dimension christlicher Liturgie. In: LJ 48 (1998) 203–221.

¹⁴ Vgl. W. HAHNE, Gottes Dienst. Was die Liturgie vor allem anderen ist. In: Gd 20 (1986) 129–131.

¹⁵ Vgl. FUCHS (s. Anm. 13) 169–174.178–181.

mentierfelder und Freiräume für Liturgie“ (43). Als Leitlinie wird zu Recht konstatiert, dass die Kirche Freiräume für Liturgie braucht, wo neben dem, „was sich bewährt hat“ und „im Alltag oft eine wichtige Stütze ist“ das „ausgetestet“ werden kann, „was gangbare Wege für eine erneuerte Praxis der Liturgie erschließt“ (43). So ging es auch bei der Liturgiereform darum, die „dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen“, und sich deshalb „um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen“ (SC 1). Es war die Intention des Konzils, dass die liturgischen Formen „gemäß dem Geist gesunder Überlieferung überprüft und im Hinblick auf die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart mit neuer Kraft ausgestattet werden“ (SC 4). Das HL versteht die Spiel- bzw. Erprobungsräume als „Werkstätten“, in denen an den oft unverständlichen und erstarrten überkommenen liturgischen Formen weitergearbeitet wird. Die „Zeichen der Zeit“ wie der „unübersichtliche Trödelkasten der Tradition“ sind das Material, das es zu bearbeiten gilt (43). Zeitgenössische und traditionelle Aspekte liturgischen Feierns sollen in eine fruchtbare Beziehung zueinander gebracht werden, was auch die Grundintention von SC darstellt.

Bevor jedoch die Werkstatt in Bewegung kommt heißt es Ausschau halten: „Experimentierfelder auffinden und öffnen“ (44). Es geht darum, Freiräume zu entdecken, die einen experimentellen Umgang mit liturgischen Formen zulassen. Diese Experimentierfelder lokalisiert das HL in liturgischen Zusammenkünften von Laien ohne Priester. Sehr stark wird eine Absetzung vom „Kleriker“ propagiert: „Viel zu selten treffen sich Laien ohne Kleriker, um Gottesdienst zu feiern“ (44). Bemerkungen mit polemischen Zügen leiten die Überlegungen ein. Da wird behauptet, dass eine Gruppe, die ohne Priester Liturgie feiert „in der katholischen Kirche sofort Verdacht erregt“, und das HL versteigt sich gar zu der Aussage: „Es scheint, dass das irgendwie kriminell ist“ (44). Mit welcher Intention stehen solche überzogenen Bemerkungen in einem Handbuch Liturgie, das dem Miteinander der ganzen liturgischen Versammlung, zu der auch der Vorsteher gehört, förderlich sein soll? Was bringt diese Polemik ein außer Ressentiments auf beiden Seiten? Ärgerlich, dass durch einen derartigen Stil das gute und wichtige Anliegen des HL verstellt wird. Natürlich können Laien auch ohne einen Priester als Vorsteher Liturgie feiern wie z. B. die Tagzeitenliturgie oder eine zeichenhafte Wort-Gottes-Feier.¹⁶ Aber um das deutlich zu machen und dazu zu ermutigen, wäre ein positiver Einstieg weitaus besser geeignet gewesen als der Aufbau einer Abwehrhaltung. Auch hat es den Eindruck, dass der Priester hier als jener gesehen wird, der Freiräumen in der Liturgie eher im Wege steht als dass er sie fördern würde. Hier wurde eine Chance vertan, zu einer gemeinsamen Arbeit in der liturgischen „Werkstatt“ Mut zu machen. Sinnvoll und für die Jugendlichen vor Ort hilfreich wäre es gewesen, im Sinne der Entwicklung eigener Formen liturgischen Feierns und im Rückgriff auf die zu Beginn genannten Definitionselemente konkrete Grundbausteine zu benennen, die für Liturgie bedeutsam sind: z. B. Erinnerung an Gottes Zuwendung in biblischen Lesungen; Antwort der Feiernden aus ihrer Situation in Wort und Zeichen; Verbindung von

¹⁶ Vgl. Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1999 (Die deutschen Bischöfe 62) besonders: 20–50. – Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Erfahrungen und Anregungen. Hg. Deutsches Liturgisches Institut. Trier 1998 (Pastoralliturgische Hilfen 12).

Liturgie und Leben in Gebet und Fürbitte; feiern als ganzer Mensch mit Leib und Seele; Liturgie als tätige Teilnahme aller.

Im zweiten Abschnitt des vierten Kapitels im HL, mit „Liturgie ist: Raum der Freiheit“ (45) überschrieben, wird der Gedankengang mit Blick auf die offizielle Liturgie weitergeführt. Der zuvor bereits bestimmende kritische Tenor kommt auch hier deutlich zur Sprache. So wird sogleich festgestellt: „Bei allen offiziellen Gottesdiensten ist das mit dem Freiraum schon etwas komplizierter“ (45). Das HL verweist auf liturgische Vorschriften, die in Büchern fixiert sind. Warum werden hier nicht konkret liturgische Bücher wie z. B. das Messbuch benannt? Bezüglich dieser festgelegten Vorschriften wird als „gute Nachricht“ formuliert, dass anhand der liturgischen Regelungen die Freiräume „klar ersichtlich“ und deshalb auch „gut einzufordern und einklagbar“ sind (45). Indes wird als schlecht qualifiziert: „Außerhalb dieser Grenzen sind Veränderungen unzulässig“ (45). „Jede Umstellung“, so führt das HL weiter aus, „jeder abgeänderte Text übergeht die verbindliche Norm“. Schließlich wird noch angefügt: „Es ist jedoch bisher nicht bekannt geworden, dass der Himmel einstürzte, weil liturgische Vorschriften übergangen wurden“ (45). Letzterer Satz könnte als Aufforderung missverstanden werden, liturgische Vorschriften von vornherein zu ignorieren. Überhaupt kommt in den bisherigen Überlegungen dieses Abschnitts eine sehr einseitig negative Tendenz zum Ausdruck. Sind festgelegte Regelungen in der Liturgie in negativer Abgrenzung nur dazu da, ersichtlich zu machen, wo Freiräume einzufordern oder gar einzuklagen sind? Worin liegt der positive Wert solcher Regelungen? Warum wird darauf nicht eingegangen? Die sprachlichen Formulierungen wirken polarisierend: hier die freiheitsliebenden liturgiegestaltenden Jugendlichen, dort die freiheitsbehindernden liturgischen Vorschriften. Es wird sofort ein Gegeneinander aufgebaut, wo ein Miteinander notwendig ist. Auch mangelt es an Differenzierung: Nicht jede Abweichung von der vorgegebenen Gestalt, nicht jede Veränderung eines offiziellen Textes übergeht die verbindliche Norm. Ein Blick z. B. in die Regelungen des Direktoriums für Kindermessen bzw. in die Richtlinien für Gruppenmessen verdeutlicht die weitgehenden Möglichkeiten zu Anpassungen und Veränderungen liturgischer Formen.¹⁷ Auf diese wichtigen Dokumente wird jedoch nicht verwiesen. Das HL vermittelt hier ein einseitiges Bild, das unnötig polarisierend wirkt und Missverständnisse fördert.

Diese einseitige Perspektive setzt sich leider auch in den weiteren Ausführungen fort: Viel Wert lege die katholische Kirche darauf, dass der „Gottesdienst nach Vorschrift gefeiert wird“; tief sitze die „Angst bei Verantwortlichen, eigenmächtig Veränderungen zu wagen“; „große Unsicherheit“ bestehe, „was denn nun problemlos wegzulassen ist und was wirklich Schwierigkeiten nach sich ziehen kann“ (45f). Erneut erscheinen liturgische Vorschriften nur in negativem Licht. Wer möchte schon einen „Gottesdienst nach Vorschrift“ feiern? Aber ist die Liturgie freie Verfügungsmasse einer Gruppe, die „eigenmächtig Veränderungen“ vornehmen kann, die berechtigt ist, „problemlos wegzulassen“, was nicht zu passen scheint? Die Einbindung jeder Liturgiefeier in die Gemeinschaft der Kirche, die den umfassenderen Kontext der liturgischen Versammlung vor Ort bildet, kommt nicht zur

¹⁷ Vgl. Direktorium für Kindermessen. In: Die Meßfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998 (ADBK 77) 145–161. – Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen). In: Ebd. 163–172. – R. MALCHEREK, Menschenfreundliche Liturgie. Das Direktorium für Kindermessen. In: AnzSS 108 (1999) 158–162.

Sprache, obwohl doch Liturgie als „Fest der Kirche“ (13) definiert wurde. Auch wird nicht vom Wesen der Liturgie her gefragt, welche Veränderungen sachgerecht und welche nicht sachgerecht sind, da sie möglicherweise der Feier selbst zuwiderlaufen. Anpassungen brauchen zur Fundierung liturgietheologische Kriterien, um nicht zu willkürlicher Manipulation liturgischer Vollzüge zu werden.

Die sehr skeptische Haltung gegenüber jeglicher Regelung liturgischer Vollzüge wird theologisch vom Gottesbild her untermauert. So konstatiert das HL: „In der Liturgie geht es vor allem um das Gottesbild und nicht nur um rechtliche Fragen, was erlaubt ist und was nicht“ (46). Es geht um die Alternative: an einen „menschfreundlichen Gott“ glauben, der die Freiheit seiner Geschöpfe „wünscht und ermöglicht“, oder an einen „strengen Überwachergott“ glauben, der Normverletzungen „eifrig registriert und mir am Ende die Rechnung für mein liberales Handeln präsentiert“ (46). Für das HL hängt die Liturgieauffassung vom Gottesbild ab, und es votiert für den menschenfreundlichen Gott: „Veränderung liturgischer Vorschriften bedeuten nicht, dass von Gott Gefahr droht. Wir können unseren Gott völlig angstfrei feiern“ (46f). Von Jesu kritischem Umgang mit Traditionen her wird geschlossen: „Die Liturgie ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Liturgie“ (47). Schließlich muss dem menschenfreundlichen Gottesbild ein ebensolches Kirchenbild entsprechen, das die „Gottesdienstgemeinde“ nicht als „Unterabteilung einer Behörde oder einer vorgesetzten Dienststelle“ versteht, die nur das ausführt, „was ihr aufgetragen und erlaubt wurde“ (47). Das HL kritisiert, dass „etliches“, was jetzt schon in vielen Gemeinden zur alltäglichen Liturgiefeyer gehört, „noch immer ein Grenzgang in Grauzonen ist und streng kirchenrechtlich betrachtet kriminalisiert ist“ (47). Was konkret mit „etliches“ gemeint ist, wird nicht ausgeführt. Scharfe Kritik wird hier geübt. Dahinter stehen offensichtlich negative Erfahrungen im Umgang mit liturgischen Vorschriften. Zu Recht betont das HL den Zusammenhang von Gottesbild und Liturgie und votiert für den menschenfreundlichen Gott, der erst eine menschenfreundliche Feier des Glaubens als freie Annahme seiner Zuwendung und freie Antwort darauf ermöglicht. Indes braucht auch eine solche Feier ein Mindestmaß an Regelung, soll sie nicht willkürlich werden und damit letztlich die Freiheit der Feiernden, die kirchliche Einheit und Weite der Feier einengen. Sind dann Regeln immer gleich vom „strengen Überwachergott“, der „liberales Handeln“ ahndet? Richtig ist, dass liturgische Vorschriften je neu vom Gottesglauben her überprüft werden müssen, denn sie sind nicht Selbstzweck, sondern Leitlinien, welche die gott- und menschengerechte Glaubensfeier ermöglichen und zugleich schützen sollen. Tatsächlich finden sich in der Liturgiegeschichte Regelungen, die mehr von Angst als von freudiger Feier zeugen. Im Zuge der Liturgiereform des II. Vatikanums wurde in dieser Hinsicht vieles überprüft und verändert. Viele Freiräume für situationsgerechtes Handeln sind eröffnet, was jedoch oft nicht bekannt ist. Eine biblisch gut begründete kritische Haltung gegenüber Vorschriften im Raum der Kirche ist um ihrer Lebendigkeit und Menschenfreundlichkeit willen von Bedeutung. Jedoch erscheinen die entsprechenden Passagen des HL zu undifferenziert. Positive Aspekte liturgischer Regelungen finden keinen Ausdruck, während negative stark betont werden, was zu einem verzerrten Bild führt. Programmatisch und in weiterhin kritischer Intention formuliert das HL im Abschluss des hier behandelten vierten Kapitels: „Liturgie ist: Raum der Freiheit, nicht die Welt genormter Riten und herunterzubetender Formulare“ (47). Ist das die schwarz-weiß Alternative kirchlicher Liturgie: hier der Freiheitsraum und dort die Normativität routinierter Vorgaben?

Freiheit und Ordnung im Bereich der Liturgie gehören zu den Spannungsfeldern, die auf allen kirchlichen Ebenen immer wieder zu Konflikten führen. Für den heutigen Menschen ist Freiheit und die dadurch gegebene Möglichkeit, das eigene Leben selbstverantwortlich zu gestalten, ein sehr hoher Wert. Damit geht vielfach einher, dass Traditionen mit ihren vorgegebenen Inhalten und wiederholten Abläufen in Misskredit geraten. Diese Kluft zwischen Tradition und dem zeitgenössischen Lebensgefühl kommt besonders intensiv bei Jugendlichen zum Tragen. Die Schwierigkeiten vieler junger Menschen mit tradierten Inhalten und ritualisierten Formen und ihre deutliche Vorliebe für das Neue führen oft zu einer Entfremdung vom Glauben der Kirche und dessen Feier in der Liturgie.¹⁸ Vor diesem Hintergrund wird klar, dass das HL in dem hier behandelten Kapitel ein wichtiges Thema angeht. Liturgie braucht den Raum der Freiheit, wenn sie, wie es erklärter Wille von SC ist, immer wieder neu den sich wandelnden Lebensverhältnissen der Menschen angepasst und so weiterentwickelt werden soll.¹⁹ Ein solcher offener Rahmen und die kreative Anpassung im liturgischen Feiern ist erfahrungsgemäß bei Jugendlichen, aber wohl nicht nur bei ihnen, bedeutsam, und wird deshalb mit Recht durch das HL eingefordert. Nicht zuletzt ist dieser Freiraum notwendig, um neue, jugendgemäße Feierformen zu entwickeln, die angesichts einer fortschreitenden Entfremdung zwischen jungen Menschen und der Liturgie zeitgenössische Wege zur Erschließung liturgischen Feierns erkunden.²⁰ So richtig und wichtig die Einsicht ist, dass der Liturgie immer auch kreative Freiräume eigen sind, so notwendig ist gleichfalls die Erkenntnis, dass liturgisches Feiern auf der anderen Seite einen geordneten Rahmen braucht, um nicht der Beliebigkeit eines Einzelnen oder einer Gruppe zu verfallen. Der „Versuch kreativer Anpassung“ liturgischer Vollzüge, so betont José Aldazábal, muss die „verschiedenen Aspekte miteinander zu verbinden wissen, die in der Liturgie eine Rolle spielen: das Geschenk Gottes und den Ausdruck des eigenen Glaubens, das persönliche Erleben und die kirchliche Begrifflichkeit, den unveränderlichen Kern und die ständig wechselnden Elemente, das ‚ex opere operato‘ und die Anerkennung des Anthropologischen“²¹.

Liturgie steht in der Spannungseinheit von Freiheit und Ordnung, Subjektivität und Objektivität. In dieser Hinsicht sind die Ausführungen des HL einseitig: freier Spielraum und Subjektivität werden stark akzentuiert, während alles, was nach regelnder Ordnung aussieht, negativ qualifiziert ist. Es geht nicht darum, einem legalistischen Liturgieverständnis das Wort zu reden, auch soll dieser kritische Einwand nicht „als Alibi für Untätigkeit oder eine Haltung des Mißtrauens und des Lamentierens dienen“²². Gemeint ist, dass die Spannungseinheit auszuhalten ist und nicht zugunsten der einen oder anderen Seite aufgelöst werden darf. Die liturgische Ordnung markiert und schützt das Niveau der Liturgiefeier,

¹⁸ Vgl. KLÖCKENER (s. Anm. 2) 235–237.240f. – J. ALDAZÁBAL, Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen. In: Conc(D) 19 (1983) 159–165, besonders: 159–161.

¹⁹ Vgl. z. B. SC 1.4.21.24.38–40. Auch die Würzburger Synode akzentuiert in ihrem Beschluss „Gottesdienst“ den notwendigen Freiraum in der Liturgie: „Sollen liturgische Gestaltungselemente entsprechend den Bedürfnissen unserer Zeit und den Erfordernissen des Gottesdienstes gewahrt oder neu entwickelt werden, dann hilft letztlich nicht rationale Planung oder rechtliche Verordnung; es bedarf der praktischen Erfahrung und Erprobung während eines langen Zeitraums“ (OGGSB 1, 220).

²⁰ Vgl. H. BAUERNFEIND, Jugendliturgie – ein Baustein für die Zukunft der Kirche. In: AnzSS 105 (1996) 392–394.396f, bes. 396f. – R. SAUER, Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben. München 1996, 259–261.

²¹ ALDAZÁBAL (s. Anm. 18) 163.

²² Ebd.

das nicht unterschritten werden darf, sichert durch Wiedererkennbarkeit die Beheimatung der Feiernden, entlastet vom Zwang permanenter Originalität und macht vor allem deutlich, dass die Kirche als Ganze Subjekt der Liturgie ist und bindet so in die größere Gemeinschaft ein und stiftet Einheit. Endlich ist die liturgische Ordnung kritischer Maßstab, an dem eigene Gestaltungen zu messen sind. Auf der anderen Seite muss in dieser Spannungseinheit gleichfalls betont werden, dass „Liturgie kein von Zeit und Raum losgelöstes Geschehen ist, sondern mit Menschen je unterschiedlicher Erfahrungen, Verstehenshorizonte, Glaubensvoraussetzungen und sonstigen Individualitäten gefeiert wird“, was „Freiräume für notwendige Anpassungen“ erfordert.²³ Der Liturgie ist Objektivität eigen in der tatsächlich geschenkten Zuwendung des dreieinigen Gottes zum Menschen. Dieses Objektive darf nicht zur Disposition stehen, da ansonsten christlicher Gottesdienst selbst zerstört würde.²⁴ Auch stellt das Objektive in der Liturgie für die Feiernden das Widerständige dar, das von Gott her kritisch anfragt und zur Korrektur herausfordert. Eine handzahme Liturgie, die nur bestätigt, was ohnehin gang und gäbe ist, taugt nicht viel. Indes muss zugleich wieder mit Blick auf die wesensmäßige Spannung namhaft gemacht werden, dass das Objektive auf das Subjektive ausgerichtet ist und dort zum Ziel kommen will, weil andernfalls die Gnade vergeblich empfangen wäre (SC 11).²⁵ Liturgie kann nur in doppelter Treue gelingen: in Treue zu Gott und zu den Menschen.²⁶ So schließt sich der Spannungsbogen erneut. Vor diesem Hintergrund ist es gerade in der Liturgiepastoral mit Jugendlichen wichtig, wie Martin Klöckener ausführt, „wenn einerseits die Geschichtlichkeit, die trotz aller liturgischen Ordnungen bleibende Vorläufigkeit liturgischer Gestalt und daher ihre Veränderbarkeit bewußt ist [. . .], andererseits aber auch die bestehenden Ordnungen erläutert und positiv begründet werden“, und zwar so, dass dabei „liturgiehistorische, -theologische und anthropologische Gesichtspunkte sowie Sinnzusammenhänge [. . .] im Mittelpunkt stehen“.²⁷ Eine liturgische Bildung, die in dieser Weise vorgeht, ist die unerlässliche Basis für sachgerechtes, d. h. liturgie- wie menschengerechtes Handeln im Bereich der Liturgie. In dieser Hinsicht hätte das HL mehr an Ausgewogenheit und Sachlichkeit bieten müssen.

B. Weitere inhaltliche Aspekte

1. Liturgiegeschichte

Im dritten Kapitel des HL, „Einblick in die Geschichte“ überschrieben, geht es darum, dass Liturgie „ein sich wandelndes Projekt“ (24) ist. Nach grundsätzlichen Bemerkungen zum Phänomen Liturgiegeschichte werden einzelne Etappen der Entwicklung nachgezeichnet. Zuerst beleuchtet das HL als Ausgangspunkt „Religion und Liturgie im Judentum und

²³ M. KLÖCKENER, Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – ein altes Problem mit neuer Brisanz. In: FZPhTh 43 (1996) 388–419, hier: 412; vgl. dazu auch ebd. 413–418.

²⁴ Vgl. W. HAUNERLAND, Abschied vom Objektiven? Zur Pluriformität und Identität katholischer Liturgie. In: Pastoralblatt 52 (2000) 323–333.

²⁵ So stellt nach Martin Klöckener die „Stiftungsgemäßheit“ der Liturgie den „theologischen Rahmen dar, innerhalb dessen sich gottesdienstliches Handeln zu bewegen hat“. Von daher ist es „je neu Aufgabe der Kirche und der Gottesdienst feiernden Gemeinden, diesen Rahmen für ihre Zeit, ihre Kultur, ihren Glauben und ihre Spiritualität zu füllen“ (KLÖCKENER [s. Anm. 23] 408).

²⁶ Vgl. R. MALCHEREK, In Treue zu Gott und zu den Menschen. Liturgie im Spannungsfeld von Feier des Glaubens und Feier der Menschen. In: Gd 35 (2001) 1–3.

²⁷ M. KLÖCKENER, Auch morgen mit Jugendlichen Liturgie feiern. Orientierungspunkte für den Gottesdienst mit jungen Menschen. In: TThZ 99 (1990) 296–313, hier: 304.

zur Zeit Jesu“ (25), um danach Jesus selbst in den Blick zu nehmen. Der anschließende Abschnitt hat „Das letzte Mahl Jesu im Kreis seiner Freundinnen und Freunde“ (28) zum Thema. Weitere Etappen der frühen Liturgiegeschichte sind: „Der Neubeginn der Jesusbewegung nach dessen Tod“ (29), „Glaube und Liturgie der ersten ChristInnen“ (30), „Die Liturgie der alten Kirche: bunt, vital und uneinheitlich“ (32), „Der Weg der Liturgie aus dem Untergrund zum Staatskult“ (35) und „Die Vereinheitlichung der Liturgie“ (36).²⁸ Das liturgiegeschichtliche Kapitel im HL abschließend werden weitere Entwicklungslinien benannt: „Weitere Liturgiereformen durch die Reformation“ (38), „Die Liturgische Bewegung“ (39) und „Das Zweite Vatikanische Konzil – die Revolution in der Kirche“ (40).²⁹

2. Das Kirchenjahr

Die Liturgie „quer durch das Jahr hindurch feiern“ bedeutet die „Zeit heiligen“ (48). Damit thematisiert das HL im fünften Kapitel das Kirchenjahr. Von der menschlichen Erfahrung des grenzüberschreitenden „heiligen Augenblicks“ mitten im Alltag ausgehend wird Liturgie als Heiligung der Zeit verstanden, die „Zugänge der Hoffnung“ eröffnet (49). „Im Kirchenjahr sind diese Hoffnungsräume gesammelt“ (50). Die kleinste Einheit dieser liturgischen Qualifizierung der Zeit ist der Tag, der durch die Feier der Tagzeitenliturgie mit ihren verschiedenen Horen geheiligt wird (50f). Anschließend entfaltet das HL seine Darlegungen zum Kirchenjahr nicht von dessen theologischem Zentrum, dem Osterfest, her, sondern in chronologischer Abfolge. Dementsprechend werden thematisiert: „Der Weihnachtsfestkreis“ (54–63), „Der Osterfestkreis“ (63–82)³⁰, „Die Zeit im Jahreskreis“ (82–89)³¹. Auf die Heiligenfeste wird nicht eigens eingegangen.

3. Liturgie und Leben

Das sechste Kapitel des HL, „Liturgie mitten im Leben“ (90), wendet sich dem kulturellen Kontext der Liturgie zu. Zu Recht wird positiv festgestellt, dass die Inkulturation liturgischer Vollzüge in eine bestimmte Region das Kirchenjahr „ergänzt und bereichert“ und die Liturgie „mit der Alltagskultur und dem Lebenslauf der Menschen in ihrer unmittelba-

²⁸ Nicht das Hochgebet I des heutigen Messbuches, sondern das Hochgebet II folgt dem Vorbild des Eucharistiegebetes in der dem Hippolyt zugeschriebenen Kirchenordnung *Traditio Apostolica* (34).

²⁹ Hier wird das Anliegen der Liturgiekonstitution gut umschrieben: Die „Feier des Gottesdienstes erfahrbar, einfach und verständlich zu machen und die Liturgie in das gesamte Handeln der Kirche einzubinden“ (40).

³⁰ Bezüglich der Empfehlung, am Abend des Gründonnerstags ein jüdisches Pessach-Mahl zu feiern (70–73) ist ein Fragezeichen angebracht. Es mehren sich jüdische Stimmen, die sich gegen eine solche christliche Vereinnahmung jüdischer Feiern wehren. Vgl. E. NAGEL, Pessachfeier am Gründonnerstag? In: Gd 34 (2000) 46. Jüngst hat sich eine kontroverse Diskussion dieser Frage entwickelt. Vgl. C. LEONHARD, Pesachfeier in christlichen Gruppen. Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes. In: HfD 54 (2000) 287–297. – Ein christliches Seder-mahl? Zur Diskussion „Sederfeier“ am Gründonnerstag. In: Gd 35 (2001) 4f. – Die Osterzeit dauert nicht acht (78.82), sondern sieben Wochen, daher Pentecoste = 50-Tage-Feier. Pfingstsonntag ist der 8. Sonntag der Osterzeit (50. Tag) und Abschluss der Fünfzigtagzeit, jedoch nicht Abschluss der Osteroktav (79), die mit dem Zweiten Sonntag der Osterzeit (Weißer Sonntag) endet.

³¹ Ungenau ist die Abgrenzung der Zeit im Jahreskreis dargestellt. Sie beginnt nicht „mit der Zeit des Sommers“ (82), sondern am Montag nach dem sonntäglichen Fest der Taufe des Herrn im Januar. Wenig glücklich erscheint die Formulierung: „Die Zeit im Jahreskreis ist eine Zeit, die nicht durch große, schwergewichtige Liturgien, durch kirchliche Hochfeste belastet ist“ (82). Indes hat auch die Zeit im Jahreskreis einige Hochfeste.

ren Umgebung“ verbindet (92).³² Das HL betont ganz richtig und im Sinne von SC (z. B. 59–61), dass die Liturgie „als Ort gefeierter Gottesgegenwart“ das Ziel hat, den „Menschen in verschiedenen Lebensbereichen nahe zu sein“, sein Leben zu heiligen (92). Es geht um situationsgerechtes Feiern, das konkrete Menschen und die Zuwendung Gottes zu diesen im Heute ernstnimmt.³³ Inkulturation bedeutet Vielgestaltigkeit liturgischer Formen, die von der Einheit der Kirche und des wesentlichen Inhalts der Liturgie umgriffen ist: „große Einheit in lebendiger Vielfalt und große Vielfalt in lebendiger Einheit“ (93). Das HL benennt eine Vielzahl von zielgruppen- bzw. situationsorientierten Feierformen (94–105)³⁴ und thematisiert eigens „Liturgie in der Verbandsarbeit“ (99–102)³⁵. Das Kapitel schließt mit der Behandlung der Sakramente (106–112) und der Segnungen (112f).

4. Material und Stichworte

Eine „Materialkiste“ wird den Leserinnen und Lesern des HL im siebten Kapitel geboten. Darin findet sich zuoberst „interessante Lektüre“ (114–118). Themen sind: Liturgie allgemein, Gebet, Eucharistie, Bibel, Kirchenjahr, Frauenliturgie und Männerspiritualität. Über die Auswahl der einzelnen Titel lässt sich streiten. Zur Grundinformation wäre es z. B. sinnvoll gewesen, die gut verständlichen Bücher von Adolf Adam und Ralph Sauer anzuführen.³⁶ Des Weiteren birgt der Fundus der Materialkiste „Musik für die Liturgie“ (118–120) sowie „Tipps und Material rund um die Liturgie“ (123) und verweist auf „Experimentierräume von Liturgie“ (120–122). Mit Letzteren sind Orte gemeint, an denen in besonderer Weise in der Liturgie mit Blick auf den zeitgenössischen Menschen sowie auf Kultur und Gesellschaft neue Wege gegangen werden.

³² Gut erscheint die Umschreibung von Inkulturation als eines fruchtbaren Mit- und Ineinanders von Liturgie und Kultur: „Die Liturgie vereinigt sich mit den fruchtbaren Kulturen der Völker und den Lebensstilen der Menschen wie ein Samen der in fruchtbare Erde fällt und aus dem Neues entsteht“ (91). Vgl. SC 37–40. – H. B. MEYER, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie. In: ZKTh 105 (1983) 1–31. – H. BAERNFEIND, Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kri-
teriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein. Würzburg 1998 (STPS 34).

³³ Nach Angelus A. Häußling geht es, wie oben bereits erwähnt, fundamental um die „immer neue, geschichtlich notwendige Ermöglichung, den Menschen jeder Epoche in der Liturgie Heimstatt zu geben“ (HÄUSSLING [s. Anm. 7] 314). Vgl. dazu auch GERHARDS (s. Anm. 7). – DERS., „Liturgie feiern mit Menschen von heute“. Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet. In: HfD 49 (1995) 217–226.

³⁴ Mit Blick auf liturgische Feiern mit Kindern (96) wäre es wichtig gewesen, konkret auf das Direktorium für Kindermessen sowie die entsprechenden Eucharistischen Hochgebete und Lektionare und hinsichtlich der Jugendlichen (96) auf die Richtlinien für Gruppenmessen hinzuweisen. Vgl. Anm. 17.

³⁵ In der zu unterstützenden Intention, Liturgie und Leben in Beziehung zu setzen, schießt das HL hier jedoch über das Ziel hinaus, wenn vorgeschlagen wird, bei einer Verbandstagung eine „reißverschlussartige Verknüpfung eines Wortgottesdienstes mit einem Konferenzteil“ vorzunehmen, „bei dem sich die Lesungen und Lieder an den Themen der Tagesordnung orientieren“ (101f). So werden Grenzen verwischt, so dass nicht mehr erkennbar ist, was zur thematischen Diskussion von Sachfragen und was zur Glaubensfeier, die ein anderes Ziel verfolgt, gehört. Damit ist weder der Liturgie noch der Konferenz gedient. Eine Feier vor- oder nachher ist sinnvoll und kann schwerpunktmäßig Themen aufgreifen und vom Glauben her deuten.

³⁶ Vgl. A. ADAM, Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. Freiburg 1980. – DERS., Grundriß Liturgie. Freiburg 1998. – SAUER (s. Anm. 20).

Das achte und letzte Kapitel des HL bietet ein hilfreiches Stichwortverzeichnis (124–126), das die Orientierung zu einzelnen Themen erleichtert und für die Funktion eines Handbuches, das als „praktisches Nachschlagewerk“ (11) zum Thema Liturgie genutzt werden soll, wichtig ist.

III. Schlussresümee

Das „Handbuch Liturgie“ stellt insgesamt eine gute Arbeitshilfe für die jugendpastorale Arbeit im Bereich der liturgischen Bildung und Liturgiegestaltung dar. Es ist sehr zu begrüßen, dass damit die KLJB als Jugendverband, statt nur über die Schwierigkeiten Jugendlicher mit Liturgie zu lamentieren, in die Offensive geht und sich mit der von vielen Ambivalenzen geprägten Beziehung Jugendlicher zum Gottesdienst der Kirche aktiv auseinandersetzt. Dabei ist das HL ganz im Sinne des II. Vatikanischen Konzils von der Intention geleitet, Jugendliche als vollwertige Glieder des Volkes Gottes ernst zu nehmen. Von daher wird eine klare Option für die Jugend³⁷ getroffen und deutlich dafür eingetreten, Jugendlichen den ihnen zukommenden Raum auch im Bereich der gemeindlichen Liturgie zu geben. So sollen junge Menschen von ihrer konkreten Lebenssituation her Erfahrungen mit Glaube und Liturgie einbringen, was als „Prophetie der Jugend für die Kirche“ (9) qualifiziert wird und dem vor Ort im Sinne eines Perspektivenwechsels Rechnung zu tragen ist. Für das HL gilt, mit José Aldazábal formuliert: „Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen.“³⁸ Das ist ein wichtiger Anspruch, der in notwendiger Integration in das Gesamt der Jugendpastoral die Aufmerksamkeit und das permanente Bemühen der Seelsorgerinnen und Seelsorger verdient.

Zu Recht und in der Intention der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums hält das HL in seinem Liturgieverständnis grundlegend das fest, was Altfried Kassing bereits 1959 mit Blick auf die Liturgische Bewegung herausgestellt hat: „Es geht letztlich nie um Begegnung mit einer fertigen Liturgie, sondern mittels der Liturgie und in ihr um die Begegnung des lebendigen, gegenwärtigen Menschen mit dem lebendigen Gott und mit dem Menschen.“³⁹ Liturgisches Handeln steht immer in Korrespondenz zu den sich wandelnden Kontexten menschlichen Lebens, ist so selbst der Veränderung unterworfen und bedarf des fortwährenden „Aggiornamento“⁴⁰, d. h. der Übersetzung ins Heute, damit Gottes Zuwendung die Menschen jeder Zeit erreichen kann. So ist Liturgie „synchron im Blick auf Heilsgeschehen und konkretes heutiges Leben“⁴¹. In dieser Hinsicht bringt das HL liturgietheologisch Fundamentales zur Sprache und stellt die Notwendigkeit liturgischer Frei- und Erprobungsräume heraus. Dabei meint der liturgische Wandel keine Geringschätzung der Rolle der Tradition oder gar Aufgabe der Stiftung. Das Traditionsprinzip zielt doch darauf ab, „durch alle lebendigen Wandlungen hindurch das Unwandelbare zu erhalten, nicht aber darauf, keine lebendigen Wandlungen zu erlauben“, denn die „Tendenz dieses Ursprünglichen und Unwandelbaren selbst liegt darin, überall ganz gegenwärtig und lebendig zu wer-

³⁷ Vgl. W. TZSCHEETZSCH, Art. Option für die Jugend. In: LThK³ 7, 1079.

³⁸ ALDAZÁBAL (s. Anm. 18) 159.

³⁹ A. KASSING, Liturgie als Begegnung in den Wandlungen der Heilsgeschichte. In: Liturgische Bewegung nach 50 Jahren. Hg. Th. Bogler. Maria Laach 1959 (Laacher Hefte 24) 64–87, hier: 86.

⁴⁰ Vgl. G. ALBERIGO, Art. Aggiornamento. In: LThK³ 1, 231.

⁴¹ H. BAUERNEFEIND, Jugend und Liturgie – Annäherungen an ein spannendes Verhältnis. In: AnzSS 109 (2000) 200–204, hier: 204. Vgl. dazu auch ebd. 202.

den⁴². Von diesem Verständnis von Liturgie ausgehend macht das HL wichtige inhaltliche Akzente und gestalterische Aspekte liturgischen Handelns namhaft. Dabei bildet die Beziehung der Liturgie zum Leben der Feiernden, insbesondere der Jugendlichen, den Grundtenor der Überlegungen. Schließlich ist positiv festzustellen, dass liturgisches Feiern in seinem vielfältigen Spektrum wahrgenommen wird, das neben der Feier der Eucharistie auch unterschiedliche Formen nichteucharistischer Feiern umfasst. Gerade in diesen Formen der Wort-Gottes-Feier liegen bedeutsame Chancen der Liturgie mit Jugendlichen und der Hinführung zu liturgischen Grundvollzügen. Nicht zuletzt gehört es zu den erfreulichen Seiten des HL, das es sich der liturgischen „Fertiggerichte“ in Form von Gottesdienstvorlagen enthält und stattdessen im Stil des Werkbuches die unerlässliche eigene Auseinandersetzung herausfordert und unterstützt. Solche Bücher sind für Liturgiekreise über längere Zeit hinweg fruchtbar, während fertige Vorlagen schnell dem „Ex-und-Hopp“ verfallen.

Kritisch anzumerken ist zunächst in formaler Hinsicht die streckenweise zu saloppe Sprache, die zu einem polarisierenden Schwarz-Weiß-Denken neigt. Manchen inhaltlichen Aspekten hätten gerade in der notwendigen und intendierten Vermittlungsarbeit eine differenziertere und sachlichere Ausdrucksweise gut getan. Vom Inhalt her betrachtet sind einzelne Elemente etwas knapp in der Ausführung geraten so z. B. die Behandlung der liturgischen Rollenteilung in den verschiedenen Diensten und die sinnhaft-symbolische Gestalt liturgischen Feierns. Ein Defizit ist auch, dass die jede Feier prägende Wechselbeziehung zwischen Liturgie und Raum so gut wie gar nicht thematisiert wird. Ein eigenes Kapitel zu dieser auch in gestalterischer Hinsicht grundlegenden Frage wäre angemessen. Es fällt auf, dass die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums im HL unterrepräsentiert ist. Häufigere Hinweise auf die theoretisch und praktisch bedeutsamen Aussagen von SC könnten die Ausführungen fundieren und zugleich mit diesem wichtigen kirchlichen Dokument vertraut machen. Schließlich müssen deutliche Fragezeichen im Hinblick auf die Behandlung der Liturgie als Freiraum angebracht werden. Gerade in diesem in der Jugendliturgie sensiblen Bereich bezieht das HL eine sehr einseitige Position. So unterstützenswert es ist, in der Liturgie neue Wege zu erproben, so dürfen aber nicht die Objektivität der Heilswendung Gottes, die sich in der vorgegebenen personal-dialogischen Struktur der Liturgie, und die gesamtkirchliche Ordnung, die sich in den liturgischen Vorschriften ausdrückt, an den Rand geraten. Beim Umgang mit Liturgie sind der soterische Inhalt und die ekklesiale Einbindung auf der einen Seite sowie die Subjektivität und Freiheit der Feiernden auf der anderen Seite gleichermaßen als Pole einer komplementären Einheit zu wahren, und so in ein kreatives Miteinander zu bringen, das erst eine liturgiegerechte wie menschengerechte Feier ermöglicht. Gemeint ist die Inkulturation der Liturgie als einer dialogischen Begegnung, die, wie Hans Bauernfeind es ausdrückt, „vorsichtig die gegenseitigen Bedürfnisse und Sachfakten erkennt, ohne von der jeweils anderen Seite zu verlangen, sich auflösen zu müssen“, so dass auf einem solchen gemeinsamen Weg die „Fakten des Jugendseins ebenso bekannt sind, wie das Selbstverständnis der Liturgie“⁴³. In diesem Sinne müsste das HL gerade mit Blick auf die liturgische Bildung Jugendlicher ausgewogener und sachgerechter die in Frage stehende Thematik darstellen. Eine Anfrage besteht schließlich noch hinsichtlich der Zielgruppenorientierung. Unbeschadet der Legitimität der Option für Jugendliche und ihre Erfahrungen mit Glaube und Liturgie, wäre es trotzdem sinnvoll im HL auch das

⁴² KASSING (s. Anm. 39) 86. Vgl. dazu auch SC 21.

⁴³ BAUERNFEIND (s. Anm. 41) 204. Vgl. dazu auch ebd. 202.

Miteinander von Jugendlichen und Erwachsenen deutlicher zur Sprache zu bringen. Spezifische Feiern mit jungen Menschen sind notwendig, bedürfen jedoch der Ergänzung durch eine generationenübergreifende Liturgie, damit die in vielen Gemeinden gegebene Tendenz der Spaltung zwischen Jugend und Erwachsenen nicht noch verschärft wird.⁴⁴ Kommen junge und erwachsene Menschen zur Liturgiefeier zusammen, und ist es auch möglich Liturgie gemeinsam bzw. füreinander zu gestalten, besteht die Chance miteinander in Beziehung zu treten, voneinander zu lernen und füreinander Verständnis zu entwickeln. Leitlinie der pastoralen Bemühungen in den Gemeinden müsste eine, wie Patrik C. Höring sie nennt, „koinonische Orientierung von Liturgie“ sein, „in der gegenseitige Akzeptanz und eine mehr oder minder ‚aktive‘ Beteiligung aller das Ziel sein muß“⁴⁵. Eine Aufgabe, die Jugendliche und Erwachsene gleichermaßen herausfordert.

Im Bemühen, Jugend und Liturgie miteinander in Beziehung zu bringen, stellt das „Handbuch Liturgie“ der KLJB eine erfreuliche und wichtige Wegmarke dar. Hier wird Interesse an der liturgischen Feier und ihrer gestaltenden Kraft spürbar. Hier wird Mut gemacht, den Charismen junger Menschen für die Mitfeier der Liturgie auf die Spur zu kommen, in einen Dialog mit ihnen einzutreten und diesen auch dann nicht aufzugeben, wenn hier und da Jugendlichen der Zugang zu liturgischen Vollzügen trotz aller Bemühungen verschlossen bleibt oder gewonnenes Interesse wieder verloren geht. Der Gottesdienst der Kirche ist diese in der Praxis der Gemeinden vor Ort oft mühsame und nicht konfliktfreie Auseinandersetzung wert und braucht die Unterstützung aller Verantwortlichen. Auf diesem Weg kann verwirklicht werden, was José Aldazábal für unerlässlich hält:

„der jugendlichen Art und Weise des Feierns Spielraum lassen und den jungen Leuten dabei helfen, daß sie weder in pädagogischer noch in theologischer Hinsicht allzusehr von der liturgischen Struktur abweichen und daß sie in ihrem kirchlichen Glauben reifen; gleichzeitig aber müssen wir ihnen Freiheit lassen, damit sie ihren eigenen Stil liturgischen Ausdrucks einüben können“⁴⁶.

Dazu leistet das Handbuch einen guten Beitrag, und deshalb ist ihm zu wünschen, dass es weite Verbreitung findet und so manche Auseinandersetzung mit der Glaubensfeier der Kirche initiiert und begleitet.

⁴⁴ Vgl. FUCHS (s. Anm. 13) 177f.

⁴⁵ P. C. HÖRING, Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft. Stuttgart 2000 (PThE 41) 310. Vgl. dazu auch ebd. 308f. Norbert Weidinger spricht in diesem Sinne von einer „kooperativen Liturgie“: N. WEIDINGER, Infektionsherd oder Sauerteig. Jugend – Gemeinde – Gottesdienst. In: Gd 17 (1983) 101–103, hier: 102. Die liturgische Gemeinschaft von Jugendlichen und Erwachsenen war auch ein Anliegen beim „Jugendkongress Gottesdienst“, der 1986 von der KJG der Erzdiözese Freiburg veranstaltet wurde. Vgl. „Junger Wein ...“ Der „Jugendkongress Gottesdienst“ in Stegen – ein Anfang. In: Gd 21 (1987) 65–69.

⁴⁶ ALDAZÁBAL (s. Anm. 18) 164f.

BUCHBESPRECHUNGEN

Die Schriften des Brixner Dommesners Veit Feichter (ca. 1510–1560). Bd 1. Das Brixner Dommesnerbuch. Mit elektronischer Rohtextversion und digitalem Vollfaksimile auf CD-ROM. Im Auftrag der Stadt Brixen hg. von A. Hofmeister-Winter (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe 63). Innsbruck 2001, 522 S., mit Faltblatt und CD-ROM, kt., € 42,-. ISBN 3-901064-26-5.

Der Brixner Dommesner Veit Feichter hat drei für die frühneuzeitliche Geschichte des Brixner Doms bedeutsame Schriften hinterlassen. Neben dem Inventar der Domsakristei (1548/50) und dem Dommesner-Urbar (1555) verfasste er um 1558 das sogenannte Dommesnerbuch, dem nachträglich der lateinische Titel *Directorium seu Rubrica pr vtilitate chori ac Editui Eccl(es)ie Brixinen(sis) 1550* beigelegt wurde. Diese vor allem für die Liturgiegeschichte hochbedeutsame Quelle war bislang nicht völlig unbekannt geblieben, gelegentlich haben Autorinnen und Autoren aus liturgie- und brauchhistorischem Interesse auf das Dommesnerbuch, das bis heute im Brixner Diözesanarchiv aufbewahrt wird (Abt. Codices, ohne Sig.), zurückgegriffen und Einzelheiten daraus mitgeteilt. Eine umfassende und vollständige Wiedergabe dieses bemerkenswerten Zeugnisses fehlte aber bislang. Diese Forschungslücke schließt die hier vorzustellende Edition der Germanistin Andrea Hofmeister-Winter.

Sie nutzt am Beispiel des Dommesnerbuchs eine neue Editionskonzeption, indem sie nicht einfach die gotische Kursivschrift in eine moderne Druckschrift überträgt, sondern mit Methoden der linguistischen Textanalyse (Segmentation und Klassifikation) die Graphetik des Originals über einzelne Stufen den progressiven editorischen

Bearbeitungsprozess sichtbar macht. Eine solche, von ihr als „dynamische Edition“ bezeichnete Verfahrensweise bietet darum nicht nur eine einzige Textform, sondern eine wohlüberlegte Auswahl von mehreren Schnittebenen durch denselben Text, wie dies exemplarisch im als Anlage beigegebenen Faltblatt dargestellt ist (vom Faksimile über den deskriptiven und graphetisch reduzierten zum diplomatischen Abdruck). Auf diese Weise können die Benutzer den Weg von der Handschrift zur gedruckten Lesefassung nachvollziehen und – je nach Interesse – noch objektiver das Gesamtbild der Quelle erfassen. Die CD-ROM enthält deshalb sowohl ein vollständiges Farbfaksimile und eine elektronische Rohtextversion.

Die Liturgiewissenschaft wird verständlicherweise ihre Blickrichtung vornehmlich auf den Inhalt des Dommesnerbuchs richten. Sie findet hier ausführliche und detailreiche Hinweise zu den Vorbereitungen der gottesdienstlichen Feiern, zur Läuteordnung und natürlich zum Verlauf der jeweiligen Feiern im Kirchenjahr. Offenkundig hat der umsichtige Dommesner Feichter eine hilfreiche Zusammenstellung der Aufgaben und Dienste für seine künftigen Amtsnachfolger schaffen wollen und ihnen zu diesem Zweck in gewisser Weise eine volkssprachliche Fassung der im Spätmittelalter weit verbreiteten und für die Kenntnis des gottesdienstlichen Eigenlebens der Ortskirchen so bedeutsamen *Libri ordinarii* hinterlassen. Damit gehört das Brixner Dommesnerbuch in den weiten Bereich liturgischer bzw. liturgienaher Gebrauchstexte wie dies die auch andernorts bekannt gewordenen Pfarr- und Gotteshausbücher bzw. die Mesnerpflichtbücher und -ordnungen darstellen.

Das Werk Feichters folgt in seinem Ablauf dem Kirchenjahr und verschränkt

Temporale und Sanctorale miteinander. Einen Schwerpunkt bildet neben dem Weihnachtsfestkreis vor allem die Osterfeier mit dem Triduum paschale und der österlichen Festzeit. Dabei zeigen die Feiern die bekannten spätmittelalterlichen Formen liturgischer Dramatisierungen (so z. B. Pumpermetten, Fußwaschung am Gründonnerstag, Depositio und Elevatio crucis et hostiae, Visitatio sepulchri mit Gärtnerszene, Hochziehen der Auferstehungsfigur zur Non von Christi Himmelfahrt und Herablassen der Heiliggeist-Taube nach der Festprozession an Pfingsten). Beigefügt hat Feichter einzelne Übersichten und Ergänzungen (so zu den Zelebranten an den Hochfesten, Bedarf an Wachs und Kerzen, Läuteordnung zu Vesper und Laudes matutinae, Kindwiegen und einen Bericht über das Requiem für Kaiser Karl V. am 15. Jänner 1559). Der diplomatische Gesamtabdruck der Quelle wird erschlossen durch ein Inhaltsverzeichnis (81–93) sowie durch ein hilfreiches, den frühneuhochdeutschen Text entschlüsselndes Glossar (443–473) und durch ein mehrteiliges Register (474–490: Initien [z.T. nachgewiesen nach Brevieren, Missalien und Ritualien der Diözese Brixen]; 491–503: alphabetisches Verzeichnis der Feste; 504–513: Personen, Orte, Sachen). Selbstverständlich fehlt auch ein Literatur-, Sigel- und Abbildungsverzeichnis nicht.

Der Herausgeberin ist für die mühevolle und gelungene Arbeit zu danken, und die Diözese Bozen-Brixen darf auf die vorbildlich erstellte Ausgabe der für die Liturgiegeschichte ihrer Ortskirche so beachtenswerten Quelle stolz sein. Es bleibt deshalb zu wünschen, dass der vorliegende Band auch einen Impuls zu einer liturgiewissenschaftlichen Kommentierung des Brixner Dommesnerbuches darstellt.

Dr. Jürgen Bärsch, Bochum

Von Gott berufen. Fastenpredigten zu Gestalten des Alten Testaments. Hg. M. Feldmann. Paderborn: Bonifatius 2001.

Für das Christentum hat inzwischen das 3. Jahrtausend begonnen. Kultur, Sprache und Denken der Menschen werden geprägt von einschneidenden Entwicklungen auf vielen Gebieten der Wissenschaften. – Und doch kann und darf der Christ seine „Glaubenswurzeln“ nicht abschneiden. Der Blick auf von Gott berufene Persönlichkeiten des Alten Testaments gibt uns den Blick frei für die eigene Glaubenserneuerung und -Vertiefung. Der Christ z. B. darf „mit Sara an Gottes Wirken volle Freude haben“ oder – was auch wesentlich zum Leben dazugehört wie Jakob „mit Gott streiten“. Auf einen sehr tief gehenden Aufsatz in diesem Buch möchte ich noch hinweisen: Der Aufsatz von Sr. Isa Vermehren „Die Buße, das ungeliebte Sakrament“. So hoffe ich sehr, dass diese Fastenpredigten weit über das Jahr 2000 fruchtbar sein werden.

P. Franz Lauterbacher OSB

O. H. SEMMET, Zwiegespräch. Gebete nach der Kommunion. (Reihe Konkrete Liturgie). Regensburg: Pustet 2001.

Bei den Benediktinern wird die Gastfreundschaft sehr empfohlen. – Kommuniongebete könnte man nennen „intensives und intimes Gespräch mit dem Gast, der bei uns eingekehrt ist, JESUS Christus. Mit großem Gewinn liest sich schon die Einleitung in diesem Buch. Denn die laute Welt möchte uns die Stille und das Persönliche immer mehr austreiben. Der persönliche Kommuniondank hat tiefe Wurzeln in der Feier der Eucharistie und die gilt es wieder zu beleben. So entstanden dann auf 50 Seiten sehr tiefe Gebete zu bestimmten Sonn- Feier- und Heiligentagen des Kirchenjahres (z. B. dem Fest des Hl. Martin von Tours). Kinder dieser Zeit – ja, aber

Christen, die zu den Quellen gehen und neu daraus schöpfen!

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

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

Frauengottesdienste. Modelle und Materialien. Bd. 12: Biblische Frauen. Hg. A. Knippenkötter – M.-L. Langwald. Ostfildern: Schwabenverl. 2002. 21 cm. (88 S.). Kart. € 7,80; SFr 14,80; ISBN 3-7966-1052-8.

R. GIESEN, *Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?* (Distinguo 4). Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2001. 21 cm. (122 S.). Kart. € 8,00; ISBN 3-87710-260-3.

B. HOSSELMANN, *Todesanzeigen als memento mori?* Eine empirische Untersuchung von Todesanzeigen der Gegenwart. (MThA 68). Altenberge: Oros Verlag 2001. 29,7 cm. (XIV + 122 S.; + Anhang: II + 135 S.). Kart. € 30,-; ISBN 3-89375-202-1.

Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. 2 Bde. Hg. M. Klök-

ener – B. Kranemann. (LQF 88). Münster: Aschendorff Verlag 2002. 23 cm. (1228 S.). Kart. € 99,-; ISBN 3-402-04067-0.

Pilger in Rom. Ein spiritueller Kunstführer. 2. verbesserte Aufl. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2002. 19,5 cm. (252 S., 291 Farbabb., 17 s/w-Abb. und 7 Plänen). Kart. € 9,90; ISBN 3-7954-1498-9.

A. POSCHMANN, *Das Leipziger Oratorium*. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. (EThSt 81). Leipzig: Benno-Verlag 2001. 23 cm. (275 S.). Kart. € 24,-; ISBN 3-7462-1395-9.

G. TRUFFER, *Das Matthäusevangelium im Minutentakt*. Mörschwil: La Salette Verlag 2001. 19 cm. (292 S.). Kart. € 19,-; ISBN 3-8311-2686-0.

P. M. ZULEHNER, *Priester im Modernisierungsstress*. Forschungsbericht der Studie *Priester 2000*. Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 24 cm. (480 S.). Kart. € 25,-; SFr 44,50; ISBN 3-7966-1042-0.

Vorankündigung

A. REDTENBACHER, *Liturgie und Leben*. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König. Würzburg: Echter 2002. 22,5 cm. (ca. 160 S.). Kart. ca. € 14,80; ISBN 3-429-02483-8 [erscheint im September].

Besuchen Sie die neue Webseite 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.

Beispiele für bisherige Gestaltungsimpulse

- Stationsgottesdienste anlässlich einer Wallfahrt
- Fürbitten bei der Feier der Trauung
- Meditation zum Thema Schöpfung
- Bußaktformen in der Messfeier
- Feier des Taufgedächtnisses
- Erneuerung des Taufversprechens
- Zeichen im Wortgottesdienst
- Die Feier der Kräutersegnung am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel
- Gedanken und Anregungen zum Erntedankfest
- Kranke und Gemeinde

Beispiele für bisherige Bildungsimpulse

- Handeln in der Gegenwart Christi. Zur Spiritualität liturgischer Dienste
- Der Fachausschuss Liturgie. Seine Aufgaben und seine Arbeitsweise
- Rahmenbedingungen für Gottesdienste bei Festen mit Vereinen
- Rosenkranzgebet
- Bußakt
- Fürbitten
- Taufgedächtnis feiern
- Brauchtum und Kräutersegnung am Hochfest Aufnahme Mariens in den Himmel

Wort zu diesem Heft

Die Einführung in die christliche Glaubenspraxis wird – nicht zuletzt durch die rasanten soziokulturellen Veränderungen – immer mehr zur (Über-)Lebensfrage für die Zukunft der Kirche. Der Prozess des Christwerdens setzt voraus, dass entsprechende Gemeinden vorhanden sind, in denen christliche Glaubenspraxis konkret gelebt und erfahren wird. Auf diese unverzichtbare Bedingung weist Paul Weß in seinen pastoraltheologischen Überlegungen zum „wechselseitigen Zusammenhang von Initiation und Gemeinde“ hin.

Für die liturgische Begleitung bei der Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche liegt seit einem Jahr ein neues Feierbuch als Manuskriptausgabe zur Erprobung vor. Matthias Ball stellt in seinem Beitrag „Die Feier der Eingliederung Erwachsener“ das neue Buch ausführlich vor und gibt Einblicke in die Arbeit der Redaktionsgruppe.

Die liturgischen Feiern des Katechumenates, wie sie in den nachkonziliaren Reformen wiederbelebt wurden, sind für die Eingliederung Erwachsener vorgesehen und bleiben daher den als Säuglingen Getauften verschlossen. Andererseits erstreckt sich der Initiationsprozess der als Kleinkinder Getauften meist auf 10–15 Jahre und findet seinen Abschluss in der feierlichen Erstkommunion – bzw. bei uns (meist) mit der Firmung. Michael Max geht in seinem Aufsatz „Die Liturgie des Katechumenates“ der Frage nach, ob und wie gewisse Elemente der Katechumenatsriten für die Vorbereitung auf Firmung und Erstkommunion fruchtbar gemacht werden könnten.

Im Zentrum der weiteren Beiträge steht die komplexe Thematik der Firmung und deren besondere Stellung innerhalb der Initiation.

Anhand liturgischer Quellentexte zeigt Gabriele Max in ihrem Beitrag „Die Firmung: ein Sakrament mit vielen offenen Fragen“ aus liturgietheologischer Sicht auf, wie es zu den oft widersprüchlichen Deutungsversuchen hinsichtlich des Wesens des Firmsakraments gekommen ist.

Die liturgische Ausgestaltung der Feier der Firmung ist im Vergleich zur Taufliturgie sehr knapp gehalten. Manfred Probst stellt daher in seinem Artikel einen Vorschlag zur Diskussion, mit dem er die Liturgie der Firmung anreichern will. In Anlehnung an den feierlichen Lobpreis Gottes über dem Wasser in der Taufe schlägt Probst ein entsprechend adaptiertes anamnetisch-epikletisches Gebet für den Chrisam vor.

Aus systematischer Sicht geht Manfred Hauke auf „das spezifische Profil der Firmung zwischen Taufe und Eucharistie“ ein. Dabei weist er auf die jeweiligen Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Initiationssakramenten hin und stellt komplementäre Auffassungen in Ost und West vor.

Die Frage des Firmalters, aber auch bestimmte „Experimente“ in der Firmvorbereitung sind immer wieder Anlass für Konflikte in den Gemeinden. Hans Feichtinger nimmt aus kanonistischer Sicht zur Sakramentenpastoral Stellung und erinnert in seinem Grundsatzartikel auf das „Recht auf Firmung“.

Die Schriftleitung

Paul Weß, Innsbruck

Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde

(Pastoraltheologische Überlegungen zu einer zentralen Frage kirchlicher Erneuerung)

Christliche Initiation (von „initiare“: Eingang gewähren, einweihen), verstanden als Einführung und Hineinwachsen in das christliche Leben, bedeutet wesentlich auch stufenweise Eingliederung in die Kirche und hat darin ihren vorrangigen Ort. Sie besteht nicht nur in der Feier der Initiationssakramente, sondern ist ein Prozess, der in diesen Feiern seine Höhepunkte findet, sich in ihnen gleichsam verdichtet und durch sie besiegelt wird. Ohne diese Einbettung in einen Vorgang der Begegnung und Begleitung, des Vertrautwerdens und wachsender geschwisterlicher Beziehungen zwischen den Initiaten und der Gemeinde der Gläubigen können die Sakramente zwar gültig sein, aber nicht fruchtbar werden, sondern bewirken eher das Gegenteil von dem, wozu sie führen sollen; weil sie wie ein gegebenes, aber nicht eingehaltenes Versprechen Enttäuschung bereiten und sogar Ablehnung auslösen können.

Dabei ist noch kurz darauf hinzuweisen, dass der Begriff „Initiationssakrament“ auf Taufe, Firmung und Eucharistie nur in einem analogen Sinn angewandt werden kann. Wenn man die Firmung nicht nach östlicher Theologie als Geistspendung im Rahmen der Taufe und damit als notwendiges Wesenselement derselben deutet, sondern in westlicher Sicht die Feier der Taufe, die als solche wie alle Sakramente bereits in der Kraft des Geistes geschieht, von der Firmung unterscheidet und diese als ein eigenes Sakrament auffasst, ist Initiationssakrament im eigentlichen Sinn, also Zeichen und Werkzeug der Grundversöhnung mit Gott und der Eingliederung in seine Kirche, nur die Taufe. Die Firmung kann dann als feierliche Sendung der Getauften aus der Kraft dieses Geistes verstanden und daher bei den im Säuglings- oder Kindesalter Getauften von der Taufe getrennt werden. Sie gehört zwar zur Vollständigkeit der Initiation (weil die neuen Glieder auch an der Sendung der Kirche teilhaben sollen), ist aber in ihrem eigentlichen Wesen auf die Übertragung und die Annahme der Verantwortung für das Leben und Wirken der Kirche an und durch die bereits Eingegliederten ausgerichtet.¹ Die Eucharistie als solche kann nicht einmal im selben Sinn wie die so verstandene Firmung als Initiationssakrament bezeichnet werden, weil sie von ihrem Wesen her nicht auf die Eingliederung in das Volk Gottes oder auch nur auf deren Vervollständigung ausgerichtet ist, sondern diese bereits voraussetzt; andernfalls dürfte eine Eucharistie nur mit einem zu Initiierenden bzw. neu Initiierten gefeiert werden.

¹ Vgl. zu dieser Sicht der Firmung P. WESS, „In der Kraft des Heiligen Geistes“. Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier. In: HID 50 (1996) 159–167, hier 159–161. Und DERS., Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag. In: HID 51 (1997) 130–144, hier 139–141. Beide Artikel sind abgedruckt in P. WESS, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur 1996, 179–191 bzw. 193–212, hier 179–182 bzw. 205–207. Allerdings halte ich es heute für unrichtig, die so verstandene Firmung „Tauf-Firmung“ zu nennen, weil sie damit nicht deutlich als eigenes Sakrament bezeichnet wird, sondern möchte von „Sendungs-Firmung“ sprechen.

Man kann höchstens sagen, dass zur Initiation die *Erst-Eucharistie* („Erstkommunion“) gehört, aber diese ist nicht gleichzusetzen mit der Eucharistie überhaupt.²

Weil die Initiation in einen Prozess des Hineinwachsens in eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe eingebettet sein muss, soll es in den folgenden Überlegungen zuerst um die Gemeinde gehen, die der konkrete Ort dieser Einführung sowie der Spendung der Sakramente und deshalb ein notwendiges Element beider ist. Im zweiten Schritt befassen wir uns mit den Anforderungen, die um des Glaubens und der Gemeinschaft willen an die Initiation zu stellen sind, also um die angemessene Initiation als Voraussetzung der Gemeinde. Aus diesem wechselseitigen Zusammenhang ergibt sich aber ein Dilemma für den Fall, dass die für die Initiation nötige Gemeinde noch gar nicht vorhanden ist; diese kann nämlich nur aus in angemessener Weise Initiierten entstehen, deren Initiation aber wieder die Existenz einer entsprechenden Gemeinde voraussetzen würde. Um diese Problematik und damit um eine zentrale Frage der kirchlichen Erneuerung wird es im dritten Schritt gehen. Dann sollen uns viertens einige Überlegungen weiterhelfen, wie Jesus mit demselben Problem bei seinem Versuch, Israel zu erneuern, umgegangen ist. Schließlich wollen wir daraus Konsequenzen für einen möglichen Weg der Kirche aus ihrer gegenwärtigen Krise ziehen.

1. Die Gemeinde als notwendige Komponente der Initiation

Bevor der Staat der Adoption eines Kindes zustimmt, wird durch dafür beauftragte Personen überprüft, ob die adoptierungswilligen Ehepaare bzw. Familien den nötigen Anforderungen entsprechen. Wenn dies entgegen diesen Erhebungen doch nicht der Fall ist, kann die Adoption zwar durchaus juristisch gültig sein, falls alle Vorschriften erfüllt wurden, aber sie schadet dem betreffenden Kind eher als ihm zu nützen. Sie wird dessen Eindruck von Familie nachhaltig negativ beeinflussen und kann zu schweren Milieuschädigungen führen. Wenn man die Taufe wohl mit Recht als Adoption in die neue Familie der Söhne und Töchter Gottes verstehen darf, liegen die Konsequenzen aus diesem Vergleich bereits auf der Hand.

Etwas Ähnliches gilt für die Firmung, wenn diese nicht im Rahmen einer Gemeinde erfolgt, in der die gemeinsame Verantwortung aller Glieder für das Leben und Wirken der Gemeinschaft erlebbar sind und eingeübt werden können. Auch eine noch so gut gestaltete Firmgruppe, die nur zur Vorbereitung auf den Empfang des Firmsakramentes gebildet wurde und dann wieder zerfällt, kann kein Ersatz dafür sein. Sogar in Predigten bei der Firmfeier kann man jenen Witz hören, wie drei Pfarrer versuchen, die Fledermäuse aus ihren Kirchen zu entfernen. Einer lässt den ganzen Tag lang Weihrauch brennen, ein anderer läutet stundenlang mit den Glocken. Die Fledermäuse fliegen zwar weg, kehren aber danach wieder zurück. Nur der dritte Pfarrer weiß die richtige Lösung: Er lässt die Fledermäuse firmen, dann bleiben sie für immer weg.

Auch die Feier der Erst-Eucharistie ist oft problematisch. Ich selbst musste einmal hören, wie ein Vater zu seinem Sohn nach dessen Erstkommunionfeier sagte: „Jetzt lässt du dich noch firmen [dies war damals noch im Jahr danach möglich], und dann trittst du [aus der Kirche] aus.“ Wie die Taufe vielfach als religiöse Einleitung der familiären Geburtsfeier angesehen wird, so werden Erstkommunion und Firmung oftmals nur als gewisse Höhe-

² Vgl. B. FISCHER, Art. Initiation, Initiationsriten. III. Liturgisch. In: LThK³ 5, 497.

punkte im Leben des Kindes bzw. des Jugendlichen verstanden, wofür die kirchlichen Feiern bloß den würdigen Rahmen bilden sollen (ähnlich wie manchmal die kirchliche Trauung). Die bedrängende Frage ist, wie sich dies mit der Bedeutung der sakramentlichen Feiern vereinbaren lässt, ohne dass es den für die Eucharistie und für die Erstkommunikanten Verantwortlichen „zum Gericht wird“ (1 Kor 11,29), weil die nötigen Voraussetzungen an Glaube und Gemeinschaft nicht gegeben sind und auch in der Feier selbst nicht zustande kommen können.³ Es gab über die dadurch entstehenden Gewissensprobleme einmal eine Diskussion, die aber unter dem Druck der gegebenen Verhältnisse leider wieder eingeschlafen ist.⁴

In seiner „Allgemeinen Sakramentenlehre“ schreibt Franz-Josef Nocke: „Gesten sind wirksam, aber nicht magisch zauberhaft. Das äußere Zeichen ersetzt nicht das innere Engagement, es lässt vielmehr das, was innen ist, zum Zuge kommen, indem es dies nach außen bringt. In diesem Sinn können Sakramente als Realsymbole, realisierende Zeichen, verstanden werden.“⁵ Daraus ergibt sich, dass nicht nur beim Empfänger des Sakraments, sondern zuvor und grundlegend in der Kirche die in der sakramentlichen Symbolhandlung „angezeigte Wirklichkeit wenigstens ansatzweise auch schon vor dem Vollzug des Zeichens gegeben sein muß“⁶. Auch wenn Gott durch Christus im Heiligen Geist, um dessen Wirken die Kirche in der Epiklese bittet, eigentlich die Sakramente spendet, ist die Kirche deren unmittelbare „Dienerin“ und somit selbst schon Realsymbol für das von Gott kommende Heil: „*Christus als Ursakrament, die Kirche als Grundsakrament, die einzelnen Sakramente als in Christus begründete und ihn repräsentierende Lebensvollzüge der Kirche.*“⁷ Eine verantwortbare Feier der Sakramente setzt also voraus, dass die Kirche auch konkret in der feiernden Gemeinde „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist“⁸.

Die pastoralen Konsequenzen aus dieser Einsicht zieht Dieter Emeis:

„Wir können Menschen nicht auffordern, die Möglichkeit zu prüfen, ob sie von ihrem Gott neu zur Glaubensgemeinschaft gerufen sind, ohne ihnen Orte angeben zu können, an denen sie lernen können, wie das geht: glauben und beten, christlich leben und feiern. Wenn bei einem Menschen so etwas wie eine geistliche Neugier wahrzunehmen ist, müssen wir auf eine Gemeinschaft von Christen verweisen können mit der Einladung ‚Komm und sieh!‘. Bewußt ist hier nicht eng von Katechumenaten – also Orten, die eigens als Lernmöglichkeiten für Menschen, die Christen werden wollen, eingerichtet werden – die Rede, sondern von katechumenalen Orten. Damit sind Glaubensgemeinschaften gemeint, in denen und mit denen Menschen glauben lernen können, die aber nicht nur für neu Hinzukommende entstanden.“⁹

³ Vgl. in einem ähnlichen Zusammenhang R. MESSNER, Taufgottesdienst und Menschenbild. In: HfD 54 (2000) 16–25; hier 24: „Nimmt man dies ernst, wären weitreichende praktische Konsequenzen unausweichlich.“

⁴ Vgl. L. POHLE, Zwischen Verkündigung und Verrat. Zur Gewissenskrise des Priesters heute. In: GuL 60 (1987) 334–354. Vgl. dazu P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie. Graz 1989, 691–693.

⁵ F.-J. NOCKE, Allgemeine Sakramentenlehre. In: Handbuch der Dogmatik 2. Hg. Th. Schneider. Düsseldorf 1992, 188–225, hier 211.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. 219.

⁸ II. VATIKANUM, LG 1 (DH 4101).

⁹ D. EMEIS, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg i. Br. 1991, 67.

Die notwendigen katechumenalen Orte müssen also Gemeinden sein, die nicht nur um des Katechumenats willen „eingrichtet“ wurden. Nur in ihnen kann die gegenseitige gläubige Liebe der Christen Kennzeichen der Jüngerinnen und Jünger Christi (Joh 13,34f) und besonders für neu Dazukommende Zeichen und Werkzeug der persönlichen Liebe Gottes zu jedem Menschen sein. Eine „Gemeinde“, die nur auf dem Papier des Taufbuches besteht und durch die Betreuung durch einen Amtspriester, der nicht einmal alle kennt, konstituiert wird, kann das nicht.¹⁰ Auch Emeis stellt fest:

„Immer wieder zeigt sich, daß wir innerhalb der Gemeinden [damit sind hier offensichtlich die Pfarreien gemeint, die eben als solche noch keine Gemeinden sind, wie sich aus dem Folgenden ergibt. P. W.] an einem Mangel an lebendiger Glaubensgemeinschaft und damit an anziehenden und für das Christwerden geeigneten Räumen leiden. Wenn dies so ist, dann muß uns vor allem daran gelegen sein, die Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften zu erneuern. Erst damit haben Evangelisation und Katechese eine Wirklichkeit, auf die sie werbend verweisen und in die sie diejenigen, die sich auf den christlichen Glauben an Gott einlassen wollen, mitnehmen können. Es wird klug sein, weniger Kräfte für die Katechese zu investieren, um mehr Kräfte zu haben zum Aufbau von Voraussetzungen für eine fruchtbare Katechese. Christen, die in der Gemeinde lebendige Glaubensgemeinschaft realisieren, tun etwas für die Katechese, auch wenn sie nicht in der Katechese mitarbeiten.“¹¹

Dieses Anliegen erfordert zuerst eine Besinnung auf die Gründe, die zum Verlust der neutestamentlichen Gemeinde in der Kirche geführt haben.¹² Eine ausschlaggebende Ursache, die direkt die Gemeinden betraf, war deren „Vermassung“ auf Grund des Umstands, dass sie ab der Mitte des 3. Jh., also bereits vor der Konstantinischen Wende, als die Verfolgungen nachließen, in den Städten rasch wuchsen, ohne geteilt zu werden. Sie wurden unüberschaubar und anonym, versanken in Passivität, wurden nur mehr durch die kirchlichen Amtsträger zusammengehalten, die man von da an nicht mehr als Brüder, sondern als Väter bezeichnete. Diese Vorgänge und ihre Folgen wurden damals – soweit wir wissen – weder in ihrer Tragweite erkannt, geschweige denn zu korrigieren versucht.¹³ Dazu schreibt der Kirchenhistoriker Jean-Paul Audet Entscheidendes, das noch viel zu wenig Beachtung gefunden hat:

„Doch im Grunde muß noch etwas anderes gesagt werden, nämlich daß wir im Lauf der Geschichte nicht allein eine ‚gespaltene Christenheit‘ geworden sind, sondern überdies eine ‚in die Zerstreuung geratene‘, eine Christenheit, deren Glieder einander innerlich entfremdet sind – und das selbst auf der Ebene der unverzichtbaren ‚Stammgemeinde [communauté de base]‘. Auf lange Sicht trifft uns diese gegenseitige Entfremdung und Zerstreuung sogar noch tiefer als der Verlust der Einheit, so

¹⁰ Das II. Vatikanum sagt in LG 28 von den Priestern: „Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn.“ Hier wird „Gemeinde“ als Teil einer anonymen Herde verstanden.

¹¹ EMEIS (s. Anm. 9) 95f.

¹² Dementsprechend müsste der von P. M. Zulehner formulierte methodische Dreischritt der Pastoraltheologie „Kriteriologie – Kairologie – Praxeologie“ (vgl. P. M. ZULEHNER, Pastoraltheologie 1. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Düsseldorf 1989, 32–39) um einen weiteren ergänzt werden (an zweiter Stelle), in dem die Gründe für die Veränderung der maßgebenden Kriterien in der Geschichte und – in Wechselwirkung damit – für das Zurückbleiben der kirchlichen Praxis hinter ihren eigentlichen Maßstäben erforscht werden („Defizitologie“). Dann erst können die Fehlentwicklungen von ihren Wurzeln her korrigiert werden.

¹³ Vgl. J.-P. AUDET, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung. In: Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte. Freiburg i. Br. 1970 (QD 46) 115–175; vgl. auch P. WESS, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. Mainz 1983, 62–85; und DERS. (s. Anm. 4) 643–660.

schmerzlich und lähmend dieser auch ist. Nach und nach hat sie die Kirche selbst in ihren lebenswichtigen Organen, Wort und Sakramente, ergriffen. Unsere ‚brüderlichen Versammlungen‘ sind zum größten Teil Massenveranstaltungen geworden. Etwas wie ein ungreifbares Schisma durchzieht sie nach allen Richtungen. Nicht ein Schisma, ausgelöst durch leidenschaftlichen Streit oder Meinungsverschiedenheit, sondern eines, das sich in aller Stille aus der Indifferenz der Anonymität entwickelt hat. Ein solches Schisma läßt sich zweifellos bedeutend schwerer beilegen als ein Schisma historischer Art.“¹⁴

Dadurch kam es zum Verlust der „Stammgemeinde“, in der das Christsein ursprünglich erfahren, eingeübt, gelebt und gefeiert sowie dadurch bezeugt werden kann. Sie ist der entscheidende katechumenale Ort und damit eigentlich eine Voraussetzung einer angemessenen Initiation.¹⁵ Schon aus diesem Grund ist sie der Schlüssel für eine Erneuerung der Kirche:

„Die ‚Stammgemeinde‘ [. . .] ist der ursprüngliche und normale Platz, an dem die christliche Brüderschaft in ihrer ganzen Fülle erkannt, entfaltet und gelebt werden kann. Es wäre daher naiv, anzunehmen, wir könnten auf ihre Mittlerrolle verzichten. Der Schlüssel zu einer echten Erneuerung der Kirche ist heute in eben dieser Stammgemeinde zu suchen, die der Natur der Dinge nach der eigentliche Ort für die Geburt und Entwicklung christlicher Brüderschaft ist.“¹⁶

Das Fehlen entsprechender Gemeinden wirkt sich also negativ auf die Möglichkeit der Initiation aus. Denn:

„Die neue Identität des Getauften ist wesentlich, nicht bloß akzidentell, durch seine Stellung in dieser neuen Gesellschaft bestimmt. Taufe ist Übergangsritus auch und gerade als Gesellschaftswechsel: Der Getaufte wird aus der natürlichen Gesellschaft, nicht zuletzt der natürlichen Familie heraus- und in die neue familia Dei, die Gemeinschaft der Getauften, aufgenommen.“¹⁷

¹⁴ J.-P. AUDET, ebd. 122f. Um ca. 440 n. Chr. beklagt als einer von wenigen Salvian von Marseille diese Entwicklung: „[. . .] an die über den ganzen Erdkreis verbreitete katholische Kirche! [. . .] Verschunden und längst vorbei ist ja jene herrliche, alles überragende, beseligende Kraft der Frühzeit deines Volkes [. . .]. Denn als sich die Masse der Gläubigen vervielfachte, ward der Glaube selbst verringert, und mit dem Wachstum ihrer Kinder wird die Mutter krank; und so bist du, o Kirche, durch deine gesteigerte Fruchtbarkeit schwächer geworden [. . .]. Gewiß: du hast über die ganze Welt hin die Glieder ausgesandt, die zwar dem Namen nach den Glauben haben, aber keine Glaubenskraft; und so begannst du, reich zu werden an Scharen, arm am Glauben [. . .] – eine fast nie dagewesene, unerhörte Art von Fortschritt und Rückschritt in einem [. . .]“ (SALVIAN VON MARSEILLE, Des Timotheus vier Bücher an die Kirche I, 1. In: Schriften der Kirchenväter. Hg. N. Brox. Bd. 3. Dt. Übersetzung v. A. Mayer, bearb. v. N. Brox. München 1983, 11f; vgl. Migne PL 53, 173–176).

¹⁵ J.-P. Audet beschreibt in seinem Beitrag (s. Anm. 13) 153f diese „Stammgemeinde“: „Damit waren die *menschlichen Dimensionen dieser Stammgemeinde* so, daß die ‚Brüder‘ in der Regel ‚einander beim Namen grüßen‘ (vgl. 3 Joh 15 [. . .]) konnten. [. . .] Die *effektive Möglichkeit dieses persönlichen Grüßens* bildete in der Praxis die sichtbare Grenze, bei deren Überschreitung die Stammgemeinde in verhängnisvoller Weise in den Wandlungsprozeß hineingezogen wurde, der auf die Dauer die lebendige Weitergabe der wesentlichen Werte des christlichen Erbes selbst in Gefahr bringen mußte. So gesehen, könnte sich die Stammgemeinde als eine Art *ekklesiale Primärgruppe definieren, in der der ‚Bruder‘ die wesentlichen Werte des christlichen Erbes noch unmittelbar mit dem Bruder teilen kann, den er ‚sieht‘ und ‚beim Namen‘ kennt*.“ Vgl. zur sinnvollen Größe einer Gemeinde – im Hinblick auf die Eucharistiefeier – P. WESS, Die Stellung der Gemeinde in der Meßfeier. Überlegungen zu AEM Nr. 62. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer). Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck 1995 (ITS 42) 336–350, hier 345–347; abgedruckt in P. WESS, Und behaltet das Gute (s. Anm. 1) 161–177, hier 172–174.

¹⁶ J.-P. AUDET (s. Anm. 13) 132.

¹⁷ R. MESSNER (s. Anm. 3) 24.

In eine neue Gesellschaft aufgenommen werden kann man eigentlich nur, wenn es diese schon gibt. Sie kann aber andererseits nur aus Menschen bestehen, die diesen Gesellschaftswechsel vollzogen haben, setzt also ihrerseits eine entsprechende Initiation voraus, deren Fehlen unvermeidlich zu einer weiteren Ursache für den Mangel an Gemeinden wird. Darüber ist im folgenden Kapitel zu sprechen, bevor wir auf das daraus entstehende Dilemma eingehen.

2. Die Initiation als notwendige Komponente der Gemeinde

Zugleich mit dem Niedergang der neutestamentlichen Gemeinde als der Normalform von Kirche wurde der Erwachsenenkatechumenat immer kürzer gestaltet und hörte schließlich ganz auf. Die vielen Menschen, die gerade nach der Konstantinischen Wende zur Kirche gehören wollten (sich aber oft mit der Aufnahme in den Katechumenat begnügten), konnten sowohl mangels entsprechender Gemeinden als auch wegen des großen Andrangs nicht mehr in angemessener Weise auf dem Weg der Initiation begleitet werden. Weil die Erwachsenen auf diese – ungenügende – Art dann schon größtenteils „christianisiert“ waren, wurde die Taufe von Unmündigen zur normalen Form der Aufnahme in die Kirche, ohne dass ihre Schattenseiten durch einen nachgeholten Katechumenat und dessen Abschluss in einer Erwachsenentaufe ausgeglichen wurden. Das wurde noch gefördert und theologisch scheinbar untermauert durch die augustinische Erbsündenlehre, nach der die Nicht-Getauften vom Heil ausgeschlossen waren. Die Erwachsenentaufe als Grundform der Initiation gab es praktisch nicht mehr, und die Säuglingstaufe – theologisch gesehen ein Randfall ähnlich wie die Spendung der Krankensalbung an Bewusstlose – wurde zum Maßstab für das Sakramentenverständnis. Dazu kam noch die Lehre des späteren Augustinus, dass man die Menschen bereits zur Annahme des Glaubens zwingen dürfe, weil dies ja zu ihrem Besten geschehe.¹⁸ Dass man sie zum Festhalten des Glaubens nötigen dürfe, lehrte Augustinus schon früher und vertraten im Anschluss an ihn auch Thomas von Aquin¹⁹ und andere. Außerdem übernahm die Kirche schon sehr früh das griechisch-römische patriarchalische Ordnungsdenken²⁰, was auch die Erkenntnis der Notwendigkeit und Bedeutung einer freien, mündigen Glaubensentscheidung jedes einzelnen Christen verhinderte (der antithetische neuzeitliche Begriff der Freiheit als Ungebundenheit missachtet sie allerdings ebenfalls).

Zur Problematik der Kindertaufe schreibt Reinhard Meßner:

„Was Taufe bedeutet, ist an der Initiation Erwachsener abzulesen, also an einem längeren, komplexen, existentiell anspruchsvollen, gottesdienstlichen Handlungen und Lebensvollzügen verschränkten Prozess. Die Säuglingstaufe ist in der Sache ein Ausnahmefall, nach dem Ende der fast vollständigen Deckung von Kirche und Gesellschaft positiv begründungspflichtig, nämlich durch die Gewähr – nicht einfach die vage Hoffnung –, dass auf den im Fall der Säuglingstaufe punktuellen Taufakt eine Phase christlicher Sozialisation im primären Lebenskontext folgt.“²¹

¹⁸ AUGUSTINUS, Epistula 93, II 5 (PL 33, 323).

¹⁹ THOMAS VON AQUIN, Summa theologica II II 10, 8: „Accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis.“ Das bezog sich auch auf jene, die ohne eigenen Willen als Säuglinge „den Glauben angenommen“ hatten.

²⁰ Vgl. J. WERBICK, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg i. Br. 1994, 195.

²¹ MESSNER (s. Anm. 3) 16. Vgl. die Folgerung ebd. 20: „Ohne diesen umfassenden existentiellen Prozess der Christwerdung ist der Taufgottesdienst zwar nicht wirkungslos oder gar ungültig, aber

Diese Aussage wäre noch zu verschärfen: Die praktische Beschränkung der Initiation auf die Säuglingstaufe war selbst eine der wichtigsten Ursachen dafür, dass die Gesellschaft zwar „christentümlich“²², aber nicht wirklich christlich war. Daher war schon bisher bloß eine Quasi-Deckung von Kirche und Gesellschaft vorhanden, insofern es sich dabei um eine unzulängliche Form von Kirche-Sein handelte. Deshalb ist die Säuglingstaufe nicht erst jetzt „positiv begründungspflichtig“, sondern wäre es schon immer gewesen, weil Taufe wesentlich den Glauben voraussetzt (Mk 16,16) und dieser das grundlegende Kriterium des Christseins ist. Ein entsprechender Begründungsversuch hätte vielleicht bereits früher zu der Einsicht geführt, dass die Unvollständigkeit der Säuglingstaufe ohne persönliches Bekenntnis notwendig nach einem späteren Ausgleich dieses Mangels verlangt. Daraus ergibt sich noch eine Weiterführung der obigen Aussage Meßners: Auch eine spätere christliche Sozialisation (für die es übrigens keine Gewähr geben kann) muss nicht unbedingt zu jener persönlichen Annahme des Glaubens führen, die eigentlich Voraussetzung der Taufe sein soll, und kann die ausdrückliche Entscheidung der betreffenden Personen schon wegen der Notwendigkeit, ihre persönliche Freiheit zu achten, keinesfalls ersetzen. Daher ist auch unter idealen Voraussetzungen von seiten der Umgebung bei den als Kinder Getauften ein nachgeholtter Katechumenat mit dem Abschluss in einer Erwachsenentaufenerneuerung angebracht. Diese ist nicht gleichzusetzen mit einer jährlichen, meist anonymen Erneuerung des Taufversprechens in der Osternacht, sondern ist ein einmaliger Akt, der wie bei der Erwachsenentaufe eine Zulassung unter entsprechenden Voraussetzungen erfordert und dann erst jährlich bekräftigt werden kann (wer nie geheiratet hat, kann auch das Eheversprechen nicht erneuern).²³

Obwohl es schon einen gewissen Fortschritt bedeuten würde, wenn das Sakrament der Firmung der (jungen) Erwachsenen eine solche Taufenerneuerung wäre (dafür ist derzeit das Firmalter meistens noch zu niedrig und fehlen auch vielfach die Voraussetzungen von seiten der Gemeinden), kann das nicht der eigentliche Ausgleich für die Unvollständigkeit der Säuglingstaufe sein. Denn die eigene und ausdrückliche Glaubensentscheidung ist vom Wesen der Taufe her erforderlich, und daher gehört ihr Nachholen, wenn die Voraussetzungen gegeben sind, noch zu diesem Sakrament. Eine dafür „verwendete“ Firmung wäre kein eigenständiges Sakrament und hätte bei der Taufe eines Erwachsenen keinen Sinn. Als eigenständige Stufe der Initiation entspricht die Firmung dem Pfingstereignis und ist wirksames Zeichen der Sendung von im Glauben mündig gewordenen Christen, nun auch Ver-

unvollständig, aus dem Zusammenhang der christlichen Initiation insgesamt gelöst und damit defizitär.“

²² Vgl. ZULEHNER (s. Anm. 12) 159 mit Anm. 278.

²³ Vgl. P. WESS (s. Anm. 4) 688–708; DERS., Das Taufversprechen nachholen. Ein Diskussionsanstoß. In: Gd 32 (1998) 12f. Auch eine so vollzogene Taufenerneuerung der als Kinder Getauften kann und soll – ähnlich wie eine Taufe im Erwachsenenalter – danach noch besser verstanden und eingeholt werden. Doch diese zu erhoffende weitere Entfaltung hebt die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Entscheidung keineswegs auf, wie gelegentlich behauptet wird. Sonst wäre letztlich die Taufe selbst (ähnlich auch der bewusst und ausdrücklich geschlossene Ehebund) überflüssig, weil der Glaube (bzw. die Ehe) immer auch ein lebendiger Prozess ist und bleibt. Es verhält sich genau umgekehrt: Die Ausdrücklichkeit und Beidseitigkeit des Bundesschlusses sind bereits Anstoß für eine größere Reife im Glauben und fördern auch seine weitere Vertiefung. Es gibt auf dem Weg des Christwerdens wichtige Schritte, die im Interesse des Einzelnen und der Glaubensgemeinschaft nicht Privatsache sein und bleiben können, sondern kirchenöffentlichen Charakter haben und Grund zum Feiern sind.

antwortung in Kirche und Gesellschaft zu übernehmen und für den Glauben Zeugnis zu geben. Wie sich diese Mängel der Initiation wieder auf die Gemeinden und damit auf die Kirche auswirken, sieht auch Meßner:

„Die missionarische Kraft der nach außen scheinbar so machtlosen Kirche der ersten Jahrhunderte lag wohl zum größten Teil in der für Nichtchristen wahrnehmbaren Entschiedenheit und Ernsthaftigkeit, in der die Getauften sich nach den Normen des Evangeliums und damit vielfach gegen die gesellschaftlich herrschenden Maßstäbe, Normen und Werte zu leben bemühten.“²⁴

Eine Initiation ohne das Ergebnis einer solchen Ernsthaftigkeit führte unvermeidlich dazu, dass die Gemeinden fehlen, die zu dieser Entschiedenheit und damit zu einer angemessenen Initiation positiv einladen und sie begleiten könnten.

Weil diese praktischen Probleme im 2. Vatikanum nicht erkannt, geschweige denn behoben wurden, gilt das konsequente Christsein auch nach diesem Konzil weiterhin als Sache einer eigenen Berufung zur Jüngerschaft vor allem für Ordensleute und Priester. Dazu schreibt Kurt Koch:

„Da aber in der breiten und teilweise verbürgerlichten Volkskirche die Taufe nicht wirklich als Übergang aus der alten in die neue Gesellschaft gelebt wurde, wollten die Orden diesen Transitus gleichsam im Akt des Eintritts in die klösterliche Gemeinschaft nachholen. Mit diesem Schritt sollte die Taufe wirklich ratifiziert werden im Übertritt in die klösterliche Gemeinschaft. Und sinnfällig wird dies dadurch zum Ausdruck gebracht, daß von nun an ein neues Gewand den zusammen mit Christus in das neue Leben hinein Auferweckten kleidet und ein neuer Name gleichsam für ein befreites Ich stehen soll. Der Eintritt in die klösterliche Gemeinschaft will also nichts anderes sein als der ernsthafte Vollzug dessen, was eigentlich bereits zur christlichen Taufe gehört [. . .]. Denn Ordensmenschen sind im Grunde ‚einfach‘ Christen, die sich die Freiheit herausnehmen, durch ihren Lebensstil zu bezeugen, dass sie die Taufe so ernst nehmen wollen, dass sie in einer neuen verbindenden und verbindlichen Gemeinschaft leben. Deshalb sind die Ordensgemeinschaften berufen, exemplarisch Kirche zu leben.“²⁵

Nach dem Neuen Testament sollen alle Christen vollziehen, was dem Getauftsein entspricht, und so exemplarisch Kirche für die Welt sein (Mt 5,13–16), nicht einige in der Kirche für die anderen Christen (was nicht ausschließt, dass einzelne Gemeinden nochmals eine Pionieraufgabe übernehmen oder Modellcharakter für die anderen haben). Ein ähnliches Symptom für die Geringschätzung der Initiation ist die Überbetonung der Bedeutung und der liturgischen Gestaltung der Priesterweihe im Vergleich zur Taufe.²⁶ Auf diese Weise kann sich niemals der Vorrang des in den Gemeinden zu realisierenden gemeinsamen Priestertums gegenüber dem amtlichen durchsetzen.

3. Das Dilemma daraus und die ungenügenden Lösungsversuche

Wenn zwei Komponenten in einem lebendigen Organismus aufeinander angewiesen sind, dann können sie im guten Fall einander verstärken, im schlechten Fall aber gegenseitig beeinträchtigen, was zum Niedergang beider führt. So ergibt sich aus unseren bisherigen Überlegungen, dass auf Grund des wechselseitigen Zusammenhangs von Initiation und Gemeinde sich in der Kirche die oben aufgezeigten negativen Entwicklungen (Vermassung

²⁴ MESSNER (s. Anm. 3) 21.

²⁵ K. KOCH, Verbindliches Christsein – verbindender Glaube. Spannungen und Herausforderungen eines zeitgemäßen Christentums. Freiburg/Schweiz 1995, 149f.

²⁶ Vgl. dazu H. STENGER, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf. In: Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung. Hg. ders. Freiburg i. Br. 1988, 31–133, hier 40f.

mitsamt der Spaltung zwischen Klerus und Volk einerseits und Wegfall des Katechumenats sowie Säuglingstaufe ohne flankierende Maßnahmen andererseits) gegenseitig verstärkten und in einer Art „Teufelskreis“ potenzierten, so dass im durchschnittlichen kirchlichen Leben weder neutestamentliche Gemeinden noch eine entsprechende Initiation existieren. Auch der im letzten Konzil beschlossene und inzwischen ausgearbeitete Ritus der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ ändert daran nichts, solange die dafür nötigen Gemeinden fehlen und es keine Erwachsenentaufe für die als Kinder in die Kirche Aufgenommenen gibt (erst dann würden für diese dieselben Maßstäbe gelten wie für die im Erwachsenenalter Getauften).

Pfarreien kann man als territoriale Betreuungseinheiten errichten, aber nicht neutestamentliche Gemeinden. Diese sind schon in ihrer Existenz ein Wunder der Gnade Gottes, der in den betreffenden Menschen wirkt und sie untereinander verbindet. Daher ist der normale Weg zur Vermehrung von Gemeinden, dass sie wachsen und sich dann teilen. Wo das nicht möglich ist, kann man neue Gemeinden auch nicht „bilden“ im strengen Sinn des Wortes, sondern sie können nur entstehen, wenn diejenigen, die dazu einladen, und jene, die sich daran beteiligen wollen, sich selbst auf den nötigen Prozess einzulassen bereit sind (im Rahmen einer Pfarrei ist dies nur möglich, wenn es von den Verantwortlichen zumindest bejaht wird). Falls also eine Gemeinde neu entsteht, dann ist das nach den obigen Überlegungen ein „Wunder zum Quadrat“, weil dabei zwei Faktoren zusammenwirken müssen, die eigentlich voneinander abhängig sind: die entsprechende Initiation der Einzelnen und die gläubige Gemeinschaft als Erfahrungsraum. Nur aus beiden Komponenten kann die nötige Einheit von Gesinnung und Struktur zustande kommen. Im Lauf der Kirchengeschichte ist in jeder Ordensgründung dieses potenzierte Wunder geschehen, das immer nur klein beginnen kann. Aber es blieb die Ausnahme für einige Christen, die dann als besonders zur Nachfolge Christi Berufene angesehen wurden.

Nachdem in einer weithin aufgeklärten und pluralistischen Moderne die Kirche nicht mehr durch eine „christentümliche“ Gesellschaft abgestützt wird, ist für sie die Stunde der Wahrheit gekommen. Jetzt zeigt es sich, dass einerseits ohne entsprechende Gemeinden als Orten gläubigen Lebens keine angemessene Initiation möglich ist und dass andererseits ohne eine hinreichende Initiation der Einzelnen keine Gemeinden entstehen können, die Licht der Welt und Salz der Erde sind. Das Fehlen der Gemeinden kann auch nicht durch die Amtspriester aufgewogen werden, die bisher weitgehend als „Gemeindeersatz“ fungieren mussten und in dieser neuen Situation damit hoffnungslos überfordert sind. Ein Festhalten an der Vorstellung des Christus und die Kirche repräsentierenden Bischofs bzw. Priesters würde auch nicht dem Neuen Testament entsprechen.²⁷ Der Mangel an Gemeinden ist der tiefere praktische und theologische Grund für den (Amts-)Priestermangel. Daher sollten alle Überlegungen zur gegenwärtigen Krise nicht bei diesem Symptom, sondern bei der eigentlichen Ursache ansetzen. Deshalb kann auch das Gebet um mehr Priester kein Ersatz sein für das Hören auf das, was uns Gott durch diese Situation eigentlich sagen will.

²⁷ Nach dem Neuen Testament ist die Gemeinde der Leib Christi und repräsentiert ihn, nicht der Amtspriester. Vgl. zu einer entsprechenden Theologie des Priesteramtes P. WESS, Repräsentant Christi oder Repräsentant der Gemeinschaft mit Christus? Überlegungen zum Amtsverständnis des Priesters. In: *HID* 45 (1991) 67–74; abgedruckt in DERS., *Und behaltet das Gute* (s. Anm. 1) 279–286. Vgl. DERS., *Ihr alle seid Geschwister* (s. Anm. 13); und DERS., *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*. Thaur 1998, 469–491.

Hingegen wird leider sowohl in den Ordinariaten als auch in Bischofskonferenzen letztlich nur überlegt, auf welche Weise man mit dem Priestermangel umgehen und doch ein genügendes Angebot volksgemeinlicher Betreuungspastoral aufrechterhalten kann. In einer einschlägigen Unterlage von einem Studientag der Deutschen Bischofskonferenz am 7. März 2001 in Augsburg wurde zwar die Forderung erhoben, dass „wir uns natürlich um lebendige Gemeindekerne mühen“ müssen, aber dann wird davon ausgegangen, dass „heute der wirkliche Lebensraum der Katholiken nicht mehr vornehmlich von der territorial bestimmten Pfarrgemeinde geprägt wird“. Danach werden keine Überlegungen angestellt, ob die Pfarrgemeinde – und selbst die „um die Eucharistie versammelte Kerngemeinde“ von aktiven Praktizierenden – überhaupt mit Gemeinde im biblischen Verständnis gleichgesetzt werden kann oder wie sie, weil das nicht der Fall ist, allmählich zu einer solchen werden könnte. Vielmehr werden „an möglichst vielen Punkten [. . .] um die Eucharistie gescharte Gemeinden“ angestrebt – also jeweils anders zusammengesetzte Versammlungen, die den Rahmen von Eucharistiefiern bilden, aber nicht deren Subjekt und daher keine Gemeinden sind. Konkret werden folgende Möglichkeiten einer „Weitung“ der Pfarrseelsorge“ genannt:

- „1. *Weitung der Pfarrseelsorge in eine größere Region hinein* [. . .] ‚Kooperation‘ von Pfarreien, etwa in der Gestalt von ‚Seelsorgeeinheiten‘ (Augsburg, Freiburg, Rottenburg-Stuttgart), von ‚Pfarrgemeinschaften‘ (Münster), von ‚Pfarrverbänden‘ (München-Freising) u.ä.;
2. *Angebote unterschiedlicher ‚Glaubensorte‘*, in denen ‚Nachfragebedürfnisse‘ der Getauften und Glaubenssympathisanten aufgenommen werden können.
3. *‚Profilbildung‘ in den Pfarreien einer überschaubaren Region* mit Ausrichtung auf eine ‚Zentralkirche‘ (‚Mini-Bischofskirche‘) [. . .]
4. *Einbeziehung von anderen Trägern christlich-kirchlichen Lebens* [. . .]
5. *Überprüfung der ‚Eucharistieorte‘* in einer Region. Dabei gilt die Grundüberlegung: Wie und wo kann durch eine hinreichende Anzahl Mitfeiernder eine festliche Eucharistie [. . .] gestaltet werden [vgl. die Aufforderung von Bischof Homeyer, auf Dauer in jeder Pfarrkirche nur eine Eucharistie zu feiern]?
6. *Ausweitung der Initiativen, besonders herausragende Orte mit religiösem Angebotscharakter* für eine ‚Kommunikationspastoral‘ zu schaffen [. . .]
7. *Einleitung eines Prozesses zum ‚Rückbau‘ mancher*, etwa gerade noch vor Jahrzehnten gegründeter *Gemeinden* zugunsten größerer Pfarreinheiten.“

Alle diese Vorschläge beruhen auf der Zielvorstellung, trotz des Priestermangels ein möglichst großes Angebot an Seelsorge und an Eucharistiefiern je nach den „Nachfragebedürfnissen“ aufrechtzuerhalten. Hier wird nicht einmal die Frage aufgeworfen, ob das eigentliche Problem nicht tiefer liegt, vor allem ob die stillschweigenden Voraussetzungen zutreffen, dass eine Pfarrei schon eine Gemeinde ist (bzw. war) und dass „um die Eucharistie gescharte“ Versammlungen von Getauften, die untereinander keine Beziehungen haben (vielleicht gar keine wollen), schon Abendmahl im Geiste Jesu feiern. Solche Messen könnten den Verantwortlichen und den Feiernden auch „zum Gericht werden“, weil das Zeichen nicht dem Leben entspricht (nur das Brot, aber nicht das Leben geteilt wird). Nach Klemens Armbruster wurde die nach dem Zerfall des katholischen Milieus wieder entdeckte Gemeindeidee leider „fälschlicherweise als Erneuerung des Pfarrsystems angesehen und nicht als deren Kritik“; außerdem herrschte um den Begriff „Gemeinde“ bereits in der Würzburger Synode eine „babylonische Sprachverwirrung“, die bis heute nicht behoben

ist.²⁸ Daneben „gibt es ein viel gravierenderes Problem: [. . .] Wo wird diese ‚berufene Gemeinschaft‘ als ‚Gemeinde‘ sichtbar? [. . .] Gemeinde ist immer eine noch nicht realisierte, diffuse Idee.“²⁹

Das große Wunder einer Neuentstehung von Gemeinden lässt sich auch nicht erzwingen durch eine rigorose Sakramentenpastoral mit Taufverweigerung bei Fehlen entsprechender Voraussetzungen, durch eine vorgeschriebene Erhöhung des Firmalters oder strengere Zulassungsbedingungen zur Eucharistie. Ohne die positive Begegnung mit entsprechenden Erfahrungsräumen wirken alle diese Maßnahmen als Schikanen, die eher abschrecken als einen Gesinnungswandel erreichen. Man kann nicht auf dem Rücken einer oder weniger Generationen die Fehlentwicklungen von Jahrhunderten korrigieren, ohne ungerecht und lieblos zu werden. Auch eine Verordnung, in jeder Pfarrei (unabhängig von ihrer Größe) nur einen Sonntagsgottesdienst (einschließlich Vorabendmesse) zu feiern, weil in einer Gemeinde nur eine Eucharistiefeier stattfinden soll, übersieht offensichtlich, dass eine Pfarrei als solche noch keine Gemeinde im biblischen Sinn ist, und wird entweder als eine Notmaßnahme wegen des Priestermangels verstanden oder als ein Versuch angesehen, Gemeindebildung zu erzwingen.³⁰

Das Problem für die Kirche in dieser schwierigen Situation wird noch verschärft durch die inhaltliche Verunsicherung auch in der Kirche (Religions-, Bibel- bzw. Offenbarungskritik, Traditions- und Kirchenkritik). Das führt einerseits auf progressiver Seite zum Vorschlag einer Anpassung an die Gegebenheiten, wobei auch die Initiationssakramente zu familienbezogenen Übergangsriten degradiert werden und ihre Hinordnung auf eine Gemeinde als „Instrumentalisieren [. . .] für den Gemeindeaufbau oder die Rekrutierung von Mitgliedern für kirchengemeindliche Gruppen oder für kirchenpolitische Zwecke“ diffamiert wird.³¹ Andererseits gelingt aber in tendenziell fundamentalistischen, konservativen Gruppierungen, die sich jener Kritik nicht wirklich aussetzen, eher ein Neubeginn sowohl in der Gemeinschaftsbildung als auch im Ernstnehmen der persönlichen Entscheidung (in gegenseitiger Wechselwirkung); auch mit vielen guten Erfahrungen in überschaubaren Gemeinden, freilich oft mit autoritären Zügen und unter Gruppendruck. Die so entstandenen neuen Bewegungen dienen dann manchen als Argument für die Richtigkeit dieser vor-

²⁸ Vgl. K. ARMBRUSTER, Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral. Freiburg i. Br. 2001, 188f. Vgl. meine Rezension „An der Gemeinde führt kein Weg vorbei“ mit einer Antwort auf den Vorwurf der „Gemeindeideologie“. In: ThG 43 (2000) 232–237.

²⁹ K. ARMBRUSTER, ebd. 190. Ich danke Klemens Armbruster für die freundliche Durchsicht des Manuskripts.

³⁰ Vgl. das Hirtenwort von Josef HOMEYER, Bischof von Hildesheim, zur österlichen Bußzeit 2000. In: Gd 34 (2000) 73–78; hier 78. Der Satz „Deshalb seid bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen“ (IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Brief an die Philadelphier 4. In: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Hg. A. Lindemann – H. Paulsen. Tübingen 1992, 221; vgl. Migne PG 5, 699), auf den sich Homeyer beruft, steht im Kontext einer Mahnung, keinem Schismatiker zu folgen, will also vor dem Zerfall der Gemeinde warnen. Die Auslegung des Zitats im Sinn Homeyers setzt bereits eine Gemeinde mit geklärter Zugehörigkeit voraus, die sich also nicht nur „rund um eine Eucharistie“ (des Priesters) versammelt und dann wieder auflöst. Die *Einheit der Gemeinde* soll in deren Eucharistiefeier sichtbar werden.

³¹ Vgl. exemplarisch M. N. EBERTZ, Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte. In: HID 54 (2000) 7–15, hier 14.

kritischen Positionen.³² Aber auch ganz andere, nämlich durchaus legitime soziale Interessen können zu einer Gemeindebildung innerhalb der kirchlichen Strukturen führen, indem sie dafür zumindest den Anstoß geben oder sogar der Beweggrund sind, wie dies teilweise bei den Basisgemeinden in Lateinamerika und in anderen Notstandsgebieten der Fall zu sein scheint. Hier wird die Zukunft entscheiden, ob diese Gemeinden sich primär als Glaubensgemeinschaften verstehen und bestehen bleiben, unabhängig davon, ob sie ihre sozialen Ziele erreichen oder nicht. Nur wenn neutestamentliche Gemeinden mit einem Glaubensverständnis, das der Kritik der Aufklärung standhält, und nicht bloß aus sekundären Motivationen auch im Rahmen der pfarrlichen Strukturen entstehen und am Leben bleiben, kommt die heute nötige Erneuerung der Kirche zustande.

4. Wie Jesus die „Kirche Israel“ erneuern wollte

Jesus hat eine ganz ähnliche Situation in Israel als dem Volk Gottes und damit als der „Kirche“ des Alten Bundes vorgefunden, wie sie heute in der Kirche besteht: eine zum Glauben berufene und darum wissende Gesellschaft, die aber die Zugehörigkeit zu diesem Volk Gottes durch Geburt – das entspricht der Zugehörigkeit zur Kirche durch die Säuglingstaufe – schon als für den Glauben und das Heil genügend ansah und weitgehend in Tradition bzw. Gesetzesdenken erstarrt war. Wie sich die Juden gegenüber Johannes dem Täufer (Mt 3,8f par.) und Jesus (Joh 8,39) darauf beriefen, Kinder Abrahams zu sein, so meinen nun viele Erwachsene in der Kirche, allein deswegen schon gläubige Christen zu sein, weil sie als Kinder getauft wurden. Nach dem Kirchenrecht würde es sogar zutreffen, dass man allein durch die Taufe zum Gläubigen wird.³³ Bereits im anschließenden Kanon muss das aber korrigiert werden: „Voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche in dieser Welt stehen jene Getauften, die in ihrem sichtbaren Verband mit Christus verbunden sind, und zwar durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung.“³⁴ Damit wird implizit eingestanden, dass die Taufe allein doch nicht zur Zugehörigkeit zum Volk Gottes genügt, wenn ein persönliches Bekenntnis möglich, aber nicht erfolgt ist. Aber es werden daraus keine Folgerungen gezogen. Worin diese bestehen könnten, zeigt uns ein Blick auf die Vorgangsweise Jesu in seiner Situation, die der heutigen Lage der Kirche ähnlich ist.

Norbert Lohfink gibt im Anschluss an Jer 31,31–34 eine biblisch fundierte Antwort auf die Frage, worin das Neue des „neuen Bundes“ besteht, den Gott versprochen hat: „Gott sagt nicht einfach, daß er Israel *wieder* die Tora gibt. Das war am Sinai geschehen. [. . .] Der Text sagt vielmehr, daß Gott die Tora auf *eine neue Weise* gibt. Er gibt sie Israel *in seine Mitte hinein*, und das meint: *in die Herzen hinein*.“³⁵ Diese Verheißung hat sich in christlicher Sicht jedenfalls in Jesus selbst erfüllt, der den Willen Gottes verkörperte. Das

³² Vgl. zu diesem „Rückgriff auf vor allem vorneuzeitliche Traditionen, die den neuzeitlich-aufklärerischen Einschmelzungs- und Emanzipationsprozessen entzogen sein sollen“, der ein „moderner Antimodernismus“ ist, also „eine Erscheinung der Moderne selbst“, G. KÜENZLEN, Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne? In: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Hg. H.-J. Höhn. Frankfurt a. M. 1996, 50–71, hier 58f.

³³ CIC 1983 can. 204 § 1.

³⁴ CIC 1983 can. 205. Vgl. zu dieser Problematik P. WESS, Einmütig (s. Anm. 27) 364–373.

³⁵ N. LOHFINK, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen. Freiburg i. Br. 1999, 109f.

hatte aber auch Konsequenzen im Wirken Jesu. Denn er hat klar erkannt, dass sich nie ein Volk als Ganzes bekehrt (schon gar nicht durch die Androhung von Strafen), sondern dass Umkehr eine Sache des Herzens ist und daher immer nur im einzelnen Menschen erfolgen kann, auch wenn sie normalerweise durch Begegnung geweckt werden muss.³⁶ Daher hat Jesus vorrangig einzelne Jünger und Jüngerinnen gesucht (und bei ihrem Namen gerufen), um mit ihnen diesen Prozess der Erneuerung im kleinen Rahmen beginnen zu können. Die so entstehende Gemeinde sollte dann Modell für das übrige Volk Israel sein (vgl. Mt 5,13–16). Dieses Beachten und Anerkennen der persönlichen Freiheit, die natürlich nicht individualistisch missverstanden werden darf, sondern ganz auf verbindliche Gemeinschaft ausgerichtet ist, war auch die Voraussetzung dafür, dass die Jünger bzw. Jüngerinnen nach dem Tod des Stephanus die Grenzen Israels überschreiten konnten und so die Kirche als erweitertes Volk Gottes mit Freiwilligen aus allen Völkern entstand.³⁷

Gott hat also in und durch Jesus, den „Zweiten Adam“ (vgl. 1 Kor 15,47), einen neuen Anfang gemacht. Aber auch Christus war auf andere angewiesen, mit denen er erst das Reich Gottes als soziale Größe verwirklichen konnte. Diese mussten daher einen Initiationsprozess durchlaufen, und ihr Unverständnis erschütterte Jesus immer wieder. Nach Joh 6,67 musste er sogar seinen engsten Vertrauten die Frage stellen, ob sie überhaupt weiter mit ihm gehen wollen (deren Antwort ist vergleichbar mit dem Schritt von der ersten in die zweite Phase des Katechumenats). Schließlich kam sein Bemühen in eine große Krise, und seine Jünger ließen ihn im entscheidenden Moment im Stich. Doch gerade seine Liebe bis zum Einsatz des Lebens öffnete ihnen die Augen des Herzens und bekehrte sie (vgl. die Geschichte der Emmausjünger). Sie kamen zum Glauben an ihn und an den, der ihn gesandt hat. So wurde die Hingabe Jesu zum Samen der Jüngergemeinde. Diese Erfahrung am Beginn des Christentums zeigt, dass auch jede Entstehung einer neuen Gemeinde in dieser Kirche ein schwieriger und schmerzlicher Prozess ist, weil jene, die sich auf diesen Weg einlassen, selbst erst im Prozess des Gemeindewerdens ihre Initiation erleben und durchlaufen müssen.

5. Erneuerung der Kirche auf dem Weg Jesu

Wenn die Kirche heute als Glaubensgemeinschaft mündiger Christen in neutestamentlichen Gemeinden erneuert werden soll, muss dies wohl nach dem Beispiel Jesu geschehen: also nicht, indem die Verantwortlichen durch verordnete Maßnahmen (auch nicht eines Konzils) das Volk Gottes als Ganzes verändern oder durch Rückgriff auf fundamentalistische Positionen einen „heiligen Rest“ sammeln wollen, sondern indem sie in der Kirche

³⁶ Vgl. zur Unterscheidung zwischen erstmaligen „*Ursprungserfahrungen*“, die „singulär sind und ohne kommunitären Erfahrungsraum (Deuteraum) auskommen müssen“ sowie zum „*produktiven Vorbild*“ für andere werden, und den „*individuellen Grunderfahrungen*“, in denen eine solche Ursprungserfahrung mittels einer „*initianischen Mystagogie*“ von anderen nachvollzogen werden kann, K. ARMBRUSTER (s. Anm. 28) 90–92. Ebd. 93: „Das Wesen des Christentums liegt in der Ursprungserfahrung der *Person* Jesu Christi begründet. [. . .] Dort, wo Gott seine Herrschaft errichtet, wird dem Menschen seine Gotteskindschaft so offensichtlich, daß er spürt: Gott hat Gefallen an ihm gefunden.“

³⁷ Auch nach Martin Buber gilt für das Judentum, dass der Bund Gottes mit dem Volk den einzelnen Menschen „umgreift und determiniert“, während das Christentum „als Verband der bekehrten Einzelnen“ entsteht (M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*. In: DERS., *Werke I. Schriften zur Philosophie*. München 1962, 651–782, hier 654f).

und gerade im Rahmen der Pfarreien Freiwillige suchen, die sich wie die Jünger bzw. Jüngerinnen Jesu auf einen solchen Prozess der Gemeindewerdung einzulassen bereit sind. Die Entstehung von neuen Gemeinden wird dann zugleich der Weg der Initiation derer sein, aus denen sie sich bilden. Dies ist ein schwieriger Vorgang, der nicht als widersprüchlicher Zirkel gegenseitiger Verursachung, sondern nach dem Modell einer Spirale als Dynamik zweier wechselseitig zusammenwirkender Faktoren – Gemeindewerdung und Initiation der daran Beteiligten – verstanden werden kann. Es handelt sich im Gegensatz zum „Teufelskreis“ des sich gegenseitig verstärkenden Niedergangs von Gemeinde und Initiation dann um einen „Gotteskreis“, um ein „Aufschaukeln“ in einer Rückkopplung mit positivem Ergebnis.

Zu dem von Jesus vorgegebenen Maßstab eines solchen Weges gehört es also, die in ihre Krise geratene Volkskirche nicht einfach abzuschreiben und gleichsam daneben etwas Neues zu beginnen, sondern in diesem konkreten Kirchenvolk, das ohne seine Schuld in diese schwierige Lage gekommen ist, zusammen mit anderen zum Zeichen und Werkzeug der Erneuerung zu werden. Das gibt zwar zumindest zunächst mehr Ärgernis, weil es eine Herausforderung für alle bedeutet, ist aber in Wirklichkeit gerade nicht elitär im schlechten Sinn dieses Begriffs, nämlich überheblich. Elitär im guten Sinn, also beispielgebend (aber im Bewusstsein, dass die Berufung dazu auch der Maßstab ist, der das eigene Versagen erkennen lässt), müssen alle sein, die ihr Christsein als Jüngerinnen und Jünger Christi leben wollen.

Mit dem Beginn eines solchen Wagnisses im Vertrauen auf das Wirken Gottes kann nicht gewartet werden, bis alle mittun. Das würde die Freiheit der Einzelnen und deren Prägung durch ihre bisherigen Erfahrungen nicht berücksichtigen und den Anfang auf ewige Zeit hinausschieben. Gerade in der Sicht des Glaubens darf man aber davon ausgehen, dass in den Menschen ein latentes Wissen um das Leben in Gemeinden als gottgewollte Form christlichen Daseins und um die Notwendigkeit der persönlichen Entscheidung vorhanden ist (nur in der Kombination dieser beiden Komponenten kann die nötige Einheit von Gesinnung und Struktur zustande kommen). Daher gilt es, im Sinne Jesu in der Volkskirche den „glimmenden Docht“ (Mt 12,20) nicht zu löschen, sondern neu zu entfachen. In einem biblischen Bild gesprochen: Es kann nicht darum gehen, die bisherigen, in unsachgemäßer Weise vergrößerten und daher auffällig gewordenen Gebäude (Strukturen) der Kirche abzureißen oder die Menschen darin einfach ihrem Schicksal zu überlassen, sondern es sind inmitten der Kirche Freiwillige zu suchen, damit Gott aus ihnen als „lebendigen Steinen“ Häuser (Gemeinden als „Gottessiedlungen“³⁸) baut (1 Petr 2,5) und so die Möglichkeit besteht und eingeladen werden kann, in diese einzuziehen, bevor die alten ganz zusammenstürzen.

Der erste Schritt eines solchen Weges wäre, mit dem nötigen persönlichen Zeugnis in Glaubensgesprächen und in sonstiger Verkündigung das Verständnis für die neutestamentliche Gemeinde als Lebensform der Christen bei möglichst vielen Pfarrangehörigen und bei Fernstehenden zu wecken, sie mit dieser Zielvorstellung zu konfrontieren und dazu einzuladen. Dann sollten einige, die dazu bereit sind (womöglich mindestens zwei aus einer Pfarrei) die Möglichkeit haben, in einer Art „Lern-Gemeinde“ (ähnlich dem Jüngerkreis Jesu) einen mehrjährigen katechumenalen Prozess zu absolvieren und mit einer Erwachsenenauferneuerung sowie Firmerneuerung abzuschließen; damit sie fähig werden, in ihrer

³⁸ Zur Verwendung dieses Begriffs für erneuerte Pfarreien vgl. P. PARSCH, Die Pfarre als Mysterium. In: Die lebendige Pfarrgemeinde. Bericht über die dritte Wiener Seelsorger-Tagung 26.–29. Dezember 1933. Wien 1934, 13–33, hier 20 und 30.

Pfarrei einen ebensolchen Vorgang zu initiieren. Statt also wie bisher in einem Seminar ausgebildete Priester als überforderte Einzelkämpfer zur Betreuung einer anonymen Herde oder zur Leitung einer funktional verstandenen Pfarr„gemeinde“ einzusetzen, werden gläubige Jüngerinnen und Jünger – unter ihnen auch (zukünftige) Priester – ausgesandt, um wie Zellkerne die Entstehung von geschwisterlichen Gemeinden in der ihnen vertrauten Umgebung zu ermöglichen; zunächst in einer Kleingruppe, die aber dann wachsen und sich wieder teilen kann. Dass diese Initiatoren mindestens zu zweit sein sollen, ergibt sich daraus, dass sie besser als ein Einzelner Zeugnis geben können von der Praxis der Verschränkung von Gottesliebe und gegenseitiger – so erst voll entfalteter – Nächstenliebe im Glauben (vgl. Joh 13,35).

Das sollte aber immer in der nötigen Offenheit gegenüber jenen geschehen, die sich (noch) nicht auf diesen Weg einlassen können oder wollen, indem man sie möglichst viel an den Erfahrungen teilhaben lässt. Daraus ergibt sich unvermeidbar eine gewisse Zweigleisigkeit: einerseits das Bemühen um die Entstehung von Gemeinden und das Engagement in diesen, andererseits der Einsatz für jene, die (noch) in den volksskirchlichen Strukturen bleiben wollen, aber nicht abgeschrieben werden dürfen. Das ist eine große Mehrbelastung, die leicht zu einer Überforderung werden kann. Es wäre katastrophal für entstehende Gemeinden, wenn sie nur funktional verstanden und die personalen Beziehungen von den pfarrlichen und sonstigen Aktivitäten erdrückt würden. Diese Doppelgleisigkeit ist aber auch fruchtbar in beide Richtungen: Die Glieder der werdenden Gemeinde(n) können schon an der Verkündigung mitwirken (ähnlich wie Jesus seine Jünger schon vor Ostern aussandte), und die übrigen Pfarrangehörigen können an den Erfahrungen teilhaben und in möglichst positiver Weise mit ihnen konfrontiert werden. Die Angehörigen der werdenden Gemeinden können schon sichtbar machen und davon erzählen, wie sie miteinander in einer Glaubensgemeinschaft leben und wirken. Nur dann lässt es sich einigermaßen verantworten, die Sakramente unter weitgehend ungenügenden Voraussetzungen zu spenden, was auch Dieter Emeis für zulässig hält: „Wenn das, was Menschen durch jahrhundertelange volksskirchliche Praxis der Kirche gelernt haben, nicht in wenigen Begegnungen entscheidend zu verändern und keine Einsicht für einen längeren Prozeß zu vermitteln ist, ist nach dem Bewusstsein derer zu handeln, die um die sakramentale Handlung bitten.“³⁹

Allerdings setzt dies m. E. zusätzlich noch voraus, dass den Betroffenen in einer entsprechend intensiven Vorbereitung nahegebracht wird, was die Sakramente eigentlich bedeuten und bei ihren Empfängern voraussetzen. Die Bereitschaft zu einer solchen Auseinandersetzung im Rahmen der Hinführung zum Empfang der Sakramente ist die unumgängliche Zumutung, die oft auch schon auf Widerstand stößt. Aber nur so können auch die Fernstehenden, über die wir nicht richten dürfen und können, ihren Teil der Verantwortung übernehmen, und kann die Vorbereitung auf die Sakramente sowie deren Feier durch allmähliche Bewusstseinsbildung den Erneuerungsprozess fördern. Daraus ergeben sich auch viele Möglichkeiten der Verkündigung.⁴⁰ Vielleicht kann eine kleine Episode aus den Er-

³⁹ D. EMEIS (s. Anm. 9). Vgl. ebd. 85: „Wenn Menschen auf der Bitte um das Sakrament bestehen, obwohl sie nur sehr partiell und distanziert kirchliche Glaubensgemeinschaft wollen, ist nach dem zu suchen, was ihrer Geschichte mit Gott helfen kann. Das kann für die einen der Aufschub, für andere der fragwürdige Vollzug der sakramentalen Handlung sein.“

⁴⁰ Vgl. als Unterlagen für eine solche Vorgangsweise: P. WESS, *Dem Kind zuliebe. Gespräche über die Taufe mit Eltern und Paten*. Thaur 1997; DERS., *Erstkommunion und Beichte. Hinführung in*

fahrungen eines solchen Bemühens deutlich machen, was damit gemeint ist: Nach der Erstkommunion seines zweiten Kindes (mit Elterngesprächen, Taferneuerungsfeier unter Teilnahme der Eltern und Paten und anderen Schritten) sagte ein sehr fernstehender Vater zu mir: „Ich habe genau verstanden, was Sie hier erreichen wollen. Wenn Kirche für mich je wieder interessant wird, dann nur so. Aber mich sehen Sie noch lange nicht.“

Eine solche Gemeindewerdung in der Volkskirche kann also nur in kleinen Schritten erfolgen, und es muss mit Krisen und Rückschlägen gerechnet werden. Sie ist ein lebendiger Prozess, der auch gewisse Stufen durchlaufen muss. Vor allem ist nach einer Phase der anfänglichen Begeisterung – vergleichbar mit der Verliebtheit – mit einer Ernüchterung zu rechnen, sobald die Schwierigkeiten und die Tragweite dessen spürbar werden, worauf man sich eingelassen hat. Erst wenn die glaubensmäßigen Voraussetzungen genügend geklärt sind (das entspricht der ersten Phase des Katechumenats in einer bereits bestehenden Gemeinde)⁴¹, kann die intensive zweite Phase beginnen, deren Ziel eine Erwachsenentaufenerneuerung in einer Osternachtfeier sein sollte. Eine so „entstehende Gemeinde“ durchläuft also als Ganze einen Katechumenat, indem möglichst viele der Beteiligten im Prozess der Gemeindewerdung jene Schritte tun, die sonst einzelne Katechumenen zu gehen haben. Das ist natürlich viel schwieriger als ein Katechumenat in einer bestehenden Gemeinde, weil sich der nötige Erfahrungsraum erst im Vortasten bilden kann.⁴²

Daher kann ein solcher Prozess aus vielen Gründen ins Stocken kommen oder überhaupt steckenbleiben bzw. – gemessen an seinem eigentlichen Ziel – scheitern: ein zu schwacher Glaube, menschliche Unzulänglichkeiten, Ermüdungserscheinungen auf dem anstrengenden Weg. Vor allem aber wird hier jenes Problem wirksam, das oben aufgezeigt wurde: Es fehlt noch die Gemeinde und daher jenen, die sich darauf eingelassen haben, eine solche zu werden, weitgehend der Erfahrungsraum, der für ihre Initiation nötig wäre. Es ist eben ein „Wunder zum Quadrat“, wenn sich eine neutestamentliche Gemeinde bildet. Um so wichtiger dürfte es sein, auch aus steckengebliebenen Versuchen zu lernen und an ihnen zu erkennen, was von Anfang an stärker beachtet werden müsste.⁴³ Die unrichtige Konsequenz wäre sicher, aus dem Nicht-Gelingen des einen oder anderen Versuches zu schließen, dass eine solche Gemeindewerdung überhaupt unmöglich und das Ziel aufzugeben wäre. Damit würde man nicht nur den Anspruch des Neuen Testaments aufheben, sondern auch die positiven Erfahrungen übersehen, die bereits auf dem Weg dorthin geschenkt wurden. Sie sprechen für die Notwendigkeit und die Richtigkeit eines solchen Bemühens um die Erneuerung der Kirche in Gemeinden und damit auch um eine angemessene Initiation.

der Pfarrgemeinde. Graz 1978; DERS., Firmung. Hinführung in der Pfarrgemeinde. Wien 1984; DERS., Gespräche mit Liebenden. Thaur 1997.

⁴¹ Vgl. das Ergebnis eines 13jährigen Prozesses der Klärung der gemeinsamen geistigen Basis in einer Zusammenstellung von „Geisteshaltungen einer Gemeinde“ in: P. WESS (s. Anm. 4) 706–708; und in: DERS., Und behaltet das Gute (s. Anm. 1) 71–73.

⁴² Vgl. die graphische Darstellung dieses Prozesses auf Grund entsprechender Erfahrungen in: P. WESS, Ihr alle seid Geschwister (s. Anm. 13) 144f; DERS. (s. Anm. 4) 700f.

⁴³ Vgl. die Darstellung eines solchen Weges und – soweit möglich – auch der Gründe des Steckenbleibens in P. WESS, Und behaltet das Gute (s. Anm. 1) 17–118. Zu ergänzen wäre, dass die drei Gemeinden in der Pfarre Machstraße weiterhin bestehen und das ganze Pfarrleben tragen, und zwar seit 1997 ohne einen Pfarrer unter der Leitung eines „Pfarrassistententeams“ zusammen mit einem Priester als Moderator.

Matthias Ball, Rottenburg

Die Feier der Eingliederung Erwachsener

| Zeitgemäß – adressatengerecht – benutzerfreundlich

Einblicke in die Arbeit der Redaktionsgruppe

Gut 35 Jahre nach dem Konzil und seinem grundlegenden Impuls zur Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenats ist es jetzt gelungen, für den deutschen Sprachraum ein liturgisches Buch zu schaffen, das den vielfältigen Entwicklungssträngen und Schüben in der Gestaltung des Katechumenats angemessen Ausdruck verleiht. Damit führt eine Entwicklung, die mit der Liturgiereform direkt nach dem Konzil ihren Ausgangspunkt genommen hat, nach vielen Jahren der Entwicklung wieder zur Liturgie zurück. Denn der Katechumenat war im deutschen Sprachgebiet – anders als in Europa insgesamt¹ – lange Zeit ein Stiefkind. Nach einer langen Phase des Ankommens und Erfahrungen Sammelns in Pastoral und Katechese – freilich nie ohne eine liturgische Dimension –, wird jetzt mit der Herausgabe eines zeitgemäßen, adressatengerechten und benutzerfreundlichen liturgischen Buches wieder ein deutlicher Akzent von der Liturgie gesetzt. Denn mit der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“, Manuskriptausgabe zur Erprobung, von 2001 liegt ein liturgisches Buch vor, das die bisherige Feier der Eingliederung (= FEE) als „reine Übersetzung“ des römischen Modellrituals „Ordo Initiationis Christianae Adultorum“ von 1975 (= OICA) endgültig ablöst.²

Bevor ich darauf eingehe und die wesentlichen Aspekte der redaktionellen Bearbeitung aufzeige, will ich kurz drei Praxiserfahrungen aus den letzten zehn Jahre aus meiner Wohn-gemeinde vorstellen. Sie können illustrieren helfen, welche Rolle und Bedeutung das litur-gische Buch in der Praxis gehabt hat.³

Erfahrungen mit Erwachsenentaufen

- Eine erste Erfahrung gab es im Advent 1992. Im Gottesdienst am Samstag Abend kündigt der Pfarrer – für mich und die Gemeinde völlig überraschend – die Taufe einer jungen Frau an (ca. 20 Jahre). Die junge Frau wird nach dem Evangelium an den Taufbrunnen gebeten, der Pfarrer fragt recht unvermittelt nach dem Glaubensbekenntnis und gießt ihr nach dem dreimaligen Ja das Wasser über den Kopf. Dann hält er die Predigt

¹ Vgl. M. BALL – E. WERNER, Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa. Ostfildern 1994.

² Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2001.

Ein erster hinweisender Beitrag ist erschienen mit dem Titel „Erfahrungen sammeln. Eine Hilfe zur Eingliederung Erwachsener in die Kirche“, in: Gd 35 (2001) 129–131.

³ Für die Beispiele aus der Wohn-gemeinde ist zu berücksichtigen, dass ich seit 1991 für gut 10 Jahre in der Diözese Rottenburg-Stuttgart als erster in der Bundesrepublik eine Arbeitsstelle für Erwachsenenkatechumenat innehatte. Meine Wohn-gemeinde liegt knapp 20 Kilometer von Rottenburg entfernt und meine Aufgabe war in der Gemeinde sehr wohl bekannt.

zum Evangelium des Sonntags. Im Anschluss daran bittet er die junge Frau erneut nach vorne, greift nach der „Feier der Firmung“ (das rote Buch), liest daraus die Firmformel vor und vollzieht die Salbung.

- Eine zweite Erfahrung gab es 1997. Zwischenzeitlich hat der Pfarrer die Gemeinde verlassen und in der Vakanz gab es verschiedene Aushilfen. Wieder hat sich eine junge Frau – eine Muslimin aus dem ehemaligen Jugoslawien, mit einem kroatischen Katholiken verheiratet – im Umfeld der Taufe ihres ersten Kindes zur Aufnahme in die Kirche entschlossen. Durch die Vakanz landete die Anfrage zuerst bei der Pastoralreferentin, die in mehreren Kontakten und einer zeitweiligen Begleitung auch durch mich die Vorbereitung übernahm. In dieser Zeit lag als katechetisch-liturgische Arbeitshilfe „Erwachsene fragen nach der Taufe“ vor.⁴ Von daher angeregt konnte seinerzeit die Feier der Zulassung – verbunden mit Elementen aus der Aufnahmefeier – zu Beginn der Fastenzeit gefeiert werden. Am Samstag vor dem Weißen Sonntag fand dann die Eingliederung statt. Dabei hat der taufende Priester aber Wert darauf gelegt, dass das offizielle liturgische Buch – die Feier der Eingliederung (Neuaufgabe 1991) Verwendung findet. Die von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) genehmigte liturgische Fassung in der Arbeitshilfe wollte er so nicht akzeptieren und hat lieber den offiziellen Text nach seinen Vorstellungen passend gemacht.
- Eine dritte Erfahrung stammt von 2002. Jetzt war wieder ein Pfarrer in der Gemeinde, die Pastoralreferentin immer noch tätig. Erneut überraschend vermeldet der Pfarrer am Palmsonntag in den Abkündigungen, dass er jetzt – im Anschluss an den Gottesdienst – noch ein Kommunionkind und einen erwachsenen Mann, wohl einen Russlanddeutschen, taufen werde. Diesmal hatte der Pfarrer die Eingliederung für Kinder im Schulalter⁵ in der Hand und für den älteren Mann die Elemente einfach abgewandelt.

Wie der Katechumenat gesehen und umgesetzt wird – Hypothesen und Vermutungen

Wenn für die Gestaltung des Katechumenats und seine Entwicklung in den Gemeinden immer wieder auf die Einzelfallsituation abgehoben wird⁶, so zeigt ja gerade das doch zufällige Beispiel meiner Wohngemeinde, dass durchaus im Laufe einiger Jahre der Einzelfall zumindest so häufig auftritt, dass man von einem zum anderen Mal etwas lernen kann. Dem entspricht auch die Statistik der Erwachsenentaufen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die für die letzten gut acht Jahre relativ konstant eine Zahl von 220 Taufen ab dem 14. Lebensjahr verzeichnet. Das bedeutet auf die Gesamtzahl von gut 1.000 Gemeinden, dass zumindest statistisch in jeder 5. Gemeinde eine Erwachsenentaufe stattfindet.⁷

⁴ Erwachsene fragen nach der Taufe. Erarbeitet im Auftrag des Deutschen Liturgischen Instituts und der Zentralstelle Pastoral. Hg. E. Werner – Deutscher Katecheten-Verein. München 1992 (Neuaufgabe 2000).

⁵ Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Tier – Zürich. Einsiedeln – Freiburg 1986.

⁶ Vgl. M. BALL, Einer ist doch zu wenig. In: LS 13 (1991) 122–127.

⁷ Dabei ist zu berücksichtigen, dass es Gemeinden gibt, die durchaus sehr regelmäßig mit Anfragen nach der Taufe zu tun haben durch z. B. Übergangswohnheime für Russlanddeutsche, hohen Ausländeranteil etc.

Auf dem Hintergrund der konkreten Praxisbeispiele und erweitert durch vielfältige Erfahrungen in der Information und Beratung bzw. unterschiedlichen Fortbildungsveranstaltungen zum Katechumenat will ich jetzt einige Hypothesen zur Beachtung des Katechumenats, insbesondere zur Verwendung der Feier der Eingliederung formulieren. Der Leser, die Leserin kann sich dabei fragen, bei welcher Hypothese er/sie sagen muss, das ist bei mir auch so.

- Die Übersetzung des römischen Modellrituals, sowohl in der Erstausgabe von 1975, wie auch in der Neuauflage von 1991 ist den Pfarrern so gut wie nicht bekannt bzw. im Bücherschrank oder der Sakristei vorhanden.⁸
- Die Feier der Eingliederung als reine Übersetzung der römischen Vorlage ist für das deutsche Sprachgebiet auf weite Strecken so unpraktikabel bzw. situationsfremd, dass sie für die Anfragen bei der Taufe Erwachsener nicht zu Rate gezogen wird. (Der Pfarrer im ersten Beispiel greift nach dem Firmbuch, den Rest kennt er von der Kindertaufe her).
- Die Aufgabe, die Liturgie einer Erwachsenentaufe zu gestalten, ist nicht unbedingt Anlass, das entsprechende Ritenbuch zu Rate zu ziehen.
- Die Studienausgabe mit ihrer Zielrichtung für die Missionsländer ist kaum geeignet, Priester und Gemeinden zur Durchführung eines Katechumenats in unseren Breitengraden zu motivieren bzw. ihnen Sinn und Zweck desselben zu erschließen.
- Die Studienausgabe ist auch bei ihrem Neudruck 1991 – trotz einer gewissen Entwicklung im deutschen Sprachgebiet – ohne erkennbaren Bezug zur pastoralen wie liturgischen Praxis unverändert geblieben und gibt damit einen Stand wieder, der gut 20 Jahre zurückliegt. Sie ist von daher für die Praxis unbrauchbar.
- Die katechetisch-liturgische Handreichung „Erwachsene fragen nach der Taufe“ wird zu wenig als offizielle liturgische Handreichung gesehen und verstanden – möglicherweise ist der liturgische Teil auch zu „versteckt“ – und wird von daher nicht eigens wahrgenommen und akzeptiert. (Der Pfarrer im zweiten Beispiel will es „richtig“ machen und greift zum offiziellen Buch, muss aber gerade dort einiges an Adaptionen vornehmen.)
- Die weithin praktizierte Freiheit in der Gestaltung der Liturgie führt gerade bei nicht alltäglichen liturgischen Feiern wie einer Erwachsenentaufe zu einer freien, situationsbestimmten Gestaltung, ohne dass die strukturgebende Gestalt der Liturgie des Katechumenats genutzt wird.

Die Zuspitzung auf das liturgische Buch soll aber keineswegs zu der vorschnellen Antwort verleiten: Hätten die Verantwortlichen das richtige liturgische Buch gekannt und genutzt, wäre der Katechumenat in guter Weise zum Zug gekommen. Der Katechumenat stellt nicht nur unter liturgischer Perspektive, sondern für die Pastoral insgesamt einen „Störfall“ und damit eine Herausforderung dar. Anders als im gewohnten pastoral-katechetischen Gang einer jahrgangsweisen Hinführung von Kindern und Jugendlichen zu den Sakramenten wird hier ein umgekehrter Weg sichtbar. Ein Mensch kommt aus mehr oder weniger freier Entscheidung, nach eigenem Überlegen auf die Kirche zu und will Mitglied dieser Gemeinschaft werden. Das erfordert auf weite Strecken ein Umdenken bei allen Verantwortlichen und Beteiligten.⁹

⁸ Bei Veranstaltungen zum Katechumenat, an denen Pfarrer teilgenommen haben, die bereits einen Erwachsenen getauft hatten, ist mir immer wieder passiert, dass Einzelne ganz erstaunt waren, als ich Ihnen das liturgische Buch – die Feier der Eingliederung – in die Hand gab.

⁹ Vgl. M. BALL, Der Erwachsenenkatechumenat zwischen Mythos, Störfall und Paradigma. In: AnzSS 104 (1995) 3–9.82–88.

*Die Manuskriptaussage der Feier der Eingliederung
– zur Vorgeschichte und zum Auftrag der Arbeitsgruppe*

Die Feier der Eingliederung liegt seit 1975 als Studienausgabe vor, seit 1991 in leicht veränderter Form, um den Neueregungen durch den CIC von 1983 Rechnung zu tragen. Seit 1986 existiert – auf Grund der steigenden Zahlen und der pastoralen Notwendigkeit eine angepasste Fassung der Kapitels V – der Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter. Diese Neufassung ist aber auch nicht bei der Neuauflage des gesamten Ritenbuches von 1991 berücksichtigt worden.¹⁰ Mit dem Erscheinen von „Erwachsene fragen nach der Taufe“ von 1992 (Neuauflage 2000) existiert eine erste adaptierte Fassung auch der liturgischen Gestalt des Katechumenats. Die Aufnahme der liturgischen Texte in die katechetische Arbeitshilfe war damals ein Novum in der Geschichte solcher Arbeitshilfen, wurde aber ganz bewusst so gehandhabt, um die enge Verbindung von Katechese und Liturgie gerade beim Katechumenat sichtbar zu machen.¹¹ Das Verhältnis dieser Fassung zum „offiziellen“ liturgischen Buch ist trotz der Zustimmung der IAG unklar geblieben. In diesem Zusammenhang entstand die Idee, zumindest die Feier der Eingliederung Erwachsener in einem eigenen liturgischen Buch herauszubringen, erweitert um eine pastorale Einführung.

1994 wurde von der IAG diese Idee aufgegriffen und mit einem entsprechenden Auftrag eine Arbeitsgruppe eingerichtet.¹² Im ersten Schritt lautete der Auftrag, „eine Separatausgabe der liturgischen Feiern aus ‚Erwachsene fragen nach der Taufe‘ – also der katechetisch-liturgischen Handreichung –, ergänzt um eine Pastorale Einführung vorzubereiten.“ Diese Textfassung war gedacht als „neubearbeitete Ausgabe der existierenden Studienausgabe und damit wieder mit dem Status einer Studienausgabe geplant“.

Für die Arbeitsgruppe benannt wurden zunächst die Verantwortlichen bzw. Vertreter der jeweiligen Liturgischen Institute für Deutschland, Österreich und die Schweiz, Elmar Nübold, der auch die Federführung übernahm, Pater Winfried Bachler und Max Hofer. Weiterhin war das Liturgische Institut Trier noch durch Artur Waibel als Fachmann vertreten. Als Brücke zur alten Redaktionsgruppe, die bei der Übertragung des OICA in die deutschsprachige Fassung der FEE tätig war, wurde Manfred Probst berufen. Konnte man diese Berufung als wichtige Anbindung an die Tradition verstehen, so wurde mit meiner Berufung die Brücke zur gegenwärtigen Entwicklung geschlagen. Als Diözesanreferent seit 1991 für den Katechumenat tätig, war ich auch Mitglied der Arbeitsgruppe Katechumenat, die seit 1992 alle wichtigen Stränge zur Entwicklung und Förderung des Katechumenats in der Bundesrepublik vereinte.¹³ Somit war wieder bewusst ein Zeichen gesetzt, den Katechumenat aus seiner liturgischen und pastoralen Perspektive aus zu sehen.

¹⁰ Vgl. M. BALL, Taufe im Schulalter und anlässlich der Erstkommunion. Anfragen – Wege – Perspektiven. In: *Diakonia* 24 (1993) 263–267.

¹¹ Im Abschnitt über „Aufbau und Verständnis“ dieser Handreichung wird eigens auf die enge Verbindung von Liturgie und Katechese mit dem Ansatz von Leben – deuten – feiern verwiesen. „Die Anordnung der Bausteine in dieser Handreichung will so dazu beitragen, dass Leben, Glauben und gottesdienstliches Feiern nicht Auseinanderklaffen und als Nebeneinander erlebt werden“ (13).

¹² Dies geschah bei der Frühjahrsversammlung vom 24.–27.1.1995.

¹³ Vgl. Zur Entwicklung des Katechumenats in Deutschland und der Aufgabe dieser AG, M. BALL – F.-P. TEBARTZ-VAN ELST – A. WAIBEL – E. WERNER, *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe*. Werkbuch Erwachsenen Katechumenat. München 1997, bes. 13–29. Mittlerweile ist diese AG eine

Dieser Auftrag, allein von „Erwachsene fragen nach der Taufe“ her zu denken und ein liturgisches Feiervuch zu entwerfen, erwies sich bald als zu kurz gegriffen. Im Vergleich mit der FEE hat sich gezeigt, dass im liturgischen Teil von „Erwachsene fragen nach der Taufe“ gar nicht alle Elemente und Feiern des Katechumenats enthalten waren. Insofern wollten wir mehr machen als einen Separatdruck, sondern die Gelegenheit gleich mit nutzen, um die im Fluss befindliche Entwicklung der liturgischen Feiern im Katechumenat in bestmöglicher Weise zu präsentieren. Damit war auch der Weg frei, den damaligen Stand an liturgischen Feiern in „Erwachsene fragen nach der Taufe“ den neu eingetretenen Entwicklungen anzupassen.

Als zweites war uns wichtig, uns nicht allein auf das Kapitel I der FEE zu beschränken, sondern von der jetzt gefundenen Grundform her alle Situationen und Feiern der Erwachseneninitiation zu bedenken. So machte es ja schon seit langem keinen Sinn mehr, dass auch in der Neufassung von 1991 noch eine Feier der Eingliederung in Kurzform (Kapitel II) abgedruckt und erlaubt wird.

Allerdings haben wir das Kapitel V, die Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter, aus unserer Arbeit ausgegliedert, weil dafür keine ausreichenden Erfahrungen und Kompetenzen in dieser Arbeitsgruppe vorlagen.

Als formaler Grund für die Ausweitung unseres ursprünglichen Auftrags kam durchaus förderlich hinzu, dass der Herder-Verlag gemeldet hatte, dass der Vorrat an der Studienausgabe von 1991 zu Ende geht und für einen weiteren Nachdruck – natürlich unverändert – die Zustimmung der „Ständigen Kommission für die Herausgabe der liturgischen Bücher“ mit Sitz im Liturgischen Institut, Trier, erbat. Damit war für uns endgültig klar, dass jetzt ein guter Zeitpunkt ist, die Entwicklung in einer neuen Form von Studienausgabe zu verschriftlichen. Diese Arbeit jetzt zu leisten und zu einem späteren Zeitpunkt als Vorarbeit für eine endgültige Ausgabe zu nutzen, die dann auch von Rom her konfirmiert werden kann, schien uns allen eine lohnende Herausforderung. In enger Abstimmung mit der IAG – jeweils durch Zwischenberichte und Fragen – ist uns die Ausweitung des Auftrages genehmigt worden.

Die Feier der Eingliederung Erwachsener – eine Grundform (Teil 1) und in besonderen Situationen (Teil 2)

Das Ergebnis unserer Arbeit, das jetzt in zwei Büchern als Manuskriptausgabe zur Erprobung vorliegt, will ich zunächst in den Grundzügen und dann mit Hinweisen auf die wichtigsten Veränderungen gegenüber der bisherigen FEE vorstellen. In einem weiteren Abschnitt möchte ich dann noch die Probleme benennen, die uns während der gesamten Arbeit beschäftigt haben, die aber von so grundlegender Art sind, dass wir sie über ein liturgisches Buch nicht lösen konnten. Doch scheinen mir auch hier zum besseren Verständnis und zur Weiterentwicklung des Katechumenats wichtige Fragen enthalten.

eigene Untergruppe, angesiedelt bei der Pastoralkommission der DBK und der Arbeitsgruppe „Grundfragen der Gemeindepastoral und Katechese“ zugeordnet. Ihr Ziel ist nach wie vor die Förderung und Profilierung des Katechumenats sowie seine Verortung in der Gesamtpastoral bzw. die Erhebung seiner Impulse.

Grundlegende Hinweise zur Gestaltung der Manuskriptausgabe

1. Wir haben uns für die Herausgabe einer Grundform entschieden (bisherige Kapitel I der FEE). Damit wird deutlich, dass es eine normgebende Liturgie für die Eingliederung Erwachsener gibt. Von dieser Grundform her kann ich aus besonderen pastoralen Situationen oder Gegebenheiten, die zum Beispiel in der Person der Bewerber begründet liegen, Abstriche machen. Es gibt aber keinen zweiten Weg daneben wie es die bisherige Erlaubnis einer Kurzform ermöglicht hat. Mit der Grundform ist auch deutlich markiert, dass die Feier in besonderen Situationen Ausnahmesituationen darstellen. Diese besonderen Situationen¹⁴ sind die „Feier in Lebensgefahr“, die „Feier der Zulassung zur Taufe für Menschen, die in den christlichen Glauben eingeführt, aber noch nicht getauft sind“, oder der umgekehrte Fall, dass Menschen getauft sind, aber nicht in den Glauben eingeführt wurden, und letztlich die „Feier der Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“¹⁵. Für alle Gestaltungsformen dieser besonderen Situationen war aber immer die Grundform die maßgebende Ausgangssituation, so dass der Katechumenat mit seinen Schritten und Feiern in jeder der Ausnahmesituationen erkannt wird.
2. Wir haben uns für eine ausführliche „allgemeine pastorale Einführung“ entschieden, die auch ihrem Namen gerecht wird. War in der alten FEE die pastorale Situation in Deutschland aus den frühen 60 und 70er Jahren durch einen Anhang mit einem Beitrag von Dietrich Zimmermann durchaus gesehen und gewürdigt, so haben wir jetzt alle pastoralen Gesichtspunkte in die Einführung aufgenommen. Wer also jetzt das liturgische Buch in die Hand nimmt, der hat auch einen grundlegenden Text für die in der Pastoral Verantwortlichen oder für engagierte Mitglieder aus der Gemeinde in der Hand, der allen Beteiligten Sinn und Zielrichtung des Katechumenats in seiner vielschichtigen Bedeutung für den Weg der Taufbewerber sowie die Zukunft von Kirche und Gemeinde erschließt.¹⁶
Dabei haben wir um der leichteren Verständlichkeit willen vor jede einzelne Feier noch einmal eine eigene pastorale Einführung gesetzt, die sich speziell mit den Gesichtspunkten befasst, die für die Gestaltung dieser Feier bedeutsam sind. Dazu gehören der Sinn der Feier, alle Elemente, die der Feier vorausgehen, Hinweise zu Termin und Ort der Feier, ein kurzer Hinweis zu den spezifischen Elementen und letztlich Hinweise zur Leitung bzw. den besonderen Diensten bei dieser Feier. Damit wird jede Feier ausdrücklich im Katechumenatsweg als spezifischem Glaubensweg in einer Katechumenatsgruppe und einer konkreten Gemeinde verortet.
3. Wir haben uns entschieden, die unterschiedlichen liturgischen Elemente (z. B. Segnungen, Gebete, Salbung mit Katechumenenöl ...) soweit sie mehrfach auf dem Weg verwendet werden können, an der frühestmöglichen Stelle anzuführen. Damit wird ein

¹⁴ Die Manuskriptausgabe für die besonderen Situationen erscheint demnächst.

¹⁵ Damit wird die als Appendix zur OICA erschienene Separatausgabe von 1973 wieder dem Gesamtfeierbuch zur Erwachseneninitiation eingegliedert.

¹⁶ Vgl. dazu auch das in Anmerkung 11 genannte Werkbuch sowie F.-P. TEBARTZ-VAN ELST, Vor der Taufe den Glauben feiern? Katechumenale Stufenriten als Paradigmen für eine missionarische Liturgie. In: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Hg. B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart 2000, 16–31; F.-P. TEBARTZ-VAN ELST, Handbuch der Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat. Münster 2002.

Aufmerksamkeitszeichen gesetzt, das anregen will, immer wieder nach dem Glaubensweg des Einzelnen zu schauen und darauf zu achten, in welcher Weise die Liturgie diesen Weg jetzt schon unterstützen kann.

4. Wir haben uns entschieden, alle liturgischen Texte in der Einzahl zu formulieren, wohl wissend, dass vom Gedanken des Katechumenats her der Weg in einer Gruppe der sinnvollere ist. Wir rechnen aber im Moment noch damit, dass mehrheitlich einzelne Anfragen nach der Taufe kommen und in einer Gemeinde nicht ohne weiteres gewartet werden kann, bis sich ein weiterer Bewerber meldet.
5. Wir haben uns entschieden, alle Texte, die eine Kommunikation mit den Bewerbern bedeuten, in der weiblichen und männlichen Fassung abzdrukken, so dass der gestaltende Leiter, die Leiterin nicht immer überlegen muss, wie jetzt im Einzelnen eine Formulierung aussehen muss. Damit wird auch der gesellschaftlichen Wertschätzung beider Geschlechter Rechnung getragen.

Nimmt man allein diese Gesichtspunkte zusammen, so wird verständlich, dass hier ein zeitgemäßes, adressatengerechtes und benutzerfreundliches Liturgiebuch vorliegt.

Diese Benutzerfreundlichkeit spielt auch insofern eine Rolle, als in Zukunft nicht nur Priester und pastorale Dienste mit diesem Buch umgehen müssen, sondern zum Beispiel auch die Leiter und Leiterinnen von Katechumenatsgruppen in einigen Situationen das Buch für die Gestaltung von Riten und Feierelementen nutzen werden.¹⁷

Wesentliche Veränderungen gegenüber der bisherigen Feierform

Es ist leicht einsichtig, dass im Jahre 2000 nach gut 20 Jahren echter Entwicklung im Katechumenat die jetzige liturgische Gestalt des Katechumenats ein anderes Gepräge zeigt als die Ausgabe von 1975. Insofern sind vielfältige Änderungen vorgenommen worden, allerdings war uns nie nur die aktuelle Situation Maßstab bei der Gestaltung. Nachdem der Auftrag sich nicht mehr nur auf die Fassung in „Erwachsene fragen nach der Taufe“ bezogen hat, haben wir in aller Regel die Fassung der FEE zu Grunde gelegt und von daher gedacht. Dieser Fassung gegenüber haben wir einige maßgebliche Änderungen und vor allem Ergänzungen vorgenommen.

1. Salbung mit Katechumenenöl der Zulassungsfeier zugeordnet

In der Feier der Aufnahme haben wir die Salbung mit Katechumenenöl gestrichen, damit das aus unserer Sicht entscheidende Zeichen, die Bezeichnung mit dem Kreuz besser hervortritt. Dadurch lässt sich eine Steigerung erkennen, die zunächst bei einer Bezeichnung mit dem Kreuz mit der Hand beginnt, dann zu einer Bezeichnung mit dem Katechumenenöl bei der Zulassung weiterführt und am Ende in der Taufe mit Wasser bzw. in der Bezeichnung mit dem Chrisam bei der Firmung ihren Höhepunkt findet.

Gleichzeitig haben wir die Vielzahl der bislang vorgesehenen Salbungen mit Katechumenenöl sinnvoll reduziert, selbst wenn diese zum Beispiel in der Feier am Karsamstag noch fakultativ vorgesehen ist. Die bisher mögliche Salbung innerhalb der Initiation, die zwischen Absage und Glaubensbekenntnis vorgesehen war, macht aber von Sinn und Bedeutung der Stärkung her keinen Sinn mehr.

¹⁷ Insofern gewinnen die Hinweise zur Leitung in der pastoralen Einführung vor jeder einzelnen Feier ihr besonderes Gewicht.

2. *Effata-Ritus mit der Übergabe verbunden*

Der so gut wie nicht beachtete Effata-Ritus wird aus der Feier der unmittelbaren Vorbereitung am Karsamstag herausgelöst und wesentlich früher platziert. Ein Vorschlag dazu besteht in der Verbindung mit der Übergabe des Credo. Gerade wenn die Bewerber das Glaubensbekenntnis vorgesprochen und überreicht bekommen, ist ein Gestus, der ihnen die Ohren, den Verstand und das Herz dafür öffnet, angebracht.

3. *Übergabefeiern früher platziert*

Die Übergabefeiern sind in der entfernteren Vorbereitung platziert. Damit wird die nähere Vorbereitungszeit innerhalb der österlichen Bußzeit entlastet. Außerdem können beide Feiern im Kontext einer katechumenalen Lernsituation des Glaubens so besser zur Entfaltung kommen. Was im Lernweg eine Rolle spielt und Thema ist, wird auch in der Liturgie gefeiert. Hier gibt es somit einen weiten Spielraum für eine stimmige Verknüpfung von Glaubensweg und Liturgie. Das schließt nicht aus, dass je nach Situation die Übergabefeiern – oder zumindest eine – innerhalb der näheren Vorbereitung stattfindet.

4. *Zulassungsfeier als „zweipolige Feier“ akzentuiert*

Die Zulassungsfeier hat in den vergangenen Jahren innerhalb des Katechumenats eine wichtige Rolle gespielt. Franz-Peter Tebartz-van Elst hat durch seine Studien in Amerika diese Erfahrung einer Zulassung durch den Bischof mit nach Deutschland gebracht und für eine breite Akzeptanz gesorgt.¹⁸ Mit der ausdrücklichen Einbindung des Bischofs in den Katechumenat anlässlich der Zulassung hat dieser auch an Bedeutung und Gewicht gewonnen. Dies zeigt sich in den unterschiedlichen Formen, in denen jetzt die Zulassung gefeiert werden kann.

Das Ritenbuch enthält eine Form der Zulassung in der bisherigen Weise als Feier in der Pfarrkirche. Daneben gibt es neu die Feier der Zulassung durch den Bischof als gemeinschaftliche Feier aller Taufbewerber eines Bistums. Dieser Feier in der Bischofskirche geht sinnvoller Weise auch eine Sendungsfeier – *Statio* – in der Ortsgemeinde voraus. Beide Feierformen sind als wirkliche Weiterentwicklung des Katechumenats im deutschen Sprachraum in der Grundform enthalten.

5. *Mystagogische Phase aufgewertet*

Die mystagogische Phase des Katechumenats hat bislang nur Hinweise enthalten ohne dass einzelne liturgische Elemente ausgestaltet waren. Die gesamte Diskussion um die Rolle des Bischofs in der Erwachseneninitiation hat mit dazu geführt, auch unabhängig von der Feier der Zulassung einen Platz für den Bischof genauer zu bestimmen. Insofern ist – einem Beispiel aus der Diözese Rottenburg folgend – jetzt auch eine Messfeier der Neuinitiierten mit dem Bischof in die Grundform aufgenommen worden.¹⁹

6. *Rückmeldebogen zur weiteren Entwicklung angefügt*

Keine eigentliche Veränderung, aber im Kontext einer Manuskriptaussage zur Erprobung angemessen, enthält das liturgische Buch am Ende einen Rückmeldebogen. Die Autoren-

¹⁸ Vgl. neben den grundlegenden Arbeiten von F.-P. Tebartz-van Elst besonders: Die Feier der Zulassung. In: Gd 33 (1999) 25–27.32; ebenso zur Rolle des Bischofs auch in kritischer Sicht: Erwachsene auf dem Weg zur Taufe (s. Anm. 13) 104–111.

¹⁹ Vgl. Zu Erfahrungen einer Begegnung des Bischofs mit Neugetauften auf Bistumsebene: M. BALL, Ich fühle mich geehrt. In: Gd 33 (1999) 53–59.

gruppe bzw. die verantwortlichen liturgischen Institute sind an einer Weiterentwicklung der vorliegenden Konzeption interessiert. Insofern werden alle Benutzer eingeladen, ihre Verbesserungsvorschläge, ihre allgemeinen Stellungnahmen und ihre Praxiserfahrungen zur Verfügung zu stellen. In diesem Bogen werden einige Daten zur Situation der Bewerber erfragt, Hinweise zur Durchführung und vor allem eine Bewertung der einzelnen liturgischen Feiern auf einer Skala von 1 bis 5 erbeten.

Offene Fragen bleiben

Es hat sich in der Zeit der Bearbeitung rasch abgezeichnet, dass wir die pastoralen Grundsatzenfragen, denen sich die Kirche im Moment zu stellen hat, nicht mit einem liturgischen Buch lösen können. Dennoch ragen sie weit in die Gestaltung des Feierbuches hinein. Auf ganz wesentliche Punkte möchte ich zum Schluss noch hinweisen.

– Römische Vorgaben und ortskirchliche Anpassungsmöglichkeiten

Angetreten waren wir mit dem Auftrag, ein der heutigen Entwicklung des Katechumenats, der pastoralen Möglichkeiten und vor allem der Situation der Taufbewerber und -bewerberinnen angemessenes Buch zu gestalten. Das bedeutet auch, dass wir nicht nur die Gestalt und den Ablauf der Feier, sondern auch alle Texte einer Überprüfung unterziehen. An vielen Stellen hatten wir das Empfinden, dass die Sprache vor allem mancher Gebete – besonders auffällig bei den Gebeten um Befreiung – in keiner Weise der Situation der Bewerber entspricht. Hier hatten wir in aller Vorsicht kleine sprachliche Änderungen vornehmen wollen. An dieser Stelle hat uns die lange angekündigte und jetzt veröffentlichte „Übersetzer-Instruktion“ sehr gebremst. Wenn verlangt wird, dass „der Originaltext, soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen werden (muss), das heißt ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft, und ohne Paraphrasen oder Erklärungen“²⁰, so kann sich jeder vorstellen, dass damit ein sprachlicher und gleichzeitig theologischer Duktus auf dem Stand der 60er Jahre festgefroren ist. Die bisherige Feier der Eingliederung zeigt nämlich noch ein stark dualistisches Denken, das dem Lebensweg und vor allem Empfinden vieler Katechumenen in Bezug auf ihren Weg zu und mit Gott so nicht entspricht. Wir haben uns jetzt entschieden, aus der Vielzahl der Texte der römischen Vorlage nur einige auszuwählen und auch die leicht, soweit uns das erlaubt wurde, zu verändern. Trotzdem sind für den Fachmann einige Brüche und Unstimmigkeiten sicher leicht zu erkennen, zumindest sind sie von daher zu erklären.²¹

Unabhängig von der Frage nach einer angemessenen Sprache der Liturgie ist insgesamt, vor allem auf die vorgenommenen Änderungen in Aufbau und Gestalt der Feiern wie sie im vorigen Teil beschrieben sind, zu fragen, ob das bei einer Konfirmierung durch Rom zugestanden wird. Wer die Übersetzerinstruktion eng auslegt, wird all das, was wir aus der entwickelten Praxis in das Feierbuch aufgenommen haben, wieder zurückschrauben müssen. Dann stellt sich aber grundsätzlich das Problem, wie eine „liturgia semper reformanda“

²⁰ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, „Liturgiam authenticam“. Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (deutsch) vom 7. Mai 2001, Nr. 20.

²¹ Vgl. zur Problematik des Betens jetzt M. SCHÄFER-KREBS, Die Lebenswelt ins Gebet nehmen. In: Lebendige Katechese 24 (2002) 11–13.

aussehen kann und soll, und wie die Bischofskonferenzen ihrem Auftrag, den römischen Modellritus an die ortskirchlichen Gegebenheiten anzupassen, überhaupt nachkommen können und sollen.

– *Gemeindebindung des Katechumenats und Strukturwandel von Gemeinden*

Natürlich hat der Katechumenat seinen Ort in der Gemeinde. Die Taufwerber und -bewerberinnen sollen in der Gemeinde heimisch werden. Gleichzeitig verändert sich das Bild von Kirche und Gemeinde derart rasant, dass offen bleiben muss, wo und wie noch Gemeinde präsent ist. Gleichzeitig ist zu klären, was in Zukunft auf der Ebene der Gemeinde verbleiben kann und was in größeren Einheiten angesiedelt wird.²² Dieser Strukturwandel hat in zwei Richtungen Auswirkungen, zum einen bei der Bildung der Katechumenatsgruppe, zum anderen bei der Verortung der liturgischen Feiern innerhalb des Katechumenats. Gerade wenn durch den Priestermangel bedingt immer mehr Gemeinden einerseits selbständig bleiben, zum andern aber sich einen Pfarrer teilen müssen, ist auf diese Feiern hin zu überlegen, in welcher Gemeinde eine Feier stattfindet: dort, wo der Bewerber wohnt, dort, wo der Pfarrer seinen Wohnsitz hat, oder dort, wo am jeweiligen Sonntag eine Eucharistiefeier stattfindet. Hier war klar, es braucht eine sehr flexible Handhabung, die den örtlichen Gegebenheiten Rechnung trägt.

– *Rolle des Pfarrers und der Ehrenamtlichen in der Liturgie des Katechumenats*

Mit dem eben Beschriebenen hängt auch die Frage zusammen, wie stark der Katechumenat an den Priester/Pfarrer der Gemeinde gebunden werden kann. Gerade weil der Pfarrer nicht immer präsent sein kann, weil auch in vielen Fällen die Eucharistiefeier nicht am Ort im Sinne von Einzelgemeinde stattfinden kann, ist die Frage, ob deswegen auf einzelne liturgische Feiern verzichtet werden soll, ob mit der „Fortsetzung“ des Katechumenatsweges gewartet werden soll, bis der Pfarrer wieder in dieser Gemeinde anwesend ist oder ob verstärkt Laien einzelne Feiern gestalten sollen und dürfen. Hier hat uns Max Hofer von seinen Schweizer Erfahrungen her immer wieder daraufgestoßen, die einzelnen Feiern des Katechumenats – auch zentrale wie die Feier der Aufnahme –, nicht allein dem Priester vorzubehalten. Von daher ist um der Entwicklung des Katechumenats willen bis auf die Feier der Zulassung und die Feier der Eingliederungssakramente selbst jede Feier auch von einem beauftragten Laien zu gestalten, ganz gleich ob dies eine Pastoral- oder Gemeindereferentin oder ein Ehrenamtlicher, etwa im Sinne eines Katechumenatsbeauftragten, ist. Um auf diese Situation besonders aufmerksam zu machen, haben wir vor jeder Feier in der pastoralen Einführung die Rolle und Aufgabe der Leitung eigens betont.

Ein besonderer Ärgernis stellt in diesem Kontext allerdings die Auflage dar, für den Segen bzw. die Entlassung eine unterschiedliche Segensbitte zu formulieren. Hier wird dann so getan, als sei der Segen nicht dazu da, den Schutz Gottes zu formulieren, sondern den Unterschied zwischen Priestern und Laien zu betonen.²³

²² Zur Bildung der Pfarreienverbände oder Seelsorgeeinheiten gibt einen guten Überblick M. BELOK, Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland. Paderborn 2002; F-P. TEBARTZ-VAN ELST, Gemeinden werden sich verändern. Würzburg 2001.

²³ Vgl. dazu auch H. B. MEYER, Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? In: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Hg. M. Klöckener – K. Richter. Freiburg 1998, 11–19, bes. 16f.

*Auch beim Katechumenat –
von der Informationsversorgung zur Informationsbeschaffung*

Zum Schluss will ich noch einmal auf die eingangs geschilderten Erfahrungen von Erwachsenentaufen zurückkommen. Konnten bei den ersten beiden Praxisbeispielen die Pfarrer noch sagen, wir machen das zum ersten Mal und wir haben keine Informationen zur Vorbereitung seitens der Diözesanleitung bzw. entsprechender Dienststellen erhalten, so greift eine solche Aussage im Jahre 2002 und damit im Zeitalter der globalen Information durch das Internet längst nicht mehr. Wer die Entwicklung in und mit dem Internet verfolgt, wird einem Paradigmenwechsel innerhalb der Informationsgesellschaft zustimmen müssen. Wer informiert sein will, kann nicht mehr warten, bis er – von wem auch immer – informiert wird, sondern er muss sich seine Informationen selbst besorgen.

So kann immer noch sein, dass ein Pfarrer auch im Jahre 2002 zum ersten Mal mit der Bitte um die Taufe eines Erwachsenen konfrontiert wird. Angesichts einer Fülle von pastoralen Vorgängen und Differenzierungen bei gleichzeitiger Spezialisierung braucht auch niemand den Überblick über die aktuellste Entwicklung parat haben. Doch genau dann gilt eben, Uninformiertheit ist keine Entschuldigung mehr. Alles an Information ist im Internet abrufbar. Wie ich in vielen Fällen das Internet mit seiner Suchmaschine nutze, um an Informationen zu kommen, so muss ich es auch beim Katechumenat tun. Dabei stehen über verschiedene Anbieter einige Informationen zur Verfügung. Der Deutsche Katecheten-Verein hat unter www.katechumenat.de Literaturangaben und vielfältige Informationen zusammengestellt sowie die Adressen der Ansprechpartner in den Diözesen aufgelistet. Auch das Liturgische Institut in Trier hält unter www.liturgie.de einige „Links“ bereit, die dann zum Katechumenat führen. Das neue liturgische Buch ist unter den aktuellen Informationen zu finden.

Bleibt am Ende zu wünschen, dass die Manuskriptaussage zur Feier der Eingliederung Erwachsener – auch wenn Sie nicht über den Buchhandel zu beziehen ist – von vielen, ob mit oder ohne Suchmaschine, gefunden und vor allem genutzt wird, damit der Katechumenat weiterhin seine paradigmatische Funktion für die Weitergabe des Glaubens behalten und entfalten kann wie sie ihm von den deutschen Bischöfen zugesprochen wird.²⁴

²⁴ „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. (26.11.2000). Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 68).

Michael Max, Rom

Die Liturgie des Katechumenates ✂

(Impulse für die Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung)

Eine Renaissance der Riten

Es war ein besonderer Abend. Der alte Papst trifft die Jugend seiner Diözese. Es ist der Donnerstag vor dem Palmsonntag, Petersplatz, Einstimmung für das Weltjugendtreffen in Toronto im Sommer. Man feiert eine Liturgie, die spricht. Von denen, die feiern und von dem, der gefeiert wird. Die einen, die Jugendlichen, sollen Licht der Erde sein und Salz für die Welt, der andere, Gott, gibt ihnen die Kraft dazu. Eine Wort-Gottes-Feier¹, in der die zur Sprache kommen, die feiern, und der, der gefeiert wird. Die Jugendlichen in ihrer Sprache und ihrer Musik, der Papst, mit Schmerzen, kaum zu übersehen, und doch erstaunlich jung, und Gott, in jenen ehrwürdigen Zeichen, die seit alters her den Weg zum Glauben anzeigen, ohne dabei schal geworden zu sein oder an Strahlkraft verloren zu haben: Die Übergabe der Heiligen Schrift, das Bekenntnis des Glaubens und das Gebet des Herrn. Schon vor 1500 Jahren waren das die Riten, mit denen die Taufwerber in der Zeit der näheren Vorbereitung auf das Osterfest ihrer Taufe auf die Straße des Glaubens geführt wurden.

Die nachkonziliaren Reformen gaben diesen liturgischen Feiern des Katechumenates wieder einen festen und aussagekräftigen Platz: In der Vorbereitung der Eingliederung Erwachsener in die Kirche.² In der Praxis bedeutete dies ein Fruchtbarmachen in erster Linie für die Situation der Missionsgebiete, in denen man mit der regelmäßigen Spendung der Erwachsenentaufe rechnete. Für die Länder der nach wie vor annähernd flächendeckend gefeierten Kindertaufen blieben sie Theorie. Riten, die auf die Taufe vorbereiten, die auf den neuen Kontext des Lebens aus dem Glauben hinführen, können sich eben nur dann entfalten, wenn die Botschaft auch eine Chance hat, „anzukommen“. Die Feiern der Übergabe von Heiliger Schrift, Glaubensbekenntnis und Vaterunser „leben“ auch von ihrer katechetischen Zielsetzung. Wenn etwas übergeben wird, dann hat einer etwas zu geben, dann braucht es aber auch einen, der entgegennimmt – mit den Händen, mit den Ohren oder mit dem Herzen. Das macht die Sache für (ganz) kleine Kinder – man würde sich wundern, was diese alles gerade mit dem Herzen aufnehmen können – zwar nicht unmöglich, dennoch blieben diese Feiern, so wie das Katechumenat in seiner vollen Form überhaupt, den zu taufenden Erwachsenen vorbehalten.

Interessanterweise ist allerdings gerade in letzter Zeit ein Wiederentdecken dieser und ähnlicher Riten der Vorbereitung, des Hinführens, des Begleitens auch und gerade für Kinder und Jugendliche in den unterschiedlichsten Zusammenhängen festzustellen. Die erwähnte Feier auf dem Petersplatz ist kein singuläres Ereignis und fiel, was die Gestaltung betrifft, ja auch nicht einfach vom Himmel: In Italien war eine ganze Ausgabe der pastoral-

¹ Vgl. „Luce del mondo, sale della terra“. I giovani incontrano il Papa in preparazione alla XVII Giornata Mondiale della Gioventù. Hg. Diocesi di Roma, Servizio Diocesano per la Pastorale Giovanile. Rom 2002.

² Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg – Basel – Wien 1988, 618–630.

liturgischen Zeitschrift dieser Thematik gewidmet.³ Aber auch im deutschen Sprachraum ist Ähnliches zu beobachten. Das Erscheinen des von den Liturgischen Instituten in Trier, Salzburg und Luzern herausgegebenen Werkbuches „Getauft – und dann?“⁴ zeigt dies sehr deutlich. Das Buch wächst, wie deutlich zu sehen ist, aus einer bereits gegebenen, reichen pastoralen Erfahrung mit solchen Feiern heraus. Woher kommt die Renaissance dieser Riten?

Schon 1973, also nur zwei Jahre nach dem Erscheinen des erneuerten Ritus der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, richtet das römische Stadtvikariat eine Anfrage an die Gottesdienstkongregation, betreffend das vierte Kapitel des neuen *Rituales*: Inwieweit ist es möglich, Riten aus dem Katechumenat nach bereits vollzogener Taufe zu feiern? Insbesondere für den im vierten Kapitel angeführten Fall, dass jemand zwar als Kind getauft wurde, die übrigen Sakramente der Initiation, aus welchen Gründen immer, als Erwachsener empfängt. Antwort der Kongregation: Grundsätzlich „ja“ – mit dem deutlichen Hinweis, dass die Taufe als solche (natürlich) nicht wiederholbar ist, und die „nachgeholt“ Riten so zu feiern sind, dass sie das, was schon geschehen ist, bekräftigen. Dazu erscheinen manche Zeichen besser geeignet zu sein als andere: Die Übergabe des weißen Kleides sowie (präbaptismale als auch postbaptismale) Salbungen und der Wasserritus sind zu unterlassen.⁵ Dieser Klarstellung ist ein Kommentar⁶ von P. Pasqualetti angeschlossen, der darauf hinweist, dass eine solche erste Reflexion Ausgangspunkt sein möchte für weitere Studien auf diesem Feld.

Die Notwendigkeiten der Praxis

Aber nicht immer sind es die Studien, die die Praxis formen. Fast 30 Jahre später, ohne dass inzwischen großartig weitergefordert worden wäre, sind es offensichtlich die Notwendigkeiten der Praxis, die das Bedürfnis nach solchen Feiern wieder steigen lassen.

Man wird kaum fehl in der Annahme gehen, dass die Vorbereitung auf die Erstkommunion bzw. auf die Firmung in jeder Pfarre einen Schwerpunkt der pastoralen Arbeit darstellen. Die Vor- und Nachteile der verschiedensten Modelle sind hinlänglich bekannt und mehr als oft Gegenstand von Sitzungen, Planungsgruppen, Ausschüssen und so weiter. Kinder und Jugendliche auf diese zentralen Feste des Hineinwachsens in Glauben und Kirche vorzubereiten, war bis vor wenigen Jahren hauptsächlich von Modellen geprägt, die sich an katechetischen und pastoralen Leitlinien ausrichteten. So konnte ein breites Feld kirchlicher Wirklichkeit erschlossen werden: Von der Vermittlung des Glaubenswissens in der Schule über die Erfahrung von Gemeinschaft im religiösen Tun der Tischgruppen bis hin zum Kontakt mit den Randgruppen der Gesellschaft in engagierter Projektarbeit mit Firmlingen. Interessant ist jedoch: All dieses Tun hat die Feier eines Sakramentes zum Ziel, liturgisches Tun also, in das – wünschenswerterweise – all die in den Wochen und Monaten davor gemachten Erfahrungen einfließen sollen, das sich aber darin nicht erschöpft. Die Liturgie – aber nicht bezüglich ihrer Abläufe und Verhaltensweisen, sondern als gefeierte – hatte

³ Vgl. *L'iniziazione cristiana dei ragazzi (7–14 anni)*. In: RPL 223 (6/2000).

⁴ Vgl. *Getauft und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg*. Werkbuch. Hg. Liturgische Institute Luzern – Salzburg – Trier. Freiburg – Basel – Wien 2002.

⁵ Vgl. *Riflessioni sul capitolo IV dell'“ordo initiationis christianae adultorum“*. In: Not. 9 (1973) 274–278.

⁶ Vgl. *Commento*. In: Ebd. 278–282.

lange Zeit keinen Platz in der Vorbereitung von Erstkommunion und Firmung. „Liturgisch“ wurde es bestenfalls am „Tag davor“ bei der Generalprobe.

Während Katechetik und Pastoral ihr Instrumentarium zunehmend verfeinerten und in Behelfen wirklich Sehenswertes geleistet wurde, wuchs parallel dazu – mancherorts langsam, mancherorts schneller – aber auch eine weitere Überzeugung: Wie anders als in der Sprache der symbolischen Handlungen, der rituellen Feiern sollten sich die Menschen gegenseitig die frohe, sinnstiftende und Zukunft eröffnende Botschaft von Gottes alles neu schaffender und doch bewahrender Liebe weitersagen? Jene Liebe, die nicht die Vorleistung eines „richtig“ vollzogenen Ritus braucht, um sich quasi als Belohnung „ernten“ zu lassen, sondern, die sich ebenfalls der Sprache der Liturgie bedient, um sich zu verschenken. Muss so aber nicht auch das Vorbereiten auf dieses Feiern, das sich bereit machen, um Gottes Geschenk anzunehmen, von dieser Sprache geprägt sein?

Wenn man eine Sprache lernen will und sich dabei nur auf das Aneignen von Vokabeln und Grammatikregeln beschränkt, wird man über ein bestimmtes Stadium der Sprachbeherrschung nicht hinauskommen, und das Sprachwissen hält wohl nur so lange an, soweit man bereit ist, Vokabel und Regeln immer wieder aufzufrischen. Wenn allerdings Land und Kultur, in denen die Sprache, die man lernen will, zu Hause ist, in den Lernprozess hineinreichen und ihn mittragen, dann erschließt sich einem plötzlich eine ganz neue Welt. Die neue Sprache ist dann nicht mehr lediglich eine Kommunikationskrücke, sondern etwas, das lebt und vom Leben erzählt. Dementsprechend anders verankert sie sich dann wohl auch nicht nur im Kopf, sondern auch im Herzen. So ähnlich sind wohl die Erfahrungen derer gelagert, die die Sprache der Liturgie in die Vorbereitung auf große Feste einfließen lassen – jenseits eines auf das Auswendiglernen von Antworten und Verhaltensweisen eingeschränkten „Schnellsiedekurses“. Nebenbei bemerkt: Meiner Meinung nach liegt genau hier auch eines der zentralen Argumente dafür, sowohl die Vorbereitung als auch die Feier der Sakramente im Rahmen der Glaubensgemeinde zu begehen, die einem vertraut ist, deren Sprache, Gesichter, spezifischen Umgangsformen man kennt.

Wo es aber gelang die Gottesdienste der Vorbereitung auch als Chance wahrzunehmen, den Weg des wachsenden Glaubens oder auch den Weg hinein in die und mit der Gemeinschaft der Kirche aus dem Reichtum der Liturgie zu gestalten, da konnte man einen Schatz heben, der in seinem Ritenreichtum so einen Weg in der Kirche seit alters her prägte.

Das Zeugnis des Sakramentarium Gelasianum

Die ersten liturgischen Bücher, die diesen Namen im eigentlichen und echten Sinn verdienen, die Sakramentare der römischen Stadtliturgie, beschreiben jene Riten und Gebete, die etwa ab der Wende des 5. in das 6. Jahrhundert hinein gebräuchlich waren. Für die christliche Initiation liegt so im Sakramentarium Gelasianum Vetus⁷ bzw. im so genannten Ordo Romanus XI⁸ ein frühes Zeugnis vor. Beide zeigen deutlich, dass es für die Christen dieser Zeit selbstverständlich war, die Vorbereitung auf das „Christwerden“ in der rituellen

⁷ Vgl. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli. Hg. L. C. Mohlberg. Rom 1981 (verb. u. ergänzt v. L. Eizenhöfer). In der erhalten gebliebenen Version des eigentlich älteren Sacramentarium Veronense fehlt der gesamte Teil der Quadragesima- und Osterzeit und somit auch jedes Zeugnis über die Praxis der Vorbereitung und der Feier der christlichen Initiation.

⁸ Vgl. Les ordines romani du haut moyen âge. Bd. 2: Les textes (ordines I–XIII). Hg. M. Andrieu. Louvain 1960 (SSL 23) 365–447.

Zeichensprache der Liturgie geschehen zu lassen. Freilich drehte sich damals das Eintreten in die kirchliche Gemeinschaft um das Gravitationszentrum Taufe, gefeiert in der Osternacht. Damit verbunden war aber in der gleichen Feier die unmittelbar auf die Taufe folgende Salbung durch den Bischof und der erstmalige Empfang der Eucharistie als letzter und voller Ausdruck des An-Teil-Nehmens an dieser Gemeinschaft.

Die eucharistischen Texte im Gelasianum, die für die die Initiation vorbereitenden Feiern Verwendung fanden, zeigen, dass dort über die eigentliche Taufe im engen Sinn hinaus auch die anderen Zeichenhandlungen der Aufnahme im Blick sind. Etwa, wenn am dritten Sonntag der Fastenzeit der Taufkandidaten bzw. Initianden im eucharistischen Hochgebet besonders gedacht wird mit den Worten: „Hos, domine, fonte baptismatis innouandos spiritus tui munere ad sacramentorum tuorum plenitudine poscimus praeparari.“⁹

Bereits am Anfang der Vorbereitung wird also deutlich, dass die Taufe aus dem Wasser als Quelle in Verbindung steht mit der Fülle Gottes „heiliger Zeichen“.

Im übrigen findet sich im Gelasianischen Sakramentar ungefähr folgender Ablauf liturgischer Elemente zur Vorbereitung auf die Eingliederung:

- Am dritten Sonntag der Fastenzeit, „quae pro scrutiniis electorum celebratur“: Propriumstexte, Einschübe in den Kanon für die Eltern der Taufkinder und für die Taufbewerber selbst.¹⁰ Diese Einschübe werden auch am Montag nach dem dritten so wie am vierten und fünften Sonntag der Fastenzeit gebetet.
- Die Riten des Skrutiniums: Die Namen der Kinder werden von einem Akolythen aufgeschrieben. Der Priester spricht das Gebet „super electos ad caticumenum faciendum“¹¹. Es folgt der Salzritus bestehend aus der Segnung des Salzes, einer Zeichenhandlung (etwas Salz wird den Kindern in den Mund gelegt) und einem abschließenden Segensgebet über die Taufbewerber.¹² Daran schließt sich der Exorzismus über die Kinder, über Buben und Mädchen abwechselnd und mit unterschiedlichen Texten, an. Dieses Gebet wird vom Akolythen gesprochen, der ihnen dabei die Hand auflegt. Die abschließende Oration spricht der „sacerdos“.¹³ Es folgen nacheinander die „Übergabe“ von Evangelium, Glaubensbekenntnis und Vater unser an die Taufbewerber.¹⁴
- Am Samstag der Karwoche morgens – also unmittelbar vor der Taufe selbst – findet die so genannte Rückgabe des Glaubensbekenntnisses der Initianden statt.¹⁵ Zuerst wird über sie der große Exorzismus „Nec te latet, satanas“ gebetet. Dann folgen der Ritus zur Öffnung der Ohren „Effata“ und die Salbung auf Brust und Rücken an die sich eine dreimalige Widersage anschließt. Am Ende spricht der Priester mit über die Häupter der Taufbewerber ausgestreckter Hand das Glaubensbekenntnis, die electi verharren eine Weile kniend im Gebet, das sie mit einem gemeinsam Amen schließen.

Es ist kaum zu übersehen, dass die Kirche dieser Jahrhunderte über ein ausgesprochen weit entwickeltes System der rituellen Vorbereitung von Taufkandidaten verfügte. Diese Ausführlichkeit an Riten ging nur teilweise in die liturgischen Bücher folgender Generationen ein. Es fand ein fortschreitendes Vermindern der Zeichen statt, bis hin zum Taufritus Pauls V., der als letzter Teil des nach dem Trienter Konzil erneuerten *Rituales* erst 1614 veröffentlicht wurde. Zwei Tendenzen kennzeichnen die Entwicklung: Zum einen verschwindet die „Übergabe“ des Evangeliums sehr bald aus den Feiern der Taufvorbereitung,

⁹ GeV 197.

¹⁰ GeV 193–199.

¹¹ GeV 285–287.

¹² GeV 288–290.

¹³ GeV 291–298.

¹⁴ GeV 299–328.

¹⁵ GeV 419–424.

übrig bleiben jene von Vaterunser und Glaubensbekenntnis, in der Form einer rezitierten Wiedergabe. Zum anderen „rinnen“ alle Riten mehr oder weniger in eine Feier zusammen, in der die vorbereitenden Zeichenhandlungen gemeinsam mit den Sakramenten der Initiation gefeiert werden. Aus dem Weg hin, oder besser noch hinein in das Mysterium der christlichen Existenz wird die eine Feier der Taufe, mit der man dann von einem aufs andere Mal „dazugehört“. Gleichzeitig wird mit der Entwicklung eines eigenen Rituals für die Kindertaufe dem Umstand entsprochen, dass diese Form – zumindest außerhalb der Missionsgebiete – zur „Normalform“ des Eintritts in den christlichen Glauben geworden ist. Da die vorbereitenden Riten mit Kleinkindern aber nicht zu feiern sind, entfallen sie. Erst 1962 wurde mit dem „Ordo baptismi adultorum per gradus catecumenatus dispositi“ der Ritenkongregation die zeitliche Auffächerung der Katechumenatsriten wieder eingeführt.

„Die Initiative von 1962 hat das Verdienst gehabt, auf die liturgische Wichtigkeit des Katechumenates hinzuweisen, doch hatte sie nichts anderes getan, als den bestehenden Ritus des Rituals Romanum aufzuteilen.“¹⁶

Dieser Linie folgte, „jedoch in Aufbau und Geist ganz neu“¹⁷ – die historische Forschung und die kritische Edition der frühkirchlichen Sakramentare haben zweifellos das ihre entscheidend dazu beigetragen – die Studiengruppe 22 des Rats zur Durchführung der Liturgiekonstitution. Noch während des Zweiten Vatikanums wurden die wesentlichen inhaltlichen und strukturellen Entscheidungen von den Vätern getroffen. Am 30.11.1970 approbierte Paul VI. den Ritus endgültig, am 6.1.1972 wurde er unter dem Titel „Ordo initiationis christianae adultorum“ veröffentlicht.

Da man die Trennung von der Kindertaufe, und dort aus nahe liegenden Gründen den Verzicht auf ein Katechumenat, beibehielt, war das diesbezügliche Ritual bereits – aus pastoralen Gründen – schon früher ausgearbeitet und veröffentlicht worden.

Wer schon einmal die „Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ gemäß dem neuen Ritual gefeiert hat, ist mit den Initianten also einen ähnlichen Weg gegangen, wie ihn die frühe Kirche in ihren liturgischen Büchern beschreibt.

Wie in anderen Bereichen auch hatte die Kirche in der Liturgie der Erwachsenentaufe zu Form und Verständnis der frühen Kirche zurückgefunden.

Wo aber bleiben die Riten des Katechumenates für die Kinder?

Perspektiven für die Zukunft

Auf eine zukünftige Weiterentwicklung dieser Frage hin scheint es für mich notwendig zu sein, zwei Themenkreise näher zu beleuchten:

1. Worauf bereiten die Riten des Katechumenates vor?

Normalerweise stellt man allgemein fest, dass das Katechumenat die Vorbereitungszeit auf die Taufe ist. Ist mit Taufe dabei allerdings nur und eigentlich die Feier *dieses* Sakramentes gemeint, ergibt sich eine gewisse Unschärfe, denn zweifellos ist die Vorbereitung nach dem gültigen Ritus der Erwachsenentaufe auf die gesamte Initiation ausgerichtet. Also auf die Feier von *drei* Sakramenten, und darüber hinaus auf ein Fußfassen in der christlichen Existenz, d. h.: *Ein offenes Ohr dafür haben, wie aus Gottes Anspruch für mich und die Gemeinschaft, in die ich aufgenommen werde, Leben auch für andere wird.* Dieser

¹⁶ BUGNINI (s. Anm. 5) 619.

¹⁷ Ebd.

Grundtenor der Vorbereitung lässt sich aber bereits im Gelasianischen Sakramentar mit ziemlicher Sicherheit nachweisen. Zwar werden die, die sich auf dem Weg der Vorbereitung befinden, öfters als „baptisandi“ angesprochen, was zunächst einmal eine klare Verbindung zu „baptisma“ schafft, dennoch ist nicht zu übersehen, dass die verschiedenen Riten, die mit diesen „baptisandi“ gefeiert werden, sich thematisch nicht nur auf den Was-serritus der eigentlichen Taufe und dessen Deutung beschränken.

Besonders deutlich wird dies in den so genannten „Feiern der Übergabe“ (GeV 299–328). Bereits im Titel für die Feier der „Übergabe der Evangelien“ ist etwa der Zusatz: „in aurium apertinorum“ – „um die Ohren zu öffnen“ – enthalten: „Für die gute Nachricht von Jesus Christus, der im Fleisch gekommen ist“, wie es in der dazu gehörenden einführenden Kurzkatechese heißt. Wer dem Fleisch gewordenen Wort Gottes angehören will, muss zuerst einmal hören lernen. Die Katechese im Anschluss an die feierlich gestaltete *expositio evangeliorum* schließt mit dem Wunsch, dass die Taufwerber „so wie die anderen Heiligen alle, durch die neue Geburt im Bad der Taufe, würdig seien, die Kindschaft der Gläubigen von Jesus Christus unserem Herrn zu empfangen“. In diesem abschließenden Segenswunsch ist das Thema der Gemeinschaft zentral: Ihr, so wie die anderen, die schon getauft sind. Ähnliches lässt sich auch für die Feier der „Übergabe des Glaubensbekenntnisses“ sagen. Hier werden zunächst jene angesprochen, „die die heiligen Zeichen (sacramenta) der Taufe, und als neues Geschöpf den Glauben des schöpferischen Heiligen Geistes empfangen werden“. Ziel ist hier ebenfalls der Glaube, „der glaubwürdig gemacht werden muss mit ganzem Herzen und mit ganz auf Gott ausgerichteter Seele“. Auch in dieser Feier kommt dem Hören eine zentrale Rolle zu: Dem *infans* wird das Glaubensbekenntnis, in der Sprache seiner Familie – Griechisch oder Latein – zugesagt. Dabei wird das Kind von einem Akolythen, also von einem zum Dienst in der Gemeinde Beauftragten, mit der linken Hand gehalten (auf den linken Arm genommen). Den rechten Arm hält der Akolyth, während er das Glaubensbekenntnis rezitiert, über den Kopf des Kindes.

Der Glaube, der die Gemeinde trägt, hat für den Christen etwas mit Schutz und Halt zu tun. Das Bekenntnis ist nicht etwas „aus der Klugheit menschlicher Überlegungen“ Entstandenes, sondern macht göttliche Vernunft erfahrbar. Dementsprechend ist es auch mit dem Zugang zu diesem Text: „Niemand ist unwürdig oder ungeeignet, diesen Text zu verstehen und zu befolgen“. Das Glaubensbekenntnis ist das Kennzeichen der Gemeindegemeinschaft. So schließt die auf die „Übergabe“ folgende Kurzkatechese mit dem Hinweis auf das eschatologische Ziel der Gemeinschaft: „Gottes Barmherzigkeit, die uns [. . .] zusammen mit euch [. . .] zum himmlischen Reich [*ad regna caelestis*] führen möge, ist mächtig.“ Darin kann man auch eine indirekte Andeutung auf die Eucharistie, die ja das irdische Zeichen für die auf die himmlische Herrlichkeit zugehende christliche Gemeinschaft ist, sehen.

Mit einem solchen, im Wortlaut fast gleichen, Segenswunsch schließt auch der dritte „Übergaberitus“, der des Vaterunsers. Interessant ist, dass hier ebenso in der dem Ritus vorangehenden Einleitung, die ein Diakon hält, das Beten der Christen mit den Koordinaten von Glauben und Hören verbunden wird. Gott ist es, der hört, er ist „der Hörer des Glaubens, nicht der Stimme“. Der Glaube ist der Schlüssel zum Herzen, aus dem das Gebet kommt und in dem Gott wohnt. Was aber mit dem Glauben zu sperren ist, steht eben nur Gott offen und nicht den Anfeindungen des Widersachers. Die Anweisung Jesu für das Beten (Mt 6,6) ist sowohl in der Bergpredigt als auch hier der Rahmen für die Präsentation des Vaterunsers. Daraus wird auch abgeleitet, dass keine zwingende Notwendigkeit besteht,

Gott mit offenen Lippen zu loben. Vielleicht ein Spiegel der Taufwirklichkeit sehr kleiner Kinder?

Diese Überlegungen zu den „Übergaberiten“ bei der Vorbereitung auf die christliche Initiation im Gelasianischen Sakramentar abschließend, kann festgehalten werden, dass zweifelsohne die Feier der eigentlichen Taufe als Bad der Wiedergeburt und Beginn einer neuen Existenz einen Gravitationsschwerpunkt für all diese Riten, die um sie kreisen, darstellt. Nicht zu übersehen sind aber auch Andeutungen, die diesen Rahmen überschreiten: wenn z. B. vom Heiligen Geist die Rede ist, durch den diese Wiedergeburt geschieht, oder wenn in der großen Perspektive der endzeitlichen Vollendung der Gemeinschaft der Getauften, die diese schon hier auf Erden andeutende Feier der Eucharistie in den Blick kommt.

Alle drei „Übergaben“ thematisieren darüber hinaus das Hören, den Glauben und die Gemeinschaft. Weil der Glaube ein Glaube an das fleischgewordene Wort Gottes ist, kommt er vom Hören auf eben dieses Wort im Evangelium. Er findet einerseits im Bekenntnis des Glaubens zur Gemeinschaft, deren hörbares Kennzeichen das offizielle Glaubensbekenntnis ist, und andererseits im Gebet, für das der Glaube den Ort bereitet, wieder zu Gott, der ihn hört und erhört.

So klingt in diesen „Übergaberiten“ auch die christliche Existenz mit ihrem Ursprung, mit den sie tragenden Säulen und mit ihrem Ziel insgesamt an. Die rituelle Feier der symbolischen Handlungen und der sie begleitenden, deutenden Worte, wird zum Ort, an dem all diese Elemente (Gott, Mensch, Gemeinschaft, das was sie verbindet) ineinanderfließen können und so nicht nur lehrend-erklärend, sondern auch feiernd-erfahrbar das Große bezeugen, das auf die Initianden in der Initiationsfeier und auch danach auf sie wartet.

2. Ist das „Nachreichen“ von Riten möglich?

Stellt man alles bisher Gesagte in Rechnung, dann erscheint es um so bedauerlicher, dass für die Normalform unsrer Tauffeiern, also der Taufe innerhalb der ersten Lebensmonate eines kleinen Kindes, diese Zeichen nicht gesetzt, diese Erfahrungen nicht vermittelt und nicht gefeiert werden können. Es blieb bislang nichts anderes übrig, als auf die Verantwortung von Eltern und Paten zu appellieren, den Weg des Kindes „als Zeugen des Glaubens“ zu gestalten. Die Überforderung vieler Eltern und Paten mit diesem Anspruch führte geradezu in den nur allzu vertrauten Spannungsraum von „Ausverkauf und Rigorismus“ bei der Zulassung zu den Sakramenten. So gesehen finde ich es noch einmal bemerkenswerter, dass ausgerechnet diese „alten“ Riten nun doch – über den Weg des neuen Werkbuches und pastoraler Kreativität – wieder den Weg zurück in das Leben der Kinder und das der Gemeinde finden.

So sehr es zu begrüßen ist, die Vision einer Hineinführung der Kinder in den Glauben von Familie und Gemeinde gemeinsam tragen und endlich zur liturgischen Praxis werden zu lassen, so offen bleibt aber auch die Frage, ob Riten, die sonst in einem fixen Feierzusammenhang gestanden haben, aus diesem legitim herauslösbar und quasi „nachreichbar“ sind. Jene Frage also, die schon vor dreißig Jahren das Stadtvikariat von Rom und die Gottesdienstkongregation beschäftigte. Wie schon gesagt, war in der Antwort damals keinesfalls die Rede davon, dass überhaupt keine Riten „nachgereicht“ werden könnten. Es war vielmehr wichtiger, deutlich zu machen, dass das, was in der Taufe geschehen ist, einzigartig und nicht mehr zu wiederholen sei. Deshalb sei eben alles, was eine Deutung späterer Feiern eine solche falsche Richtung nahe legt, zu unterlassen. Wie ebenfalls schon angedeutet, möchte ein dieser Klarstellung der Kongregation angeschlossener Kommentar den Ein-

druck mildern, die enge Grenzziehung wäre das Letzte, was es zu diesem Thema zu sagen gibt: Das Feld sei offen für weitere Forschungen.

Zusammenfassung

Aus all diesen mosaikstückhaft zusammengetragenen Überlegungen lassen sich für mich folgende Punkte als weiterführende Thesen formulieren:

1. Das Katechumenat ist die Zeit der Vorbereitung auf die gesamte Initiation. Seine Ausgestaltung in katechetischen Einheiten und liturgische Feiern versucht „Botschafter des Glaubens“ zu sein. Sie ist so gesehen mehr als bloße Vorübungen für den Empfang eines Sakramentes.
2. Wenn die Feiern der Initiation bei der Kindertaufe sich über 15 Jahre erstrecken können, warum soll das dann nicht auch mit den sie vorbereitenden Riten gehen? Wäre es nicht ein Ernstnehmen des Katechumenates, wenn vor den weiteren Festen des Glaubens – der Erstkommunion und der Firmung (oder besser umgekehrt ...) – auch entsprechende Zeichen aus der Vorbereitungsliturgie gefeiert werden könnten?
3. Weil diese Riten so wichtig sind, sollen sie auch als das gefeiert werden können, was sie sind: Feiern des Katechumenates, des Hineinwachsens in den Glauben auf einem fortschreitenden Weg. – Und nicht bloß als Feiern, die bestätigen, was schon geschehen ist!
4. Dass dafür nicht alle Riten in gleicher Weise in Frage kommen ist selbstverständlich. Man kann nicht hinter die Taufe zurück (etwa mit der Salbung mit Katechumenenöl). Auf der anderen Seite ist die christliche Initiation mit der Taufe noch nicht abgeschlossen.
5. Die Idee, das Katechumenat auf die gesamte Initiation auszuweiten, hat auch den Vorteil, das Ineinander und Miteinander der einzelnen Sakramente deutlicher zu machen. Sie sind nicht nur Passageriten (wie es zur Zeit bei der Firmung sehr deutlich zu spüren ist), sondern sie sind die Fortsetzung von dem, was ich feiernd schon früher begangen habe und was nun vertieft und weiter entfaltet wird.
6. Umgekehrt würden auch Segensfeiern, die der Tradition der vorbereitenden Riten entwachsen, und wie sie etwa im Werkbuch „Getauft – und dann?“ für die Kinder zu neuem Leben erweckt werden, an Gehalt gewinnen. Sie würden stärker an die weiteren Sakramente der Initiation gebunden und so ebenfalls den Status als Passage von einem Lebensabschnitt zum anderen auf die Wirklichkeit der Erlösung hin vertiefen.

Gut möglich, dass sich so ein Weg eröffnen könnte, der für so manche leidige Situation in der Vorbereitung und der Feier von Erstkommunion und Firmung, neue Perspektiven eröffnet. Ein Weg, der das große Geschehen des Christ-werdens in verschiedenen Abschnitten des Lebens neu erfahrbar macht.

Gabriele Max, Gmunden

Die Firmung//ein Sakrament mit vielen offenen Fragen

1. Einleitung

Kein anderes Sakrament eröffnet wohl zur Zeit eine solche Vielfalt an Interpretationen, an Gestaltungsspielraum, aber auch an innerkirchlichen Diskussionen wie das Sakrament der Firmung.

Die Frage nach dem Firmalter ist so alt wie ungelöst. Wo setzt man dabei den Schwerpunkt? Ist das Ziel, möglichst viele (*Jugendliche*) zu erreichen, denen noch einmal die Möglichkeit geboten wird, eine christliche Glaubensgemeinschaft zu erleben, oder gibt nicht erst ein bestimmtes (*erwachsenes*) Alter die Garantie für eine selbstständige Entscheidung? Auch die Firmvorbereitung, ihre Dauer und Inhalte, werden oft von Pfarre zu Pfarre unterschiedlich gehandhabt, wobei der Ermessensspielraum der Verantwortlichen erfahrungsgemäß groß ist. Ebenso gehen die Meinungen bei der Frage nach dem „besten“ Firmspender auseinander: Muss es nicht auf jeden Fall der Bischof, oder zumindest einer aus der „Leitungsscrew“ der Diözese sein?¹ Oder ist nicht doch einer mit lokalem Bezug, der Dechant bzw. überhaupt der Pfarrer selber eine gelegener Wahl? Neben diesen pastoralen Problemfeldern ergeben sich mehrere Fragen, die mit dem Firmritus selber zusammenhängen.

Die pneumatologische Bedeutung der Firmfeier ist offensichtlich, aber wird der Hl. Geist nicht bereits in der Taufe gegeben? Wie ist diese neuerliche Geistgabe zu erklären? Worin besteht weiters der Unterschied zwischen der Verwendung des Chrisams durch den Firmspender und der Salbung mit Chrisam nach der Taufe durch den Taufspender? Zu erwähnen ist noch die Unklarheit bezüglich der Materie des Firmsakraments, die im Laufe seiner Geschichte auftaucht. In der Apostolischen Konstitution „*Divinae consortium naturae*“² gibt Papst Paul VI. der Chrisamsalbung gegenüber der Handauflegung scheinbar den Vorzug.

Diese offenen Fragen rühren am grundlegenden Verständnis der Firmung. Sie lassen eine klare und eindeutige Definition dieses Sakraments nicht zu. Beim Versuch einer solchen lässt sich deshalb ein bunter Strauß von Aspekten feststellen.

Klassisch ist es, die Firmung als Feier zu verstehen, in der der Hl. Geist geschenkt wird.³

Aber ist Firmung nicht auch das große Fest der Mündigkeit, wird in ihr nicht das Bekenntnis zum eigenen Glauben und zu einem Engagement nach christlichen Werten gefeiert⁴, oder ist sie, wie Emeis es formuliert, eine Feier gefundener Glaubensgemeinschaft⁵?

¹ Gemäß den Pränotanda zum *Ordo Confirmationis* ist der Bischof der „minister originarius“ (Nr. 7). Es werden an dieser Stelle aber auch Ausnahmen angeführt (Nr. 7 und 8), die sich aus der pastoralen Notwendigkeit ergeben können.

² *Constitutio Apostolica de sacramento confirmationis „Divinae consortium naturae“*. In: AAS 63 (1971) 657–664.

³ „Durch das Sakrament der Firmung werden sie [...] mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet.“ Vgl. dazu den Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1285, der mit dieser Formulierung die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* Nr. 11 wiedergibt. Weiters erwähnen die Pränotanda zum *Ordo Confirmationis* gleich zu Beginn, in Nr. 1 und 2, die Geistgabe.

⁴ Vgl. II. VATICANUM, LG 11; *Ordo Confirmationis*, Pränotanda Nr. 2.

Wieso kommt es nun zu dieser Fülle an Unklarheiten und Brüchen im Verständnis der Firmung und der Firmpastoral? Der vorliegende Artikel möchte mit Hilfe der liturgischen Quellentexte den Versuch einer Antwort auf diese Frage wagen, die Ursachen für diese Vielfalt an Aspekten darlegen und so eine komplexere Sicht des aktuellen römischen Firmritus und den mit ihm verbundenen Schwachpunkten ermöglichen. Sehr hilfreich für die folgende Untersuchung waren die Überlegungen von Prof. Cassian Folsom OSB zum Sakrament der Firmung. Er hielt am Pontificio Istituto Liturgico von S. Anselmo/Rom im Sommersemester 1995 eine Vorlesung über die *Initiatio Christiana*. Für seine Ausführungen möchte ich ihm an dieser Stelle herzlich danken. Sie ermöglichten unter Einbeziehung der liturgischen Bücher und anderer Primärliteratur eine Übersicht in den noch offenen Fragen des Firmsakraments und deren historische Wurzeln.

2. Auswahl der Quellentexte

Das Thema „Firmung“ ist weitläufig, was nicht zuletzt der Zusammenhang mit dem größeren Kontext der *Initiatio Christiana* bedingt und den eine eingehende Untersuchung des Firmsakraments sicher berücksichtigen müsste. Der Rahmen dieses kleinen Beitrages macht es jedoch notwendig, eine Auswahl der zu behandelnden Bereiche zu treffen. Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung des Firmsakraments stehen die Darstellung und Analyse seines Ursprungs, wie er in der *Traditio Apostolica* (TA) beschrieben wird. Die anschließende Entwicklung und die darin gesetzten Schwerpunkte werden mit Hilfe repräsentativer liturgischer Quellentexte nachvollzogen. Diese sogenannte „Meilensteine“ auf dem Weg zur heutigen Gestalt des Firmritus werden im Folgenden kurz vorgestellt.

Dabei ist erstens die bereits erwähnte TA für die Firmliturgie von Bedeutung. Sie gehört zur literarischen Gattung der Kirchenordnungen. Diese kanonisch-liturgischen Dokumente zählen zu den wertvollsten Zeugen der Entwicklung der Liturgie und anderer Bereiche⁶ und stellen somit die wichtigsten Quellen für das frühchristliche Gemeindeleben dar⁷. Allgemein wird die TA in das frühe 3. Jahrhundert datiert.⁸ Die TA beschreibt im 21. Kapitel eine zweite Salbung nach der Taufe, die der Bischof erteilt. Dieser Abschnitt dient als Ausgangs- und Vergleichspunkt der späteren Texte.

Ein zweiter „Meilenstein“ ist das *Gelasianum Vetus* (GeV), ein Sakramentar, das in seiner erhaltenen Form, die aus der Mitte des 8. Jh. stammt, eine bereits von fränkischen Elementen beeinflusste römische Liturgie enthält. Der Archetyp des GeV ist zwei Jahrhunderte früher anzusetzen.⁹ Das Sakramentar beinhaltet im Hinblick auf die Firmung ein Gebet und eine Begleitformel zur Chrisamsalbung und nur die notwendigsten rituellen Anweisungen.

Die entsprechenden Rubriken finden sich dann im *Ordo Romanus XI* (OR XI), dem dritten zu erwähnenden Text. Er ist ebenfalls römischen Ursprungs und einer der ältesten uns er-

⁵ Vgl. D. EMEIS, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg – Basel – Wien⁴1993, 104.

⁶ Vgl. W. GEERLINGS, in seiner Einführung zu: *Didache. Traditio Apostolica / Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung*. Freiburg i. Br. 1991 (FC 1) 21.

⁷ Ebd. 14.

⁸ Vgl. B. BOTTE, in der Einleitung zu: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*. Hg. B. Botte. Münster [1966] ⁵1989 (LQF 39) XVI; und J. M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents – son titulaire – ses origines et son caractère*. In: OCA 155 (²1965) 29.

⁹ Vgl. M. ANDRIEU, Einleitung zum OR XI. In: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Bd. 2: *Les textes (Ordines I–XIII)*. Hg. M. Andrieu. Louvain 1960 (SSL 23) 380.

haltenen Ordines Romani. Er könnte sogar aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. stammen.¹⁰ Die uns erhaltene Form ist aber erst auf fränkischem Boden entstanden und gehört gemäß Andrieu zur Sammlung A.¹¹

Die letzten beiden Texte dürften den Übergang zu den nachfolgenden römischen Pontifikalien bilden, die ja ab dem 10. Jh. Hauptzeugen der römischen Liturgie sind. Dazu gehören das in Mainz geschriebene Pontificale Romano-Germanicum (*PGR*), das Pontifikale des 12. Jh. (*PontRom 12. Jh.*), das Pontifikale der Römischen Kurie (*PontRomCur*), das Pontifikale des Erzbischofs von Mende, Durandus, (*PGD*) und das Pontifikale von 1595/6. Letzteres wird im vorliegenden Artikel in der überarbeiteten Form von 1962, *PontRom 1595/6 (1962)* verwendet. Am vorläufigen Ende steht der im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte *Ordo Confirmationis* von 1971.

Mit Hilfe einer Synopse, die sich am Ende des Artikel befindet, werden die in diesen Quellen beschriebenen Firmriten chronologisch wiedergegeben. Damit soll eine Übersicht ihrer einzelnen Entwicklungsstadien geboten und deren Vergleich erleichtert werden.

3. Die literarische Eigenart der TA

Die Tatsache, dass nur die römische Liturgie zwei Salbungen nach der Taufe kennt, die erste Salbung durch den Priester gleich nach der Taufe und die zweite Salbung durch den Bischof während der Firmung, veranlasst zur Meinung, das Rituale der TA reflektiere eine frühe römische Gemeindepraxis und sei somit aufgrund der dort beschriebenen zwei postbaptismalen Salbungen ein direkter Vorläufer der römischen Firmung.

Bei einem genauen Blick auf diesen ältesten liturgischen Quellentext, der den Ablauf der *Initiatio Christiana* beschreibt, zeigen sich jedoch mit ihm verbundene Unschärfen, die die obige Aussage nicht mehr so eindeutig erscheinen lassen. Denn zum einen erweist es sich aufgrund der literarischen Eigenart dieses Dokumentes als sehr schwierig, daraus präzise Informationen abzuleiten. Die TA gehört nämlich zur literarischen Gattung der Kirchenordnungen. Diese können sowohl den aktuellen Stand einer Gemeinde beschreiben, als auch die Idealvorstellung eines Redaktors, die dann erst im Laufe der Zeit zur Gemeindepraxis werden kann, was an der Wirkungsgeschichte deutlich wird.

Zum anderen sind nahezu alle Behauptungen über die TA nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aufzustellen, da die Quelle weder Titel- noch Verfasserangabe besitzt, weiters die Persönlichkeit des angeblichen Verfassers aus Traditionen des späten 3. und 4. Jahrhunderts und mittels Hinweisen aus einem anonymen Werk erschlossen wird. Auch die Datierung ins frühe 3. Jh. findet ihre Kritiker und schließlich erscheinen Ursprungsmilieu und Adressaten als unklar, ja es dürfte hier sogar eine klare Option für den Orient, wahrscheinlich für Ägypten geben. Von dort aus könnte sie in den Westen, genauer gesagt nach Italien gelangt sein. Darüber gibt die Existenz der lateinischen Übersetzung der TA im Fragment von Verona Auskunft, die Ende des 5. bzw. Anfang des 6. Jh. entstanden sein dürfte.

¹⁰ Ebd. 413.

¹¹ Der „terminus post quem non“ für diese Sammlung ist das Datum der Entstehung der ältesten Handschrift, die aus dem 9. Jh. stammt. Die faktische Existenz könnte man aber bereits für die Jahre 700–750 annehmen. Zusammengestellt worden dürfte sie aufgrund der Privatinitiative eines Verehrers der römischen Liturgie sein, der diese in den Gebieten, wo die gallische Liturgie noch vorherrschte, einführen wollte.

4. TA 21: ein Ausgangspunkt für eine kontinuierliche Entwicklung des römischen Firmritus?

All diese Unklarheiten sind mitzubedenken, wenn Aussagen zu einzelnen Texten der TA getroffen werden. Wenn die TA ein römisches Dokument ist, kann man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ihr Initiationsrituale in die Entwicklung der römischen Taufliturgie einreihen. Ansonsten wird es schwierig, denn es könnte sich auch um eine Sammlung unterschiedlicher Rituale von verschiedener Herkunft handeln. Wenn die TA nicht von einem einzigen Autor stammt, und in den aktuellen Studien wird die TA als eine im Laufe der Zeit erfolgte Zusammenstellung mehrerer Texte, als sogenannte „lebende Literatur“ akzeptiert, dann bestünde die Möglichkeit, in TA 21 die Verbindung unterschiedlicher Initiationsrituale zu sehen. So wertet zum Beispiel Bouhot die zweite Salbung nach der Taufe als eine Verdopplung.¹² Die literarische Eigenart der TA würde die These einer Verdopplung erleichtern, jedoch können auch solche Aussagen nur auf einer hypothetischen Basis getätigt werden.

Die unter Kapitel drei angeführte Aussage, dass das Rituale der TA aufgrund der dort beschriebenen zwei postbaptismalen Salbungen ein direkter Vorläufer der römischen Firmung sei, ist noch unter einem anderen Aspekt zu hinterfragen. Kann man den in der TA 21 beschriebenen Ablauf wirklich als Ausgangspunkt für die nachfolgende Entwicklung des römischen Firmritus ansehen?

Maciej Zachara ist in seiner ausgezeichneten wissenschaftlichen Untersuchung des aktuellen Standes der Forschungsarbeiten über die zweite postbaptismale Salbung in der TA¹³, die er als Lizentiatsarbeit am Pontificio Istituto Liturgico von S. Anselmo eingereicht hat, zunächst dieser Hypothese nachgegangen. Er hat im Rahmen seiner Forschung die einzelnen Teile der TA mit den späteren römischen Quellentexten verglichen. Denn wenn die TA ein direkter Vorläufer der römischen Firmung ist, dann müsste eine kontinuierliche Entwicklung mittels der Quellentexte feststellbar sein. Er kommt dabei zu einem überraschenden Ergebnis. Eine perfekte Übereinstimmung scheint es nicht zu geben, was hier an drei Beispielen verdeutlicht werden soll.

1. Salbung und Signation (die Bezeichnung mit dem Kreuz auf die Stirn durch den Bischof) sind in der TA zwei voneinander unabhängige Riten. Zuerst erfolgt die Salbung, indem der Bischof dem Täufling die in Öl eingetauchte Hand auf den Kopf legt und anschließend das Kreuzzeichen auf die Stirn ohne Formel. Es handelt sich also um zwei aufeinanderfolgende Handlungen. Somit erwähnt der Text von TA 21 keine gleichzeitig erfolgenden Handlungen, erwähnt nichts vom Chrisam während der Signation.¹⁴

Im nächsten maßgeblichen Quellentext, dem römisch-fränkischen Sakramentar *GeV*, finden sich hingegen andere rituelle Anweisungen. So existiert in *GeV* 452¹⁵ die Salbung nicht als unabhängiger Ritus, sondern wird mit der Signation verbunden. Im Unterschied zur TA werden im *GeV* die beiden Gesten Salbung und Signation demnach vermischt.

2. Weiters gibt es keine perfekte Übereinstimmung bezüglich der Handauflegung. Sie wird nur in *GeV* 450 wiedergegeben, fehlt aber im *GeV* 615¹⁶ und im *OR XI* 100–101. In diesen Texten wird so aus der Handauflegung die Chrisamsalbung der Stirn.¹⁷

¹² Vgl. J. P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*. Lyon 1968.

¹³ M. ZACHARA, *Lo stato attuale della ricerca sulla seconda unzione postbattesimale nella „Tradizione Apostolica“*. Thesis ad Licentiam in Sacra Liturgia. Roma 1997.

¹⁴ Vgl. TA 21 in der Synopse S. 184 und 185.

¹⁵ Vgl. *GeV* 452 in der Synopse S. 185.

¹⁶ *GeV* 613–616. Dieses zweite Initiationsrituale bezieht sich auf den Sonderfall eines erkrankten Teilnehmers.

3. Aber auch hinsichtlich des euchologischen Teils scheint es keine eindeutige Kontinuität zu geben, denn die Formeln der *TA* werden im *GeV* mit neuen, ausführlicheren Kompositionen ersetzt.¹⁸ Die Frage der Wertung dieser rituellen und euchologischen Änderungen bleibt allerdings offen.

So reichen nach einigen Autoren die Ähnlichkeiten zwischen den postbaptismalen Riten der *TA* und den der späteren liturgischen Quellentexten aus, um zu sagen, dass das römische Rituale der Firmung direkt auf die *TA* zurückzuführen sei. Oder man wertet die Änderungen, falls man sie feststellt, als sekundär.¹⁹ Zumindest verliert durch den Vergleich der Quellentexte die Theorie der Kontinuität des römischen Firmritus an Eindeutigkeit, und das eröffnet die Möglichkeit für andere Interpretationen der zweiten Salbung in *TA* 21.

Neben der oben erwähnten Hypothese von Bouhot versucht auch Kavanagh das Phänomen der Struktur der postbaptismalen Riten zu klären. Er interpretiert die Firmung als eine sogenannte „liturgische Entlassung“ (liturgical dismissal). Solche Entlassungen waren Übergänge von einem liturgischen Teil zum anderen.²⁰ Kavanagh interpretiert die zweite Salbung nach der Taufe als eine solche Entlassung. Diese sogenannte Taufentlassung wertet er als eine spezielle Entlassung. Denn es ist der Bischof, der sie unter Verwendung des Chrisam vornimmt. Dadurch wird der Übergang zwischen den beiden Feiern Taufe und Eucharistie liturgisch gestaltet und für die feiernde Gemeinde nachvollziehbar.

5. Die pneumatologische Interpretation der Firmung

Was bedeutet nun die in *TA* 21 beschriebene, durch den Bischof vorgenommene, zweite Salbung nach der Taufe? Eine Interpretationshilfe bilden die in ihrem unmittelbaren Kontext vorkommenden liturgischen Elemente:

Der zweiten Salbung gehen Handauflegung und Gebet des Bischofs voran, die Salbung selber geschieht wiederum mit einer Handauflegung und einer trinitarischen Begleitformel; es folgen eine Signation der Stirn und der Friedenskuss. Die Begleitformel und das Gebet des Bischofs sind wichtige Elemente, die die zweite Salbung durch den Bischof interpretieren könnten. Die Begleitformel ist wie bereits erwähnt, trinitarisch verfasst. Die Textgestalt des Gebetes hingegen erlaubt keine eindeutige Aussage über seine zentrale Ausrichtung. Es ist in einer lateinischen Version und orientalischen Fassungen erhalten.

Die lateinische Version (L) des oben angesprochenen Fragments von Verona verbindet die Geistsendung mit dem Wasserbad der Taufe und erwähnt keine Geistepiklese in Zu-

¹⁷ Diese Unsicherheit sollte in der weiteren Geschichte des Firmsakraments nicht ohne Folgen bleiben. Vgl. dazu Kapitel 6 des Artikels: Salbung oder Handauflegung.

¹⁸ Vgl. dazu die Synopse S. 183.

¹⁹ Die beiden Gesten Salbung und Signation waren demnach seit Beginn zusammen, auch weil der Daumen des Bischofs voll Öl gewesen sein musste. Vgl. B. Botte, *Le vocabulaire ancien de la Confirmation*. In: MD 54 (1958) 5–22 und R. CABIÉ, *L'ordre de l'initiation chrétienne dans la „Tradition Apostolique“ d'Hippolyte de Rome*. In: *Mens concordet voci*. FS A. G. Martimort. Tournai – Paris 1983, 543–558.

²⁰ A. Kavanagh, *Confirmation. Origins and reform*. New York 1988. Der amerikanische Benediktiner und Liturgiewissenschaftler Kavanagh veranschaulicht seine These mit einigen Textbeispielen von sogenannten liturgischen Entlassungen und deren Vergleich mit der Struktur von *TA* 21. Daraus folgert Kavanagh, dass im Fall der zweiten Salbung von *TA* 21 eine solche liturgische Entlassung vorliegt. Die von ihm angeführten Zeugnisse sind zwar ungenügend, aber der Kontext für die Untersuchung der Firmung ist zum ersten Mal ein liturgischer.

sammenhang mit der zweiten Salbung nach der Taufe. In der *Petitio* des Gebetes wird nicht um den Heiligen Geist, sondern um die Gnade Gottes („*tuam gratiam*“) gebetet. Die orientalischen Versionen hingegen geben als Wirkung des Wasserbades die Vergebung der Sünden an und verbinden die bischöflichen Riten mit der Geistsendung. Ist den orientalischen Fassungen aufgrund einer an dieser Stelle vielleicht verkürzten lateinischen Version der Vorzug zu geben²¹ oder wird man durch die spätere pneumatologische Interpretation des Firmsakraments zu einem Anachronismus verführt, der die Anwesenheit der pneumatologischen Dimension bereits in der ältesten uns erhaltenen Beschreibung einer zweiten Salbung nach der Taufe annimmt²²? Die Verbindung der Firmung mit der Gabe des Heiligen Geistes bleibt jedenfalls bis heute charakteristisch für dieses Sakrament.

Im aktuellen römischen Firmritus wird die pneumatologische Dimension wiederum sehr stark unterstrichen. So wurde bei seiner nachkonziliaren Überarbeitung die deskriptive und trinitarische Begleitformel zur Salbung durch eine pneumatologische ersetzt.²³ Ebenso betont Papst Paul VI. in der Apostolischen Konstitution „*Divinae consortium naturae*“ die in der Firmung gefeierte Gabe des Heiligen Geistes. Es wird aber an dieser Stelle nicht auf die damit verbundene Problematik der neuerlichen Gabe des Heiligen Geistes eingegangen. Wie ist diese jedoch zu erklären, wenn der Heilige Geist bereits in der Taufe geschenkt wird?

Woher kommt nun die pneumatologische Interpretation der Firmung? In TA 21 ist sie scheinbar noch nicht vorhanden. Die Begleitformel zur Salbung ist trinitarisch, das Gebet „*Domine Deus*“ weist keinen Bezug zum Heiligen Geist auf. Ein Zusammenspiel mehrerer Gründe hat den Zusammenhang der Firmung mit dem Heiligen Geist hergestellt.

1. Die Grenze zwischen Taufe und Firmung war solange wenig deutlich, als es eine einzige Initiationsfeier gab, die unter der Leitung des Bischofs stand und zu dessen Unterstützung Presbyter und Diakone mithalfen.²⁴ Der Verlust dieser Einheit bedeutete eine Verselbstständigung der bischöflichen Riten, eine Isolierung des „Taufabschlusses“ und ein damit verbundenes Vakuum hinsichtlich seiner Interpretation.

Schrittweise geht die Entwicklung dahin, dass in der Ostervigil nur mehr diejenigen Säuglinge in die Kirche aufgenommen werden, die in den Wochen vorher geboren wurden. Folglich muss also regelmäßig die Taufe außerhalb der Ostervigil gespendet worden sein, aber wohl kaum so regelmäßig die Firmung. Aber darüber, wie nun praktisch verfahren worden ist, lassen uns die Quellen im Dunkeln.²⁵

2. Neben dieser Entwicklung ist eine zweite, dogmengeschichtliche festzustellen. Als Reaktion auf Häresien, die die volle Göttlichkeit des Heiligen Geistes leugnen, rückt ab dem 4. Jh. die Frage über dessen Natur zunehmend ins Blickfeld. Zeugen für die Kontroverse

²¹ Vgl. BOTTE (s. Anm. 8) 52f.

²² Vgl. B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg 1989 (GDK 7,1) 54. Dort wird zwar auf den Unterschied in den verschiedenen Textfassungen aufmerksam gemacht, jedoch durch die Formulierung „verkürzte lateinische Version“ deren Unvollständigkeit nahegelegt.

²³ Man war der Ansicht, dass die Form des Sakramentes einer Überarbeitung bedarf. Die Wirkung des Sakraments, die Mitteilung der Gabe des Hl. Geistes, sollte besser ausgedrückt werden. So wurde die Formel aus der byzantinischen Liturgie adaptiert und in der Apostolischen Konstitution „*Divinae consortium naturae*“ und dem Firmritus aufgenommen. Vgl. dazu A. BUGNINI, *Die Liturgiereform, 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg – Basel – Wien 1988, 658.

²⁴ Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 22) 194.

²⁵ Ebd. 197.

um das Verständnis des Heiligen Geistes sind unter anderem ein Schreiben von Papst Damasus I. um 378²⁶ und nicht zuletzt das Konzil von Konstantinopel von 381, das die Göttlichkeit des Heiligen Geistes definierte.

Der beschriebene dogmengeschichtliche Hintergrund hat vermutlich zu einer allgemeinen Betonung des Heiligen Geistes geführt. Diese Tendenz könnte daraufhin ihren Eingang in das Firmrituale des *GeV* gefunden haben. Denn das Sakramentar weist ja die pneumatologischen Erweiterungen auf, die in der Beschreibung von TA 21 noch fehlen. So enthält das Gebet des *GeV* die ausdrückliche Bitte um die Geistsendung verbunden mit einer Aufzählung der siebenförmigen Geistgaben.²⁷ Weiters wird in der Eingangsrubrik von *GeV* explizit auf die Gabe des Heiligen Geistes durch den Bischof hingewiesen. Diese rubrikale Anweisung stellt auch den Zusammenhang mit der dritten Ursache für die oben erwähnte pneumatologische Entwicklung her.

3. So sind drittens wohl disziplinäre Gründe anzuführen. Verschiedenen Papstbriefen ist zu entnehmen, dass es bezüglich der Vollmacht zur Spendung der Firmung unterschiedliche Auffassungen gab. Das erlaubt den Rückschluss, dass neben den Bischöfen auch die Presbyter die zweite Salbung nach der Taufe erteilen und zwar noch über einen längeren Zeitraum. Die Päpste versuchen in ihren Schreiben, die Vollmacht des Bischofs zur Spendung der Firmung deutlich vom Auftrag des Presbyters abzugrenzen, den bereits Getauften das Haupt mit dem Chrisam zu salben.²⁸

Beachtenswert ist dabei das Schreiben von Papst Innozenz I., das er 416 an Bischof Decentius von Gubbio richtete.²⁹ Er insistiert auf das Recht der Bischöfe, die Stirn zu signieren und den Heiligen Geist zu geben. Der Papst rechtfertigt dies mit einem pneumatologischen Argument. Nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel können den Heiligen Geist geben. Papst Innozenz I. verweist dabei auf die Apostel Petrus und Johannes, die geschickt werden, um den Heiligen Geist denen zu geben, die bereits getauft sind (Apg 8,14f).

Ebenfalls aus dieser frühen Zeit stammen die bis in die heutige Zeit prägenden Deutungen dieser neuerlichen Geistgabe. Ab dem 5. Jh. ist ausgehend von Faustus von Riez³⁰ folgende pneumatologische Erklärung immer präsent: In der Taufe wird die Fülle „plenitudo“ des Heiligen Geistes geschenkt, in der Firmung hingegen ereignet sich eine Vermehrung („augmentum“) des Heiligen Geistes, um die Christen im Kampf gegen das Böse zu stärken („robur“).³¹ Die Absicht des Faustus ist es, den pneumatologischen Unterschied zwischen

²⁶ Vgl. DH 144f.

²⁷ Vgl. dazu die Synopse S. 183.

²⁸ Papst Gelasius schreibt 494 an die Bischöfe von Lukanien; vgl. dazu PL 59,50C. Papst Gregor I. richtet ein Schreiben an die Bischöfe von Sardinien; vgl. dazu S. Gregorii Magni Registrum epistolarum 4,9 (CChr.SL 140 [1982] 226).

²⁹ La lettre du pape Innocent I^{er} à Décentius de Gubbio (19. mars 416). Hg. R. Cabié. Louvain 1973 (BRHE 58). Innozenz I. ad Decentius von Gubbio, Si instituta ecclesiastica. In: PL 20, 554f und DH 215.

³⁰ Die Predigten des Faustus von Riez wurden von einem Kompilator bearbeitet und herausgegeben. Sie erscheinen in den Handschriften zu einem großen Teil unter dem Namen des Eusebius von Emesa. Vgl. dazu B. ALTANER – A. STUIBER, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg – Basel – Wien 1980, 473.

³¹ Vgl. Eusebius „Gallicanus“ (Pseudo-Eusebius Emisenus), Homilia XXIX de Pentecosten. In: CChr.SL 101, 338: „Ergo spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsu; in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam; in confirmatione augmentum praestat ad gratiam, quia in hoc mundo tota aetate victuris inter invisibiles hostes et pericula gradiendum est. In baptismo

Taufe und Firmung deutlich zu machen. Er bietet hier eine komparative Erklärung der neuerlichen Geistgabe an, die eine Stärkung im Kampf gegen das Böse bewirken soll.

Dieser Effekt der Geistgabe findet auch Eingang in die liturgischen Bücher: Im *PGR* 387³² wird er in der Begleitformel zur Salbung mit dem Chrisam bzw. zum Kreuzzeichen deutlich: „Confirmo et consigno te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ Erstmals scheint dabei das Verb „confirmare“ innerhalb des Firmritus auf. In der Begleitformel des *PR XII*³³ wird dann an dieser Stelle noch „signo crucis“ eingefügt. Damit soll ausdrücklich auf das Kreuzzeichen hingewiesen werden, denn das Kreuz Christi ist als wirkungsvolles Gegenzeichen im spirituellen Kampf zu verstehen. Durandus verdeutlicht in seiner Ausgabe des römischen Pontifikales (*PGD*) diesen Kampf noch zusätzlich durch das Einfügen der „Ohrfeige“ in den rituellen Ablauf.³⁴ Thomas von Aquin führt die bereits präsente Deutung von „Fülle“ und „Vermehrung“ weiter. Bei ihm streben Taufe und Firmung der Eucharistie zu, die Firmung vermehrt die Gnade der Taufe. Er sieht die Taufe als spirituelle Geburt, an die sich ein spirituelles Wachstum anschließt. In der Firmung wird der Christ bestärkt im spirituellen Kampf und beauftragt zum öffentlichen Glaubenszeugnis.³⁵

In der jüngeren Vergangenheit findet sich diese Theologie des Voranschreitens und des Zeugnisgebens wieder in der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 11)³⁶ und gelangt von dort in die Pränotanda des *Ordo Confirmationis* von 1971.

Die pneumatologische Interpretation wird also aufgrund doktrinaler und disziplinärer Klärungen in einer Phase des Auseinanderbrechens der Initiationssakramente dem Firmsakrament hinzugefügt. Die Deutung der pneumatologischen Dimension hinsichtlich „Fülle“ und „Vermehrung“ weist dabei eine argumentative Linie auf, die von Faustus von Riez über Thomas von Aquin bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil und den Pränotanda des *Ordo Confirmationis* von 1971 verläuft.

6. Das Zueinander von Salbung und Handauflegung

Ein Blick auf die Ritusgeschichte der Firmung zeigt, dass das Zueinander der beiden Elemente Salbung und Handauflegung keine Kontinuität aufweist. Die diesbezüglich feststellbaren Brüche zwischen den Beschreibungen in der *TA*, *GeV* und *OR XI* sind bereits in Kapitel 4 des Artikels ausgeführt worden.

Ab dem *PGR* lautet die Reihenfolge Handauflegung (*imposita manu super capita*), Gebet, das auf das *GeV* zurückgeht und anschließende Salbung. Der Erzbischof von Mende, Durandus, ändert dann die Rubrik zur Handauflegung während des Gebetes. Sie lautet nun

regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur.“

³² Vgl. dazu die Synopse S. 185.

³³ Vgl. dazu die Synopse S. 185.

³⁴ Vgl. dazu die Synopse S. 185.

³⁵ S. Th. III., q. 72, a. 1: „Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae. Unde Melchisedes Papa dicit: Spiritus Sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam. In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum roboramur.“

³⁶ LG 11: „Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vincuntur, speciali Spiritus Sancti robore ditantur, sicque ad fidem tamquam veri testes Christi verbo et opere simul diffundendam et defendendam arctius obligantur.“

„super confirmandos extensis manibus“ und findet so auch ihren Eingang in das Römische Pontifikale von 1595. Offensichtlich herrscht aber Unklarheit über die Struktur des Firmritus, denn Papst Benedikt XIII. (1724–1730) führte eine Rubrik in den Anhang des *Pontificale Romanum 1595* ein, die schließlich in der Fassung des Römischen Pontifikale von 1962 im Text des Ritus eingefügt wird: „et dum hoc dicit, imposita manu dextera super caput confirmandi, [. . .]“.

Ein weiteres Indiz für die Uneinigkeit darüber, ob eine Handauflegung während der Salbung erfolgt oder nicht, ist eine diesbezügliche Anfrage an die Ritenkongregation von 1885/1886. Die Antwort weist auf die Notwendigkeit hin, die Rubrik aus dem Anhang des Römischen Pontifikales zu reformieren, um jeglichen Zweifel darüber zu beseitigen.³⁷ Im Codex von 1917 ist im Canon 780 zu lesen, dass das Sakrament der Firmung durch die Handauflegung mit der Chrisamsalbung auf die Stirn und durch die Worte aus dem Römischen Pontifikale erteilt wird. Papst Paul VI. definiert in „*Divinae consortium naturae*“ nicht nur die Form, sondern auch die Materie des Sakraments der Firmung. Offensichtlich suchte er einen Kompromiss, indem er beiden Gesten ihren Wert geben möchte: „*Sacramentum Confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba: 'Accipe signaculum Domini Spiritus Sancti'*“.

Die Präzisierung der Materie macht klar, dass die Salbung mit Chrisam zum sakramentalen Zeichen wird. Das wird aber nicht frei herausgesagt wegen der Tradition der lateinischen Kirche, welche die Handauflegung bevorzugt, ein Gestus, der auf die Apostel zurückgeht.³⁸ So findet sich die Anweisung der Handauflegung während der Chrisamsalbung zwar in „*Divinae consortium naturae*“ und im Codex von 1983, aber interessanterweise nicht in den Rubriken des Firmritus von 1971. Die Rubrik von 1962 wurde demnach innerhalb des Firmritus gestrichen.

Es ist ein Durcheinander hinsichtlich des Ritus festzustellen, der in Zusammenhang mit der Unsicherheit bezüglich seines Ursprungs und der fehlenden Kontinuität zu sehen ist. Daraus ergibt sich wahrscheinlich auch die Unklarheit bezüglich der Materie.

7. Zusammenfassung

Das Anliegen des vorliegenden Artikels war es deutlich zu machen, warum es so viele Ansatzpunkte hinsichtlich der Interpretation des Firmsakramentes und der Struktur seiner Feier gibt. Dafür sind wohl mehrere Gründe verantwortlich zu machen. Zum einen scheint die Geschichte der Firmung in ihrem Ursprung nicht als eine lückenlos nachvollziehbare. Zum anderen führte das Auseinanderfallen der *Initiatio Christiana*, insbesondere die Loslösung der Firmung von der Taufe, zu einem Vakuum hinsichtlich der Theologie und der kirchlichen Disziplin. Wie war dieser „Taufabschluss“ zu verstehen und wer war für ihn verantwortlich? Die Entwicklung des Firmsakraments ist demnach nicht kontinuierlich und eindeutig verlaufen, sondern mit Unklarheiten und Brüchen. Die Lösungsversuche endeten in bis heute letztlich unzureichenden Interpretationen und Kompromissen. Wahrscheinlich kann nur ein gelungenes Zueinander der Initiationssakramente zu einer harmonischen Interpretation des Firmsakraments führen, wobei seiner Theologie und Praxis gleichermaßen Rechnung getragen werden muss.

³⁷ Vgl. EL 11 (1897) 646–647.

³⁸ Vgl. BUGNINI (s. Anm. 23) 655.

Traditio Apostolica L	Sacramentarium Gelasianum	Ordo XI	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decim	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae	Pontificale Giullielmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6 (1962)	Ordo Confirmationis 1971
21.	450.	100.	383.	31.	XXXIV.	I. Deinde dicit: Adiutorium nostrum in nomine domini. Domine exaudi orationem meam. Dominus vobiscum. Et cum. Oremus. Et tunc, elevatis et super confirmandos extensis manibus	Deinde, signans se manu dextera a fronte ad pectus signo crucis, dicit: V. Adiutorium nostrum in nomine domini. R. Qui fecit caelum et terram. V. Domine, exaudi orationem meam. R. Et clamor meus ad te veniat. V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Tunc, extensis versus confirmandos manibus, Deinde Episcopus manus super omnes confirmandos imponit. Solutus autem	22. Et omnes per aliquod temporis spatium in silentio orant.
Episcopus vero manu(m) illis imponens invocet	Deinde ab epi- scopo datur eis Spiritus septi- formis. Ad consignandum imponit eis manum	et dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti.	elevata et imposita manu super capita omnium, dat orationem super eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti.	ipse pontifex, imposita manu super capita singulorum, dat orationem super eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti, sic dicens: Spiritus sanctus super vos descendat et virtus altissimi sine peccato vos custodiat. Amen. Dominus vobiscum. Resp.: Et cum spiritu tuo.	ipse pontifex, imposita manu super capita singulorum, dat orationem super eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti, sic dicens: Spiritus sanctus super vos descendat et virtus altissimi sine peccato vos custodiat. Amen. Dominus vobiscum. Resp.: Et cum spiritu tuo.	dicit: Adiutorium nostrum in nomine domini. Domine exaudi orationem meam. Dominus vobiscum. Et cum. Oremus. Et tunc, elevatis et super confirmandos extensis manibus	Deinde, signans se manu dextera a fronte ad pectus signo crucis, dicit: V. Adiutorium nostrum in nomine domini. R. Qui fecit caelum et terram. V. Domine, exaudi orationem meam. R. Et clamor meus ad te veniat. V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Tunc, extensis versus confirmandos manibus, Deinde Episcopus manus super omnes confirmandos imponit. Solutus autem	22. Et omnes per aliquod temporis spatium in silentio orant.
dicens:	in his verbis		Oratio.	Oratio.	Oremus.	dicit:	dicit: Oremus. Oratio.	Episcopus dicit:

Traditio Apostolica L	Sacramentarium Gelasianum	Ordo XI	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decim	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum Romanae Curiae	Pontificale Giulielmi Durandi	Pontificale Romanum 1593/6 (1962)	Ordo Confirmationis 1971
D(omi)ne D(eu)s,	Deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi,		Omnipotens sempiternus Deus	Omnipotens sempiternus Deus	Omnipotens sempiternus Deus	Omnipotens sempiternus Deus	Omnipotens sempiternus Deus	Deus omnipotens, pater Domini nostri Iesu Christi,
qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum	qui regenerare dignatus es hos famulos et tuos		qui regenerare dignatus es hos famulos tuos et familas tuas	qui regenerare dignatus es hos famulos tuos et familas	qui regenerare dignatus es hos famulos tuos et familas	qui regenerare dignatus es hos famulos tuos (vel familas tuas)	qui Regenerare dignatus es Hos famulos tuos (vel has famulas tuas)	Iesu Christi, qui hos famulos tuos regenerasti
per lavacrum regenerationis	ex aqua et		ex aqua et	ex aqua et	ex aqua et	ex aqua et	Ex aqua et	ex aqua et
spiritu(h)s s(an)c(t)i,	spiritu sancto		spiritu sancto,	spiritu sancto,	spiritu sancto,	spiritu sancto,	Spirtu Sancto,	Spirtu Sancto,
inmitte in eos	quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum:		quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum,	quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum,	quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum,	quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum,	quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum:	quique dedisti eis remissionem omnium peccato,
tu domine,	inmitte in eos		emitte in eos	emitte in eos	emitte in eos	emitte in eos	emitte in eos (vel in eas)	tu, Domine, inmitte in eos
tuam gratiam,	spiritum sanctum tuum paraclytum		septiformem spiritum sanctum tuum paraclytum de caelis,	septiformem spiritum tuum, sanctum paraclytum de coelis.	septiformem spiritum tuum, sanctum paraclytum de coelis.	septiformem spiritum tuum, sanctum paraclytum de coelis.	Septiformem spiritum tuum, Sanctum Paraclytum de caelis.	spiritum Sanctum Paraclytum
et da eis	et intellectus,		spiritum sapientiae et intellectus,	spiritum sapientiae et intellectus.	spiritum sapientiae et intellectus.	spiritum sapientiae et intellectus.	et da eis spiritum sapientiae et intellectus,	et da eis spiritum sapientiae et intellectus,
spiritum consilii et fortitudinis,	spiritum consilii et fortitudinis,		spiritum consilii et fortitudinis,	spiritum consilii et fortitudinis.	spiritum consilii et fortitudinis.	spiritum consilii et fortitudinis.	spiritum consilii et fortitudinis.	spiritum consilii et fortitudinis,
spiritum scientiae et pietatis;	spiritum scientiae et pietatis;		spiritum scientiae et pietatis,	spiritum scientiae et pietatis.	spiritum scientiae et pietatis.	spiritum scientiae et pietatis.	spiritum scientiae et pietatis. R. Amen.	spiritum scientiae et pietatis;
adimple eos spiritum timoris dei:	adimple eos spiritum timoris dei:		adimple eos spiritum timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitius aeternam.	adimple eos spiritum timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitius aeternam.	adimple eos spiritum timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitius aeternam.	adimple eos spiritum timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitius aeternam.	adimple eos spiritum timoris tui. et consigna eos (vel eas) signo Crucis Christi in vitam propitius aeternam.	adimple eos spiritum timoris tui.
ut tibi servant secundum voluntatem tuam;	ut tibi servant secundum voluntatem tuam;		Per. In unitate.	Per. In unitate.	Per. In unitate.	Per.	Per eundem Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum: Qui tecum vivit et regnat in unitate eiusdem Spiritus....	Per Christum Dominum nostrum.
quoniam tibi est gloria, patri et filio cum spiritu s(an)c(t)o, in sancta ecclesia, et nunc et in saecula saeculorum. Amen	in nomine domini nostri Iesu Christi, cum eo vivis et regnas deus semper cum spiritu sancto per omnia saecula sae- culorum. Amen.		Resp.: Amen.	Per. In unitate.	Per. In unitate.	Resp.: Amen.	R. Amen.	R. Amen.

Traditio Apostolica L	Sacramentarium Gelasianum	Ordo XI	Pontificale Romano-Germanicum Saeculi Decim	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae	Pontificale Guilielmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6 (1962)	Ordo Confirmationis 1971
Postea	Postea	Oratione expleta,	Oratione expleta, interrogantibus diaconi- bus nomina singulorum, pontifex,	Tunc pontifex,	Tunc, pontifex,	Tunc sedens super faldistorium coram altari vel alibi paratum,	Pontifex sedens super faldistorium praedictum vel etiam, si multitudo confirmandorum id exegerit, dispositis illis per ordinem super gradus presbyterii vel alibi, Pontifex, stans cum mitra, illos confirmat per ordinem genuflexos, et, uno ordine confirmato, illi surgunt, et alii genu- flectunt et confir- mantur, et sic usque in finem.	Chrismatio. Tunc Episcopo offeritur a diacono sanctum Chrisma. Unusquisque confir- mandorum accedit ad Episcopum, vel pro opportunitate ipse Episcopus accedit ad singulos confirman- dos. Qui autem confirmandum prae- sentavit, ponit manum dexteram super umerum eius et dicit.
oleum sanctificatum infundit de manu et inponens in capite dicat:	tincto pollice in chrismate,	tincto pollice in chrismate et interrogato unusquisque nomine,	et pollice intincto in crismate,	Inquisito nomine eius et pollice intincto in crismate,	Inquisito sigillatim Nomine cuiuslibet consignandi sibi per patrum vel matrum flexis genibus praesentati, et summitate pollicis dexterae manus Chrismate intincta,	Et Pontifex inquit sigillatim de nomine cuiuslibet confirmandi, sibi per patrum vel matrum flexis genibus praesentati, et summitate pollicis dexterae manus chrismate intincta,	Episcopus, summitate pollicis dexterae manus in Chrismate intincta,	

Traditio Apostolica L	Sacramentarium Gelasianum	Ordo XI	Pontificale Romano- Germanicum Saeculi Decim	Pontificale Romanum Saeculi XII	Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae	Pontificale Gnullielmi Durandi	Pontificale Romanum 1595/6 (1962)	Ordo Confirmatio- nis 1971
Ungueo te s(an)c(t)o oleo in d(omi)no patre omnipotente et Christo Ie(su) et sp(iritu)s(an)c(t)o.	signat eos in fronte de crismate dicens: Signum Christi in vitam aeternam.	facit crucem cum pollice et chrisma in singulorum frontibus, ita dicendo: In nomine patris et filii et spiritus sancti.	faciat crucem in singulorum frontibus, ita dicendo: Confirmo et consigno te in nomine patris et filii et spiritus sancti.	faciat crucem in frontibus singulorum sic dicens:Iohannes, vel alio quouis nomine invocans eos, signo te signo crucis, confirmo te in nomine patris et filii et spiritus sancti.	pontifex faciat crucem in illius fronte dicens: Consigno te signo crucis et confirmo te crismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti.	Pontifex facit crucem in fronte illius dicens: Iohannes, vel Maria, vel quovis alio nomine, Signo te signo crucis et confirmo te crismate salutis. In nomine patris et filii et spiritus sancti, ut replearis eodem spiritu sancto et habeas vitam eternam. Resp.: Amen. Et dicendo: In nomine patris et filii et spiritus sancti, producit signum crucis ante faciem illius.	dicat N. Signo te signo Crucis: et dum hoc dicit, imposita manu dextera super caput confirmandi, producit pollicem signum crucis in frontem illius; deinde prosequitur: Et confirmo te chrismate salutis: In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.	ducit pollicem signum crucis in fronte confirmandi, dicens:N., accipe signaculum Domini Spiritus Sancti. Et confirmatus respondet: Amen. R. Amen. Deinde leviter eum in maxilla caedit, dicens: Pax tecum. Pax tibi. Confirmatus: Et cum spiritu tuo.
offerat osculum et dicat: Dominus tecum. Et ille qui signatus est dicat: Et cum spiritu tuo.	Respondet: Amen. Pax tecum. Respondet: Et cum spiritu tuo.	Pax tibi. Et respondent: Amen.	Resp. Amen. Pax tecum. Resp.: Et cum spiritu tuo.	Amen. Pax tecum. Resp.: Et cum spiritu tuo.	Amen. Pax tecum.	R. Amen. Et deinde dat sibi leviter alapam super genam, dicens: Pax tecum.	Episcopus subdit: Pax tibi. Confirmatus: Et cum spiritu tuo.	

Manfred Probst, Vallendar

*Vorschlag zur Anreicherung der Liturgie der Firmung*¹

1. Zur Situation dieses Sakramentes

Betrachtet man die frühere und heutige Gestalt der Feier der Firmung in der römischen Kirche, so wird schon an der geringen Zahl von Einzelelementen deutlich, dass wir es eigentlich mit einer aus einem größeren Ganzen herausgelösten Teilgestalt zu tun haben. Die Vollgestalt umfasste in der Alten Kirche die Eingliederung durch Taufe, Firmung und Erst-eucharistie in der Feier der Osternacht. Dies überliefert uns besonders eindrucksvoll die Apostolische Überlieferung des Hippolyt von Rom zu Beginn des 3. Jahrhunderts.² Durch die Verbreitung der Kirche auf das Land und die Entstehung von Gemeinden, die nicht mehr von Bischöfen, sondern von Presbytern geleitet wurden, entstand die Frage, wer das Sakrament der Firmung in diesen Gemeinden feiern solle, der Presbyter oder der Bischof. Es ist bekannt und braucht hier nicht weiter entfaltet zu werden, dass die römische Tradition die Feier der Firmung den Bischöfen vorbehalten hat, während die Ostkirchen sie bis heute auch den Presbytern zuspricht und so die Einheit der Eingliederungssakramente weitgehend erhalten konnte.³ Das Sakrament der Firmung in der westlichen Tradition ist bis heute gekennzeichnet durch die Herauslösung und Verselbstständigung des Aspektes der Geistverleihung aus dem ursprünglichen Ganzen der christlichen Initiation.

Verglichen mit der Taufe wird das Sakrament der Firmung in der westlichen Tradition nicht recht ernst genommen. Es sei nicht heilsnotwendig, erklären die Dogmatik und das Kirchenrecht, und werten dadurch dieses Sakrament im Vergleich zur Taufe stark ab. Es fällt auch schwer, die Wirkungen dieses Sakramentes gegenüber der Taufe abzugrenzen, da die Firmung eigentlich einen wesentlichen Aspekt des Taufgeschehens darstellt, nämlich das Geschenk des Geistes Gottes. So wurde dieses Sakrament aus Verlegenheit zum Sakrament der Mündigkeit⁴, das deshalb im höheren Jugendalter gefeiert werden müsse. Es wird auch nicht verpflichtend eingefordert vor einer christlichen Eheschließung. Ein nicht geringes Problem stellt auch die oft große Zahl der Firmlinge dar, die in einer Feier das Sakrament empfangen sollen.⁵

¹ Dieser Vorschlag wurde erstmals entwickelt für eine Projektwoche über die christlichen Initiationssakramente an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar zu Beginn des SS 1999 und in deren Dokumentation veröffentlicht. Vgl. M. PROBST – G. AUGUSTIN, *Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit*. St. Ottilien 2000 (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 3) 241–246.

² Vgl. dazu M. PROBST, *Die Entwicklung der Initiationssakramente in der Geschichte*. In: Ebd. 103–112.

³ Vgl. dazu B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg 1989 (GDK 7,1) bes. 191–209.

⁴ Vgl. dazu J. AMOUGU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*. Freiburg – Basel – Wien 1974.

⁵ Auf diese Schwierigkeit hebt besonders ab B. KLEINHEYER, *Die Feier der Firmung nach dem neuen Ritus*. In: Gd 5 (1971) 161–164.

Demgegenüber steht die Praxis und die Überzeugung der Ostkirchen, die die enge Verbindung von Taufe und Firmung bis heute bewahrt haben, weil sie den Pfarrern von Anfang an die Firmvollmacht zuerkannt haben. Die Ostkirchen können nicht verstehen, warum dieses Sakrament nicht heilsnotwendig sein soll, gibt es doch keinen Notwendigeren für das Heil der Menschen als der vom Vater durch Jesus Christus gesandte Heilige Geist. Kein Wunder, dass die Feier dieses Sakramentes in der Seele des westlichen Christenvolkes kaum Wurzeln geschlagen hat. Es wird mit dem geringsten Aufwand begangen; es kann ja quasi zu jeder Tageszeit werktags oder sonntags begangen werden, wenn nur ein Bischof oder ein anderer vom Recht dazu bevollmächtigter Prälat vorhanden ist. Firmung (nur) an Sonntagen oder Hochfesten, wenn möglich am Pfingstfest, mit einer überschaubaren Anzahl von Firmlingen scheint ein unerfüllbarer Traum zu sein.

2. Der Auftrag des II. Vatikanischen Konzils

Angesichts dieser Situation gehen die Weisungen des II. Vatikanischen Konzils zwar in die richtige Richtung, fallen aber recht mager aus.⁶ Der Firmritus solle überarbeitet werden, auch in dem Sinne, dass der innere Zusammenhang dieses Sakramentes mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte; daher sei es passend, dass dem Empfang des Sakramentes eine Erneuerung der Taufversprechen vorausgehe. Die Firmung könne innerhalb der Messe, aber auch in einer anderen eigenständigen Feier gespendet werden. Der nach diesen Anweisungen bearbeitete römische Modellritus „Ordo confirmationis“ erschien mit einer eigenen Apostolischen Konstitution 1971, zwei Jahre darauf „Die Feier der Firmung“.

3. Die heutige Gestalt der Firmung⁷

Das Feier der Firmung wird innerhalb eines Wortgottesdienstes oder einer Messfeier begangen. Diese werden eröffnet wie gewöhnlich, natürlich mit einem Bezug zur Feier des Firmsakramentes. Wenn es auch in den Rubriken nicht vorgesehen ist, dürfte es bei einer überschaubaren Zahl an Firmlingen durchaus möglich sein, dass die Firmlinge am Einzug des Bischofs und der Dienste teilnehmen. Der Wortgottesdienst wird mit seinen Lesungen auf den Anlass der Feier ausgerichtet sein. Das Lektionar bietet alttestamentliche und neutestamentliche Lesungen sowie Evangelien für diesen Anlass an.⁸ Nach dem Evangelium, noch vor der Homilie, werden die Firmlinge dem Bischof vorgestellt oder diese stellen sich selber vor. In der Homilie führt der Bischof die Firmlinge, ihre Eltern und Paten zu einem tieferen Verständnis der Firmung. Am Ende leitet der Prediger zum „Taufbekenntnis“ der Firmlinge über, in dem diese sich das Bekenntnis des Glaubens, das andere – Eltern, Paten, die Gemeinde – bei ihrer Taufe abgelegt haben, sich nun persönlich zu eigen machen. Das Taufbekenntnis besteht aus einer eingliedrigen Absage und der dreifachen Glaubensfrage, die in der längeren Form auf vier Fragen ausgeweitet ist.

⁶ Vgl. SC 71.

⁷ Vgl. zum Folgenden: Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.] 1973, 29–42.

⁸ Vgl. ebd. 43–63. Dort findet man 5 alttestamentliche, 12 neutestamentliche und 12 Evangelientexte.

Die „Spendung der Firmung“ beginnt mit einer Gebetseinladung und einem stillen Gebet der Gemeinde für die Firmlinge. Dann spricht der Bischof unter „Ausbreitung der Hände“ über die Firmlinge ein Gebet. Dessen anamnetischer Teil erinnert an die Taufe und ihre Wirkungen, während in der folgenden Epiklese die sieben Gaben des Geistes erbeten werden. In den Vorbemerkungen wird gesagt, dass diese Handausstreckung nicht zum Wesen der Firmung, aber doch zu ihrer Vollgestalt gehöre.⁹ Danach folgt als Kerngeschehen die „Chrisamsalbung“. Bei einer großen Anzahl von Firmlingen können Priester zur Spendung der Salbung hinzugezogen werden. Der Bischof überreicht ihnen dazu die vorgesehenen Gefäße mit Chrisam. Der einzelne Firmling tritt vor den Bischof, nennt seinen Vornamen, oder Eltern und Paten nennen ihn, damit der Bischof den Firmling persönlich ansprechen kann. Vor der Salbung tauchen die Spender den rechten Daumen in den Chrisam und zeichnen damit auf die Stirn des Firmlings ein Kreuz. Dabei spricht der Spender: „N., sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.“ Auf das „Amen“ des Gefirmten schließt der Zelebrant unmittelbar den Friedensgruß an. Auf den Anlass der Firmung bezogene Fürbitten der Gemeinde schließen den einfachen Ritus ab.

Bei einer folgenden Eucharistiefeier können Neugefirmte beim Herbeibringen der Gaben mitwirken, es wird ihrer im Hochgebet I–III an entsprechender Stelle gedacht und sie können mit ihren Eltern, Paten und Firmkatecheten unter beiden Gestalten kommunizieren. Ein trinitarisch aufgebauter „Feierlicher Schlussegens“ oder ein unter Ausbreitung der Hände vollzogenes Gebet beschließen die Messfeier oder den Wortgottesdienst.

Es darf daran erinnert werden, dass der früher mit dem Friedensgruß vollzogene leichte Backenstreich abgeschafft worden ist, weil er wohl ein eindrückliches Erinnerungszeichen an den Empfang der Firmung war, aber kein Ritterschlag oder Ähnliches. Die frühere Begleitformel zur Chrisamsalbung „N., Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti“¹⁰ wurde durch die oben zitierte neue ersetzt. Sie ist, wie Paul VI. in der Apostolischen Konstitution sagt, eine „alte Formel des byzantinischen Ritus“. In ihr werde die Gabe des Hl. Geistes ausgedrückt und sie erinnere an die Sendung des Geistes am Pfingstfest.¹¹ Eine Besonderheit dieses Ritus von 1973 besteht darin, dass die in der Apostolischen Konstitution als wesentlich bezeichnete Handauflegung bei der Salbung weder in den Rubriken noch in der Zwischenüberschrift erwähnt wird.¹²

4. Ein Vorschlag zur Anreicherung der Firmfeier

Vergleicht man die erneuerte Feier der Kindertaufe und der Firmung miteinander, fällt auf, dass es bei der Firmung kein Gegenstück zum „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ gibt. Das Chrisam wird ja bekanntermaßen an einem Tag der Karwoche in der Domkirche geweiht, und nicht innerhalb der Feier der Firmung. Schaut man sich die entsprechenden Texte im Pontifikale¹³ an, findet man dort zwei anamnetisch-epikletische

⁹ Vgl. ebd. 19, Nr. 4.

¹⁰ N. Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heiles, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

¹¹ Vgl. ebd. 16.

¹² Vgl. ebd. 16f. mit 34; *Ordo confirmationis*. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 18: „quae fit manus impositione“ mit 26, Nr. 27.

¹³ Vgl. *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

Weihegebete für den Chrisam, in denen die Theologie der Firmung heilsgeschichtlich gut entfaltet wird. Leider gibt es in der Liturgiekonstitution keinen Auftrag wie bei der Taufe, das Weihegebet in die Feier selbst einzufügen. Die beiden Weihegebete des Pontifikale wären eine echte Bereicherung des etwas dürftigen Firmritus. Gegen eine Einfügung des Weihegebetes scheint die Bedeutung der Chrisamweihe auf der Ebene der Ortskirche zu sprechen, die den Bischof als Hohenpriester seiner Diözese herausstellt. Aber diese Schwierigkeit lässt sich lösen.

„Die Feier der Kindertaufe“ sieht in der Osterzeit die Verwendung des in der Osternacht gesegneten Taufwassers vor, während der übrigen Zeit aber soll das Taufwasser in jeder Tauffeier geweiht werden. Das zweite und das dritte von den vier Taufwasserweihegebeten sind so formuliert, dass sie sowohl als Weihegebet wie als Erinnerungsgebet an die Weihe verwendet werden können. Nach diesem Modell könnte man auch mit dem Weihegebet des Chrisam verfahren. Dabei soll der Bischof, im Normalfall der Ortsbischof allein die Vollmacht zur Weihe des Chrisam behalten und durch die traditionelle Feier der Ölweihen in der Karwoche für das ganze Bistum ausüben. Alle anderen außerordentlichen Spender würden ein Erinnerungsgebet an die Weihe des Chrisam sprechen, das man analog zur Kindertaufe „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Chrisam“ nennen könnte. Im Folgenden möchte ich einen Vorschlag für ein solches Gebet unterbreiten, der auf der Grundlage des kürzeren der beiden Weihegebete des Chrisam im Pontifikale formuliert ist. Dieses hat folgenden Wortlaut¹⁴:

„Allmächtiger Gott und Vater,
wir danken dir für deine grenzenlose Güte,
denn in heiligen Zeichen schenkst du uns Leben und Gnade.
Im Alten Bund schon war das Salböl ein Zeichen der Heiligung;
mit ihm salbtest du Propheten, Priester und Könige.
Als aber die Fülle der Zeit gekommen war,
hast du das Zeichen der Salbung einzigartig erfüllt
in deinem geliebten Sohn Jesus Christus.
Nach seiner Taufe im Jordan hast du ihn gesalbt mit Heiligem Geiste.
Durch seinen Tod und seine Auferstehung hat er uns Menschen erlöst.
Er hat die Kirche gegründet
und sie ausgestattet mit himmlischen Gaben.
Er hat sie erfüllt mit dem Heiligen Geist,
um durch sie die Erlösung der Welt zu vollenden.
Seitdem beschenkst du deine Söhne und Töchter im Zeichen des Chrisams
mit dem Reichtum deiner Gaben.
Du gibst ihnen im Bad der Taufe das neue Leben
und stärkst sie durch die Salbung des Geistes.
Du machst sie Christus ähnlich, deinem Gesalbten,
und lässt sie teilhaben an seiner Sendung als Prophet, als Priester und König.
*Der Bischof und alle Konzelebranten halten bis zum Ende des Weihegebetes beide Hände zu den
Chrisamgefäßen hin ausgestreckt.*
Dich bitten wir, Herr unser Gott:
wirke in unsrer Mitte dein Heil
und mache diese duftende Mischung aus Balsam und Öl
für uns zu einem wirksamen Zeichen deines + Segens.

Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Trier 1994, 169–191.

¹⁴ Vgl. ebd. 190f.

Gieße die Gaben des Heiligen Geistes aus über unsere Brüder und Schwestern,
die wir mit diesem Chrisam salben.

Heilige alles, was wir mit diesem Öle bezeichnen,
damit es in der Kraft deines Geistes zum Zeichen des Heiles wird.

Vor allem aber gib, dass deine Kirche im Zeichen des Chrisams wachse
bis zur Vollgestalt Christi.

Dann wirst du, Vater, im unvergänglichen Licht allen alles sein
mit deinem Sohn Jesus Christus,

in der Einheit des Heiligen Geistes in alle Ewigkeit.

Alle: Amen.

Als Vorbild für die Umformung dieses Gebetes zu einem „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Chrisam“ können die Gebete II und III der Feier der Kindertaufe¹⁵ dienen. Denn in ihnen wird das Taufwasser nicht geweiht, sondern mit Lobpreis an die Weihe des Taufwassers in der Osternacht erinnert. So soll hier ein Gebet geformt werden, das an die Weihe des Chrisam mit Lobpreis erinnert.

Der Firmspender könnte es einleiten mit etwa folgenden Worten:

Wie bei der Taufe die Waschung mit Wasser, so stellt bei der Firmung die Salbung mit Chrisam unter Handauflegung die Haupthandlung dar. Chrisam ist eine duftende Mischung aus Balsam und Öl. Unser Bischof N. hat (Ich habe) es in der Karwoche im Hohen Dom feierlich geweiht. Daran erinnert der folgende Lobpreis, in den wir dreimal mit „wir preisen dich“ einstimmen.

Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Chrisam

Wir preisen dich, Gott, allmächtiger Vater;
denn du hast schon im Alten Bund das Salböl
zum Zeichen der Heiligung von Propheten,
Priestern und Königen gemacht.

Wir loben dich.

Alle: Wir preisen dich.

Wir preisen dich, Gott, allmächtiger Vater,
denn du hast deinen Sohn Jesus Christus
bei seiner Taufe im Jordan mit dem Heiligen Geist gesalbt.

Wir loben dich.

Alle: Wir preisen dich.

Nach dem Tod und der Auferstehung deines Sohnes
hast du die Kirche gegründet
und mit dem Heiligem Geist beschenkt.

Wir loben dich.

Alle: Wir preisen dich.

Gütiger Gott, schenke unseren Firmlingen durch dieses im Hohen Dom geweihte Chrisam den Reichtum deiner Gaben. Gib ihnen Anteil an der Sendung deines Sohnes als Prophet, Priester und König. Lasse deine Kirche im Zeichen des Chrisams wachsen bis zur Vollgestalt Jesu Christi. Dann wirst du, Vater, im unvergänglichen Licht allen alles sein mit deinem Sohn Jesus Christus, in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

Alle: Amen.

¹⁵ Vgl. Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischof von Luxemburg, Einsiedeln [u. a.] 1971, 62–64.

Dieses Gebet wäre analog dem Taufwasserweihegebet als erstes Element unter der „Spendung der Firmung“ einzuordnen. Es würde von allen Zelebranten der Firmung gesprochen, auch vom Ortsbischof, wenn er nicht ausnahmsweise das Chrisam in der Feier der Firmung selber weihen würde. Die Gebetseinladung und das Gebet um die Gaben des Heiligen Geistes würden sich nahtlos und ohne Probleme an dieses Element anfügen. Inhaltliche Überschneidungen wurden bewusst vermieden. Nicht angewendet werden sollte ein solcher „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Chrisam“ in der Feier der Osternacht, wenn alle drei Sakramente des Christwerdens Taufe, Firmung und Erstkommunion begangen werden. Denn dann käme es zu starken Überschneidungen mit dem großen Weihegebet des Taufwassers. Der Vorschlag beschränkt sich also auf die Fälle, wo die Feier der Firmung nicht mit der Feier der Taufe verbunden ist.

5. Weiteres Vorgehen

Da es sich bei meinem Vorschlag um eine Veränderung der römischen Liturgie handelt, muss letztlich auch die Zustimmung der römischen Zentralbehörde erwirkt werden. Dies müsste durch die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgiekommissionen im deutschen Sprachbereich (= IAG) den Bischofskonferenzen vorgelegt, von diesen beschlossen und als Antrag an die Gottesdienstkongregation gehen. Ehe es so weit kommt, braucht es eine Diskussion unter den Fachleuten der Liturgiewissenschaft, den Zelebranten des Firm sakramentes und betroffenen Jugendlichen. Ziel ist es, die Gestalt der Firmung theologisch anzureichern, wenn sie als eigenständiges Sakrament gefeiert wird.

Die Situation für eine Diskussion ist gegenwärtig günstig, da ein Auftrag der Bischofskonferenzen an die IAG zur Überarbeitung der „Feier der Firmung“ noch nicht ergangen, aber in näherer Zukunft zu erwarten ist. Denn manche der nachkonziliaren Liturgiebücher wie die Feier der Trauung, die Feier der Krankensakramente und das Pontifikale liegen bereits in einer zweiten überarbeiteten Form vor, andere wie die Feier der Kindertaufe und das Messbuch sind in Vorbereitung. Da wird eines Tages auch die Feier der Firmung in den Blick kommen. Für diese offizielle Revision soll der hier vorgelegte Vorschlag einen kleinen Beitrag darstellen.

Manfred Hauke, Lugano

Das spezifische Profil der Firmung zwischen Taufe und Eucharistie

1. Die innere Einheit der christlichen Initiation gemäß dem Zweiten Vatikanum

Die Firmung ist von den beiden anderen Sakramenten der christlichen Initiation, der Taufe und der Eucharistie, verschieden. Aber worin genau liegt ihr Spezifikum?¹ In der systematischen Reflexion finden wir oft weit auseinander liegende Antworten auf diese Frage, vor allem bezüglich des Verhältnisses von Taufe und Firmung. „Die Dogmatik hat ihre Nöte, wenn sie das die Firmung von der Taufe Unterscheidende zur Sprache bringen soll“². Die Beziehung zwischen Firmung und Eucharistie ist weniger umstritten, zumindest was die dogmatische Reflexion angeht, wird aber nur selten bedacht. Dies zeigt sich vor allem bei der Frage nach dem angemessenen Firmalter.³

Für die Verhältnisbestimmung des Firmsakramentes zur Taufe und zur Eucharistie sind grundlegend die Motive, die auf dem Zweiten Vatikanum zu den einschlägigen Aussagen der Liturgiekonstitution geführt haben:

„Der Firmritus soll überarbeitet werden, auch in dem Sinne, dass der innere Zusammenhang dieses Sakramentes mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte; daher ist es passend, dass dem Empfang des Sakramentes eine Erneuerung der Taufversprechen vorausgeht.

Die Firmung kann, wo es angezeigt scheint, innerhalb der Messe gespendet werden [. . .].“⁴

Die konziliaren Weisungen, die im erneuerten Firmritus verwirklicht wurden, sind herausgewachsen aus der Kenntnis der Liturgiegeschichte und der Beschäftigung mit der frühen Kirche. In dieser Perspektive erscheinen Taufe, Firmung und Eucharistie nicht einfachhin nur als drei unterschiedliche sakramentale Akte, sondern werden umfasst von der gemeinsamen Klammer der „christlichen Initiation“. Zur Geltung kommt dabei die Rückbindung der Firmung an ihr Fundament in der Taufe (darum die Erneuerung des Taufversprechens), aber auch die innige Verbindung mit der Eucharistie. Dabei erscheint die Firmung nicht als Abschluss der Eingliederung in die Kirche, sondern als eine wichtige Durchgangsstufe, die auf die Eucharistie hingeordnet ist. Dies zeigt sich besonders im Priesterdekret: „die schon Getauften und Gefirmten [werden] durch den Empfang der Eucharistie ganz dem Leib Christi eingegliedert“⁵.

¹ Vgl. dazu M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*. Paderborn 1999, v. a. 287–342; DERS., *La relazione fra Confermazione ed Eucaristia come problema teologico e pastorale*. In: *Rivista teologica di Lugano* 3 (1998) 645–658. Für die Einordnung der Firmung in den Kontext der Initiation ist wichtig P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*. Milano 1999. Caspani betont die sakramentale Prägung der christlichen Initiation und integriert darin auch die katechumenale Dimension. Ähnlich bereits P.-M. GY, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*. In: *MD* 132 (1977) 33–54 (= DERS., *La liturgie dans l'histoire*. Paris 1990, 17–39).

² K. LEHMANN, *Zum Schriftzeugnis für die Firmung*. In: *IKaZ* 11 (1982) 434–440, hier 438.

³ Dazu HAUKE, *Die Firmung* (s. Anm. 1) 348–379.

⁴ SC 71.

2. Die Beziehung von Taufe und Firmung

2.1 Der Ausgangspunkt: Eigenständigkeit und innige Verbindung der beiden Sakramente

In der frühen Kirche gehört das „Embryonalstadium“ der heutigen Firmung zum Gesamtvorgang der Eingliederung in Christus, die als „Taufe“ benannt wird.⁶ Die Wiedergeburt zum neuen Leben erscheint als zusammenhängender Prozess, der neben dem Wasserbad auch von anderen Riten getragen wird. Innerhalb dieses Gesamtvorgangs „Taufe“ gewinnt jedoch die Handauflegung bzw. Salbung ein besonderes Profil, bis sie im Westen seit dem 4. Jh. regelmäßig auch äußerlich vom Taufritus getrennt und dem Bischof vorbehalten wird.

Die Trennbarkeit von Taufbad und geistvermittelnder Handauflegung zeigt sich bereits in der Apostelgeschichte (Apg 8,14–17; 19,1–7) und wird bestätigt vom Zeugnis des Hebräerbriefes, wonach „Taufen und Handauflegung“ zum „Fundament“ des Christseins gehören (Hebr 6,2).⁷ In der Apostelgeschichte meint „Taufe“ die mit der apostolischen Handauflegung verbundene Taufe (Apg 19,5f; dies scheint die Regel zu sein) oder (im Ausnahmefall) die von der sichtbar sich artikulierenden Geistmitteilung abgehobene Taufe (Apg 8).

Dieser differenzierte Befund ist für die systematische Verhältnisbestimmung von Taufe und Firmung wichtig: einerseits zeigt sich hierin die abtrennbare Eigenständigkeit des Ritus, der auf besondere Weise mit dem Kommen des Heiligen Geistes verbunden wird; andererseits weisen gerade die biblischen und altkirchlichen Zeugnisse auf das enge Band zwischen Firmung und Taufe, eine Verbindung, die nur in Ausnahmefällen eine getrennte Spendung vorsieht. Dieser innige Zusammenhang wird in der heutigen liturgischen Praxis des römischen Ritus besonders deutlich bei der Initiation von Erwachsenen und Kindern im Schulalter: der Priester kann von Rechts wegen bei der Taufe auch die Firmung (und Erstkommunion) spenden.⁸ Im byzantinischen Ritus wird ohnehin die Firmsalbung regelmäßig mit der Tauffeier verbunden.⁹

2.2 Ein zweifaches Kommen des Heiligen Geistes

Eine erste wichtige systematische Frage betrifft die „Gabe des Heiligen Geistes“. Abzuwehren sind hier extreme Lösungen, wie sie exemplarisch zum Zuge kommen in den 40er und 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bei den anglikanischen Theologen Gregory Dix und Geoffrey H. Lampe.¹⁰ Ausgehend von Tertullian und Cyprian, weist Dix dem Wasserbad allein die Sündenvergebung zu, der Firmung aber die positive Heiligung, vor allem die Spendung des Heiligen Geistes. Taufe und Firmung, Wassertaufe und Geisttaufe,

⁵ PO 5. Zur Behandlung der Firmung auf dem Zweiten Vatikanum vgl. J. ZERNDL, Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Paderborn 1986 (KKTS 49); HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 204–213.

⁶ Zum patristischen Befund vgl. B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg 1989 (GDK 7/1) 35–95. 191–204; HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 52–151.

⁷ Vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 26–40.

⁸ Vgl. Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Freiburg i. Br. [u. a.] 1973, Vorbemerkungen, Nr. 17 (S. 22f); HAUKE, ebd. 389f; P.-M. GY, De leeftijd voor het vormsel in de traditie van de Latijnse kerk en volgens de huidige liturgische wetgeving. In: TLi 83 (1999) 330–335.

⁹ Vgl. CCEO, can. 695 § 1: die Firmung ist „möglichst bald“ nach der Taufe und die Eucharistie „möglichst bald“ nach Taufe und Firmung zu spenden.

¹⁰ Vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 202–204; CASPANI (s. Anm. 1) 641–650.

dürften nicht auseinandergerissen werden, wie das in der westlichen Tradition leider geschehen sei. Als den großen Sündenfall der Firmtheologie sieht der anglikanische Benediktiner das lateinische Mittelalter, das den zentralen Inhalt des Initiationsritus auf die vorbereitende Handlung der Wassertaufe übertragen und die Firmung zu einer bloßen Vermehrung der Gnade degradiert habe.

Eine exklusive Zuweisung der Geistmitteilung an den Firmritus wird dagegen zurückgewiesen durch Lampe, der auf die Väterstellen hinweisen kann, die auch das Wasserbad der Taufe mit der Geistmitteilung verbinden. Diese Traditionslinie ist schon vorgeprägt im Johannesevangelium, worin das Wasser der Taufe als wirkmächtiges Sinnbild des Heiligen Geistes erscheint.¹¹ Dix hingegen kann sich auf das (unzureichend gedeutete) Zeugnis der Apostelgeschichte berufen, wonach „Taufe“ und „Geistmitteilung“ unterschieden werden. Während nach Dix alleine die Firmung den Heiligen Geist mitteilt, beschränkt Lampe die erneuernde Wirkung des Gottesgeistes auf die Taufe. Die Firmung ratifiziert nach Lampe nur die Verpflichtungen des Taufversprechens und stellt die Wohltaten der Taufe ins volle Bewusstsein. Auf diese Weise würden die Mängel der (ohne die Einwilligung des Täuflings gespendeten) Kindertaufe in etwa behoben.

Die extreme Deutung von Dix ist typisch für eine Auslegungsrichtung, die bestimmte Zeugnisse des Altertums isoliert und das christliche Mittelalter, vor allem die Scholastik, als Abfall vom reinen Zeugnis des Ursprungs ansieht. Diese Tendenz würdigt nicht hinreichend die Tatsache, dass erst die getrennte Spendung von Taufe und Firmung einen Reflexionsschub bringen konnte, der die in der Sache begründeten Ansätze (insbesondere die prinzipielle Trennbarkeit von Taufbad und geistvermittelnder Handauflegung) gedanklich vertieft hat. Diese Reflexion zeigt sich auf besonders wirksame Weise in der südgallischen Pfingstpredigt *Advertamus*, die gewöhnlich Bischof Faustus v. Riez zugeschrieben wird (5. Jh.):

„Was den einzelnen zu firmenden Neuerleuchtenden die Handauflegung mitteilt, das hat damals [zu Pfingsten] die Herabkunft des Heiligen Geistes auf das Volk der Gläubigen für alle gegeben [. . .]. Der Heilige Geist stieg in heilbringendem Kommen auf die Wasser der Taufe herab; im Taufbrunnen gibt er die Fülle zur Unschuld [*plenitudinem ad innocentiam*]; in der Firmung verleiht er das Wachstum zur Gnade [*in confirmatione augmentum praestat ad gratiam*] [. . .]. In der Taufe werden wir zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe werden wir gefestigt zum Kampfe; in der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gestärkt“¹².

Im Gegensatz zu den geschilderten kurzschlüssigen Lösungen des 20. Jh. unterscheidet die gallische Pfingstpredigt ein zweifaches Kommen des Heiligen Geistes: bei der Taufe zur geistlichen Wiedergeburt und Sündenvergebung und bei der Firmung zur Stärkung im geistlichen Kampf. Ähnlich äußert sich später, mit einem ebenso weitreichenden Einfluss, der karolingische Theologe Rhabanus Maurus: der Heilige Geist kommt herab bei der Taufe, um den Christen zum Tempel Gottes zu weihen, während er bei der Firmung mit seiner siebenfältigen Gabe die Kraft gibt, den Namen Christi freimütig zu bekennen. Diese doppelte Wirkung entspricht der zweifachen Sendung des Geistes im Neuen Testament: durch den auferstandenen Herrn, der den Jüngern den Geist zur Sündenvergebung mitteilt (Joh 20,21), und vom Himmel her zum Pfingstfest.¹³ In der missionarisch aktiven Karolingerzeit wird das lukianische Motiv des Glaubenszeugnisses kraft des Heiligen Geistes neu entdeckt.

¹¹ Vgl. Joh 3,5; 4,10–14; 7,37–39; 19,34.

¹² Eusebius „Gallicanus“, Hom. 29,1,3 (CChr.SL 101, 337f). Dazu HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 152–156.

¹³ De inst. cler. I,30 (PL 107, 314); vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 156f.291f.

Neben der aszetischen Ausrichtung der gallischen Pfingstpredigt („Kampf“) wird das missionarische Thema („Zeugnis“) ein wichtiger Bestandteil der abendländischen Firmtheologie.

Den klassischen Zeugnissen vom zweifachen Kommen des Heiligen Geistes in Taufe und Firmung schließt sich im 20. Jh. der anglikanische Theologe L. S. Thornton an, der damit die extremen Lösungen von Dix und Lampe überwindet. Die Geistmitteilung bei der Taufe bewirkt die Sündenvergebung, während sie bei der Firmung zum Zeugnis stärkt. Die Firmung als Vollendung der Taufe steht so in einem ähnlichen Bezug wie Pfingsten zum Osterfest.¹⁴ Dieser Linie folgen auch zahlreiche katholische Theologen, z. B. Yves Congar:

„Es liegt nur eine analoge Beziehung vor, die aber eine gewisse Struktur betrifft. Es handelt sich um ein Verhältnis, das den christologischen und den pneumatologischen Aspekt zu einem einzigen Mysterium verbindet [. . .]. Pfingsten ist der fünfzigste Tag des Osterfestes, dessen Fülle und Vollendung. Die Taufe gleicht uns dem Tod und der Auferstehung Jesu an (Röm 6,3–11); die Firmung besagt Leben aus der Osterfrucht, der Geistsendung durch den Herrn“.¹⁵

Congar beruft sich auch auf die Analogie zum zweifachen Kommen des Geistes im Leben Jesu: bei der Menschwerdung und zum messianischen Dienst bei der Taufe am Jordan.¹⁶ Immerhin lässt sich schon im lukanischen Geschichtswerk eine Parallele aufweisen zwischen der Taufe Jesu und dem Pfingstfest. Beidemale geschieht eine besondere Sendung des Heiligen Geistes, die hingeordnet ist auf das Wirken in der Öffentlichkeit. Dieses lukianische Motiv ist wirksam in der westlichen Firmtheologie, die als Wirkung der Firmung besonders das geistgewirkte Glaubenszeugnis betont. Der Bezug zwischen Firmung und Pfingstfest ist auch lehramtlich rezipiert: Papst Paul VI. betont in der Apostolischen Konstitution zum erneuerten Firmritus, dass das Firmsakrament „die Pfingstgnade in der Kirche auf eine gewisse Weise fort dauern“ lässt.¹⁷

2.3 Die Firmung als „Stärkung“ und „Vollendung“ der Taufgnade.

Komplementäre Bestimmungen in Ost und West

Die Differenzierung der Wirkung von Taufe und Firmung ist stark ausgeprägt im Westen. Gleichwohl ist ein spezifisches Profil des Firmsakramentes auch dem Osten nicht fremd, der die besondere Rolle der Myronsalbung betont.¹⁸ Typisch sind die Katechesen des Cyrill von Jerusalem und die Deutungen des Pseudo-Dionysius. Die Salbung (auf der Stirn) wird bei Cyrill mit dem Gehalt des „Siegels“ verbunden¹⁹, während Pseudo-Dionysius die vollendende Wirkung des hl. Myrons hervorhebt. Dabei klingt an die von Basilius herausgestellte Pneumatologie: der Heilige Geist, in dem das dreifaltige Leben Gottes zur Fülle gelangt, wirkt bei der Schöpfung und Heiligung die Vollendung.²⁰ Dieser Gedanke ist wichtig für die systematische Vertiefung der Firmtheologie: die von der östlichen Theologie betonte vollendende Wirkung der Myronsalbung entspricht dem Proprium des Heiligen Geistes, der in seinem Wirken nach außen als „vollendende Ursache“ erscheint.

„Siegel“ und „Salbung“ sind im Neuen Testament Sinnbilder des Gottesgeistes, die später in sichtbare Vollzüge umgesetzt und mit dem biblischen Ausgangspunkt, der Handaufle-

¹⁴ Vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 204.291f; CASPANI (s. Anm. 1) 650–656.

¹⁵ Y. CONGAR, Der Heilige Geist. Freiburg i. Br. 1982, 456f.

¹⁶ Ebd. 461.

¹⁷ Die Feier der Firmung (s. Anm. 8) 13. Vgl. KKK (= Katechismus der Kath. Kirche), Nr. 1288.

¹⁸ Zu den östlichen Zeugnissen der Väterzeit vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 114–146.

¹⁹ Vgl. ebd. 121f.

²⁰ Vgl. ebd. 123f.

gung, verbunden werden. Aus der östlichen Tradition stammt die Begleitformel zur Myronsalbung: „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes“. Als „Herrensiegel“ (*signaculum dominicum*), das den Getauften „vollendet“, erscheint die mit der Geistgabe verbundene Stirnbezeichnung schon bei Cyprian.²¹ Auch die typisch westliche Bezeichnung *confirmatio*, „Stärkung“, greift zurück auf die Pneumatologie des Neuen Testaments: bereits Ambrosius nimmt Bezug auf die „Stärkung“ durch den Heiligen Geist (2 Kor 1,21).²² Der Gedanke an die „Stärkung“ durch den Heiligen Geist begegnet aber auch im östlichen Kontext bis hin zum byzantinischen Ritus der Gegenwart. Gleichermaßen in Ost und West ist vertreten die Verbindung der Firmsalbung mit dem Gedanken der Vollendung bzw. Vervollkommenung.²³ Dieser Sprachregelung der Väterzeit liegt die Einsicht zugrunde, dass nach der Taufe eine besondere Mitteilung des Heiligen Geistes erfolgt. Der äußeren Salbung und Besiegelung entspricht dabei eine innere Wirkung im Getauften, die sich ableitet von der Geistsalbung Jesu Christi.

Der Sinngehalt der Stärkung und Vollendung berührt sich mit dem der Fülle. Dieser Gedanke stützt sich nicht zuletzt auf die Aufzählung der sieben Gaben des Heiligen Geistes in der Firmepiklese der westlichen Kirche seit dem 4. Jh. „Sieben“ ist die Zahl der Ganzheit, Fülle und Vollkommenheit. Thomas von Aquin kann darum die Firmung auch als „das Sakrament der Gnadenfülle“ bezeichnen.²⁴

„Fülle“ und „Vollendung“ darf dabei nicht nur als quantitative Vermehrung der heiligmachenden Gnade verstanden werden, sondern als besondere Gnadenwirkung, die einer innigeren Christusähnlichkeit im sakramentalen Prägemaß zugemessen ist. In diesen Zusammenhang ist dann auch der thomasische Begriff des „geistlichen Vollalters“ einzuordnen (*aetas perfecta*). Thomas von Aquin vergleicht das „Vollalter“ der Firmung mit der Zeit, wo der junge Mensch aus der Selbstbezogenheit stärker heraustritt und beginnt, seine Handlungen auf andere Menschen auszurichten. Diese Analogie hat im 20. Jh. zu der missglückten Sprachregelung geführt, die Firmung als christliche „Jugendweihe“ zu kennzeichnen.²⁵ Das „geistliche Vollalter“ bezieht sich aber bei Thomas selbst „zunächst nur auf den Zustand der Begnadung einer Menschenseele, auf den Vollkommenheitsgrad ihrer Verbindung mit Christus und den Reichtum der ihr geschenkten übernatürlichen Kräfte“.²⁶ Das

²¹ Ep. 73,9 (CSEL 3/2, 784f).

²² De mysteriis 7,42 (FC 3, 236); vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 73f.

²³ Vgl. HAUKE, ebd. 150f.

²⁴ STh III q. 72 a. 1 ad 2. Vgl. HAUKE, ebd. 318f.

²⁵ Dazu HAUKE, ebd. 330–333. Zum gescheiterten Versuch Papst Pauls VI., die Firmung als *sacramento dell'adolescenza* zu präsentieren, vgl. ebd. 214–216; CASPANI (s. Anm. 1) 822–825; GY (s. Anm. 8) 334.

²⁶ A. ADAM, Firmung und Seelsorge. Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung. Düsseldorf 1959, 80. Vgl. DERS., Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1958 (FThSt 73) (vgl. Index). Eine solche theologische (und nicht psychologische) Bestimmung der *aetas perfecta* verdient keine Zurückweisung: gegen P.-M. GY, Bulletin de liturgie. In: RSPTh 85 (2001) 567–614, hier 572. Thomas korrigiert dabei eine Formulierung des *Decretum Gratianum* (III, d. 5., c. 6: ed. Friedberg I 1414), welche die *perfecta aetas* noch als Altersangabe deutete: vgl. GY (s. Anm. 8) 332.335. Die thomasische Formel erfüllt im übrigen bereits das Desiderat, für die Beschreibung der Firmwirkung nicht nur „komparative“ Beschreibungen (im Vergleich zur Taufe) zu gebrauchen (dies fordert die Rezension von W. HAUNERLAND in: ThPQ 148 [2000] 103). Allerdings kann systematisch nicht davon abgesehen werden, daß sich die Wirkung der Firmung engstens an die der Taufe anlehnt.

„Vollalter“ meint keine juristische oder psychologische Vollkommenheit, sondern eine sakramental-gnadenhafte Vollendung, die in der seinshaften Christusförmigkeit verankert ist.

Die formale Bestimmung, die Firmung vollende die Wirkung der Taufe, beinhaltet auch die Kräftigung zum Zeugnis. Allerdings darf die Geistwirkung nicht auf die Sendung zum Glaubenszeugnis verkürzt werden, wie in einigen Vorschlägen des 20. Jh., in denen die Firmung als das Sakrament des Laienapostolates, der Katholischen Aktion oder der prophetischen Berufung vorgestellt wurde. Das Sakrament stärkt nicht nur für die apostolische Wirksamkeit nach außen, sondern vermittelt zugleich die Fülle der messianischen Geistesgabe, die das Innere, das Herz des Menschen verwandelt. Gegenüber einer Vernachlässigung der inneren Heiligung sind zu betonen „Heiligkeit und Zeugniskraft als sich gegenseitig bedingende Momente von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, von innerem Sein und Wirken nach außen“²⁷.

Die Firmung in ihrem Verhältnis zur Taufe erscheint demnach als Stärkung der Taufgnade, als Fülle der messianischen Geistesgabe und als Vollendung der sakramentalen Gleichformung mit Christus in der Gemeinschaft der Kirche. In heilsgeschichtlicher Perspektive lässt sich Firmung als sakramentale Aktualisierung des Pfingstereignisses darstellen, während die Taufe eher das Kommen des Geistes am Osterfest widerspiegelt. Die Taufe nimmt den Getauften hinein in die österlichen Heilsereignisse von Tod und Auferstehung Jesu, die in der Firmung vollendet werden durch die Sendung des Heiligen Geistes in Fülle. Wie der Heilige Geist den „Kreislauf“ des dreifaltigen Lebens vollendet, so schenkt die Firmung die vollständige „Struktur“ des Christseins.

3. Das Verhältnis von Firmung und Eucharistie

3.1 Geschichtliche Grundlagen

Wenn die Firmung als Vollendung der Taufgnade dargestellt wird, sollte nicht die Vollendung der Initiationssakramente von Taufe und Firmung in der Eucharistie vergessen werden. Dieses Anliegen des Konzils wird deutlich betont in den Vorbemerkungen zum neuen Firmritus:

„Die Firmung wird in der Regel innerhalb der Messe gespendet; so wird der grundlegende Zusammenhang dieses Sakramentes mit der gesamten christlichen Initiation deutlicher, die in der Teilhabe an Leib und Blut Christi zu ihrem Höhepunkt kommt. Daher nehmen die Gefirmten an der Eucharistie teil, durch die sie vollends in die Kirche eingefügt werden“²⁸.

Die Vollendung der christlichen Initiation durch die Eucharistie zeigt sich mit aller Deutlichkeit schon in der christlichen Frühzeit. Taufe, Firmung und erste Teilhabe an der Eucharistie geschehen in aller Regel in derselben Feier unter Leitung des Bischofs. Im christlichen Osten wird diese Reihenfolge beibehalten in der Initiationsfeier unter Leitung des Presbyters. Die westliche Praxis, den die Taufgnade vollendenden Firmritus dem Bischof vorzubehalten, führt dagegen zu einer zeitlichen Trennung der sakramentalen Initiation. Man wartet mit der Firmung bis zur nächstmöglichen Begegnung mit dem Bischof. Schon unmittelbar nach der Taufe wird den Kindern aber bereits die Eucharistie gespendet, normalerweise unter der Gestalt des Weines.²⁹ Die Praxis, die Eucharistie vor der Firmung zu

²⁷ H. B. MEYER, *Aus Wasser und Geist. Das Sakrament der Taufe und der Firmung*. Aschaffenburg 1969 (CiW VII,3a/b) 155.

²⁸ Die Feier der Firmung (s. Anm. 8), Vorbemerkungen, Nr. 22 (S. 24).

²⁹ Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 6) 237–245.

spenden, findet sich also bereits im ersten Jahrtausend. Diese Situation ändert sich im Hochmittelalter: analog zur Bestimmung des IV. Laterankonzils (1215), das die Pflicht zur jährlichen Beichte einschärft und die Osterkommunion mit den Unterscheidungsjahren beginnen lässt (DH 812), wird nach und nach für die Firmung ein Mindestalter von 7 Jahren gefordert. Diese Bestimmung gilt (für den lateinischen Ritus) bis heute, wenn nicht Todesgefahr vorliegt (in diesem Fall sind auch getaufte Säuglinge zu firmen).³⁰

Im christlichen Altertum finden wir noch keine systematische Reflexion über das Verhältnis von Firmung und Eucharistie. Deutlich ist aber die innere Ausrichtung der Taufe (und der damit engstens verbundenen Firmung) auf die eucharistische Gemeinschaft mit Christus. Die theologische Vertiefung³¹ setzt ein mit der Deutung des Herrenwortes: „Amen, amen, das sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53). Bei Augustinus findet sich eine zweifache Auslegung: gegen die Pelagianer betont er, dass auch die Kinder die Eucharistie empfangen müssen, um das Heil zu erlangen; andererseits ist ihm klar, dass die (nur) getauften Kinder gerettet werden. Fulgentius v. Ruspe († 533) bietet dann eine Versöhnung der beiden Deutungen, indem er in der Taufe selbst eine innere Ausrichtung auf die Eucharistie ansetzt.³² Auf dieser Linie liegt dann auch die Problemlösung bei Thomas v. Aquin:

„Durch die Taufe wird der Mensch auf die Eucharistie hingeeordnet. Darum werden die Kinder schon dadurch, dass sie getauft werden, durch die Kirche auf die Eucharistie hingeeordnet. Und wie sie aus dem Glauben der Kirche heraus glauben, so haben sie aus der Absicht der Kirche heraus ein Verlangen nach der Eucharistie und empfangen folglich deren Sache (*ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius*)“³³.

Wenn die Taufe auf die Eucharistie ausgerichtet ist, dann auch die Vollendung des Taufgeschehens, die Firmung. Nichtsdestoweniger gibt es schon im Altertum einige Spuren, die den Firmritus auch unmittelbar auf die Eucharistie hinordnen. Diese Verbindung deutet sich an schon in der *Traditio apostolica* des Hippolyt. Nach dem Taufbad und der Salbung des Leibes von seiten eines Presbyters werden die Neophyten aus dem *baptisterium* in die Kirche geführt, wo der Bischof auf sie wartet. Er legt ihnen die Hand auf und betet, sie mögen mit dem Heiligen Geist erfüllt werden. „Sende in sie deine Gnade, damit sie dir nach deinem Willen dienen“. Danach gießt der Bischof „Öl der Danksagung in seine Hand, legt sie dem Täufling aufs Haupt und spricht: Ich salbe dich mit heiligem Öl in Gott, dem allmächtigen Vater, in Christus Jesus und im Heiligen Geist“. Es folgen Stirnbezeichnung und Friedenskuss.³⁴ Die ganze Feier wird dann abgeschlossen von der Eucharistie.

In dem geschilderten Zusammenhang erscheint der Dienst vor Gott als Ziel für die Sendung des „Heiligen Geistes“ bzw. der „Gnade“. „Gott dienen“ meint bei Hippolyt (nicht ausschließlich, aber sehr häufig) den Gottesdienst der Kirche, also die Liturgie. Eine sachliche Parallele findet sich etwa im eucharistischen Hochgebet des Hippolyt: „Wir sagen dir Dank, dass du uns für würdig erachtet hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen“³⁵. Interessant scheint jedenfalls die Verbindung zwischen der in der bischöflichen

³⁰ Vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 354f.

³¹ S. dazu die geschichtlichen Daten in: A. PIOLANTI, Il mistero eucaristico. Vatikanstadt ³1983, 617f.

³² Ep. 12,11,26 (PL 65, 392 C/D).

³³ STh III q. 73 a. 3.

³⁴ Trad. apost. 21 (FC 1, 264). Zur Analyse des Textes vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 64–70.

³⁵ Trad. apost. 4 (FC 1, 226f).

Salbung vermittelten Gabe des Heiligen Geistes und dem Dienst vor Gott im eucharistischen Opfer.³⁶

Bemerkenswert für die Beziehung Firmung – Eucharistie ist auch die Mystagogie des Pseudo-Dionysius. Der Begriff *teleiosis* meint gleichzeitig „vollenden“ und „weihen“. Schon das Taufbad „vollendet“ den Täufling, aber diese Weihe wird noch weitergeführt durch die Myronsalbung, die „im geistigen Sinn wohlduftend macht und Vollendung bewirkt“³⁷. „Demjenigen, der schon das heiligste Sakrament der Geburt aus Gott empfangen hat, verleiht die vollendende Salbung mit dem Myron die Herabkunft des urgöttlichen Geistes“³⁸. Der Gebrauch des Myrons kennzeichnet nach Pseudo-Dionysius die letzte Stufe des geistlichen Aufstiegs, der nach der Reinigung und Erleuchtung die Vollendung erreicht. Die Salbungen mit Myron begründen eine Übereignung an Gott. Wer das Siegel des Myrons empfangen hat, ist berechtigt, „an der in das Allerheiligste einweihenden Eucharistie teilzunehmen“³⁹. Zur letzten Vollendung führt erst die Eucharistie. Sie ist das „Sakrament der Sakramente“. Durch sie wird der Teilnahme an allen anderen Sakramenten die Krone aufgesetzt, weil sie die Gemeinschaft mit Gott vollendet.⁴⁰ Der Bischof lädt „den Vollendeten zur hochheiligen Eucharistie ein und verleiht ihm die Anteilnahme an den auf Vollendung zielenden Geheimnissen“⁴¹.

Das patristische Erbe wird integriert im spekulativen Ansatz des Thomas von Aquin, der dabei einen Vergleich zwischen den Sakramenten und dem menschlichen Leben einführt: die Taufe ist vergleichbar mit der Zeugung, die Firmung mit dem Wachstum zur Mündigkeit und die Eucharistie mit der Nahrung.⁴² Die Zeugung und das Wachstum begründen eine Vollendung, die im Menschen selbst ihren Sitz hat, während die Nahrung einen Einfluss „von außen“ meint, der das Leben unterstützt. In diesem Sinn verbindet Thomas mit Taufe und Firmung die *perfectio formae*, mit der Eucharistie hingegen diejenige *perfectio*, die unmittelbar Christus erreicht. Die Eucharistie ist darum *perfectio omnium perfectionum*.⁴³

3.2 Systematische Besinnung

3.2.1 Die innere Logik der Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie

Die Hinweise des Thomas von Aquin bringen uns zum theologischen Kern der Beziehung zwischen den Initiationssakramenten. Die der Taufe und der Firmung zugeschriebene *perfectio formae* gründet sich auf das „unauslöschliche Prägema“, das in diesen beiden Sakramenten vermittelt wird. Taufe und Firmung werden nur einmal empfangen, weil sie eine bleibende Gleichformung mit Christus bewirken. Diese Christusprägung richtet aus auf den Dienst vor Gott in der Gemeinschaft der Kirche und auf den Empfang der göttlichen Gnade. Der Christ bleibt „besiegelt“, auch wenn er sich durch die schwere Sünde von der inneren Gemeinschaft mit Gott trennen sollte.

³⁶ Vgl. A. ELBERTI, *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*. La Confermazione: fonte del sacerdozio regale dei fedeli? In: Gr. 72 (1991) 491–513, hier 498f.

³⁷ De eccl. hier. II,3,8 (PG 3, 404 C).

³⁸ De eccl. hier. IV,3,11 (PG 3, 484).

³⁹ De eccl. hier. II,2,7 (PG 3, 396 D).

⁴⁰ De eccl. hier. III,1 (PG 3, 412).

⁴¹ De eccl. hier. II,3,8 (PG 3, 404 C).

⁴² STh III q. 65 a. 1.

⁴³ Vgl. ADAM, Das Sakrament der Firmung (s. Anm. 26) 37–39.

Die strukturelle Vollkommenheit des Prägemaßes von Taufe und Firmung ist ausgerichtet auf die inhaltliche Auffüllung durch das Leben Gottes, dessen Fülle immer wieder in der geistlichen Nahrung der Eucharistie gereicht wird. Die Reihenfolge der Initiationssakramente Firmung – Eucharistie ist also nicht bloß disziplinärer Natur, sondern entspricht der logischen Ordnung ihrer Beziehung.

3.2.2 Die theologische Angemessenheit – eine Regel ohne Ausnahme?

Es ist angemessen, dass die Firmung der Erstkommunion vorausgeht. Die korrekte Reihenfolge der Initiationssakramente ist ein besonderes Anliegen der orthodoxen Kirche, was 1987 seinen Ausdruck gefunden hat in der gemeinsamen orthodox-römisch-katholischen Erklärung von Bari:

Es „hat sich aus seelsorglichen Gründen, z. B. um die Firmungskandidaten an der Schwelle zum Erwachsensein besser vorzubereiten, in einigen lateinischen Kirchen der Brauch ausgebreitet, zur ersten Kommunion Getaufte zuzulassen, die noch nicht die Firmung empfangen haben; trotzdem wurden die disziplinären Anweisungen, die an die traditionelle Reihenfolge der Sakramente der christlichen Initiation erinnern, niemals außer Kraft gesetzt. Diese Umstellung, die sowohl bei den Orthodoxen als auch bei den römischen Katholiken verständliche Widerstände und Bedenken hervorruft, fordert eine vertiefte theologische und pastorale Überlegung, denn die pastorale Praxis darf nie den Sinn der ursprünglichen Überlieferung und ihre Bedeutung für die Lehre vergessen. Man muß andererseits daran erinnern, daß auf die Taufe, wenn sie nach Beginn des Vernunftgebrauchs erteilt wird, in der lateinischen Kirche jetzt immer die Firmung und die Teilnahme an der Eucharistie folgt“⁴⁴.

Die ökumenische Rücksicht betrifft in gewissem Sinne selbst den Protestantismus, wo die theologisch manchmal der Firmung angenäherte Konfirmation in der Regel nicht dem Abendmahl folgt, sondern ihm vorausgeht.⁴⁵

Übertrieben wäre es freilich, die hohe Angemessenheit der Reihenfolge einfachhin als unabdingbare Regel ohne Ausnahme zu erklären.⁴⁶ Dies geschieht besonders in der orthodoxen Theologie, aber auch in der Rezeption des byzantinischen Theologen Symeon von Thessalonich durch einen katholischen Liturgiker.

Nach Symeon, dem einflussreichsten griechischen Polemiker gegen die katholische Kirche († 1429), vermittelt die Taufe nur die Sündenvergebung und weiht den Menschen zum Tempel Gottes, während erst die Myronsalbung die Gnade des Heiligen Geistes mitteilt. Die Salbung mit Myron ist demnach heilsnotwendig und Voraussetzung für den Empfang aller übrigen Sakramente. Die in der lateinischen Kirche getauften Kinder haben weder die Gnade des Heiligen Geistes noch das Siegel Christi.⁴⁷ Eine besondere Färbung erhält die Theorie Symeons dabei durch die Berufung auf Grego-

⁴⁴ Erklärung von Bari, Nr. 51. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2. (1982–1990). Hg. H. Meyer [u. a.]. Paderborn – Frankfurt a. M. 1992, 551.

⁴⁵ Vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 422f.

⁴⁶ So anscheinend A. JILEK, Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion. Regensburg 1996, 250: „Die Firmliturgie hat nur dann Sinn, wenn sie zwischen Taufe und Erstkommunion gefeiert wird“.

⁴⁷ Vgl. Dialogus 20; 43; 69; 73 (PG 155, 101 D; 187 A–C; 236 B/C; 248 A/B); M. KUNZLER, Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? Anmerkungen zum Firmsakrament aus ostkirchlicher Sicht. In: LJ 40 (1990) 90–108, hier 93–98, 100–103. Kunzler betont: „Wir sind der Überzeugung, daß nach dem Vorbild der ostkirchlichen Praxis der Myronsalbung die Firmung als integraler Bestandteil der Initiation zusammen mit der Taufe gespendet werden muß“ (108). S. a. DERS., Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995, 398f. Kunzler ist allerdings kritisch gegenüber der palamatischen Aufspaltung von göttlichem Wesen und ungeschaffenen Energien: DERS., Gnadenquellen.

rios Palamas, der in Gott zwischen dem unmitteilbaren Wesen und den mitteilbaren göttlichen Energien unterscheidet. Nach Symeon teilt die Myronsalbung nicht den Heiligen Geist mit, sondern nur die ungeschaffenen göttlichen Energien. Demnach vermitteln weder Taufe noch Firmung das persönliche Kommen des Heiligen Geistes; eine Selbstmitteilung Gottes fehlt im palamitischen System.⁴⁸

Die von der neopalamitischen Theologie des letzten Jahrhunderts repristinierter Lehre des Symeon von Thessalonich ist theologisch nicht haltbar. Weder der Taufe noch der Firmung kann das persönliche Kommen des Heiligen Geistes abgesprochen werden. Die Sündenvergebung ist außerdem nicht trennbar von der Mitteilung des göttlichen Lebens und der Einwohnung der drei göttlichen Personen. Diese systematischen Erkenntnisse deuten sich schon im Johannesevangelium an, wonach das Wasser (in der Taufe) ein wirksames Zeichen für die Mitteilung des Heiligen Geistes ist.⁴⁹

Aus katholischer Sicht ist auch die erwähnte kirchliche Praxis mehrerer Jahrhunderte (die Zeugnisse reichen vom 7. bis zum 13. Jh.) zu berücksichtigen, die Eucharistie schon als Taufkommunion zu reichen, d. h. bereits vor der Firmung. Einen vergleichbaren Wert hat die vor allem seit dem letzten Jahrhundert weitverbreitete und kirchenrechtlich erlaubte Praxis in der lateinischen Kirche, die Firmung nach der Erstkommunion zu spenden.⁵⁰ Eine solche Praxis kann nicht einfachhin als häretisch erklärt werden.

Hinweisen könnte man sogar auf das Beispiel der Apostel, die immerhin die Eucharistie schon vor dem Pfingstfest empfangen haben. Schon Thomas von Aquin versucht auch eine systematische Begründung für die Möglichkeit, die Firmung nach der Erstkommunion zu spenden:

„Die Nahrung geht einerseits dem Wachstum voraus als dessen Ursache, andererseits folgt sie ihm als etwas, was den Menschen in der vollen Größe und Kraft erhält. Deshalb kann man die Eucharistie der Firmung vorausschicken [. . .] (oder) sie ihr nachfolgen lassen“⁵¹.

Allerdings ist auch Thomas der Ansicht, dass die Firmung, die dem Christen im sakramentalen Prägemal die vollständige Gleichformung mit Christus mitteilt, auf die Eucharistie als „Endvollkommenheit“ hingeordnet ist und nicht umgekehrt.⁵² Die Reihenfolge Firmung – Eucharistie ist höchst konvenient, aber nicht im strikten Sinne notwendig.

3.2.3 Die Firmung als vollständige sakramentale Hinordnung auf die Eucharistie

Der Empfang der Firmung vor der Erstkommunion ist keine „eiserne Regel“ ohne Ausnahme. Andererseits gilt es deutlich zu betonen, dass eine vollgültige Teilhabe an der Eucharistiefeyer erst für den gefirmten Christen möglich ist. Der sakramentale Charakter von Taufe und Firmung schenkt dem Christen eine bleibende Ähnlichkeit mit Jesus Christus, die angelegt ist auf die Verherrlichung Gottes und das Heil der Menschen. Diese Gleich-

Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik. Trier 1989 (TThZ 47) 446–454.

⁴⁸ Zu Palamas vgl. Y. SPITERIS, Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica. Rom 1996.

⁴⁹ Vgl. o., Anm. 11. Zur palamitischen Position s. a. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 411–413.

⁵⁰ Vgl. CIC, can. 891: „Das Sakrament der Firmung ist den Gläubigen um das Unterscheidungsalter zu spenden, wenn nicht die Bischofskonferenz ein anderes Alter festgesetzt hat oder Todesgefahr besteht oder nach dem Urteil des Spenders ein schwerwiegender Grund etwas anderes rät“.

⁵¹ STh III q. 65 a. 2 ad 3.

⁵² STh III q. 62 a 2; vgl. ADAM, Das Sakrament der Firmung (s. Anm. 26) 37f. Die Möglichkeit der Reihenfolge Eucharistie – Firmung ist kein Argument dafür, die Firmung systematisch nach der Eucharistie einzuordnen; so aber der Versuch von H. BOURGEOIS, La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne. In: NRTh 115 (1993) 516–542 (behutsamer, aber ähnlich D. BO-ROBIO, La confirmación en la iniciación cristiana: un problema teológico o un problema pastoral? In: Salm. 44 [1998] 341–376). Dagegen R. FALSINI, Cresima e iniziazione cristiana: l'attuale dibattito nella Chiesa cattolica. In: RSec 13 (1995) 73–90, hier 81–87; HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 341.370.

formung mit dem ewigen Hohenpriester verwirklicht sich in der Teilhabe am eucharistischen Opfer. Dabei geht es nicht nur um eine psychologische Einstimmung (die natürlich für die Bereitung des *opus operantis* wichtig ist), sondern um die objektive sakramentale Grundlage für die Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie. Weil die Firmung (jedenfalls von ihrer sakramentalen Kraft her) das Christsein vollendet und zur vollen (geistlichen) „Mündigkeit“ führt, verfügt erst der gefirmte Christ über die vollständige Fähigkeit, fruchtbar an der Messfeier teilzunehmen.

Auf dem I. Vatikanum war ein Dekret vorbereitet, das die Spendung der Erstkommunion vor der Firmung als „verkehrte Ordnung“ zurückwies.⁵³ Auch wenn dieses Dokument wegen des vorzeitigen Abbruchs des Konzils nicht diskutiert werden konnte, bemühten sich die Päpste in der zweiten Hälfte des 19. Jh., die korrekte Praxis zu fördern. Besonders wichtig ist dabei ein Brief Papst Leos XIII. an den Erzbischof von Marseille (1897). Der Papst lobt den Erzbischof, der sich dazu entschieden hatte, die Firmung vor der Erstkommunion zu spenden. Im Gefolge der Aufklärung war in Frankreich die Firmung in der Regel auf das Alter von etwa 14 Jahren nach der Erstkommunion verlegt worden. Maßgeblich dafür war die Betonung der Katechese im Jugendalter. Der Papst wendet sich nicht direkt gegen die damals fast allgemeine Praxis der französischen Bistümer, unterstützt aber deutlich die Entscheidung des Erzbischofs:

„In höchstem Maße loben Wir Dein Vorhaben. Denn der Grund, der bei Euch und anderswo zur Geltung gekommen war, entsprach weder der alten und beständigen Regelung der Kirche noch dem Nutzen der Gläubigen [. . .]. Die Gläubigen haben es nötig, schon von zartem Alter an mit der Kraft aus der Höhe [Lk 24,49] bekleidet zu werden [. . .]. Die auf diese Weise [durch die Firmung] Gestärkten werden empfänglicher, die Gebote anzunehmen, sowie fähiger, in der Folge die Eucharistie zu empfangen, und erlangen durch ihren Empfang größeren Nutzen“⁵⁴.

Bei der Eucharistie begegnet der Gläubige in der Tat dem auferstandenen, vom Heiligen Geist vollständig durchformten Herrn, der sich im Opfer dem Vater darbringt und sich in der Kommunion den Seinen mitteilt. Eine vollständige Begegnung mit dem Herrn setzt die Geistmitteilung und den sakramentalen Charakter der Firmung voraus. Die „Firmung ist Weihe zum allgemeinen Priestertum, das in der Taufe grundgelegt ist und in der Eucharistiefeier seinen Höhepunkt findet“⁵⁵. Der Empfang der Erstkommunion vor der Firmung ist darum sakramententheologisch eine Anomalität, die nur als Ausnahme gerechtfertigt werden kann. Auch bezüglich des erwähnten Beispiels der Apostel wird man sagen müssen, dass ihre Teilhabe an der Eucharistie ihren Höhepunkt noch nicht beim Letzten Abendmahl gewinnt, sondern in der geistgewirkten Umformung nach dem Pfingstfest.

Die Firmung bereitet für die Eucharistie. Die Eucharistiefeier wiederum rüstet dazu aus, die in Taufe und Firmung mitgeteilte Gleichförmigkeit mit Christus im Alltag zu leben. Nach dem Schlusssegen der Messfeier heißt auf es lateinisch: *Ite missa est!* Die Sendung (*missio*) richtet sich an diejenigen, die am Opfer und am österlichen Mahl Jesu Christi teilgenommen haben, um nun in die Welt als seine Zeugen gesandt zu werden. Dieses Zeugnis ist möglich nur durch die „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24,49), die „Kraft des Heiligen Geistes“ (Apg 1,8), die in ihrer Fülle mitgeteilt wird durch das Sakrament der Firmung.⁵⁶

⁵³ Mansi 53, 743. Vgl. HAUKE, ebd. 356.

⁵⁴ P. GASPARRI – I. SERÉDI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*. Bd. 3. Rom 1925, 515f (Übersetzung von Hauke). Vgl. HAUKE, ebd. 356f.

⁵⁵ L. LIES, *Sakramententheologie*. Graz 1990, 304. Vgl. K. J. BECKER, *Le don de la confirmation*. In: MD 168 (1986) 15–32, hier 30; A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione*. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento. Padova 1987, 116–123.

⁵⁶ Vgl. R. COGGI, *Il sacramento della Cresima e la Pentecoste*. In: DERS. [u. a.], *Il sacramento della Confermazione*. Bologna 1983, 154–170, hier 169f.

3.2.4 Gemeinsame Gaben von Firmung und Eucharistie

Firmung und Eucharistie sind zweifellos verschiedene sakramentale Handlungen, verfügen aber auch über wichtige Gemeinsamkeiten. Das Wort „Firmung“ (von *confirmatio*) hat seinen Ursprung im Wortschatz des Apostels Paulus (2 Kor 1,21) und meint die Stärkung durch den Heiligen Geist.⁵⁷ Eine geistliche Stärkung geschieht nun auch zweifellos in der Kommunion. In der Eucharistie macht der Heilige Geist Christus gegenwärtig, wobei die eucharistische Epiklese mit dem Pfingstfest verglichen werden kann. Mit Christus wird auch der Heilige Geist empfangen, der den auferstandenen Herrn auf vollkommene Weise durchformt.⁵⁸

Angesichts des innigen Zusammenhangs zwischen Pneumatologie und Eucharistie stellt sich die Frage nach dem Unterschied in der sakramentalen Wirkung zwischen Firmung und Eucharistie.⁵⁹ De Clerck hat die Hypothese aufgestellt, wonach einige liturgische Texte des Mittelalters die sakramentale Wirkung der *confirmatio* im Empfang der Eucharistie wiedergefunden haben. Dies sei ein gewisser Ersatz für die Firmung gewesen, auf die der Täufling noch warten musste.⁶⁰ Jedenfalls beinhaltet die Eucharistiefeier auch die Anamnese des Pfingstfestes. Einerseits setzt die Teilnahme an der Eucharistie das Wirken des Geistes voraus, der in Taufe und Firmung mit Christus gleichformt. Andererseits führt der Heilige Geist in der Eucharistie auch die Gnadenwirkung der Firmung weiter und bringt sie zur Vollendung.⁶¹

Der Begriff der „Vollendung“, der im Osten (*teleiosis*) und im Westen (*perfectio*) die Wirkung der Firmung bezüglich der Taufgnade beschreibt, kennzeichnet auch die Aufgabe der Eucharistie für den getauften (und gefirmten) Christen. Sowohl die Eucharistie als auch die Firmung bringen mit sich das persönliche Kommen des Heiligen Geistes und eine Stärkung der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott im Leben der Gnade.⁶² Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes und die geschaffene Gnade sind freilich nicht strikt an die sakramentalen Vorgänge gebunden, sondern erreichen auch (selbst außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche) alle, die in Liebe dem Ruf Gottes antworten.⁶³

Typisch für Taufe und Firmung ist freilich die strukturelle Wirkung, die ihre Empfänger für immer mit Christus gleichformt. Anspielungen auf die bleibende Prägung des Christen,

⁵⁷ Weitere Einzelheiten bei L. A. VAN BUCHEM, L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la confirmation en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez. Nijmegen 1967, 135–143.154–168; P. DE CLERCK, La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Age. In: MD 168 (1986) 47–75, hier 66–70. S. a. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 73f.90.153f.190.

⁵⁸ Zur Verbindung zwischen Eucharistie und Heiligem Geist vgl. die vor allem aus östlichen Quellen schöpfende Handreichung: Gottes Geist in der Welt. Hg. Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000. Regensburg 1997, 115–123.

⁵⁹ Das Thema wird bereits im Mittelalter diskutiert: vgl. ADAM, Das Sakrament der Firmung (s. Anm. 26) 35–39.

⁶⁰ Vgl. DE CLERCK (s. Anm. 57) 70f.

⁶¹ Vgl. CECCHINATO (s. Anm. 55) 118.

⁶² Zu den Einzelheiten der Gnadenlehre, insbesondere dem Unterschied zwischen *gratia increata* (Einwohnung des dreifaltigen Gottes, vorzüglich dem Heiligen Geist zugeeignet) und *gratia creata* (geschaffene Teilhabe am Leben Gottes) vgl. die systematische Bestandsaufnahme von L. CHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, Die Heilswirkung in der Gnade. Aachen 1998 (Kath. Dogmatik 6: Gnadenlehre) v. a. 240–275. Wo diese elementaren Gegebenheiten nicht berücksichtigt werden (insbesondere die Variabilität der „geschaffenen Gnade“), kann der Unterschied zwischen den Initiationssakramenten nicht mehr gewürdigt werden. So behauptet etwa G. GÄDE, Warum ein zweites Initiationssakrament? Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Firmung aus pastoraltheologischem Anlaß. In: TThZ 109 (2000) 219–248, hier 236: „Es ist nicht so, als teilte die Firmung etwas mit, was die Taufe noch nicht geschenkt hätte [. . .].“

⁶³ Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, LG 16; CHEFFCZYK – ZIEGENAUS, ebd. 196–204.

die später in der Lehre vom *character indelebilis* systematisch zum Zuge kommen⁶⁴, lassen sich bereits im Bildwort des „Siegels“ ausmachen. Im erneuerten Firmritus spricht der Spender der Firmung bei der Stirnsalbung mit Chrisam: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist“ (*Accipe Signaculum Doni Spiritus Sancti*).⁶⁵ Der Heilige Geist selbst erscheint als „Siegel“, das uns vollständig gleichformt mit Christus.

4. Pastorale Konsequenzen

Liturgisch und dogmatisch ist es offenkundig, dass die Firmung im Regelfall der Erstkommunion vorausgehen sollte. Einwendungen kommen dagegen von pastoralen Erwägungen. Das Hauptmotiv für die Verlegung der Firmung in das Jugendalter nach der Erstkommunion ist die Möglichkeit einer ausführlicheren Katechese. Würde die Firmung vor der Erstkommunion gespendet an ungefähr Siebenjährige⁶⁶, wäre zu befürchten, dass die katechetische Formung in der Pfarrgemeinde mit dem Abschluss der sakramentalen Initiation endet.

Die gegenwärtige Praxis kann durchaus respektable pastorale Gründe anführen. Trotzdem muss gefragt werden, ob auf lange Sicht eine pastorale Ordnung verantwortbar ist, die zu den objektiven liturgischen und dogmatischen Gegebenheiten in Spannung steht. Das Problem spitzt sich zu, wenn die Erstkommunion etwa in der dritten Grundschulklasse gespendet wird, die Firmung dagegen auf das Pubertätsalter oder sogar auf das Alter von 17 bis 18 Jahren aufgeschoben wird.⁶⁷ Vor allem bei der „Firmung mit 18“ öffnet sich eine Schere, welche die Gemeinden gleichsam aufteilt in Vollinitiierte und (wenn man so will) „Elitechristen“. Es ist wahrhaftig eine „verkehrte Ordnung“, wenn praktisch alle Katholiken zur Eucharistie geführt werden, aber nur eine Minderheit das Firmsakrament empfängt, das objektiv auf die Eucharistie hingerichtet ist und ihr vorausgehen sollte. Die elementarste Schizophrenie in der Firmpastoral ist nach Bischof Kurt Koch das Auseinanderreißen von Firmung und Erstkommunion, dem liturgischen Höhepunkt der christlichen Initiation:

„Ein Seelsorger, der das Firmalter in das Adoleszenzalter verlegen will, signalisiert damit seiner Gemeinde, daß er von der Volkskirche Abschied nehmen [. . .] will. Umgekehrt signalisiert der Seelsorger, der die heutige Praxis der Erstkommunion [. . .] aufrechterhält, seiner Gemeinde, daß er beim volksskirchlichen Modell bleiben will. Und wenn derselbe Seelsorger beides tut, dann signalisiert er seiner Gemeinde, daß er eigentlich nicht weiß, was er wirklich will oder, um es modern und vornehmer auszudrücken, daß er ‚offen‘ und ‚auf dem Weg‘ ist“.⁶⁸

Das Problem ist nicht so sehr, dass die Firmung in jedem Fall der Erstkommunion vorausgehen sollte, sondern dass die volle sakramentale Initiation denen verweigert wird, die bereits den Höhepunkt der Eingliederung in Christus empfangen haben. Die Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente Firmung und Eucharistie sollte deutlich werden darin, dass beide zumindest zeitlich nahe beinander liegen und praktisch alle Christen, die zur Erstkommunion geführt werden, auch die Firmung empfangen. Dieser Zusammenhang ist in aller Regel auch dann noch gewahrt, wenn die Firmung am Ende der Grundschule oder in den ersten Klassen der weiterführenden Schulen gespendet wird.

⁶⁴ Dazu (im Kontext der Firmung) HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 297–310.

⁶⁵ Dazu ebd. 274f.

⁶⁶ Das ist der vom gesamtkirchlichen Rahmen vorgesehene Regelfall: CIC, can. 891.

⁶⁷ Zum Firmalter vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 348–379; DERS., Firmung mit 18? In: KIBI 79 (1999) 219–222.

⁶⁸ K. KOCH, Das angemessene Firmalter: ein Schmelztiegel der Probleme. In: Anzeiger für die Seelsorge 5/1996, 223–229; 6/1996, 279–286, hier 284.

Dass sich mit der Vorbereitung auf die Firmung und Erstkommunion eine Katechese in der Pfarrgemeinde verbindet, ist zweifellos wichtig und ein Fortschritt etwa gegenüber der orthodoxen Praxis, wo die geistige Formung außerhalb der Liturgie oft im Argen liegt.⁶⁹ Allerdings sollten die Initiationssakramente nicht als Druckmittel missbraucht werden, um widerstrebende pubertierende Jugendliche in die Gemeindekatechese hineinzuzwingen. Die Wirkung einer solchen Praxis ist dann leider (neben unwürdigen Eklats wie jüngst im Erzbistum Salzburg) der „liturgische Rausschmiss“ aus der Kirche, zu dem die Firmung allzuoft degeneriert.⁷⁰ Die Gemeindekatechese sollte über die Vorbereitung auf Firmung und Erstkommunion hinausreichen. Zu erinnern wäre an die Vorschläge, ein feierliches Sakramentale für die Zeit der Schulentlassung zu entwickeln, verbunden mit einem persönlichen Akt des Engagements für den Dienst Christi in der Kirche.⁷¹ Diese Vorschläge sind meist noch nicht ganz ausgegoren und mit praktischen Schwierigkeiten belastet, aber ein Weiterdenken in der genannten Richtung scheint fruchtbarer als ein Auseinanderreißen der Initiationssakramente. Zu den in Teilen der Weltkirche bereits praktizierten Möglichkeiten gehört etwa die gemeinsame Spendung von Firmung und Erstkommunion durch den Bischof.⁷²

Denkbar wäre es auch, den Zeitpunkt der Erstkommunion nach oben hin zu verschieben und sie dann mit der Firmung zu verbinden.⁷³ Angesichts der positiven Früchte des Kommunionempfangs, der auch schon Kindern möglich sein sollte, gibt es aber kaum Stimmen, die ernsthaft an ein solches Hinausschieben der Erstkommunion denken.⁷⁴ Es wäre ein bedauernswerter Rückschritt in die Zeit vor dem Kommuniondekret Pius' X.

Diskutiert wird auch die Möglichkeit, nach dem Vorbild der Ostkirche die Firmung generell von Priestern spenden zu lassen.⁷⁵ Eine solche Praxis würde eine korrekte Reihenfolge der Initiationssakramente erleichtern, entfernt sich aber von der jahrhundertealten Praxis der Spendung durch den Bischof, die gewichtige pastorale und theologische Konvenienz-

⁶⁹ Vgl. die Hinweise orthodoxer Beobachter in HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 410.

⁷⁰ Von der „pastoralen Quasi-Wirkungslosigkeit dieser Praxis“ spricht auch GÄDE (s. Anm. 62) 223; ähnlich z. B. B. J. HILBERATH – M. SCHARER, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Mainz – Innsbruck – Wien 1998, 9 mit galligem Humor: „Drei Pfarrer unterhalten sich über das Problem, wie sie der Fledermäuse am Dachboden der Kirche Herr werden könnten. ‚Ich vergifte sie mit Weihrauch‘, sagt der eine, ‚aber sie kommen immer wieder‘. Der zweite stimmt zu: ‚Ich habe versucht, sie mit Glockengeläute zu erschrecken, doch sie kommen wieder‘. Da lacht der dritte: ‚Das ist doch ganz einfach mit den Fledermäusen: Ich habe sie alle getauft, zur Erstkommunion geführt und gefirmt, seither sehe ich keine einzige mehr‘.“

⁷¹ Vgl. die Literaturübersicht bei HAUKE, Die Firmung (Anm. 1) 361f. Zu den neueren deutschsprachigen Beiträgen gehört B. NEUNHEUSER, Zur Problematik der Firmung in der kritischen Situation unserer christlichen Gegenwart. In: EO 14 (1997) 15–36, hier 25–33.

⁷² Vgl. When Should We Confirm? The Order of Initiation. Hg. J. A. Wilde. Chicago 1989; Confirmed as Children, affirmed as Teens. Hg. J. A. Wilde. Chicago 1990; P. TURNER, Confirmation: The Baby in Salomon's Court. New York/Mahwah (NJ) 1993, 80f; HAUKE, Die Firmung (Anm. 1) 377. Im deutschen Sprachraum haben dafür plädiert u. a. K. RICHTER, Firmung zwischen Taufe und Eucharistie. In: Diak. 4 (1973) 52f; F. HÖLZL, Die Sakramente der Eingliederung in ihrer rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983. Regensburg 1988, 147.242–244.

⁷³ In diesem Sinne S. SIRBONI, La cresima e alcuni problemi pastorali. In: RPLi 36 (1/1998) 44–50; beide Initiationssakramente sollen gespendet werden an 11 bis 12jährige nach einer Vorbereitungszeit von 3–4 Jahren.

⁷⁴ Vgl. z. B. W. J. LEVADA, Reflections on the Age of Confirmation. In: TS 57 (1996) 302–312, hier 308.

⁷⁵ In diesem Sinne insbesondere C. FABRIS, Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale. Padova 1997.

gründe für sich anführen kann. Der Bischof als „Nachfolger der Apostel“ ist in der Tat der „erstberufene“ Spender des Firmsakramentes und Brückenbauer der kirchlichen Einheit. Es wäre schade, wenn die persönliche Begegnung mit dem Bischof verloren ginge.⁷⁶

Vordringlich scheinen die pastoralen Bemühungen, die schon jetzt bei der gegenwärtigen partikularrechtlichen Ordnung möglich sind. Dazu gehört eine Aufwertung der Messfeier, die mit der Firmung verbunden ist: sie bildet gleichsam eine „feierliche Kommunion“ und ist die erste Eucharistiefeier, an der die Neugefirnten vollgültig teilnehmen können. Schon die Firmvorbereitung sollte die zentrale Bedeutung der Eucharistie unterstreichen, was sich in der regelmäßigen Teilnahme an der Sonntagsmesse bekundet.

Wichtiger noch scheint es, die Firmung in die zeitliche Nähe der Erstkommunion zu stellen. Bei den gegenwärtigen Verhältnissen im deutschen Sprachraum heißt dies eine Spendung des Sakramentes für 11–12-jährige Firmbewerber. Gleichzeitig wäre es sinnvoll, auch einer noch früheren Spendung Raum zu geben.⁷⁷ Pädagogisch besonders schwierig ist dagegen die Pubertätszeit (13–15 Jahre), während eine Spendung an 17–18-Jährige zu spät kommt und nur noch eine Minderheit erreicht. Für eine rechtzeitige Spendung hat sich nicht zuletzt Papst Johannes Paul II. ausgesprochen:

„Taufe und Firmung sind engstens miteinander verbunden. Diese beiden Sakramente wurden in den ersten Jahrhunderten in derselben Feier gespendet. Diese Praxis ist noch heute bei unseren östlichen Brüdern in Gebrauch, wo die Chrisamsalbung stets der Eucharistie vorausgeht, und auch im Westen für die Erwachsenen.

Im Westen hat die Kirche für diejenigen, die als Kleinkinder getauft worden sind – unter Beibehaltung der organischen Einheit und Reihenfolge der Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie [. . .] – aus pastoralen Gründen erlaubt, dass diese Sakramente in zeitlich voneinander getrennten Feiern gespendet wurden [. . .]. Die gegenwärtige Praxis darf aber niemals den Sinn der ursprünglichen und der östlichen Tradition vergessen lassen [. . .]. Die Hirten sollen das enge Band betonen, das die Firmung mit der Taufe verbindet, und die Firmung als integrierenden Bestandteil der christlichen Initiation betrachten, nicht aber als fakultative Ergänzung. Sie sollen die Firmung erklären als Gabe Gottes, welche den Christen und den Apostel vervollkommenet, ohne sie auf ein neues Bekenntnis des Glaubens oder eine stärkere Verpflichtung zu reduzieren, die in den verschiedenen Lebensstufen anzusiedeln seien. Vor allem soll man vermeiden, sie einer Elite vorzubehalten. [. . .] Folglich muss jeder Getaufte auf die Firmung vorbereitet werden“⁷⁸.

⁷⁶ Zur Diskussion um den Spender der Firmung vgl. HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 380–400.

⁷⁷ Vgl. z. B. die neue Regelung der amerikanischen Bischofskonferenz (1994), die untere Grenze für die Firmung bei 7 Jahren festzusetzen: LEVADA (s. Anm. 74) 303f.

⁷⁸ Ansprache vom 27.7.1987, übersetzt in HAUKE, Die Firmung (s. Anm. 1) 373.

Hans Feichtinger, Zwiesel

Das Recht auf Firmung

Kanonistische Überlegungen zur Sakramentenpastoral

1. Motiv der Untersuchung und Präzisierung der Fragestellung

1.1 Das Problem

Umstellungen und neue Ansätze im Bereich der Sakramentenpastoral sind keine einfache Sache. Theologisch kann das nicht überraschen angesichts der großen Bedeutung der Sakramente, insbesondere der christlichen Initiation, für das katholische Leben und Glauben überhaupt. Erst recht muss dies der Fall sein, wo diese Sakramente über lange Zeit „gewöhnlich“ so gespendet wurden, dass sie feste Bestandteile des Lebens der Familien und Pfarreien geworden sind. Sie brachten zwar kleine Höhepunkte und Feste mit sich, ihr pastoraler Nutzen und ihre persönlichen Wirkungen blieben aber schwach. Abbau und Umbau der Volkskirche gerade in den traditionell ganz katholischen Gebieten bringen für das religiöse Leben der Gemeinden wie der Einzelnen Veränderungen, die zwar verschieden bewertet, aber dennoch als Faktum allgemein anerkannt werden.

Mit der entstandenen Situation und der beklagten Wirkungslosigkeit gerade der Firmung konnten in den vergangenen Jahren viele Seelsorger und Pfarreien in verschiedenen Diözesen sich immer weniger abfinden. Mittlerweile gibt es vielerorts Überlegungen, Planungen und Experimente, die eine Neugestaltung der Firmvorbereitung anstreben. Dabei ist die Rechtsstellung der Betroffenen (hier besonders der Firmlinge) ein zentraler Faktor, den es zu beachten gilt.

1.2 Anlass dieser Untersuchung: Firmvorbereitung in der Stadtpfarrei Zwiesel

Im Bereich des Bistums Passau hat die Pfarrei Zwiesel (Bayer. Wald) pilotartig ein neues Firmkonzept entwickelt. Nach etwa zehnjährigem Vorlauf wurde dort im Jahr 2000 zum ersten Mal die „Firmung in der 9. Klasse“ gespendet. Für diese Firmung konnten sich alle Neuntklässler anmelden sowie andere Jugendliche, die schon fünfzehn Jahre alt waren. Ende Oktober 1999 mussten sie sich in Listen eintragen und mit ihrer Anmeldung zur Teilnahme an der Vorbereitung verpflichten. Diese Vorbereitung besteht aus acht Gruppenstunden, einem Wochenende und einem Bußgottesdienst mit Beichtgelegenheit. Nur wer diese Vorbereitung mitmacht, wird zur Firmung zugelassen. Diese Form der Firmung und die darin zentrale Erhöhung des Firmalters war vom damaligen Bischof Franz Xaver Eder als Pilotprojekt nur für die Pfarrei Zwiesel genehmigt worden.

Solche „Umbaumaßnahmen“ bedürfen großer Sorgfalt, denn sie bringen ein eingespieltes System durcheinander, das sich auf seine theologische und pastorale Legitimität berufen kann und in aller Regel auf eine selbstverständliche Akzeptanz bei den Betroffenen, d.h. hier bei den Firmlingen, Eltern und Paten. Der Handlungsbedarf, den einige Verantwortliche in Pastoral und Katechese diagnostizieren, wird von anderen Gläubigen und Seelsorgern noch lange nicht so gesehen. Probleme, wenn nicht gar Konflikte, sind also vorprogrammiert und müssen in die Konzeption und die Umsetzung der Neuerungen von vornherein und systematisch einbezogen werden.

Als ein praktisch konkretes Beispiel sollen in dieser Arbeit die Umstellung und die erneuerte Praxis in der Stadtpfarrei Zwiesel (Dekanat Regen/Bistum Passau) aus Sicht des kanonischen Rechtes betrachtet und es soll beurteilt werden, wie weit dort das Recht auf Firmung besteht und umgesetzt wird. Dazu ist ein Blick auf die sakramententheologischen Grundoptionen des Kirchenrechts (CIC/1983 und CCEO [Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium]) und auf das fundamentale Recht auf die Heilsgüter (can. 213¹) unabdingbar, bevor die Fragen nach dem Träger eines Rechtes auf Firmung, auf dessen Gegenstand wie auf die davon Verpflichteten gestellt werden können. Bewusst sollen hier kanonistische Antworten gegeben werden (unter Einschluss des CCEO für die orientalischen Kirchen), damit der Beitrag und der Rahmen für die Praxis der Sakramentenpastoral klar hervortritt, den das Kirchenrecht vorgibt. Am konkreten Fall der Pfarrei Zwiesel soll jeweils geprüft werden, wie dieser Anspruch beachtet oder eingelöst wird, wobei Zwiesel gerade deswegen als exemplarisch gelten kann, da es einer von vielen Orten ist, an dem derartige Veränderungen angedacht oder schon umgesetzt werden.

1.3 „Kirchenrecht als Pastoral“

Angesichts der schon ausreichend komplizierten Sachlage in der Praxis könnte der Verdacht aufkommen, eine ausdrückliche Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Regelungen brächte nur weitere und unnötige Schwierigkeiten. Daher sei es sinnvoll und pastoral angemessen, hier großzügig zu verfahren, was konkret nur heißen kann, das Sakramentenrecht wird nicht befragt nach dem Motto: „Was hat denn bei der Firmung der *Codex* zu suchen?“

Einer solchen verkehrten Haltung möchten die folgenden Ausführungen den Boden entziehen. Nicht zu unrecht findet sich das Kirchenrecht an vielen Fakultäten im Bereich der praktischen Theologie. Gerade der heutigen Kanonistik geht es darum, das Zusammenspiel und Zusammenleben in der *communio* der Kirche so zu regeln, dass die Kirche ihre Heilssendung verwirklichen kann und auch der einzelne darin so zu seinem Recht kommt, dass er persönlich sein Heil findet (can. 1752). Das Kirchenrecht will dabei neben den grundsätzlichen Regelungen auch deren konkrete Ausgestaltung und Umsetzung sichern. Über die guten Vorsätze und Appelle hinaus wird so der Schutz der Heiligen Güter *und* der Interessen der Kirchenglieder festgeschrieben und in einen gerechten Ausgleich gebracht.²

So betrachtet, will der vorliegende Beitrag „Kirchenrecht als Pastoral“ und „Pastoral als Kirchenrecht“ betreiben. Die Aussagen des CIC enthalten eine Reihe sakramententheologischer Vorgaben und sollen als jahrhundertealter pastoraler Erfahrungsschatz angesehen und eingebracht werden, nicht als Hindernisse für die Seelsorge. Gerade im Blick auf Neuerungen und Anpassungen der Sakramentenpastoral sollen sie notwendige Orientierung und Kontrolle bieten und insbesondere die Gläubigen (pastoralen Objekte?) vor allzu enthusiastischen und notwendigerweise noch nicht ausgereiften Lösungen und Visionen der Seelsorger (pastoralen Subjekte?) schützen. Die Achtung vor den Rechten der Gläubigen wird zu einem Ausdruck der Achtung ihrer Mündigkeit und weist so den Weg in die Zukunft zu einer wirklich modernen Seelsorge.

¹ Die Angabe der Kanones „can(n).“ bezieht sich immer auf den CIC von 1983, ansonsten steht hinter der betreffenden Nummer „CCEO“ bzw. „CIC/1917“.

² Vgl. dazu Grundsätzliches bei H. PREE, Das Recht auf die Heilsgüter (c. 213 CIC). In: HID 48 (1994) 273–291, bes. 273f.

2. Das Recht auf Firmung in Kirchenrecht und pastoraler Praxis

2.1 Firmtheologie im CIC/1983 und im CCEO

Die grundlegenden sakramententheologischen Aussagen trifft can. 879 (i.V.m. cann. 834.840). Er spricht vom unauslöschlichen Prägemaß für die Getauften auf dem Weg der christlichen Initiation, durch das sie den Heiligen Geist empfangen und der Kirche voller („*perfectius*“) eingegliedert werden. Die Firmung stärkt und verpflichtet sie stärker („*arctius*“) zum Zeugnis für Christus in Wort und Tat, zur Verbreitung und zur Verteidigung des Glaubens (vgl. auch can. 692 CCEO).³

Das heute so betonte Moment der persönlichen *Entscheidung* für Christus, Kirche und Glaube kommt also indirekt zum Ausdruck durch die mit der Firmung übernommenen Verpflichtungen.⁴ Dennoch ist unübersehbar, dass das Geschenk des Geistes im Vordergrund steht, aus dem sich dann die Konsequenzen, Wirkungen und Verpflichtungen ergeben. Unübersehbar ist im Codex die Rolle der Firmung als (notwendige) Vollendung der Taufe und (zweite) Stufe der christlichen Initiation (can. 842 § 2). Diese innere Verbindung zur Taufe wird in der orientalischen Tradition noch deutlicher⁵, wo die Myronsalbung/Firmung in aller Regel „*coniunctim cum baptisma*“ gespendet wird (can. 694 CCEO). Beide Codices stellen die geschenkten Wirkungen des Sakramentes in den Mittelpunkt.

Diese theologische Schwerpunktsetzung vollzieht auch der Katechismus der Katholischen Kirche: Die „Wirkungen der Firmung“ sind Vertiefung der Taufgnade, unauslöschliches geistliches Prägemaß und die „Macht“, den Glauben zu bekennen.⁶ Der Katechismus warnt:

„Wenn zuweilen von der Firmung als dem ‚Sakrament der christlichen Mündigkeit‘ die Rede ist, sollte man das Alter des Erwachsenseins im Glauben nicht dem Alter des natürlichen Erwachsenseins gleichsetzen. Auch sollte man nicht vergessen, dass die Taufgnade ungeschuldete und unverdiente Erwählungsgnade ist, die nicht einer Bestätigung bedarf, damit sie wirksam ist.“⁷

Doch nicht nur die amtliche Lehre, auch moderne Theologie scheint die geschenkte Firmgnade wenigstens zu berücksichtigen, wenn etwa G. Koch bei der Frage nach dem Fimalter „den personalen Entscheidungscharakter“ nicht das einzige Kriterium sein lässt.⁸ Dennoch ist die Tendenz, in diesem Sakrament vor allem ein „Zeichen der persönlichen Glaubensentscheidung“⁹ zu sehen, unverkennbar und dies folgt genau den Aussagen der *Gemeinsamen Synode*, die in einer so gedeuteten Firmung „einen dem natürlichen Wachstumsprozess angemessenen Abschluss der Eingliederung in die Kirche“ sieht.¹⁰ Eine klare Ant-

³ Vgl. die Aussagen zu Wesen und Wirkung des Sakraments in Ost-/Westkirche bei D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino. Battesimo, Cresima, Eucaristia nel CCEO e nel CIC*. Bologna – Rom 1991, 103–107.

⁴ Katechismus der Katholischen Kirche. München [u. a.] 1993, § 1285 [= KKK mit Nr.] und K. LÜDICKE, Heiligungsamt: Firmung. Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hg. K. Lüdicke. [Loseblatt] Münster 1984ff. Randnr. 879,2 [= MKCIC mit Randnummer].

⁵ KKK 1244: „Die Praxis der Ostkirchen verdeutlicht vor allem die Einheit der christlichen Initiation“.

⁶ KKK 1302–1305.

⁷ KKK 1308 (mit folgendem Bezug auf THOMAS v. A., S.Th. 3,72,8, ad 2).

⁸ Vgl. G. KOCH, Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten. In: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 3. Hg. W. Beinert. Paderborn [u. a.] 1995, 415f.

⁹ F. J. NÖCKE, Spezielle Sakramentenlehre. In: Handbuch der Dogmatik. Bd. 2. Hg. Th. Schneider. Düsseldorf 1992, 265.

¹⁰ Gemeinsame Synode, Schwerpunkte B.3.4.1, zit. bei NÖCKE (s. Anm. 9) 266.

wort auf die kritische, zugegeben schwierige Frage, *was* denn die Gnade und dann der Sinn der Firmung theologisch ist, bleibt so mancher Autor letztlich schuldig. Im Vergleich zu anderen Sakramenten und besonders zur Taufe steht die Firmung auf einer schmalen Theologie, doch dies liegt letztlich daran, dass man sie zu sehr aus dem „Gesamtvorgang der Eingliederung des Christen in die Kirche“¹¹ herauslöst, dessen mittleres, vertiefendes Element sie (eigentlich) ist.¹² Einen überzeugenden Versuch zur Deutung der „Theologie der Initiation in Taufe und Firmung“ wagt G. L. Müller: Nicht nur die menschlichen Entwicklungsphasen, sondern die doppelten Hervorgänge und Sendungen von Sohn und Geist stehen hinter der „Doppelgestalt“ christlicher Initiation. Die Taufe entspricht der christozentrischen Selbstmitteilung Gottes an uns, die Firmung steht für die Antwort darauf „in dem zur Freiheit befreiten Willen“. Durch dieses (zweite!) Sakrament zeigt sich „auch eine eigene, trinitätstheologisch begründete, aber pneumatologisch spezifizierte besondere Beziehung zur *Person* des Heiligen Geistes, der die Glaubenden zu Christus und zum Vater führt und an seiner Gemeinschaft mit dem Vater teilhaben lässt“¹³.

Die Lehre des Katechismus, wie sie hinter den Bestimmungen des CIC steht, mit ihrer Überordnung des *theologischen* vor dem anthropologischen Moment ist somit eigentlich biblischer, trinitätstheologisch tiefer und von größerer Weite, da sie den Blick auch auf die orientalische Tradition richtet. Von daher ist sie als Richtschnur für die wissenschaftliche Reflexion und zumal als Orientierung in der pastoralen Praxis noch nicht ausreichend einbezogen.

2.2 Das Grundrecht auf Heilsgüter und seine Tragweite für die Firmung

Weit weniger als sein Vorgänger von 1917 ist der neue Codex aus dem Jahre 1983 ein Gesetzbuch, das sich auf die Regelung des Amtsrechtes der Hierarchie beschränkt.¹⁴ Sein can. 213 (und inhaltsgleich der can. 16 CCEO) ist in der Tat die „Grundsatznorm“, die hinter den „näheren Ausführungsbestimmungen im Sakramentenrecht“ steht¹⁵, zumal hinter dem für die Sakramente diesbezüglich grundlegenden can. 843. Ihnen zufolge besitzen die Gläubigen das grundlegende Recht, die Hilfe der Sakramente (und des Gotteswortes) für ihr Leben zu erhalten. Bitten sie darum, so können die *ministri sacri* diese nicht einfach verweigern und müssen darüber hinaus für angemessene Vorbereitung Sorge tragen.

Diese Rechte sind allen Gläubigen eigen und als solche nicht verlierbar, da sie zum Christsein selbst gehören. Dasselbe gilt dann auch für die Grundpflichten. Auf die Kontroverse um den Zusammenhang zwischen beiden wollen wir hier nicht eingehen. Dennoch halten auch wir fest: „Die innerkirchlichen Grundrechte sind nicht Derivate aus den Pflichten, sondern sind als Christenrechte gleichursprünglich zu den Christenpflichten in der Taufe verankert.“¹⁶ Theologisch ist sowohl für die Berufung zum Christsein im allgemei-

¹¹ G. L. MÜLLER, Lehrbuch der Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg – Basel – Wien 1995, 671.

¹² Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Kevelaer [u. a.] ³1985, 339 [= KEK mit Seite]: Die Firmung „ist, obwohl ein eigenes Sakrament, doch eng mit der Taufe verbunden und soll das in der Taufe Grundgelegte entfalten, bekräftigen und vollenden“.

¹³ Vgl. MÜLLER (s. Anm. 11) 670–672.

¹⁴ So auch PREE (s. Anm. 2) 273.

¹⁵ PREE (s. Anm. 2) 275.

¹⁶ PREE (s. Anm. 2) 277.

nen wie für die *communio in sacris* die Priorität der Gnade festzuhalten. Bei aller möglichen und auch legitimen Einschränkung des Rechtes auf die Heilsgüter kann es doch nicht prinzipiell von (der Erfüllung einschlägiger) Pflichten hergeleitet werden.

Das Kirchenrecht ordnet das sakramentale Leben der Kirche grundlegend. Diese Tatsache ist auch Erinnerung daran, dass die Sakramente der *ganzen* Kirche anvertraut sind. Weder die Hierarchie, noch ein Bistum oder eine Pfarrei, weder ein *minister sacer* noch sonst irgendein Christ kann sich über diese Regelungen hinwegsetzen, denn sie machen konkret, dass gerade die Sakramente „Werk Christi und seines Leibes, der die Kirche ist“¹⁷, und nicht etwa ein bloß „individuelles Geschehen zwischen Spender und Empfänger“¹⁸ sind. Die Beachtung, Auslegung und die Anwendung der einschlägigen kirchlichen Gesetze bei partikularen Gesetzgebern, Seelsorgern und Gläubigen muss dies umzusetzen versuchen. Denn wenn aus dem grundlegenden Recht auf die Heilsgüter ein echter, ernstgenommener Anspruch werden soll, dann sind Einschränkungen der Zulassung zur Vorbereitung und des Zugangs zum Sakrament als „Gesetze, die [. . .] die freie Ausübung von Rechten einschränken“ (can. 18) eng auszulegen und in der Praxis entsprechend anzuwenden.

2.3 Die Firmlinge als Träger des Rechtes

Im Rahmen unserer Untersuchung interessieren uns besonders die Firmlinge als Träger des noch nicht genauer bestimmten Rechtes auf Firmung. Über sie spricht das cap. II „*De Confirmandis*“ (cann. 889–891).

2.3.1 Befähigung – Berechtigung

Gefirmt werden können nur Getaufte, die noch nicht gefirmt wurden (can. 889 § 1).¹⁹ Für die Firmung zu unterscheiden sind *Befähigung* („*Confirmationis recipiendae capax*“) zum (gültigen) Empfang und *Berechtigung* („*licite confirmationem recipiat*“) zum erlaubten Empfang, die vom Alter und anderen rechtlichen Voraussetzungen abhängt (can. 889 § 2; 891), wie im Folgenden (siehe 2.3.2) gezeigt wird.

Rechtliche (und nachprüfbare) Gültigkeitsvoraussetzung für den Empfang der Firmung ist die empfangene Taufe. Die Notwendigkeit der vorhergehenden Taufe als „*ianua sacramentorum*“ (can. 849) ist theologisch zwingend, ebenso die Unwiederholbarkeit der Firmung als einmaligem Schritt der christlichen Initiation (can. 889 § 1 i.V.m. cann. 842. 845 § 1).

2.3.2 Berechtigungsvoraussetzungen

Voraussetzung für erlaubten Firmempfang ist zunächst das Alter (can. 890–891) und, außerhalb der besonderen Fälle von Todesgefahr oder fehlendem Vernunftgebrauch, hält can. 889 § 2 drei Bedingungen für erlaubten Firmempfang und damit für die Zulassung zu diesem Sakrament fest²⁰: angemessene Unterweisung („*apte institutus*“), rechte Disposition

¹⁷ II. VATIKANISCHES KONZIL, SC 7.

¹⁸ PREE (s. Anm. 2) 275.

¹⁹ Vgl. Grundlegendes zur Theologie und Unterscheidung Taufe – Firmung bei MÜLLER (s. Anm. 11) 671.

²⁰ Mindestens für die Spendung an „*minores*“ und Erwachsene (can. 97–98) sind die Regelungen über Taufe (und Katechumenat) heranzuziehen (cann. 865–871), wobei diese gerade über *adulti*

(„*rite dispositus*“), Fähigkeit zur Erneuerung der Taufgelübde („*promissiones baptismales renovare valeat*“).

Aus cann. 840, 842 und 844 steht fest, dass die Firmung nur Katholiken gespendet werden darf. Würde die Firmung unerlaubterweise dennoch einem gültig Getauften gespendet, der die ausreichende Empfängerintention besitzt, ist dies zweifelsohne gültig. Can. 844 § 4 macht aber selbst in Todesgefahr keine Ausnahme(-Erlaubnis) für die Firmung in Gegensatz zu Beichte, Eucharistie und Krankensalbung. Die Vorbemerkung Nr. 9 zum Ritus der Firmung schreibt die Spendung der Firmung in „Lebensgefahr oder aus anderen schwerwiegenden Gründen“ vor, „damit allen die Gnade des Sakramentes zuteil wird“²¹. Die Regelungen zur Not-Firmung (cann. 889 § 2, 865 § 2, 883 3°, 530 2°) lassen eine erlaubte Firmung für Nichtkatholiken in Todesgefahr analog zu can. 844 § 4 also nicht zu.²²

2.3.2.1 Das Firmalter

Den Getauften werden zur Vorbereitung auf die Firmung verschiedene Pflichten auferlegt: Sie müssen – außer in Todesgefahr oder bei anderer „*gravis causa*“ (can. 889 § 2; 891) – angemessen vorbereitet („*apte institutus*“) und recht disponiert („*rite dispositus*“) sein und das Taufversprechen erneuern können (can. 889 § 2). All diese Voraussetzungen hängen mit ihrem Alter eng zusammen, das in der Gegenwart fast weltweit Gegenstand der Diskussion und in kirchlicher Tradition und Geschichte recht unterschiedlich ist.²³

a) Die Gesetzeslage zum Firmalter

Die universalrechtliche Vorgabe bietet can. 891:

„Das Sakrament der Firmung ist den Gläubigen um das Unterscheidungsalter zu spenden, wenn nicht die Bischofskonferenz ein anderes Alter festgesetzt hat oder Todesgefahr besteht oder nach dem Urteil des Spenders ein schwerwiegender Grund etwas anderes anrät.“

Eltern und Seelsorgern, besonders den Pfarrern, wird (in dieser Reihenfolge, s. u.) die Sorge um den Empfang der Firmung auferlegt (can. 890). Der Codex rechnet also offenbar mit in der Regel noch nicht volljährigen Empfängern. Dies wird besonders deutlich durch die Vorschrift, die Firmung „rechtzeitig“ („*tempestive*“) zu empfangen.²⁴ „Die Firmung zu empfangen ist nicht nur Recht, sondern Pflicht eines Christen, der die Mündigkeit beansprucht“²⁵. Die Mündigkeit (can. 889 § 2) darf dabei nicht mit der Volljährigkeit (can. 97 §

(cann. 865–866) oder *infantes* und *fetus* (cann. 867–871) handeln, direkte Aussagen über *minores* aber vermissen lassen.

²¹ Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes. Einsiedeln [u. a.] 1972, Vorbemerkungen Nr. 20 [= Feier der Firmung, mit Nummer].

²² Enge Auslegung der in can. 844 §§ 2–4 formulierten Ausnahmen nach can. 18.

²³ Vgl. die Überblicke bei A. MOSTAZA, Confermazione. In: Nuovo Dizionario di Diritto Canonico. Hg. C. Corral Salvador – V. de Paolis – G. Ghirlanda. Cinisello Balsamo 1993, 262–275. 271–274 und A. MONTAN, Confermazione. Il Diritto nel Mistero della Chiesa III. Magistero, Sacramenti, Luoghi e Tempi Sacri. Rom 1980 (Quaderni di Apollinaris 3) 95–103. 97f.

²⁴ Der CCEO schreibt die Firmung sogar „*coniunctim cum baptismo*“ oder allerwenigstens „*quam primum*“ vor, egal welchen Alters der Täufling/Firmling ist (can. 695 § 1 CCEO). Die Formulierung „*tempestive*“ bleibt im Vergleich zu CCEO oder den Regelungen zur Taufe (can. 867; vgl. cann. 865–866) ziemlich unbestimmt. Der Gesetzgeber hätte das Wort aus can. 890 ohne weiteres streichen können, da die Festlegung des Normalters für den Empfang Gegenstand von can. 891 ist. Nach dem Wortlaut von cann. 890–891 muss sich „*tempestive*“ auf „*circa aetatem discretionis*“ beziehen.

²⁵ MKCIC 890,1 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

1) verwechselt werden. Das kirchliche Recht stellt bei über Siebenjährigen die Rechtsvermutung des Vernunftgebrauchs auf (can. 97 § 2), so dass dieses Alter als Normalalter zum Empfang der Firmung gelten muss (can. 891: „*circa aetatem discretionis*“).²⁶

Somit trifft schon alle mindestens sieben Jahre alten Katholiken die Rechtspflicht („*tenentur obligatione*“, can. 890), sich die Firmung spenden zu lassen. Logischerweise haben sie dann auch ein subjektives Recht auf den Empfang dieses Sakramentes.²⁷ Sakramententheologisch relevant und klar ist die Warnung des *Katechismus der Katholischen Kirche*, bei der Firmung als Sakrament der Mündigkeit nicht zu „vergessen, dass die Taufgnade eine ungeschuldete und unverdiente Erwählungsgnade ist, die nicht einer Bestätigung bedarf, damit sie wirksam ist“.²⁸

Gerade im Blick auf die heute oft geforderte oder schon erfolgte Erhöhung des Firmalters in Richtung Volljährigkeit ist zu bedenken, dass eine solche rechtlich nicht durchsetzbar wäre, wo eine abweichende Partikularnorm fehlt. Can. 891 legt mit ausreichender Klarheit fest, dass dieses Sakrament „*circa aetatem discretionis*“ (nicht „nach“) zu spenden ist, und das ist eben im Kindesalter.²⁹ Für die katholischen Ostkirchen sehen die cann. 694–695 CCEO nach der orientalischen Tradition sogar die Firmung im Säuglingsalter als Regel vor. Eine abweichende grundsätzliche Regelung steht im lateinischen Ritus nur der Bischofskonferenz zu, und damit weder dem Ortspfarrer noch dem Ordinarius oder Diözesanbischof oder beiden. Die genannten Ausnahmen („*periculum mortis*“, „*gravis alia causa*“) sind eher als Gründe für eine frühere Spendung zu nehmen, wobei auch ein Firmaufschub wegen mangelnder Vorbereitung durchaus möglich erscheint.³⁰ Der universale Gesetzgeber gibt also einer frühen Spendung den Vorzug, lässt aber der Bischofskonferenz gesetzgeberischen Spielraum für ein nach oben oder unten abweichendes Alter. Der theologische Streit über das Firmalter wie die praktische Reihung der drei Initiationssakramente mit seinen

²⁶ Vgl. MKCIC 891,1 (LÜDICKE [s. Anm. 4]); R. ALTHAUS, Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland, unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Paderborn [u. a.] 2000 (PaThSt 28) 819; Feier der Firmung Nr. 11.

²⁷ Vgl. PREE (s. Anm. 2) 279 mit Hinweis auf die „vom Gesetz geforderten Voraussetzungen“ in cann. 889–891.

²⁸ KKK 1308; vgl. auch ALTHAUS (s. Anm. 26) 820.

²⁹ Vgl. auch F. HÖLZL, Die Sakramente der Eingliederung, in ihrer rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici. Regensburg 1988 (Theorie und Forschung 76 – Philosophie und Theologie 7) 168 mit Hinweis auf can. 97 und can. 11. Gegen ihn (170) ist zu erinnern, das can. 891 kein „Mindestalter“, sondern ein Normalter bestimmt, vgl. K. T. HART, The Sacrament of Confirmation: New Commentary on the Code of Canon Law. Commissioned by the Canon Law Society of America. Hg. J. P. Beal – J. A. Coriden – Th. J. Green. New York – Mahwah 2000, 1065–1994.1089: „normative age“. Die „Vorbemerkungen“ zum Firmritus erwähnen aber auch nur eine aufgeschobene Firmung, „so dass die Firmung – nach entsprechender Unterweisung – in reiferem Alter gespendet wird“ (Feier der Firmung Nr. 6).

³⁰ W. H. WOESTMAN, Sacraments. Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary on Canons 840–1007. Ottawa 1992, 89 denkt, ohne konkrete Beispiele zu nennen, auch an spätere Spendung (89); vgl. aber L. CHIAPPETTA, Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario. Rom 1994, 306: „confermazione a un ragazzo di età inferiore „si gravis causa suadeat“;“; ähnlich MOSTAZA (s. Anm. 23) 274 und The Canon Law. Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law. Prepared by the Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with the Canadian Canon Law Society. London 1995, Randnr. 1755 [= Canon Law, mit Randnummer].

dogmatischen, historischen und pastoralen Dimensionen wird somit nicht entschieden.³¹ Dass im Bistum Passau für die Firmung „Jugendliche von der 6. Klasse aufwärts vorgesehen“³² sind, kann also nicht als kanonische Norm, sondern als die gängige Praxis und Gewohnheit stützender Hinweis verstanden werden. Interessant ist zudem der Hinweis auf eine mögliche „Sonderregelung“ für einzelne Pfarreien.³³

Althaus bezeichnet die „Regelung der Würzburger Synode“ als „eine klare Willensäußerung“ und „zugleich eine Nicht-Rezeption des Firmalters von sieben Jahren und damit eine Akzentuierung der Firmung als Sakrament der Entscheidung“³⁴. Die Beschlüsse der Synode sind aber keine *decreta* der Bischofskonferenz (nach can. 455 § 1) und damit formal keine Regelung nach can. 891. Sie beschreiben, soweit sie nicht eventuell Gewohnheitsrecht geworden sind³⁵, eine in Deutschland faktisch weit verbreitete Übung, mit der zusammen sie aber an den später promulgierten Vorgaben des CIC von 1983 gemessen und abgestimmt werden müssen (vgl. cann. 5. 6 § 1, 2°).

In der Tat gibt es in Deutschland keine Einheitlichkeit in Theorie und Praxis der Firmung³⁶, eher schon Ratlosigkeit oder mangelnden Willen diese zu suchen und zu entscheiden.³⁷ Doch die Kirche in Deutschland steht damit nicht allein, wie der Blick auf die erneuerte Praxis der Firmung in den beiden schottischen Erzdiozesen St. Andrews and Edinburgh und Glasgow zeigt, wo das Firmalter gesenkt (!) und vor die Erstkommunion in die 4. Klasse verlegt wurde.

Möglich, wenngleich wenig hilfreich wäre auch eine „offene Norm“ wie in Kanada, die das Alter sich nach dem catechetischen Programm richten lässt.³⁸ Jedenfalls fehlt eine Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz³⁹ im Gegensatz zu Schweiz und Österreich⁴⁰,

³¹ Vgl. MOSTAZA (s. Anm. 23) 274.

³² Amtsblatt für das Bistum Passau 131 (2001) 5 [= ABI PA] (ähnliche „Bemerkungen zu den Firmungen“ jährlich meist in Folge 1 des ABI PA).

³³ Vgl. ABI PA 131 (2001) 5.

³⁴ Althaus (s. Anm. 26) 821.

³⁵ Für die Diözese Passau ist sehr zweifelhaft, ob diese Gewohnheit inhaltlich hinreichend bestimmt ist und schon ausreichend lange andauert, um Gewohnheitsrecht entstehen lassen zu können (vgl. cann. 25–28). Selbst wenn man sie für die Zeit vor dem Inkrafttreten des CIC/1983 als rechtmäßige Gewohnheit bzw. geltendes (Gewohnheits-)Recht betrachtet, ist sie dies seither nicht mehr und entsprechend can. 5 § 1 an das neue Recht anzugleichen. Die von can. 28 CIC/1917 geforderte mindestens vierzigjährige Übung einer *consuetudo praeter/contra legem* ist sicher nicht erreicht, ebenso wenig die Hundertjährigkeit oder Unvordenklichkeit nach can. 5 § 1 CIC/1983.

³⁶ Vgl. ALTHAUS (s. Anm. 26) 822f.

³⁷ Vgl. dazu die Stellungnahme von Dr. Colin Stewart aus dem Ogilvie Institute der Diözese Aberdeen, die den Schritt der Erzbistümer *nicht* mit vollzieht: http://www.ogilvie.ac.uk/html/christian_initiation_of_children.htm. Auch in Schottland ist der geforderte, rechtlich allein bindende Beschluss der Bischofskonferenz offenbar nicht erfolgt.

³⁸ Zit. bei WOESTMAN (s. Anm. 30) 89: „In accordance with the prescriptions of canon 891, the Canadian Conference of Catholic Bishops hereby decrees that the sacrament of confirmation in the Latin rite shall be conferred at the age determined in the approved catechetical programmes“, mit Verweis auf Studia Canonica 21 (1987) 201. Kompetenz der Bischofskonferenz ist es, ein anderes Alter festzulegen (can. 891: „Episcoporum conferentia aliam aetatem determinaverit“), was höchstens einen gewissen Zeitrahmen, nicht aber ein völliges Offenlassen der Altersstufe bedeuten kann.

³⁹ Von „der in c. 891 festgelegten Ausnahmeregelung“ hat die DBK „im Anschluß an die Würzburger Synode“ eben nicht Gebrauch gemacht und „das Firmalter um das 12. Lebensjahr festgesetzt“ (gegen P. KRÄMER, Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma. Stuttgart – Berlin – Köln 1992

so dass die „andauernden Reflexionen und Experimente“⁴¹ in einem rechtsfreien oder gar widerrechtlichen Rahmen stattfinden, der mit der Lehre der Kirche (in Katechismus und Codex greifbar) wie mit den subjektiven Rechten der Gläubigen nicht leicht vereinbar ist.

b) „Firmung in der 9. Klasse“ in Zwiesel

Seit dem Jahr 2000 gilt für die Gläubigen der Stadtpfarrei Zwiesel: gefirmt werden kann, wer im (Schul-)Jahr der jeweiligen Firmung die 9. Klasse einer Schule besucht *oder* mindestens 15 Jahre alt ist. Letzteres findet vor allem für solche Kandidaten Anwendung, die eine Jahrgangsstufe (meist die 8.) wiederholen oder gar schon nach der 8. Klasse aus der Schule entlassen wurden. Hintergrund der Festsetzung dieses Alters war für die Pfarrei die Tatsache, dass eben die überwältigende Mehrheit der Jugendlichen zu dieser Zeit noch eine Schule besucht. Im Blick auf die Hauptschüler wurde die 9. Klasse gewählt als der spätest mögliche Zeitpunkt, ohne gerade sie unbillig zu benachteiligen, wie es wohl bei Firmung mit 18 der Fall wäre, wo nur noch Gymnasiasten Schüler sind, alle anderen hingegen schon berufstätig oder in Ausbildung, und damit in einer lebenspraktisch und entwicklungsmäßig ganz anderen Situation.⁴² Die „Erhöhung des Firmalters“ ist ja *die* grundlegende Veränderung, auf der die inhaltlichen und konzeptionellen Neuerungen basieren. Das Zwieseler Modell wird (verkürzt!) als solche Erhöhung wahrgenommen.

Aus Sicht des Codex (s. o.) ist das Alter des Empfängers der Firmung durchaus variabel. Im Falle der Spendung bei der Taufe von Erwachsenen dürfte sich die Frage kaum stellen, da hier die drei Initiationssakramente innerhalb derselben Feier gespendet werden.⁴³ Regelfall auch in der Pfarrei Zwiesel ist freilich die vom CIC ebenfalls umfassend geregelte Taufe von Säuglingen (*infantes*) mit späterer Firmung, zeitlich sogar erst erheblich nach der Erstkommunion. Relevant hierfür sind die Regelungen der cann. 913–914 über die Erstkommunion von Kindern (*pueri*). Voraussetzungen sind hier Vernunftgebrauch und ausreichende Vorbereitung. Nach can. 97 § 2 wird das mit Vollendung des siebten Lebensjahres angenommen, ist aber auch früher schon möglich. Aufgabe und Pflicht, die Kinder zur Erstkommunion zu führen und vorzubereiten trifft Eltern(-stellvertreter) und Pfarrer.⁴⁴ Die im deutschen Sprachraum und auch in Zwiesel übliche Praxis, dies in der 3. Klasse zu tun, entspricht den Vorschriften des Codex also sehr gut.

Für die Firmung nun wird „die Zeit um die Vollendung des siebenten Lebensjahres“⁴⁵ vorgeschrieben, „wenn nicht die Bischofskonferenz ein anderes Alter festgesetzt hat oder

(Kohlhammer Studienbücher Theologie 24,1) 86, der auch keine entsprechende Stelle angeben kann, sondern das „übliche Firmalter“ „aus gewohnheitsrechtlichen Gründen“ nennt, wobei die Bedingungen der cann. 23–28 für den Bereich der DBK nicht erfüllt sind); vgl. ALTHAUS (s. Anm. 26) 825, dessen Hinweis, dass „selbst nach ca. 30 Jahren eine Lösung noch nicht hinreichend gereift ist“, wohl ironisch ist.

⁴⁰ Vgl. die entsprechenden Beschlüsse der ÖBK/SBK bei MKCIC 891,5 (LÜDICKE) (Anm. 4); Hinweis auf andere Bischofskonferenzen und deren (fehlende) Beschlüsse in Canon Law (s. Anm. 30) 1754 und HART (s. Anm. 29) 1089.

⁴¹ ALTHAUS (s. Anm. 26) 823, vgl. passim 821–823.

⁴² Ähnlich auch M. MORGANTE, I Sacramenti nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. Cinisello Balsamo ²1986, 34.

⁴³ Vgl. cann. 866.885 und auch MKCIC 885,3 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁴⁴ Vgl. MKCIC 914,2–3 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁴⁵ MKCIC 891,1 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

Todesgefahr besteht oder [. . .] ein anderer schwerer Grund etwas anderes rät“ (can. 891)⁴⁶. Es ist schon einigermaßen verwunderlich, dass die Deutsche Bischofskonferenz (im Gegensatz zur Österreichischen und Schweizer) eine solche Festlegung nie getroffen hat, obwohl es wohl in ganz Deutschland eine Praxis gibt, die genau das nötig machen würde. Lüdicke⁴⁷ verweist zwar auf einen Beschluss der Würzburger Synode, doch deren „Beschluss Sakramentenpastoral 3.4.1“ ist letztlich kein Gesetz (*decretum*) der Bischofskonferenz, ebenso wenig sind die jeweiligen (Erz-)Bischöfe kompetente Gesetzgeber⁴⁸, so dass, wie Lüdicke selbst schreibt⁴⁹, für Deutschland die *aetas discretionis* das kanonisch geltende Firmalter ist, dem freilich „die gegenwärtige Praxis als allgemein gebilligte Richtschnur“⁵⁰ frontal widerspricht⁵¹.

Die für Deutschland unerklärlicherweise fehlende Entscheidung der Bischofskonferenz setzt schon die im Bistum Passau gängige Praxis der Firmung für Zwölfjährige formal ins Unrecht, umso mehr die Erhöhung des Firmalters in der Pfarrei auf Zwiesel auf 15 Jahre. Eine kanonistische Rechtfertigung für das Vorgehen in Zwiesel gelingt höchstens, wenn man die mit dem Pilotprojekt gesammelten Erfahrungen als so wertvoll betrachtet, dass sie als „*gravis alia causa*“ (can. 891) gelten können, die aus Sorge um den Glauben der Kirche (can. 836) für die Zeit des Übergangs schwerer wiegen als die Rechte der Firmlinge. Für einen Normalzustand freilich sind geeignete Normen (!) zu schaffen und die Einschränkungen von Grundrechten der Gläubigen im Sinne des Rechtsschutzes müssen immer eng ausgelegt werden (can. 17).

Da für eine Firmaltererhöhung in der Tat gute pastorale Gründe sprechen⁵², ist es wohl Aufgabe der Bischofskonferenz⁵³, ihre legislative Möglichkeit und Kompetenz gemäß can. 891 (wie in Österreich, Schweiz und Kanada, s. o.) endlich einzusetzen, was ja gerade die pastorale Wirklichkeit der mobilen Gesellschaft fordert, will man nicht die „Produktion“ von nicht gefirmten Getauften vervielfachen, die lediglich zur falschen Zeit umgezogen sind und so der in verschiedenen Regionen (oder schon Pfarreien) an ganz unterschiedliche Altersstufen gespendeten Firmung „entkommen“ sind, ohne willentlich dazu einen Beitrag geleistet zu haben. In diesem Sinne wäre es (wieder einmal) pastoral sinnvoller, die kirchenrechtlichen Regelungen höher einzuschätzen, aus Achtung vor dem Sakrament und vor den Rechten der *christifideles*.

⁴⁶ Die Bischofskonferenz könnte ein höheres oder niedrigeres (!) Alter festlegen, so auch HART (s. Anm. 29) 1089.

⁴⁷ In MKCIC 891,4 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁴⁸ Vgl. MKCIC 891,6 (LÜDICKE [s. Anm. 4]) (für Erzb. München–Freising) und ABl PA 131 (2001) 5 (für Passau).

⁴⁹ Vgl. MKCIC 891,1 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁵⁰ MKCIC 891,4 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁵¹ Noch 1952 wird das Verbot eines Ortsordinarius, Kinder unter zehn zu firmen, in einer authentischen Interpretation verworfen, so WOESTMAN (s. Anm. 30) 88 mit Verweis auf AAS 44 (1952) 496.

⁵² Vgl. auch A. E. HIEROLD, Taufe und Firmung. In: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hg. J. Listl – H. Schmitz. Regensburg 21999, 807–823, bes. 823 und den dort genannten Beschluss der Würzburger Synode.

⁵³ Undeutlich bei L. GEROSA, Das Recht der Kirche. Paderborn 1995 (AMATECA 12) 215: nicht „den Bischöfen“, nur der Bischofskonferenz steht zu, „ein anderes Alter zu bestimmen“.

2.3.2.2 Die rechte Disposition

Die gegenwärtige Firmpraxis lässt in aller Regel einen Hinweis auf das nach can. 891 bestehende Recht auf die Firmung mit Erreichen des 7. Lebensjahres vermissen, sie beschränkt in diesem Sinne das Recht auf ihren Empfang. Da in der Praxis kaum eine andere rechtliche Behinderung oder Sanktion vorliegt, kommt als mögliche Einschränkung des Rechtes auf Firmung ein Mangel in der rechten Disposition in Betracht.

Es ist auffällig, dass Ghirlanda bei der Aufzählung der Bedingungen für den erlaubten Empfang der Firmung anders als bei der angemessenen Vorbereitung (can. 777, 2^o), der Fähigkeit zur Erneuerung des Taufversprechens (can. 889 § 2) und des Empfängeralters (can. 891) für die „buona disposizione interna“ keinen Verweis auf einen Canon zu geben vermag, der dazu nähere Aussagen trifft.⁵⁴ Offenbar ist bei der Würdigkeit des Empfängers die Grenze dessen erreicht, was mit den Mitteln des (Kirchen-)Rechts umfassend geregelt werden kann. Ghirlandas Qualifizierung der Disposition als „interna“ macht dies besonders deutlich. Analog zu den Regelungen der cann. 915–916 über die Eucharistie muss betont werden, dass Normen über im inneren Forum feststellbare Tatbestände sich an den Empfänger richten, nur bei Feststehen im äußeren Bereich muss (auch) der jeweilige Spender reagieren und ggf. die Spendung verweigern bzw. aufschieben.⁵⁵ Doch es bleibt auch ähnlich unklar, was unter der Fähigkeit zur Erneuerung des Taufversprechens eigentlich zu verstehen ist: geht es um (primär) glaubens- oder verstandesmäßige Voraussetzungen beim Firmling? Wenn man auf die ostkirchliche Praxis schaut, die allgemein praktizierte Spendung der Firmung an geistig schwer Behinderte beachtet und die Firmung als Vollendung der Taufe ernst nimmt, so darf man ihre Spendung sicher nicht von Verstandesleistungen abhängen lassen.

Der Spender kann überhaupt die Disposition nur insoweit wahrnehmen und feststellen, als sie sich ihm im *forum externum* zeigt. Andernfalls bleibt die Pflicht zu Zulassung und Spendung unvermindert gültig.⁵⁶ MOSTAZA hält beim erwachsenen Firmbewerber den Willen das Sakrament zu empfangen wie den Gnadenstand für Bestandteile der rechten *dispositio*.⁵⁷ Im Rahmen einer intensiven Vorbereitung (und ggf. durch Nachfrage) sind diese beiden auch äußerlich feststellbar, wobei direkte Nachforschungen zu unterlassen sind, wo nicht besondere, schwere Gründe vorliegen.

Die rechte Disposition oder Würdigkeit zum Sakramentenempfang ist vom Spender zu unterstellen. Es müssen lediglich die Voraussetzungen zur Erlaubtheit erfüllt sein.⁵⁸ Die entsprechende Würdigkeit muss angenommen und das Sakrament darf also nicht verweigert werden, solange dem Spender „nichts Gegenteiliges sicher, d. h. im äußeren Bereich bekannt ist“.⁵⁹ Die Bitte um Empfang und die Bereitschaft, seinen Wirkungen keine Hindernisse entgegenzustellen, sind die ersten und grundlegenden Nachweise einer richtigen Disposition.⁶⁰ Die herkömmliche und auch im Codex angesprochene Rolle der Eltern (und

⁵⁴ Vgl. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*. Compendio di diritto ecclesiale. Cinisello Balsamo – Rom 2000, 306, N. 310.

⁵⁵ Cf. MKCIC 915,1–2; 916,1 (LÜDICKE [s. Anm. 4]); PREE (s. Anm. 2) 278.

⁵⁶ Vgl. auch PREE (s. Anm. 2) 275.

⁵⁷ Vgl. MOSTAZA (s. Anm. 23) 271.

⁵⁸ Vgl. MKCIC 843,5 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁵⁹ MKCIC 843,4 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁶⁰ Vgl. MKCIC 843,4 (LÜDICKE [s. Anm. 4]); MOSTAZA (s. Anm. 23) 271.

Seelsorger) legt nahe, dass diese durchaus auf die potentiellen Firmlinge einwirken dürfen, ja müssen, sich tatsächlich firmen zu lassen. Erst ein manifester Zwang oder andere die Freiheit dieser Bitte wirklich einschränkende Maßnahmen (etwa von Seiten der Eltern) können einen Mangel an rechter Disposition angezeigt erscheinen lassen.⁶¹

Ungültig würde die Firmung bei einem direkt entgegengesetzten Willen des Empfängers⁶², welcher der unabdingbare Kern der vom Empfänger geforderten rechten Disposition ist. Umgekehrt dagegen ist eine Firmung gegen den direkten Willen der Eltern durchaus gültig und erlaubt (nach can. 98 § 2).

2.4 Gegenstände des Rechtes

2.4.1 Pflicht zum und Recht auf Empfang im Grundsatz

Die Bestimmungen der cann. 843 (über Sakramente) und 890 (über die Firmung) stellen fortschreitende Konkretisierungen des Grundrechts auf den Empfang der Heilsgüter dar (can. 213). Diese Gesetze gehören zu den klassischen Fällen von Rechten, die der Gläubige frei ausüben darf. Daher gilt für die entsprechenden Regelungen die Vorschrift des can. 18, der eine enge („*stricta*“) Interpretation der Einschränkungen solcher Rechte gebietet, und zwar was den Tatbestand und die Rechtsfolge betrifft.⁶³

Der nicht gefirmte Getaufte ist fähig (can. 889) und dann auch verpflichtet (can. 890), die Firmung zu empfangen. Es bleibt sehr fraglich, ob der Empfang eine schwere Rechtspflicht ist, deren Unterlassung schwere Sünde bedeutet.⁶⁴ Immerhin knüpft das kanonische Recht keine Rechtsfolge mit Nichtigkeitssanktion an die Firmung, weder für die Ehe (can. 1065 § 1) noch für den Empfang der Weihe (can. 1033), weder für die Aufnahme ins Noviziat (can. 643 § 1 i.V.m. can. 645 § 1) noch für die Übertragung eines Amtes nach dem kirchlichen Ämterrecht (cann. 145ff).⁶⁵ Und für ihren Empfang wird zwar ein Normalter festgesetzt, aber nie eine Altersgrenze bestimmt, bis zu der hin das Sakrament empfangen werden muss.

Der Aufruf zur Sorge um die Firmung an Eltern und Seelsorger, wie schon die einfache Verpflichtung darauf, schützen aber das Recht auf ihren Empfang. Das Recht auf Empfang der Sakramente im Allgemeinen und auf Firmung im Besonderen ist ein individuelles Recht des Katholiken, dessen Schutz die Vorschriften und Pflichten zur Spendung durch die Amtsträger dienen (s. u.). Dieses Recht kann nur durch kanonische Gründe oder den Mangel an geeigneter Disposition eingeschränkt werden.⁶⁶ Die beiden von can. 891 festgesetzten Ausnahmen (Todesgefahr und schwerer Grund nach Urteil des Spenders) dürfen

⁶¹ Vgl. im Eherecht „*vis*“ und „*metus gravis*“, can. 1103.

⁶² Vgl. can. 865 § 1 und dazu WOESTMAN (s. Anm. 30) 85: „an adult cannot validly receive the sacrament of confirmation without the intention of receiving it. Just as with baptism an implicit habitual intention is sufficient“; sowie zum theologischen Hintergrund L. OTT, Grundriss der Dogmatik. Freiburg ⁶1963, 413f.

⁶³ Vgl. H. HEIMERL – H. PREE, Kirchenrecht: Allgemeine Normen und Eherecht. Wien – New York 1983 (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft) 44f.

⁶⁴ Vgl. MOSTAZA (s. Anm. 23) 271.

⁶⁵ Der Firmempfang ist hingegen von einem Tauf-/Firmpaten verlangt: cann. 874.893.

⁶⁶ Vgl. GHIRLANDA (s. Anm. 54) 98, N. 77.

selbst von einem Beschluss der zuständigen Bischofskonferenz nicht eingeschränkt werden.⁶⁷

2.4.2 Zulassung zur Vorbereitung

2.4.2.1 Das Recht auf Zulassung zur Vorbereitung

Es gehört wohl zur allgemein verbreiteten Sicht der Dinge, die Vorbereitung auf den Empfang des Sakramentes der Firmung als eine Art Voraussetzung zur Zulassung anzusehen. Die Bereitschaft zu solcher Vorbereitung wird als ein Nachweis der rechten Disposition betrachtet.

Die Regelungen des Codex, der die Vorbereitung auf die Firmung mindestens so einfordert wie bei der Taufe⁶⁸, gehen zunächst von einer ganz anderen Sichtweise aus, ohne die genannte damit schon zu verurteilen. Vorbereitung wird zunächst nicht als Pflicht der Kandidaten, sondern als Aufgabe der Seelsorger (und anderer Beteiligter) beschrieben. So ist die Sorge dafür, dass diese „recht unterrichtet werden und zu geeigneter Zeit herantreten“ den Eltern, den Seelsorgern und besonders den Pfarrern auferlegt (can. 890). Die Firmbewerber haben somit ein Recht auf solche pflichtgemäße Vorbereitung, die inhaltlich nicht näher bestimmt ist, aber wohl die Grundlagen des Glaubens wie das Wesen und die Wirkung des Sakramentes umfassen muss.⁶⁹ Da die Firmung Vollendung der Taufe ist, wird sie das Glaubenswissen voraussetzen können, welches eben für den Empfang der Taufe gefordert wird (can. 865).

Alle potentiellen Empfänger der Firmung, bei denen also die grundsätzliche Befähigung zu ihrem Empfang vorliegt und die entsprechende Berechtigung nicht ausgeschlossen bzw. erworben werden kann (Disposition, Vorbereitung), müssen daher zur Vorbereitung auf das Sakrament zugelassen werden und diese Vorbereitung empfangen können. Ihr Recht darauf ist freilich noch nicht mit dem Recht auf Empfang der Firmung identisch.

2.4.2.2 Firmbewerbung in Zwiesel

Eine wichtige Rolle für das Konzept der Pfarrei Zwiesel spielt die eigene, freie Entscheidung der Jugendlichen für die Firmung, mag der Einfluss der Eltern auch oft noch sehr wichtig sein. Mit diesem Einfluss der Eltern rechnet ja gerade der can. 890, wenn er zumal ihnen die Sorge um die Firmung und die Vorbereitung darauf zur Pflicht macht. Die Firmlinge in Zwiesel sind ja trotz ihres höheren Alters keine *maiores* und also der Sorge und dem Schutz der Eltern anvertraut.⁷⁰

Zwischen Eltern und „Kindern“ kann es nicht selten zu Konflikten über den Empfang der Firmung kommen, wobei auch (selbst getaufte und gefirmte) Eltern hier in sträflicher Weise ihre Pflicht zur christlichen Erziehung über das Kleinkindalter hinaus manchmal vernachlässigen oder gar ihre Kinder von der Firmung abhalten. Im Regel-Konfliktfall sind freilich die Positionen zwischen Eltern und ihren Kindern im pubertären Widerstand eher

⁶⁷ Der Wortlaut (vgl. can. 17) des can. 891 lässt erkennen, dass sowohl das *periculum mortis* als auch die *gravis causa* als Ausnahmesituationen (im Verhältnis zum Normalter) zu verstehen sind.

⁶⁸ Vgl. HÖLZL (s. Anm. 29) 167f.

⁶⁹ So MOSTAZA (s. Anm. 23) 271: „almeno i rudimenti della fede e quanto concerne la sostanza e gli effetti di questo sacramento“.

⁷⁰ Vgl. cann. 97. 98 § 2.

anders. Die Firmlinge in Zwiesel sind jedenfalls nach staatlichem Recht religionsmündig, der Empfang der Sakramente „*lege divina aut iure canonico*“⁷¹ so geschützt, dass eine Zulassung zur Firmung von der Zustimmung der Eltern (oder von der Existenz eines Paten) nicht abhängen kann.⁷² Wie auch Morgante es vorschlägt, wählen sie den Paten in aller Regel selbst oder lassen sich eben von den Eltern selbst begleiten.⁷³

Einen fundamentalen Nachweis des eigenen Willens, sich firmen zu lassen und – kanonisch gesprochen – der rechten Disposition und der Fähigkeit zur Erneuerung der Taufgelübde (can. 889 § 2), bildet in Zwiesel die „Anmeldung zur Firm(vorbereitung)“.⁷⁴ Dazu kommen die Firmlinge in das Pfarrbüro, geben Namen, Alter und Schule an, werden über Inhalte und Organisation des Firmkatechumenates nochmals und persönlich informiert, über die eigene Bereitschaft dazu befragt, auf die Bedingung für die Zulassung zur Firmung hingewiesen und können sich so in die Liste der Kandidaten eintragen. Der zeitliche Ansatz und Umfang der Einschreibung und des Programms ist insgesamt so (flexibel) gestaltet, dass die Firmlinge ihre Rechten/Pflichten einlösen können, ohne dabei unbillig überfordert zu werden.

2.4.3 Das Recht auf Vorbereitung

Mit einer so ermöglichten Vorbereitung wird den Kandidaten bei der Erfüllung ihrer Pflicht geholfen, die Firmung zu empfangen. Der Codex geht davon aus, dass die hierfür erforderliche *debita evangelisatio* und *catechetica institutio* durch Normen geregelt ist, so dass die dafür Verantwortlichen („*animarum pastores ceterique christifideles*“) ihre Aufgaben und Pflichten sicher erfüllen können (can. 843 § 2). Die Kompetenz, solche Normen zu erlassen, nach denen der Pfarrer vorzugehen hat, liegt beim Diözesanbischof.⁷⁵

Die *Pflicht* zur Vorbereitung auf die Firmung folgt aus der Verpflichtung zu ihrem Empfang und unmittelbar aus den Erlaubtheitsvorschriften von can. 889 § 2. Es scheint daher angemessener, im Grundsatz von einem *Recht* auf Firmvorbereitung zu sprechen.

Mag die rechtliche Umschreibung und Feststellung der Disposition (siehe 2.3.2.2) schwierig sein, ein Mangel an präziseren Regelungen für die geforderte Unterweisung im Rahmen der Firmvorbereitung lässt sich (nicht nur für die Diözese Passau) nicht leugnen. Dies wäre aufgrund seiner Zuständigkeit Aufgabe des Diözesanbischofs (cann. 835 § 1; 838 § 4). Über die Bedingungen einer erlaubten und gültigen Spendung hinaus muss bei der Sakramentenpastoral die Sorge um den Glauben der Kirche Beachtung finden, aus dem sie entspringen und den die dazugehörige Verkündigung fördert (can. 836).

Wie die Liturgie allgemein so ist erst recht die christliche Initiation nicht bloß Sache der privaten Religiosität (can. 837 § 1), nicht einmal einer Pfarrei oder eines einzelnen Bistums (vgl. can. 841). Praktisch ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer Sakramentenpastoral, welche der Verantwortung der Seelsorger und auch ihrem Gutdünken klare Richtlinien bietet, die nicht als Beschränkungen, sondern als konkrete Hilfestellungen zu verstehen

⁷¹ Can. 98 § 2.

⁷² Anders als bei Taufe (außer Todesgefahr: can. 868 § 3) von *infantes*, vgl. can. 868, auch can. 900 § 1 CCEO; can. 892 („quantum id fieri potest“); MONTAN (s. Anm. 23) 99: „ogni cresimando deve avere *normalmente* il suo padrino“.

⁷³ Vgl. MORGANTE (s. Anm. 42) 36.

⁷⁴ Auch MORGANTE, ebd. 32 stellt eine solche „domanda“ an den Anfang der Firmvorbereitung.

⁷⁵ Vgl. cann. 777, 2°, 835 § 1.

sind. Chiappetta warnt vor „perfezionismo“ und Firmung bloß noch als „un sacramento di élite“, was gegenüber den Gläubigen (und ihren Rechten) ein grober Verstoß wäre („un grave torto ai propri fedeli“).⁷⁶ Auch für die Gläubigen müssen die Anforderungen als kirchliche (im wahren Sinn des Wortes) und nicht beliebige Vorgaben nachvollziehbar sein, was besonders in der mobilen Gesellschaft immer wichtiger werden dürfte. „Den Gläubigen steht es zu, ihre Rechte geltend zu machen und vor Gericht zu verteidigen“⁷⁷ (can. 221 § 1). Der Rechtsschutz gerade bei den Sakramenten ist aber faktisch schwach, Entscheidungen über Nichtzulassung zu den Sakramenten werden typischerweise nicht in Form eines anfechtbaren Aktes getroffen (*decretum* nach can. 1732), und die Gläubigen kennen bzw. nutzen ihre Möglichkeit kaum, sich an den Bischof zu wenden. Darauf muss die Rücksicht in der Pastoral umso stärker sein, so dass rechtliche Auseinandersetzungen nicht nötig werden.⁷⁸

2.4.3.1 Besonderheiten während der Übergangszeit

Als die Pfarrei St. Nikolaus sich entschloss, im Einvernehmen mit dem damaligen Diözesanbischof Franz Xaver Eder die Firmung in Zwiesel erst an Neuntklässler bzw. (mindestens) Fünfzehnjährige zu spenden, entstanden zwangsläufig die „firmungslosen“ Jahre des Übergangs (1997–1999). Das bedeutete nicht nur, dass in der Stadtpfarrei keine Firmung stattfand, sondern darüber hinaus auch, dass keine Kinder/Jugendlichen, die Wohnsitz in der Pfarrei hatten, sich in anderen Pfarreien firmen lassen konnten. Die Maßnahme erschien nötig, um angesichts der nicht unerheblichen Skepsis und Widerstände gegen diese Neuerung zu verhindern, dass sie von einigen oder gar vielen einfach unterlaufen werden konnte. Bischof (und Pfarrer) waren also der Auffassung, dass es zu dieser Zeit in Zwiesel keine *rite et rationabiliter petentes* (can. 885 § 1) gab, denen das Sakrament gespendet hätte werden müssen. Zumindest wurde durch die (faktische!) Verweigerung der Firmung bzw. Nichtentlassung in andere Pfarreien die Einführung des Pilotprojekts höher gestellt als der Wunsch nach Spendung der Firmung und die eigene Pflicht zur Spendung. Lüdike kommentiert can. 885: „Die Pflicht des Diözesanbischofs [. . .] geht dahin, für eine ordnungsgemäße Firmpaxis zu sorgen. Das bedeutet sowohl eine dem Sinn des Sakramentes entsprechende Organisation, die zu etwa jährlicher Spendung der Firmung in den Pfarrgemeinden führt“. Der aktuell sehr diskutierte „Sinn des Sakramentes“ war offenbar ausschlaggebend dafür, in Zwiesel eine Regelung zu treffen, die das Recht der Firmbewerber auf den Empfang des Sakramentes erheblich verzögert und damit eingeschränkt hat. Die (in can. 18) vorgeschriebene enge Interpretation der Gesetze, welche die freie Ausübung von Rechten beschränken, steht damit so in Konflikt, dass im Nachhinein festzustellen ist: Es hätte mindestens eine pastoral klug eingerichtete Möglichkeit geben müssen, um einer ernsthaften Bitte um Spendung der Firmung entsprechen zu können. Bei aller Notwendigkeit und Angemessenheit, zu neuen und besseren Formen der Firmvorbereitung und -spendung zu finden, stellt das Vorgehen in Zwiesel doch eine Verletzung des elementaren Rechtes der Gläubigen dar. Zumindest ein Ausgleich hätte gefunden werden müssen, um

⁷⁶ CHIAPPETTA (s. Anm. 30) 306.

⁷⁷ HÖLZL (s. Anm. 29) 234.

⁷⁸ Vgl. ebd. mit Verweis auf can. 1446 § 1 u. a.

auch und gerade während des Ausnahmezustandes der Übergangsphase für Einzelfälle das Recht auf Firmung nicht ganz auszuhöhlen, das schon im Normalfall wenig geschützt ist.

2.4.3.2 Firmvorbereitung konkret in Zwiesel

Die Vorbereitung der Firmung geschieht in Gruppenstunden, einem Wochenende und einem Bußgottesdienst. Die Teilnahme daran ist verpflichtend, bei der Anmeldung erklären sich die Kandidaten dazu bereit. Rechtliche Grundlage dafür ist can. 889, der eine geeignete Unterweisung, rechte Disposition und Erneuerung der Taufgelübde zur Bedingung des erlaubten Firmempfangs vorsieht. Außerdem wird man die Erlaubheitsvorschriften über die Erwachsenentaufe (can. 865) heranziehen müssen, zumal die Firmlinge in Zwiesel alle das 14. Lebensjahr schon vollendet haben (can. 863). Nimmt man die Firmung als Vollendung und Bekräftigung der Taufe (can. 879: „*iter initiationis christianae prosequentes*“), „die eine gewisse, eigene Entscheidungsfähigkeit des Firmlings verlangt“⁷⁹ und (nicht nur, aber auch) als das „Sakrament der christlichen Mündigkeit“⁸⁰ bezeichnet werden darf, so sind die Voraussetzungen für ihren Empfang und ihre Spendung doch eher höher anzusetzen als bei der Taufe.

Die Firmung ist nach der Lehre der Kirche „zur Vollendung der Taufgnade notwendig“⁸¹, sie zu empfangen ist Pflicht des Getauften (can. 890), für ihre Spendung zu sorgen Pflicht vor allem des Diözesanbischofs (can. 885 § 1). Eine strenge Heilsnotwendigkeit wie bei der Taufe ist zwar bei der Firmung nicht gegeben⁸², wohl aber ein geistlicher und moralischer Bedarf gerade in der heutigen Zeit⁸³. „Den Gläubigen ist zu erklären, dass die Firmung zur Vollendung der Taufgnade notwendig ist.“⁸⁴

Die Vorbereitung auf die Firmung muss daher umso mehr eine Vertiefung in Leben und Lehre des Christentums ermöglichen und fordern „*per catechumenatum*“ (can. 865), als dessen moderne Form sich das Zwieseler Firmkonzept versteht. Der Katechumenat als Bedingung der Spendung wird zur Pflicht für die Kandidaten, so dass die in Zwiesel geforderte Beteiligung zurecht als Zulassungsbedingung genommen wird. Was es verlangt und heißt, „*apte institutus*“ (can. 890) für die Firmung zu sein, kann also auf diesem Weg konkretisiert werden. Wissen und Genehmigung des Diözesanbischofs für diese Vorbereitung liegen vor, es fehlen freilich rechtlich verbindliche Richtlinien und Normen (nach can. 843 § 2), die spätestens erforderlich werden, wenn die neue Praxis auf die ganze Diözese ausgeweitet werden sollte. Kompetenter Legislator im Bistum dafür ist ausschließlich der Diözesanbischof, womit er eine passende Arbeits- und Entscheidungshilfe für die Anstrengungen in der Firmpastoral⁸⁵ und eine klare, verlässliche, nachprüfbare Orientierung für die Gläubigen (Firmlinge und Eltern) geben könnte.

Inhaltlich versucht das Zwieseler Modell eine Beschäftigung mit den großen Dimensionen des Lebens aus der Sicht des Glaubens anzuleiten. Damit ist eine angemessene Vorbe-

⁷⁹ HIEROLD (s. Anm. 52) 823.

⁸⁰ MKCIC 890,2 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

⁸¹ KKK 1285.

⁸² Vgl. KKK 1257–1261 im Vgl. zu 1285 und MONTAN (s. Anm. 23) 98 mit Hinweis aus can. 787 CIC/1917.

⁸³ Vgl. CHIAPPETTA (s. Anm. 30) 306: „oggi non è solo utile, ma moralmente necessaria“.

⁸⁴ KKK 1285.

⁸⁵ Vgl. MKCIC 890,2 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

reitung (can. 890 „rite“) wohl in ansprechender und zeitgemäßer Form leicht erfüllt, mag der zeitliche Umfang auch gering sein.⁸⁶

2.4.3.3 Bußgottesdienst und Beichte

Im Zusammenhang mit der Firmung „beichten zu müssen“, stellt auch in Zwiesel (zunächst) ein Problem für Firmlinge, Firmhelfer, Eltern und damit für die Seelsorger dar. Die Pflicht dazu wird durchgehend begründet und in der Vorbereitungszeit betont. Unmittelbar vor der Firmung steht als letzter Schritt der Vorbereitung der genannte gemeinsame Bußgottesdienst aller Firmlinge mit anschließender Gelegenheit zur persönlichen Beichte bei verschiedenen Priestern. Er findet etwa drei Tage vor der Firmung statt und es wird den Firmlingen zur Pflicht gemacht, daran teilzunehmen, was freilich schwer kontrollierbar und folglich auch nicht sanktioniert ist. Da schon can. 865 § 1 über einen erwachsenen Taufbewerber sagt, er sei „aufzufordern, seine Sünden zu bereuen“, darf diese Praxis für die heranwachsenden Zwieseler Firmlinge als angemessen und zumutbar gelten.⁸⁷

Wenn man den Stand der Gnade als Voraussetzung für die rechte Disposition zum Firmempfang annimmt⁸⁸ und die in aller Regel sehr defizitäre Beichtpraxis der jugendlichen Firmlinge als Problem und pastoralen Auftrag wahr- und ernstnimmt, wird ein solches verpflichtendes Angebot umso dringender. Es hilft den Firmlingen effektiv, ihre jährliche Beichtpflicht (bei schwerer Sünde nach can. 989) zumindest im Jahr der Firmung zu erfüllen und der Bußgottesdienst erleichtert zudem den Weg zu Reue, Beichte und Vorsatz (cann. 987. 988 § 1). Durch die nicht erfolgende Nachforschung wie die Verfügbarkeit mehrerer Beichtväter ist zudem das Recht auf freie Wahl des Beichtvaters (can. 991) gewährleistet; auch die Empfehlung zur Beichte der lässlichen Sünden (can. 988 § 2) ist eingelöst. Die bisherigen Erfahrungen in Zwiesel zeigen, dass das verpflichtende Angebot des Bußsakramentes kaum als Zwang empfunden wird. Zum Bußgottesdienst selbst kommen alle Firmlinge, der bei weitem größte Teil geht dann auch zur Beichte und macht damit in der Regel überraschend gute Erfahrungen. Ähnliches kann man von den Gruppenleiterinnen bzw. -leitern und Eltern hören, die oft auch nach langer Abstinenz diese Gelegenheit zur Beichte ergreifen, und auch von den zur Verfügung stehenden Beichtvätern. Den Forderungen und Empfehlungen des Codex zur Beichte der *peccata gravia* und *venialia* (can. 988), mindestens jährlich nach Erreichen des Unterscheidungsalters (can. 989), und der Verpflichtung jedes Seelsorgers bzw. Pfarrers, sich um die Spendung dieses Sakramentes zu sorgen (cann. 528 § 2; 986 § 1) entspricht diese Praxis eindeutig.

2.4.4 Recht auf Empfang der Firmung

Die *confirmandi* haben bei Vorliegen der Bedingungen des can. 889 (siehe 2.3.2.2) das Recht auf einen rechtzeitigen Empfang der Firmung, den ihnen can. 890 ja zur Pflicht macht. Aus den obigen Erläuterungen zum Firmalter ergibt sich für Bischof/Firmspender und Pfarrer (gemäß cann. 843 § 1; 885), dass im Bistum Passau und ganz Deutschland eine

⁸⁶ Vgl. MOSTAZA (s. Anm. 23) 271 und zum Umfang MORGANTE (s. Anm. 42) 31f, der (selbst Bischof) weit mehr vorschlägt.

⁸⁷ Vgl. die starke Empfehlung („*enixe sponsis commendatur*“) an Brautleute: can. 1065 § 1.

⁸⁸ Vgl. wie oben MOSTAZA (s. Anm. 23) 271 und Feier der Firmung Nr. 5: „Wenn er [der Firmling] über den Gebrauch der Vernunft verfügt, muß er im Stand der Gnade sein.“

rechtliche Handhabe fehlt, mindestens Siebenjährigen die Firmung grundsätzlich zu verweigern, weil sie noch nicht alt genug wären. Auch der Empfang der Firmung in der eigenen Pfarrei oder zusammen mit den anderen Firmlingen der eigenen Pfarrei wird vom Codex nicht gefordert. Es gelten lediglich die Vorschriften „*De confirmationis ministro*“ der cann. 882–888. Das Sakrament kann (und soll wohl nur) dann gespendet werden, wenn Bitte und Bewerbung darum „*rite et rationabiliter*“ (can. 885 § 1) geschehen, wofür der Diözesanbischof zu sorgen und worüber er selbst bzw. der Spender zu urteilen hat (vgl. auch can. 891). Die Organisation einer regelmäßigen und auf Pfarreien/Dekanate bezogene Firmspendung in den Diözesen wird dieser Forderung gerecht, solange sie nicht die Ausübung des Rechtes auf Firmung unbillig beschneidet, wie es den Firmlingen als Träger dieses Rechtes zukommt.⁸⁹

Gläubige allgemein und Firmlinge insbesondere haben zudem das Recht, den Gottesdienst im eigenen Ritus nach den geltenden Vorschriften zu feiern (can. 214) und konkret auf eine ordnungsgemäße, den geltenden liturgischen Büchern folgende Spendung der Sakramente (vgl. can. 846 § 1). Sie gehören ja vor allem zu den liturgischen Handlungen, die der privaten Willkür entzogen sind und auf die Kirche als Ganzes als „*unitatis sacramentum*“ sich beziehen (can. 837 § 1); wenn es explizit heißt (can. 846 § 1): „deshalb darf niemand dabei eigenmächtig etwas hinzufügen, weglassen oder ändern“, so ist das eine klare Absage an liturgische Experimente, die den vorgeschriebenen Ritus sprengen, der wirklich für Spender (can. 846 § 2) und Empfänger gelten muss.

Die für den Bereich der Pfarrei Zwiesel klar aufgestellten und eingeforderten Zulassungsbedingungen, insbesondere die Teilnahme am beschriebenen Firmkatechumenat, führen zu einer Auseinandersetzung und Klärung bei den Firmlingen, die oft eine beachtliche Tiefe erreicht. Im Verlaufe der Vorbereitungszeit bis zum Tag der Firmung gibt es auch immer einige „Aussteiger“, die jedoch ihre Nichtteilnahme vorher bekannt gemacht haben, so dass eine öffentliche Verweigerung der Firmung nicht (oder kaum) nötig wird. Sollte ausnahmsweise eine öffentliche Verweigerung entsprechend begründet sein, ist der Spender bzw. Pfarrer nicht nur berechtigt, sondern auch in seiner Kompetenz dazu verpflichtet. Die entsprechende Begleitung vorher wird solches, mit einem unvermeidlichen Aufsehen verbundenen Vorgehen aber in aller Regel verhindern. Mit den in Zwiesel aufgestellten und angewendeten Voraussetzungen wird das grundsätzlich bestehende Recht auf Firmung also nicht behindert, sondern durch sachnotwendige Regelungen näher bestimmt.

2.5 Pflicht zur Spendung und Vorbereitung

Vom Recht und von der Pflicht zu Empfang und Vorbereitung der Firmung auf Seiten der Firmkandidaten sind alle angesprochen, denen die Firmlinge in Erziehung und Pastoral anvertraut sind, die Eltern und die zuständigen Seelsorger, die somit Adressaten des Rechtes auf Firmung werden.

2.5.1 Der Diözesanbischof

Der Bischof als *magnus sacerdos* ist der herausragende Ausspender und der „Leiter, Förderer und Wächter des gesamten liturgischen Lebens“ in der ihm anvertrauten Kirche (can. 835 §1).

⁸⁹ Vgl. MKCIC 885,2 (LÜDICKE [s. Anm. 4]).

2.5.1.1 Der Bischof und die anderen Firmspender

Das Recht der Firmlinge auf Firmung ist zumal geschützt durch die dem Diözesanbischof auferlegte Pflicht, für die Spendung des Sakramentes zu sorgen, wenn seine Untergebenen rechtmäßig und vernünftig darum bitten („rite et rationabiliter“). Diese Vorschrift des can. 885 § 1 konkretisiert die allgemeine Bestimmung in can. 843 § 1:

„Die heiligen Diener können die Sakramente denen nicht verweigern, die angemessen darum bitten, rechtmäßig bereitet sind und denen nicht rechtlich verboten ist, sie zu empfangen.“

Diese Verpflichtung trifft nicht irgendwelche Amtsträger, sondern gilt innerhalb der kirchenrechtlichen Kompetenz. Im Falle der Firmung ist dies in der Regel der Diözesanbischof (can. 884 § 1 i.V.m. 883, 1^o). Wichtige Ausnahmen, die den betroffenen Priester zur Spendung der Firmung bevollmächtigen, sind die Taufe eines Erwachsenen (bzw. Aufnahme in die kath. Kirche) und die Firmung in Todesgefahr (can. 883, 2^o–3^o). Wenn ein anderer Bischof oder Priester zur Spendung der Firmung delegiert wird (can. 884 § 1–2), hierfür kommt speziell der Pfarrer infrage (can. 530 § 2), so verpflichtet ihn das auch auf die damit verbundenen Pflichten und die Beachtung der Rechte anderer, insbesondere der Firmlinge.

2.5.1.2 Bischöfliche Regelungen der Firmpastoral

Die Zuständigkeit des Diözesanbischofs beginnt aber nicht erst im unmittelbaren Zusammenhang mit der Firmung, seine Leitungs- und Aufsichtskompetenz umfasst vielmehr auch das Vorfeld des liturgischen Lebens (can. 835 § 1). Zwar ist die gebührende Vorbereitung eine Pflicht, die Eltern und Seelsorger den Kandidaten schulden (can. 890), doch dazu können von der zuständigen Autorität Normen erlassen werden (can. 843 § 2), an die sich der Pfarrer und seine Mitarbeiter dann zu halten haben, was nicht als zusätzliche Belastung, sondern als Hilfestellung für die Seelsorge zu verstehen ist. In unserem Fall hat dies der Diözesanbischof für das Bistum Passau bisher nicht getan.⁹⁰ Entsprechend seiner umfassenden Verantwortung und Zuständigkeit für die sakramentale Praxis und Katechese in seinem Bistum innerhalb der vom allgemeinen oder partikularen Recht gesetzten Grenzen (cann. 886 § 1; 891) wird der Diözesanbischof (mit Hilfe seiner engeren Mitarbeiter) gerade für die Pastoral der Firmung, deren hervorragender Spender er ja ist, ein besonderes Interesse haben, das sich nicht auf die Feststellung des „Ergebnisses“ am Tag der Firmung selbst beschränkt. Eine Verweigerung der Firmung in einer Pfarrei als eine Art spontane „prophetische Tat“ eines Bischofs mag zwar zurecht inakzeptable Verhältnisse bei der Sakramentenvorbereitung in mancher Pfarrei aufdecken, doch den Firmlingen gegenüber, denen man die pflichtgemäße Teilnahme an einem solchen Programm nicht anlasten kann, stellt solches Verhalten letztlich ein Unrecht dar, das in einem viel zu späten Eingreifen des Bischofs und/oder in einer groben Missachtung bischöflicher Weisungen durch die zuständigen Seelsorger seine eigentlichen Ursachen hat.

2.5.2 Eltern, Seelsorger, Paten

Can. 890 macht die Sorge um Vorbereitung und Empfang der Firmung den Eltern, Seelsorgern und besonders den Pfarrern (in dieser Reihenfolge!) zur Pflicht. Die Aufgabe und

⁹⁰ Vgl. cann. 775 § 1; 777, 1^o, 2^o.

das „*ius primarium*“ der Eltern auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder kommt hier voll zum Tragen (can. 1136 § 2; vgl. can. 226 § 2).⁹¹ Die Existenz (und die Einlösung) dieser Elternpflicht sind zugleich Hilfe und Schutz für das Recht auf Firmung und Vorbereitung daraufhin bei den Empfängern.

Für den Weg zur Firmung werden dem Firmling die eigenen Eltern und Seelsorger bzw. Pfarrer beigegeben und dazu der Firmspender (cann. 890. 885 § 1); ihre Pflichten dienen dazu, die Erfüllung der Pflicht und die Einlösung des Rechtes auf seine Firmung zu ermöglichen und zu unterstützen. Dem zu Firmenden („*Confirmando*“) steht nach Möglichkeit gemäß can. 892 auch ein Pate bei⁹², dessen Aufgabe es aber dann ist, dem schon Gefirmten („*confirmatus*“) zu helfen, *nach* der Firmung ein echter Zeuge des Glaubens zu sein und die mit der Firmung übernommenen Pflichten zu erfüllen. Der Codex sieht also das Patenamt nicht als Hinführung zur, sondern als Begleitung nach der Firmung. Gerade das könnte auch ein Impuls für die Pastoral in den Gemeinden sein, die mit der Spendung des Sakramentes in aller Regel einfach aufhört.

Der Stadtpfarrer von Zwiesel und seine Mitarbeiter in der Seelsorge stellten sich den Anfragen an die gängige Firmpastoral über etwa ein Jahrzehnt in verschiedenen Phasen. Die Theologie wurde ebenso befragt wie Programme und Erfahrungen in anderen Bistümern. Durch eine systematische Beteiligung des Pfarrgemeinderates, durch gezielte Angebote an die betroffenen Eltern und eine breit angelegte Öffentlichkeitsarbeit konnten bestehende Reserven und Bedenken gegen das Pilotprojekt effektiv abgebaut, freilich nicht völlig beseitigt werden. Es gelang aber sicher, das Sakrament der Firmung überhaupt und seine Probleme und Chancen für die konkrete kirchliche Situation in Pfarrei (und Bistum) in einer Weise präsent zu machen, die auch für (noch) nicht unmittelbar beteiligte Personen und Gemeinden und gerade für die Diözese ein echter Dienst ist. Das vermehrte Interesse an der Firmung und die ermöglichten neuen Erfahrungen sind nicht zuletzt für die Eltern und die Paten Anstöße und Anfragen im Blick auf den nach wie vor indispensable Beitrag, den sie zu leisten haben. Das Gespräch und die Begegnung mit den heranwachsenden Firmlingen von Zwiesel haben nach der und durch die „neue Firmung“ anderes Gesicht und Gewicht bekommen und bieten für die Familien, zwischen Paten und Firmlingen, bei den haupt- und nebenamtlichen Mitarbeitern im sog. „Firmteam“ und bei den Gruppenleiterinnen bzw. -leitern ein erst voll zu entdeckendes Potential, das für die Glaubenserneuerung in einer Pfarrei noch sehr wertvoll werden kann. Sogar bei den Firmspendern hinterlassen sie bleibenden Eindruck. Für den Erfolg, die Akzeptanz und die Weiterentwicklung dieses oder eines vergleichbaren Konzeptes ist das strukturelle Miteinbeziehen der verschiedenen stark betroffenen Personen(gruppen) mit ihrer je spezifischen Aufgabe und Zuständigkeit unabdingbar. Nur so wird man auch die verbreitete Frustration überwinden und die nötige Einbettung des Sakramentes in ein christliches (Gemeinde- und Familien-)Leben samt der noch weithin mangelnden Nach-Bereitung ermöglichen können. Aus der Sicht des Kirchenrechts betrachtet haben die Verantwortlichen in/für Zwiesel die ihnen zustehenden Aufgaben und Pflichten im Rahmen der freilich nicht ausreichenden bzw. ausgereiften gesetzlichen Vorgaben (durch Bischof und Bischofskonferenz) ohne Zweifel erfüllt und insofern den Firmlingen, Eltern und Paten auch zur Umsetzung ihrer Rechte und Pflichten geholfen. Für die

⁹¹ Vgl. ebenso Feier der Firmung Nr. 11.

⁹² Zu den Voraussetzungen für die Übernahme des Patenamtes vgl. can. 893 i.V.m. can. 874 und Feier der Firmung Nr. 15.

Weiterentwicklung und -verbreitung dieses Ansatzes müssen die Anregungen und Vorgaben des Codex vor Ort wie auch bei den (über)diözesanen Gesetzgebern noch verstärkt Beachtung finden.

3. Zusammenfassende Bewertung und Ausblick

Der neue Weg zur Firmung, wie er in der Stadtpfarrei von Zwiesel im Pilotprojekt gegangen wird, versucht bewusst einen pastoralen Ausgleich zwischen Volkskirche und Entscheidungschristentum. Die Augen des Kirchenrechtes entdecken darin und dahinter einen Ausgleich zwischen den Rechten und Pflichten des zu firmenden Christgläubigen und der Kirche/Gemeinde mit den kirchlichen Amtsträgern und ihren Aufgaben und Verantwortungen.

Aus der Pflicht zur Firmung ergibt sich unmittelbar ein Recht darauf, das nur aus kanonischen Gründen eingeschränkt werden kann, die eng auszulegen und also in der Wirklichkeit eng anzuwenden sind (cann. 890. 18). Dies kann nicht genug betont werden, gehört die Firmung doch zu den Sakramenten und geistlichen Gütern der Kirche, auf welche die Gläubigen ein ursprüngliches und fundamentales Recht haben (can. 213), das ihnen durch die Taufe in der Kirche zukommt (can. 96). Insofern ist es ein Mangel, dass sich die Kanonistik (auch und ausgerechnet) mit dem Recht auf dieses Sakrament wenig befasst, obwohl sich dieses Problem im jährlichen Leben der Pfarreien stellt, was man von vielen anderen Themen der Kanonistik nicht behaupten kann. Ohne dieses Recht auf die Hilfen im geistlichen Leben werden die Pflichten zur Gemeinschaft mit der Kirche, zum heiligen Leben und zur Verkündigung der Heilsbotschaft (cann. 209–211) schlechthin unerfüllbar. Das Recht auf christliche Erziehung schließt den rechtzeitigen Empfang der Sakramente innerlich ein und begründet die Mitwirkung und Verantwortung der Eltern auch an der sakramentalen Initiation ihrer Kinder (can. 217). Gerade für Heranwachsende ist klug eingesetzte (!) Verpflichtung faktisch eine Hilfe, die eigenen Rechte in der Kirche überhaupt wahrzunehmen und zu leben.

Theologie und Pastoral der Firmung stehen gegenwärtig in vielen Bistümern und Pfarreien, auch in der (pastoral-)theologischen Literatur, zur Diskussion, bei konkreten Veränderungen vor Ort selbst unter den Gläubigen. Die projektartige Vorbereitung und Spendung der Firmung in der Stadtpfarrei Zwiesel hat daran Anteil und gehört somit in den Übergangszustand, der freilich schon allzu lange andauert.

Hinter der langen Debatte um Vorbereitung, Gestaltung und zeitlichen Ansatz der Firmung als Initiationssakrament steht wirklich die Frage nach dem Sinn dieses Sakramentes. „Das Abweichen von der kodikarischen Empfehlung mag vordergründig pastoral begründet sein, im Hintergrund aber stellt sich die alte Frage nach dem ‚Zusammenwirken von Natur und Gnade‘.“⁹³ Der lateinische Codex und noch mehr sein orientalisches Pendant setzen theologisch einen eindeutigen Akzent auf die im Voraus geschenkte Gnade – im Gegensatz zur (herrschenden) Theologie und Praxis der Kirche in Deutschland, die Mündigkeit und Entscheidung betonen. Es ist wohl an der Zeit, von der Diskussion zur Entscheidung zu kommen. Eine zu erlassende partikuläre Norm der Bischofskonferenz auch in Deutschland und Anweisungen für die Firmvorbereitung auf diözesaner Ebene sind dabei unumgänglich, allermindestens hilfreich und wünschenswert. Denn eine einheitlichere Praxis wird der

⁹³ ALTHAUS (s. Anm. 26) 825f.

Bedeutung des Sakramentes im Leben der Gemeinden, der Entlastung der Pfarrer und Verantwortlichen sowie seiner fruchtbaren Spendung an die Firmlinge helfen. Der Rechtsunsicherheit beim Firmalter entspricht eine Unsicherheit über die Firmung überhaupt bei den (potentiellen) Firmlingen wie ihren Eltern und Seelsorgern. So ist der Umgang mit der Firmung auch Symptom der Krise des Übergangs und einer gewissen Entscheidungsunfähigkeit bei der Kirchenleitung; selbst dem Codex ist die Kritik einer mangelnden Präzision zu machen.⁹⁴ Die Vorgaben des universalen Rechts samt dem eingeräumten, noch ungenutzten lokalen Spielraum können für die Frage nach dem „Sinn“ und rechten Zeitpunkt für die Firmung geeignete Orientierungs- und Entscheidungshilfen bieten.

Dass die Firmung den Heiligen Geist schenkt, ist theologisch grundlegend und also für die pastorale Praxis das Erste.⁹⁵ Die Achtung vor der Heiligkeit und dem Gnadencharakter des Sakramentes wird sich gerade mit der Achtung und dem Ernstnehmen der Firmlinge verbinden lassen, denen die Firmung selbst neue Rechte und Pflichten verleiht.⁹⁶ Mit einer Diskussion um das rechte Firmalter allein ist es nicht getan. Die Möglichkeit jedes Priesters, die Firmung in Todesgefahr zu spenden, impliziert den Auftrag, die Firmung so zu verstehen und zu gestalten, dass möglichst alle sie wirklich empfangen können.⁹⁷ Der Blick in den kirchlichen Osten bewahrt davor, bei der Firmung ausschließlich auf „Entscheidung“ und erwachsene Mündigkeit zu setzen.⁹⁸ Dabei wäre es in der Tat eine Verkehrung, als Zulassungsbedingung das zu verlangen, was das Sakrament gerade schenkt.⁹⁹

Für zu viele Jugendliche heute ist die Firmung ein letzter Kontakt mit den Gemeinden, denen eine „pastorale del dopo cresima“¹⁰⁰ weithin fehlt. Die Regeln des Kirchenrechts nehmen das Geschehen heraus aus der übergroß gewordenen Verfügbarkeit von Gemeinde/Bistum und verleihen ihm damit jene Unverfügbarkeit, die gerade das Zeichen für Gottes Gegenwart, Wirksamkeit und Heiligkeit werden kann, an den sie die Gläubigen, die Firmlinge und die Seelsorger bis zu den (bischöflichen) Spendern erinnern.

⁹⁴ Vgl. GEROSA (s. Anm. 53) 216.

⁹⁵ Vgl. KKK 1302 und MÜLLER (s. Anm. 11) 678f.

⁹⁶ Vgl. HÖLZL (s. Anm. 29) 182f und GEROSA (s. Anm. 53), der sein Kapitel „Die Rechte und Pflichten der Laien“ ganz bewusst und begründet innerhalb des „§ 13 Firmung“ ansetzt (218–221).

⁹⁷ Vgl. die Warnung vor „depriving many of the benefit of this sacrament“ bei WOESTMAN (s. Anm. 30) 89, auch Feier der Firmung Nr. 3 und MONTAN (s. Anm. 23) 99.

⁹⁸ Vgl. cann. 692. 694. 695 § 1 CCEO.

⁹⁹ Vgl. CHIAPPETTA (s. Anm. 30) 303f.

¹⁰⁰ MORGANTE (s. Anm. 42) 37.

Wort zu diesem Heft

Am 19.9.2002 verstarb der bekannte Liturgiewissenschaftler Theodor Maas-Ewerd. Unser Redaktionsmitglied Andreas Redtenbacher erinnert in seinem Nachruf an wichtige Stationen im Leben des Verstorbenen.

Thema dieses Heftes ist die – in einem sehr weiten Sinn verstandene – sprachliche Gestalt des Gottesdienstes. Im Rahmen der Kontaktsitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet am 23.1.2002 in Luxemburg fand ein Studientag zum Thema „Sprache und Sprechen im Gottesdienst“ statt. Das an diesem Studientag gehaltene Doppelreferat liegt in diesem Heft nun in schriftlicher Form vor: Albrecht Greule, Professor am Institut für deutsche Sprachwissenschaft der Universität Regensburg, erläutert in seinem Referat „Die liturgischen Text- und Redesorten“ die sprachwissenschaftlichen Voraussetzungen, die es bei liturgischen Text- und Redesorten zu beachten gilt, und leitet davon entsprechende Forderungen für eine den unterschiedlichen Textsorten angemessene sprecherische Gestaltung ab. In seinem Koreferat „Sprachkultivierung und Gottesdienst“ geht Winfried Haunerland, Professor für Liturgiewissenschaft in Würzburg, auf praktische Aspekte im Zusammenhang liturgischer Textsorten ein. Dabei kommen neben einer liturgischen Qualitätssicherung auch der *ars celebrandi* und der Sprachkultur sowie der Inszenierung liturgischer Texte eine wichtige Rolle zu. Abschließend folgen noch Überlegungen zur Aus- und Fortbildung für den Lektorendienst, aber auch für alle, die Gottesdienste leiten.

Die weiteren Beiträge in diesem Heft behandeln ebenfalls sprachliche Ausdrucksformen des Gottesdienstes: Franz Karl Praßl, Professor am Institut für Kirchenmusik und Orgel an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Graz, zeigt anhand von Notationsbeispielen gregorianischer Gesänge auf, wie „Verkündigung im Gesang“ vollzogen werden kann.

Nicht nur aus historischer Sicht sehr interessant und lesenswert ist der Beitrag über den Dienst des „Lektors“ in der Benediktusregel von Sr. Michaela Puzicha OSB, Leiterin des Instituts für Benediktinische Studien in Salzburg. Puzicha betont, dass alle Weisungen der Benediktusregel darauf ausgerichtet sind, dass „der Vorleser selber unter dem Wort steht, das er verkündigt und ganz hinter es zurücktritt“.

Auf den Sinn der Kantillation geht Rudolf Pacik, Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck und Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, in seinem Beitrag „Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes“ näher ein und erläutert Möglichkeiten und Grenzen der Anwendbarkeit dieser Vortragsform im Gottesdienst.

Lilo Bellotto, Moderatorin bei Radio Stephansdom in Wien, bringt Gedanken zum wechselseitigen Verhältnis von Sprache und Musik. Nicht das Wort, sondern der Geist hinter dem Wort sei für das Verständnis wirklich ausschlaggebend.

Der Dimension des Klanges und der Akustik in Kirchenräumen spürt Bernard Fort, Komponist und Professor für elektronische Musik an der École de Musique in Villeurbanne, nach. Sein auf dem internationalen Kongress von Universa-Laus in Valpré/Lyon (19.–23.8.2002) gehaltener Vortrag wird hier gekürzt in deutscher Fassung publiziert.

Vom Sinn sprecherischer Inszenierung biblischer Texte im Gottesdienst handelt der Beitrag von Regina Bäumer, Sprecherzieherin an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Münster. Sie gibt darin wertvolle Hinweise, wie das „Wort Gottes zum Klingen“ gebracht werden kann.

Die Schriftleitung

In memoriam Theodor Maas-Ewerd († 19.9.2002)



Es war ein betroffen machender Ausklang eines reichen Lebens für Liturgie und Liturgiewissenschaft. Der seit Jahrzehnten in der Forschung mit der Liturgischen Bewegung und Pius Parsch Befasste hatte bis 19.9.2002 für die Augustiner Chorherren aus Klosterneuburg und anderen österreichischen Stiften am Wallfahrtsort Mariazell Studientage zum Thema „Hochgebet“ gehalten. In diesem Kreis blühte sein Engagement noch einmal voll auf. Abends besuchte er die innenrenovierte Pfarrkirche Korneuburg und ermutigte mit fachwissenschaftlicher Kompetenz den Pfarrer zu einem gelungenen Raumkonzept aus dem „Geist der Liturgie“, um die Gemeinde gegen

denkmalpflegerische Querelen zu unterstützen. Am Spätabend desselben Tages verstarb er völlig unerwartet in seiner Gastwohnung im Stift Klosterneuburg, mit dem ihn so viel verband.

Zeit seines Lebens war er zugleich Liturge und Liturgiewissenschaftler: Am 6.2.1935 in Senden bei Münster in Westfalen geboren, wurde er 1961 zum Priester geweiht. 1967 zum Doktor der Theologie promoviert, schloss er 1976 seine liturgiewissenschaftliche Habilitation ab und lehrte in der Folge als Privatdozent in Münster. Die Habilitationsschrift – betreut durch den Konzilstheologen J. E. Lengeling – zum Thema „Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die ‚liturgische Frage‘ in den Jahren 1939 bis 1944“ erschien in der bekannten Reihe „Studien zur Pastoralliturgie“ (Band 3, Regensburg 1981) und zählt bis zur Stunde zu den wichtigsten Forschungsarbeiten zur Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachraum. Hier und in seinen zahlreichen anderen Publikationen war und ist er bis heute einer der wenigen Liturgiewissenschaftler, der Pius Parsch – zumindest in historischer Perspektive – wirklich rezipierte.

Seit 1980 wirkte Maas-Ewerd als Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Eichstätt. Er war vor allem geprägt von einem historischen Zugang zu seinem Fach, behielt jedoch immer die pastorale Perspektive der Liturgiewissenschaft im Auge. Dem entsprach es auch, dass er während seines ganzen Priesterlebens in der unmittelbaren Pastoral tätig blieb und sich für zahlreiche diözesane und überregionale liturgiebezogene Aufgaben zur Verfügung hielt – zuletzt auch als Schriftleiter des „Klerusblattes“. Daher überrascht es nicht, dass er – neben anderen Auszeichnungen – 1986 mit dem Titel eines Päpstlichen Ehrenprälaten und schließlich 2001 mit dem eines Ehrenkanonikers von Klosterneuburg bedankt und geehrt wurde. Mit Maas-Ewerd verliert die Liturgiewissenschaft einen soliden Fachmann, der vielleicht manchmal zu bescheiden, aber zielstrebig für den „Geist der Liturgie“ im Sinne Guardinis und Parsch’s gewirkt und in den vielschichtigen nachkonziliaren Diskussionen stets den Weg der gesunden und maßvollen Mitte beschritten hatte.

Auf seinen persönlichen Wunsch hin wurde er am 8.10.2002 in der Chorherrengruft des Stiftes Klosterneuburg beigesetzt. Möge die „himmlische Liturgie“ ihm nun Lohn und Dank für sein Lebenswerk im Dienst der „irdischen Liturgie“ sein. Requiescat in pace!

Andreas Redtenbacher

Albrecht Greule, Regensburg

Die liturgischen Text- und Redesorten^{*}

1. Sprachwissenschaftliche Voraussetzungen

Zu den sprachwissenschaftlichen Voraussetzungen einer Lehre von den liturgischen Text- und Redesorten gehört das Wissen um folgende grundlegende Kategorien:

- die Ritualität des Gottesdienstes,
- die kommunikative Struktur des Gottesdienstes,
- die im Gottesdienst präsenten Sprachformen.

a) Ritualität

Die Liturgie, besonders die der Messfeier, auf die wir uns hier konzentrieren wollen, wird von der Pragmalinguistik, die Sprache als in einen Handlungszusammenhang eingebettet beschreibt, als ein „Großritual“ eingestuft, das sich zunächst einmal durch Komplexität auszeichnet. Das heißt: es umfasst mehrere aufeinander folgende Teilrituale. Als Teilrituale der Messe treten z. B. deutlich die Eröffnung, der Wortgottesdienst, die Eucharistiefeier und der Abschluss hervor. Darüber hinaus bestimmen weitere kommunikative Merkmale den Charakter der Messe bzw. des Gottesdienstes. Es sind dies: die Sakralität, der Feiercharakter, die Gemeinschaftlichkeit, eine Hierarchie durch den der Gemeinde vorstehenden Priester sowie die Öffentlichkeit.¹

b) Kommunikative Grundstruktur

Die kommunikative Grundstruktur des Großrituals Gottesdienst wird durch die am Ritual beteiligten Kommunikanten bestimmt. Im Rahmen der Messfeier handeln sie entweder als Individuum oder als Gruppe, die normalerweise als „die Gemeinde“ bezeichnet wird. Somit konstituieren primär die Kommunikanten „Vorsteher“ (sacerdos) und „Gemeinde“ (populus) die kommunikative Grundstruktur des Gesamtrituals. Hinzu können kommen: der Diakon, ein oder mehrere Lektoren, Vorbeter und Kantoren. Sie agieren entweder individuell oder auch als Gruppe.

Das Charakteristikum der Sakralität wird im Wesentlichen durch eine zweite, auf einer höheren Ebene sich abspielende Kommunikation gestiftet: Diese entfaltet sich dadurch, dass Vorsteher und Gemeinde gemeinsam und sichtbar auf der einen Seite mit dem unsichtbaren, aber in Zeichen gegenwärtigen Dreifaltigen Gott „auf der anderen Seite“ reden

^{*} Die folgenden Ausführungen sind Teil eines zusammen mit Winfried Haunerland anlässlich der Tagung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes (IAG) in Luxemburg am 23. Januar 2002 vorgetragenen Doppelreferats, das den Titel „Sprache und Sprechen im Gottesdienst“ trägt [vgl. auch S. 240–248 in diesem Heft; Anm. d. Red.].

¹ Vgl. A. GREULE, Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie. Überlegungen eines Germanisten. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Hg. H. Becker [u. a.]. St. Ottilien 1991, 137–144, hier 139.

bzw. kommunizieren, was wesentlich in der Textform des Gebetes geschieht, aber auch beim Vorlesen der Heiligen Schrift, worin Gott zum versammelten Volk spricht.

Im christlichen Gottesdienst gehen Sprache und verschiedene nichtsprachliche (nonverbale) Kommunikationsformen eine überaus enge Verbindung ein.² Unter den nonverbalen Kommunikationsformen gilt unser Interesse besonders den sogenannten paraverbalen, die Sprache eng begleitenden kommunikativen Handlungen wie Mimik, Gestik und Akustik (z. B. beim Gesang). Als absolut primär und im Vordergrund stehend muss jedoch die gesprochene Sprache, die voraussetzungsloseste Form der sprachlichen Äußerung, gelten. Die Möglichkeit, dass in der feierlichen Liturgie gesungene Sprache verwendet wird, wird damit nicht ausgeschlossen (s. u. c.5); gesungene Sprache fällt aber nicht mehr in den ausschließlichen Zuständigkeitsbereich des Linguisten.

c) Erscheinungsformen der Sprache im Gottesdienst

Wir müssen fünf Erscheinungsweisen unterscheiden, in denen Sprache im Gottesdienst vorkommt:

1. die Mehrsprachigkeit
2. die Texthaftigkeit
3. die gesprochene Sprache
4. als geschriebene Sprache
5. die gesungene Sprache.

(1) Zur Mehrsprachigkeit:

Seit alters her werden in der römischen Liturgie mehrere Sprachen verwendet. Seit dem Zweiten Vatikanum kann der Gottesdienst ganz in der Volkssprache gefeiert werden.³ Dennoch ist es möglich, dass neben der einen Volkssprache Texte in griechischer und lateinischer, in geringen Spuren auch hebräischer Sprache verwendet werden.⁴

Zu den Volkssprachen, die in der Liturgie gebraucht werden können, äußert sich die neue Übersetzerinstruktion von 2001 wie folgt: Volkssprachen werden definiert als „Sprachen, die das Volk spontan *spricht* [!]“⁵. Ferner unterscheidet sie – etwas ungenau – zwischen „Sprachen“ und „Dialekten“.⁶ Durch die Entscheidung für eine „Sprache“ als Sprache der Liturgie in einem Gebiet und durch die Zurückdrängung von Dialekten in der Liturgie soll „eine gewisse Einheit der Sprache gefördert“ werden.⁷ Unter einer „Sprache“ versteht die *Instructio* vermutlich das, was die Fachwissenschaft als „Standardvarietät einer historischen Einzelsprache“ bezeichnen würde. Dialekte werden zwar nicht in den „vollen liturgischen Gebrauch aufgenommen“, aber sie können – so verstehe ich Nr. 13 der *Instructio* – „gele-

² Vgl. Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Mit Beiträgen von R. Berger [u. a.]. Regensburg ²1990 (GDK 3) 50.

³ Vgl. W. HAUNERLAND, *Lingua vernacula*. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum. In: LJ 42 (1992) 219–238.

⁴ Vgl. dazu: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Über den Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der Römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“. In: Not. 28 (2002) 236–295, hier 248, Nr. 23.

⁵ Ebd. 241, Nr. 10.

⁶ Ebd. 242, Nr. 12.

⁷ Ebd.

gentlich, im Allgemeinen Gebet, in Texten, die gesungen vorgetragen werden, in Monitionen oder in Teilen der Homilie gebraucht werden“. Solches könnte man sich – mit Bezug auf die Ausführungen von Elisabeth Hug⁸ – in Gottesdiensten in der deutschsprachigen Schweiz gut vorstellen; Fastnachtspredigten in der Mainzer Stadtmundart habe ich selbst erlebt.

Eindeutig scheint in diesem Zusammenhang zu sein, dass die Volkssprache der Gottesdienste des deutschen Sprachgebietes die deutsche Sprache ist. Auch wenn wir hier einmal davon absehen können, dass die deutsche Standardsprache längst nicht so einheitlich ist, wie allgemein vermutet wird, stoßen wir gerade bei der sprecherischen Gestaltung der liturgischen Texte auf ein Problem: Die deutsche Standardsprache hat ihre relative Einheitlichkeit historisch nämlich nur über die Schriftlichkeit erreicht – was übrigens durch die wichtige Rolle, die die Orthographie spielt, unterstrichen wird, sowie durch die Bezeichnung „deutsche Schrift- oder Literatursprache“. Die Regulierung einer standardsprachlichen Aussprache hat hingegen längst nicht das Niveau der Schriftsprache erreicht. Die Bühneneinheitslautung hat nur mehr den Charakter einer Kunstlautung und entbehrt der Realität im Alltag. Stattdessen sind meist sogenannte regionale Substandards die sprechsprachliche Realität oberhalb der Dialekte. Ein sehr gutes Beispiel dafür bietet ein im Fernsehen gesendeter Gottesdienst mit einem Bischof als Prediger, dessen Sprechsprache einen schwäbischen Substandard aufweist.

(2) Zur Texthaftigkeit:

Im Verlauf des Rituals Messfeier erscheint Sprache in der Form von Texten bzw. als eine Abfolge von Texten, die entweder selbst ein Teilritual konstituieren (z. B. Verlesen des Evangeliums) oder auch ein Ritual begrenzen (z. B. der Grußformel-Dialog oder die Aklamation *Amen*).

Der in der konkreten Messfeier verwendete, vor Beginn der Messe verschriftet vorliegende Text soll *Textexemplar* genannt werden (z. B. das Evangelium der Weihnachtsmesse „Am Tag“ – abgedruckt im Messlektionar). Die sprecherische Realisierung dieses Textexemplars, z. B. durch den Diakon im Pontifikalamt am 25. Dezember 2001 um 9.15 Uhr im Regensburger Dom, soll *Redeexemplar* oder besser *Sprechvortrag* heißen. Im Unterschied dazu nenne ich die gesungene Realisierung eines Textexemplars *Gesangsvortrag*, z. B. der Zwischengesang, der in jenem Pontifikalamt im Regensburger Dom von der dort versammelten Gemeinde gesungen wurde.

Die Fülle der Textexemplare einer einzigen Messfeier würde – genau genommen – ein ad hoc gedrucktes Textheft erfordern; meist werden die Texte aber, sofern sie nicht auswendig bekannt sind, aus verschiedenen Büchern zusammengetragen.

(3) Zur gesprochenen Sprache:

Aus dem bisher Gesagten lässt sich bereits erahnen, dass auch die gesprochene Sprache eine große Formenvielfalt aufweist.⁹ Die Sprachwissenschaft macht von vornherein einen kategorialen Unterschied zwischen „spontanem Sprechen“ und „geplantem Sprechen“. Gesprochene Sprache – im engem Sinne – ist für die Sprachwissenschaft nur das frei formulierte, unvorbereitete, spontane Sprechen. Wir können im Hinblick auf eine liturgische

⁸ Vgl. E. HUG, Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache. Zürich 1985, 66–68.

⁹ Vgl. J. SCHWITALLA, Gesprochenes Deutsch. Eine Einführung. Berlin 1997.

Sprach- und Sprechlehre aber schon hier festhalten, dass es das spontane, völlig unvorbereitete Sprechen im Gottesdienst eigentlich nicht gibt. Dies hängt zusammen mit der Ritualität, der Sakralität und den thematischen Vorgaben, vielleicht auch mit der Öffentlichkeit des Gottesdienstes.

Somit ist der Gottesdienst hinsichtlich der in ihm gesprochenen Sprache durch die Geplantheit der Sprache gekennzeichnet. Das heißt: Normalerweise sind die Formulierungen vorausgeplant und werden nach einem vorher festgelegten, vorformulierten Text nachgesprochen. Das Nachsprechen kann bei regelmäßig wiederkehrenden Texten auswendig geschehen; bei Eigentexten geschieht es aber durch Ablesen. Doch erfasst diese Sichtweise noch nicht ganz die Möglichkeiten des geplanten Sprechens im Gottesdienst. Die Einführung in die Messfeier kann nämlich durch den Vorsteher oder einen von ihm Beauftragten frei, aber geplant vorgetragen werden, das heißt: der Vorsteher überlegt sich vor der Feier inhaltlich, was er sagen will, liest jedoch – nach dem Kreuzzeichen mit der Begleitformel – nicht einen festgelegten Text vor. Ähnliches dürfte für die Monitionen und die Predigt, die im Vergleich allerdings ein Langtext ist, gelten.

Abgesehen von der Prosodie – also abgesehen von Akzentuierung, Intonation, Sprechrhythmus usw. –, deren Regeln die Sprecher und Sprecherinnen am Altar und am Ambo kennen und umsetzen sollten, gegen die aber nachweisbar oft und immer wieder verstoßen wird, sind für die gesprochene Sprache auch die Kategorien der Monologizität und der Dialogizität wichtig. (Auf die Prosodie als markantes Kennzeichen gesprochener Sprache gehe ich weiter unten unter Punkt 3 ausführlich ein.)

Monologisches Sprechen meint in unserem Zusammenhang, dass der Sprecher im Verlauf einer Sprechsorte derselbe bleibt; die Kommunikationspartner sind in diesem Fall auf die Rolle der Zuhörer festgelegt. Im Unterschied dazu finden bei einer dialogischen Sprechsorte – im Vollzug der Sprechsorte – ein oder mehrere Sprecherwechsel statt. Textsorten wie Lesungen und Evangelium werden aber nicht dadurch dialogisch, dass die Gemeinde durch eine Akklamation „antwortet“. Akklamationen sind – wie wir noch sehen werden – eine eigene Redesorte. Aber nicht nur der Vorsteher sowie Lektoren und Lektorinnen sprechen als Individuen monologisch, sondern auch die Gemeinde als Großgruppe tut dies, z. B. beim Allgemeinen Schuldkenntnis, beim Glaubenskenntnis oder den Akklamationen. Sobald die Lektoren und die Vorsteher, z. B. bei einer Konzelebration, eine Kleingruppe bilden, können auch sie dialogisch agieren, z. B. bei der Lesung der Leidensgeschichte. Darüber hinaus kann auch die Gemeinde als Großgruppe, wenn sie etwa beim Rezitieren der Psalmen in zwei Gruppen unterteilt wird, dialogisch agieren.

(4) *Zur geschriebenen Sprache:*

Abgesehen davon, dass die geschriebene Sprache – aufgezeichnet in Lektionaren und vor allem in Evangeliaren – als Wort Gottes in der Liturgie unmittelbar präsent ist (ich erinnere an die Prozession mit dem Evangelienbuch), ist sie die Sprachform der liturgischen Textemplare, die in erster Linie natürlich im Messbuch zusammengefasst sind. Ferner existiert geschriebene Sprache – mehr als Hilfsmittel – in Gestalt von Fürbittvorlagen, Predigtvorlagen und Ähnlichem. – Zur konzeptionellen Gestaltung der Druckvorlagen, s. u.

(5) *Zur gesungenen Sprache:*

Der Gesang im Gottesdienst soll uns hier nur insofern interessieren, als es Textsorten gibt, die primär in gesungener Weise in der Liturgie realisiert werden. Die Gruppe dieser Text-

sorten fassen Balthasar Fischer und Helmut Hücke geschickt unter der Bezeichnung „poetische Formen“ zusammen.¹⁰ Hierunter fallen: die Psalmen und Cantica, die Antiphonen (also Eröffnungsvers, Kommunionvers, Gesang zur Gabenbereitung), die Hymnen (Gloria, Te Deum) und die Sequenzen. Diese als „poetisch“ apostrophierten Textsorten sind für uns hier aber dann von Bedeutung, wenn sie – aus welchen Gründen auch immer – in einer Feier nicht gesungen, sondern gesprochen wiedergegeben werden. Man sollte dann erwarten, dass zumindest der individuelle Sprecher diese Texte durch eine der Poetizität angemessene Sprechweise wiedergibt und sprecherisch anders gestaltet als etwa eine Lesung. In Ermangelung eines treffenderen Terminus verwende ich für diese Art der sprecherischen Wiedergabe den Terminus „rezitieren“.

2. Text- bzw. Redesorten der Liturgie

In einem zweiten Schritt wollen wir versuchen, die Texte, die in der Liturgie, besonders in der Messliturgie, verwendet werden, zu Textsorten bzw. Redesorten zusammenzufassen. Dadurch soll nicht nur ein Überblick über die Fülle und Vielfaltigkeit des Textmaterials verschafft werden, sondern es ist in einem letzten Schritt auch darauf zu achten, dass unterschiedliche Textsorten auch eine unterschiedliche sprecherische Gestaltung erfordern.

Der Begriff der „Text“sorte ist ursprünglich verbunden mit der Klassifikation von sprachlichen Erscheinungsformen nur in geschriebener Sprache und der Möglichkeit, die Texte durch visuelle Signale (z. B. Überschrift, Initiale u. ä.) abzugrenzen. *Redesorte* meint hingegen, dass es Textsorten gibt, die zwar verschriftet sind, aber primär durch Sprechsprache wiedergegeben werden. Das dabei in der Liturgie auftretende Problem, dass ursprünglich schriftlich konzipierte Texte gesprochen wiedergegeben werden sollen, wird beispielsweise besonders deutlich bei den Apostelbriefen, die als Briefe in geschriebener Sprache konzipiert sind, aber vorgelesen werden sollen; dieses Dilemma wird auch durch die deutsche Übersetzung nicht gelöst. (Der Einwand, dass die Apostelbriefe zumindest teilweise für das Vorlesen konzipiert wurden [vgl. Kol 4,16], greift nicht, und zwar deshalb nicht, weil die Rezeptionsbedingungen vor 2000 Jahren sicherlich nicht die gleichen waren, wie heute – in einer „Augengesellschaft“.)

a) Klassifikation nach der Grundfunktion des Textes

Die Linguistik schlägt sich schon lange mit dem Problem der Klassifikation von Texten herum. Eine Gliederung des gewaltigen Textkosmos in einer Sprache wie der deutschen nach nur einem Kriterium wird es – nach allem, was wir bislang wissen – höchstwahrscheinlich nie geben. Dies gilt auch für die begrenzte Menge der liturgischen Text- und Redesorten. Jedoch kann die Klassifikation der Texte nach ihrer Grundfunktion für eine erste, grobe Orientierung dienen.¹¹ Demnach gibt es fünf Klassen von Textsorten, und zwar:

1. Texte, deren Grundfunktion die *Information* ist (z. B. die Nachricht in Zeitung, Hörfunk oder Fernsehen). *Information* wird hier im Sinne der reinen Weitergabe von Wissen verstanden.

¹⁰ Vgl. Gestalt des Gottesdienstes (s. Anm. 2) 180–219.

¹¹ Vgl. K. BRINKER, Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden. Berlin 1985, 98–113.

2. Texte, deren Grundfunktion der *Appell* ist, d. h. der *Appell* im Sinne der Aufforderung, eine bestimmte Einstellung einzunehmen oder eine bestimmte Handlung zu vollziehen (z. B. Werbeanzeige, Bittschrift, Gebrauchsanleitung),
3. Texte, deren Grundfunktion die *Obligation*/Verpflichtung ist (z. B. Gelübde, Gelöbnis, Vertrag),
4. Texte, deren Grundfunktion die Herstellung und Erhaltung des *persönlichen Kontaktes* ist (z. B. Kontaktbrief, Gratulation, Kondolenz),
5. Texte, deren Grundfunktion die *Deklaration* ist, d. h. durch deren Äußerung eine neue Realität geschaffen wird (z. B. Ernennungsurkunde, Testament, Vollmacht).

Zu diesen Grundfunktionen können andere Textfunktionen oder bewertende Sprechereinstellungen hinzukommen, wodurch eine feinere Textklassifikation möglich wird. Statt von Grundfunktionen zu sprechen, können wird auch – im Sinne der Textklassifikation – von Primärfunktion reden, der sich dann eine oder mehrere Sekundärfunktionen unter- oder zuordnen lassen. Hierzu liegen aber, soweit mir bekannt, noch keine Untersuchungen vor.

Wir wollen nun einmal testen, wieweit die linguistische Klassifikation nach den Textfunktionen auch die liturgischen Texte zu gliedern vermag.

Zu 1: Balthasar Fischer fasst Schriftlesung, Predigt, Monitionen, Begleitworte und „sakramentale Formeln“ unter dem Terminus „Verkündigung“ zusammen.¹² Abgesehen von den „sakramentalen Formeln“ ist die Grundfunktion dieser Text- oder Redesorten sicherlich die der *Information*, der Weitergabe von Wissen im weitesten Sinn. Allerdings ist diese Grundfunktion zumindest begleitet von einer positiv bewertenden Einstellung des Sprechers. Nichts könnte die Funktion von Schriftlesung und Predigt besser beschreiben als die Übersetzung des Wortes *Evangelium* mit „die gute Nachricht“. – Um Schriftlesung und Predigt zu differenzieren, müsste man bei der Redesorte Predigt die Grundfunktion *Information* spezifizieren durch den Modus, dass die Schrift nicht einfach wiedergegeben wird, sondern ausgelegt und erklärt wird – mit entsprechenden Konsequenzen für die sprecherische Umsetzung einer Predigt. – Unbestrittenermaßen bin ich hier mit den Möglichkeiten linguistischer Textklassifikation am Ende. Es wird hier nötig sein, dass die Theologen selbst weiter spezifizieren und das Besondere von Schriftlesung und Predigt herausarbeiten – möglicherweise mit der Behauptung, dass sich durch diese Textsorten am Hörer etwas vollzieht, und mit der Konsequenz, dass damit – im linguistischen Verständnis – eine Textsortenvermischung von Informations- und Deklarationstexten vorliegt.

Zu 2: Die vielfältigen Gebetsformen der Liturgie¹³ sind bezüglich ihrer Grundfunktion in den meisten Fällen leicht an dem performativen Verbum *bitten* erkennbar. (Performative Verben benennen die textuelle Funktion direkt im Text, wie z. B. *befehlen* oder *schwören*.) Bitten und beten sind – sofern *beten* im etymologischen Sinn als intensives Bitten verstanden wird – unbestrittenermaßen appellative Grundfunktionen von Texten. Das Besondere der Redesorte Gebet ist – gegenüber anderen „weltlichen“ appellativen Textsorten – der Rezipient, nämlich Gott, und die glaubend-vertrauende Einstellung des Betenden. – Auf die zahlreichen Subsorten der Redesorte Gebet wie Orationen, Segensgebete u. a. gehe ich nicht ein. Nur zum Eucharistischen Hochgebet als dem höchstwertigen Gebet muss gesagt werden, dass es ein eigenes Teilritual umfasst, in das auch nicht appellative Redesorten

¹² Gestalt des Gottesdienstes (s. Anm. 2) 77–96.

¹³ Ebd. 97–130.

eingebettet sind; ich erinnere nur an Präfation („danken und Preisen“, Sanctus, Gedächtnis der Heiligen („gedenken wir“), Einsetzungsbericht, Akklamation und Doxologie.

Zu 3: Interessanterweise finden sich Texte mit Obligationsfunktion in der Liturgie nur selten, in der Messfeier gar nicht. Das einzige allgemein bekannte liturgische Textformular ist das Taufgelöbnis in der Osternacht und bei der Taufe. (Anmerkung: In der Diskussion des Referats machte Reinhard Meßner, Innsbruck, allerdings darauf aufmerksam, dass bei den Akklamationen eine Obligationsfunktion vorliege.)

Zu 4: Texte, deren Grundfunktion in der Herstellung bzw. Erhaltung des Kontaktes der Kommunikanten untereinander besteht, weist die Messe als Großritual mehrere auf. Es handelt sich sowohl um die dialogischen Gruß- und Entlassungsformeln als auch um die Akklamationen der Gemeinde (Amen, Halleluja, Kyrie, Laus tibi), die ihrem Inhalt nach die Zustimmung der Gemeinde zur Rede des Vorstehers oder des Lektors bestätigen. Da sich die Kontakterhaltung in einer Feier mehrfach wiederholt und in jeder Feier neu ausgedrückt wird, verwundert es nicht, dass sich – wie im alltäglichen Leben – auch in der Liturgie Formeln ausgebildet haben. Kennzeichen der Formel ist ihre Kürze und die gleichbleibende, leicht merkbare Formulierung.

Zu 5: Auch deklarative Texte, deren Grundfunktion darin besteht, dass durch die sprecherische Realisierung eine neue Realität geschaffen wird, kennt die Liturgie. In erster Linie gehören hierher die bekannten Bekenntnis-Texte wie das Confiteor und das Credo. Darüber hinaus handelt es sich um die sogenannten „sakramentalen Formeln“ wie „ich spreche dich los“, „ich taufe dich“. Das Handbuch der Liturgiewissenschaft selbst¹⁴ bezeichnet die „sakramentalen Formeln“ als deklarative Formeln. Sind „sakramentale Formeln“ in ein Gebet integriert, dann wird man sie nicht als eigenständigen Text, sondern als Teil- oder Subtexte bewerten.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Textklassifikation nach der Textfunktion auch für die liturgischen Texte zumindest eine grobe erste Klassifikation ermöglicht. Um allerdings den liturgischen Redesorten voll gerecht zu werden, bedarf es im Einzelfall weiterer theologischer Spezifikationen, die z. B. ganz entscheidend mit der Sprecher-Einstellung und ihrem sprecherischen Ausdruck zu tun haben.

b) Andere Klassifikationsmöglichkeiten

Außer der in der Linguistik gängigen Klassifikation nach der Grundfunktion können die Redesorten des Gottesdienstes auch nach anderen – bereits erwähnten – Kriterien subklassifiziert werden, die ich – um der Rekapitulation willen – hier noch einmal zusammenstelle.

1. Handelt es sich um kurze oder lange Texte (z. B. Einführung versus Predigt)?
2. Handelt es sich um dialogische oder monologische Texte (z. B. Grußformel versus Akklamation)?
3. Sind die Texte ritual-konstituierend oder ritual-strukturierend (z. B. Evangelium versus Grußformel)?
4. Handelt es sich um Eigentexte oder um regelmäßig wiederkehrende Texte (z. B. Schriftlesung versus Credo)?
5. Sind die Texte primär zur Wiedergabe durch Gesang oder primär zur Wiedergabe durch Sprechen geeignet (z. B. Halleluja versus Schriftlesung)?

¹⁴ Vgl. Gestalt des Gottesdienstes (s. Anm. 2) 95f.

6. Betrifft die Herkunft bzw. Verfasserschaft der Texte: stammen die Textexemplare aus der Schrift, aus dem Messbuch oder sind sie durch ein Team ad hoc formuliert (wie oft bei den Fürbitten und leider manchmal auch Tages- und Schlussgebet)?

Die Klassifikation der liturgischen Texte verschafft uns einerseits eine willkommene Übersicht über den bewundernswerten sprachlichen Reichtum der Liturgie. Andererseits sollte die Übersicht aber auch zur Erkenntnis führen, dass die Textvielfalt eine entsprechende differenzierte sprechsprachliche Realisierung erfordert.

3. *Sprachkultur in der muttersprachlichen Liturgie*

Dem liturgischen Feierritual sollte immer eine kultivierte Sprache entsprechen. Dieser Satz gilt ganz besonders, seitdem die Volkssprache in der Liturgie verwendet wird und eine größere Nähe der Menschen zum liturgischen Geschehen möglich macht.

Welche Kriterien müssen erfüllt sein, damit einem Gottesdienst Sprachkultur zugesprochen werden kann?

Ich konzentriere mich bei der Beantwortung dieser Frage auf die am Altar, im Altarraum oder am Ambo Agierenden, berücksichtige also die Gemeinde nicht. Das soll aber nicht heißen, dass die Gemeinde nicht auch zur Sprachkultur des Gottesdienstes beiträgt und nicht auch in die liturgische Sprachkultivierung einbezogen werden soll.

Die wichtigsten Aktionen, die notwendig sind, um eine gottesdienstliche Feier durch Sprachkultur auszuzeichnen, fallen in zwei Phasen auseinander:

1. in die Phase der Vorbereitung
und
2. in die Phase der Umsetzung.

Die Phase der Vorbereitung ist im Wesentlichen durch die Schriftlichkeit geprägt; die Phase der Umsetzung durch die Mündlichkeit.

Zu 1: Die Voraussetzung, dass die im Gottesdienst gesprochene Sprache sprachkulturellen Anforderungen entspricht, ist die konzeptionelle und visuelle Aufbereitung der Textexemplare z. B. im Messbuch, die zu einer guten sprecherischen Umsetzung der Texte – durch Textformulierung, -aufteilung und Interpunktion hinführen sollen. Auf das Dilemma von sprecherischer Wiedergabe bei schriftlich konzipierten Texten bei den Lesungen habe ich bereits hingewiesen.

Zu 2: a) Die liturgischen Redesorten verlangen nicht nur eine adäquate textliche Gestaltung, sondern sie setzen auch sprecherisches Wissen und Können voraus. Hierzu gehört in erster Linie die Kenntnis der Prosodie.¹⁵ Die Prosodie ist ein überaus komplexes System aus mehreren Aktionen, die beim Sprechen nicht voneinander getrennt werden können. Theoretisch gehören dazu: die Akzentuierung im Wort und im Satz, die wesentlich zur Fokussierung (Heraushebung von Inhalten) beiträgt; der Rhythmus, d. h. der Wechsel von betonten und unbetonten Silben; der Tonhöhenverlauf (Intonation); die Sprechgeschwindigkeit; Lautstärke, Pausensetzung; die emotionale Klangfärbung. All dies trägt dazu bei, dass das liturgische Hören und das Verstehen erleichtert werden.

b) Aber nicht genug damit! Wie ich eingangs schon ausgeführt habe, kommen zur Prosodie noch die verschiedenen Möglichkeiten des im Deutschen vorhandenen Sprachkontinuums hinzu: Bei der sprecherischen Wiedergabe der Textsorten wird man z. B. beim Hoch-

¹⁵ Vgl. Schwitalla (s. Anm. 9) 141–167.

gebet die Hochlautung erwarten; bei Begrüßung oder Predigt kann der Vorsteher auf dialektal gefärbte, Individualität und Herkunft heraushebende Aussprache zurückgreifen.

c) Primär zu singende Text („poetische Formen“ wie die Psalmen) sind, wenn sie gesprochen werden, anders wiederzugeben als z. B. Schriftlesungen. Die prosodische Umsetzung der Sprechereinstellung scheint mir – bei aller Ähnlichkeit – den Unterschied zwischen Lektor und Schauspieler auszumachen.

d) Schließlich dürfen wir nicht vergessen, dass das Sprechen – ob wir wollen oder nicht – mit paraverbalen (das Sprechen begleitender) Mimik, Gestik und Augenbewegung verbunden ist. Sie müssen – kontrolliert – der Sprechsorte, ihrer Funktion und ihrem Inhalt entsprechend eingesetzt werden.

Da die Realisierung all dieser Anforderungen niemandem in den Schoß fällt, muss alles – im Rahmen einer liturgischen Sprachkultivierung – gelernt und eingeübt werden.

Winfried Haunerland, Würzburg

Sprachkultivierung und Gottesdienst

*Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre**

1. Sprachkultivierung als Element liturgischer Qualitätssicherung

1.1 Liturgische Qualitätssicherung

Qualitätssicherung ist in einer Konkurrenzgesellschaft notwendig. Auch die Kirche weiß das im Blick auf Diakonie (Caritas-Arbeit, Krankenhäuser) und Martyria (Religionsunterricht, Bildungsarbeit). Mittlerweile hat die Kirche aber auch kein Ritenmonopol mehr. Freie Anbieter und die Medien sind konkurrierende Ritualanbieter geworden. Ob sie will oder nicht, die Kirche muss damit rechnen, dass ihre Liturgie mit den Riten und Feiern anderer Träger verglichen wird. Auch die aktiven Kirchenmitglieder lernen solche Feiern immer wieder kennen und können sich einem Vergleich mit der Praxis der eigenen Glaubensgemeinschaft kaum entziehen. Liturgische Qualitätssicherung ist notwendig, wenn die Kirche sich mit ihren Gottesdiensten nicht aus der Öffentlichkeit zurückziehen will und wenn sie ihren eigenen Mitgliedern nicht zumuten will, allein aus Gehorsam oder innerem Glauben auf eine ansprechende und gewinnende Gestalt gottesdienstlicher Feier zu verzichten.

Liturgische Qualitätssicherung gehört aber auch aus genuin theologischen Gründen zu den dringenden Aufgaben der Gegenwart. Denn wenn die theologische Wertschätzung der Liturgie als Quelle und Zentrum christlicher Existenz und kirchlichen Lebens ernst gemeint ist, sind mögliche Wege der Qualitätssicherung auch im Bereich der Liturgie zu entwickeln. Dies gilt um so mehr, als die Liturgie immer noch als das Spezifikum der Kirche angesehen wird. Für viele sind gottesdienstliche Feiern die einzigen Orte, an denen sie fallweise mit Kirche in Verbindung geraten. Hier entscheidet sich nicht selten die Attraktivität der Kirche: Zeigt sich die Kirche in ihrem Gottesdienst so, dass die Menschen neugierig werden und nach der Hoffnung fragen, die uns erfüllt¹?

Faktisch wird allerdings über Fragen gottesdienstlicher „Qualität“ häufig nur bei Beschwerden nachgedacht. Am ehesten ist noch bei objektiven Normabweichungen (z. B. bei der Verwendung nicht approbierter Hochgebetstexte) mit Interventionen zu rechnen. Notwendig wäre es allerdings auch, den Blick für allgemeine Nachlässigkeit und Oberflächlichkeit zu schärfen. Darüber hinaus wäre es für eine Förderung der Qualität gottesdienstlicher Feiern hilfreich, wenn verstärkt Positives aufgegriffen und angemessene liturgische Bemühungen unterstützt würden. Insofern ist es begrüßenswert, wenn gerade in letzter Zeit immer wieder die Aufmerksamkeit auf eine sachgerechte *ars celebrandi* gelenkt wird.

* Der Beitrag geht auf ein Impuls-Referat zurück, das im Rahmen eines Studienhalbtages bei der Kontaktsitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes (IAG) am 23. Jänner 2002 in Luxemburg gehalten wurde. Vorausgegangen war die gemeinsame Analyse einzelner Sequenzen aus Fernsehgottesdiensten sowie ein Beitrag von Albrecht Greule zu liturgischen Text- und Redesorten [vgl. S. 231–239 in diesem Heft; Anm. d. Red.].

¹ Vgl. 1 Petr 3,15.

Doch ist eine gewisse Hilflosigkeit festzustellen, wenn es um konkrete Wege geht, wie eine gottesdienstliche Kultur positiv gefördert werden kann.²

1.2 *Ars celebrandi und Sprachkultur*

Bekanntlich sind nicht die liturgische Ordnungen und Bücher die Liturgie, sondern nur deren Hilfsmittel. Entscheidend ist der tatsächlich gefeierte Gottesdienst. Bemühungen um die *ars celebrandi* müssen wesentlich auch Bemühungen um eine angemessene Sprach- und Sprechkultur sein.³ Denn zu einer ansprechenden und liturgiegemäßen *ars celebrandi* gehören auch angemessene Texte und eine angemessene Art und Weise ihres Vortrages.

Natürlich besteht die Liturgie nicht nur aus Worten. Doch bestimmen zahlreiche gesprochene Textelemente wesentlich ihre Gestalt. Wie diese Texte geformt sind und wie diese Texte sprecherisch umgesetzt werden, ist für das Erleben des Gottesdienstes und damit für eine lebendige Mitfeier der Liturgie nicht nebensächlich.⁴ Eine fehlende Sprach- und Sprechkultur hat deshalb Konsequenzen für die ästhetische Qualität des Gottesdienstes. Wer leichtfertig mit dem Wort im Gottesdienst umgeht, verstößt nicht nur gegen die Würde des Gottesdienstes, wenn er inhaltlich Belangloses von sich gibt. Auch eine vermeidbar mangelhafte Textgestalt und eine vermeidbar schlechte sprecherische Umsetzung missachten die Würde der Liturgie.

Eine liturgiepraktische Ausbildung vor dem II. Vatikanischen Konzil hatte vor allem umfassende Rubrikenkenntnisse und deren korrekte Umsetzung im Blick. Die größere kommunikative Bedeutung der Liturgie und ihrer Einzelemente verlangt einen kommunikativen Feierstil. Die *participatio actiosa*, die nach der Lehre des Konzils vom Wesen der Liturgie her verlangt ist, verlangt eben mehr als einen gültigen und rubrikengerechten Vollzug. Freilich darf ein kommunikativer Feierstil nicht zu einer gottesdienstlichen Unterhaltungsshow führen. Zu Recht hat Kardinal Ratzinger schon vor vielen Jahren gewarnt: „Ein Pfarrer ist kein Showmaster, und die Liturgie ist kein Variété.“⁵

Ein Blick auf die Sprach- und Sprechkultur in Rundfunk und Fernsehen, aber auch bei politischen Rednern und Schauspielern muss deshalb differenziert und kritisch sein. Denn natürlich sind die Kontexte, in denen dort gesprochen wird, andere, und ihre Texte haben andere Inhalte und andere Funktionen als die gottesdienstlichen Texte. Dennoch ist zu fragen, ob die praktische Ausbildung in der katholischen Liturgie nicht mehr von den sprecherischen Standards anderer Felder lernen könnten. Dabei müsste das sprecherische Training der Verständlichkeit (Kommunikation) und der Glaubwürdigkeit des Sprechers (Authentizität) dienen.

1.3 *Zur Inszenierung liturgischer Texte*

Innerhalb der evangelischen praktischen Theologie wurde in den letzten Jahren verstärkt versucht, die Analogie von Liturgie und Schauspiel für das Verständnis des liturgischen

² Vgl. zur Sache etwa W. GLADE, Kultur des Feierns – *Ars celebrandi*. In: *HID* 55 (2001) 235–249.

³ Damit ist natürlich nur ein Teilaspekt der Frage nach der Sprache im Gottesdienst behandelt. Zum größeren Horizont vgl. jüngst G. BRÜSKE, Plädoyer für liturgische Sprachkompetenz. Thesen zur Sprachlichkeit der Liturgie. In: *ALW* 42 (2000) 317–343 (Lit.).

⁴ Vgl. hierzu insgesamt die wichtigen Überlegungen von A. STOCK, Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie. In: *Diak.* 29 (1998) 94–101.

⁵ J. RATZINGER, Zum Sinn des Sonntags. In: *Pastoralblatt* 37 (1985) 258–269, hier 268.

Handelns und für die praktische Ausbildung fruchtbar zu machen. Mit dem Konzept der Liturgischen Präsenz hat Thomas Kabel einen eigenen Weg der liturgiepraktischen Ausbildung entwickelt.⁶ Dabei geht es ihm darum, dass die auch sprachlich agierenden Liturgen ihre gottesdienstliche Rolle annehmen und ganzheitlich ausfüllen lernen. Das schließt ganz wesentlich auch die angemessene sprecherische Umsetzung der verschiedenen liturgischen Texte ein.

Ebenfalls aus der Theatersprache bekannt ist der Begriff der Inszenierung, der in der letzten Zeit auf evangelischer⁷ und katholischer⁸ Seite auch im Blick auf gottesdienstliche Feiern aufgegriffen wurde. Die wichtige Analogie von Schauspiel und Liturgie besteht darin, dass es bei beiden immer schon um eine vorgegebene Handlung geht, die je neu Gestalt gewinnen muss. Dabei ist natürlich zu beachten, dass bei jeder Analogie die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit.

Im Übrigen gehört zur Ausführung der unterschiedlichen Texte nicht nur die sprecherische Umsetzung, sondern auch die rituelle Inszenierung. So wird das Wort Gottes weder auswendig rezitiert noch vom Zettel oder aus einem „Drehbuch“ vorgelesen, sondern aus der Bibel bzw. dem Lektionar oder Evangeliar verkündet. Gebete spricht der Bischof ohne Mitra mit der Gemeinde bzw. in ihrem Namen (*in nomine ecclesiae*), bei amtlichen Handlungen im Gegenüber zur Gemeinde erhält er die Mitra und spricht der Gemeinde bzw. den Einzelnen zugewandt (*in persona Christi*). Amtsgebete spricht der Priester mit ausgebreiteten Armen, Privatgebete mit gefalteten Händen. Auch die Orte, von denen aus bestimmte Texte vorgetragen werden, können etwas über ihre theologische bzw. liturgische Funktion sagen.

Damit Liturgie wirklich Liturgie bleibt, müssen die Handelnden bereit sein, ihre jeweilige Rolle zu übernehmen. Für die Entwicklung einer differenzierten Sprechkultur ist dabei zu beachten, dass gerade der Vorsteher innerhalb derselben Feier unterschiedliche Rollen wahrnimmt bzw. „daß die Rolle des Liturgen auch unterschiedlich zu akzentuieren ist: als ‚Hausherr‘ bei der Begrüßung, als ‚Hirte‘ bei den Gebeten, als ‚Lehrer‘ bei der Predigt und als ‚Priester‘ beim Segen“⁹. Auch wenn man diese Analyse evangelischer Provenienz für den katholischen Gottesdienst nicht einfach übernehmen wird, so ist doch offensichtlich, dass auch die liturgische Rolle des katholischen Priesters unterschiedliche Akzente hat: Segenszusage ist etwas anderes als ein Gebet im Namen der Gemeinde vorzutragen; einen Evangeliumstext als den Text eines Anderen vorlesen muss sich unterscheiden von der persönlich zu verantworteten freien Rede der Predigt. Dies alles aber ist noch einmal zu unterscheiden von Hinweisen oder Regieanweisungen, die der Priester gelegentlich zu geben benötigt ist.

⁶ Vgl. Th. KABEL, Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes. Bd. 1. Gütersloh 2002; Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel. Hg. v. H. Wöllenstein. Gütersloh 2002.

⁷ Vgl. M. MEYER-BLANK, Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agenda. Göttingen 1997; DERS., Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie. In: WzM 49 (1997) 1–16; jüngst auch KABEL (s. Anm. 6).

⁸ Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult. Hg. v. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

⁹ MEYER-BLANK, Inszenierung und Präsenz (s. Anm. 7) 15.

Für eine angemessene sprecherische Umsetzung ist natürlich nicht nur die liturgische Funktion des jeweiligen Textes zu beachten. Auch die Sprachform hat Konsequenzen für den Textvortrag. Prosa wird anders vorzutragen sein als ein poetisch-lyrischer Text. Das kann durchaus zu Unterschieden innerhalb derselben Textsorten führen. Eine Schriftlesung aus dem Hohenlied muss anders vorgelesen werden als eine Ermahnung aus einem Paulusbrief. Auch der Inhalt der Texte wird sich auf den Vortragsstil auswirken. So muss es Konsequenzen haben, ob ein Text eher narrativ oder argumentativ oder gar thetisch bekenndend ist.

Schließlich ist auch die Textfunktion zu beachten. Dabei ist nicht nur die sprachwissenschaftliche Primärfunktion zu beachten, sondern auch die theologische Sekundärfunktion. Ein Text mit der Primärfunktion „Information“ kann im Gottesdienst nicht nur die Funktion „Information der Hörenden“ haben, sondern wesentlich auch Proklamation eines Heilsereignisses sein. So kann derselbe Text in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Funktionen haben. In einer katechetisch-didaktischen Wort-Gottes-Feier (wie etwa einem Katechumenatsgottesdienst) werden Schrifttexte stärker im Sinne der Belehrung (Information) vorgetragen. Der Wortgottesdienst der Messfeier ist dagegen primär nicht katechetisch-didaktisch zu interpretieren, sondern eher anamnetisch.¹⁰ Das müsste bei der sprecherischen Umsetzung beachtet werden.

Inszenierung und sprecherische Umsetzung (Sprechvortrag) müssen auch erkennen lassen, ob es sich um einen vorgegebenen Text handelt oder um einen Text, den der Sprecher selbst zu verantworten hat (Verfasser); ob die Gemeinde angesprochen wird oder der Text sich an Gott richtet (Adressat) und ob es um das Wort Gottes geht, um Worte der Kirche oder um Zeugnisrede Einzelner (Autorität).

2. Die Sorge um angemessene Textexemplare

2.1 Amtliche Vorlage der liturgischen Ordnungen und Bücher

Schlechte Texte kann man nicht gut sprechen. Insofern sind die amtlich vorgelegten Texte wesentlich für eine Sprachkultivierung. Insgesamt wird man sagen können, dass bei der Vorbereitung aller deutschsprachigen liturgischen Bücher nach dem II. Vatikanischen Konzil die Frage der Sprechbarkeit eine große Rolle gespielt hat. Das Anliegen der Sprechbarkeit fand in der Nachkonzilszeit faktisch auch Unterstützung durch die Forderung nach Kantilierbarkeit vieler Texte. Nicht nur ein hymnischer Gesang wie das Exsultet der Osternacht sollte kantilierbar sein, sondern auch die Vorstehergebete an Festen und Hochfesten oder die Segens- bzw. Hochgebete der sakramentalen Feiern.¹¹

Innerhalb der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch gehörte es zu den erklärten Zielen der Arbeitsgruppe, die sich mit den Gebetstexten beschäftigt hat, die Qualität der Messbuch-Texte zu sichern und nach Möglichkeit zu verbessern. Grundlage war die seinerzeit geltende Instruktion des *Consilium* vom 25. Januar 1969 „De popularibus

¹⁰ Vgl. R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn [u. a.] 2001 (UTB 2173) 191f.

¹¹ Vgl. dazu jetzt auch KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENDISZIPLIN, Über den Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der Römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (Zu Art. 36 der Konstitution), dt. Text hier zit. nach: Not. 38 (2002) 236–295, hier Nr. 60.

interpretationibus conficiendis“, die so genannte Übersetzerinstruktion von 1969.¹² Bei dem immerhin 12-Jahre-langen Prozess hat die Arbeitsgruppe versucht, in veröffentlichten Leitlinien über die von ihr beachteten Kriterien für die deutsche Fassung liturgischer Texte Rechenschaft zu geben.¹³ Nach Ausweis der Leitlinien wurde dabei großer Wert darauf gelegt, die Texte in einer Sprachgestalt vorzulegen, die für den gesprochenen Vortrag in deutscher Sprache geeignet ist. Das hatte Konsequenzen für den Satzbau, die Wortwahl, die Lautgestalt und die Satzmelodie. Legitimerweise ist hier ein größerer Klärungsbedarf angemeldet worden.¹⁴ Wenn die Wahrnehmung nicht täuscht, hat es mit diesen pragmatischen, d. h. auf die konkrete Übersetzungsarbeit bezogenen Leitlinien keine vertiefende Auseinandersetzung gegeben, die nun ihrerseits bessere pragmatische Hinweise für eine sachgerechte deutsche Liturgiesprache als Ergebnis gehabt hätte.

Gute Texte sind auch das erklärte Ziel der neuen Instruktion „*Liturgiam authenticam*“. Qualität erwartet die Instruktion von einer möglichst engen Anlehnung an die lateinische Vorlage. Nach ihrer Überzeugung trägt dies „zur Entstehung einer volkstümlichen Sakralsprache bei, deren Wörter, Satzbau und Grammatik für den Gottesdienst charakteristisch sein sollen“¹⁵. Dabei wird allerdings auch weiterhin zu beachten sein, dass ein schlechtes Deutsch nicht der Würde des Gottesdienstes angemessen sein kann.¹⁶

Den Verfassern der Instruktion, die ja für alle Sprachen der Welt gelten soll, wissen natürlich auch, dass jede Sprache ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten hat. Bei der insofern notwendigen Adaptation der Instruktion müssen deshalb auf jeden Fall auch Kriterien benannt werden, die für eine genuin deutsche liturgische Sprache zu beachten sind. Solche Kriterien sollten konkret und anwendbar sein. Die Leitlinien der Studienkommission waren in dieser Beziehung ein Versuch, der eine größere inhaltliche Auseinandersetzung verdient hätte und – jetzt natürlich unter Beachtung des neuen Kontextes – weiterhin verdient. Hinter dieses formale Niveau sollte auch eine mögliche Übersetzungsordnung für das deutsche Sprachgebiet nicht zurück – gleich ob diese nach *Liturgiam authenticam* Nr. 9 durch die Kongregation oder als interner Leitfaden durch die Bischofskonferenzen oder die IAG erarbeitet wird. Auf jeden Fall wird für alle liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet im Blick bleiben müssen, dass die übersetzten Texte im Deutschen gut sprechbar sein müssen.

¹² Vgl. Die Übertragung liturgischer Texte [Instruktion vom] 25.1.1969, dt. Text hier zit. nach: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Bd. 1. Hg. H. Rennings – M. Klöckener. Kevelaer 1983, Nr. 1200–1242; abgedruckt auch 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 [u. a.]. Freiburg – Basel – Wien 1995, 245–256.

¹³ Vgl. Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuchs. In: Ebd. 55–62.

¹⁴ Vgl. R. MESSNER, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets. In: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer. Hg. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik. Innsbruck – Wien 1995 (ITS 42) 174–201, hier 198, Anm. 91.

¹⁵ *Liturgiam authenticam* (s. Anm. 11) 47.

¹⁶ Zu Recht erinnert Stock daran, „daß die Liturgiereform das Prinzip der Verständlichkeit im Sinne von Übersetzungsverständlichkeit meinte“. Und weiter: „Die Verständlichkeit der Übersetzung hat vielleicht erst richtig bewußt gemacht, daß man sich hier nicht mit eigenen neuen, sondern mit fremden alten Worten bei Gott einfinden soll [. . .]. Das Fremdartige soll die Teilnehmer aber nicht der Gegenwart entziehen, sondern über deren begrenzten Sprach- und Denkhorizont herausheben.“ So STOCK (s. Anm. 4) 100 bzw. 101. Es wäre freilich fatal, wenn die bleibende Rückgebundenheit der amtlichen Texte an ihre lateinische Vorlage ein altertümliches oder gar unverständliches Deutsch als Liturgiesprache begründete.

Dabei wird man nüchtern davon ausgehen müssen, dass für den konkreten Gottesdienst in der Regel das Sprechen der einzelnen Texte nicht geübt wird, zumindest die Vorsteher viele Texte *prima vista* vortragen. Der auch in den derzeitigen liturgischen Büchern weithin übliche Druck in so genannte Sprechzeilen ist ein Versuch, hier Lese- und damit Sprechhilfe zu geben.

2.2 Individuelle Erstellung liturgischer Texte

Während die Schriftlesungen und viele Gebetstexte für die einzelne liturgische Feier der konkreten Feiergemeinde und ihren Sprechern vorgegeben sind, bestehen die meisten katholischen Gottesdienste auch aus Texten, die nicht bereits in den liturgischen Büchern enthalten sind. Neben den amtlich vorformulierten Texten kennt sogar die Messliturgie Texte, die für jeden Gottesdienst neu konzipiert werden können oder sogar müssen. So darf es – neben der Predigt – freie Einführungen in die Feier, Einführungen zu den Lesungen und Kommentare innerhalb der Feier geben. Das allgemeine Gebet der Gläubigen (Fürbitten) verlangt von seinem Wesen her¹⁷, dass hier je neu nach den konkreten Anliegen gefragt wird. Von der Sache her versteht sich auch, dass die Vermeldungen am Schluss der Messfeier je aktuell zu konzipieren sind.

Vorlagen, an denen sich die Verantwortlichen orientieren können, gibt es teilweise in den liturgischen Büchern¹⁸, teilweise auf dem freien Markt. Dabei kann die Qualität der gedruckten Vorlagen sowohl inhaltlich und formal, als auch sprachlich nicht immer überzeugen. Es spricht nicht gerade für die sprachliche Kompetenz der Verantwortlichen, dass vermutlich in der Mehrzahl aller Gottesdienste für die Fürbitten auf gedruckte Vorlagen zurückgegriffen wird. Es dürften relativ wenige Pfarrgemeinden sein, in denen Liturgiekreise o. ä. relativ selbständig regelmäßig die Anliegen des Allgemeinen Gebets versprachlichen.

Noch größere Herausforderungen ergeben sich im Blick auf Andachten, Bußgottesdienste und Wortgottesdienste zu unterschiedlichen Anlässen. Gerade weil solche Gottesdienste häufig situationsbezogen sind und weil keine verbindlichen liturgischen Vorlagen dafür existieren können, verlangen sie von den Verantwortlichen große sprachliche Kompetenz.

3. Bemühungen um angemessenen Sprechvortrag in Aus- und Fortbildung: Beobachtungen und Anregungen

Die hier aufgegriffenen Beobachtungen können nicht den Anspruch erheben, repräsentativ zu sein, sondern beruhen im Wesentlichen auf gezielter bzw. zufälliger Kenntnisnahme, allerdings in mehreren Diözesen des deutschen Sprachgebietes. Trotz ihrer Partikularität können diese Beobachtungen aber vielleicht doch als Anstoß für Rückfragen an die Praxis des je eigenen Verantwortungsbereiches dienen.

¹⁷ PEM 30 geht von „frei formulierte(n) Bitten“ aus.

¹⁸ Vgl. etwa die Einführungen am Fest der Darstellung des Herrn oder an Palmsonntag; auch die Fürbitten im Anhang des Messbuchs.

3.1 Zur Ausbildung

Weit verbreitet sind Bemühungen um eine angemessene Schulung von Lektoren. Mittlerweile gibt es offensichtlich viele zentrale (diözesane) Angebote. Während in den 70er Jahren vor allem die technische Ausbildung im Blick war, wird jetzt verstärkt auf inhaltliche (biblisch-liturgische) Bildung Wert gelegt.¹⁹ Weil Ausbildungszeiten nicht beliebig verlängert werden können, dürfte derzeit die größere Gefahr darin bestehen, dass die stimmbildnerische und sprechtechnische Seite zu kurz kommt. Selten oder nie dürfte allerdings geübt werden, wie Fürbitten angemessen sprecherisch umgesetzt werden. Biblische Lesungen und Gebetsanliegen sind zwei unterschiedliche Textsorten, die unterschiedliche Arten der sprecherischen Umsetzung verlangen. Entsprechend wäre darauf zu achten, dass die von den Lektoren oder dem Pfarrer verantworteten Einführungen zu den Lesungen anders (und vielleicht auch von anderen Sprechern) gelesen werden als das biblische Wort der Schriftlesungen.

Auch bei der Ausbildung von Gottesdienstbeauftragten zur Leitung von Gottesdiensten wird großer Wert auf eine umfassende liturgische Bildung gelegt. Je mehr dort Übungssequenzen vorgesehen sind, desto eher besteht zumindest die Möglichkeit, dass die sprecherische Umsetzung der unterschiedlichen Textsorten in den Blick kommt.

Die (deutsche) Rahmenordnung für die Priesterbildung von 1988 zählt die Beherrschung des liturgischen Gesangs und das Singen mit der Gemeinde zu jenen Befähigungen, die zu den Studienzielen der ersten Bildungsphase gehören.²⁰ Dagegen fällt auf, dass die einschlägigen Ordnungen zumindest der Deutschen Bischofskonferenz keine expliziten Aussagen zu den sprecherischen Fähigkeiten der jeweiligen Kandidaten machen. Das gilt im Blick auf die Rahmenordnung für die Priesterbildung (1988), das gilt für die Rahmenordnung für die ständigen Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (1994)²¹ sowie für die Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen (1987)²². Auch wenn hinreichende sprecherische Fähigkeiten zu den notwendigen Einstellungsvoraussetzungen gehören, sollte die kontinuierliche Aufmerksamkeit auf dieses Segment ganzheitlicher Bildung nicht vernachlässigt werden.

Zumindest im Blick auf die Priesterseminare wird man wohl sagen können, dass Sprecherziehung und gelegentlich auch Stimmbildung faktisch zu den standardmäßigen Ausbildungsinhalten gehören. Genauso notwendig sind diese natürlich für die Ständigen Diakone und die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten. Denn ohne Zweifel gehören Sprechen allgemein und Sprechen im Gottesdienst zu den regelmäßigen Aufgaben fast aller pastoralen Dienste.

Großer Wert wird in der Regel in der Pastoralbildung auf eine gediegene homiletische Ausbildung gelegt. Dies gilt wohl schon immer für die Priester und mittlerweile wohl auch

¹⁹ Vgl. dazu etwa R. KLIEM, *Der Lektorendienst*. Werkbuch. Freiburg – Basel – Wien 1990; *Liturgische Laiendienste*. Rahmenpläne für Aus- und Fortbildung. Trier 1997 (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 3).

²⁰ Vgl. Rahmenordnung für die Priesterbildung. 1. Dezember 1988. Bonn 1988 (Die Deutschen Bischöfe 42) Nr. 124.

²¹ Vgl. Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. 24. Februar 1994. In: Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland/Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie. Bonn 2000 (Die Deutschen Bischöfe 63) 9–36.

²² Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen. 10. März 1987. Bonn 1987 (Die Deutschen Bischöfe 41).

weitgehend für die Ständigen Diakone. Sofern eine Beauftragung zum Predigtdienst mit der Sendung in andere pastorale Dienste verbunden ist, dürfte auch dort eine homiletische Ausbildung Standard sein. Sie beschäftigt sich üblicherweise nicht nur mit dem Inhalt und der sprachlichen Gestalt der Predigt. Gerade durch den weitverbreiteten Einsatz von Videoaufzeichnungen wird hier auch an der sprecherischen Umsetzung (incl. Gestik und Mimik) gearbeitet.

Seltener dürfte allerdings in der pastoralliturgischen Ausbildung der Priester an der sprecherischen Seite des liturgischen Handelns gearbeitet werden. Nachdem die rubrizistische Ausbildung alter Art nicht mehr sinnvoll ist, dürfte hier derzeit mit recht unterschiedlichen Standards gearbeitet werden. Die sachgerechte Verbindung von Ritus und Text muss aber geübt werden. Dabei sind die unterschiedlichen Textsorten genau zu beachten. So ist auch ein liturgischer Gruß ohne Blickkontakt unangemessen. Im Gegensatz dazu darf der Vorbeter bei einem Gebet nicht die Gemeinde anschauen.

Immer häufiger haben die neuen pastoralen Berufe auch liturgische Leitungsaufgaben wahrzunehmen. Sie leiten Andachten und selbstständige Wortgottesdienste oder müssen auch den Begräbnisdienst übernehmen. Deshalb ist eine liturgiepraktische Befähigung in der Pastoralausbildung sicherzustellen. Dabei müssen praktische Übungen integriert werden, auch wenn die liturgische Leitungsaufgabe nur im Notfall wahrgenommen werden soll.

Nicht vergessen werden darf, dass alle pastoralen Berufe eine wichtige Aufgabe bei der Ausbildung und Begleitung ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben, die als Lektor/in, Kantor/in oder als Wortgottesdienstleiter/in liturgische Dienste übernehmen sollen und deshalb im Blick auf die textproduzierende und sprecherische Seite dieser Aufgaben vorbereitet werden müssen. Eine gute liturgiepraktische Ausbildung der Hauptberuflichen ist auch die notwendige Grundlage dafür, dass sie ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter schulen und fördern können.

3.2 Zur Fortbildung

Auch die Fortbildungsangebote für Lektoren und Gottesdienstbeauftragte (Wortgottesdienstleiter) sollten auf praktische Übungen nicht verzichten. Besser noch wäre es, wenn konkretes liturgisches Handeln (etwa an Hand von Video-Mitschnitten) reflektiert werden könnte.

Innerhalb der pastoralen bzw. theologischen Fortbildung haben vielfach homiletische Fortbildungsangebote einen festen Platz. Möglicherweise bieten die Arbeit in der Berufseinführungsphase der Priester (und anderer pastoraler Dienste) bzw. die Zweite Dienstprüfung (Pfarrexamen) noch Orte, an denen sowohl an der sprachlichen Gestalt wie an der sprecherischen Umsetzung gearbeitet wird.

Vermutlich dürften auch pastoralliturgische Angebote in der Fortbildung auf eine gewisse Nachfrage stoßen. Wenn der Eindruck nicht täuscht, geht es dabei vor allem um inhaltliche und formale Fragen, selten um Arbeit an den sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten und noch seltener um die sprecherische Umsetzung und damit um die sprecherischen Möglichkeiten der Fortbildungsteilnehmer.

Bedenkt man, welche Bedeutung für die pastoralen Berufe das Sprechen im Allgemeinen und das liturgische Sprechen im Besonderen hat, stellt sich die Frage, ob es im Sinne der liturgischen Qualitätssicherung verantwortbar ist, hier allein auf persönliche Begabung und

intuitive Selbstkorrektur zu setzen. Derzeit dürfte professionelle Beratung in der Zeit des aktiven Dienstes in der Regel wohl nur bei gesundheitlichen Störungen in Anspruch genommen werden.

Um Kritik an der eigenen sprecherischen Leistung annehmen und damit die Bereitschaft zur kritischen Arbeit an der sprecherischen Umsetzung liturgischer Texte verbinden zu können, bedarf es geschützter Lernräume. Das gilt schon in der Zeit der Ausbildung, noch mehr aber in der Zeit der berufsbegleitenden Fortbildung. Während die Standards dafür durchaus für unterschiedliche Berufs- und Funktionsgruppen gemeinsam erarbeitet werden können, werden Fortbildungsangebote nach dem angemessenen Design und Setting fragen müssen, das für die angezielten Teilnehmer einladend ist. Selten wird wohl ein Pfarrer mit seinem Kaplan oder eine Gemeindereferentin gemeinsam mit ihrem Bischof ohne Belastung an den eigenen sprecherischen Fähigkeiten arbeiten wollen. Überlegenswert erscheinen deshalb überdiözesane Angebote, aber ebenso Angebote für konkrete Zielgruppen, die innerhalb der Gruppe auch Schwächen zulassen können.²³

²³ Hilfreich war bei der Vorbereitung dieses Beitrags unter anderem auch A. GREULE, Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie. Überlegungen eines Germanisten. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform. St. Ottilien 1991 (Pietas Liturgica 5) 137–144; DERS., Wie Beten zur Sprache kommt. Erfahrungen eines Sprachwissenschaftlers bei der Revision der Meßbuchtexte. In: Beten: Sprache des Glaubens. Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Hg. U. Willers. Tübingen – Basel 2000 (Pietas Liturgica 15) 137–146.

Franz Karl Praßl, Graz

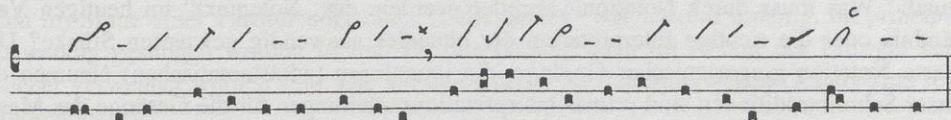
Verkündigung im Gesang

Fränkisch-römischer Choral als Ausdruck liturgischer Theologie*

1. Textvortrag und Textverständlichkeit als Grundprinzip liturgischen Singens

Welchen Sinn hat Musik? Antworten auf diese uralte Menschheitsfrage lassen sich auf zwei große Kategorien beschränken: Musik ist um ihrer selbst willen da, und: Musik erfüllt eine Funktion im Leben der Menschen. Musik in der Religion steht im Dienste des Göttlichen, sie hat Epiphaniecharakter oder dient als Medium der Kommunikation. Musik in der Bibel, im AT wie im NT wird als Sprache des Glaubens verstanden: was, wem und wie Christen glauben, wird in ihrer Musik erkennbar. Dies gilt in besonderer Weise für die Musik im Gottesdienst, für die Kirchenmusik als Musik in der Liturgie: sie soll und muss Ausdruck dessen sein, was in der Liturgie gefeiert wird, sie ist in besonderer Weise an Wort und Ritus gebunden, ja selbst struktureller Bestandteil der gottesdienstlichen Ordnungen. Musik ist also Ausdruck des Gebets, Sprache des Glaubens, klingende Theologie. Diese Anforderungen an eine musikalische Sprache des Glaubens sind durchaus biblisch, sie sind gekleidet in das Psalmenwort in der Version der Vulgata „Psallite sapienter“ (Ps 47/46, 8), oder wie es schon in der Septuaginta heißt: psalate synedos – psalliert mit Verstand.¹

H I/72



Psal-li-te De-o nostro psal-li-te, psal-li-te re-gi nostro, psal-li-te sa-pi-en-ter.

Beispiel 1:

Rekonstruktion: Franz Karl Praßl

Die Sänger sollen selbst verstehen, was sie singen, und in ihrem Gesang verstehbar sein. Es geht um Verstehbarkeit in zweierlei Aspekten: formal und inhaltlich. Die Gesänge sind so geschaffen, dass im Hören der liturgische (Bibel)Text verstanden werden kann, die Gesänge sind aber auch so gestaltet, dass Musik den Text interpretierend darstellt. Der Hörer soll nicht nur akustisch vernehmen, was gesungen wird, sondern auch im Zuhören die *Botschaft, die Aussage* der Gesänge begreifen. Gregorianische Gesänge sind Musik auf der Basis von Rhetorik, diese ist gleichermaßen als Vortragsanweisung und als Sinnvermittlung

* Erweiterte Fassung eines Referates mit dem Titel „Rhetorische Notation“ als Vermittlung liturgischer Theologie am Beispiel von Gesängen im Codex Hartker (St. Gallen 390/391) und im Graduale Einsiedeln 121“, gehalten am 5.8.2002 am Kongress der IMS in der Sektion Cantus Planus, session 4: Text and music.

¹ Vgl. dazu die informative Analyse von J. RATZINGER, Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik. In: Singende Kirche 38 (1991) 60–66, besonders 61–63.

zu verstehen.² Ersteres wurde von Max Haas bei der Ausarbeitung der Unterschiede zwischen altrömischen und gregorianischen Gesängen bei gleichen Texten dahingehend erklärt, dass die schlechten Lateinkenntnisse in einer fränkisch-germanischen Kultur einfachere sprachnahe Strukturen des Gesangs erfordern, und somit die gregorianischen Versionen primär auf bessere Textverständlichkeit hinzielen und daher musikalisch nicht so weit-schweifig sind.³ Zweiterer Aspekt steht unter dem Primat der Verkündigung und der gelebten Aneignung des Wortes Gottes, er ist Ausdruck einer monastischen Kultur der permanenten Internalisierung des göttlichen Wortes, eine Frucht des meditari.⁴ Meditieren im christlichen Sinn heißt, das Wort Gottes immer wieder vor sich hersagen, quasi ein Wiederkäuen, ein vor sich Hermurmeln, ein lautes Memorieren. Meditieren heißt, die Bibel im Mund führen. Meditieren ist eine ständige Vergegenwärtigung (Anamnese) des mysterium salutis und die persönliche Identifikation mit dieser Heilsgeschichte, die auch im Jetzt und Heute wirkt, und in der der Beter sich selbst wieder erkennt. Diverse monastische Regelwerke des Mittelalters verbannen die Novizen in die entlegensten Zimmer des Klosters, damit sie nicht beim Lernen in der Methode des lauten Lesens die Ruhe der Mönche, das Silentium stören.⁵ Gottes Wort ist im Menschen dann „inwendig“, wenn es „auswendig“ („by heart“) gewusst wird. Gregorianischer Choral als liturgische Musik ist Frucht dieser Lebenspraxis und Lebenshaltung. Er wird tradiert, indem man ihn auswendig lernt. Er ist in Klang gegossene spirituelle Erfahrung, indem seine Melodien das ausdrücken, was Menschen in ihrem Umgang mit Gott bewegt.

Unter der Bedingungen einer oralen Kultur und eines vorschriftlichen Gedächtnisses erhebt sich die Frage nach dem Nutzen und nach der speziellen Bedeutung der Notation von Musik.⁶ Was muss durch Notation vermittelt werden, ein „Notentext“ im heutigen Verständnis oder die richtige Interpretation der ohnedies auswendig gewussten Stücke? Die älteste Notation gregorianischer Gesänge, die linienlosen (adiastematischen) Neumen diverser Schreibtraditionen sind primär Interpretationsanleitungen für die Gesänge des Mess- und Offiziumsrepertoires, erst sekundär dienen sie zur Erinnerung an (strittige oder verwechselbare) melodische Verläufe. Neumen zeigen zuerst an, *wie* ein Gesang zu singen ist, sie vermitteln die Kunst des Vortrags. Das *wie* des Singens ist auch der Schlüssel zum theologischen Verständnis der Gesänge, ihr richtiger Vortrag vermittelt auch deren spirituelle Dimensionen. Die Technik ist sehr einfach. Neumen zeigen die Hervorhebung und Betonung einzelner Silben oder Wörter und damit deren Bedeutung an als Kunst einer gehobenen Rede. Sie vermitteln daher primär Rhythmus, Agogik, Dynamik, Satz- und Sinnzusammenhänge. Es ist daher unter der Perspektive einer liturgie-theologisch verant-

² Ein fundamentaler Aufsatz dazu ist: G. JOPPICH, Die rhetorische Komponente in der Notation des Codex 121 von Einsiedeln. In: Codex 121 Einsiedeln. Kommentar zum Faksimile. Hg. O. Lang. Weinheim 1991, 119–188.

³ Diese Frage wird in folgender Studie abgehandelt: M. HAAS, Mündliche Überlieferung und alt-römischer Choral: historische und analytische computergestützte Untersuchungen. Frankfurt 1997.

⁴ Aus der Fülle der Literatur ein Beitrag: F. RUPPERT, Meditatio-Ruminatio. In: EuA 52 (1977) 83–93.

⁵ Vgl. dazu: F. K. PRASSL, Die Organisation des Choralgesangs nach den Consuetudines der Augustinianer-Chorherren. In: IMS Study Group Cantus Planus. Papers Read at the 6th Meeting. Eger Hungary 1993. Bd 1. Hg. László Dobszay. Budapest 1995, 79–92, 84.

⁶ Um diese Frage kreist in weiten Teilen eine neue Studie: A. PFISTERER, Cantilena Romana. Untersuchungen zur Überlieferung des Gregorianischen Chorals. Paderborn 2002.

worteten Singweise von Gregorianik unumgänglich, die aufführungspraktischen Anweisungen der ältesten Aufzeichnungen des gregorianischen Chorals zu studieren und im konkreten Gesang künstlerisch umzusetzen.⁷ In diesen Anweisungen begegnet uns jene musikalische und theologische Sicht der Gesänge, die deren Schöpfer als geistbegabte Künstler hatten.

Das Studium dieser aufführungspraktischen Angaben leistet die von Pater Eugène Cardine OSB (Solesmes-Rom) begründete Gregorianische Semiologie. Seit etwa 50 Jahren werden die ältesten Neumen auf ihren interpretatorischen Sinn hin mit den Methoden des vergleichenden Quellenstudiums und des vergleichenden Formelstudiums erforscht.⁸

2. *Neumen als Vermittler zwischen dem liturgischen Bibeltext und seinem rhetorisch-musikalischen Erklingen*

Die ältesten Neumen, die aus verschiedenen Schreibschulen bzw. -traditionen kommen, vermitteln auf je unterschiedliche *Schreibweise* die gleichen Intentionen: im Vortrag der Liturgie soll der Bibeltext akustisch richtig präsentiert werden. Nach den Gesetzmäßigkeiten einer gekonnten Rhetorik soll dem Hörer der Sinn des Textes allein beim Zuhören evident werden. Diese Aussage mag banal klingen, unter den Gegebenheiten einer Kultur der Mündlichkeit, die nur wenig Schriftliches kennt, ist sprachliche Verständlichkeit bei (gesungenem) Textvortrag ein entscheidendes Kriterium. Zum primären Interesse der ältesten Notationen gehören daher all jene musikalischen Parameter, die auf Sprachgestaltung, Vortrag, kurz: auf all jene Elemente hinzielen, die zu dem gehören, was heute modern Aufführungspraxis bzw. Interpretationskunst genannt wird. Die absolute Fixierung von Melodien im Sinne einer Partitur oder eines „Notentextes“ war absolut unnötig, da prinzipiell auswendig gesungen worden ist und für den Gesang auch im Ablauf der Liturgie keine Bücher verwendet worden sind. Die ältesten Bücher für den liturgischen Gesang sind reine Studienbücher.⁹

Am Beispiel der deutschen Notation, deren wichtigste Ausformung die St. Galler Notation (nach dem Herkunftsort der bedeutendsten ältesten Repräsentanten dieser Schreibtradition) genannt wird, soll nun die Schreibweise und Funktion von Neumen in einigen grundlegenden Beispielen erläutert werden. Die Beispiele stammen aus zwei der prominentesten Codices des 10. Jahrhunderts. Der Codex Hartker (St. Gallen Codex 390/391) ist eine der wesentlichsten Offiziumshandschriften aus deutscher Tradition, geschrieben um das Jahr 1000 vom Mönch Hartker. Der Codex 121 der Stiftsbibliothek St. Gallen ist ein Graduale und Sequentiar um 970 aus der Stiftsbibliothek Einsiedeln.¹⁰ Letztere Handschrift

⁷ Das grundlegende Lehrbuch dafür ist: L. AGUSTONI – J. BERCHMANS GÖSCHL, Einführung in die Interpretation des Gregorianischen Chorals. 2 Bde. Regensburg 1987–1992.

⁸ Einen älteren Überblick bietet die Festschrift für Eugène Cardine: Ut mens concordet voci. Hg. J. Berchmans Göschl. St. Ottilien 1980. Die aktuelle Diskussion wird in deutscher Sprache in der Zeitschrift „Beiträge zur Gregorianik“ vermittelt.

⁹ Zahlreiche der ältesten Handschriften haben ein Taschenbuchformat, das zum Singen aus dem Codex ungeeignet ist. Der Codex Einsiedeln 121 z. B. misst ca 10x16 cm. Die Bücher lagen oft in der Sakristei, gesungen wurde auswendig, der Kantor konnte nachsehen gehen, dazu: PRASSL (s. Anm. 5).

¹⁰ Beide Handschriften sind mehrfach faksimiliert, so z. B. in der Reihe Paléographie musicale, Solesmes.

ist eine Hauptquelle für die Neumen im Graduale Triplex, Solesmes 1979, für zahlreiche Antiphonen werden dort auch die Neumen aus dem Codex Hartker herangezogen.

Basis der Aufzeichnung der Gesänge sind Einzeltonneumen¹¹, das heißt, pro Silbe im Wort wird eine einzelne Note gesungen. Diese Einzeltonneumen sind in der Tradition der Notation von St. Gallen die Virga , die zunächst einen höheren Ton bedeutet, und der Tractulus , welcher einen tieferen Ton bedeutet. In Hinblick auf ihre Tondauer sind diese Zeichen zunächst neutral. In ihrer rhythmischen Wertigkeit richten sie sich nach dem natürlichen *Sprechrhythmus*: der *Silbenwert* ist auch die *Tondauer*, das heißt, man singt konsequent so, wie man den Text ausspricht. Jedes Wort hat Silben unterschiedlicher Länge: mittlere, kurze und lange, der Vokal A z. B. kann kürzer oder länger ausgesprochen werden. Im allgemeinen verzeichnet die Neumennotation diese natürlichen und normalen, aus dem Sprechen resultierenden Tondauern nicht, denn das (für damals) Selbstverständliche braucht nicht eigens aufgeschrieben zu werden. Wohl aber finden wir Hinweise auf Vergrößerungen von Silbendauern, oder auf deren Verkleinerungen dort, wo dem Schreiber dies wichtig erschien, z. B. bei Satzgliederungen (*akustische* Interpunktion) oder bei der Hervorhebung inhaltlich wichtiger Wörter oder Satzteile. So wird öfters die Vergrößerung des Silbenwertes angezeigt. Dies geschieht durch einen zusätzlichen minimalen Quer-Strich am Ende von Virga und Tractulus, der Episem genannt wird. Virga und Tractulus mit Episem   bezeichnen einen vergrößerten Silbenwert, der nicht nur eine größere Dehnung bedeuten kann, sondern auch eine intensivere Betonung oder eine dezidierte Artikulation. Denselben Effekt haben Zusatzbuchstaben wie t = tenete (halten) oder x = exspectate (warten)  . Eine Verminderung des Silbenwertes wird durch ein spezielles Zeichen ausgedrückt, das Punctum (der Punkt ist schon optisch „weniger“ als ein kleiner Strich). Häufig erhalten Virga und Tractulus auch den Zusatzbuchstaben c = celeriter (schneller) . Auch Einzelgruppenneumen sind rhythmisch differenziert.

Beim Pes (Zweitonneume tiefer-höher) ist die kurrente (= flüssige) Grundform , seine Vergrößerung kann z. B. so aussehen: . Bei der Clivis (Zweitonneume höher-tiefer) ist die Grundform , die Vergrößerung  und die Verkleinerung .

Die Dreitonneume Torculus (tiefer-höher-tiefer) hat als flüssige Grundform das Zeichen , die Vergrößerung ist , ein retardierender Torculus (Verlangsamung auf zweiter und dritter Note) sieht so aus: .

Diese wenigen Hinweise deuten an, dass Neumen vor allem in Hinblick auf Agogik und Rhythmus ein differenziertes Ausdruckssystem bilden, das nun im Dienste eines Vortrags von Gesängen steht, die liturgische Theologie den im aktiven Hören mitfeiernden Gottesdienstteilnehmern vermitteln wollen. Die folgenden Beispiele zeigen zunächst, wie gerade Einzeltonneumen, also Virga und Tractulus in der Tradition deutscher Notation mit wenigen Differenzierungen auf einen diffizilen Sinnhorizont verweisen können. Die Einzeltonneume mit einem mittleren Silbenwert (man singt so, wie man spricht) wird rhythmisch mehrwertig durch Hinzufügung eines Episems oder eines Zusatzbuchstabens. Die Funktion dieses Mehrwerts ist Gegenstand der folgenden Analysen.

¹¹ Neben dem Lehrwerk von Agustoni/Göschl finden sich Basisinformationen dazu auch in: A. TURCO, *Il Canto Gregoriano*. 2 Bde. Rom ³1996.

3. Zusatzbuchstaben und Episeme über Einzeltonneumen als Satzgliederung

Ein erster Blick auf die Handschrift 390 (s. Beispiel 5, Seite 254) zeigt, dass der Text ohne Interpunktion im Satzinneren geschrieben ist. Eine Virga mit Episem oder ein Tractulus mit dem Zusatzbuchstaben x (*expectate*) erfüllt häufig die Funktion der Interpunktion, genauer gesagt: die Funktion der Anzeige einer akustischen Interpunktion, also einer hörbar zu machenden Satzgliederung durch Modulation der Stimme des Vortragenden, die angezeigt ist im rhythmischen Mehrwert der vergrößerten Einzeltonneume. Im Beispiel 1 (Seite 249) ist dies das zweite „psallite“, sowie das Wort „nostro“. Ein auf diese Weise angezeigter rhythmischer Stau am Ende des Wortes *nostro* hat obendrein eine wichtige Funktion in der Sinnhierarchie des Satzes. Die Aussage *psallite* wird schon durch ihre Wiederholung intensiviert und sie wird nochmals gesteigert, indem dem Imperativ *psallite* das Adjektiv *sapienter* zukommt. Dieser aussagemäßige Höhepunkt wird vorbereitet durch den rhythmischen Stau bei *nostro*, der die lockere und flüssige Schlussformel ohne besondere Dehnungen oder Akzente deshalb als Sinnspitze erscheinen lässt, weil sie rhythmisch vorbereitet worden ist. Im Beispiel 2 wird die Satzmitte, welche durch die zwei Worteinheiten des kurzen Satzes definiert ist, ebenfalls durch ein x markiert. Ein x bei *est* markiert die Grenze des ersten Halbsatzes der Antiphon *Templum Domini* in Beispiel 5. Abgrenzungen von Worteinheiten, die akustisch vernehmbar werden müssen, sind ebenfalls durch die Buchstaben x über *fidem* und *Martinus* in den Antiphonen des Beispiels 6 (s. Seite 256) angezeigt. Die Verdoppelung von Episem und x über *fidem* markiert mehr als das Ende eines Satzgliedes, hier ist auch eine Sinnspitze mitangezeigt. In den letzten beiden Antiphonen der Weihnachtsvesper (Beispiel 7, Seite 257) haben sie ebenfalls bei *corde* und *misericordia* ein x, das hilft, die Satzgliederung zu erkennen.

2. *Per annum* *Ps 28, 2* H I/90

♫.VIIIg *A* D-o-rá-te Dóminum * in aula sancta e-ius.

3. *5 Ant. 1 a* H I/138

♫ *L* Audá-te * Dómi-num de cæ-lis. E u o u a e.

4. *♫.E* H I/96

♫ *S* Pe-ret * Isra-el in Dó-mi-no. E u o u a e.

4. Episeme über Einzeltonneumen als Hervorhebung von Sinnspitzen

Durch die Anzeige eines Mehrwertes rhythmisch veränderter Einzeltonneumen wird häufig die Funktion eines Hinweises erfüllt, welches Wort im Satz wichtig ist. Worauf kommt es an, wie ist der Satz im Sinne des Schreibers zu interpretieren? Gerade die kurzen Ferialantiphonen der Beispiele 2 bis 4 zeigen sehr deutlich, was bei näherer Betrachtung des Textes im Lichte der Theologie der Liturgie eine sinngemäße Hervorhebung eines Wortes ist und wo Aussageabsichten verdunkelt oder verfälscht werden, wenn man die falschen Wörter betont. Ein oberflächlich denkender Vorleser oder Vorsänger würde mit großer Wahrscheinlichkeit in allen drei Antiphonen das Wort Herr (*Dominum, Domino*) akzentuieren. Doch darauf kommt es hier dem Schreiber gar nicht an. Durch Episeme auf Endsilben bei *Adorate* und *Laudate*, bzw. durch die Tonverdoppelung der *Virga strata* bei *speret* ist – zusätzlich im Kontext der Markierung der Akzentsilbe dieser Wörter – eindeutig der Schwerpunkt auf die Verben dieser drei Antiphonen gelegt. Es heißt also: *Adorate Dominum* und nicht *Adorate Dominum*, *Laudate Dominum* und nicht: *Laudate Dominum*, sowie *Speret* Israel. In der Perspektive des Schreibers ist der Blick dieser Antiphonen nicht auf Gott gerichtet, sondern auf die singende Gemeinde. Sie ist der eigentliche Adressat des Textes. Der Herr braucht keineswegs hervorgehoben zu werden, das hieße: Eulen nach Athen tragen. Wer sonst sollte angebetet oder gelobt werden als der Herr? Das ist doch für die Gottsucher im Kloster oder im Kathedrankapitel selbstverständlich. Nicht aber selbstverständlich ist es, das in Aussicht genommene Tun auch durchzuhalten, und immer in der richtigen Gesinnung und Konzentration das Gotteslob zu vollziehen. Daher richtet sich der Appell an die Gemeinde: *Lobt Gott, betet an den Herrn, hofft auf den Herrn!* Im Mittelpunkt des Interesses stehen Verben: nicht dogmatische Theologie wird hier formuliert, sondern Lebensvollzüge werden angesprochen, die Begegnung mit dem lebendigen Gott rückt in das Zentrum und nicht eine abstrakte Idee Gottes als Objekt philosophischer Spekulation. Es geht um gläubige Aktion und die damit gemachten Erfahrungen.

y-b A *Vidit iacob scalam summam* *scius ceplos tangebat* *descendentes angelos dilexit*
vere locustite sanctus est. ps fundamēta

w A *Qui baxter in adunorio altissimi in pteatione dei celi commemorabitur*

a A *Templum domini sanctum est dei cultura est dei edificatio est. ps Conquiesce*

Tem - plum Do - mi - ni san - ctum est De - i cul - tu - ra est De - i ae - di - fi - ca - ti - o est.
 stru - ctu - ra

Beispiel 5:

Codex Hartker, St. Gallen 391, 134; MMA V/1 1339

Dass der Herr auch einmal wichtig sein kann, zeigt die dritte Antiphon im Beispiel 5: Auch hier würde ein gedankenloser Vorsänger akzentuieren: *Templum Domini sanctum est*, der Tempel des Herrn ist *heilig*, zumal in den weiteren Satzgliedern noch weitere Eigenschaften dieses Tempels beschrieben werden. Die subtile Rhetorik des Schreibers macht dem jedoch gleich einen doppelten Strich durch die Rechnung und dreht die Betonungen um. Zunächst haben wir ein Episem über der Akzentsilbe *domini*. Eine Virga mit Episem über einer Akzentsilbe steht nur dann, wenn es sich um einen *besonderen* Akzent handelt, denn das Selbstverständliche wird nicht geschrieben. Zusätzlich steht auf der Endsilbe von *domini* ein *st*, ein *statim*, das anzeigt, dass *domini* nicht rhythmisch zu stauen ist, um *sanctum* hervorzuheben, denn *sanctum* soll an dieser Stelle eben *nicht* hervorgehoben werden. Was soll denn die Aussage bedeuten, dass der Tempel des Herrn *heilig* ist, das ist doch so selbstverständlich wie zwei und zwei vier ist, oder ist der Tempel des Herrn etwa ein dubioses Lokal? Erst die Umdrehung der Akzente ergibt einen besseren geistlichen Sinn: *templum domini sanctum est*, der Tempel des *Herrn* ist heilig, und nicht ein anderer Tempel nichtiger menschlicher Lustbarkeiten.

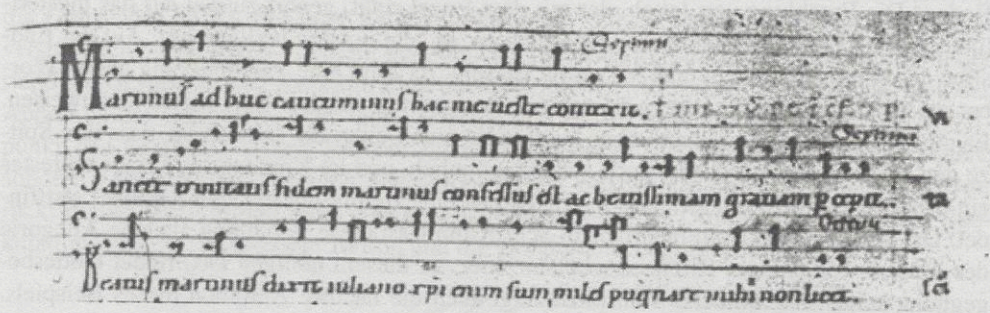
Die erste Antiphon in diesem Beispiel 5 zeigt sehr schön, wie durch einen rhythmischen Stau auf der Endsilbe eines Wortes die nachfolgende Wortgruppe in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wird. Im Kirchweihoffizium ist auch von der Jakobsleiter die Rede.¹² Die Erzählung von Jakob, der mit dem Engel ringt, gehört zu den auf das *mysterium ecclesiae* gedeuteten biblischen Geschichten: es geht um den heiligen Ort. Auf der Endsilbe des Wortes *eius* steht eine Virga mit Episem. Es zeigt eine Verbreiterung dieses Wortes an, welche die Bewegung im Sprechfluss hemmt, um auf das Wort *caelos* hinzuweisen. Es gibt zweifellos hohe Leitern, aber Jakob sieht eine Leiter, die so hoch ist, dass ihre Spitze den *Himmel* berührt, das ist doch außergewöhnlich, und im Kontext des Kirchweihfestes ein prophetisches Bild dafür, dass in der Kirche eine Berührung mit dem Himmel stattfindet. Die Überzeugung vom mehrfachen Schriftsinn lässt diese Erzählung als eine Allegorie des inneren Wesens der Kirche erscheinen: hier, an diesem heiligen Ort, findet Gottesbegegnung statt. Eine ähnliche Sinnspitze zeigt auch die nächste Antiphon dieses Beispiels. Ein täglich gesungener Vers aus dem Kompletpsalm 90 erfährt im Kontext des Kirchweihfestes seine besondere Profilierung. Die Worteinheit *in adiutorio altissimi* ist durch eine besondere Verlangsamung mittels mehrerer Episeme und zweier nicht kurrenter Pes-Graphien deutlich hervorgehoben. Dem Sänger und auch dem Zuhörer soll es besonders nachhaltig im Ohr klingen: *unter der Hilfe des Allerhöchsten*. Wer also das Kirchweihfest feiert, der wird daran akustisch erinnert, dass hier und heute der erste Vers dieses 90. Psalms in der Kirche Realität wird und sich erfüllt. Wer in der Kirche ist, der wohnt unter dem Schutz und unter der Hilfe des Allerhöchsten selber. Die Kirche ist der Ort, wo man die Geborgenheit in Gott, die täglich im Kompletpsalm besungen wird, erfahren kann. Einmal im Jahr wird dies besonders deutlich gemacht.

Ein schlichtes Episem kann der Hinweis darauf sein, dass mitunter sich manche Geschichten im Laufe der Zeit in ihr Gegenteil verkehren. Dem heiligen Martin ist es so ergangen, wie das Beispiel 6 zeigt. Martin ist heute der Patron der christlichen Soldaten. Liest man seine Vita jedoch so, wie der Schreiber des Codex Hartker die *Historia Martini* verstanden haben wollte, müsste dieses Patronat sofort abgeschafft werden. In der dritten An-

¹² Ausgehend von Gen 28,12 und 17: das Haus Gottes. Neben der Antiphon greift auch das Responsorium *Dum exiret Iacob* (CAO 6540) die Thematik auf.

tiphon der 1. Nokturn wird nämlich erzählt, dass der Heilige seinem Vorgesetzten Julianus den Militärdienst aufkündigt. Eine bedeutungsschwere Virga mit Episem steht über der Akzentsilbe *mihi*. Martin kündigt seinen Job als Soldat, indem er sagt: ich bin ein Soldat Christi, *pugnare mihi non licet*, *mir* ist daher das Kämpfen nicht mehr erlaubt. Martin ist in der Lesart des 10. Jahrhunderts eigentlich der Patron der Wehrdienstverweigerer und Zivil-diener, weil sich nach seiner Meinung der Soldatenberuf mit dem *militia christiana* nicht verträgt.

¶ Martinus adhuc canebat hanc me vobis contera. F. Beatus vir.
¶ Sancte trinitatis fidem martinus confessus est ac baptismi gratiam
percepit. Ps. Quare frem non licet. F. Dño qd mul
¶ Beatus martinus dixit iuliano xpica enim sum miles pugnare mihi



Beispiel 6:

Codex Hartker, St. Gallen 391, 141;

Codex Karlsruhe Aug. Perg. 60, 198r, Antiphonar von Zwiefalten

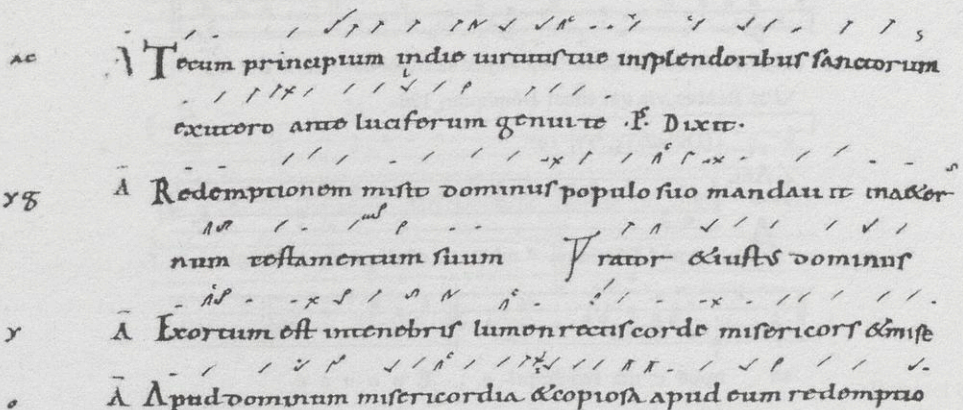
Auch die zweite Antiphon dieser Nocturn kennt eine inhaltsschwere Episemsetzung. Die Episeme über *trinitatis fidem* besagen, dass hier die Sinnspitze zu suchen ist. Der heilige Martin hat den Glauben an die heilige Dreifaltigkeit bekannt und nicht irgend einen anderen Glauben, dem Heidentum hat er ja abgeschworen.

Das Beispiel 7 zeigt die vier ersten Antiphonen der Weihnachtsvesper. Sie sind psalmogen, das heißt, sie sind alle aus jenen Psalmen gezogen, die sie umrahmen, und denen sie für diesen Weihnachtstag, bzw. für die ganze Oktav, eine besondere Deutung geben. Der erste Psalm 109 eröffnet die Reihe der Vesperpsalmen an Sonn- und Festtagen, er wird also sehr häufig an prominenter Stelle im Offizium gesungen. Am Weihnachtsfest erhält er seine besondere Farbe. Dieser messianische Psalm wird an diesem Fest durch seinen dritten Vers gedeutet, der eigentlich im prophetischen Bild die gesamte Theologie des *mysterium incarnationis* in sich enthält. Weihnachten feiern wir seit den arianischen Auseinandersetzungen um die Person Christi, seine Gottheit und Präexistenz beim Vater als Reaktion der Kirche

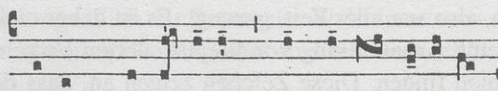
auf eine der christlichen Grundhäresien. Wenn es im damals entstandenen Credo heißt, dass die Kirche Jesus bekennt als *ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo*, so verdichtet sich dieses Bekenntnis poetisch in der Antiphon *Tecum principium*. Sie besingt das neugeborene Kind als einen mit göttlicher Herrschermacht, im Schoße Gottes selbst vor dem Morgenstern, also vor aller Zeit, gezeugt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass wir in dieser Antiphon eine Ansammlung von 9 episemierten Virgen neben anderen verlangsamten Neumengraphien finden. Diese Zeichen zeigen an, dass die Antiphon besonders langsam, quasi feierlich getragen, gesungen werden soll, um sich in ihrer Bedeutungsschwere für diesen Tag zu entfalten. Die Episeme der adiastematischen Notation wurden übrigens durch Episeme in der modernen Edition des Antiphonale Monasticum wiedergegeben, Dom Mocquereau hat 1934 die Bedeutung dieser Zeichen sehr wohl erkannt gehabt, wenngleich nicht systematisch verwertet.

In der zweiten Antiphon wird der Blick auf *populo suo* gelenkt. Das Wort *dominus* unmittelbar davor wird durch den Buchstaben *x* eingebremst, um auf die nachfolgende Worteinheit hinzuweisen. Diese ist im rezitativischen Kontext hervorgehoben durch eine episemierte Virga auf dem Wortakzent *populo* und auf eine Verbreiterung des Wortes *suo* durch Tonverdoppelung auf der Akzentsilbe und einen episemierten Tractulus mit einem zusätzlichen *x* auf der Endsilbe. *Seinem Volk* hat der Herr Erlösung gebracht, und das sind auch all diejenigen, die gerade diese Antiphon singen oder hören. Die Antiphon ist eine anamnetische Deutung des Psalms. Das im prophetischen Bild des Psalmwortes erinnerte Heilsgeschehen wird in die Jetztzeit geholt und auf die den Gottesdienst Feiernden hin aktualisiert. Dies geschieht durch die Hervorhebung von *populo suo*.

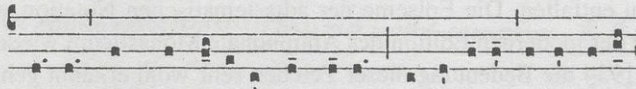
Die dritte Antiphon hebt die Worteinheit *in tenebris* hervor. Denen, die *im Dunkeln* sitzen, erschien der Barmherzige und Gerechte als Licht. Darf man hier einen Rückverweis auf die O-Antiphonen sehen, die gleich zweimal das Kommen des Erlösers erbitten für die, die im Dunkeln sind? Wenn diese Verbindung statthaft wäre, wäre die Antiphon gleichsam die Mitteilung der Erfüllung einer zentralen Bitte in der unmittelbaren Vorbereitung auf das Weihnachtsfest.



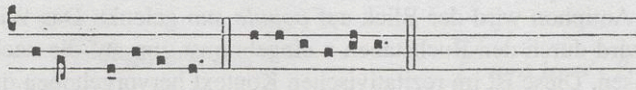
1 Antiphona. 1 g

T

ECUM prin-cí-pi-um * in di-e virtú-tis



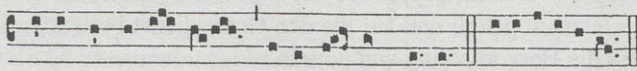
tu-æ, in splendó-ri-bus sanctó-rum, ex ú-te-ro ante lu-cí-



fe-rum gé-nu-i te. E u o u a e.

2 Ant.
vii a**R**

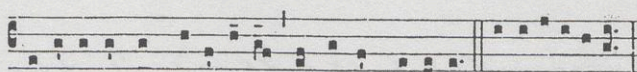
Edempti-ónem * mi-sit Dóminus pópu-lo su-o: man-



dávít in æ-tér-num testamén-tum su-um. E u o u a e.

*Ps. Confitebor tibi Dómine, 125.*3 Ant.
vii d**E**

X-ór-tum est * in té-ne-bris lumen re-ctis corde:



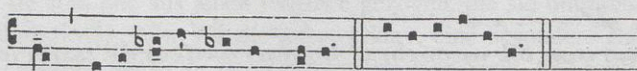
mi-sé-ri-cors et mi-se-rá-tor, et justus Dómi-nus. E u o u a e.

Ps. Beátus vir qui timet Dóminum, 126.

(Dicbus 25, 27, 29)

4 Ant.
iv A.**A**

-pud Dóminum * mi-se-ri-córdi-a, et co-pi-ó-



sa apud e-um red-épti-o. E u o u a e.

[Beispiel 7:]

Antiphonale Monasticum, Solesmes 1934

5. Rhetorik und Melodiebildung im Dienste liturgischer Theologie bei Messgesängen

Bis jetzt haben wir rhythmisch mehrwertige Einzeltonneumen und ihre rhetorische Funktion an Beispielen des Offiziums betrachtet. Virga und Tractulus standen sowohl im Dienste der formalen Satzgliederung, wie auch und vor allem im Dienste einer Profilierung theologischer Aussagen. Dieselben Prinzipien sind auch am Messrepertoire zu beobachten, hier freilich in der Komplexität der musikalischen Strukturen nicht nur bei Einzeltonneumen, sondern bei einer Fülle von Zeichen rhythmischer Natur, wie auch im Aufbau der Melodien. Die folgenden Beispiele mögen darauf verweisen, dass auch im Messrepertoire die adiastematischen Neumen des 10. Jahrhunderts die Aufgabe haben, primär rhetorisch richtige Zugänge zur Interpretation der auswendig gewussten Gesänge zu vermitteln.

IN. I                        

Zuerst (Beispiel 8) soll der Introitus des dritten Adventsonntags *Gaudete in Domino* betrachtet werden. Der Introitus hat dem Sonntag seinen Namen gegeben, deshalb wird auch sehr häufig an diesem Tag über die *Freude* gepredigt. Eine auch nur oberflächliche Analyse des gregorianischen Introitus zeigt jedoch, dass das Wort *Gaudete* in keiner Weise hervorgehoben ist. Es ist der relativ flüssig gestaltete Beginn eines Satzes, der auf das Wort *semper* hinzielt. Freut euch *immer* im Herrn, das ist die eigentliche Botschaft der Eröffnung dieser Messe. Die *Freude* im Herrn gehört ja ganz selbstverständlich zum Christsein, sie aber *semper* (immer) zu leben, das ist die eigentliche Herausforderung angesichts all der Probleme, Nöte und Sorgen des Lebens. So gipfelt auch die musikalische Interpretation des paulinischen Wortes in Phil 4 im musikalischen Höhepunkt *Nihil*. Die Gemeinde des Herrn braucht sich *um nichts zu sorgen* (*nihil solliciti sitis*), denn Gott weiß, was die Menschen brauchen, und er gibt es auch, wenn sich Menschen im vertrauensvollen Gebet an ihn wenden. Dieser Introitus steht in der Mitte des Advent. Der liturgische Advent ist bekanntermaßen doppel-sinnig. Er bereitet vor auf die erste Ankunft Christi im Fleische, die wir im Weihnachtsfest feiern, er bringt aber auch die zweite Ankunft Christi am Ende der Tage ins Bewusstsein. Der Introitus *Gaudete* appelliert primär auf ein richtiges Leben in Erwartung der zweiten Ankunft Christi hin. Er versucht, mit dem Apostel Paulus gesagt, dem Leben der Christen, die auf die Wiederkunft des Herrn hin unterwegs sind, viel an „Stress“ im Leben zu nehmen, indem er auffordert, sich *immer* um jene Freude zu bemühen, die jene erfüllt, die sich in Gottes Hand geborgen wissen.

CO. I

R E- ve- lá- bi- tur gló- ri- a Dó- mi- ni :
 et vi- dē- bit o- mnis ca- ro sa- lu- tá- re
 Ps. Attollite portas, principes,
 vestras, et elevamini, portae aeter-
 nales: et introibit rex gloriae.
 De- i no- stri.

ANTIPHONA AD COMMUNIONEM

V I- dē- runt omnes fi- nes ter- rae sa- lu- tá- re De- i no- stri.

Beispiel 9:
Rekonstruktion: Heinrich Rumphorst

Dass Liturgie ein heiliges Spiel ist, kommt mitunter auch in der Ordnung der Texte zum Ausdruck. Das theologische Schema Verheißung – Erfüllung ist ein Grundprinzip – wenn auch nicht das einzige – der inhaltlichen Konzeption liturgischer Feiern. Gerade in den Texten des Advent wird die alttestamentliche Prophetie des Lebens Jesu in besonderer Weise entfaltet, um an Weihnachten sagen zu können: „Jetzt ist es erfüllt“. Am Weih-

nachstfest selbst wird dieses Schema auch musikalisch verdichtet erlebbar (Beispiel 9). Die Vigilmesse von Weihnachten (heute leider am Abend des 24.12.) spricht von der unmittelbaren Erwartung des Erlösers (Heute wisst ihr ... morgen werdet ihr schauen). Die Communio dieser Messe lautet: *Revelabitur gloria Domini: et videbit omnis caro salutare Dei nostri*. Von hier spannt sich ein großer Bogen zur Communio der dritten Weihnachtsmesse: *Viderunt omnes fines terrae salutare Dei nostri*. Die Communio der Vigilmesse kündigt an: alle Menschen werden schauen das Heil unseres Gottes. Die Communio der dritten Weihnachtsmesse meldet die Erfüllung dieser Verheißung: alle Enden der Erde haben geschaut das Heil unseres Gottes. Das Schema Verheißung – Erfüllung ist hier durchgespielt von der unmittelbaren Festvorbereitung in der Vigil (letzte Verheißung) bis zum Abschluss der Hauptmesse des Festes mit seiner „Vollzugsmeldung“ (Erfüllung) in der Communio „Jetzt ist es geschehen“. Der theologische Sinn dieser Communio ist übrigens ein mehrfacher. Vordergründig haben wir eine Aussage über das Weihnachtsfest: wir feiern in der Geburt Jesu Christi das in Christus für uns sichtbar gewordene Heil unseres Gottes. Beachten wir aber die liturgische Stellung dieses Textes, so tut sich noch ein weiterer, tieferer, hintergründiger Sinn auf: eine Communio ist als Begleitgesang zur Kommunionsspendung immer auch ein Deutewort dieses liturgischen Vorgangs. Wer die Kommunion empfängt, begegnet Christus, wer die Kommunion empfängt, „sieht“ daher das Heil Gottes. So ist diese Communio gleichzeitig auch eine Aussage über das Mysterium der Gottesbegegnung in der Eucharistie: Eucharistiefeier ist ein tägliches Weihnachten, ein Ort, wo das Heil Gottes gesehen werden kann: hier und heute, jetzt genauso wie vor 2000 Jahren. Die Kontinuität, oder besser gesagt: die Identität von Verheißung und Erfüllung wird noch dazu musikalisch verklammert: *salutare Dei nostri* hat eine identische Melodie! Die gleiche Melodie für den „Gegenstand“ von Verheißung und Erfüllung (für den kundigen Hörer im 9. Jh. sofort identifizierbar) im Kontext des Kommunionanges besagt ja, dass sich die Erfüllung auch jetzt noch immer ereignet, dass Heil sichtbar wird in der Christusbegegnung durch die Feier der Eucharistie, dass sich auch heute Weihnachten ereignet. Der Gedanke der Heilschau in der Eucharistie ist übrigens auch im Kommuniontroparion der byzantinischen Liturgie ausgedrückt: „Gesehen haben wir das wahre Licht, Geist vom Himmel empfangen, rechten Glauben haben wir gefunden, die ungeteilte Dreifaltigkeit beten wir an, denn sie hat uns erlöst“.

Als weiteres Beispiel (Beispiel 10) dienen drei Introitusgesänge, die alle das Wort *hodie* (heute) enthalten. Dieses Wort ist ein Schlüsselbegriff dafür, was Liturgie generell ist. *Hodie* sollte man sinngemäß nicht wörtlich mit *heute* übersetzen, sondern theologisch adäquater mit *jetzt*. Liturgische Texte mit einem *hodie* finden wir zu allen Festen im Temporale, meist auch im Kontext von Magnificat- oder Benedictus-Antiphonen. Ein theologisch besonders dichtes *hodie* ist im Einschub des Einsetzungsberichtes im Hochgebet der Messe vom Letzten Abendmahl. Der Sachverhalt des *hodie* wird in der Sprache der Theologie mit dem Begriff Anamnese ausgedrückt. In der Liturgie als einer anamnetischen Feier wird nicht nur an das Heilmysterium erinnert, sondern die Ereignisse der Heilsgeschichte werden gegenwärtig, sie ereignen sich immer wieder mit und an den hier und jetzt Lebenden, die im Gottesdienst sich versammeln. Die klassische römisch-fränkische Liturgie verdeutlicht dies in ihrer biblisch-poetischen Sprache immer wieder mit dem Wort *hodie*. In den Gesängen des authentischen gregorianischen Repertoires ist dieses Wort daher meist in besonderer Weise hervorgehoben, es hat ein deutlich eigenes musikalisches Profil. Dieses

besteht häufig in einer Tristropa (auch mit vorausgehender tieferer Einzelnote) über der Akzentsilbe *ho-*. Eine Tristropa ist eine Gruppe aus drei sehr leichten schwebenden Tönen, die so etwas wie ein Beben der Stimme ausdrücken, die Stilisierung einer Sprechweise bei gesteigerter Erregung oder Ergriffenheit. Eine Tristropa ist also eine sehr „emotionale“ Neume, die einerseits Gefühle ausdrückt (auch in der Ambivalenz von Freude und Schmerz), andererseits in ihrer Leichtigkeit und Zurückhaltung auf Erfahrungen „aus einer anderen Welt“ verweist, auf Erfahrungen mit dem Transzendenten, nicht mehr Verbalisierbaren, auf Erfahrungen des Einbruchs vom Göttlichen in die irdische Wirklichkeit. Die Tristropa ist ein akustisches Symbol für übernatürliche Realität und daher auch ein bevorzugtes Ausdrucksmittel für Mitteilung von Transzendenzerfahrung in der Gregorianik. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Anhäufung die Stropa-Neumen im Introitus *Dominus dixit*, der – für die erste Weihnachtsmesse – das unsagbare Geheimnis des Präexistenz Christi beim Vater ausdrückt. Dieses Unsagbare ist akustisch in Gestalt der leichten Schwebetöne von Strophici gekleidet, sie signalisieren, das dieses Mysterium nur im Glauben geschaut, aber nicht von der Ratio erfasst werden kann. Dies ist die poetisch-musikalische Antwort der Liturgie auf die Versuchungen des Arianismus aller Zeiten.

Ein Detail im Introitus *Hodie scietis* soll noch erwähnt werden. Er endet mit der Aussage *mane videbitis gloriam eius*, morgen werdet ihr seine Herrlichkeit schauen. Der Begriff *gloria* (*doxa*, Ehre) ist ebenfalls ein zentraler Begriff der Liturgie. Welche Assoziationen verbinden sich damit? Eine deutsche Redewendung spricht von „Glanz und Gloria“ und meint jene äußere Prachtentfaltung, die Barockmusik etwa mit „Pauken und Trompeten“ einem Kaiser, Fürsten, Bischof, Abt zukommen lässt, ein Pomp, mit dem etwa heute noch politische Honoratioren empfangen werden. *Gloria* in der Interpretation der Gregorianik an Weihnachten ist ganz etwas anderes. *Gloriam eius*, das ist musikalisch gesehen ein Rezitativ, die absolute Zurücknahme der musikalischen Entfaltung, fast schon Nicht-Musik. Die Reduktion der Komposition auf ein psalmodisches Rezitieren bei *gloriam* ist ein unüberhörbares akustisches Symbol, wie die gloria Domini zu verstehen ist: der große Gott wird ein kleines, wehrloses Kind, das sich in die Hände anderer geben muss. Paulus hat dazu Kenosis gesagt, Selbstentäußerung. Die gloria besteht darin, dass Gott klein und gering geworden ist, um den Menschen das Heil zu bringen.

INTROITUS

IN. VI

O di-e sci-ē-tis, qui a vē-ni-et Dómi-
nus, et salvá-bit nos: et ma-ne vi-dé-bi-tis gló-
ri-am e-ius.

ANTIPHONA AD INTROITUM

II
D O- MI- NUS di- xit ad me: Fi- li- us me- us es tu, e- go hó- di- e gé- nu- i te. (Ps 2, 7)

VIII
L UX fulgé- bit hó- di- e su- per nos: qui- a na- tus est no- bis Dó- mi- nus: et vo- cá- bi- tur Admi-
rá- bi- lis, De- us, Princeps pa- cis, Pa- ter fu- tú- ri saé- cu- li: cu- ius re- gní non e- rit fi- nis.

Beispiel 10:
Rekonstruktion: Godehard Joppich

Ein anschaulicher Fall (Beispiel 11) ist der Beginn des Offertoriums der dritten Weihnachtmesse. *Tui sunt caeli* würde ein oberflächlicher Interpret wohl akzentuieren. Das Wort *Tui* wird jedoch von einem retardierenden Torculus, einem Torculus mit komplexer Endartikulation – wie es in der komplizierten semiologischen Terminologie heißt – begrenzt. Das heißt, der Sprechfluss wird schon beim ersten Wort des Satzes eingebremst, kaum, dass der Satz begonnen hat. Es muss also heißen: *Tui sunt caeli*, *Dein* sind die Himmel. Das erst ist eine sinndeutende Aussage an Weihnachten. Wir sagen nicht, dass Gott der *Himmel* gehört, wem sollte denn der Himmel in gläubiger Perspektive sonst gehören? Das Offertorium sagt: *Dir* gehören die Himmel und deutet damit diesen Psalmvers im Kontext des Weihnachtsfestes christologisch: das neugeborene Kind ist der Herr des Himmels und der Erde.

IV
T U- I sunt cae- li, et tu- a est ter- ra: orbem ter- rá- rum, et ple- ni- tú- di-

Beispiel 11:
Rekonstruktion: Godehard Joppich

Im Beispiel 12 werden wir mit dem Ende des bereits angesprochenen Kompletpsalms 90 konfrontiert. Es ist dies der Introitus des ersten Fastensonntags, in dessen Mitte der Messliturgie der gesamte Psalm 90 steht. Ausgehend vom Evangelium der Versuchung Jesu, in dem der Psalm zitiert ist, wird der Psalm die großartige Ouvertüre der Fastenzeit, die zum Höhepunkt des Triduum paschale hinführt. Wie in einer guten Ouvertüre bereits die wichtigsten Themen einer Oper anklingen, so lässt der Psalm 90 bereits alle zentralen Themen

des österlichen Triduum paschale anklingen. In der allegorisch-christologischen Deutung des Psalms spricht der Vater über seinen Sohn, der sich auf den Weg der Passion macht und verkündet am Anfang des Weges dessen gutes Ende, die Auferweckung von den Toten. So ist der musikalische Höhepunkt des Introitus das Wort *glorificabo*, ich werde ihn verherrlichen. Am Beginn der Passion steht die Ankündigung der Auferstehung.

The image shows a musical score for a Gregorian chant. It consists of six staves of music with Latin lyrics written below. The notation includes neumes (square notes on a four-line staff) and various musical symbols like bar lines, repeat signs, and dynamic markings. The lyrics are:
 Intr. VIII.
 N-vo-ca-bit me, * et e go exau-di-am e-um:
 e-ri-pi-am e-um, et glo-ri-fi-ca-bo e-um:
 longi-tú-di-ne di-e rum ad-implé-bo e-um. Ps. Qui
 há-bi-tat in adjutó-ri-o Altís-simi, * in pro-lecti-óne De-i
 cóe-li commo-rá-bi-tur.

Beispiel 12:
Rekonstruktion: Franz Karl Praßl

Ein liturgietheologisch besonders dichter Text, dessen Hintergründigkeit erst in seiner musikalischen Ausgestaltung voll ausgelotet werden kann, ist der Introitus *Nos autem* der Messe vom Gründonnerstag (Beispiel 13). In der ursprünglichen liturgischen Tradition ist diese Abendmesse die Eröffnung des Triduum paschale. Der Introitus dieser Messe eröffnet also nicht nur diesen speziellen Gottesdienst, sondern die gesamte Dreitagesfeier von Leiden, Sterben, Abstieg in die Unterwelt und Auferstehung des Herrn, also Karfreitag (der nach jüdischer Tradition mit seinem Vorabend beginnt!) bis Ostersonntag. Der Introitus an Festtagen artikuliert bekanntermaßen die zentralen Themen der Feier. Im Falle des österlichen Triduums ist er eine inhaltliche Zusammenfassung der gesamten Dreitagesfeier. In seiner musikalischen Gestalt ist zunächst das Wort *nostri* durch eine Verdoppelung einer Virga, also der Bivirga am melodischen Höchstpunkt hervorgehoben. Dieselbe Bivirga, eines der stärksten Akzentmittel gregorianischer Ästhetik, erscheint nochmals bei *vita*, ebenfalls am melodischen Höchstpunkt. *Nostri* und *vita* sind also die Schlüsselwörter zur Deutung des Triduums, zusätzlich unterstrichen durch die identische Melodie: Ostern ist die Feier unseres Lebens. Das ist die musikalisch gedeutete Kurzformel der zentralen Feier des Kirchenjahres. Passion und Auferstehung sind für uns, hier und heute geschehen, und sind der Grund für unser ewiges Leben.

OS au- tem glo-ri- á- ri o-pór- tet,

in cru-ce Dó- mi-ni nostri Ie- su Chri- sti : in quo est

sa-lus, vi- ta, et re- surré-cti- o no- stra: per quem

salvá-ti, et li-be-rá- ti su- mus.

Beispiel 13:
Rekonstruktion: Godehard Joppich

Die hier gebrachten Beispiele mögen veranschaulichen, dass fränkisch-römischer Kirchengesang, also Gregorianik im engeren Sinn, als akustischer Ausdruck liturgischer Theologie sich zahlreicher rhetorischer Mittel bedient, um eine logos-gemäße Musik zu sein. Diese Ebene scheint in der Analyse der ältesten Notationen durch, welche nicht das Interesse hatten, Musik zu verschriftlichen, sondern Interpretationshilfen anzuzeigen, mit denen liturgische Theologie akustisch-musikalisch transparent und erfahrbar gemacht werden kann.

Michaela Puzicha OSB, Varensell/Salzburg

„*Es geschehe mit Demut, Ernst und Ehrfurcht.*“ (RB* 47,3)

Der Dienst des „Lektors“ in der Benediktusregel

Die monastische Tradition der Alten Kirche ist geformt vom Umgang mit der Heiligen Schrift. Das Stundengebet, die persönliche Lesung – *lectio divina*, alle Bereiche des gemeinsamen Lebens mit seinem Alltag stehen unter der Priorität des Wortes Gottes. Das Vorlesen von Schrifttexten gehört zur selbstverständlichen Gestaltung des klösterlichen Tages und prägt insbesondere die monastische Liturgie. Die Mönchsregel des Benedikt von Nursia († um 547/560) macht diese Bindung des Mönchtums an die Heilige Schrift am Ende der Spätantike noch einmal sichtbar und überliefert sie – als einzige Regel des Abendlandes in den kommenden Jahrhunderten – an das Mittelalter.

Die absolute Priorität der Heiligen Schrift tritt im Mönchtum überall entgegen.¹ Das frühe Asketentum, das Wüstenmönchtum, der asketische Kreis des Hieronymus in Rom und Bethlechem, Cassian sind davon ebenso geprägt wie Cassiodor, der mit seiner Klostergründung in Vivarium das Studium der Heiligen Schrift zum Zentrum des monastischen Lebens macht.

Auch die Mönchsregeln argumentieren biblisch, denken biblisch, stehen ganz auf dem Fundament der Heiligen Schrift. Bei Pachomius sind fünf Bibelkatechesen in der Woche vorgesehen (Pach., Inst. 15; Leg. 12). Dazu gibt er die Vorschrift, dass die Brüder sich hinterher über das austauschen sollen, was sie gehört haben (Praec. 19). Lesen, Vorlesen, Hören der Schrift soll nicht zu intellektueller Kundigkeit führen, sondern Begegnung mit Christus in seinem Wort ermöglichen.

I. Orte der Schriftlesung in der Benediktusregel

Die hochrangige, ja absolute Bedeutung der Heiligen Schrift für das Mönchtum übernimmt Benedikt, wenn er als hermeneutischen Schlüssel am Ende seiner Regel betont: „Ist denn nicht jede Seite oder jedes von Gott beglaubigte Wort des Alten und Neuen Testaments eine verlässliche Wegweisung für das menschliche Leben?“ (RB 73,3). Die Allgegenwärtigkeit des Wortes Gottes wird überall deutlich. Nahezu alle Vollzüge des gemeinsamen Lebens und des klösterlichen Alltags sind bestimmt vom Lesen bzw. Vorlesen der Bibel.

Wenn die Benediktusregel von „Lesung – *lectio*“ und von „lesen – *legere*“ spricht, meint sie in der Mehrzahl der betreffenden Stellen als Inhalt der Lesung die Heilige Schrift.² Sonst spricht sie nur noch vom Vorlesen der Regel (RB 58,9.12.13; 66,8), der *Collationes* des Cassian und der Lebensbeschreibungen der (Mönchs-)Väter (RB 42,3.5). Die Präsenz der Heiligen Schrift im Leben der Gemeinschaft nimmt damit einen unvergleichlich hohen Stellenwert ein.

* RB = Regula Benedicti [Anm. d. Red.].

¹ Vgl. dazu H. DÖRRIES, Die Bibel im ältesten Mönchtum. In: DERS., Wort und Stunde I. Göttingen 1968, 251–276; H. BACHT, „Meditatio“ in den ältesten Mönchsquellen. In: DERS., Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg 1972, 244–264; H. BACHT, Die Rolle der Heiligen Schrift bei Hirsiesius. In: ebd. 191–212.

² Vgl. den Index in: Benedicti Regula. Hg. R. Hanslik. Wien ²1977 (CSEL 75) 264.

1. Schriftlesung im Stundengebet

An erster Stelle ist das Stundengebet zu nennen, für das nicht nur das Rezitieren, Singen oder Sprechen der Psalmen, sondern auch der Vortrag von *lectiones* aus den verschiedenen Büchern der Bibel von Benedikt immer wieder genannt werden (RB 9,5 *tres lectiones* u. ö.). Bis auf die Hymnen besteht die monastische Liturgie ausschließlich aus Texten der Heiligen Schrift. Ausdrücklich beruft sich Benedikt auf den Kanon: „In den Vigilien lese man die von Gott beglaubigten Bücher des Alten und des Neuen Testaments“ (RB 9,8).³ Weiter nennt er die „Lesung aus den Apostelbriefen“ (RB 9,10), die „Lesung aus dem Evangelium“ (RB 11,9), die „Lesung aus der Apokalypse“ (RB 12,4), „eine Lesung aus den Briefen des Apostels Paulus“ (RB 13,11). Grundsätzlich wird also im Gottesdienst der Mönche die ganze Schrift gelesen.

Der Ort für den Lektor wird von Benedikt eigens genannt: „Aus dem Buch, das auf dem Pult liegt – *in codice super analogium*, tragen die Brüder abwechselnd drei Lesungen vor“ (RB 9,5). Mit Buch – *codex* ist zudem ein Bibelkodex bezeichnet.

2. Die Schriftlesung bei Tisch

Die Tischlesung steht in deutlicher Parallele zur Schriftlesung in der Kirche. Benedikt stellt dem Kapitel über die Tischlesung die Weisung voran: „Beim Tisch der Brüder darf die Lesung nicht fehlen“ (RB 38,1). Auch wenn Benedikt nichts über den Inhalt der Tischlesung sagt, ist von der Schriftlesung auszugehen, wie sie sich fast in der gesamten Mönchsüberlieferung findet. Entscheidend ist, dass der Mönch sich nicht so sehr an den Speisen, „sondern sich vielmehr an den Worten des Herrn erfreut“⁴. Dieses Verständnis findet sich auch bei Augustinus, wenn er darauf hinweist, dass nicht nur der leibliche Hunger gestillt wird, „sondern auch eure Ohren sollen hungern nach dem Wort Gottes“⁵. Ebenso geht auch das südgallische Mönchtum selbstverständlich von der Praxis der Schriftlesung bei Tisch aus und betont eindringlich ihre Bedeutung: „Keinem ist es erlaubt (bei Tisch) zu sprechen, und man höre kein Wort als nur das Wort Gottes – *sermo nisi divinus*, das aus der Schrift – *ex pagina* vorgelesen wird“⁶. Im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes öffnet sich ein Raum, der vergleichbar dem Gottesdienst, alle zusammen auf das geistliche Ziel hin vereint.

3. Die Schriftlesung vor der Komplet

Dieser Aspekt wird noch einmal deutlich, wenn sich die Brüder vor der Komplet versammeln und einer aus der Schrift vorliest – *et legat unus* (RB 42,3; auch die *Collationes* Cassians und die Lebensbeschreibungen der Väter: RB 42,3,5), bis sich alle eingefunden haben. Allerdings macht Benedikt hier in Bezug auf die Auswahl der biblischen Bücher eine Einschränkung, wenn er aus pädagogischen Gründen mit dem „Heptateuch“ – d. h. den fünf Büchern Mose, dem Buch Josua und dem Buch der Richter – sowie den Büchern der Könige die Bücher nennt, die zur Abendstunde nicht gelesen werden sollen, zu anderer Zeit allerdings sehr wohl (RB 42,4). Die anderen Bücher der Bibel werden also zu dieser Ta-

³ Vgl. Synode von Laodicea, can. 59: „Es ist nicht erlaubt, selbstverfasste Psalmen oder auch Bücher, die nicht im Kanon enthalten sind, in der Kirche vorzulesen, sondern ausschließlich die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments.“

⁴ Bas., Reg. brev. tr. 180.

⁵ Aug., Praec. 3,2; vgl. Aug., OM 7; Am 8,11.

⁶ R4P 2,42. Auch Caes., RV 18,2–6.

gestunde vorgetragen. Es geht es also nicht um ein grundsätzliches Auswahlprinzip, wie ja auch der ganze Psalter gebetet wird.

4. Die Schriftlesung mit dem Gast

Die Begegnung mit den Gästen ist bestimmt von Liturgie, Gebet und Lesung. Auf das gemeinsame Gebet mit dem Gast folgt das gemeinsame Lesen des Wortes Gottes: „Man lese dem Gast die Weisungen Gottes vor – *legatur coram hospite lex divina*“ (RB 53,9). Der Obere oder wem er es aufträgt, liest dem Gast die Heilige Schrift vor, die Benedikt an dieser Stelle als *lex divina* bezeichnet – nicht im engen Verständnis von „Gesetz“, sondern als umfassende Weisung Gottes, wie sie in der ganzen Heiligen Schrift vorliegt. Im Zusammenhang der Riten bei der Gastaufnahme, vor allem aber mit der Einschätzung des Gastes als „wie Christus selber“ (RB 53,2 mit Mt 25,35) nimmt die Bibel-Lesung einen zentralen Ort in der Gastfreundschaft ein. Der Hinweis auf 1 Tim 4,13 kann die Vorstellung Benedikts erläutern: „Lies ihnen eifrig [aus der Schrift] vor, ermahne und belehre sie“. Durch die prägnante Formulierung, die Weisung Gottes „vor dem Gast, im Angesicht des Gastes – *coram hospite*“ (RB 53,9) zu lesen, erhält dieser Teil der Begegnung mit dem Gast einen nachdrücklichen, gleichsam offiziellen Charakter.

II. Der Dienst des Vorlesers

Wie bereits klar geworden ist, verwendet die Benediktusregel die Begriffe *lectio* – Lesung und *legere* – lesen fast ausschließlich in der Bedeutung von Vorlesen bzw. Vortragen der Heiligen Schrift im Offizium, bei Tisch, vor der Komplet und bei der Gastaufnahme. Vom Bereich der persönlichen Lesung als stillem oder halblautem Lesen – *sibi legere* bzw. als *lectio divina* spricht sie nur in RB 48 (z. B. RB 48,1.5.15.23).

Benedikt setzt den Dienst des Vorlesers im Stundengebet und bei Tisch als selbstverständlich voraus. Nur einmal verwendet er allerdings den Begriff „*lector*“.⁷ Der gesamte Lesungsteil des Horenoffiziums setzt diese Aufgabe voraus, wenn Benedikt formuliert: „Aus dem Buch, das auf dem Pult liegt, tragen abwechselnd die Brüder drei Lesungen vor“ (RB 9,5). Der Vorleser in der christlichen Gemeinde ist früh bezeugt, wenn Justin für die Eucharistie am Sonntag erwähnt, dass die Evangelien oder die Schriften der Propheten vorgelesen werden und zwar von einem ἀναγνώστης, Vorleser (Justin, Apol. I 67,4). Die Traditio Apostolica widmet dem ἀναγνώστης, dem *lector*, einen kurzen Abschnitt im Zusammenhang der kirchlichen Stände bzw. Dienste (TA 11). Er bekommt vom Bischof das Buch, sicher die Bibel, überreicht und wird damit zum Lektorendienst beauftragt. Die Apostolische Kirchenkonstitution weist dem Lektor nicht nur Lesefähigkeit zu – γράμματος (Ap. KO 16,9)⁸, sondern erwartet, dass er seine Aufgabe in dem Bewusstsein erfüllt, den Platz der Evangelisten einzunehmen (Ap. KO 19: εὐαγγελιστῶν τόπον). Vorlesen beinhaltet mehr als ein Aneinanderreihen von Silben, Wörtern und Sätzen. Er muss verständig sein – εὐγνώμων (Ap. KO 19), d. h. die Texte wirklich verstehen – und muss fähig zu klarer Dar-

⁷ RB 38,10: *Frater autem lector hebdomadarius* – der Bruder, der der wöchentliche Leser ist ...; RB 38 Titel. – In diesen Zusammenhang gehört auch der Dienst des Kantors, da Benedikt vom Singen – *cantare* der Responsorien und vom Vorsänger – *cantor* spricht (RB 9,5.6.7; 11,3). Die grundsätzlichen Weisungen zum Vollzug des Lektor-Dienstes gelten ebenso für den Vorsänger (RB 38,12; 47,3).

⁸ U. NEYMEYR, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Leiden 1989 (SVigChr 4) 104f.

legung sein – διηγητικός (Ap. KO 19). Unter dieser Formulierung kann man die Fähigkeit verstehen, die Schrift auszulegen und einen ursprünglichen Zusammenhang mit den charismatischen frühchristlichen „Lehrern“ erkennen. Damit sind die Erwartungen an den Lektor hoch. Da die Verfasser der biblischen Bücher bzw. die Evangelisten nicht mehr selber sprechen können, tritt der Lektor an ihre Stelle, so dass sie gleichsam durch ihn zur Sprache gebracht werden. Der Lektor wird zum Vermittler der biblischen Botschaft.

Vorlesen wird so zu einem hochkomplexen Vorgang des Erfassens, Verstehens und – wenigstens für sich selber – des Auslegens. Es genügt nicht das intellektuelle Aufnehmen der Bedeutung eines Textes, man muss sich ihn aneignen, sich ganz unter ihn stellen, hinter ihn zurücktreten und ihn verinnerlichen. Erst dieser vielschichtige Prozess befähigt den Lektor, sich ganz auf das einzulassen, was er liest.

Auch wenn Benedikt nicht explizit über den Lektor spricht, wird aus zahlreichen Stellen seiner Regel deutlich, dass er dieses Verständnis voraussetzt, und die Aufgabe des Vorlesers auf zwei Ebenen sieht. Der erste Aspekt umfasst die Fähigkeiten des Lektors, d. h. Benedikt gibt – allerdings mehr indirekt – Antwort auf die Frage, was dieser können muss. Der zweite Aspekt ist im Kontext der Regel der entscheidende, und beschäftigt sich mit der Frage, wie der Vorleser sein muss.

1. Die Fähigkeiten des Lektors

a) Lesenkönnen

Mit dem gesamten Alten Mönchtum geht die Benediktusregel davon aus, dass der Mönch um der Heiligen Schrift willen lesefähig sein muss. Im Mittelpunkt aller Bemühungen um das Lesen steht daher nicht das Interesse am Bildungsniveau der Mönche, sondern ihre Befähigung, die Bibel lesen, meditieren und vorlesen zu können. Auf das Wort Gottes sind alle Anstrengungen gerichtet. Lesen-Können ist selbstverständliche Voraussetzung für das Offizium und für die persönliche *lectio divina*. Wer es nicht kann, muss lesen lernen. Die Mönchsregeln legen daher Lehr- und Lernprogramme vor, damit der ἀγράμματος, der Leseseunkundige, unterwiesen wird: Bei Pachomius wie überhaupt im Mönchtum ist „*discat litteras* – Lesen lernen“ wörtlich zu nehmen: „Wer als Neuling in das Kloster eintreten will [. . .]. Und wenn er des Lesens unkundig ist – *et si litteras ignorabit*, soll er zur ersten, dritten und sechsten Stunde zu einem befähigten Lehrer gehen, der ihm zugewiesen wurde und soll mit größtem Eifer [. . .] vor ihm stehen [die Haltung des Schülers!]. Später soll man ihm die Buchstaben, Silben, Tätigkeitswörter und Hauptwörter aufschreiben, und so soll er gezwungen werden lesen zu lernen, auch wenn er nicht mag. [. . .] Und grundsätzlich soll es niemanden im Kloster geben, der nicht lesen lernt“ (Pach., Praecepta. 139–140).⁹

Benedikt spricht nicht direkt vom Lesenlernen, erwähnt aber Brüder, die „nicht willens oder fähig [sind], zu lernen oder zu lesen – *non velit aut non possit meditare aut legere*“

⁹ Was Pachomius hier vorschreibt, entspricht genau dem Unterricht in den antiken Elementarschulen, wo zunächst das Alphabet über das Vorsprechen, Hören und Nachsagen, dann über das Lesen in Spalten eingeübt wurde. Dann wurden Silben und ganze Wörter geübt. Auch Basilius spricht das Lesenlernen in seiner Regel an, wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkt: „Soll man jedem nach seinem Willen gestatten, Schreiben und Lesen zu lernen?“ (Kurze Regeln 96; vgl. die Übersetzung des Rufin: *Si omnino volenti litteras discere vel lectioni vacare indulgendum est?* Interrogatio 81). Die Antwort beschäftigt sich allerdings nur mit dem Eigenwillen, nicht jedoch mit dem Vorgang des Lesens und Schreibens. Auch für die Nonnen in Arles schreibt Caesarius vor: „Alle müssen lesen lernen“ (Reg. virg. 18,7). Die Magisterregel sieht für die Knaben und Analphabeten unter den Erwachsenen vor, Lesen und Schreiben zu lernen (RM 50,12–15).

(RB 48,23). Dennoch wird auch bei Benedikt klar, dass Lesenlernen eine wichtige Rolle spielt. Er gibt Zeiträume an, die „die Brüder, die es brauchen, auf das Einüben/Lernen der Psalmen und Lesungen verwenden“ (RB 8,3) sollen: am frühen Morgen zwischen den Vigilien und den Laudes. Dafür verwendet er das Wort *meditatio* im Sinn der klassischen Latinität von einüben, sich intensiv beschäftigen, studieren. Bei der Einweisung der Novizen in das monastische Leben spricht er ebenfalls von *meditare* (RB 58, 5: *ubi meditent*). Auch hier ist anzunehmen, dass neben dem Lesenlernen ebenfalls das Lesenüben und das Auswendiglernen gemeint ist.

b) Lesen üben

Die genannten Stellen legen zudem nahe, dass nicht nur das Lesen-Lernen gemeint ist, sondern über die Technik des Lesens hinaus der Mönch die vorzutragenden Schrifttexte auch üben muss. Zwar ist solches Üben nicht unmittelbar in der monastischen Praxis angesprochen, aber man darf davon ausgehen, dass es, wie RB 8,3 nahelegt, vorausgesetzt werden kann. Nur so lassen sich Stellen erklären, die anordnen, einen Bruder zu bestrafen, der beim Psalmengesang auch nur ein wenig stottert (Cass., Inst. 4,16,1). Der flüssige Vortrag des Bibeltextes ist eine der Voraussetzungen für das rechte Verstehen des Hörers und damit ein Dienst an der Gemeinschaft.

c) Auswendig können

Im Zusammenhang mit den Lesungen des Offiziums weist Benedikt an, einige auswendig vorzutragen. Er nennt dies *ex corde* (RB 9,10; 12,4) oder *memoriter* (RB 10,2; 13,11). Voraussetzung dafür ist das Auswendiglernen, wie es im Wort *meditatio/meditare* mitgemeint ist (RB 8,3; 48,23; 58,5). Auch die Anweisung: „Nach dem Essen sollen sie für [. . .] die Psalmen frei sein“ (RB 48,13), lässt sich gut im Sinn des Auswendiglernens insbesondere des Psalters verstehen. Da die Bücher für die Lesungen zur Verfügung stehen, wie an anderen Stellen völlig klar wird, ist wohl nicht nur ein funktionales Element gemeint. Er greift damit auf die alte und grundlegende Übung des Mönchtums zurück, die ganze Heilige Schrift auswendig zu lernen. Zahlreiche Texte der monastischen Überlieferung legen davon Zeugnis ab. Es handelt sich nicht um ein Gedächtnistraining, sondern um die innere Aneignung des Bibeltextes, wie es im Französischen durch „par coeur“ und im Englischen durch „by heart“ ausgedrückt wird. Das Ziel des Auswendiglernens ist das Durchdrungensein von der Heiligen Schrift. Auch hier zeigt wiederum Pachomius, wie dies im Alltag des Mönchslebens aussah: „Wer als Neuling in das Kloster eintreten will [. . .] soll man ihm zwanzig Psalmen oder zwei Apostelbriefe oder ein entsprechendes Stück der übrigen Heiligen Schrift aufgeben zum Auswendiglernen. [. . .] Und grundsätzlich soll es niemandem im Kloster geben, der nicht [. . .] etwas von der Heiligen Schrift auswendig weiß, zumindest das Neue Testament und den Psalter“ (Praec. 139; 140). Bereits während der Zeit „vor der Pforte“ sieht Pachomius das Auswendiglernen des Herrengebets und einiger Psalmen vor (vgl. Praec. 49).¹⁰

¹⁰ Diese Praxis bestätigt Hieronymus, wenn er über die ägyptischen Zönobiten vermerkt: „Täglich lernen sie etwas aus der Hl. Schrift auswendig“ (Ep. 22, 35, 7), und Palladius berichtet über die Pachomianer in Tabbenesi: „Sie lernen die ganze Hl. Schrift auswendig“ (Historia Lausiaca 32, 12). Dieses Kennntnis wird nicht nur im Allgemeinen behauptet, sondern sie kann präzisiert werden wie etwa am Beispiel des Heron: „[. . .] und sagte zudem fünfzehn Psalmen aus dem Gedächtnis auf, dann den Hebräerbrief, den Jesaja, ein Stück aus Jeremia, dann das Evangelium nach Lukas, dann die Sprichwörter“ (Pall., ebd. 26). Hieronymus gibt seinerseits dem Mönch Rusticus den Rat: „Den Psalter lerne wörtlich auswendig“ (Ep. 125, 11). Er bezeugt von Paula: „Die Heilige

Worum geht es bei solchem Auswendiglernen, das nicht nur für den Anfänger bestimmt ist, sondern als Aneignung des Bibeltextes den Mönch ein Leben lang begleitet? Das Ziel liegt in der dauernden Präsenz des Bibeltextes. Mit einem Netz von Schriftstellen soll der Mönch jederzeit in der Lage sein, die Schrift durch die Schrift auszulegen und in allen Situationen seines Lebens von einem Bibelwort begleitet zu sein. Die Vertrautheit mit dem Wort Gottes ist ein wichtiges Anliegen, eine Vertrautheit, die den ganzen Menschen formen soll. Durch das Auswendiglernen der Bibel werden die Gedanken und Regungen des Mönchs allmählich „ersetzt“ durch die Worte und Bilder der Schrift. Diese Gedanken verbindet Cassian: „Denn diese Beständigkeit der *meditatio* [. . .] bringt, dass der Geist, während seine Aufmerksamkeit auf die Lesung und Vorbereitung der Lektionen gerichtet ist, notwendig von keinen Fallstricken schädlicher Gedanken gefangen werden kann“ (Cass., Coll. 14,10,4). Dies bringt auch für das Vortragen im Offizium eine andere Qualität. Das Mönchtum entwickelt eine Lesekultur, die keinen Selbstzweck darstellt, sondern sich dem Schrifttext gegenüber verantwortlich weiß.

III. Lektor und Gemeinschaft

1. Die Zuweisung des Lektor-Dienstes durch Beauftragung

Über Technik und Methoden des Vorlesens bzw. Vortragens sagt die Benediktusregel nichts. Eine gute Vortragsqualität setzt sie jedoch voraus, wenn für den Tischleser bestimmt wird: „Doch soll nicht der Nächstbeste nach dem Buch greifen und lesen“ (RB 38,1). Es geht hier um mehr als nur um die Lesequalität. Wegen der hohen Einschätzung der Heiligen Schrift wird der Dienst zugewiesen. Niemand soll sich dazu drängen. Sicher ist die Lesefähigkeit der Brüder unterschiedlich, so dass diese Stelle auch als ein Hinweis auf die notwendige Qualität des Vorlesers wichtig ist. Entscheidender aber ist, dass die Bedeutung der Schriftlesung dadurch hervorgehoben wird. Damit wird eines der wichtigsten sozialen Prinzipien der Benediktusregel durchbrochen, die sonst alles „*per ordinem* – der Reihe nach“, d. h. strikt nach dem Eintritt, regelt. Im Zusammenhang mit der Tischlesung verfügt Benedikt ausdrücklich: „Die Brüder dürfen übrigens nicht der Reihe nach vorlesen oder vorsingen – *non per ordinem legant aut cantent*“ (RB 38,12). Er wiederholt diese Weisung in RB 47,2 für das Offizium, auch wenn er zunächst davon ausgeht: „Psalmen und Antiphonen sollen nach dem Abt die Brüder, denen es aufgetragen wird, nach ihrer Rangordnung vortragen“ (RB 47,2). Umso bedeutsamer ist die Feststellung, dass Benedikt trotz des Hinweises auf die Rangordnung von einer Beauftragung spricht und damit bestimmte Brüder ausnimmt. Das Vorlesen geschieht ausschließlich im Auftrag des Abtes (RB 47,4). Auch für die Schriftlesung mit den Gästen gilt der Grundsatz der Delegation (RB 53,8). Die Auswahl des Lesers und die Zuweisung des Lektorendienstes geschieht nach Kriterien, die Benedikt angibt: „Keiner aber nehme sich heraus, zu singen oder zu lesen, wenn er diese Aufgabe nicht erfüllen kann – *nisi qui potest ipsud officium implere*“ (RB 47,3). Damit dieser Dienst

Schrift kannte sie auswendig [. . .] und von dieser Höhe aus förderte sie die Vervollkommenung ihrer Seele“ (Ep. 108, 26). Im Kloster der Paula in Bethleem war dies für alle Nonnen Pflicht: „Keine der Schwestern durfte Unkenntnis der Psalmen verraten und alle mussten täglich etwas aus der Hl. Schrift auswendig lernen“ (Hier., Ep. 108, 20). Auch Basilius stellt die Frage: „Ist es angebracht, dass die Neuaufgenommenen sofort etwas von der Hl. Schrift auswendig lernen?“ (Kurze Regeln 95) und spricht ein anderes Mal von denen, die die vier Evangelien auswendig gelernt haben (Kurze Regeln 236).

angemessen vollzogen wird, darf nur derjenige singen und lesen, der es wirklich kann. Damit stellt er den Lesedienst in den Zusammenhang dessen, was das Vorlesen beinhaltet und was letztlich der hohen Wertschätzung des Wortes Gottes gilt. Er erwartet, dass der Lektor bzw. der Kantor sich den Text angeeignet hat, sich zu eigen gemacht, verinnerlicht hat. Erst so geht er angemessen mit dem Wort Gottes um und wird sein Vorlesen zur Verkündigung. Mit der Selbstverständlichkeit der Zuweisung des Lesedienstes durch den Abt ist aber auch der Entzug verbunden. Benedikt kennt als Strafe das Verbot, eine Lesung, auch eine Antiphon oder einen Psalm im Offizium vorzutragen, bis der Abt es wieder erlaubt (RB 24,4; 44,6; 45,1).

2. Der Grundsatz der „Erbauung“

Die Beauftragung hat ein geistliches Ziel und richtet sich auf den Hörer. Das Vorlesen dient der *aedificatio*, der „Erbauung“ des Hörers. Benedikt wiederholt diesen Grundsatz an verschiedenen Stellen und hält fest, dass nur die Brüder im Stundengebet und bei Tisch lesen sollen, die die Zuhörenden erbauen: „Die Brüder dürfen übrigens nicht der Reihe nach vorlesen oder vorsingen, sondern nur, wenn sie die Zuhörer erbauen – *qui aedificant audientes*“ (RB 38,12; 47,3; 53,9). Das meint keine ästhetische Dimension und keine kunstvolle Darbietung, sondern weist zurück auf den Inhalt der Lesung als Heilige Schrift und auf ihre absolute Wertigkeit. Es bedeutet keinesfalls einen pathetischen oder theatralischen Vortrag und auch kein gefühlsbetontes Betroffensein oder frömmelnde Oberflächlichkeit. Vielmehr geht es um den würdigen Vollzug der Lesung aus Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift und in Respekt vor den Hörern. Sie sollen den Inhalt verstehen können und durch nichts abgelenkt werden, was stört. Mit dem Thema der Erbauung ist ein biblisch-neutestamentliches Motiv aufgenommen, das besonders die paulinische Pastoral beherrscht. Aufgebaut, erbaut wird die Gemeinde Jesu Christi, der Glaube der Getauften, die Wahrung der Einheit. Dies geschieht durch die verschiedenen Ämter, Dienste und Charismen, die keine Privilegierung der Betroffenen bedeuten, sondern Aufgabe an der Gemeinschaft sind.¹¹

3. Die Gefährdung des Lektors

Unter diesem Gesichtspunkt, dass Vorlesen kein Bevorzugung bedeutet, sondern ausgerichtet ist auf die Gemeinschaft der Brüder im Geist der Dienstbereitschaft, wird die Gefährdung des Lektors verständlich, die Benedikt – ganz im Sinn der paulinischen Warnung vor dem Selbstruhm (z. B. 1 Kor 1,3) – anspricht. Niemand soll sich selbst zu diesem Dienst drängen, das Buch an sich reißen, um zu lesen – *qui arripuerit codicem legere ibi* (RB 38,1). Er verwendet mit *arripere* ein Wort, das Gewalttätigkeit, Selbstüberhebung und Eigenmächtigkeit impliziert und damit eine Grundhaltung offenbart, die mit dem Dienst sowohl am Wort wie auch an den Brüdern unvereinbar ist.

Benedikt weist damit auf die Anmaßung hin, die *praesumptio*, die in der Benediktusregel als eine der gravierendsten Fehlhaltungen verstanden wird, die das monastische Leben zerstört. Ausdrücklich nennt er sie bei der Frage nach der geistlichen Kompetenz des Vorlesers, der sich nicht anmaßen soll – *non praesumat* – zu singen oder zu lesen (vgl. RB 47,3).

Eine spezielle Gefahr des Lektors oder Kantors erblickt die monastische Tradition im Stolz und im Hochmut. Der Dienst des Vorlesers und Vorsängers gilt dem Wort Gottes und nicht der Darstellung seines Könnens. Es geht nicht um die Vorführung der eigenen Sprech- oder Singkompetenz, sondern um die Unterordnung unter den Schrifttext. Dies

¹¹ Vgl. z. B. 1 Kor 3,9; 1 Kor 14; 2 Kor 10,8; 12,19; Eph 4,12.16.29.

wird im Mönchtum gesehen und ausgesprochen. Die schöne Stimme ist für Hieronymus nicht ausschlaggebend¹², und die Regula Macarii sagt noch deutlicher: „Keiner überhebe sich wegen [. . .] seiner Stimme“¹³. Die Gefährdung des Tischlesers sieht Benedikt im Hochmut: „[. . .] damit Gott den Geist der Überheblichkeit von ihm fernhalte“ (RB 38,2). Dieser soll sich vielmehr der Gabe bewusst sein, die ihm anvertraut ist, und sich auf sein Können nichts einbilden. Benedikt spricht ausdrücklich vom „Geist der Überheblichkeit“ und spielt mit der Formulierung „*spiritum elationis*“ auf die Lasterlehre bei Cassian an, der im Stolz die schlimmste Gefährdung des Mönches sieht. Cassian erwähnt als Beispiel für die Ruhmsucht solche, die „sich etwas auf ihre wohlklingende Stimme einbilden, weil sie nämlich melodioser die Psalmen singen“¹⁴.

4. Die geistliche Ausrichtung des Lektors

Wenn Benedikt einerseits die Warnung vor Stolz und Hochmut ausspricht, formuliert er andererseits monastische Grundhaltungen, die der Lektor verwirklichen muss. Hier liegt die eigentliche Aussage, die die Benediktusregel über den Lektor macht. Das fachliche Können ist wichtig, Benedikt setzt es als selbstverständlich voraus, wie bereits dargestellt wurde, aber die lauterer und uneigennütigen Motive sind entscheidend. Vergleichbar ist die Vorstellung Benedikts vom Dienst des Abtes, wenn er Kapitel 2 überschreibt: „Wie der Abt *sein* muss“ (RB 2 Titel), und für den Cellerar ähnlich formuliert: „[. . .] wie er *sein* soll“ (RB 31 Titel). Auch für den Lektor geht es nicht zuerst um fachliche Kompetenz, sondern um die menschliche und geistliche Glaubwürdigkeit und um die integrale Lebensführung.

Benedikt betont daher in RB 47,4 mit drei Schlüsselbegriffen die innere Haltung, die das Vorlesen prägen soll: „Es geschehe mit Demut, Ernst und Ehrfurcht – *cum humilitate et gravitate et tremore fiat*.“ Zunächst empfiehlt er die Demut. Sie bedeutet nicht, das eigene Können und das Wissen um die eigene Lesequalität herunterzuspielen. Wer demütig ist, stellt aber nicht die eigenen Fähigkeiten in den Mittelpunkt und liest nicht vor um des Lesens willen, sondern weiß um den Auftrag zur Verkündigung, den er empfangen hat. Er ist sich bewusst, dass er dem Wort Gottes dient und dem Glauben der Brüder. Die Demut ist die Haltung des Betenden, wie Benedikt im Kontext des Stundengebetes bereits formuliert hat: „Wenn wir mächtigen Menschen etwas unterbreiten wollen, wagen wir es nur in Demut und Ehrfurcht – *nisi cum humilitate et reverentia*“ (RB 20,1).

Zum anderen macht Benedikt auf den Ernst – *gravitas*¹⁵ aufmerksam. Die *gravitas* ist die Sammlung und Konzentration auf das, was vorzutragen ist. Sie lässt sich nicht ablenken und richtet ihr Augenmerk nicht auf äußere Zurschaustellung. Benedikt verwendet das Wort auch, wenn er von der inneren und äußeren Haltung spricht, mit der die Mönche zum Stundengebet kommen sollen: *cum gravitate* (RB 22,6; 43,2). Die Würde, die dem Gottesdienst gebührt, prägt auch das Vorlesen der heiligen Texte.

Als drittes Element ist die Ehrfurcht – *tremor*¹⁶ genannt. Sie ist Einstellung des Mönchs beim Gebet, die den überall gegenwärtigen Herrn vor Augen hat. Sein grundlegendes Ka-

¹² Vgl. Hier., Ep. 125,15: Du sollst den Psalm vortragen, wenn du an der Reihe bist, wobei es nicht auf die Lieblichkeit der Stimme ankommt, sondern auf die innerliche Gemütsbewegung – *dicas psalmum in ordine tuo – in quo non dulcedo vocis sed mentis affectus quaeritur*.

¹³ RMac 19,1: *nullus se [. . .] in voce exaltet*.

¹⁴ Cass., Inst. 11,13: *aut propter sonum vocis extollere, quod scilicet modulatus psallant*.

¹⁵ Vgl. dazu RB 6,3; 7,60; 22,6; 42,11; 43,2.

¹⁶ Nur noch RB 50,3.

pitel über das Stundengebet überschreibt Benedikt: „Die Ehrfurcht – *reverentia* beim Gebet“ (RB 20 Titel; V. 1). Wenn das *Gloria Patri* angestimmt wird, „erheben sich alle in Ehrfurcht – *cum reverentia*“ (RB 11,3). Ähnlich spricht er für die Verkündigung des Evangeliums davon, dass die Mönche mit Ehrerbietung und Ehrfurcht – *cum honore et timore* stehen (RB 11,9). Es ist nicht Angst und Schrecken, sondern das ehrfurchtsvolle Verhalten im Angesicht Gottes (vgl. RB 52,2: „Ehrfurcht vor Gott“), der immer auch das *tremendum* bleibt, der Unverfügbare, der sich dem menschlichen Zugriff entzieht. Was Benedikt mit den drei Grundhaltungen für den Vorleser bestimmt, nennt er auch als notwendige Einstellung der Mönche beim Stundengebet. Damit macht er klar, dass Vorlesen und Beten ineinander übergehen. „Lesen als Akt des Betens“, wie ein Buchtitel lautet¹⁷, ist eine gültige Umschreibung auch für den Dienst des Vor-Lesers.

5. Der Abt als Verkünder – „*legat abbas*“

Man kann nicht nur für die Benediktusregel, sondern für das Schriftverständnis der Alten Kirche grundsätzlich von einer Realpräsenz im Wort sprechen. Alles Bemühen hat darin seinen tiefsten Grund. Christus ist in seinem Wort gegenwärtig. Das Wort der Schrift und der in seinem Wort tatsächlich gegenwärtige und handelnde Herr sind identisch. Der Text der Schrift „wird“ zur Person Christi. In seiner Regel bringt Benedikt das klar zum Ausdruck. Für die sonntäglichen Vigilien bestimmt er den Abt als Vorleser des Evangeliums: „*legat abbas lectionem de Evangelia*“ (RB 11,9). Der Abt als *vices Christi* verkündet die Botschaft von der Auferstehung, da das sonntägliche Evangelium immer eine Osterperikope war. Die Mönche stehen dabei in der Haltung der Ehrerbietung und Ehrfurcht, weil sie glauben, dass in der Botschaft von der Auferstehung der Auferstandene selbst gegenwärtig ist. Die beiden umrahmenden Hymnen „*Te deum laudamus*“ und „*Te decet laus*“, richten sich mit der Anrede „Du“ als Lobpreis unmittelbar an den anwesenden Christus.

IV. Der Segen für den Lektor

1. Die Notwendigkeit des Gebetes

Die Bedeutung der Aufgabe als Dienst am Wort Gottes bringt es mit sich, dass der Leser einen Segen erhält. Benedikt beschreibt ihn ausführlich für den Tischleser (RB 38,2–4). Dies geschieht mit einem Ritus, der ähnlich gestaltet ist wie für die Küchendiener.¹⁸ Der Lektor wird darauf hingewiesen, dass er auf das Gebet angewiesen ist und um das Gebet der Brüder bitten muss – *petat ab omnibus pro se orari*¹⁹, da er nicht aus eigener Kraft die rechte Haltung aufbringen kann, vor allem im Wissen um die Gefährdung. „Wer den Dienst antritt, erbitte nach der Messe und der Kommunion das Gebet aller, damit Gott den Geist der Überheblichkeit von ihm fernhalte“ (RB 38,2). Das fürbittende Gebet aller Brüder ist Fürsprache und Zuspruch.

2. Tag, Zeit und Ort des Ritus

Der Ritus findet am Sonntag statt, mit dem der Lesedienst auch beginnt (RB 38,1). Benedikt weist eigens auf den Herrentag als Tag der Auferstehung hin und unterstreicht die Bedeutung dieses Dienstes. Die Segnung des Bruders folgt unmittelbar auf einen klösterli-

¹⁷ D. ERBELE-KÜSTER, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2001 (WMANT 87).

¹⁸ Vgl. RB 35,15–18.

¹⁹ So auch RB 35,15: *pro se orari*.

chen Gottesdienst – *post missas et communionem*. Der Ausdruck *missae* kann hier die Schlussgebete der Sext mit Kommunionempfang meinen oder die der sonntäglichen Eucharistiefeier. Der Ausdruck „*missa*“ bedeutet ursprünglich „Entlassung“ und „Schlussgebete des Offiziums“.²⁰ Auch der Ort, an dem der Segen gegeben wird, ist von Bedeutung. Benedikt spricht ausdrücklich vom Oratorium des Klosters – *in oratorio*.²¹ Es ist der Raum, wo das Stundengebet gefeiert, das private Gebet vollzogen (RB 52,3–4) und die Profess abgelegt wird (RB 58,17). Damit wird die Wichtigkeit dieses Dienstes bekräftigt.

3. Die Bitte um den Segen

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Psalmvers, den der Bruder anstimmt: „Daher beten alle im Oratorium dreimal folgenden Vers, den der Leser anstimmt: ‚Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde‘“ (RB 38,3).²² Die Bitte um den Segen geht damit nicht an den Abt oder die Gemeinschaft, sondern an Gott. Mit Ps 51,17 ist der Vers aufgerufen, der seinen liturgischen Ort bei der täglichen Eröffnung des Stundengebetes hat und dreimal gebet wird (RB 9,1). Er ist das erste Wort, das der Mönch nach dem Schweigen der Nacht ausspricht. Der Mönch kann weder von sich aus das Lob Gottes singen noch sein Wort verkünden. Er braucht dazu die ‚Öffnung des Mundes‘ durch Gott. Die dreimalige Bitte und ihre Wiederholung durch die Gemeinschaft ruft Gottes Beistand und Hilfe herab und ist zugleich der Segen: „So erhält er den Segen und beginnt dann seinen Dienst als Leser“ (RB 38,4).

V. Vorlesen als Konstituierung der Gemeinschaft

1. „alle“

Schon im Zusammenhang mit dem Tischleser ist aufgefallen, dass Benedikt den Lese-dienst in den Raum der Gemeinschaft hineinstellt. Von allen – *ab omnibus* soll für den Leser gebetet werden und alle beten im Oratorium den Psalmvers (RB 38,2,3). Der Lektor liest nicht für sich allein, sondern in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft. Das Vorlesen der Heiligen Schrift stiftet aber auch diese Gemeinschaft und festigt sie.

Auch an anderen Stellen der Benediktusregel wird das Vorlesen zum Ausdruck des gemeinsamen Lebens. Am Ende des Tages, vor der Komplet, findet eine Zusammenkunft „aller“ statt. Es ist ein Zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, das einer vorliest – *et legat unus* (RB 42,3). Benedikt wiederholt das „alle gemeinsam“ in diesem Kapitel noch zweimal in V. 7 und 8, wobei auch die Bedeutung mitschwingt „in Eintracht, einmütig – *in unum*“ (vgl. Ps 133,2).

2. „sitzen“

Als weiteren Ausdruck der Gemeinschaft im Zusammenhang der Lesung nennt Benedikt in RB 42,3 das Sitzen: „[. . .] setzen sich alle zusammen – *sedeant omnes in unum*“²³. Er verbindet es mit der Ausrichtung auf die Heilige Schrift, wie in den Liturgiekapiteln erkennbar

²⁰ Vgl. M. PUZICHA, Kommentar zur Benediktusregel. St. Ottilien 2002, 353.

²¹ Vgl. RB 35,15.

²² Die Küchendiener sprechen zum Abschluss ihres Dienstes dreimal den Psalmvers 86,17, und zu Beginn Ps 70,2, den die Gemeinschaft beide Male wiederholt; ebenso geschieht es auch im Professritus mit Ps 119,116 (RB 35,16–18; 58,21–22).

²³ Dazu findet sich bei Augustinus ein kurzer Hinweis OM 2: *et tempore oportuno post lucernarium, omnibus sedentibus, legantur lectiones*.

wird: „[. . .] und alle setzen sich auf die Bänke“ (RB 9,5). Auch die Aufnahme der Gäste ist von diesem Gedanken bestimmt. Der Obere oder ein dazu bestimmter Bruder setzt sich zu den Gästen – *sedeat cum eis* (RB 53,8). Dann wird die Weisung Gottes vorgelesen. Die Gastfreundschaft steht ganz im Zeichen des Wortes Gottes, das beide – Bruder und Gast – verbindet und Gemeinschaft im Glauben stiftet und Teilhabe gibt am gemeinsamen Glauben.

3. „hören“

Vorlesen geht immer von der Tatsache aus, dass es Hörer gibt. Damit ist ein Prozess angesprochen, der sich zwischen dem Vorleser, dem Hörer und dem Schriftwort entfaltet. Benedikt ordnet dem Vorlesen oder Vortragen stets das schweigende Hören zu. Wie das Lesen ist auch das Hören ein vielschichtiger Prozess des Wahrnehmens, Aufnehmens und Annehmens dessen, was vorgelesen wird. Der Hörer soll seine gesammelte Aufmerksamkeit dem Wort zuwenden. Das ist nicht selbstverständlich, und so mahnt Benedikt: „Heilige Lesungen gerne hören – *Lectiones sanctas libenter audire*“ (RB 4,55). Durch die Kennzeichnung der Lesung als „heilig“ ist eindeutig die Bibel gemeint, so dass man am besten übersetzt: „Die Lesungen aus der Heiligen Schrift gerne hören“. Letztlich ist es Christus selber, der gehört wird. Eine besondere Charakterisierung erhält der Satz durch den Hinweis „*libenter* – gern“. Es ist zu verstehen im Sinn von aufmerksam und bereitwillig zuhören, aber ebenso als schweigende Sammlung auf den Text, wie Augustinus deutlich macht: „Eure Ohren sollen hungern nach dem Wort Gottes“²⁴.

Hören ist aber immer auch eine Reaktion auf das Vorgelesene. Es beinhaltet Einsicht, Umkehr und Veränderung. Dieser Prozess wird von Benedikt nachdrücklich angesprochen. Er lässt jeden Tag in Laudes und Vesper das Vaterunser vom Abt laut vortragen (RB 13,12). Dies ist eine neue Regelung gegenüber einer Praxis, die das Vaterunser still beten lässt, wie Benedikt es für die sog. Kleinen Horen weiterhin vorsieht.²⁵

Als Heilmittel für die Verletzungen und Ärgernisse im Alltag soll das vom Abt gesprochene Gebet des Herrn bei den Brüdern wirksam werden. Das aber geschieht über das Hören. Ausdrücklich sagt Benedikt: „*omnibus audientibus* – während alle hören“ (RB 13,12). Der Obere trägt zwar das Gebet vor, doch die Brüder sprechen es selber im Herzen – *dicunt*, besonders die Bitte: „Vergib uns, wie auch wir vergeben“. Hören ist hier zugleich Selbstverpflichtung zur Verwirklichung des vorgetragenen Wortes. „Wenn die Brüder beten und versprechen: ‚Vergib uns, wie auch wir vergeben‘, sind sie durch dieses Wort gebunden und reinigen sich von solchen Fehlern“ (RB 13,13). Richtiges Hören bewirkt, dass das Wort der Schrift im Herzen der Brüder und im Leben der Gemeinschaft Wirklichkeit wird. Durch das Hören auf das Herrengebet wird ein Prozess der Umkehr angestoßen, der Veränderung und Heilung bewirkt.

Hier wird noch einmal deutlich, wie sehr der Vorleser selber unter dem Wort steht, das er verkündigt und ganz hinter es zurücktritt. Alle Weisungen der Benediktusregel im Zusammenhang des Vorlesens sind auf diese Erkenntnis ausgerichtet. Sie sagen damit letztlich mehr über die Bedeutung der Heiligen Schrift und ihre Wirksamkeit als über die Fähigkeiten und die Person des Lektors.

²⁴ Aug., Praec. 3,2: *sed et aures esuriant dei uerbum* [Amos 8,11]. – Die Wendung *libenter audire* kennzeichnet vor allem das Predigtwerk des Caesarius v. Arles: z. B. serm. 198,5: *lectiones divinas* [. . .] *libenter audite*.

²⁵ Die Anordnung zum lauten Beten des Vaterunsers ergeht auf der Synode von Gerona 517, can. 10.

Rudolf Pacik, Innsbruck

Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes

1. Begriff

Den freirhythmisch-melodischen Vortrag von Prosatexten bezeichnet man – spätestens seit dem 16. Jahrhundert – mit dem nachklassischen lateinischen Ausdruck „Kantillation“ und unterscheidet ihn so vom Gesang im engeren Sinn.¹ Der Musikschriftsteller Johann Nicolaus Forkel (1749–1818) erklärt Kantillation als „musikalisches Lesen“.²

Ihre Wurzel liegt in der Sprache selbst: Die Klanggestalt der Rede wird durch einprägsame musikalische Formeln stilisiert. Der Text wird auf einer oder mehreren Rezitationsebenen vorgetragen; melodische Kadenzen deuten das Satz- und Phrasengefüge an: Anfang und Ende, Zäsuren, Akzente.

2. Wozu dient(e) die Kantillation?

Die Tragfähigkeit der Stimme verstärken

Die Kantillation ist seit dem Altertum eine weit verbreitete Form des öffentlichen Vortrags – in der profanen Redekunst ebenso wie im Gottesdienst der Juden, der Christen in Ost und West und der Muslime. Kantillieren war „gewissermaßen der Lautsprecher der alten Zeit“³. Mit erhobener Stimme konnte man sich in großen Räumen vernehmbar machen, ohne zu schreien.

Den geschriebenen Text zum Erklängen bringen

Es ging aber nicht nur um die Akustik. In Kulturen, die durch mündliche Kommunikation geprägt waren (weil nur Wenige Lesen und Schreiben beherrschten oder weil nicht jeder sich Bücher leisten konnte), galt der mündliche Vortrag dem geschriebenen Wort als weit überlegen; erst er vermittelt den Zuhörenden den vollen Sinn und alle Nuancen eines Textes. Der französische Linguist Pierre Guarin OSB (1678–1729) führt in seiner Hebräischen Grammatik dafür Zeugnisse mittelalterlicher jüdischer Schriftsteller an.⁴ Daraus ein Zitat:

¹ Die früheste einschlägige Verwendung des Begriffs – und zwar für den Vortrag der Schriftlesungen in der jüdischen Liturgie – fand ich bisher bei J. REUCHLIN, *De accentibus et orthographia linguae hebraicae libri tres*. Hagenau 1518, LXXI. – Nach B. BAYER (Art. Cantillation. In: *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 5. Jerusalem 1971, 128f, hier 128) sei das Wort „Kantillation“ von Johann Nicolaus Forkel in die musikalische Terminologie eingeführt worden: J. N. FORKEL, *Allgemeine Geschichte der Musik*. Bd. 1. Leipzig 1788, 156. Dieser zitiert jedoch ältere Autoren, die das Verb „cantillare“ gebrauchen (vgl. FORKEL 155, Anm. 121 u. 120): Andreas SENNERT (1606–1689) und Pierre GUARIN (1678–1729).

² J. N. FORKEL, *Allgemeine Geschichte* (s. Anm. 1) 156. 161. Die angeführten Stellen stammen aus dem 3. Kapitel: „Geschichte der Musik bey den Hebräern“ (99–184).

³ J. HANDSCHIN: Art. Akzent. In: *MGG*¹ Bd. 1, 260–266, hier 264.

⁴ P. GUARIN, *Grammatica hebraica et chaldaica*. Bd. 2. Paris 1726, 327f (Abschnitt „De Accentuum Hebraeorum modulatione“). Die in den Synagogen geübte melodische Vortragsweise vergleicht Guarin mit der Art, „wie in der katholischen Kirche Episteln und Evangelien gelesen werden“ (328). – Übersetzung der folgenden Stelle (ebd. 328) von mir.

„Nach den Rabbinen wird durch diese Kantillation größeres Vergnügen und größere Lust hervorgerufen, die Frömmigkeit vermehrt, das Gedächtnis der meisten unterstützt, und der Sinn dessen, was so kantillierend gelesen wird, wird sowohl vom Lesenden wie vom Hörenden weit besser verstanden. Deshalb liest man im Buch Cozri⁵, Teil 2 § 72, folgendes: *Da das Ziel der Sprache darin besteht, das, was im Geist des Sprechers ist, in den Geist des Hörers zu bringen, so kann dieses Ziel vollkommen nur von Angesicht zu Angesicht erreicht werden; deshalb, weil die mündlich vorgetragenen Worte die geschriebenen weit übertreffen, wie man allgemein sagt: ‚Aus dem Munde der Schreiber, nicht aus dem Munde der Schriften (d. h. es ist nützlicher, von einem lebendigen Lehrer zu lernen als aus Büchern)‘; denn die mündlich vorgetragenen Worte werden unterstützt durch eine Pause, wo innezuhalten ist; durch Verbinden dessen, was zusammenhängt; durch Nachdruck der Rede und Entspannung, Nicken, Zwinkern, Bewunderung, Frage, Erzählung, Hoffnung, Furcht, Flehen sowie andere Bewegungen und Affekte, welche der einfachen (nämlich nur schriftlichen) Rede fehlen. Ja es kann auch der Redner seine Rede durch Bewegung der Augen und der Augenlider, mit dem ganzen Kopf und den Händen unterstützen und dadurch Zorn, Wohlwollen, Demut, Stolz anzeigen, wie und soviel ihm gefällt. Deshalb finden sich in den wenigen Resten, die uns von unserer durch Gott geschaffenen [= hebräischen] Sprache geblieben sind, einige subtile und tiefgründige Elemente, die ihr von Natur aus eingeprägt sind, damit sie zur rechten Erkenntnis der Dinge dienen und an der Stelle jener lebendigen Gesten stehen, die man in der lebendigen Rede anzuwenden pflegt: die Akzente nämlich, mit denen die [heilige] Schrift gelesen wird, durch welche die Stelle der Pausen oder Einschnitte und der Perioden angezeigt wird, durch welche Frage von Antwort, Anfang oder Einleitung von der Erzählung, Hast von Zögern oder Langsamkeit, Befehl von Bitte unterschieden werden etc.“*

Ehrfurcht vor dem heiligen Wort

Die Kantillation dient also dem Ausdruck und der kunstvollen Darbietung. Vermutlich deshalb wird sie in den Religionen auch zum Zeichen der Ehrfurcht vor dem heiligen Text. Dies meint wohl die Stelle im Babylonischen Talmud (Megilla 32 a)⁶: „Ferner sagte R. Šephatja im Namen R. Johansans: Wer die Schrift ohne Melodie liest und ohne Sang studiert, über den spricht die Schrift: so gab ich ihnen Satzungen, die nicht ersprießlich waren &c [Ez 20,25].“ – Nach Joseph Gelineau „hüllt [das Kantillieren] die Worte in Ehrfurcht und kennzeichnet den heiligen Charakter der Botschaft“⁷.

Verfremdung gegenüber der Alltagssprache?

Weil es diese Form heute nur mehr im kirchlichen Bereich gibt, weist man der Kantillation gerne eine weitere (schon im letzten Zitat angedeutete) Aufgabe zu: die Lesungen als Gottes Wort sowie die Präsidialgebete, die der Priester im Namen der Gemeinde an Gott richtet, von gewöhnlichem Sprechen zu unterscheiden⁸, ja – so Reinhard Meßner – zu verfremden:

„Schließlich werden die Schriftlesungen nicht einfach vorgelesen, sondern kantilliert. Die Kantillation dient neben der rhetorischen Gestaltung des Textes einer gewissen Verfremdung gegenüber alltäglicher Rede, wodurch die Lesungen als Gottes Wort kenntlich gemacht werden.“⁹

⁵ כּוֹזְרִי, apologetisches Werk des spanisch-jüdischen Gelehrten R. Jehuda ha-Levi (ca. 1140 n. Chr.).

⁶ Der Babylonische Talmud. [...] Neu übertragen durch L. Goldschmidt. Bd. 4. Berlin 1921, 132.

⁷ J. GELINEAU, Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen. Übersetzung aus dem Französischen von L. Tönz. Regensburg 1965, 91.

⁸ Z. B. K. AMON, Kantillation – liturgisch gesehen. In: Regelbuch für die Orations- und Lektions-töne in deutscher Sprache. Erarbeitet von E. Quack und F. Schieri. Hg. vom Liturgischen Institut in Trier. Freiburg/Br. 1969, 8–10, hier 8; F. SCHIERI, Hinweise für die Praxis. In: ebd. 11–14, hier 13.

⁹ R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001 (UTB 2173) 184. – Das Anliegen formuliert Meßner an anderer Stelle (186) so: „Damit das Wort der Verkündigung zum

Steht dies aber nicht dem eigentlichen Sinn der Kantillation entgegen, den Text lebendig zu machen? (In manchen CD-Aufnahmen deutschsprachiger Liturgie des byzantinischen Ritus wirkt der Vortrag wirklich starr und fremd.) Zweifellos haben im Gottesdienst zu starker Subjektivismus und falsche Dramatisierung nichts verloren; die Individualität des Vortragenden sollte also etwas zurücktreten. Auf keinen Fall aber darf die Individualität *des Textes* verloren gehen, also der – auch affektive – Reichtum seines Inhaltes.

3. *Kann die Kantillation heute noch eine angemessene Form des gottesdienstlichen Vortrags sein?*

Akustik

Als akustische Hilfe braucht man die Kantillation nicht mehr. Wer in der Sprechtechnik geschult ist, verfügt über eine tragfähige Stimme. Mikrophon und Lautsprecher (oft setzt man sie freilich ohne Notwendigkeit ein) ermöglichen es, selbst große Räume zu beherrschen. Zudem wirkt das Sprechen, sofern der Vortragende den Text zu gestalten weiß, natürlicher und ist nuancenreicher als die Kantillation.

Kulturelles Umfeld

Stimmliche Ausdrucksformen zwischen Singen und Sprechen, die Curt Sachs „logogenic“ und „word-born“¹⁰ nennt, sind in unserer Kultur unbekannt. Ernstzunehmendes wird heute gesprochen. Wer eine kantillierte Schriftlesung oder ein kantilliertes Gebet hört, fasst dies eher als Gesangsstück auf denn als gehobenes Sprechen; kirchlich mehr oder weniger sozialisierte Menschen verbinden damit noch „Feierlichkeit“. Insofern gerät die Kantillation in Gefahr, aus einem Symbol zum Dia-bol zu werden. – Jedenfalls kann man wohl nicht allgemein fordern, dass Schriftlesungen und Präsidialgebete kantilliert werden *müssen*.

Das eigentliche Anliegen der Kantillation bewahren: Text wird Sprache

Die Liturgie vollzieht sich vor allem durch mündliche Kommunikation. (Zugegeben: Dies erscheint heute nicht so, weil fast alle Teilnehmenden schriftliche Unterlagen verwenden: Missale, „Gotteslob“, Fürbittsammlung usw. Das einzig unentbehrliche Buch der Liturgie ist jedoch die Bibel; alle sonstigen Bücher und Hefte sind bloß Behelfe.) Heinrich Rennings tritt deshalb für das Ideal der „buchlosen Mitfeier“ ein.¹¹ Zumindest sollten Texte, die sich an die ganze Gemeinde richten, und solche, die ein Einzelner in ihrem Namen spricht, von allen angehört (und – anders als z. B. in Italien üblich – nicht mitgelesen) werden. Das aber erfordert eine adäquate Art des Vortrags, der alles hörbar macht, was der geschriebene Text enthält:

Ereignis von Offenbarung, damit von aktueller Präsenz des Geoffenbarten wird, nicht bloßer Informationsträger ist, muß es inszeniert und durch die Kantillation angemessen zum Erklingen gebracht, nicht einfach als Text vorgelesen werden. Die sinnlich wahrnehmbare Gestalt des Wortes, sein Klangleib und seine rituelle Repräsentation, nicht nur eine dahinter liegende Bedeutung, ist das Medium der Realpräsenz Christi in seinem Wort.“ – Ob die Kantillation das einzig mögliche (notwendige?) rhetorische Mittel ist, um die Bedeutung des Offenbarungs-Ereignisses auszudrücken, dessen bin ich mir nicht sicher.

¹⁰ Vgl. C. SACHS, *The Rise of Music in the Ancient World. East and West*. New York 1943, 41 (im Kapitel „Melodic Styles“, 30–44).

¹¹ H. RENNINGS, *Von der Gestaltung der Feier*. In: *Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*. FS Th. Schnitzler. Hg. J. G. Plöger. Freiburg/Br. 1980, 43–51, hier 49f.

„Wo Texte nur gelesen, nicht aber sprechend gestaltet werden, vermitteln sie wenig Sinn. Das gilt in besonderer Weise für die Liturgie. Eine Lesung ist wesentlich ‚Ausrufung‘, ‚Prophetie‘, ‚Predigt‘ (in vielen Fällen könnte ein gut gesprochener Text ohne weiteres die Predigt ersetzen!), ein Gebet wesentlich ‚Klage‘, ‚Flehen‘, ‚Jubel‘, ‚Dank‘, ‚Gesang‘, auf jeden Fall ‚Emotion‘, ‚Affekt‘, ‚Laut‘ (vgl. Buber, Verdeutschung¹²). Ein bloßes Zitieren ist noch kein Sprachvollzug, der auf der Höhe der Sprachmöglichkeiten läge. Warum nur fallen Priester in einen völlig anderen Tonfall, warum werden sie schneller und eintöniger, wenn sie das Hochgebet sprechen? Gerade das Wichtigste muss doch mindestens ebenso gewichtig gesprochen werden wie das eigene Predigtwort!“¹³

Ob solcher Vortrag – dem ja die Kantillation ursprünglich dienen sollte – singend oder sprechend geschieht, ist zweitrangig. Welche Art des stimmlichen Ausdrucks man wählt, ist nach verschiedenen Kriterien zu entscheiden.

4. Wie die Kantillation heute einsetzen?

Alles singen bedeutet noch nicht Feierlichkeit

Eine anzustrebende liturgische Hochform, in der alles irgend Mögliche gesungen bzw. kantilliert wird, gibt es nicht. Denn Feierlichkeit hängt „nicht so sehr von der Pracht des Gesanges und einem aufwendigen Zeremoniell“ ab, sondern vom „wesensgemäßen Vollzug“ der einzelnen Teile.¹⁴ Die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch verlangt unterschiedliche Vortragsweisen je nach der Eigenart der Stücke, dem Charakter der Feier, dem Empfinden der Völker; es sollen Ausdrucksformen gewählt werden, die der Situation der Gemeinde entsprechen.¹⁵ – Das heißt, es empfiehlt sich zu differenzieren.

Gemeinde

Was in der einen Gemeinde stimmt, mag in einer anderen befremden. Es wäre also zu fragen: Versteht die konkrete Gottesdienstgemeinde, was Kantillieren bedeutet? Passt es zu diesen Menschen – oder nicht?

Gattung und Funktion

Es gibt verschiedene Arten der liturgischen Kantillation, je nach literarischer Gattung, Form und Funktion; darum zu wissen hilft, eine Auswahl zu treffen. Z. B. ist der Vortrag von Lesungen oder des Antwortpsalms etwas anderes als der von Gebeten, und hier wieder unterscheidet sich das Eucharistiegebet in Charakter und Gewicht von den Orationen. – Ein hymnisches oder sonst poetisches Stück aus der Bibel verträgt das Kantillieren mehr als z. B. ein Lasterkatalog, eine Mahnrede oder eine schlichte Erzählung. (Man stelle sich z. B. das Evangelium vom 17. Sonntag im Jahreskreis C [Lk 11,1–13] kantilliert vor [V. 7]: „Lass mich in Ruhe, / die Tür ist schon verschlossen, und meine Kinder schlafen bei mir [...]“ – Das Eucharistiegebet hat hymnisch-proklamatorischen Charakter; schon deshalb – nicht nur, weil es der Kern der Messe ist – verdient es bei der Kantillation den Vorzug vor anderen Texten.

¹² = M. BUBER, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk „Die fünf Bücher der Weisung“. Verdeutscht von M. Buber in Gemeinschaft mit F. Rosenzweig. Olten 1954.

¹³ A. ROTZETTER, An der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie. Ostfildern 2002, 136.

¹⁴ RITENKONGREGATION, Instruktion über die Musik in der Liturgie „Musicam sacram“ (5.3.1967), Nr. 11; vgl. ebd. Nr. 6.

¹⁵ AEM³ Nr. 38; 29.

Bekanntheit

Selten gehörte und inhaltlich schwierige Texte spricht man besser. Andererseits mag eine für ein Hochfest typische Lesung, weil sie regelmäßig wiederkehrt und im Gedächtnis haftet, kantilliert werden; sie erscheint so als Ausrufen der Heilsbotschaft.

Anlass

Die Festmesse zu Ostern, ein Sonntags-Spätgottesdienst, die Eucharistie am Morgen eines Werktags haben verschiedenes Gepräge. Man soll und darf besondere Anlässe außergewöhnlich gestalten, den liturgischen Alltag schlichter. Die offiziellen Dokumente sprechen von „gestufter Festlichkeit“¹⁶.

Fähigkeit und persönlicher Stil der Vortragenden

Die Kantillation leistet, was sie soll, nur dann, wenn sie gut ausgeführt wird, also musikalisch korrekt, unter souveräner Handhabung der Modelle, sprachgerecht artikuliert. Außerdem ist zu berücksichtigen, welche Vortragsform zum Zelebrations- und Sprechstil einer Person passt; nicht bei jedem Priester oder Diakon, nicht bei jedem Lektor / jeder Lektorin überzeugt Kantillieren in gleichem Maß, selbst wenn es technisch perfekt gelingt.

Ausgewogenheit in der Wahl der zu kantillierenden Stücke

Sinnvollerweise sieht man für die Kantillation einander korrespondierende Teile vor; also z. B. nicht nur das Schlussgebet, sondern auch das Tages- und das Gabengebet; eine gesungene Präfation verlangt um der rechten Proportionen willen, wenigstens die Kanon-Doxologie ebenso auszuführen; Akklamationen und eigentliche Gesänge haben den Vorrang vor – kantillierbaren – Sprechtexten. (Den Psalm des Wortgottesdienstes hat man, was die Art des Vortrags betrifft, schon im Altertum von den übrigen Schriftlesungen unterschieden; für diese werden die Ausdrücke „legere“, „recitare“, „pronuntiare“ verwendet, für jenen „cantare“ oder „psallere“.¹⁷)

Kantillation muss ein Mehr an Eindringlichkeit bringen

Kantillation darf nie bloß Anwendung eingelernter Melodiefloskeln auf Texte sein, sondern muss nach sämtlichen Regeln der Kunst geschehen. Vor allem aber sollte man sich nur dann für die Kantillation entscheiden, wenn sie sicher ein Mehr an Eindringlichkeit gegenüber dem (reich nuancierten gehobenen) Sprechen bringt!

¹⁶ RITENKONGREGATION, Instruktion „Musicam sacram“ (s. Anm. 14) Nr. 38; AES Nr. 273. Vgl. „Musicam sacram“ Nr. 7; AEM³ Nr. 38; AES Nr. 271.

¹⁷ Vgl. G. STEFANI, L'espressione vocale e musicale nella liturgia. Gesti, riti, repertori. Leumann (Torino) 1967 (Liturgia e cultura. 3) 172–174. – AUGUSTINUS spricht in Conf. 10,33 von den „lieblichen Weisen“ („cantilenae suaves“), in denen die Psalmen gesungen werden und die ihn selbst bewegen, ist aber unschlüssig, ob nicht ein schlichter, dem Sprechen naher Vortrag („ut pronuntianti vicinior esset quam canenti“) besser wäre.

Lilo Bellotto, Wien

Sprache hat Musik, Musik hat Sprache

Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern der Ton, Stärke, Modulation und Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden, kurz, die *Musik* hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann. (Friedrich Nietzsche)

Was mich an dem Zitat von Nietzsche sofort fasziniert hat, ist die Tatsache, dass das Verständlichste an der Sprache nicht das Wort ist!

Wie sehr versucht man sich doch immer gerade über das Wort verständlich zu machen! Logisch, nicht? Über was denn sonst? Nun, die Realität antwortet oft ganz anders.

Wie oft überlegt man sich: „Wie sag’ ich das?“ „Wie bringe ich das rüber.“ „Wie mache ich mich verständlich? Wie kann ich Menschen begreifen lassen, was ich meine? Wie kann ich sie erreichen?“

Und dann sucht man die beste und treffendste Formulierung. Noch einmal und noch einmal. Und manchmal dauert das ziemlich lange.

Gilt wahrscheinlich nicht nur für Moderatoren, sondern für viele Menschen, die erfolgreich kommunizieren wollen.

Das Zitat war für mich eine Bestätigung, dass das Wort selber nicht wirklich ausschlaggebend ist. Was vielmehr zählt, ist der Geist dahinter. Alles das also, was nicht geschrieben werden kann (wie Nietzsche so richtig sagt). Welche Herausforderung! Das kann man dann nämlich nicht „akademisch lernen“.

Was ist das mit der Leidenschaft und der Musik hinter den Worten? Interessanterweise ist sie es, die berührt, Identifikation und Verständnis hervorruft.

Für mich als Moderatorin bedeutet das: die Schwingung der Stimme (mit all dem drum und dran, das Nietzsche genannt hat, Melodie, Rhythmus . . .) drückt „das Herz“ aus, mit dem ich spreche, mein ganz persönliches Wesen. Das ist die tägliche Herausforderung (und ich bin erst am Anfang), da liegt meine Aufmerksamkeit.

Wo ist die Leidenschaft, wo ist die Musik, meine ganz persönliche Melodie? Die eigene Geschichte, die mitschwingt (ohne ausgesprochen zu werden). Das ist es, was Menschen zuhören macht und ihnen erlaubt, sich zu öffnen. Da ist es fast zweitrangig, was ich sage.

Das heißt natürlich nicht, dass ich in meiner Sprache unreflektiert bin. Ich achte darauf, dass beides zusammenpasst und sich im Einklang befindet.

Per-sona heißt ja, glaube ich, durch-klingen. Wenn mein inneres Wesen durchklingt und mit der Information, die ich vermittele, ein harmonisches Ganzes bildet, dann habe ich mein Ziel erreicht. Das Gute an der Geschichte ist, sie ist nie zu Ende . . .

Bernard Fort, Lyon

Hören, Klang, Raum

*Zu Fragen der Akustik in Kirchenräumen**

Wenn wir bestimmte akustische Phänomene verstehen wollen, die in Gebetsräumen auftreten, bedarf es zuvor einer Klärung, wie das Hören funktioniert, was das Wesen des Klanges ausmacht und wie der Klang sich ausbreitet.

Das Hörverhalten

Es lassen sich vier Arten des Hörens unterscheiden (nach Pierre Schaeffer):

1. Wahrnehmen [français: *ouïr*]: „Der Klang kommt zu mir.“ Dieses Hörverhalten entspricht der ersten Bedeutung des Ohres, das ein Signal aufnimmt. Der Klang erregt Aufmerksamkeit, wird aber noch nicht entschlüsselt. Er trägt noch keine Botschaft, sondern ist bloße Erscheinung. Er bricht herein und stört das vorausgehende Gleichgewicht der Stille.
2. (Auf-)Horchen [*écouter*]: „Ich gehe auf den Klang zu.“ Hier handelt es sich im Unterschied zum „Wahrnehmen“ um einen willentlichen Akt. Das Ohr richtet sich auf den Klang hin aus in der Annahme, er enthalte eine Botschaft, eine Information.
3. Hören [*entendre*]: „Ich bin interessiert am Klang.“ Erst nach dem „Horchen“ folgt das eigentliche „Hören“ als Beginn der Analyse und Phase der Identifikation. Die Botschaft erhält einen Sinn.
4. Verstehen/begreifen [*comprendre*]: „Ich mache mir die Botschaft zu eigen.“ Auf dieser Stufe des Hörens wird die Botschaft assimiliert, verinnerlicht und gegebenenfalls im Gedächtnis festgehalten.

Unser Hören wechselt ständig vom sogenannten „globalen Hören“ zu einem „selektiven Hören“. Die Ohren befinden sich in Höhe der Augen und ermöglichen so einen raschen Wechsel. Das Auge übernimmt das Kommando und gibt zusätzliche Informationen, die das Filtern der Klangbotschaften erlauben. Wir können eine Person besser verstehen, wenn wir sie anschauen, auch mitten in einem klanglichen Durcheinander.

Das Wesen des Klanges

Unter den unzähligen Definitionen des Klangphänomens seien nur zwei erwähnt.

Die erste entstammt der physikalischen Akustik. Dort wird der Klang als energetisches Nebenprodukt eines Systems bezeichnet. Aus dieser Definition könnte man herauslesen, der Klang sei häufig unerwünscht. Er erscheint als das Ergebnis einer Aktivität, aber auch als deren Nachweis.

Eine weitere Definition gibt der Komponist John Cage: „Der Klang ist nichts weiter als die Sehnsucht nach Stille.“ Diese paradoxe und poetische Definition widerspricht der erstgenannten nicht. Auch hier wird der Klang verstanden als Folge eines Energieaufwandes.

* Gekürzte Fassung eines Beitrages vom Universa-Laus-Kongress in Valpré/Lyon (19.–23.8.2002). Übersetzung: Josef-Anton Willa, Luzern.

Der Klang veranschaulicht das Bestreben eines jeden Klangkörpers, zurückzukehren zur Regungslosigkeit, d. h. zur Stille.

Die Ausbreitung des Klanges

Eine Klangwelle breitet sich aus ähnlich wie die Welle auf der Wasseroberfläche, allerdings viel schneller und nicht ringförmig, sondern kugelförmig.

Der deutsche Physiker Hermann von Helmholtz (1821–1894) gibt uns folgendes Bild dieser unsichtbaren Wirklichkeit:

Man muss „sich nun im Inneren etwa eines Tanszaals vorgehend denken. Da haben wir eine Anzahl von Musikinstrumenten, sprechende Menschen, rauschende Kleider, gleitende Füße, klirrende Gläser usw. Alle diese erregen Wellenzüge, welche durch den Luftraum des Saales dahinschießen, an seinen Wänden zurückgeworfen werden, umkehren, dann gegen eine andere Wand treffen, nochmals reflektiert werden, und so fort bis sie erlöschen. Man muss sich denken, dass vom Munde der Männer und von den tieferen Musikinstrumenten langgestreckte Wellen ausgehen, [. . .] von den Lippen der Frauen kürzere, [. . .] dass das Rauschen der Kleider ein feines kleines Wellengekräusel hervorbringt, kurz ein Durcheinander der verschiedenartigsten Bewegungen, welches man sich kaum verwickelt genug vorstellen kann.“¹

Wenn wir einer Mauer gegenüber stehen und einen Klang aussenden, kommt dieser in geringerer Intensität zu unseren Ohren zurück, nachdem er an der Wand reflektiert wurde. Dies geschieht mit einer Verzögerung, die der für das Hin und Zurück des Klangs benötigten Zeitdauer entspricht.

Die Verzögerung erlaubt es uns, unbewusst die Distanz einzuschätzen zwischen uns und dem Hindernis; das kann uns an die ursprüngliche Funktion des Ohres erinnern, an jenes Wahrnehmen, das viele Tierarten bewahrt und entwickelt haben, um sich im Raum orientieren zu können.

Wenn wir in einem tiefen Tal (oder zwischen zwei genügend weit auseinanderliegenden Mauern) einen Klang aussenden, geht dieser mehrmals hin und zurück. Es entsteht das Phänomen des Echos.

Wenn wir in einem geschlossenen oder halb-geschlossenen Raum einen Klang aussenden, nehmen wir wegen der Mehrzahl reflektierender Wände und deren unterschiedlichen Formen und Distanzen nicht mehr ein oder mehrere Echos wahr, sondern eine Vielzahl von Echos, die ineinander übergehen. Man nennt dieses Phänomen den Nachhall (Raumresonanz). Der Nachhall variiert je nach Umfeld sehr stark; er ist jedoch allgegenwärtig. Auch wenn wir ihn nicht als solchen wahrnehmen, erlaubt er uns, sogar mit geschlossenen Augen die Beschaffenheit des Raumes festzustellen, in welchem wir den Klang wahrnehmen.

Der Nachhall eines Raumes ist zum gleichen Zeitpunkt überall gleich gross. Je näher wir uns jedoch der Klangquelle nähern, desto deutlicher erscheint uns der Klang. Wir können demnach das Niveau des Nachhalls nicht regulieren, unsere Stellung im Raum ermöglicht uns aber, den direkten Klang zu regulieren.

Der Klang im Kirchenraum

Die Ausgestaltung der Kirchenräume (in der Regel ein einziger Raum) und das Material (häufig Stein) haben einen starken Nachhall zur Folge. Dieser Nachhall wurde zum akusti-

¹ H. VON HELMHOLTZ, Die Lehre von den Tonempfindungen. 2. unveränd. Nachdruckaufl. der 6. Ausgabe von 1913. Hildesheim [u. a.] 1983, 42f.

schen Image der Kirche und hat teilweise den Musikstil und die Singpraxis geprägt. Es kann nicht darum gehen, diese Entwicklung rückgängig zu machen (in einigen modernen Kirchen mit einer zu trockenen Akustik scheint uns nämlich die „religiöse“ Atmosphäre zu fehlen). Die große Resonanz bestimmter Kirchen legt uns beim Singen eine Art „tempo giusto“ nahe. Es handelt sich dabei um ein Tempo, das sich natürlicherweise aus der Dauer des Nachhalls ergibt, etwa in der Art eines Orgelpunktes. Es scheint darum häufig dem Raum zu widersprechen, wenn wir gewisse Gesänge in ihrem Tempo beschleunigen, um mehr Dynamik zu erreichen. Auf den richtigen Pulsschlag zu achten, dient hingegen der Verständlichkeit der Botschaft und ihrer schriftlichen Grundlage und entspricht so der Notwendigkeit, in erster Linie nach dem Sinn des Geschehens zu fragen.

Der Klang: Sehnsucht nach Stille! Der Nachhall selbst ist im Grunde genommen nur das Ergebnis eines Energieaufwands. Ist die besondere Resonanz des Kirchenraumes nicht auch eine Sehnsucht nach Stille? Tatsache ist, dass die „Empfindlichkeit“ eines nachhallenden Raumes, der der geringsten physischen Aktivität eine große, häufig unerwünschte Resonanz verleiht, eine eigentliche Disziplin der Stille verlangt.

Die Vorfahren hatten die akustischen Eigenschaften der Kirchen gut genutzt, vor allem durch eine angemessene Kompositionsweise, aber auch dadurch, dass sie die besten räumlichen Positionen für die Hauptakteure der Liturgie auswählten.

So erreicht uns der Klang, der aus dem Chorraum der Kirche kommt, hauptsächlich in einer direkten Linie entlang dem Hauptschiff. Die Apsis übernimmt eine reflektierende Funktion und bündelt den Klang in Richtung Hauptschiff.

Außerdem entwickelten die Architekten die Kanzel für jene Anlässe, bei denen eine Rede deutlich verstanden werden sollte. Man rückte damit den Sprecher näher an die Gemeinde heran, platzierte ihn aber auch an erhöhter Stelle über allen Hindernissen, um so dem direkten Klang gegenüber dem nachhallenden Klang den Vorzug zu geben. Die Verwendung von Verstärkern und vor allem die Vielzahl von Lautsprechern erscheint von daher gesehen als ein unlösbares Problem.

Die Lautsprecher, die gewöhnlich um die Gemeinde herum angebracht sind, multiplizieren die Klangquellen und damit die Verzögerungen aufgrund der unterschiedlichen Distanzen zwischen ihnen und den Zuhörern. (Wir hören gleichzeitig einen Redner und mehrere Lautsprecher, einige nahe bei uns, andere weiter entfernt). Wenn wir die Lautstärke erhöhen, können wir den Nachhall nicht ausschalten, sondern vergrößern ihn nur noch, so dass die Hörer in einen Klangbrei eintauchen. Man kann Lärm nicht mit noch mehr Lärm bekämpfen. Nur Lautsprecher, die frontal zu den Hörern angeordnet sind, wie dies im Theater der Fall ist, können in diesem akustischem Umfeld eine gewisse Wirksamkeit für sich in Anspruch nehmen.

Der Klang breitet sich kugelförmig aus, also divergierend. Das scheint unvereinbar zu sein mit einer kreisförmigen, konvergierenden Aussendung rund um die Hörschaft.

Vor allem aber zeigt die musikalische Erfahrung, verbunden mit der Kenntnis der unterschiedlichen Hörweisen, in aller Deutlichkeit, dass ein Klang, der den Hörern nicht aufgezwungen wird, ein aktives Hören bewirkt, während ein aufgezwungener Klang uns auf das bloße Wahrnehmen zurückwirft, also auf ein noch nicht aktives Hören.

Schließlich sei die Unterscheidung zwischen globalem und selektivem Hören nochmals in Erinnerung gerufen: Das selektive Hören, das deutlicher ist, weil es die Informationen zu filtern vermag, braucht die Unterstützung des Sehsinns. Das Hören über Lautsprecher be-

raubt uns häufig der visuellen Hilfe, die für das Entschlüsseln der Botschaft unverzichtbar ist. Wir sehen den Sprecher (oder Sänger) nur von Weitem, können also seine Gestik, seinen Gesichtsausdruck, seine Lippenbewegungen nicht erkennen; entsprechend nehmen wir den Klang seiner Stimme nur undeutlich wahr.

Der Klang bei Großveranstaltungen im Freien

Die akustischen Fragen sind auch bei großen Versammlungen im Freien nicht gelöst. Selbst wenn wir in diesen Situationen vom Problem des Nachhalls absehen, stellt uns die enorme Weite des Raums vor das entscheidende Problem der Distanz, die der Klang zu überbrücken hat. Der Klang, der pro Sekunde einige hundert Meter zurücklegt, erscheint uns als ein relativ langsames Phänomen. Die kugelförmige Streuung des Klanges bereitet auch hier Schwierigkeiten (mehr als die Hälfte des Klanges entweicht direkt in den Himmel!), ebenso die Klangverzögerungen, die durch die großen Lautsprecheranlagen verursacht werden. Bei Rockkonzerten, aber auch bei Großveranstaltungen – z. B. mit dem Papst – versucht man das Problem der Verzögerung mit Hilfe hochentwickelter Geräte zu lösen, die die Aussendung des Klanges aus bestimmten Lautsprechern verzögern. Für die Papsttreffen sind Lösungen schwieriger zu finden, weil man aus ästhetischen Gründen Lautsprechertürme auf der Frontseite vermeiden will. Man bevorzugt eine die Versammlung umgebende Beschallung und nimmt dafür einen mehr diffusen Klang in Kauf.

„Wie kann man Stille ausdrücken, anders als durch Trommelwirbel?“, würde Hector Berlioz sagen.

Regina Bäumer, Münster

Mitteilung statt Wiedergabe

Zum Sinn sprecherischer Inszenierung biblischer Texte im Gottesdienst

Bevor ich mich anschicke, meinen Beitrag aufzufalten, will ich etwas über die äußeren Bedingungen meiner Arbeit sagen, den Raum, in dem ich oben Genanntes versuche. In meiner Funktion als Sprecherzieherin arbeite ich mit den Studierenden an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster in Trägerschaft der Rheinisch-Westfälischen Kapuzinerprovinz. Die Sprecherziehung ist dort im Diplomstudiengang fest verankert und auf das 1.–4. Semester verteilt. Neben 2 Seminaren zu Themen aus der Rhetorik gibt es im 1. Semester Sprechunterricht und im 2. Semester ein Lesetraining, wobei es vornehmlich um die Beschäftigung mit biblischen Texten geht, die im Gottesdienst vorgelesen werden. Diese sprecherzieherische Arbeit hängt in sich zusammen, hat das Ziel, die Sprech- und Ausdrucksfähigkeit der Teilnehmer zu fördern, und bietet zusammen mit den Homiletik-Vorlesungen die Basis für die praktische Predigtausbildung an der Hochschule. Im Folgenden beziehe ich mich nun auf das Lesetraining.

Beim Vorlesen von Texten aus der Schrift im Gottesdienst, seien es nun Lesung oder Evangelium, taucht immer wieder eine Schwierigkeit auf: der natürliche Sprechausdruck des Sprechers reduziert sich massiv und es geschieht eine Angleichung an den „kirchlichen Normalton“. Dieser ist durch ein Minimum an Melodieführung und Dynamik gekennzeichnet, durch Gleichförmigkeit in Sprechtempo und Pausengebung, durch einen Grundton, der immer ein wenig höher scheint als der im normalen Sprachgebrauch und der selten – auch nicht am Satzende – ganz absinkt. Es gibt auch die Variante, die Gleichförmigkeit zu vermeiden durch eine große Zahl von einzelnen Betonungen, die aber den Gesamteindruck nicht wesentlich verändern.

Dieser Ton mutet uns als Zuhörende in der einen wie in der anderen Fassung seltsam unnatürlich und fremd an. Er wirkt unlebendig, steril und ein bisschen unnahbar, mit einem Wort: langweilig und unkommunikativ. Das hat m. E. diverse Ursachen, beispielhaft seien einige genannt.

- In der liturgischen Feier gibt es bestimmte Hörgewohnheiten, die Auswirkungen auf die Sprechweise haben. Dies wird z. B. deutlich, wenn etwa der Einsetzungsbericht, der Teil des Hochgebetes ist, als Lesung (1 Kor 11,23–26) vorkommt. Den Ton der Lesung zu treffen wird erschwert durch die Gewohnheit, den Text im Hochgebet anders, weil an anderer Stelle und mit anderer Bedeutung, zu hören.
- Traditionell unterstrich der besondere Sprechton die Besonderheit der Texte. Reste davon beeinflussen immer noch Hör- und Sprechgewohnheiten in der Liturgie.
- Festgelegte Formen und auch Töne geben in ungewohnten Situationen, wie z. B. dem Lektorendienst oder auch der Priesterrolle, Sicherheit.
- Schließlich ist noch eine „psychologisch“ bedingte Einschränkung beim Sprechen zu benennen. Wer nicht gewöhnt ist, vor Publikum zu lesen, ist normalerweise aufgeregt. Diese Situation erzeugt Stress, der den Sprechausdruck reduziert.

Diese wie auch immer verursachten Einschränkungen beim Sprechen haben eine Wirkung: der Hörer kann den Text nur schwer aufnehmen, er kann den Inhalt und den vollen

Sinn des Gehörten nicht erfassen, da ihm wesentliche Elemente fehlen, die ihm normalerweise helfen, Gehörtes zu begreifen.

Im normalen, alltäglichen Sprechen ist es ja so, dass wir automatisch gestalten, d. h. variieren in Melos, Dynamik und Pausen, Betonungen haargenau an den richtigen Stellen setzen, unsere Stimme gebrauchen, um Stimmungen mit auszudrücken. So haben wir sprechen gelernt und auch hören! Wir brauchen diese zusätzlichen Informationen, um zu verstehen!

Das Gesagte muss in einer bestimmten Weise „klingen“, damit wir das Gemeinte erfassen können. Wenn wir sprechen, benutzen wir also unseren persönlichen Sprechausdruck, um etwas auszudrücken und somit unseren Zuhörern verständlich zu machen. Wir geben unserem Sprechen Wirkung.

Beim Vorlesen, wenn der Sprecher nicht mehr die eigene Sprache spricht und nicht mehr die eigenen Gedanken denkt, sondern sich zur Verfügung stellt, um Gedanken und Sprache eines anderen laut werden zu lassen, wird dieser sonst automatisierte und von innen her gesteuerte Vorgang schwierig.

Der Sprecher muss den zu lesenden Text zuerst verstehen, begreifen und erfassen, was gemeint ist mit dem, was da steht. Dann muss er die vorgegebenen Worte und Sätze laut machen und mit seinem Sprechausdruck anreichern, gestalten, damit der Hörer ebenfalls verstehen, begreifen und erfassen kann, was gemeint ist. Um dieses komplizierte Geschehen in Gang zu bringen, braucht der Sprecher eine Einstellung zu seinem Tun und eine Intention auf die Zuhörenden hin, d. h. ein hohes Maß an Bewusstsein, Sensibilität und innerer Aktivität – in sprechwissenschaftlicher Terminologie: es geht um den Mitteilungswillen.

Wenn ich nun mit den Studierenden arbeite, dann geht es mir zuallererst um die oben genannte Haltung.

Haltung meint zweierlei, die innere Einstellung und die körperliche Haltung. Die Arbeit im ersten Semester orientiert sich sehr an der Arbeit an der äußeren Haltung: Stehen, Gehen, Aufrecht-sein und Sich-bewegen, Bewegung und Intention verbinden etc. Das sind Versuche, immer wieder Verbindung zur inneren Haltung herzustellen. Es ist plausibel, dass in unterschiedlicher „Haltung“ die Stimme anders klingt. Das muss ausprobiert werden und ich versuche, durch spielerischen Umgang damit die Studierenden dafür zu sensibilisieren.

Nachdem darauf aufbauend an der Artikulation gearbeitet wurde, wende ich mich am Ende des ersten Semesters schon liturgischen Texten (Fürbitten) zu. Die den Texten angemessene Haltung, nämlich Beten vor und stellvertretend für die Gemeinde wird Schritt für Schritt erarbeitet und das konkrete Sprechen geübt. Mein Ansatz ist dabei, die Studierenden immer wieder mit ihren eigenen Hörgewohnheiten und darin das liturgische Hören mit dem Alltagshören zu konfrontieren.

Auf die Frage nach der Haltung lässt sich alles weitere Tun und Üben – und nicht nur im Lesetraining sondern in der gesamten Arbeit bis hin zur Predigt – immer wieder zurückführen. Ich setze in der weiteren Arbeit voraus, dass die Teilnehmer ihre eigene Redefähigkeit ausprobiert und geschult haben (1. Semester); das meint konkret, sie sollten „laut und deutlich“ sprechen können, sollten mit dem Klang ihrer Stimme vertraut sein, sie sollten sich trauen, ihre Stimme zum Klingen zu bringen, etwas in sich erklingen zu lassen; nicht zuletzt sollten sie in der Lage sein, dieses Klingen auch einzusetzen, d. h. mit ihren Stimm-

und Sprechwerkzeugen so umzugehen, dass der Klang nicht dem Zufall überlassen, sondern von ihnen gewollt ist.

Für das Vorgehen im Lesetraining (2. Semester) habe ich eine Schrittfolge entwickelt, wie man sich als Sprecher einen Text zunächst einmal selbst erarbeiten kann, um ihn sprecherisch zu gestalten.

1. Es beginnt zunächst damit, dass sich die Studierenden fragen, ob sie als Sprecher verstanden haben, worum es im Text inhaltlich geht. Das lässt sich am einfachsten dadurch überprüfen, dass sie versuchen, mit eigenen Worten das Wesentliche kurz zusammenzufassen und wiederzugeben. Manchmal ist es – gerade bei Lesungstexten – vonnöten, im größeren Zusammenhang nachzulesen und sich zu orientieren. Es geht darum, als Sprecher die ersten Schritte zu tun, den Text innerlich zu begreifen. An dieser Stelle ist es auch sinnvoll, fremde Begriffe und Ausspracheunsicherheiten zu klären.

2. In einem zweiten Schritt sollen sich die Studierenden fragen, um was für einen Text es sich handelt. Diese Fragestellung liegt etwas anders als die exegetische Frage nach der Textgattung, erinnert aber daran. Klarer wird die Zielrichtung vielleicht durch die ergänzende Überlegung: welchen Grundton braucht der Text? Es ist z. B. evident, dass Hörfunk-Nachrichten einen anderen Ton haben als Hörfunk-Werbung – eben weil es grundverschiedene Texte sind; es ist auch evident, dass ein vorgelesener, eher traurig anmutender Brief einen anderen Grundton hat als eine am Lagerfeuer vorgelesene Gespenstergeschichte – auch hier liegen verschiedene Texte zugrunde. Es ist also bei diesem Schritt zu klären, welcherart der Text ist und wie er von daher in der Grundlage klingen sollte – z. B. eher auffordernd, zusprechend, drohend, ermahnend; als Geschichte eher knifflig, beispielhaft, erinnernd, überrumpelnd, liebevoll – dem Ergründen und Ausprobieren sind hier zunächst einmal keine Grenzen gesetzt. So entstehen an dieser Stelle die ersten gesprochenen Fassungen, wobei die Studierenden versuchen, den Grundton zu finden und zu treffen.

3. Der dritte Schritt geht nun in die Feinheiten, indem die Studierenden sich fragen sollen, wie die Stimmungen im Text sind, ob sie sich verändern und wo. Sie fragen nach den Obertönen, den Variationen, die der Text braucht. Hier klingt eine Einleitung in eine Geschichte oder eine Szene anders als die Sätze der Hinleitung zum Höhepunkt. Die Stimmung nach einem szenischen Höhepunkt wiederum ist nochmals anders als die belehrenden oder schlussfolgernden Elemente am Ende einer Geschichte. Wichtig ist mir, dass sich hier die Stimmung im Text verändert und dass die Studierenden als Sprecher genau das wahrzunehmen, zu berücksichtigen und auszudrücken haben, und zwar für den Hörer.

4. Auf dem Hintergrund dieser drei Schritte und der eigenen Erkenntnisse und Versuche dazu gliedern die Studierenden nun als Viertes den Text und platzieren die Pausen in ihren vielfältigen Variationsmöglichkeiten. Dazu werden sie den Text immer wieder laut lesen, sich an ihn gewöhnen und ihn dabei natürlich immer besser kennen lernen, bis in die Feinheiten.

5. Im fünften Schritt arbeite ich mit den Studierenden den Text satzweise durch und gebe ihnen zur Orientierung ein paar Faustregeln zur deutschen Aussprache und Ausdrucksgestaltung. M. E. gibt es zwei Bereiche, die einer genaueren Beachtung bedürfen: – die Betonungen (nur eine Betonung pro Sinnschritt, wie es im normalen Sprachgebrauch üblich ist), – die Pausen- und Atemregelung bei den Kommata (den grammatikalischen Gliederungszeichen für die Schriftsprache, die sich als Pausenzeichen für die gesprochene Sprache verbieten). In dieser Phase werden kritische Stellen wie z. B. wörtliche Reden, Bilder oder

Höhepunkte im Text, aber auch Stimmungsumschwünge oder schwer zu gestaltende Stimmungslagen einzeln herausgearbeitet und gesprochen, letztlich trainiert; denn das sei an dieser Stelle angemerkt: Ein solcher Weg, sich einen Text als Sprecher zu erschließen, ist harte Arbeit und erfordert Mühe und Disziplin.

Am Ende dann hat der Sprecher den Text in sich wach und lebendig – er klingt in ihm. Er hat einen Eindruck, der umfassender ist als das bloße Verstehen eines Inhaltes. Diesen lebendigen Eindruck wird der Sprecher nun zum Ausdruck bringen können, um bei den Hörern wiederum einen Eindruck möglich werden zu lassen – und zwar so tief und feinsinnig, wie er selbst den Text erfasst und ausgelotet hat.

Der Sprecher hält so den Text in sich und geht in Kontakt zum Hörer, Kommunikation entsteht. Dieser Kontakt ist ein notwendiges Element für den Sprecher, er gehört zum Sprechakt dazu. Klassischerweise wird die Beziehungsaufnahme durch Blickkontakt erreicht, das ist jedoch zu wenig, es geht vielmehr wieder um die Haltung beim Sprecher: er braucht einen Mitteilungswillen, der den inneren Impuls mobilisiert, das Verstandene auch mitteilen zu wollen. Das geht nicht einfach durch Aufblicken oder im gespielten Kontakt, es ist dazu eine mentale Bewegung auf den Hörer zu nötig. Die Crux dabei ist, dass aus denselben Gründen wie beim Sprechausdruck der Kontakt erschwert wird. Die Sprecher ziehen sich aus Unsicherheit, Aufgeregtheit etc. zurück und bauen den Text zwischen sich und den Hörern auf, anstatt in die Situation hinein zu gehen, sich innerlich auf die Hörer zu zu bewegen. Es geht nun darum, zu lernen, die Energie des Mitteilungswillens zu nutzen, um ein kommunikatives Geschehen in Gang zu setzen. Nur damit erreicht das Vorlesen Natürlichkeit und Eindeutigkeit, die für den Hörer notwendig sind, um wirklich zu verstehen. Und umgekehrt kann nur aus der Zuhörbereitschaft der Hörer, die der Sprecher aufmerksam wahrnimmt, indem er in Kontakt zu den Hörern tritt, sein Mitteilungswille mobilisiert werden. So *braucht* der, der vorliest den Zuhörer!

Der Aspekt des Kontakts als *notwendiges* Element für Kommunikation wird mit den Studierenden eingeübt. Vom bloßen Einüben einer Methode (z. B. Blickkontakt) geht dabei die Bewegung hin zu der Regel: Spüre deinen inneren Mitteilungswillen auf und trete in Kontakt mit den Hörern!

In den letzten Jahren habe ich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule mit einer Gruppe von Dozierenden aus dem eben vorgestellten Lesetraining heraus eine Methode für die Beschäftigung mit der Schrift bzw. mit liturgischen Texten entwickelt. Inzwischen wurden die prophetischen Lesungen des Advents, die Lesungen der Kar- und Ostertage, die Evangelien des Advents und das zweite Hochgebet auf diese Weise erarbeitet. Die Methode hat folgende Elemente:

- Zunächst liest jede bzw. jeder den Text einmal laut vor und die Gruppe überlegt danach, welcher Grundton dem Text angemessen sein könnte.
- Danach lesen alle nacheinander den Text noch einmal laut vor und versuchen dabei, ihre Vorstellung vom Grundton und den nötigen Variationen zu realisieren.
- Anschließend wird im Gruppengespräch überlegt, welcher Versuch am ehesten dem Genus und Inhalt des Textes angemessen war. Diese Überlegungen werden durch einige (sparsame) exegetische Informationen (nähere Umstände, Hintergrund etc.) durch Gruppenmitglieder ergänzt.
- Jeder kann nun probieren, den Text auch in Feinheiten so zu sprechen wie er aufgrund des Gruppengesprächs und des erweiterten Verständnisses meint, dass er gesprochen

werden muss. Auch dies wird wieder in der Gruppe beraten, die Hörerinnen und Hörer geben Rückmeldungen wie der Text gewirkt hat, was angekommen ist. So wächst nach und nach ein gemeinsam erarbeitetes Textverständnis, das nicht nur innerlich bleibt, sondern auch zum Ausdruck kommt.

- Das spielerische Ausprobieren verschiedener Varianten führt zu einer Erweiterung der eigenen Ausdrucksmöglichkeiten und führt oft zu überraschenden Einsichten in die Tiefenstruktur der Texte.
- Der Text erschließt sich so für jedes Gruppenmitglied individuell und gleichzeitig im Hinblick auf seine Wirkung. Dabei geht es nicht um ein uniformierendes Sprechen, manchmal stehen am Ende auch mehrere mögliche Sprechvarianten, aber es geht um ein dem Text angemessenes Sprechen, das dem Hörer die Chance gibt, zu verstehen.
- Der Kontakt Sprecher – Hörer wird reflektiert und es ist für den Sprecher möglich, sich durch die kompetente Rückmeldung der Hörer zu korrigieren, um sich in der Sprechhandlung Vorlesen eindeutiger und damit kommunikativer verhalten zu können.
- Zum Abschluss liest jeder den Text noch einmal komplett vor.

Diese Art des Umgangs mit Texten hat verschiedene Effekte. Zum einen beschäftigen sich alle intensiv mit dem Text und seiner Wirkung, zum anderen geschieht ein Austausch über das Textverständnis, der zu wirklichem Erkenntnisgewinn, aber auch zur persönlichen Begegnung führt.

Darüber hinaus ist es ein wertvolles Lesetraining für alle Teilnehmenden mit kompetenten und kritischen Rückmeldungen, die helfen, das eigene Vorlesen zu verbessern. Besonders bei scheinbar vertrauten Texten wie bekannten Bibelstellen oder dem Zweiten Hochgebet ist diese Übung sehr heilsam, werden durch sie doch Hörgewohnheiten bewusst gemacht, die u. U. überhaupt nicht dem Inhalt und der Botschaft des Textes entsprechen, ja oft das Gegenteil bewirken.

Diese beiden vorgestellten Arbeitsmethoden machen deutlich, dass es der Arbeit, der Übung und des Engagements bedarf, den Versuch zu unternehmen, das Wort Gottes zum Klingen zu bringen. Andererseits zeigt sich, dass genau dieser Versuch im Sinne des Wortes Gottes bereichernd ist für Sprecher und Hörer.

Literaturhinweise:

- E. M. Krech, Vortragskunst. Leipzig 1987.
- R. Kliem, Der Lektorendienst. Freiburg i. Br. 1990.
- R. Zerfaß Lektorendienst. Trier⁷ 1991.
- S. Gutzeit, Sprecherziehung und Stimmbildung in der Logopädieausbildung – neue Lernziele und Lerninhalte. In: sprechen Zeitschrift für Sprechwissenschaft 17 (1999) H. 1, 4–14.
- E. Ockel, Vorlesen als Aufgabe und Gegenstand des Deutschunterrichts. Deutschdidaktik aktuell Bd. 7. Hohengehren 2000.
- Rollenunterricht, Sprecherziehung, Stimmbildung und Körperarbeit in der Ausbildung zum Schauspieler. Dokumentation der Arbeitstagung der bayerischen Theaterakademie August Everding. München 2000.
- Sprechwissenschaftler/in und Sprecherzieher/in. Eignung und Qualifikation. Hg. S. Lemke. München – Basel 2001 (Sprache und Sprechen 39).

BUCHBESPRECHUNGEN

A. POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (EThSt 81).

Die beachtliche Studie wurde im Wintersemester 1999/2000 von der Kath. Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als Dissertation angenommen und war von Professor Dr. Klemens Richter angeregt und begleitet worden. Dem Autor Andreas Poschmann – Mitarbeiter des Deutschen Liturgischen Institutes in Trier – ist es mit der Arbeit gelungen, eine beachtliche Lücke in der Forschung über die Liturgische Bewegung des deutschen Sprachraumes zu schließen. Sie wird fortan zu den wichtigeren Veröffentlichungen dieses Gebietes zählen und an ihr vorbei wird kaum ein einigermaßen sachgerechtes Bild der Liturgischen Bewegung, vor allem im Blick auf den Beitrag der Leipziger Oratorianer, entworfen werden können.

Nach einer kurzen Darstellung der Forschungslage und den nötigen Eingrenzungen des Dissertationsprojektes zeichnet Poschmann zunächst die Gründungsgeschichte des Leipziger Oratoriums nach und gibt die zentralen Gestalten dieser Periode an: Th. Gunkel, H. Kahlefeld, J. Gülden (10–50). Das dritte Kapitel wendet sich der Liebfrauentgemeinde in Leipzig-Lindenau (51–64) zu, die die Oratorianer seelsorglich betreuen, und beschreibt sie sehr exakt aus dem lokalen und zeitlichen Kontext der dreißiger Jahre. Kapitel 4 behandelt auf den Seiten 65–108 die „Liturgische Erneuerung dieser Gemeinde“ und kennzeichnet sie durch eine „Gemeindetheologie der Ellipse“ (84f). Ihre Brennpunkte sind Gotteslob und tätige Hilfe und Liebe; Liturgie, die sich in Caritas bewährt und ins Leben umsetzt. Das folgende Kapitel 5 geht näherhin auf die

„Erneuerung der Gemeindeliturgie“ ein und stellt die historischen Querverbindungen zu den anderen Reformbemühungen der damaligen Zeit her (Guardini, Maria Laach, Parsch, Wolker u. a.).

Die bekannten Stichworte und Errungenschaften dieser Phase werden sorgfältig untersucht und dargestellt: Gemeinschaftsmesse, Hochamtsregel, Jugendbewegung und Liturgie, Tagzeitengebet, Erneuerung der Ostervigil, Neugestaltung des Liturgieraumes, etc. Dieses Kapitel stellt den größten Teil der Studie dar (109–226). Wurde schon im vorangehenden Teil immer wieder die Wirkungsgeschichte der Elemente mitbedacht, so kann das Resümee (227ff) zeigen, was aus den Bemühungen der Oratorianer schon während der vorkonziliaren Liturgischen Bewegung, aber auch heute unter dem Stichwort einer „prospektiven Liturgiepastoral“ zu gewinnen wäre. „Die entscheidenden Merkmale der prospektiven Liturgiepastoral des Leipziger Oratoriums sind die angemessene Berücksichtigung der spannungsreichen Bezüge von Situation und Tradition und die Ausgewogenheit von Vision und Realisation“ (230). Dabei beschränken die Oratorianer den – wohl auch heute – notwendigen Weg einer deutlichen Konzentration: „Viel Sekundäres darf und muss unter den Tisch fallen, nie aber: der *Gottesdienst* und der *Nächstendienst*“ (J. Gülden, zit. 227). Ein ausführlicher dokumentarischer Anhang und das Register beschließen die wertvolle Studie.

Die Geschichte der Liturgischen Bewegung ist noch nicht geschrieben, in verantworteter Wissenschaftlichkeit wäre ein solches Projekt als Einzeldarstellung wohl auch zu umfangreich. Studien wie die vorliegende von Poschmann jedoch können als gewichtige Bausteine dafür dienen und helfen den Geist der damaligen Epoche für

die Gegenwart fruchtbar zu machen und den vielbesprochenen „Geist der Liturgie“ neu zu entfachen. Der Rezensent erlaubt sich an dieser Stelle, eine ähnliche Studie über Pius Parsch und den Beitrag Klosterneuburgs zur Liturgischen Bewegung anzuregen. Sein Todestag jährt sich 2004 zum 50. Mal.

Andreas Redtenbacher

Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2002 (EThS 30).

Der schon erwartete Dokumentationsband der Tagung der AKL (Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet) im September 2001 in Schmochtitz bei Bautzen/Dresden zum Thema „Liturgie im Umfeld von Sterben und Tod im Kontext der säkularen Gesellschaft“ liegt nun unter der Verantwortung des bisherigen und des neuen AKL-Sprechers publiziert vor: Es ist ein wichtiger Band zu einem wichtigen Thema, das in den letzten Jahren von allen möglichen Seiten und Instanzen aus allen möglichen Perspektiven und Interessen heraus abgehandelt wurde und bis zur Stunde wird. Die Gründe für dieses entwickelte Interesse brauchen hier nicht nochmals angeführt zu werden – sie sind inzwischen evident genug. Aufmerksam gemacht werden muss jedoch darauf, dass aus der gründlichen Befassung mit dem Themenfeld Begräbnisliturgie – Bestattungsriten – Trauerpastoral auch Grundsätzliches für die Liturgie insgesamt zu lernen und zu gewinnen wäre. Und darum lohnt die Herausgabe dieses Bandes umso mehr. Auf insgesamt 345 Seiten kommen die Referate der damaligen Tagung – erweitert um einige zusätzliche Beiträge – in 4 Themengruppen zur Sprache:

I. Die Wiederentdeckung des Rituals in der Gegenwart (Zulehner, Post);

II. Die christliche Begräbnisliturgie – historische und zeitgenössische Ausprägungen (Bärsch, Haunerland, Praßl, Völker, Ratzmann, Groen, u. a.);

III. Begräbnis heute – gesellschaftliche Trends und innerkirchliche Perspektiven (Sörries, Frateantonio, Janetzky, Zodrow, Hermelink);

IV. Resümee: Christliche Begräbnisliturgie in nachchristlicher Zeit (Richter).

Ein Anhang enthält eine ausführliche thematisch geordnete Bibliographie zum gesamten Fragekomplex, zusammengestellt von Nicole Wallenkamp. Jeder, der sich künftig mit der Thematik zu befassen hat und einigermaßen vollständig und wissenschaftlich korrekt der einschlägigen Literatur nachzugehen hat, wird gut daran tun, zu dem hier vorgelegten Verzeichnis zu greifen: es enthält insgesamt 20 Seiten bibliographische Angaben.

Die Fülle des Gebotenen in diesem wertvollen Dokumentationsband macht es unmöglich, in der nötigen Kürze auf die einzelnen Beiträge hier einzugehen. Nur so viel sei gesagt: Es handelt sich um eine beachtliche Aufarbeitung dieses brisanten Themenbereiches und jeder, der sich aus welcher Motivation auch immer mit ihm beschäftigt, kann das von Gerhards und Kranemann herausgegebene Buch nicht übergehen. Es ist daher nicht nur für die liturgiewissenschaftliche Weiterarbeit, sondern auch für die liturgiepastorale Planungsarbeit bis hin zur Erstellung konkreter Unterlagen und bis hin zur unmittelbaren pastoralliturgischen Vorbereitung von Begräbnisfeiern und der anderen notwendigen Schritte der Trauerpastoral vor Ort eine unersetzliche Hilfe.

Andreas Redtenbacher

Pilger in Rom. Ein spiritueller Kunstführer. 2. verbesserte Aufl. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2002.

Das Heilige Jahr 2000 hat an der Ewigen Stadt unübersehbar Spuren hinterlassen. Am deutlichsten davon wahrzunehmen sind wohl die Spuren der Architekten, Restauratoren, Maurer, Maler und vieler anderer Bauarbeiter, die alten Gemäuern rechtzeitig auf das große Ereignis hin kaum geglaubten neuen Glanz entlocken konnten. Aber auch innerlich sollte ein Besuch der heiligen Stadt in diesem Jahr an den vielen Pilgern nicht spurlos bleiben. Das war eines der erklärten Ziele des für Organisation und inhaltliche Gestaltung eigens eingerichteten Zentralkomitees zum Heiligen Jahr. Diesem Zweck sollte die Herausgabe eines offiziellen Pilgerführers dienen: „Pilger in Rom. Ein spiritueller Kunstführer“ [deutsche Ausgabe]. Wegen der starken Nachfrage wurde er nun in aktualisierter Form neu aufgelegt.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis macht deutlich, wie es gelingen soll am Pilger solche inneren Spuren zu hinterlassen: Jedem Abschnitt ist eine, auf die Botschaft der darin behandelten Bauwerke abgestimmte, spirituelle Einführung vorangestellt. Die Beiträge selbst folgen sodann einer klaren Gliederung: Gedanken zur Einleitung – Geschichte – Besichtigung – Spirituelle Botschaft. Die stets aus einem Bibelzitat entwickelten spirituellen Einrahmungen laden zum Verweilen, zum Meditieren, zum Gang in die Tiefe ein. Diese Betrachtungen machen den vorliegenden Reiseführer sicherlich unverwechselbar, schöpfen aus der Fülle der kirchlichen Tradition und vermitteln etwas zeitlos Gültiges. Vielleicht könnte da oder dort der Brückenschlag in unsere Welt von heute noch deutlicher ausfallen.

Das zweite, das diesen Reiseführer zum Pilgerführer macht, ist die Auswahl der behandelten Stätten: Die 7 Hauptbasiliken, die Katakomben (mit den Kirchen S. Pudenza und S. Clemente gelingt eine wichtige und zweifelsohne gute Beschränkung auf zwei „Neben-“kirchen), die Kirchen der Katholiken aus aller Welt, die Häuser der Heiligen (mit den Vatikanischen Museen auf jeden Fall ein „weltliches Muss“) und schließlich die Gottesdienststätten anderer Kirchen, Glaubensgemeinschaften und Religionen.

Als Glücksfall erweist sich dabei die fachliche Ausarbeitung des Pilgerführers durch den Verlag Mondadori in Mailand, der in seinem charakteristischen Stil Anschaulichkeit, übersichtliche Gliederungen in Haupt- und Hintergrundinformationen, sowie professionelle Beschreibungen auf höchstem Niveau vereint. Lediglich an wenigen Stellen kann man feststellen, dass das gebotene Bildmaterial offenbar nicht mit der Geschwindigkeit der Restaurationen rechnete. Zwei Anregungen für eine etwaige dritte Auflage seien erlaubt: Zum einen wäre anschließend an die Beschreibungen der Hauptkirchen Roms, ein Beitrag über die diese Gotteshäuser verbindende, und von vielen Pilgern begangene traditionelle Sieben-Kirchen-Wallfahrt ein großer Gewinn. Zum anderen dürfte man wohl den Teil über die verschiedenen Nationalkirchen in der deutschen Ausgabe des Pilgerführers zu Gunsten einer dafür ausführlicheren Beschreibung von Santa Maria dell'Anima, der Kirche deutscher Sprache in Rom, kürzen.

Alles in allem ist der vorliegende Pilgerführer ein sehr gelungenes, und qualitativ volles Büchlein, das allen nur wärmstens empfohlen werden kann, die mit „anderen Augen“ durch Rom gehen wollen.

Michael Max, Rom

